

- **Cogito w ujęciu Kartezjusza**
 - C. jako sąd
 - C. w wymiarze poznawczym
- **Interpretacje Kartezjańskiego cogito**
- **Kategoria cogito w aspekcie historycznofilozoficznym**
- **Współczesne interpretacje cogito**

COGITO (myśle) — kategoria epistemologiczna oznaczająca poznawcze przeżycie świadomości, mające stanowić, w myśl założeń niektórych koncepcji filozoficznych, pierwotny poznawczo i nie poddający się w wątpliwość fundament wiedzy (*fundamentum inconcussum*). Formą pochodną od czasownika „*cogitare*” (myśleć) jest „*cogitatio*”, oznaczająca samo myślenie jako pewien akt lub — w dalszej kolejności — treść tego aktu.

Cogito w ujęciu Kartezjusza. Wśród poprzedników Kartezjańskiej zasady c. należy wskazać zwł. na św. Augustyna z Hippony, u którego występują, bardzo zbliżone do późniejszych pism Kartezjańskich, rozważania i sformułowania na temat statusu epistemologicznego c. (z tego powodu od początku zarzucano Kartezjuszowi plagiat). Występują one w takich dziełach, jak: *De libero arbitrio* (II 3); *De civitate Dei* (XI 26); *Soliloquia* (II 1); *De vera religione* (73), a nade wszystko w dziele *De Trinitate* (X 14, XV). W pierwszym z nich bp Hippony pisze m.in.: „[...] gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś w ogóle myśleć się. [...] Twoje istnienie jest faktem oczywistym. Nie byłoby oczywiste, gdybyś nie żył; wobec tego jest jasne, że żyjesz” (Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: DF 531–532). Natomiast w monumentalnej pracy *O Trójcy Świętej* wątki związane z pewnością towarzyszącą c. pojawiają się wielokrotnie w różnorodnych sformułowaniach. W przeciwieństwie do późniejszego ujęcia Kartezjańskiego, u Augustyna znalazły one swoje pojęciowe dystynkcje i zostały częściowo sklasyfikowane: „[...] ten, kto twierdzi, że żyje, nie może nigdy ani myśleć się, ani okłamywać. [...] świadomość ludzka posiada takie pewności, lecz są one bardzo nieliczne. Mówiący: »wiem, że żyję« stwierdza świadomość jednej rzeczy. Gdyby powiedział: »Zdaję sobie sprawę z tego, iż wiem, że żyję«, byłyby już dwie rzeczy. Jeżeli zaś doda, że wie o tych dwóch rzeczach, to trzecią byłaby ta świadomość [...]” (*O Trójcy Świętej*, Kr 1996, 487). Zakres pewności towarzyszący świadomości życia i poznania rozszerzył Augustyn na sferę woli („To samo daje się zauważyć również w odniesieniu do pewności własnej woli”, tamże, 487 n.). Natomiast w dziełku *O wierze prawdziwej* (w: DF 789) napisał: „Każdy, kto pojmuje, że wątpi, czy prawda istnieje, pojmuje rzecz prawdziwą i jest pewien tego, co pojmuje, jest więc pewny rzeczy prawdziwej. Każdy więc, kto wątpi, czy prawda istnieje, w sobie samym ma rzecz prawdziwą, o której nie wątpi, a żadna rzecz prawdziwa nie jest prawdziwa bez prawdy”.

Bezpośrednim teoretycznym podłożem Kartezjańskiej nauki o c. jako niepowątpiewalnej bazie poznania była przyjęta przez niego określona metoda filozoficznych poszukiwań „archimedesowego punktu”, na którym — w zamierzeniu Kartezjusza — można byłoby oprzeć wszystkie nauki, od metafizyki począwszy, na naukach matematycznych i przyrodniczych kończąc. Po raz pierwszy zasada c. została wyartykułowana przez Kartezjusza w jego słynnym, opublikowanym

pierwotnie anonimowo dziele: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison* [...] (Lei 1637; *Rozprawa o metodzie* Wwa 1970, 1980²). We franc. oryginalne c. zostało wyartykułowane w kontekście formuły: „je pense, donc je sui, ou existe” („myślę, więc ja jestem, czyli istnieję”), zaś w łac. przekładzie formuła ta przyjęła postać: *ego cogito, ergo sum, sive existo*. Podobnie w *Principia philosophiae* (A 1644; *Zasady filozofii*, Wwa 1960, Kąty 2001²), gdzie wyraźnie ukazana została droga Kartezjusza do zasady c. Była to droga tzw. metodycznego wątpienia, czyli takiego wątpienia, którego konkluzją okaże się nie sceptycyzm i postawa sceptyka wątpiącego w wartość jakiegokolwiek poznania, ale odnalezienie i wydobycie na jaw niepowątpiewalnej racji — kryterium prawdy (*criterium veritatis*). W zamyśle Kartezjusza samo wątpienie miało uwolnić poznanie od elementów przesądu, który był obecny w dziejach filozofii i nauki. Aby uwolnić poznanie od przesądów należało: „[...] rzeczy, o których będziemy wątpić [...] uważać za fałszywe, abyśmy tym jaśniej zbadać mogli, co jest najważniejsze i najłatwiej dostępne poznaniu” (tamże, 7). Przedmiotem wątpienia, oprócz rzeczy zmysłowych, były także prawdy matematyki: „[...] widzieliśmy już nieraz, jak ten i ów błędził w takich sprawach, które uważał za najbardziej pewne i same przez się oczywiste” (tamże, 8). Mocą wrodzonej władzy wolności możemy się jednak powstrzymać od dawania wiary wszelkim twierdzeniom, „które nie są całkowicie pewne ani zbadane”. Wątpienie zastosowane przez Kartezjusza miało charakter radykalny i w praktyce oznaczało „wzięcie w nawias” tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób i z jakiegokolwiek powodu — bez popadania w sprzeczność — można było zakwestionować. Pisał o tym Kartezjusz: „odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmujemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; i że my sami nie mamy rąk ani nóg, ani w ogóle żadnych części ciała” (tamże, 9). Radykalizm przedsięwzięcia Kartezjusza był następstwem przyjętej przez niego implicite przesłanki, iż poznawcza wartość i niepowątpiewalność zasady uzyskanej w następstwie metodycznego wątpienia jest bezpośrednio uzależniona od tego, czy poddane w wątpliwość zostało to wszystko, co jest wątpliwe i tym samym, czy w wiedzy budowanej na pewnym poznawczo gruncie nie występują fałszywe przesłanki. Sam Kartezjusz był przekonany, iż wątpieniem ogarnął wszelką dającą się zakwestionować wiedzę, a tym samym wyeliminował wszelkie wątpliwe poznawczo przesłanki. Metodyczne i zarazem radykalne wątpienie stanowiło pierwszy etap na drodze prowadzącej do niepowątpiewalnej zasady (*pryncipium*). Stanowiło ono etap negatywny w zastosowanej przez niego metodzie, ponieważ nie kończyła go żadna pozytywna konstatacja. Tego rodzaju konstatacja pojawiła się dopiero wraz z odkryciem sfery c. i artykulacją jego sensu w postaci sądu: *c. ergo sum*.

C. jako sąd. Sens zasady c. Kartezjusz wyartykułował w postaci sądu, który miał wielorakie (dokładnie było ich 7) sformułowania, zarówno w języku łac., jak i franc. Najważniejsze z nich to: 1) *Je pense, donc je sui*; 2) *C. ergo sum*; 3) *Dubito ergo sum*. Sformułowania 1) i 2) mają zasadniczo ten sam sens, ponieważ są konstatacją pewności istnienia, która towarzyszy podmiotowi aktu myślenia (*je pense, c.*). W przypadku 3) pewność jest atrybutem towarzyszącym aktowi wątpienia (*dubito*). Sam Kartezjusz skłaniał się ku stanowisku swoistej ekwiwalencji pomiędzy zasadami myślenia (*c.*) oraz wątpienia (*dubito*): „*Dubito*

ergo sum, vel, quod idem est: cogito ergo sum" („Wątpię, więc jestem, albo, co jest tym samym: myślę, więc jestem”, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, Wwa 1958, 148).

C. w wymiarze poznawczym. Odkrycie Kartezjusza, za sprawą którego znalazł się on w gronie klasyków filozofii, zasadniczo dotyczyło tego etapu zastosowanej przez niego metody, który stanowił następstwo metodycznego wątpienia. Była to konstatacja, iż o ile wątpieniu może podlegać wszystko, z prawdami matematyki i egzystencją Boga włącznie, o tyle temu samemu wątpieniu nie podlega istnienie tego, który powątpiewa. A zatem nie podlega wątpieniu podmiot (subiectum) tego wątpienia, czyli konkretne „ja” (ego). Ów wątpiący podmiot, poprzez metodyczne i konsekwentne wątpienie, odkrył sferę tego, co niepowątpiewalne. Wątpiąc o wszystkim, o jednym wątpić nie mógł, a mianowicie o istnieniu siebie samego, jak również o tym, iż jest pewnym czymś (res), pewnym bytem, a dokładniej: istniejącą istotą (essentia). Dociekania Kartezjusza osiągnęły etap, w którym: „nie przyjmujemy na tej podstawie tego, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje. I stąd owo poznanie: »ja myślę, więc jestem«, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego, kto filozofuje jak należy” (*Zasady filozofii*, 11).

Interpretacje Kartezjańskiego cogito. Już za życia Kartezjusza filozofia skoncentrowana na pewności c. spotkała się ze sprzeciwem. Poddawano krytyce zarówno poszczególne twierdzenia tej filozofii, jak i samo c., a także filozoficzną efektywność c. jako zasady poznawczej, jego oczywistość, a nawet oryginalność dokonanego przez Kartezjusza odkrycia. Liczni oponenti Kartezjusza podkreślali niebezpieczeństwa płynące z zastosowania c., głównie: solipsyzm, relatywizm oraz ateizm.

Jednym z mankamentów Kartezjańskiej koncepcji c. było to, iż wykładnia c. nie została przez niego sprecyzowana. Żadna ze składowych sądu: „c.”, „ergo”, „sum”, nie została nigdzie przez niego zdefiniowana. Kartezjusz uzasadniał to tym, iż o każdej z nich dałoby się powiedzieć, iż „per se satis nota mihi videntur” („wydają się być czymś dostatecznie oczywistym”). Wszystkie one to, jego zdaniem, „pojęcia najprostsze”, których definiowanie przyniosłoby więcej szkody aniżeli pożytku („[...] często widziałem, jak pod tym względem błędzą filozofowie, kiedy rzeczy najprostsze i znane same przez się usiłują wyjaśnić za pomocą definicji logicznych; w ten sposób same te [nazwy] robią mniej jasnymi”, *Zasady filozofii*, 11). Takie postawienie sprawy musiało przyczynić się do wielu niezgodnych z intencją Kartezjusza odczytań jego zasadniczych tez filozoficznych, jak również wytworzyło trudności z wykładnią zasady c. Do dnia dzisiejszego powstała ogromna literatura podejmująca kwestię wykładni Kartezjańskiej zasady c.: inferencyjna, która c. traktuje jako skrócony sylogizm (liczna grupa zwolenników: m.in. P. Gassendi); performatywna, traktująca c. jako pewnego rodzaju konstatację (ang. performance) własnego ja (bryt. analitycy: B. Russell, A. Ayer, a także H. Scholz, J. Łukasiewicz, T. Czeżowski); refleksyjna, przyjęta zwł. przez niem. idealistów (I. Kant, J. Fichte, F. Schelling, G. W. F. Hegel), która interpretowała akt c. i płynącą z niej „egotyczną asercję egzystencjalną” w horyzoncie struktur świadomościowo-refleksyjnych. Ostatnia z wymienionych wykładnia, która wśród następców Kartezjusza

znalazła największy rezonans, przez niego samego była odrzucona. Wiązane jest to często z faktem, iż Kartezjusz utożsamiał refleksję z jej postacią aktową (reflexio in actu signato), pomijając jej wcześniejszą pod względem czasowym i genetycznym refleksję nieaktową (reflexio in actu exercito). Uwzględnienie tej ostatniej zabezpieczyłoby interpretację c. od popadnięcia m.in. w regressus ad infinitum.

Kategoria cogito w aspekcie historycznofilozoficznym. Kartezjańskie c. stało się w dziejach filozofii jedną z kluczowych kwestii, do której odnosili się filozofowie.

B. Spinoza w komentarzu do *Zasad filozofii* Kartezjusza przejął metodę metodycznego wątpienia, którą, podobnie jak Kartezjusz, powiązał z kategorią myślenia (B. Spinoza, *Principia philosophiae more geometrico demonstrata*, w: tenże, *Opera*, III, Hg 1914). Ta ostatnia miała okazać się swoistą nicią Ariadny, pozwalającą człowiekowi na wyjście z obszaru poznawczych zabobonów i uprzedzeń w obszar wiedzy pewnej i koniecznej („Nam quamvis somnians aut vigilans cogitet, cogitat tamen atque est”, tamże, 23). Jednocześnie odrzucił Spinoza inferencyjną wykładnię c., gdyż jej przyjęcie — twierdził — oznaczałoby, iż przesłanki skróconego sylogizmu (dubito, c., ergo sum) byłyby jaśniejsze i lepiej znane, aniżeli sama konkluzja w postaci „ergo sum”, sąd zaś: „ergo sum” nie byłby już wtedy pierwszą racją każdego poznania („[...] hanc orationem: *dubito, cogito, ergo sum* non esse syllogismum, in quo maior propositio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores et notiores deberent esse, quam ipsa conclusio: ergo sum; adeoque ergo sum non esset principium omnis cogitationis fundamentum, praeterquam quod non esset conclusio”, tamże). W wykładni podanej przez Spinozę podkreślone zostały 2 elementy Kartezjańskiej zasady c.: nieinferencyjny charakter sądu: „cogito, ergo sum” oraz nierozzerwalny związek bycia (esse) oraz myślenia (cogitare), w rezultacie czego, jego zdaniem, zachodzi równoważność tamtego sądu z sądem „ergo sum cogitans” („Ideoque cogito, ergo sum unica est propositio, quae huic: ergo sum cogitans aequivalet”, tamże, 24).

Jednym z głównych mankamentów Kartezjańskiego c., pojętego jako najpierwsza poznawczo zasada i najpewniejszy fundament poznania, było wg Leibniza to, iż miało ono charakter subiektywny, czyli każdorazowo związany z określonym empirycznym podmiotem, oczywistość zaś towarzysząca poznawczemu przeżyciu c. miała postać oczywistości podmiotowej (evidentia subiectiva). Poznanie, jako długotrwały proces, nie mogło więc opierać się na takiej zasadzie, która w wymiarze genetycznym, ale nie poznawczym, bezpośrednio uzależniona była od negatywnych podmiotowo-psychologicznych uwarunkowań (możliwość osłabienia uwagi, zmęczenie, niedoskonałość pamięci) poznającego podmiotu. Dlatego Leibniz podjął wysiłek zobiektywizowania tej poznawczej zasady, jaką było c. Jego wysiłki zmierzały w dwóch zasadniczych kierunkach: do uwolnienia tej zasady od implikacji solipsystycznych oraz do obiektywizacji c. przez stopniowe wprowadzenie na jego miejsce dwóch innych, tym razem obiektywnych zasad: niesprzeczności i racji dostatecznej (determinującej). W powstałych ok. 1692, nie opublikowanych za życia, krytycznych uwagach na temat filozofii Kartezjusza odnośnie siódmego rozdz. *Zasad filozofii* zauważa Leibniz (*Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, w: tenże, *Die philosophischen Schriften*, wyd. C. I. Gerhardt, B 1875–1890, IV 354–392),

iż wyjściową zasadę „cogito, ergo sum”, którą Kartezjusz uważał za „prawdę pierwszą”, można i należy zastąpić inną zasadą. Trzeba mieć na uwadze, iż prawdy jako takie (veritates) są dwojakiego rodzaju: pierwsze z nich to prawdy faktyczne (veritates facti), które konstatujemy w trakcie aktualnie spełnianego spostrzeżenia zmysłowego, a zatem są prawdy dotyczące fizycznego świata i zjawisk w nim zachodzących; drugie to prawdy rozumu (veritates rationis), które w przeciwieństwie do tych pierwszych nie dotyczą zjawisk fizycznych, ale obejmują swoim zakresem sferę prawd matematycznych, zasad moralności i metafizyki. Sferą pierwszych prawd rządzi zasada racji (zastępując arystotelesowsko-scholastyczną zasadę przyczynowości), drugą zaś jest zasada niesprzeczności. Samą zaś formułę „cogito, ergo sum” zastępuje Leibniz nieco inną, która wiąże akt myślenia nie tylko z myślącym (ego), ale z poszczególnymi myślami (cogitationes), a mianowicie: „Ja myślę, i: liczne [przedstawienia] są przeze mnie myślane, z czego wynika nie tylko to, że jestem, ale i to, że jestem pobudzony przez liczne doznania” (tamże, 357). Uzasadnieniem takiej wykładni były w jego przypadku 2 klasyczne metafizyczne aksjomaty. Pierwszy z nich to: „actiones sunt suppositorum” („działania są działaniami podmiotów”, tamże, 432), drugim zaś była występująca m.in. w liście do De Bossesa (z 19 VIII 1715) formuła, w której wskazał na istotowy związek wszelkich modyfikacji podmiotu, do których należy samo myślenie, z podmiotem-substancją tychże modyfikacji: „każda modyfikacja jest w sposób istotowy powiązana z tym podmiotem, którego jest ona modyfikacją” (tamże, II 503–504). Substancja, czyli podmiot tych modyfikacji, została przez niego zdefiniowana jako „źródło modyfikacji” („[...] potest tamen autem essentialiter *substantiale* definiri, ut sit *fons modificationum*”, tamże, 504). Wraz z tym zmianie uległa filozoficzna pozycja i status c.: przestało ono być pierwszą, niepowątpiewalną zasadą poznania. Zmieniona została też jego funkcja, która w ujęciu Leibniza, podobnie jak niegdyś u św. Augustyna, nabrała charakteru poznawczorodnego. Akt c. miał bowiem inicjować poznanie pierwotnych pojęć i pierwszych zasad bytu, działania jak i samego poznania: „[...] właśnie przez znajomość prawd koniecznych i ich abstrakcje — pisał Leibniz — wznosimy się do czynności refleksyjnych, dzięki którym myślimy o tym, co się nazywa Ja, i zwracamy uwagę, że to lub owo w nas się znajduje; i tak rozmyślając o sobie myślimy o bycie, o substancji [...]” (*Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, Wwa 1969, par. 30). W ujęciu Leibniza c. przestało być pierwszą zasadą poznawczą, gdyż zostało zastąpione przez prawdy faktyczne i prawdy rozumu. Po wtóre, c. przestało też być źródłem pewności, gdyż kryterium pewności i prawdziwości stała się niesprzeczność.

Ch. Wolff na stronach *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (F 1720, 1738⁷) podał własną wersję Kartezjańskiego c. W objaśnianiu sensu Kartezjańskiego cogito posłużył się zasadą niesprzeczności, dzięki której mógł wnosić o pewności własnego istnienia: „Jesteśmy świadomi siebie i innych rzeczy, w co nikt nie może wątpić, kto nie został całkowicie pozbawiony swoich zmysłów; kto zaś chciałby temu zaprzeczyć, ten musiałby swoimi ustami utrzymywać coś innego, aniżeli doświadcza w sobie samym, i można by wkrótce udowodnić, iż jego twierdzenie (Vorgeben) jest niedorzeczne. Zatem, w jaki sposób mógłby on czemuś zaprzeczać lub w coś powątpiewać, gdyby nie był on świadom siebie i innych rzeczy. Ten, kto jest świadomy tego, czemu przeczy lub w co powątpiewa, ten jest. Zgod-

nie z tym staje się jasne, że jesteśmy” (tamże, par. 1). Zasada niesprzeczności jest charakterystycznym elementem wprowadzonym przez Wolffa do eksplikacji Kartezjańskiego c. Pewność sądu egzystencjalnego „jestem” w wydaniu Wolffa jest równa pewności obowiązywalności zasady niesprzeczności. Więcej, negacja sądu „jestem” musi wg niego prowadzić do negacji (zniesienia) samej zasady sprzeczności. Oprócz tej wersji c. podał Wolff jeszcze sylogistyczną wykładnię zasady c.: „Gdy chcemy wyraźnie poznać, w jaki sposób dowodzone są racje twierdzenia, iż jesteśmy, to uznamy, iż w tych myślach (Gedanken) tkwi następujący sylogizm: »Kto jest świadom siebie i innych rzeczy, ten jest./ Jesteśmy świadomi siebie i innych rzeczy./ A więc jesteśmy«” (tamże, par. 6). Jak objaśniał to w par. 7: przesłanką mniejszą jest niepoważne doświadczenie, zaś przesłanka większa należy do tych twierdzeń, które są przyjmowane bez dowodu na samej tylko podstawie rozumienia słów, stanowi ona bowiem naczelną zasadę (Grundsatz).

Przeciwnym biegunem kartezjańskiego racjonalizmu był empiryzm J. Locke’a, G. Berkeley’a i D. Hume’a. Choć wyrastał na bazie filozofii Kartezjańskiej, to jednak odznaczał się odmienną od intencji autora *Rozprawy o metodzie*, wyraźnie antymetafizyczną opcją metodologiczną. Locke napisał: „Celem moim jest tedy badać źródło, pewność i granice poznania ludzkiego oraz podstawy i stopnie twierdzeń, mniemań i przeświadczeń. Wobec tego nie zamierzam teraz ani mieszać się do roztrząsań nad fizyką duszy, ani łamać sobie głowy dociekaniami jej istoty [...]” (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Wwa 1955, I 22–23). Opcja bryt. empiryzmu była zorientowana na: kwestie genetyczne związane z psychologiczną płaszczyzną konstytuowania się ludzkiego poznania; kwestie dotyczące pewności tak pojętego poznania; dociekania nad „istotą oraz podstawą wierzeń i mniemań” (tamże, 25). C., które u Kartezjusza było nie tylko epistemologicznym fundamentem substancjalnie pojętego „ja”, ale również instrumentem służącym do wydobywania na jaw — za pośrednictwem refleksyjnych aktów — obecnych w duszy wrodzonych idei: duszy, materii i Boga, u empirystów zatraciło substancjalną podstawę, którą była „res cogitans” (bezpośredni skutek krytyki pojęcia substancji), same zaś idee zostały zredukowane do zmysłowych danych wrażeńowych. Praktyczne zastosowanie zasady genetycznego empiryzmu głoszącej, iż wszelka wiedza, którą reflektujemy w naszym umyśle, pochodzi z doświadczenia zmysłowego, doprowadziła do tego, iż wszelka wiedza, którą zdobywał umysł, z powodu swojej genezy musiała zostać uznana za przypadkową. Myślenie (thinking), najpierw przez Locke’a, a następnie przez jego kontynuatorów, zostało utożsamione z „rodzajem wewnętrznego operowania ideami [sort of operation in the mind about its ideas], gdzie umysł jest czynny, gdzie rozważa się coś z pewnym stopniem uwagi zależnej od woli” (tamże, I 175). Zaś różnica pomiędzy nim a percepcją zmysłową jest różnicą stopnia aktywności, przy czym percepcja odznacza się większą pasywnością w stosunku do myślenia. W związku z tym epistemologiczna pozycja c. w tej wiedzy musiała zostać zredukowana do minimum. Jego obecność objawiała się jedynie nie wprost, a mianowicie jako określona refleksyjna perspektywa, z której przeprowadzane były analizy danych poznawczych. Refleksja u empirystów bryt. pozbawiona była elementu samozwrotności, czyli sama nie była obiektem poznania (ten stan zmienił dopiero Kant w *Krytyce czystego rozumu*). Przedmiotem analiz w przypadku wymienionych Brytyjczyków był nie realny, istniejący

aktualnie świat, ale jego reprezentacje, jakie ujawniają się w umyśle w postaci danych wraźniowych, które umysł następnie formuje w pewne całości. C., które przyjęli do swoich systemów filozoficznych empiryści, było to c. refleksyjne, czyli poznawczo „nadbudowane” na płaszczyźnie danych pierwotnych w postaci wrażeń zmysłowych. Bezpośrednio posłużyło ono do utworzenia takiego modelu poznania, którego zakres utożsamiał się z obszarem świadomości, zaś przedmiot tego poznania ograniczony został do zmysłowych danych wraźniowych.

Znaczącą cezurę w dziejach kategorii c. stanowi data pierwszego wyd. *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta (*Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781). Zasadnicza różnica pomiędzy Kartezjańskim „c.” a Kantowskim „ich denke” polegała na tym, iż myślenie pełniło u tego ostatniego całkowicie inną funkcję. Kant napisał: „To: „myśle” musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom” (B 132). Myślenie u Kanta urosło do rangi pierwotnej i syntetycznej jedności apercepcji i w sposób nieodwracalny straciło walor metafizycznej pewności, która towarzyszyła Kartezjańskiemu c. W filozofii transcendentnej Kanta c. stanowiło wyraz obecności oraz poznawczą podstawę transcendentnej apercepcji, która to kategoria nie występowała w rozważaniach Kartezjusza (wprowadził ją do filozofii dopiero Leibniz). Myślenie w znaczeniu Kanta było tym elementem poznania, który jest obecny we wszystkich przedstawieniach. W przeciwnym razie, pisał Kant, można by sobie coś przedstawić, co nie byłoby pomyślane, a wtedy „przedstawienie byłoby albo niemożliwe, albo przynajmniej dla mnie byłoby ono niczym” (tamże). W innym miejscu *Krytyki czystego rozumu* nazwał Kant sąd: „ja myślę” („ich denke”) „formalną zasadą apercepcji” (A 354). Przyjmując taką wykładnię c., przystąpił Kant do krytyki wolffiańskiej psychologii racjonalnej. Ponieważ sąd „ja myślę” stanowił wg niego jedynie podmiotowe uwarunkowanie poznania, mógł on o nim powiedzieć, że nie stanowi on żadnego w ścisłym sensie doświadczenia, ale przynależy do doświadczenia oraz poprzedza doświadczenie (tamże). Odnosząc się bezpośrednio do Kartezjańskiej formuły: c. ergo sum, stwierdził Kant: „w rzeczywistości ma ona charakter tautologiczny, gdyż samo cogito (sum cogitans) orzeka bezpośrednio rzeczywistość”. Tak więc przytoczona formuła Kartezjusza miała dla Kanta charakter tautologii, ponieważ jej kategoria składowa — „c.” — stanowiła równoważny ekwiwalent „sum cogitans”. Skoro tak, to właściwe brzmienie zasady Kartezjusza byłoby, w myśl ustaleń Kanta, następujące: „ego c. sive sum cogitans, ergo sum” („Ja myślę, czyli jestem myślący, więc jestem”). Taka wykładnia c. wykluczała wykładnię c. pojętego jako sylogizm. C. w wersji Kanta, choć stanowi a priori każdego przedstawienia, to jednak nie ma charakteru empirycznego, gdyż nie jest uwarunkowane formami czasowo-przestrzennymi, i to wyraźnie odróżnia c. Kartezjusza (u którego miało charakter czasowy) od ujęcia c. dokonanego przez Kanta.

Reinterpretacja c. dokonana przez Kanta znalazła rozwinięcie w systemach niem. idealistów. Najwcześniej do wykładni c., która znalazła się na stronach *Krytyki czystego rozumu* Kanta, nawiązał J. G. Fichte. W swojej *Teorii wiedzy* poszukiwał pierwotnego aktu, pojętego jako bezwzględnie najpierwotniejsza zasada, która tkwiła u podstaw wszelkiej świadomości, i która ów akt jako jedyna tę świadomość umożliwia. Akt ten znalazł na stronach wspomnianego dzieła następującą artykulację: „Ja pierwotnie i bezwzględnie ustanawia swój

własny byt" (*Teoria wiedzy. Wybór pism*, Wwa 1996, I 92). Ważnym założeniem, które przyjął Fichte, było zachodzenie swoistej ekwiwalencji pomiędzy byciem-ustanowionym (*Gesetzsein*) a byciem po prostu (*Sein*) („W odniesieniu do Ja, ustanowienie samego siebie i bycie są całkowicie równoważne”, tamże, 91). W poszukiwaniach wspomnianej zasady ludzkiej wiedzy doszukiwał się on u swoich poprzedników rozwiązań nurtującego go zagadnienia. Wskazywał na Kantowską dedukcję kategorii, ale i na zasadę Kartezjusza „*c. ergo sum*”. W przypadku tej ostatniej odrzucał jej wykładnię inferencyjną, co argumentował tym, iż „wcale nie musi ona być przesłanką mniejszą i wnioskiem sylogizmu, którego przesłanka większa brzmi: *quodcumque cogitat, est*” („cokolwiek myśli, to jest”, tamże, 95). Zasadę Kartezjańską, twierdził, można „traktować jako bezpośredni fakt świadomości” (tamże). Podobnie jak Kant, także Fichte zarzucał Kartezjańskiemu „*c. ergo sum*” tautologiczny charakter. Traktując tę formułę jako bezpośredni fakt świadomości, dałoby się przekształcić ją następująco: *cogitans sum, ergo sum* (jestem myślący, a więc jestem). Ta zaś postać, w myśl założeń filozoficznych Fichtego dawała się zredukować do „*sum, ergo sum*” („jestem, a więc jestem”), czyli do uznanej przez niego za absolutnie pierwszą zasady identyczności. Na uwagę zasługuje fakt, iż kategoria *c.*, która była zasadą wyjściową nowożytnej filozofii transcendentalnej, okazała się, wg Fichtego, w sformułowaniu pierwotnej zasady wyjściowej wiedzy ludzkiej „zbędnym dodatkiem”. Samą zaś naturę relacji: bycie — myślenie określił Fichte następująco: „niekoniecznie myślimy, gdy jesteśmy, ale z koniecznością jesteśmy, jeżeli myślimy” (tamże). O ile więc Kartezjusz, a wraz z nim Leibniz i Wolff byli skłonni nadawać myśleniu status istotowej własności bytu (Kartezjusz: „*sum res cogitans*”), o tyle Fichte od tego poglądu odstąpił, twierdząc, iż „[...] myślenie zgoła nie jest istotą, lecz tylko pewnym szczególnym określeniem bytu, i poza nim nasz byt ma jeszcze inne różne określenia” (tamże).

Pod wpływem Fichtego pozostawała wykładnia *c.* zaproponowana przez F. W. J. Schellinga. W pracy *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (T 1795) Schelling, artykułując swoje stanowisko w kwestii statusu *c.*, częstokroć odwoływał się do ustaleń Kanta w tej dziedzinie, które tamten zawarł w krytyce racjonalnej psychologii (por. *Schellings Werke*, Mn 1927, I 130–132). Podobnie jak jego poprzednicy, również Schelling odrzucał inferencyjną wykładnię „*c. ergo sum*”. O występującym w tej formule czasowniku „*sum*” pisał, iż nie jest on żadnym następstwem, ale jest już zawarta w samym *c.* Główny zarzut stawiany przez Schellinga wykładni *c.*, którą podał Kartezjusz, dotyczył przede wszystkim statusu, jaki franc. filozof nadał kryjącemu się za aktem *c.* podmiotowi (łac. *subiectum* oznacza: „to, co leży u podstawy”). Dla Kartezjusza bowiem podmiot każdego aktu *c.* był empirycznym, indywidualnym, uwikłanym w warunki czasowo-przestrzenne oraz bytowo przygodnym (niekoniecznym) podmiotem, który jako substancja odznaczał się (względna w stosunku do Boga) samoistnością. Stanowisko to było nie do pogodzenia z wyraźnie panteistycznymi supozycjami charakteryzującymi filozofię Schellinga, który napisał: „[...] Kartezjusz ze swoim *cogito, ergo sum* nie mógł daleko zajść. Ponieważ [w tej formule] założył *swoje* myślenie w ogóle jako warunek Ja, tzn. nie wzniósł on się do Ja absolutnego” (tamże, 129). Swoje stanowisko w sprawie filozoficznej interpretacji *c.* rozwinął Schelling w pracy *System des transcendentalen Idealismus* (T 1800; *System idealizmu transcendentalnego*, Wwa

1979). Stwierdził tam, iż poprzez akt „Ja myślę” (c.) odsłania się „dla nas” pierwotny, poprzedzający wszelkie przedstawienia moment nieokreśloności, który stanowi horyzont otwarty na Ja-Absolut. Również samo „jestem” („sum”, „ich bin”) odznacza się taką samą, co w przypadku Ja, nieskończoną otwartością na wszelkie determinacje. Natomiast w *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (T 1805) radykalizował on swoje panteistyczne stanowisko, czemu dał wyraz w słowach: „To: »myślę, więc jestem« stanowi, od Kartezjusza począwszy, podstawowy błąd w każdym poznaniu; myślenie nie jest moim myśleniem, zaś byt (Sein) nie jest moim bytem, albowiem wszystko jest [myśleniem i bytem] tylko Boga lub Wszechświata”. W ujęciu Schellinga c. nabrało nowych znaczeń w stosunku do swojej pierwotnej postaci. Po pierwsze: przestało być aktem jednostkowego, przygodnego bytowo podmiotu, po wtóre: podmiot aktu c. („Ich denke”) stał się absolutem, który, jak pisał Schelling, o ile jest „myślany w swojej substancjalności, o tyle jest jeszcze wolny od wszelkiego bytu, i chociaż nie jest niczym, to jest przecież jako nic” (*Filozofia przyrody*, w: tenże, *System idealizmu transcendentnego*, 405). Po trzeciej: c., oprócz pierwotnej — poznawczorodnej funkcji, nabrało u Schellinga wyraźnych kreatywnych cech: urosło do rangi siły stwórczej, ustanawiającej (Setzung w znaczeniu: aktywnego ustanawiania, powoływania do bytu ex nihilo) wszystko to, co jest. Było to możliwe za sprawą faktu, iż właściwym i jedynym podmiotem c., był wg Schellinga, absolut.

To, co stanowiło konkluzję Schellinga w jego diagnozie aktu myślenia (c.) jako pierwotnego aktu samowiedzy, przejął i z licznymi modyfikacjami rozwinął G. W. F. Hegel. Odnosząc się do Kartezjańskiej zasady c. ergo sum, odrzucił jej sylogistyczną interpretację; pytał: „Bo gdzie byłby tu terminus medius? A przecież należy on do sylogizmu w znacznie bardziej istotnym sensie niż słowo »ergo«” (*Encyklopedia nauk filozoficznych*, par. 64). Hegel zwrócił uwagę na te elementy składowe c., które podkreślały moment „nieodłączności mnie, jako myślącego, od bytu”. Oznaczało to dokładnie tyle, że „związek ten jest zawarty i dany w prostym oglądzie świadomości, że związek ten jest czymś bezwzględnie pierwotnym, zasadą, tym, co najpierwotniejsze i najbardziej oczywiste” (tamże). Moment nierozłączności myślenia i bytu rozwinął Hegel w *Encyklopedii nauk*: „[...] prosta nierozłączność myślenia i bytu tego, kto myśli — c. ergo sum — oznacza dokładnie to, że w świadomości są mi bezpośrednio objawione byt, realność, egzystencja Ja [...]” (par. 76). Takie podejście do c. pozwoliło mu — w pewnej analogii do Kartezjusza — przetransponować obecność nierozzerwalnego związku bytu i myślenia na relację przedstawienia (pojęcia) Boga i jego egzystencji (oznaczało to nowożytną wersję ratio Anselmi). Dlatego Hegel twierdził, iż przedstawienie Boga „nie może się obyć bez określenia egzystencji, która jest tym samym konieczna i wieczna” (tamże). Hegel jeszcze bardziej niż Schelling podkreślił aktywno-kreatywny moment w charakterystyce c., którego podmiotem (Subjekt) w jego ujęciu miał być ponadjednostkowy Duch (niem. Geist), mający w jego systemie status jedynej prawdziwej Substancji-podmiotu. Rozważając kwestię c. w *Phänomenologie des Geistes* (Bari 1807; *Fenomenologia ducha*, Wwa 1963) wskazywał Hegel na bytowy status jego podmiotu, którym był ostatecznie Absolut. Podmiot c., wg Hegla, zdobywa wiedzę o sobie najpierw jako podmiot jednostkowy i przygodny, a następnie jako podmiot absolutny.

Współczesne interpretacje cogito. We współczesnej filozofii kwestia c. i jego poznawczego statusu była wielokrotnie podejmowana. Najbardziej poczesne miejsce zajmowało c. w dociekaniach fenomenologów. E. Husserl sporo miejsca poświęcił c., jednak jego niektóre poglądy co do statusu poznawczego i jego charakterystyki ulegały ewolucji. Sporo uwag na ten temat zawarł w *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (HI 1913, 1928³; *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Wwa 1975). C. określił tam jako „rozwinętą intencjonalność” (par. 115, 372). W zaprezentowanej wykładni Kartezjańskiego c. podkreślał Husserl jego aktowy, czyli zorientowany intencjonalnie na pewien określony przedmiot, charakter (myślenie jest myśleniem czegoś), poświęcając temu cały par. 35. Tam też wskazał na towarzyszącą każdemu aktowo zorganizowanemu c. „świadomościową otoczkę”, która potencjalnie może znaleźć się w centrum uwagi, jednak w danym momencie stanowi jedynie niedookreślony jej horyzont, tło. Okazuje się, pisał Husserl, iż w ramach tego samego c. poznawcze przeżycie „raz jest [...] rozwiniętą [explizit] świadomością swojego przedmiotu, innym razem uwikłaną [implizit], tylko potencjalną” (tamże, 102). Relacja centrum-horyzont (tło) pola poznawczego jest, jego zdaniem, dynamiczna, bowiem to, co stanowi w danym momencie tło, może zostać uczynione obiektem uwagi, natomiast tłem staje się to, na czym dotychczas koncentrowała się uwaga. W ujęciu Husserla ścisły sens wyrażenia c. wyznaczają właśnie tylko takie aktowe przeżycia, „które są otoczone »otoczką« przeżyć nieaktowych”, co uzasadniał tym, że „strumień przeżyć aktowych nie może się składać tylko z aktowości” (tamże, 103). Z powodu zastosowania przez Husserla tzw. redukcji transcendentalnej zmiana ulegała charakterystyka bytowa podmiotu (ego) aktu c. z jednostkowego, indywidualnego, istniejącego w czasie („realnego), w podmiot ogólny (transcendentalny) i w „irrealny” sens, który istnieje w świadomości wśród innych sensów, takich jak świat, przyroda, materia itp. Zastosowana przez niego redukcja transcendentalna, której celem był analogiczny do Kartezjańskiego, ale o wiele bardziej od niego radykalny zabieg metodycznego wątpienia, doprowadziła do desubstancjalizacji podmiotu. Zdaniem Husserla, Kartezjusz bezpodstawnie przyznawał podmiotowi c. istnienie realne (realitas formalis); uważał, że również ten podmiot i jego istnienie należało „wziąć w nawias”, czyli poddać redukcji transcendentalnej. Ponadto Kartezjańskiej nauce o c. zarzucił, oprócz — rzekomego — nieuwzględnienia intencjonalnego charakteru c., również brak wyraźnego rozróżnienia pomiędzy jego wymiarem aktowym (cogitatio) a czysto przedmiotowym (cogitatum). Szczególnie radykalną krytykę Kartezjańskiej teorii c. przeprowadził Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*, w których zradykalizował zakres i sens samej redukcji. W pierwszej medytacji, odwołując się do kategorii Kartezjańskiego c., wprowadził jej zradykalizowaną wersję z zastosowaniem transcendentalno-fenomenologicznej epoch. Bezpośrednim skutkiem jej zastosowania stał się taki obraz świata, w którym jest on czymś całkowicie „dla nas”. „Wszystko, co znajduję w granicach świata (alles Weltliche), wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie”, pisał Husserl (tamże, 29). Biorąc „w nawias” (Einklammerung), czyli poddając kolejnym redukcjom wszelkie te dane, które są przyjmowane wraz z tzw. tezą generalnego nastawienia naturalnego, mógł on powiedzieć: „Świat nie jest dla mnie w ogóle niczym innym, jak światem istniejącym świadomościowo w tym cogito [o którym pisał Kartezjusz], ze względu na mnie posiadającym

swą moc obowiązującą. Swój cały sens, zarówno co do jego ogólnych rysów, jak i co do jego uszczegółowień, i swoją moc obowiązującego istnienia [Seinsgeltung] czerpie on wyłącznie z owych *cogitationes*” (tamże, 30), przez które Husserl, podobnie jak Kartezjusz, rozumiał akt sądzenia, postrzegania, przypominania. W takim kontekście Husserl dokonał nowej w stosunku do swoich poprzedników, tym razem transcendentalno- fenomenologicznej eksplikacji sensu „ego c.”: „każde *cogito*, każde przeżycie świadomości, [...] domniemuje [meint] to lub tamto i nosi w sobie samym w charakterze czegoś domniemywanego [Gemeinten] swoje każdorazowe cogitatum, przy czym każde przeżycie czyni to we właściwy sobie sposób” (tamże, 47). C. w wydaniu późnego Husserla to c. transcendentalne, które redukuje całą sferę bytu realnego (bytu własnego oraz świata) do statusu skorelowanego z poszczególnymi aktami cogitatum, którego z kolei bycie („jest”) w sposób istotowy jest uzależnione od zachodzenia tych aktów (synonimem tak pojętego c. jest transcendentalna świadomość). W rezultacie: „wszelki w ogóle doświadczany byt istnieje tylko dla mnie, istnieje z całym swoim aktualnie posiadanym sensem jako wyłącznie ze względu na mnie obowiązujący byt, jako *cogitatum* moich zmieniających się *cogitationes*” (tamże, 53–54). Podmiot tego transcendentalnego c. (u Kartezjusza miał on status substancjalny) całkowicie stracił swój indywidualno- substancjalny charakter i został zredukowany do swoistego punktu, z którego wypływają poszczególne akty. Samo jednak c. zyskało status jednej z naczelných kategorii filozofii. W nim, jak twierdził, został wypowiedziany pierwotny sens nauki o świadomości, zaś Kartezjańskie ego c. stanowiło konieczny punkt wyjścia, zarówno dla transcendentalnej, jak i czystej psychologii (tamże, par. 16).

Jedną z najbardziej radykalnych krytyk Kartezjańskiego c. przeprowadził uczeń Husserla — M. Heidegger, który przedstawił ją na stronach wczesnego dzieła pt. *Sein und Zeit* (*Bycie i czas*). Powstała na gruncie c. metafizykę obarczył tam zarzutem tzw. myślenia przedstawieniowego (Vorstellungsdanken), w rezultacie którego straciła ona na stałe kontakt z bytem samym w jego jawności (pojętej po platońsku jako nieskrytość, niem. Unverborgenheit) na rzecz takiej jego percepcji, w której skrywa się on za przedstawieniową reprezentacją, czyli pewnym wtórnym uobecnieniem (niem. Vergegenwärtigung). Głównym zadaniem, jakie sobie postawił Heidegger w kwestii c. było: „opracowanie niewyraźnych fundamentów ontologicznych »cogito sum«” (tamże, 24) oraz dokonanie na tej bazie „dekonstrukcji” dziejów klasycznej, sięgającej starożytności ontologii. Jeśli chodzi o pierwszy element, to jego uwaga koncentrowała się nade wszystko na wyartykułowaniu przedmetafizycznej bądź, jak sam mówił: fundamentalno-ontologicznej wykładni podmiotu c. (tamże, par. 19–21), którego bycie („sum”) Kartezjusz pozostawił całkowicie niedookreślone, poddając jednocześnie radykalnej krytyce, a dokładnie: „fenomenologicznej destrukcji” samo c. jako punkt wyjścia filozoficznej analizy własnego bytu (Dasein) oraz „bytu zewnątrzświatowego”. W przypadku tej ostatniej kwestii uważał Heidegger, iż źródłowy sens słowa „jestem” („sum”), wypowiedzanego przez człowieka „byt przytomny” (Dasein), nie spoczywa, jak twierdził Kartezjusz, w niepowątpiewalności istnienia, które ujawniało się dzięki c., ale w pierwotnej fenomenologicznie pozycji bytu człowieka, którą określał Heidegger jako „bycie-w-świecie” („in-der-Welt-sein”, tamże, 12–13). Znaczące są również nowe akcenty pojawiające się w Heideggerowskiej wykładni c. oraz cogitatio. W drugim t. wykładów pt. *Nie-*

tzsche, na bazie własnej interpretacji kartezjańskiej filozofii, zastąpił Heidegger tradycyjną translację terminów: c. jako „myślę” (ich denke) odpowiednikiem: „przedstawiam sobie” (ich stelle mir vor) (tamże, II 147). Ponadto zdecydowanie odrzuca tam Heidegger sylogistyczną wykładnię formuły „c. ergo sum”. Zawarte w tej formule słowo „ergo” interpretuje jako „bezpośrednie powiązanie” (Zusammenschlu) istotowo przynależnych do siebie elementów: „c.” oraz „sum”. W swoich rozważaniach oryginalną Kartezjańską formułę „c. ergo sum” zredukował do postaci: „c. sum”. Główny sens formuły „c. sum” to, wg niego, ukazanie koniecznego związku pomiędzy „c.” a „sum”. Formuła ta oznacza ponadto jego zdaniem, iż: „[...] jestem jako przedstawiający; że nie tylko *moje* bycie istotowo określane jest przez przedstawianie, ale że przedstawianie *moje* jako miarodajne *repraesentatio* rozstrzyga o obecności [Präsens] wszystkiego, co przedstawione, tzn. o uobecnieniu się [Anwesenheit] rzeczy, której dotyczy przedstawianie, tzn. o jej byciu jako bytu” (tamże, 156). Percepcja bytu (Sein), która dokonuje się w nas za pośrednictwem refleksyjnego c., przekształca go w coś, co jest „dla nas” i ze względu na nas, w strukturalne a priori świadomości pojęte jako „przedstawioność” (Vorgestelltheit), prawdziwość zaś tego, co się jawi w horyzoncie c., przekształcona zostaje w pewność (certum). Pełne ogarnięcie momentów składowych c. musi doprowadzić, twierdził on, do fenomenologicznej tematyzacji podmiotu c., bowiem każdy akt c. ma do niego konieczne odniesienie jako do pierwszego obiektu ontologicznego przedstawiania (M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, 69–73). Ponieważ pierwszym obiektem c. jest stojące u jego podstawy „ego”, czyli podmiot tego myślenia, którego istotą jest przedstawianie, z tego powodu prostym rozwinięciem c. jest „c. me cogitare” („myślę siebie jako myślącego”).

To, co w zasadniczy sposób różnicuje oryginalną wykładnię c. podaną przez Kartezjusza i jej wersję zaproponowaną przez Heideggera, to inna diagnoza bytowego statusu podmiotu tego c. W przypadku Kartezjusza „ego” jak „res cogitans” należało do obiektywnego porządku bytowego, w którym odnajdowało się ono jako to, co bytowo przygodne i nie będące przyczyną samego siebie. Heidegger przekroczył tę metafizyczną perspektywę za sprawą swojej „Destruktion der Metaphysik”, którą przeprowadził na podstawie na nowo (w stosunku do Husserla) zdefiniowanej metody fenomenologicznej.

Fenomenologiczne badania dokonywane przez Husserla i Heideggera w dużej mierze wpłynęły na franc. fenomenologię. We Francji już od czasów Kartezjusza kategoria c. niemal nieustannie stała w centrum uwagi. Nie bez powodu budziła więc zainteresowanie franc. fenomenologów. Wśród nich był J. P. Sartre, który zagadnieniu c. poświęcił głośny tekst pt. *La transcendance de l'ego*. We Wstępie tej pracy stwierdził, iż „ego” pojęte jako podmiot c. ani ze względu na swoją formę, ani ze względu na zawartość nie jest czymś istniejącym w świadomości, lecz czymś poza nią — w świecie, będąc, jako byt, składową świata zewnętrznego — podobnie jak „ego” innych podmiotów. Na stronach tej pracy najpierw poddał krytyce wypracowaną przez Kanta i Husserla koncepcję transcendentnego podmiotu, którą uznał za zbłąd i nieuprawnioną, bo w stopniu niedostatecznym wyprowadzającą konsekwencje z faktu intencjonalności c., a nawet wręcz za szkodliwą: „Transcendentalne Ja jest śmiercią świadomości”. Następnie poddał krytyce refleksyjną wykładnię c. Istotę wadliwości interpretacji Kartezjańskiego c. jako świadomości refleksyjnej zawarł w stwierdzeniu: „Świadomo-

mość aktu »ja myślę« nie jest tą samą świadomością, która myśli” (tamże, 92). Refleksyjna wykładnia c. prowadzi do regresu w nieskończoność. Bierze się to stąd, iż każda reflektująca świadomość sama jest sobie nieświadoma, zaś to, co ona ujmuje, nie jest już świadomością reflektującą, ale świadomością zreflektowaną. Zatem, aby siebie uchwycić, potrzebuje refleksyjnego aktu (refleksyjny akt c. nie może uchwycić siebie w obrębie tego samego aktu) wyższego rzędu, który z kolei jako siebie nieświadomy potrzebował będzie — dla ogarnięcia siebie — kolejnego aktu. Dlatego doświadczany przez każdego fakt, iż świadomość ujmuje siebie bez popadania w regressus ad infinitum, oznacza, jak twierdził Sartre, że świadomość ujmuje siebie nie poprzez refleksję (aktowo zorganizowana świadomość drugiego stopnia), ale na bazie nieaktowej i prerefleksyjnej, którą nazywa świadomością pierwszego stopnia. Ta ostatnia odznacza się tym, że pozostawia za sobą nietetyczny moment przypomnieniowy, który może zostać poddany obiektywizacji w akcie refleksji (tzw. refleksja w przypomnieniu). Jego zdaniem obecność momentu refleksyjnego w strukturze c. nigdy nie zachodzi w sposób spontaniczny, ale każdorazowo jest motywowana psychologicznie, co pozwala mówić o tym, iż jest on wtórny w stosunku do momentu intencjonalnego. W przypadku Kartezjusza — przypominał — tym motywem było metodyczne wątplenie. W *L'être et le néant* Sartre radykalizował krytykę refleksyjnej wykładni c., wskazując na konstytutywny dla całej świadomości charakter prerefleksyjnego c. Nierefleksyjna świadomość, pisał tam, czyni refleksję możliwą, ale odwrotnie. Istnieje bowiem c. prerefleksyjne, które stanowi konieczną przesłankę kartezjańskiego refleksyjnego c. W tekście *La liberté cartésienne* skoncentrował Sartre uwagę przede wszystkim na tym właśnie elemencie Kartezjańskiej nauki o c., który stanowiło wątplenie, w nim upatrując epistemologiczną bazę (negatywnie pojętej) wolności. Uczynił to, powołując się na Kartezjusza, który w jednej z prac zanotował: „dubito ergo sum, vel quod idem est: cogito ergo sum” („wątpię, więc jestem, lub, co jest tym samym: myślę, więc jestem”). Taką opcję uzasadniał Sartre swoją diagnozą, zgodnie z którą: „Wątplenie jest zerwaniem kontaktu z bytem”, albowiem wątplenie „obejmuje wszystkie zdania, które stwierdzają cokolwiek poza naszą myślą” (tamże, 322). W ujęciu Kartezjusza poznawczy status i funkcja samego c. zostały zredukowane do odsłaniania i konstatowania zastanego porządku wiecznych esencji. Wobec tego, pytał: „jak pogodzić stałość i konieczność esencji z wolnością sądu?” (tamże, 311). Racjonalistyczne zinterpretowane c. (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz) jawiło się dla Sartre'a jako zagrożenie dla indywidualnej wolności indywidualnego ego. Dlatego c. musi, jego zdaniem, ustąpić miejsca dubito, dzięki któremu jednostka (utożsamiona przez Sartre'a z nicością) zachowa wolność od obiektywnego porządku bytu, w tym takiego Bytu, który jest pełnią doskonałości i którego wolność jest przeciwnym biegunem wolności ludzkiej.

Inny franc. fenomenolog — M. Merleau-Ponty w pracy *Fenomenologia percepcji* sporo miejsca poświęcił rozważaniom dotyczącym c. Podobnie jak uczynił to Sartre, również Merleau-Ponty poddał krytyce refleksyjną wykładnię c., bowiem refleksja za sprawą wprowadzanego dystansu („re-”) odizolowuje nas od źródłowego doświadczenia bytu. Na miejsce c., jako centralnej kategorii epistemologicznej, proponował on kategorię percepcji, która podobnie jak u Kartezjusza ma bardzo szeroki zakres, obejmujący obok widzenia również dotyk, słuch i powonienie. O samej formule „c. sum” pisał: „nie chodzi tutaj o to, że »my-

śle« zawiera w sposób doskonały »jestem«, ani o to, że moje istnienie zostaje sprowadzone do świadomości, jaką o nim posiadam, lecz — przeciwnie — »myśle« zostaje tu włączone w ruch transcendencji owego »jestem«, a świadomość włączona w istnienie”.

Bibliografia: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hei 1817, H 1969⁷ (*Encyklopedia nauk filozoficznych*, Wwa 1990); P. Knoodt, *De Cartesii sententia „c. ergo sum”*, Vratislaviae 1845; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, T 1927, 1993¹⁷ (*Bycie i czas*, Wwa 1994); H. Scholz, *Über das c. ergo sum*, KantSt 36 (1931), 126–147; T. Czeżowski, *Metodologiczne postulaty Descartesa*, PF 40 (1937), 111–120; A. Gehlen, *Descartes im Urteil Schellings*, w: *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie*, P 1937, II 70–74; J. Łukasiewicz, *Kartezjusz*, KF 15 (1938), 123–128; J. P. Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, P 1943, 1976; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, P 1945 (*Fenomenologia percepcji*, Wwa 1993); J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, w: tenże, *Situations*, P 1947, I 314–335 (*Wolność kartezjańska*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wwa 1965², II 309–330); S. Czajkowski, *„C. ergo sum” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy*, KF 19 (1950), 39–65; M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: tenże, *Vorträge und Aufsätze*, St 1954, 1997⁸, 69–73; M. Heidegger, *Nietzsche*, II, Pfullingen 1961 (*Nietzsche*, II, Wwa 1999); L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, Ox 1965; J. P. Sartre, *La transcendence de l’ego. Esquisse d’une description phénoménologique*, P 1965; J. Tischner, *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, SPCh 2 (1966) z. 1, 205–256; P. Ricoeur, *Heidegger i problem podmiotu*, Znak 26 (1974), 779–798; S. C. Patten, *Kant’s C.*, KantSt 66 (1975), 331–341; J. Kopper, *Descartes und Crusius über „ich denke” und leibliches Sein des Menschen*, KantSt 67 (1976), 339–352; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, H 1977, 1995³ (*Medytacje kartezjańskie*, Wwa 1982); H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, F 1977; H. Brandts, *„C. ergo sum”*. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Fr 1982; W. Chudy, *Rola refleksji w dziedzinie „c.” Descartesa*, RF 30 (1982) z. 1, 33–58; É. Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, P 1985; J. Krakowski, *Mathesis i metafizyka. Studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wr 1992; W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lb 1993, 1995²; W. Schneiders, *Descartes’ C. als Prinzip*, *Studia Leibnitiana*, 26 (1994) z. 1, 91–107.

Bogusław Paż