



JEAN-LUC MARION

Poznanie estymatywne jako niemethodyczny i nieobiektywizujący modus myślenia w myśli Descartesa

*Estimative Cognition as a Non-Methodic
and Non-Objectivizing Modus of Thinking in 'Descartes's Thought'*

ABSTRACT: The article's starting point is an analysis based on the *Passions of the Soul* and other writings of the "late" Descartes, where the author describes the epistemological status of esteem as a modus of *cogitatio*. Estimating a thing according to its value is supposed to be a kind of estimative cognition, devoid of objectivity. The author emphasizes the passive dimension of estimation, as well as some convergence between esteem and doubt, which opens the way for a new phenomenological interpretation of Descartes' thought. The text closes by a reference to Pascal, whose discussion with Descartes is both a confirmation of the importance of the concept of esteem in Descartes' philosophy and an emphasis the need to develop it in accordance with the third order of love.

KEY WORDS: Descartes • Pascal • estimative cognition • esteem • value • doubt

Aporia szlachetności

Szlachetność, tak jak ją definiuje Descartes, budzi wiele paradoksów. Pierwszy i najbardziej oczywisty z nich polega na tym, że owo uczucie [szlachetności] pozwala „iść doskonałą drogą cnoty”¹, dowodząc tym samym na przekór dychotomii sięgającej Platona, że te same „myśli” mogą wywołać „działania cnoty i całość uczuć duszy”². Drugi paradoks polega na tym, że to, czego w ostatecznej instancji dokonuje szlachetność, jest jednocześnie pasywnością, skoro jest ona pochodną pierwszego z uczuć, podziwu, oraz aktywnością, która polega na „władzy, którą mamy nad naszymi pragnieniami”³. Bez wątplenia trzeba będzie zrozumieć owe dwa paradoksy łącznie

¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. CLIII, AT XI, 446, 10; przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 160.

² *Ibidem*, art. CLXI, AT XI, 453, 15–17; wyd. pol., s. 166.

³ *Ibidem*, art. CLII, AT XI, 445, 15–16; wyd. pol., s. 160.

jeden z drugim, czy wręcz jeden dzięki drugiemu. Zanim to zrobimy, należy uznać pewną wstępną trudność tkwiącą w prostej definicji szlachetności. Jeśli w szlachetności, „naszą własną zasługę szanujemy lub lekceważymy”⁴, to szacunek do siebie zakłada, że możemy „podać właściwą rację do szanowania siebie samych”⁵, inaczej mówiąc, że „szanujemy siebie tylko zgodnie ze swoją słuszną wartością”⁶. Słuszość ta okazuje się o tyle bardziej pożądana i decydująca, o ile „pycha i szlachetność polegają jedynie na dobrym mniemaniu o sobie samym i różnią się tym tylko, że mniemanie to w pierwszej jest niesłuszne, w drugiej zaś słuszne”⁷.

Co zatem będzie „rzeczą, z powodu której szanuje się siebie”⁸? Na to pytanie Kartezjusz stara się odpowiedzieć następująco:

[...] prawdziwa szlachetność, która sprawia, że człowiek ceni się tak wysoko, jak do tego jest uprawniony, polega na tym jedynie, że z jednej strony jest świadom, iż nic do niego nie należy na prawdę, oprócz owego swobodnego rozporządzania swoją wolą, oraz że pochwała lub nagana powinna go spotkać wyłącznie za dobre lub złe jej używanie; z drugiej zaś strony na tym, że czuje on w sobie samym mocne i stałe postanowienie czynienia dobrego z niej użytku, tzn. że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze⁹.

Odpowiedź ta niesie z sobą tyleż trudności, co postawionych tez. Po pierwsze, co oznaczać postanowienie, i w jaki sposób owo odczucie może nas zapewnić, że nie zabraknie chęci, która pozostanie „stała”?¹⁰ Wreszcie po drugie i przede wszystkim, jakie kryteria pozwalają na odróżnienie pomiędzy dobrym i złym użyciem owej zakładanej władzy? Stawiając czoła tym pytaniom, nie wystarczy skonstatować, że „jednym z głównych składników mądrości jest wiedza, jak i dla czego każdy powinien siebie szanować lub sobą pogardzać”¹¹, trzeba bowiem wyjaśnić jedno i drugie – przyczynę (dlaczego?) i sposób (jak?). Proponowana odpowiedź formułuje jedynie

⁴ *Ibidem*, art. CLI, AT XI, 445, 2–3; wyd. pol., s. 159.

⁵ *Ibidem*, art. CLII, AT XI, 445, 15–16; wyd. pol., s. 160.

⁶ *Ibidem*, art. CLXI, AT XI, 453, 19–20; wyd. pol., s. 166 (zmieniony).

⁷ *Ibidem*, art. CLX, AT XI, 451, 16–19; wyd. pol., s. 164–165.

⁸ *Ibidem*, art. CLX, AT XI, 451, 23–24; wyd. pol., s. 165.

⁹ *Ibidem*, art. CLIII, AT 445, 26–447; wyd. pol., s. 160.

¹⁰ Por. *ibidem*, art. CLIV, AT XI, 446, 13, wyd. pol., s. 160; art. CLVI, AT XI, 447, 24, wyd. pol., s. 162; art. CLIX, AT XI, 450, 4, wyd. pol., s. 164; oraz *List do królowej Krystyny*, 20 listopada 1647, AT V, 85, 22, [w:] *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, przeł. J. Kopania, s. 125. Nasze uwagi w *Sur la pensée passive de Descartes*, §31, PUF, Paris 2014, s. 255 i nast.

¹¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. CLII, AT XI, 445, 12–13; wyd. pol., s. 159–160.

następczą się aporię: w jaki sposób p o z n a ć racje szacunku (lub pogardy), jeśli nie tylko chodzi o samo-aprecjację ze wszystkimi umyślnymi czy nieumyślnymi, świadomymi czy nieświadomymi iluzjami, jakie z sobą niesie, ale przede wszystkim, czy szacunek jako taki nie zdaje się wykluczać jakiegokolwiek wiedzy w sensie ścisłym?

Szacunek jako modus myślenia

Nie można poważnie stawiać czoła tej aporii, jeśli nie spróbujemy najpierw określić, na ile to możliwe, epistemologicznego statusu szacunku. Zaryzujemy zatem – tymczasowo i przez antycypację – hipotezę, że stanowi on również pewną operację poznawczą, a dokładniej quasi modus *cogitatio*, równie daleki od rozumu, co przykładowo odczuwanie, wyobrażenie, wola czy wątplenie, a zatem porównywalny z nimi.

W nazewnictwie uczuć, gdzie szacunek pojawia się pełnoprawnie, zostaje on zdefiniowany podwójnie (jak również ma to miejsce w przypadku radości i miłości) bądź jako „mniemania, jakie się ma bez uczuć o wartości każdej rzeczy”, bądź „o ile jest uczuciem, jest skłonnością duszy do przedstawiania sobie wartości rzeczy cenionej [którą] wywołuje szczególny ruch tchnień życiowych”¹². Te dwie postacie szacunku, z uczuciem i bez niego, wyznaczają natychmiast dwa rejestry epistemologiczne. W pierwszym przypadku dla oszacowania wartości podążamy tylko i wyłącznie za tym, co „nam rozum dyktuje”¹³, skoro samo oszacowanie zdaje się wystarczać do utworzenia już racjonalnego argumentu i pozwala idąc za owym *magna lux in intellectu* na wytworzenie *magna propensio in voluntate* (zgodnie ze standardową definicją prawdy ustanowioną w *Medytacji IV*¹⁴). Szacunek jako wola zatwierdza oczywistość odkrytą przez rozum w rzeczy, której się pragnie, lub którą się szanuje. Jednak w drugim przypadku, gdy szacunek staje się uczuciem, czyli kiedy sprawia to, co charakteryzuje wszystkie uczucia, „iż pobudzają i skłaniają duszę, by chciała rzeczy, do których przysposabiają one ciało”¹⁵, szacuje się wtedy „zależnie od większej lub mniejszej a f e k c j i”¹⁶ dla rzeczy. Szacunek nie poddaje się już działaniu światła rozumu, lecz samej woli, bezpośrednio w afekcie. Bowiem myślenie „zależnie od [...]”, przez porównanie i proporcje, przez stopniowanie i apre-

¹² *Ibidem*, art. CXLIX, AT XI, 443, 14–15 i 443, 29–444,3; wyd. pol., s. 158.

¹³ *Ibidem*, art. CL, AT XI, 445, 15; wyd. pol., s. 159.

¹⁴ *Idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 59, 1–3; wyd. pol., przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 78.

¹⁵ *Idem*, *Namiętności duszy*, art. XL, AT XI, 359, 8–10; wyd. pol., s. 90.

¹⁶ *Ibidem*, art. CL, AT XI, 444, 21–22; wyd. pol., s. 159.

cją, oznacza niedysponowanie jakąkolwiek jasną i wyraźną, zatem wymuszającą racją. Takie niejasne oszacowanie znajduje się skądinąd w podziwieniu albo raczej w tym, co pozwala na „zarządzenie jego niedostatkowi”, czyli wtedy, gdy żadne uczucie ani żadna oczywistość umysłu nie skupia naszej uwagi na „rzeczy”, gdy jednakże możemy odwołać się do „refleksji i szczególnej uwagi, do której nasza wola może zawsze zmusić nasz umysł, gdy sądzimy, że rzecz następcząca się warta jest tego trudu”¹⁷. Tak pojęta początkowa definicja (art. CXLIX) mówi wiele. Po pierwsze, że szacowanie w uczuciu oznacza, iż rozum jest bezpośrednio kontrolowany przez wolę, przeciwnie względem sytuacji normalnej i względem standardowej definicji prawdy, gdzie wola pośrednio zatwierdza poznanie jasne i wyraźne, najpierw osiągnięte za pośrednictwem umysłu¹⁸. Następnie potwierdza ona, że w szacunku jako uczuciu chodzi jednak o pewną formę poznania, skoro pozwala on jeszcze na „przedstawienie sobie” rzeczy, która „się prezentuje”. Chodzi o szczególne poznanie, które dotyczy mniej „rzeczy” jako takiej, co raczej jej wartości, zgodnie z którą jest ona „warta trudu” nie jako taka, lecz jako użyteczna, *ad usum vitae*¹⁹. Przykładowo, można w sytuacjach, w których wydarzenie nie zależy od nas „szacować wynik jako z góry przeznaczony i niezmienny”; albo w przypadku co najmniej możliwego niebezpieczeństwa podążać „[...] drogą, którą oceniamy (*estimer*) jako najpewniejszą”²⁰.

Szacowanie również pozwala na przedstawianie sobie (nawet wtedy, gdy nie może dojść do poznania *stricto sensu*), inaczej mówiąc pozwala na poznanie przez przedstawienie jako i o ile, czyli przez interpretację „rzeczy”. Stąd dla podkreślenia tego nieobiektywnego i właściwie hermeneutycznego poznania, Descartes wprowadza „wartość”, w której „rzecz” uobecnia się z pewnego punktu widzenia (*biaisée*) jakby za pomocą wybiegu (*comme de biais*), ponieważ nie daje gwarancji obiektywności (pochodzących z *magna lux in intellectu*). W oszacowaniu rzeczy wedle jej wartości chodzi zatem o poznanie estymatywne pozbawione pewności obiektywnej. Szacunek poznaje tak, jak myśli, bowiem myśli. Lecz jako myślenie (*cogitatio*), które nawiguje „na wyczucie” (*à l'estime*), pozostaje bez gwarancji czy miary, na które pozwoliłyby nawigacyjne przyrządy, pozostaje bez możliwości odwołania się „do poziomu rozumu”²¹. To wyjaśnia, że szacunek może

¹⁷ *Ibidem*, art. LXXVI, AT XI, 385, 14–17; wyd. pol., s. 111.

¹⁸ Patrz przypis 14.

¹⁹ R. Descartes, *Zasady filozofii* I, §3, tytuł, AT VIII, 5; wyd. pol., przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 29.

²⁰ *Idem*, *Namiętności duszy*, art. CXLVI, AT XI, 439, 18–19 i 26–27; wyd. pol., s. 155.

²¹ *Idem*, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 14, 1; wyd. pol., Warszawa 1981, przeł. W. Wojciechowska, s. 17 (przekład zmieniony). Wraz z wejściem na ów poziom rozumu, chodzi

również dochodzić do głosu na innej granicy obiektywności, nie tylko na jej granicy wewnętrznej, na poziomie używania życia, wydarzeń, które nie zależą od nas, ale na jej granicy wyższej, w przypadku niepojmowalności wskutek nadmiaru, a nie niedoboru, niepojmowalności Boga. „Przeciwnie, nie możemy pojąć wielkości Boga, mimo że ją znamy. Jednak już to samo, że uważamy ją za niepojętą, każe nam tym wyżej ją szanować”²². Skonkludujmy nasz pierwszy wywód: szacunek stanowi formę poznania wprost i bezpośrednio tworzoną przez wolę (moją lub tę, którą uczucie narzuca mi z zewnątrz), wtedy gdy rozum nie może jej przedstawić idei jasnej i wyraźnej rzeczy jako takiej (zatem jako przedmiotu), którą można (jakby) poznać, jedynie o ile „jest warta trudu”, interpretując ją z „racji” jej „wartości”.

Taki status epistemologiczny szacunku (i wartości)²³ odbiera znaczące potwierdzenia z przeciwnego kresu (chronologicznego i tematycznego) względem *Namiętności duszy*, z *Rozprawy o metodzie*. Tworzy się tam para szacunku i wartości, gdzie pierwsze pojęcie określa formę myślenia pozbawioną pewności (a zatem właśnie szacunkową), która nie poznaje rzeczy jako takiej, ale wedle jej wartości „w odniesieniu do nas”²⁴, znajdując

o narzędzie cieśli lub murarza, które pozwala na upewnienie się (lepsze niż przy użyciu pionu) co do pionu lub poziomu filaru czy ściany przez sprawdzenie równowagi pęcherzyka powietrza w wodzie. Wykwalifikowany rzemieślnik z wieloletnim doświadczeniem może podejść do takiej oceny bez narzędzi i szacunkowo, tak jak dobry marynarz może, jeśli to konieczne, nawigować „na wyczucie” (bez kompasu czy sekstantu, a nawet bez gwiazd). Dlatego też szacunek myśli bez narzędzi czy światła rozumu, bez porządku czy miary, bez metody, a jednak myśli i nie zawsze się myli.

²² R. Descartes, *List do Mersenne’a*, 15 kwietnia 1630, AT I, 145, 21–24, przeł. S. Cichowicz, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 185. Por.: „Natomiast im większe według naszej opinii są dzieła Boga, tym lepiej zauważamy nieskończoność Jego mocy” (R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety*, 6 października 1645, AT IV, 315, 19–21; wyd. pol., s. 65). A także: „[...] wtedy gdy kochamy Boga i gdy przez niego łączymy się naszą wolą z wszystkimi rzeczami, które stworzył, pojmujemy je jako tym większe, szlachetniejsze, doskonalsze, im bardziej również szanujemy siebie samych z tego powodu, że jesteśmy częściami lepiej zwieńczonej całości; i o tyleż bardziej mamy powody do chwaleń Boga z powodu bezmiaru jego dzieł” (*Idem*, *List do Chanuta*, 6 czerwca 1647, AT V, 56, 2–9).

²³ Nie powinno się zbyt pochopnie twierdzić, że „[...] słowo w a r t o ś ć nie występuje u Descartesa”, ani tym bardziej, że dla niego, tak jak dla Malebranche’a, „[...] rzeczy mają tym większą wartość, im więcej posiadają bytu” (F. Alquié, *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, [w:] „Cahiers de Royaumont. Philosophie”, n°11, *Descartes*, Les éditions de Minuit, Paris, 1957¹, Garland Publishing, New-York/Londres, 1987², s. 20).

²⁴ R. Descartes, *List do królowej Krystyny*, 20 listopada 1647: „możemy jednak rozważać dobro także w odniesieniu do nas, i w tym rozumieniu nie widzę niczego, co powinniśmy oceniać jako dobro, prócz tego tylko, co w jakiś sposób przynależy do nas i czego posiadanie jest pewną naszą doskonałością”, AT V, 82, 22–24, wyd. pol., przeł. J. Kopania, s. 121.

tym samym zastosowanie najpierw w naukach „nie wyłączając najbardziej przesądnych i kłamliwych, by poznać właściwą ich wartość i uszereżować się, aby nie być przez nie wprowadzonym w błąd”²⁵. Nie chodzi oczywiście tutaj o poznanie rzeczy samych; do takiego obiektywnego poznania niesłusznie pretendują alchemia, astrologia, czy magia – nie poznają one w istocie niczego – lecz o „dostateczne poznanie ich wartości, by nie dać się oszukać”²⁶. Chodzi o uznanie ich niewiedzy poprzez oszacowanie właściwej im, a zatem żadnej, wartości. W tym przypadku szacowanie wartości grzeszy przeciw prawdzie przez nadmiar. Znajduje ono następnie zastosowanie do „historii”: „nawet, jeśli nie zmieniają i nie powiększają wartości rzeczy”, które przekazują, „by je uczynić godniejszymi czytania”; brakuje im jednak prawdy przez pominięcie ich „pośledniejszych okoliczności”²⁷. W tym przypadku szacunek wartości grzeszy przeciw prawdzie przez niedobór (braki). Podobnie wreszcie pisma pogańskie, których pochwały „wynoszą wysoko cnoty i przedstawiają je jako najbardziej godne szacunku”, a których w rzeczywistości ich mędrcy nie mogli ani sami spełnić, ani uczynić ich dostępnymi dla innych²⁸. Pisma te grzeszą przeciw prawdzie przez zwykłą nieskuteczność. Pozostają jednak także zastosowania pozytywne szacunku; pozwala on bowiem skalkulować użyteczność (powiemy dzisiaj, rentowność) programu badawczego, ponieważ może ocenić nawet faktyczną prawdę jakiegos „odkrycia”, poddając je jakiemuś nie teoretycznemu kryterium; w ten sposób wobec zamierzenia nabycia prawdy jeszcze nieznanego można i trzeba się pytać, czy nabyte doświadczenia, a także te do nabycia w przyszłości, pozwalają „cenić czas”²⁹. We wszystkich tych przypadkach „wartość” oznacza jednoznacznie coś, co zostaje pomyślane bez jego dokładnego poznania³⁰. Ta charakterystyka odpowiada *par excellence* pieniądzu, monecie, która ani nie śmierdzi, ani nie ma źródła, ponieważ od początku nie ma żadnego stałego kursu, który ustalałby wartość *ne varietur*. W ten sposób odnosi się do dowolnej sumy pieniędzy, niezależnie od jej pochodzenia i wolnej od jakiegokolwiek determinacji, ponieważ „[...] nie jest mniejszej wartości, gdy pochodzi z sakiewki wieśniaczki, niż gdy wychodzi z mennicy”³¹. Po-

²⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 6, 14–16, wyd. pol., s. 8.

²⁶ *Ibidem*, AT VI, 9, 11–12; wyd. pol., s. 11.

²⁷ *Ibidem*, AT VI, 7, 3; wyd. pol., s. 9.

²⁸ *Ibidem*, AT VI, 8, 3; wyd. pol., s. 10.

²⁹ *Ibidem*, AT VI, 73, 15; wyd. pol., s. 83 (przekład zmieniony).

³⁰ To jest zresztą powodem, dla którego w *Geometrii* Descartes nazywa coś nieznanego „wartością”. Por.: „[...] jeżeli we wszystkich tych 4 pozycjach, wartość y byłaby żadna [...]” (*Géométrie* II, AT VI, 399, 2) oraz „[...] wartość x lub y [...]” (*Ibidem*, 418, 12).

³¹ *Idem*, *Poszukiwanie prawdy*, AT X, 498, 11–13; przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 82.

dobnie, wtedy gdy „szacuje się wiedzę”³² kogoś, wcale nie chodzi o rzeczy jako takie, ani nawet w aspekcie ich poznania, ale o osobę, która je poznaje, którą szanuje się jako wykształconą; a ona nie zasługuje na ów szacunek ze względu na rzeczy same, które poznaje, ale ze względu na jego możliwości poznawcze, a zatem przydatność, która z niej wypływa. W istocie, „[...] właściwie nie przynosić nikomu pożytku, to to samo, co nie posiadać żadnej w a r t o ś c i”³³. Możemy więc potwierdzić, że wartość nie stanowi o prawdziwości rzeczy, ale o jej przydatności dla nas.

„Prawdziwe zadanie rozumu”

Czy jednak nie byłoby bardziej pouczające, mniej niejednoznaczne, a zatem lepsze, nie przyznawać szacunkowi statusu poznawczego (nawet hermeneutycznego, nawet z zastrzeżeniem pewnego „jako ..., o ile [...]”), skoro ten nie myśli rzeczy jako takiej, ale w odniesieniu do nas, a zatem jedynie zgodnie z jej wartością? Jest jednak argument twardo zbijający to skrajne wykluczenie szacunku z obrębu *cogitatio* i poznania. W sposób jasny i ścisły Kartezjusz oświadcza: „to dlatego właśnie prawdziwym zadaniem rozumu jest badać w ł a ś c i w ą w a r t o ś ć wszystkich dóbr, których zdobycie zdaje się zależeć w jakiś sposób od naszego prowadzenia się”³⁴. Stwierdzenie to zostaje nie tylko potwierdzone, ale także wzmocnione przez inne bardzo podobne:

Zresztą prawdziwe wykorzystanie naszego rozumu dla pokierowania życiem nie na czym innym polega, jak na beznamiętnym badaniu i rozważaniu, jaka jest w a r t o ś ć wszystkich doskonałości³⁵.

W sensie ogólnym zatem, w swoich dwóch znaczeniach, z uczuciem lub bez niego, szacunek używa „rozumu” w jego „prawdziwym zadaniu” i „prawdziwym wykorzystaniu”. Szacunek (oraz wartość, jaką realizuje) określa w ten sposób modus poznawczy w o g ó l e „rzeczy”, które nie mają statusu przedmiotu możliwego do poznania w sposób jasny i wyraźny, a które jednak dotyczą nas pierwszorzędnie, jako przedmioty, ewentualnie niejasne, pożądania i strachu, dla naszej korzyści. Korzyść dotyczy zatem tyleż materialności, która służy lub szkodzi mojemu ciału, co potrzebom rozumu, a w tym najwyższej korzyści moralnej, która popycha nas zasadnie do

³² *Idem*, *List do Chanuta*, 1 listopada 1646, AT IV, 534, 2.

³³ *Idem*, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 66, 20–21, wyd. pol., s. 77.

³⁴ *Idem*, *List do księżniczki Elżbiety*, 1 września 1645, AT IV, 284, 24–27; wyd. pol., s. 49 (przekład zmieniony).

³⁵ *Ibidem*, AT IV, 286, 25–27; wyd. pol., s. 51.

[...] zbadania, jaka jest właściwa wartość wszystkich rzeczy, których można pragnąć lub bać się; jaki jest stan duszy po śmierci; jak dalece powinniśmy kochać życie; i jakimi winniśmy być, by nie mieć żadnej podstawy, by obawiać się jego utraty³⁶.

Szacować wartość nawet wtedy, gdy nie można poznać czegoś jasno i wyraźnie, staje się możliwe, ponieważ jawi się jako konieczne do zapewnienia przydatności. Przydatność stanowi potwierdzenie, że szacunek myśli i poznaje nawet to, co wymyka się pewności przedmiotowej. Jak rozumieć tę pewność? Oczywiście, znajdujemy tu zasadnicze rozróżnienie, jakie Descartes wprowadził w *Medytacji VI*: oprócz i obok poznania rzeczy tego świata jako przedmiotów rozciągłości (poznanych jasno i wyraźnie przez *cogitatio* w modusie rozumu), jawi się jako uzasadnione i równie pełnoprawne poznanie tych samych rzeczy tego świata jako *in/commoda*, czyli tego, co użyteczne lub szkodliwe. W przypadku świata zmysłowego, zostają one poznane przez *cogitatio* w modusie wrażenia; jako odniesione do kryterium użyteczności, owe zmysłowe myśli ukazują się ni mniej ni więcej, co „o wiele żywsze i dobitniejsze, i w swoim rodzaju znacznie bardziej wyraźne – *multo magis vividae et expressae, et suo modo etiam magis distinctae*”³⁷, niż same idee jasne i wyraźne. Pokazaliśmy gdzie indziej zasadnicze znaczenie tego rozróżnienia między *modi cogitandi*, a zwłaszcza między rozumem (czystym) i wrażeniem (odczuwaniem), co poświadcza co najmniej podwójne podejście do bytów światowych, nie tylko jako obecnych (*vorhandene*), ale również dobrze jako użytkowych i poręcznych (*zuhandene*)³⁸. Kartezjańska teza rozjaśnia się zatem: to właśnie dlatego, że szacunek powinien zarządzać dziedziną niemożliwą do obiektywizacji, gdzie nie mogą panować pewność i oczywistość, że właściwe jest, iż „rozum” realizuje tu swoje najpełniejsze i „prawdziwe zadanie” – odróżnienia rzeczy użytkowych, których warto pragnąć lub przed nimi uciekać, nabywać lub unikać, w praktycznym prowadzeniu naszych działań i bez gwarancji poznania jasnego i wyraźnego.

Z pewnością owo zadanie „prawdziwego użycia rozumu” nie pozbawione jest trudności, właśnie dlatego, że obszar praktyki zakłada również działanie namiętności (dokładniej, działanie naszego ciała, które wywołuje aktywnie w naszej duszy uczucia, jakby przez działanie innej od jej woli); w ten sposób uczucia nie tylko nie sprawiają, że poznajemy jakiś przedmiot jasno i wyraźnie, ale zaciemniają rzeczy zniekształcając ich wartość: „[...]

³⁶ *Idem*, *List do Chanuta*, 1 października 1646, AT IV, 536, 27–537, 3.

³⁷ *Idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 75, 15–16, wyd. pol., s. 91.

³⁸ Por. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, §10, PUF, Paris 2013.

wszystkie nasze uczucia przedstawiają nam dobra, do poszukiwania których nas skłaniają, jako o wiele większe niż są one w rzeczywistości³⁹. Albo:

[...] zauważam, iż nic nie może dać duszy z a d o w o l e n i a, jak tylko przekonanie, że posiada ona pewne dobro, przy czym często przekonanie takie jest jedynie bardzo niewyraźnym przedstawieniem w duszy, a co więcej, jej związek z ciałem sprawia, że przedstawia ona sobie zazwyczaj pewne dobra, jako nieporównanie większe niż są one w rzeczywistości; gdyby zaś dusza znała wyraźnie ich rzeczywistą wartość, jej zadowolenie byłoby zawsze proporcjonalne do wielkości dobra, którego doznaje⁴⁰.

Tym samym widać, że aby stać się jak Chanut, „wielce poważającym (*grand estimateur*) osoby zasłużone⁴¹, trzeba być w stanie kontrolować szacunek i korygować zniekształcenia powstałe wskutek wpływu uczuć na nasz osąd. I podobnie jak w dziedzinie niejasnego przedstawienia, w której rozgrywa się szacunek, nie chodzi tyleż o prawdę obiektywną, co o praktyczną użyteczność. Korygowanie nie oznacza przywrócenia bez wątpienia niemożliwej dokładności, ale kompensację nadmiaru innym nadmiarem, tak jak wtedy, gdy wygięty kij odginamy w kierunku przeciwnym do kierunku wygięcia. Jednym słowem, trzeba czasem przechytrzyć szacunek i go modyfikować (ponieważ istnieje pewien margines) dla naszego dobra:

[...] skoro prawie wszystkie rzeczy tego świata są takie, iż można spojrzeć na nie zarówno z punktu widzenia, który sprawia, że wydają się dobre, jak i z takiego, który pozwala zauważyć ich braki, zatem uważam, iż jeśli trzeba w czymś uciec się do przebiegłości, to właśnie w tym, by umieć p a t r z e ć n a n i e p o d t a k i m k ą t e m, pod jakim wydają się najbardziej dla nas korzystne, byle tylko nas samych przez to nie oszukiwały⁴².

³⁹ *Idem*, *List do księżniczki Elżbiety*, 15 września 1645, IV, 294, 27–295, 2; przeł. J. Kopania, wyd. pol., s. 49. Por. *List do księżniczki Elżbiety*, 1 września 1645, AT IV, 285, 23–27; wyd. pol., s. 50: „I podobnie jest w przypadku wszystkich innych uczuć; nie ma bowiem żadnego, które nie przedstawiałoby dobra, do którego zmierza, w większym blasku, niż ono na to zasługuje, i które nie skłaniałoby nas do wyobrażania sobie przyjemności, zanim zaczniemy ich doznawać, jako o wiele większych niż je znajdujemy wówczas, gdy ich doznajemy”.

⁴⁰ *Idem*, *List do królowej Krystyny*, 20 listopada 1647, AT V, 84, 30–85, 8; wyd. pol., s. 124.

⁴¹ *Ibidem*, AT V, 91, 24–25; wyd. pol., s. 106.

⁴² *Idem*, *List do księżniczki Elżbiety*, 6 października 1645, AT IV, 306, 13–20; przeł. J. Kopania, s. 58.

Spojrzenia (*intueri*) nie określamy po prostu jako widzenia (a w jeszcze mniejszym stopniu jako „zwykłego widoku”), lecz jako sposób na zachowanie (*tueri*) oraz pilnowanie tego, co widzimy; zwłaszcza dotyczy to spojrzenia, które upewnia się o przedmiocie (*intuitus*), gdzie chodzi o dopasowanie rzeczy do wymagań pewności poprzez zredukowanie jej do kombinacji natur prostych i eliminując z niej, na ile to możliwe, wszystko, co doświadczenie czyniłoby niepewnym⁴³; *a fortiori* dzieje się tak wtedy, gdy „spoglądając okiem filozofa na różne czyny i przedsięwzięcia wszystkich ludzi”, to znaczy, gdy „[...] przyzwyczajamy się spoglądać pod takim kątem na wszystko”⁴⁴ z dziedziny moralności i praktyki, gdy na przykład udaje się nam zrównoważyć smutek radością.

Powinniśmy więc wyróżnić co najmniej trzy przypadki, w których radość może i powinna przeważać nad smutkiem: (a) wtedy gdy te dwa uczucia „wypływają z prawdziwego poznania” należy dać pierwszeństwo pierwszej, która zawsze jest użyteczna, podczas gdy druga zawsze szkodliwa; (b) gdy, jak to często bywa w codziennej praktyce, jedna i druga są „słabo ugruntowane”, nawet w tym przypadku rozważane w sobie samych miłość i radość są lepsze niż pozbawione pewnej podstawy smutek i nienawiść; (c) W końcu, możemy nawet posunąć się do stwierdzenia, że „[...] często fałszywa nawet radość ma większą wartość aniżeli smutek z prawdziwej przyczyny”, bo nawet fałszywa radość sprawia mi więcej szczęścia, niż prawdziwy smutek, jeśli „[...] spoglądam pod kątem” czysto praktycznym, na który pozwala rozważenie tego, co pożyteczne i szkodliwe w *usus vitae*⁴⁵. W istocie owo skorygowanie „wartości” przedmiotów pragnienia przez kompensację „szacunku” może zostać rozszerzone na całe życie praktyczne i w konfrontacji z wszystkimi nieszczęciami życia:

[...] dusze najbardziej wzniosłe [...] czynią wszystko, co leży w ich mocy, aby zapewnić sobie przychylność losu w życiu doczesnym, ale życie to cenią przecież tak niewiele w porównaniu z życiem wiecznym, że traktują je tak, jakby to był ciąg zdarzeń przedstawiany na scenie⁴⁶.

⁴³ *Idem*, *Regula II*, AT X, 365, 16–18; wyd. pol., przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 19. Por. naszą analizę w *Annexe I. Traduction d'intuitus et utilisation de regard*, [w:] *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité. Traduction selon la lexique cartésien et annotation conceptuelle*, M. Nijhoff, La Haye 1977, s. 295 i nast.

⁴⁴ *Idem*, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 3, 15; 26, 17, wyd. pol., przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 31.

⁴⁵ Wszystkie argumenty zostały rozwinięte w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. CXLII, AT XI, 434–435; wyd. pol., s. 151.

⁴⁶ *Idem*, *List do księżniczki Elżbiety*, 18 maja 1645, AT IV, 202, 26–27; wyd. pol., s. 27.

W ten sposób powinno się i można samemu osiągnąć, „[...] że bardzo mało ceni się wszystkie dobra, jakie można utracić, a wielce natomiast ceni się wolność i bezwzględne panowanie nad sobą”⁴⁷.

Szacunek w miłości

Przykład oszacowania, które zawsze preferuje radość (nawet bezzasadną) względem smutku (nawet zasadnego) uwidacznia jednak, że etyka szacunku ma charakter bardziej praktyczny niż teoretyczny. Tym bardziej, że szacunek nie daje się ani dokładnie policzyć, ani być przedmiotem rachunku tak, by jego słuszność mogła być naprawdę wykazana. Ta istotna trudność pojawiła się jak wspomniano wyżej, wraz z aporią szlachetności, która „[...] sprawia, że człowiek ceni się na tyle wysoko, na ile do takiej oceny jest uprawniony”⁴⁸: gdzie przechodzi granica pomiędzy uprawnionym a nieuzasadnionym szacunkiem do siebie [*estime de soi*]? Nie wystarczy dodać, że ich różnica polega „[...] na swobodnym rozporządzaniu swoją wolą”⁴⁹, ponieważ owo „swobodne rozporządzanie” tylko przesuwając (i umacnia) trudność uprawomocnienia szacunku. W jaki sposób można samemu osądzić, że używamy jej „[...] dobrze lub źle”⁵⁰ bez natychmiastowego popadnięcia z upodobaniem w samousprawiedliwienie, które zawsze pozostaje dokładnie proporcjonalne do przyznanego lub nieprzyznanego bycia winnym? Jak oderwać szlachetność i szacunek do siebie od solipsyzmu, który w etyce nazywa się egoizmem?

Aby przezwyciężyć ten uporczywy zarzut, Kartezjusz robi godny uwagi, choć stosunkowo mało zauważony przez krytykę, ruch: proponuje on uregulowanie szacunku (a więc i samej szlachetności) zgodnie z nowym kryterium uwzględnienia Innego przez *ego*, zamiast trzymania się rozważań nad *ego* przez nie samo. Krótko mówiąc, ustalenie miary szacunku do siebie dokonywałoby się poprzez odniesienie do szacunku wobec innych w ten sposób, że szlachetność byłaby uregulowana przez miłość. A nie odwrotnie⁵¹. W istocie, jeśli szlachetny może „dobrze używać”⁵² swojej wolnej woli, to wynika z tego nie tylko to, że czuje się zdolny do chcenia „[...] przedsięwzięcia

⁴⁷ *Idem*, *Namiętności duszy*, art. CCIII, AT XI, 481, 20; wyd. pol., s. 189.

⁴⁸ *Ibidem*, art. CLIII, AT XI, 445, 26–446,1; wyd. pol., s. 160.

⁴⁹ *Ibidem*, AT XI, 446, 3; wyd. pol., s. 160.

⁵⁰ *Ibidem*, AT XI, 447, 5; wyd. pol., s. 160.

⁵¹ Jak skłaniałiśmy się do tego w rozdziale V zatytułowanym *L'ego altère-t-il autrui?*, [w:] *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991. W moralności, szacunek do siebie (szlachetność) pozostaje odpowiednikiem myślenia siebie w obrębie teorii, choć wprowadza ponadto uwzględnienie Innego jako kryterium równowagi.

⁵² R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. CLIII, AT XI, 446, 8; wyd. pol., s. 160.

i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze⁵³, ale zwłaszcza to, że w ogóle szlachetni „[...] niczego wyżej nie cenią nad to, by czynić dobrze innym ludziom, gardząc własnym interesem z tego względu”⁵⁴. Szacunek do siebie nie tylko może zostać ograniczony ze względu na jego stosunek do innych, ale przede wszystkim udaje mu się szacować siebie właściwie, ponieważ ocenia najpierw ego względem innego. Staje się tutaj niezwykle ważne, aby zrozumieć, że teoria miłości (art. LXXIX–LXXXIII) poprzedza teorię szlachetności (art. CL–CLIX), umożliwiając ją i regulując.

Rzeczywiście, z pewnością można uznać formalnie jednoznaczną definicję miłości: „[...] filozofowie nie mają zwyczaju nadawać różnych nazw rzeczom, które podpadają pod jedną definicję, ja zaś nie podałem innej definicji miłości, jak tylko tę, że jest ona uczuciem, które skłania nas do łączenia się w naszej woli z pewnym przedmiotem, bez rozróżnienia, czy przedmiot ten jest równy, większy czy mniejszy od nas”⁵⁵. Dochodzi jednak do jej realnej hierarchizacji wedle godności tego, co za każdym razem kochający kocha, czy to przewyższając je, równając się z nim, czy pozostając niższym od niego. Trzeba (bo przynajmniej dla Kartezjusza jest to możliwe) „[...] z większą racją rozróżniać miłość porównując s z a c u n e k, jaki ma się dla tego, co się kocha, z szacunkiem, jaki ma się dla siebie samego”⁵⁶. A zatem dokonajmy owego rozróżnienia. W pierwszym przypadku, gdy „szanuje się przedmiot miłości mniej niż siebie” (tysiąc pistoli, kwiat, ptak, koń, czy nawet wino dla „pijaka” lub kobieta dla „brutala” itd.); tutaj „[...] chyba że ma się rozum silnie zaburzony”⁵⁷, może chodzić jedynie o zwykłe uczucia, gdzie nie musimy poświęcać samych siebie dla tego, co w ten sposób kochamy. Szacunek z uczuciem lub bez niego, poświęca obiekt miłości dla kogoś, kto kocha. Następnie przytoczony zostaje drugi przypadek: „[...] jeśli szanuje się je [dobro] na równi z sobą, jest to przyjaźnią”⁵⁸. Arystotelesowska przyjaźń między równymi znajduje tu swoje miejsce, a może nawet zostaje ono poszerzone, skoro równi sobie obejmują w przypadku „człowieka honoru”, jego kochankę i przyjaciół, w przypadku

⁵³ *Tbidem*, AT XI, 446, 8–9; wyd. pol., s. 160.

⁵⁴ *Tbidem*, art. CLVI, AT XI, 447, 25–448, 2; wyd. pol., s. 162 (zmienione).

⁵⁵ *Idem*, *List do Chanuta*, 1 lutego 1647, AT IV, 610, 29 – 611,4; „Medytacje o miłości. List do Pierre’a Chanuta z 1 lutego 1647”, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych VII*, przeł. J. Kopania, Białystok 1995, s. 18. Tezę o jednoznaczności miłości (w jej definicji formalnej), która została powtórzona w *Namiętnościach duszy* w art. LXXXI i zwłaszcza w art. LXXXII (AT XI, 388, 2–389, 24; wyd. pol., s. 113–115), można znaleźć między innymi u św. Franciszka Salezego, a pochodzi ona wprost od św. Augustyna (por. *Au lieu de soi. Approche de saint Augustin*, §42, PUF, Paris 2008¹ & 2, s. 365n.).

⁵⁶ *Tbidem*, art. LXXXIII, XI, 390, 1; wyd. pol., s. 115.

⁵⁷ *Tbidem*, art. LXXXIII, XI, 390, 8–9; wyd. pol., s. 115 (zmieniony).

⁵⁸ *Tbidem*, art. LXXXIII, XI, 390, 4–5; wyd. pol., s. 115 (zmieniony).

„dobrego ojca”, jego dzieci). Szacunek skorygowany przez uczucie respektuje wtedy równość, która polega na uważaniu tych, których kochamy, „za drugie swoje „ja”⁵⁹, to znaczy, przyjaźń między *ego* „[...] na równi z sobą”, bo o tej samej wartości, a mianowicie z władzą używania i to d o b r e g o używania ich wolnej woli. Szacunek z uczuciem lub bez niego, reguluje wzajemność *ego*, na równi według *usus vitae*. – Pozostaje trzeci przypadek: „[...] gdy c e n i się go [przedmiot miłości] więcej, uczucie to można nazwać oddaniem”⁶⁰; tutaj ceni się więcej, czy nawet „znacznie więcej od siebie”⁶¹, coś, co ma większą wartość od kochającego *ego*: swoje miasto, swój kraj, swojego księcia, Boga, krótko mówiąc, wszelkie *ego* (zbiorowe, sakralne), które pełni funkcję transcendentálną w stosunku do mojego *ego*: „a jeśli jakiś człowiek sam jest więcej wart niż reszta ludzi z jego miasta”, zagubilibyśmy szacunek, „odnosząc wszystko do samych siebie”⁶². W miłości oddania dwóch przyjaciół, „[...] miłość żąda, aby każdy z nich cenił swego przyjaciela bardziej niż siebie”⁶³. Stąd Augustyński wniosek: „[...] w prostym afekcie, wolimy zawsze siebie nad to, co kochamy”, podobnie jak ziemskie miasto opiera się na „[...] *amor sui ad contemptum Dei*”; natomiast „[...] w oddaniu, stawia się tak dalece wyżej przedmiot kochany od samego siebie, iż nie budzi lęku śmierć dla jego ocalenia”, „*amor Dei usque ad contemptum sui*”⁶⁴. Szacunek z uczuciem lub bez niego poddaje pewność *ego* pewnemu właściwie etycznemu obowiązkowi, który rozgrywa się zgodnie z kryterium *usus vitae*, rozumianym jednak w całym swym praktycznym zakresie (nie egoistycznym).

W ten sposób stopnie szacunku, a w szczególności stopnie szacunku do siebie, okazują się nie być ustalane w ostatecznej instancji przez *ego* (jak w wypadku poznania teoretycznego sprawowanego zgodnie z warunkami poznania jasnego i wyraźnego), ale przez coś lub kogoś, do czego/kogo *ego* odnosi się w praktyce. Kryterium, które hierarchizuje szacowanie wartości, jawi się tym bardziej radykalnie, im bardziej unika regencji *ego*: kiedy i dla jakich rzeczy, i jakiego Innego, *ego* może poświęcić to, co kocha, lub powinno poświęcić samo siebie? Kartezjańskie szacowanie wartości charakteryzuje się, zaskakująco mocno i wbrew ocenie, przykładowo, Nietzschego, tym, że p r z y d a r z a się *ego* bardziej pochodząc skądinąd, niż od niego samego (od rzeczy tego świata, od innych ludzi, od Boga).

⁵⁹ *Ibidem*, art. LXXXII, 389, 15; wyd. pol., s. 115. Por. art. XC, 395, 20–21; wyd. pol., s. 120.

⁶⁰ *Ibidem*, art. LXXXIII, XI, 390, 5–7; wyd. pol., s. 115.

⁶¹ *Ibidem*, art. LXXXIII, XI, 390, 21; wyd. pol., s. 116.

⁶² *Idem*, *List do księżniczki Elżbiety*, 15 września 1645, AT IV, 293, 17 i 19; wyd. pol., s. 54.

⁶³ *Idem*, *List do Chanuta*, 1 lutego 1647, AT IV, 612, 14–15; wyd. pol., s. 19 (zmieniony).

⁶⁴ *Idem*, *Namiętności duszy*, art. LXIII, AT XI, 390, 24n; wyd. pol., s. 116. Fragment można odczytać jako komentarz *De Civitate Dei*, XIV, 28.

Szacunek i wątpienie

Z tak potwierdzonej godności szacunku, który dokonuje prawdziwego myślowego ćwiczenia, wypływa odtąd nieuniknione pytanie: czy rozwinięcie pojęcia szacunku ogranicza się tylko do ostatniego okresu kartezjańskiej myśli, a szacunek pozostaje czymś marginalnym we wcześniejszych okresach? Tego pytania zresztą nie można stawiać tylko w aspekcie chronologicznym, ale powinno być ono także sformułowane w kategoriach pojęciowych: jego rola w etyce, w teorii uczuć i miłości, spełnianie następnie funkcji „prawdziwego zadania rozumu” oczywiście zakłada nie tylko, że dokonuje się tu naprawdę sprawowanie *cogitatio*, ale że powinien być on zaliczony do *modi cogitandi*. A jednak na utworzonej przez Kartezjusza liście *modi* (wątpienie, intelekt, wola, wyobraźnia, a także odczuwanie) nie ma żadnego miejsca na szacunek. Jakim prawem można byłoby dokonać jej korekty? A może nie ma takiej potrzeby, aby ją poprawiać, czy do niej cokolwiek dodawać, ponieważ szacunek już się na niej znajduje, przynajmniej pośrednio.

Zobaczmy, jak to możliwe. Szacunek, jak widzieliśmy wyżej, dotyczy „kierowania życiem”, w którym ustala „właściwą wartość wszystkich rzeczy, których można pragnąć, lub bać się”⁶⁵, czyli rzeczy w tej mierze, w jakiej są one użyteczne lub szkodliwe, *commoda* lub *incommoda*. W skrócie, szacunek, wspiera *usus vitae*, dokonując oceny praktycznej i etycznej wartości rzeczy. Otóż takie włączenie się w *usus vitae*, w życie i rzeczy, o ile są one pożyteczne, nie mogą nie przywoływać innej decyzji, podjętej przez Kartezjusza od początku, decyzji ograniczenia wątpienia do teorii i nie zastosowania go „[...] do moralności [gdzie] czasami zachodzi potrzeba, aby dać się wieść mniemaniom, o których wiemy, że są bardzo niepewne, w taki sam sposób, jak gdyby były niewątpliwe”⁶⁶; różnica między tym, co wątpliwe i tym, co pewne, mająca kluczowe znaczenie w teorii, w której chodzi o prawdę, staje się niebezpieczna i przynosi odwrotne skutki w praktyce, w której chodzi o kierowanie się „[...] we wszystkich innych sprawach mniemaniami jak najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańców, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”⁶⁷. Z pewnością ta p r a k t y c z n a

⁶⁵ *Idem*, *List do Chanuta*, 1 października 1646, AT IV, 536, 27 i nast.

⁶⁶ *Idem*, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 31,21– 24, wyd. pol., s. 37.

⁶⁷ *Ibidem*, AT VI, 23, 4–7, wyd. pol., s. 27. Zauważmy, że odwrócenie tego, co pewne i tego, co wątpliwe działa nie tylko w przejściu od teorii do praktyki (poprzez uznanie, że to, co jest wątpliwe w teorii powinno być traktowane jako pewne w praktyce), ale także w przejściu od praktyki do teorii, gdzie udanie się prosto w pewnym kierunku, choć bez pewności pójścia w dobrym kierunku, stanowi praktykę wątpienia; choć jeśli weźmiemy pod uwagę

decyzja podjęta przez Descartesa w *Rozprawie o metodzie* względem „[...] wszystkiego, co jest w życiu przydatne”⁶⁸, znajduje się tylko aluzyjnie zatwierdzona i *a contrario* przez *Medytacje*, które ograniczają się do stwierdzenia, że wątplenie może dochodzić do głosu jedynie pod warunkiem oderwania się od trosk życia praktycznego⁶⁹. Jednak w *Principia philosophiae* znajdujemy jasny komentarz dotyczący sensu tej abstrakcji:

[...] wątplenie ograniczyć należy tymczasem do samego tylko rozważania prawdy. Co się zaś tyczy praktyki życiowej, niejednokrotnie musimy się imać tego, co tylko prawdopodobne, albo też, gdy z dwóch rzeczy żadna nie wydaje się bardziej prawdopodobna, mimo to tymczasowo jedną z nich wybierać. Bo najczęściej przypadłaby sposobność do działania, zanim zdołalibyśmy pozbyć się naszych wątpliwości⁷⁰.

Co do zasady zatem, wątplenie można rozpocząć tylko wtedy, gdy opuszcza się obszar praktyki życiowej, praktykowania tego, co pożyteczne i tego, co szkodliwe.

Ale różnica nie jest tak prosta, jak się wydaje, ponieważ przejście do wątplenia teoretycznego samo narzuca się (choćby wraz z ograniczeniem zawieszenia *cura omnia*, wszystkich trosk życiowych), ponieważ pewność teoretyczna dostarcza korzyści praktycznemu życiu jako całości. Kartezjusz nie waha się rzeczywiście mówić o *dubitationis utilitas*⁷¹, o przydatności wątplenia, co wyjaśnia następująco: „Co więcej, i te rzeczy, o których będziemy wątpić, pożytecznie będzie uważać za fałszywe, abyśmy tym jaśniej zbadać

powód tej decyzji (nie znając właściwego kierunku, wybieram jakiś z nich arbitralnie tak, aby nie pozostać unieruchomionym przez niezdecydowanie), to staje się on z punktu widzenia teorii, jedynym racjonalnym rozwiązaniem przewyciężenia niepewności: „[...] tak samo, [...] jeśli nie dostrzegliśmy więcej prawdopodobieństwa w jednych [mniemaniach] aniżeli w drugich, musimy jednakowoż opowiedzieć się przy jednych spośród nich i traktować je w następstwie nie jako wątpliwe, w tej mierze, w jakiej odnoszą się do praktycznego działania, lecz jako zupełnie prawdziwe i pewne, dzięki temu, że taka jest właśnie przyczyna, która skłoniła nas do ich przyjęcia” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 25, 6–13; wyd. pol., s. 30).

⁶⁸ *Ibidem*, AT VI, 4, 24; wyd. pol., s. 6.

⁶⁹ „[...] umysł swój oswobodziłem od wszystkich trosk, *mentem curis omnibus exsolvi*”, *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 17, 13n., wyd. pol., s. 42.

⁷⁰ “[...] *dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringuenda. Nam quantum ad usum vitae, quia persaepe rerum agendarum occasio praeteriret, antequam nos dubis nostris exsolvere possemus, non raro quod tantum est verisimile cogimus amplecti*”, *idem*, *Zasady filozofii*, I, §3, VIII-1, 5, 15–19; przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 29.

⁷¹ *Idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 12, 5, wyd. pol., s. 42.

mogli, co jest najpewniejsze i najłatwiej dostępne poznaniu⁷². Wątpienie w teorii ma zatem r ó w n i e ż przydatność w praktyce, ponieważ prawda teoretyczna posiada ją r ó w n i e ż w używaniu życia. Tak więc istniałaby pewna *utilitas* w wykazaniu istnienia Boga i nieśmiertelności duszy⁷³, choćby tylko w celu przeciwstawienia się tym, którzy przedkładaliby pożytek nad to, co słuszne⁷⁴. Istnieją również „prawdy [...] pożyteczniejsze i donioslejsze”⁷⁵, takie jak odkrycie

[...] pewnych praw, które Bóg w taki sposób ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia, że gdybyśmy dostatecznie nad nimi się zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości⁷⁶.

Do tego stopnia, że nowa filozofia, teoretycznie bardziej prawdziwa niż dawna „filozofia spekulatywna[...]⁷⁷, dochodzi jednak do samej filozofii „praktycznej”⁷⁸, skoro „[...] dociera do wiedzy [...] bardzo użytecznej w życiu”⁷⁹ i „[...] czyni nas jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”⁸⁰. Tym samym nawet teoria, wąska dziedzina wątpienia zależy wciąż od zasady głoszącej, że „właściwie nie przynosić nikomu p o ż y t k u to to samo, co nie posiadać żadnej w a r t o ś c i”⁸¹. W ten sposób nawet ściśle teoretyczne wątpienie zachowuje znaczenie w praktyce, podobnie jak szacunek.

Jaki dokładnie wspólny sens i do jakiego momentu wątpienie może dzielić punkty wspólne z szacunkiem? Zanim przejdziemy do rozpatrywania szczegółów tekstów, postawmy hipotezę: wątpienie (podobnie jak szacunek) z definicji nie może podlegać argumentacji ściśle pojęciowej, wtedy bowiem opierałoby się na tym, co zamierza zniszczyć, na samej racjonalności. Napotykaemy tu zresztą sprzeczność sceptycznych argumentów rozwijanych np. przez Sekstusa Empiryka, gdzie dla odrzucenia twierdzeń logicznych, nie przestaje się wysuwać następujących po sobie, wciąż logicznych, a zatem opatrzonych pewnością, argumentów. Kartezjusz zaś odebrał, za przykładem

⁷² “Quin et illa etiam, de quibus dubitamus, *utile* erit habere pro falsis, ut tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inveniamus”, *idem, Zasady filozofii*, I, §2, AT VIII-1, 5, 12–14, wyd. pol., s. 29. O podobnej przydatności wątpienia Descartes mówi w *Medytacjach* (AT VII, 12, 13, wyd. pol., s. 38).

⁷³ *Idem, Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 6,16; wyd. pol., s. 34.

⁷⁴ „pauci rectum utili praeferrent”, *ibidem*, AT VII, 2, 6; wyd. pol., s. 31.

⁷⁵ *Idem, Rozprawa o metodzie*, AT VI, 41,18; wyd. pol., s. 50.

⁷⁶ *Ibidem*, AT VI, 41, 11–14, wyd. pol., s. 49–50.

⁷⁷ *Ibidem*, AT VI, 61, 30, wyd. pol., s. 72.

⁷⁸ *Ibidem*, AT VI, 62, 1, wyd. pol., s. 72.

⁷⁹ *Ibidem*, AT VI, 61, 29–30, wyd. pol., s. 72.

⁸⁰ *Ibidem*, AT VI, 62, 7–8, wyd. pol., s. 72.

⁸¹ *Ibidem*, AT VI, 66, 20–21, wyd. pol., s. 77.

Montaigne'a, tę lekcję: wątpienie nie powinno uprzednio zakładać logiki ani prawdziwości jej argumentów, ale powinno jedynie wysuwać hipotezy, przypuszczenia, używać hiperboli i stwierdzeń krańcowych, które nie roszczą pretensji do jakiegokolwiek, nawet formalnej, prawdy, ale działają przekonująco na wyobraźnię (jak w opowiadaniach Cervantesa, sztukach Calderona, Szekspira, Rotrou i Corneille'a). Przedmiotem dyskusji wątpienia jest poza wszelką inną logiką, m o ż l i w o ś ć wątpienia i jego wywołania, nawet gdyby była ona nieracjonalna i nieprawdopodobna. Jest to oczywiście myślenie, ale pozbawione stwierdzonego i stwierdzającego pojęcia. Wątpienie myśli, tak jak szacunek ocenia – estymatywnie. I dlatego operuje ciągle jak szacunek, ponieważ myśli bez pozytywnego przedstawienia przedmiotowego. Swoją „racją wątpienia (*ratio dubitandi*)”⁸² sprawia, że myśli mocą swojej woli i przez wolny wybór; myślenie przez wolę oznacza „powstrzymać się od uznania (*assentionem cohibere*)”⁸³ tak długo, jak to tylko możliwe poprzez trzy wzloty mocy charakterystyczne dla kartezjańskiej strategii. Najpierw trzeba oprzeć się bezpośredniej oczywistości, aby zobaczyć w niej coś wątpliwego, niezależnie od sposobu, w jakim byłoby to możliwe; następnie trzeba utożsamić przez teoretyczną przemoc to, co wątpliwe z fałszem⁸⁴; wreszcie, należy rozpatrywać to, co raz zwodzi jako zawsze zwodnicze⁸⁵. Operacje te najpierw dokonują się bezpośrednio w tym, co zmysłowe; ale ponieważ to, co zmysłowe odpiera te argumenty (argument szaleństwa zakładałby szaleństwo czytelnika, a argument snu prowadzi tylko do prawdopodobieństwa, pozostawiając w każdym razie dane zmysłowe nietknięte), transponuje się je na twierdzenia matematyczne, które również bronią się (natury proste materialne pozostają w mocy) i wreszcie wątpienie skupia się w hipotezie Boga, który może wszystko (hipoteza zostaje wzmocniona przez psychologiczną fikcję złośliwego geniusza). Na każdym etapie słabość sceptycznego argumentu jest równoważona przez coraz bardziej radykalną decyzję woli; oznacza to albo przyznanie się, że w rzeczywistości chodzi nie o argument, ale o przypuszczenie (*suppono*)⁸⁶, lub myśl pozbawioną podstaw (*putare*⁸⁷, *considerabo*⁸⁸). Ale tylko owa arbitralna decyzja pozwala na należyte utrzymanie wątpienia – bez naprawdę przekonujących racji, jako czyste przejście

⁸² *Idem, Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 18, 9; wyd. pol., s. 42.

⁸³ *Ibidem*, AT VII, 18, 8; wyd. pol., s. 42.

⁸⁴ *Ibidem*, AT VII, 18, 6–10; wyd. pol., s. 42.

⁸⁵ *Ibidem*, AT VII, 18, 17; wyd. pol., s. 42.

⁸⁶ *Ibidem*, AT VII, 22, 23; 24,14; wyd. pol., s. 46 i 48 oraz *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 32, 2; wyd. pol., s. 38.

⁸⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 22, 26n; wyd. pol., s. 46–47.

⁸⁸ *Ibidem*, AT VII, 22, 29; wyd. pol., s. 47.

do granicy. W ten sposób „[...] postanowiłem (sobie) przyjąć [...]”⁸⁹, „[...] gdy chciałem tak myśleć, wszystko jest fałszywe”⁹⁰, „[...] będę trwał uparcie przy tym rozmyślanu [...]”⁹¹, „[...] będę się miał niezachwianie [...]”⁹². A mogę tego dokonać, bo „[...] doświadczamy, że pomimo to przysługuje nam w o l n o ś ć, abyśmy mogli zawsze powstrzymać się od dawania wiary tym rzeczom, które nie są całkowicie pewne ani zbadane”⁹³, ponieważ mogę nawet doprowadzić do decyzji o łudzeniu siebie samego („Dlatego nieźle uczynię, jeśli, zwróciwszy się za pomocą woli w kierunku wprost przeciwnym, sam siebie będę łudził”⁹⁴). Ale wtedy, jeśli wątplenie zależy od woli do tego stopnia, że zawdzięcza ono jej swoją ostateczną siłę, aby oprzeć się oczywistości, to kiedy zdecyduje się ono na to, by kiedykolwiek poddać się p e w n y m ewidencjom?

W tym miejscu porównanie z szacunkiem staje się jeszcze bardziej zasadne. Aby wyjaśnić, w jaki sposób wobec tego samego twierdzenia moja wola mogła najpierw jakiś czas je uparcie podważać, a następnie nagle je uznać, nie wystarczy opisanie prostego faktu poddania się oczywistości, które wynikało z braku siły do jej odparcia. Skoro bowiem ostatecznie nie chodzi o argument ani o idee jasne i wyraźne, ale o przypuszczenia i arbitralne hipotezy, to jaka racja mogłaby mnie skłonić do zaprzestania wątplenia? Zresztą, jak Kartezjuszowi (albo tobie czy mnie) udało mu się w końcu przyznać i powiedzieć:

[...] po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego / *omnibus satis superque pensatis / après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses* – należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: ‘Ja jestem, ja istnieję’, musi być prawdą / *denique statuendum sit hoc pronuntiatum ‘Ego sum, ego existo’ necessario esse verum / enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition ‘Je suis, j’existe’ est nécessairement vraie*⁹⁵?

Bez wątplenia dlatego, że nie miałem już siły, by dalej wątpić, by udawać, że wątplenie mnie przekonuje (*cogor*)⁹⁶. Dobrze, ale dlaczego nie mam już

⁸⁹ *Idem*, *Rozprawa o metodzie*, AT VI, 32,12–13; wyd. pol., s. 38.

⁹⁰ *Ibidem*, AT VI, 32, 16–17; wyd. pol., s. 38.

⁹¹ „[...] maneo obstinate in hac meditatione mea defixus”, *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, 23, 4; wyd. pol., s. 47.

⁹² „[...] obfirmata mente [...]”, *ibidem*, AT VII, 23, 8–9; wyd. pol., s. 47.

⁹³ „[...] in nobis libertatem experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere”, *idem*, *Zasady filozofii I*, § 6, VIII-1, 27–29, wyd. pol., s. 30.

⁹⁴ „[...] non male agam si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam”, *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, VII, 22, 12–14; wyd. pol., s. 46.

⁹⁵ *Ibidem*, AT VII, 25, 10–13; AT IX-1, 19; wyd. pol., s. 49.

⁹⁶ *Ibidem*, AT VII, 21, 27; wyd. pol., s. 46.

dłużej tej siły i dlaczego w końcu zdecydowałem, że dosyć już opierałem się w myślach (*satis superque pensatis*)? Ponieważ nie mam już więcej możliwości oszacowania Boga zwodziciela („[...] nie mam żadnego powodu do przyjęcia, że jakiś Bóg jest zwodzicielem / *certe [...] nullam occasionem habeam aestimandi aliquem Deum esse deceptorem*”)⁹⁷. Nie ulega wątpliwości, że widzę sprzeczność performatywną, która polegałaby na tym, że ja, które (na podstawie przypuszczenia) zawsze siebie zwodzi, ponieważ pewien (być może nieistniejący, a z pewnością anonimowy) Wszechmocny mógłby je zwodzić (nadpisując własne kody), istniałoby, choćby dlatego, że je zwodzi. Ale znowu, dlaczego akceptuję tym razem i po raz pierwszy poddanie się oczywistości? Dlaczego ten argument, ta performatywna sprzeczność źródłowej interlokucji, sama ta interlokucja, wywołuje teraz poddanie się woli wątpiącej za wszelką cenę, nawet (zwłaszcza) bez argumentu, który uznaję za prawdziwy (w przeciwnym razie moje wątpienie okazałoby się i stało dogmatyczne znosząc siebie samo)? Mamy tylko jedną odpowiedź: ponieważ szacunek dokonuje tu po raz pierwszy dobrego użytku z mojej wolnej woli i dostraja się do nieskończoności Boga, do jego oczywistości, którą szacuje jako wyższą od wszystkich innych –

te dowody, którymi się tu posługuję, dorównują swoją pewnością i oczywistością dowodom geometrycznym albo nawet je przewyższają / *eas [...] [sc. demonstrationes] quibus hic utor, certitudine & evidentia Geométricas aequare, vel etiam superare, existimem*⁹⁸.

Aby w ten sposób uznać oczywistość, która „w pełni mnie zadowala”⁹⁹, należy dostatecznie ją oszacować, by pominąwszy nadużycia, moja wolna wola musiała ją uznać.

Szacunek stanowi zatem sposób myślenia. Ale ów *modus cogitandi* nie jest dodatkiem do listy tych *modi*, które Kartezjusz nieustannie wylicza, ani listy *modi* nie modyfikuje. Szacunek bowiem wkracza pod postacią wątpie-

⁹⁷ *Ibidem*, AT VII, 36, 21–23; wyd. pol., s. 58.

⁹⁸ *Ibidem*, AT VII, 4, 24–25, wyd. pol., s. 33. Por. *idem*, *List do Mersenne’a*, 15 kwietnia 1630, AT I, 144, 13–18; przeł. S. Cichowicz [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 184: „w każdym razie, wedle mego rozeznania, wykryłem sposób, w jaki można dowieść prawd metafizycznych, sposób, który przewyższa oczywistością dowodzenia matematyczne; mówię to opierając się na własnym sądzie, bo nie wiem zupełnie, czy zdołam o tym przekonać innych / ...*au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d’une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres*”. Oczywistość dowodzenia istnienia Boga, przewyższająca oczywistość matematyczną nie zwalnia jednak od jego zatwierdzenia przez mój szacunek lub mój sąd.

⁹⁹ R. Descartes, *List do Mersenne’a*, 25 listopada 1630, AT I, 182, 2–4; wyd. pol., s. 189.

nia i, tak jak ono, często zgodny jest z wolą, będąc także pod przykryciem tej woli. Ostatni moment kartezjańskiej filozofii odnajduje i czyni wreszcie zrozumiałym moment pierwszy: w obu przypadkach, ustanowienia metody z jednej strony, szacunku przygodności uczuć z drugiej, trzeba myśleć bez gwarancji jasnych i wyraźnych idei. I to jest właśnie to, czego wątplenie i szacunek pozwalają dokonać wciąż w imię *cogitatio*, jest to jednak *cogitatio* w sytuacji krańcowej, w pochodzie racjonalności, w którym możemy się kierować już tylko myśląc estymatywnie¹⁰⁰.

Pascal i szacunek szacunku

Zauważmy, że pewne zdanie, wedle naszej wiedzy jedyne w tym sensie, komplikuje zwykłe użycie pojęcia szacunku przez Kartezjusza, podwajając go „[...] kiedy bowiem widzimy, że nas inni szanują, to jest to podstawą do szanowania siebie”¹⁰¹. To podwojenie oznacza zgodnie z niezmienną nauką o szlachetności (por. powyżej), że szacunek do siebie dopasowuje się (a przynajmniej p o w i n i e n się dopasowywać) do zdania kogoś trzeciego, co pozwala uniknąć *ego* szaleństwa auto-idolatrii: jeśli jakiś Inny mnie szanuje, wtedy mam większe podstawy, by szanować samego siebie. Ale można też zrozumieć to odwrotnie: nie ma większego zadowolenia dla *ego*, niż być szanowanym lub budzić u innych szacunek. W taki sposób Pascal zrozumie tezy Kartezjusza na temat szacunku. Podejmiemy tu krótko Pascalowskie podjęcie Kartezjańskiej tezy, aby potwierdzić, że Kartezjusz wyniósł szacunek do rangi pojęcia – jak sądził sam Pascal. Pojęcie szacunku, choć tak naprawdę nigdy nie zostaje stematyzowane jako takie, posiada u Pascala ścisłe określenie. Zostaje odczytane i użyte w kierunku odwrotnym względem pojęcia Kartezjańskiego, wychodząc od szacunku innego dla *ego*, a nie najpierw od *ego*. Ta koncepcja – teraz dośrodkowa, a nie odśrodkowa – zaznacza, że *ego* jest rezultatem szacunku, a więc spojrzenia Innego, w większym stopniu niżby ono je sprawowało w pierwszej intencji. Cała scena wychodzi od „[...] chęci posiadania szacunku tych, z którymi się przestaje”¹⁰² i otwiera się na miarę niemal tyranicznego auto-

¹⁰⁰ Natrafiamy tu na lepiej wyargumentowaną tezę, która została już wysunięta w *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991, rozdział V, punkt 6.

¹⁰¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. CCII, AT XI, 482, 13–14; wyd. pol., s. 189 (przekład zmieniony).

¹⁰² B. Pascal, *Myśli*, §628 (ed. Lafuma); wyd. pol., przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989, s. 97. Odwrócenie perspektyw daje się bardzo jasno zauważyć w odwróceniu spojrzenia między, w przypadku Descartesa, *ego* spoglądającym na ludzi przechodzących ulicą, w których widzi jedynie „czapki i szaty” tylko możliwych ludzi (R. Descartes, *Medytacja II*, AT VII, 32,6–10; wyd. pol., s. 54), a w przypadku Pascala, *ego* przechodzącym pod ciężarem spoj-

rytetu, jaki sprawuje spojrzenie Innego, poprzez jego szacunek na poczucie szacunku do siebie, jaki może (lub nie) przyznać sobie w konsekwencji *ego*.

Wielkość człowieka. Mamy tak wielkie pojęcie o duszy człowieka, że nie możemy ścierpieć, aby miała nami gardzić i abyśmy nie zażywali szacunku jakiejś duszy; całe szczęście ludzi zasada się na tym szacunku¹⁰³.

Królestwo szacunku ukazuje wielkość człowieka i to podwójnie: żaden człowiek nie może pozostać obojętny na spojrzenie Innego, udowadniając w ten sposób, że żadne *ego* nie może ograniczyć się do bycia bez bycia również szanowanym (oglądanym, kochanym itd.), a następnie, że inny człowiek, wraz z szacunkiem, jakiego udziela (lub nie) jego spojrzenie, zapewnia tę wielkość. Człowiek i jedynie on, nie tylko jest zwierzęciem szacującym (Nietzsche); ale przede wszystkim jest on jedynym bytem, który nie może obyć się bez szacunku pochodzącego skądinąd (zgodnie z redukcją erotyczną). Szacunek zaświadcza, poprzez swoje podwojenie, o podwójnej wielkości człowieka, tym samym zdecydowanie nie dopuszczając do jego redukcji do rangi przedmiotu, ruchomej maszyny noszącej woskową maskę jako jedyną twarz – Pascal koryguje tutaj Kartezjusza. Tak więc,

Najbardziej przyziemną cechą człowieka jest ubieganie się o chwałę, ale to właśnie jest największą cechą jego doskonałości; choćby posiadał największe dobra na ziemi, choćby się cieszył najlepszym zdrowiem i istotnymi korzyściami, nie jest zadowolony, jeżeli nie ma s z a c u n k u u ludzi. C e n i tak wysoko pojęcie człowieka, iż jakiegokolwiek miałby przewagi na ziemi, jeśli nie jest równie korzystnie pomieszczony w pojęciu ludzi, nie jest rad. Jest to najpiękniejsze miejsce w świecie¹⁰⁴.

Człowiek nie jest ani wilkiem, ani bogiem, ani *alter ego* dla człowieka, ale ośrodkiem i biegunem szacunku – bardziej mną, niż ja sam i innym ode mnie.

Wynika stąd drugie określenie szacunku. Sama wielkość jego roli, również wielkość tego, że rola ta wywołuje pojawienie się w człowieku (zarazem szacującego i szacowanego), pojawienie się wątpliwości, że ściśle biorąc człowiek nie może sprawować szacunku zgodnie z regułami – ani go okazywać, ani na niego zasługiwać. Czy człowiek może żyć w „najpiękniej-

rzenia, co do którego zastanawia się „czy stanął tam, aby mnie widzieć” (B. Pascal, *Myśli*, §688; wyd. pol., s. 153). Por. *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique, op. cit.*, rozdz. VI, punkt 2.

¹⁰³ B. Pascal, *Myśli*, §411; wyd. pol., s. 144.

¹⁰⁴ *Ibidem*, §470; wyd. pol., s. 144.

szym miejscu w świecie” i postulować otwarcie go dla Innego? Oczywiście jego niemocy znajduje odzwierciedlenie w odstępie między pragnieniem a rzeczywistością jego niespełnienia:

Jesteśmy tak niesyci chwały, iż chcielibyśmy, aby znała nas cała ziemia, nawet ci, którzy przyjdą wówczas, gdy nas nie będzie; a tak próżni, iż szacunek pięciu czy sześciu osób, które nas otaczają, cieszy nas i zadowala¹⁰⁵.

Taka sprzeczność między pragnieniem szacunku a możliwością jego odbierania czy przekazywania prowadzi od niekonsekwencji do niesprawiedliwości: domagamy się bezgranicznie szacunku Innego, którego zatem oszukujemy, wymagając więcej niż na to zasługujemy; i podważamy pragnienie szacunku innych, którzy jednak nie przerysowują swoich zasług bardziej niż my to robimy; jesteśmy podwójnie niesprawiedliwi: pragnąc bezgranicznie nadmiernego szacunku, potępiając u innych to, co uznajemy u nas.

Nie chcemy, aby inni nas oszukiwali; nie uważamy za godziwe, aby żądali od nas więcej szacunku, że chcą być przez nas poważani bardziej niż na to zasługują; również tedy nie jest sprawiedliwe, abyśmy ich oszukiwali i kazali się szanować więcej, niż na to zasługujemy¹⁰⁶.

Myśl Pascala stanowi przedłużenie tego, co Kartezjusz już widział doskonale: szacunek wprowadza do gry między mną a mną samym, pomiędzy mną, który szacuje a mną, który siebie szanuje (szlachetność), coś trzeciego – Innego. Tam jednak, gdzie Kartezjusz widzi tylko świadka lub sędziego, Pascal znajduje partnera czy raczej rywala. Szlachetność jest wówczas narażona na ryzyko naśladowczej rywalizacji.

Tak rozpoznana opozycja między Pascalem i Kartezjuszem, którego ten pierwszy na pewno czytał i rozumiał, nie powinna ukryć istoty: Pascal dostrzeża, że szacunek odgrywa dla Kartezjusza kluczową rolę pojęciową. Szacunek w istocie dla niego również pozwala na ścisłe rozumowanie nawet tam, gdzie przestają obowiązywać reguły zwykłej racjonalności (logiki formalnej, twierdzeń predykatywnych, jasnych i wyraźnych idei itd.). I tak w polityce, dziedzinie *par excellence* charakteryzującej się przygodnością, rozumiemy, że wbrew wszelkim rzekomym „naukom politycznym” (to oksymoron), trzeba przyznać, że to „[...] co ma podstawę w zdrowym ro-

¹⁰⁵ *Ibidem*, §120; wyd. pol., s. 97.

¹⁰⁶ *Ibidem*, §978; wyd. pol., s. 89.

zumie, ma bardzo wątplą podstawę¹⁰⁷. W ten sposób nawet filozofia może zostać z góry określona przez kryterium użyteczności (jak sam Kartezjusz przyznaje, por. *supra* V): „[...] A gdyby nawet to była prawda [sc. wszystko, co jak filozofia przyrody Kartezjusza jest bezużyteczne i niepewne], nie sądzę, aby cała filozofia warta była godziny trudu”¹⁰⁸. Tym samym, aby wziąć pod uwagę, że człowiek może znaleźć swoje ukojenie tylko w szacunku, to czy jawi się jako zawsze nieprawomocne, że „wyżej cenimy szacunek ludzi niż szukanie prawdy”¹⁰⁹. Trudność i idolatryczna iluzja nie polegają w istocie tyleż na nieskończonym poszukiwaniu szacunku płynącego od innych, co na ignorowaniu, kim ów inny może i powinien być. Bo wystarczy, by „[...] człowiek oszacował siebie wedle wartości”¹¹⁰, by zrozumiał, że poza szacunkiem Boga, nie może on znaleźć ukojenia. I rzeczywiście, dostęp do Boga zależy od sądu szacunkowego czy dokładniej sądu wartościującego, który jako jedyny może przenieść myślenie w tryb estymatywny. Podstawowy schemat trzech porządków pozwala na przejście od porządku ciał – irracjonalnego, choć poznawalnego racjonalnie, do porządku umysłów – poznawalnego racjonalnie i wyłącznie w ten sposób, i dalej do porządku miłości, który poznaje, jako serce, to, co przekracza racjonalność dyskursywną. Otóż te przejścia, skądinąd zawsze nieodwracalne (żaden porządek nie widzi porządku bezpośrednio wyższego, który przeciwnie, widzi go i porządki niższe) nie zależą w sposób oczywisty od „umysłów” (naukowców i filozofów), ponieważ stanowią one tylko jeden z trzech porządków. Skąd zatem one pochodzą? Z nieuprzedmiotawiającego modusu *cogitatio*, który podobnie jak wątplenie – a w tym przypadku szacunek – wydaje sąd o wartości:

Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa, nie mogą się równać w a r t o ś c i ą z żadną myślą; ona zna to wszystko i siebie, a ciała nie znają nic. Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem, i wszystkie ich twory nie są w a r t e najmniejszego drgnienia miłości; jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej¹¹¹.

Przechodząc od jednego do drugiego porządku, Pascal odnajduje to samo myślenie estymatywne, które wcześniej Kartezjusz pod koniec swej drogi skonceptualizował.

Na końcu drogi z pewnością. Choć może się okazać również, że doktryna szacunku retrospektywnie oświetla pewien epizod z czasu zupełnych

¹⁰⁷ *Ibidem*, §26; wyd. pol., s. 151.


¹⁰⁸ *Ibidem*, §84; wyd. pol., s. 109–110.

¹⁰⁹ *Ibidem*, §151; wyd. pol., s. 179.

¹¹⁰ *Ibidem*, §119; wyd. pol., s. 161.

¹¹¹ *Ibidem*, §308; wyd. pol., s. 433.

początków. W nawiązaniu do trzech snów z listopada 1619 roku, istotnie Baillet donosi, że „przerażenie, które go ogarnęło w drugim śnie, oznaczało w jego poczuciu wyrzuty sumienia związane z grzechami, które mógł popełnić w toku dotychczasowego życia”¹¹². Sumienie spełnia się poza myśleniem czystego rozumu, choć również bez wyobraźni i woli; ono wyznacza normę bez konieczności (ani możliwości) ustanowienia ich jasnych i wyraźnych racji; i – jak w ostatnim z Pascalowskich porządków – osądza ono inne formy myślenia.

Tym samym znaczenie kwestii myślenia estymatywnego staje się jeszcze bardziej niepodważalne. Albo raczej inne badania będą musiały tę kwestię poddać dyskusji. 

JEAN-LUC MARION – członek Akademii Francuskiej, emerytowany profesor na Uniwersytecie Paris-Sorbonne oraz profesor w Divinity School na Uniwersytecie w Chicago. Zajmuje się zarówno historią filozofii nowożytnej, jak i współczesną fenomenologią. W pierwszym z tych obszarów opublikował kilka książek poświęconych ontologii Descartesa, teologii racjonalnej i metafizyce, skupiając się zwłaszcza na średniowiecznych źródłach i zastosowaniu współczesnych metod interpretacji. W drugim z wymienionych zakresów od wielu lat prowadzi długoletnie badania nad kwestią Boga, rozwija fenomenologię donacji, pracuje także nad grecką i łacińską patrystyką, estetyką i teologią konstruktywną. Ostatnio opublikował: *Courbet ou la peinture à l'oeil* (Paris, Flammarion, 2014), *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris PUF 2013), *Reprise du donné* (Paris PUF 2016).

JEAN-LUC MARION – a member of Académie française, Professor Emeritus at the University of Paris-Sorbonne, Professor at the Divinity School of the University of Chicago. He studies both the history of modern philosophy and contemporary phenomenology. In the former field, he has published several books on Descartes' ontology, rational theology, and metaphysics, focusing especially on medieval sources and using modern patterns of interpretation. In the latter field, he is pursuing a long-term inquiry into the question of God, he is developing a phenomenology of givenness, he has also worked in the areas of Greek and Latin patristics; aesthetics; and constructive theology. He recently published *Courbet ou la peinture à l'oeil* (Paris, Flammarion, 2014), *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris PUF 2013), *Reprise du donné* (Paris PUF 2016).

¹¹²R. Descartes, *Olympica*, AT X, 186, przekł. pol. E. Wende, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz, op. cit.*, s. 170.