

O tym, jak Monsieur Descartes wyzwał Don Kichota na pojedynek i jak sromotnie przegrał, własną bronią pokonany

Iwona Krupecka*

DOI 10.24425/rl.2022.143002

ruch literacki • R. LXIII • 2022 • Z. 6 (375) PL

PL ISSN 0035-9602

1. „...les extravagances des paladins de nos romans...”¹

Opublikowana w 1637 roku – więc 32 lata po pierwszej, a 22 po drugiej części *Don Kichota* – *Rozprawa o metodzie* Kartezjusza dostarcza nie tylko zrębów jego teorii poznania czy skrótu koncepcji naukowych, jakie opracowywał. Jest również zapisem jego własnej drogi ku odkryciu *cogito*, swoistą biografią intelektualną, która formą bliska jest esejom Michela de Montaigne z ich słynną formułą: „ja sam jestem materią mej książki”². Dwie pierwsze części *Rozprawy* poświęcone zostały rekonstrukcji lat młodości

* Iwona Krupecka – dr, Uniwersytet Gdański. ORCID: 0000-0002-9247-6879

1 R. Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, 6 ed., Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

2 M. de Montaigne, *Próby*, przeł. i przedmową opatrzył T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 29. Na temat *Rozprawy* jako Bildungsroman zob. S.B. Smith, *An Exemplary Life: The Case of René Descartes*, „The Review of Metaphysics” 2004, vol. 57, no. 3, s. 571–597. Mocny wpływ Montaigne’a czy szerzej: sceptycyzmu francuskiego na kształtowanie myśli Kartezjusza podkreśla np. I. Dąmbaska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 74–79; H. Lefebvre, *Kartezjusz*, Warszawa 1950, s. 54–58, a przede wszystkim R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford University Press 2003, s. 143–148 oraz D. Arbib, *Le moi cartésien comme*

i specyficznej ścieżki Kartezjusza, prowadzącej przez edukację w kolegium Le Fleche, naznaczoną pochłanianiem coraz to nowych, najróżniejszych książek („nie zadowolając się naukami, jakie nam podawano, przebiegłem wszystkie księgi, które mi wpadły w ręce, a traktowały o przedmiotach uznanych za najbardziej osobliwe i rzadkie”³), przez odrzucenie wiedzy książkowej, podróże, konfrontujące bohatera, a zarazem narratora opowieści z różnorodnością obyczajów, aż po noc na kwaterze pod Ulm, gdy dzięki snom odkrył swe właściwe powołanie⁴. Dwie pierwsze części są zatem zapisem swoistego błędzenia, zwieńczonego jednak sukcesem – odkryciem niepowątpiewalnego fundamentu gmachu wiedzy w formule *cogito ergo sum* – i uchwyconego z perspektywy owego sukcesu. Patrząc wstecz na swe minione życie, Kartezjusz może rozróżnić drogę błędną od właściwej ścieżki, dokonać rachunku strat i zysków, ułożyć zdarzenia, wybory, elementy składowe we wzór, który dopiero u kresu wędrówki, jak później Hegłowska sowa Minerwy, ujawnia sens poszczególnych etapów.

Tak oto, wiedząc już, że ani czytanie książek, ani podróżowanie nie przybliżają do ufundowania wiedzy pewnej, choć są to zarazem etapy konieczne z racji wypracowywania sceptycznego dystansu wobec pozornej wiedzy zastanej, Kartezjusz rozpoznaje zasadnicze niebezpieczeństwo tkwiące w nadmiarowej, nieumiarkowanej lekturze i wojażach:

Ale kiedy się obraca zbyt wiele czasu na podróżowanie, człowiek staje się wreszcie obcym w swoim kraju; a kiedy się jest zanadto ciekawym rzeczy, które się działy w minionych wiekach, jest się zazwyczaj bardzo nieświadomym tych, które się dzieją współcześnie nam. Prócz tego za sprawą opowieści przedstawiamy sobie jako możliwe wiele wydarzeń, które nie są takimi wcale, a nawet najbardziej wierna historia, jeżeli nie zmienia i nie pomnaża wartości rzeczy, aby je uczynić godniejszymi czytania, opuszcza przynajmniej zawsze okoliczności najbardziej pospolite i najmniej świetne, z czego pochodzi, iż reszta nie wydaje się taką, jaką jest, i że ci, którzy kierują swoje obyczaje wedle przykładów stąd czerpanych, łatwo skłonni są popaść w szaleństwa paladynów z romansów i imać się zamiarów, które przechodzą ich siły.⁵

troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du “Discours de la méthode”, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2012, no. 2, s. 161–180.

³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, posłowie J. Hartman, Kraków 2004, s. 9.

⁴ Zob. *La vie de Monsieur Descartes*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 166–171. Zob. również M. Ke evak, *Descartes’s Dreams and Their Address for Philosophy*, “Journal of the History of Ideas” 1992, vol. 53, no. 3, s. 373–396.

⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie...*, dz. cyt., s. 10.

Mimo że imię Don Kichota tu nie pada, jest to czytelna figura donkichotowskiego szaleństwa. Nadmierne podróżowanie⁶ i czytanie stwarza zagrożenie odrealnienia, utraty kontaktu z rzeczywistością, błędzenia spowodowanego wzięciem tego, co jedynie możliwe, za prawdę. Fikcja nie jest tożsama z fałszem, jednak tak samo jak fałsz stanowi przeciwieństwo prawdy. Więcej nawet, w wypadku opozycji prawdy i fałszu sprawa zdaje się dość prosta: jestem rycerzem albo nie jestem rycerzem, *tertium non datur*. Tymczasem fikcja dysponuje subtelnymi narzędziami przekształcania obrazu rzeczywistości i wytwarza takie jej przedstawienie, które udaje naśladowanie, będąc w istocie re-kreacją. Z jednej strony, Kartezjusz odślania pozorność ideału mimesis. Żadne przedstawienie, żadna opowieść nie może być prawdziwie wierna rzeczy, albowiem zawsze coś do niej dodaje lub coś odejmuje. Narracja nigdy nie stanie się zwierciadłem. Z drugiej, zamazuje różnicę między opowiadaniem historii prawdziwej a fikcją oraz między różnymi odmianami fikcji i wprost podważa prawdziwościowy potencjał literatury, wyrażony przez Arystotelesa w kategoriach wiarygodnego i możliwego: „[Historyk i poeta] Różnią się oni natomiast tym, że jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przeciwieństwo to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe”⁷. Jeżeli ideałem jest wierne odwzorowanie rzeczy zewnętrznej, to ani historia, ani poezja (fikcja) tego ideału nie są w stanie zrealizować. Obydwie, ze względu na samą swoją naturę, zniekształcają obraz rzeczy. Toteż kartezjanizm wrogi będzie opowieściom w ogóle i zarówno historii, jak i historia wypadną poza obręb prawdy zredukowanej do naukowości⁸.

Lecz zagrożenie, jakie niosą ze sobą opowieści, jest o wiele poważniejsze, czego „żywym” przykładem Don Kichot:

[...] z braku snu i nadmiaru lektur mózg wysechł mu na wiór do tego stopnia, że stracił rozum. Roił sobie o tym wszystkim, co wyczytał w książkach, zarówno o czarach,

6 Choć Don Kichot również podróżuje, to podróż fizyczna nie jest właściwym tematem mojego tekstu. Niemniej metafora podróży jako błędzenia jest u Kartezjusza wyraźnie rozwinięta. Na ten temat zob. G. Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis, Oxford 1992 oraz A. Wiczorekiewicz, *Filozof w podróży. O dekonstrukcji pewnej metafory*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1995, nr 3–4, s. 129–134.

7 Arystoteles, *Poetyka*, 1451b, [w:] tenże, *Retoryka. Poetyka*, przeł. wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 330.

8 Zob. S. Kruszyńska, *Problem historii filozofii w ujęciu XVII-wiecznej filozofii erudycyjnej oraz kartezjańskiego racjonalizmu*, „Filo-Sofija” 2012, nr 17, s. 27–35; K. Pomiń, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992, s. 180–181, 236–254.

jak i potyczkach, bitwach, pojedynkach, ranach, zalotach, miłości, burzach i niemożliwych głupotach, a tak bardzo zakorzeniły mu się one w wyobraźni, że stał się prawdą cały ogrom tych wyśnionych wymysłów, o których czytywał, bo dla niego żadne inne historie na świecie nie były prawdziwsze.⁹

Łatwo przekraczać kolejne granice: brać możliwe za rzeczywiste, niemożliwe za możliwe. Gdyby wszystkie opowieści były opowieściami przykładowymi, *fables*, szaleństwo Don Kichota nie miałoby pożywki, a ‘możliwe’ byłoby, zgodnie z zaleceniem arystotelesowskiej poetyki, ‘ogólnym’, to znaczy w jednostkowym wydarzeniu urzeczywistniałaby się ogólna prawda moralna. Niemniej opowieści rozpleniły się znacznie poza granice wytyczone przez Arystotelesa i w postaciach paladynów z romansów (w łacińskim tekście *Rozprawy: „antiquorum Heroum”*) osiągnęły maksimum niemożliwości. Przykładowe, moralizujące *fables* ratują się dzięki walorom dydaktycznym; fikcje o niemożliwym są zaproszeniem do szaleństwa¹⁰. O ile *Don Kichot* pokazuje konsekwencje zaczytywania się romansami rycerskimi, o tyle Don Kichot jest nieszczęsną ofiarą fatalnej pomyłki, wzięcia za prawdę czegoś, co jest tylko fikcją, i uczynienia z fikcji celu własnego życia. Kartezjusz brał to zagrożenie całkiem na poważnie, być może najpoważniej ze współczesnych; tak bardzo, że wszelkie fikcje – jako to, co jedynie możliwe, a nie konieczne – wyzwał na pojedynk.

2. „Wiem, kim jestem”¹¹

Szaleństwo Don Kichota, polegające na braniu przykładu, czyli wzorca dla realnego działania, z literatury fikcyjnej, przedstawiającej to, co tylko możliwe lub aż niemożliwe, stanowi szczególny przypadek problemu, który Kartezjusz uczynił punktem wyjścia własnego myślenia. Błąd, błądzenie pośród pogmatwanych ścieżek, niemożność określenia stałego punktu, utrata gruntu, chwiejność – wszystkie te określenia, za pomocą których sam Kartezjusz oddawał własny stan zagubienia, odsyłają do kwestii iluzoryczności ludzkich przekonań. Kartezjusz, usilnie próbujący dostarczyć tak nauce, jak i sobie samemu niezawodnego narzędzia odróżniania snu od jawy, prawdy od fikcji, rzeczywistego od tylko możliwego, niemal każdego, włącznie z sobą samym, podejrzewa o donkichotowskie błądzenie pośród cieni. Stanisław Cichowicz opisał tę postawę następująco:

⁹ M. de Cervantes, *Przemysłny szlachcic Don Kichot z Manczy*, przekł., wstęp i oprac. W. Charchalis, Poznań 2014, t. 1, s. 101–102.

¹⁰ Zob. komentarz Étienne’a Gilsona do omawianego fragmentu, [w:] R. Descartes, *Discours de la méthode*, dz. cyt., s. 123–124.

¹¹ M. de Cervantes, dz. cyt., s. 131.

Byt jest gdzie indziej.

To przeświadczenie, połączone z mieszanym uczuciem zdumienia i zawodu, leży u źródła wszystkich pasjonujących Kartezjusza poznawczych i filozoficznych poczynañ. Ono też każe mu mówić o świecie jako teatrze, [...] o innych ludziach jako o zwierzętach lub drzewach, niby-ludziach lub widziadłach, [...] o samych tych ciałach jako o snach zwodniczych; ono każe mu odmówić własnym myślom jakiegokolwiek podobieństwa do jestestw, do których się odnoszą, i baśnią nazwać stworzoną przez siebie naukę o świecie.¹²

Kartezjusz podejmuje wysiłek ufundowania filozofii od nowa z tego prostego powodu, że w sytuacji zastanej ma obawę, że wszyscy biorą za prawdę to, co jest jedynie fikcją: obyczajem, nawykiem, opinią autorytetu: „przekonania nasze kształtuje raczej zwyczaj i przykład niż jakiegokolwiek pewne poznanie”¹³. Don Kichot jest w błędzeniu spektakularny, to tyle. Ale też Don Kichot jest szczególnie niebezpieczny, gdyż do błędzenia wprowadza nową jakość: ideę, że prawda może być kwestią wyboru, a nie poznania.

Figura szaleńca, który bierze za prawdę fikcyjne opowieści o bohaterskich czynach i na ich wzór kształtuje własny los, przez Cervantesa ucieleśniona w Don Kichocie, a przez Kartezjusza wskazana jako zagrożenie czyhające na nieumiarkowanych czytelników, odzwierciedla przemiany, jakie zachodziły w kulturze europejskiej w drugiej połowie XVI wieku. Jeżeli, z grubsza rzecz biorąc, wiek XV rzeczywiście zasługuje na miano czasu optymizmu, to w wieku XVI przybierają na sile tendencje sceptyczne i pesymistyczne, a ich zapowiedzią może być *Melancholia I* Dürera, w której linie perspektywy załamują się, a pewna dotąd siebie, dzierzająca cyrkiel anielska postać traci nadzieję... Poza dramatycznymi wypadkami historycznymi (przede wszystkim plagą wojen religijnych i wzrastającą nietolerancją, okrucieństwem podboju Ameryki, pauperyzacją chłopstwa, walkami dynastycznymi¹⁴), na poziomie refleksji filozoficznej swoiste żniwo zbierało odkrycie szczególnych pism starożytnych: dzieł Sekstusa Empiryka, Lukrecjusza i Diogenesa Laertiosa, które w klasycznej, pociągającej formie dostarczały nowych modeli myślenia: sceptycyzmu pirrońskiego i słabego empiryzmu Epikura¹⁵.

¹² S. Cichowicz, *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*, Gdańsk 2002, s. 167–168. „Filozofem barokowym”, podkreślając przynależność Kartezjusza do kultury początku XVII wieku i fascynację iluzjami, błędami poznawczymi itp., nazwał go Jan Hartman, *Solilokwia baroku*, [w:] Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. i posłowiem opatrzył J. Hartman, Kraków 2004, s. 83–110. Wspaniałym pomysłem jest też Hartmana określenie: „Don Cartesio”.

¹³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, 2004, dz. cyt., s. 16.

¹⁴ Doskonałą panoramę tych przemian prezentuje Jean Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1987.

¹⁵ Zob. np. R. Popkin, dz. cyt.; R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013, s. 197–241; A. Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge–London 2014.

Dla myślenia o człowieku i sztuce kierowania własnym życiem przemiana ta miała zasadnicze znaczenie. Definiowany w perspektywie przede wszystkim dwóch wartości, prawdy i dobra, w renesansie człowiek zyskuje wolność kształtowania własnego losu. Wolność ta nie jest jednak dowolnością, a gwarantem właściwego spożytkowania tej nowo uzyskanej autonomii jest rozumność. Jako istota rozumna człowiek może zatem rozpoznawać dobro i tak kierować swym życiem, by je realizować. Wola musi podporządkować się rozpoznaniu prawdziwego dobra i je właśnie uczynić przedmiotem pragnienia i celem dążenia. W tekście założycielskim dla myślenia o człowieku jako autokreatorze, *Mowie o godności człowieka*, Giovanni Pico della Mirandola pisał tak: „Ustanowione przez Nas [Boga] prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczony, dzięki swej woli, w której mocy cię postawiłem, sam ją sobie wyznaczysz. [...] Możesz wyrodić się w niższe stworzenia, w zwierzęta, możesz zostać odrodzony dzięki postanowieniom twojego umysłu w istotach wyższych i boskich”¹⁶. Z jednej strony, człowiek jako byt bez esencji stwarza samego siebie, jego istota nie jest czymś danym, lecz zadany. Z drugiej jednak ta autokreacja dokonuje się w ściśle określonych ramach, wyznaczonych przez hierarchię bytów, gdzie to, co czysto umysłowe, boskie, w najwyższym stopniu rozumne, znajduje się na samym szczycie, podczas gdy to, co czysto materialne, na samym dnie drabiny bytów. Idea człowieka jako twórcy własnego losu, zrodzona w łonie renesansowego platonizmu, obwarowana jest zatem i regulowana ideałem rozumności. Dobro trzeba wprawdzie prawdziwie rozpoznać, by móc potem dobrze działać.

Narastające tendencje sceptyczne uderzają w ten zasadniczy warunek właściwego spożytkowania wolności. Wspaniałą wizję człowieka jako aktora w boskim teatrze Juana Luisa Vivesa („Cały bez osłonek, pokazywał Człowiek nieśmiertelnym bogom swoją pokrewną istotę, która okryta maską sceniczną i ciałem przedstawiała stworzenia tak różnorodne, tak niestałe, tak zmienne, jak polip i kameleon, jak to przed chwilą oglądali na scenie”¹⁷) zastępuje Lukrecjańskiej proveniencji obraz człowieka-marionetki w teatrze życia, odartym z pozaświatowych sensów (jak we fraszce Jana Kochanowskiego *O żywocie ludzkim*: „Naśmiawszy się nam i naszym porządkom, / Wemkną nas w mieszek, jako czynią łątkom”¹⁸). Punktem kulminacyjnym – zarazem zwieńczeniem długiej drogi narastającego zwątpienia

16 G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. i przypisami opatrzyli Z. Nerczuk, M. Olszewski, wstępem poprzedził D. Facca, Warszawa 2010.

17 L. Vives, *Bajka o człowieku*, [w:] tegoż, *O podawaniu umiejętności*, z jęz. łac. przetł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył A. Kempfi, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 343–344.

18 J. Kochanowski, *O żywocie ludzkim*, dostęp online: <https://literat.ug.edu.pl/fraszki/003.htm>.

w ideały humanistyczne, jak i początkiem nowej epoki, czasu Wielkich Przemian¹⁹ – były *Próby* (1580) Michela de Montaigne, a dramatyczna w istocie fraza: „Nie mamy porozumienia z bytem, wszelka bowiem istota ludzka jest zawsze w pośrodku między narodzinami a śmiercią, i nic nie udziela z siebie, prócz jeno mglistego pozoru i cienia, i niepewnych a wątplych rojeń”²⁰, rezonowała w całej Europie.

Idee sceptycyzmu silnie oddziaływały w Hiszpanii przede wszystkim za sprawą *Quod nihil scitur* (1581) Francisco Sáncheza oraz monumentalnej analizy ludzkich umysłów: *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) Juana Huarte de San Juan. Wyraźne ślady obu dzieł są obecne w *Don Kichocie*²¹. Podejmując zagadnienie tożsamości osób i rzeczy w *Don Kichocie* (przebrania, wielość imion, misko-hełm itp.), Edward C. Riley pisał: „Jasne jest, że identyfikacja osób za pomocą imienia wiąże się z szerszym problemem dochodzenia do wiedzy i identyfikowania rzeczy. Z kolei ów szerszy problem stanowił zasadniczy temat filozoficzny w końcówce szesnastego wieku. Panowała atmosfera filozoficznego sceptycyzmu, a Cervantes bez wątpienia oddychał tym samym powietrzem co Francisco Sánchez, Montaigne, Descartes i Hobbes”²².

Po pierwsze, na poziomie struktury tekstu i narracji mamy do czynienia z subtelną grą z czytelnikiem w odniesieniu do figur autora, kronikarza i narratora, która skłania, by podać w wątpliwość wiarygodność przekazu, a także zapytać o przyświecający Cervantesowi-autorowi cel. Wszak kwestia tego, czy *Don Kichot* był jedynie satyrą na księgi rycerskie, jak czytamy w samej powieści, czy może raczej wyrazem Cervantesowskiego rozczarowania życiem, *desengaño*, albo zawołowaną próbą przywrócenia, wbrew tendencjom rodzącej się nowoczesności, modelu rycerskiego opartego na wartościach etycznych, bezustannie jest przedmiotem sporów²³, a podważa-

¹⁹ Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991.

²⁰ M. de Montaigne, dz. cyt., s. 460.

²¹ Zob. np. klasyczny tekst R. Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El doctor Juan Huarte y su Examen de ingenios*, Madrid 1905; M. Ihrie, *Skepticism in Cervantes*, London 1982; E. Herrera, *La locura quijotesca*, „Hispanic Journal” 2004, vol. 25, no. 1/2, s. 9–29.

²² E. C. Riley, *Who's Who in Don Quixote? Or an Approach to the Problem of Identity*, „MLN” 1966, vol. 81, no. 2, s. 115.

²³ Zob. np. A. Rivas Hernández, *Lecturas del Quijote (Siglos XVII–XIX)*, Salamanca 1998; A. Close, *Las interpretaciones del Quijote*, [w:] M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, dir. por F. Rico. Edición de Instituto Cervantes, Barcelona 1998, dostęp elektroniczny: http://cvc.cervantes.es/obref/quijote/introduccion/prologo/close_a.htm; H. Mancin, *Cide Hamete Benengeli vs. Miguel de Cervantes: The Metafictional Dialectic of Don Quijote*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America” 1981, vol. 1, nr 1–2; E. Martínez Mata, *Cervantes comenta el „Quijote”*, prólogo de A. Close, Madrid 2008.

jące się wzajemnie instancje tekstu w niczym nie ułatwiają rozstrzygnięcia. Dalej, słynna teza Américo Castro o perspektywizmie Cervantesa, którą, najogólniej rzecz biorąc, można zdefiniować w słowach, że wynik poznania jest zależny od perspektywy podmiotu poznającego, a zajęcie neutralnego (boskiego) punktu widzenia jest niemożliwe²⁴, znajduje uzasadnienie choćby w niezmediatyzowanej narracją niekompatybilności obrazów świata poszczególnych bohaterów, w wyrażanej przez nich niepewności co do umysłowego stanu Don Kichota, w prawdziwie sprawiedliwych i roztropnych rządach Sancza Pansy jako niby-gubernatora nieistniejącej wyspy Barataria, czy wreszcie w najbardziej znanym epizodzie z hełmem Mambryna/miską cyrulika. Rumaka z rzędem temu, kto przeczytawszy *Don Kichota*, nie został przynajmniej z wątpliwością co do tego, kto w całym tym zwariowanym świecie przedstawionym mógłby być uznany za niepomylonego.

Z kolei Daniel Lorca podkreśla wewnętrzne rozdwojenie, również ufundowane w duchu sceptycyzmu, na sceptycyzm narracji i dogmatyzm bohatera (*skeptical story / dogmatic character*). O ile narracja *Don Kichota* jest z założenia antydogmatyczna, wymierzona przeciwko wszelkim autorytetom, argumentuje Lorca, o tyle Don Kichot stanowi ucieleśnienie fanatycznego zawierzenia autorytetowi ksiąg rycerskich, a także sam oczekuje, że jego perspektywa zostanie wzięta za prawdziwą, a on sam będzie uznany za autorytet. Jeżeli dla Castro epizod z miską-hełmem jest koronnym dowodem perspektywizmu Cervantesa, o tyle dla Lorki ten sam epizod – o ironio! – stanowi dowód fanatycznego dogmatyzmu Don Kichota. Cała bowiem argumentacja za tym, że miska jest hełmem Mambryna, opiera się na odwołaniu do (wynikającego głównie z pozycji społecznej) autorytetu samego Don Kichota i jego popleczników, podtrzymujących fikcję oraz na jednoczesnym braku tegoż autorytetu u cyrulika²⁵.

²⁴ Zob. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona 1987, s. 88. Castro kontynuuje odczytanie J. Ortegi y Gassetta zawarte w jego *Medytacjach o „Don Kichocie”*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, gdzie czytamy: „ostateczna podstawa bytu nie jest ani materialna, ani duchowa, że nie jest też żadną określoną rzeczą, a jedynie perspektywą? Bóg jest perspektywą i hierarchią: błąd szatana był błędem perspektywy” (s. 21). Por. A.A. Parker, *El concepto de la verdad en el Quijote*, „Revista de Filología Española” 1948, vol. 32. Zob. również artykuł podsumowujący znaczną część dyskusji o perspektywizmie: Th. R. Hart, *¿Cervantes perspectivista?*, „Nueva Revista de Filología Hispánica” 1992, vol. 40, no. 1, s. 293–303. Por. A.A. Parker, *El concepto de la verdad en el Quijote*, „Revista de Filología Española” 1948, vol. 32.

²⁵ Zob. D. Lorca, *The Function of Skepticism in Part I of Don Quixote*, „Cervantes” 2010, vol. 30, no. 2, s. 115–148. Ciekawą lingwistyczną interpretację miski-hełmu jako wcale nie tak dziwaczного wymysłu z perspektywy nazewnictwa hełmów przedstawia F.S. Mediavilla, *Bacía-bacínete-baciyelmo*, „Cervantes” 2009, vol. 29, no. 2, s. 97–105.

W zasadzie to właśnie o Don Kichota, a nie *Don Kichota*, się rozchodzi. Jeśli, za Lorką, Don Kichot jest figurą dogmatyzmu, to sceptycyzm *Don Kichota* wymierzony został przeciw księgom rycerskim jako księgom fałszywym, a cel powieści „jest spójny ze sceptyczną tradycją unikania cierpienia wywołanego fałszywymi przekonaniem²⁶”. Słysząc w tym stwierdzeniu daleki głos Kartezjusza, obawiającego się, że za prawdę weźmiemy fikcję, siostrę fałszu, i na zawsze utkniemy na błędnej ścieżce. Jednakże recepcja *Don Kichota*, poczynawszy od naiwnych odczytań romantycznych, przez nietzscheańsko-pragmatystyczne ujęcie Miguela de Unamuno po interpretacje egzystencjalistyczne, pokazuje, że wewnętrzne pęknięcie powieści może mieć inny, choć również sceptyczny z ducha, charakter. W rozdziale 5, w części I, nieopierzony jeszcze w rycerskim fachu Don Kichot napotyka przypadkowego sąsiada, cokolwiek zdziwionego zachowaniem dotychczasowego pana Kichany. Utożsamiony z literacką postacią, alkaDEM Rodrigo de Narváez, wieśniak, całkowicie zaskoczony, usiłuje konfrontować Kichanę z rzeczywistością:

– Proszę pana, o ja grzeszny, ja przecież nie jestem ani don Rodrigiem de Narváez, ani markizem Mantui, tylko Pedrem Alonso, waszym sąsiadem. Ani pan nie jest Valdivinosem ani Abindarraezem, tylko szanowanym szlachcicem, panem Kichanę.

– Wiem, kim jestem – odpowiedział Don Kichot. – I wiem, że mogę być nie tylko tymi, których wymieniałem, ale wszystkimi dwunastoma parami Francji, a nawet wszystkimi dziewięcioma Chwały, bo nad czynami, których oni wszyscy razem i każdy z osobna dokonali, górują moje.²⁷

Z perspektywy klasycznej koncepcji prawdy jako zgodności intelektu z rzeczą, *adaequatio intellectus et rei*, tej zatem koncepcji, jaką ratować pragnął Kartezjusz, pomimo naporu sceptycyzmu, postawa Don Kichota jest szaleństwem. Jeżeli jednak przyjąć ogólne sceptyczne ramy powieści jako całości, co oznaczałoby przyjęcie przekonania, iż istota rzeczy, rzecz jako taka, niezależna w swym istnieniu od podmiotu poznającego, jest nam z zasady niedostępna, to konsekwencją musi być po prostu zawieszenie sądu. Jeżeli mamy kłopot z jednoznacznym identyfikowaniem osób i rzeczy na poziomie czysto poznawczym, to taki sam kłopot mamy na poziomie praktycznym. Innymi słowy, postawę Don Kichota, przyjmującego zaczerpnięty z fikcji wzorzec postępowania, możemy uznać za szaleństwo tylko wówczas, gdy potrafimy wskazać wzorce prawdziwe w klasycznym rozumieniu. Sceptyk tego jednak z założenia zrobić nie może, albowiem istota rzeczy, w tym istota dobra, czyli celu działania, jest niepoznawalna.

Stąd słusznie Riley właśnie z ducha sceptycyzmu wywodzi Donkichotowską zasadę urzeczywistniania osobowości: „Jego [Don Kichota] pojęcie heroicznego przedsięwzięcia obejmuje świadomość bycia tym, kim czynią go

²⁶ D. Lorca, dz. cyt., s. 129.

²⁷ M. de Cervantes, dz. cyt., s. 131–132.

jego własne czyny („*hijo de sus obras*”) i bycia sprawcą swych czynów („*artífice de su ventura*”). Zatem jego osobowość zarówno działała jako siła kształtująca, jak i jest tym, co kształtowane²⁸. Owo wewnętrzne pęknięcie powieści, stymulujące jej alternatywne odczytania²⁹, polegałoby zatem na jednoczesnym operowaniu dwiema koncepcjami prawdy: tą klasyczną, do której zastosowanie mają argumenty sceptyczne, zastosowane w obrębie szeroko rozumianej gry z czytelnikiem: gry perspektyw, instancji autorskich, kwestionowania rozróżnienia pozoru i prawdy, oraz obecną w powieści *implicite* prekursorską koncepcją prawdy vitalnej lub egzystencjalnej. „Wiem, kim jestem” Don Kichota nie jest zdaniem w sensie logicznym, nie stwierdza się tu niczego o żadnym stanie rzeczy uprzednim wobec woli działającego podmiotu. To raczej performatyw³⁰. Jak pisał Unamuno: „Prawdą jest to, w co się wierzy z całego serca i z całej duszy. Czym zaś jest wierzyć w coś z całego serca i z całej duszy? To wedle tego działać”³¹.

3. Fabula narro ergo sum

W obrębie paradygmatu wyznaczanego klasyczną koncepcją prawdy i ideą umysłu jako zwierciadła rzeczywistości zewnętrznej³² Don Kichot popełnia zasadniczy błąd, wskazany przez Kartezjusza: nieprawdę bierze za prawdę, nieadekwatne odwzorowanie rzeczywistości traktuje jak odwzorowanie adekwatne. Rzecz jednak w tym, że w 1637 roku, gdy ukazuje się *Rozprawa o metodzie*, paradygmat ten chwieje się w posadach. Jak zaufać poznaniu zmysłowemu, gdy dobrze już wiadomo, że, jak pisał Montaigne, „kto sądzi z wrażeń, sądzi z czego innego niż z przedmiotu”³³. Zwrot subiek-

28 E.C. Riley, dz. cyt., s. 122.

29 Których dobrego podsumowania dostarcza np. R. Bayliss, *What Don Quixote Means (Today)*, „Comparative Literature Studies” 2006, vol. 43, no. 4, s. 382–397. Jak pisze Bayliss: „W skrócie, Cervantesowska kombinacja gatunków literackich i wpisanych w nie obrazów świata pozostawia czytelnika bez kierowniczego głosu i ideologicznej orientacji, wpisanych w tradycyjne gatunki; z braku kontrolującego, autorskiego ethosu, z którym czytelnik mógłby się utożsamić, żadna interpretacja nie jest uprzywilejowana” (s. 390).

30 Zob. Ch. Oriel, *‘Yo sé quién soy’. How don Quijote Does Things with Words (Part I, chaps. 1–5)*, „Cervantes” 2009, vol. 29, no. 1, s. 57–83.

31 M. de Unamuno, *¿Qué es verdad?*, [w:] *ten z e, Ensayos*, t. 1, prólogo y notas de B.G. de Candamo, Madrid 1970, s. 814. Unamunowska prawda, jak zwięźle przedstawia to Gemma Roberts, polega na „zgodności rzeczy z ideałem”, G. Roberts, *«El Quijote», clavo ardiente de la fe de Unamuno*, „Revista hispánica moderna” 1966, Año 32, núm. 1–2, s. 21.

32 Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

33 M. de Montaigne, dz. cyt., s. 460.

tywistyczny już się dokonał, a wraz z nim zasadniczą kwestią stała się możliwość adekwatnego przedstawienia rzeczy zewnętrznej w umyśle. Jak odróżnić sen od jawy? Wiadomo już jednak, że bazujemy tu jedynie na subiektywnym poczuciu bycia na jawie lub bycia we śnie. Jak oddalić wizję Złego Demona, wizję błędzenia absolutnego i absolutnej iluzji, siedemnastowiecznego Matrixa? Na kolejnych etapach wątpienia Kartezjusz odsłania lęki dręczące tego, który wie już, jak bardzo niebezpośredni jest stosunek ludzkiego umysłu do rzeczywistości zewnętrznej, a jednocześnie próbuje uratować to, co stanowi fundament paradygmatu klasycznego, koncepcję prawdy jako zgodności intelektu z rzeczą. Figura donkichotowskiego szaleństwa odsyła wprost do prawdy rozumianej już zupełnie inaczej, prawdy jako przedmiotu wyboru i wiary, które z kolei napędzają działanie. W Don Kichocie klasyczna konstrukcja humanistyczna została pozbawiona kluczowego elementu, gwarantującego stabilność, jednoznaczność, hierarchię: dobro, rozumiane jako cel dążenia, uwalnia się spod władzy prawdy, ujmowanej jako adekwatne odzwierciedlenie uprzednio istniejącego ładu. „Ja” staje się rzeczywiście zadane, a nie dane. Tożsamości – i rzeczy, i osób – kształtują się w trakcie, w przebiegu, w procesie, którego motorem jest opowieść, jaką postać snuje o sobie samej.

Jednym z zasadniczych gestów Kartezjusza jest ponowne wtłoczenie wszystkich tych pleniących się fikcji, opowieści, obyczajów, wybieranych modeli działania i samookreślenia, *coutumes* i *moeurs*, w schemat rozróżnienia prawdy i fałszu. Żeby to zrobić, by skutecznie zredukować tę wielość form mediujących między „ja” a światem zewnętrznym do zaledwie przekonania, które mogą być prawdziwe lub fałszywe, musi umożliwić podmiotowi zdobywanie wiedzy pewnej. Innymi słowy, jeżeli mogę *poznać* prawdę o rzeczach i o wartościach, to mogę też wybrać *właściwy* projekt siebie. W samym podmiocie, w przejrzystym dla siebie, świadomym sobie *cogito*, które dokonując przeglądu własnych idei, odsiewa te adekwatne od tych nieadekwatnych, Kartezjusz odnajduje fundament wszelkiej wiedzy. Słynne *cogito ergo sum* jest nie tylko odkryciem podmiotowości jako źródłowej wobec wszelkiej wiedzy, ale i początkiem odzyskiwania świata zewnętrznego jako odwzorowującego się w tej podmiotowości. Z tym że plan też może się powieść tylko wówczas, jeżeli podmiot zostanie obdarzony super-mocą: intuicją intelektualną, pozwalającą nieomylnie rozpoznawać idee proste jako proste i zatwierdzać wyniki poprawnych rozumowań dedukcyjnych. Nawet jednak i ta moc nie wystarczyłaby, gdyby nie super-opiekun, gwarantujący, że jeśli coś jawi się nam jako oczywiste, to musi być prawdziwe, i szczerobliwie obdarzający nas garścią idei wrodzonych³⁴. Bóg Kartezjań-

³⁴ Zob. np. przejrzyste opracowanie systemu Kartezjańskiego [w:] Z. Drozdowicz, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań 2014.

skiego dowodu to wręcz modelowy *Deus ex machina*, bez którego misterny plan akcji by się zawalił.

Odkrycie *cogito* jako fundamentu wiedzy i próba utrzymania klasycznej koncepcji prawdy – jeśli Kartezjusz chce być zgodny ze swoim własnym postulatem krytycznego namysłu i odrzucenia wszelkich autorytetów – nie może być wszak przedstawione jako kolejny dogmatyczny tekst. Wówczas projekt byłby wewnętrznie sprzeczny. Zerwane porozumienie z bytem odtworzyć można już jedynie w immanencji podmiotu, a doświadczenie wątplenia i odkrycia siebie jako rzeczy myślącej ma charakter skrajnie indywidualny. To konkretne „ja” odkrywa siebie jako „ja”. Jak jednak przekazać to doświadczenie innym „ja”? W jaki sposób przedstawić innym tę drogę dochodzenia do siebie? Jak udowodnić, że droga *cogito* jest tą rzeczywiście prawdziwą, jeżeli ma czysto subiektywny charakter? Jest tylko jedno narzędzie: opowieść.

Jak pisał Jean Luc Nancy: „Wiedza kartezjańska znosi subiektywizm, który bierze świat za czystą bajkę. [...] Ale ta wiedza może ukrócić subiektywizm tylko dlatego, że jej Podmiot, posiadacz pewności, zdobywa panowanie nad sobą i odsłania się, przedstawiając swoją własną prawdziwą opowieść. Tym jest *Discours de la méthode*”³⁵. *Cogito* konstytuuje się poprzez opowieść. Kartezjusz przedstawia ją „jako historię lub [...] jako opowieść” [„comme une histoire ou [...] une fable”]³⁶, którą uwiarygodnia, powołując się na swoją szczerłość oraz przedstawiając własną historię jako możliwą do powtórzenia przez każdego: „Tak więc zamiarem moim nie jest nauczać tu metody, której każdy winien się trzymać, aby dobrze kierować swoim rozumem, ale jedynie pokazać, w jaki sposób ja starałem się kierować moim własnym”³⁷. Obudowane mocą intuicji intelektualnej i zabezpieczone przez wielkiego Opiekuna, *cogito*, wyłaniające się z indywidualnej opowieści, przyznaje sobie status fundamentu wiedzy pewnej, a Kartezjusz uspokaja: nie wiercie mi na słowo, spróbujcie sami. Don Kichot nabił sobie głowę opowieściami o niemożliwym, spróbował je wprowadzić w życie i okazały się błędne; ta opowieść jest inna, przykładowa. Na chwilę zagrożenie donkichotowskim szaleństwem zostało odroczone.

³⁵ J.L. Nancy, *Mundus Est Fabula*, trans. by D. Brewer, „MLN” 1978, Vol. 93, No. 4, s. 637.

³⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, 2004, dz. cyt., s. 8; R. Descartes, *Discours de la méthode*, dz. cyt., s. 4. Przekład Wandy Wojciechowskiej trafnie posługuje się słowem „przypowieść”, oddając sens „*fable*” jako przypowieści o moralnie ważkim przykładzie. Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, z oryg. franc. przeł., opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 6.

³⁷ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, 2004, dz. cyt., s. 8.

4. Rozmontowanie

Paradoksalnie, to właśnie w obrębie umocnionego przez Kartezjusza paradygmatu filozofii świadomości przygotowany został wielki powrót Don Kichota. Fundując wszelką wiedzę w płaszczyźnie immanencji, czyniąc zatem treści świadomości jedynym dostępnym bezpośrednio przedmiotem poznania ludzkiego, kartezjanizm wytyczył główne ścieżki namysłu filozoficznego w siedemnastym i osiemnastym wieku. Ścieżki te nie zawsze były zgodne z Kartezjańskim ideałem, wręcz przeciwnie, to w dyskusji z ideami Kartezjusza wykuwała się myśl nowożytna. Historia kartezjańskiego dziedzictwa to nie tylko optymistyczna opowieść o rozwoju metody naukowej czy introspekcji, ale też opowieść o powolnej śmierci, o rozmontowaniu metafizyki³⁸. Pierwszym celem ataku stały się najsłabsze elementy budowli: idee wrodzone. Po wystąpieniach Johna Locke’a, Richarda Burthogge’a czy Davida Hume’a wiara w to, że dysponujemy jakimś zestawem idei wpojonym nam przez bóstwo zdawała się jedynie śmiesznością. Empiryzm brytyjski dokonał jednak znacznie poważniejszej krytyki modelu Kartezjusza, dotyczącej mianowicie możliwości utworzenia adekwatnego pojęcia substancji czy to jako istoty rzeczy, czy też jako podłoża właściwości. Jak pisał Locke: „Tu bowiem [przy ideach substancji] chcemy mieć kopie rzeczy tak, jak one rzeczywiście istnieją, i przedstawić sobie tę ich budowę, od której zależą wszystkie ich własności; i tu zauważamy, że ideom naszym brak czegoś, co radzi bylibyśmy w nich widzieć, że nie osiągają one zamierzonej doskonałości; a wobec tego wszystkie one są nieadekwatne”³⁹. Jeżeli zaś nie mogą stworzyć adekwatnej idei substancji, to dotyczy to również mnie samej. „Ja” jako *rzecz* myśląca, fundament kartezjańskiego systemu, zaczyna rozpyływać się w powietrzu. To właśnie Locke dokonuje istotnego przeformułowania zagadnienia tożsamości osobowej: nie chodzi o substancję, którą odkrywam w drodze introspekcji jako moje „ja”; chodzi o procesy składające się na to, że odczuwam siebie jako „ja”. „To może nam wskazać – pisze Locke – na czym polega tożsamość osobowa: nie na tożsamości substancji, lecz, jak powiedziałem, na tożsamości samowiedzy”⁴⁰. Jesteśmy wyposażeni w samoświadomość oraz w szczególną władzę, która umożliwia wytworzenie poczucia ciągłości, w pamięć: „na tym jedynie polega tożsamość osoby, to znaczy: tożsamość istoty rozumnej. I jak daleko ta świadomość

38 Co doskonale pokazuje M. Poręba, *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 91–199.

39 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, z oryg. ang. przeł. B.J. Gawecki, przekład przejrzał C. Znamierowski, Warszawa 1955, t. 1, II, 31, s. 535.

40 Tamże, II, 27, s. 483. Zob. również doskonałą analizę koncepcji Locke’a [w:] P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 134–142.

mość sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby”⁴¹.

Uwolniona od substancji, wraz z Davidem Humem podmiotowość stanie się rodzajem pojemnika dla świadomości; wraz z Kantem wyłoni się jako akt; Fichte przeniesie ją na poziom wyboru i wiary, a samą świadomość ufunduje w akcie pierwotnym „ja” absolutnego. Dokonana przez niemieckich romantyków restytucja Don Kichota jako bohatera pozytywnego i *Don Kichota* jako powieści nowoczesnej dokonywała się przynajmniej częściowo pod istotnym wpływem filozofii idealistycznej, zwłaszcza myśli Fichtego oraz Schellinga⁴². Z dramatycznego rozdarcia między obrazem świata, wyłaniającym się z nauk matematyczno-przyrodniczych, w którym podmiot zredukowany jest do ogniwa łańcucha przyczyn i skutków, a obrazem idealizmu subiektywnego, w którym świadomość ludzka stanowi jedynie scenę dla przesuwających się, pozbawionych właściwego ciężaru przedstawień, wyłania się filozofia podmiotu wolnego i działającego, dla którego wola i rozum praktyczny, a nie rozum spekulatywny jest władzą nadrzędną. Ów podmiot konstituuje się poprzez własne działania, stwarza siebie w sposób absolutnie wolny, powołuje do życia „nowe mitologie”, wiedząc, że jedyną zasadą ich istnienia jest jego własna wola. W *Powołaniu człowieka*, bodaj najmocniejszym filozoficznym manifestie człowieka absolutnie wolnego, Fichte pisał tak:

Nie do bezczynnego oglądania i rozpatrywania samego siebie albo do tworzenia zbożnych odczuć jesteś stworzony, ale do działania; gdyż działanie twoje i tylko twoje działanie określa twoją wartość. zmniejsza odstęp po paragrafie

[...] przypisuję sobie realnie czynną, wytwarzającą byt władzę, która jest czymś całkiem innym niż czysta zdolność pojęciowa. Pojęcia owe, zwane pojęciami celów, mają być nie tak jak pojęcia poznawcze odwzorowaniami, lecz raczej pierwowzorami tego, co powinno być wytworzone.⁴³

„Wiem, kim jestem” Don Kichota, prawda woli, a nie prawda wiedzy, może rozpocząć tryumfalny pochód w XX wiek; historia zatacza koło po krótkim kartezyjańskim błędzeniu.

⁴¹ J. Locke, dz. cyt., II, 27, s. 472.

⁴² Zob. T. Namowicz, *Wstęp*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybrał i oprac. T. Namowicz, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000, BN II 246, s. XLII–XLVIII.

⁴³ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przekład i wstęp A. Zieleńczyk, Kęty 2002, s. 70–71.

Iwona Krupecka

Institute of Philosophy, University of Gdańsk

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9247-6879](https://orcid.org/0000-0002-9247-6879)

How Monsieur Descartes challenged Don Quixote to a duel and lost disgracefully, defeated with his own weapon

Summary

The goal of this article is to show the interdependence of the reception of *Don Quixote* and the concept of identity. The argument is founded on the rejection of Don Quixote perceived as an invented character from the world of fiction and treating him instead as a Cartesian subject, in possession of the cogito faculty and defined by the truth. The Cartesian project, though, comes under pressure when the cogito constitutes itself by telling a story about itself. Cartesianism, a philosophy of consciousness, contains an embryo of a new reflection about subjectivity. With the new approach comes a positive reappraisal of the figure of Don Quixote and an acknowledgement of the key role of fiction in the process of *becoming* human. The liberation of identity from the tyranny of substantialism and the foundation of the subject on *action* has paved the way for treating the goals of action as originals produced by the subject rather than copies or reproductions.

Key words

Miguel de Cervantes (1547–1616) – *Don Quixote* – literature and philosophy – substantialism – Cartesian cogito – ontology of becoming – consciousness – perspectivism – narrative identity

Słowa kluczowe

Don Kichot, perspektywizm, reprezentacja, świadomość, prawda witalna

Bibliografia

- Abbeele Georges Van Den, 1992, *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Alquié Ferdinand, 1989, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa: Pax.
- Arbib Dan, 2012, *Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du "Discours de la méthode"*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, no. 2, s. 161–180.
- Arystoteles, 1988, *Poetyka*, 1451b, [w:] tenże, *Retoryka. Poetyka*, przeł. wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa: PWN.
- Bayliss Robert, 2006, *What Don Quixote Means (Today)*, „Comparative Literature Studies”, vol. 43, no. 4, s. 382–397.
- Castro Américo, 1987, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona: Crítica.
- Cervantes Miguel de, 2014, *Przemysłny szlachcic Don Kichot z Manczy*, przekł., wstęp i oprac. W. Charchalis, Poznań 2014.
- Cichowicz Stanisław, 2002, *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*, Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- Close Anthony, 1998, *Las interpretaciones del Quijote*, [w:] M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, dir. por F. Rico, Barcelona: Edición de Instituto Cervantes, dostęp elektroniczny: http://cvc.cervantes.es/obref/quijote/introduccion/prologo/close_a.htm.
- Dąmbska Izydora, 1958, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń: PWN.
- Delumeau Jean, 1987, *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa: PIW.
- Descartes René, 1987, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, 6 ed., Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Descartes René, 1970, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, z oryg. franc. przeł., opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska, Warszawa: PWN.
- Descartes René, 2004, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, posłowie J. Hartman, Kraków: Zielona Sowa.
- Drozdowicz Zbigniew, 1991, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Drozdowicz Zbigniew, 2014, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Fichte Johann Gottlob, 2002, *Powołanie człowieka*, przekład i wstęp A. Zieleńczyk, Kęty: Antyk.
- Hart Thomas R., 1992, *¿Cervantes perspectivista?*, „Nueva Revista de Filología Hispánica”, vol. 40, no. 1, s. 293–303.

- Hartman Jan, 2004, *Solilokwia baroku*, [w:] Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. i posłowiem opatrzył J. Hartman, Kraków 2004.
- Herrera Enrique, 2004, *La locura quijotesca*, "Hispanic Journal", vol. 25, no. ½, s. 9–29.
- Ihrle Maureen, 1982, *Skepticism in Cervantes*, London: Tamesis Books Limited.
- Keevak Michael, 1992, *Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy*, "Journal of the History of Ideas", vol. 53, no. 3, s. 373–396.
- Kruszyńska Sabina, 2012, *Problem historii filozofii w ujęciu XVII-wiecznej filozofii erudycyjnej oraz kartezjańskiego racjonalizmu*, „Filo-Sofija”, nr 17, s. 27–35.
- Lefebvre Henri, 1950, *Kartezjusz*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Locke John, 1955, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, z oryg. ang. przeł. B.J. Gawecki, przekład przejrzał C. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Lorca Daniel, 2010, *The Function of Skepticism in Part I of Don Quixote*, „Cervantes”, vol. 30, no. 2, s. 115–148.
- Mancing Howard, 1981, *Cide Hamete Benengeli vs. Miguel de Cervantes: The Metafictional Dialectic of Don Quijote*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America”, vol. 1, nr 1–2.
- Martínez Mata Emilio, 2008, *Cervantes comenta el „Quijote”*, prólogo de A. Close, Madrid: Cátedra.
- Mediavilla Fidel Sebastián, 2009, *Bacía–bacinete–baciuelmo*, „Cervantes”, vol. 29, no. 2, s. 97–105.
- Montaigne Michel de, 2004, *Próby*, przeł. i przedmową opatrzył T. Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.
- Nancy Jean Luc, 1978, *Mundus Est Fabula*, trans. by D. Brewer, „MLN”, Vol. 93, No. 4.
- Namowicz Tadeusz, 2000, *Wstęp*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybrał i oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, BN II 246.
- Oriel Charles, 2009, *‘Yo sé quién soy’: How don Quijote Does Things with Words (Part I, chaps. 1–5)*, „Cervantes”, vol. 29, no. 1, s. 57–83.
- Ortega y Gasset José, 2008, *Medytacje o „Don Kichocie”*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa: Muza.
- Palmer Ada, 2014, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge–London: Cambridge University Press.
- Parker Alexander A., 1948, *El concepto de la verdad en el Quijote*, „Revista de Filología Española”, vol. 32.
- Pico della Mirandola Giovanni, 2010, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. i przypisami opatrzyli Z. Nerczuk, M. Olszewski, wstępem poprzedził D. Facca, Warszawa: IFIS PAN.
- Pomian Krzysztof, 1992, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Popkin Richard, 2003, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford: Oxford University Press.
- Poręba Marcin, 2008, *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa: Aletheia.
- Ricoeur Paul, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków: Universitas.
- Riley Edward C., 1966, *Who's Who in Don Quixote? Or an Approach to the Problem of Identity*, "MLN", vol. 81, no. 2, s. 113–130.
- Rivas Hernández Ascensión, 1998, *Lecturas del Quijote (Siglos XVII–XIX)*, Salamanca: Colegio de España.
- Roberts Gemma, 1966, «*El Quijote*», *clavo ardiente de la fe de Unamuno*, „Revista hispánica moderna”, Año 32, núm. 1–2.
- Rorty Richard, 1994, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa: KR.
- Salillas Rafael, 1905, *Un gran inspirador de Cervantes. El doctor Juan Huarte y su Examen de ingenios*, Madrid: Eduardo Arias.
- Smith Steven B., 2004, *An Exemplary Life: The Case of René Descartes*, „The Review of Metaphysics”, vol. 57, no. 3, s. 571–597.
- Unamuno Miguel de, 1970, *¿Qué es verdad?*, [w:] tegoż, *Ensayos*, t. 1, prólogo y notas de B. G. de Candamo, Madrid: Aguilar.
- Vives Ludwik, 1968, *Bajka o człowieku*, [w:] tegoż, *O podawaniu umiejętności*, z jęz. łac. przetł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył A. Kempfi, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, PAN.
- Wieczorkiewicz Anna, 1995, *Filozof w podróży. O dekonstrukcji pewnej metafory*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, s. 129–134.
- Ziemińska Renata, 2013, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń: Monografie FNP.