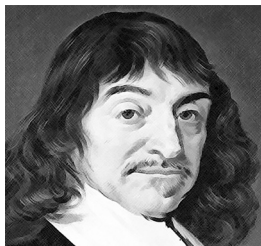


KARTEZJAŃSKI
RACJONALIZM
ZROZUMIEĆ KARTEZJUSZA



Zbigniew Drozdowicz

ƆARTEZJAŃSKI
RACJONALIZM
ƆROZUMIEĆ ƆARTEZJUSZA



Wydawnictwo Fundacji Humaniora

Poznań 2014

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

REDAKCJA, KOREKTA I ŁAMANIE
Michał Staniszevski

Copyright © Zbigniew Drozdowicz, 2014

Publikacja finansowana ze środków
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych UAM w Poznaniu

ISBN 978-83-7589-032-7



Wydawnictwo Fundacji Humaniora

DRUK
ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
61-712 Poznań. ul. Wieniawskiego 1

Spis treści

OD AUTORA	7
ROZDZIAŁ I	
Kartezjańska racjonalność życiowa	13
ROZDZIAŁ II	
Kartezjańska metodyka i metodologia poznawcza	45
ROZDZIAŁ III	
Kartezjańska episteme i epistemologia	67
ROZDZIAŁ IV	
Kartezjańska ontyka, ontologia i metafizyka	95
ROZDZIAŁ V	
Kartezjańska fizyka, fizjologia i psychologia	117
ANEKS	
<i>Medytacje kartezjańskie</i> raz jeszcze	147

Od Autora

Kartezjusz należy do tych filozofów, których niełatwo było i jest zrozumieć nie tylko tym, którzy z filozofią mają do czynienia okazjonalnie, ale także tym, którzy zajmują się nią profesjonalnie. Rzecz nie tyle w tym, że pisał po łacinie i posługiwał się niejednokrotnie pojęciami scholastycznymi, ile w tym, że jego filozofia stanowi wieloelementowy system. Pominięcie któregoś z elementów tego systemu lub wyjęcie go z całości sprawiało, że już za jego życia przypisywano mu poglądy, wobec których zgłaszał on stanowcze *votum separatum*. Mało kiedy jednak traktowano ten sprzeciw na tyle poważnie, aby skorygować swoje rozumienie jego filozofii. Zdarzało się natomiast, że posądzano go o próbę ukrycia poglądów, które różniły się z tymi, za którymi opowiadały się ówczesne autorytety naukowe, filozoficzne i teologiczne, a których ujawnienie mogłoby mu przysporzyć sporych kłopotów życiowych. W późniejszym okresie doszukiwano się w jego filozofii takich założeń i rozwiązań, których być może on sam sobie nie uświadamiał lub uświadamiał w zbyt małym stopniu, aby je jasno wyartykułować.

Jest czymś powszechnym, że posługujemy się w swoim myśleniu „milczącymi” założeniami. Dotyczy to również tych filozofów, którzy – tak jak Kartezjusz – za swoje życiowe zadanie uznali uświadomienie sobie tego wszystkiego, co uświadomić sobie można i uświadomić sobie trzeba, aby mieć całkowitą pewność, że osiągnęło się autentyczną wiedzę. Jego formuła *cogito ergo sum* może uchodzić za ideowe *credo* dla wszystkich zwolenników jak najszerszej, jak najgłębszej i jak najlepiej rozpoznanej świadomości. Formuła ta – jak zresztą każda taka ogólna formuła – otwiera jednak szerokie pole do różnych interpretacji, wniosków i ocen. W przypadku filozofii Kartezjusza pole to z różnych względów nie może być i – moim zdaniem – nie jest tak szerokie, aby raz sytuować je na pozycjach wyrafinowanego intelektualizmu, a innym razem na pozycjach w gruncie rzeczy dosyć prostego mechanistycznego naturalizmu. Rzecz nawet nie w tym, że ten drugi nie pojawia się w jego fizyce i fizjologii, co w tym, że w świetle jego stanowiska fizyka i fizjologia

nie są naukami ani autonomicznymi, ani na tyle znaczącymi, aby przesądzać o ogólnym charakterze jego filozofii. Tak przynajmniej rozumiem tę filozofię. Nie zakładam jednak, że moje jej rozumienie jest jedyne możliwe czy dopuszczalne. Stąd m.in. określenia „filozofia kartezjańska” piszę z małej litery.

Filozofię tę postrzegam i przedstawiam w tej rozprawie jako przykład specyficznego racjonalizmu. Decydująca rola przyznana została w nim przez Kartezjusza ludzkiemu intelektowi. Stąd zaliczam tę filozofię do jednej z odmian racjonalizmu intelektualistycznego. Inne jego odmiany pojawiły się w czasach starożytnych w filozofii Platona i Arystotelesa, a w czasach późniejszych w scholastyce. Do każdej z nich filozof ten zgłaszał swoje zastrzeżenia. Z każdej jednak z nich również coś przejmował. Inaczej zresztą być nie mogło, bowiem nikt – nawet tak samodzielny i krytyczny wobec tradycji filozoficznej i teologicznej filozof jak Kartezjusz – nie jest w stanie wyruszyć w swoją wielką i trudną do przejścia drogę do prawdy bez żadnego bagażu tradycji. Ci, którzy traktowali i traktują ten bagaż jako zbędny balast oraz próbowali i próbują dochodzić bez niego do prawdy, co najwyżej odkrywali i odkrywają rzeczy już dawno odkryte.

Problem polega nie na tym, aby się całkowicie pozbyć tego bagażu, a nawet nie tyle na tym, aby uczynić go jak najmniej uciążliwym, ile na tym, aby pozostawić w nim wszystko to, co może się jeszcze przydać w tej drodze do prawdy – jeśli nawet nie w całej drodze, to przynajmniej na jej pierwszych odcinkach. Kartezjusz nie tylko miał tego świadomość, ale także włożył sporo wysiłku w to, aby w swoim intelektualnym bagażu (jeśli tak można nazwać m.in. jego edukację w jezuickim Kolegium La Flèche) dokonać racjonalnej selekcji i pozostawić z niego tylko to, co było mu absolutnie niezbędne do realizacji jego życiowych planów. Stanowi to jednak tylko jeden z aspektów tej racjonalności, która była jego udziałem i którą polecał wszystkim innym dążącym do prawdy. W swojej próbie zrozumienia Kartezjusza zaliczam ją do jego racjonalności życiowej. Racjonalność ta jest wprawdzie istotną, ale tylko jedną z części składowych jego racjonalizmu. Zaliczam ją – podobnie jak Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* – do części przygotowującej intelektualny grunt dla tych działań, które są planowane i realizowane w innych jego częściach.

Te ostatnie są hierarchicznie uporządkowane i uporządkowanie to ma swoje uzasadnienie w jego filozofii. Na pierwszym miejscu zostały postawione w niej kwestie związane z metodyką i metodologią racjonalnego poznania, na drugim z episteme i epistemologią, na trzecim z ontyką, ontologią i metafizyką, a na czwartym z fizyką, fizjologią i psychologią. W systemie kartezjańskim można wyróżnić jeszcze części dotyczące matematyki (w niej algebry

i geometrii) oraz etyki (w niej etyki filozofów i uczonych, etyki władców itd.). Pisma Kartezjusza dają podstawy do takich wyróżnień i pozwalają na mówienie o poszukiwaniu przez niego racjonalności w tych obszarach ludzkiego myślenia, działania i współdziałania z innymi. Jeśli w tej rozprawie się nimi nie zajmuję, to nie dlatego, że uważam je za mało istotne, lecz dlatego, iż uważam je za mniej istotne od tych, które są w niej przedmiotem analizy.

Analiza ta bazuje przede wszystkim na tym, co można znaleźć w rozprawach Kartezjusza. Problem polega m.in. na tym, że w każdej z nich pojawiają się takie elementy, które nie pojawiają się w innych, w tym występują różne preferencje problemowe; co w takim systemie filozoficznym jak system kartezjański ma zasadnicze znaczenie. Z reguły wskazuje się na nie już w tytułach tych rozpraw. Trzeba je jednak odczytywać z uwzględnieniem intelektualnego tła myśli Kartezjusza. Do tego tła należy zarówno ta filozofia i teologia, z którą on polemizował (ale z której jednak przejmował przynajmniej niektóre pojęcia i założenia), jak i ówczesne nauki szczegółowe (fizyka czy fizjologia), oraz te wierzenia religijne, od których się dystansował. Odwołanie się do tego tła pozwala m.in. na wskazanie, na czym polega i w czym się wyraża nowatorstwo jego filozofii – bo to, że miała ona nowatorski charakter, dostrzegali nie tylko jej zwolennicy, ale także niejeden z jej przeciwników.

Problem polega jednak również na tym, że dla opisanego i wyjaśnienia jego nowatorstwa – zarówno w postawieniu problemów, jak i w zaproponowanych rozwiązaniach – brakuje w jego pismach niektórych pojęć i trzeba ich szukać gdzie indziej. Jest jednak rzeczą normalną, że staramy się jeśli już nie lepiej zrozumieć jakiegoś filozofa, niż on sam siebie rozumiał, to przynajmniej bardziej precyzyjnie opisać i wyjaśnić jego poglądy. W każdym razie temu mają służyć takie wprowadzone przeze mnie kategorie, jak: „metodyka”, „episteme” czy „ontyka”. Wprowadzam je dla opisanego i wyjaśnienia swoistych pomostów między częściami składowymi kartezjańskiego racjonalizmu. Pierwsze z tych pojęć związane jest z kartezjańskim przechodzeniem od racjonalności życia i współżycia z nie zawsze przyjaznym mu otoczeniem społecznym, drugie z nich – z jego przechodzeniem od racjonalności dobierania reguł myślenia do racjonalności ich stosowania i określania siebie samego jako rzecz myśląca (*res cogitans*), natomiast trzecie – z jego przechodzeniem od racjonalności myślenia o sobie samym jako rzeczy myślącej do racjonalności myślenia o tym wszystkim, co jesteśmy w stanie odróżnić od nas samych i usytuować w sferze bytowania bytów wprawdzie różnych od naszego bytowania, ale jednak bytowania realnego. W świetle proponowanego tu rozumienia filozofii kartezjańskiej przejścia te mają nie mniej istotne znaczenie niż to, co usytu-

owane jest między tymi pomostami. Być może sam Kartezjusz nie do końca uświadamiał sobie ich znaczenie. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że miał on świadomość tego, że dla zachowania przez jego system filozoficzny racjonalności pomosty te są konieczne i – co nie mniej istotne – muszą one być równie pewne jak to, od czego one zależą i do czego prowadzą. W tym długim i skomplikowanym łańcuchu rozumowania, jaki stanowi ten system, nie ma bowiem miejsca ani na jedno takie słabe ogniwo, które mogłoby sprawić, że ten łańcuch zostanie przerwany.

Już współcześni Kartezjuszowi krytycy jego systemu zwracali mu uwagę na występowanie w nim takich słabych ogniów, a nawet na pojawienie się różnego rodzaju pęknięć, czyli wewnętrznych sprzeczności. Niektórzy z nich znajdowali je w samych jego podstawach, w tym w założeniu, że w poznawaniu i poznaniu wszystko można uczynić tak pewnym, aby nikt i nic nie mogło doprowadzić do zakwestionowania tej pewności; a jeśli już istnieje taki obszar rzeczywistości, w której nie można tego uczynić, to w gruncie rzeczy nie jest on wart zainteresowania intelektualisty typu kartezjańskiego. Tego typu krytyczne uwagi pojawiają się m.in. w *Zarzutach uczonych mężów* do jego *Medytacji o pierwszej filozofii*. Kartezjusz odpowiadał na nie równie pryncypialnie, jak formułował swoje główne założenia i wnioski w tym dziele. W późniejszym okresie wprawdzie nieco złagodził swoje stanowisko (jest to widoczne m.in. w *Zasadach filozofii*), jednak nie na tyle, aby zrezygnować z pryncypialności w tych kwestiach, które uznał za najistotniejsze dla tego typu intelektualisty i tego typu intelektualizmu, z którym się identyfikował. Rezygnacja ta musiałaby oznaczać sprzeniewierzenie się kartezjańskim ideałom, w tym przyjmowanemu przez tego filozofa ideałowi wiedzy. Rzecz jasna, nie mogło mu to przysparzać wielu zwolenników; a niejeden z tych, któremu się wydawało, że jest „kartezjańczykiem”, albo nie do końca rozumiał Kartezjusza, albo – rozumiejąc go na swój sposób – wprowadził do jego systemu takie „udoskonalenia”, że z kartezjanizmu Kartezjusza zniknął niejeden z jego najistotniejszych elementów. W końcowych częściach tych rozważań przywołuję „udoskonalenia” kartezjanizmu autorstwa Nicolasa Malebranche’a, Benedykta Spinozy i Edmunda Husserla. Są to jednak tylko trzy przykłady z długiej listy takich zabiegów.

Można postawić pytanie, co sprawiało i sprawia, że ten trudny do zrozumienia i jeszcze trudniejszy do naśladowania filozof cieszył się i cieszy nadal takim zainteresowaniem, iż nie wypada, aby ktoś wykształcony nie potrafił powiedzieć na jego temat chociażby paru zdań. A przecież istnieje jeszcze dzisiaj spora grupa takich osób, które potrafią intelektualnie i emocjonalnie

angażować się w różnego rodzaju analizy pism Kartezjusza i odkrywać w nich ciągle coś nowego i wartego uznania. Przyznam, że nie tylko należę do takich osób, ale także z zainteresowaniem słucham i czytam wypowiedzi tych „kartezjańczyków” (w cudzysłowie i bez cudzysłowu). To, że niejednokrotnie nie zgadzam z ich rozumieniem Kartezjusza, nie oznacza, że nie mają oni prawa do swojego rozumienia tego filozofa i tej filozofii. Najważniejsze jest, że stanowiła ona i stanowi nadal źródło inspiracji dla autentycznego filozofowania i autentycznej filozofii; i to w czasach, w których określenie „filozof” brzmi co najmniej podejrzenie, a sami zawodowi filozofowie (osoby z profesorskimi tytułami i akademickimi afiliacjami) wolą raczej uprawiać publicystykę lub eseistykę, niż sięgać po pisma takich filozofów, jak Kartezjusz i wzorować się w swoim społecznym funkcjonowaniu na ich autorze.

Postawione tu pytanie o przyczyny zainteresowania Kartezjuszem pozostawiam jednak bez odpowiedzi – przede wszystkim dlatego, że w różnym czasie miało ono różne przyczyny, różny charakter oraz przechodziło spore ewolucje, poczynawszy od sytuowania go w gronie tzw. filozofów, po sytuowanie go na piedestale filozofów z najwyższej półki. Również w moim przypadku zainteresowanie to przechodziło i przechodzi swoistą ewolucję. Kartezjusz mojej filozoficznej młodości to filozof, którym się autentycznie fascynowałem i na którym – co tu dużo mówić – w jakiś sposób się wzorowałem. Fascynacjom tym dałem wyraz w opublikowanej w 1980 r. książce pt. *Kartezjusz a współczesność*. Dzisiaj mam już większy dystans wobec tego typu filozofów i tego typu filozofii. Nie oznacza to jednak, że z tej dawnej fascynacji nic nie pozostało. To jednak, co z niej pozostało, przedkładałam ocenie Czytelnika tej książki.

Rozdział I

Kartezjańską racjonalność życiową

Pojawiające się w różnych pismach Kartezjusza autobiograficzne wyznania, deklaracje i formułowane postulaty przekonują, że filozof ten zasadniczą wagę przywiązywał do doświadczenia życiowego i wynikającej z niego umiejętności właściwego zachowania się w różnych sytuacjach. Umiejętność ta uznawana była przez niego za jeden z warunków osiągnięcia innych życiowych celów, w tym racjonalności myślenia i praktycznego działania. Stąd tak ważne są odpowiedzi na pytania: w czym się ona wyrażała oraz w czym powinna się ona wyrażać? Są to wprawdzie dwie dopełniające się, ale jednak różne kwestie, tj. kwestia racjonalności życiowej samego Kartezjusza oraz racjonalności życiowej według Kartezjusza. Ich rozróżnienie jest o tyle utrudnione, że filozof ten przedstawia je w tych samych pismach, a nawet niejednokrotnie bezpośrednio przechodzi od jednej do drugiej w tych samych rozważaniach. Można jednak stwierdzić, iż raz większą wagę przywiązuje do dania świadectwa własnej racjonalności życiowej, innym razem do racjonalności tych, którzy chcą osiągnąć te same cele, które on w swoim przekonaniu osiągnął. W każdym przypadku celem tym jest dojście do prawdziwej wiedzy.

W jego najwcześniejszych pismach na pierwszym miejscu stawiana jest kwestia własnej racjonalności życiowej. Dotyczy to m.in. jego relacji z przeżytych 10 listopada 1619 r. trzech kolejnych snów, które – jego zdaniem – „mogły jedynie z góry pochodzić”. W snach tych „wyobrażenia podsunęła mu obrazy kilku widziadeł, które go opadły i przeraziły tak ogromnie, iż rojąc sobie, że idzie właśnie ulicą, musiał przechylić się na lewy bok, by móc iść tam, dokąd podążał...”¹ W pierwszym z tych snów miała się pojawić tajemnicza postać, która go „uprzejmymi i zobowiązującymi słowy przywołała po imieniu i rzekła, że gdyby zechciał udać się do pana N., to ów miałby mu dać jakąś rzecz”. Dalej

¹ F. Alquié, *Kartezjusz*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 166 i nn.

jest mowa o przebudzeniu się i „odczutym bólu rzeczywistym, który napełnił go lękiem, że wszystko to było sprawą jakiegoś złego ducha”, oraz o zmówieniu modlitwy, w której prosił Boga, „by ustrzegł go od wszelkich nieszczęść, które mogłyby mu grozić w karze za grzechy” Wszystko to sprawiło, że się przebudził i przez blisko dwie godziny „dumał nad dobrem i złem tego świata”.

W drugim z tych snów miał „słyszeć huk nagły i przenikliwy”, który wywołał u niego taki strach, że się przebudził; a „gdy otworzył oczy, ujrzał wiele ognistych iskier rozsianych po komnacie”. Skłoniło go to nie tyle do dumania, ile do tego, że „postanowił upewnić się sposobem przyjętym z filozofii” o stanie swojego umysłu, oraz do wniosku, że z umysłem tym jest tak jak być powinno, co z kolei sprawiło, że „strach się rozwiązał, on sam zaś ponownie usnął dosyć uspokojony”. Trzeci z tych snów „nie miał już w sobie nic tak strasznego jak dwa poprzednie”. Miał on natomiast w sobie coś poetyckiego, a przy tym konkretnego, bowiem pojawił się w nim „zbiór wierszy różnych autorów zatytułowany *Corpus poetarum* itd.” Zaciekawiony nim, chciał coś przeczytać, a gdy otworzył książkę, spotkał wiersz *Quod vitae sectabor iter?* (Jaką w życiu będę postępował drogą?). Dalej jest mowa o przeglądaniu tej książki i trudnościach w znalezieniu tego z utworów Auzoniusza, „który się słowami *Est et non* (Tak i nie) zaczynał” i natrafianiu na „różne sztychy przedstawiające niewielkie portrety”, a także o pozostawaniu we śnie i jego interpretowaniu („nadal śpiąc”) w taki sposób, że można było zasadnie nie tylko dojść do wniosku, iż mądrość i filozofia są razem złączone, ale także „poeci, nawet ci, co piszą błahe rzeczy, pełni są myśli poważniejszych, głębszych i wypowiedzianych lepiej, niż to robią w swych pismach filozofowie”. Wnioski te jednak wzbudziły w nim takie wątpliwości, że się przebudził i zaczął rozmyślać („na chłodno z otwartymi oczami”), a rozmyślanie te nie tyle skłoniły go do uznania sennej interpretacji za błędną, ile do jej pogłębienia – poprzez uznanie zgromadzonych w zbiorze poetów za reprezentantów „objawienia i entuzjazmu”, a siebie samego za osobę obdarowaną przez „Ducha prawdy, który tym snem zechciał otworzyć mu skarbnicę wszystkich nauk” oraz wskazać mu jego życiową drogę i to, co miało mu się przydarzyć przez resztę życia.

Dalsza część tego przekazu może być traktowana jako swoisty komentarz do autentycznej relacji samego Kartezjusza, bowiem oryginalny tekst tego zwierzenia się nie zachował. Informacje o tym, co on faktycznie zawierał, pochodzą z napisanej pod koniec XVII stulecia przez Adriena Bailleta biografii tego filozofa². W części tej bowiem mowa jest nie tylko o takich doniosłych

² „Biografii napisanej przez Adriena Bailleta zawdzięczamy zachowanie wielu dokumentów, które niestety później zostały utracone. Zwykle precyzuje on swoje źródła, jed-

sprawach, jakim było zawierzenie przez Kartezjusza owemu „Duchowi prawdy” (utożsamianemu przez autora tej biografii z Duchem Bożym), czy też o zwróceniu się przez niego do Świętej Panienki i poleceniu przez niego tej sprawy, „którą uznał za najważniejszą w swoim życiu”, ale także o takich prozaicznych problemach, jak „podejrzanie, że pan Kartezjusz tego wieczoru wypił sobie przed spoczynkiem”; co jednak autor tego przekazu uznaje za wątpliwe (powołując się na zapewnienia zainteresowanego, że przez „pełne trzy miesiące nie brał do ust wina”).

Napisane w następnych latach przez Kartezjusza listy i rozprawy skłaniają do wniosku, że wprawdzie w ową „noc nawiedzenia” odkrył on – posługując się jego określeniem – światło wskazujące na prowadzącą do prawdy drogę, ale nie było to niestety takie światło, które nie pozostawiałoby żadnych wątpliwości zarówno co do słuszności wybranej drogi, jak i co do trafności wykorzystywanych na niej sił i środków. Przekonują o tym m.in. stawiane przez Kartezjusza (sobie i innym) pytania. Dotyczą one zarówno owego podążającego do prawdy filozofa-wędrowca, jak i istoty wyższej, która może, ale nie musi go wspierać w realizacji jego życiowych planów. Trzeba jednak dodać, że w miarę upływu czasu ów filozof-wędrowiec w coraz mniejszym stopniu liczy na wsparcie owej siły, a w coraz większym na samego siebie, a ściślej na tę siłę własnego umysłu, którą nazywa „światłem przyrodzonym”.

Widoczne jest to już przy zestawieniu ze sobą jego pism z 1619 r. z pismami z lat 1628–1629. W tych pierwszych jest mowa i o Bogu, który „oddzielił światło od ciemności”, i o człowieku, który „poznaje rzeczy naturalne przez analogię z rzeczami podpadającymi pod zmysły”, ale poznaje je w sposób niedoskonały; a nawet pod niejednym względem mniej doskonały od zwierząt³. Pojawia się tam jednak również wątek, który mógł wywołać (i wywołał) pewne zaniepokojenie u obrońców chrześcijańskiego myślenia i mówienia o boskiej mocy i ludzkiej niemocy. Stanowi go nie tylko porównanie człowieka dążącego do prawdy do aktora w masce, ale także ówczesnych nauk do nauk w masce, oraz stwierdzenie, że „po zdjęciu masek ukazałyby się w całej swojej krasie”. Obrońcy ci mieli oczywiście prawo zapytać, co ów człowiek w masce i owe nauki w masce mają do ukrycia i dlaczego coś ukrywają. Na te i podobne im pytania odpowiedź mogli oni znaleźć w późniejszych pismach Kartezjusza. Efekt tego był taki, że najpierw podjęli intelektualną kampanię

nak niekiedy, gdy nie jest w stanie ustalić faktów, po prostu wymyśla je”. G. Rodis-Lewis, *Descartes' life and the development of his philosophy*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 21 i nn.

³ F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 172 i nn.

przeciwko głoszonym przez niego poglądom, a później doprowadzili do zakazu wykładania jego filozofii w ówczesnych uczelniach⁴.

Zanim jednak do tego doszło, Kartezjusz mógł mieć nadzieję na przekonanie swoich oponentów, że jego filozofia nie stanowi zagrożenia dla ówczesnych świętości i uznawanych w nauce wartości. W każdym razie włożył sporo intelektualnego wysiłku w to, aby ich przekonać, że nie stanowi takiego zagrożenia. Świadczy o tym m.in. jego korespondencja z Jeanem-Baptistem Morinem i Marinem Mersenne’em, jezuitami reprezentującymi ówczesny świat nauki i scholastycznego nauczania⁵. Szczególnie znaczącą rolę odgrywał w życiu naukowym XVII-wiecznej Francji M. Mersenne. Był on bowiem kimś w rodzaju mediatora między filozofami i uczonymi proponującymi nowatorskie rozwiązania oraz tymi, którzy stali na straży rozwiązań tradycyjnych. Wśród jego korespondentów znajdowali się uczeni tej miary, co Galileusz (wł. Galileo Galilei), Blaise Pascal, Christiaan Huygens oraz Pierre de Fermat⁶.

Kartezjusz w skierowanym do Mersenne’a liście z 20 listopada 1629 r. pisał o pewnych niedoskonałościach i niedogodnościach ówczesnego języka ludzi nauki, czyli bazującej na scholastycznych wzorcach łaciny. Te niedoskonałości „powodują dźwięki przykre i nieznośne dla ucha”, natomiast niedogodności sprawiają, że to, co jest zrozumiałe dla jednych (tych, którzy się nauczyli łaciny), nie jest zrozumiałe dla innych (tych, którzy jej się nie nauczyli i „nie sposób namówić ludzi, żeby nauczyli się wszyscy łaciny albo jakiegoś innego języka spośród tych, które są już w użyciu”). Pierwsza część tego listu ma

⁴ Przeglądowo tę prowadzoną w XVII stuleciu kampanię przeciwko Kartezjuszowi, jego filozofii i w jej obronie przedstawiają: J. S. Spink w rozprawie *French free-thought from Gassendi to Voltaire* (University of London 1960) oraz N. Jolley w artykule *The reception of Descartes’ philosophy*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion...*, ss. 394–423.

⁵ „Najbardziej interesująca była wymiana listów między Descartes’em a Jean-Baptistem Morinem, który napisał do Descartes’a 22 lutego 1639 r. kilka komentarzy na temat astronomii i kartezjańskiej teorii światła. [...] Zdaniem Morina poglądy Descartes’a były wykorzystywane do najbardziej delikatnych i wzniosłych spekulacji matematycznych, a on sam »zamknął się w sobie i zabarykadował« we własnych pojęciach i sposobach mówienia [...]. Odpowiedź Descartes’a jest interesująca. Po pierwsze zapewnia Morina, że nie próbował się »zamknąć w sobie i zabarykadować« w niejasnych i dziwnych pojęciach [...]”. Następnie stwierdza: „choć w moich esejach niewielki użytek zrobiłem z pojęć, które są znane jedynie przez uczonych, to nie dlatego ich nie popieram, ale dlatego, że chciałem być rozumiany również przez innych”. R. Ariew, *Descartes and scholasticism*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion...*, s. 70 i nn.

⁶ Marin Mersenne (1588–1648) pełnił w tamtym okresie nie tylko rolę mediatora między tymi światami, ale miał także własne osiągnięcia naukowe, zwłaszcza dotyczące teorii liczb i mechaniki. Był on autorem takich rozpraw, jak *La Verite dans les sciences* (1625) i *Harmonie universelle* (1636–1637).

charakter ostrożnego badania gruntu i intelektualnego przygotowania Marina Mersenne'a na przedstawioną w jego części drugiej propozycję. Propozycja ta to wprowadzenie takiego języka Nauki (pisanej przez Kartezjusza z wielkiej litery), za pomocą którego nie tylko uczeni, ale także „wieśniacy mogliby lepiej osądzić prawdziwość rzeczy, aniżeli obecnie filozofowie to czynią”⁷. Takie postawienie sprawy stawiało pod znakiem zapytania nie tylko kwalifikacje umysłowe i językowe filozofów, ale także stojących wówczas na straży poprawności myślenia i mówienia teologów. Zawartymi w tym liście sugestiami mógł się poczuć dotknięty również adresat tego listu.

Kolejne skierowane do niego listy potwierdzają, że Kartezjusz nie chciał utracić tak cennego dla niego sojusznika i pomocnika w docieraniu do ówczesnych autorytetów naukowych we Francji, jakim był M. Mersenne. W liście z 15 kwietnia 1630 r. proponuje on zatem, aby odróżniać rozpatrywanie zagadnienia z teologicznego punktu widzenia od jego rozpatrywania z punktu widzenia rozumu ludzkiego. Przysnaje przy tym, że ten pierwszy „przekracza pojętność jego umysłu”. Natomiast ten drugi nie tylko że jej nie przekracza, ale wręcz skłania go do stwierdzenia, że „wykrył sposób, w jaki można dowieść prawd metafizycznych, sposób, który przewyższa oczywistością dowodzenia matematyczne”. Tego Kartezjusz był już w tym momencie pewny. Niepewny był natomiast tego, czy zdoła o tym przekonać innych. Stąd potrzeba pozyskania tak ważnego i wpływowego sojusznika, jakim mógł być (i faktycznie był) adresat tego listu. Zarówno w tym, jak i w następnych kierowanych do niego listach Kartezjusz odwołuje się nie tylko do kompetencji Mersenne'a jako teologa, ale także do jego kompetencji jako matematyka i fizyka, twierdząc m.in., że „prawdy matematyczne, które nazywasz wiecznymi, zostały ustanowione przez Boga i całkowicie od niego zależą, tak jak pozostałe stworzenia”, oraz zachęcając go, aby „śmiało i bez obaw zapewniał wszystkich i wszędzie rozgłaszał, że to Bóg ustanowił prawa w przyrodzie, tak jak król ustanawia prawa w swoim królestwie”.

Pojawiające się w jego napisanym w latach 1632–1633 traktacie *Świat albo Traktat o świetle* odwołania do kwalifikacji umysłowych czytelników, w tym do ich umiejętności krytycznego i samokrytycznego myślenia, świadczą o tym, że Kartezjusz nie liczył jedynie na pomoc w dotarciu do wykształconych odbiorców takich sojuszników i pomocników, jak M. Mersenne. W rozdziale I tego traktatu próbuje ich nakłonić do uwolnienia się od (jak to nazwał później Edmund Husserl) „naiwnego obiektywizmu”, wyrażającego się m.in.

⁷ F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 182.

w tym, że nie dostrzega się „różnicy, która istnieje między naszymi wrażeniami a rzeczami, które je wywołują”. Próbuje on ich zatem przekonać, że nie tylko taka różnica istnieje, ale także ma zasadniczy charakter. W próbie tej wychodzi on od stwierdzenia, iż „prawie każdy wyobraża sobie, że idee, jakie mamy w naszym umyśle, są całkowicie podobne do przedmiotów, od których pochodzą” i przechodzi od razu do stwierdzenia, że on „jednakże nie dostrzega żadnej racji, która by nas upewniała, że tak jest, wręcz przeciwnie, stwierdza istnienie wielu doświadczeń, które muszą w tej kwestii budzić nasze wątpliwości”⁸. Pojawiające się w dalszych częściach tych wywodów starannie dobierane opozycje: „ja” i „wy”, „my” i „oni”, „wiecie dobrze” i „wydaje się wam tylko, że wiecie” itp. jeszcze dzisiaj mogą być wzorem dla socjotechnik.

Generalnie chodzi o to, aby owi czytelnicy zdecydowali się pójść tą samą drogą do prawdy, jaką wybrał Kartezjusz, drogą, która nie jest ani krótka, ani łatwa. Stąd m.in. pojawiające się w dalszych częściach tego traktatu adresowane do jego czytelników zachęty, aby tylko na chwilę pozwolili sobie na opuszczenie starego świata myślenia i mówienia i „podążyli ku innemu całkowicie nowemu”, czy też zachęcanie ich do podążania ku niemu poprzez zniechęcanie ich do słuchania tych „subtelnych filozofów, którzy potrafią znaleźć trudność w rzeczach, które innym ludziom wydają się niezwykle jasne”. To deprecjonowanie praktycznie wszystkich dotychczasowych filozofów i sugerowanie, że jedynie autor tego traktatu jest filozofem godnym zaufania mogło oczywiście wzbudzić u czytelników istotne wątpliwości. Kartezjusz miał tego świadomość. Stąd m.in. w zakończeniu rozdziału VII pojawia się jego deklaracja: „nie obiecuję jednak przedstawić tutaj dokładnych dowodów wszystkiego, o czym będę mówił; wystarczy, że otworzę Wam drogę, dzięki której będziecie mogli je znaleźć sami, jeśli zadacie sobie tyle trudu. Większość umysłów zniechęca się, jeśli czyni się sprawy zbyt prostymi. Dlatego, by przedstawić tu obraz, który Wam się spodoba, jest konieczne, abym cieni używał równie często, jak kolorów jasnych. Zatem zadowolę się kontynuowaniem opisu, który rozpocząłem, tak jakby moim zamiarem nie było nic innego, jak tylko opowiadanie baśni”⁹. Nie o żadną baśń toczy się tu batalia, lecz o taką w jego przekonaniu najistotniejszą życiowo kwestię, jaką jest znalezienie się na drodze prowadzącej do prawdy i zajęcie tą drogą możliwie jak najdalej. Jeśli jednak ktoś chce to traktować w kategoriach baśni, to ma do tego prawo. Musi jednak przyznać przynajmniej tyle, że jest to baśń piękna i pociągająca dla myślącego człowieka.

⁸ R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, Aureus, Kraków 2005, s. 18 i nn.

⁹ Ibidem, s. 71.

List do M. Mersenne'a z końca listopada 1633 r. stanowi świadectwo nie tyle utraty wiary Kartezjusza w słuszność wybranej drogi, ile utraty wiary w to, że w publicznym dyskursie liczy się przede wszystkim siła racji, a nie racja siły; w tym przypadku siły Kościoła katolickiego i jego rzymskiego trybunału. Kartezjusz pisze w nim, że miał zamiar przesłać w prezencie M. Mersenne'owi swój traktat pt. *Świat*, jednak dowiedział się, że poszukiwana przez niego w Lejdzie i Amsterdamie rozprawa Galileusza pt. *Układ świata* „została spalona w Rzymie”, a jego autor został skazany „na jakąś grzywnę”, „co go tak zdumiało, że był prawie zdecydowany spalić cały swój rękopis, a przynajmniej nikomu go nie pokazywać. Nie mógł bowiem sobie wyobrazić, by on, Włoch i do tego dobrze, jak słyszał, widziany przez papieża, mógł być obwiniony o coś zaiste innego niż o to, że chciał wykazać ruch Ziemi, który, jak wie, swego czasu paru kardynałów poddało krytyce...” Przyznaje tam otwarcie, że „jeżeli jest to ruch fałszywy [ziemi wokół Słońca – Z. D.], wszystkie podstawy jego filozofii są również fałszywe, skoro wykazują go w sposób oczywisty”¹⁰. W dalszej części tego listu pojawia się deklaracja Kartezjusza, że „chce żyć w spokoju i prowadzić nadal życie, które zaczął, przyjmując jako motto: *bene vixit, bene qui latuit* (Dobrze żył, kto żył w ukryciu)”. Deklaracja ta nie tyle była nieszczerą, ile niemożliwą do zrealizowania przy takim postawieniu sobie (i innym) celów życiowych, jak to ma miejsce u tego filozofa. Jednak swojego traktatu pt. *Świat* nie tylko nie zdecydował się on opublikować w całości, ale także dokończyć¹¹.

Wydana w 1636 r. *Rozprawa o metodzie* przekonuje, że Kartezjusz wyciągnął wnioski z kłopotów życiowych Galileusza, oraz pokazuje, jakie to były

¹⁰ F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 203 i nn. Chodzi tu o rozprawę Galileusza pt. *Dialog o dwu najważniejszych układach świata*. Jej autor opowiadał się w niej za ideą heliocentryczną Kopernika. Spotkało się to z krytyką ze strony broniących idei geocentrycznej kościelnych autorytetów (takich jak kard. Robert Bellermin). Doprowadzili oni do postawienia Galileusza przed trybunałem rzymskiej inkwizycji, która po trwającym kilkanaście lat procesie (od 1614 do 1633 r.) potępiła poglądy Galileusza i nakazała mu, aby publicznie i na klęczkach „przysiągł i zobowiązał się uznawać te poglądy za fałszywe, błędne i heretyckie” oraz obiecał, że „w przyszłości nigdy nie będzie ich głosił ani słowem, ani na piśmie, a gdy się dowie o jakimś heretyku lub podejrzanym o herezję, doniesie o tym Świętemu Oficjum albo inkwizytorowi lub ordynariuszowi miejsca, w którym się będzie znajdował”. Szerzej w tej kwestii: A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Pax, Warszawa 1960, s. 168 i nn.

¹¹ W 1662 r. w Lejdzie opublikowana została jego część zatytułowana *L'homme* (*Człowiek*), natomiast w 1664 r. w Paryżu ukazała się wersja oparta na jego francuskojęzycznym oryginale.

wnioski¹². Tym, co w niej widoczne już na pierwszy rzut oka, to niespotykana we wcześniejszych rozprawach jego intelektualna skromność i samokrytycyzm. Ile jest w tym szczerości, a ile racjonalnego wyrachowania, to inna sprawa. Tak czy inaczej już w jej pierwszym zdaniu przypisuje on wszystkim potencjalnym i realnym czytelnikom tej rozprawy posiadanie takiej zdolności umysłowej, jaką stanowi zdrowy rozsądek (*le bon sens*) i to posiadanie jej w takim stopniu, w jakim by sobie życzyli. Nie zdradza przy tym ani słowem, że w tej batalii o osiągnięcie prawdy owa zdolność może wprawdzie odegrać pewną rolę, ale niestety nie rolę najważniejszą. Ta bowiem przypisana została już wcześniej władzy nazywanej przez niego „światłem rozumu”. Wprawdzie ją również każdy ma posiadać, ale sztuka racjonalnego myślenia nie polega na posiadaniu czegoś niezbędnego do tego myślenia, lecz na jego umiejętnym stosowaniu. Sugeruje to dyskretnie Kartezjusz już w pierwszych zdaniach *Rozprawy o metodzie*, stwierdzając, że ów „zdrowy rozsądek albo rozum jest z natury równy u wszystkich ludzi”; a różnorodność naszych mniemań nie pochodzi stąd, że jedni są rozumniejsi od innych, lecz jedynie stąd, że prowadzimy nasze myśli rozmaitymi drogami, a także stąd, że nie bierzemy pod uwagę tych samych rzeczy¹³. Rzecz jasna, w sytuacji gdy na szczytach ówczesnej duchowej władzy i ówczesnej wiedzy potępia się poglądy zdające się być bardziej racjonalne od innych, odwoływanie się do będącego udziałem każdego człowieka zdrowego rozsądku ma swoje społeczne uzasadnienie.

Uzasadnienie ma również demonstrowana w kolejnych zdaniach tej rozprawy skromność. Kartezjusz zapewnia w nich czytelnika, że „nigdy nie przypuszczał, aby jego umysł (*esprit*) był w czymkolwiek doskonalszy od umysłów przeciętnych”; a nawet że „często pragnął mieć myśl równie bystrą, lub wyobraźnię równie jasną i wyraźną oraz pamięć tak obszerną i przytomną,

¹² „*Rozprawa o metodzie* została zaplanowana jako przedmowa do zbioru esejów [tj. *Optyki, Meteorologii i Geometrii* – Z. D.]; napisanie jej zajęło mu dwa lub trzy miesiące. Pomysł napisania takiej przedmowy pojawił się w liście do Huygensa z listopada 1635 r., który doradzał Kartezjuszowi w sprawach publikacji. [...] Trzy eseje oraz fragmenty *Rozprawy* nt. krążenia krwi wywołały szereg pytań wśród czytelników Kartezjusza. [...] Po ukazaniu się rozprawy Kartezjusz chciał opublikować najważniejsze zastrzeżenia, które otrzymał razem ze swoimi odpowiedziami, jednak jeden z jego przeciwników, Morin, odmówił wydania zgody na upublicznienie jego wypowiedzi”. G. Rodis-Lewis, *Descartes' life...*, s. 39 i nn.

¹³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 3. W polskojęzycznym przekładzie tej rozprawy w jej pierwszym zdaniu mówi się o „rozsądku”, natomiast we francuskojęzycznym – o „zdrowym rozsądku”. Por. R. Descartes, *Discours de la methode*, Gauthier-Villars, Paryż 1934, s. 14 i nn.

jak niektórzy inni". Bo czyż nie jest łatwiej pozyskać kogoś dla jakiejś sprawy wówczas, gdy przedstawiamy siebie jako osobę o kwalifikacjach niczym specjalnym niewyrastających ponad innych, niż wówczas, gdy występujemy z pozycji wyższości ponad tymi przeciętnymi ludźmi, którzy zwykle stanowią społeczną większość?

Rzecz jasna, trzeba im w jakiś sposób wytłumaczyć, co nas uprawnia do nakłaniania ich do podążania wskazywaną przez nas drogą. Z wyjaśnień Kartezjusza wynika, że, po pierwsze, miał „wielkie szczęście, gdy w młodości znalazł się przypadkiem na drogach, które zaprowadziły go do pewnych rozważań i zasad”, a po drugie znalazł „metodę, dzięki której, jak się zdaje, posiada środek do stopniowego powiększania jego poznania i wznoszenia go pomału na najwyższy dostępny stopień, tak ze względu na mierność jego umysłu, jak na krótkotrwałość życia”. To „jak się zdaje” ma tu znaczenie, podobnie jak wzmianka o „mierności jego umysłu”. Jedno i drugie bowiem ma służyć przełamywaniu oporu czytelników, aby uznać go za wiarygodnego filozofa-przewodnika w tej trudnej drodze do prawdy. Jest to tym trudniejsze, że przed nim pojawiło się już wielu takich filozofów aspirujących do przewodzenia i niewielu z nich okazało się osobami godnymi zaufania. Kartezjusz miał tego świadomość. Stąd m.in. jego zapewnienia zarówno co do niezawodności jego metody, jak i do tego, że „w sądach o sobie samym zawsze starał się skłaniać raczej ku nieufności aniżeli ku zarozumiałstwu i mimo że spogląda okiem filozofa na różne czyny i przedsięwzięcia wszystkich ludzi, nie dostrzega wśród nich prawie żadnego takiego, który by nie wydawał mu się próżny i bezużyteczny, to nie przestaje odczuwać najwyższego zadowolenia z postępów, które, jak sądzi, uczynił już w poszukiwaniu prawdy, i pokładać tak wielkich nadziei na przyszłość, że śmie wierzyć, że jeśli wśród zajęć czysto ludzkich znajdzie się choć jedno rzetelnie cenne i ważne, to będzie nim właśnie to, które on wybrał” .

W tym momencie w umyśle niejednego z czytelników mogło się zapalić czerwone światło ostrzegawcze. Jak to bowiem jest, że z jednej strony Kartezjusz uznaje siebie za osobę o całkiem przeciętnych kwalifikacjach umysłowych, a przy tym wolną od zarozumiałstwa, natomiast z drugiej ocenia „czyny i przedsięwzięcia wszystkich ludzi” i wystawia im negatywne świadectwo, odczuwając przy tym zadowolenie z samego siebie oraz z tego, co osiągnął? Odpowiedzią Kartezjusza na te wątpliwości jest jego zapewnienie, że „wie, w jaki sposób ulegamy pomyłkom w tym, co się nas tyczy”, oraz że „znajomość poglądów opinii publicznej będzie dla niego nowym sposobem kształcenia” – o ile oczywiście poglądy te będą wносиły coś istotnie nowego

do jego myślenia. Jednak prawo do rozstrzygnięcia o tym, czy będą, czy też nie będą one czegoś istotnego wnoszą do jego myślenia, pozostawia już samemu sobie, a ściślej swojej zdolności do odróżniania prawdy od fałszu. Stanowi to rację konieczną do podążania samemu obraną drogą do prawdy, ale rację niewystarczającą do przekonania innych do obrania tej drogi i wytrwałego trzymania się jej.

Wygląda na to, że Kartezjusz był tego świadomy. Dalsza część jego argumentacji sprowadza się bowiem do próby wykazania, że nie warto specjalnie ufać temu, co myślą i mówią inni – nawet ci, którzy są lub byli stosunkowo najlepszymi naszymi nauczycielami w stosunkowo najlepszych szkołach. Warto natomiast zaufać siłom własnego umysłu – tyle tylko, że nie od dzieciństwa, lecz wówczas, gdy osiągnię się już pewną życiową i umysłową dojrzałość. Dla uzasadnienia tej tezy dokonuje on swoistego zbilansowania swojego kształcenia, a jego wynik jest taki, że choć „ukończył cały ten kurs nauk, którego opanowanie wprowadza zazwyczaj do grona uczonych”, to „poczuł się uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało mu się, że jedyną korzyść, którą odniósł z jego usiłowań kształcenia się »w jednej z najszlachetniejszych szkół Europy« (to znaczy w jezuickim Kolegium La Flèche), było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy”¹⁴.

Ta sformułowana już na wstępie tego bilansu negatywna ocena zarówno sposobów ówczesnego kształcenia, jak i nauczanych treści mogła wzbudzić kolejne wątpliwości czytelników jego *Rozprawy o metodzie*. Jej autor podejmuje zatem próbę jeśli nie ich rozproszenia, to przynajmniej osłabienia na tyle, aby podjęli ryzyko podążania wskazywaną przez niego drogą. Sprowadza się ona do pokazania, że mimo wszystko jedne zajęcia szkolne i nauki mogą być bardziej, inne natomiast mniej pożyteczne. Te pierwsze są jednak nie-liczne, bowiem należą do nich głównie nauka języków (ich znajomość jest

¹⁴ „Program nauczania filozofii w La Flèche jest dość powszechnie znany, a codzienny rozkład zajęć uczniów dobrze udokumentowany. W La Flèche, tak jak w innych jezuickich kolegiach tamtego czasu, program nauczania filozofii trwał trzy lata (ostatnie trzy lata edukacji ucznia od ok. 15. roku życia). Obejmuje on wykłady, dwa razy dziennie w sesjach trwających po dwie godziny, i oparty był głównie na Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu. W czasach Descartes’a pierwszy rok poświęcony był logice i etyce, zawierających komentarze i pytania oparte na *Isagodzie* Porfiriusza oraz na *Kategoriach*, *O interpretacji*, *Analitykach wtórych*, *Topikach* i *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa. Drugi rok poświęcony był fizyce i metafizyce, opartych głównie na *Fizyce*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginieciu* (Księga I) i *Metafizyce* (Księga I, II i XI) Arystotelesa. Trzeci rok był rokiem matematyki, zawierającej arytmetykę, geometrię, muzykę, astronomię”. R. Ariew, *Descartes and scholasticism*, s. 60 i nn.

„potrzebna do zrozumienia dzieł starożytnych”) i nauki matematyczne („na skutek pewności i oczywistości ich racji”)¹⁵. Te drugie są natomiast liczne. Ich listę otwiera studiowanie dzieł starożytnych („mają urok baśni rozbudzających umysł), a dalej mamy: „pisma o obyczajach” (zawierają „zachętę do cnoty”), teologię („uczy jak zdobywać niebo”), filozofię („daje środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych”) oraz „prawoznawstwo, medycynę i inne nauki dostarczające zaszczytów i bogactwa temu, kto je uprawia”; ale niestety nie dostarczają one takiej wiedzy, która byłaby pewna i prawdziwa. Za nimi mamy już tylko „nauki tajemne”, których wartość jest Kartezjuszowi na tyle dobrze znana, aby „nie dać się oszukać ani przez obietnice alchemika, ani przez przepowiednie astrologa, ani przez szalbierstwa magika”. Wprawdzie w konfrontacji z nimi nieco lepiej wypada filozofia, ale nie na tyle lepiej, aby można było ufać temu, co mówili i mówią filozofowie – bowiem mimo tego, że jest „uprawiana przez najdoskonalsze umysły w ciągu wieków [...] nie zawiera ona przecież ani jednej tezy niespornej, a co za tym idzie, niewątpliwej”.

Przedstawiony w formie autobiograficznego wyznania generalny wniosek jest taki, że po uwolnieniu się z zależności od wychowawców Kartezjusz postanowił „nie szukać już innej wiedzy poza tą, którą mógłby znaleźć w samym sobie lub też w wielkiej księdze świata”. Ta „księga świata” to m.in. życie i współzycie z innymi, obserwowanie ich oraz „gromadzenie rozmaitych doświadczeń, wypróbowywanie siebie samego w różnych okazjach zsyłanych przez los” i takie zastanawianie się nad sprawami, które mu się nasunęły, aby móc z tego wyciągnąć jakąś korzyść. Krótko mówiąc, jako osoba dojrzała wiekowo i umysłowo postanowił zdobywać wiedzę samodzielnie, ufając własnym zdolnościom poznawczym i nie ufając zbytnio ani „rozumowaniom dokonywanym przy biurku przez naukowca i dotyczącym spekulacji”, ani rozpowszechnionym mniemaniom; w jednych i drugich bowiem dostrzegał „niemalże tyleż samo rozbieżności”.

W kolejnych częściach *Rozprawy o metodzie* odchodzi on stopniowo od tej autobiograficznej konwencji przedstawiania swojej drogi prowadzącej do prawdy oraz nakłaniania czytelnika do podążania tą drogą i przechodzi

¹⁵ „Jeśli wierzyć datom Bailleta Kartezjusz ukończył ten kurs [tj. matematyki – Z. D.] w 1612 r. i nie spotkał się ze specjalistą od nauczania matematyki – Jeanem Francois, który przebywał w kolegium od roku akademickiego 1612/1613. Francois opublikował (po śmierci Kartezjusza) dzieła o arytmetyce i geometrii zorientowane na przedmioty praktyczne – pomiary i hydrografię, oraz obnażył »przesady astrologii«. G. Rodis-Lewis, *Descartes' life...*, s. 27 i nn.

do bezosobowego formułowania postulatów praktycznego postępowania, tj. przechodzi do nakreślenia pewnej modelowej racjonalności życiowej, która może i powinna być realizowana przez tych, którzy chcą i potrafią posługiwać się rozumem. Pierwszym i najogólniejszym z tych postulatów jest ten, aby to wielkie i trudne przedsięwzięcie, jakim jest dojście do prawdy, realizować samodzielnie. Podaje on przy tym zróżnicowane racje uzasadniające jego przyjęcie i realizowanie – począwszy od racji „architektonicznych” (bazujących na porównaniu dochodzenia do wiedzy z samodzielną budową lub przebudową gmachu), poprzez „spartańskie” (bazujące na porównaniu tego przedsięwzięcia do dobrze zorganizowanej przez jednego człowieka społeczności starożytnej Sparty), do „geograficzno-podróżniczych” (bazujących na porównaniu go do samodzielnej wędrówki po zróżnicowanym i trudnym terenie). Ważne w tym przedsięwzięciu jest m.in. to, aby: a) nie burzyć wszystkiego, co spotyka się na swojej drodze; b) stąpać powoli i rozważnie po nieznanym lub stosunkowo słabo znanym terenie; c) wybierać szlaki i ścieżki może nieco dłuższe, ale wygodniejsze i bezpieczniejsze („znacznie dogodniej jest ich się trzymać, aniżeli podążać wprost, wspinając się ponad skały i schodząc aż do głębin przepaści”) oraz d) „budować tylko na własnym gruncie”, tj. na gruncie własnych zdolności i możliwości umysłowych oraz własnego doświadczenia życiowego. Kartezjusz ostrzega przy tym, aby ani nie ulegać jakiemuś szaleństwu – takiemu, jakim byłoby uznanie siebie za kogoś zdolnego do ulepszenia myślenia wszystkich innych bądź też takiemu, jakim byłoby uznanie wszystkich innych za osoby zdolne do samodzielnego podążania wskazywaną przez niego drogą.

Dalej pojawiają się postulaty nazywane przez Kartezjusza „głównymi prawidłami metody” dochodzenia do prawdy, tj. postulat: 1) osiągnięcia w poznawaniu jasności i wyraźności; 2) dzielenia zagadnień złożonych na prostsze; 3) przechodzenia od rzeczy najprostszych do coraz bardziej złożonych oraz 4) „czynienia wszędzie wyliczeń tak całkowitych i przeglądów tak powszechnych, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte”¹⁶. Ich analizę przedstawię w kolejnej części tej rozprawy. Trzeba jednak już w tym momencie wyraźnie powiedzieć, że te „główne prawidła metody” to nie to samo, co przyjmowane, stosowane i postulowane przez niego reguły metodologiczne – w każdym razie w takim rozumieniu pojęcia „reguła metodologiczna”, w jakim zostało ono przedstawione w jego *Prawidłach kierowania umysłem* oraz w jakim reguły te są stosowane w *Medytacjach o pierwszej filozofii*.

¹⁶ Ibidem, s. 22 i nn.

W tym sensie regułami metodologicznymi nie są również przedstawione przez niego w części trzeciej *Rozprawy o metodzie* reguły moralne, stanowiące „moralność tymczasową” (*la morale provisoire*). Określając ich miejsce w swoim systemie myślenia i zachowania, Kartezjusz odwołuje się do sytuacji, w której nie mamy jeszcze racjonalnie rozwiązanych najistotniejszych problemów lub też system ten nie jest jeszcze na tyle kompletny, aby nie obawiać się wzięcia fałszu za prawdę. Jesteśmy już jednak zdecydowani nie tylko na porzucenie dotychczasowych mniemań (niebędących wiedzą w ścisłym tego słowa znaczeniu), ale także na przystąpienie do realizacji takiego trudnego przedsięwzięcia, jakim jest osiągnięcie prawdziwej wiedzy. Na ten okres przejściowy (i tylko na ten okres) potrzebne są nam takie reguły życiowego zachowania się, które pozwolą nam w miarę komfortowo żyć i współżyć z innymi.

W świetle pierwszej z tych reguł należy „być posłusznym prawom i obyczajom kraju, trzymając się wytrwale religii, w której dzięki łasce bożej było się od dzieciństwa chowanym, i kierować się mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałoby się współżyć”. W świetle drugiej z nich należy być „w czynach swych w miarę możliwości najbardziej stanowczym i stałym oraz trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych z chwilą, gdy się raz wreszcie na nie zdecydowaliśmy, nie mniej wytrwale, niż gdyby były bardzo pewne”. Trzecia z nich zaleca, aby w działaniu „przewycięzać raczej siebie aniżeli porządek świata; i w ogóle wyrabiać w sobie przeświadczenie, że poza myślą nie ma nic, co byłoby w sposób bezwzględny w naszej mocy”. Za każdą z nich przemawiają określone przez Kartezjusza racje. Za pierwszą z nich: umiarkowanie („krańcowość bywa zazwyczaj szkodliwa”), względna wygoda („najwygodniej stosować je w postępowaniu”) oraz nadawanie działaniom znamion stałości (jego zdaniem niestałość cechuje „słabe umysły”); za drugą – względna stałość w zachowaniach i w podejmowanych działaniach, a za trzecią zarówno swoista pokora (wyrażająca się nie tylko w gotowości do uznania siebie samego za niezdolnego do zmiany porządku świata, ale także w gotowości do niesięgania po to, co nieosiągalne), jak i swoista wiara w moc swojego umysłu, w tym w moc zmieniania samego siebie z istoty mało racjonalnej w istotę racjonalnie myślącą i działającą.

Odpowiadając na pytanie, co będzie się działo w sytuacji, gdy nie zastosujemy się do tych życiowych i racjonalnie uzasadnionych zasad, Kartezjusz stwierdza, że będziemy wówczas podobni bądź do tych „podróżnych, którzy zmyliwszy drogę w lesie, błąkają się to w tę, to inną stronę” (i nie mają moż-

liwości wyjścia z tej kłopotliwej sytuacji), bądź do tych sceptyków, którzy „wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania” (a faktycznie już się zdecydowali uznać, że nie ma i być nie może niczego pewnego). W obu przypadkach jest to podejście destruktywne – nie tylko życiowo, ale i poznawczo. Stanowi to również argument mający przemawiać za czasowym przyjęciem i stosowaniem zasad tej moralności.

W części czwartej *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz szkicowo przedstawia zarówno podstawy swej ogólnej teorii poznania i poznawania (epistemologii), jak i metafizyki (ogólnej teorii bytu) i fizyki. Kwestie te będą przedmiotem obszerniejszej analizy w dalszych częściach tych rozważań. Warto jednak odnotować, że zawierają one zarówno swoiste *votum separatum* wobec takiego myślenia i postępowania, jakie dopuszczalne jest przez „moralność tymczasową”, rozpowszechnione mniemania i rozpowszechnione wierzenia, w tym chrześcijańskie wierzenia w Boga, we właściwości duszy ludzkiej i ludzkiego ciała oraz w porządek świata. Natomiast w części piątej tej rozprawy przywołuje on m.in. swój nieopublikowany traktat *Świat* i referuje krótko jego ogólne idee, w tym przyjmowaną w nim ideę heliocentryczną.

Na początku części szóstej (i ostatniej) przyznaje jednak, że „dowiedział się, że osoby, z którymi się liczy i których autorytet ma nie mniejszy wpływ na jego czyny niż jego własny rozum na jego myśli, ujemnie oceniły pewien pogląd z zakresu fizyki ogłoszony nieco wcześniej przez kogoś innego”. Wprawdzie „nie chciałby twierdzić, że pogląd ten podziela”, to jednak stwierdza, że „nie dostrzega w nim nic, co mógłby uważać za szkodliwe dla religii lub państwa”. Dalej powraca on do „czarowania” czytelnika swoją wyjątkową skromnością intelektualną (oświadczając m.in., że „nigdy nie przywiązywał wielkiej wagi do tego, co powstało w jego umyśle”), swoim wyjątkowym życiowym szczęściem (sprawiającym, że mimo mierności umysłu trafił na właściwą drogę prowadzącą do prawdy) oraz swoją wyjątkową gotowością do poddania rewizji tych kilku intelektualnych osiągnięć, które stały się jego udziałem – rzecz jasna, poddania ich rewizji wówczas, gdy ktoś mu będzie potrafił wykazać, że się pomylił bądź to w podejmowanych dotychczas działaniach, bądź też w swoich poglądach czy przekonaniach. W świetle tego, co ma on do przekazania w *Rozprawie o metodzie*, nie wygląda na to, aby komuś się coś takiego udało wykazać. Można zatem przyjąć, że całe to „czarowanie” czytelnika jest elementem takiej racjonalnie wyrachowanej gry, w której zwycięzcami mogą być tylko ci, którzy zdecydują się podążać wskazywaną przez Kartezjusza drogą.

W przypadku *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusz obrał inną strategię działania. Podyktowana została ona tym, że w rozprawie tej przedstawił, już

bez intelektualnego „czarowania” czytelnika, podstawy czy też – jak to sam nazywał – fundament swojej filozofii. Miał on przy tym świadomość, że różni się on w sposób zasadniczy zarówno od fundamentu filozofii chrześcijańskiej, jak i tych filozoficznych opcji, które wpisują się w szeroko pojmowany nurt filozoficznego naturalizmu. Spodziewał się zatem zarówno z jednej, jak i drugiej strony różnorakich zarzutów. Chcąc mieć wpływ na charakter prowadzonych dyskusji, w tym uniknąć tego scenariusza, który stał się udziałem Galileusza i innych filozofów sądzonych przez trybunały inkwizycyjne, przesłał on kilka egzemplarzy pierwszego, holenderskiego wydanie tego dzieła (z 1640 r.) najpierw do teologa z Lovanium M. Caterusa, a następnie do M. Mersenne’a, z prośbą, aby ten umożliwił zapoznanie się z treścią jego *Medytacji* różnym „Uczonym Mężom”, a sformułowane przez nich na piśmie zarzuty zostały mu przekazane w celu udzielenia na nie odpowiedzi. Z zadania tego Mersenne wywiązał się skrupulatnie. Potwierdza to drugie wydanie tego dzieła, które ukazało się w sierpniu 1641 r. w Paryżu, wraz z sześcioma grupami *Zarzutów Uczonych Mężów* oraz z obszernymi *Odpowiedziami autora*.

Kartezjusz zgodził się z zarzutem sformułowanym przez samego M. Mersenne’a, że pierwotny tytuł tego dzieła, tj. *Medytacje René Descartes’a o pierwszej filozofii, w której dowodzi się istnienia Boga i nieśmiertelności duszy*, nie tylko jest zbyt długi, ale i nie oddaje on jego treści (nie ma w nim w ogóle mowy o nieśmiertelności duszy ludzkiej), dokonał więc korekty tego tytułu (mimo że jego pierwotna wersja byłaby zapewne dla jego autora bezpieczniejsza). Nie uznał natomiast zasadności żadnego z zarzutów postawionych mu przez pozostałych „Uczonych Mężów”. Co więcej, ich obiekcje potraktował jako świadectwo bądź to całkowitego niezrozumienia jego *Medytacji*, bądź niedostatecznego ich rozumienia. Co w tej sytuacji można myśleć o kwalifikacjach umysłowych jego oponentów, w tym o ich uczoności, pozostawił ocenie czytelników tego dzieła.

Jednym za najbardziej krytycznych jego adwersarzy był Pierre Gassendi (łac. Gassendus), autor *Zarzutów piątych do Medytacji*. Krótko rzecz ujmując, to, co dla Kartezjusza było oczywiste i – jak on to mówił – „rozumiałe samo przez się”, dla jego oponenta nie tylko nie było oczywiste, ale też było niezrozumiałe, bezzasadne i w gruncie rzeczy niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia. W świetle przekonań pierwszego z nich jest rzeczą oczywistą, a co za tym idzie, również pewną, że drogi do prawdy należy szukać w pierwszej kolejności w świecie ludzkiego myślenia (*res cogitans*), natomiast w świetle przekonań drugiego z nich należy jej szukać w pierwszej kolejności w otaczającym nas świecie rzeczy cielesnych (*res extensa*). Wszystkie pozo-

stałe różnice w poglądach tych filozofów można uznać za następstwa tych radykalnie odmiennych punktów wyjścia.

W prowadzonej przez nich polemice obie strony zachowują jednak intelektualnie wyrafinowaną kurtuazję. Już w tytule do swoich *Zarzutów* Gassendi nazywa Kartezjusza „Znakomitym Mężem”, a w ich pierwszych zdaniach przyznaje, że w *Medytacjach* „niezwykle podobała mu się doniosłość zagadnienia, przenikliwość umysłu i umiejętności jasnego wyrażenia się” ich autora¹⁷. Nie przeszkadza mu to w ich dalszej części wykazywać, że mimo tej przypisywanej umysłowi Kartezjusza zdolności niejednokrotnie się mylił i to do tego stopnia, że z rzeczy niewątpliwych czyni wątpliwe, a z rzeczy prostych zawikłane.

Odpowiadając na stawiane mu przez Gassendiego zarzuty, Kartezjusz nazywa swojego oponenta „Przezacnym Mężem”, a jego rozprawę skierowaną przeciw *Medytacjom* „tak wyborną i tak dokładnie wypracowaną”, że przyczyniła się do tego stopnia do rozświetlenia zawartej w niej prawdy, iż uważa się wobec niego za „wielce zobowiązanego”. Rzecz jasna, „do rozświetlenia”, ale nie do zmiany chociażby jednego z elementów tej złożonej konstrukcji filozoficznej, którą przedstawia Kartezjusz w swoim dziele i którą uznaje nie tylko za prawdę, ale za jedyną godną uznania prawdę o „ja medytującym jak należy” – o sobie samym (jako *res cogitans*), o Bogu (jako Istocie Najwyższej, która wszystko może) i o świecie rzeczy rozciągłych, ale nie myślących. Pewnego rodzaju złośliwości można się doszukać w nazywaniu przez Kartezjusza w tej polemice Gassendiego „Panem Ciałem” (na co ten mu się odwzajemnia, nazywając swojego oponenta „Panem Duszą”). Są to jednak w gruncie rzeczy drobne uszczypliwości, niezmiennające faktu, że polemika między nimi miała merytoryczny charakter, a jej efektem było sporządzenie czegoś w rodzaju protokołu rozbieżności i pozostanie przy własnych stanowiskach.

Zasadniczo odmienny charakter miała polemika prowadzona w latach 1642–1643 przez Kartezjusza z Gisbertem Voetusem, profesorem Uniwersytetu w Utrechcie¹⁸. Wprawdzie i w tym przypadku nazywa on swojego

¹⁷ P. Gassendi, *Zarzuty piąte*, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 217 i nn.

¹⁸ „Polemika w Utrechcie spowodowana została przez Regiusa (wł. Henri de Roy lub Le Roy), ucznia (aczkolwiek dosyć pochopnego i nadmiernie entuzjastycznego), którego Kartezjusz wspierał, ale który niestety nigdy nie rozumiał jego metafizyki. Regius uzyskał stopień profesora medycyny na Uniwersytecie w Utrechcie w lipcu 1638 r. [...] i wywołał ogromne zamieszanie nie tylko obroną odkrycia krążenia krwi, ale również propozycją zdefiniowania człowieka jako *ens per accidens* (łac. byt przypadkowy), którą to definicję Kartezjusz stanowczo potępił. W lipcu 1645 r. wybuchł konflikt, gdy Kartezjusz z »przykrością« dowiedział się, że Regius sformułował nowe tezy, twierdząc, że zmysłowa natura duszy nie

oponenta „Przesławnym Mężem”, jednak nie pozostawia on już czytelnikowi swojego *Listu do Voetiusa* najmniejszych wątpliwości, że są to określenia zwyczajowe, a nie wyraz jakiegoś szacunku czy uznania dla jego adresata. We wprowadzeniu przyznaje, że jeszcze nie poznał całej książki Voetiusa zatytułowanej *Filozofia kartezjańska, czyli godna podziwu metoda nowej filozofii René Descartes’a*, a nawet że nie została ona jeszcze w całości wydrukowana. Zapoznał się natomiast z jej sześcioma pierwszymi „kartami” (arkuszami wydawniczymi) i to mu w zupełności wystarczyło, aby stwierdzić, że książka ma „oszukańczy tytuł”, a jej autor nie szuka prawdy, lecz kłótni, natomiast w swojej polemice z nim posługuje się obelgami, fałszerstwami, oszczerstwami, pomówieniami oraz podobnymi im niegodnymi prawdziwego filozofa i uczonego środkami. Już po napisaniu pierwszych siedmiu części tej polemiki Kartezjusz dowiedział się, że owe dzieło *Filozofia kartezjańska* nie jest firmowane nazwiskiem Voetiusa, lecz jego ucznia Martina Schoocka – posługującego się tym „zwyczajem i stylem”, iż „z trudem można je odróżnić” od „zwyczaju i stylu” jego nauczyciela; co nie przynosi wielkiej chwały ani temu uczniowi, ani też jego nauczycielowi.

W podsumowaniu do tego *Listu* Kartezjusz napisał, że Voetius zamiast zajmować się „za publiczne pieniądze nauczaniem młodzieży”, zajmuje się „bezwstydnym kłamanie”, „niegodnym lżeniem” i „haniebnym i zuchwałym rzucaniem oszczerstw”. Dodaje przy tym, że „wszystkie te słowa [Voetiusa i powtarzającego je za nim Schoocka – Z. D.] są tak głupie i tak niestuszne, że z pewnością nie uwierzyliby w nie poczciwi wieśniacy z tej wsi, w której niegdyś byłeś kaznodzieją”¹⁹. Pozostaje oczywiście kwestią dyskusyjną to, czy odpowiadanie oponentom w takim stylu świadczy o racjonalności życiowej Kartezjusza. Bez wątpienia nie ułatwiało mu życia ani w miejscu jego ówczesnego pobytu, tj. w holenderskich ośrodkach uniwersyteckich, ani w kraju jego pochodzenia²⁰. Rzecz dotyczyła jednak tak zasadniczej kwestii, jaką stanowiła rzetelność prezentacji filozofii Kartezjusza, filozofii, która w sposób istotny

może zostać dowiedziona, a określanie duszy jako »własności ciała« – w oczach Kartezjusza było jeszcze gorszym błędem niż te wcześniejsze. Regius oskarżył Kartezjusza o zatajenie jego prawdziwych poglądów [...]. Pod koniec 1647 r. Regius opublikował pismo, w którym wymienił 21 antykartezjańskich zarzutów; Kartezjusz szczegółowo odpowiedział swojemu uczniowi w *Uwagach o pewnym piśmieku*. G. Rodis-Lewis, *Descartes' life...*, s. 43 i nn.

¹⁹ Ibidem, s. 149.

²⁰ Przeciwno Kartezjuszowi Voetius starał się pozyskać we Francji m.in. o. Mersenne’a. W liście do niego pisał: „Nie wątpię, że widział Pan mędrkowanie Descartes’a, wydane *in-quarto* we francuskim języku. Mąż ten stara się tak usilnie, jak miemam, stworzyć nową sektę, jakiej dotąd nie widziano i o jakiej dotąd nie słyszano na świecie; znajdując

różniła się od tego, co na jej temat mówili i pisali Voetius i Schoock. Może to być pewną racją usprawiedliwiająca wypowiedzianie się autora tego *Listu* nie tylko bez kurtuazji, ale także bez oglądania się na społeczne następstwa używania takich ostrych słów. Te były zresztą łatwe do przewidzenia, bowiem prawie zawsze oznaczają pogłębianie napięć, emocji i wzajemnych urazów. W efekcie ta polemika Kartezjusza z Voetiusem oraz z jego stronnikami trwała aż do 1647 r. Tych ostatnich poparli: magistrat utrechcki, senat uniwersytetu w tym mieście, a nawet członek poselstwa francuskiego w Holandii Le Pre de la Thuillierie.

Dopełnieniem obrazu racjonalności życiowej samego Kartezjusza jest stanowisko zajęte przez niego w napisanych w 1644 r. *Zasadach filozofii* w kwestii Ziemi i Słońca. Sprowadza się ono do tego, aby wszystko to, co ma do powiedzenia na ten temat, „uważać po prostu za hipotezę”. Analiza przedstawianych przez niego „za” i „przeciw” skłania jednak do wniosku, że on sam traktował swoje poglądy na ten temat nie jako hipotezy, lecz jako wiedzę pewną²¹. A to, czy czytelnik tego dzieła podzieli jego stanowisko, zależy już od jego inteligencji, w tym od jego umiejętności zorientowania się w tym, co jest jedynie swoistą asekuracją przed powtórzeniem problemów z kościelną cenzurą Galileusza, a co faktycznie stanowi świadectwo przekonania Kartezjusza. Trzeba jednak przyznać, że zorientowanie się w tym nie jest łatwe – nawet dla tych, którzy sami takie asekuracyjne środki stosowali oraz proponowali innym²². W *Zasadach filozofii* wywody ich autora stanowią bowiem dosyć złożoną i wieloaspektową strukturę.

się ludzie, którzy go podziwiają i modlą się do niego jak do nowego boga, który zszedł na ziemię”. Cyt. za: W. F. Asmus, *Descartes*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 318.

²¹ „Kartezjusz dla porównywania wypisał kilka hipotez (część III, art. 15–18) i uparcie twierdził, że wszystkie ruchy są względne i muszą odnosić się do konkretnych współrzędnych; stąd stwierdzenie, że Ziemia jest nieruchoma względem swojej atmosfery. Niemniej jednak jest nazywana »planetą, która porusza się wzdłuż własnego nieba« (art. 26). Słońce często określane jest mianem »stałej gwiazdy«, a »stałe gwiazdy« są wspomniane na końcu pracy (część IV, art. 206) wśród tez, które Kartezjusz obdarzył »metafizyczną pewnością«; pojawiają się one na końcu listy, która rozpoczyna się czystą, nieskazitelną metafizyką (dyskutowaną w części I), aby później rozwinąć się do opisu prawa zachowania ruchu (część III)”. G. Rodis-Lewis, *Descartes' life...*, s. 44 i nn.

²² Jedną z takich osób był protestancki teolog A. Osiander, autor wstępu do *De revolutionibus* Kopernika. Jego zdaniem „system kopernikański można uważać jedynie za hipotezę matematyczną ułatwiającą obliczenia”, a nie za „prawdę fizyczną”. Rozwiązanie to zostało jednak odrzucone przez reprezentującego w tym sporze stronę kościelną kardynała Roberta Bellarmina. Według niego Kopernik „używał sformułowań absolutnych, a nie hipotetycznych”. Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza...*, s. 259 i nn.

Punktem wyjścia jest w nich przedstawienie trzech hipotez w kwestii Ziemi i Słońca – Ptolemeusza („sprzeciwia się jej jednak wiele zjawisk”) oraz Kopernika i Tycho de Brahe („niewielka między nimi zachodzi różnica; chyba ta jedna tylko, że hipoteza Kopernika jest znacznie prostsza i jaśniejsza”). Natomiast w takim punkcie dojścia, jakim jest podsumowanie zawartych w tym dziele rozważań, Kartezjusz napisał, że „niczego nie twierdzi stanowczo, natomiast wszystko poddaje zarówno powadze Kościoła, jak i sądom ludzi rozważnych”²³. Między tym punktem wyjścia i tym punktem dojścia pojawiają się częste odwołania do Boga – „najdoskonalszego bytu”, „pełni wszystkich doskonałości”, „wszystkich mocy”, „prawdziwej przyczyny wszystkiego, co jest lub może być”, „istoty w najwyższym stopniu prawdopodobnej i dawcy wszelkiego światła”. Jednak już rozważania zawarte w pierwszych partiach tego dzieła powinny wzbudzić wątpliwości, czy chodzi tu o tego samego Boga, o którym naucza od wieków Kościół. Pojawia się tam bowiem hipoteza Boga-zwodziciela, to znaczy istoty, która wszystko może (gdyby czegoś nie mogła, to nie byłaby wszechmocna), w tym może wprowadzać celowo dążącego do prawdy człowieka w błąd; a to, czy wprowadza, czy też nie wprowadza, musi ustalić nie Bóg czy też jego ziemscy sukcesorzy w Kościele, lecz ów człowiek, i to rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny własnym rozumem. Kartezjusz oczywiście to rozstrzyga, twierdząc, że „Bóg nie jest zwodzicielem” (bo w zwodzeniu jest zawsze pewna niedoskonałość, a co za tym idzie – nie może to dotyczyć Boga) – jest natomiast dawcą tego wszystkiego, co w człowieku najlepsze, oraz ostatecznym gwarantem właściwego wykorzystywania tych darów, w tym nieomyślności ludzkiego rozumu.

Można oczywiście zapytać, co by było, gdyby Bóg nie obdarzył człowieka jego zdolnościami lub też nie zechciał mu udzielić tych wszystkich gwarancji. Wprawdzie Kartezjusz nie udziela jednoznacznej odpowiedzi, to z wywodów zawartych w jego *Medytacjach o pierwszej filozofii* jasno wynika, że postawiłoby to Boga co najmniej w dwuznacznym świetle. Okazałby się bowiem istotą wewnątrznie sprzeczną, a być może nawet pogrążoną w mrokach niewiedzy. Zdaniem tego filozofa i uczonego nie ma niczego gorszego niż sprzeczności i niewiedza. O tym również rozstrzyga się nie przed kościelnym trybunałem, lecz przed takim najwyższym ziemskim trybunałem, jakim jest w przekonaniu Kartezjusza ludzki rozum. W ten sposób niewiele już pozostaje z tej wielkiej mistyfikacji, jaką stanowią deklaracje Kartezjusza o gotowości do poddania się osądowi Kościoła czy też uznania tez sformułowanych w *Zasadach filozofii* „po prostu za hipotezy”.

²³ R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 104 i nn.

Dla obrazu racjonalności życiowej według Kartezjusza takim ważnym dopełnieniem są rady i wskazówki udzielane księżniczce Elżbiecie, córce elektora Palatynatu Fryderyka V i Elżbiety, córki Jakuba I Stuarta²⁴. Zachowały się 34 listy napisane do niej w latach 1643–1649. Podejmowane są w nich zarówno kwestie życiowe, jak i filozoficzne oraz naukowe – m.in. z zakresu matematyki fizyki, fizjologii i kilku jeszcze innych nauk. Kartezjusz używa w nich kurtuazyjnych zwrotów (w rodzaju: „łaska, którą Wasza Wysokość mnie obdarzyła, dając mi możliwość odebrania jej pisemnych poleceń, jest większa, niż miałbym kiedykolwiek nadzieję oczekiwać”), a nawet pewnej uniżoności – wyrażanej m.in. w nadziei na to, że po wielokrotnej lekturze listów księżniczki stanie się on „mniej oślepiiony”, a jednocześnie „równie przepełniony podziwem” dla ich autorki. W żadnym z tych listów nie występuje on jednak z pozycji pokornego ucznia czy też niedojrzałego intelektualnie czytelnika. Przeciwnie, od pierwszego do ostatniego z nich sytuuje się on w pozycji takiego nauczyciela, od którego można się sporo nauczyć. Jest przy tym głęboko przekonany, że posiada nie tylko odpowiednią wiedzę, ale także kwalifikacje pedagogiczne, aby być intelektualnym przewodnikiem dla innych – również dla tych, którzy łączą arystokratyczne tytuły z ponadprzeciętnymi zainteresowaniami i zdolnościami umysłowymi. Sztuka racjonalnego postępowania polega w tym przypadku na tym, aby temu ostatniemu pokazać i wykazać, czego jeszcze nie wie oraz czego wiedzieć nie może bez przyjęcia obranej przez przewodnika drogi postępowania i przyjętych przez niego założeń i rozwiązań. Polega ona jednak również na tym, aby się nie wywyższać tam, gdzie to wywyższanie się nie jest konieczne dla doprowadzenia owego ucznia do tych prawd, które poznać pragnie i które poznać może. Jak to wygląda w praktyce, pokazują poszczególne listy.

W pierwszym z nich (z 21 maja 1643 r.) Kartezjusz uznaje, że „zgodnie z prawdą” sformułowany został przez księżniczkę sam problem właściwości „duszy ludzkiej, od której zależy wszelka wiedza”. Nie oznacza to jednak nic innego niż poprawne zrozumienie jego przedstawienia w *Medytacjach*

²⁴ „Księżniczka studiowała filozofię, matematykę, nauki przyrodnicze, biegle władała francuskim, angielskim, niemieckim i holenderskim, swobodnie czytała po łacinie i po włosku. [...] Zainteresowana wszelkimi nowinkami naukowymi Elżbieta zwróciła uwagę na działalność Descartes’a; najprawdopodobniej pierwszych informacji udzielił jej Alphonse de Pollot (1604–1682), szlachcic pochodzenia piemontckiego [...]. Pollot znał osobiście Descartes’a i pozostawał z nim w przyjacielskich stosunkach; gdy w maju 1642 r. ukazało się w Amsterdamie drugie wydanie *Medytacji o pierwszej filozofii*, Pollot polecił je księżniczce, ta zaś po przeczytaniu zapragnęła poznać autora”. J. Kopania, Wstęp, w: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. VIII i nn.

o pierwszej filozofii, tj. zrozumienie, że dusza posiada dwie właściwości – pierwszą z nich jest to, że myśli, zaś drugą, „że będąc złączona z ciałem, może na nie oddziaływać i znosić jego oddziaływanie”²⁵. Z dalszej części tego listu wynika jednak, że księżniczka nie do końca zrozumiała, w jaki sposób – przy wskazanych w tej rozprawie właściwościach duszy – jest zachowywana „jedność duszy i ciała oraz jak to się dzieje, że dusza posiada siłę, by poruszać ciałem”. Zatem Kartezjusz cierpliwie powtarza przyjęte w tym dziele generalne założenia i rozwiązania tej kwestii, przypominając przy okazji swoje odpowiedzi na *Zarzuty szóste*, w których kwestia ta została obszernie wyjaśniona Gassendiemu. Aby jednak to odesłanie nie zostało przez księżniczkę wzięte za wyraz wątpliwości co do jej zdolności intelektualnych, zapewnia on ją, że zarówno wysoko ocenia jej „niezrównaną bystrość umysłu”, jak i „nie jest aż tak zarozumiała, aby ośmielił się myśleć, że jego odpowiedź winna ją zadowolić”. Nie chodzi jednak o to, aby adresatka tego listu dalej już sama radziła sobie z problemami filozoficznymi i naukowymi, lecz o to, aby pozostawić możliwość dalszego pełnienia roli intelektualnego przewodnika przez Kartezjusza; nawet gdyby to miało oznaczać konieczność odbycia przez niego kolejnej podróży i spotkania się z nią osobiście.

W napisanym miesiąc później *Liście II* przyznaje on, że „w poprzednim liście źle wywiązał się z zadania wyjaśnienia kwestii przez księżniczkę „łaskawie postawionej” i powraca do jej ponownego tłumaczenia. Pojawiają się w nim również pisane w autobiograficznej konwencji określone wskazania praktyczne w rodzaju: „zawsze poświęcałem bardzo niewiele godzin w ciągu dnia na rozmyślenia, które angażują sam intelekt, resztę czasu zaś przeznaczałem na odprężanie dla zmysłów i odpoczynek dla umysłu; przy czym do ćwiczeń wyobraźni zaliczam także wszelkie poważne rozmowy oraz to wszystko, co wymaga natężenia uwagi”²⁶. Zarówno te, jak i inne podobne uwagi stanowią część składową takiej strategii racjonalnego zachowania się, w której celem jest dojście do prawdy, a jednym z prowadzących do tego środków jest osiągnięcie maksymalnej koncentracji uwagi. Z dalszej części tego listu wynika, że takim środkiem do osiągnięcia tego celu jest również „zatrzymanie w pamięci wniosków, które się raz było wyciągnięto, i dochowanie im wierności, aby potem resztę czasu przeznaczoną na badania

²⁵ Ibidem, s. 4.

²⁶ „Z tej przyczyny właśnie usunąłem się na wieś; wprawdzie bowiem i w najbardziej męczącym z miast świata mógłbym mieć dla siebie tyleż godzin, ile teraz poświęcam na badania, nie mógłbym jednak wykorzystać ich równie pożytecznie, skoro umysł mój znudzony byłby ciągłym zwracaniem uwagi na kłopoty życia”. Ibidem, s. 9.

żyć z pożytkiem na myślenie, w którym intelekt współdziała z wyobraźnią i zmysłami”. Tę wskazówkę można równie dobrze zaliczyć do racjonalności życiowej samego Kartezjusza, jak do racjonalności przez niego postulowanej, a nawet do jego racjonalności metodycznej (o tej ostatniej będzie mowa w drugiej części tych rozważań).

W dwóch kolejnych listach (z listopada 1643 r.) Kartezjusz podejmuje problemy z zakresu geometrii oraz algebry i formułuje konkretne wskazania, jak należałoby postępować w ich rozwiązywaniu – w rodzaju: „należy wybierać najkrótsze drogi i uwalniać się od zbytecznych mnożeń”. Warto również odnotować pojawienie się w *Liście IV* uwagi ogólnej dotyczącej zróżnicowania umysłów ludzkich na takie, „które mają łatwość w pojmowaniu rozumowań algebry”, oraz takie, które jej nie mają, ale mają inne intelektualne zdolności. Można to odczytywać jako sugestię, że nie należy podejmować prób rozwiązywania tych zagadnień, do których zrozumienia nie ma się odpowiednich kwalifikacji umysłowych. Kartezjusz przyznaje jednak księżniczce Elżbiecie takie kwalifikacje. Nie ma przy tym większego znaczenia, czy ma to jedynie charakter grzecznościowy, czy też stanowi stwierdzenie stanu rzeczy. Znaczenie ma natomiast przyjęcie przez niego założenia, że posiadanie tych pierwszych zdolności jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym dojścia do tych prawd, które osiągnąć warto i osiągnąć trzeba, aby nasza wiedza była pełna.

W *Liście V* (z 8 lipca 1644 r.) pojawia się pochwała stosowanych przez księżniczkę praktyk, które mogą przyczynić się do poprawy jej stanu zdrowia, takich jak stosowanie „diety i ćwiczeń ruchowych”, oznaczających leczenie się „mocą samej natury, szczególnie gdy jesteśmy jeszcze młodzi”. W *Liście VII* (z 18 maja 1645 r.) wskazuje on, jak poradzić sobie z taką dolegliwością, jaką jest „prześladowanie domu” i ze spowodowanymi tym przykrościami. Sprowadza się to generalnie do przyjęcia postawy dystansu (porównywanego przez niego do postawy widza w teatrze), wyrabiania w sobie przekonania, że jest się ponad działaniami tych „niskich i prostackich dusz, które dają się unosić swoim uczuciom”, oraz ćwiczenia się w tej postawie i przekonaniu, aż do znajdowania przyjemności w próbie stawiania czoła życiowym przeciwnościom. W liście następnym (z maja lub czerwca 1645 r.) formułowane są wskazania dotyczące zachowania się w sytuacji, gdy spotykamy się „z nieprzyjaznymi nam domownikami”. Kartezjusz „nie znajduje na to innego sposobu, jak odwracanie od nich swojej wyobraźni i zmysłów, o ile to tylko możliwe, a jeśli już przezorność skłania nas do kontaktów z nimi, wówczas należałoby się posługiwać się intelektem”. Pomocne przy tym może być – podobnie jak przy „prześladowaniu domu” – „rozsądne i beznamiętne osądzanie ważnych

rzeczy”, a nawet „naśladowanie tych, którzy obserwując zieleń lasu, barwy kwiatu, lot ptaka i tym podobne rzeczy nie wymagające skupienia uwagi, wmawiają sobie, że nie myślą wcale”²⁷.

W *Liście IX* (z czerwca 1645 r.) pojawia się zarówno ostrzeżenie przed uleganiem presji nieszczęścia, jak i uleganiem presji szczęścia, bowiem „nie istnieje na tym świecie żadne dobro, z wyjątkiem rozsądku, które można by bezwarunkowo nazwać dobrem [...], nie istnieje także żadne zło, z którego nie dałoby się wyciągnąć jakiegś korzyści, jeśli ma się rozsądek”. Kartezjusz jednak „nie wątpi wcale”, że „rozrywki naukowe, które dla innych byłyby wielce przykre”, dla takich nieprzeciętnych osób jak księżniczka Elżbieta „mogą niekiedy dawać wytchnienie”. W *Liście XI* (z 4 sierpnia) proponuje on zatem jego adresatce zapoznanie się z książką Seneki pt. *De vita beata (O życiu szczęśliwym)* – jednak nie po to, aby w swoim życiu naśladować jej autora, lecz po to, aby, po pierwsze, dokonać pewnej analizy językowej tytułu tego dzieła, a po drugie – analizy tego, czego Seneka naucza oraz czego – jako „filozof pogański” – nie naucza; a szkoda, bowiem „ułatwiłoby to praktykowanie cnoty oraz utrzymanie w ryzach pożądań i uczuć”, a co za tym idzie – „cieszenie się przyrodzoną szczęśliwością”. Te wyraźne braki w nauczaniu Seneki zostały jednak uzupełnione przez Kartezjusza „trzema prawidłami pomieszczonymi przez niego w *Rozprawie o metodzie*”.

Do kwestii tej powraca on w dwóch kolejnych listach. W *Liście XII* (z 18 sierpnia 1645 r.) wskazuje na potrzebę kierowania się nie tylko „zwyczajami i przykładem” tych, których uważa się za najmądrzejszych, lecz również korzystania z własnego rozumu i „z własnego osądu, by ich opinie przebadać”. W *Liście XIII* (z 1 września 1645 r.) wymienia on niektóre z tych zagrożeń dla rozumu, które „odbierając mu zdolność rozumowania, odbierają tym samym możliwość odczuwania zadowolenia właściwego rozumnemu umysłowi” – takie jak różne niedyspozycje ciała i koszmary senne. Jednym z podstawowych środków na nie jest posiadanie prawdziwej wiedzy oraz takie korzystanie z możliwości rozumu, które polega na „beznamiętnym badaniu i rozważaniu, jaka jest wartość wszystkich doskonałości, zarówno ciała, jak i umysłu, abyśmy dzięki temu mogli zawsze wybierać najlepsze, skoro zazwyczaj zmuszeni jesteśmy odmawiać sobie jednych, by zyskać inne”.

W *Liście XIV* (z 15 września 1645 r.) uznaje on, że wszystkie braki koncepcji szczęścia przedstawionej w dziele Seneki zostały już dostatecznie wyjaśnione

²⁷ „I nie jest to strata czasu, lecz właściwe wykorzystanie go, albowiem możemy żywić nadzieję, że dzięki temu odzyskujemy pełnię zdrowia, które jest podstawą innych dóbr, jakie możemy osiągnąć w życiu”. Ibidem, s. 31.

i przechodzi do wskazania tego, co pozwala osiągnąć „stałą gotowość do wydawania słuszych sądów”. Jedną z tych rzeczy jest poznanie prawdy, a drugą – ten „nawyk, który sprawia, że przypominamy sobie i osiągamy to poznanie za każdym razem, gdy okoliczność tego wymaga”. Z zawartych w tym liście wyjaśnień wynika, że nie tylko niełatwo go w sobie wyrobić, ale także iż on również narażony jest na różnorakie niebezpieczeństwa, w tym na niedorzeczne mniemania, takie jak to, że „mamy własny udział w wyrokach Boga i wspólnie z nim dźwigamy ciężar rządzenia światem, a takie mniemanie zrodzi nieskończoność próżnych niepokojów i przykrości”. Zalecanym przez niego środkiem przeciwko tym i podobnym do nich zagrożeniom są „długie i częste medytacje”, które prowadzą do tak „mocnego odcisnięcia prawdy w umyśle, że staje się ona nawykiem”, w tym nawykiem wierzenia, że „tylko sam Bóg zna dokładnie wszystkie rzeczy, my musimy zadowolić się znajomością tych, które są najbardziej dla nas użyteczne”. W świetle zawartych w tym liście wyjaśnień wiara w nieśmiertelność duszy nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Jest ona natomiast użyteczna, bowiem „powstrzymuje nas przed obawianiem się śmierci i na tyle zmniejsza nasze przywiązanie do rzeczy doczesnych, iż lekceważąco traktujemy wszystko, co pozostaje we władaniu losu”.

List XV (z października 1645 r.) rozpoczyna Kartezjusz od postawienia problemu, czy „lepiej jest być wesołym i zadowolonym, wyobrażając sobie, że dobra, które posiadamy, są większe i wartościowsze niż w rzeczywistości, a jednocześnie nie wiedząc nic lub nie usiłując nawet dowiedzieć się czegoś o tych, których nam brakuje, czy też lepiej jest mieć na tyle rozważli i wiedzy, by poznać rzeczywistą wartość jednych i drugich, choć przez to stać się smutnym”. Z udzielanej w dalszej części tego listu odpowiedzi jasno wynika, że „lepiej jest być mniej wesołym, a za to posiadać większą wiedzę”. Według niego racjonalność życiowa polega nawet nie na unikaniu radości głupców, lecz na tym, aby, po pierwsze, nie oszukiwać samego siebie, przedstawiając sobie fałszywe wyobrażenia jako prawdziwe; po drugie – aby znaleźć takie zasady, które dają nam zadowolenie i w miarę możliwości stanowczo trzymać się ich w życiu; po trzecie – aby efektywnie wykorzystywać możliwości umysłu („nie przeciążając go zbyt badaniami”); po czwarte – aby nie czynić niczego wbrew własnemu sumieniu („choćby nawet później okazało się, żeśmy zrobili coś lepszego niż myśleliśmy”), po piąte – aby „oddać sprawiedliwość samemu sobie i rozpoznawać swoje doskonałości równie dobrze jak wady”, po szóste w końcu – aby przestrzegać tych wskazań, które Kartezjusz wymienia w poprzednich listach.

W *Liście XVI* (z listopada 1645 r.) mowa jest m.in. o skrusze jako „cnocie chrześcijańskiej, dzięki której człowiek może się odczyścić nie tylko błędów

popętnionych dobrowolnie, lecz także tych, które czynimy z niewiedzy, kiedy jakieś uczucie nie pozwala nam poznać prawdy”. Dalej jednak okazuje się, że przestaje ona być cnotą w momencie, gdy zawieramy temu, co mówią „teologowie w kwestii niezmierzonej rozciągłości”, którą Kartezjusz „przypisał wszechświatowi”. Rzecz jasna, cnotą staje się zawierzenie intelektowi i takim intelektualistom, jak ten filozof i uczonec. W *Liście XVII* (ze stycznia 1646 r.) mowa jest o takiej roztropności życiowej, która prowadzi do skupienia wszystkich sił na zachowaniu okoliczności sprawiających, że „fortuna nam sprzyja”; ci zaś, którym „fortuna nie chce zawitać do domu, nie postępują – jak mu się zdaje – źle, gdy godzą się kroczyć różnymi drogami, ażeby przynajmniej jeden ją spotkał, skoro nie mogą jej znaleźć wszyscy”. Istotnym uzupełnieniem tego wskazania jest oświadczenie Kartezjusza, że „przez całe swoje życie najbardziej przestrzegał zasady, by kroczyć tylko szeroką drogą i sądzić, że podstawowa przebiegłość na tym polega, by nie pragnąć uciekać się do jakiegokolwiek przebiegłości”. W *Liście XVIII* (z maja 1646 r.) mowa jest o „środkach przeciw nadmiernemu wzbieraniu uczuć” oraz sformułowane jest twierdzenie, że wprawdzie można uznać „skłonność do rozleniwiania się za uczucie dające się usprawiedliwić”, to jednak należy „o wiele bardziej cenić pilność tych, którzy zawsze gotowi są z zapałem czynić to, co uważają za swoją powinność, mimo że nie oczekują z tego wielu korzyści”.

W *Liście XX* (z września 1646 r.) Kartezjusz informuje, że jest po polecanej przez księżniczkę lekturze *Księcia Machiavellego* i „znalazł w nim wiele prawideł, które wydają się całkiem słuszne, jak między innymi te [...], że książkę powinien zawsze unikać ściągania na siebie nienawiści i pogardy swych poddanych, i że miłość ludu więcej jest warta niż fortece”. Znalazł w tym dziele jednak również takie wskazania, których „nie mógłby uznać za dobre”. Zalicza do nich twierdzenie Machiavellego, że dla książąt „często korzystniej jest czynić wiele zła, niż czynić go niewiele” oraz że „jeśli postanowią być ludźmi uczciwymi, to nie zdołają zapobiec własnemu upadkowi, pozostając wśród wielkiej liczby niegodziwców, których nie brak wszędzie”. W dalszej części tego listu pojawia się wiele argumentów (racji) mających stanowić uzasadnienie tezy, że racjonalność życiowa władców powinna ich raczej skłaniać do pozytywnego myślenia o swoich poddanych i szukania wśród nich raczej przyjaciół i sprzymierzeńców niż wrogów i przeciwników²⁸. W świetle tego listu świadectwem racjonalności postępowania władców jest również „kierowanie

²⁸ „Co się zaś tyczy sprzymierzeńców, książkę powinien ściśle dotrzymać danego im słowa, nawet jeśli miałyby to być dla niego szkodliwe. Albowiem szkoda taka nie może przeważać korzyści, jaka da mu reputacja człowieka, który nigdy nie zdoła uczynić tego,

się wielką przezornością, zanim się cokolwiek przyrzeknie”, utrzymywanie „ścisłych powiązań tylko z tymi władcami, którzy dysponują mniejszą siłą”, „jak najusilniejsze staranie się” o osłabienie wewnętrznej opozycji, a jednocześnie „unikanie jej nienawiści i pogardy”, „nie bycie zbyt surowym w karaniu, ani zbyt pobłażliwym w wybaczeniu” (a jeśli już surowość jest konieczna, to książę „powinien zdawać się na swoich ministrów”), „dbanie o swą godność, a więc nie odrzucać niczego z szaczków i szacunku, które według ludu mu się należą, ale też nie żądać niczego ponadto, a w sprawach publicznych przeprowadzać jedynie najbardziej poważne działania [...]. W końcu, powinien być niezmienny i nieugięty [...] względem spraw, co do których oznajmił już swą decyzję, nawet gdyby to miało być dla niego szkodliwe”²⁹. W *Liście XXI* (z listopada 1646 r.) Kartezjusz jeszcze raz nawiązuje do *Księcia* oraz do innego dzieła Machiavellego, tj. do jego *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liwiusza* i oświadcza, że „nie zauważył w nich niczego złego; a jego podstawowe zalecenie, aby albo zniszczyć całkowicie swych wrogów, albo zrobić z nich swych przyjaciół, nigdy zaś nie kroczyć drogą pośrednią, jest bez wątpienia zawsze jak najbardziej słuszne”.

W kilku kolejnych listach motywem przewodnim są nie prawdziwi wrogowie i przyjaciele władców, lecz takich filozofów i uczonych, którzy głoszą poglądy odbiegające od tych, jakie są uznawane przez osoby „całkowicie owładnięte opiniami Szkoły” [czyt. scholastyki – Z. D.]. Takim uczonym jest przywoływany w listach XXII, XXIII i XXIV zwolennik poglądów Kartezjusza Henri Regius („nie napisał niczego, co by nie było przejęte od niego”). W listach tych raczej trudno jest znaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie, jak tacy filozofowie i uczeni powinni postępować. Łatwiej jest natomiast znaleźć odpowiedź na pytanie, jak postępują ich przeciwnicy; a postępują tak, aby tym pierwszym zaszkodzić, tj. obrzucając ich kalumniami, przekręcając sens ich wypowiedzi itd. Nie jest to oczywiście ani mądre, ani też nie może doprowadzić do oczekiwanego przez nich efektu, tj. pogwałcenia przeciwników. Kartezjusz przyznaje, że gdyby chciał, to mógłby im odpowiedzieć pięknym za nadobne. Ale tego nie chce, bowiem byłoby to równie niemądre. Nie może jednak sobie odmówić niewielkiej (?) satysfakcji i napisać w *Liście XXIV* (z 10 maja 1647 r.), że „zna jednak usposobienie ludzi w tym kraju [w Holandii – Z. D.] i wie, że odczuwają szacunek nie dla prawości i cnoty, lecz dla brody, głosu

co przyrzekł, a reputację tę może on zdobyć jedynie dzięki takim okazjom, w których sam może ponieść jakąś stratę”. Ibidem, s. 85.

²⁹ Ibidem, s. 86 i nn.

i brwi teologów, a w rezultacie ci, którzy są najbardziej bezczelni i potrafią najbardziej krzyczeć, mają tu najwięcej władzy”.

Motywy osobistych kłopotów Kartezjusza z nieprzyjaznym mu otoczeniem obecny jest również w pozostałych jego listach. Z żadnego z nich nie wynika jednak ani to, że znajduje się w takim położeniu, aby musiał przyznać tym wrogom rację, ani nawet to, że skłonny byłby do zaniechania upubliczniania swoich poglądów. Przeciwnie, informuje on w nich księżniczkę, co i gdzie napisał oraz co ma jeszcze zamiar napisać i opublikować³⁰. W *Liście XXIX* (z października 1648 r.) porównuje on swoją życiową sytuację do znajdującego się na „pełnym morzu i gnanego wichrami nawałnicy” statku. Natomiast w *Liście XXXI* (z marca 1649 r.) informuje on księżniczkę, że otrzymał możliwość zawinięcia do takiego „portu”, jakim był Sztokholm i dwór królowej Krystyny³¹. Wyjechał tam dopiero jesienią 1649 r.³² Wyjazd ten okazał się jego życiowym błędem – nie tylko dlatego, że w Sztokholmie był pozbawiony kontaktów ze środowiskiem naukowym, ale także dlatego, że jego organizm nie był przygotowany do tamtejszego surowego klimatu; przeziębienie, którego się nabawił zimą 1650 r., doprowadziło do jego śmierci.

Postscriptum

Zawarte w pismach Kartezjusza osobiste wyznania i składane deklaracje można interpretować w kategoriach anegdotycznych lub też traktować je jako interesujący, ale w gruncie rzeczy mało znaczący przyczynek do biografii tego wielkiego i znaczącego filozofa. Można również traktować je jako próbę racjonalizacji tego, co w gruncie rzeczy ani nie było, ani nawet nie mogło być tak racjonalne, jakby żył sobie ten filozof. Można także szukać i znajdować

³⁰ W *Liście XXVII* (ze stycznia 1648 r.) informuje on, że rozważał życzenie księżniczki, aby napisał *Traktat o wychowaniu*, ale ten pomysł porzucił, a jedną z racji, która go do tego skłoniła, było to, że „nie potrafiłby wszystkich prawd, które powinny się tam znaleźć wyłożyć tak, aby nie nastawiać zbytnio przeciwko sobie ludzi Szkoły, oraz nie znajduje się bynajmniej w takim położeniu, by mógł całkowicie lekceważyć ich wrogość”. Ibidem, s. 107.

³¹ „[...] gdy już się tam znajdę, będę zdolny świadczyć jakieś usługi Waszej Wysokości [...] i nie będę się obawiał pisać otwarcie wszystkiego, co w tym względzie zrobię lub pomysłu [...], i mając za zasadę, że środki sprawiedliwe i uczciwe są najbardziej użyteczne i najbardziej pewne”. Ibidem, s. 118.

³² „Naturalnym pytaniem, które się pojawia, jest pytanie: skoro był zaproszony do Szwecji na lato, dlaczego zdecydował się »spędzić tam zimę« (list do Chanuta z 31 marca 1650 r.). Gdzie podział się jego instynkt samozachowawczy?”. G. Rodis-Lewis, *Descartes' life...*, s. 48.

te okoliczności, które sprawiły, że nie było ono tak racjonalne, jakby on sobie życzył. Można w końcu przywiązywać większą wagę do sfery intencjonalności tego filozofa niż do tego, co sprawiło, że jego założenia i zamierzenia nie zostały w pełni zrealizowane. Moje rozważania o racjonalności Kartezjusza i racjonalności według tego filozofa w jakiejś mierze podążają tym ostatnim tropem. Oznacza to – poza wszystkim innym – idealizowanie tego, co faktycznie nie było tak idealne, jak to było przedstawiane przez tego filozofa, a także przez niektórych życzliwych mu czytelników jego pism. Dla współczesnego czytelnika interesujące i inspirujące mogą być jednak zarówno próby racjonalizowania i idealizowania swojego życia przez samego Kartezjusza, jak i przez tych, którzy dzisiaj sięgają do tych pism. Nie ma to, a przynajmniej nie musi mieć wiele wspólnego z patrzeniem na tego filozofa i jego filozofię z punktu widzenia, który Hegel nazwał „pozycją kamerdynera”. Dla tego ostatniego bowiem żaden filozof i żadna filozofia nie są dostatecznie wielkie, aby mogły przysłonić te wady i zwyczajne ludzkie niedoskonałości, od których przecież nikt nie jest wolny. Jest to pierwsza z uwag czy też dopowiedzeń do przedstawionych wyżej rozważań.

Druga z nich związana jest z różnymi sposobami racjonalizowania i idealizowania życia Kartezjusza oraz przez Kartezjusza. Z tym pierwszym sposobem idealizowania mamy do czynienia m.in. w napisanej przez A. Bailleta biografii tego filozofa, w tym w relacji z owej „nocy nawiedzenia”, która miała stać się przełomem w jego intelektualnym życiu. Jej autor zapewne zachował w niej nie tylko coś z przekazu samego Kartezjusza na temat tej nocy, ale także coś z ducha i litery tej filozofii, która została przedstawiona m.in. w takich jego napisanych później rozprawach, jak *Medytacje o pierwszej filozofii* czy *Zasady filozofii*. Relacje te A. Baillet wzbogacił jednak o bliskie mu elementy chrześcijańskiej wiary, a także pewne elementy współczesnej mu mistyki francuskich mistyków³³. Wzbogacanie takie nie wyklucza całkowicie możliwości znalezienia w przypisywanym Kartezjuszowi myśleniu racjonalnego jądra. Wymaga ono jednak przyjęcia takiego rozumienia racjonalności i racjonalizacji, które w moim przekonaniu jest obce duchowi i literze wymienionych tu sztandarowych rozpraw Kartezjusza, lub też wprowadza do jego myślenia zasadnicze rozbieżności³⁴. Jestem przekonany, że filozof ten chciał i potrafił uniknąć tego

³³ Takich mistyków, jak Jean Joseph Surin czy Madame Guyon. Na temat tych i innych ówczesnych mistyków por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997.

³⁴ W jaki sposób ta mistyka łączy się, a przynajmniej może łączyć się z racjonalnością pokazują m.in. Rudolf Otto i Mircea Eliade. Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne*

rodzaju rozbieżności, a co za tym idzie – odczytywanie i przedstawianie jego relacji w kategoriach mistycznych było i będzie nietrafne.

Trzecia z uwag związana jest zarówno z typem osobowości reprezentowanej przez Kartezjusza, jak i typem promowanej przez niego filozofii. Krótko rzecz ujmując, była to osobowość mająca skłonności do zasadniczości (nazywanej również pryncypialnością) oraz filozofia zasad, w możliwie najściślejszym i najdawniejszym, bowiem nawiązującym do Arystotelesowskiej wykładni, znaczeniu tego słowa³⁵. Przekładało się to oczywiście m.in. na poszukiwanie we wszystkim zasad i znajdowanie ich niekiedy w takich miejscach, w których innym nawet nie przyszłoby do głowy ich szukać. Przykładem może być szukanie ich w snach i rozpoznanie w „utworze Auzoniusza”. W późniejszych latach ta skłonność do zasadniczości jeszcze się pogłębiała (co oczywiście nie ułatwiało Kartezjuszowi życia), a w jego filozofii i filozofowaniu zaowocowała m.in. rozprawą pt. *Zasady filozofii*. Tyle dopowiedzenia jeśli chodzi o przedstawianą i analizowaną tu racjonalność życiową samego Kartezjusza.

Jeśli natomiast chodzi o racjonalność życiową według Kartezjusza, to trzeba wyraźnie powiedzieć, czy też dopowiedzieć, że wiąże się ona m.in. z jego próbą pokazania i wykazania, jak w wiele w życiu zależy od nas samych – mimo niejednokrotnie nieprzyjaznego nam otoczenia oraz tych okoliczności, które sprawiają, że otoczenie ani nas nie chce, ani nawet nie potrafi zrozumieć. Rzecz jasna, nikomu nie ułatwia to życia i współżycia. W szczególnie trudnej sytuacji stawia to jednak tych, którzy są głęboko przekonani o swoich racjach i nie są skłonni do takich ustępstw czy kompromisów, które oznaczają dla nich uznanie fałszu za prawdę, brak cnoty za cnotę i podobne im zakłamania. Do takich osób z pewnością należy Kartezjusz. Jego pryncypialność wprowadziła mu samemu pomagała w trzymaniu się raz obranej drogi, ale utrudniała mu przekonanie innych do wejścia na nią i podążanie nią aż do samego końca, tj. do osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. Wiele wskazuje na to, że miał on tego świadomość. Świadczy o tym m.in. obrona przez niego strategii ostrożnego i rozważnego najpierw nakłaniania do wejścia na wskazywaną przez niego drogę, a później do nie mniej ostrożnego

w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, Thesaurus Press, Wrocław 1993; M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Aletheia, Warszawa 2008.

³⁵ W *Metafizyce* Arystotelesa czytamy, że „zasada” oznacza „to, od czego najpierw zaczyna się ruch rzeczy”, a także „pierwszy składnik, od którego zaczyna się ruch lub przemiana”. W innym natomiast miejscu stwierdza, że „zasada” oznacza „to, od czego dochodzi się do poznania czegoś”. Arystoteles, *Metafizyka*, t. I i II, KUL, Lublin 1996.

„popychania” w podążaniu nią we wskazywanym przez niego kierunku. Przez to „popychanie” rozumiem tutaj zarówno sięganie przez niego do obrazowych i sugestywnych porównań, jak i odwoływanie się do swojego życiowego doświadczenia i obiecywanie tym, którzy mieli podobne do niego oczekiwania i wymagania, że sukces, który stał się jego udziałem, może stać się również ich udziałem, jednak pod pewnym warunkami.

Kolejna z uwag uzupełniających dotyczy właśnie tych warunków. Jednym z nich jest trzymanie się własnego rozumu i „budowanie tylko na własnym gruncie”. Nie może to być jednak ani pierwszy lepszy rozum, ani też taki rozum, który nie ma jeszcze wystarczającego zrozumienia własnych możliwości i ograniczeń oraz możliwości i ograniczeń jego bliższego i dalszego otoczenia (przyrodniczego i społecznego). Stąd potrzebny mu jest odpowiedni przewodnik. Już samo znalezienie takiego przewodnika wymaga pewnej rozumności, a przecież jest to zaledwie początek w pokonywaniu tych trudności, które pojawiają się na drodze do osiągnięcia takiego życiowego sukcesu, jakim jest dojście do wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. Bo przecież trzeba się liczyć zarówno ze słabościami własnej natury (w tym zwyczajnymi niedomaganiem zdrowotnymi), jak i z siłą tych, którzy z różnych względów są nam nieprzychylni i zrobią wiele, aby górę wzięły ich racje lub zwyczajne życiowe interesy. Racjonalność nakreślona przez Kartezjusza w *Listach do księżniczki Elżbiety* opiera się na generalnym założeniu, że ich adresatka żywi takie same lub bardzo podobne do ich autora intencje i marzenia, ale także te zdolności intelektualne, które są warunkiem osiągnięcia wskazywanych przez niego celów; a jeśli nawet nie są one w takim samym stopniu wykształcone, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby ten stopień wykształcenia osiągnęły poprzez rozwiązywanie tych zadań i wykonywanie tych ćwiczeń, które są zalecane przez autora tych listów. Tu również można znaleźć elementy ostrożnego i rozważnego nakłaniania do odrobienia tych lekcji. W tym przypadku można nawet mówić o pewnej elegancji w postępowaniu Kartezjusza jako edukatora – elegancji usprawiedliwionej, a nawet koniecznej w sytuacji, gdy nauczającym (i pouczającym) jest ktoś bez arystokratycznego tytułu i wysokiej pozycji w hierarchii społecznej, natomiast z drugiej strony ktoś, kto taki tytuł i taką pozycję posiada.

Ostatnia z tych uwag związana jest z pytaniem, jak się ma racjonalność życiowa według Kartezjusza do racjonalności życiowej samego Kartezjusza. Bez większego trudu można wskazać na występujące między nimi rozbieżności – chociażby takie, jakie pojawiają się między zalecanym przez niego „trzymaniem się na uboczu” różnego rodzaju polemik i zaangażowaniem

się w wielką polemikę z jego oponentami. Jest to jednak prawda banalna, bowiem nikt – nawet taki wielki intelektualista i rygorysta jak Kartezjusz – nie jest w stanie w praktyce realizować wszystkiego tego, co przyjmuje i postuluje w swojej teorii. Interesujące i być może inspirujące dla innych może być natomiast to, czy pojawiają się tu takie rozbieżności, które oznaczają nie tylko niekonsekwencję, ale również poważne życiowe błędy. Można np. zastanawiać się nad tym, czy takim życiowym błędem tego filozofa nie był jego wyjazd do Sztokholmu. Jeśli jednak nawet uznamy to za jego największy życiowy błąd, to bez większego trudu można znaleźć okoliczności usprawiedliwiające ten wyjazd. A to, że nie do końca potrafił przewidzieć tę sytuację, z którą się spotkał w ostatnim z miejsc swojego pobytu, nie tylko nie jest czymś nadzwyczajnym, ale wręcz jest czymś zupełnie normalnym, bowiem nikt nie jest w stanie przewidzieć wszystkiego. Miarą racjonalności życiowej nie może być to, że najpierw się wszystko dokładnie zaplanuje, a następnie realizuje, aż do osiągnięcia wszystkich postawionych celów. Może nią być natomiast to, że mimo wszystko, czy też na przekór różnym przeciwnościom i trudnościom, najpierw wypracowuje się określony program życia i współżycia z innymi, a następnie osiąga się przynajmniej niektóre z postawionych w nim celów. Dla dokonujących rekonstrukcji racjonalności kartezjańskiej oznacza to – poza wszystkim innym – poszukiwanie nie tyle rozbieżności, ile zbieżności między racjonalnością życiową tego filozofa i racjonalnością życiową według tego filozofa. Takie zbieżności można znaleźć i można je właściwie ocenić i docenić – zwłaszcza wówczas, gdy się uwzględni historyczny kontekst jego życia i współżycia z nie zawsze przyjaznym mu otoczeniem.

Rozdział II

Kartezjańska metodyka i metodologia poznawcza

Odróżnienie kartezjańskiej metodyki od metodologii jest możliwe i potrzebne do zrozumienia zalecanych i stosowanych przez tego filozofa sposobów dochodzenia do wiedzy. Niemożliwe jest jednak ustalenie między nimi takich granic, które by jednoznacznie wskazywały, gdzie kończy się pierwsza z nich i zaczyna druga. Nie tylko dlatego, że dla ich określenia Kartezjusz posługiwał się różnymi pojęciami, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że sam nie miał pełnej jasności co do występujących między nimi granic. Nie można zresztą wykluczyć, że wychodził on z założenia, iż granice te mają charakter względny, czyli to, co w jednej sytuacji poznawczej można zaliczyć do metodyki, w innej można i powinno zaliczyć się do metodologii, i oczywiście odwrotnie.

Przyjmuję tu jednak, że metodyka ma ogólniejszy charakter niż metodologia. Stąd pierwsze z tych wskazań będę nazywał „zasadami”, natomiast drugie – „regułami”. Generalnie metodyka może dotyczyć zarówno zasad poznawczych, jak i moralnych, wyznaniowych i innych jeszcze, natomiast metodologia – tych reguł, które są zalecane i stosowane w którymś z tych obszarów problemowych. Przyjmuję również, że z metodyką mamy do czynienia wówczas, gdy mówimy o czynnościach przygotowawczych do intelektualnego wkroczenia na każdy z tych obszarów myślenia i praktycznego postępowania oraz poszukujemy tych racji, które sprawiają, że to myślenie i postępowanie staje się racjonalne. Natomiast z metodologią mamy do czynienia wówczas, gdy już znajdujemy się na którymś z tych obszarów i zmierzamy – w sposób racjonalnie zaplanowany – do wytyczonych na nim celów.

Z próbą nakreślenia tak rozumianej metodyki i metodologii mamy do czynienia przede wszystkim w *Prawidłach kierowania umysłem*. W pierwszym zdaniu *Prawidła I* Kartezjusz wskazuje na powszechny wśród ludzi zwyczaj orzekania

o dwóch różnych rzeczach: „ilekroć zauważą jakieś podobieństwo między nimi” – „to, co odkryli, że jest prawdziwe tylko dla jednej z nich”¹. Inaczej mówiąc: jest to wnioskowanie przez analogię. Jego zdaniem jest ono zawodne. Zawodne jest jednak również wnioskowanie oparte na badaniu każdej rzeczy oddzielnie. „Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów [...]; nie ma więc potrzeby krępować umysłu ludzkiego jakimiś granicami”. Tę programową otwartość umysłu na badania różnych przedmiotów można uznać za najogólniejsze z metodycznych wskazań Kartezjusza.

Kolejne pojawia się w następnym zdaniu tego *Prawidła*. Poprzedza je zalecenie, aby w nauce „poznanie jednej prawdy [...] nie oddalało nas od odkrycia drugiej, ale raczej było nam w tym pomocne” („nawet jeżeli szukamy nauk pożytecznych dla wygodnego życia lub owej rozkoszy, którą się znajduje w kontemplacji prawdy”). Dalej stwierdza on, że „wszystkie nauki są tak z sobą powiązane, że o wiele łatwiej jest nauczyć się ich wszystkich naraz, niż oddzielić chociażby jedną z nich od innych”. Stąd zalecenie metodyczne, że „jeśli ktoś chce zająć się poważnie badaniem prawdy, to nie powinien wybierać jakiejś pojedynczej nauki [...], lecz niech myśli tylko o powiększeniu przyrodzonego światła rozumu, nie celem rozwiązania tej lub owej trudności szkolnej, lecz by w poszczególnych wypadkach życia umysł wskazał woli, co należy wybrać”.

Prawidło II zaczyna się od stwierdzenia, że „wszelka wiedza jest poznaniem pewnym i oczywistym; a ten, kto o wielu rzeczach wątpi, nie jest bardziej uczony niż ten, kto o nich nigdy nie myślał”. Zostaje tu wskazany nie tylko generalny cel zabiegów poznawczych (jest nim oczywiście wiedza), ale także to kryterium, według którego można odróżnić pewność od niepewności; jest nim oczywistość. Dalej Kartezjusz formułuje zalecenie, aby „odrzucać wszelkie prawdopodobne tylko poznania” i „wierzyć jedynie temu, cośmy doskonale poznali i w co nie można wątpić”. Zalecenie to nie jest jeszcze wprowadzić ani zasadą metodyczną, ani regułą metodologiczną, ale stanowi ono dla tych zasad i reguł jedną z najistotniejszych racji uzasadniających. Za zasady metodyczne można natomiast uznać zalecenia, aby: 1) w dążeniu do prawdy zaczynać od tego, co jest „łatwe i każdemu dostępne”; 2) raczej przyznawać się, że czegoś się nie wie, niż „przystrajać swoje racje zmyślone” (w pozory prawdy); 3) ćwiczyć umysł w myśleniu matematycznym, bowiem „ze znanych nauk jedynie arytmetyka i geometria wolne są od wszelkiej usterki fałszu”.

¹ „Tak porównują oni niesłusznie nauki, które polegają całkowicie na poznaniu ducha, ze sztukami”. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, PWN, Warszawa 1958, s. 2.

Przynajmniej kilka metodycznych zaleceń zostaje sformułowanych również w *Prawidle III*. Już w jego tytule Kartezjusz stwierdza, że „przy rozpatrywaniu przedmiotów należy badać nie to, co inni myśleli, ani jakie my sami o nich czynimy domysły, ale to, co możemy ująć za pomocą jasnej i oczywistej intuicji”. Dalej wprowadza on pewne uściślenie do tego zalecenia, dodając, że jednak „należy czytać dzieła autorów starożytnych, gdyż jest ogromnym dobrodziejstwem móc korzystać z prac tak wielkiej liczby ludzi”. Należy przy tym zachować sporą ostrożność, bowiem pisarze ci „mają zwyczaj, że ilekroć z powodu nierozważnej łatwowierności dali się skłonić do zajęcia stanowiska w jakiejś spornej kwestii, usiłują nas dla niego pozyskać za pomocą bardzo subtelnych argumentów; ilekroć natomiast mieli szczęście wynaleźć coś pewnego i oczywistego, wykładają to zawsze z zawiłą rozwlekłością, obawiając się, ażeby prostota racji nie pomniejszyła godności odkrycia albo ponieważ zazdrośnie ukrywają przed nami prawdę oczywistą”². Takich „za”, a następnie „ale” jest w tym *Prawidle* więcej. Wszystkie one stanowią uzasadnianie dla stwierdzenia, że aby dojść w poznawaniu i poznaniu do czegoś pewnego, należy zdać się na intuicję oraz na dedukcję. W świetle podanych w tym *Prawidle* wyjaśnień pierwsza z nich jest daną wszystkim ludziom taką zdolnością „umysłu czystego i uważnego”, która sprawia, że „o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy”. Natomiast druga z nich – tego rodzaju „nigdzie nieprzerwanym ruchem myśli”, w którym wychodzimy od tego, co jest pewne i prawdziwe, oraz dochodzimy do tego, co jest pewne i prawdziwe. Ostatnia z tych kwestii związana jest już nie tyle z metodyką, ile z metodologią, tj. z regułami postępowania obowiązującymi w owym „ruchu myśli”.

Zanim jednak Kartezjusz przeszedł do zaprezentowania tych reguł w *Prawidle IV*, przedstawił zarówno uzasadnienie dla stwierdzenia, że „do badania prawdy konieczna jest metoda”, jak i swoje rozumienie owej metody. Krótko rzecz ujmując, owa metoda jest konieczna m.in. z uwagi na to, aby – mówiąc metaforycznie – „nie włączyć się po ulicach, szukając, czy przypadkiem nie natrafi się na jakiś skarb zagubiony przez wędrowca”, a mówiąc konkretnie, aby nie być zdany na przypadek – bez możliwości sprawowania rozumnej kontroli nad poszukiwaniem prawdy, jej znajdowaniem oraz poddawaniem różnorodnym sprawdzianom. Natomiast przez właściwą metodę Kartezjusz rozumie „pewne i łatwe prawidła, których jeżeli ktoś będzie ściśle przestrzegał, ten nigdy nie przyjmie czegoś fałszywego za prawdę, i nie tracąc na darmo żadnego wysiłku umysłowego, będzie zawsze powiększał stopniowo swą wiedzę i dojdzie do prawdziwego poznania wszystkiego, co poznać jest zdolny”.

² Ibidem, s. 10.

Z podanych dalej wyjaśnień wynika, że jednak bez właściwej metodyki nie tylko nie można dojść do właściwej metody myślenia, ale także nie można właściwie posługiwać się tą metodą. W końcowych partiach tego *Prawidła* przyjmowany i postulowany przez siebie zbiór reguł metodologicznych Kartezjusz nazywa „matematyką uniwersalną” (*mathesis universalis*) – matematyką, bowiem wzorowany jest na tej najpewniejszej z nauk, a uniwersalną, bowiem ma zastosowanie nie tylko do „rozwiązywania czczych zagadnień, którymi rachmistrze lub geometrzy zwykli się zabawiać podczas swej bezczynności”, ale także, a nawet przede wszystkim do poznania tego wszystkiego, co człowiek może i powinien poznać.

Podane dalej prawidła zawierają zarówno opis wchodzących w skład tego zbioru reguł metodologicznych, jak i wskazanie na sposoby ich stosowania i związane z nimi zagrożenia. Przedstawiona w *Prawidło V* reguła sprowadza się do tego, aby „zdania zawiłe i ciemne sprowadzić do prostych, a następnie spróbować od intuicji tych, które są najprostsze ze wszystkich, wznieść się po tych samych stopniach do poznania wszystkich innych”. Niebezpieczeństwo związane z jej zastosowaniami wynikać może z próby pomijania poszczególnych stopni. („Tak postępuje większość tych, którzy studiują mechanikę bez fizyki i sporządzają lekkomyślnie nowe przyrządy do wywołania ruchów”).

W *Prawidło VI* wskazana jest reguła „układania w szeregi” prawd według stopnia ich prostoty, aż do tych, które mają charakter absolutny („zawierają w sobie naturę czystą i prostą, która jest przedmiotem zagadnienia”). Niebezpieczeństwa związane z jej stosowaniem wynikają tu m.in. z trudności w odróżnieniu tego, co jest absolutne, od tego, co jest względne. „Pewne bowiem rzeczy są wprawdzie z jednego punktu widzenia bardziej absolutne niż inne, lecz z innej rozważanej strony są bardziej względne; i tak to, co ogólne, jest zaiste bardziej absolutne niż to, co szczegółowe, ponieważ posiada bardziej prostą naturę”³. Proponowanym przez Kartezjusza rozwiązaniem tego problemu jest uznanie za absolutne nie tyle tego, co nie da się już rozłożyć na prostsze elementy, ile tego, czego nie ma potrzeby już rozkładać na prostsze elementy; nie ma takiej potrzeby, bowiem można to „ująć intuicyjnie od razu i samo przez się, nie w zależności od jakichś innych, lecz już to w samym doświadczeniu, już to za pomocą pewnego wrodzonego światła”. Z podanych dalej wyjaśnień wynika, że w taki sposób można ująć m.in. określone relacje matematyczne; „np. gdy zauważę, że liczba 6 jest dwakroć większa od 3”.

Prawidło VII również odnosi się do porządku myślenia – tyle tylko, że nie do jego konstruowania, lecz do jego utrwalania w umyśle. Służyć temu

³ Ibidem, s. 26.

mają działania polegające na wielokrotnym przeglądaniu ciągłym i nigdzie nieprzerwanym ruchem myśli tego, co już zostało uporządkowane w szeregi – wychodząc od prawd absolutnych i dochodząc do prawd względnych. Czynność tę Kartezjusz nazywa – w odróżnieniu od poprzedniej nazywanej „dedukcją” – „enumeracją, czyli indukcją”. W każdym przypadku warunkiem niezawodności tej czynności poznawczej jest przeprowadzenie „enumeracji dostatecznej”, czyli takiej, „dzięki której prawda daje się wysnuć w sposób pewniejszy aniżeli za pomocą wszelkiego innego rodzaju dowodzenia, z wyjątkiem prostej intuicji”. Istnieje jednak realne niebezpieczeństwo, że może ona nie być dostateczna. Dzieje się tak zarówno wówczas, gdy któryś z elementów tego porządku myślenia zostanie pominięty (oznacza to, że łańcuch rozumowania zostaje przerwany), jak i wówczas, gdy jedno z nich nie zostaną dostatecznie odróżnione od drugich. Niebezpieczeństwo takie pojawia się zwłaszcza wówczas, gdy mamy do czynienia z długimi łańcuchami rozumowania. Proponowanym przez Kartezjusza środkiem zaradczym jest tu zredukowanie „największej części tych długich łańcuchów” do pewnych klas; „wówczas wystarczy rozważyć dokładnie albo jedną z nich tylko, albo coś z każdej poszczególnej, albo pewne raczej niż inne, albo przynajmniej nie będziemy badali niczego dwa razy na próżno”.

Prawidło VIII zawiera zalecenie, aby uważnie przyglądać się temu, co pojawia się na poszczególnych stopniach rozumowania i nie podążać dalej w rozumowaniu dopóty, dopóki nie rozpozna się przyczyn występujących na nim trudności. Te ostatnie mogą mieć (i niejednokrotnie mają) dwojakie źródła, tj. mogą wynikać z natury przedmiotu poznania lub też z ograniczeń poznawczych ludzkiego umysłu. Analiza różnych sytuacji poznawczych prowadzi Kartezjusza do sformułowania kilku ogólnych wniosków. W pierwszym z nich stwierdza on, że „niczego nie można poznać pierwiej od intelektu, ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy”, w drugim – że „należy raz w życiu zająć się pilnie pytaniem, do jakich to poznać rozum ludzki jest zdolny”, natomiast w trzecim – że „żadne badanie nie może tu być pożyteczniejsze nad to, czym jest poznanie ludzkie i jak daleko ono sięga”. Mają one jednak już nie tyle charakter metodologiczny (nie są regułami poznawczymi), ile epistemologiczny. Kwestia ta będzie przedmiotem rozważań w następnej części tej rozprawy.

W *Prawidło IX* wskazane jest, w jaki sposób można i trzeba „wykształcić dwie główne zdolności umysłu, tj. bystrość potrzebną do wyraźnego ujmowania poszczególnych rzeczy i przenikliwość potrzebną do wysnuwania w sposób umiejętny jednych z drugich”. Droga do tego prowadzi nie tylko

poprzez wychodzenie od tego, co najprostsze i stopniowe przechodzenie od tego, co bardziej złożone, ale także poprzez przyzwyczajanie się do ujmowania myślą z początku stosunkowo niewielu prostych przedmiotów oraz ćwiczenia się w takim postępowaniu.

Kwestia owych ćwiczeń szerzej omawiana jest w *Prawidle X*. Zaleca się w nim m.in., aby „ćwiczyć się w badaniu tego, co inni już odkryli”, oraz przechodzić „metodycznie wszelkie nawet najbardziej błahe sztuki ludzkie”, zwłaszcza te, które „wykazują lub zakładają porządek”. W *Prawidle XI* wskazuje się zarówno na to, w jaki sposób dedukcja i indukcja (enumeracja) mogą i powinny się uzupełniać, jak i na to, co – przy umiejętnym ich stosowaniu – można uzyskać w poznaniu. Korzyści te okazują się różnorakie, bowiem jest to nie tylko uczynienie poznania jaśniejszym i wyraźniejszym, ale także lepiej uporządkowanym, lepiej ugruntowanym w umyśle, a co za tym idzie pewniejszym. „ponadto należy zauważyć, iż największy pożytek tego prawidła polega na tym, że zastanawiając się nad wzajemną zależnością prostych zdań, nabywamy wprawy rozróżnienia natychmiast tego, co jest bardziej lub mniej względne, i za pomocą jakich stopni można to sprowadzić do tego, co absolutne”⁴.

W *Prawidle XII* wskazane są zarówno te zdolności poznawcze człowieka, które mogą i powinny wspierać intelekt w jego wysiłkach poznawczych, jak i sposoby jego wspierania. Zdolności te to: wyobraźnia, zmysły i pamięć. Przed przedstawieniem sposobów korzystania z tych zdolności Kartezjusz sformułował zalecenie metodyczne dotyczące kolejności postępowania w poznawaniu każdej rzeczy lub stanu rzeczy. Wynika z niego, że zawsze należy wychodzić od poznania „tego, co się nam nastęrcza samo przez się”, następnie przechodzić do „tego, w jaki sposób poznajemy jeden przedmiot za pomocą drugiego”, a na końcu należy poznać „z czego to można wyprowadzić”. Należy zatem poznać: „co to jest umysł ludzki, co ciało, w jaki sposób pierwszy drugiemu nadaje formę, jakie ta całość złożona posiada zdolności, służące do poznania rzeczy, i jaka jest czynność każdej z nich”. Konkretnie: należy „najpierw przedstawić sobie wszystkie zmysły zewnętrzne, o ile są częściami ciała”. Następnie należy sobie przedstawić „zmysł wspólny” („spełnia on funkcję podobną do pieczęci: kształtowania w fantazji albo w wyobraźni jak w wosku tych samych figur lub idei, które przychodzą od zmysłów”). Jest jeszcze: „po trzecie...”, „po czwarte...” i „po piąte...”

Na końcu każdego z tych kroków poznawczych pojawia się jakieś wyjaśnienie dotyczące bądź to którejś z ludzkich władz poznawczych, bądź którejś z czynności poznawczych, bądź też któregoś z efektów poznawczych. We wnio-

⁴ Ibidem, s. 53 i nn.

skach podsumowujących i uogólniających rozważania zawarte w tym prawidło Kartezjusz stwierdza, że: 1) „do poznania prawdy żadne drogi nie prowadzą ludzi oprócz oczywistej intuicji i koniecznej dedukcji”; 2) „nigdy nie powinno się wyjaśniać natur prostych i oczywistych samo przez się”; 3) „cała ludzka wiedza na tym jedynie polega, byśmy wiedzieli, jak owe natury proste przyczyniają się równocześnie do złożenia innych rzeczy”; 4) „nie można jednych rzeczy uważać za mniej jasne od drugich, ponieważ wszystkie są tej samej natury”; 5) „wyprowadzać dedukcyjnie można tylko albo rzeczy ze słów, albo przyczynę ze skutku, albo skutek z przyczyny, albo podobne z podobnego, albo części, czy samą całość z części”. Tyle w kwestii tego, co może i powinno ułatwić posługiwanie się rozumem. W następnych dziewięciu prawidłach pojawiają się głównie uszczegółowienia kwestii omawianych w pierwszych dwunastu oraz coś w rodzaju bazującego na matematyce zestawu umysłowych ćwiczeń.

Inaczej wygląda prezentacja metodyki i metodologii w *Rozprawie o metodzie*. Nie tylko dlatego, że uwikłane są one w tej rozprawie w specyficzny autobiografizm Kartezjusza, ale także dlatego, że stosowane są w niej skróty myślowe stanowiące swoiste odsyłacze do *Prawideł kierowania umysłem*. Stosowanie tego rodzaju odsyłaczy stanowi zresztą u Kartezjusza generalną zasadę wypowiedzania się w poszczególnych pismach. Krótko rzecz ujmując, wychodził on z założenia, że jeśli już raz wypowiedział się w jakiejś istotnej kwestii, to ten, kto chce poznać jego stanowisko, powinien zadać sobie trud zapoznania się z tą wypowiedzią. W próbie zrozumienia jego poglądów pomocne jest zatem trzymanie się chronologicznej kolejności powstawania tych pism. Oznacza to m.in., że wiele zawartych w *Rozprawie o metodzie* zaleceń metodycznych i metodologicznych znajduje swoje szersze wyjaśnienie i uzasadnienie w *Prawidłach kierowania umysłem*.

Zalecenia takie pojawiają się w każdej z sześciu części *Rozprawy o metodzie*. Jednak jedynie w jej części drugiej należą one do wiodącej problematyki. Pozostaje przy tym kwestią otwartą, co należy w nich do metodyki Kartezjusza, a co do jego metodologii. W pewnym uproszczeniu do pierwszej z nich można zaliczyć te wskazówki i zalecenia, które odwołują się do porównań z postępowaniem rozumnego architekta-planisty i budowniczego. Pojawiają się one najpierw na początku części drugiej, poprzedzając przedstawienie „głównych prawideł metody” zalecanej i stosowanej przez samego Kartezjusza. Przed ich przedstawieniem formułuje on uwagę ogólną, że „często dziełom złożonym z wielu części i wykonanym ręką różnych mistrzów brak tej doskonałości, jaką znajdujemy w dziełach wypracowanych przez jednego”⁵. Można to po-

⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 14 i nn.

traktować jako pewnego rodzaju wskazówkę metodyczną, sprowadzającą się do zalecenia stawiania raczej na własne siły umysłowe niż na pomoc innych. Można jednak również potraktować to jako uzasadnienie sformułowanego (również w formie metaforycznej) zalecenia, aby ten gmach, którego budowy się podejmujemy, wznosić samemu, bowiem takie postępowanie sprawia, że jego efekty „są zazwyczaj piękniejsze i lepiej rozplanowane aniżeli przebudowane przez wielu, którzy posługiwali się starymi murami dla innych celów”. Kartezjusz podaje również wskazówki dotyczące projektowania przez tego samodzielnego architekta i budowniczego (ma ono być „swobodne”) wyboru optymalnego miejsca do wzniesienia owego gmachu, nadzorowania tego przedsięwzięcia (zawsze znajdą się jacyś „urzędnicy”, którym będzie się wydawało, że wiedzą lepiej od nas, jak to przedsięwzięcie powinno być realizowane), jego skali („nie widzi się nigdy, żeby burzono wszystkie domy miasta w tym jedynie celu, by odbudować je inaczej i upiększać nimi ulice”) itd. Każda z tych wskazówek stanowi część składową metodyki postępowania przez „grono ludzi władających rozumem”. Jest ono jeśli nie jedynym, to z całą pewnością głównym adresatem tej i innych rozpraw Kartezjusza. Nieco dalej pojawiają się owe cztery reguły, uznawane za swoistą wizytówkę kartezjańskiej metodologii. Są one w gruncie rzeczy skrótowym przedstawieniem tego, co wcześniej wyłożone zostało w *Prawidłach kierowania umysłem*.

Są jednak nie tylko takim skrótem. Elementy nowe lub względnie nowe znaleźć bowiem można zarówno w samym sposobie redukcji wielu reguł do ich stosunkowo małej liczby, jak i w podanym przez Kartezjusza dla tego zabiegu poznawczego uzasadnieniu. Sformułowane zostało ono wprawdzie również w sposób metaforyczny, ale przecież nietrudno się zorientować, że w tym przypadku nie chodzi ani o owe „występki”, którym „często sprzyja mnogość praw”, ani też o ich usprawiedliwianie przez tych, którzy się ich dopuszczają. Chodzi bowiem generalnie o to, aby za pomocą jak najmniejszej liczby środków uzyskać jak najlepsze efekty. Chodzi także o to, aby ściśle ich przestrzegać i trzymać się ich w postępowaniu „niezłomnie i trwale”. Rzecz jasna, łatwiej o to wówczas, gdy tych praw jest niewiele, niż wówczas, gdy jest ich wiele (jak to miało miejsce w ówczesnej scholastycznej logice). Chodzi w końcu też o to, że przy stosunkowo niewielu elementach łatwiej dostrzec występujące zarówno w nich samych, jak i między nimi związki nadrzędności i podrzędności, absolutności i względności itd. Już w pierwszym z tych prawideł – zalecającym, aby „nigdy nie przyjmować za prawdziwe żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty” – wskazywany jest tu związek oczywistości zarówno z pewnością

(przedstawianą w *Prawidłach* jako taki stan umysłu, w którym nie nasuwają się już żadne racje do wątpienia), jak i z jasnością i wyraźnością (przedstawianą w tamtej rozprawie jak dopełniające się oznaki prawdziwości).

Medytacje o pierwszej filozofii nie są wprawdzie wykładem z zakresu metodyki czy też metodologii poznawania, to jednak są w nich stosowane opisane wcześniej i zalecane przez Kartezjusza zasady metodyczne i reguły metodologiczne. Przyjrzenie się tym zastosowaniom pozwala m.in. lepiej zorientować się w ich teoretycznych założeniach. Kryją się one już za tytułowym pytaniem *Medytacji I*: „O czym można wątpić?”. Pytanie to nabiera głębszego sensu jednak dopiero wówczas, gdy odpowiemy m.in. na pytania, dlaczego należy wątpić, kiedy można i należy wątpić, jakiego są granice racjonalnego wątpienia lub też – co na to samo wychodzi – w co już wątpić racjonalnie się nie powinno oraz czym to wątpienie różni się od takiego wątpienia, jakie występuje u sceptyków. Na większość z tych pytań Kartezjusz udzielił odpowiedzi już w pierwszych zdaniach *Medytacji I*, stwierdzając, że: 1) wątpić należy po to i tylko po to, aby „coś pewnego i trwałego w naukach ustalić”; 2) można i powinno się to czynić wówczas i tylko wówczas, gdy się osiągnie wiek dojrzały; 3) nie można i nie powinno się wątpić w to, co jest pewne lub też – co na to samo wychodzi – co nie dostarcza żadnej racji do wątpienia. Każda z tych kwestii została w *Medytacji I* zaledwie zasygnalizowana, bowiem szerzej przedstawione zostały one w *Prawidłach kierowania umysłem* oraz w *Rozprawie o metodzie*.

W tej ostatniej znajduje się m.in. odpowiedź na pytanie, czym różni się stosowane i zalecane przez niego wątpienie od wątpienia sceptyków. Przypomnijmy zatem, że w jej części trzeciej stwierdza on, że sceptycy „wątpią dla samego wątpienia i przebierają pozór ciągłego niezdecydowania”, a faktycznie już zdecydowali o tym, że nie można poznać niczego w sposób pewny. Natomiast jego „cały plan zmierzał do zdobycia pewności i do odrzucenia ruchomej ziemi i piasku, aby wynaleźć skałę lub glinę” (na której można byłoby wznieść wspomniany solidny gmach wiedzy). Przypomnienie to jest o tyle ważne, że można spotkać się z takim odczytaniem kartezjańskiego wątpienia, z którego wynika, że filozof ten na początku *Medytacji I* zaleca „powątpiewalność (bądź też fałszywość) wszelkiego poznania, po to, by za pomocą swego rodzaju dowodu nie wprost wykazać, iż nie we wszystko można zwątpić bez sprzeczności”⁶. Ten rodzaj powątpiewania nazywa się „sceptycyzmem metodycznym”⁷.

⁶ „Tym, co niepowątpiewalne, jest właśnie samoświadomość, którą Descartes obieira jako naczelné twierdzenie nowo tworzonej filozofii”. W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes’a i Malebranche’a*, PWN, Warszawa 1973, s. 14 i nn.

⁷ I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, PWN, Toruń 1958, s. 79 i nn.

Można zgodzić się z tym, że kartezjańskie wątplenie ma charakter metodyczny, a ściślej – jest istotnym elementem stosowanej i zalecanej przez tego filozofa metodyki poznawczej. Trudno jednak byłoby uznać, że jest to ten rodzaj metodyki, który nie tylko zawiera wewnętrzne sprzeczności, ale także prowadzi do sprzeczności w kolejnych częściach *Medytacji*. Jeśli bowiem postępować zgodnie z zasadą sceptycyzmu metodycznego, to należałoby zawiesić uznawanie wszystkich bez wyjątku sądów, łącznie z najbardziej oczywistymi. Nie mamy więc prawa uznawać w punkcie wyjścia do osiągnięcia tego, co jest bezwzględnie pewne i bezwzględnie prawdziwe, żadnego zalecenia, łącznie z tym, w postaci którego sformułowana została owa zasada. Po to jednak, aby wykonać takie działanie, musimy uczynić przynajmniej jeden wyjątek – rzecz jasna, dla tej zasady. W tej sytuacji albo zawieszamy uznawanie prawdziwości wszystkich zasad i wówczas negujemy w teorii prawdziwość sceptycyzmu metodycznego, ale stosujemy go w praktyce, albo też czynimy jakiś wyjątek i wówczas uznajemy go w teorii, ale nie stosujemy w praktyce. Tak w jednej, jak i w drugiej sytuacji popadamy w sprzeczność między tym, co uznajemy w teorii, a tym, co stosujemy w praktyce. Nie sądzę, aby tak wytrawny intelektualista, jak Kartezjusz nie potrafił dostrzec tej sprzeczności.

Jak zatem nazwać zalecane przez Kartezjusza i stosowane (nie tylko w *Medytacji I*) wątplenie? Sądzę, że nazywać je można „metodycznym krytycyzmem i samokrytycyzmem”. Za jego *credo* ideowe można uznać sformułowane później przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza twierdzenie: „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*). Ważne jest jednak nie tylko przekonanie, że wszystko to, co jest, jest dlatego, że ma swoje racje istnienia, ale także uświadamianie sobie, że są to racje istotnie różniące się między sobą. Leibniz szczególnie znaczenie przywiązywał do „racji dostatecznych”, ale nie bagatelizował ani „racji determinujących”, ani „racji uzasadniających”, ani „racji wyjaśniających”, ani też innych. Podobnie rzecz się ma z Kartezjuszem.

W *Medytacjach* szczególne znaczenie przywiązuje on do tych racji, które pozwalają albo coś zanegować, albo zaakceptować. Przyznaje przy tym, że znacznie łatwiej jest znaleźć racje do zanegowania czegoś (wystarczy do tego jedna racja, „choćby najmniejsza”) niż do zaakceptowania czegoś – bez ryzyka wzięcia fałszu za prawdę. Potrzebne są bowiem do tego niejednokrotnie istotnie różniące się, ale też i dopełniające się racje. Zawsze przy tym istnieje ryzyko, że któraś z nich albo nie została uwzględniona, albo nie została rozpatrzona z taką starannością, aby można było bezbłędnie wskazać jej miejsce w łańcuchu logicznego myślenia. Stąd tak ważne jest posiadanie zarówno niezawodnej metodyki postępowania poznawczego, jak odpowiedniej metodologii rozumowania.

Zasady tej metodyki i metodologii zostały przez Kartezjusza wyłożone we wcześniejszych rozprawach. Natomiast w *Medytacjach* mamy do czynienia z dopisaniem do nich (a być może tylko z doprecyzowaniem) zasady metodycznej, iż należy „nie mniej ostrożnie powstrzymywać się od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak i od oczywiście fałszywych”. Na uznanie zasługuje oczywiście tylko to, co jest całkowicie pewne i niewątpliwe, a na całkowity brak uznania – to, co jest całkowicie niepewne i wątpliwe. Po to jednak, aby dokonać jasnego i wyraźnego podziału na te dwie zasadniczo różne klasy poglądów, trzeba byłoby je po kolei przechodzić, tj. rozpatrzeć z należytą starannością różne „za” i „przeciw” każdego z nich. Nie jest to jednak możliwe, bowiem tych różnych „za” i „przeciw” jest zbyt wiele. Możliwe, a nawet konieczne jest natomiast ich uporządkowanie według źródła ich pochodzenia. Stanowi to jedno z zastosowań sformułowanej wcześniej zasady redukcji wielości do jedności. Stąd już prowadzi bezpośrednia droga do poznania tego, co jest w przekonaniu Kartezjusza całkowicie pewne i niewątpliwe. Nie jest ona jednak ani taka prosta, ani taka krótka, jak mogłoby się wydawać tym, którym brakuje owego metodycznego krytycyzmu i samokrytycyzmu. Warto przyjrzeć się chociażby temu, jak ona wygląda na tym stosunkowo krótkim odcinku, który kończy się dojściem do sformułowania stwierdzenia *cogito, ergo sum* – myślę, więc jestem.

W jego punkcie wyjścia postawione zostało pytanie: o czym można wątpić? Natomiast w punkcie dojścia znajduje się wskazanie tego, w co już w żaden sposób wątpić nie może i nie powinien nikt, kto należycie posługuje się rozumem. W świetle rozumowania Kartezjusza trzeba zacząć od zmysłów, bowiem „wszystko to, co dotychczas uważał on [i nie tylko on – Z. D.] za najbardziej prawdziwe, otrzymywał od zmysłów lub przez zmysły. Przekonał się jednak, że te go niekiedy zwodzą, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy chociażby raz zwiedlił”⁸. Krytycyzm jest tu potrzebny do tego, aby całkowicie nie ufać temu oraz tym, którzy chociażby raz nas zwiedli. Natomiast samokrytycyzm jest potrzebny do tego, aby nie ulec przesadzie i nie dopuścić do tego, aby wątpić w realność tego, co faktycznie istnieje lub może istnieć, np. tego, że „teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma itp.”

W pierwszej chwili tych, którzy kwestionują prawdziwość tego rodzaju przekonań, Kartezjusz nazywa „szaleńcami, których mózg tak jest osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni”. W tym momencie do głosu dochodzi jednak

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 43 i nn.

metodyczny krytycyzm i samokrytycyzm. Skłania on do wniosku, że w tym szaleństwie są pewne racje i nie można ich całkowicie pominąć. Jedną z nich jest możliwość wzięcia snu za jawę. „Jak często w nocy każe mi sen wierzyć w rzeczy zwyczajne, jak np. że tu jestem, że jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany. [...] Gdy o tym myślę uważniej, widzę tak jasno, że nigdy nie można na podstawie pewnych odznak odróżnić jawy od snu [...], ogarnia mnie zdumienie i to właśnie zdumienie utwierdza mnie prawie w mniemaniu, że śnię”.

Dla umysłu krytycznego i samokrytycznego typu kartezjańskiego problemem jest jednak owe „prawie”. A zatem „przypuśćmy, że śnimy i że nieprawdą są wszystkie te szczegóły, jak to, że otwieramy oczy, poruszamy głową, wyciągamy ręce, że mamy takie ręce i takie całe ciało. Trzeba jednak z pewnością przyznać, że sensne widziadła są jakby jakimiś malowidłami, które mogły zostać utworzone jedynie na podobieństwo rzeczy prawdziwych. [...] Na tej podstawie trzeba koniecznie przyznać, że chociaż te rzeczy ogólne, jak oczy, głowa, ręce itp. mogą być tylko tworam i wyobraźni, to jednak rzeczywistymi są jakieś rzeczy prostsze i ogólniejsze, z których – jak gdyby z prawdziwych barw – tworzą się wszystkie bądź fałszywe, bądź prawdziwe obrazy rzeczy, jakie się znajdują w naszej myśli. Tego rodzaju, zdaje się, jest istota ciała w ogóle i jego rozciągłość, podobnie jak kształt rzeczy rozciągniętych”.

Teraz z kolei dla tego umysłu krytycznego i samokrytycznego problemem jest nie tylko owo „zdaje się” (jak doprowadzić do tego, aby była to całkowita pewność), ale także, a nawet przede wszystkim rozpoznanie tego, co można pozostawić – przed pójściem w dalszą drogę w tych medytacjach – ze znakami zapytania, a co trzeba rozstrzygnąć już w tym momencie i to rozstrzygnąć w taki sposób, aby nie stanowiło w dalszej drodze uciążliwego balastu. Z całą pewnością również do tego potrzebny jest odpowiedni krytycyzm i samokrytycyzm. Trudno byłoby jednak jednoznacznie wskazać nie tylko miarę dla każdego z nich, ale także to, kiedy potrzeba więcej pierwszego, a kiedy drugiego z nich.

Proponowanym i stosowanym przez Kartezjusza wyjściem z tej trudności jest odwołanie się do dwóch zasadniczo różnych bloków nauk. Pierwszy z nich stanowią „fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które zależą od rozpatrywania rzeczy złożonych”, natomiast drugi – „arytmetyka, geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych i najogólniejszych – nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości, czy nie – zawierają coś pewnego i niewątpliwego”. Stanowi to odejście od rozważań nad wiarygodnością takich władz zaangażowanych w poznanie, jak zmysły i wyobraźnia, oraz przejście do rozważań nad pewnością i prawdziwością poszczególnych nauk. Jest to jednak tylko odejście chwilowe. Rację

uzasadniająca je stanowi postawienie w centrum zainteresowania tej władzy poznawczej człowieka, do której intelektualista typu kartezjańskiego miał do tego momentu całkowite zaufanie. Był nią ów intelekt, bez którego nie tylko owe najprostsze i najogólniejsze nauki nie mogłyby być takie pewne, ale także w ogóle nie mogłyby one istnieć, bowiem ich istnienie sytuuje się w świecie ludzkiego umysłu „czystego i uważnego”, czyli właśnie tego intelektu.

W pierwszej chwili można by sądzić, że dopóty, dopóki one istnieją w tym świecie, nie są zagrożone w swojej pewności i prawdziwości. Kartezjański metodyczny krytycyzm i samokrytycyzm doprowadza jednak do wskazania takich racji, które stawiają pod znakiem zapytania ich pewność i prawdziwość. Racje te związane są ze „znalezieniem w swoim umyśle [bo gdzie indziej miałby ich szukać ów intelektualista – Z. D.] „pewnych dawnych, silnie wkorzenionych mniemań, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem”, tj. jestem istotą niedoskonałą – czasami błędzącą, a czasami znajdującą prawdę, czasami krytyczną, a czasami bezkrytyczną lub krytyczną nie tam, gdzie trzeba itd.

Postawiony w tym momencie problem nie sprowadza się do pytania, czy Bóg może, czy też nie może intelektualistę typu kartezjańskiego wprowadzać w błąd (bo co to byłaby za Istota Wszecmocna, która czegoś nie może?). Sprowadza się on natomiast do pytania: czy Bóg chciał, czy też nie chciał, abym ów intelektualista był oszukiwany? Wątpliwości biorą się stąd, że „nazywa się Go największą dobrocią. [...] jeśli się to nie zgadzało z jego dobrocią, by mnie stworzył takim, iżbym się zawsze mylił, to zdawałoby się, że ta sama dobroć nie pozwala na to, abym się tylko czasami mylił”⁹. Już w tym momencie jest jasne, że jest to nie tylko problem tego człowieka, który zastanawia się nad swoimi możliwościami i niemożliwościami, ale także problem tego Boga, w którego gestii znajdują się wszystkie realne i potencjalne moce. Jednak skorzystanie z nich wszystkich prowadziłoby Go do wewnętrznych sprzeczności, a na to nawet Bóg nie może sobie pozwolić. Do tego wątku rozważań Kartezjusz powraca w *Medytacji IV* i w następnych.

Natomiast w końcowych partiach *Medytacji I* zauważa on, że „znajdą się tacy, którzy woleliby zaprzeczyć istnieniu jakiegoś potężnego Boga, niż wierzyć w to, że wszystkie inne rzeczy są niepewne”. Ich przeczenie stwarza jednak konkretną sytuację problemową, z którą muszą się uporać nie tylko oni sami, ale także intelektualista typu kartezjańskiego. Nie tylko bowiem nie może on zbagatelizować ich racji, ale też „zmuszony jest w końcu wyznać, że o wszystkim, co dawniej uważał za prawdziwe, można wątpić i to nie przez nieostrożność lub lekkomyślność, lecz z powodu poważnych i przemyślanych

⁹ Ibidem, s. 45 i nn.

racji. [...] Przyjmuje więc [samokrytycznie – Z. D.], że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by go zwodzić”. Efekt tego jest taki, że przestaje ufać i uznawać za prawdę nie tylko to, co zdaje się należeć do świata zewnętrznego („niebo, powietrze, ziemię, barwy, kształty, dźwięki” itp.), ale także to, co zdaje się należeć do świata wewnętrznego (sny, wyobrażenia, marzenia, mniemania, rozmyślenia, sądy itp.). „Zakładam więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, nie posiadam wcale zmysłów. [...] Może to jedno tylko [jest pewne – Z. D.], że nie ma nic pewnego”.

To założenie i ten generalny wniosek skłania jednak intelektualistę typu kartezjańskiego nie do pogodzenia się z losem, lecz do głębszego zastanowienia się nad nim i postawienia kolejnych zasadniczych pytań, na które będzie poszukiwał rozstrzygających odpowiedzi, takich jak pytanie: „Czym jest człowiek? Mamże powiedzieć: istotą żyjącą, rozumną? Nie! Gdyż następnie należałoby zapytać, czym jest istota żyjąca i czym rozumna, i w ten sposób zamiast jednego pytania stanęłoby przede mną kilka pytań jeszcze trudniejszych”. Lista tych trudnych pytań (i pytań do pytań) jest oczywiście dłuższa i przy każdym z nich ważną rolę odgrywa zarówno kartezjański krytycyzm, jak i samokrytycyzm. One też ostatecznie przesądzają o tym, że stawiający je dosyć szybko się orientuje, iż jest wprawdzie sztuką postawienie sensownych pytań, ale jeszcze większą sztuką jest znajdowanie na nie takich odpowiedzi, które uchronią przed brnięciem w kolejne wątpliwości i błąkanie się – niczym podróżny, który zagubił w lesie drogę – i podąża raz w jedną, innym razem w drugą stronę. „Natężył on zatem uwagę, myśli i rozważa”; i w końcu dochodzi do wniosku, że jedyną rzeczą, której „nie da się od niego oddzielić, jest myślenie. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć”¹⁰. Tej pewności nie jest w stanie zachwiać nic i nikt – nawet racje tych, którzy dopuszczają możliwość istnienia jakiegoś złośliwego i wszechmocnego zwodziciela; po to bowiem, aby ktoś mógł być zwodzony, musi on istnieć – jako rzecz myśląca (*res cogitans*).

Kartezjusz nie pozostawia przy tym wątpliwości, że ta pewność istnienia „ja” myślącego (medytującego) nie oznacza i oznaczać nie może kresu tych zasadniczych pytań, na które trzeba odpowiedzieć – jeśli oczywiście chcemy dojść do osiągnięcia takiej wiedzy, która będzie nie tylko pewna, ale i pełna. Stawia zatem kolejne pytanie: „Czymże jestem poza tym?” (że jestem rzeczą

¹⁰ Ibidem, s. 50.

myślącą); i po raz kolejny okazuje się, że łatwiej jest udzielić odpowiedzi przeczącej niż twierdzącej – w rodzaju: „nie jestem tym układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa; nie jestem też jakimś subtelnym powietrzem, które te członki przenika, ani wiatrem, ani ogniem, ani oparem, ani tchnieniem, ani czymkolwiek takim, co bym sobie mógł uroić”.

Ponownie daje o sobie znać obecny w tych medytacjach metodyczny krytycyzm i samokrytycyzm. Bez niego bowiem owo „ja” medytujące brnęłoby w niekończące się negacje i na niewiele zdałoby się pewność swojego istnienia jako „ja” medytującego. Ów metodyczny krytycyzm i samokrytycyzm nie tylko skłania w tym momencie do trzymania się tej pewności (mimo mnożących się wątpliwości), ale także do stwierdzenia, że „jest rzeczą niewątpliwą, że znajomość tego, co tak dokładnie stwierdziłem, nie może opierać się na czymś, o czego istnieniu jeszcze nie wiem”. Natomiast może i powinno się opierać na czymś, o czego istnieniu już wiem; a wiem, że jestem „rzeczą myślącą” (*res cogitans*), tj. rzeczą, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. „Zaiste niemało jest tego, jeśli to wszystko miałoby do mnie należeć. Lecz dlaczegożby nie miało należeć? Czyż to nie ja sam jestem tym, który wątpi prawie o wszystkim, który jednak coś niecoś już pojmuje, który o jednych rzeczach twierdzi, że są prawdziwe, innym zaprzecza, który pragnie więcej wiedzieć, nie chce się dać zwodzić, który wiele, chociaż nie wbrew woli, sobie wyobraża, a także wiele jak gdyby od zmysłów pochodzącego spostrzega”¹¹.

Te i podobne pytania oraz sygnalizowane możliwości udzielania na nie odpowiedzi generalnie zmiierzają do wyeliminowania z myślenia owego „ja” medytującego, tego, co jest prawie pewne, coś niecoś prawdziwe, jak gdyby jasne itp., oraz pozostawienie w nim jedynie tego, co jest całkowicie pewne, całkowicie prawdziwe, całkowicie jasne itd. Jest to przedsięwzięcie przerastające możliwości tych, którzy nie chcą lub nie potrafią posługiwać się intelektem i wspomagającymi go władzami poznawczymi (tj. pamięcią i wyobraźnią) w taki sposób jak posługuje się nimi Kartezjusz. Na każdym z etapów jego realizacji niezbędny jest postulowany i stosowany przez niego metodyczny krytycyzm i samokrytycyzm – rzecz jasna, w różnych proporcjach, bowiem im bliżej jest postawionego sobie celu owo „ja” medytujące, tym bardziej uzasadniony jest pierwszy z nich, natomiast mniej drugi.

Potwierdzają to m.in. stosowane przez tego filozofa w całych *Medytacjach* reguły metodologiczne. Generalnie prym wiedzie w nich – zgodnie z nakreślonymi w *Prawidłach kierowania umysłem* wskazaniemi – rozumowanie

¹¹ Ibidem, s. 51 i nn.

dedukcyjne. Jednak w procedurze odkrywania kolejnych prawd ma ono charakter hipotetyczno-dedukcyjny, natomiast w procedurze ich uzasadniania – aksjomatyczno-dedukcyjny. Całość wywodów zawartych we wszystkich *Medytacjach* można sprowadzić do postawienia trzech zasadniczych hipotez i ich rozstrzygnięć oraz podzielić je na trzy zasadnicze etapy. Pierwszy z nich przebiega zgodnie z następującą hipotezą: jeśli „ja” o czymkolwiek myślę, to w sposób konieczny „ja” istnieję. W drugim z nich sformułowana zostaje hipoteza: jeśli „ja” myślę o sobie i o Bogu, to Bóg w sposób konieczny istnieje. Natomiast w trzecim wiodąca jest hipoteza: jeśli „ja” myślę o sobie, o Bogu i o rzeczach cielesnych (rozciągniętych), to rzeczy te w sposób konieczny istnieją. Pozytywne rozstrzygnięcie hipotez wcześniejszych w każdym przypadku daje przesłanki do postawienia hipotez późniejszych. Na końcu powinno się pojawić to, co jest całkowicie pewne lub – co na to samo wychodzi – czego już nie potrzeba, a nawet nie można dowodzić (pod groźbą kręcenia się w kółko). Koniec ten jest jednak nie tylko odległy, ale także jedynie potencjalny, bowiem aby do niego dojść, trzeba uzyskać całkowitą jasność i wyraźność oraz oczywistość we wszystkich tych kwestiach, które albo stanowią część składową wymienionych hipotez, albo ich pochodne. Inaczej mówiąc, bez definitywnego uchylenia wszystkich wątpliwości związanych ze światem wewnętrznym oraz zewnętrznym medytującego „ja” nie można mieć całkowitej pewności, że nie wzięto się fałszu za prawdę, pozoru rzeczy za rzecz samą, złudy za rzeczywistość itd.

Jak trudne i złożone jest to przedsięwzięcie, pokazuje chociażby ta część *Medytacji*, w której dochodzi do stwierdzenia pewności i konieczności istnienia siebie samego jako rzeczy myślącej (*res cogitans*). Prowadzi do tego rozumowanie hipoteczno-dedukcyjne, a ściślej trzy logicznie dopełniające się kroki wywodowe tego rozumowania. Każdemu z nich odpowiada konkretna hipoteza i każdy z nich dostarcza konkretnych przesłanek do sformułowania następnego. Pierwszy z nich przebiega zgodnie z następującą hipotezą: jeśli poznanie oparte na informacjach dostarczanych przez zmysły jest niezawodne, to powinno dostarczać wyników poznawczych niepodlegających wątpieniu. Zdaniem Kartezjusza łatwo jest wskazać te racje, które pozwalają negatywnie rozstrzygnąć tę hipotezę. („Otóż wszystko, co dotychczas uważałem za najbardziej prawdziwe, otrzymywałem od zmysłów lub przez zmysły; przekonałem się jednak, że te mnie niekiedy zwodzą”). Pewne jest zatem, że zmysły są zawodnym źródłem wiedzy.

Pozwala to przejść do drugiego z kroków tego rozumowania. Przebiega on zgodnie z następującą hipotezą: jeśli do zdolności wyobrażania sobie można

mieć zaufanie, to jej wytwory nie powinny podlegać wątpieniu. Do jej poprzednika należy to, co stanowi wynik rozstrzygnięcia poprzedniej hipotezy, tj. przekonanie, że zmysły są zawodnym źródłem informacji. Natomiast sama hipoteza stanowi bardziej złożoną sytuację poznawczą od poprzedniej, a w każdym razie nie można w taki prosty sposób sformułować jej negatywnego rozstrzygnięcia, jak to miało miejsce wcześniej. („W jaki bowiem sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównywać do nie wiem jak szalonych”). Ostatecznie jednak również tę hipotezę można rozstrzygnąć i uzyskać wynik pewny. „Gdy się bowiem uważniej rozważa, co to jest zdolność wyobrażania, to okazuje się, że jest to tylko pewne zastosowanie zdolności poznawczej do ciała, które się jej bezpośrednio uobecnia, a wobec tego istnieje”. Inaczej mówiąc, nie ma w wyobrażeniach takich treści, które by wcześniej nie znalazły się w zmysłach, a za tym idzie – zawodność zmysłów pociąga za sobą zawodność wytworów wyobraźni. Tak przynajmniej wygląda to rozumowanie w tym fragmencie *Medytacji*, w którym Kartezjusz odwołuje się do możliwości wzięcia snu za jawę oraz stwierdza, że „nie ma rozstrzygających wskazówek ani dość pewnych oznak, na podstawie których można by ściśle odróżnić jawę od snu”. Jest to pewne i pewnik ten stanowi przesłankę do postawienia kolejnej hipotezy.

W dotychczasowych krokach wywodowych mieliśmy do czynienia z podobną wersją dowodzenia nie wprost. Również w trzecim z nich występuje tego rodzaju dowodzenie. Jednak różni się ono w sposób istotny od poprzedniego. Przede wszystkim tym, że w jego poprzedniku znajduje się kilka założeń traktowanych jako pewniki. Jednym z nich jest założenie, że nie tylko wyprowadzane w rozumowaniu dedukcyjnym wnioski nie mogą prowadzić do sprzeczności, ale także iż sprzeczności nie mogą występować między samymi przesłankami tego rozumowania. Oznacza to nie tylko istotnie różniącą się sytuację poznawczą, ale także dwa zasadniczo różniące się cele tych dowodzeń nie wprost. W dwóch pierwszych celem tym było eliminowanie nieracjonalnych przekonań (tj. wewnętrznie sprzecznych), natomiast w trzecim z nich zarówno eliminowanie takich przekonań, jak i ugruntowywanie w umyśle medytującego „ja” tego, co wcześniej zostało przyjęte, oraz ugruntowywanie generalnego przekonania, że z każdym krokiem coraz bardziej zbliżamy się do prawdy. Kartezjusz nazywa to „utwierdzaniem się w poprzednich przekonaniach”.

Mając rozpoznaną tę sytuację problemową pod względem stosowanych w praktyce przez Kartezjusza sposobów dowodzenia, można przejść do analizy trzeciego z wyodrębnionych tu kroków wywodowych. Przebiega on zgodnie

z następującą hipotezą: jeśli poznanie oparte na ludzkim umyśle jest zawodne, to nie ma żadnego ludzkiego poznania niezawodnego. Za tym, że taka właśnie hipoteza stanowi w tym fragmencie *Medytacji* myśl przewodnią, przemawia kilka dopełniających się względów. Do najważniejszych z nich należą wyniki rozstrzygnięć dwóch wcześniejszych hipotez oraz dokonany przez Kartezjusza podział idei na trzy i tylko trzy ich rodzaje, tj. na takie, które: 1) pochodzą ze zmysłów; 2) takie, które pochodzą częściowo ze zmysłów, a częściowo z wyobraźni; oraz 3) takie, które pochodzą z samego umysłu (są człowiekowi wrodzone). Warto przy tym zwrócić uwagę, że do poprzednika trzeciej z tych hipotez należy nie tylko dopuszczenie możliwości zwodzenia umysłu ludzkiego przez złośliwego ducha, ale także przyjmowane milcząco założenie, że nasze wewnętrzne stany pewności stanowią warunek konieczny, ale niewystarczający do niezawodnego uznania czegoś za pewne. Konkretyzując to założenie, można powiedzieć, że w tym jakże ważnym momencie rozumowania (bezpośrednio poprzedzającym znalezienie owego kartezjańskiego „punktu archimedesowego”) za niewystarczające do osiągnięcia tego celu uznane zostają zarówno ludzkie władze poznawcze, w tym intelekt i intuicja intelektualna, jak i taka bazowa nauka, jaką stanowiła dla niego matematyka. Pierwsze z nich można uznać za podmiotowe źródła wiedzy (potencjalnej i realnej), natomiast drugą za jej źródło przedmiotowe – źródło w tym sensie, że w różnych sytuacjach poznawczych można się odwoływać do twierdzeń matematycznych (w przekonaniu Kartezjusza stosunkowo najpewniejszych z możliwych), jak i do stosowanych w matematyce zasad metodycznych i reguł metodologicznych (zdaniem tego filozofa stosunkowo najbardziej efektywnych i niezawodnych).

W hipotezie Boga-zwodziciela lub też – jak kto woli – „złośliwego ducha” aspekt przedmiotowy źródła wiedzy lub (ewentualnie) niewiedzy zostaje wysunięty przez Kartezjusza na plan pierwszy. Jeśli zatem istnieje wprowadzający nas w błąd Bóg (lub „złośliwy duch”), to nie ma pewności, że „On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi, ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciągłej, żadnej wielkości, ani miejsca, a mimo tego to wszystko przedstawia mi się tak jak teraz, jako istniejące”. Oznacza to, że ludzkie stany świadomości i nieświadomości, pewności i niepewności itp. są konieczne, ale nie tylko niewystarczające do niezawodnego orzekania o istnieniu tego, co stanowi lub tylko może stanowić przedmiot poznania, ale także mogą okazać się i niejednokrotnie okazują się w tej kwestii mylące. Zaufanie tym stanom może bowiem prowadzić i niejednokrotnie prowadziło do naiwnego subiektywizmu (takiego chociażby, jaki pojawia się w wyobrażeniach i przekonaniach sennych). Uwolnienie się od takiego subiektywizmu oraz dojście do takiego myślenia, które albo będzie miało charakter obiektywny (będzie zgodne z faktycznie istniejącym stanem

rzeczy), albo jeśli nawet będzie miało charakter subiektywny, to nie będzie to naiwny subiektywizm, nie da się go jednak zrealizować poprzez samo wyodrębnienie jego niezawodnej metodyki i metodologii. Owa metodyka i metodologia dostarcza bowiem jedynie czegoś w rodzaju narzędzi do wznoszenia owego zaplanowanego gmachu wiedzy. Nie jest ona jednak jeszcze ani owym gmachem wiedzy, ani nawet nie oznacza wejścia na jego wyższe kondygnacje. Trzeba zatem odpowiedzieć – w sposób niezawodny – na zasadnicze pytanie: co nim jest lub może być? Do tego mogą prowadzić i powinny prowadzić odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytania, takie jak pytania o: źródła i granice wiedzy oraz jej charakter, tj. czy ma ona charakter obiektywny, czy subiektywny, absolutny czy względny, konieczny czy przypadkowy? Są to już jednak pytania o charakterze epistemicznym lub epistemologicznym.

Postscriptum

Pewne światło na związki między metodyką i metodologią Kartezjusza a jego episteme i epistemologią, a także jego ontyką i ontologią rzucają rozważania Jeana-Luca Mariona dotyczące postawionej w *Prawidło XII* kwestii „prostej natury”. Analizując to prawidło, Marion zauważa, że w jego części pierwszej filozof ten, „charakteryzując myśli pod względem »figur« i »kształtów«” utworzonych w wyobraźni, zmienia tym samym w dość precyzyjny czy też krytyczny sposób styl doktryny Arystotelesowskiej z *De Anima*. Jednak w drugiej części prawidła dwunastego porzuca to pozornie ostrożne użycie tradycyjnej konstrukcji i przedstawia zupełnie nową ideę prostej natury. Nie jest to jedynie terminologiczną innowacją, lecz jest także zawiłą epistemologiczną rewolucją. Prosta natura ma dwie cechy charakterystyczne: nie jest ani prosta, ani też nie jest naturą. Przede wszystkim jest przeciwna »naturze«, odkąd zamiast rzeczy rozważanych w sobie zgodnie z istotą albo naturą, oznacza rzeczy rozważane w odniesieniu do naszej wiedzy. [...] w świetle naszej wiedzy nie rozumie się rzeczy takimi, jakimi one naprawdę są, czy też w »ich własnych kategoriach« i »w niektórych klasach istnienia«, abstrahując od prawdy o istocie rzeczy [...], lecz »natury« są po prostu produktami końcowymi naszej wiedzy. Natura jest znanym przedmiotem w tym znaczeniu, że przedmiot do tej pory prosty może być nam znany i w ten oto sposób obala się tradycyjną istotę i wyrzuca się ją raz na zawsze z nowożytniej metafizyki”¹². Nieco dalej Marion dodaje, że „natura prosta pozostaje najprostszym określeniem, ale prostota jest epistemologicz-

¹² J.-L. Marion, *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*, w: J. Contingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 115.

na, a nie ontologiczna i nie ma związku z istotą. Stąd zainteresowani jesteśmy rzeczami tylko o tyle, o ile są one postrzegane przez umysł i tak określamy »prostymi« tylko te rzeczy, które znamy bez wątplenia i wyraźnie i które nie mogą być podzielone przez umysł na inne, bardziej wyraźne i znane”. Inaczej mówiąc, pojęcie „prostej natury” – jak zresztą każde pojęcie – należy do świata idei i tak długo rzeczy oraz stany rzeczy jawią się umysłowi jako proste, jak długo on nie znajduje w nich niczego złożonego lub też nie uzna, że występująca w nich złożoność ma istotne znaczenie dla jego zabiegów poznawczych.

Stanowi to – moim zdaniem – nie tylko „rewolucję epistemologiczną”, ale także, a nawet w pierwszej kolejności epistemiczną, bowiem Kartezjusz zaproponował w tym prawie określenie statusu poznawczego tego wszystkiego, co stanowi lub może stanowić przedmiot poznania – po pierwsze, poprzez wskazanie jego przynależności do określonego zbioru idei (a nie np. poprzez określenie ich przynależność do zbioru rzeczy lub stanów rzeczy), po drugie, poprzez wskazanie zależności poprawnego rozumienia tego wskazania od wykonującego – zgodnie z przyjętymi zasadami metodycznymi i regułami metodologicznymi – swoje funkcje poznawcze ludzkiego umysłu, a po trzecie, poprzez wskazanie na pełnienie przez ów umysł roli arbitra w rozstrzygnięciu kwestii poznawczych. Jest to rewolucją w tym sensie, że m.in. w opozycji do arystotelesowskiej tradycji zostaje tu w gruncie rzeczy zakwestionowana zasadnicza zależność poznawcza świata idei od świata materialnego. Stanowi to rewolucję również w tym sensie, że w opozycji do tradycji scholastycznej główna rola zostaje przydzielona nie Bogu ani nawet kościelnym autorytetom, lecz jednostkowemu umysłowi ludzkiemu. Widoczne to jest zwłaszcza w tych partiach *Prawidła XII*, w których Kartezjusz wskazuje na różne typy „prostych natur”, dzieląc je na takie, które: 1) zależne są tylko od ludzkiego intelektu (nazywane „czysto intelektualnymi”); 2) zależne są od zmysłów (nazywane „czysto materialnymi”) oraz 3) zależne są od wyobraźni. „Ta ostatnia grupa podzielona jest jeszcze na dwa typy [prostych natur – Z. D.]. Pierwszy typ stanowią te, które należą do prostych natur bez względu na to, czy są intelektualne, czy materialne [...]. Do drugiego typu należą te, które pozwalają innym prostym naturom być razem złączone – tak jakby były ich ogniwami – z racji bycia powszechnymi poglądami”¹³.

W przekonaniu Kartezjusza racjonalne myślenie nie może jednak sprowadzać się ani do określenia statusu epistemicznego „prostych natur”, ani też do ich skatalogowania (podziału na poszczególne typy czy rodzaje), ani nawet do wskazania występujących między nimi ogniw. Wszystko to stanowi

¹³ Ibidem, s. 116.

czynności konieczne, ale niewystarczające do tego, aby mogło doprowadzić do niezawodnego poznania tego, co poznać można, poznać warto i poznać trzeba, aby zaspokoić potrzeby ludzkiego umysłu. Rzecz jasna, konieczne do tego jest jeszcze przejście od „natur prostych” do „natur złożonych”, i to takie przejście, w którym jasno i wyraźnie zostanie określony zarówno związek poznawczy między tymi naturami, jak i związki ontyczne i ontologiczne między nimi. Konieczne do tego jest również ich uporządkowanie w takie zbiory poznawcze, w których określone zostanie zarówno to, co je łączy, jak i to, co je dzieli, a także to, co stanowi niezawodne pomosty umożliwiające bezpieczne przejścia od jednych do drugich. Pomocna ma w tym być kartezjańska metodyka i metodologia poznawcza, nazywana przez tego filozofa „matematyką uniwersalną”. Pomocna ma w tym być jednak również kartezjańska epistemologia – nienazywana wprawdzie przez niego „uniwersalną”, ale przedstawiana i stosowana jako uniwersalna, bowiem korzystająca z zasad i reguł „matematyki uniwersalnej” oraz podejmująca te wszystkie fundamentalne i ogólne problemy poznawcze, którymi w przekonaniu tego filozofa zająć się trzeba i zająć się warto, a także proponująca ich definitywne rozwiązania. Widoczne jest to zwłaszcza w jego *Medytacjach o pierwszej filozofii* oraz w *Zasadach filozofii*. Musi to oczywiście oznaczać wkroczenie na bardziej zróżnicowany i złożony problemowo grunt rozważań; i oznacza go¹⁴.

¹⁴ J.-L. Marion w swojej analizie „roli prostych natur” w myśleniu Kartezjusza podkreśla, że jest to motyw przewijający się przez oba dzieła. Kartezjusz wykazuje w nich m.in., że „ta część umysłu, która jest najbardziej pomocna w matematyce, mianowicie wyobrażenia, wyrządza więcej niż dobrego w metafizycznych spekulacjach [...]; dzieje się tak prawie z każdym; jeśli ktoś jest znakomity w metafizyce, to nienawidzi geometrii” (ibidem, s. 117). Uznaje go nie tyle za epistemiczny czy epistemologiczny aspekt poznawania i poznania, ile socjologiczny. Por. Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980, s. 29 i nn.

Rozdział III

Kartezjańska episteme i epistemologia

W każdym przypadku pojęcia „episteme” i „epistemologia” wiążą się z kwestiami poznawania i poznania ludzkiego. Jednak w różnych okresach historycznych oraz w różnych podejściach filozoficznych nadawano im istotnie różniące się znaczenia. W filozofii starożytnej myśliciele greccy posługiwali się terminem „episteme” (stosowanym zamiennie z pojęciem *gnosis* – poznanie) do określenia różnych rodzajów poznania, natomiast pojęcie „epistemologia” rezerwowali dla takiego poznawania i poznania, które obowiązuje wszystkich dążących do prawdziwej wiedzy. W późniejszych okresach terminu „episteme” używano do określenia bądź to częściowych problemów stawianych i rozwiązywanych (lepiej lub gorzej) na gruncie epistemologii, bądź do takiego poznania, które wprawdzie zmierzało do osiągnięcia prawdziwej wiedzy, ale z różnych względów nie osiągało tego celu. Przykładem takiego różnicowania tych pojęć mogą być znaczenia nadawane im przez Marka J. Siemka. Wprowadził on je dla potrzeb analizy idei transcendentalizmu u Kanta i jego niemieckich kontynuatorów, stawiając przy tym historyczną granicę między przedkantowską i pokantowską refleksją nad poznawaniem i poznaniem ludzkim. Jego propozycja rozumienia tych pojęć warta jest jednak wykorzystania również w analizie poglądów Kartezjusza. Przydatne dla tej analizy może być również wprowadzone przez niego pojęcie „prostego *episteme*”, określające bezpośrednią „wiedzę-o-przedmiocie, świadomościowe »widzenie« jakiejś ontycznej postaci Bytu”¹. Bezpośrednio z nim wiąże się pojęcie „epistemicznego pola lub poziomu rzeczywistości teoretycznej”, oznaczające „obszar

¹ „Otóż ten kształt poznania jako prostej *episteme* – czyli stanu bezpośredniego odzwierciedlenia przez świadomość pewnej rzeczywistości ontycznej – nazwijmy *epistemicznym* kształtem wiedzy. I dalej, zapożyczając ten termin dla następnych określeń, nazwijmy zależnością *epistemiczną* całą tę dwoistą zależność zewnętrżności i opozycji, a zarazem zgodności i odzwierciedlenia, jaka zachodzi tu między »wiedzącą« świadomością pewnej

problematyki, dychotomicznie podzielony na ontyczną strefę »przedmiotu« i logiczno-poznawczą strefę »podmiotu«².

Z pojęć tych korzystam nie tyle dla określenia niższego pola czy też poziomu refleksji poznawczej Kartezjusza niż pole (poziom) osiągnięte przez Kanta i jego kontynuatorów, co dla wyróżnienia tych pól rzeczywistości teoretycznej, które stanowią kolejne logiczno-poznawcze etapy dochodzenia do wiedzy przez intelektualistę typu kartezjańskiego, w tym wiedzy na temat wiedzy w tych zasadniczych kwestiach poznawczych, których rozstrzygnięcie jest warunkiem koniecznym logicznego przejścia do kolejnego pola teoriopoznawczej refleksji. Jego niedostateczne odzwierciedlenie w świadomości można nazwać „luką epistemiczną”; a gdy mamy do czynienia z jego brakiem – „przepaścią epistemiczną”. W tym drugim przypadku równoznaczne jest to bowiem z brakiem istotnego ogniwa w łańcuchu rozumowania i mimo tego kroczenie dalej w drodze do wiedzy – bez świadomości lub z częściową tylko świadomością tego braku. Ta niedostateczność odzwierciedlenia w świadomości tego braku w którymś istotnym momencie rozumowania skutkuje kolejnymi niejasnościami i brakami. Wiele tu jednak zależy od zdolności umysłowych i doświadczenia intelektualnego tego, kto zmierza do owej wiedzy. To bowiem, co np. dla matematyka może być jedynie luką stosunkowo łatwą do uzupełnienia, dla fizyka może okazać się przedsięwzięciem trudnym; a dla tych, którzy nie posiadają kwalifikacji ani jednego, ani drugiego z nich – przepaścią niemożliwą do przekroczenia. Pojęciem „epistemologia” będę się tutaj posługiwał dla określenia takiej całościowej teorii wiedzy oraz sposobów dochodzenia do niej, które oznacza, że wszystkie te logiczno-poznawcze pola zostały uświadomione i logicznie zespolone – każdy, kto chciałby osiągnąć prawdziwą wiedzę, powinien być ich świadomy, a obowiązujące na nich zasady i reguły myślenia powinien traktować jako standardy racjonalności poznawczej.

Posługując się łacińskojęzyczną terminologią zastosowaną przez Kartezjusza w tym fragmencie *Medytacji*, w którym wskazany zostaje „archimedesowy punkt” jego filozofii, episteme przedmiotowo dotyczy *cogitare*, tj. wszelkiej

rzeczy a samą tą »wiedzianą« rzeczą”. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977, s. 18 i nn.

² Zdaniem tego autora „cała klasyczna problematyka przedkantowskiej »teorii poznania« może być z tego punktu widzenia uznana za swoisty kształt, w jakim filozoficzny problem wiedzy pojawia się i istnieje w tak określonym *epistemicznym* polu teorii. Jest to teoria wiedzy poziomu *epistemicznego*. To ściśle przyporządkowanie tej problematyki do tego poziomu teorii można rozpoznać po tym, że refleksja filozoficzna dokładnie przenosi tu swój »przedmiot« (którym teraz, w »teorii poznania«, jest sama Wiedza, jako już odróżniona od Bytu)”. Ibidem.

formy myślenia – bez względu na to, czy jest ono twierdzeniem czegoś, czy też zaprzeczaniem czemuś, chceniem czy niechceniem czegoś, rojeniem wyobraźni czy wyobrażaniem mającym przynajmniej pewne znamiona prawdziwości itd. Natomiast epistemologia przedmiotowa dotyczy bądź to *cogitatio*, tj. takiego i tylko takiego myślenia, w którym osiąga się świadomość i samoświadomość tego, kto myśli, oraz tego, o czym ten ktoś myśli, bądź – co w gruncie rzeczy jest celem intelektualisty typu kartezjańskiego – *cogitationes*, tj. zbiór takich elementów świadomościowych i samoświadomościowych, który pozwala odpowiedzieć na pytania, jak to się dzieje, że ów ktoś myśli tak, a nie inaczej oraz dlaczego myśli tak, a nie inaczej i nie powinien myśleć inaczej. *Medytacje o pierwszej filozofii* są próbą pokazania, w jaki sposób można i należy przechodzić od *cogitare* do *cogitationes*, przy czym owe *cogitationes* przedmiotowo dotyczą nie tylko kwestii poznawczych, ale także ontycznych, ontologicznych, metafizycznych i innych jeszcze, bowiem we wszystkie te kwestie uwikłane są problemy poznawcze i bez jednoznacznego rozstrzygnięcia tych drugich nie można mieć pewności, że nie wzięto się fałszu za prawdę.

We wcześniejszych rozprawach Kartezjusza pojęcie „episteme” przedmiotowo oznacza również te rodzaje poznawania i poznania ludzkiego, które w jego przekonaniu zasługiwało na uznanie jedynie pod pewnymi szczególnymi warunkami, takimi jak niedojrzały wiek poznających lub też poruszanie się po obszarze, na który wprowadzić można i warto wkroczyć (nawet intelektualistycznie typu kartezjańskiego), ale obowiązują w nim inne standardy niż te, obowiązujące tych, którzy chcą budować jedynie na własnym gruncie i w budowaniu tym chcą posługiwać się jedynie lub przede wszystkim własnym rozumem. Katalog tych odmiennych od proponowanych i akceptowanych przez tego filozofa rodzajów poznania jest zróżnicowany. Występowanie większości z nich Kartezjusz jedynie sygnalizuje i lapidarnie charakteryzuje – głównie po to, aby wskazać związane z nim niebezpieczeństwa lub tkwiące w nich ograniczenia. Tak się rzecz ma m.in. z wymienianymi w *Rozprawie o metodzie* poznaniem zdroworozsądkowym czy poznaniem zdobywanym w szkołach poprzez studiowanie dzieł starożytnych autorów. Każde z nich ma specyficzne episteme, które można, a nawet trzeba poznać, aby móc dokonać trafego wyboru drogi prowadzącej do prawdziwej wiedzy.

Na występowanie swoistego episteme Kartezjusz wskazuje nawet w takiej formie myślenia, jaką są majaki senne. O ile jednak te pierwsze episteme mają swoje uwarunkowania historyczne, o tyle te drugie mają przede wszystkim uwarunkowania psychologiczne. Odpowiedzi na pytania: kto, jak,

kiedy i dlaczego w poznawaniu i poznaniu ludzkim z nich korzysta, wymaga jednak ich szczegółowej analizy. Takie analizy były zresztą prowadzone przez tego filozofa, stanowiąc część składową dochodzenia najpierw do *cogitatio*, a następnie do *cogitationes*. Z tego punktu widzenia interesujące i skłaniające do głębszych przemyśleń jest zarówno korzystanie przez niego z bogactwa językowego ówczesnych nauk, w tym scholastyki, jak i wprowadzanie do niego zasadniczych zmian.

Wskazuje się zresztą na to w literaturze okołokartezjańskiej. Przykładem może być studium Desmonda Clarke'a zatytułowane *Kartezjańska filozofia nauki i rewolucja naukowa*. Zdaniem tego autora Kartezjusz nie tylko odegrał kluczową rolę w mającej wówczas miejsce rewolucji naukowej, ale także jego filozofia nauki stanowi ważne ogniwo „w odejściu od scholastycznego pojmowania nauki i przejściu do jego całkowitego odrzucenia przez praktykujących uczonych oraz sformułowania uwag pod adresem hipotetycznej wiedzy o naturze, opierającej się na doświadczeniu”³. Clarke wielkość tego filozofa i uczonego – przekraczającego nie tylko ograniczenia ówczesnej scholastyki, ale także takiego myślenia, jakie było udziałem Galileusza – dostrzega przede wszystkim w jego umiejętności „rozdzielenia między subiektywnymi doświadczeniami lub wrażeniami zmysłowymi i ich obiektywnymi przyczynami oraz pierwszorzędnymi i drugorzędnymi właściwościami”. Jego zdaniem rozróżnienie to „tworzy *epistemiczną* przepaść; most nad nią może zbudować tylko i wyłącznie inna strategia. Strategią tą jest hipoteza lub po prostu zgadywanie”.

Jest kwestią dyskusyjną, czy Kartezjuszowi faktycznie chodziło o takie pojmowanie hipotezy, która sprowadza się do zgadywania lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – do spekulowania. Autor tego studium ma zresztą co do tego również pewne wątpliwości. W każdym razie przyznaje on, że spekulacje Kartezjusza dotyczące materii wywołały wówczas spore kontrowersje i skłoniły tego filozofa do udzielenia dodatkowych wyjaśnień przynajmniej niektórym jego oponentom⁴. Twierdzi on również, że Karte-

³ D. Clarke, *Descartes' philosophy of science and the scientific*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 258 i nn.

⁴ „Jednym z nich był o. Morin. Kartezjusz rozwiązał jego wątpliwości w 1638 roku, odpowiadając jednocześnie na zastrzeżenia dotyczące trzech esejów opartych na hipotezach [tj. *Geometrii*, *Optyki* i *Meteorologii* – Z. D.]: »istnieje ogromna różnica między udawadnianiem a wyjaśnianiem. Dodam jedynie, że można używać słowa *demonstrować* w jednym lub drugim znaczeniu, o ile rozumie się je w tradycyjnym kontekście, natomiast nie w znaczeniu nadanym mu przez filozofów«. Powyższe objaśnienie jest dowodem na

zjusz „podzielał przekonanie współczesnych mu filozofów, że formy i cechy, o których się mówi w tradycji scholastycznej są – w pewnym fundamentalnym sensie – niemożliwe do wyjaśnienia”, a podane przez scholastyków wyjaśnienia „są zarówno zbędne, jak i pseudo-wyjaśniające”. Warto również odnotować, że zdaniem Clarke’a *Medytacje* Kartezjusza są pod pewnymi względami bliższe, natomiast jego *Zasady filozofii* dalsze założeniom i wyjaśnieniom przyjmowanym przez scholastyków. Różnica ta dotyczy również stopni pewności, których osiągnięcie możliwe jest w matematyce, metafizyce, fizyce i w innych jeszcze naukach przyrodniczych. Wychodziłoby zatem na to, że swoista przepaść lub co najmniej luka epistemiczna występuje nie tylko między scholastyką i filozofią kartezjańską, ale także wewnątrz tej ostatniej, zwłaszcza między jej założeniami i postulatami poznawczymi przyjętymi w *Medytacjach* oraz założeniami i postulatami przyjętymi w *Zasadach filozofii*. Jeśli tak jest, to od takiego rygorysty intelektualnego jak Kartezjusz można i należałoby oczekiwać zaproponowania takiej strategii racjonalnego postępowania, która umożliwi niezawodne przejście od tych pierwszych do tych drugich lub przynajmniej – gdy takie przejście okaże się niemożliwe – podania dla tego faktu przekonującego wyjaśnienia. Do kwestii tej powrócę w dalszej części tych rozważań.

W wyjaśnieniach dotyczących episteme oraz epistemologii Kartezjusza trzeba jednak wyjść od *Prawideł kierowania umysłem*, stanowiących swoiste zaplecze epistemiczne dla późniejszych rozpraw, w tym dla przedstawionej w *Medytacjach* oraz w *Zasadach filozofii* epistemologii. Już w trzech pierwszych prawidłach w centrum rozważań Kartezjusza znalazły się kwestie epistemiczne, w szczególności dotyczące norm poznawczych. Stąd to pole rozważań można nazwać „normatywno-poznawczym”. Na polu tym nie wszystkie istotne problemy związane z poznawaniem i poznaniem zostały na tyle jasno przez tego filozofa przedstawione, by nie budziły żadnych wątpliwości. Można zresztą przypuszczać, że na tym etapie swojego intelektualnego dojrzewania nie miał on ich pełnej świadomości. Świadomość tę zyskał jednak z czasem i dał jej świadectwo w późniejszych rozprawach. Stąd te i inne jeszcze prawidła mogą, a nawet muszą być odczytywane i interpretowane z uwzględnieniem tego, co zostało dopowiedziane w późniejszych rozprawach. Tego sposobu odczytywania przyjmowanych i stosowanych przez tego filozofa norm poznawczych będą się trzymał w tych rozważaniach.

ostateczne zerwanie Kartezjusza z tradycją scholastyczną, ponieważ termin *demonstrować* posiada specjalne konotacje, związane z dedukowaniem wniosków, wynikających z pierwszych zasad”. Ibidem, s. 264 i nn.

Przynajmniej kilka zasadniczych kwestii zostało jednak przez Kartezjusza postawionych i rozstrzygniętych już na tych polach epistemicznych, które są przedstawione w trzech pierwszych „prawidłach kierowania umysłem”. Należą do nich m.in. kwestie tego, co jest, a co nie jest normą poznawczą, a dokładniej: normami poznawczymi, bowiem jest ich kilka; jak normy te mają się do siebie i dlaczego mają się one do siebie tak, a nie inaczej, oraz jak mają się one do zasad metodycznych i reguł metodologicznych i dlaczego mają się one do nich tak, a nie inaczej?

W pierwszym z tych prawideł Kartezjusz wychodzi od wskazania generalnego celu ludzkiej aktywności poznawczej („powinno nim być takie kierowanie umysłem, by o tym wszystkim, co mu się nastrecza, wydawał sądy niezachwiane i prawdziwe”), a następnie bezpośrednio przechodzi do wskazania takiego podstawowego środka do osiągnięcia tego celu, jakim jest „przyrodzone światło rozumu”. W *Prawidło II* wskazuje on najpierw na taką podstawową wartość poznawczą, jaką jest pewność, a następnie na taką jej oznakę, jaką jest oczywistość. Nieco dalej wskazuje na matematykę (arytmetykę i geometrię) jako dyscyplinę, która jest „wolna od wszelkiej usterki fałszu lub niepewności”, oraz na dedukcję jako na ten sposób rozumowania, któremu zawdzięcza ona te wartości poznawcze. Odpowiada w nim również na pytanie, czemu zawdzięcza ta nauka czy też nauki swoją pewność („polegają całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków” oraz „są ze wszystkich najłatwiejsze i najjaśniejsze”). Z tego nie wynika jednak, że należy „uczyć się jedynie arytmetyki i geometrii”. Wynika natomiast, że należy wzorować się na występujących w nich sposobach myślenia i dowodzenia.

W *Prawidło III* pojawiają się istotne dopowiedzenia do jedynie sygnalizowanych dwóch pierwszych norm poznawczych. Już w jego tytule mówi się, że „przy rozpatrywaniu przedmiotów należy badać nie to, co inni myśleli, ani jakie my sami czynimy domysły, ale to, co można ująć za pomocą jasnej i oczywistej intuicji lub co można wywnioskować za pomocą pewnej dedukcji”. W tym krótkim stwierdzeniu wskazane zostały aż cztery różne normy poznawcze. Pierwszą z nich jest owa intuicja, określana nieco dalej jako „tak łatwe i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy, lub – co na jedno wychodzi – pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu, a jako prostsze jest pewniejsze nawet od dedukcji”. W tych dookreśleniach pojawiają się dwie istotnie różniące się normy, tj. owo „światło rozumu” oraz owa „wyraźność”.

Dalsze uściślenia w kwestii norm poznawczych wymagają już jednak takich interpretacji, które wprawdzie bazują na generalnych założeniach

poznawczych przyjmowanych w tych trzech pierwszych prawidłach, ale z uwagi na ich zdawkowe wyartykułowanie w nich wymagają odwołań się zarówno do dalszych prawideł, jak i do późniejszych rozpraw Kartezjusza. Do takich generalnych założeń Kartezjusza należą m.in. założenia, że w poznawaniu i poznaniu: 1) podstawowy podział przebiega między tym, kto lub co poznaje oraz tym, co jest poznawane lub też w jaki sposób jest poznawane; 2) rolę wiodącą odgrywa w nim ten lub to, co poznaje – w *Prawidło I* najpierw wskazany jest ludzki umysł, a następnie (po uściśleniu) „przyrodzone światło rozumu” i bezpośrednio z nim związana intuicja; 3) podstawowymi wartościami poznawczymi jest pewność i prawdziwość, przy czym pierwsza z nich jest wartością podmiotową (związana jest bezpośrednio z tym, kto lub co poznaje), natomiast druga jest wartością przedmiotową (związana jest z tym, co jest poznawane lub z samym ujęciem poznawczym); 4) w każdym przypadku normy poznawcze wiążą się z tymi podstawowymi wartościami poznawczymi, przy czym pełnią one w stosunku do nich istotnie różniące się funkcje – jedne z nich bowiem je wyznaczają, natomiast inne je oznaczają; 5) w każdym też przypadku normy poznawcze wyznaczające wartości poznawcze są nadrzędne względem norm oznaczających te wartości – co m.in. oznacza, że te pierwsze wyznaczają (poza wszystkim innym) te drugie; 6) stosunek nadrzędności i podrzędności występuje również w obu typach norm i związany jest z przyznaniem w poznawaniu i poznaniu roli wiodącej stronie podmiotowej.

Jeśli faktycznie Kartezjusz przyjmował takie założenia (a wiele wskazuje na to, że je przyjmował), to pierwszą i najważniejszą ze wskazywanych i stosowanych w praktyce jego norm jest ludzki intelekt. Stanowi on normę w tym sensie, że jest traktowany i przedstawiany jako jedyna władza ludzkiego umysłu, do której można i należy mieć pełne zaufanie. W *Prawidło VIII* filozof ten stwierdza, że „jedynie intelekt jest zdolny do poznania; natomiast trzy inne władze, mianowicie wyobraźnia, zmysły i pamięć, mogą go wspierać albo mu przeszkadzać”⁵. Intelekt wyznacza wartości poznawcze w tym sensie, że umożliwia zarówno ich niezawodne kreowanie, jak i ich wybieranie spośród tych, które są oferowane w różnych naukach i w różnym nauczaniu, w różnych rodzajach poznawania i poznania itd. Bez posłużenia się tą władzą umysłu nie byłoby możliwe ani uwalnianie się od błędów i ograniczeń dziecięcego wieku, ani też od rozwiązań zastępczych – przyjmowanych tymczasowo, z braku lepszych.

⁵ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, PWN, Warszawa 1958, s. 43.

Na gruncie rozważań epistemicznych zawartych w *Prawidłach kierowania umysłem* nie pojawia się ani pytanie o pochodzenie tej władzy poznawczej, ani nawet jakaś wyraźniejsza sugestia na temat jej pochodzenia. W rozprawie tej Kartezjusz najwyraźniej wychodził z założenia, że należy to do tych kwestii, których postawienie raczej zaciemniałoby, niż wyjaśniało problemy poznawcze⁶. Filozof ten traktuje tę władzę umysłu – po prostu – jako istniejącą i posiadającą zdolność niezawodnego wyznaczania wartości poznawczych. Co więcej, posiadać ma ją każdy ludzki umysł; jeśli byłoby inaczej, to proste operacje matematyczne i ich wyniki – takie jak ta, że dwa dodane do dwóch daje cztery – nie byłyby prawdami dla każdego, kto właściwie postępuje się tą władzą umysłu.

Przyjmowane są tu jednak co najmniej trzy dopełniające się założenia epistemiczne. W świetle pierwszego z nich sztuka racjonalnego myślenia polega nie tyle na posiadaniu czegoś w umyśle, ile na umiejętnym korzystaniu z tego, co się posiada. W świetle drugiego z nich ów umysł tym lepiej sobie radzi, w im większym stopniu ma do czynienia bądź to z prostymi aktami poznawczymi, bądź z prostymi operacjami poznawczymi. Natomiast w świetle trzeciego z nich racjonalne poznanie może, a nawet powinno zaczynać się od poznania prostych natur, ale nie może i nie powinno się do niego ograniczać, bowiem oznaczałoby to bezzasadną rezygnację z tego potencjału poznawczego, który tkwi w ludzkim umyśle. Problemem jest oczywiście takie korzystanie z tego potencjału, aby wydawać sądy pewne i prawdziwe o tym wszystkim, co możliwe jest do poznania ludzkim umysłem.

Jest to nie tylko problem do rozwiązania dla tego umysłu, ale także jedna z istotniejszych racji skłaniających Kartezjusza do uznania matematyki za przedmiotową normę poznawczą wyznaczającą wartości poznawcze w dwojakim sensie. Po pierwsze, stanowi ona swoistą bazę intelektualnego doświadczenia, do którego zawsze można się odwołać w sytuacjach wątpliwych. Po drugie, stanowi swoisty wzorzec intelektualnego myślenia. W tym drugim sensie jej wskazania można porównać do wskazań znaków drogowych, znajdujących się przy drodze prowadzącej do prawdy. W jednym i drugim

⁶ W *Prawidle IV* krytycznie ocenia on te „operacje umysłowe dialektyków” (czyt. scholastyków), które zmierzają do wyjaśnienia tego, co – jak to ma miejsce w przypadku intelektu – jest „najprostsze i pierwsze ze wszystkiego”. Zdaniem Kartezjusza „są one bezużyteczne, albo raczej należy je zaliczyć do przeszkód, ponieważ niczego nie można dodać do czystego światła rozumu, co by go w jakiś sposób nie zaciemniało” (ibidem, s. 16 i nn.). Trzeba jednak dodać, że w *Zasadach filozofii* Kartezjusz powrócił do tej kwestii i stwierdza tam jednoznacznie, że „przyrodzone światło rozumu, czyli zdolność poznania, dana nam (została) przez Boga”. R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 22.

wypadku traktowana jest jako filar wiedzy całkowicie odporny na zagrożenia ze strony fałszu i niepewności – filar, który nie może i nie potrzebuje być doskonały w swoich walorach poznawczych, bowiem posiadać ma wartość absolutną, to znaczy twierdzenia matematyczne są prawdami koniecznymi i powszechnymi, natomiast zasady i reguły matematyczne są zasadami i regułami obowiązującymi każdego, kto podejmuje próbę dojścia do prawdy. Rzecz jasna, nie stanowi to przeszkody w podejmowaniu prób stopniowego odkrywania kolejnych walorów poznawczych matematyki.

Między jedną i drugą normą wyznaczającą wartości poznawcze sytuuje się „intuicja intelektualna”. W ujęciu Kartezjusza stanowi ona swoisty promień światła na tej drodze do prawdy. Jego źródłem jest oczywiście intelekt. Natomiast wskazówek co do tego, jak z niego korzystać, aby faktycznie ów cel osiągnąć, szukać trzeba w matematyce, i to nie tyle w matematyce szkolnej, ile w tej, która wcześniej została rozpoznana i zaakceptowana jako uniwersalny wzorzec racjonalnego myślenia. Wprawdzie w *Prawidłach* nie została jednoznacznie wskazana granica między intelektem i intuicją intelektualną, to jednak na podstawie zawartych w nich rozważań można przyjąć, że ten pierwszy stanowi najbardziej podstawową zdolność poznawczą, natomiast ta druga – zarówno podstawową zdolność poznawczą, jak i podstawową czynność poznawczą – czynność polegającą na skierowaniu uwagi intelektu na przedmiot poznania i utrzymywaniu jej na nim dopóty, dopóki ów przedmiot nie utrwali się w pamięci. Jej zależność od intelektu jest jednak bezdyskusyjna. Oznacza to m.in., że przejmuje od niego wiele jego właściwości, np. stosunkowo najlepsze sprawdzanie się w poznawaniu prostych natur czy konieczność poślikowania się takimi czynnościami poznawczymi, jak redukcja tego, co złożone do tego, co proste⁷.

Z kwestią prostoty i złożoności tego, co jest poznawane oraz jak to jest poznawane, związane są w ujęciu Kartezjańskim również jasność i wyrażność. Są one także normami poznawczymi, ale po pierwsze, normami podrzędnymi względem norm wyznaczających wartości poznawcze, a po drugie, normami pełniącymi odmienne funkcje poznawcze niż te pierwsze. Na normatywno-poznawczym polu epistemicznym podrzędność oznacza, że normy wyznaczające wartości poznawcze wyznaczają – poza wszystkim innym – jasność i wyrażność, tj. te drugie nie mogą się pojawić bez uprzedniego pojawienia

⁷ W *Prawidle VII* Kartezjusz stwierdza, że „często zdolność pojmowania naszego umysłu nie jest tak wielka, aby mógł to wszystko objąć w jednej intuicji [...]. Podobnie nie możemy jednym spojrzeniem rozróżnić wszystkich pierścieni jakiegoś dłuższego łańcucha”. R. Descartes, *Prawidła...*, s. 33 i nn.

się tych pierwszych. Natomiast odmiennosc funkcji poznawczych wyraża się w tym, że są one oznakami prawdziwości tego, co jest poznawane lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – kryteriami pozwalającymi odróżnić to, co jest prawdziwe od tego, co jest fałszywe; w tym sensie są one kryteriami przedmiotowymi w poznawaniu i poznaniu ludzkim.

W zawartych w *Prawidłach* rozważaniach zarówno kwestia zależności tych kryteriów od norm poznawczych, jak i zależności występujących między nimi samymi przedstawiana jest na najprostszych z możliwych operacjach poznawczych, tj. na operacjach matematycznych. I tak, w *Prawidle III* Kartezjusz zwraca uwagę na występowanie wyraźności w tej sytuacji poznawczej, w której mamy do czynienia „z ciągłym i nigdzie nie przerwany ruchem myśli ujmującej wyraźnie intuicją poszczególne człony”⁸. Natomiast w *Prawidle XII* stwierdza on, że „intuicja umysłu wymaga według nas dwóch rzeczy, a mianowicie, abyśmy zdanie pojmowali jasno i wyraźnie, a następnie, abyśmy je także pojmowali całe na raz, a nie kolejno”.

Stosunkowo najliczniejsze odwołania do jasności i wyraźności pojawiają się w *Prawidle XII*, tj. w prawidle, w którym szczegółowej analizie poddane zostają proste natury. Odwołania te mają jednak istotnie różniący się charakter i niełatwo jest się zorientować zarówno w ich wzajemnych relacjach, jak i w ich relacjach do norm wyznaczających wartości poznawcze. Najpierw bowiem Kartezjusz stwierdza, że owe proste natury, takie jak „kształt, rozciągłość, ruch itd.”, nazywamy prostymi, ponieważ ich poznanie „jest tak jasne i wyraźne, że myśl nie może ich już podzielić na więcej części bardziej wyraźnych”. Dalej jednak mówi o związku tych rzeczy prostych ze sobą, który może być albo konieczny, albo przypadkowy. „Konieczny jest wtedy, gdy jedna tak się zawiera w jakiś sposób nierozdzielny w pojęciu drugiej, że nie możemy pojąć wyraźniej jednej czy drugiej, jeśli sądzimy, iż są one od siebie rozdzielone; w ten sposób kształt jest powiązany z rozciągłością, ruch z trwaniem, czyli z czasem itd.” Jeszcze dalej Kartezjusz stwierdza, że „z tego wszystkiego wynika po pierwsze, iż wyłożyliśmy wyraźnie i, jak przypuszczam, za pomocą dostatecznej enumeracji to, co początkowo mogliśmy wykazać jedynie w sposób niejasny na chłopski rozum, a mianowicie, że do pewnego poznania prawdy żadne drogi nie prowadzą ludzi oprócz oczywistej intuicji i koniecznej dedukcji;

⁸ „[...] podobnie poznajemy, jak ostatni pierścień jakiegoś długiego łańcucha łączy się z pierwszym, choć jednym i tym samym spojrzeniem naszych oczu nie możemy objąć wszystkich pierścieni znajdujących się pośrodku, od których ów splot zależy, jeśli tylko przełączymy je po kolei i przypomnimy sobie, że od pierwszego do ostatniego wiążą się każdy z sąsiednim”. Ibidem, s. 13 i nn.

ponadto co to są owe proste natury, o których mówiliśmy w VIII prawie⁹. W końcu stwierdza on, że cała ludzka wiedza na tym jedynie polega, byśmy wyraźnie wiedzieli, jak owe natury proste przyczyniają się równocześnie do złożenia innych rzeczy”, oraz dodaje, że „nie można jednych poznać rzeczy uważać za mniej jasne od drugich, ponieważ wszystkie są tej samej natury i polegają jedynie na związku rzeczy znanych samych przez się”¹⁰.

Przynajmniej kilka kwestii zdaje się być w tych wypowiedziach na tyle jasnych i dopełniających się, aby można je było uznać za logiczną całość. Po pierwsze zatem jasność i wyraźność nie są w poznaniu dane, lecz muszą być wypracowane w wyniku określonego rodzaju działań umysłu. Po drugie, w działaniach tych osiągane są one stopniowo oraz one same są stopniowalne, to znaczy coś może być mniej lub bardziej jasne i wyraźne. Po trzecie w końcu istnieją granice tej stopniowalności zarówno w samych działaniach poznawczych, jak i w samej jasności i wyraźności – wyznaczają ją przedmiotowo proste natury, natomiast podmiotowo – niemożność podzielenia czegoś na prostsze elementy.

Zasadnicze niejasności zawiera nadal m.in. kwestia związków występujących między jasnością i wyraźnością, w tym wskazania, która z nich w porządku logicznym ma charakter pierwotny, a która wtórny. Niejasności te zostały przez Kartezjusza dostrzeżone i wyjaśnione, ale stosunkowo późno, bowiem dopiero w okresie pisania *Zasad filozofii*. W ich części I (*O zasadach poznania ludzkiego*) pojawia się zatem stwierdzenie, że „do ujęcia, na którym oprzeć się może pewny i niewątpliwy sąd, nie tylko należy to, by było jasne, ale nadto, by ono było wyraźne. Jasnym nazywam to, które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu [...]. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne. [...] Tak więc może być jasne ujęcie, które nie jest wyraźne; natomiast żadne nie jest wyraźne, o ile nie jest jasne”¹¹.

Z poprzedzających te stwierdzenia rozważań (dotyczących atrybutów Boga; ale mogłyby również dotyczyć każdego innego bytu posiadającego wiele różnych atrybutów) można natomiast wnioskować, że jasność może

⁹ „I jest rzeczą jasną, że intuicja ducha rozciąga się nie tylko na wszystkie owe natury, ale i na to, co poznajemy jako konieczne ich między sobą związki, wreszcie na to, o czym rozum ma dokładne doświadczenie, że istnieje albo w nim samym, albo w fantazji”. Ibidem, s. 70.

¹⁰ Ibidem, s. 72 i nn.

¹¹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, s. 28 i nn.

pojawić się już wówczas, gdy rozpoznany zostanie co najmniej jeden z atrybutów poznawanego bytu, rzeczy lub stanu rzeczy, natomiast wyrażność – gdy rozpoznana zostanie zarówno większa ich liczba, jak i rozpoznane zostaną ich cechy modalne. Za takim odczytywaniem związków między jasnością i wyrażnością przemawia również przywołane wyżej wyjaśnienie Kartezjusza, dlaczego natury nazywamy prostymi; przypomnę, że bierze się to „z niemożliwości ich podzielenia na więcej części bardziej wyraźnych”. Nie można ich podzielić na więcej części dlatego, że albo tych części nie mają, albo umysł nie potrafi ich znaleźć, albo też – co zdaje się w tym wszystkim najistotniejsze – nie trzeba ich dalej szukać, bowiem te, które zostały wydzielone i rozpoznane, dają wystarczającą podstawę do niezawodnego stwierdzenia, jak się rzeczy i stany rzeczy mają.

Ostatnią z przyjmowanych i stosowanych przez Kartezjusza norm poznawczych jest oczywistość. Jest ona normą podmiotową, oznaczającą taką wartość poznawczą, jaką stanowi pewność, czyli – według tego filozofa – taki stan umysłu, w którym nie nasuwają się już żadne racje do wątpienia; a jeśli ktoś jakieś racje wysunie, to można je w sposób niezawodny odeprzeć (wykazać ich bezzasadność). Trzeba przy tym wyraźnie stwierdzić, że w świetle stanowiska Kartezjusza ów pożądaný stan umysłu nie jest ani stanem, który osiąga się łatwo, ani też nie jest stanem, który osiągnąć może każdy, kto ów umysł posiada. Nawet przy poznawaniu prostych natur jego pojawienie się związane jest z wykonaniem co najmniej kilku określonych czynności poznawczych, przy czym jedne z nich mają charakter aktów poznawczych, zaś inne operacji poznawczych. Warto się tym różniącym się, ale jednocześnie dopełniającym czynnościom uważniej przyjrzeć, bowiem rzucają one światło nie tylko na specyfikę oczywistości przyjmowanej i stosowanej przez tego filozofa, ale także na jej zależność od pozostałych norm.

Na podstawie różnych stwierdzeń (z reguły uwikłanych w szersze konteksty poznawcze) zawartych w *Prawidłach kierowania umysłem* można wnioskować, że z aktami poznawczymi mamy do czynienia przy poznawaniu jednej prawdy, natomiast w operacjach poznawczych – zarówno w poznawaniu pojedynczych prawd, jak i w poznawaniu łączącego je łańcucha różnego rodzaju zależności (logicznych, epistemicznych, epistemologicznych i wielu jeszcze innych). Z podmiotowego punktu widzenia akty poznawcze oznaczają takie sytuacje poznawcze, w których umysł ludzki kieruje swoje światło na to i tylko na to, co jest bezpośrednio obecne i dostępne w poznaniu, a samo ujęcie poznawcze charakteryzuje się: 1) aktualną naocznością lub też – co na to samo wychodzi – zachodzeniem jakby w jednym interwale czasowym;

2) obustronnym i jednoczesnym oddziaływaniem tego, co poznaje oraz tego, co jest poznawane; 3) pełną oglądowością tego, co jest poznawane (nic w nim nie jest niczym przysłonięte); 4) pełną świadomością tej sytuacji umysłu, w której znajduje się on w aktach poznawczych.

Wystarczy, że aktom poznawczym nie będzie przysługiwała chociażby jedna z tych cech, aby pojawiły się wątpliwości, czy nie popadamy „w błąd przeciwny prawdzie”. Przykładowo: jeśliby zachodził jakiś odstępek czasowy między skierowaniem światła umysłu na to, co stanowi przedmiot poznania, a uzyskaniem efektem poznawczym, to nie można wykluczyć, że poznajemy nie to, czym dana rzecz lub stan rzeczy jest, lecz to, czym on był przed momentem. Te i inne obawy stają się bezzasadne w przypadku przysługiwania aktom poznawczym wymienionych wyżej cech. Stąd można je uznać za warunek konieczny i wystarczający do uzyskania pewności oraz pojawienia się takiej jej oznaki, jak oczywistość.

Kartezjusz łączy operacje poznawcze z różnego rodzaju „ruchami myśli”, w szczególności z takim, który nazywa dedukcją. „Rozróżniamy tu więc intuicję ducha od pewnej dedukcji z tego względu, że w tej ostatniej daje się dostrzec rodzaj ruchu, czyli kolejności, w pierwszej zaś nic podobnego; ponadto, ponieważ ona nie wymaga jak intuicja aktualnej oczywistości, ale raczej w pewien sposób zapożycza swoją pewność od pamięci”¹². Przeciwwstawienie intuicji dedukcji w tych cechach, które stanowią o niezawodności poznawania i poznania potwierdza ścisłą zależność operacji poznawczych od aktów poznawczych. Dedukcja nazywana jest przez Kartezjusza również rozumowaniem, przy czym wskazywana jest dwojakiego rodzaju zależność tego rodzaju rozumowania od intuicji, tj. genetyczna i funkcjonalna. Z pierwszą z nich mamy do czynienia wówczas, gdy wychodzimy od tego, co w sposób niezawodny rozpoznane zostało przez intuicję i przechodzimy kolejno poszczególne ogniwa łańcucha rozumowania. Natomiast z drugim z nich mamy do czynienia m.in. wówczas, gdy zastanawiamy się nad tym, jak daleko może sięgać to rozumowanie, jaki ma ono charakter, na jakie może ono natrafiać zagrożenia itd. W jednym i drugim przypadku chodzi generalnie o to, aby te cechy, które ma poznanie na poziomie aktów poznawczych, zostały w maksymalnym stopniu przeniesione na poznanie będące wynikiem operacji poznawczych. Niespełnienie tego wymagania pociąga za sobą różnego rodzaju wątpliwości i bez ich uchylenia nie może być mowy o pojawieniu się oczywistości typu kartezjańskiego.

¹² R. Descartes, *Prawidła...*, s. 14.

Podsumowując rozważania nad przyjmowanymi i postulowanymi przez Kartezjusza normami poznawczymi, można stwierdzić, że wszystkie te normy w różny sposób wzajemnie się warunkują, przy czym w każdym przypadku rolę wiodącą w tych uwarunkowaniach odgrywa intelekt. Jest on kimś czy też czymś w rodzaju pierwszego rozgrywającego na tym specyficznym polu epistemicznym, jakie stanowi kartezjańska normatywistyka poznawcza, a zarazem głównym arbitrem w tej wielkiej intelektualnej batalii o prawdę. Jeśli on się pomyli, to pozostaje tylko liczyć na pomoc niebios. Nie jest to bynajmniej metafora. W *Medytacjach* bowiem taka możliwość jest rozważana i taka pomoc jest poważnie brana pod uwagę. Oznacza to jednak wyjście poza to pole epistemiczne, na którym analizowane i przedstawiane były owe normy poznawcze, oraz wyjście na takie pola, których rozpoznanie umożliwiał „ja” medytującemu nie tylko pogłębienie swojej świadomości, kim i czym ono jest jako podmiot poznający, ale także czym ono jest jako przedmiot poznania oraz czym jest wszystko inne, stanowiące lub mogące stanowić jej przedmiot poznania; a jeśli niemogące go stanowić, to przynajmniej umożliwiający uzyskanie świadomości uwarunkowań tej niemożliwości. Rzecz jasna, nie jest to jedyny możliwy kierunek pogłębiania świadomości i samoświadomości „ja” medytującego występujący w *Medytacjach*¹³. Jest to jednak – w moim przekonaniu – jeden z tych kierunków rozumowania i analizowania tego rozumowania, który warunkuje wiele innych, w tym te, których cel stanowi przekroczenie granic *res cogitans* (rzeczy myślącej) i wkroczenie na obszar *res extensa* (rzeczy rozciągłych).

W punkcie wyjścia do osiągnięcia przez „ja” medytujące w *Medytacjach* wskazanych wyżej stanów świadomości i samoświadomości sytuacja poznawcza owego „ja” jest pod pewnymi względami łatwiejsza, a pod innymi trudniejsza. Łatwiejsza jest ona o tyle, że ma nie tylko świadomość generalnego celu swoich dążeń (stanowi go osiągnięcie prawdziwej wiedzy), ale także świadomość sił i środków, za pomocą których może go osiągnąć oraz świadomość tego, po czym można poznać, że stopniowo zbliża się do tego celu. Natomiast trudniejsza jest o tyle, iż w tych staraniach wkracza ono na pola ze znacznie większą liczbą niewiadomych, a co za tym idzie – jego ryzyko

¹³ Inny możliwy i analizowany w literaturze okołokartezjańskiej to pogłębienie się świadomości, czym – z punktu widzenia owego „ja” medytującego – są wyróżnione w *Prwidle XII* proste natury. Można w jakiejś mierze zgodzić się z twierdzeniem J.-L. Mariona, że „w zasadzie *Medytacje* mogą być rozumiane jako modelowy obszar uporządkowanych prostych natur”. J.-L. Marion, *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion...*, s. 134 i nn.

popętnienia błędu jest większe. Nie po to jednak na poziomie epistemicznym owo „ja” medytujące ćwiczyło się w swoich sprawnościach poznawczych oraz wypracowywało swoje strategie postępowania w różnych sytuacjach poznawczych, w tym tych najtrudniejszych, aby nie podjąć owego ryzyka.

Jednym z elementów tej strategii jest redukcowanie tego, co złożone, do tego, co jest na tyle proste, aby intelekt oraz intuicja intelektualna mogły to poznać w sposób niezawodny. W *Medytacjach* ta czynność poznawcza stosowana jest wielokrotnie. Przykładem może być zredukowanie tego, kto i co poznaje, do rzeczy myślącej (*res cogitans*). Warto zwrócić uwagę, że w redukcji tej wskazany został tylko jeden z atrybutów (nieodłącznych cech) tego, kto i co poznaje, oraz tylko jedna z wykonywanych przez niego funkcji. Inne – takie jak wątpliwość, twierdzenie, chcenie, niechcenie, wyobrażenie sobie czy odczuwanie – są jednak również sygnalizowane oraz wskazana jest potrzeba ich rozpoznania i usytuowania na ich polach epistemicznych. Inaczej mówiąc, osiągnięcie takiego sukcesu poznawczego, jakim jest wskazanie (poprzez rozpoznanie jej atrybutu) istoty poznającej, wiąże się bezpośrednio z uświadomieniem sobie konieczności odpowiedzi na pytania, czym są w tej sytuacji: *res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens imaginans quoque et sentiens*. Rzecz niełatwa, ale w przekonaniu Kartezjusza możliwa do zrealizowania.

Jeszcze w *Medytacji II* próbuje on uporać się z takim balastem poznawczym, jakim jest powszechne przekonanie, że „najwyraźniej poznawane są ciała, których dotykamy, które widzimy”. W tym celu odwołuje się on do przykładu z woskiem, który „świeżo został otrzymany z plastra i jeszcze nie stracił całkiem smaku miodu, ma w sobie jeszcze trochę zapachu kwiatów, z których został zebrany; jego barwa, kształt, wielkość są widoczne; jest twardy, zimny, można go łatwo dotknąć i gdy stuknąć weń palcem, wydaje dźwięk. Wreszcie posiada wszystko, co zdaje się być potrzebne, aby jakieś ciało mogło zostać najwyraźniej poznane. Ale oto, w czasie gdy to mówię, przybliży się wosk do ognia, traci resztki smaku, zapach ulatuje, barwa się zmienia, kształt znika, wzrasta wielkość, wosk staje się płynny, gorący, ledwo go dotknąć można i jeśli weń stuknąć, już nie wydaje dźwięku. Czyż to jest dalej ten sam wosk. Trzeba przyznać, że ten sam, nikt temu nie przeczy, nikt inaczej nie myśli. Cóż to więc było w tym wosku, co tak wyraźnie się pojmowało? Na pewno nic z tego, co mi było dane przez zmysły”¹⁴.

Odpowiedzi na te i podobne pytania są w miarę proste, ale pod warunkiem, że mamy świadomość tego, co zostało rozpoznane i opisane przez

¹⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 52 i nn.

Kartezjusza na normatywno-poznawczym polu epistemicznym. Mamy tutaj bowiem zarówno odwołanie do takiego warunku niezawodnego poznania, jakim jest bezpośrednia i aktualna naoczność tego, co stanowi przedmiot poznania, jak i odwołanie do takiej normy tego poznania, jaką stanowi wyrażność. Pierwszy z nich nie zostaje spełniony, natomiast druga z nich ma charakter pozorny; i nie może być inaczej w sytuacji, gdy bazuje ona nie na rozpoznaniu atrybutów (stałych cech) poznawanej rzeczy lub stanu rzeczy, lecz na poznawaniu jego *modi* (różnych sposobów istnienia w różnych sytuacjach)¹⁵. Warto zwrócić uwagę, że w podanym tu przykładzie z poznawaniem cech wosku nie można wprawdzie jednoznacznie wskazać jego atrybutów, ale można wskazać (i filozof ten wskazuje w końcowym fragmencie przywołanej tu jego wypowiedzi) jego przynależności do określonego zbioru rzeczy lub stanów rzeczy – wskazuje na to nie poprzez odwołanie się do przysługującej temu woskowi którejś z cech, lecz poprzez wskazanie pierwotnego źródła jej obecności w umyśle; stanowią go oczywiście zmysły. To odwołanie się do źródeł wiedzy (i niewiedzy) daje zresztą okazję Kartezjuszowi do przypomnienia, że według niego poznawanie i poznanie „nie polega i nigdy nie polegało ani na widzeniu, ani na czuciu dotykiem, ani w ogóle na żadnym wyobrażeniu, jakkolwiek pierwotnie się tak zdawało, lecz polega na wglądzie samego umysłu, który może być niedoskonały i niejasny, jak to też było pierwotnie, albo jasny i wyraźny, jak to jest teraz, zależnie od tego, czy mniej, czy też bardziej bacznie zwracamy uwagę na jego składniki”¹⁶.

W *Medytacji III* – zatytułowanej *O Bogu, że istnieje* – to jednak nie tytułowy Bóg występuje w głównej roli. Ta bowiem od początku do końca zawartych w niej rozważań przypada medytującemu „ja” – ściślej: „mówiącemu tylko ze sobą i wglądającym głębiej w siebie samego” oraz zmierzającemu do takiego uporządkowania tego, co się treściowo zawiera w jego myśleniu, aby móc je ogarnąć jednym światłem umysłu; rzecz jasna, ogarnąć w taki sposób, aby wszystko to, co znalazło się w zasięgu tego światła, było całkowicie jasne i wyraźne oraz oczywiste. Wymaga to od owego „ja” medytującego, by „przede wszystkim wszelkie swoje myśli podzieliło na pewne rodzaje i zbadało,

¹⁵ Szerzej na temat znaczenia nadawanemu przez Kartezjusza pojęciom „atrybut” i „modus” oraz ich roli w dochodzeniu do prawdy: Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980, s. 93 i nn.

¹⁶ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 54. Nieco dalej zaś wyjaśnia, że „samych ciał nie ujmuje właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu, i że nie dzięki temu się je ujmuje, że się ich dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje”. Ibidem, s. 56.

na których z nich właściwie polega prawda lub fałsz. Niektóre z nich są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko przysługuje nazwa idei, gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu. Inne jednak mają jakieś inne jeszcze formy; gdy na przykład chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę, wtedy wprowadzie zawsze ujmuję jakąś rzecz jako przedmiot (*subiectum*) mojej myśli, lecz także ogarniam myślą coś więcej niż podobieństwo do tej rzeczy. Z nich jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie sądami. Co się zaś tyczy idei, to nie mogą one właściwie być fałszywe, jeżeli się je rozważa same w sobie, a nie w odniesieniu do czegoś innego [...]. Nie należy się też obawiać fałszu w samym chceniu czy w uczuciach; bo choćbym mógł pragnąć czegoś niedorzecznego, a nawet czegoś, czego w ogóle nigdzie nie ma – to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę. Pozostają więc jedynie sądy jako dziedzina, w której muszę się strzec przed błędem. Zasadniczy zaś i najczęściej spotykany błąd, jaki mógłby się w nich znaleźć, polega na tym, że sądzę, iż idee które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami znajdującymi się poza mną”¹⁷.

W tym fragmencie *Medytacji III* wskazuje się zarówno na istotnie różniące się części składowe ludzkiego myślenia, jak i na istotnie różniące się czynności poznawcze wykonywane przez „ja” medytujące. Nie wszystkimi z nich można, a nawet trzeba się zająć od razu. Zdaniem Kartezjusza racjonalny porządek wymaga, aby w pierwszej kolejności zająć się i określić status poznawczy znajdujących się w tym myśleniu idei. Status ten określa on w taki sam sposób, jak określał go w analizowanym wcześniej przykładzie z woskiem, tj. poprzez rozpoznanie jednego z ich atrybutów i wskazanie na tej podstawie ich przynależności do danego zbioru. I w tym przypadku dokonuje on podziału według takiego atrybutu, jakim jest źródło pochodzenia idei. W ten sposób wszystkie idee dzieli on na takie, które są: 1) wrodzone, 2) nabyte i 3) „urobione przeze mnie samego”. Stanowi to jednak – podobnie jak w poprzednim przypadku – pierwsze przybliżenie do poznania tej części składowej ludzkiego myślenia, którą stanowią idee¹⁸. To pierwsze przybliżenie nie ma co prawda charakteru rozstrzygającego w poznaniu, niemniej ma charakter ukierunkowujący na dalsze poszukiwania i dalsze przybliżenia do prawdy. Te kolejne przybliżenia to m.in. uczynienia jasnym, że: 1) świat rzeczy i stanów

¹⁷ Ibidem, s. 59 i nn.

¹⁸ Kartezjusz nie stwierdza, że taki status ideom tym przysługuje. Stwierdza natomiast, iż „jedne wydają mu się być wrodzone, inne nabyte, jeszcze inne przeze mnie samego urobione” (ibidem). Rzecz jasna, z punktu widzenia jego wymagań poznawczych trzeba przejść od „wydaje mi się” do „jestem tego całkowicie pewny”.

rzeczy zewnętrznych wobec ludzkiego myślenia „przekazuje mi raczej swoją podobiznę niż cokolwiek innego”; 2) znajdujące się w tym myśleniu idee „są tylko pewnymi odmianami (*modi*) myślenia; 3) nie wszystko to, co treściowo zawiera się w tych ideach, może pochodzić ode mnie samego.

Ostatnia z tych kwestii zawiera wskazanie do dokonania analizy pojęcia istnienia oraz takiego jego określenia, aby umożliwiała ono wyjaśnienie zarówno możliwości, jak i niemożliwości sprawczych ludzkiego umysłu. Tego rodzaju określenie pojawia się w tej *Medytacji*. Generalną przesłanką do niego – traktowaną jako „rzecz oczywista dzięki przyrodzonemu światłu rozumu” – jest założenie, że „przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku. [...] Z tego [...] wynika, że żadna rzecz nie może powstać z niczego, ani też rzecz doskonalsza, tzn. taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej; i to jest oczywistą prawdą nie tylko w odniesieniu do tych skutków, których rzeczywistość jest aktualna lub formalna, ale także w odniesieniu do idei, w których wchodzi w grę tylko rzeczywistość obiektywna”¹⁹. Z kolei z tego wynika, że dla Kartezjusza pojęcie istnienia oznacza – w najogólniejszym z możliwych sensów tego słowa – tyle, co sprawiać coś lub być przez coś sprawionym. Inaczej mówiąc, jest to sprowadzenie pojęcia istnienia do pojęcia sprawstwa.

Natomiast samo jego analizowanie i dookreślanie oznacza wyjście poza pole epistemiczne i wkroczenie na pola ontyczne i ontologiczne (bytowania bytów jako rzeczy lub stanów rzeczy). W przywołanym tu fragmencie mówi się o różnych sposobach tego bytowania. Dopowiedzmy zatem, że w rozumieniu Kartezjusza istnienie obiektywne idei to tyle, co ich istnienie jako obraz lub wizerunek tego, z czego one pochodzą. Tak rozumianemu ich istnieniu przeciwstawiane jest ich istnienie formalne, czyli istnienie – jak to dzisiaj byśmy powiedzieli – rzeczywiste tego, co jest obrazowane. Filozof ten rozróżnia jeszcze istnienie eminentne i istnienie potencjalne. W świetle jego rozumienia tych pojęć istnieć eminentnie to tyle, co istnieć jako reprezentacja lub kopia tego, co się zawiera w przyczynie sprawczej jego wystąpienia. Natomiast istnieć potencjalnie to tyle, co istnieć jako jeden ze składników zawierający się w tej przyczynie sprawczej. Przykładowo: istnieje rzecz rozciągła oraz idea rzeczy rozciągłej. Pierwsza z nich istnieje formalnie, natomiast druga obiektywnie. Jeśli owa idea stanowi faktyczną, a nie pozorną reprezentację tego, z czego ona pochodzi, to można ją uznać za istniejącą eminentnie. W samych ideach nieposiadających formalnego odpowiednika w świecie zewnętrznym istnieją

¹⁹ Ibidem, s. 62 i nn.

jednak takie treści, które umysł ludzki rozpoznaje (wówczas Kartezjusz stwierdza, że istnieją one aktualnie lub formalnie), oraz takie, których wprowadzić on jeszcze nie rozpoznał, ale może je rozpoznać (wówczas stwierdza on, że istnieją one potencjalnie).

Wkroczenie na te pola rozważań jest konieczne dla niezawodnego rozstrzygnięcia takiej fundamentalnej kwestii poznawczej, jaką stanowi możliwość i niemożność ludzkiego umysłu, oraz wielu jeszcze innych istotnych problemów, nazywanych przez Kartezjusza „prawdziwym stanem rzeczy”. „Otóż – jeżeli rzeczywistość obiektywna którejkolwiek z moich idei jest tak wielka, że jest rzeczą pewną, iż nie może ona być we mnie ani formalnie, ani eminentnie, a co za tym idzie, że ja sam nie mogę być przyczyną owej idei – to z tego wynika niezbicie, że nie jestem sam na świecie, lecz że istnieje jeszcze jakaś inna rzecz, która jest przyczyną owej idei. [...] Wśród tych zaś moich idei – oprócz owej, która mi przedstawia mnie samego i która nie może tu sprawić żadnej trudności – jest inna, która przedstawia mi Boga, inne przedstawiają mi rzeczy cielesne i nieożywione, inne znów aniołów, inne zwierzęta, a w końcu takie, które mi przedstawiają innych ludzi, do mnie podobnych”²⁰.

W końcowych partiach *Medytacji III* rozstrzyga on pozytywnie kwestię istnienia Boga, tj. formułuje wniosek, że „Bóg konieczne istnieje”. Racją większą uzasadniającą ten wniosek jest stwierdzenie istnienia w umyśle takiej „idei substancji nieskończonej”, która może pochodzić jedynie „od jakiejś substancji nieskończonej”. Natomiast racjami mniejszymi, dopełniającymi tę pierwszą, są założenia, że: 1) „to, co nieskończone ujmuje się poprzez zaprzeczenie tego, co skończone” (w tym przypadku „ja” medytującego jako bytu skończonego); oraz 2) „więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej”. Druga z tych racji stanowi również przesłankę do postawienia wniosku, że w poznawaniu i poznaniu „w jakiś sposób na pierwszym miejscu powinno się znaleźć ujęcie idei Boga przed ujęciem idei mnie samego. Bo jakżebym mógł inaczej pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeli nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki”²¹.

Ta argumentacja – mająca przemawiać za preferencją ujęcia idei Boga (jawiącego się medytującemu „ja” jako byt nieskończony i doskonały) przed ujęciem idei jakiegokolwiek bytu skończonego i niedoskonałego – niewiele

²⁰ Ibidem, s. 64.

²¹ Ibidem, s. 66.

ma wspólnego z religijną wiarą czy niewiarą. Stanowi ona bowiem część składową stopniowego poszerzania i pogłębiania tej wiedzy, która jest niezbędna intelektualistom typu kartezjańskiego do osiągnięcia postawionego sobie celu, dodajmy – celu, który zarówno obiektywnie, jak i formalnie sytuuje się w tym samym świecie, w którym funkcjonuje i samorealizuje się owo „ja” medytujące. I w tym przypadku dla tego intelektualisty istotne znaczenie ma nie tyle to, że coś istnieje w nim samym potencjalnie, ile to, że to coś zaistnieje realnie; a realnie zaistnieje to tylko wówczas, gdy zrobi on właściwy użytek ze swojego intelektu oraz ze wspomagających go władz umysłowych. Rzecz jasna, taki użytek Kartezjusz robi z tej i innych władz umysłu w kolejnych *Medytacjach*, a każdy osiągnięty przez niego sukces utwierdza go w przekonaniu, że wybrał właściwą drogę i postępuje nią zgodnie z przyjętym planem, przyjętą strategią oraz z przyjętą metodyką i metodologią. Miarą tego sukcesu jest m.in. uczynienie jasnym i wyraźnym oraz oczywistym tego, co przed podjęciem tych działań było niejasne lub jasne, ale niewyraźne, a co za tym idzie – nieoczywiste.

W dążeniu do postawionych sobie celów nie uchyła się od podjęcia najtrudniejszych dla niego problemów, w tym postawionego w *Medytacji I* problemu Boga-zwodziciela (Boga-oszusta). Już w końcu *Medytacji III* pojawia się zapewnienie, że Bóg, istota „posiadająca wszystkie doskonałości”, „nie może być zwodzicielem, bo jest oczywiste dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimsi braku”. Dalej jednak okazuje się, że nie jest to oczywiste samo przez się, a co za tym idzie – wymaga przeprowadzenia takich operacji poznawczych (rozumowań), które doprowadzą do uchylenia wszystkich wątpliwości w tej kwestii. Zostają one przeprowadzone w *Medytacji IV*. Ich struktura epistemiczna jest analogiczna do rozumowań wcześniejszych, tj. w głównej roli występuje w nich ludzki intelekt (wspomagany przez pozostałe władze umysłu), który najpierw stawia sobie problem ewentualnego wprowadzenia go w błąd przez Boga, a następnie rozstrzyga go – z korzyścią dla „prawdziwego Boga” („jest niemożliwością, by Bóg mnie kiedykolwiek zwodził”), ale także, a nawet przede wszystkim z korzyścią dla samego siebie, i to korzyścią wieloraką, bowiem w ten sposób, po pierwsze, ugruntowuje on w sobie przekonanie, że jest w nim „zdolność wydawania sądów”, aby ten problem w sposób niezawodny rozstrzygnąć, po drugie, znajduje wyjaśnienie, skąd ta zdolność pochodzi („z pewnością otrzymałem ją od Boga”), a po trzecie, że zyskuje pewność, że darczyńca ten go nie oszukuje; nie oszukuje go, bowiem „w każdym zwodzeniu czy podejściu jest coś niedoskonałego; i choćby się wydawało, że *móć* zwodzić jest oznaką

bystrości czy mocy, to *chcieć* zwodzić dowodzi niewątpliwie złośliwości albo słabości i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga²².

Można zapytać, co by się stało, gdyby Bóg – jawiący się temu intelektualistcie jako Istota Wszechmocna – jednak zechciał skorzystać z tej możliwości, jaką jest celowe wprowadzanie go w błąd? Wprawdzie Kartezjusz takiego pytania nie zadał, ale z całej jego argumentacji wywodowej i dowodowej jasno wynika, że postawiłoby to w trudnej sytuacji nie tylko owego intelektualistę, ale także, a nawet przede wszystkim tego Boga. Okazałby się bowiem istotą wewnętrznym sprzeczną, kłamliwą i na swój sposób niedoskonałą. Rzecz jasna, okazałby się taką istotą dla tego intelektualisty i z punktu widzenia tego intelektualisty. Wątek ten nie jest jednak w *Medytacji IV* szerzej rozwijany. Rozwijane są w niej natomiast te wątki, które z punktu widzenia tego intelektualisty są najistotniejsze dla niego samego.

W dalszej części tej *Medytacji* najistotniejsze dla niego okazuje się „bliższe przyglądanie się sobie i badanie, jakie to są jego własne błędy”. Z tego „przyglądania się sobie” i analizowania siebie samego wyprowadza Kartezjusz generalny wniosek, że popełnianie błędów lub ich unikanie zależy od dwóch jego zdolności, tj. „zdolności poznawania i zdolności wybierania czy też wolności decyzji, tzn. od intelektu i zarazem od woli”. Błędy biorą się stąd, że „woli, mającej szerszy zasięg niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję” i „nie ujmuje dosyć jasno i wyraźnie”. Stąd generalny wniosek, że „ujmowanie rozumem powinno zawsze wyprzedzać decyzje woli²³. Recz jasna, Bóg – Istota Wszechmocna – „z łatwością mógł to sprawić, bym nigdy nie popełniał błędów”. Mógłby to sprawić, ale tego nie sprawił (i to jest pewne). Pozostaje zatem „trzymanie na wodzy woli” i kierowanie nią tak, by „tylko to obejmowała, co jasno i wyraźnie intelekt przedstawia”.

W *Medytacjach V i VI* w analogiczny sposób, w jaki określony został status Boga, określa Kartezjusz status rzeczy i stanów rzeczy materialnych, tj. rzeczy, które „filozofowie zwykle nazywają wielkością ciągłą, czyli rozciągłość na długość, szerokość i głębokość tej wielkości”, a które mają jeszcze takie atrybuty, jak „dowolne wielkości, kształty, położenie i ruchy, a ruchy te dowolny czas trwania”. Do wskazania ich przynależności do jednego i tego samego zbioru wystarczy jednak rozpoznanie tylko jednego atrybutu. Pozostałe oczywiście mogą, a nawet powinny być rozpoznane, opisane i wyjaśnione (przyczyniając

²² Ibidem, s. 73 i nn.

²³ Ibidem, s. 75 i nn.

się tym samym do zwiększenia jasności i wyrazności w ich ujmowaniu). Jednak to rozpoznanie stanowi już tylko dopełnienie tego pierwszego, najistotniejszego, bowiem przesądzającego o ich statusie poznawczym.

Odpowiadając zatem na pytanie, czy te rzeczy i stany rzeczy istnieją, Kartezjusz stwierdza, że istnieją, bowiem „z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej”²⁴. Jest to stwierdzenie ich istnienia obiektywnego, tj. istnienia jako idei czy też reprezentacji czegoś w umyśle. Do niezawodnego stwierdzenia ich istnienia formalnego (jako rzeczy i stanów rzeczy istniejących poza umysłem) potrzebny jest jednak cały szereg dodatkowych czynności poznawczych, w tym odwołanie się do boskiej prawdomówności (niekłamliwości)²⁵. W ten sposób Bóg ma możliwość potwierdzenia swojej prawdomówności i przydatności. Natomiast intelektualista typu kartezjańskiego potwierdza tu, że najważniejsze karty w tej wielkiej grze o prawdę znajdują się nadal w jego ręku (i może on w każdej chwili powiedzieć: sprawdzam).

Postscriptum

Miejsce Boga w filozofii Kartezjusza od momentu opublikowania przez niego *Medytacji* wywoływało różnorakie kontrowersje oraz doprowadziło do sformułowania generalnego zarzutu, że filozofia ta w niejednym punkcie jest sprzeczna z chrześcijańską wiarą oraz chrześcijańską nauką. Zarzut taki pojawia się już w *Zarzutach pierwszych* autorstwa teologa katolickiego z uniwersytetu w Lovanium M. Caterusa. Po sformułowaniu na wstępie kilku grzesznościowych określeń pod adresem autora *Medytacji* (w rodzaju: „mąż o wielkim umyśle i wybitnej skromności”) przeszedł on do intelektualnej kontrofensywy, stwierdzając jednoznacznie, że z „owym mężem zgodzić się nie może”. Stawia on zasadnicze pytania w tych kwestiach, które Kartezjuszowi wydawały się jasno i wyraźnie postawione i przedstawione, np. „Cóż

²⁴ Ibidem, s. 94 i nn.

²⁵ „Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą, że ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, nie przekazuje mi tych idei [rzeczy rozciągłych – Z. D.] ani bezpośrednio od siebie, ani za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, w którym by się zawierała obiektywna rzeczywistość tych idei nie w sposób formalny, lecz tylko eminentny. Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności, by to poznać, lecz przeciwnie, wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśli by one pochodziły skądinąd niż od rzeczy cielesnych”. Ibidem, s. 95.

to znaczy być obiektywnie w intelekcie?” czy „Czemuz doszukuje się on przyczyny tego, co nie jest aktualne (*actu non est*), co jest pustym nazywaniem i nicością?”²⁶. Stanowi to jednak tylko przygotowanie intelektualnego gruntu pod sformułowanie zarzutu, który stawia pod wielkim znakiem zapytania racjonalność całego rozumowania zawartego w *Medytacjach*. Dotyczy on bowiem tak fundamentalnej kwestii, jaką jest możliwość kreowania siebie samego jako „ja” medytującego. Według Kartezjusza taki kracjonizm nie tylko jest możliwy, ale nawet konieczny, m.in. dla sprawowania racjonalnej kontroli nad swoim myśleniem. Natomiast zdaniem Caterusa w tym jakże ważnym punkcie poglądów Kartezjusza występuje zasadnicza sprzeczność. Z jednej bowiem strony uznaje on siebie za byt skończony i niedoskonały, a z drugiej – za byt, który jest w stanie intelektualnie zmierzyć się z bytem nieskończonym i doskonałym i – co nie mniej istotne – wyjść z tej konfrontacji zwycięsko, tj. po pierwsze, mieć „jasną i wyraźną ideę najwyższego i najdoskonalszego bytu”, a po drugie, mieć taką pewność istnienia tego bytu, „jaką dotychczas posiadały prawdy matematyczne”. Wnioski wyprowadzone przez Caterusa z krytyki stanowiska Kartezjusza sprowadzają się do powtórzenia argumentacji św. Tomasza z Akwinu przeciwko dowodowi ontologicznemu na istnienie Boga, tj. „Bóg w samej swej nazwie czy w swoim pojęciu zawiera istnienie, a stąd bez istnienia ani nie może być pojęty, ani istnieć”²⁷. Zatem sformułowany przez Kartezjusza dowód na istnienie Boga nie jest żadnym dowodem, lecz jedynie sądem analitycznym. Oznacza to, że kartezjański system filozoficzny traci jeden ze swoich intelektualnych filarów.

W odpowiedziach na zarzuty Caterusa Kartezjusz usiłował bronić swojego stanowiska bądź to wyjaśniając dodatkowo niektóre kwestie (takie jak kwestia „obiektywnego istnienia”), bądź też zarzucając mu błędne rozumienie niektórych z postawionych przez niego problemów, takich jak: „Co jest moją przyczyną, o ile jestem rzeczą myślącą?”. Trzeba przyznać, że faktycznie nie postawił on takiego pytania, a nie postawił go z prostego względu: nie ma ono bowiem uzasadnienia w tych rozmowaniach, które mają doprowadzić do określenia statusu epistemicznego i epistemologicznego tego, kto poznaje

²⁶ *Zarzuty pierwsze*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 105 i nn.

²⁷ „Św. Tomasz definiuje Boga w następujący sposób: *to, co nie może być większe jako znaczenie nazwy*. A czy p. Kartezjusz nie wydaje się wnioskować tak samo? [...] Otóż św. Tomasz mógłby odpowiedzieć i sobie, i Panu Kartezjuszowi: Założywszy [...] że każdy przez nazwę »Bóg« rozumie to, co się tu wymienia, mianowicie to, nad co nic większego pomyśleć nie można, z tego bynajmniej nie wynika, że to, co nazwa znaczy, istnieje w rzeczywistości, lecz jedynie, że istnieje ono jako ujęte przez intelekt. I nie można wnosić, że istnieje ono w rzeczywistości”. Ibidem, s. 110.

oraz tego, co jest poznawane. Kartezjusz wyjaśnia to w nieco odmienny sposób, ale w gruncie rzeczy chodzi o to samo, tj. o wskazanie „pośród różnych myśli” przynależności idei Boga do określonego zbioru idei, czyli bytów pomyślanych, a nie o określenie Jego statusu ontologicznego czy metafizycznego, tj. bytów sytuujących się poza światem myśli (*cogitare*). Wprawdzie ten ostatni status również musi być określony, ale nie w pierwszej kolejności. Taki jest przyjęty przez niego porządek racjonalnego myślenia. Jeśli tego porządku się nie akceptuje, to myślenie Kartezjusza traci swoją racjonalność; nie tylko w kwestii dowodu na istnienie Boga.

Zarzuty drugie, sformułowane przez profesorów paryskiej Sorbony, bazują nie tyle na zakwestionowaniu kartezjańskiego porządku myślenia, ile na przypisaniu umysłowi ludzkiemu takich zdolności kreacyjnych, które pozwalają powoływać do istnienia różnego rodzaju byty umysłowe – również takie, których stopień doskonałości jest wyższy niż stopień doskonałości umysłu. Do takich bytów należy m.in. wykreowanie przez umysł idei bytu największego; „choćby byt największy nie istniał lub choćbyśmy nie wiedzieli o tym, że istnieje, i nawet nie myśleli o nim jako istniejącym. Czyż bowiem nie widzę, że »ja« jako myślący posiadam jakiś stopień doskonałości? Zatem i jacyś inni, poza mną, posiadają podobny stopień i stąd mam podstawę do tego, by pomyśleć jakkolwiek liczbę i tak wznosić jeden stopień doskonałości nad drugi, a ten znów nad inny, aż w nieskończoność. W ten sposób [...] mogę aż do nieskończoności wymyślać i dodawać coraz to nowe stopnie”²⁸. Zdaniem autorów tych zarzutów mogę je „wymyślać i dodawać”, ale nie mogę ich wszystkich jasno i wyraźnie pojmować. W ich przekonaniu błąd Kartezjusza polega m.in. na tym, że jego poznanie „zawisło od jasnego poznania istniejącego Boga, czego jeszcze nie dowiódł w tym miejscu, w którym dochodzi do wniosku, iż wie jasno, że istnieje”. A od tego, co nie jest jasne i nie może być całkiem jasne (bowiem przekracza to możliwości ludzkiego umysłu), nie można dojść do tego, co jest całkowicie jasne i wyraźne. Oznacza to otwarcie możliwości ulegania różnego rodzaju złudzeniom, w tym złudzeniom „w tych sprawach, co do których jest się przekonany, że zna się je jaśniej od słońca”²⁹.

W obszernych odpowiedziach na *Zarzuty drugie* Kartezjusz nie tylko broni zdolności kreacyjnych ludzkiego umysłu, ale także jego zdolności do ustalenia w poznawaniu i poznaniu adekwatności i nieadekwatności tego,

²⁸ *Zarzuty drugie*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 126 i nn.

²⁹ „Więc ta zasada jasnego i wyraźnego poznania winna być tak jasno i wyraźnie wytlumaczona, by nikt o zdrowym umyśle nie mógł nigdy ulec złudzeniu w tym, o czym jest przekonany, że poznaje to jasno i wyraźnie”. Ibidem, s. 128.

co jest „jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło”, oraz tego, co jest nim oznaczane. Ważną częścią składową tych działań umysłu jest jasne i wyraźne odróżnienie m.in.: 1) tego, co dotyczy nazw, od tego, co jest nazywane; 2) tego, co dotyczy mocy myślenia, od tego, co dotyczy jego treści („materii”); 3) tego, co dotyczy jasności i wyraźności, od tego, co jest wyjaśniane itd. W każdym przypadku rolę wiodącą odgrywa intelekt, któremu Kartezjusz przypisuje zdolność sprawowania racjonalnej kontroli nad wszystkimi pozostałymi zdolnościami człowieka, w tym nad wolą – także w tych sytuacjach, w których „opowiada się za niezbyt jasnym i wyraźnym pojęciem intelektu. Cóż bowiem czyni ją pewną, jeśli jasno nie jest ujęte to, za czym się opowiada”. Dotyczyć to ma również „przyjmowania wiary”³⁰. Pojawiająca się w dalszej części obrona przed zarzutem, że jego pojmowanie Boga otwiera furtkę niewiernym oraz innowiercom, opiera się również na założeniu, że intelekt – „nie chcąc uznać rzeczy ciemnych” – będzie kierował tych, którzy chcą i potrafią się nim właściwie posługiwać do religii chrześcijańskiej.

Sformułowane przez Antoine’a Arnaulda *Zarzuty czwarte wobec Medytacji* dotyczą nie tylko dowodu na istnienie Boga autorstwa Kartezjusza, ale także jego wiary oraz porządku myślenia. Wszystkie te kwestie są jednak ściśle ze sobą powiązane, a generalny wniosek sformułowany przez autora tych zarzutów sprowadza się do tego, że Kartezjusz przypisał intelektowi taką moc poznawczą, jakiej on z różnych względów nie posiada i posiadać nie może³¹.

Kwestią wyjściową postawioną w tych zarzutach jest jednak problem wątpienia. Zdaniem Arnaulda wątpienie to ma formę sylogizmu, w którym przesłanką większą jest założenie, że można oraz należy wątpić we wszystko. Zatem, „jeżeli przesłanka większa tego sylogizmu ma być prawdziwa, to powinna być rozumiana nie w odniesieniu do każdego, nawet jasnego i wyraźnego poznawania rzeczy, lecz tylko do adekwatnego”. Z dalszej części tego wywodu

³⁰ „Chociaż bowiem powiada się, że wiara odnosi się do tego, co ciemne, to jednak to, dzięki czemu ją przyjmujemy, nie jest ciemne, lecz jaśniejsze od wszelkiego przyrodzonego światła rozumu. Jest oczywiste, że należy przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy materią, czyli samą rzeczą, na którą się zgadzamy, a racją formalną, która skłania wolę do zgadzania się”. Ibidem, s. 142.

³¹ Zdaniem Nicholasa Jolleya „Arnauld był życzliwym krytykiem filozofii kartezjańskiej; jego celem było uczynienie systemu bardziej niepodważalnym. [...] występował on nie tylko przeciwko jej jawnym wrogom, ale także przeciwko nieortodoksyjnym tłumaczom, takim jak Malebranche. Według Arnaulda filozofia kartezjańska oferowała najlepsze filozoficzne wsparcie dla wiary chrześcijańskiej oraz dostarczała najlepszych dowodów na istnienie Boga i duchowość umysłu”. N. Jolley, *The reception of Descartes philosophy*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion...*, s. 400 i nn.

wynika, że w myśleniu Kartezjusza o sobie samym (jako rzeczy myślącej, a nie rozciągłej) oraz o świecie zewnętrznym (jako świecie rzeczy rozciągłych, a nie myślących) problemem jest adekwatność i nieadekwatność, a ściślej – ustalenie na podstawie jednego lub więcej atrybutów poznawanych rzeczy i stanów rzeczy lub też – co na to samo wychodzi – dojście w poznaniu do takiego punktu, w którym można je uznać za na tyle jasne i wyraźne, aby nie wziąć fałszu za prawdę³². Krótko rzecz ujmując, według Arnaulda nie ma i być nie może w poznawaniu i poznaniu żadnej takiej rzeczy, która byłaby „do tego stopnia jasna, aby trzeba ją przyjąć jako pierwszą zasadę, nie wymagającą dowodu i nie uzasadniać jej”. Wszystkiego jednak nie można dowodzić i wyjaśniać (pod groźbą regresu do nieskończoności), a co za tym idzie – zawsze jesteśmy zmuszeni przyjąć coś, co nie jest całkiem jasne i niemożliwe do wyjaśnienia, nie jest dowiedzione albo nawet nie jest dowodliwe. Dotyczy to m.in. kwestii istnienia Boga. Jego zdaniem zasadniczy błąd Kartezjusza polega na tym, że pewność istnienia Boga przyjmuje się na podstawie pewności istnienia nas samych (jako rzeczy myślących), a powinno być odwrotnie, tj. z pewności istnienia Boga powinno się wnioskować o pewności istnienia nas samych. Inne błędy – takie jak „przyjęcie za pewnik, iż w nim jako rzeczy myślącej nie może być niczego, czego nie byłby świadomy” – stanowią już tylko pochodne zarówno przypisania umysłowi nadmiernej mocy, jak i przyjętego przez Kartezjusza błędnego porządku myślenia.

Odpowiadając na te zarzuty, Kartezjusz zgadza się z twierdzeniem, że „po to, by poznanie jakieś było adekwatne, winny się w nim mieścić wszystkie w ogóle właściwości przysługujące poznanej rzeczy”, a więc zarówno jej właściwości nadrzędne i stałe (atrybuty), jak i podrzędne i zmienne (*modi*). Zgadza się również z tym, że tylko Bóg – stwórca wszystkiego, co istnieje – posiada pełną wiedzę, jakie wszystkie rzeczy i stany rzeczy posiadają właściwości i w jaki sposób zostały one w nich rozmieszczone. Ludzki intelekt natomiast, „choć może posiada w rzeczywistości poznanie wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada poznanie adekwatne, chyba żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił”³³. Na tym w gruncie rzeczy kończą się zgodności między tymi filozofami. Dalej bowiem Kartezjusz wykazuje,

³² Przykładowo: „Ktoś poznał w sposób pewny, że kąt w półkolu jest prosty, a stąd, że trójkąt powstały z tego kąta i ze średnicy koła jest prostokątny, wątpiłby jednak, czy stwierdził to już w sposób niewątpliwy, owszem, omamiony jakimś sofistycznym przeczłoby temu, że kwadrat podstawy trójkąta prostokątnego równy jest kwadratam boków”. A. Arnauld, *Zarzuty czwarte*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 179 i nn.

³³ *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 193 i nn.

że w grę wchodzi tu dwie różne adekwatności, tj. boska i ludzka. Pierwsza z nich wynika z nieograniczonej wiedzy, władzy i mocy Boga (sprawiających, że „coś sprzecznego zgoła stać się nie może”), natomiast druga z wiedzy, władzy i mocy ograniczonej ludzkiego intelektu. Ograniczenie to wprawdzie może sprawić (i niejednokrotnie sprawia), że coś sprzecznego pojawia się w ludzkim myśleniu i praktycznym działaniu, ale nie jest ono aż tak wielkie, aby za pomocą intelektu oraz wspomagających go władz ludzkiego umysłu nie mogło ono być wyeliminowane; o ile oczywiście będziemy świadomi tej sprzeczności i podejmiemy intelektualne wysiłki w tym kierunku. W praktyce oznacza to, a przynajmniej oznaczać powinno, realizację całego programu poznawczego nakreślonego przez Kartezjusza, w tym stopniowe dochodzenie najpierw do jasności, a następnie przechodzenie od jasności do wyraźności. Jedynie Bóg – Istota Wszecmocna – zdolny jest do ogarnięcia jednym spojrzeniem wszystkich rzeczy i stanów rzeczy. Ostatniej z tych kwestii szerzej on jednak nie rozwija, pozostawiając ją – jak można się domyślać – do rozważenia teologom.

Kwestię istnienia Boga oraz Jego zgodnego współdziałania z posługującym się swoimi władzami umysłu człowiekiem traktuje on jednak nie jako problem teologiczny, lecz filozoficzny, a co za tym idzie – czuje się zobowiązany do odpowiedzi na tę część zarzutów, która Go dotyczy. W argumentacji tej wskazuje on na jedno z najistotniejszych założeń swojego systemu filozoficznego, tj. założenie, że generalnie należy myśleć nie negatywnie, lecz pozytywnie – rzecz jasna, nie tylko o Bogu. Z przedstawionego przez Kartezjusza wyliczenia wynika, że należy myśleć pozytywnie, po pierwsze, o tym, co on pojął i przedstawił, po drugie, o swoim własnym myśleniu (w szczególności o tym, że tylko „niektóre idee są materialnie fałszywe”, jednak w ideach „wziętych formalnie nie ma żadnej fałszywości”), po trzecie, o Bogu (w szczególności o tym, że „Bóg pochodzi od samego siebie”), a po czwarte, że „w umyśle naszym nie może być niczego, czego nie bylibyśmy świadomi” (realnie lub potencjalnie). Dołączona do tego szczegółowa argumentacja zmierza do pokazania i wykazania, że taka przyczyna sprawcza racjonalności ludzkiego myślenia, jaką jest Bóg, oraz taka jego przyczyna sprawcza, jaką jest posługujący się należycie władzami swojego umysłu człowiek, zgodnie współdziałają i zmierzają w tym samym kierunku, tj. do poznania prawdy. Z argumentacji tej jasno jednak wynika, że dla zachowania racjonalności myślenia istotne znaczenie ma ustalenie tego, kto, kiedy, komu i w jakim stopniu udzieli – jako „przyczyna sprawcza” – w tym działaniu i współdziałaniu „jakieś doskonałości”. Jest to zadanie nie tylko, na nawet nie tyle Boga, ile posługującego się należycie swoim zdolnościami umysłowymi człowieka.

Rozdział IV

Kartezjańska ontyka, ontologia i metafizyka

Najdłuższą obecnością w tradycji filozoficznej mogą się wykazać pojęcia „ontologia” i „metafizyka”. Pierwsze z nich (wywodzące się z gr. *ontos* – byt) łączone było przez greckich filozofów z dociekaniem nad bytem i to nie nad konkretnym bytem, lecz bytem w ogóle, w tym nad jego pochodzeniem, zmiennością, porządkiem itd. Natomiast drugie z nich pojawia się po raz pierwszy u Arystotelesa i związane jest z jego klasyfikacją nauk. W jej świetle metafizyka to nauka znajdująca się po fizyce i zajmująca się pierwszymi przyczynami i ostatecznymi celami tego, co istnieje. Kartezjusz w jakiejś mierze nawiązuje do takiego rozumienia tego pojęcia. Jednak nadaje mu szersze znaczenie, bowiem odnosi je nie tylko do kwestii bytowania bytów, ale także do kwestii poznawczych, a ściślej do tego, co sprawia, że poznanie ma niezawodny charakter. Stąd potrzebne jest uzupełnienie siatki pojęciowej dotyczącej bytowania bytów o pojęcie „ontyki”, oznaczające – najogólniej rzecz biorąc – takie bytowanie bytów, które ma istotne znaczenie dla zmagającego się ze swoimi problemami poznawczymi człowieka, zwłaszcza dla intelektualisty typu kartezjańskiego. Ma ono również znaczenie dla innego typu intelektualistów, takich jak scholastycy. Jest to jednak głównie problem tych innych intelektualistów. Kartezjusz nie odmawia im prawa obecności w filozofii. Odmawia im natomiast prawa obecności w racjonalnie uprawianej nauce. Zmuszony jest jednak liczyć się z ich obecnością w niej i – co więcej – czuje się zobowiązany do stawienia im czoła w obronie swojego świata w filozoficznych i naukowych polemikach.

Z punktu widzenia przyjętego przez Kartezjusza porządku myślenia nie można w sposób niezawodny rozwiązać kwestii poznawczych bez postawienia i rozwiązania przynajmniej niektórych kwestii ontycznych. Te ostatnie

pojawiały się zresztą już w rozważaniach nad poznawaniem i poznaniem ludzkim. Do najogólniejszych z nich należy pojmowanie istnienia jako takiego, tj. bez wskazywania na istnienie jakiegokolwiek konkretnego bytu. Można to sprowadzić do odpowiedzi na fundamentalne pytanie: co to znaczy istnieć? Przypomnę zatem, że w świetle stanowiska tego filozofa istnieć w ogóle to tyle, co sprawiać coś lub być przez coś sprawionym. Problem ten pojawia się w jego *Medytacjach* – podobnie jak sytuujące się również na polu ontycznym kwestie różnych form istnienia.

Jego odpowiedzi na sformułowane wobec *Medytacji* zarzuty pokazują, że wiele istotnych elementów jego ontyki bądź to zostało w nich zbyt słabo określonych, aby nie budzić wątpliwości, bądź przyjmowanych jest w nich wręcz *implicite*. Dotyczy to m.in. pojawiających się w odpowiedzi na *Zarzuty czwarte* takich kategorii, jak „pozytywna istota rzeczy” oraz bezpośrednio z nią związane: „pozytywna przyczyna” i „pozytywne pochodzenie”. W odpowiedziach tych Kartezjusz wyróżnia również nie tylko „istnienie obiektywne” czy „istnienie formalne”, ale także „istnienie materialne”. Łączy je – podobnie jak wyróżniane w *Medytacjach* formy istnienia – z poznawaniem ludzkim. Stąd używa takich określeń, jak: „materialna fałszywość” czy też branie czegoś w poznaniu „nie *materialnie*, lecz *formalnie*”¹. Do jego ontyki należą również przyjmowane przez niego generalne założenia, że: 1) „w umyśle naszym nie może być niczego, czego nie byłibyśmy świadomi”; 2) w skutku nie może być więcej rzeczywistości, niż jest jej w przyczynie; 3) dla wszystkich rzeczy i stanów rzeczy wziętych razem musi istnieć taka przyczyna pierwsza, która nie tylko sprawiła, że one istnieją, ale także pozytywnie określiła ich sposoby istnienia. Stąd już jest bezpośrednio przejście do kartezjańskiej teologii, tj. nauki o Bogu – jako najpierwszej przyczynie ze wszystkich przyczyn lub też – co na to samo wychodzi – jako przyczynie, która do swojego istnienia nie potrzebuje żadnej innej przyczyny.

W *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* przywoływane i eksponowane jest przyjmowane w *Medytacjach* założenie ontyczne, że istnieje fundamentalna różnica między tym, co duchowe, i tym, co cielesne oraz że bytowanie tych dwóch zasadniczo różnych rodzajów bytów nie jest równoważne dla zmagającego się ze swoimi problemami poznawczymi człowieka – nie jest ono równoważne, bowiem „umysł rozważany bez tego, co się zazwyczaj przypisuje ciału, bardziej jest [nam] znany aniżeli ciało rozpatrywane bez

¹ *Odpowiedź autora na zarzuty czwarte*, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 200 i nn.

umysłu”². W odpowiedziach na te zarzuty Kartezjusz przypomina również, że w jego przekonaniu „nic nie znajduje się w skutku, co by nie istniało uprzednio w podobny lub w wydatniejszy sposób w przyczynie”, a co za tym idzie – w skutku nie może występować wyższy stopień doskonałości, niż występuje w przyczynie.

Do odpowiedzi tych dołączył on swoisty aneks zatytułowany *Racje uzasadniające istnienie Boga i rozróżnienie duszy od ciała ułożone sposobem geometrycznym*. Odpowiedzi na pytanie: dlaczego takim, a nie innym sposobem racje te zostały ułożone, Kartezjusz udzielił w *Prawidłach kierowania umysłem*. Natomiast w aneksie tym dookreśla on – poprzez podanie definicji – takie fundamentalne kwestie, jak to, co nazywa: 1) „myślą” („obejmuje to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi” – do jego ontyki należy tu postawienie znaku równości między istnieniem a uświadamianiem sobie; 2) „ideą” („Przez nazwę »idea« rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej myśli; tak że nie mógłbym niczego wyrazić słownie, rozumiejąc to, co mówię, gdyby tym samym nie było pewne, że istnieje we mnie idea tego, co słowa te znaczą”); 3) „obiektywną rzeczywistością idei”, czyli „bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei”; 4) istnieniem „w sposób formalny” w przedmiotach idei, czyli istnieniem w nich „w taki sposób, w jaki je ujmujemy”, oraz istnieniem w nich „w sposób eminentny”, czyli istnieniem jako kopia czy reprezentacja tego, co istnieje „w sposób formalny”; 5) „substancją” („jest to rzecz, w której w sposób formalny lub eminentny istnieje to coś, co dostrzegamy lub co jest obiektywnie w którejś z naszych idei”); 6) „umysłem” (jest to coś zasadniczo różnego od ciała); 7) „ciałem” (jest to coś zasadniczo różnego od umysłu, a różnica ta wyraża się w posiadaniu takich właściwości, jak „rozszerzenie, kształt, położenie, ruch przestrzenny itd.”); 8) „Bogiem” („jest to substancja, o której wiemy, że jest najdoskonalsza i w której zupełnie niczego takiego nie pojmujemy, co by pociągało za sobą jakiś brak lub jakieś ograniczenie doskonałości”); 9) „zawieraniem się w naturze jakiejś rzeczy lub w jej pojęciu” („zawierać się” to tyle, co być w „odniesieniu do tej rzeczy prawdziwe lub może być o niej orzeczone”); 10) rzeczywistą różnicą między dwiema substancjami. („Powiada się o dwóch substancjach, że się rzeczywiście różnią, gdy każda z nich może bez drugiej istnieć”)³.

² Odpowiedź autora na zarzuty drugie, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 130 i nn.

³ Ibidem, s. 150 i nn.

W następnej części tego aneksu Kartezjusz formułuje siedem postulatów poznawczych. Istotne jest bowiem nie tylko jasne nazywanie części składowych ontyki, ale także ich trafne sytuowanie na tym polu rozważań oraz takie intelektualne przemieszczanie się między nimi, aby przejść w sposób niezawodny od rozważań nad bytowaniem bytów o stosunkowo prostej naturze do rozważań nad bytowaniem bytów o bardziej złożonej naturze. Postulaty te to w pierwszej kolejności wskazanie na konieczność zaufania do własnego umysłu i nieufania świadectwu zmysłów, a następnie „zbadanie własnego umysłu i wszystkich jego przymiotów” oraz wszystkiego tego, co związane jest bądź to z jego własnościami, bądź z jego czynnościami, bądź z rozważanymi przez niego rzeczami i stanami rzeczy.

W kolejnej części tego aneksu – zatytułowanej *Aksjomaty, czyli powszechne zasady* – wypisuje on w punktach te ogólne zasady, które mówią bądź to o jego pojmowaniu istnienia w ogóle, bądź to o tych właściwościach, które musi posiadać istnienie sprowadzane do sprawiania czegoś, bądź też o tych formach, które – w związku z tymi różnymi właściwościami – może przybierać istnienie rzeczy i stanów rzeczy. Odnotujmy jedynie, że w tych wyliczeniach Kartezjusz postawił znak równości między pojęciem „przyczyny” i pojęciem „racji”, a co za tym idzie – postawił znak równości między racjonalnością myślenia a trafnym uporządkowaniem w tym myśleniu różnego rodzaju przyczyn, w tym wskazaniem przyczyny (racji) pierwszej. Z metafizycznego punktu widzenia jest nią Bóg, „ponieważ sama niezmierzoneść Jego natury jest przyczyną, czyli racją, dla której nie potrzebuje żadnej przyczyny istnienia”. Jednak z epistemicznego i ontycznego punktu widzenia jest nim człowiek, a ściślej taki człowiek, który chce i potrafi posługiwać się swoim umysłem i odpowiadać trafnie na pytanie, co jest przyczyną (racją) pierwszą, a co racjami drugimi, trzecimi itd.; aż do osiągnięcia takiego punktu w swoim myśleniu, że będzie już wiedział to, co wiedzieć można i wiedzieć się powinno.

Większość tych kwestii ontycznych pojawia się również w odpowiedziach Kartezjusza na *Zarzuty pierwsze*. Wychodzi on w nich od wyjaśnienia swojego rozumienia „istnienia obiektywnego”, dopowiadając jednak, że „»istnienie obiektywne w intelekcie« nie będzie oznaczało tego, że rzecz pomyślana stanowi jako przedmiot kres działania intelektu, lecz że istnieje w intelekcie w taki sposób, w jaki zwykły istnieć jego przedmioty [poznania – Z. D.]”. Następnie przechodzi on do próby przekonania swojego adwersarza, że moc intelektu polega nie tyle na „wymyślaniu czegoś”, ile na takim „obiektywnym kunszcie” myślenia, które umożliwia rozpoznanie obiektywnego i formalnego porządku przyczyn (racji), a w konsekwencji poznanie całego mechanizmu

świata rzeczy myślących oraz świata rzeczy rozciągłych. „Istotnie można podać różne przyczyny tego kunsztu: stanowi ją bowiem bądź jakaś taka rzeczywista maszyna przedtem widziana, na której podobieństwo idea ta została utworzona, bądź przysługująca intelektowi wysoko rozwinięta znajomość mechaniki, bądź może wielka przenikliwość umysłu, dzięki której mógł on wymyślić tę maszynę bez uprzedniej wiedzy”⁴.

Zarzuty trzecie pochodzą od Thomasa Hobbesa i formułowane są z pozycji naturalistycznych. Oznacza to, że dla niego – podobnie zresztą jak dla innych naturalistów – pierwotny charakter ma nie poznawanie ludzkie, lecz bytowania bytów – nie tylko zresztą należących do świata materialnego (przyrody), ale także należących do świata duchowego, w tym umysłowego. Kwestii określenia statusu bytów bytujących w ostatnim z nich dotyczy pierwszy z zarzutów sformułowanych przez Hobbesa. Jego zdaniem „nie istnieje żadne kryterium, za pomocą którego rozróżniałoby się sny od jawy i od prawdziwego czucia zmysłowego; dlatego też wyobrażenia, które posiadamy, gdy czuwamy i gdy doznajemy zmysłowo, nie są przypadkościami tkwiącymi w przedmiotach zewnętrznych i nie ma również dowodu na to, że takie przedmioty zewnętrzne w ogóle istnieją”⁵.

Zakwestionowane tu zostały dwa rozstrzygnięcia ontyczne Kartezjusza. Pierwsze z nich sprowadzało się do zaliczenia efektów działania wyobraźni i efektów działania zmysłów do dwóch różnych klas bytów, natomiast drugie – do określenia statusu bytowania różnych rodzajów bytów na podstawie rozpoznania tylko jednej z ich własności („przypadłości”). Zarzut ten trafia w jeden ze słabszych, czy też bardziej narażonych na niebezpieczeństwo wzięcia fałszu za prawdę, filarów systemu Kartezjusza. Autor *Medytacji* zdawał sobie z tego sprawę, bowiem udzielona przez niego na ten zarzut odpowiedź zmierzała do pewnego złagodzenia sformułowań, które dotyczą obu kwestii, i zaproponowania, aby rozumieć je nie jako prawdziwe, lecz „jedynie jako prawdopodobne”. Jednak ich prawdopodobieństwo – w miarę rozważania różnych „za” i „przeciw” w kolejnych *Medytacjach* – ma stopniowo nabierać wartości pewnika.

Drugi ze sformułowanych przez Hobbesa zarzutów dotyczy tak fundamentalnej kwestii w systemie Kartezjusza, jaką jest uzależnienie rozstrzygnięcia

⁴ „Należy też zaznaczyć, że cały kunszt, który w owej idei tkwi tylko obiektywnie, z konieczności musi się znajdować w jej przyczynie, jakkolwiek by ona była, albo w sposób formalny, albo eminentny”. *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 113 i nn.

⁵ *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 158 i nn.

kwestii ontycznych od rozstrzygnięć epistemicznych i epistemologicznych. W przekonaniu autora tego zarzutu jest to błędne, bowiem w konsekwencji prowadzi do uznania, że „tym samym jest rzecz poznająca i poznawany przedmiot, który jest aktem poznającego lub przynajmniej, że tym samym jest rzecz poznająca i intelekt, który jest władzą poznającego. Wszyscy jednak filozofowie odróżniają podmiot od jego zdolności i aktów, to znaczy od jego właściwości i istot (*a suis essentitis*); czymś innym jest bowiem sam *byt*, a czymś innym jego *istota*”. Inaczej mówiąc, jest to utożsamienie przez Kartezjusza dwóch różnych porządków, tj. porządku myślenia z porządkiem tego, o czym się myśli. Przy tego rodzaju utożsamieniu można dojść do wniosku, że „rzecz myśląca jest czymś cielesnym, albowiem wydaje się, że podmioty wszelkich aktów można pojąć tylko jako coś cielesnego lub jako coś materialnego”. Można dojść do takiego wniosku jednak tylko wówczas, gdy wychodzi się – jak to ma miejsce u Hobbesa – od pierwotnego założenia o istnieniu świata cielesnego i rozważa się różne jego właściwości, traktując to, co jest rozważane, jako „ciągle tę samą rzecz, to jest jako tę samą materię podległą tylu przemianom”.

Kartezjusz przyjmuje jednak zasadniczo odmienny punkt wyjścia, a rozważane przez niego różne właściwości wosku (jako czegoś materialnego) służą mu za uzasadnienie dla postulatu o konieczności wyjścia w poznawaniu od świata duchowego (umysłowego). W tym też kierunku zmierza jego odpowiedź na ten zarzut. W konkluzji do niej stwierdza, że „aktów myślowych nie łączy żadne powinowactwo z aktami cielesnymi, a myślenie, które jest pojęciem wspólnym, całkowicie różni się od rozciągłości, która jest pojęciem wspólnym (aktów) tamtych”. Inaczej mówiąc, z ontologicznego punktu widzenia są to dwie różne substancje, z ontycznego punktu widzenia są to byty zaliczone do dwóch różnych klas bytowania bytów, natomiast z epistemicznego punktu widzenia są to dwa różne pola działań poznawczych⁶.

Trzeci z zarzutów Hobbesa dotyczy niejasności w odróżnianiu przez Kartezjusza myślenia od innego rodzaju zdolności ludzkich i wykonywanych za

⁶ Kartezjusz tłumaczy to bardziej zawile, bowiem stwierdza: „dla oznaczenia rzeczy, czyli substancji, którą chciałem wyzuć z tego wszystkiego, co do niej samej nie należy, posłużyłem się słowami [...] jak najbardziej abstrakcyjnymi, podczas gdy przeciwnie, dla oznaczenia tej rzeczy myślącej posługuje się tu filozof wyrazami jak najbardziej konkretnymi, mianowicie: podmiot, materia i ciało, ażeby nie dopuścić do tego, by była ona oddzielona od ciała”. Nieco dalej zaś dodaje: „I niczego innego nie dowiodłem na przykładzie wosku jak tylko tego, że barwa, twardość, kształt nie należą do istoty formalnej samego wosku [należą one bowiem do jego „istoty obiektywnej” – Z. D.]. Nie zajmowałem się tam też ani istotą formalną umysłu, ani też istotą formalną ciała”. Ibidem, s. 160 i nn.

ich sprawą czynności cielesnych i duchowych, takich jak tańczenie, widzenie czy chcenie. W odpowiedzi autor *Medytacji* sugeruje swojemu adwersarzowi, że ten myli przysługujące człowiekowi atrybuty (takie jak posiadanie ciała, wzroku czy woli) z ich *modusami*, tj. z różnymi sposobami ich bytowania i przejawiania się w tym bytowaniu ich mocy („zdolności”). Zarzut czwarty opiera się na założeniu, że między istnieniem jakiejś rzeczy lub stanu rzeczy a nazywaniem tego istnienia zachodzi nie różnica ontyczna czy ontologiczna, lecz wyłącznie różnica semantyczna („złączenie i związanie nazw lub nazwań przez wyraz »jest«”). W odpowiedzi Kartezjusz wyjaśnia swojemu adwersarzowi, że „w rozumowaniu zachodzi łączenie nie nazw, lecz oznaczonych przez nazwy rzeczy i stanów”, oraz dziwi się, że „może komuś coś przeciwnego przyjść do głowy”. Inaczej mówiąc, samo nazywanie ma racjonalne uzasadnienie tylko o tyle, o ile słowa „odnoszą się do czegoś, co jest oznaczane, a nie do samych słów”. Kolejne zarzuty (jest ich w sumie piętnaście) stanowią potwierdzenie, że Hobbes przyjmuje generalne założenia o pierwotności istnienia świata zewnętrznego wobec ludzkiego umysłu oraz o zależności poznawczej tego drugiego od tego pierwszego. W tej sytuacji znalezienie porozumienia z Kartezjuszem czy chociaż zrozumienia z jego strony dla przedstawianych na rzecz tego założenia racji jest niemożliwe. Potwierdzają to odpowiedzi autora *Medytacji* na te zarzuty.

Z pozycji naturalistycznych sformułowane są również *Zarzuty piąte* autorstwa Pierre’a Gassendiego. Zostały one przedstawione w takiej kolejności problemowej, jaka występuje w *Medytacjach*. Generalnie ich autor zmierza do uzasadnienia tezy, że przyjęty przez Kartezjusza błędny punkt wyjścia prowadzi do takiego błędu w punkcie dojścia, jakim jest ontologiczne rozdzielenie bytów duchowych i bytów materialnych, oraz do uwikłania się w wewnętrzne sprzeczności, a co za tym idzie – poglądy te nie mogą być uznane za racjonalne.

W zarzutach *Przeciw Medytacji I* Gassendi na plan pierwszy wysuwa jednak nie kwestie ontyczne czy ontologiczne, lecz metodyczne i metodologiczne. Jest to zrozumiałe, bowiem również u Kartezjusza znajdują się one na pierwszym planie. Trzymanie się tego porządku problemowego nie oznacza oczywiście zgody na proponowane przez autora *Medytacji* rozwiązania. Zgody Gassendiego nie ma ani na podanie w wątpliwość wiarygodności świadectwa zmysłów, ani też na postawienie pod znakiem zapytania istnienia świata zewnętrznego wobec ludzkiego umysłu. Zgody tej nie ma przede wszystkim dlatego, że „dzięki przyrodzonemu światłu rozumu jest wiadome, że cokolwiek działa, to istnieje”. Zgody tej nie ma również dlatego, że w przekonaniu

Gassendiego Kartezjusz – w odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „Kim jestem? (jako człowiek)” – uznał (w *Medytacji II*), że człowiek jest jedynie lub przede wszystkim duszą. Jego zdaniem w każdym przypadku trzeba przyjąć współbytovanie duszy z czymś cielesnym; nawet wówczas, gdy staramy się ją jedynie w jakiś sposób wyobrazić i przedstawić. Kartezjusz zresztą w takim związku ma ją przedstawiać, twierdząc m.in., że można ją sobie wyobrazić „na kształt wiatru lub ognia, lub eteru, co przenika grubsze części twojego ciała”. Krótko mówiąc, to nie porządek epistemiczny wyznacza w myśleniu porządek ontyczny i ontologiczny, lecz odwrotnie, i nie sposób postępować inaczej bez uciekania się do „sztucznych wykrętów, dopatrywania się mniemań [tam gdzie mamy do czynienia z prawdą – Z. D.], lubowania się w zawiłościach”. Generalny wniosek wyprowadzony z zarzutów *Przeciw Medytacji I* i *Medytacji II* sprowadza się do stwierdzenia, że myślenia ludzkiego nie da się poznawczo oddzielić od tego, co cielesne i nie powinno się podejmować takich prób, bowiem skazane są one na wikłanie się w różnorakie niedorzeczności i sprzeczności⁷.

W zarzutach do *Medytacji III* Gassendi poddaje krytyce m.in. stanowisko Kartezjusza w kwestii statusu znajdujących się w umyśle idei, w tym zaliczenie idei nabytych, utworzonych przez nas samych i wrodzonych do różnych zbiorów. Jego zdaniem dwa pierwsze rodzaje idei należą do tego samego zbioru, bowiem w każdym przypadku muszą istnieć realnie poza umysłem te rzeczy i stany rzeczy, które mogą oddziaływać na zmysły, a umysł jedynie zespala w jedno to, co pochodzi ze świata naturalnego. Zespolenie to można nazwać „ideami utworzonymi przez nas samych”. Natomiast „co się dotyczy form poznawczych, które nazywasz wrodzonymi, to wydaje się niewątpliwe, że ich nie ma, a o którychkolwiek powiada się, że są takimi, wydaje się, że powstają one również drogą nabywania ich”. Gassendi – podważając zasadność przypisania przez Kartezjusza znajdującym się w umyśle ideom różnych statusów – nie podważa jednak przyjmowanego przez jego oponenta założenia ontycznego, że to, co jest czymś mniej (w tym przypadku niedoskonałymi władzami poznawczymi człowieka), nie może sprawić pojawienia się w umyśle czegoś, co jest czymś więcej (w tym przypadku „doskonałej prawdy”). Nie podważając zasadności tego założenia, przyjmuje on jednak, że za sprawcę tego czegoś więcej trzeba uznać nie władze poznawcze człowieka, lecz istniejący poza

⁷ „[...] mówić, że jesteś rzeczą, to nie mówić nic znanego. Jest to bowiem wyraz ogólny, nieokreślony, nieustalony i nie odnoszący się bardziej do ciebie niż do czegokolwiek, co jest w całym świecie, niż do czegokolwiek, co po prostu nie jest niczym”. P. Gassendi, *Zarzuty piąte*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 218 i nn.

tymi władzami i przyczyniający się do pojawienia się w umyśle różnorodnych treści świat zewnętrzny.

Oznacza to – poza wszystkim innym – wprowadzenie istotnych korekt do rozumienia tych pojęć, którymi posłużył się Kartezjusz dla określenia różnych form ontycznego bytowania bytów. W zarzutach do *Medytacji III* Gassendi stwierdza: „Otóż, zaiste, nie mam wątpliwości odnośnie tego, co nazywasz *rzeczywistością obiektywną*. Skoro potocznie mówi się, że rzeczy zewnętrzne istnieją subiektywnie, czyli formalnie same w sobie, obiektywnie zaś, czyli idealnie, w intelekcie, wystarczy, że [...] idea powinna zgadzać się z rzeczą, której jest ideą, tak aby przedstawiając, nie zawierała niczego, czego praktycznie nie byłoby w samej rzeczy, a przedstawiałaaby tym więcej rzeczywistości, im więcej rzeczywistości miała sama w sobie rzecz przedstawiona. Wprawdzie zaraz potem odróżniasz rzeczywistość obiektywną od formalnej, którą [...] jest sama idea nie jako przedstawiająca, lecz jako pewne jestestwo (*entitas*). Zresztą wiadomo, że czy to idei, czy też jej obiektywnej rzeczywistości nie należy mierzyć za pomocą całej rzeczywistości formalnej, czyli tej, którą sama rzecz ma w sobie, lecz tylko za pomocą tej części, której znajomość nabył intelekt lub, co na to samo wychodzi, za pomocą znajomości rzeczy, którą ma intelekt. W ten sposób powie się niewątpliwie, że istnieje w tobie doskonała idea tego człowieka, któremu przyglądałeś się uważnie i częściej, i ze wszystkich stron, a z pewnością niedoskonała będzie tego, którego widziałeś tylko przelotnie, jednorazowo i od pewnej strony”⁸. W ten sposób Gassendi nie pozostawia wątpliwości, że dla niego prawda to zgodność sądów z rzeczywistością, ale nie tyle z rzeczywistością świata wewnętrznego (duchowego), ile przede wszystkim z rzeczywistością świata zewnętrznego (materialnego), świata, z którym można i należy kontaktować się poprzez zmysły.

Dodatkowych wyjaśnień wymaga kwestia idei Boga jako bytu „najwyższego, wiecznego, nieskończonego, wszechmogącego, stwórcy wszystkiego”. Gassendi nie twierdzi, że w umyśle ludzkim nie ma takiej idei. Twierdzi natomiast, że „intelekt ludzki nie jest zdolny do pojmowania nieskończoności [...]. Dlatego ten, który mówi o czymś, że jest nieskończone, przypisuje rzeczy, których nie ogarnia, nazwę, której nie rozumie; gdyż jak rzecz rozciąga się poza wszelką pojętność, tak też i zaprzeczenie granicy przypisywane tej rozciągłości nie bywa rozumiane przez tego, którego poznawanie umysłowe

⁸ „Gdyż jeżeli nie ujrzałeś samego człowieka, lecz maskę założoną na twarz i ciało zewsząd osłonięte szatami, to trzeba powiedzieć, że albo nie ma w tobie jego idei, albo jeśli jest jakaś, to jest ona najbardziej niedoskonała i w najwyższym stopniu mętna”. Ibidem, s. 237.

zawsze ogranicza jakiś kres". Na podstawie tego stwierdzenia można byłoby dojść do wniosku, że zawsze konfrontacja intelektu ludzkiego z bytem lub bytami nieskończonymi kończy się porażką tego pierwszego, a przynajmniej uznaniem niewystarczalności jego mocy poznawczej.

Dalsza część podanych przez Gassendiego wyjaśnień tylko częściowo potwierdza zasadność tego wniosku. Po pierwsze bowiem dopuszcza on, że wszelkie najwyższe doskonałości mogą być „zaczepnięte z rzeczy, które potocznie w nas podziwiamy, a tego rodzaju są: długotrwałość, moc, wiedza, dobroć, szczęśliwość itp.”, a po drugie twierdzi, że „przyczyna sprawcza jest czymś zewnętrznym i pod wieloma względami odmiennej natury niż skutek”⁹. Jest ona „odmiennej natury” nie w sensie ontologicznym (nie stanowi bowiem odmiennego rodzaju bytu niż natura wzięta jako całość), lecz w sensie ontycznym, tj. należy do tej części bytowania bytów, które sprawiają zaistnienie czegoś i są uznawane za coś pierwotnego względem tego, co jest sprawiane (stanowi ich skutki). Na tej podstawie można przyjąć, że intelekt – w rozumowaniu przez analogię – może doprowadzić do pojawienia się w umyśle zarówno idei Boga, jak i każdej innej idei „zawierającej więcej obiektywnej rzeczywistości, aniżeli znajduje się jej w idei rzeczy skończonej”. Nie zmienia to faktu, że są to jedynie idee i to idee, które nawet przy największych wysiłkach intelektu pozostaną w jakiejś mierze „mętne i w najwyższym stopniu fikcyjne”. Na tego rodzaju ideach nie sposób oczywiście zbudować takiego gmachu, który będzie pod każdym względem i w każdych warunkach odznaczał się niezawodnością. Dalsza część obszernych zarzutów *Przeciw Medytacji III* sprowadza się do próby wykazania Kartezjuszowi, że jego dowód na istnienie Boga nie spełnia tych wymagań, które stawiane są tego rodzaju dedukcyjnym dowodom. Argumentacja ta jest w znacznej mierze kontynuowana w zarzutach *Przeciw Medytacji IV* oraz *Przeciw Medytacji V*.

W zarzutach *Przeciw Medytacji VI* Gassendi próbuje wykazać błędy ontologii Kartezjusza, zwłaszcza jego rozumienia istnienia rzeczy materialnych i niematerialnych oraz „rzeczywistej różnicy między umysłem i ciałem”. Oddają one dobrze specyfikę tej ontologii. Gassendi wskazuje w nich bowiem na takie filary tej ontologii, jak założenie, że: 1) „rzeczy materialne, o ile są przedmiotem czystej matematyki, mogą istnieć” – jego zdaniem rzeczy ma-

⁹ „I chociaż mówi się o skutku, że otrzymuje rzeczywistość od przyczyny sprawczej, to ma jednak nie tę, którą przyczyna sprawcza musiałaby mieć sama w sobie, lecz którą mogłaby otrzymać skądinąd. Wyraźnie to się okazuje w dziełach sztuki. Chociaż bowiem dom całą swoją rzeczywistość otrzymuje od artysty, to jednak artysta nie udziela jej od siebie, lecz jako otrzymaną skądinąd”. Ibidem, s. 239.

terialne są, a przynajmniej mogą być, przedmiotem matematyki stosowanej; 2) takie przedmioty czystej matematyki, jak punkty, linie, powierzchnie i ich pochodne istnieją nie tylko w rzeczywistości idealnej, ale także materialnej – jego zdaniem istnieją one tylko w tej pierwszej, natomiast w tej drugiej nie tylko nie istnieją, ale także nie mogą z różnych względów zaistnieć; 3) takie byty, jakimi są w naszym umyśle idee Boga, aniołów, duszy ludzkiej i umysłu, należą wyłącznie do zbioru rzeczy niematerialnych – jego zdaniem należą one zarówno do tego zbioru, jak i do zbioru rzeczy cielesnych, a ściślej – do takiego jego podzbioru, jakimi są „rzeczy najsubtelniejsze, najprostsze, najbardziej niedostrzegalne dla zmysłów”; 4) takie byty, jakimi są „tchnienia żywotne”, które należą do zbioru rzeczy cielesnych, a ściślej, do takiego jego podzbioru, jakimi są subtelne rzeczy cielesne – jego zdaniem są one pewną formą istnienia (modusami) rzeczy cielesnych.

Konsekwencją tych założeń ontologicznych Kartezjusza jest – zdaniem Gassendiego – uwikłanie się w trudności ze znalezieniem ontycznego pomostu między światem rzeczy materialnych i światem rzeczy niematerialnych oraz zaproponowanie takich rozwiązań, które są wewnętrznie sprzeczne, a próby wyeliminowania tej sprzeczności prowadzą jedynie do ich mnożenia. Ta wewnętrzna sprzeczność wyraża się, z jednej strony, w substancjalnym rozdzieleniu obu światów, a z drugiej – w ich zjednoczeniu w ludzkim ciele; przy czym Kartezjusz raz ma utrzymywać, że „dusza jest zjednoczona z całym ciałem”, natomiast innym razem, że jest umieszczona „tylko w mózgu lub tylko w jakiejś jego małej części”. Ta niekonsekwencja ma jednak drugorzędne znaczenie, bowiem „zachodzi tu zupełnie ta sama trudność, gdyż jak drobnutka byłaby ta część, to jednak jest rozciągnięta i ty się wraz z nią współrociągasz, wobec czego rozciągasz się i posiadasz członki odpowiadające jej cząstkom”¹⁰. Krótko mówiąc, w świetle poglądów Kartezjusza dusza ludzka istnieje jako rzecz nierozciągnięta – jednak jako rzecz nierozciągnięta nie ma żadnej możliwości ani zajmowania jakiegoś miejsca w ciele ludzkim (jako rzeczy rozciągniętej), ani

¹⁰ „A może powiesz, że przyjmujesz, iż część mózgu to punkt? Jest to zresztą nie do wiary, lecz niechże będzie punktem. Jeżeli jest to nawet punkt fizyczny, to pozostaje ta sama trudność, gdyż taki punkt jest rozciągnięty i nie jest zupełnie pozbawiony części. Jeśli zaś jest matematyczny, to [...] nie może być dany inaczej jak tylko przez wyobraźnię. Lecz niechże będzie dany lub raczej założmy, że jest dany w mózgu punkt matematyczny, do którego ty jesteś dołączony i w którym istniejesz; zauważ, jak bezużyteczną to będzie fikcją. Albowiem, aby to sobie wyobrazić, należy sobie wyobrazić w ten sposób, że znajdujesz się u zbiegu nerwów, za pośrednictwem których wszystkie części mające jako formę dusze, przekazują do mózgu idee lub formy poznawcze rzeczy spostrzeżonych przez zmysły. Ale [...] wszystkie nerwy nie zbiegają się w jednym punkcie”. Ibidem, s. 275 i nn.

przejmowania od niego jakichś bodźców, ani przekazywania mu jakichś poleceń, ani też sprawowania nad nim jakiejś kontroli; nie ma i mieć nie może, bowiem samookreśliła się ona poprzez jednoznaczną i całkowitą opozycję do tego wszystkiego, co jest cielesne, łącznie z opozycją wobec tego, co stanowi najbardziej subtelne części tego, co cielesne.

W odpowiedziach Kartezjusza na sformułowane przez Gassendiego zarzuty znajduje się wiele istotnych dopowiedzeń i uściśleń do sformułowań zawartych w jego *Medytacjach*, takich jak: 1) wyraźne rozróżnienie między tym, co pochodzi „z potocznego mniemania”, a tym, co jest wynikiem intelektualnych dociekań – w pierwszym przypadku byłoby „niewątpliwie czymś niedorzecznym nie wierzyć zmysłom, natomiast w drugim byłoby czymś niedorzecznym im wierzyć”; 2) uznanie za „pewność metafizyczną” pewności własnego istnienia jako rzeczy myślącej oraz zaliczenie do „pewności fizycznej” takich czynności, jak: chodzenie, oddychanie czy odżywianie się; 3) odróżnienie nadawania nazw rzeczom i stanom rzeczy przez „ludzi niedoświadczonych” („dlatego nie zawsze odpowiadają one dość ściśle rzeczom”) od nadawania ich przez „ludzi doświadczonych” intelektualnie czy 4) wskazanie zasadniczej różnicy między odpowiedzią na pytanie o istnienie a odpowiedzią na pytanie o przymioty tego, co istnieje – ta pierwsza może być udzielona po poznaniu jednego z „przymiotów” poznawanej rzeczy, natomiast ta druga – po poznaniu ich większej liczby (i „im więcej przymiotów jakiejś substancji poznajemy, tym doskonalej rozumiemy jej naturę”).

Ostatnia z tych kwestii wiąże się bezpośrednio ze sformułowaniem przez Kartezjusza dowodem na istnienie Boga oraz z przypisanymi Mu „przymiotami” (i pełnionymi dzięki nim funkcjami). Wychodzi on tu od rozróżnienia rozpoznawania przypadłości (w świetle tych wyjaśnień do ich rozpoznania niezbędna jest wyobraźnia) i rozpoznawania substancji („niewątpliwie substancji nie ujmuje się za pośrednictwem wyobraźni, lecz samym intelektem”), natomiast dochodzi do wskazania takiej mocy intelektu, który – mimo że jest niedoskonały i skończony – potrafi trafnie rozpoznać to, co jest doskonałe i nieskończone: „I nie jest prawdą, że to, co nieskończone, poznaje się poprzez zaprzeczenie końca lub ograniczenia, skoro przeciwnie, wszelkie ograniczenie zawiera zaprzeczenie tego, co nieskończone. I nie jest też prawdą, że »idea przedstawiająca te doskonałości, które przypisujemy Bogu, nie zawiera więcej rzeczywistości obiektywnej, niż zawierają jej rzeczy skończone«”¹¹. To

¹¹ R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, w: R. Descartes, *Medytacje...*, s. 292 i nn.

ontyczne przesunięcie punktu ważności z intelektu na ideę Boga ma zasadnicze znaczenie, bowiem inaczej trzeba byłoby uznać, że coś, co jest czymś mniej, powołuje do istnienia coś, co jest czymś więcej. Podobnie ma się rzecz z ideami rzeczy materialnych (rozciąglących), tyle tylko, że pierwsza z tych idei sytuuje się na polu metafizycznym, tj. polu „przyczyn pierwszych – zarówno naturalnych, jak i nadnaturalnych, natomiast te drugie na polu przyczyn wtórych i wyłącznie naturalnych (fizycznych, fizjologicznych, psychicznych itp.). W każdym przypadku „idea przedstawia istotę rzeczy i jeśli się do niej coś dodaje lub z niej coś ujmuje, natychmiast staje się ideą innej rzeczy”.

Ważnym dopowiedzeniem jest – pojawiające się w odpowiedziach na zarzuty sformułowane przeciw czwartej *Medytacji* – zalecenie, iż „cokolwiek odnosi się do przyczyny celowej, to należy odnieść do sprawczej”, oraz uznanie dociekań nad samą przyczyną celową raczej za sferę domysłów i spekulacji niż naukowych dociekań. „I chociaż w etyce, gdzie często wolno posługiwać się domysłami, jest nieraz czymś zbożnym rozważać to, jakiego moglibyśmy się domyślać celu, który Bóg postawił przed sobą w rządzeniu wszechświatem, to jest to bez wątpienia niewłaściwe w fizyce, gdzie wszystko powinno się opierać na najsilniejszych dowodach”¹². To rozdzielenie tych obszarów dociekań ma wprawdzie charakter ontyczny (w przyjętym tu rozumieniu tego terminu), ale stanowi swoiste przygotowanie gruntu do dociekań ontologicznych i metafizycznych.

W odpowiedzi na postawiony przez Gassendiego zarzut, że „przedmioty czystej matematyki, takie jak punkt, linia, powierzchnia i powstałe z nich niepodzielne i zachowujące się w sposób niepodzielny, nie mogą istnieć w rzeczywistości”, Kartezjusz stwierdza, po pierwsze, że „są one bez wątpienia tą prawdziwą naturą rzeczy, która została ustanowiona przez Boga”, a po drugie, że „figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancji, lecz jako granice, w których zawiera się substancja”. W tych krótkich stwierdzeniach widać, jak ściśle jego ontyka łączy się z jego ontologią i metafizyką, a te z jego episteme oraz epistemologią. W dalszej części *Odpowiedzi autora na zarzuty piąte* przywoływane są zresztą raz jednego, innym razem drugiego typu twierdzenia. Stwierdza on bowiem, że – po pierwsze – „nie zgadza się na to, by idee tych figur mogły nam być kiedykolwiek dane za pośrednictwem zmysłów”, a po drugie, „istnienie konieczne jest w Bogu rzeczywiście właściwością ujętą w najściślejszy sposób, gdyż Jemu tylko przysługuje i w Nim tylko stanowi część istoty. I dlatego istnienie trójkąta nie powinno być

¹² Ibidem, s. 298.

porównywane z istnieniem Boga, gdyż jest oczywiste, że posiada ono inny stosunek do istoty Boga niż w trójkącie¹³.

Podobnie rzecz się ma z jego odpowiedziami na zarzuty przeciw szóstej *Medytacji*. Wprawdzie stawia on na wstępie problem ontologiczny, tj. kwestię istnienia rzeczy materialnych, ale zaraz po tym przechodzi do kwestii epistemologicznej, tj. „intelektualnej czynności pojmowania tysiąckąta”, oraz wyjaśnień dotyczących takich części składowych tej czynności, jak „jasne poznanie go umysłowo całego naraz, chociaż nie możemy go sobie na raz całego wyobrazić” [jest to jednak nie kwestia jasności, ale wyrazności – Z. D.], a także rozróżnienia „poznawania umysłowego i wyobrażania sobie”; „nie zachodzi między nimi tylko różnica stopnia, lecz różnią się one wzajemnie jak dwa zupełnie różne działania; ponieważ w poznawaniu umysłowym umysł posługuje się sam sobą, zaś w wyobrażaniu sobie dokonuje oglądu formy cielesnej”. Rzecz jasna, forma ta istnieje (bo jak inaczej umysł mógłby dokonywać jej oglądu) i to istnieje zarówno obiektywnie, jak i formalnie (w przyjętym przez Kartezjusza rozumieniu tych terminów).

Odpowiedzi te stanowią przygotowanie epistemicznego pola do wyjaśnienia współdziałania w poznawaniu „nierozciągniętego podmiotu” z „rozciągniętym przedmiotem”. W świetle tego wyjaśnienia „bez żadnej cielesnej formy poznawczej dokonuje się czysto intelektualna czynność pojmowania zarówno rzeczy cielesnej, jak i niecielesnej”. Nie może tu być żadnej luki epistemicznej, bowiem jej pojawienie się oznaczałoby, że nie ma pomostu poznawczego do przejścia od świata duchowego, w tym świata różnych idei, do świata materialnego, w tym świata cielesnego. Występują tu natomiast istotne różnice ontologiczne, bowiem dotyczą one przysługujących tym światom atrybutów. Rzecz jasna, rozpoznanie tych różnic możliwe jest nie za sprawą zmysłów, lecz umysłu, a ściślej intelektu oraz wspomagającej go wyobraźni; i nie należy ani sprowadzać tego, co umysłowe, do tego, co cielesne, ani tego, co cielesne do tego, co umysłowe, są to bowiem dwie różne substancje, tj. takie byty, które mogą istnieć bez siebie. To, że są one zjednoczone w człowieku, stanowi następstwo działalności stwórczej Boga. Natomiast poznanie tego, w jaki sposób są one w nim zjednoczone, jest, a przynajmniej może być, następstwem aktywności człowieka, a ściślej jego umysłu. Jeśli ktoś tego nie rozumie, to – jak to ma miejsce w przypadku Gassendiego – wprawdzie wypowiada na ten temat „mnóstwo słów”, ale w gruncie rzeczy nie rozumie tego, co dla człowieka posługującego się umysłem jest najistotniejsze. A to, że w polemice z Kartezjuszem – „w tak długiej i tak dokładnie napisanej rozprawie nie przy-

¹³ Ibidem, s. 303.

toczył żadnego argumentu, który by zwalczał jego argumenty” – jest jedynie potwierdzeniem tego braku zrozumienia.

Nie wszystkie istotne dla ontyki, ontologii i metafizyki Kartezjusza kwestie zostały jasno postawione i wyjaśnione przez niego w *Medytacjach* oraz w odpowiedziach na skierowane pod ich adresem zarzuty. Niektóre z nich zostały jednak przedstawione we wcześniejszych jego rozprawach, w tym *Rozprawie o metodzie*. W jej części czwartej – zatytułowanej *Podstawy metafizyki* – jednoznacznie wskazuje on m.in. na takie filary swojej filozofii, jak: w ontologii uznanie całkowitej odrębności duszy od ciała, natomiast w ontyce – uznanie jej zależności od episteme i epistemologii. Przyjęte przez niego standardy racjonalności oznaczają, że przyjmuje się wielostronny charakter tych zależności, w tym zależność rozwiązań epistemicznych i epistemologicznych od założeń i rozwiązań ontycznych i ontologicznych, a tych ostatnich od metafizycznych.

Jasno jest to powiedziane m.in. w tym fragmencie *Rozprawy o metodzie*, w którym Kartezjusz stwierdza, że „wszelka złożoność świadczy o zależności, a zależność jest oczywistym brakiem, wnoszę stąd, że nie mogłoby to być doskonałością Boga, gdyby składał się z tych dwóch natur, i że przeto nie jest złożony; jeśliby jednak na świecie były jakieś ciała lub jakieś duchy, lub też inne istoty, które nie byłyby całkowicie doskonałe, był ich winien być zależec od jego mocy w takim stopniu, że nie mogłyby ostać się bez niego ani jednej chwili”¹⁴. Istnienie Boga oraz Jego moc utrzymywania świata stworzonego i zależnego od Bytu wiecznego jest problemem metafizycznym. Natomiast niemożliwość „ostania się” (trwania w istnieniu) tego świata jest problemem ontologicznym. Z kolei uznanie konieczności i możliwości poznania tego świata to problem bądź to epistemiczny, bądź epistemologiczny. Według Kartezjusza dopiero poznanie tych wszystkich problemów i takie ich rozwiązanie, które nie da możliwości do wątpienia, pozwoli uznać filozofię za racjonalną.

Nie jest to rzeczą ani prostą, ani łatwą – co zresztą sygnalizuje on w dalszych fragmentach tej części *Rozprawy o metodzie*, wskazując m.in. na takie błędy „filozofów szkoły”, jak przyjęcie „zasady, że nie ma nic w umyśle, co nie byłoby najpierw w zmysłach, gdzie przeciw idea Boga i duszy z pewnością nigdy się nie znajdowały”. Nieco dalej pojawia się rozróżnienie między „pewnością moralną” (ma stanowić barierę przed „popadnięciem w dziwactwo”) i „pewnością metafizyczną”, skłaniającą m.in. do przyjęcia „zasady, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie, są wszystkie prawdziwe”, a także przyjęcia, że „Bóg jest czy też istnieje, oraz że jest on Istotą doskonałą i że wszystko, co w nas się znajduje, od niego pochodzi. Stąd wynika, że nasze

¹⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 43 i nn.

idee, czyli pojęcia, jako rzeczy rzeczywiste pochodzące od Boga w tym wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, mogą jako takie być prawdziwe. Dość często posiadamy idee zawierające fałsz, mogą to być jednak wyłącznie takie, które mają w sobie coś mętnego i ciemnego, ponieważ tym właśnie uczestniczą w naturze niebytu”¹⁵. Wynika z tego, że dla Kartezjusza prawda jest pewnym bytem, a ściślej – jedną z wyróżnianych przez niego form bytowania bytów, natomiast fałsz bądź pewnym niebytem, bądź też czymś, co w jakiś sposób „uczestniczy w naturze niebytu”. Dla uczynienia myślenia racjonalnym zarówno kwestia form bytowania bytów, jak i owego uczestnictwa w naturze niebytu musi być jasno i wyraźnie określona.

W części piątej *Rozprawy o metodzie* „wymienia on pokrótce to, co *Traktat [Świat albo Traktat o świetle – Z. D.]* zawiera”, w tym wskazuje na przyjmowane przez niego w tej rozprawie założenia metafizyczne: 1) wszystkie doskonałości świata stworzonego opierają się na „nieskończonych doskonałościach Boga”; 2) „gdyby Bóg stworzył wiele światów, nie znalazłby się żaden wśród nich”, w którym obowiązywałyby inne zasady niż w pozostałych; 3) „działanie, którym (Bóg) podtrzymuje go obecnie (w istnieniu), jest zupełnie takie same, jak to, dzięki, któremu go stworzył; gdyby więc nawet na początku nadał światu tylko postać chaosu, to byleby tylko, ustanowiwszy prawa natury, dopomógł w jej zwykłym działaniu [...], nie umieszczając cudu stworzenia, że wszystkie rzeczy czysto materialne mogły być tylko dzięki temu stać się z czasem takimi, jakimi je oglądamy obecnie”¹⁶. Badanie tych praw natury należy już jednak nie do zagadnień metafizyki, lecz fizyki. Taki zresztą tytuł ma ta część *Rozprawy o metodzie*. Natomiast w samym *Traktacie* rozważane są zarówno zagadnienia z fizyki, jak i z zakresu fizjologii (związane m.in. z funkcjonowaniem zmysłów poznawczych), astronomii (związane m.in. „z powstaniem Słońca i gwiazd nowego świata”), hydrologii (związane „z przyptywami i odpływami morza”) i wiele innych. Listę założeń metafizycznych uzupełnia on w nim założeniami, że: 1) świat stworzony przez Boga jest ze swojej istoty zasadniczo zróżnicowany; 2) owo zasadnicze zróżnicowanie oznacza jednak nie występowanie w nim jakiegoś chaosu, lecz uporządkowania; 3) uporządkowanie to podlega zasadzie maksymalnej prostoty („znam w świecie tylko dwa rodzaje ciał, w których znajduje się światło – mianowicie gwiazdy i płomień lub ogień”)¹⁷.

Uzupełnieniem dla nich są następujące założenia ontologiczne: 1) istnieją byty materialne, które dzielą się na „stałe i płynne”; 2) istnieje w świecie

¹⁵ Ibidem, s. 45 i nn.

¹⁶ Ibidem, s. 54 i nn.

¹⁷ R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, Aureus, Kraków 2005, s. 17 i nn.

„nieskończona ilość rozmaitych ruchów, które trwają nieustannie”; 3) istnieje Natura, która stanowi na swój sposób doskonały mechanizm; 4) ruch jej części stałych istnieje od momentu powstania tego mechanizmu; 5) istnieje zróżnicowanie świata materialnego na trzy zasadnicze elementy, tj. najbardziej subtelny ogień, mniej subtelne powietrze i najmniej subtelną ziemię¹⁸.

W *Zasadach* podjął Kartezjusz kolejną próbę przekonania tych, którzy chcą i potrafią posługiwać się swoim rozumem do tych podniesionych do rangi zasad podstawowych swoich założeń epistemicznych, epistemologicznych, ontycznych, ontologicznych i metafizycznych – w takiej właśnie kolejności, i kolejność ta może być również uznana za jedną z zasad jego filozofii. Oznacza ona m.in., że – jak napisał w części pierwszej tej rozprawy – „nie w Bogu wszechmocnym, lecz w sobie samym lub w kimś innym mamy swój początek”¹⁹. Rzecz jasna, „swój początek” jako *res cogitans* (rzecz myśląca), zdolna do postawienia pod znakiem zapytania istnienie zarówno „Boga wszechmocnego”, jak i wszystkich bytów materialnych. Powtórzmy zatem: według Kartezjusza prawdziwa sztuka racjonalnego myślenia polega nie tylko, a nawet nie tyle na stawianiu różnego rodzaju znaków zapytania, ile przede wszystkim na stopniowym wyjaśnianiu kwestii wątpliwych i takim rozstrzygnięciu problemów, które nie pozostawi już miejsca na żadne niejasności, również te, które dotyczą kwestii ontologicznych i metafizycznych. Niektóre z tych niejasności starał się on wyjaśnić już w pierwszej części tej rozprawy – żeby tylko tytułem przykładu wskazać na jego wyjaśnienia dotyczące bytowania rzeczy „podpadających pod nasze ujęcie poznawcze” (w świetle tego wyjaśnienia wszystko to można sprowadzić do dwóch i tylko dwóch rodzajów rzeczy: „jeden do rzeczy umysłowych, drugi do rzeczy materialnych”).

W części drugiej tej rozprawy wychodzi on od traktowanego jako pewnik epistemicznego założenia, że „cokolwiek odczuwamy, pochodzi to bez wąt-

¹⁸ „[...] nie sądzę, by istniały na świecie jakieś formy, poza tymi, które opisałem. Ta, którą przypisałem pierwszemu elementowi, polega na tym, że jego cząstki poruszają się krańcowo szybko i są tak małe, że nie istnieje żadne inne ciało, które byłoby zdolne je powstrzymać i że oprócz tego nie wymagają one żadnej określonej wielkości, ani postaci, ani położenia. Forma drugiego elementu polega na tym, że cząstki posiadają ruch i wielkość tak średniej miary, że jeśli w świecie znajdują się liczne przyczyny mogące wzmocnić ich ruch i zmniejszyć ich wielkość, to można znaleźć dokładnie tyle samo innych, które mogą uczynić całkiem odwrotnie, w ten sposób, że zawsze pozostają, jak w równowadze, w średnim stanie. Forma trzeciego elementu polega na tym, że jego cząstki są tak duże lub tak ze sobą złączone, że nieustannie posiadają siłę wystarczającą, by oprzeć się ruchowi innych ciał”. Ibidem, s. 45.

¹⁹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 9 i nn.

pienia od jakiejś rzeczy różnej od naszego umysłu”. Podaje on również dla niego ontyczne uzasadnienie – sprowadza się ono do stwierdzenia, że „nie jest w naszej mocy sprawienie, abyśmy odczuwali raczej to niż owo, lecz zależy to całkowicie od danej rzeczy, która oddziałuje na nasze zmysły”. Dalej rozważa on zarówno pewne kwestie metafizyczne (dotyczące Boga i Jego działań sprawczych), jak i ontologiczne (dotyczące „wyposażenia” materii w takie właściwości, jak: „rozciągłość wzdłuż, wszerek i w głąb”, „w rozmaite ruchy”, w tym te, które sprawiają, że „mamy rozmaite wrażenia barw, woni, bólu etc.”). Generalizujący wniosek nie sprowadza się jednak ani do stwierdzenia, że rzeczy materialne istnieją, ani do stwierdzenia, że istnieje Bóg, lecz do stwierdzenia, że „jakieś ciało ściślej związane jest z naszym umysłem, aniżeli inne pozostałe ciała”²⁰. Rzecz jasna, intelektualista typu kartezjańskiego zobowiązany jest w sposób jasny i wyraźny odpowiedzieć na pytania: jakie to jest ciało oraz w jaki sposób związane jest ono z naszym umysłem? Odpowiedzi na te pytania nie powinien on szukać w czymś tak zewnętrznym, jak owe ciała, ani nawet w kimś tak zewnętrznym, jak Bóg, lecz w czymś tak wewnętrznym, jak jego myślenie, oraz w tym, co sprawia, że może nad nim sprawować intelektualną kontrolę.

Kwestii tej Kartezjusz poświęca sporo uwagi. Chodzi mu bowiem o przekonanie czytelnika tej rozprawy, że sztuka racjonalnego myślenia nie polega na takim działaniu, które prowadzi do poznania możliwie wielu zmiennych właściwości rzeczy i stanów rzeczy, lecz na poznaniu chociażby jednej, ale takiej, która „nie może być usunięta” lub też – co na to samo wychodzi – należy do ich istoty. Rozważa zatem kolejno różne właściwości rzeczy materialnych i dochodzi do wniosku, że rozciągłość jest tą z nich, która należy do ich istoty. Inne, takie jak określony ciężar czy barwa, „mogą być z niej usunięte, podczas gdy ona sama pozostaje nienaruszona; stąd wynika, że jej natura od żadnej z nich nie jest zawista”. Jeszcze inne, takie jak wielkość, „nie różnią się realnie od substancji rozciąglej, lecz tylko z punktu widzenia naszego pojmowania”, tj. zachodzi między nimi nie różnica ontologiczna, lecz epistemiczna lub ontyczna. Podobnie jest z „przestrzenią, czyli miejscem wewnętrznym”, „miejscem zewnętrznym” (oznaczającym „położenie wśród innych ciał”) oraz z „próżnią w sensie filozoficznym” i potocznym; ale nie w sensie fizycznym, bowiem taka próżnia w przekonaniu Kartezjusza nie istnieje i nie może zaistnieć²¹.

²⁰ Ibidem, s. 52 i nn.

²¹ „[...] w potocznym znaczeniu nie zwykliśmy oznaczać mianem próżni miejsca lub przestrzeni, w których nie ma żadnej rzeczy, lecz tylko miejsce, w którym nie ma żadnej

W końcowych partiach rozważań *O zasadach rzeczy materialnych* Kartezjusz przedstawia podstawowe założenia swojej metafizyki: 1) uznanie Boga za „pierwotną i ogólną przyczynę wszystkich ruchów na świecie” (uznanie Go za ową przyczynę, bowiem można pomyśleć, że poszczególne części materii przekazują sobie wzajemnie ruch, ale nie sposób sobie wyobrazić, aby ruch ten mógł się pojawić bez tego Boga, który „od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem i już przez samo zwyczajne swoje współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje w ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył”) oraz 2) uznanie niezmienności Boga i stałości Jego działania („rozumujemy, że doskonałość Boga nie tylko na tym polega, że On sam w sobie jest niezmienny, ale i na tym, że działa w sposób jak najbardziej stały i niezmienny”). Od tych założeń o charakterze metafizycznym można, a nawet należy przechodzić do założeń o charakterze ontologicznym, to znaczy takich, w których się mówi o „prawach natury”. Dla intelektualisty typu kartezjańskiego zasadnicze znaczenie ma to, że potrafimy poznać te prawa oraz trafnie opisać i wpisać w całościowy obraz świata.

Postscriptum

Przyczynkiem do dyskusji nad zasadnością zaproponowanego przeze mnie wyróżnienia w filozoficznym systemie Kartezjusza takich jego części składowych, jak: episteme, epistemologia, ontyka, ontologia i metafizyka, mogą być przywoływane już tu rozważania Jeana-Luca Mariona, dotyczące metafizyki Kartezjusza i roli „prostych natur” w jego systemie. Autor tego studium stwierdza m.in., że owe „proste natury”, o których Kartezjusz pisał w prawidle XII swoich *Prawideł kierowania umysłem*, to nie tylko, a nawet nie tyle problem metodyczny czy metodologiczny, ile problem metafizyczny, a konkretnie – problem tych bytów, które nie mogą być „rozpoznawane przez zmysły i które są – w ścisłym tego słowa znaczeniu – metafizyczne”, a ich poznanie wymaga „rozumowań wyłącznie intelektualnych”²². Twierdzi

z tych rzeczy, o jakich sądzimy, że tam się powinny znajdować” (ibidem, s. 62). Jak wynika z tego stwierdzenia, również w myśleniu potocznym występuje swoista ontyka – tyle tylko, że zdaniem Kartezjusza bazująca na takich standardach myślenia, które w sposób zasadniczy różnią się od przyjmowanych i postulowanych przez niego standardów racjonalności.

²² „[...] nauka zajmuje się prostymi naturami materialnego rodzaju – przedmiotami, które mogą być poznane jedynie przez zmysły i wyobraźnię. I mimo że pojęcia ogólne lub zasady logiki dotyczą obu dziedzin, intelektualnej i materialnej, to umysł musi postępować zupełnie różnie, w zależności od tego, czy wiedza zależy od czystego intelektu, czy od inte-

on również, że *Prawidła* zawierają jedynie „elementy metafizyki konieczne dla sformułowania pierwszego twierdzenia metafizyki”, lecz „nie ich uporządkowanie niezbędne do przejścia między prostymi naturami” od świata duchowego do świata materialnego²³. Za rozprawę *stricto* metafizyczną autor ten uznaje *Medytacje o pierwszej filozofii*. Jego zdaniem również pierwsza część *Zasad filozofii* „dotyczy wyłącznie metafizyki”.

W świetle tego postrzegania i przedstawiania *Medytacji* Kartezjusza *Medytacja II* „rzuca pełne światło na metafizyczną funkcję wszystkich prostych natur”, bowiem zawiera „systematyczne i wyczerpujące przeanalizowanie czterech ich typów odkrytych w *Prawidle XII*, intelektualnej, materialnej, powszechnej w sensie dosłownym oraz powszechnej z logicznego punktu widzenia. Analiza użycia tych czterech terminów pozwoli nam na porównanie metafizycznych ról odgrywanych przez każdą z nich”²⁴. J.-L. Marion przeprowadza taką analizę i stwierdza m.in., że „intelektualnie proste natury mogą otworzyć wrota, dające możliwość działania zdrowego rozsądku, a zdrowy rozsadek, operując metafizycznie, jakby był ponad sobą, musi je teraz uznawać”.

W dalszej części tych rozważań J.-L. Marion stwierdza, że *Medytacja III* „potwierdza wyniki *Drugiej*, w tym sensie, że podporządkowuje materialne natury *ego* (a co za tym idzie, intelektualnym naturom prostym)”. Natomiast *Piąta* i *Szósta* „wyznaczają granice *mathesis universalis*” i pokazują, że „Bóg góruje nad wszystkimi typami prostych natur, będąc całkowicie wyzwolonym z jarzma *mathesis universalis*, i odkrywają w naturze całkowicie nowy horyzont”, co „prowadzi jednocześnie do odkrycia bardziej subtelny związek między *mathesis universalis* a metafizyką”. We wnioskach podsumowujących pojawiają się natomiast stwierdzenia, że „główny obiekt metafizyki, ludzki umysł (*mens humana*), jest całkowicie zdefiniowany w ramach prostej natury”, oraz że główne osiągnięcie *Medytacji* polega na odkryciu i pokazaniu

lektu, który ma do czynienia z rzeczami namacalnymi. Różnica między prostymi naturami, które są intelektualne i tymi, które są materialne, pokrywa się z różnicą między metafizyką i fizyką, stąd też różnica między rozumieniem i wyobrażaniem sobie”. J.-L. Marion, *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 117 i nn.

²³ „Czy proste natury są metafizycznie domyślne, jako że są ukryte w *Prawidłach*, czy też są metafizyczne z uwagi na podporządkowanie, jak sugeruje pismo z 1630 roku, czy wreszcie [...] są metafizyczne z uwagi na bycie integralną częścią systemu, przypuszczalnie jako potwierdzenie *Zasad*? Czy proste natury naprawdę pełnią metafizyczną funkcję i czy więcej dowodów na to musi być zespolonych w spójny argument wspierający ten pogląd, to ostatecznie zależy od analizy *Medytacji*”. Ibidem, s. 121 i nn.

²⁴ Ibidem, s. 126 i nn.

przez ich autora, że podstawy metody niezawodnego poznania „należą do dziedziny metafizyki i tylko do niej”.

Nie twierdzą, że to odczytanie poglądów Kartezjusza nie stanowi spójnej logicznie całości lub też – co na to samo wychodzi – zawiera ono wewnętrzne sprzeczności. Nie twierdzą również, że jego autor nadaje w swojej interpretacji tych poglądów taki sens podstawowym pojęciom tego systemu filozoficznego, który zasadniczo różni się z sensem nadawanym im przez tego filozofa. Co więcej, twierdzą, że przyjęty przez niego punkt widzenia na te poglądy pozwala wyraźnie wyartykułować pewne istotne pola tego typu intelektualizmu, z którym mamy do czynienia u Kartezjusza. Twierdzą jednak również, że wprowadza on istotną zmianę ról w tym intelektualizmie. Do roli głównego bohatera urasta w nim bowiem nie „ja” medytujące jak należy czy też – posługując się pojęciami przywołanymi przez J.-L. Mariona – „ludzki umysł”, lecz „proste natury”. Co z tego, że autor tej interpretacji uznał go za „główny obiekt metafizyki”. Co z tego, że jego zdaniem „może on być całkowicie zdefiniowany w ramach intelektualnie prostej natury”. W jednym i drugim przypadku wychodzi mu bowiem na to, że intelektualna batalia toczy się w *Medytacjach* nie o przejęcie intelektualnej kontroli nad tym wszystkim, co wiedzieć można i wiedzieć trzeba, aby mieć w pełni uzasadnione przekonanie o swojej mocy poznawczej i jej granicach, lecz o „proste natury”. Moim zdaniem w żadnym miejscu rozważań Kartezjusza nie pojawia się sugestia, że natura tego, kto medytuje, oraz tego, o czym on medytuje, generalnie jest prosta. Rzecz jasna, można ją sprowadzić do jakiegoś prostego elementu, ale to sprowadzenie ma charakter nie metafizyczny, lecz metodyczny, metodologiczny, epistemiczny lub epistemologiczny. To m.in. Kartezjusz chciał pokazać w swoich *Medytacjach*.

Jeśli jednak przyjmiemy, że metafizyką jest wszystko to, co związane jest z czymś pierwszym, w tym z „filozofią pierwszą”, to można uznać to dzieło za rozprawę metafizyczną. Tyle tylko, że niewiele to pomaga w zrozumieniu tych problemów, które zostały podjęte przez tego filozofa. *Medytacje o pierwszej filozofii* uznają jednak za rozprawę zróżnicowaną problemowo. Pojawiają się w niej oczywiście elementy metafizyki, ale nie w pierwszej kolejności i nie na pierwszym planie. W pierwszej kolejności i na pierwszym planie znajdują się w niej bowiem problemy epistemiczne i epistemologiczne. W miarę dokonywania przez Kartezjusza kolejnych rozstrzygnięć plan ten oczywiście się zmienia. Nie na tyle jednak, aby w którymś momencie jego medytowania metafizyka zepchnęła na margines kwestie związane z ludzkim poznaniem i poznaniem.

Rozdział V

Kartezjańska fizyka, fizjologia i psychologia

W XVII stuleciu z wymienionych w tytule nauk ugruntowaną pozycję w środowisku naukowym miała tylko fizyka. Stało się to w znacznej mierze za sprawą Arystotelesa i jego *Fizyki*, dzieła, które było czytane, komentowane i przystosowywane do potrzeb ówczesnych nauk i ówczesnego nauczania przez wiele pokoleń filozofów, teologów i przyrodników. W okresie średniowiecza do jego najbardziej znaczących i wpływowych komentatorów należeli: z filozofów niechrześcijańskich Awicenna i Awerroes, a z chrześcijańskich Tomasz z Akwinu (św.) i Robert Grosseteste. Za sprawą jednych i drugich fizyka ta w wiekach średnich cieszyła się takim uznaniem na uniwersytetach, że ktoś, kto nie miał w niej co najmniej ogólnego rozeznania lub stawiał pod znakiem zapytania jej zasady i postulaty, nie mógł liczyć ani na uznanie, ani nawet na tolerancję ze strony ówczesnych autorytetów. Przekonali się o tym m.in. Jan Duns Szkot i Wilhelm Ockham, których dramatyczne zmagania z obrońcami Arystotelesa i arystotelizmu stanowią, z jednej strony, pokaz siły intelektualnej i instytucjonalnej ówczesnych arystotelików, natomiast z drugiej – świadectwo swoistej bezsilności tych, którzy potrafili dostrzec słabe strony arystotelizmu. Omawiając te zmagania, Alistair Cameron Crombie pisze, że „począwszy od tych dwóch franciszkanów z Oksfordu [obaj byli absolwentami i przez pewien czas wykładowcami w tej uczelni – Z. D.] rozpoczął się najostrzejszy atak na system Arystotelesa”¹. Zdaniem tego autora w XIV wieku najpoważniejsze za-

¹ „Wynikiem ataku Ockhama na współczesną mu fizykę i metafizykę było zniszczenie wiary w większość zasad, na których opierał się system fizyki XIII w. W szczególności zaatakował on arystotelesowskie kategorie »stosunku« i »substancji« oraz pojęcie »przyczynowości«. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Pax, Warszawa 1960, s. 46 i in.

strzeżenia dotyczyły jego nauki o materii i przestrzeni oraz ruchu. „Arystoteles zaprzeczał możliwości istnienia atomów, próżni, nieskończoności i wielości światów [...]. Co więcej, Arystoteles uważał, że koncepcja przestrzeni przedstawiona przez Platona (w *Timaiosie*, jako rozciągłości niezależnej od ciała) i atomistów jest bezużyteczna dla wyjaśnienia rzeczywistych ruchów ciał”².

Te i późniejsze ataki doprowadziły w XVII stuleciu do podważenia pozycji Arystotelesowskiej fizyki, a jednym z filozofów i uczonych, który miał w tym znaczący udział, był Kartezjusz. Kwestionując trafność proponowanych przez Arystotelesa i arystotelików rozwiązań, nie kwestionował on jednak zasadności stawianych przez nich na gruncie fizyki problemów. Potwierdzeniem tego jest jego rozprawa *Świat albo Traktat o świetle*. Dziś tytuł ten może być mało zrozumiały, ale w tamtym czasie był on jasny – zwłaszcza dla tych arystotelików, którzy „zgodnie z klasyfikacją arystotelesowską optykę wraz z astronomią zaliczali do *mathematica media*”, a „nauki matematyczne stosowali do świata fizycznego jako odrębne z jednej strony od czystej matematyki, a z drugiej strony – od fizyki jako nauki o »naturach« i przyczynach”³. Tak czy inaczej matematyka łączyła się u niego zarówno z optyką, jak i z muzyką, fizyką oraz astronomią. Łączyła się ona również z tymi częściami jego systemu, które traktują o różnych aspektach poznawania i poznania oraz o różnym bytowaniu różnych bytów, w tym bytowaniu Bytu Najwyższego. Różne jego traktaty w różny sposób pokazują, jak to połączenie wygląda, a także jak – w przekonaniu Kartezjusza – wyglądać powinno (jeśli chcemy zachować racjonalny porządek myślenia o sobie samym oraz o świecie zewnętrznym wobec tego myślenia).

W pierwszym zdaniu traktatu *Świat* Kartezjusz oświadcza, że „zamierza rozprawiać w nim o świetle”. Jednak w rozdziale I wychodzi on od „rozpra-

² „Arystoteles uważał, że ciała składające się na wszechświat przylegają wszystkie do siebie, tworząc w ten sposób *plenum*. Wewnętrzna skłonność jakiegoś ciała do określonego fizycznego otoczenia w granicach tego *plenum* była przyczyną naturalnych ruchów obserwowanych u wszystkich ciał [...]. To pojęcie miejsca jako fizycznego środowiska, powodującego ruch każdego ciała – zgodny z jego naturą – w wyniku przyczyny celowej, Arystoteles uzupełnił charakterystyką geometryczną. Twierdził, że każde miejsce we wszechświecie jest samo przez się nieruchome; w *De coelo* przydzielił każdemu z miejsc składających się na wszechświat jako całość pewne położenie w absolutnej przestrzeni, w stosunku do środka Ziemi, znajdującego się w środku wszechświata. To pozwoliło mu na sformułowanie koncepcji »w górę« i »w dół« jako absolutnych kierunków od środka do kręgu najbardziej zewnętrznej sfery”. Ibidem, s. 51 i nn.

³ „Ale fizyka Kartezjusza nie opierała się [w odróżnieniu do tego, co miało miejsce u średniowiecznych arystotelików – Z. D.] na teorii światła, ale raczej jego teoria światła opierała się na przyjmowanej przez niego koncepcji ruchu”. Ibidem, s. 152.

wiania o różnicy, która istnieje między naszymi wrażeniami a rzeczami, które je wywołują” (co znajduje wyjaśnienie i uzasadnienie w napisanych wcześniej *Prawidłach kierowania umysłem*). W rozdziale II rozprawia wprawdzie o świetle, ale nie świetle w ogóle, lecz o świetle „tylko dwóch rodzajów ciał, w których znajduje się światło – mianowicie gwiazd i płomienia”; a ponieważ „gwiazdy są niewątpliwie mniej dostępne dla ludzkiego poznania niż ogień lub płomień”, próbuje najpierw wyjaśnić to, co „dotyczy płomienia”. Odpowiedzi na pytania, dlaczego „niewątpliwie” oraz dlaczego „najpierw”, również znajdują się w *Prawidłach*. Trudniej jest znaleźć odpowiedzi na pytania związane z używaniem przez niego takich pojęć, jak „forma ognia” czy „jakość ciepła”. Jest to jednak możliwe, o czym przekonują m.in. podane w przypisach do francuskojęzycznego wydania tej rozprawy Kartezjusza (w wydaniu zbiorowym jego dzieł pod redakcją Adama Tannery’ego) odsyłacze do *Listu do Regiusa*. Natomiast z wyjaśnień podanych przez Daniela Garbera (w opracowaniu poświęconym fizyce Kartezjusza) wynika, że trzeba ich szukać i można je znaleźć: 1) w opartej na arystotelizmie ówczesnej scholastyce (z którą filozof ten zapoznał się w Kolegium La Flèche i z której obrońcami później polemizował); 2) w jego młodzieńczej współpracy (i korespondencji) z Izaakiem Beeckmanem; 3) w jego *Rozprawie o metodzie* (i w tych jego esejach, do których stanowiła ona wprowadzenie) oraz oczywiście 4) w jego *Medytacjach o pierwszej filozofii*, w których znajdują się m.in. metafizyczne przesłanki i wyjaśnienia również dla fizyki⁴. Co to byłoby zresztą za „filozofia pierwsza”, która nie zawierałaby takich przesłanek i wyjaśnień.

Pojawiają się one we wszystkich sześciu *Medytacjach*. Najwyraźniej jednak wyartykułowane są w ostatniej z nich – zwłaszcza w tych jej fragmentach, w których Kartezjusz wskazuje na posiadanie przez różne rzeczy materialne (cielesne) takich wspólnych własności, jak: rozciągłość, kształt czy znajdowanie się w ruchu, a także takich, jak: „twardość, ciepło właściwości dotykowe, a dalej światło, barwy, zapachy, smaki i dźwięki, których różnorodność pozwala mi odróżnić od siebie niebo, ziemię, morza i wszystkie inne ciała”⁵. Ta różnorodność i różnorodność własności rzeczy materialnych może być pewnym ułatwieniem w ich odróżnianiu od siebie oraz od tego, co nie jest materialne

⁴ „Mimo że w *Medytacjach* podejmowane są głównie zagadnienia metafizyczne, to zawierają one elementy fundamentów fizyki Kartezjusza, w tym istnienia Boga (jak zobaczymy, niezbędnego do ugruntowania praw ruchu), oraz istnienia i charakteru ciał”. D. Garber, *Descartes’ physics*, w: J. Contingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 291 i in.

⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 91 i in.

(cielesne). Może jednak być również (i niejednokrotnie jest) sporym utrudnieniem, bowiem te rzeczy i stany rzeczy podlegają zmianie i trzeba w nich znaleźć to, co jest stałe. Nie jest to oczywiście zadanie dla fizyka czy fizjologa, a nawet nie jest to zadanie dla teologa. Jest to, a przynajmniej powinno być, zadanie dla filozofa – i to takiego filozofa, który chce i potrafi postąpić swoimi intelektem.

Zostało to już powiedziane przy analizie innych części składowych systemu filozoficznego Kartezjusza. Jeśli zatem to powtarzam, to głównie po to, aby wskazać nie tylko na usytuowanie fizyki w stosunku do filozofii, ale także na usytuowanie takiego zabiegu poznawczego filozofa, jakim jest redukcja wielu własności rzeczy i stanów rzeczy materialnych (cielesnych) do niewielu; w skrajnym przypadku do jednej, tj. do rozciągłości. Redukowanie to ma oczywiście ułatwić filozofowi (i nie tylko jemu) trafne rozpoznanie tych różnorodnych i różnorodnych rzeczy i stanów rzeczy. Tyle tylko, że stanowi to jedynie jeden z zabiegów poznawczych i istnieje konieczność podjęcia wielu innych, takich, które – mówiąc językiem Kartezjusza – prowadzą od poznania „natur prostych” do poznania „natur złożonych”. Taką „naturą” jest zarówno cały świat rzeczy i stanów rzeczy materialnych, jak i świat takich jego części składowych, jak owe „światło, barwy, zapachy, smaki, dźwięki” itd.

Można odnieść wrażenie, że w okresie pisania rozprawy *Świat* Kartezjusz miał wprawdzie świadomość złożoności sytuacji poznawczej filozofa, który podejmuje się tych działań, ale nie miał jeszcze pełnej jasności, w jakiej kolejności powinien on je podejmować oraz rozwiązywać poszczególne kwestie związane z tytułowym „światem”. Nie mając takiej jasności (a może tylko pewności, czy zostanie dobrze zrozumiany), przyjął strategię postępowania, która wydała mu się najmniej obciążona ryzykiem popełnienia błędu, tj. wyszedł od takiej stosunkowo „prostej natury”, jakim zdawała mu się być „natura płomienia”, następnie przeszedł przez coraz bardziej złożone „natury”, tj. twardości, płynności i próżni, oraz doszedł do odkrycia i opisanego „nowego świata i jakości materii, z których jest on utworzony” – takich jakości, jak wykonywanie przez różne jego „cząstki, odkąd tylko zostały powołane do istnienia, rozmaitych ruchów oraz stykanie się przez nie ze wszystkich stron, bez jakiegokolwiek próżni między nimi”⁶.

W świetle zawartych w rozdziale VII rozważań „o prawach Natury” do praw tych należy nie tyle znajdowanie się w ruchu (jakość ta jest przez Kartezjusza

⁶ „Z tego wynika koniecznie, że od tej chwili, w której zaczęły się poruszać, zaczęły także, tym samym, przez fakt napotykania jedna na drugą, zmieniać się i różnicować swoje ruchy”. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, Aureus, Kraków 2005, s. 59 i nn.

traktowana jako zasada, a nie prawo), co m.in.: 1) pozostawanie przez „każdą cząstkę materii wziętej z osobna zawsze w jednym i tym samym stanie, póki napotkanie innych nie zmusi jej do jego zmiany”, oraz 2) udzielanie ruchu przez jedno ciało drugiemu, przy czym „nie może go mu udzielić inaczej, jak tylko tracąc własny w tej ilości, w jakiej go przekazuje, ani też nie może od niego przejąć ruchu w inny sposób, niż mu go ujmuje i zwiększając o tę ilość własny”⁷. Do tych dwóch praw (nazywanych przez Kartezjusza również „prawidłami Natury”) dodaje on w dalszej części tego rozdziału „prawo ruchu prostoliniowego”. W jego świetle „każda z cząstek z osobna dąży zawsze do tego, by kontynuować swój ruch po linii prostej”. Tak czy inaczej wynika z tego, że w świecie materialnym obowiązuje jedna ogólna zasada (znajdowanie się wszystkich jego cząstek w ruchu) i zaledwie trzy prawa. Ta stosunkowo prosta zasada i stosunkowo proste prawa Natury pozwalają opisać i wyjaśnić m.in. tak złożone zjawiska, jak pochodzenie i bieg planet („w szczególności Ziemi i Księżyca”), a nawet tych komet, które w przeszłości zostały zaobserwowane (i błędnie zinterpretowane jako „zły znak”). Pozwalają one również odpowiedzieć na pytanie, „na czym polega ciężenie Ziemi” oraz takich występujących na niej zjawisk, jak przyptywy i odpływy morza.

Te i inne jeszcze wyjaśnienia stanowią w tym traktacie podstawę odpowiedzi na pytanie: „Jaka jest natura światła?” – pytania istotnego nie tylko dla fizyka, ale także dla filozofa, który chciałby wiedzieć, na czym polega powstawanie obrazów świata zmysłowego. Z udzielonych przez Kartezjusza na to pytanie odpowiedzi wynika, że natura światła jest nie tylko cielesna, ale także – jak zresztą wszystkiego, co cielesne – „cząsteczkowa”, tj. światło stanowi swoiste „atomy”, znajdujące się w ruchu i podlegające tym samym prawom, którym podlegają wszystkie inne materialne rzeczy i stany rzeczy, np. siła światła jest „mniejsza lub znacząco większa w każdym miejscu, zależnie od ilości promieni, które tam się zbiegają”⁸. Natomiast „ludzie tego nowego świata będą takiej natury, że w czasie, gdy ich oczy będą dotykane

⁷ Ibidem, s. 62. Drugie z tych praw nazywane jest przez niego „prawem zderzania się ciał”.

⁸ Daniel Gerber, analizując fizykę Kartezjusza, stwierdza, iż „najważniejsze dla jej zrozumienia było ożywienie starożytnego atomizmu. [...] fizyka Kartezjusza zlikwidowała zachowanie szeregu istotnych cech zarówno tej fizyki, której uczył się w szkole [tj. fizyki Arystotelesowskiej – Z. D.], jak i różnej od niej fizyki atomistów”. Jednak przyjęcie przez niego „mechanistycznego programu dla wyjaśnienia wszystkiego w świecie fizycznym z uwagi na wymiar, kształt i ruch cząsteczek, z których składają się ciała, jest trudne do wyobrażenia bez wpływu myśli atomistycznej”. D. Garber, *Descartes' physics*, s. 287 i nn.

[przez owe „atomy” – Z. D.], otrzymają oni wrażenia całkiem podobne do tego, jakie my mamy od światła”⁹.

W kolejnych dwóch rozdziałach tego traktatu Kartezjusz wyjaśnia właściwości działania sprawiającego, że „oczy mogą być w ten sposób pobudzane”. Z wyjaśnienia tego wynika, że związane jest to, z jednej strony, z wieloma różnymi właściwościami światła (według sporządzonego przez niego zestawienia jest ich co najmniej 12), natomiast z drugiej – z miejscem zajmowanym przez obserwatora i czasem, w którym dokonuje on swoich obserwacji; oznacza to m.in., że im bardziej jest on oddalony od źródła światła, tym słabsze promienie światła docierają do jego oczu¹⁰.

W części piątej *Rozprawy o metodzie* – zatytułowanej *Układ zagadnień z fizyki*, Kartezjusz odwołuje się do napisanego wcześniej (ale nie opublikowanego) traktatu *Świat* i wymienia „pokrótce to, co *Traktat ów* zawiera”. Nie jest ona jednak jedynie streszczeniem tamtej rozprawy. Pojawiają się w niej bowiem istotne dopowiedzenia natury metafizycznej (związane z boskim kreacjonizmem), fizycznej (związane m.in. z kwestią wpływu księżyca na przypływy i odpływy na ziemi) oraz fizjologicznej¹¹. Te ostatnie związane są m.in. „z ruchem serca i tętnic” oraz z krążeniem krwi. Kartezjusz przyjmuje generalne założenie, że „to, co się daje zauważyć u zwierząt”, odnosi się również do wszystkich innych istot posiadających serce i tętnice, w tym do ludzkiej fizjologii. Fizjologia ta ma podlegać zarówno wymienionym w traktacie *Świat* prawom fizyki (w szczególności „prawom mechaniki, które są takie

⁹ Ibidem, s. 112 i nn.

¹⁰ „Wszelako, niezależnie od tego, że w ogóle ciała wysyłające do oczu obserwatora promienie silniejsze niż ciała je otaczające, wydają się w porównaniu z nimi większe [...], w konsekwencji zawsze muszą wydawać się większe niż cząstki Niebios, które są im równe i sąsiadują z nimi”. Ibidem, s. 121.

¹¹ „Termin »fizjologia« posiadał w siedemnastym wieku dwa pokrewne znaczenia i oba wywodziły się ze świata antycznego. Żadne natomiast nie odpowiada znaczeniu, które posiada on obecnie. W pierwszym znaczeniu oznaczał teorię natury jako takiej. W tym sensie używano go zarówno w starożytnej grece, jak i w języku łacińskim, i kontynuowano przez wiek szesnasty, aż do wieku siedemnastego. W drugim znaczeniu oznaczał tę część medycyny, która zajmowała się objaśnianiem natury ludzkiego ciała poprzez przekładanie teorii natury jako takiej. Program fizjologii w tym drugim znaczeniu miał na celu opisanie budowy ciała, stosując elementy rozpoznania na gruncie teorii natur (np. ziemi, powietrza, ognia i wody) tak, by móc opisać elementy związane z żywymi organizmami (np. płyny ciała związane ze starożytną medycyną: krwią, żółcią, śluzem czarnej żółci). Następnie elementy te stosowano, opisując »tożsame« części ciała (np. kości, nerwy, tkanki serca, mózg, żołądek)”. G. Hatfield, *Descartes’ physiology and its relations to his psychology*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion...*, s. 338 i nn.

same, co prawa natury”), jak i swoim własnym prawidłowościom, takim jak posiadanie przez otwór tętnicy tylnej kształtu owalnego (co pozwala na jej „łatwe domknięcie”) czy posiadanie przez serce zawsze większego ciepła, aniżeli występuje w innych częściach ciała¹². W kwestii samego krążenia krwi odwołuje się on do opisu i wyjaśnień, które „dał pewien angielski lekarz” – Wilhelm Harvey¹³. Wprawdzie przyznaje on, że „należy mu się pochwała” i „udowadnia on doskonale”, jak wygląda „obieg krwi”, to jednak niedostatecznie wyjaśnia „wytwarzania rozmaitych soków cielesnych” (takich jak ślina, uryna czy pot), a także – co może nawet istotniejsze – nie wyjaśnia, co sprawia, że „niektóre cząstki krwi zatrzymują się w częściach członków, gdzie się znalazły, i zajmują tam miejsca innych; tych, które przez nie zostały wyparte; a dalej, że stosownie do położenia, kształtu lub rozmiarów porów, które napotykają, jedne z tych cząstek udają się raczej do jednych miejsc aniżeli do innych w taki sam sposób, jak różne rzeszota rozmaicie podziurkowane służą do oddzielenia od siebie rozmaitych ziaren”¹⁴.

W tej części *Rozprawy o metodzie* pojawiają się rozważania nad automatyką i mechaniką ciała – zarówno zwierzęcego, jak i każdego innego. Kartezjusz wychodzi z założenia, że wprawdzie „wiele różnych automatów, czyli poruszających się maszyn, ludzka przemyślność zdolna jest wytworzyć, posiłkując się bardzo niewielką liczbą części”, to jednak nie jest zdolna wytworzyć takiej „poruszającej się maszyny”, jaką stanowią zbudowane „z wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników” zwierzęta.

¹² Zdaniem A. C. Crombiego „stanowisko Kartezjusza w kwestii »ciepła życiowego serca« i jego wpływu na krążenie krwi było w gruncie rzeczy powrotem do wyjaśnień podanych przez Arystotelesa i przeciwstawieniem się wyjaśnieniom Galena i Harveya”. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna...*, s. 292 i nn.

¹³ „Teorię dużego krążenia krwi po raz pierwszy wysunął Wilhelm Harvey i opublikował w 1628 w *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Najwcześniejsza jednak wiadomość o jego wielkim odkryciu pochodzi z *Prelectiones*, i tam znajdujemy cenne świadectwo, w jaki sposób do niej doszedł”. Ibidem, s. 280.

¹⁴ „[...] najbardziej godne uwagi w tym wszystkim jest powstanie tchnień życiowych będących jak gdyby niezmiernie delikatnym wietrzykiem, a raczej bardzo czystym ruchliwym płomieniem, który wznosząc się bezustannie w wielkiej obfitości od serca do mózgu, udaje się stamtąd poprzez nerwy do mięśni i nadaje ruch wszystkim kończynom” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 63 i in.). J. S. Spink, komentując tę koncepcję „tchnień życiowych”, zwraca uwagę na jej związek ze specyficzną ujmowaną przez Kartezjusza psychofizjologią i mechanistyczną fizyką. W świetle tej koncepcji: „w stanie i ruchu tchnień należy szukać wyjaśnienia rozmaitych nastrojów, jakim ulegamy, a raczej wytłumaczenia nastrojów maszyny, którą możemy sobie wyobrazić na podobieństwo człowieka”. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 234 i nn.

Ich konstruktorem, czy też kreatorem, musiała być Istota o wyższej inteligencji i zdolności sprawczej od człowieka; i wychodzi na to, że jest nią Bóg. To po pierwsze. Po drugie, istnieją zasadnicze różnice między człowiekiem i każdą maszyną, w tym maszynami skonstruowanymi przez człowieka, m.in.: 1) „maszyny nie mogą nigdy używać wyrazów ani innych znaków, układając je tak, jak my to czynimy dla oznajmienia innym naszych myśli”; 2) „aczkolwiek maszyny wypełniają wiele czynności równie dobrze, a może nawet lepiej niż niejeden z nas, to [...] nie dałoby się wykrzyć, że działają, postugując się wiedzą. [...] To zaś nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale”. Nie oznacza to jednak, że zwierzęta nie mają żadnej duszy. Oznacza natomiast, że „ich dusze są zupełnie odmiennej natury aniżeli nasze”; są one „odmiennej natury”, bowiem naszym duszom przysługują takie właściwości (atrybuty), które „nie mogą być żadną miarą wydobyte z mocy materii”. Kartezjusz zalicza do nich takie właściwości, jak rozumność oraz wieczne bytowanie (nieśmiertelność). Jego zdaniem w żaden sposób nie mogą one być ani dane, ani unicestwione przez którąś z przyczyn materialnego świata. To wskazanie na odmienną naturę obu rodzajów duszy pozwala – w jego przekonaniu – „o wiele lepiej zrozumieć, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała”¹⁵.

Przedstawione w części piątej *Rozprawy o metodzie* w syntetycznej formie rozważania nad „układem zagadnień z fizyki” rozwijane są w *Zasadach filozofii*. W rozprawie tej pojawia się zabieg redukcjonistyczny, ułatwiający wprowadzić jej autorowi wyjaśnienie złożoności świata fizycznego, ale jednocześnie wprowadzający istotne korekty do takiego ujmowania owego świata, które znalazło wyraz m.in. we wcześniej napisanym traktacie *Świat*¹⁶. Zabieg ten wyraża się w uznaniu ruchu za tę właściwość (atrybut) świata fizycznego, która stosunkowo najlepiej nadaje się do wyjaśnienia jego trudnej do ogarnięcia złożonej natury. Widoczne jest to zwłaszcza w części drugiej tej rozprawy, najistotniejszej dla zrozumienia natury tego świata, bowiem zawierającej prezentację „zasad rzeczy materialnych”.

Początkowe partie tej części *Zasad* zdają się jednak stanowić jedynie logiczną i merytoryczną kontynuację rozważań zawartych we wcześniejszych rozprawach tego filozofa, w tym w jego *Medytacjach*. Wychodzi on w nich bowiem od wskazania rozciągłości („wzdłuż, wszcz i w głąb”) jako tej właści-

¹⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 68 i in.

¹⁶ Zdaniem Daniela Garbera to nie traktat *Świat*, lecz *Zasady filozofii* należy uznać za „kanoniczną prezentację poglądów Kartezjusza w zakresie fizyki” i najpełniejsze „wyjaśnienie złożoności fizycznego świata”. D. Garber, *Descartes' physics*, s. 292 i in.

wości, która pozwala jasno i wyraźnie odróżnić nas samych od otaczającego nas i oddziałującego na nas świata zewnętrznego. Zaraz po tym przechodzi on jednak do generalnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego pozwala to nam na takie odróżnienie; a pozwala dlatego, że różne części świata materialnego (fizykalnego) „wyposażone są w różne kształty i wykonują rozmaite ruchy”¹⁷. Dalej podejmowane i wyjaśniane są wprawdzie różnego rodzaju kwestie natury poznawczej i związane z nimi kwestie natury fizjologicznej (dotyczące m.in. właściwościami umysłu i zmysłów), jednak w miarę postępowania tych rozważań coraz wyraźniej do głosu dochodzą kwestie związane z ruchem – najpierw konkretnym ruchem konkretnego obiektu (np. „ruchem okrętu w równej mierze popychanego w jedną stronę przez bieg rzeki, a w stronę przeciwną przez wiatr”), a później ruchem jako właściwością, która przysługuje każdej rzeczy materialnej.

Zwieńczeniem tego kierunku myślenia jest uznanie ruchu za naczelną „zasadę rzeczy materialnych”, zasadę generującą trzy prawa natury („będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które dostrzegamy w różnych ciałach”). W świetle pierwszego z nich materia jest podzielna w nieskończoność „na tyle części, że w żaden sposób pomyśleć nie możemy sobie cząstki tak znikomo małej, abyśmy nie rozumieli, że ona faktycznie dzieli się znów na inne, jeszcze od niej mniejsze. [...] Drugie prawo natury mówi: każda część materii rozpatrywana z osobna nigdy nie dąży do tego, by poruszać się po liniach krzywych, lecz tylko po prostych [...]. Trzecie prawo natury mówi: gdy ciało będące w ruchu zderza się z innym, wówczas, jeśli mniejszą ma siłę do zdążania po linii prostej aniżeli tamto do stawiania mu oporu, wtedy zawraca w przeciwną stronę i, zachowując swój ruch, traci jego pierwotny kierunek; jeśli jednak większą ma [siłę], wówczas porusza wraz z sobą to drugie ciało i tyleż traci ze swego ruchu, ile go tamtemu udziela”¹⁸. Jest to co najmniej istotna korekta tej listy praw natury, która przedstawiona została w traktacie *Świat*.

Odnotujmy jeszcze tylko, że w podsumowaniu do tej części *Zasad* Kartezjusz zwraca uwagę zarówno na niewystarczalność zmysłów do poznania tej naczelnej zasady i praw świata materialnego, jak i na konieczność skorzystania z takiego umysłu, jakim posługują się matematycy, lub też „co najmniej posiadania umysłu dostatecznie zdolnego do pojmovania dowodów matematycznych”. Natomiast w punkcie wyjścia do rozważań zawartych w części

¹⁷ R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 51 i nn.

¹⁸ Ibidem, s. 78 i nn.

trzeciej tej rozprawy (*O świecie widzialnym*) postuluje on uwolnienie się od „przesądów zmysłów” i zdanie się na „światło rozumu” w taki sposób, że będziemy potrafili „wyjaśnić wszystkie zjawiska przyrody”. Formuluje on przy tym wskazania, od czego należy zacząć w badaniu tych zjawisk („zacząć należy od zjawisk najogólniejszych, od których zależą pozostałe; mianowicie od ogólnej budowy całego widzialnego świata”) i co trzeba przede wszystkim wziąć w tym wyjaśnianiu pod uwagę, aby trafnie filozofować. W początkowych partiach tej części *Zasad* mówi, że trzeba wziąć pod uwagę przede wszystkim „dwie rzeczy” – po pierwsze, „nieskończoną moc i dobroć Boga”, a po drugie – „powinniśmy się wystrzegać także zbyt wielkiego o sobie mniemania”¹⁹. Są to jednak tylko skróty myślowe, związane z kartezjańskimi zasadami poznawania i poznania. Ich rozwinięcia trzeba szukać we wcześniejszych rozprawach Kartezjusza.

Po opublikowaniu w 1644 r. łacińskojęzycznej wersji *Zasad filozofii* (w 1647 r. ukazała się francuskojęzyczna wersja) okazało się, że poglądy Kartezjusza nadal były błędnie odczytywane i przedstawiane. Niejeden z ówczesnych czytelników jego rozpraw znajdował w nich opowiedzenie się m.in. za mechanistycznym redukcjonizmem, tj. sprowadzeniem tego, co duchowe do tego, co fizjologiczne, a tego, co fizjologiczne do tego, co fizyczne – redukcjonizmem, który otwierał „wrota” różnym odmianom ateizmu²⁰.

To nieporozumienie skłoniło go do napisania w 1646 r. rozprawy pt. *Namiętności duszy*. Jej tytuł może sugerować jakieś rozważania o charakterze psychologicznym, a tytuł części pierwszej może zapowiadać jakąś wersję psychologistycznego redukcjonizmu, tj. sprowadzanie natury człowieka do tego, co psychiczne. Jednak już w jej pierwszych zdaniach Kartezjusz odcina się od tego rodzaju myślenia o człowieku. W tytule *artykułu I* stwierdza on bowiem, że to, „co w stosunku do jednej osoby jest doznaniem, to w odnie-

¹⁹ „Stałoby się takie nie tylko wtedy, gdybyśmy chcieli przypisywać światu jakieś granice nie znane nam ani na podstawie żadnego argumentu, ani też na podstawie Bożego objawienia, tak jak gdybyśmy mogli siłą naszej myśli sięgać dalej niż do tego, co w rzeczy samej przez Boga zostało zrobione, ale zwłaszcza także i wtedy, gdybyśmy sobie wyobrazili, że wszystkie rzeczy stworzył On gwoli nas samych, albo też, gdybyśmy sądzili, że możemy siłą naszego umysłu zrozumieć cele, które Mu przyświecały w tworzeniu świata”. Ibidem, s. 99.

²⁰ Świadczy o tym list od Froidmonta z 13 września 1637 r. Pisze on w nim: „Jeżeli zwierzętom nie przyznaje się duszy wegetatywnej i zmysłowej, to tym samym otwiera się wrota ateizmowi i jego zwolennikom, którzy przypiszą działanie duszy rozumnej przyczynie tego samego rodzaju i obdarzą nas duszą materialną w miejsce naszej duszy duchowej”. Cyt. za: J. S. Spinik, *Libertynizm francuski...*, s. 237.

sieniu do drugiej jest działaniem”; i dodaje (w *artykule II*): „żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę niż ciało, z którym jest ona złączona; wskutek tego musimy przyjąć, że co w niej jest doznaniem, to w nim jest zazwyczaj działaniem. Toteż nie ma lepszej drogi, by dojść do poznania naszych uczuć, niż zbadanie różnicy pomiędzy duszą a ciałem, aby poznać, któremu z nich należy przypisać każdą z istniejących w nas funkcji”²¹.

Zbadania i opisanie tej różnicy oraz wyjaśnienia, skąd się ona bierze i jakie są jej następstwa, oczekuje Kartezjusz nie tyle od teologa czy psychologa, ile od takiego filozofa, który nie tylko ma zaufanie do swojego intelektu, ale również potrafi tak postępować, aby maksymalnie wykorzystać jego zdolności poznawcze²². Oznacza to m.in. „trzymanie się swoich prawideł” (i nietrzymanie się tych, które zostały „przekazane nam przez starożytnych”) oraz uwalnianie się od „błędnych mniemań” (takich jak przekonanie, że „dusza daje ciału ruch i ciepło”). Wszystkie podane tu w cudzysłowie zwroty pochodzą z kilku pierwszych artykułów tej rozprawy. Ostatnim z nich jest *artykuł CCXII* – w jego tytule Kartezjusz stwierdza, że „od uczuć jedynie zależy wszelkie dobro i zło w tym życiu”. Jest to wprawdzie problem natury moralnej, ale może powinien być prawidłowo rozwiązany tylko wówczas, gdy prawidłowo rozwiązane zostaną problemy natury psychofizjologicznej; a prawidłowe rozwiązanie tych problemów zależy od tego, jak rozwiązane zostaną problemy natury fizycznej i filozoficznej, zwłaszcza związane z poznawaniem i poznaniem ludzkim.

Przykładowo: „kiedy uczucie przemawia jedynie za rzeczami, których wykonanie dopuszcza pewną wstawkę, należy powstrzymać się od wydawania w tej chwili jakiegokolwiek sądu, a zajmując się innymi myślami tak długo, aż czas i spokój uśmierzą całkowicie wzburzenie krwi. Kiedy wreszcie namiętność pobudza do działań, co do których jest koniecznym powziąć natychmiast decyzję, musi wola zwrócić się przede wszystkim do rozważania i przyjęcia racji, które są przeciwne racjom wysuwanych przez uczucie, chociaż wydają się one mniej silne”²³. Odpowiedzi na pytania, dlaczego „należy powstrzymać się od wydawania w takiej chwili jakiegokolwiek sądu” oraz dlaczego „wola

²¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, PWN, Warszawa 1958, s. 29 i nn.

²² „Termin »psychologia« najprawdopodobniej został użyty po raz pierwszy w szesnastym wieku w odniesieniu do teorii duszy, a dokładniej w odniesieniu do treści zawartości *De anima* i *Parva naturalia* Arystotelesa. Samo słowo było rzadko używane w siedemnastym wieku. *De anima* oraz pokrewnej literatury regularnie nauczano jako część programu kształcenia filozoficznego, w odniesieniu nie tylko do filozofii naturalnej, ale także metafizyki i etyki”. G. Hatfield, *Descartes’ physiology...* s. 338 i nn.

²³ R. Descartes, *Namiętności duszy*, s. 170 i nn.

musi zwrócić się przede wszystkim do rozważania i przyjęcia owych racji”, znaleźć można w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, w szczególności w *Medytacji IV*, w której wyjaśnia się, na czym polega błąd w ludzkim myśleniu oraz jakie jest jego źródło.

W *Namiętnościach duszy* tego rodzaju rozważania filozoficzne wprowadzie się pojawiają, ale pełnią one rolę – jak zresztą każde rozważania tego typu – generalistów²⁴. Zasadniczą część rozważań zawartych w części pierwszej tej rozprawy stanowią bowiem kwestie fizykalne i fizjologiczne, takie jak kwestia „różnicy między ciałem żywym a martwym” (*artykuł VI*), „części ciała i niektórych jego funkcji” (*artykuł VIII*), „ruchu serca” (*artykuł IX*) itp. Zawierają one nie tylko uszczegółowienia tych twierdzeń, które pojawiły się już w części piątej *Rozprawy o metodzie*, ale także istotne dopowiedzenia, w tym dopowiedzenia w kwestiach: „powstawania w mózgu tchnień życiowych” (*artykuł X*), działania na te „tchnienia” przedmiotów zewnętrznych i nadawania im „różnych kierunków w mięśniach” (*artykuł XIII*), ilościowego i jakościowego ich zróżnicowania (*artykuły XIV i XV*). W sumie są to zagadnienia sytuujące się w obszarze fizyki lub bezpośrednio z nią związanej fizjologii.

Począwszy od *artykułu XVII* pojawiają się w tej rozprawie zagadnienia z zakresu psychologii. Na postawione w jego tytule pytanie: „Jakie są funkcje duszy?”, można jednak prawidłowo odpowiedzieć tylko wówczas, gdy prawidłowo postawione i rozwiązane zostaną problemy natury filozoficznej, fizykalnej i fizjologicznej (w takiej właśnie kolejności). Mówi się tam zatem o takich kwestiach, jak: 1) „nasze chęci” – i wskazuje się (w *artykule XVIII*) na konieczność ich podziału według tego, czy „kończą się one w naszej duszy”, czy w naszym ciele, oraz czy skierowane są na świat zewnętrzny wobec nich, czy też wewnętrzny; 2) „nasze spostrzeżenia i wyobrażenia” – i wskazuje się również na konieczność ich podziałów (jednak już według bardziej złożonych kryteriów).

²⁴ Dopowiedzmy: generalistów mających zarówno charakter teoretyczny, jak i praktyczny. Przykładem tych ostatnich mogą być pojawiające się w przedostatnim artykule tej rozprawy stwierdzenia, że „ci, którzy przyzwyczaili się do namysłu nad swoimi działaniami, mogą zawsze, ilekroć poczują, że ogarnia ich strach, starać się odwrócić swoje myśli od rozważania niebezpieczeństwa, uprzytomniając sobie racje, dla których o wiele pewniej jest i szlachetniej oprzeć się, niż uciekać. Przeciwnie, gdy poczują, że pożądanie odwetu i gniew pobudza ich do rzucenia się nierozważnie na tych, którzy ich atakują, przypomną sobie wówczas zasadę, że jest nieroztropną rzeczą gubić siebie, kiedy można się ocalić bez hańby i że w wypadku bardzo nierównych sił lepiej jest wycofać się przyzwoicie lub prosić o łaskę, niż narażać się głupio na pewną śmierć”. Ibidem, s. 171.

Te dopełniające się logicznie podziały prowadzą w przekonaniu Kartezjusza do rozwiązania problemu psychofizjologicznego, czyli do wskazania (w *artykule XXXI*) na istniejący w mózgu „mały gruczoł, w którym dusza wykonuje swe funkcje w sposób bardziej szczególny niż w innych częściach ciała” (np. serce). Gruczoł ten Kartezjusz uznaje (w *artykule XXXII*) za „główną siedzibę duszy” (podając uzasadnienie dla tego przekonania) oraz jedyne miejsce, w którym „dusza i ciało działają na siebie nawzajem”. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób działają one na siebie nawzajem, znajduje się w kilku kolejnych artykułach. W ich świetle działanie to podlega zależnościom fizycznym, fizjologicznym oraz psychicznym i są to zależności kauzalne (typu: przyczyna – skutek) i funkcjonalne (typu: akcja – reakcja). W każdym przypadku zależności te związane są z różnymi formami ruchu, co m.in. sprawia, że ciało ludzkie można traktować jako swoistą maszynę²⁵.

W *artykule XLVII* pojawia się stwierdzenie, że „istnieje w nas tylko jedna dusza” i „dusza ta nie posiada w sobie żadnych różnych części”, a „ta, która jest zmysłowa, jest także rozumna”, natomiast w *artykule L*, że „nie ma wcale duszy tak słabej, która by nie mogła, będąc dobrze prowadzona, zdobyć władzy bezwzględnej nad swymi uczuciami”. Obie te kwestie stanowią już jednak nie tyle problem psychologiczny, ile filozoficzny, a jego prawidłowe rozwiązanie wymaga w przekonaniu Kartezjusza przyjęcia archimedesowego punktu jego filozofii, tj. uznania owego stwierdzenia „Ja myślę – ja istnieję” za rzecz „najpewniejszą w świecie” i źródło każdej innej pewności.

W końcowych partiach tej części *Namiętności duszy* Kartezjusz powraca do kwestii duszy zwierzęcej. Przyznaje tam, że chociaż zwierzęta „nie posiadają rozumu ani też może żadnej myśli”, to jednak „wszelkie ruchy tchnień życiowych i gruczołu, które wywołują namiętności, istnieją także u nich i służą do utrzymania i wzmocnienia, nie tak jak u nas, namiętności, ale ruchów nerwów i mięśni, które im zwykle towarzyszą”²⁶. Wprawdzie tego wątku dalej on nie rozwija, ale z tego, co zostało powiedziane w tej części *Namiętności duszy*, jasno wynika, że podtrzymuje on sygnalizowaną już w *Rozprawie o metodzie* możliwość istnienia u zwierząt jakiegoś rodzaju duszy – duszy o wprawdzie

²⁵ W *artykule XXXV* Kartezjusz podaje „przykład, w jaki sposób wrażenia przedmiotów łączą się w gruczole znajdującym się w środku mózgu”, tj. w szyszynce. W artykule następnym podaje przykład, w jaki sposób „uczucia powstają w duszy” (powstają one w ten sposób, że tchnienia życiowe „wywołują pewien ruch szczególny w tym gruczole, ustanowiony przez naturę, by dusza mogła doznać owego uczucia” strachu (lub jakiegoś innego) itd.

²⁶ Ibidem, s. 66 i nn.

bardziej ograniczonych możliwościach poznawczych niż dusza ludzka, ale jednak sytuującej zwierzęta wyżej niż świat bytów nieożywionych.

W części drugiej tej rozprawy Kartezjusz analizuje uczucia ludzkie oraz podejmuje próbę ich uporządkowania według stopnia zależności od ruchu tchnień życiowych (uznawanych przez niego za „najbliższą przyczynę namiętności”) oraz od przedmiotów zmysłowych (uznawanych za „przyczyny najbardziej pospolite i główne”)²⁷. Kolejność rozpatrywania tych zależności wynika z poczynionych wcześniej ustaleń. Te zaś wskazują na fizjologię jako swoiste zaplecze poznawcze wykładanej w tej części rozprawy psychologii. Na wstępie jednak Kartezjusz wylicza (w *artykułach* od *LIII* do *LXVII*) różnego rodzaju uczucia ludzkie. Z wyliczenia tego wynika, że jest ich zbyt wiele, aby można było każdemu z nich uważnie się przyjrzeć i jednoznacznie wskazać wszystkie jego związki kauzalne i funkcjonalne. W następnym kroku dokonuje on zatem ich zredukowania do sześciu uczuć pierwotnych, takich jak: „podziw, miłość, nienawiść, pożądanie, radość i smutek”, uznając pozostałe za „złożone spośród owych sześciu lub za ich rodzaje”. Redukcjonizm ten stanowi oczywiście uproszczenie problemu, ale też ułatwienie w jego rozwiązywaniu oraz w przedstawianiu tych rozwiązań. Jest to jedna z najistotniejszych racji uzasadniających ten zabieg i mających dawać szansę na poddanie namiętności ludzkich intelektualnej kontroli.

Sama analiza tej skróconej listy uczuć składa się ze scharakteryzowania każdego z nich oraz wskazania jego przyczyny i „siły oddziaływania”. Przy opisywaniu i wyjaśnianiu ich zależności Kartezjusz używa pojęć zarówno z zakresu fizyki (ruch, siła czy ciężar), jak i fizjologii (tchnienia życiowe czy krążenie krwi) oraz bazującej na filozoficznej tradycji psychologii, np. tytułowe „namiętności” (traktowane nie tylko jako stany emocjonalne, ale także wolicjonalne) czy „skłonności” (traktowane zarówno jako różnego rodzaju ludzkie odruchy, jak i nawyki)²⁸. W formułowaniu generalizacji zachowuje jednak widoczną wstrzeмиęźliwość (o co niełatwo jest komuś, kto jest całkowicie przekonany o sile swego intelektu i niezawodności swej metody poznawczej), używając takich pojęć warunkowych, jak: „wydaje mi się...”, „zwracam tu

²⁷ „Zaznaczam ponadto, że przedmioty działające na zmysły nie wywołują w nas różnych namiętności stosownie do różnorodności swych cech, ale jedynie stosownie do sposobów, w jaki mogą one nam szkodzić lub przynieść korzyść, lub w ogóle mieć dla nas wagę; pożytek zaś wszelkich uczuć polega na tym tylko, że skłaniają one duszę do chcenia rzeczy z natury dla nas pożytecznych i do wytrwania w owej woli”. Ibidem, s. 69.

²⁸ Przykładowo: w *artykule LXXVII* Kartezjusz zauważa, iż „choć do podziwu nie są skłonni z natury jedynie ludzie ograniczeni i głupi, nie znaczy to wcale, że ci, którzy mają bardzo wiele rozumu, są do niego zawsze najbardziej skłonni”. Ibidem, s. 80.

jedynie uwagę...”, „byłoby o wiele lepiej niż...”, czy „jeśli..., to...” (np. „jeśli jesteśmy całkiem zdrowi, a pogoda jest piękniejsza niż zwykle, to wówczas odczuwamy wesołość”).

Najpewniej czuje się on na gruncie badania zależności stanów psychicznych od stanów fizjologicznych oraz fizykalnych. Daje temu wyraz, formułując twierdzenia w bardziej kategorycznym trybie. Przykładowo: w *artykule XCVII* zauważa, że „w miłości, gdy jest sama tylko, tzn. gdy nie towarzyszy jej żadna silna radość, pożądanie lub smutek, puls bije równo, ale o wiele silniej niż zwykle”. Natomiast w *artykule XCVIII* stwierdza, że „w nienawiści puls jest nierówny i słabszy, a często przyspieszony, w piersi czuje się zimno na przemian z jakimś ostrym i piekącym gorącem”. Jest to jednak pewność, do której ma on zaufanie – podobnie jak do wszystkiego, co zmysłowe – ograniczone. Potwierdzenie tego stanowi m.in. *artykuł CXIII*. Wychodzi on w nim od generalizującego stwierdzenia, że „nie ma takiej namiętności, której by nie zdradzał jakiś szczególny ruch oczu”, dodając, że „nawet najgłupszy służący może poznać po oczach swego pana, czy jest zły na niego, czy też nie”. Dochodzi w nim jednak do wniosku, że „choć łatwo spostrzec owe ruchy oczu i chociaż wie się, co one wyrażają, niełatwo jest jednak je opisać, ponieważ każdy składa się z wielu zmian zachodzących w ruchu oka”²⁹.

Te i inne trudności w opisywaniu i wyjaśnianiu różnego rodzaju ludzkich namiętności przekładają się bezpośrednio na trudności w określeniu ich ontycznej i ontologicznej przynależności oraz we wskazaniu ich zasadniczych funkcji. Z punktu widzenia kartezjańskiej ontologii możliwości są tylko dwie, tj. mogą one należeć albo do cielesnej, albo do duchowej części natury ludzkiej. W jego wskazaniach pojawiają się jednak istotne niejasności i – być może – nawet logiczne niespójności. Najpierw bowiem stwierdza on, że namiętności „według urządzenia natury odnoszą się wszystkie do ciała, a dusza doznaje ich o tyle tylko, o ile jest z nim połączona; toteż ich naturalnym przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczenia i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała”³⁰. Wydaje się więc, że wszystkie namiętności ludzkie są natury cielesnej, a ich związek z duszą jest jedynie okazjonalny.

²⁹ Nicco dalej zaś stwierdza: „W ogóle dusza może zmieniać wszelkie ruchy zarówno twarzy, jak oczu, kiedy, by ukryć swą namiętność, wyobraża sobie żywo inną, wręcz przeciwną; toteż można posługiwać się nimi zarówno celem zatajenia, jak i celem ujawnienia swoich uczuć”. *Ibidem*, s. 104.

³⁰ Nicco dalej jeszcze raz wyraźnie podkreśla, że „wszystkie te pięć uczuć są bardzo pożyteczne dla ciała”. *Ibidem*, s. 119 i nn.

Dalsza część wywodów zawartych w tej części *Namiętności duszy* stawia jednak pod znakiem zapytania zasadność tego wniosku. Już w tytule *artykułe CXXXIX* mówi się „o pożytku tych samych uczuć, o ile należą one do duszy”, a w jego pierwszych zdaniach wskazuje się na takie uczucia, jak miłość i nienawiść, oraz na ich przynależność do duszy „o tyle, o ile pochodzą one z poznania i poprzedzają radość i smutek; wyjąwszy ten wypadek, kiedy te ostatnie uczucia zastępują poznanie, którego są one tylko jednym z rodzajów”³¹. Dalej wskazuje się m.in. na dwa rodzaje nienawiści, tj. takiej, która „jest konieczna dla ciała”, oraz takiej, która „pochodzi z bardziej jasnego poznania” i jest „odnoszona jedynie do ciała”, oraz takich namiętności, jak: pożądanie, radość i smutek, które mogą „wypływać” zarówno „z prawdziwego poznania” (i „wypływają” – o ile tylko nie są nadmierne i o ile „kieruje nimi to poznanie), jak z „fałszywej przyczyny”, a nawet z boskiego zrządzenia („powinniśmy często myśleć o Opatrzności i uprzytomnić sobie, iż nic się stać nie może inaczej, niż to od wieków postanowiła Opatrzność”). Te i podobne im niejasności otwierały jeśli nie „wrota”, to co najmniej „furtkę” do zasadniczo różnych interpretacji poglądów Kartezjusza – począwszy od ich sprowadzania na grunt mechanistycznego naturalizmu, a skończywszy na ich sytuowaniu na gruncie różnych wersji teizmu.

Postscriptum

Wśród sprowadzających filozofię Kartezjusza na grunt teizmu byli zarówno ci, którzy zamierzali w ten sposób wykazać różnorakie jej słabości, jak i ci, którzy byli przekonani o jej wielkości i zamierzali to pokazać, eksponując obecne w niej wątki teistyczne. Niektórzy z nich czynili to tak skutecznie, że w późniejszym okresie niekiedy mylono kartezjanizm Kartezjusza z ich odczytywaniem i przedstawianiem kartezjanizmu.

A. Jednym z tych, którzy odnieśli ten swoisty sukces, był Nicolas Malebranche (1638–1715), teolog (oratorianin), ale też filozof intelektualista, głęboko zaangażowany zarówno w swoje medytacje, jak i w stanowiące ich źródło inspiracji medytacje św. Augustyna i Kartezjusza³². Swoje przemyślenia

³¹ „Jeśli poznanie to jest prawdziwe, tzn. jeśli rzeczy, do których ono nas pobudza, są prawdziwie dobre, a te, do których nienawidzenia ono nas skłania, są prawdziwie złe”. Ibidem, s. 12 i nn.

³² Nicolasa Malebranche’a zalicza się – obok Arnolda Geulincxa i Louisa de La Forge’a – do zwolenników tzw. okazjonalizmu. Nicholas Jolley pisze, że „okazjonalizm jest mylnie rozumianą doktryną, która była często przedstawiana w podręcznikach jako ówczesna

przedstawił on w kilku rozprawach. Pierwszą z nich było opublikowane w latach 1674–1675 *Poszukiwanie prawdy*. Rozprawa ta nie trzyma się wprawdzie literalnie tego, co zostało powiedziane w dziełach Kartezjusza, ale inspiruje się ich duchem, w tym potrzebą poznawania i poznania wszystkiego, co poznać można i poznać trzeba, aby można było powiedzieć, że tytułowe poszukiwanie zakończyło się sukcesem. W świetle poglądów Kartezjusza niezbędna jest do tego – poza wszystkim innym – odpowiednia metoda. Malebranche się z tym zgadza. Jednak ze znalezieniem i stosowaniem takiej metody są jego zdaniem większe problemy, niż sądził autor *Rozprawy o metodzie*. Jedną z przyczyn tych problemów jest szczególnie głęboka „przesądność” zmysłów. W podsumowaniu swojej analizy poznania zmysłowego napisał on, że „wszystkie myśli, które dusza posiada poprzez ciało bądź w zależności od niego, są [...] ciemne bądź fałszywe, służą jedynie powiązaniu nas z dobrami zmysłowymi i z tym, co może służyć do ich osiągnięcia, a związek z dobrami zmysłowymi pogrąża nas w niebezpieczeństwie błędu i w wielkich nieszczęściach i nie zawsze posiadamy świadomość owych nieszczęść i zazwyczaj nie znamy przyczyny tych niedoli”³³. Inną ich przyczynę dostrzegał w używaniu i nadużywaniu wolności ludzkiej woli, które „niesie z sobą więcej treści niż spostrzeżenie umysłu”. Jest to „prawie” kartezjanizm w kwestii pojmowania źródła ludzkich błędów w myśleniu.

To „prawie” jest jednak tak znaczące, że między stanowiskami poznawczymi obu filozofów pojawia się nie luka, lecz przepaść epistemiczna. Według Kartezjusza umysł ludzki jest w stanie uporać się całkowicie z „przesądnością” zmysłów oraz przejąć całkowitą kontrolę nad ludzką wolą, natomiast według Malebranche’a nie jest w stanie tego uczynić. Nie oznacza to jednak, że nie może on niczego dobrego uczynić dla poszukiwania i znajdowania prawdy. Przeciwnie, sporo w tej sprawie może zrobić. Jedną z tych możliwości jest

reakcja na problem interakcji duszy i ciała, który rzekomo Kartezjusz pozostawił nierozwiązany. Jednak takie postawienie sprawy jest podwójnie błędne. Po pierwsze, okazjonalizm nie jest siedemnastowiecznym odkryciem, lecz doktryną o długiej historii, a jego korzenie sięgają średniowiecznej myśli arabskiej. Po drugie, okazjonalizm nie stanowi propozycji rozwiązania problemu umysłu i ciała. [...] okazjonalizm jest doktryną o ogólniejszym charakterze; utrzymuje się w nim, że żadna wiedza nie jest prawdziwą przyczyną zmian jednego jej stanu w inne jej stany; taką przyczyną jest bowiem Bóg”. Autor ten przyznaje jednak, że „doktryna Malebranche’a widzenia w Bogu [,prawdziwej pierwszej przyczynie wiedzy” – Z. D.] jest odpowiedzią na dostrzeżone słabości teorii Kartezjusza, a nawet całej jego teorii rozumu”. N. Jolley, *The reception of Descartes’ philosophy*, w: J. Conttingham (red.), *The Cambridge Companion...*, s. 404 i nn.

³³ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, t. I, J. Vrin, Paris, 1946, s. 210 i nn.

rozumne zdanie się na wiarę – zgodnie z Augustyńską formułą: „Jeśli nie możesz zrozumieć, uwierz, abyś zrozumiał”. Wiara ta „narzuca” nam m.in. „przekonanie o istnieniu ciała – jednak co do oczywistości, to sądzę, że nie jest ona zupełna. Z całą oczywistością stwierdzić można jedynie istnienie naszego umysłu i Boga”³⁴.

W innym miejscu swojego *Poszukiwania prawdy* stwierdza: „pierwszym w łańcuchu naszych aktów poznawczych jest poznanie istnienia naszej własnej duszy. Wszystkie nasze myśli są niezbitymi dowodami; nic bowiem nie jest bardziej oczywiste jak to, że ten, kto aktualnie myśli, jest aktualnie czymś”³⁵. To również jest „prawie” kartezjanizm Kartezjusza i także w tym przypadku to „prawie” oznacza przepaść – już nie tylko epistemiczną, ale także epistemologiczną i metafizyczną. Z zawartych w tym dziele medytacji wynika bowiem, że ta „całkowita oczywistość” to jednak tylko oczywistość oznaczająca najwyższy stopień pewności (a nie jak u Kartezjusza pewność całkowitą), a te „niezbite dowody” to takie dowody, które są formułowane nie tylko, a nawet nie w pierwszej kolejności w oparciu o moc poznawczą intelektu, co w oparciu o wiarę w Boga, który chce i potrafi udzielać poszukującemu prawdy takiego wsparcia, że ten swój cel w końcu osiąga. Oznacza to pozabawienie intelektualisty typu kartezjańskiego najsilniejszej karty w tej wielkiej grze o jego los, tj. głębokiego i nieulegającego powątpiewalności przekonania, że moc jego intelektu jest wystarczająca do niezawodnego rozpoznania warunków tej gry oraz sprawowania rozumnej kontroli nad jej przebiegiem. Krótko mówiąc, z punktu widzenia Malebranche’a medytujące „ja” nie ma możliwości dojścia wyłącznie za pomocą swoich władz poznawczych do takiej sytuacji, że uchyli wszystkie wątpliwości i osiągnie całkowitą pewność, tj. taką, której nikt i nic już nie będzie w stanie racjonalnie zakwestionować. Ten brak całkowitej pewności związanej z „pierwszymi ogniwami łańcucha rozumowania” przenosi się na jego dalsze „ogniwa” (zgodnie z zasadą, że niepewność pociąga za sobą niepewność). Można, a nawet należy podejmować działania ograniczające bądź to samą niepewność, bądź jej niekorzystne następstwa dla medytującego „ja”, ale ich ograniczenie nie oznacza i oznaczać nie może ich całkowitego wyeliminowania.

W przekonaniu Malebranche’a takie działania powinny być jednak podejmowane przez poszukujących prawdy, bowiem ostatecznie prowadzą one do uznania Boga za Byt pod każdym innym względem „pierwszy i ostateczny”

³⁴ Ibidem, t. III, s. 30.

³⁵ Ibidem, t. II, s. 239.

(a nie jak u Kartezjusza za ostatecznego gwaranta niezawodności intelektualnego medytowania). Medytujące „ja” musi w tej sytuacji uznać nie tylko swoją niezdolność do bycia pod jakimkolwiek względem „pierwszym” czy „ostatecznym”, ale także podjęcia dialogu z Bogiem we wszystkich najistotniejszych dla niego kwestiach, uważnie wysłuchać tego, co w tym dialogu Istota Najwyższa ma mu do powiedzenia i – rzecz jasna – nie polemizować z Nią, lecz realizować jej polecenia i zalecenia (o ile zechce ona w swojej łaskawości nam je objawić).

Jak to może i – w przekonaniu Malebranche’a – powinno wyglądać, pokazują m.in. jego *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne* (ukazały się drukiem w 1683 r.). Tytułem nawiązują one do *Medytacji* Kartezjusza, ale zarówno z uwagi na przyjętą konwencję narracyjną, jak i swoją treść więcej mają one ze św. Augustyna niż z Kartezjusza. Prowadzony w nich jest bowiem – podobnie jak w *Soliloquiach* Augustyna – dialog z Bogiem i to dialog, w którym autor tej rozprawy występuje w roli pokornego ucznia, natomiast Bóg w roli wyrozumiałego i skłonnego do pomocy Mistrza. Już we wprowadzeniu Malebranche stwierdza, że „musi oddać Mu głos jako prawdziwemu Mistrzowi, który naucza wszystkich ludzi dzięki powadze swojej mowy i pewności swojej wiedzy”. Nieco dalej zaś dodaje: „głoszone tutaj prawdy są Jego, błędy zaś – moje”³⁶. Odbiega to już nie tylko od treści *Medytacji* Kartezjusza, ale także od ich ducha. Temu ostatniemu bowiem zdecydowanie obcy jest ten duch pokory i uniżoności wobec Boga oraz skłonności do wzięcia na siebie całej odpowiedzialności za wszystkie błędy (realne lub tylko potencjalne), który jest obecny w całych *Medytacjach chrześcijańskich* Malebranche’a. Różnice te mają oczywiście różnorakie następstwa i formy wyrazu.

Widoczne są one już w przyjętej przez obu filozofów konwencji narracyjnej. *Medytacje* Kartezjusza są raczej monologiem niż dialogiem i to takim monologiem, w którym ich autor sam sobie stawia pytania i sam udziela na nie odpowiedzi. Jeśli już pojawiają się w nich jakieś elementy dialogu, to po pierwsze dopiero w tym momencie, gdy jest on już całkowicie pewny, że w jego *Medytacjach* nie ma żadnego błędu, a po drugie – głównym partnerem w tym dialogu jest nie Bóg, lecz ci, którzy wprawdzie posiadają intelekt, ale jeszcze nie w pełni potrafią się nim posługiwać, tak jak posługiwać się należy, aby dojść do prawdy. Rzecz jasna, w takim dialogu nie ma miejsca na taką modlitwę, od jakiej Malebranche rozpoczyna swoje *Medytacje chrześcijańskie*,

³⁶ N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, Znak, Kraków 2002, s. 25 i nn.

tj. modlitwę zaczynającą się od słów: „Wiekuiста Mądrości! Nie jestem światłem dla samego siebie, a otaczające przedmioty nie mogą mnie oświecić”³⁷.

W *Świetle Medytacji* Kartezjusza nieuprawnione jest m.in. takie generalizujące stwierdzenie, jakie pojawia się w tytule *Medytacji pierwszej* Malebranche’a, że „ciało nie oświeca nas i nie jesteśmy rozumem ani światłem dla samych siebie”. Być może Kartezjusz zgodziłby się z pierwszą częścią tego twierdzenia (jednak nie bez istotnych zastrzeżeń). Natomiast z całą pewnością nie zgodziłby się z jego drugą częścią. Nie zgodziłby się z nią i nie mógłby się z nią zgodzić, bowiem wysiłek intelektu jego całego życia jako filozofa i uczonego zmierzał do tego, aby wykazać i pokazać, że jesteśmy „rozumem i światłem dla samych siebie”. Możemy nim być również dla innych – o ile oczywiście ci inni zechcą podążać za naszymi wskazaniem; a jeśli nie zechcą, to tym gorzej dla nich, bowiem tracą szansę dojścia do prawdy. To, czy otrzymają od Boga za ten błąd rozgrzeszenie, jest już problemem nie filozoficznym, lecz teologicznym, który żywotnie interesuje Malebranche’a, ale nie Kartezjusza.

W *Medytacjach chrześcijańskich* jednym z wiodących motywów jest próba wyjaśnienia kwestii związanych z duszą ludzką. W rozprawie tej – w odróżnieniu od *Poszukiwania prawdy* – w mniejszym stopniu traktowany jest on jako problem epistemiczny czy epistemologiczny, tj. pierwszego aktu i pierwszego „ogniwa w łańcuchu rozumowania”, natomiast w większym jako problem ontyczny, ontologiczny i metafizyczny. I tak, w pierwszej z nich Malebranche wprawdzie na początku stawia i wyjaśnia kwestię istnienia rozumianego na sposób kartezjański, tj. jako sprawiania czegoś lub bycia przez coś sprawionym. Zaraz jednak odchodzi od tego ujmowania problemu i przechodzi do ujmowania problemu w sposób quasi-kartezjański, tj. do rozważań nad pragnieniami duszy oraz „światłem”, które w związku z tymi pragnieniami się w niej „rozlewa”, i pyta duszę: „Czy twoje życzenia są zdolne coś wytworzyć? Czy widzisz je jasno? Czy istnieje konieczny związek pomiędzy twoimi pragnieniami i spełnieniami?”. Nieco dalej zaś formułuje on pytanie-podpowiedź: „Czyż nie byłbyś nierozumny, sądząc, że twoje życzenia są prawdziwą przyczyną twoich uzdolnień dzięki wierności i dokładności, z jaką ów najwyższy Rozum dawałby ci to, na co masz ochotę, w chwili gdy masz ochotę?”.

³⁷ I dalej: „Nawet duchy niezawierające w swoim jestestwie Rozumu, który czyni je mądrymi, nie mogą przekazywać tego rozumu mojej duszy. Tylko Ty jesteś, Panie, światłem aniołów i ludzi. Tylko Ty jesteś, Panie powszechnym Rozumem dla dusz. Ty właśnie jesteś, Panie, Mądrością Ojca, wiekuiстą, niezmienną, konieczną Modrością, która – aczkolwiek w zupełnie inny sposób – czyni mądrymi stworzenia, a nawet Stwórcę” itd., itd. Ibidem, s. 27 i nn.

Na te i wiele jeszcze innych pytań niełatwo jest odpowiedzieć, co pokazują jego kolejne „medytacje chrześcijańskie” – niełatwo, bowiem nie jest to tylko kwestia racjonalnego myślenia, ale także chrześcijańskiego sumienia i chrześcijańskiej wiary w to, że Bóg – Istota Rozumna i Wszechmocna – korzystając ze swojej rozumności i swojej mocy, w każdym momencie i w każdym fragmencie ludzkiego myślenia udziela człowiekowi swojego wsparcia, sprawiając, że myślenie to stanowi nieprzerwany „łańcuch” racji i racji dla racji. Odpowiedzi na pytanie, czego ów Bóg oczekuje w zamian, Malebranche udziela w różnych częściach swoich „medytacji chrześcijańskich” i jasno z nich wynika, że oczekiwania te wymagają nie tylko głębokiej wiary, ale także sporego wysiłku intelektualnego. Przykładowo: w *Medytacji piątej* Bóg – przemawiając ustami jej autora – mówi: „Posłuchaj, posłuchaj, mój synu, każ zamilknąć swoim zmysłem, zapomnij o swoich uprzedzeniach i o wszystkim, co jest tylko domniemaniem! Opróżnij duszę ze wszystkiego, co wprowadza w nią ciało. Posłuchaj mnie! [...] Mów tylko o tym, co rozumiesz! Świat ma jedynie materialną podstawę – podsuwam ci takie rozwiązanie, aby w twojej nie powstał rozłam. Czy to ciało będzie się mogło ruszać? Czy w posiadanej przez ciebie idei materii odkrywasz jakąś moc?”³⁸.

Stanowi to wyraźne nawiązanie do przyjętego przez Kartezjusza rozwiązania kwestii psychofizycznej i psychofizjologicznej. Potwierdzeniem tego jest dalsza część tej „medytacji chrześcijańskiej”. Mówi się w niej zarówno o istnieniu materii, jak i znajdowaniu się jej bądź to w stanie ruchu, bądź w stanie spoczynku, przy czym zarówno to istnienie, jak i znajdowanie się w którymś z tych stanów, a także ich zachowywanie lub zmienianie, materia zawdzięcza Bogu i tak długo go będzie posiadała, jak długo Bóg tego zechce. Mówi się o tym po to, aby przygotować epistemiczne zaplecze dla zaproponowanego w niej ontycznego zróżnicowania przyczyn na przyczyny naturalne i okazjonalne. Te pierwsze zaczynają się i kończą w materialnym świecie oraz podlegają wyłącznie naturalnym prawom. Natomiast te drugie – o ogólniejszym charakterze – mają swoje źródło i swoją moc sprawczą w „nieskończonej Mądrości, przewidującej wszystkie następstwa wszystkich możliwych praw”.

Te ustalenia i wyjaśnienia stanowią z kolei zaplecze przedstawionego w *Medytacji szóstej* wyjaśnienia problemu „związku duszy i ciała”, wyjaśnienia mającego stanowić zasadniczą korektę rozwiązania zaproponowanego w tej kwestii przez Kartezjusza. U tego ostatniego związek ten ma charakter naturalny, tj. wszystkie jego najistotniejsze elementy są z tego świata i zarówno do

³⁸ Ibidem, s. 63 i nn.

swojego zaistnienia, jak i trwania lub zmieniania się nie wymagają boskiego działania. Natomiast w świetle przedstawionych w tej medytacji wyjaśnień wymagają takiego działania i bez niego związek taki nie mógłby zaistnieć. Działanie to ma mieć różny charakter i może być różnie opisywane – przykładowo: w przypadku tchnień życiowych może to być ich „przeznaczanie” do wykonywania określonych zadań w duszy, natomiast w przypadku duszy „odpychanie” jej od „przedmiotu, na który popatrzy tylko z pogardą i ze wstrętem”. Tak czy inaczej „działanie Boga jest zawsze jednakowe i bezustanne, gdyż Jego akty woli są niezmiennie, a Jego prawa nienaruszalne”. W kolejnych „medytacjach chrześcijańskich” (jest ich w sumie dwadzieścia) wyjaśnia on bardziej szczegółowo ten „okazjonalizm”, stanowiący „jądro” jego metafizyki. W podsumowaniu do nich składa on swoistą deklarację wiary w najwyższe wartości tamtego (naprzyrodzonego) świata i niewiary w możliwość znalezienia takich wartości w tym (doczesnym) świecie. („Świat ten napętnia się przeciwie okazałością i pychą w pogoni za wywyższeniem, a pogrążając się w rozkoszy, myśli tylko o uciechach”). Jest to powiedziane po chrześcijańsku, ale z całą pewnością nie po kartezjańsku.

W późniejszym okresie nawet ci, którzy potrafili dostrzec tę i inne jeszcze różnice między filozofią Kartezjusza i Malebranche’a, niejednokrotnie pozostawali pod tak silną wymową rozwiązań zaproponowanych na gruncie tej drugiej, że mniej lub bardziej świadomie przenosili je na grunt tej pierwszej. Przykładem może być Wolter. W jego *Elementach filozofii Newtona* pozytywnym bohaterem jest oczywiście tytułowy filozof. Natomiast negatywnych jest co najmniej kilku, w tym Kartezjusz i Malebranche³⁹. Wprawdzie porównanie ich osiągnięć wypada generalnie na korzyść pierwszego z nich, to jednak – zdaniem Woltera – „system przyczyn okazjonalnych” Malebranche’a jest „jedynie rozwinięciem systemu przyczyn” Kartezjusza. Jest „jedynie jego rozwinięciem”, bowiem w jednym i drugim przypadku „wychodzi się z założenia, że dusza nie może mieć żadnego wpływu na ciało [...]. Zakłada następnie, że materia, jako przyczyna okazjonalna, działa na nasze ciało i że wówczas Bóg w duszy naszej tworzy idee, i odwrotnie, że człowiek wytwarza akt woli, a Bóg w następstwie tego aktu bezpośrednio działa i myśli jedynie w Bogu,

³⁹ N. Jolley pisze, że „dzisiaj wolterowski obraz Kartezjusza jest łatwo rozpoznawalny”, a jego „ocena Kartezjusza jest jedną z tych, na których wielu z nas zostało wychowanych, zwłaszcza w świecie anglojęzycznym. Kartezjusz jest ojcem współczesnej filozofii, ale jego zamiłowanie do systemu niejednokrotnie wprowadzało go w błąd. Próbował on czerpać prawdy z zasad, które są rzekomo wszystkim znane”. N. Jolley, *The reception of Descartes' philosophy*, s. 393 i nn.

co według mnie nie może mieć innego jasnego znaczenia, niż to, że sam Bóg działa i myśli za nas⁴⁰. Można by zapytać Woltera, gdzie on to wyczytał lub od kogo o tym usłyszał; bo nie od dziś wiadomo, że raczej niewiele czytał, ale wiele pisał i w tym, co pisał, nie zawsze trzymał się faktów. Pytanie to ma jednak retoryczny charakter. Nawet gdyby zostało postawione Wolterowi, to raczej nie należałoby oczekiwać na nie merytorycznej odpowiedzi; wiadomo bowiem również, że miał skłonności do uproszczeń, ale już nie do przyznawania się do nich, a tym bardziej do swoich błędów.

B. Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad rozumieniem filozofii Kartezjusza (i jej zrozumieniem) mogą być również *Zasady filozofii Kartezjusza* Benedykta Spinozy (1632–1677). Rozprawa ta należy do wczesnych pism tego filozofa (napisanych w latach 1661–1663) i stanowi świadectwo zarówno fascynacji filozofią kartezjańską, jak i pragnienia uczynienia jej bardziej racjonalną. We *Wprowadzeniu* do części pierwszej tego dzieła wielkość swojego poprzednika jego autor dostrzega nie tyle w tym, że „wszystko podał w wątpliwość”, lecz w tym, że „uprzednio zwięźle ukazał racje” dla owego wątpienia. Te racje zaś to nie tyle argumenty za zawodnością ludzkich władz poznawczych, ile argumenty za potrzebą całkowitego uwolnienia się od fałszu i niepewności lub też za koniecznością osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. W celu osiągnięcia tego należy: „po pierwsze, usunąć przesady wszelkie; po wtóre, odnaleźć podstawy, na których wszystko następnie należałoby budować; po trzecie, wykryć przyczyny błędu; po czwarte, zrozumieć wszystko w sposób jasny i wyraźny. Po to zaś, aby móc pierwsze trzy z owych celów osiągnąć, postanowił wszystko podać w wątpliwość”. Dalej Spinoza wyjaśnia, że Kartezjusz „czyni to nie jak sceptyk, który oprócz zwątpienia żadnego innego nie stawia sobie celu”, lecz jak ktoś, kto pragnie „odnaleźć wreszcie dla nauk trwałe i niewzruszone podstawy”, czyli zasady. „Prawdziwe zaś zasady nauk mają być tak jasne i tak pewne, żeby żadnych nie wymagało uzasadnień, żeby odsunięte były od wszelkiego ryzyka wątpiwości i żeby bez ich pomocy nic zgoła nie można było dowieść⁴¹. Brzmi to nie tylko po kartezjańsku, ale także jest z ducha i z treści kartezjańskie; w każdym razie kartezjańską jest

⁴⁰ „Hipoteza ta przygniata nas wprost ciężarem trudności, jakie z niej wynikają. Jeśli bowiem tak jest, to co człowiek mógłby chcieć sam przez się, skoro nie może myśleć sam przez się? Jeżeli Bóg nie dał nam zdolności tworzenia ruchu i myśli, jeżeli on sam tylko działa i myśli, to również on sam tylko chce. Nie tylko więc nie jesteśmy wtedy wolni, lecz nie jesteśmy niczym, lub jesteśmy tylko modyfikacjami samego Boga”. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, PWN, Warszawa 1956, s. 42 i in.

⁴¹ B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w dwóch częściach*, w: idem, *Pisma wczesne*, PWN, Warszawa 1969, s. 27 i nn.

zasada metodyczna, że nie wątpimy dla samego wątpienia, lecz wątpimy dla doprowadzenia do odkrycia „trwałych i niewzruszonych” podstaw wiedzy.

Jednak już w tej wstępnej i ogólnej prezentacji zasad poznawczych Kartezjusza pojawiają się takie niedopowiedzenia, które łatwo mogą doprowadzić do rozminięcia się z przyjętymi i stosowanymi przez niego normami poznawczymi i regułami metodologicznymi. Przede wszystkim dotyczą one tak fundamentalnych kwestii, jak, po pierwsze, związek między jasnością a pewnością (na podstawie wypowiedzi Spinozy można dojść do wniosku, że jest on bezpośredni), a po drugie – związek między jasnością i wyraźnością oraz prawdziwością (wypowiedzi te sugerują, iż jasność i wyraźność łączą się bezpośrednio z pewnością, nie zaś z prawdziwością).

W każdym razie jest to co najmniej niejasne. W *Zasadach filozofii Kartezjusza* niejasny jest zresztą również związek pewności z oczywistością. Przypomnę zatem krótko: w świetle *Prawideł kierowania umysłem* oczywistość jest oznaką albo kryterium pewności. Według Kartezjusza to, co jest oczywiste, jest pewne, przy czym oczywistość ta, a co za tym idzie również pewność, nie może być stopniowalna. Coś, co jest jedynie w jakimś stopniu oczywiste, jest uznawane przez niego po prostu za niepewne, a przynajmniej takie, które można podać w wątpliwość. Z kolei jasność i wyraźność stanowią u niego oznaki albo kryteria prawdziwości, przy czym w *Zasadach filozofii* Kartezjusza znajduje się jednoznaczne stwierdzenie, że „może być jasne ujęcie, które nie jest wyraźne, natomiast żadne nie jest wyraźne, o ile nie jest jasne”⁴². Oznacza to, że jasność jest nadrzędna wobec wyraźności, to znaczy uzyskanie wyraźności jest uwarunkowane uprzednim uzyskaniem jasności – albo tego, co jest ujmowane umysłem, albo samego ujęcia.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, na ile Spinoza skłonny byłby zaakceptować takie rozumienie tych kategorii. Jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie, na ile trzymał się on rozumienia pojęcia „zasada” przez Kartezjusza. Trudności te wynikają m.in. z tego, że zarówno w filozofii przedkartezjańskiej, jak i w filozofii samego Kartezjusza miało ono wieloznaczny charakter. Zapewne Spinoza w jakimś stopniu miał świadomość tej wieloznaczności, a nawet próbował ją twórczo wykorzystać.

Widoczne jest to zwłaszcza w tych fragmentach jego *Zasad filozofii Kartezjusza*, w których mowa jest o „wątpliwości powszechnej”, o „odkryciu podstawy całej wiedzy” czy o „wyzwalaniu od wszystkich wątpliwości”. W każdym przypadku Spinoza łączy je z kwestiami ludzkiego poznawania i poznania. Analiza tych połączeń pozwala dostrzec charakterystyczne dla tego filozofa

⁴² R. Descartes, *Zasady filozofii*, s. 29 i nn.

przesunięcie akcentów z kwestii genezy (u samego Kartezjusza związana jest ona m.in. z wrodzonością lub też – co na to samo wychodzi – z „boskim siewcą zarodków pierwszych myśli”) na kwestię funkcji, to znaczy wykonywania poznawczych operacji i albo odkrywania kolejnych racji, albo ich stanowienia, albo takiego dowodzenia, w którym owo odkrywanie i stanowienie się dopełniają. Jest to szczególnie wyraźne w takich podejmowanych i zalecanych przez niego operacjach poznawczych, jak definiowanie pojęć, wypisywanie aksjomatów i ich wyliczanie oraz ich porządkowanie od najogólniejszych do mniej ogólnych. O każdej z tych czynności można powiedzieć, że jest zasadą poznawczą. W systemach dedukcyjnych, do których należy zarówno system kartezjański, jak i spinozański, są to nawet naczelne zasady. Pozostaje oczywiście kwestią dyskusyjną, które z nich są nadrzędne, a które podrzędne, a także czy można je sprowadzić do jakiejś zasady zasad, to znaczy jednej najwyższej zasady. Tego typu dążenia pojawiają się zarówno u Kartezjusza, jak i u Spinozy, przy czym u pierwszego z nich zasadą zasad okazuje się zmagający się z różnego rodzaju problemami intelektualista, natomiast u drugiego – Bóg, a dokładniej idea Boga jako bytu pod każdym względem doskonałego. Warto zatem w wielkim skrócie prześledzić, jak doszło u Spinozy do tej programowej teizacji racjonalizmu intelektualistycznego, który – powiedzmy to wyraźnie – nie przestał być racjonalizmem intelektualistycznym, niemniej wkroczył na ten grunt, po którym poruszanie się Kartezjusz ograniczył do zupełnego minimum, to znaczy na grunt rozważań nad wszechmocnym Bogiem.

W punkcie wyjścia *Zasad filozofii Kartezjusza* Spinoza stawia – podobnie jak Kartezjusz – przede wszystkim na możliwości poznawcze ludzkiego intelektu, m.in. w zakresie: wyjaśniania pojęć (poprzez ich definiowanie), ich porządkowania (od bardziej do mniej ogólnych), wydobywania „pierwszych prawd” (okazują się nimi aksjomaty), formułowania twierdzeń. Jednak u niego – w odróżnieniu od Kartezjusza – przy każdej z nich pojawia się Bóg – najpierw jako określonego rodzaju idea czy pojęcie „substancji, co do której rozumiemy, że jest ona sama przez się doskonała w najwyższym stopniu”, a następnie jako szereg następujących po sobie i logicznie powiązanych twierdzeń.

W sumie Spinoza wypisał dwadzieścia jeden takich twierdzeń. W pierwszym z nich stwierdza, że „Istnienie Boga poznaje się przez samo rozważenie jego natury”; w 16., że „Bóg jest bezcielesny”; w 17., że „Bóg jest bytem bezwzględnie prostym”; w 18., że „Bóg jest niezmienny”; w 19., że „Bóg jest wieczny”; zaś w 20., że „Bóg odwiecznie wszystko z góry wyznaczył”⁴³. Wprawdzie we wszystkich tych twierdzeniach mówi się o „istnieniu prawdzi-

⁴³ Ibidem, s. 49 i nn.

wym substancji rozciągłej w długości, szerokości i głębokości” oraz o naszym „zjednoczeniu z pewną jej częścią”, to zarówno to istnienie, jak i to zjednoczenie również zależy od Boga. Twierdzenia te skłaniają do generalnego wniosku, że na gruncie filozofii Spinozy taką zasadą zasad jest Bóg. W części drugiej tego traktatu Spinoza wkłada wprawdzie sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać czytelnika, że na tym wielokrotnym odwoływaniu się do Boga i szukania u Niego wsparcia intelekt ludzki nie tylko nic nie traci, ale jeszcze zyskuje (w swojej sprawności, niezawodności i efektywności w działaniu itd.), lecz teizacja proponowanego przez niego filozoficznego myślenia jest faktem.

Widoczne jest to również w jego *Traktacie krótkim o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości* (napisanym prawdopodobnie w tym samym okresie, co *Zasady filozofii Kartezjusza*). Głosił w nim nie tylko pochwałę Boga (za to, że jest, istnieje; za to, czym jest; za jego dzieła itd.), ale także wielką pochwałę „człowieka tak doskonałego, iż jest w jego mocy z Bogiem się zjednoczyć” i dzięki temu zyskać wszystko to, co jest mu potrzebne do szczęścia, to znaczy „prawdziwą wiarę” („prowadzi nas ona do jasnego rozumienia, dzięki któremu miłujemy Boga”), prawdziwą wiedzę, prawdziwą miłość („rodzi się z pojęcia i znajomości, jakie mamy o rzeczach”), prawdziwą nienawiść („jest to dążenie do usunięcia czegoś, co przyczyniło się do jakiegoś zła”), a także prawdziwe – radość i smutek, szacunek i pogardę, nadzieję, strach itd. Głosił tam również wielką pochwałę ludzkiego intelektu, który wprawdzie wszystkiego nie może, ale może – z Bożą pomocą – dużo. Przede wszystkim za jego sprawą człowiek potrafi to wszystko poznać, ocenić, docenić i sprawować nad tym kontrolę.

Oddajmy zresztą w tej sprawie głos samemu Spinozie. W początkowych partiach swego traktatu napisał, że intelekt „także jest synem, wyrobem i stworem bezpośrednim Boga, odwiecznie przezeń stworzonym i na wieczność niezmiennym. A cecha jego jest jedna tylko: wszystko zawsze jasno i wyraźnie rozumieć: stąd zaś płynie nieskończone i niezmienne, najdoskonalsze, jakie być może, zadowolenie, które tego, co czyni, nie może zaprzestać czynić”. Natomiast w jego końcowych partiach dodawał, że „Bóg wytworzył go bezpośrednio [...] wynika stąd nieuchronnie, że intelekt zginąć nie może, dopóki ta jego przyczyna trwa nadal [...]. Otóż przyczyna jego jest wieczna, a zatem i intelekt jest wieczny”⁴⁴. „Wieczny” nie oznacza jednak, że doskonały. Oznacza natomiast jego zdolność i skłonność do ciągłego doskonalenia się, aż do osiągnięcia takiej sprawności, że będzie potrafił bezbłędnie odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła, sprawiedliwość od niesprawiedliwości itd.

⁴⁴ B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, w: idem, *Pisma wczesne*, s. 252 i nn.

Z kolei w *Traktacie o uzdrawianiu rozumu* Spinoza przekonywał, że „nade wszystko [...] wymyśleć trzeba sposób uzdrawiania rozumu i oczyszczania go – o ile to na początku możliwe – tak, iżby z powodzeniem potrafił rzeczy bezbłędnie i jak najlepiej rozumieć. [...] wszystkie działania nasze i wszystkie myśli zarazem powinny ku temu celowi zmierzać”. Następnie – po odróżnieniu poznania intelektualnego od takich jego rodzajów, które z intelektem mają niewiele wspólnego (należy do nich m.in. „poznanie nabyte ze słyszenia” oraz „nabyte dzięki doświadczeniu chwiejnemu”) – wskazuje na sposoby doskonalenia czy też „uzdrawiania” rozumu.

We wskazaniach tych nie ma generalnie niczego takiego, co by nie pojawiło się już w jego wcześniejszych traktatach. Mowa tam jest bowiem o takich zabiegach poznawczych, jak: znalezienie właściwej metody odróżniania prawdy od fałszu („dobra metoda to taka, co pokazuje sposób sterowania umysłem wedle prawidła danej idei prawdziwej”), jej efektywnym stosowaniu (tak, aby „ideę prawdziwą odróżnić i oddzielić od wszystkich innych treści poznawczych oraz zapobiec mieszanii w umyśle idei fałszywych, zmyślonych i wątpliwych – z prawdziwymi”), znalezieniu niezawodnego kryterium odróżniania idei fałszywych od prawdziwych (o pierwszych z nich Spinoza mówi, że są „zawsze mętne”, zaś o drugich, że są jasne i wyraźne), „zastanowieniu się nad tym, co właściwie może zrodzić wątpliwość i w jaki sposób wątpliwość usunąć” itp.

Do tego punktu rozważania te zdają się być – ogólnie rzecz biorąc – zgodne z myśleniem Kartezjusza. Dopiero na kilkunastu ostatnich stronach tego traktatu pojawiają się takie wskazania, które oznaczają nie tyle rozejście się dróg tych filozofów, ile dowartościowanie takich racjonalizujących ludzkie myślenie zabiegów, które u Kartezjusza odgrywały raczej rolę drugorzędną. Dotyczy to m.in. eliminowania wątpliwości poprzez definiowanie pojęć („Musi być tak, by po podaniu definicji rzeczy nie było już w ogóle miejsca na pytanie, czy rzecz ta istnieje”) oraz odwoływanie się do nieskończoności („Idee, które rozum wytwarza w znaczeniu bezwzględnym, wyrażają nieskończoność”) i wieczności („Rozum poznaje rzeczy nie tyle poprzez odniesienie do trwania, ile poprzez odniesienie do wieczności i do liczby nieskończonej”)⁴⁵.

Wszystkie te zabiegi i odwołania nabierają szczególnego znaczenia w napisanej przez niego w ostatnich latach życia *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej i na pięć części podzielonej*. Wprawdzie można znaleźć w niej pewne analogie z rozprawą Kartezjusza *O namiętnościach duszy*, ale górze biorą nie zbieżności, lecz rozbieżności między tymi filozofami. Generalnie można powiedzieć, że w dziele Kartezjusza do głosu dochodzi mechani-

⁴⁵ B. Spinoza, *Traktat o uzdrawianiu rozumu*, w: idem, *Pisma wczesne*, s. 341 i nn.

styczny fizjologizm i psychologizm, natomiast w dziele Spinozy panteistyczny teizm. Ten ostatni szczególnie wyraźny jest w części pierwszej tej rozprawy (*O bóstwie*) oraz w jej części drugiej (*O naturze i pochodzeniu umysłu*). Spinoza wymienia tam najpierw podstawowe pojęcia oraz założenia swojej filozofii (nazywane są one przez niego „pewnikami”), a następnie dowodzi m.in., że: „Bóstwo, czyli wszechistota, składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie”; „Prócz bóstwa nie może być dana ani być pojęta żadna istota”; „Z konieczności natury boskiej wynikać musi wiele (tj. wszystko, co może wchodzić w zakres rozumu nieskończonego) sposobami nieskończonymi”; „Bóstwo działa wyłącznie wedle praw swojej natury i nie jest przez nikogo przymuszane”; „Bóstwo, czyli wszystkie przymioty bóstwa są wieczne”, aby na końcu tej części sformułować twierdzenie, że „Rozum [...] obejmować musi przymioty oraz pobudzenia bóstwa i nic ponadto”⁴⁶.

W dziele tym Spinoza nie pozostawia wątpliwości, że rozum ludzki, w tym intelekt, nie tylko nie jest bytem absolutnie koniecznym, samodzielnym i niezależnym („przez nikogo nie przymuszany), lecz jeśli ma coś z owej konieczności, samodzielności i niezależności, to zawdzięcza to bóstwu, które bytuje jednak nie w jakimś innym świecie, lecz w tym samym świecie, w którym bytują ludzie. Stąd w części drugiej *Etyki* dowodzi m.in., że „bóstwo jest rzeczą myślącą”, że „bóstwo jest rzeczą rozciągłą”, że bóstwo jest jednością w wielości i – rzecz jasna – „idea bóstwa [...] może być tylko jedna”, że „porządek i związek idei jest taki sam jak porządek i związek rzeczy”, że „cokolwiek zachodzi w przedmiocie idei, stanowiącej umysł ludzki, musi być poznane przez umysł ludzki, czyli idea tej rzeczy dana będzie koniecznie w umyśle ludzkim”, że „umysł ludzki jest zdolny do poznawania bardzo wielu rzeczy i jest do tego tym zdolniejszy, im bardziej jego ciało na różne sposoby może być usposabiane” itd.

Nie oznacza to jednak, że sam umysł ludzki jest bóstwem. Oznacza natomiast, że posiada on taką moc, iż może osiągnąć „wiedzę o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa, którą zawiera w sobie każda idea”. Nie oznacza to również, iż bóstwo jest ideą i tylko ideą. Oznacza natomiast, że umysł ma ideę bóstwa jako bytu wiecznego i nieskończonego, a dzięki temu posiada również „wiedzę dorównaną o wiecznej i nieskończonej treści bóstwa” oraz wiedzę o tym, co jest wspólne wszystkim rzeczom, w tym, „co jest wspólne

⁴⁶ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona*, w: idem, *Traktaty*, Antyk, Kęty 2003, s. 465 i nn.

ciału ludzkiemu oraz niektórym ciałom zewnętrznym”. Tak czy inaczej, bez bóstwa umysł ludzki niewiele mógłby dokonać.

Spinoza nie powiedział wprawdzie jasno, w jakiej sytuacji znalazłoby się bóstwo bez umysłu, ale nie pozostawił wątpliwości, że byłaby to co najmniej sytuacja dwuznaczna. Bez ludzkiego umysłu nie wiadomo byłoby bowiem, czy jego obecność w tym świecie, w którym żyje człowiek, miałaby jakieś racjonalne uzasadnienie i kto miałby to uzasadnienie sformułować. Intelektualista typu spinozjańskiego – podobnie zresztą jak kartezjańskiego – nie może lub po prostu nie chce żadnego wsparcia ze strony kogoś z ziemskich Kościołów lub kogoś z kościelnych autorytetów; gdyby z niego skorzystał, to postawiłby pod wielkim znakiem zapytania moc poznawczą swojego intelektu oraz tego wszystkiego, co sobie sam wykoncyponował.

Negatywne oceny, z którymi spotykała się filozofia Spinozy w późniejszym okresie, niejednokrotnie przekładały się na negatywną ocenę filozofii Kartezjusza. Szczególnie surowo filozofia ta oceniana była przez profesorów niemieckich uniwersytetów, traktujących ją nie tyle jako jakąś odmianę panteizmu, ile ateizmu⁴⁷. Do tego grona tak odbierających i oceniających tę filozofię nie przyłączył się jednak Gottfried Wilhelm Leibniz. W jednym ze swoich listów wymienia on Spinozę wśród tych filozofów, którzy skłonni są Bogu przypisać „dostateczną moc, lecz nie dostateczną mądrość” (tę ostatnią przypisują oni człowiekowi)⁴⁸. Warto odnotować, że zdaniem Panajotis Kondylis, Leibniz „przez całe życie przedstawiał Spinozę jako konsekwentnego kartezjańczyka, co oczywiście miało na celu dyskredytację kartezjanizmu”. Nie przeszkadzało to mu jednak wykorzystywać monistycznych tendencji filozofii spinozjańskiej zarówno do walki z kartezjańskim dualizmem, jak i do budowy własnego systemu filozoficznego⁴⁹.

⁴⁷ Wilhelm Weischedel przypomina, że Christian Thomasius (profesor filozofii i prawa na Uniwersytecie w Halle) nazwał Spinozę „błuzniącym arcy-Żydem” oraz „zupelnym ateistą”; wykładowca matematyki i fizyki na Uniwersytecie w Norymbergii Sturm nazwał go „podłym skrzatem, głoszącym poglądy godne potępienia”, natomiast profesor teologii na Uniwersytecie w Jenie Musaeus pytał: „Czy może wśród tych, których diabeł najął do zagłady praw boskich i ludzkich, znajdzie się ktoś, kto byłby bardziej aktywny niż ten oszust, zrodzony na zgubę Kościoła i państwa”, a o dziełach Spinozy napisał, że są „pełne bluźnierstwa i bezbożności, doprawdy, warto cisnąć je w ciemności piekła, skąd wyszły na światło dzienne, ku szkodzie i hańbie rodzaju ludzkiego. Od wieków nie widziano na ziemi czegoś tak zgubnego”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, Nymphenburger Verl. Hdlg. Monachium 1973, s. 132 i in.

⁴⁸ G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969, s. 328 i in.

⁴⁹ „Nie można powiedzieć, że to odparcie kartezjanizmu jest spinozjańskie w sensie naśladowania nauki Spinozy w szczegółach. Jako przeciwnik Kartezjusza sięga Leibniz za-

Podobne bagatelizowanie różnic między filozofią Kartezjusza i Spinozy pojawia się u Woltera. Umieścił on Spinozę wśród tych „nieszczęsnych” filozofów, których zwiody na manowce zasady filozofii Kartezjusza. Jego zdaniem „mistrz ten doprowadził swoich uczniów nad brzeg przepaści, od której sam był bardzo daleki; twierdzą, że systemat kartezjański stworzył systemat Spinozy”⁵⁰. Nie wiadomo, czy ma to być „rozgrzeszenie” Kartezjusza, czy też Spinozy i czy w ogóle jest to jakieś „rozgrzeszenie”. Nie od dzisiaj jednak wiadomo, że Wolter był mistrzem intelektualnej dwuznaczności i takiego mówienia, aby zawsze można było się z niego wycofać na bezpieczne pozycje. Nie ma to oczywiście wiele wspólnego ani z literą, ani też z duchem kartezjanizmu. Sam Wolter nie chciał zresztą z nimi mieć wiele wspólnego.

równy do scholastyki, jak i filozofii naturalistycznej renesansu. Należy jednak odnotować występowanie u Leibniza silnego spinozjańskiego aspektu w tym momencie, gdy dokonuje monistycznego zjednoczenia *res cogitans* i *res extensa*”. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, TB-Ausgabe, Monachium 1986, s. 581 i nn.

⁵⁰ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, s. 6 i nn.

Aneks

Medytacje Kartezjańskie raz jeszcze

Napisane przez Edmunda Husserla w 1929 r. *Medytacje kartezjańskie* są potwierdzeniem, że filozofia Kartezjusza stanowi nadal ważne źródło inspiracji dla filozofów. Pokazują one także, iż *Medytacje o pierwszej filozofii* zawierają takie istotne elementy, których ich autor prawdopodobnie sobie nie uświadamiał; a przecież o osiągnięcie maksymalnej świadomości toczył wielką intelektualną batalię od pierwszej do ostatniej strony tego i nie tylko tego dzieła. O to samo toczył swe intelektualne zmagania Husserl. Jest to najistotniejszy punkt łączący obu różniących się pod innymi względami filozofów. Krótko mówiąc, obu można nazwać filozofami świadomości, ale świadomości zdobywanej w różny sposób. Różnica ta staje się coraz bardziej widoczna z każdą kolejną *Medytacją kartezjańską* Husserla.

Jest ich w sumie pięć. Już sam fakt, że brakuje w nich odwołania do *Medytacji VI* Kartezjusza – przypomnijmy: *Medytacji*, w której w przekonaniu tego filozofa, przekracza on ontyczny próg świata rzeczy myślących (*res cogitans*), ale nie rozciągniętych i wkracza w świat rzeczy rozciągniętych (*res extensa*), ale nie myślących – jest wielce wymowny i daje sporo do myślenia. Można to uznać za świadectwo uświadomienia sobie przez Husserla niemożliwości przekroczenia tego progu. Można to jednak również uznać za świadectwo takiego myślenia, które wychodzi z założenia, że progu tego nie potrzeba przekraczać, aby osiągnąć tę świadomość i samoświadomość, o którą toczy swe batalie intelektualista typu husserlowskiego. Można to w końcu uznać za potwierdzenie, że w postawionych sobie przez niego zadaniach w ostatecznym rachunku chodzi nie o dojście do takiej wiedzy, która przedmiotowo będzie odnosiła się do wszystkich istniejących realnie i potencjalnie rodzajów bytów, lecz tylko do takich, które istnieją intencjonalnie, to znaczy takich, których status określa się nie przez odwołanie się do zależności kauzalnej (jak to ma miejsce u Kartezjusza), lecz do zależności intencjonalnej.

Do ostatniego z tych wniosków skłaniają m.in. wyjaśnienia podane przez Andrzeja Półtawskiego w *Słowie wstępnym* do polskojęzycznego wydania *Medytacji kartezjańskich*. Píše on tam m.in., że „Husserl traktuje stosunek intencjonalny jako *motywację*, tj. zachowanie się, zajęcie postawy wobec przedmiotu i dążenie do jego poznania, a więc nie czyste odniesienie świadomościowe, lecz reagowanie nań. [...] Przyjęcie transcendencji sfery intencjonalnej wobec przeżycia pozwala na ukazanie jedności noematu – przedmiotowego odpowiednika aktu – w tej sferze oraz na lepsze zrozumienie podkreślanej przez Husserla prezencji w spostrzeżeniu samej rzeczy; umieszcza bowiem noemat poza efektywną zawartością aktu, gdzie zasadnicza różność treści materiałowych i intencji utrudniała traktowanie ich połączenia jako czegoś jednolitego. Okazuje się też, że w każdym spostrzeżeniu występuje koniecznie powszechny *horyzont* doświadczenia, zawierający w sobie otwartą całość świata. Przedmiot pojawia się na pewnym tle. [...] chodzi tu – z jednej strony – o zasadniczy brak zamknięcia, zakończenia procesu określania, z drugiej zaś o skierowanie doświadczenia ku takiemu określaniu, przebiegającemu według pewnego ustalonego stylu”¹. U Kartezjusza pojawia się również – mówiąc słowami A. Półtawskiego – „koniecznie powszechny *horyzont* doświadczenia” poznawczego, zawierający w sobie „otwartość całości świata”, ale chodzi raczej o „zasadnicze zamknięcia procesu określania” samego siebie i swojego otoczenia przez intelektualistę typu kartezjańskiego na poszczególnych etapach dochodzenia przez niego do pełnej i pewnej świadomości niż o pozostawienie ich otwartymi; w każdym razie takiego ich „domknięcia”, aby nie zostawało na nich żadne epistemiczne pole dla racji do wątpienia. Jest to zasadnicza różnica między tym intelektualistą a intelektualistą typu husserlowskiego – różnica, która wynika z zakwestionowania przez Husserla sensowności (racjonalności) kartezjańskiego wątpienia².

We wstępie do swoich *Medytacji kartezjańskich* wychodzi on jednak nie od wskazania na słabe elementy filozofii Kartezjusza, lecz od podkreślenia jej wartości poznawczej oraz od odnotowania tak daleko idącego związku z nią swojej fenomenologii transcendentalnej, że skłonny jest tą ostatnią „prawie określić jako neokartezjanizm”. W dalszej części tych *Medytacji* to „prawie”

¹ A. Półtawski, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. XVI i nn.

² „Husserl twierdzi, że jego wielki poprzednik nie zdał sobie jeszcze sprawy z istoty i funkcji redukcji transcendentalnej i usiłował – na drodze rozumowania ze skutku o przyczynie – przejść od świadomości do realnego świata. Zdaniem Husserla, jest to przedsięwzięcie niemożliwe i bezsensowne, gdyż po przeprowadzeniu redukcji świat realny zostaje całkowicie zawieszony i nie pozostaje z niego żadna reszta”. Ibidem, s. XXIII.

okazuje się jednak tak znaczące, że „w wielkiej mierze fenomenologia ta – właśnie na drodze radykalnego rozwijania kartezjańskich motywów – zmuszona jest odrzucać niemal całą rozpowszechnioną teoretycznie zawartość filozofii kartezjańskiej”. Podaje on przy tym te racje, które skłoniły go do jej odrzucenia – takie jak oparcie się przez Kartezjusza nie na „absolutnym naocznym rozumieniu, poza które nie można się już głębiej cofnąć”, lecz na „historycznych naukach” i podniesienie jednej z nich (matematyki) do rangi „uniwersalnego wzorca”³. Takich „za”, które następnie prowadzą do sformułowania różnego rodzaju „przeciw” filozofii Kartezjusza, w tym wprowadzeniu jest więcej.

Na liście tych „za” jest m.in.: 1) uświadomienie sobie (i innym) potrzeby takiej „radykalnej przebudowy” filozofii, która uczyni ją niepowątpiewalną i uniwersalną; 2) dokonania odrotu od „naiwnego obiektywizmu” i zwrotu do „ego czystych *cogitationes*”; 3) posiadania takiej metody, która umożliwi niezawodne posuwanie się naprzód i daje „gwarancję dotarcia do autentycznej wiedzy”. Natomiast na liście tych „przeciw” znajduje się m.in. szukanie dróg wyjścia z tego swoistego solipsyzmu, w którym znalazło się kartezjańskie „ego” „w znanym wszystkim trybie, zgodnie z którym najpierw wyprowadza się egzystencję i *vericitas* Boga, a następnie za ich pośrednictwem obiektywną przyrodę, dualizm skończonych substancji, krótko mówiąc, obiektywny grunt metafizyki i nauk pozytywnych oraz same te nauki”. W artykułowaniu tych różnych „za” i „przeciw” Husserl posługuje się pojęciami, które należą do najistotniejszych kategorii jego fenomenologii transcendentnej, takich jak: „nastawienie” (zarówno intelektualisty typu husserlowskiego, jak i typu kartezjańskiego na sferę myślenia oraz osiągania w tym myśleniu możliwie najszerszego pola świadomości i sprawowania nad nim możliwie największej intelektualnej kontroli) czy „apodyktyczna oczywistość”, która okazuje się ostatecznym zabezpieczeniem „przed każdą dającą się pomyśleć możliwością podania poznania w wątpliwość” i pozostawania na „gruncie ostatecznych, tworzących przez siebie samą oczywistości”. W filozofii Kartezjusza oczywistość ma również do odegrania główną rolę, ale zdaniem Husserla nie jest w stanie jej odegrać, bowiem nie jest ona na tyle apodyktyczna, aby wyrugować z myślenia intelektualisty typu kartezjańskiego wszystko to, co chociażby trochę jest niepewne i „ugruntować” jego myślenie na tej „absolutnej samopewności ego”, która może i powinna stać się właściwym „punktem archimedesowym” dla racjonalności myślenia i postępowania intelektualisty typu husserlowskiego.

³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 1 i nn.

W swojej *Medytacji Pierwszej* Husserl stara się wyjaśnić „istotę zwodniczego błędzenia, w które popadł Kartezjusz”, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego należy „starannie go unikać”, oraz wskazać, jak można i należy go uniknąć. W świetle tych wyjaśnień i wskazań można i należy przyjąć „przewodnią ideę teleologiczną” filozofii kartezjańskiej, tj. ideę osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. Jednak „nie wolno nam z góry uważać za rzecz pewną ani żadnych reguł, które określają realizację tych możliwości, ani w ogóle żadnego całego systemu reguł, w których z rzekomą oczywistością zarysowana byłaby forma stylu charakteryzującego autentyczną naukę. Znaczyłoby to bowiem założenie całej występującej jako teorii nauki logiki, gdy tymczasem również i ona musi być włączona w zakres oddziaływania operacji obalania wszystkich nauk”⁴. Oznacza to nie tylko zakwestionowanie ugruntowania na absolutnej pewności kartezjańskiej metodyki i metodologii, ale także ugruntowania na niej kartezjańskiego porządku racjonalnego myślenia.

Husserl ma oczywiście swoje racje do kwestionowania jednego i drugiego elementu filozofii Kartezjusza, które przedstawia w kolejnych punktach swojej *Medytacji Pierwszej*. Z wywodów tych wynika, że intelektualista typu husserlowskiego ma prawo i obowiązek – podobnie zresztą jak intelektualista typu kartezjańskiego – przyjmować i realizować taki „porządek poznawczy, wedle którego przechodziłoby się od poznań w sobie wcześniejszych do poznań w sobie późniejszych”, ale temu pierwszemu – w odróżnieniu od tego drugiego – przynajmniej w pierwszym etapie tego postępowania, etapie najważniejszym, bowiem rozstrzygającym o jego dalszym sukcesie lub porażce, nie chodzi ani o wypełnianie kolejnymi „treściami materiałowymi” kolejnych pól poznawczych, ani o budowanie kolejnych pomostów między tymi polami. Chodzi w nim natomiast o oczyszczanie tych pól z tego wszystkiego, co odznacza się niedoskonałością. („Niedoskonałość oznacza przy tym z reguły niezupełność, jednostronność, a jednocześnie względną niejasność,

⁴ „Sam Kartezjusz zakładał pewien ideał wszystkich nauk, ideał geometrii względnie matematycznego przyrodoznawstwa. Ideał ten zaważył jako fatalny przesąd na całych stuleciach i określa skrycie również same *Medytacje*. Dla Kartezjusza było oczywiście czymś z góry samo przez się zrozumiałym, że nauka uniwersalna musi mieć postać systemu dedukcyjnego, którego cała budowla powinna się opierać na ugruntowującym dedukcję aksjomatycznym fundamencie. Podobną rolę, jaką w geometrii pełnią aksjomaty geometryczne, miał, zdaniem Kartezjusza, odgrywać względem nauki uniwersalnej aksjomat absolutnej samopewności ego wzięty razem z wrodzonymi temu ego aksjomatycznymi naczelnymi zasadami – z tym tylko, że ten aksjomatyczny fundament położony jest jeszcze głębiej niż fundament geometrii i powołany do tego, by również w jej ostatecznym ugruntowaniu mieć udział”. Ibidem, s. 10.

niewyraźność w samoprezentacji rzeczy względnie stanów rzeczy, oznacza więc nacechowanie doświadczenia składnikami niewypełnionych antycypacji domniemań lub wspomniemań”). Nastawiony jest on na oczyszczenie ich z tych niedoskonałości, bowiem w najlepszym przypadku oznaczają one osiągnięcie „mniej lub bardziej doskonałych oczywistości”; a przecież intelektualista dążyć powinien do takiej doskonałej oczywistości, jaką stanowi oczywistość apodyktyczna. W przekonaniu Husserla oczywistość ta nie tylko może być osiągalna, ale też powinna być osiągnięta – jeśli faktycznie chce się dojść do tego, co jest całkowicie pewne.

W tej części swoich *Medytacji* wyjaśnia on, co to jest oczywistość apodyktyczna w ogóle. W świetle tych wyjaśnień oczywistość w ogóle to „uchwycenie bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia, która wyklucza przeto jakiegokolwiek wątplenie”. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że jest to ta sama oczywistość, o której mowa w pierwszych partiach *Medytacji II* Kartezjusza. Jednak dalej okazuje się, iż „oczywistość apodyktyczna posiada tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz zarazem odśłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie dające się przewidzieć wątplenie”⁵. Przypomnijmy: w *Medytacji II* Kartezjusza nie tylko jego oczywistość nie wyklucza wszelkiego wątplenia i związanych z nim pytań, ale wręcz skłania do ich postawienia – w rodzaju: „Kim jestem ja, o którym wiem, że istnieję?”. U tego filozofa wyrasta ona również z krytycznej refleksji i odśłania się również w krytycznej refleksji. Zdaniem Husserla jednak nie na tyle krytycznej, aby uchronić jego wielkiego poprzednika i wielu tych, którzy zdecydowali się na pójście wskazaną przez niego drogą, przed zwodniczym błędzeniem – zwodniczym, bowiem rodzącym i ugruntowującym przekonanie, że osiągnęło się już absolutną pewność istnienia „ja” medytującego, a faktycznie osiągnęło się pewność względną i potrzeba jeszcze sporo wysiłku intelektualnego, aby osiągnąć tę pierwszą, a jeszcze więcej, aby uczynić ją „archimedesowym punktem” całej filozofii.

W dalszej części *Medytacji Pierwszej* oraz w *Medytacjach* następnych Husserl stara się przekonać adresata tych rozważań (jest nim każdy, kto chciałby w pełni wykorzystać moc swojego intelektu) do wyruszenia w tę trudną, ale w jego przekonaniu wartą największych wysiłków intelektualnych drogę do

⁵ Ibidem, s. 22 i nn.

„ego czystych *cogitationes*”. Trudną i niebezpieczną, bowiem na każdym jej etapie pojawiają się takie oczywistości, które kuszą swoim powabami, a które przy odpowiednio krytycznej refleksji okazują się złudnymi oznakami pewności. Tylko jedną z nich jest oczywistość istnienia świata zewnętrznego wobec medytującego „ja”. „Czy taka oczywistość nie narzuca się nam natychmiast?” – pyta Husserl i odpowiada: narzuca się, bowiem „do świata odnosi się życie codziennych działań, do niego również nawiązują wszelkie nauki: bezpośrednio nauki o faktach, pośrednio, pojęte jako narzędzia metody, nauki aprioryczne”. Trafnie to dostrzegał i przed taką oczywistością ostrzegał już Kartezjusz oraz proponował odwrócenie się intelektualisty od tej oczywistości i jego zwrócenie się w kierunku „ego *cogito* jako apodyktycznie pewnej i ostatecznej podstawie sądów, na której ugruntowana być musi każda radykalna filozofia”⁶. Husserl nazywa to „przewrotem kartezjańskim” i uznaje za faktycznie głęboki przełom w filozofii i w filozofowaniu. Nie został on wprawdzie uwieńczony takim sukcesem, jakim byłoby dojście do absolutnej pewności, jednak z jego punktu widzenia podstawowe znaczenie ma intencja, motyw czy po prostu właściwe nastawienie, a te w świetle jego stanowiska są godne nie tylko uznania, ale także naśladowania – rzecz jasna, nie bezkrytycznego naśladowania⁷.

W końcowych partiach *Medytacji Pierwszej* Husserl odnotowuje w filozofii Kartezjusza brak właściwej metody dochodzenia do absolutnej pewności i wskazuje na taką metodę, która daje realne szanse na osiągnięcie tego celu. Określa ją mianem *epoche*. Jej naczelną zasadą jest „niewyrażanie w języku niczego, czego sami osobiście nie *zobaczyliśmy*”; dodajmy: „nie *zobaczyliśmy*”, bowiem tego czegoś „nie udostępniliśmy sobie na otwartym polu *ego cogito*”. Jego zdaniem ze swoistą *epoche* mieliśmy również do czynienia w filozofii Kartezjusza, ale filozof ten „nie uchwycił jednak jego właściwego

⁶ Ibidem, s. 26 i nn.

⁷ „Wydaje się czymś łatwym, idąc za Kartezjuszem, uchwycić czyste Ja i jego *cogitationes*. A jednak jest tak, jak byśmy znaleźli się na stromej skalnej krawędzi, gdzie spokojne i pewne posuwanie się naprzód decyduje o filozoficznym być lub nie być. Kartezjusz miał szczerzy zamiar postępowania w duchu radykalnej bezzakończoności. Wiemy jednak dzięki nowszym badaniom [...], jak bardzo scholastyka tkwi w medytacjach Kartezjusza w postaci ukrytych, nie wyjaśnionych z góry powziętych założeń. Ale nie tylko to. Powinniśmy unikać przede wszystkim owego wspomnianego już powyżej przesądu, przesądu wywodzącego się z podziwu dla matematycznego przyrodoznawstwa i mocą starego dziedzictwa, wywierającego wpływ na nas samych, przesądu głoszącego, jakoby hasło *ego cogito* miało być apodyktycznym aksjomatem, który w połączeniu z innymi dającymi się ujawnić aksjomatami, ewentualnie wraz z hipotezami uzasadniającymi indukcyjnie, ma spełniać funkcję dedukcyjnie wyjaśniającej nauki o świecie”. Ibidem, s. 34.

sensu, [...] sensu transcendentalnej subiektywności, i nie przekroczył dlatego bramy, która prowadzi w granice autentycznej filozofii transcendentalnej”. Husserlowska *epoche* „od filozofującego podmiotu domaga się biegu oczyszczonych medytacji kartezjańskich, wstrzymuje bytową ważność obiektywnego istnienia i wyłącza ją tym samym całkowicie z pola sądzenia; uchyla ona na tej drodze również moc obowiązującą istnienia wszelkich pozostałych obiektywnie apercypowanych faktów, w tym również faktów doświadczenia wewnętrznego. Nie istnieje więc dla mnie, medytującego Ja, które, trwając i zachowując siebie w operacji *epoche*, ustanawia sobie wyłącznie jako *podstawę obowiązującą* wszelkich obiektywnych mocy obowiązujących i podstaw. Żadne psychologiczne Ja, nie istnieją dla mnie żadne fenomeny psychiczne w znaczeniu psychologii, to jest w znaczeniu elementów składowych psychofizycznych indywiduów ludzkich”⁸.

Pozostawiam już czytelnikom dalsze śledzenie procesu „oczyszczania” medytacji kartezjańskich z różnego rodzaju elementów niepożądanych i pozostawiania w nich tylko tego, co w przekonaniu Husserla może – krok po kroku i etap po etapie – najpierw przybliżyć intelektualistę do „czystego Ja”, a następnie umożliwić mu – o ile medytuje w stylu husserlowskim – osiągnięcie coraz pełniejszej świadomości.

Odnotuję jedynie, że tytuł jego *Medytacji Drugiej* zapowiada „odsłonięcie uniwersalnych struktur pola transcendentalnego doświadczenia”, natomiast do ich odsłaniania, opisywania i wyjaśniania użyte są takie kategorie, jak: *cogito*, *cogitatum* i *cogitationes* (jak twierdzi Husserl, wzięte „w najszerszym, kartezjańskim znaczeniu”). Tytuł *Medytacji Trzeciej* zapowiada podjęcie „problematyki konstytucji”, tj. „problematyki prawdy i rzeczywistości”, a pierwszym z kroków w tym kierunku jest „uściślenie pojęcia konstytucji transcendentalnej poprzez wprowadzenie haseł »rozum« i »nierozum«”; dodam: „haseł”, które w filozofii Kartezjusza (i nie tylko w tej filozofii) miały i mają wieloznaczny charakter. Natomiast tytuł jego *Medytacji Piątej* zapowiada „odsłonięcie sfery transcendentalnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności”, zaś w samej medytacji podjęta zostaje próba (w przekonaniu jej autora – udana) przejścia od „mojego absolutnego transcendentalnego ego”, do tych obcych

⁸ „Na drodze fenomenologicznego *epoche* redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne [...] do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia. Świat, świat obiektywny, który dla mnie istnieje [...] czerpie [...] cały swój sens i swoją bytową ważność, którą dla mnie w tej chwili posiada, ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się dopiero wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją”. Ibidem, s. 37.

ego, które „nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzenia zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako Inni”. Z zawartych w tej medytacji wyjaśnień wynika, że ci Inni istnieją dla nas w różnorodny sposób. Najbardziej trafnym określeniem ich istnienia zdaje się Husserlowi określenie ich istnienia jako monad. Pojęcie to zostaje przez niego zapożyczony z metafizyki leibnizjańskiej. Zapóżylenie nie oznacza jednak – jego zdaniem – wprowadzenia na grunt jego fenomenologii transcendentalnej metafizyki Leibniza. Fenomenologia ta bowiem „przy całym swym nawiązującym świadomie do metafizyki Leibniza tonie, zawartość swą czerpie wyłącznie z operacji wydobywania zasobów odosobnionego w transcendentalnej redukcji transcendentalnego doświadczenia, a więc z pierwotnej oczywistości, w której źródła swe muszą mieć wszystkie inne dające się pomyśleć oczywistości” i stanowi przeciwieństwo zarówno tej, jak i każdej innej tradycyjnej metafizyki⁹.

Jest to bez wątpienia swoiste „wyznanie wiary filozofa” w głęboki i w gruncie rzeczy niemożliwy do zakwestionowania sens jego filozofii. Przypomnijmy jednak, że Leibniz w swoim *Wyznaniu wiary filozofa* również przy niejednej ze swoich tez zapewniał, że nie ma i być nie może „niczego prawdziwszego” i „niczego sensowniejszego” niż ta teza, jednak zapewnienia te okazały się niewystarczające do uchronienia ich przed postawieniem pod znakiem zapytania ich sensowności¹⁰. Powinno to skłonić do krytycznej i samokrytycznej refleksji nie tylko Husserla, ale także tych wszystkich, którzy w swojej filozofii stawiają na apodyktyczność i absolutyzm.

Jeśli już miałbym podpisać się pod którąś z generalnych tez Husserla, to byłoby to kończące *Medytacje kartezjańskie* stwierdzenie, że celem filozofowania filozofa jest „wydobywanie sensu ze świata, który świat ten posiada dla nas wszystkich, jeszcze zanim zaczynamy w jakikolwiek sposób filozofować [...] i który pojawia się w każdym aktualnym doświadczeniu jako sens otoczony wymagającymi zasadniczego rozjaśnienia horyzontami”. Jestem jednak przekonany, że pod tak ogólnym stwierdzeniem może się podpisać wielu filozofów. Problem zaczyna się dopiero wówczas, gdy zaczynamy je wypełniać konkretnymi „treściami materiałowymi” i przekładać na konkretne rozjaśnienia i konkretne horyzonty.

⁹ Ibidem, s. 226 i nn.

¹⁰ Por. G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969.