

Tomasz Śliwiński

Mistrz i kontynuator

i Louis De La Forge

René Descartes



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

**Mistrz i kontynuator:
René Descartes
i Louis De La Forge**

Tomasz Śliwiński



WYDAWNICTWA
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Mistrz i kontynuator: René Descartes i Louis De La Forge

Tomasz Śliwiński



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Tomasz Śliwiński – Katedra Historii Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 16/18

RECENZENT

Joanna Usakiewicz

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Lukasz Orzechowski

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06119.13.0.H

ISBN (wersja drukowana) 978-83-7525-889-9

ISBN (ebook) 978-83-7969-277-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Spis treści

O książce.....	7
Część pierwsza – <i>René Descartes i jego koncepcja umysłu ludzkiego. Problem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała oraz wyjaśnienia ich jedności</i>	19
Wstęp.....	23
Rozdział 1. <i>Co to jest umysł i dlaczego poznaje się go lepiej niż cokolwiek innego</i>	41
Rozdział 2. <i>Niematerialność umysłu</i>	56
Rozdział 3. <i>Metoda jako natura umysłu i jej uwarunkowania</i>	67
Rozdział 4. <i>Człowiek jako automat Boga</i>	89
Rozdział 5. <i>Tożsamość zakresowa wiedzy o umyśle skończonym oraz wszelkiej pozostałej, do jakiej jest on zdolny</i>	107
Rozdział 6. <i>Umysł jako nieprzekraczalny oraz przekraczalny porządek myśli</i>	116
Rozdział 7. <i>Człowiek jako jedność duszy i ciała</i>	127
Rozdział 8. <i>Konsekwencje jedności substancjalnej</i>	142
Część druga – <i>Przyczyny, dla których Louis De La Forge stał się kartezjaninem. Medycyna jako łącznik filozofii René Descartes'a z myślą Louisa De La Forge'a</i>	159
Rozdział 1. <i>Rola medycyny w koncepcji Descartes'a</i>	161
Rozdział 2. <i>René Descartes, Louis De La Forge, Claude Clerselier</i>	177
Rozdział 3. <i>Uwagi Louisa De La Forge'a do rozpraw anatomicznych Descartes'a</i>	187
Część trzecia – <i>Louis De La Forge jako następca René Descartes'a oraz autor doprecyzowania niektórych tez kartezjańskiej filozofii umysłu</i>	213
Rozdział 1. <i>Traktat o umyśle ludzkim</i>	215
Rozdział 2. <i>Koncepcja duszy Louisa De La Forge'a i jej związki z myślą św. Augustyna</i>	232
Rozdział 3. <i>Związki koncepcji Louisa De La Forge'a z filozofią Descartes'a</i>	255
Rozdział 4. <i>Myślenie jako jedyna dziedzina tego, co ludzkie</i>	268
Rozdział 5. <i>Argumenty przeciw materializmowi. Człowiek jako byt złożony z dwóch substancji</i>	290
Rozdział 6. <i>O nieśmiertelności umysłu ludzkiego</i>	306
Rozdział 7. <i>Człowiek jako umysł i jego działania</i>	319
Rozdział 8. <i>O poznaniu czym jest, czego dotyczy, jak się dokonuje</i>	330
Rozdział 9. <i>Cielesne formy poznawcze</i>	346
Rozdział 10. <i>Idee ducha</i>	364
Rozdział 11. <i>Kwestia wrodzoności wiedzy</i>	373
Rozdział 12. <i>Zagadnienie woli umysłu ludzkiego</i>	380
Rozdział 13. <i>Substancja myśląca nie może zajmować żadnego miejsca przebywając w ciele</i>	393
Rozdział 14. <i>O artykułach konstytuujących unię duszy i ciała oraz o siedlisku duszy</i>	408
Rozdział 15. <i>Zagadnienie ruchu ciała</i>	419

Rozdział 16. <i>Zagadnienie przyczynowości</i>	429
Rozdział 17. <i>Teoria zmysłów</i>	440
Rozdział 18. <i>Wyobrażenia</i>	446
Rozdział 19. <i>Pamięć</i>	460
Rozdział 20. <i>Teoria uczuć duszy</i>	466
Rozdział 21. <i>Koncepcja stanu duszy ludzkiej po jej odłączeniu od ciała</i>	477
Rozdział 22. <i>Filozofia praktyczna oraz kwestie dotyczące szczęścia</i>	487
Rozdział 23. <i>List do Voetiusa. Aneks, czy wylom w etyce Descartes'a?</i>	501
Rozdział 24. <i>Szczęście jako stałość postanowień</i>	508
Rozdział 25. <i>Władza sądenia i jej rola w osiągnięciu prawdy i zadowolenia umysłu</i>	515
Rozdział 26. <i>Wnioski z rozważań nad osiąganą wiedzą i czynnościami życia</i>	528
Zakończenie	537
Bibliografia	547
Sumary	557
Résumé	559

O książce

Książek na temat filozofii oraz osoby René Descartes'a powstało bardzo wiele. W przeciwieństwie do tego, Louis De La Forge pozostaje uczonym nie dość znanym. Związek obydwu filozofów jest jednak na tyle doniosły, że opracowanie poświęcone temu ostatniemu autorowi, musi być od strony swej zawartości zbliżone zakresem do opisu filozofii jego poprzednika. Są tego dwa powody. Po pierwsze żaden inny pokartezjański myśliciel nie rozwijał teorii Mistrza w sposób równie wierny, jak De La Forge. Tu wszystko musiało zasadać się na fundamentach, które stworzył Descartes, a jeśli wierność temu została skrupulatnie dochowana, nie mogła się owa myśl rozwijać inaczej i przyjąć innego kształtu, niż ten, jaki spotykamy w pismach wielkiego francuskiego klasyka. To sobie De La Forge założył, taki ideał pracy przyjął i tego przestrzegal, uważając, że odejście od tego sposobu myślenia w niczym nie przyczynia się do postępu i jest co najwyżej psuciem nowej filozofii¹.

Descartes bezwzględnie wierzył w fakt odnalezienia jedynej prawdy w nauce, na podstawie czego widoczne było, iż rewolucja myślowa, polegająca na zachwianiu i obaleniu filozofii zastanej, mogła być wyłącznie jego udziałem jako prawdę znajdującego, jako tego, kto ujawnia zasady. Kolejni uczeni, korzystając z tych zasad, mieli ją tylko aprobować i wcielać w życie poprzez rozwijanie zawartych w niej konsekwencji. Było to nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne, skoro sama prawda nosi wszystkie właściwe sobie cechy, kiedy ją się ostatecznie ujawnia. W ten oto sposób nie ma potrzeby szukać jej dalej, lecz należy ograniczyć się do tego, by z najwyższą uwagą i pieczołowitością ukazać ją w jej pełni i czystości. W ich świetle również odkrywca jest nikim innym, jak tylko od owej prawdy zależnym jej wyznawcą oraz poddanym. Takie właśnie było konsekwentne pojmowanie zadania, którego się podjął De La Forge i także jest jego postępowanie, które anonsował już w tytule

¹ Najlepszym i niemal wzorcowym przykładem takiej niekorzystnej zmiany jest znany konflikt Descartes'a z Regiusem. Z kogoś, w kim filozof pokładał olbrzymie nadzieje, człowiek ten stał się z czasem osobą niepożądaną i szkodzącą nowej wiedzy. Co interesujące, nie przeszkadzało w tym zatargu nawet to, że z punktu widzenia rozwoju dalszych wydarzeń w nauce, ogólny kierunek ewoluowania myśli Wielkiego Francuza u uczonego, jakim był Regius, okazał się „właściwy”. Na temat skutków podobnego wykorzystania filozofii Descartes'a z wyłączeniem jego metafizyki, zob.: J. Kopania, *Materialistyczne implikacje idealizmu Descartes'a*, *Studia Filozoficzne*, 1987, nr 7, jak również: *Regius niewierny uczeń Descartes'a* [w:] Idem, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 77–100.

swego głównego dzieła: *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, i czego nasz autor nie omieszkiał dodać: *napisany podług Zasad René Descartes'a*².

Dziś moglibyśmy zastanowić się nad podobnym zaplanowaniem pracy własnej, uznając je, jeśli nie za oznakę wtórności, to za słabość, sądząc, że tylko przewyciężenie czegoś, co zastane znamionuje prawdziwy rozwój, nie zaś poprzestawanie na tym. De La Forge jednak całkiem zasadnie nie uznawał swej metody filozofowania ani za przejaw słabości, czy też niewydolności swego umysłu, tudzież braku inicjatywy służącej ukonstytuowaniu własnej oryginalnej koncepcji. Przeciwnie, zarówno on sam, jak i wcześniej Descartes, twierdzili, że poprawne wczytanie się w sens dopiero co rodzącej się i walczącej o swe miejsce filozofii jest zabiegiem najtrudniejszym i na żadnym z etapów jej propagacji nie chodzi o przekształcanie tej myśli, lecz o najbardziej, jak to możliwe, zbliżenie się do niej i ewentualne dalsze jej rozwijanie w duchu zgodnym z tym, który został wyznaczony przez jej założyciela³.

Drugą kwestią jest to, że filozofia jako dziedzina prawdy, nie stanowiła albo przynajmniej nie powinna stanowić tego typu wiedzy, która poddawana byłaby łasce wariacji i dociekań, tak właściwych dla dzisiejszego, dynamicznego pojmowania przez nas nauki. Raczej odwrotnie – poszukiwanie, improwizacja, rzekoma innowacja były, zwłaszcza dla Descartes'a, wyrazem największej słabości umysłów i najgorszą cechą filozofii jako takiej. Być może nazwalibyśmy to skłonnością do dogmatyzmu, być może platonizmem czy wpływami chrześcijańskiej kultury rozważania prawdy jako niezmiennej, jednak w każdym z tych przypadków musimy zauważyć, że bezalternatywność i absolutyzm cechowały w istocie sposób i cel dociekań Wielkiego Francuza, a wspomniane elementy tradycji – mimo oryginalności jego projektu myśli – znamionowały go nie mniej, niż jego poprzedników. Wszystko to powoduje, że z uwagi na wielość poglądów oraz ich pomieszanie w wiedzy czasów, o których mówimy, należy uznawać Descartes'a – w dobrym tego słowa znaczeniu – za anty-filozofa. Nie znaczy to, że on sam filozofem nie był. Chodzi jedynie o to, że jego zdaniem epoka, w której żył nie realizowała ducha filozofii w sposób właściwy, chociaż filozofię posiadała. To właśnie przyczyniało się do tego, iż uczony ten odrzucał pseudo-naukę jako dziedzinę, która dopuszcza w swoim łonie współlistnienie wielości wzajemnie

² L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem, napisany podług Zasad René Descartes'a*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011.

³ O tym, że nie jest to łatwe niech świadczą wysiłki pozostałych kartezjańczyków, jak choćby najbardziej znamienitych: Nicolasa Malebranche'a, Barucha Spinozy, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, którzy mniej lub bardziej świadomie przestrzegali owych zasad kartezjańskich, ale myśli ich rozeszły się w wielu odmiennych kierunkach.

wykluczających się opinii, jak również wielu jałowych poznawczo treści. W takim jej kształcie, gotów był uznać ją za domenę wadliwą, co do której miałby pewność, że lepiej, aby w ogóle nie powstała. Zwracając natomiast uwagę na „pozytywny” wymiar jego koncepcji, słusznie uważa się Descartes’a za destruktora scholastycznych subtelności i proklamatora ideału nauki w modelu, w jakim uprawiał ją Galileusz, a nawet takim, na jaki powoływali się jeszcze pozytywiści w stylu Auguste’a Comte’a. Dobrze oddaje to wypowiedź Ferdinanda Alquié’go:

[...] Kartezjusz nie znosi dysput; jego umiłowanie pewności każe mu cenić tylko oczywistość; a czyż oczywistość nie powinna być uznana przez wszystkich? Nie jest to niewątpliwie przypadek ruchu Ziemi, skoro Kościół w ogóle go nie aprobuje. «Nie mało jest już w filozofii poglądów – pisze pod koniec listopada 1633 r. do Mersenne’a – zachowujących wszelkie pozory i dających się obronić w dysputcie, tak, że jeżeli moje nie mają w sobie nic pewniejszego i nie mogą być bezspornie przyjęte, to nie chcę nigdy ich ogłosić»⁴.

To samo zostanie powtórzone przez Descartes’a w *Rozprawie o metodzie*, w której to znajdujemy następującą wypowiedź na temat filozofii:

[...] filozofia daje środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych. [...] O filozofii nie powiem nic ponad to, że widząc ją uprawianą przez najdoskonalsze umysły w ciągu wielu wieków oraz stwierdzając, że nie zawiera ona przecież ani jednej tezy niespornej, a co za tym idzie niewątpliwiej [...], uważałem nieomal za fałszywe wszystko to, co było tylko prawdopodobne⁵.

Dodajmy, że ów opisywany tu stan rzeczy miał swe miejsce, ponieważ kształt prawdy i metoda dochodzenia do niej, były w pojęciu Descartes’a i jemu podobnych uczonych, czymś stałym i nie poddającym się czasom. Jego zdaniem czas upływał, a elementów tych nie znalazłono lub odkryto je w bardzo szczątkowej i przypadkowej formie z racji złej procedury ich poszukiwania lub po prostu z racji jej nieposiadania. To dlatego również De La Forge mógł i musiał pisać, postępując

⁴ F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 55 [*Oeuvres de Descartes*, pod red. Ch. Adama, P. Tannery’ego, t. I, s. 271–272]. W dalszej części pracy w odniesieniu do wydania zbiorowego dzieł René Descartes’a: *Oeuvres de Descartes*, przygotowanego przez Charlesa Adama i Paula Tannery’ego, obejmującego tomy I–XI, z lat edycji 1897–1909, będziemy używali skrótu A. T., dodajmy jednocześnie, że praca ta zawiera liczne fragmenty tekstów francuskich, które uprzyjętnione są w języku polskim w formie przekładu autora tej książki. Za każdym razem rozpoznawalne jest to po tym, iż tekstowi cytatu w języku polskim towarzyszy oryginalny zapis bibliograficzny dzieła obcojęzycznego.

⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, cz. I, s. 8 i 10 [A. T., t. VI, s. 6 i 8].

wiernie za Descartes'em. To dlatego jeden i drugi mogli doszukiwać się w dziedzictwie poprzedników – jeśli one się tam rzeczywiście znajdowały – rozwiązań zbliżonych do ich własnych, które na przestrzeni wieków, w wyniku większego lub mniejszego zbiegu szczęśliwych okoliczności, były już gdzieś przypadkiem obecne. I tak spotykamy je jednym razem u Pitagorasa i Platona, innym zaś u św. Augustyna, to znów u matematyków należących tak do starożytności, jak do czasów współczesnych naszym autorom, ale też w medycynie starożytności i renesansu. Co interesujące, zdarzało się nawet, jak to naświetlają współczesne analizy, do których odnosimy się w poniższym opracowaniu, że Descartes inspirował się przetworzonym przez św. Tomasza arystotelizmem jako punktem wyjścia do własnych odpowiedzi. Musimy zatem uświadomić sobie lub może nawet przypomnieć, że w filozofii nie zawsze i nie z koniecznością mamy do czynienia z sytuacją polegającą na tym, iżby współcześni wiedzieli więcej, niż ci, co byli przed nimi⁶. Przeciwnie – często duch tych pierwszych jest słabszy, życie płytsze, rozwój niepełny i pozbawiony już tej ambicji, która przyczyniała się do powstawania prac, o których myślimy. Siłąc się na ich wyjaśnianie, niejednokrotnie my sami, potwierdzając tę regułę, osiągamy aktualnie jedynie to, że je dla siebie przyswajamy (sprowadzamy je do swej kondycji), lecz dokonuje się to nieraz kosztem zawartej w nich ich własnej głębi, do której nie docieramy. Czyż można to nazwać rozwojem? Z tego punktu widzenia, praca wykonana przez De La Forge'a była czymś najlepszym, czego mógłby sobie życzyć Descartes i sam De La Forge wiedział o tym podejmując się jej.

Bezpośrednio z ostatnią wiąże się ta jeszcze uwaga, że niejednokrotnie najnowsze opracowania zagadnień, o których mówimy w tej pracy, nawet jeśli są łatwo dostępne, co nie zawsze ma miejsce, nie muszą z racji swej nowości wносить więcej niż je poprzedzające. Owszem, kiedy w przypadku takich nauk jak biologia, fizyka, chemia, czy medycyna postęp powoduje nieraz całkowitą zmianę ich treści, sprawiając, że nie ma możliwości porządkowania na tym, co w ich ramach ustalono przed stu czy więcej laty, skoro każdy niemal dzień wnosi nowości i weryfikuje tradycyjne ujęcia, o tyle filozofia w naszym najgłębszym przekonaniu lata swej świetności ma już za sobą. Znamy współczesną jej kondycję i wiemy nawet o tym, że z powodu wielkiego kryzysu takich pojęć jak *prawda*, *dobro*, *sens*, *cel* i innych, czy jak to niektórzy określają z racji wręcz *końca filozofii*, jej współczesny głos nie jest w stanie zmierzyć

⁶ Por.: *List do Ojca Dineta* [w:] Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. II, s. 201 [A. T., t. VII, s. 580].

się z jej świadectwami sprzed wieków. Obecni myśliciele sami niejednokrotnie nie znajdują już powodów (często kształcające ich systemy o tym przesadzają), aby w taki sposób, jak to się odbywało wcześniej, czytać Arystotelesa lub Platona. Badanie ich tekstów, tak zresztą jak i prac Descartes'a czy De La Forge'a, ma już dziś jedynie walor historycznego uprzystępnienia danych archiwalnych, lecz, jeśli tak, to najlepszymi głosami w sprawie wielkich filozofów są oni sami. Czytanie o nich, zaznajamianie się ze spojrzeniem, jakie rzuca na ich działanie współczesność, oddala od nich i powoduje, że być może, czyniąc w ten sposób, sami lepiej rozumiemy czas, w którym żyjemy, ale nie znaczy to, że jest on kluczem do rozumowania w duchu sprzed trzystu i więcej lat. Dodajmy, iż w podobnym świetle można postrzegać nieraz współczesne (zwłaszcza francuskie) opracowania tematów nas zajmujących, dla których w dalszym ciągu inspiracją rzeczową i rzetelną, a zatem niedoścignioną, są teksty wzrosłych w wieku XIX, starej daty autorów, czytających jeszcze serio św. Augustyna, Descartes'a, Nicolasa Malebranche'a i innych. Mamy tu na myśli takich pisarzy, jak Etienne Gilson, Martial Gueroult, Émile Boutroux, czy Émile Bréhier, do których chętnie sięgamy w tej pracy. Jest to zrozumiałe, bowiem zwłaszcza w Europie Zachodniej, po drugiej wojnie światowej, przychylna atmosfera dla lektury klasycznej filozofii w sposób klasyczny, stawała się niemal synonimem niezrozumienia ducha czasów, które zasadzały się na drastycznym odejściu od tego, co klasyczne.

Kolejną kwestią – mającą związek z tym, co zostało powiedziane – jest budowa i przeznaczenie niniejszej książki. Celowo rozpoczynamy w niej od Descartes'a i tych zrębów jego myśli, bez których nie może stać się czytelna część poświęcona jego następcy. Staramy się tutaj zaprezentować fakt, iż filozofia jako badanie dokonujące się na podłożu myśli, przyjmuje swą najbardziej dojrzałą i najbardziej dla siebie właściwą postać jako teoria umysłu. Dowodzi tego cała koncepcja Descartes'a. Poświęcamy tym wnioskom Rozdział pierwszy, który nosi tytuł: *Co to jest umysł i dlaczego poznaje się go lepiej niż cokolwiek innego*. W jego przyrządzie narzędzia poznawcze, metody ich stosowania, ich przeznaczenie, efekty dzięki nim osiągnięte, wskazują na autoteliczny charakter badań umysłu, których zasięg równa się zakresowi odnoszenia się jego samopoznania do ujętych w jego ramach przedmiotów i praw ich ukonstytuowania. W oparciu o to rozważanie zrodził się choćby Rozdział piąty, zatytułowany: *Tożsamość zakresowa wiedzy o umyśle skończonym oraz wszelkiej pozostałej, do jakiej jest on zdolny*. W tym znaczeniu mówimy również o swoistym „naturalizmie” tej filozofii, bowiem naturalny i spontaniczny charakter działań umysłu jest zdaniem Descartes'a najlepszym i zdaje się jedynym zabezpieczeniem tej władzy przed błędem.

Pozwala to jeszcze lepiej rozumieć potrzebę zerwania przez nową naukę z dotychczasowymi, blokującymi i uniemożliwiającymi wspomnianą instynktowność działania umysłu teoriami, z jakimi filozof kojarzy niemal wszelką naukową tradycję. Prowadzi to nasze rozważania ku treściom zawartym w rozdziałach zatytułowanych: *Metoda jako natura umysłu i jej uwarunkowania* oraz *Człowiek jako automat Boga*. Z tym ostatnim wiąże się konieczność wskazania na zaplecze metafizyczne dla tak rozumianej filozofii, które tożsame mogłoby być w koncepcie Descartes'a teologii naturalnej. Zaistniały jednak powody, dla których jego dzieło pozbawione jest tego typu treści, w zamian za co ujawnia się w nim, będące wynikiem kluczowego przewartościowania, wyróżnione miejsce *Cogito*⁷. To w nim, jak w ich warunku, odnajdywane są następnie idee

⁷Descartes wielokrotnie podkreślał: „[...] nigdy nie chcę mieszać się do jakichkolwiek sporów teologii”, a jednak w tym samym fragmencie dodawał: „a skoro w filozofii nie zajmuję się niczym innym jak tylko tymi rzeczami, które poznaje się w sposób najjaśniejszy przy pomocy przyrodzonego rozumu, rzeczy te nie mogą pozostawać w niezgodzie z niczyją teologią, chyba że z taką, która w sposób oczywisty sprzeciwiałaby się rozumowi, a wiem, że nikt nie powie tego o swojej”. *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 219–220 [A. T., t. VII, s. 598]. Z tego fragmentu płynie wniosek, że gdy tylko filozof nabędzie pewności, że to, co mówi z zakresu nauki o Bogu jest nieodparte, bez wahania ogłosi to. W przeciwnym przypadku zachowa ostrożność większą niż w innych tematach: „Jeśli o mnie chodzi, to pochlebiam sobie śmiało, że znalazłem taki dowód, który w pełni mnie zadowala i który lepiej niż jakakolwiek prawda twierdzenia matematycznego poucza mnie, że Bóg jest; atoli nie wiem, czy zdołam wyłożyć to wszystko tak, jak ja sam to rozumiem, sądzę zaś, że lepiej nie tykać wcale tej materii, niż niedoskonale o niej rozprawiać”. Por.: *List do Mersenne'a z 25 listopada 1630 r.* [w:] A. T., t. III, s. 182. Powyższe dywagacje znajdują swe potwierdzenie w opinii Etienne'a Gilsona. Otóż pisał on o dwojakim stosunku Descartes'a do teologii jako nauki, która „ma za swój przedmiot Boga; poznanie koniecznych prawd służących zachowaniu celu, a jako swą zawartość prawdy nadprzyrodzone, zwłaszcza będące objawione przez Boga (*Pismo* i *Tradycja*) oraz zebrane przez *Teologię dogmatyczną*, jak również interpretowane rozumowo i systematycznie w ramach *Teologii szkolnej*”. E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 132. Wspomniane odniesienie się do zagadnień tak rozumianej wiedzy dotyczy u tego filozofa z jednej strony rozumienia go jako spuścizny po arystotelizmie, tomizmie i ich pochodnych, a które to Descartes uważa za nieprzydatne. Zdaniem Gilsona zawiera ono echa ataku humanistów na scholastykę, zwłaszcza zaś Erazma. Fragment *Rozmowy z Burmanem* jest tego przykładem: „nie należy podporządkowywać teologii naszym rozumowaniom, takim jakie stosujemy w matematyce i względem innych prawd, skoro nie możemy jej ogarnąć. [...] Możemy wprawdzie i powinniśmy dowodzić, że prawdy teologiczne nie są sprzeczne z filozoficznymi, ale nie powinniśmy żadną miarą ich analizować. I przez to właśnie rozmaici mnisi swoją teologią, tzn. raczej scholastyką, która przede wszystkim zasługuje na zagładę, stworzyli warunki dla wszelkich sekt i herezji”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 294 [A. T., t. V, s. 176]. Z drugiej strony, Gilson uważa, że Descartes miał inklinacje do tego, by teologię zreformować, a to dlatego, że skoro jedynie jego filozofia jest prawdziwa, będzie musiał wykazać jej zgodność z wiarą i zastąpić starą

Boga i prawd wrodzonych, stanowiące ograniczenia całej możliwej wiedzy, a jednocześnie – z racji swej ważności przedmiotowej – odsyłające poza nią. Powoduje to, że z całym rozmysłem przedstawiamy Rozdział szósty: *Umysł jako przekraczalny oraz nieprzekraczalny porządek myśli*. Na końcu, to jest w Rozdziale siódmym: *Człowiek jako jedność duszy i ciała*, oraz w ósmym: *Konsekwencje jedności substancjalnej*, odnosimy się do głównych rozważań Descartes'a, jakie podjął on w związku z próbą oddania naukowego opisu osoby ludzkiej, a które znajdują swe kontynuacje u De La Forge'a i innych filozofów pokartezjańskich, ale również w myśli nam współczesnej.

We wspomnianej *Części pierwszej* opracowania, za kluczowe uważamy to, że obydwu autorów, którym jest ono poświęcone, łączy fakt wyznaczony przez jakość filozofii Descartes'a, a mianowicie, że wszystko, co zostało przez nich powiedziane, wyjawione było wyłącznie z perspektywy umysłu jako władzy poznania. To umysł myśli, snuje refleksję, wyprowadza wnioski i nigdy myśl naukowa nie przestaje być tym obszarem, do którego tylko ta władza dociera i za który bierze całkowitą odpowiedzialność. Powoduje to, że również wszystko, co zostanie przez nas powiedziane, uznajemy za przejaw tej filozofii umysłu, nie zgadzając się na jakąkolwiek interpretację, która fundowałaby się na odejściu od tego przekonania. Dodajmy, że jest to ułatwienie, lecz nie tylko. Uznając bowiem ukazywane treści za filozofię tego typu, każdy kto bada myśl kartezjańską, zmuszony jest nie pomijać żadnych z uwzględnionych przez nią wątków. Nie jest zatem tak, że poświęcając się na przykład fizyce, czynimy coś, co zakresowo należałoby do innej dziedziny, niż spekulacja na wewnątrzumysłowych ideach. Mówiąc o budowie skomplikowanych części ludzkiego ciała, nie gruntujemy niezależnej anatomii, lecz dajemy wyłączne świadectwo temu, co umysł wie z siebie o ciele, z którym jest powiązany, ale powiązany nie inaczej, jak poprzez swe własne wewnątrzumysłowe percepcje tego ciała i jego doświadczeń. Zrozumienie, że będąc *rzeczą myślącą*, umysł w odniesieniu do dowolnego przedmiotu, wyraża się tylko o tym, co czynności własne mu uświadamiają, iż w związku z nim może on wiedzieć, ma swe decydujące znaczenie. W naszym głębokim przekonaniu, kto inaczej pojmuje kartezjanizm, pojmuje go spoza jego własnej perspektywy⁸.

teologię nową, własnego autorstwa, która lepiej niż tamta tłumaczy zagadnienia religii. Por.: E. Gilson, *Discours...*, s. 133.

⁸ Ważną przy tym uwagą jest ta, że myśl samego Descartes'a nie zawsze jest jednolita, co powoduje, że wielu autorów dopatruje się w tym możliwości dla rozlicznych i nawet rozbieżnych interpretacji. Da się zatem wywieść z tekstów filozofa zarówno skrajnie immanentystyczny idealizm, bazujący wyłącznie na wrodzoności umysłu samego sobie, a z drugiej strony możliwe jest spojrzenie umiarkowane, zakładające nawet,

Jeszcze inną rzeczą, którą podejmujemy w tym opracowaniu, jest próba wykazania, że wszystko to, co zrobił w filozofii Descartes, nie musiało być uznane za niekompletne. To ważne, bowiem nie tylko Malebranche, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, ale również sam De La Forge byli pewni, że kilka dość kluczowych kwestii, jako spuściznę po Wielkim Francuzie, otrzymali w takim stanie, że domagały się one z ich strony uściśleń lub dokończenia. Nie zawsze się z tym zgadzamy. Uważamy, że Descartes miał na tyle dużo czasu, by pokusić się o dokonanie tych – by użyć tu wyrażenia zastosowanego przez autora *Traktatu o umyśle ludzkim* – „kilku pociągnięć pędzla w celu uczynienia swego dzieła kompletnym”, lecz nie zrobił tego, bowiem otwartość elementów tego dzieła, w mniemaniu samego autora, uwiarygodniała je, nie stanowiąc rażących braków, lecz świadectwo ograniczoności władz poznawczych, które powiedziały tyle tylko, ile mogły. Niekompletność – jakkolwiek brzmi to źle – jest być może cechą konstytutywną systemu myśli Descartes’a. Powstaje zatem pytanie, czy filozof ten stworzył system? Pozostawiamy je pytaniem również otwartym, natomiast celowo tak zbudowaliśmy *Część pierwszą* poniższej książki, aby pokazać głębszy sens niedokończonego charakteru omawianej filozofii i przekonać, że pójdzie dalej znajduje oprócz aprobaty, również swój brak usprawiedliwienia oraz znamionuje się ryzykiem, które było obce jej założycielowi.

W odniesieniu do De La Forge’a, warto dodać, iż ze względu na podkreślaną tu wierność pierwowzorowi, autor ten nie odchodził od niego zbyt daleko, lecz nie znaczy to jednak, że nie pokusił się o kilka własnych ustaleń. Jako medyk najbardziej czuł się uprawniony do doprecyzowania kwestii, w których Descartes pomylił się jako anatom lub tych, które odnosząc się do teorii umysłu, w sposób zaplanowany zebrał i zestawiał, wyprowadzając z nich kilka kluczowych dla poznania wniosków. Dotyczyło to zwłaszcza zagadnienia pojęcia *idei, łączności ducha i ciała, stanu duszy po odłączeniu od ciała* oraz kilku pomniejszych kwestii. Ponieważ zaś De La Forge parął się zawodowo

że u Descartes’a materializm i empiryzm, dotyczą tej filozofii w takim samym stopniu, co racjonalizm. To ostatnie stanowisko znajduje się w książce A. M. Ziółkowskiego *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa 1989. Pierwsza zaś opinia charakteryzuje zwłaszcza badania Jerzego Kopani. Spowodowane jest to tym, że jeśli mamy model filozofowania oparty na należących do intelektu intuicji i dedukcji, w którym dualizm substancji uniemożliwia istnienie empiryzmu jako perspektywy poznawczej, to nie możemy nie kwalifikować racjonalizmu kartezjańskiego tak jak platonizmu. Nie zmieni tego faktu nawet to, że Descartes pozwalał sobie na odchodzenie od rygorów własnych zasad, bowiem, jeśli to czynił, czynił coś wbrew swej własnej myśli, nie zaś wzbogacał ją lub rozszerzał jej zasięg.

medycyną, za celowe uznaliśmy ukazanie, w części bezpośrednio następującej po wprowadzeniu do elementów filozofii kartezjańskiej, jego roli w procesie nadawania ostatecznego kształtu traktatom anatomicznym Descartes'a, co było jego udziałem i co stanowiło o związaniu się lekarza z nową filozofią w stopniu, który uczynił z niego odrębnego autora. Dopiero po uwzględnieniu tej aktywności De La Forge'a, przedstawiamy najobszerniejszą i zasadniczą *Część trzecią* poniższej rozprawy. Stanowi ona odzwierciedlenie studium myśli tego uczonego w odniesieniu do najbardziej wymagającej partii każdej filozofii, jaką jest odsłonięcie skutków powstałych w wyniku badań nad duszą i jej zawartością. Znajdujemy tu dwadzieścia kilka rozdziałów, które przy dość drobiazgowym wyszczególnieniu elementów problematyki filozofii Descartes'a, co było zamiarem De La Forge'a, stanowią dogłębną analizę całej jego spuścizny w zakresie dociekań nad świadomością jako konstytuującą naturę ludzką, poznanie, jak również, wynikające z tych pierwszych, możliwe prognozy w odniesieniu nie tylko do kształtu wiedzy ludzkiej, ale wręcz do rozwoju przyszłej drogi ewolucji człowieka, będącego istotą duchową.

Co do budowy tekstu, należy jeszcze wspomnieć o roli przypisów. Są one miejscami bardzo rozbudowane i życzylibyśmy sobie, by nie traktować ich jako tylko standardowe uzupełnienia tekstu, lecz jako odrębny tekst w tekście, bowiem, jak choćby w przypadku cytowania rozległych fragmentów *Komentarza* Gilsona do *Rozprawy o metodzie*⁹, zamiarem naszym było potraktować je wyłącznie, jak dane encyklopedyczne, których przytoczenie w całości ma dwa znaczenia. Po pierwsze, *Komentarz* nie został dotąd przełożony na język polski, a jest to spora strata. Po drugie, rzadko zdarza się porównywalna pozycja książkowa w opracowaniach poświęconych filozofii Descartes'a, więc traktowanie jej wycinkowo w wybranych fragmentach, byłoby również działaniem ze szkodą. Oczywiście pragniemy oddalić zarzut, że myśląc w ten sposób, powinno się cytować całe książki jedne w drugich. Czytając pozycję Gilsona dokonaliśmy wyboru na tej samej zasadzie, jak to dotyczyło innych dzieł, z tą tylko różnicą, że jego książka jest czasami po prostu obszerniejsza i bardziej rzeczowa, co wynika z jej specyficznego, właśnie hasłowo-problemowego charakteru¹⁰. W tym miejscu pragniemy również usprawiedliwić się z wyboru wielu

⁹ E. Gilson, *Discours...*

¹⁰ Rzadko w taki sposób pisze się współcześnie o filozofii, jak to uczynił Gilson w *Komentarzu*, a mimo to istnieje pewne uznanie dla tego stylu. Nie bez powodu sugerując się tytułem innego opracowania Gilsona i charakterem jego działań, autor taki jak Zbigniew Janowski, popełnił własną analizę prac Descartes'a – zob.: Z. Janowski, *Index augustiniano-cartésien. Textes et commentaire*, Paris 2000.

punktów wspomnianej analizy tego autora, mimo że z racji własnych badań reprezentuje on odmienną od nowożytnej filozofię wraz z jej duchem i literą. Otóż uważamy, że jego *Komentarz* jest przykładem opracowania uniwersalnego, którego treść w żadnym razie nie rzutuje na interpretację, która miałaby być odległa i pozbawiona rzetelności oddawanej w obiektywizmie treści. Wyłącznie ten aspekt został przez nas uwzględniony i jedynie w pokierowaniu się nim, należy upatrywać zasadności takiego wykorzystania zawartości *Komentarza*. Dodajmy, iż na gruncie polskim za dzieło będące swoistym przewodnikiem po myśli Descartes'a posłużyło nam jeszcze bardziej rozbudowane i doniosłe w treść opracowanie autorstwa Jerzego Kopani, zatytułowane *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, jak również wiele innych książek polskich autorów¹¹. W pozostałych przypadkach, przypisy poświęciliśmy wzbogacaniu i uzasadnianiu treści rozprawy, ale również ukazaniu, jak w literaturze przedmiotu (tak polskiej, jak i zagranicznej) patrzono na zagadnienia, które stały się przedmiotem naszej pracy. Pomiędzy tekstem głównym a przypisami powstaje zatem pole do porównań i wniosków, co może spowodować, że oprócz tekstu zasadniczego oraz przypisów, stworzy się coś w umyśle czytelnika, co będzie miało znamiona trzeciego tekstu, a to dzięki ujrzeniu niektórych zagadnień z więcej niż jednej perspektywy i możliwości pokuszenia się o wybór własnego stanowiska. To uważamy za jeszcze ważniejsze od jednoznacznego ustalenia, niejednokrotnie tylko rzekomo ostatecznych wniosków na temat badanych przez nas autorów i ich dzieł.

Na koniec należy wspomnieć również i o tym, że siłą rzeczy i zdarzeń poniższy tekst zawiera wątki rozwijane przez jego twórcę wcześniej, to jest zanim powstał albo w trakcie kilku lat jego opracowywania, lub już później, co dokonywało się w osobnych pracach, zwłaszcza artykułach tematycznych. Niejednokrotnie w trakcie studiów nad tą książką autor inspirował się do działań wykraczających poza jej ramy. Może zatem mieć miejsce fakt, iż kilka kluczowych zagadnień znalazło swe kontynuacje w tekstach okoloproblemowych, do których odnosimy się tak w przypisach, jak i innych wskazaniach.

Niniejszym, podpisany pod przedkładaną rozprawą, pragnie uprzejmie podziękować Wszystkim Osobom, które pomogły mu przy jej powstaniu. To dzięki Ich nieocenionej wiedzy, fachowości i kompetencjom, kierując się Ich radami, autor mógł uczynić efekty własnych wysiłków lepszymi.

¹¹ J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988.

Serdecznie dziękuję zatem przede wszystkim Panu Profesorowi Jerzemu Kopani, Pani Profesor Joannie Usakiewicz oraz Panu Profesorowi Markowi Grygorowiczowi.

Osobne podziękowania pragnę skierować dla Pani Aleksandry Janaszkiwicz, która tekst ostatecznie przejrzała.

Chciałbym również najserdeczniej podziękować Dyrekcji Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, w osobach Pani Wicedyrektor Urszuli Dzieciatkowskiej oraz Pana Dyrektora Tomasza Włodarczyka.

Bardzo serdecznie dziękuję.

T. Śliwiński,

Łódź – Marysin 2013 r.

Część pierwsza

René Descartes i jego koncepcja umysłu ludzkiego Problem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała oraz wyjaśnienia ich jedności

*Dusza w człowieku jest jedna, mianowicie rozumna;
nie uznaje się bowiem za ludzkie żadnych innych działań
oprócz tych, które zależą od rozumu.*

RENÉ DESCARTES

*Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem, niż próby poznawania
samego siebie.*

R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*¹

Wstęp

René Descartes (1596–1650) wsławił się w filozofii skutecznością zaproponowanej przez siebie metody, przeciwstawiając tym samym moc i prawdziwość nowej myśli wszystkiemu temu, z czym całą naukę kojarzono wcześniej. Wyznacznikiem zmian i probierzem ich prawdziwości oraz zasadności był stopień pewności wiedzy, którą w tej jakże szlachetnej dziedzinie należało osiągnąć. Zarówno dla Descartes’a, jak i jego naśladowców to, co wedle nowych standardów było niepewne, nie stanowiło nauki, a ponieważ poddawali oni w wątpliwość niemal wszystko, co uczyniono w wiedzy przed nimi, mieli poparte racjami przekonanie, że fundują gmach poznania nie tyle od nowa, co po raz pierwszy².

Wbrew pozorom świadomość takiego stanu rzeczy ułatwiała działanie uczonym-reformatorom. Zdawali sobie oni sprawę, że skuteczniej można zaproponować nową całość w pełni obalając podstawy dotychczasowej wiedzy, niż forsować pojedyncze argumenty w ścieraniu się z detalami należącymi do utrwalonej konstrukcji: „[...] jeżeli chce się nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić [pisał Descartes], to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć

¹ R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 79.

² Porównując panującą naukę do starego domu Descartes pisał: „[...] porównam je [poznaniem] do jakiegoś domu źle zbudowanego, którego fundamenty nie są bardzo mocne. By temu zaradzić, nie znam wcale lepszego środka nad zburzenie go gruntownie i wzniesienie nowego [...]”. Idem, *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 141 [A. T., t. X, s. 509]. W dalszej części pracy, w odniesieniu do wydania zbiorowego dzieł Descartes’a: *Oeuvres de Descartes*, przygotowanego przez Adama i Tannery’ego, obejmującego tomy I–XI, z lat edycji 1897–1909, będziemy używali skrótu A. T.]. Porównywanie do wznoszenia budynku znajdujemy w: R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, cz. II, s. 16 [A. T., t. VII, s. 13] oraz w *Odpowiedziach na zarzuty siódme* [w:] Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. II, s. 153 [A. T., t. VII, s. 536–537].

od pierwszych podstaw”³. Przyglądając się choćby tylko temu fragmencowi wypowiedzi filozofa, widzimy, że nowa wiedza musiała być wręcz pozbawiona charakteru nawiązywania i kontynuacji w odniesieniu do ją poprzedzającej. Miała być ona zupełnie od niej różna i z tamtą niemająca związku. Sprzyjał temu fakt, iż odnowienia domagała się wówczas nie ta, czy inna dziedzina, lecz każdy aspekt opisu rzeczywistości ulec musiał transformacji, której podstawą stały się elementy składowe nowej myśli, do jakich należały koncepcja umysłu ludzkiego i zawarta w niej, odmienna od scholastycznej, teoria Boga, jako jego Twórcy oraz nowa fizyka, która była tylko następstwem, ujawnianym jako treść relacji między umysłem skończonym i nieskończonym⁴.

Ponieważ w XVII stuleciu nauka uprawiana była systemowo, zmianie musiał ulec na raz cały system, a na jego miejsce musiał zaistnieć inny, także spełniający wymóg zupełności. Co interesujące, Descartes bardzo dobrze wykorzystał dla swego celu samego ducha tradycji, którą zwalczał. Stworzył, jeśli nie system, to wyraźne jego podstawy i ramy. Metoda jego była zaczerpnięta od największych, bowiem, jak pisał: „idzie o poszukiwanie pierwszych przyczyn i prawdziwych zasad, z których można by wywieść racje tego wszystkiego, co zdolni jesteśmy poznać. I zwłaszcza tych, którzy nad tym pracowali, nazwano filozofami”⁵.

³ *Medytacja I* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 20 [A. T., t. IX, s. 13].

⁴ Co do tego wątku i powiązania pojęć: *Bóg, świat, człowiek*, w *Komentarzu historycznym* Gilsona do *Rozprawy o metodzie* czytamy: „... *qu'en pouvait déduire...*». 1.) Dedukcja *a priori* fizyki stała się możliwa poprzez charakter wrodzony idei Boga oraz pierwszych zasad, z których ona w całości wypływa. «W ten sposób, ci, którzy potrafili wystarczająco zbadać konsekwencje tych prawd (czyli prawd wiecznych lub matematycznych) i naszych reguł (to znaczy praw ruchu, dedukowanych z wrodzonej idei Boga), będą mogli poznać skutki przez ich przyczyny, oraz, by się posłużyć terminami Szkoły, będą mogli posiadać dowody *a priori* o wszystkim, co tylko może się stać w tym nowym świecie». (R. Descartes, *Świat albo Traktat o Świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, roz. VII, s. 69–70 [A. T., t. XI, s. 78–104]). 2.) Ów dedukcyjny charakter fizyki, nie tylko jest możliwy, jest on konieczny. Wyjaśnienie zjawiska nie polega na jego konstatacji, bowiem fakt skonstatowany, nie stanowi wyjaśnienia, lecz jedynie to, co wymaga wyjaśnienia. Wartość klarująca teorii jest zatem całkowicie niezależna od faktów (Idem, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbbska, Warszawa 1960, cz. III, art. 4, s.100 [A. T., t. IX, s. 104–105]). W tym celu, żeby hipotezy, którymi się posługujemy nie były jawnie sprzeczne z doświadczeniem (na przykład, żeby nie zakładać, iż woda zbudowana jest z cząstek chropowatych, a ziemia z gładkich), wystarczy, żeby dedukcja dokonywała się «konsekwentnie i bez popadania w paralogizmy», by nic nie można było jej zarzucić (*List do Mersenne'a z 27 maja 1638 r.* [w:] A. T., t. II, s. 142–144) [...]”. E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 453–454. Zob. też: *Ibidem*, s. 76 i 374.

⁵ *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady...*, s. 358 [A. T., t. IX, s. 5]. W tych samych jednak *Zasadach* znajdziemy napomnienie, by to, co wynika z założeń

Co więcej, jego przedsięwzięcie zawierało przewagę nad aktualnie panującymi, które również tej zasadzie chciały sprostać, bowiem nastawione było na efekty nie tylko *stricte* spekulatywne lub choćby tylko metafizyczne, lecz metafizyka była w nim uzasadnieniem dla fizyki i jej praktycznych zastosowań, zwłaszcza zaś dla medycyny⁶.

Spotykamy u Descartes'a często powracające i utrwalane przeświadczenie, żywione przezeń całkiem serio, że on odsłania nie tyle, jak to już zostało powiedziane, nową naukę, oryginalną teorię, lub jakieś ryzykowne hipotezy, które nakazywałyby ostrożność w szacowaniu ich wartości, lecz przeciwnie, że głosi ostateczną i jedyną prawdę, starszą od dowolnej nauki, zwiastującą koniec epoki poszukiwań i początek wiedzy jako takiej. To jej nieznamość przyczyniała się do rozwoju dotychczasowej i wadliwej filozofii wszystkich stuleci⁷. Przekonanie to, będące

poczynionych celem wyjaśnienia wszystkich zjawisk, nie odbiegało od doświadczenia. Ibidem, s. 122.

⁶ Gilson w swoim *Komentarzu do Rozprawy o metodzie* wprost określa ambicje filozofa jako nakazujące jemu samemu postrzegać się jako dobroczyńcę ludzkości. „Rozumiał, że prawdziwa nauka musi któregoś dnia zmienić warunki materialne naszej egzystencji [...]. Tak odmienny od Fancisa Bacona, jeśli chodzi o wszelkie cechy swego umysłu i charakteru, Descartes tak jak i on zwracał się w stronę epoki maszyn, przemysłu i medycyny naukowej; jego duch zdobył więcej doświadczenia, niż trzy wieki nauki, które tego nie zdołały”. E. Gilson, *Discours...*, s. VIII–IX i s. 119. Zob. też: L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I–II, Paris Libraire Felix Alcan, 1927. *List XXX do księżniczki Elżbiety* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 112 [A. T., t. V, s. 280]. Idem, *Rozprawa...*, cz. V, s. 49–69 [A. T., t. VI, s. 40–60]. Nie jest wykluczone, na co wskazuje Adam, że Descartes, po latach nauki w kolegium w La Flèche, odbywał krótko studia medyczne w Poitiers. Na ten temat, zob.: G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 38–39. Do tej ostatniej informacji odnosimy się w osobnej części niniejszego opracowania.

⁷ Jest również prawdą, która ożywia tak pojętą myśl filozofa, że towarzyszyło jej także i to, że miała w najwyższym stopniu asekuracyjny charakter. Wiele w niej określane było – mimo wszystko – ostrożnie i warunkowo. *Świat* był fabułą, a nie światem rzeczywistym, *człowiek* sztucznym wytworem, automatem zbudowanym na nasze podobieństwo, ale nie wprost człowiekiem bez odniesień do przenośni i modeli, *wiedza*, którą znamy, była wiedzą, obok której Bóg mógł znać nieskończenie wiele innych dróg, itd. Na te właśnie aspekty zwraca uwagę Pierre Guenancia, w swej książce: P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986. Na temat tej pozycji piszemy jeszcze dalej. Co zaś się tyczy racjonalizmu nowożytnego, to z interesującą klasyfikacją spotykamy się u Zbigniewa Drozdowicza. Otóż autor ten opisuje wiele przejawów odmiennego pojmowania racjonalizmu w filozofii tamtego czasu. I tak mamy do czynienia z podziałem na 1.) *Zdrowy rozsądek* – „Powolywali się na niego wszyscy: zarówno ci, którzy z naturalistycznych pozycji zwalczali intelektualistyczne urojenia, jak i ci, którzy z pozycji intelektualistycznych zwalczali naturalistyczne naiwności; do jego autorytetu odwoływali się także ci, którzy mieli zamiar ostatecznie rozprawić się z Panem Bogiem, jak i też ci, którzy mieli zamiar poszukać u Boga wsparcia”. *O niektórych postaciach racjonalizmu* [w:] Z. Drozdowicz, *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie, Szkice z filozofii francuskiej*,

(powiedzmy, że bezkrytyczną) wiarą w rozum, uprawniało uczonego do uprzywilejowanego postępowania, bowiem odkrytemu kształtowi poznania nie towarzyszyła i nie mogła towarzyszyć żadna alternatywna i zewnętrzna wobec niego myśl. Pisząc o swej filozofii, że tylko ona jedyna jest prawdziwa, a jej uznanie przez Kościół oraz jej przyjęcie do szkół przyczyniłoby się do końca sporów, jak również uniemożliwiłoby jakikolwiek rozwój herezji, Descartes dodawał, iż: „nie ma wątpliwości, że wyżej należy stawiać prawdę od wszystkich, różnych od niej poglądów, jakkolwiek one byłyby zestarzałe i rozpowszechnione [...]”⁸.

Szczecin 1986, s. 72. 2.) *Rozum matematyczny* – „[...] wyraźnie dawał do zrozumienia, że jest czymś ze wszelkich miar wyjątkowym, że interesują go wyłącznie sprawy zasadniczej wagi. Sam sobie dopisał miano u n i v e r s a l i s, a oznaczać to miało, że interesuje go wszystko, «w czym bada się porządek i miarę, bez względu na to, czy owej miary szukać należy w liczbach, czy w figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy w jakimkolwiek innym przedmiocie»”. Ibidem, s. 74. 3.) *Rozum fideistyczny* – z rozważania problemu Boga „[...] chce on się wywodzić i do niego chce w ostatecznej konsekwencji powracać. W nim też chce znaleźć swoje pierwsze racje i ostateczne gwarancje dla swojego myślenia. Ma przy tym do swego Boga całkowite zaufanie i nie podejrzewa go o jakieś zwodzenie czy też celowe wprowadzanie w błąd”. Ibidem, s. 77. 4.) *Rozum historyczny* – „Do całkowicie samodzielnej roli doszedł po raz pierwszy w *Słowniku historyczno-krytycznym* Bayle’a – ujawnił się w nim, jak sam tytuł wskazuje, w towarzystwie Rozumu krytycznego i towarzystwo to nie jest bynajmniej przypadkowe: potrzebne jest mu ono do rozprawienia się z różnego rodzaju «religiantami», «metafizykami» i dogmatykami, czyli tymi wszystkimi, którym się zdaje, że «mają w kieszeni» nie tylko ostateczną prawdę, ale i receptę na ostateczną prawdę”. Ibidem, s. 79. 5.) *Rozum encyklopedyczny* – „[...] jest niewątpliwie bliskim krewniakiem Rozumu historycznego, chociaż jest od tego ostatniego nieco młodszy. Narodził się z potrzeby systematyzacji i popularyzacji zgromadzonej przez ludzkość wiedzy, potrzeby, która wyraźnie dała o sobie znać w XVIII wieku, nazywanym – nie bez udziału owego Rozumu encyklopedycznego – «wiekiem oświecenia»”. Ibidem, s. 81. 6.) *Rozum krytyczny* – „[...] jest w prostej linii potomkiem rozumu matematycznego; w prostej, to znaczy w linii wiodącej od Kartezjusza, poprzez Leibniza i Immanuela Kanta, do takich dziewiętnastowiecznych myślicieli, jak Cournot i Poincaré”. Ibidem, s. 83. Na koniec autor wspomina o 7.) *Rozumie pozytywnym* Augusta Comte’a, który również ma swe początki w myśli Descartes’a. Ibidem, s. 85.

⁸ *List do Ojca Dineta* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 198–199 [A. T., t. VII, s. 578]. Gilson w ten sposób określał ideę nauki u Descartes’a: „Możemy zatem powiedzieć, że reforma kartezjańska polegała, w tym istotnym punkcie, na nadaniu swego prawdziwego znaczenia idei nauk i na zatamowaniu rozdziału faktycznie ogłoszonego przez Renesans, między nauką a mądrością. Mądrość oznaczała od tej chwili «doskonałą znajomość wszystkich rzeczy, które człowiek może poznać, zarówno po to, by kierować swym życiem, jak i po to, by chronić i utrzymywać swe zdrowie i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności». (*List Descartes’a do ks. Picota* [w:] Idem, *Zasady...*, s. 355 [A. T., t. IX, s. 2–3]) lub jeszcze: «Naprawdę tylko sam Bóg jest doskonale mądry, tzn., On sam tylko posiada całkowite poznanie prawdziwości wszechrzeczy. Ale można powiedzieć, że ludzie posiadają większy lub mniejszy stopień mądrości, stosownie do tego czy więcej, czy mniej poznali ważniejszych prawd». Ibidem. Jednak mądrość kartezjańska

W wielu miejscach, odnajdywanych w całej twórczości tego filozofa, spotykamy sformułowania typu: *ja sam, nikt przede mną, samodzielnie i bez niczyjej pomocy*, w związku z którymi wiemy, iż nie wynikają one z nadmiernie zawyżonej samooceny czy wad charakteru człowieka, jakim był, ale z głębokiego przekonania o odpowiedzialności za przewidywany projekt rozwoju nauki:

Przypuszczam, że nie będę próżny mówiąc, że jeżeli jest ktokolwiek, kto by do tego [zadania] był zdolny, to raczej ja niżeli ktoś inny; nie dlatego, by nie znalazło się na świecie wiele umysłów bez porównania wybitniejszych niż mój, lecz dlatego, że nie można równie dobrze pojąć jakiejś rzeczy i uczynić ją jakby swą własną, gdy uczymy się jej od kogoś innego, jak wówczas, gdy wynajdujemy ją sami⁹.

W świetle powyższego, zrozumiałe staje się również, dlaczego podobnej zmiany powinna dokonać jedna tylko osoba. Zauważmy ponadto, że ulegający zanegowaniu system wiedzy utożsamiany był także z pojedynczym autorem (najczęściej z Arystotelesem), któremu należało dać odpór w pojedynkę¹⁰. Tak więc duch filozofii zwalczanej oraz tej, która stanowiła oręż przeciw niej, należały do umysłów izolowanych i w pełni odpowiedzialnych¹¹. Oczywiście Descartes nie był w tym osamotniony,

nie ogranicza się do nagromadzenia nazbieranych w pamięci wspomnień, bez zanegowania tego, co było prawowite w ideale humanistycznym wieku poprzedniego. Upatruje ona swej własnej skuteczności w zaletach umysłu, który posiadając pierwsze zasady jest zawsze w stanie wygenerować w sobie zupełny system nauki i etyki". E. Gilson, *Discours...*, s. 94.

⁹ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 80 [A. T., t. VI, s. 69]. Słusznie zauważa Marek Grygorowicz, iż „Z całą pewnością źródła postawy duchowej Kartezjusza należy szukać w deklaracji *samotności (la solitude)* myśliciela, zasadniczo różnej od wspólnoty wolnej myśli République des Lettres. *Samotności* wprost określonej jako «kroczenie samotnie i w ciemnościach» niewiedzy i niepewności po to, aby nie utwierdzać się w przekonaniu o powszechnie dostępnej zdolności sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, które, jak pokazuje to doświadczenie, może doprowadzić do meandrów relatywizmu, ale przede wszystkim po to, «by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił (...) umysłu do wyboru dróg, których powinien był się trzymać»". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami metafizyki Kartezjusza* [w:] *Studia z Filozofii Polskiej*, pod red. M. Rembierza, K. Ślezińskiego, Bielsko-Biała, Kraków 2007, t. II, s. 211.

¹⁰ Nie należy zbyt ufnie wnioskować z pierwszych linijek *Rozprawy o metodzie*, jakoby Descartes uważał, iż z faktu, że „rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie”, wynika, iż każdy jest w pełni zdolny do przeprowadzenia zmian w nauce; bowiem filozof uściślał: „bez posiadania umysłu w stopniu większym niż powszechny, nie można oczekiwać niczego nadzwyczajnego odnośnie do nauki ludzkiej”, z czego płynie wniosek, że „wszyscy ludzie są zdolni do odróżniania prawdy, ale tylko bardzo nieliczni są zdolni do jej odkrycia”. E. Gilson, *Discours...*, s. 178.

¹¹ Jak to ujął Gilson: „Poprzednicy Kartezjusza ograniczyli się niemal do straty zaufania do filozofii scholastycznej; ponieważ jednak nie znali żadnej innej filozofii, swój

lecz z pewnością myśl jego oddziaływała najmocniej na późniejszy rozwój filozofii, zainicjowany właśnie przez problemy i rozwiązania, które uczony ten wskazał. U każdego z filozofów tej doby widać zaniepokojenie stanem nauk i jawną dysproporcją pomiędzy świadomością potrzeby gwałtownego przyspieszenia z jednej strony i wymaganego bezruchu z drugiej. Przyspieszenie dotyczyło rozwoju zwłaszcza wspomnianej fizyki oraz tego, co zbiorczo zawierało się w nazwie matematycznego przyrodoznawstwa, a charakteryzowało zwolenników myśli nowożytnej. Zastój, z wszelkimi jego dodatnimi stronami, odnosił się do utrwalania i kultywacji wiedzy już zdobytej, która poprzez uświęcenie jej autorytetem uczonych katolickich, dynamicznego rozwoju nie potrzebowała, kojarząc go, co najwyżej z zagrożeniem i destrukcją¹².

Stanowczość i bezkompromisowość w filozofii jest czymś bardzo ryzykownym. Długie łańcuchy kartezjańskiej dedukcji są tylko tak mocne, jak ich najsłabsze ogniwo¹³, dlatego też możemy określać

brak zaufania rozciągali na filozofię w ogóle. Kartezjusz niespodziewanie objawił światu, że nawet po upadku filozofii średniowiecznej konstruktywne myślenie filozoficzne jest nadal możliwe. Począwszy od wieku czternastego zawsze znajdowali się krytycy Arystotelesa, Kartezjusz natomiast miał całkiem inne ambicje: chciał zająć jego miejsce”. Idem, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 90. „Według O. Hamelina [*Le Système de Descartes*, Paris 1921, s. 15], «Kartezjusz przychodzi po starożytnych, tak, jakby niczego innego nie było między nim a nimi, poza fizykami». E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 68. Potwierdza ją to również stosunki, jakie Descartes utrzymywał z Jezuitami, po których spodziewał się wsparcia w sprawie nie mniej, nie więcej tylko właśnie zastąpienia filozofii Arystotelesa przez tworzoną przezeń nową filozofię. Na ten temat zob.: G. Rodis-Lewis, *Descartes...*, s. 220–221 oraz *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 182–226 [A. T., t. VII, s. 563–603]. O Zakonie Jezuitów i ich wielkiej roli w kształtowaniu się wizerunku nauki i Kościoła w siedemnastowiecznej Francji zob.: Z. Drozdowicz, *O Bogu...*, s. 12–14.

¹² „Już trzynasta reguła Ćwiczeń świętego Ignacego głosiła: Aby nie oddalać się w niczym od prawdy, zawsze winniśmy być skłonni wierzyć, że to, co nam wydaje się czarne, jest białe, jeżeli tak postanowił Kościół hierarchiczny. Prawda w sobie nie ma sensu, liczy się tylko wyższego rzędu interes wiary, Kościoła”. G. Minois, *Kościół i nauka, dzieje pewnego niezrozumienia*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995, t. I, s. 347.

¹³ Descartes pisał, że wszystkie jego poglądy są tak ściśle połączone i zależne, jedne od drugich, że nie można przyswoić sobie jednego z nich, nie poznając pozostałych. Łańcuchy dedukcji, o których autor ten często mówił, miały swe zakorzenienie w matematycznym ujmowaniu ciągów liczbowych, czego ślady po raz pierwszy zauważamy u Descartes’a już w roku 1619. „Nauki są teraz zamaskowane, po zdjęciu masek ukazywałyby się w całej swej krasie. Temu, kto ogarnia wszystkie ogniwa łańcucha nauk, nie trudniej przyjdzie ująć je myślą niż ciąg liczb”. R. Descartes, *Cogitationes Privatae* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 173. „Jak sam to zresztą zauważył, największa zasługa jego filozofii leżała w tym, że z tej racji, iż była ona pierwszą filozofią, która wytrwale trzymała się jedynie prawdziwej metody, miała ona także być jedyną, która stała się nieprzerwanym łańcuchem dowiedzionych wniosków bezbłędnie

uprawnionym mianem rewolucji to, co się w nauce w początku wieku XVII stało, ponieważ dzieła Descartes'a dotyczy najwyższy stopień ryzyka, co przejawia się w tym, że pozbawione jest ono charakteru polemicznego¹⁴. Nie zmienia tego faktu nawet to, że znamy wiele przykładów wymiany myśli, pomiędzy nim a innymi uczonymi, takich jak *Korespondencja, Odpowiedzi na zarzuty do Medytacji*, albo reakcja na *Plakat Regiusa* czy odpieranie inicjatywy Voetiusa. Kluczowe jest tu to, że wystąpienie filozofa miało charakter propozycji udzielonej światu nauki, mimo istnienia już tradycji i poglądów, z którymi nowa myśl mogła tylko przegrać. Tak zwane wymienianie się uwagami i liczne udzielanie odpowiedzi na bycie wywoływanym do nich, w przypadku tego myśliciela nie stanowią i nigdy nie stanowiły integralnych treści z punktu widzenia jego tekstów właściwych. Owszem, mogą być dla nich uzupełnieniem, lecz nie muszą i to wystarcza, aby traktować je raczej jako wynik winy, która spada na tych wszystkich, którzy nie dość wysilili się, by zrozumieć filozofa w oparciu o owe teksty podstawowe i którzy zmusili go do ponownego wyłożenia tego, co już zostało powiedziane. Taki jest ton wszystkich odpowiedzi udzielonych przez Descartes'a komukolwiek. Nie zawierały one niczego więcej, ponad teksty, do których odnosiły się zarzuty i pytania mu stawiane. Jedyne, co w nich mogło być odmiennego, to sposób, w jaki uczony raz jeszcze wyłożył swe stanowisko.

Descartes nigdy nie miał w zwyczaju zmieniać zdania, nie aplikował też jawnie treści zewnętrznych w stosunku do swego projektu, które miałyby następnie posłużyć do jego ulepszenia i naprawienia. Na temat swoich poglądów zachowywał zawsze jedną tylko opinię, a mianowicie, że „są one tak pewne i oczywiste, iż tym, przez których zostaną właściwie pojęte, odbiorą wszelkie powody do dysput”¹⁵. Za każdym razem, kiedy

wyprowadzonych z oczywistych zasad. Zmienić tylko – już nie mówię; jedno z ogniw, ale jego miejsce wyłącznie – a cały łańcuch się rozpadnie”. E. Gilson, *Bóg...*, s. 71.

¹⁴ „[...] chciałbym podkreślić, że Kartezjusz stawiał na aktualne istnienie zespołu intuicji intelektualnych, czyli czystych idei, całkowicie niezależnych od wszelkiej empirycznej rzeczywistości. Przyjmując ponadto, że te istoty umysłowe stanowią właśnie tworzywo, z którego powstaje ludzkie poznanie, przyjmował tym samym, iż najmniejszy błąd w odniesieniu do nich, musiał mieć wpływ na naukę w jej całości, począwszy od fizyki, a skończywszy na medycynie i etyce”. Idem, *Jedność...*, s. 104. Co do terminu *rewolucja naukowa XVII w.*, spierano się i nadal będzie to czynione. Na ten temat zob.: S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.

¹⁵ *Uwagi o pewnym piśmie* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 62 [A. T., t. IV, s. 239–240]. W tym samym tonie wypowiadał się do Voetiusa: „Nie wydaje się jednak, aby mogła być inna jakaś przyczyna, dla której drudzy z taką zaciekłością zwalczają moje sądy, niż ta, że mocno są przekonani o ich prawdziwości i boją się, iż jeśli prawda zostanie poznana, nie będzie się już szanować

dochodziło do sporu, obciążał osobę swego rozmówcy faktem niezrozumienia, a stopień zażyłości i szacunku, jakim ją darzył decydowały, czy pokusił się o jeszcze lepsze wyklarowanie „najoczywistszej z wszystkich nauk”, czy momentalnie stawiał swą znaną diagnozę, mówiącą, że rozmówca nie jest w ogóle w temacie, a zatem ustosunkowanie się do jego pytań nie jest możliwe¹⁶. Słusznie zatem pisał Joseph Prost o Descartes'ie:

Widzieliśmy go, to prawda, iż czasami sytuował się jako podległy autorytetowi Pisma, a nawet Arystotelesa, ale to nie znaczy, że decydował się za nimi podążać, zamierzał jedynie podać wyjaśnienie bardziej właściwe i bardziej zgodne prawdą tekstów czy teorii. Inteligencja według niego jest jedna, to światło oświetlające wszystkie przedmioty w jednakowy sposób, w związku z czym, nie są możliwe dwa odmienne sposoby pojmowania rzeczy¹⁷.

tych scholastycznych sporów, na których opiera się ich nauka”. Idem, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 3 [A. T., t. VIII, s. 3–4]. Na temat różnicy pomiędzy oczywistością rozumianą jako przeżycie a oczywistością, o którą chodzi, pisał Drozdowicz: „Tak pojęta oczywistość – można ją nazwać logiczną, różni się w sposób zasadniczy od oczywistości, którą nazwać można psychologiczną. Ta ostatnia, to trudne do bliższego zlokalizowania pewnego rodzaju odczucie, charakteryzujące się tym, że pojawia się w niemożliwym do przewidzenia momencie, przybiera niemożliwe do ścisłego określenia stopnie natężenia oraz zmienia się w niedający się kontrolować sposób. Powoduje to, iż nie może stać się ona podstawą ani systemowego, ani nawet systematycznego (w miarę konsekwentnego) myślenia. Funkcją taką może natomiast pełnić – tak przynajmniej sądził Descartes – oczywistość logiczna. Dodajmy jeszcze, że oczywistość ta na gruncie kartezjańskiego podejścia poznawczego jest czymś w rodzaju ostatniego już zaworu bezpieczeństwa przed błędami w myśleniu. Jeśli bowiem na jej podstawie uzna się coś za pewne, to nie istnieje już żadna instancja odwoławcza, która pozwalałaby skorygować ewentualne błędy”. Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań 1987, s. 42.

¹⁶ Na przykład, w odniesieniu do niektórych *Zarzutów do swoich Medytacji*, wyraził się tymi słowami, iż: „ci, którzy je poczynili, zdają się nie rozumieć absolutnie nic, z tego, co on napisał”. R. Descartes, *List [do Mersenne'a?] z 28 stycznia 1641 r.* [w:] A. T., t. II, s. 293.

¹⁷ J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907, s. 3. Można zauważyć, jak wynika to z badań Kopani, że Descartes musiał czasami uwzględniać fakt, iż jego oponenti lub rozmówcy, rozumują i wysławiają się w starej nomenklaturze i w niej próbują rozumieć jego myśli, jak to wynika na przykład z polemiki filozofa z Antoine'em Arnauldem: „Terminologia oddająca szczegółowe dystynkcje scholastyków była dla Descartes'a zbędnym balastem, choć ze względu na jej powszechną stosowalność nie mógł jej po prostu odrzucić. W szczególności scholastyczne rozróżnienie atrybutów, modyfikacji i jakości oraz samo rozumienie różnic bytowych, były nie do pogodzenia z jego stanowiskiem filozoficznym. [...] Descartes odczuwał bardzo wyraźnie, że scholastyka wbrew swym deklaracjom nie ma do czynienia z rzeczywistością, lecz jedynie z tworzonym przez siebie językiem. Scholastycy sądzili, że struktura języka adekwatnie oddaje strukturę rzeczywistości, i mnożąc różnorakie dystynkcje byli przekonani, że docierają przez to do coraz nowych warstw rzeczywistości. Naprawdę jednak pozostawali w kręgu własnego języka i nie zdając sobie z tego sprawy, nie