

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-9409-9029>
<https://doi.org/10.14746/h.2026.1.5>

Szkice i obrazy Kartezjusza

Descartes' sketches and paintings

Abstract. *Today, Descartes' writings are widely available in academic circles and beyond. However, they had to fight hard to gain this right of presence. There was a time when it was easier for them to find their way onto the Church's Index of Prohibited Books than to cross the gates of universities or even reach people interested in philosophical novelties. In these reflections, I attempt to answer the question: what was the "stumbling block" for the Church censors? Not only for them, but also for those theologians and philosophers who had greater faith in God's powers than in their own reason. It seems indisputable that Descartes relied on reason. What is debatable, however, is whether he anticipated such a negative reaction from those around him, and whether he did enough to convince readers of his works who were open to serious discussion to accept his vision of man, the world and God.*

Keywords: *vision of man, the world and God, its critics and defenders*

Słowa kluczowe: *wizja człowieka, świat i Bóg, jego krytycy i obrońcy*

Wstęp

W czasach nowożytnych jednym z wyzwań dla filozofów były te obrazy świata, za którymi opowiadały się różne chrześcijańskie Kościoły. Proces Galileusza pokazał, że tego problemu nie można sprowadzić do odpowiedzi na pytanie, czy Bóg jest kreatorem świata i jego siłą opatrnościową (uczony ten tego nie kwestionował). Tworzył on bowiem wiele takich pytań, na które istotnie różniących się odpowiedzi udzielali teolodzy oraz filozofowie. Prowadziło to nie



tylko do wielu światopoglądowych sporów, ale także do wykluczania z akademickiego grona takich „nieprawomyślnych” filozofów. Wprawdzie różne Kościoły stosowały różne miary „prawomyślności”, to jednak żaden z nich nie był skłonny zaakceptować takiego obrazu świata, w którym Bóg zmuszony jest konkurować o ważne role w świecie z tymi siłami sprawczymi, nad którymi albo już nie sprawuje pełnej kontroli, albo też musi się nią dzielić z posługującym się swoim rozumem człowiekiem. Odwołam się tu do tych nakreślonych przez Kartezjusza (wł. René Descartes, 1596–1650) szkiców i obrazów, w których taka rola przypadła Bogu.

1. Wczesne szkice

Zakończony jesienią 1633 r. proces Galileusza odbił się głośnym echem w środowisku uczonych i filozofów w całej Europie. Poza wszystkim innym jego wyrok stanowił poważne ostrzeżenie, że nie można głosić takich poglądów, które uczonym wydają się trafne, ale są one niezgodne z naukami Kościoła. Uczony ten wprawdzie ugiął się pod presją kościelnego trybunału i pod przysięgą stwierdził, że nie wierzy w tezy kopernikańskie, to przecież nie wyrzekł się wiary w to, że „filozofia jest zapisana w tej wielkiej księdze wszechświata” i to „zapisana językiem matematyki, a jej cechami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne”, za pomocą których uczony może nakreślić obraz doczesnego świata¹. Krótko mówiąc, czym innym filozofia tego świata, a czym innym ta teologia, która opiera się na przekazach Pisma Świętego. Sądzący go członkowie rzymskiej Inkwizycji uznali to jednak za mało znaczący szczegół. Jednak dla różnych uczonych i filozofów to rozróżnienie miało zasadnicze znaczenie, bowiem oznaczało istotny krok w kierunku pójścia filozofii niezależną od teologii drogą. Zdawał sobie z tego sprawę Kartezjusz. Świadczy o tym jego list z listopada 1633 r. do Marina Mersenne’a, który przygotowywał do druku jego traktat o świecie (fr. *Le Monde ou Traité de la lumière*)². Napisał w nim, że słyszał o potępieniu „przez paru kardynałów *Układu świata Galileusza*” oraz otwarcie przyznał, że jeśli ten układ jest fałszywy, to „wszystkie podstawy mojej filozofii są również fałszywe, skoro wykazują go one w sposób oczywisty”³. Natomiast w liście z kwietnia 1634 r. poinformował, że „niedawno Galileusz znów został pojmany przez Inkwizytorów Wiary, a jego poglądy o ruchu Ziemi uznane

¹ S. Drake, *Discoveries and Opinions of Galileo*, Doubleday and Co., New York 1957, s. 237.

² Marin Mersenne (1588–1648) kształcił się w tym samym jezuickim kolegium La Flèche, w którym uczył się Kartezjusz. W 635 r. założył Akademię Paryską, która była prekursorem francuskiej Akademii Nauk (założonej przez Jean-Baptiste’a Colberta w 1666 r.). Utrzymywał kontakty listowne z wieloma znaczącymi wówczas uczonymi (takimi jak Pierre de Fermat i Gilles de Roberval) oraz filozofami (takimi jak Tomasso Campanella i Thomas Hobbes). Był autorem kilku rozpraw. Jedną z nich jest *Uniwersalna harmonia*, w której przedstawił matematyczne zależności występujące w muzyce.

³ F. Alquié, *Kartezjusz*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 204.

zostały za herezję”. Dodawał, że „skoro jednak krytyka ta nie została, jak widzę, uprawniona ani przez Papieża, ani przez Sobór, a jedynie przez osobną Kongregację Kardynałów Inkwizytorów, to nie tracę nadziei, że i w tym przypadku stanie się to samo, co z Antypodami, które ongiś były niemal w ten sam sposób potępiane, i że mój *Świat* ujrzy z czasem światło dzienne, a wówczas przyjdzie mi polegać na własnych racjach”⁴.

Traktat ten jest zaliczany do pism wczesnych Kartezjusza. Opublikowany został dopiero w 1664 r., a więc 14 lat po jego śmierci. W jego pierwszym zdaniu Kartezjusz oświadcza, że „zamierza rozprawiać o świetle”⁵. W rozdziale I na pierwszym planie występuje jednak ten człowiek, który zмага się z ustaleniem „różnicy między naszymi wrażeniami i rzeczami, które je wywołują”. Stanowi to uzasadnienie dla stawiania przez Kartezjusza raczej na ludzki rozum niż ludzkie zmysły. W jego rozdziale II jest wprawdzie mowa o świetle, ale „światło 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 i płomień”, próbuje najpierw wyjaśnić to, co dotyczy płomienia”. W ten sposób przechodzi do fizyki, traktowanej jako nauka o „naturach” i przyczynach, a ją łączy nie tylko z optyką, ale także z astronomią, które zgodnie z arystotelesowską klasyfikacją nauk zaliczane były do *mathematica media*. W ten sposób dochodzi do tego, co arystotelicy traktowali jako takie *plenum*, w którym nie istnieje pusta przestrzeń, a „ciała składające się na wszechświat przylegają wszystkie do siebie [...] Wewnętrzna skłonność jakiegoś ciała do określonego fizycznego otoczenia była przyczyną naturalnych ruchów obserwowanych u wszystkich ciał”⁶. Zdaniem cytowanego tutaj autora, fizyka Kartezjusza nie opierała się jednak na teorii światła (jak u ówczesnych arystotelików), lecz „raczej jego teoria światła opierała się na przyjmowanej przez niego koncepcji ruchu”⁷. Przyjmując, że „ruch jest po prostu translacją od jednego układu ciał ku innemu – mógł uznać wszelki ruch za całkowicie względny, skoro każdy układ ciał może być wybrany dowolnie jako punkt odniesienia w stanie spoczynku. To pozwoliło mu na formalne oświadczenie, że Ziemię można uznać za pozostającą w stanie spoczynku”⁸.

Do pism wczesnych Kartezjusza zaliczane są również napisane w latach 1629–1633 eseje *Dioptryka*, *Meteorologia* i *Geometria*. Niełatwo jest doszukać się w nich jakiejś herezji – nie tylko dlatego, że przedstawione w nich obrazy nakreślone zostały językiem matematycznym, ale także dlatego, że podejmowane są w nich takie kwestie, które mogą zainteresować wąskie grono specjalistów od „obrazów,

⁴ *Ibidem*, s. 205.

⁵ R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, Aureus, Kraków 2005.

⁶ A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II: *Nauka w późnym średniowieczu i na początku czasów nowożytnych w okresie XIII–XVII wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, 1960, Warszawa 1960, s. 51 i nn.

⁷ R. Descartes, *Świat...*, s. 152.

⁸ *Ibidem*, s. 269.

które powstają we wnętrzu oka” oraz od konstruktorów lunety – żeby tylko tytułem przykładu wymienić te, które rozważane są w jego *Dioptryce*⁹. Inaczej rzecz się ma z napisaną w 1635 r. *Rozprawą o metodzie*. W zamyśle Kartezjusza miała ona stanowić wstęp do wymienionych wyżej esejów. Jej autor występuje w niej nie tylko w roli eksperta od znajdowania dróg prowadzących do prawdy, ale także przewodnika dla tych wszystkich, którzy są nimi zainteresowani. Rzecz jasna stanowiło to poważne wyzwanie dla tych teologów, którzy uważali się za najlepszych przewodników. Wprawdzie Kartezjusz utrzymywał, że w tej *Rozprawie* znajdują się również dowody na istnienie Boga, to jednak nie przekonał tym nie tylko teologów, ale także takich uczonych, jak Jean-Baptiste Morin (profesor matematyki w Collège Royal), który zarzucił mu m.in., że próbował się „ukryć i zabarykadować za niejasnymi terminami”¹⁰. Kartezjusza ta krytyka jednak nie zniechęciła do nakreślenia takiego obrazu świata, w którym jego osoba znajduje się na pierwszym planie. W liście do Mersenne’a z marca 1636 r. napisał, że ma zamiar przedstawić „projekt takiej uniwersalnej nauki, która może wzniesić naszą naturę na najwyższy stopień doskonałości. [...] W projekcie tym odsłaniam część mej metody, staram się dowieść istnienia Boga i duszy odłączonej od ciała i dokładam jeszcze wiele innych rzeczy, z którymi czytelnik, jak myślę, zapozna się bez przykrości”¹¹. Jego adresat poradził Kartezjuszowi, aby użył kilku takich terminów scholastycznych, jak *distinguo* (rozdzielniam), które mogłyby stanowić świadectwo, że nie lekceważy scholastycznych dysput.

W *Rozprawie o metodzie* prowadzi wprawdzie dysputę ze scholastykami, ale posługuje się w niej argumentami zrozumiałymi dla przeciętnie wykształconego człowieka. W jej części trzeciej przedstawił „przypisy moralności”. Mogą one być zrozumiane przez każdego, kto posiada rozum (a zdaniem Kartezjusza posiada go każdy człowiek) i potrafi się nim należycie posługiwać (takich jest już jednak znacznie mniej). Przedstawione w części czwartej tej *Rozprawy* podstawy metafizyki stanowią nie tyle świadectwo wiary w Boga, ile w to medytujące „Ja, czyli w duszę, dzięki której jestem tym, czym jestem”. Natomiast przedstawiony w części piątej „układ zagadnień z fizyki” jest wyraźnie zależny od takiego „malarza” jak Kartezjusz¹². Jest to zresztą jasno powiedziane w tym jej fragmencie, w którym powołując się na nieopublikowany *Traktat o świetle*, stwierdza, że „zamierzał w nim umieścić wszystko, co przed rozpoczęciem pisania zdawało mu się wiadome odnośnie do natury ciał. W taki sam sposób jednak, jak malarze, którzy nie mogą na płaskim obrazie uwidocznić w równym stopniu wszystkich

⁹ R. Descartes. *Dioptryka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

¹⁰ R. Ariew, *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge et al. 1992, s. 210.

¹¹ F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 210.

¹² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, PWN, Warszawa 1970, s. 37 i nn.

rozmaitych powierzchni bryły, wybierają jedną ze ścian głównych, umieszczając ją w świetle, pozostawiając pozostałe w cieniu i ukazując je tylko o tyle, o ile mogą być widoczne, gdy patrzymy na tę jedną; podobnie ja obawiając się, że nie mógłbym umieścić w mej rozprawie wszystkiego, co znajdowało się w mej myśli, podjąłem się jedynie wyłożyć w niej obszernie to, co pojmowałem na temat światła; następnie usiłowałem przy tej sposobności dorzucić cośkolwiek o słońcu i gwiazdach stałych, ponieważ od nich pochodzi prawie całkowicie światło; o niebiosach – bowiem je przenoszą, o planetach, kometach i ziemi, gdyż je odbijają; szczególnie zaś, o wszystkich ciałach ziemi; a w końcu o człowieku, jest bowiem jego widzem”¹³. Dalej dodaje, że „o ile Bóg stworzyłby teraz gdzieś, w jakichś przestworach urojonych ilość materii dostateczną do jego powstania i gdyby wprawił różne jej części w ruch bezwładny i różnorodny tak, iżby wytworzył z niej chaos tak mętny, jaki tylko mogliby wymyślić poeci, to w dalszym ciągu współdziałałby z przyrodą na zwykły jedynie sposób, pozwalając jej działać wedle praw, które ustanowił”. Nie stanowi to wprawdzie odmówienia Bogu mocy sprawczej, jednak jest stwierdzeniem, że ma ona swoje istotne ograniczenie, czyli niezmiennosc tych praw, które sam ustanowił.

2. Filozoficzny autoportret

Już pierwsza część *Rozprawy o metodzie* stanowi szkic takiego autoportretu. Jej autor nakreślił w nim bowiem m.in. drogę, którą doszedł do prawdziwej wiedzy, a doszedł do niej, porzucając te nauki, które studiował i szukając jej „w samym sobie lub też w tej wielkiej księdze świata”, którą jest realna rzeczywistość, „używając do tego wszystkich sił swojego umysłu”¹⁴. Na sporządzenie jego pełniejszej wersji potrzebował kilka lat. Stanowiły ją jego *Medytacje o pierwszej filozofii*. W pierwszym wydaniu (z 1641 r.) w ich tytule znajdowało się twierdzenie, że „dowodzi się w nim istnienia Boga i nieśmiertelności duszy”, a na stronie tytułowej informacja, że to dzieło opublikowane zostało „za przyzwoleniem uczonych doktorów Sorbony”¹⁵. Po zgłoszonych do nich zastrzeżeniach ich drugie wydanie (z 1642 r.) ukazało się nie tylko pod skróconym tytułem i bez tej informacji, ale także z listą tych zarzutów, które zgłosili do niego różni teolodzy i filozofowie. Kartezjusz dołączył do niego również swoje odpowiedzi na te zarzuty „uczonych mężów”. Sprawilo to, że to stosunkowo nieobszerne dzieło (w przekładzie na język polski liczy ono ok. 60 stron) rozrosło się do znacznych rozmiarów (*Zarzuty i odpowiedzi Autora* zajmują w nim ok. 300 stron).

¹³ *Ibidem*, s. 50 i nn.

¹⁴ *Ibidem*, s. 11 i nn.

¹⁵ G. Rodis-Levis, *Descartes' life and the development of his philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 41 i nn.

Można jednak pokusić się o w miarę krótką odpowiedź na pytanie: co wywołało tak liczne i – co tutaj dużo mówić – w niejednym przypadku poważne zastrzeżenia? Moim zdaniem przede wszystkim usytuowanie na pierwszym planie tego obrazu takiego medytującego filozofa, który ma odwagę postawić pod wielkim znakiem zapytania wartość wszystkich tych poglądów, co do których można wskazać jakąś „rację do wątplenia” w ich prawdziwość¹⁶. Dotyczy to również jego wcześniejszych poglądów. Wprawdzie zastrzega się przy tym, że „nie potrzeba poszczególnych poglądów po kolei przechodzić – byłaby to praca bez końca – lecz po zburzeniu fundamentów wszystko, co na nich jest zbudowane, samo upada, przystąpi od razu do samych zasad, na których opierało się wszystko, w co niegdyś wierzył”, to jednak do ich zburzenia potrzebny jest nie tylko spory wysiłek intelektualny, ale także potrzebne jest całkowite zaufanie do tych władz poznawczych, które posłużą mu do wykonania tego trudnego zadania. To zaufanie Kartezjusz demonstruje już w *Medytacji I* (zatytułowanej *O czym można wątpić?*) i podtrzymuje je w pięciu kolejnych *Medytacjach*.

W tytule *Medytacji II* pojawia się wprawdzie mogące budzić poważne wątpliwości twierdzenie, że „natura umysłu ludzkiego” jest taka, że „jest on bardziej znany niż ciało”, jednak Kartezjusz przechodzi do wyjaśnienia, że chodzi mu o to, iż można sobie wyobrazić człowieka bez ciała, natomiast nie można go sobie wyobrazić bez myślenia, bowiem podstawą takiego wyobrażenia jest to myślenie. Stąd „po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie »Ja jestem, ja istnieję«, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem”¹⁷. Zastrzeżenia pojawiły się do tego, że Kartezjusz faktycznie „wystarczająco i wyczerpująco rozważył wszystko”. Były one tym bardziej uzasadnione, że w tej samej *Medytacji* nieco dalej dodawał, że wie, że „jest tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*), bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intelektem* (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazi o nie znanym mi dawniej znaczeniu”. Wszystkie te wyrazy traktował jako świadectwa bycia rzeczą myślącą (*res cogitare*). Postawił jednak również pytanie: „czym jestem poza tym?”, bo jednak tego, że czymś jeszcze jest, nie podawał w wątpliwości. W ten sposób dochodzimy do drugiego i być może nawet ważniejszego niż pierwszy powodu zastrzeżeń ówczesnych teologów i filozofów. Stanowiło go przekonanie, że można w skończonej liczbie kroków przejść w sposób niezawodny od myślenia w ogóle (owego *cogitare*) do myślenia w pełni świadomego samego siebie (jako *res cogito*) oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia, w tym odpowiedzieć na pytanie: jak się ma „rzecz myśląca” nie tylko do rzeczy rozciągłej (*res exstensa*), ale także do myślącej, ale bytującej w świecie ludzkich idei, tj. do Boga.

Problem Boga postawiony został przez Kartezjusza już w *Medytacji I* jako mniemanie, że jest to istota, która „wszystko może i która stworzyła mnie takim,

¹⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 42 i nn.

¹⁷ *Ibidem*, s. 49.

jakim jestem”, a jestem takim, że się czasami myślę, a czasami nie. Stawia zatem pytanie: „Skąd wiem, że tak jak o innych sędzę, że się myślą w takich sprawach, o których – jak im się wydaje – posiadają doskonałą wiedzę, że tak samo ja sam nie ulegam złudzeniu, gdy dwa do trzech dodaję lub liczę boki kwadratu, albo gdy wykonuje coś jeszcze łatwiejszego, jeśli coś takiego da się pomyśleć? A może Bóg chciał, bym był tak oszukiwany? Nazywa się przecież największą dobrocią. Lecz jeśli by 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, bym się tylko czasami mylił. A tego faktu nie można zaprzeczyć. [...] Przyjmuję więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić”¹⁸. „Na ratunek” medytującemu Ja przychodzi on sam, a ściślej, jego medytowanie, bowiem, aby być zwodzonym, trzeba medytować. W kłopotliwej sytuacji pozostawiony zostaje natomiast ów zwodziciel, bowiem w ten sposób okazuje się, że jednak nie jest wszechmocny. W niezręcznej sytuacji Kartezjusz pozostawi jednak również czytelnika tego dzieła, bowiem nie wie on i wiedzieć nie będzie aż do przestudiowania *Medytacji III*, czy ów duch jest, czy też nie jest zwodzicielem. W tytule tej medytacji mówi się *O Bogu, że istnieje*. Natomiast w samej medytacji dowodzi się, że „na pewno nie ma żadnego powodu do przyjęcia, że jakiś Bóg jest zwodzicielem”, bowiem możliwość zwodzenia znajduje się w boskich kompetencjach, ale korzystanie z tej możliwości byłoby sprzeczne z boską doskonałością. „A ponieważ jestem rzeczą myślącą i posiadam jakąś ideę Boga, to należy przyznać, że cokolwiek by się w końcu przyjęło za przyczynę mego istnienia, jest ona także rzeczą myślącą i posiada idee tych wszystkich doskonałości, które przypisuję Bogu”¹⁹. Już to dopowiedzenie nie pozostawia wątpliwości, że przez Kartezjusza Bóg jest traktowany jako idea i to idea zależna w przyznawaniu jej mocy sprawczych od medytującego Ja.

Ważne dopowiedzenia w tej kwestii znajdują się na początku *Medytacji IV*. Kartezjusz najpierw stwierdza w niej, że „jest niemożliwością, by Bóg mnie kiedykolwiek zwodził, bo w każdym zwodzeniu czy podejściu jest coś niedoskonałego [...], i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga. [...] Przechodząc następnie do bliższego przyjrzenia się sobie i badając, jakie to są moje własne błędy (które już same dowodzą pewnej mojej niedoskonałości) – znajduję, że zależą one od współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania i zdolności wybierania, czy też wolności decyzji, tzn. od intelektu i zarazem od woli. Przy pomocy bowiem samego intelektu ujmuję tylko te idee, o których mogę wydawać sąd, i tak też w intelekcie tak właśnie pojętym nie może się znaleźć żaden błąd we właściwym tego słowa znaczeniu. I choć może istnieje niezliczona ilość rzeczy, których idei żadnych nie posiadam, to jednak nie można właściwie powiedzieć,

¹⁸ *Ibidem*, s. 45 i nn.

¹⁹ *Ibidem*, s. 69.

że zostałem ich pozbawiony, lecz tylko negatywnie, że ich nie mam. Nie mogę mianowicie przytoczyć żadnej racji, by udowodnić, że Bóg powinien mi być dać większą zdolność poznania, niż mi dał. I chociaż Go uważam za nie wiem jak biegłego artystę, to jednak przeto nie sądzę, aby musiał obdarzyć każde poszczególne swoje dzieło wszystkimi tymi doskonałościami, które mógł dać tylko niektórym”²⁰. Przy sporej wyrozumiałości dla kartezjańskiego sposobu medytowania można to odczytywać jako pochwałę Boga. Biorąc jednak te wypowiedzi dosłownie, nie powinno pozostawać wątpliwości, że stanowią one przede wszystkim pochwałę tego ludzkiego intelektu, który potrafi sobie poradzić z najpoważniejszymi przeszkodami na drodze do prawdy.

Taką przeszkodę stanowi dla niego również przekroczenie granicy między światem ludzkich myśli oraz światem rzeczy wobec nich zewnętrznym. Kartezjusz rozprawia się z nią w *Medytacji V i VI*. Wprawdzie również w nich znajdują się odwołania do Boga jako kreatora tego wszystkiego, co realnie istnieje, jednak poznanie zewnętrznego świata nie jest sprawą Boga, lecz medytującego Ja, a ściślej jasnego i wyraźnego odróżnienia rzeczy myślącej, ale nie rozciągłej, od rzeczy rozciągłej, ale nie myślącej²¹. Droga do tego prowadzi poprzez zastosowanie „zdolności poznawczej do ciał” i to nie tyle zmysłów, które wielokrotnie okazywały się zawodne, co umysłu, a ściślej wyobraźni, pamięci i tego intelektu, który potrafi odróżnić nie tylko różne odczucia od różnych myśli, ale także wskazać te oznaki, po których można odróżnić fałsz od prawdy oraz stan pewności od niepewności. Do tych pierwszych Kartezjusz zaliczył jasność i wyraźność, natomiast do tego drugiego oczywistość. Ich zastosowanie prowadzi do wniosku, że „gdy zjawiają mi się takie rzeczy, co do których wyraźnie zauważam, skąd, gdzie i kiedy przychodzą do mnie i których ujęcie wiąże bez żadnej luki z całym pozostałym życiem, wtedy jestem zupełnie pewny, że zjawiają mi się one na jawie, a nie we śnie. I nie powinienem w najmniejszym stopniu wątpić o ich prawdziwości, skoro po przywołaniu wszystkich zmysłów, pamięci i intelektu dla zbadania ich, od żadnej z tych władz nie otrzymuję takiej wiadomości, która by się kłóciła z pozostałymi”²².

3. Obraz świata

W opublikowanych w wersji łacińskojęzycznej w 1644 r., a w wersji francuskojęzycznej w 1647 r. *Zasadach filozofii* Kartezjusza przedstawiony został stosunkowo najpełniejszy obraz doczesnego świata; ale tylko doczesnego, bowiem kreślenie obrazu świata nadprzyrodzonego pozostawił on teologom. Zdaniem Geneviève Rodis-Levis „miały one na celu uniknięcie ściągnięcia na siebie potępienia Galileusza,

²⁰ *Ibidem*, s. 73 i nn.

²¹ *Ibidem*, s. 84 i nn.

²² *Ibidem*, s. 102.

który obstawał przy prawdzie o ruchu Ziemi – propozycji, którą Kopernik przedstawiał jako jedynie hipotezę. Kartezjusz wypisał kilka hipotez (w części III) 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 swojego nieba (art. 26). Słońce często określane jest mianem »stałej gwiazdy«, a »stałe gwiazdy« są wspomniane na końcu pracy (w części IV, art. 206) wśród tez, które Kartezjusz obdarzył »metafizyczną pewnością«; pojawiają się na końcu listy, która rozpoczyna się czystą, nieskazitelną metafizyką (dyskutowaną w części I), aby później rozwinąć je do opisu praw zachowania ruchu – w części II²³. Przywołuję to odczytanie *Zasad filozofii* nie tylko dlatego, że wskazane zostały w nim ważne części nakreślonego w tym dziele przez Kartezjusza obrazu świata, ale także dlatego, że zamierzam polemizować z tym czytaniem od tyłu końca tego obrazu świata, który nakreślony został w *Zasadach filozofii* – jeśli tak można powiedzieć o zaproponowanym przez jego autora porządku myślenia. W tej rozprawie punktem wyjścia jest w dalszym ciągu medytujące Ja – w pierwszej kolejności *O zasadach poznania ludzkiego*, w tym o takiej zasadzie wątpienia, która sprawia, iż możemy przyjąć, że „nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; natomiast nie przyjmujemy na tej podstawie tego, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje. I stąd owo poznanie: *ja myślę, więc jestem*, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpełniejsze uderza każdego, kto filozofuje jak należy”²⁴. Może ktoś powiedzieć, że to już zostało powiedziane w *Medytacjach*; i będzie miał rację.

Cześć I *Zasad filozofii* Kartezjusza nie jest jednak streszczeniem wcześniejszego dzieła. Zawiera ona bowiem takie istotne dopowiedzenia, które miały uchylić przynajmniej niektóre zgłaszane do *Medytacji* zastrzeżenia. Zaliczam do nich, po pierwsze, rozróżnienie na istnienie „obiektywne” („czyli tak jak na obrazie”) oraz formalne lub eminentne (czyli w tym, co jest obrazowane). Po drugie, sprowadzenie „wszystkich modyfikacji myślenia, których w sobie doświadczamy [...] do dwóch; z jednej strony jest to ujmowanie (*perceptio*), czyli operacja intelektu, druga zaś to chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko różne modyfikacje ujmowania...”. Po trzecie, „powiązanie” pewności z jasnością i wyrażnością – „na pewno nigdy nie przyjmujemy fałszu za prawdę, jeżeli udzielać będziemy zgody tylko na to, co jasno i wyraźnie ujmujemy”. Po czwarte, wskazanie zależności między ujęciem jasnym i ujęciem wyraźnym – w jego świetle: „Jasnym nazywam to (ujęcie), które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym

²³ G. Rodis-Levis, *Descartes' life...*, s. 44 i nn.

²⁴ R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 9 i nn.

zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak ścisłe, że w ogóle nie zawiera 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”. Po piąte, wskazanie wielu różnych cech głównych rzeczy myślącej oraz rzeczy materialnej – do tych pierwszych Kartezjusz zaliczył „ujmowanie, chcenie i wszystkie modyfikacje ujmowania i chcenia”, natomiast do tych drugich „rozciągłość wzdłuż, wszerej i w głębi, kształt, ruch, położenie, podzielność samych części i inne takie rzeczy”. Ma to istotne znaczenie przy odpowiedzi na pytanie: kiedy ujęcie jest jasne, ale niewyraźne? Odpowiedź Kartezjusza sprowadza się do stwierdzenia, że to pierwsze pojawia się wówczas, gdy poznajemy taki „dowolny atrybut substancji”, który jej przysługuje jako „jakąś główną własność, która konstytuuje jej naturę i istotę”. Natomiast ta druga wówczas, gdy poznajemy nie tylko więcej jej atrybutów, ale także ich modyfikacje.

W końcowych partiach tej części *Zasad filozofii* Kartezjusz podjął próbę odpowiedzi na pytanie: kiedy pojawia się oczywistość jako oznaka pewności poznania? Z nią miał stosunkowo największe trudności, a jego odpowiedź nie zadowoliła nie tylko wielu ówczesnych filozofów, ale także niejednego ze współczesnych – żeby tylko tytułem przykładu przywołać *Medytacje kartezjańskie* Edmunda Husserla²⁵. Po kilku próbach odpowiedzi na to pytanie (takich jak odróżnienie rzeczy ogólnych od jednostkowych oraz nadawanie im nazw od tego, co jest nazywane) Kartezjusz odwołuje się w końcu do tego Boga, „od którego zależy, a przez rozpatrywanie Jego atrybutów można wysledzić prawdę pozostałych rzeczy [...] I choćby przypadkiem światło rozumu zdawało się jak najjaśniejsze i najoczywistszej coś innego nam podsuwać, mimo to raczej należy dać wiarę samemu tylko boskiemu autorytetowi aniżeli swemu własnemu sądowi”²⁶. Czy jest to swoista kapitulacja tego filozofa wobec kościelnych cenzorów? Nie podpisałbym się pod takim twierdzeniem. Moim zdaniem jest to raczej uświadomienie sobie i innym, że w tym nieskończonym świecie, w którym przyszło żyć człowiekowi, w tym filozofowi, zawsze pozostaje jakaś „niedomknięta furtka”, przez którą mogą przejść jakieś pozory prawdy. Trzeba jednak również wyraźnie powiedzieć, iż Kartezjusz wierzył w to, że „wyzbywając się nierozważnych sądów swego dzieciństwa”, można stopniowo zamykać takie „furtki”.

W części drugiej *Zasad – O zasadach rzeczy materialnych* – Kartezjusz przedstawił nie tylko zasady ruchu, ale także te „dwie przyczyny, z powodu których można wątpić, czy prawdziwa natura ciała polega na samej rozciągłości” (jak można byłoby sądzić na podstawie jego *Medytacji*). Pierwsza z nich to „ta, że – podług mniemania wielu – liczne ciała tak bardzo można rozrzedzić lub zagęścić, że rozrzedzone więcej mają rozciągłości aniżeli gęstości. Druga jest ta: tam gdzie

²⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*, PWN, Warszawa 1982.

²⁶ *Ibidem*, s. 49 i nn.

poznajemy, że nie ma nic innego prócz rozciągłości wzdłuż, wszerz i w głąb, nie zwykliśmy mówić, że tu jest ciało, lecz tylko, że jest to przestrzeń pusta, a prawie wszyscy są przekonani, że ona jest niczym”²⁷. Są jednak w błędzie, bowiem „w otwory czy przerwy, które powiększają się, dochodzi jakieś nowe ciało, które je wypełnia, choć tego nowego ciała żadnym zmysłem nie dostrzegamy”. Krótko mówiąc, w naturze próżnia nie istnieje, a „to, że nie może istnieć próżnia w znaczeniu filozoficznym, tj. taka, w której nie ma substancji, jasno to widać stąd, że rozciągłość przestrzeni lub miejsca wewnętrznego nie jest czymś różnym od rozciągłości ciała. [...] Poznajemy nadto, że ten świat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości”²⁸. Kartezjusz zalicza to do pierwszego prawa natury. „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; chociaż wiele części usiłuje często zboczyć ze swej drogi wskutek spotkania z innymi [...]. Trzecie prawo natury mówi: gdy ciało będące w ruchu zderza się z innym, wówczas, jeśli ma mniejszą siłę do zdążania po linii prostej aniżeli tamto do stawiania oporu, wtedy zawraca w przeciwną stronę i, zachowując swój ruch, traci tylko jego kierunek; jeśli jednak większą ma siłę, wówczas porusza wraz z sobą to drugie ciało i tyleż traci ze swego ruchu, ile go tamtemu udziela”.

W części trzeciej *Zasad – O świecie widzialnym* – mowa jest nie tylko o tych gwiazdach i planetach, które są widzialne gołym okiem lub przez lunetę, ale także o błędnej hipotezie Ptolemeusza i trafnych Kopernika oraz Tycho de Brahe’a („niewielka między nimi zachodzi różnica”), a także o stałej i ciekłej materii Słońca i „gwiazd stałych” oraz o Ziemi, która „nie wspiera się na żadnych kolumnach, ani nie zwisa na żadnych linach, lecz otoczona jest dookoła jedynie tylko jak najbardziej płynnym niebem. [...] Lecz jeśli jakiś filozof uświadamiając sobie, że Ziemia jest kulą objętą płynnym i nieruchomym niebem, Słońce zaś i gwiazdy stałe zachowują między sobą tę samą odległość, używałby tychże jako nieruchomych do oznaczenia położenia Ziemi i na tej by podstawie twierdził, że ona sama tylko się porusza, mówiliby niemądrze. [...] Tak więc usunąwszy w ten sposób wszelki skrupuł na temat ruchu Ziemi, sądzimy, że cała materia nieba, w której przebywają planety, nieustannie krąży na kształt jakiego wiru, w którego centrum znajduje się Słońce; a części tego wiru, bliższe Słońca, poruszają się szybciej aniżeli te, które są bardziej od niego oddalone”²⁹. Ta teoria wirów została zakwestionowana przez Izaaka Newtona i zastąpiona teorią grawitacji. W załączonym do Księgi II jego *Matematycznych zasad filozofii naturalnej* Scholium stwierdza on, że „krążące planety nie są unoszone przez materialne wiry, jako że zgodnie z hipotezą Kopernika planety w ruchu wokół Słońca krążą po elipsach posiadających wspólne ognisko tam, gdzie jest Słońce, i promieniami zakreślonymi do Słońca zakreślają

²⁷ *Ibidem*, s. 54.

²⁸ *Ibidem*, s. 62 i nn.

²⁹ *Ibidem*, s. 108 i nn.

powierzchnie proporcjonalne do czasu”. Nieco dalej dodaje, że „hipoteza o wirach jest całkowicie nie do pogodzenia z obserwacjami astronomicznymi, i bardziej wprawia w zakłopotanie niż wyjaśnia ruchy na niebie”³⁰.

W części czwartej i ostatniej *Zasad filozofii – O Ziemi* – sformułowana jest nie tylko teoria powstania Ziemi (powstać miała „niegdyś z samej materii pierwszego elementu” i „dokoła otaczał ją szeroki wir i ona tworzyła jego środek”), ale także zaproponowane jest „rozdzielenie trzech stref Ziemi”. Objasnienia przechodzenia od strefy pierwszej do trzeciej można potraktować jako próbę sformułowania ewolucyjnej teorii powstania nie tylko naszej planety, ale także naszego mózgu. W końcowych artykułach tej części *Zasad* Kartezjusz wprowadza przyznaje, że „nie zbadał dotąd w sposób wyczerpujący, o czym w tej części chciałby mówić”, jednak jest skłonny zaryzykować twierdzenie, że „dusza ludzka, jakkolwiek jest formą całego ciała, to jednak główną siedzibę ma w mózgu, i w nim wyłącznie nie tylko poznaje i wyobraża coś sobie, ale także czuje. A dzieje się to za sprawą nerwów, które na kształt nici bieżą z mózgu do wszystkich pozostałych członków i tak są z nimi połączone, że nie można dotknąć nieledwie żadnej części ciała, by tym samym nie poruszyć tam rozsianych zakończeń nerwowych [...]. Ruchy zaś wzbudzone w ten sposób za pośrednictwem nerwów w mózgu, same różnorodne, w różnoraki sposób oddziałują na duszę, czyli na umysł ściśle zespolony z mózgiem”³¹. Funkcjonowanie „mechaniki” układu nerwowego porównuje on do funkcjonowania „zegara złożonego z tych czy owych kółek” i wskazującego raz na godzinę, innym razem na drzewo lub owoc, z którego ono wyrosło. Zaznacza przy tym, że „jakkolwiek [...] ten sam rzemieślnik może skonstruować dwa zegary równie dokładnie wskazujące godziny i na zewnątrz zupełnie do siebie podobne, to jednak wewnątrz wiązanie ich kółek całkowicie może być różne. Tak samo bez wątpienia i najdoskonalszy twórca wszechrzeczy mógł to wszystko, co widzimy, na wielu różnych sprawić sposobów. Zaiste najchętniej przyznaje, że tak właśnie jest naprawdę, a sądzić będę, że dokonałem dość wiele, jeżeli tylko to, co tu napisałem, odpowiada dokładnie wszystkim zjawiskom przyrody”.

Problem w tym, że Kartezjusz był głęboko przekonany o tym, iż nakreślony przez niego obraz świata dokładnie odpowiada zjawiskom przyrody. Wprowadza w ostatnim akapicie *Zasad* znajduje się wzmianka o jego „nieudolności” oraz zapewnienie, że „niczego nie twierdzi stanowczo, natomiast wszystko poddaje zarówno powadze Kościoła, jak i sądom ludzi rozważnych; i nie chciałby, aby w cokolwiek ktoś uwierzył, dopóki by go nie przekonały oczywiste i niezbite argumenty”, jednak mało który z ówczesnych czytelników jego dzieł skłonny był traktować takie słowa serio. Natomiast wielu było takich, którzy postrzegali je jako próbę uniknięcia konfrontacji z czujnym okiem kościelnych cenzorów. Dodam,

³⁰ I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, Copernicus Center Press, Kraków 2021, s. 526 i nn.

³¹ *Ibidem*, s. 337 i nn.

próbę nieudaną, bowiem zarówno jego *Medytacje*, jak i jego *Zasady filozofii* znalazły się na kościelnym indeksie pism zakazanych. Przysłowiową „kroplą”, która przelała kielich goryczy kościelnych cenzorów, okazała się kwestia eucharystii. Zdaniem Nicolasa Jolly’ego „kwestia eucharystii była nieodłącznym zarzutem dotyczącym filozofii kartezjańskiej i wciąż pojawiała się we Francji, nawet 10 lat po jego śmierci. Clerselier [tłumacz jego dzieł na język francuski – Z.D.] i inni wierni uczniowie usilnie starali się zyskać akceptację dla kartezjańskiego poglądu na eucharystię, jednak starania te odniosły odwrotny skutek. [...] W 1663 r. dzieła Kartezjusza zostały umieszczone w Indeksie Ksiąg Zakazanych z enigmatyczną klauzulą: *donec corrigatur* (do chwili poprawienia). Inkwizytor nie wyjaśnił, jak autor miał poprawić swojej pracy 13 lat po śmierci”³². Jakby nie oceniać tej decyzji inkwizytora, to w żaden sposób nie da się pogodzić wiary w to, że w opłatkach znajduje się część Boga z taką filozofią, w której ów Bóg bytuje realnie w innym świecie niż świat doczesny, a w świecie ludzkich myśli jedynie jako idea bytu wszechmocnego i pod każdym względem doskonałego.

4. Krytycy i obrońcy kartezjańskich obrazów

Znawcy kartezjanizmu są zgodni co do tego, że w XVII i XVIII stuleciu znacznie łatwiej jest znaleźć krytyków tych obrazów, które nakreślił Kartezjusz, niż ich obrońców, a w gronie tych ostatnich trudno jest wskazać takich, którzy w swoim myśleniu o Bogu i człowieku wiernie podążali za jego wskazaniem. Przywołany wyżej Jolly podaje, że mająca miejsce w 1667 r. ceremonia pochówku Kartezjusza w jego ojczystym kraju (filozof ten zmarł w Sztokholmie w trakcie wizyty u księżniczki Elżbiety) „została przerwana na rozkaz sądu zabraniającego wygłaszania mów pogrzebowych. [...] W kolejnej dekadzie król pełniący obowiązki wspólnie z władzami akademickimi urządził kampanię przeciwko kartezjanizmowi. [...] W 1671 r. Uniwersytet Paryski zastosował się również do królewskiego zakazu nauczania filozofii kartezjańskiej. Inne francuskie uniwersytety postąpiły podobnie. Władze Uniwersytetu Angers skarżyły się królowi, że tradycyjne nauczanie zostało zastąpione przez »nowe i błędne herezje kartezjańskie, szkodliwe dla wiary, władcy i państwa«. Król odpowiedział rozporządzeniem, aby profesorowie zaprzestali nauczania filozofii kartezjańskiej, »ponieważ mogłoby to powodować nieład w naszym królestwie«. W przypadku sprzeciwu konsekwencje były poważne. Bernard Lamy, kartezjański profesor filozofii w Angers, został wygnany z miasta i otrzymał zakaz nauczania i wygłaszania mów w całym kraju”.

Kartezjanizm krytykowali zarówno teolodzy katoliccy, jak i protestanccy. Autorem *Zarzutów pierwszych do Medytacji* był katolicki teolog (wykładowca prawa

³² N. Jolly, *The reception of Descartes' philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 397 i nn.

i teologii na uniwersytecie w Louvanium) Johannes Caterus. Grzecznościowo przyznawał on, że Kartezjusz jest „mężem o wielkim umyśle i wybitnej skromności”, a jednak nawet taki umysł nie może pochodzić od siebie samego, bowiem „jeżeli pochodziłby od siebie samego, to byłby Bogiem”, a przecież nawet Kartezjusz nie chciałby uchodzić za jakiegoś Boga³³. Polemika ta prowadzona jest jednak z zachowaniem akademickich standardów powagi i uprzejmości.

Nie można tego powiedzieć o polemice z Kartezjuszem teologa protestanckiego Gisberta Voetiusa, rektora Uniwersytetu w Utrechcie. Był on gorliwym obrońcą wiary w prawdziwość przekazu Pisma Świętego i tropicielem ateistów – również tych, którzy w teorii głosili pochwałę Boga, a w praktyce negowali jego istnienie lub ujmowali coś z Jego mocy. Za takiego ateistę uznał on Kartezjusza. Po ukazaniu się *Medytacji* Kartezjusza opublikował książkę (sygnowaną nie jego nazwiskiem, lecz jego bezpośredniego współpracownika Martina Schoocka) zatytułowaną *Filozofia kartezjańska*. Zarzucił w niej Kartezjuszowi tzw. ateizm pośredni, tj. taki, który jest pochodną kartezjańskiego wątplenia. Odpowiedź Kartezjusza była stanowcza i pryncypialna. W Liście do Voetiusa stwierdził, że „nie należy dawać wiary temu, co on o nim mówi”, bowiem jest to książka obelżywa, a jej autor jest złośliwym kłamcą i oszczercą³⁴. Część pierwszą tego obszernego listu kończy stwierdzeniem: „Wierz mi, Panie Voetius, rozumny czytelnik nic innego nie będzie sądził, tylko to, że kiedy pisałeś te słowa, zostałeś podburzony przez taki wielki zapal, że nie zastanowiłeś się, ani co ci wypada, ani co jest prawdziwe lub prawdopodobne”. Natomiast całość kończy się stwierdzeniem: „zaiste nie przynosisz wielkiej chwały swojemu Kościołowi, jeśli chcesz jego sprawy i świętości uzależniać od swoich oszczerstw tak bardzo, żeby nikt nie odważył się na nie żalić z obawy, że przez to wzbudzi niepokój waszych Kościołów”³⁵. Autorami *Zarzutów drugich* była grupa filozofów, teologów i matematyków paryskich. Oni również mieli zastrzeżenia do kartezjańskiego pewnika, że „kiedy się myśli, to się istnieje”. Najbardziej zaskakujące mogą jednak być zastrzeżenia do kartezjańskiego „pewnika”, że Bóg nie kłamie. Pytają oni bowiem: „czyż Bóg nie może postępować wobec ludzi jak lekarz wobec chorych ludzi, jak ojciec z dziećmi, jednych i drugich tak często zwodzą, a czynią to w sposób mądry i pożyteczny?”³⁶. Jakby tego nie oceniać, to jest jednak próba przywrócenia Bogu tej mocy, której odmówił mu Kartezjusz.

Inne zarzuty stawiali Kartezjuszowi ówcześni filozofowie, tacy jak autor *Zarzutów trzecich* Thomas Hobbes. Pierwszy z nich dotyczy wątplenia w to, czy rzeczy zewnętrzne wobec świata ludzkich przeżyć psychicznych (tak jak senne marzenia) istnieją³⁷. Hobbes nazywa to spekulacjami i przechodzi do postawienia pytania:

³³ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 107 i nn.

³⁴ R. Descartes, *List do Voetiusa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 3 i nn.

³⁵ *Ibidem*, s. 150.

³⁶ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 127 i nn.

³⁷ *Ibidem*, s. 158 i nn.

„Skąd wiemy, że »ja myślące« istnieje”? W odpowiedzi stwierdza, że „na pewno nie skądinąd, jak tylko stąd, że nie możemy pojąć żadnego aktu bez jego podmiotu, jak na przykład tańczenia bez tańczącego, widzenia bez widzącego, myślenia bez myślącego. Stąd zdaje się wynikać, iż rzecz myśląca jest czymś cielesnym; albowiem wydaje się, że podmioty wszelkich aktów można pojąć tylko jako coś cielesnego lub jako coś materialnego [...]”. Wszystkie pozostałe zarzuty (jest ich w sumie piętnaście) mają już mniejszą wagę, bowiem już te dwa pierwsze „burzą” te fundamenty, na których opiera się kartezjańska konstrukcja filozoficzna. Z pozycji filozoficznych stawiane są również zarzuty przez Pierre’a Gassendiego³⁸. W *Zarzutach piątych do Medytacji* wychodzi on od zarzutu, że Kartezjusz „ucieka się do sztucznych wykrętów”, mówiąc o wątpliwym istnieniu świata materialnego, aby na końcu dojść do wniosku, że nietrafnie uzależnia on istnienie rzeczy materialnych od istnienia „czystej matematyki”; „choćby rzeczy materialne są przedmiotem stosowanej, a nie czystej matematyki, a przedmiot czystej matematyki, jak punkt, linia i powierzchnia powstałe z tych (elementów) niepodzielne i zachowujące się w sposób niepodzielny stałe nie mogłyby istnieć w rzeczywistości”³⁹. Kartezjusz odpowiadał na te i jeszcze inne zarzuty Gassendiego i był przekonany, że błędy znajdują się nie w jego rozumowaniu, lecz w rozumowaniu jego oponenta.

Zarzuty czwarte zostały sformułowane przez doktora Sorbony Antoine’a Arnaulda⁴⁰. Ten teolog uchodził za zwolennika kartezjanizmu i być może sam się za niego uważał. Jednak nawet taki zwolennik filozofii kartezjańskiej nie był skłonny bez zastrzeżeń podpisać się pod tym wątpliwnością, które prowadzi do zakwestionowania istnienia wszystkiego poza istnieniem medytującego Ja. Przyznaje jednak, że w takim wątpliwności jest pewien sens, bowiem nie chodzi w nim o zakwestionowanie istnienia świata doczesnego, lecz jedynie o wskazanie, co należy do istoty człowieka, a jest nim myślenie⁴¹. Co więcej, takie myślenie prowadzi zarówno do

³⁸ Pierre Gassendi (1592–1655) był katolickim teologiem i duchownym (kanonikiem diecezji Digne) oraz filozofem i uczonym (wykładowcą filozofii na Uniwersytecie w Aix-en-Provence oraz matematyki w Collège Royal w Paryżu). W swojej filozofii łączył filozoficzną tradycję epikurejską z chrześcijańską wiarą w Boga kreatora wszystkiego, co istnieje w świecie. W 1645 r. opublikował traktat pt. *De vita, moribus, et doctrina Epicuri libri octo*, a w 1647 r. traktat pt. *Syntagma philosophiae Epicuri*.

³⁹ R. Descartes. *Medytacje...*, s. 217 i nn.

⁴⁰ Antoine Arnaud (1612–1694) był katolickim teologiem oraz filozofem i matematykiem, jedną z bardziej znaczących postaci w grupie intelektualistów skupionych w podparyskim klasztorze Port-Royal (należał do niej również Blaise Pascal). Jego opublikowana w 1643 r. rozprawa pt. *O częstej komunii* oraz opublikowana rok później rozprawa pt. *Teologia moralna jezuitów* wymierzone były w praktyki jezuitów rozdających „lekką ręką” rozgrzeszenia różnym grzesznikom. Przyczyniły się one do zaostrzenia sporu jansenistów z jezuitami w kwestii bożej łaski i do wydania przez papieża bulli potępiającej jansenistów oraz pozbawienia Arnaulda na pewien czas prawa nauczania w Sorbonie. W późniejszych latach zostało mu ono przywrócone, a jego samego uznawano za znaczącego logika i matematyka tamtych czasów (uznanie zyskała jego napisana wspólnie z Pierre’em Nicolem *Logika albo sztuka myślenia*).

⁴¹ *Ibidem*, s. 177 i nn.

jasnego i oczywistego poznania Boga, jak i świata cielesnego. Zdaniem Arnaulda, zgodne ze stanowiskiem Augustyna jest to, że „umysłowo poznaje ten, *kto pojmuje coś na podstawie pewnego wyводу*. Wierzy, *kto pod wpływem jakiejś znacznej powagi uznaje za prawdziwe również i to, czego nie pojmuje na podstawie pewnego wyводу*. Mniema ten, *który wie to, czego nie wie*”. Według Jolly’ego, „Arnauld jest prawdopodobnie najślawniejszym wśród autorów zarzutów do *Medytacji*; jego krytycyzm w stosunku do rozróżnienia między ciałem i umysłem był zawsze podziwiany i nadal jest przedmiotem wielu dyskusji. Jednak w przeciwieństwie do Hobbesa czy Gassendiego, Arnauld był życzliwym krytykiem filozofii kartezjańskiej; jego celem było uczynienie systemu bardziej niepodważalnym”⁴². Dodaje jednak, że „ten entuzjazm, jaki cechował Arnaulda w stosunku do Kartezjusza, był w Port-Royal raczej wyjątkiem niż regułą. W podstawowych kwestiach duch filozofii kartezjańskiej jest obcy myśli jansenistycznej [...] kartezjański optymizm był w konflikcie z pesymistycznym jansenistycznym wierzeniem, że rozum ludzki został zdeprawowany przez grzech pierworodny”.

Za zwolennika filozofii kartezjańskiej uchodził również teolog i filozof Nicolas Malebranche, autor m.in. opublikowanego w latach 1674–1675 dwutomowego dzieła pt. *De la recherche de la vérité* (Poszukiwanie prawdy)⁴³. Jego szósta księga zawiera pochwałę takiego poszukiwania prawdy, w którym unika się błędów poprzez trzymanie się jasnych i wyraźnych idei, a w tym mistrzem miał być Kartezjusz⁴⁴. Problem w tym, że u Kartezjusza jest to „widzenie prawd poprzez światło ludzkiego intelektu”. Natomiast u Malebranche’a poprzez zjednoczenie intelektu z Bogiem i oświecenie go takim „światłem boskiej myśli”, które nadaje mu właściwej siły. Pod tak rozumianym „zjednoczeniem” nie podpisałby się nie tylko Kartezjusz, ani nawet taki teolog jak Arnauld. Zdaniem Jolly’ego, „Malebranche wskrzesił i rozbudował doktrynę Augustyna o boskim oświeceniu. Jednak nie mógł twierdzić, że rozwija motywy kartezjańskie”⁴⁵. W XVIII stuleciu kartezjanizm postrzegany był jednak niejednokrotnie przez pryzmat tej wykładni kartezjanizmu. Świadczy o tym m.in. jego przedstawianie przez Woltera w *Listach o Anglikach*. W *Liście czternastym* zarzuca on Kartezjuszowi, że „tak dalece zabrnął w swoich błędach metafizycznych, iż utrzymywał nawet, że dwa i dwa to cztery, ponieważ

⁴² N. Jolly, *The reception of Descartes’ philosophy*, s. 400 i nn.

⁴³ Nicolas Malebranche (1638–1715) był teologiem – członkiem Congregatio Oratorii Sancti Philippi Neri (zakonu oratorian). Jego rozprawa pt. *O poszukiwaniu prawdy* spotkała się z ostrą krytyką opata Simona Fouchera. Sprawilo to, że w 1678 r. dołączył do niej objaśnienia, w których utrzymywał, że Bóg działa przez „wolę ogólną” i rzadko dokonuje cudów przez „wolę szczegółową”. Zarówno te objaśnienia, jak i opublikowany w 1680 r. *Traktat o naturze i łasce* skłoniły Arnaulda do podjęcia z nim polemiki, która przyczyniła się do tego, że dzieła Malebranche’a umieszczone zostały na kościelnym Indeksie Ksiąg Zkazaných.

⁴⁴ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Vrin, Paris 1946.

⁴⁵ N. Jolly, *The reception of Descartes’ philosophy*, s. 406.

tak się spodobało Bogu”⁴⁶. Trzeba jednak również wyraźnie powiedzieć, że tamto stulecie (uznawane za epokę Oświecenia) to były trudne lata dla takich filozofów jak Kartezjusz. Panajotis Kondylis w rozprawie pt. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* przedstawił różne „za” i „przeciw” jego filozofii oraz doszedł do wniosku, że „Oświecenie jako całość będzie symbolem odrzucenia podstawowych zasad kartezjanizmu, solą w oku dla tej epoki (mam na myśli pytanie o zakres i sens rehabilitacji zmysłowości w jej odniesieniu do umysłu)”⁴⁷. Według tego znawcy nowożytnej filozofii jest jednak swoistym paradoksem to, że taki przeciwnik scholastyki, jakim był Kartezjusz, został wrzucony do jednego „śmietnika” historii razem ze scholastyką.

Literatura

- Alquié F., *Kartezjusz*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Ariew R., *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore 1992.
- Crombie A.C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II: *Nauka w późnym średniowieczu i na początku czasów nowożytnych w okresie XIII–XVII wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960.
- Descartes R., *Dioptryka*, Aureus, Kraków 2018.
- Descartes R., *List do Voetiusa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, PWN, Warszawa 1970.
- Descartes R., *Świat albo Traktat o świetle*, Aureus, Kraków 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960.
- Drake S., *Discoveries and Opinions of Galileo*, Doubleday & Company, New York 1957.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*, PWN, Warszawa 1982.
- Jolley N., *The reception of Descartes' philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore 1992.
- Kondylis P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986.
- Malebranche N., *De la recherche de la vérité*, Vrin, Paris 1946.
- Newton I., *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

⁴⁶ Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953, s. 111.

⁴⁷ P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des Neuzeitlichen Rationalismus*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986, s. 170.

Rodis-Lewis G., *Descartes' life and the development of his philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore 1992.

Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953.