

# Narczyz Łubnicki

---

## Descartes a nowoczesny materializm

---

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne 8, 1-37

---

1953

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z Katedry Logiki Wydziału Humanistycznego UMCS  
Kierownik: prof. dr Narcyz Łubnicki

N a r c y z Ł U B N I C K I

## **Descartes a nowoczesny materializm**

**Декарт и современный материализм**

**Descartes et le matérialisme contemporain**

### 1. Sprzeczność w systemie

Badacze dziejów filozofii nowożytnej przedstawiają Descartesesa przeważnie jako inicjatora tego kierunku, który w logicznym swym rozwinięciu doprowadził do ugruntowania berkeleyowskiego idealizmu subiektywnego. Niewątpliwie, w twórczości Kartezjusza można znaleźć wiele momentów usprawiedliwiających ten punkt widzenia. Jednakże przy badaniu myśli kartezjańskiej zbyt często lekceważono pierwiastki materialistyczne, w wielu miejscach mocno u filozofa zaakcentowane, a nie zauważono już prawie zupełnie niemechanistycznego charakteru wielu z nich, zbliżających stanowisko filozofa do współczesnego materializmu.

Zadaniem moim będzie uzupełnienie badań nad Descartesem przez zwrócenie uwagi na te momenty, które czynią z niego jednego z prekursorów materializmu dialektycznego.

Tezę tego kierunku, że świat i życie naładowane są sprzecznościami, ilustruje niezgorzej system filozoficzny samego Kartezjusza. Idealizm walczy tu z materializmem, teokratyzm z antropocentryzmem, racjonalizm z intuicjonistycznym woluntaryzmem, fantastyczna spekulacja z trzeźwym praktycyzmem — i żadna ze stron nie ulega w walce.

### 2. Podwójne oblicze *cogito*

Jak wiadomo, punkt wyjścia filozofii kartezjańskiej stanowi jego słynne „odkrycie”: *cogito ergo sum*. Badacze Kartezjusza dwojako interpretują tę formułkę: 1) jako wniosek na podstawie procesu myślenia o substancji duchowej, bądź 2) jako pierwotną intuicję owej substancji duchowej. Materialiści oświadczają, że zarówno w pierwszym jak i w drugim

rozumieniu formułka ta jest błędna, ponieważ: 1) ze stwierdzenia procesu psychicznego nie wynika sąd o istnieniu substancji psychicznej, 2) w doświadczeniu (pozytywny odpowiednik „intuicji” kartezjańskiej) jest dana nie substancjalna dusza, lecz specyficzna (psychiczna) własność nieoddzielna od organizmu materialnego.

Piętnując *cogito* kartezjańskie jako nieuzasadniony skok ku spirytualizmowi, materialści dialektyczni podkreślają jednak, że motywy, jakimi kierował się Kartezjusz dochodząc do tej formułki, mają charakter na owe czasy wysoce postępowy, a sama metoda zdradza w filozofie rasowego dialektyka. Nie należy zapominać, że atmosfera myślowa, z którą zrywa Descartes, jest przeniknięta średniowiecznym scholastycznym dogmatyzmem. Wolna, twórcza myśl ludzka, odrzucająca dogmaty religijne, by budować światopogląd na doświadczeniu i rozumie, jest tępiona z całą bezwzględnością. Na kilkanaście lat przed „odkryciem neuburskim” Kartezjusza zostaje spalony Giordano Bruno za propagowanie myśli o nieskończoności światów. Dokładnie w roku dokonania przez Kartezjusza jego antropocentrycznego odkrycia zostaje okrutnie zamęczony ateista Lucilio Vanini. Mimo to Descartes kroczy niestrudzenie własną drogą myślową, podając w wątpliwość wszystkie dogmaty, odrzucając wszelkie autorytety, opierając się wyłącznie na własnym „zdrowym rozumie”. I ten zdrowy rozum każe mu przeciwstawić się średniowiecznej dedukcji istnienia człowieka z istnienia Boga i uznać — odwrotnie — byt człowieka za ugruntowany w wiedzy pierwotnie, a byt Boga — tylko wtórnie.

Widzimy zatem, że *cogito*, pomimo zawartego w nim skoku metafizycznego, wyraża postępową w owym czasie, zdrową dążność myślącej jednostki do wyzwolenia się z formalistycznego dogmatyzmu scholastyki, skrupowanej niewzruszonymi autorytetami. Jest wyrazem postępowego w owym okresie indywidualizmu i antropocentryzmu, przeciwstawiającego podstawowe kryterium wszystkiego: człowieka z jego samodzielną myślą — Bogu, wtórnie tylko uznawanemu.

### 3. Dialektyka

Nie tylko antropocentryzm *cogito* zbliża Kartezjusza do materializmu współczesnego, lecz i metoda, prowadząca od wątpienia do pewności. Metodyczne wątpienie Descartesa, pisze znany francuski materialista dialektyczny Henri Lefebvre<sup>1)</sup>, neguje całą wiedzę dotychczasową, ale jej nie unicestwia, jak to właśnie nakazuje dialektyka, lecz wyzyskuje do budowy wiedzy wyższej: o poznaniu pewnym. Ten „genialny ruch myśli” Kartezjusza „jest jednym z najwspanialszych ruchów dialektycznych filozofii”.

<sup>1)</sup> Por. Lefebvre: *Descartes*, Paryż 1947, s. 115, 125, 126, 279.

Dobrą ilustracją używania metody dialektycznej przez Kartezjusza może być także następujące jego rozważanie z *Poszukiwania prawdy przez światło naturalne*<sup>2)</sup>: „... Chociaż moi nauczyciele nie nauczyli mnie nic pewnego, pomimo to jestem im winien wdzięczność, ponieważ od nich nauczyłem się zdawać z tego sprawę; a winien im jestem teraz zaiste dlatego, że to wszystko, czego mnie nauczyli, jest tak dalece wątpliwe wdzięczność większą, niż gdyby to było bardziej zgodne z rozumem; w tym ostatnim bowiem wypadku byłbym się może zadowolił tą odrobiną rozumu, jaką w tym odkryłem, to zaś byłoby mnie uczyniło bardziej opieszalym w dokładniejszym badaniu prawdy”.

Tutaj Descartes wyraźnie uświadamia sobie zapładniający charakter dojrzałej sprzeczności między dogmatyzmem teologów a krytycyzmem zdrowego rozumu ludzkiego, sprzeczności prowadzącej do rewolucji myślowej — zupełnie jak współcześni materialści dialektyczni, widzący w zaostrzających się sprzecznościach ekonomicznych i socjalnych zarzewie bliskiej rewolucji socjalnej.

W dalszym ciągu będziemy mieli możliwość zapoznać się z bardziej konkretnymi momentami dialektyki kartezjańskiej. Zwróćmy się najpierw do jego teorii przyrody.

#### 4. F i z y k a

Fizyka Descartesa, pisze Marx w *Świętej rodzinie*, jest całkowicie oderwana od jego metafizyki. Uznaje on w niej jedyną substancję, jedyną zasadę bytu i poznania — materię. Ruch nie jest dla Kartezjusza czymś zewnętrznym wobec materii<sup>3)</sup>; jest ona wyposażona w „siłę samowtórczą” (Lenin nazwie później tę siłę „samodwizeniem”).

Materia kartezjańska jest w ustawicznym ruchu. Spoczynek jest tylko pozorny: „w świecie nie ma punktów nieruchomych”<sup>4)</sup>.

Ustanawiając prawo bezwładności ruchu (obok bezwładności spoczynku), Descartes po raz pierwszy rozpatruje ruch jako coś pierwotnego, a spoczynek jako jego poszczególny przypadek. Spoczynek nabiera u niego znaczenia zjawiska wtórnego, powstającego z zahamowania bezwładnego ruchu<sup>5)</sup>.

Ruch jest obiektywny, a zarazem względny, wywodzi dialektycznie Descartes. W zależności od punktu odniesienia albo od obranych osi

<sup>2)</sup> Tłum. L. Chmaja, Warszawa 1937, s. 148.

<sup>3)</sup> Por. *Principia*, t. II, s. 45 (*Oeuvres de Descartes* publ. par Ch. Adam et P. Tannery, Paryż 1905, t. VIII).

<sup>4)</sup> *Principia*, t. II, s. 13.

<sup>5)</sup> Por. *Istorija filozofii* pod red. G. F. Aleksandrowa i in., Moskwa 1941, t. II, s. 126.

współrzędnych to samo ciało może być uważane zarazem za nieruchome i za będące w ruchu. Względność dwóch ciał jest wzajemna: jeżeli twierdzimy, że ciało A posuwa się w stosunku do ciała B, możemy z równym powodzeniem powiedzieć, że B jest w ruchu w stosunku do A.

Będąc obiektywny, ruch nie jest jednakże odrębną siłą, średnio-wieczną *qualitas occulta*, istniejącą poza ciałem: jest „sposobem istnienia” poruszającego się ciała<sup>6)</sup>. Podobnie jak ruch także i rozciągłość nie jest niczym różnym od ciał, lecz istnieje tylko w ciałach, naucza Descartes<sup>7)</sup> — w przeciwieństwie do późniejszego zapatrywania Newtona, a zgodnie ze współczesnym materializmem.

Próżni nie ma. To, co potocznie nazywa się próżnią, jest tylko jej pozorem: w rzeczywistości w rzekomo próżnym ciele jest powietrze lub coś w tym rodzaju, a więc jakaś, choćby najbardziej subtelna materia<sup>8)</sup>. Swoje przekonanie o nieistnieniu próżni Descartes starał się przekazać młodemu Pascalowi w r. 1647, wyjaśniając mu, że ruch płynów w rurach tłumaczy się nie antropomorficznym *horror vacui*, lecz ciśnieniem powietrza!

### Teoria wszechświata

Na badaniach otaczającej go przyrody opiera Descartes teorię budowy i rozwoju wszechświata, czyli swoją kosmogonię. Taka „ekstrapolacja” staje się możliwa dzięki ustanowionej przez Kartezjusza zasadzie jedności przyrody: „gdyby nawet Bóg stworzył więcej światów, nie mógłby istnieć żaden, gdzieby te prawa nie zachowały swej mocy”<sup>9)</sup>, ujmuje Descartes w ostrożną formę teologiczną swoje twierdzenie.

Wraz z nim wysuwa się u filozofa na czoło przekonanie o wszechzwiązku zjawisk w przyrodzie i o wzajemnym ich na siebie oddziaływaniu (jest to jedna z podstawowych tez współczesnego materializmu). Bo jeżeli materia jest w nieustannym ruchu i jeżeli nie ma próżni, rozumuje Descartes, to przesunięcie się każdej cząsteczki materii musi spowodować przesunięcie się jakiejś innej cząsteczki, ta z kolei musi wyprzeć inną itd. aż do nieskończoności: w ten sposób każdy poszczególny proces fizyczny musi spowodować zmianę w całym wszechświecie.

Descartes opiera na następującym rozważaniu swe zamaskowane przekonanie o odwieczności ruchu. Ponieważ próżni nie ma, więc każda cząsteczka materialna, poruszając się, musi zająć miejsce innej cząsteczki. Nie można oznaczyć „ostatniej cząsteczki”, która by już nie wypierała

<sup>6)</sup> *Principia*, t. II, s. 15, 24—30. „Ruch jest przemieszczeniem (*translatio*)... jest własnością poruszającej się rzeczy, a nie istotą w sobie, czyli substancją”.

<sup>7)</sup> *Ibid.*, t. II, s. 10—15.

<sup>8)</sup> *Ibid.*, t. II, s. 5—7.

<sup>9)</sup> *Rozprawa o metodzie* w tłum. Boya, II wyd., s. 68.

żadnej innej, bo tym samym uznaloby się istnienie próżni. A w takim razie materia porusza się ruchem wirowym. Ale ruch taki wobec nieistnienia próżni nigdy nie mógłby się zacząć: przecież po to, by się pierwszą poruszyć, cząsteczka musi mieć miejsce zwolnione przez sąsiednią cząsteczkę, która jeszcze się nie poruszyła. Z tego wynika, że trzeba przyjąć odwieczny ruch materii. Myśl ta zostaje odnowiona przez współczesny materializm.

Ujęcie wszechświata jako całości, ustawicznie będącej w ruchu; badanie budowy wszechświata w organicznym związku z jego powstawaniem — ten historyczny punkt widzenia w fizyce jeszcze bardziej zbliża Kartezjusza do materializmu dialektycznego. „Natura ich (scil. rzeczy) o wiele łatwiejsza jest do pojęcia, kiedy się je widzi powolnie rodzące się w ten sposób, niż kiedy się je rozważa już gotowe”, pisze autor *Rozprawy o metodzie*<sup>10)</sup>, antycypując myśl Engelsa o historyczności fizyki<sup>11)</sup>. W swej kosmologii, ściślej — kosmogonii, Descartes po raz pierwszy w dziejach nauki rozwija historyczny punkt widzenia w dziedzinie przyrodoznawstwa, wyprzedzając o półtora wieku Kanta i Laplace'a, a o przeszło dwa wieki pierwszych klasyków ewolucjonizmu. Jego plan jest gigantyczny: chce on dać historię naturalną wszechświata poczynając od pierwotnego niezróżnicowanego stanu materii, poprzez formowanie się układu słonecznego, przeobrażanie się ziemi — aż do dziejów roślin, zwierząt i człowieka. Tylko część tego olbrzymiego projektu udało mu się zrealizować: jego *Traité du monde*, jak wiadomo, nie został wykończony, a opublikowany został we fragmentach dopiero w pół wieku po śmierci Descartes'a, gdyż ujawnienie go narażało filozofa na los wielkich współczesnych mu męczenników myśli naukowej.

We fragmentach zachowanych Descartes pokazał (jak sam referuje<sup>12)</sup>, „w jaki sposób poważna część materii... musiała, w następstwie praw, rozmieścić się i ułożyć w pewien sposób...” „... w jaki sposób woda, morza, źródła i rzeki mogą w naturalny sposób się kształtować i metale zjawiać w głębi ziemi, i rośliny rosnać w polach, i w ogóle jak mogą powstać wszystkie ciała...”

Ze swego rozważania naturalistyczno-ewolucjonistycznego Descartes nie wyłącza człowieka: ciało człowieka — pisze on nieco dalej<sup>13)</sup> — nie jest stworzone z innej materii, niż ta, której rozwój uprzednio został opisany.

<sup>10)</sup> *Op. cit.* s. 70.

<sup>11)</sup> Por. Engels, *Dialektika przyrody*, Ogiz-Gospolitizdat 1941, s. 191—192.

<sup>12)</sup> *Rozprawa o metodzie*, s. 68—69 (podkr. moje).

<sup>13)</sup> *Ibid.*, s. 71.

„Nie przypuszczałem też w człowieku innej natury niż ta, która rozgrzewa siano, kiedy się je schowa w zamknięciu nim wyschnie, lub która powoduje robienie młodego wina w kadzi”<sup>14)</sup>).

## 6. Fizjologia.

Kartezjańska fizjologia człowieka ma charakter na wskroś naturalistyczny i materialistyczny. Procesy, zachodzące w ciele ludzkim, niczym zasadniczo nie różnią się od procesów, zachodzących w niższych organizmach zwierzęcych. Podstawową, elementarną formą ruchu zarówno u człowieka, jak i u innych zwierząt jest refleks (odruch).

Descartes nie tylko opisuje łuk odruchowy<sup>15)</sup>, lecz antycypuje w zasadniczych zarysach teorię odruchów warunkowych Pawłowa<sup>16)</sup>: „Chociaż każdy ruch naszego gruczołu od początku naszego życia został przez naturę związany z pewnymi myślami, można je jednak powiązać z innymi przy pomocy przyzwyczajenia”<sup>17)</sup>. Czyż to zdanie nie świadczy o genialnym przeczuciu eksperymentów w rodzaju słynnych doświadczeń Pawłowa nad wydzielaniem gruczołów ślinowych u psów pod wpływem bodźców warunkowych? — Kartezjusz idzie jeszcze dalej i projektuje zastosowanie swego odkrycia do wychowania przez dobieranie pożądaných społecznie bodźców warunkowych: „... można poprawić wady swego przyrodzenia, ćwicząc się w odłączaniu w sobie ruchów krwi i duchów żywotnych od myśli, z którymi one zwykle idą w parze”...<sup>18)</sup>

Te „duchy żywotne”, o których mówi Descartes w swej psychologii i fizjologii, są, jak wiadomo, „duchami” jedynie z nazwy. Kartezjusz je pojmuje całkiem materialistycznie: „Duchami nazywam tu tylko ciała, które mają tę jedynie właściwość, że są bardzo drobne i poruszają się bardzo szybko...”<sup>19)</sup>

Cała fizjologia Descartesa, nie dopuszczająca do procesów, zachodzących w ciele ludzkim, żadnych czynników nadprzyrodzonych w rodzaju „archeusów” Paracelsusa lub van Helmonta, staje w ostrej opozycji do rozpowszechnionych w owym czasie poglądów magiczno-witalistycznych. „*Facultas vegetativa*, pisze on w *Traktacie o świecie*<sup>20)</sup>, — nie jest niczym

<sup>14)</sup> *Ibid.*, s. 71.

<sup>15)</sup> *Namiętności duszy* w tłum. L. Chmaja, Warszawa 1938, s. 43, 54, 56; por. też *Rozprawę o metodzie*, s. 80.

<sup>16)</sup> I. Pawłow niewątpliwie widział w Kartezjuszu prekursora swojej teorii. Ten wielki fizjolog rosyjski niezmiernie wysoko czcił autora *Rozprawy i Namiętności duszy*, co znalazło swój wyraz m. in. w tym, że w gabinecie swym umieścił popiersie Kartezjusza.

<sup>17)</sup> *Namiętności duszy*, s. 77, por. też 73 i nast.

<sup>18)</sup> *Ibid.*, s. 173.

<sup>19)</sup> *Namiętności duszy*, s. 51 (podkr. moje).

<sup>20)</sup> Rozdz. XVIII: „Człowiek”.

innym jak pewnym układem (*constitution*) części ciała. A w *Traktacie o kształtowaniu się płodu* tłumaczy Descartes powstawanie człowieka w sposób wyłącznie fizyko-chemiczny: dwa płyny, męski i żeński, działają na siebie jako fermenty. Fermentacja powoduje ruch wirowy materii, który formuje serce płodu, krwiobieg itd.

## 7. Psychologia.

Większość zjawisk psychicznych — wrażenia zmysłowe, zjawiska pamięci i uczucia powstają według Descartesa głównie na skutek działania materialnych *esprits animaux*: „... spostrzeżenia lub wzruszenia duszy... są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch duchów żywotnych...”<sup>21)</sup> „... ostatnią najbliższą przyczyną namiętności duszy jest jedynie ruch duchów żywotnych...”<sup>22)</sup>, czyli ruch materii. Nawet tak wzniosłe uczucie jak miłość nie wyłamuje się z tej materialistycznej interpretacji: „Miłość jest wzruszeniem duszy, spowodowanym przez ruch duchów żywotnych...”<sup>23)</sup>. Widzimy, że Descartes próbuje (co sam zresztą wyznaje) „wyjaśnić namiętności nie jako mówca, ani jako filozof moralny, lecz jako fizyk”:<sup>24)</sup>

Descartes — uczony, Descartes, opuszczający teren metafizyki dla zbadaania empirycznie danej psychiki człowieka, nie może nie uznać, że myślenie, stanowiące według niego istotę duszy, nie rozwija się odrębnie od innych procesów psychicznych, lecz stanowi z nimi jedną organiczną całość<sup>25)</sup>; że zatem nie można wyłączyć myślenia z całości życia psychicznego, uzależnionego od ruchów materialnych. Toteż czyni w „*Namiętnościach duszy*” znamiennej koncesję na rzecz wspólnego pochodzenia z materii w s z y s t k i c h procesów psychicznych: „... myśli... może wywoływać dusza sama, ale zdarza się często, iż wzmacnia je pewien ruch duchów żywotnych, a wówczas są one... namiętnościami duszy”<sup>26)</sup>. I oto myślenie, istotny atrybut kartezjańskiej duszy, podzieliło w oczach Kartezjusza-empiryka — wbrew jego założeniom metafizycznym — los innych procesów psychicznych: stało się pochodną materii. Zresztą samo umieszczenie duszy w szyszynce i twierdzenie, że jest ona „wstrząsana” impulsami, rodzącymi się we krwi, dowodzi, że Descartes-psychofizjolog zmuszony jest przypisać jej jakąś cechę przestrzenności.

<sup>21)</sup> *Namiętności duszy*, s. 62.

<sup>22)</sup> *Ibid.*, s. 81; por. s. 68.

<sup>23)</sup> *Ibid.*, s. 94.

<sup>24)</sup> *Ibid.*, s. 43.

<sup>25)</sup> *Ibid.*, s. 74: „W nas bowiem istnieje tylko jedna dusza, a dusza ta nie posiada w sobie żadnych różnych części; ta sama, która jest zmysłowa, jest także rozumna; wszystkie zaś jej popędy są chęciami”.

<sup>26)</sup> *Ibid.*, s. 147



## 8. Monizm dialektyczny.

Dualizm psychofizyczny Descartes, niewątpliwie istniejący w jego filozofii jako założenie metafizyczne, bardzo często załamuje się w jego własnych wywodach, przekształcając się w monizm materialistyczny.<sup>27)</sup> I słusznie zauważył Lefebvre<sup>28)</sup>, że licznym tekstom, w których Descartes oddziela duszę od ciała, można łatwo przeciwstawić równie liczne i równie wymowne teksty, w których Descartes oświadcza, że dusza i ciało są jednością, a nawet takie, w których uzależnia duszę od ciała.

Przyjrzyjmy się na przykład następującej wypowiedzi: „... Duch zależy tak silnie od stanu i temperamentu cielesnych narządów, że jeśli możliwe jest znaleźć jakiś sposób, który by uczynił ludzi pospólnie bardziej roztroprnymi i zmyślnymi niż dotąd, sędzę, iż należy go szukać w medycynie”.<sup>29)</sup> Henryk Mougin przytacza następujące teksty kartezjańskie (z listów do księżniczki Elżbiety): „Można dowolnie przypisać duszy tę materię i tę rozciągłość, gdyż nie jest to niczym innym, jak ujęciem jej jako związanej z ciałem”; „duch może być nazwany cielesnym w tej mierze, w jakiej zdolny jest do zjednoczenia się z ciałem”<sup>30)</sup>.

Czyż nie widać jasno, że rzekomy dualista Descartes, odrywając się od spekulacji metafizycznych, a zagłębiając się w studia przyrodnicze, wyznaje monizm psychofizyczny?

Ten monizm nosi na sobie wyraźne piętno dialektyczne. Podobnie do późniejszego stanowiska materialistów dialektycznych, uznających z jednej strony specyfikę zjawisk psychicznych, a z drugiej — nierozzerwalny ich związek z organizmem fizycznym, Descartes określa w *Meditationes* stosunek duszy do ciała w ten sposób: „*mentem realiter a corpore distingui, probatur: eandem nihilominus tam arte illi esse coniunctam, ut unum quid cum ipsa componat, ostenditur.*”<sup>31)</sup> Ta jedność duszy z ciałem jest wielokrotnie podkreślana: „żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę, niż ciało, z którym ona jest złączona; wskutek tego musimy przyjąć, że co w niej jest doznaniem, to w nim zazwyczaj działaniem”.<sup>32)</sup> I wyraźnie dialektyczne stwierdzenie: „... jednakże działanie i doznawanie są zawsze jedną i tą samą rzeczą, która posiada te dwie nazwy ze

<sup>27)</sup> Zauważył to już Windelband, którego trudno posądzić o stronniczość w tym względzie: por. *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Lipsk 1922, t. I, s. 192—194.

<sup>28)</sup> *Op. cit.*, s. 248.

<sup>29)</sup> *Rozprawa o metodzie*, s. 86.

<sup>30)</sup> Por. Lefebvre, *op. cit.* s. 249.

<sup>31)</sup> *Meditationes de prima Philosophia*, Monachium 1901, s. 46.

<sup>32)</sup> *Namiętności duszy*, s. 46. — Z tego cytatu widać, że materia nie jest dla Descartes biernym twórcyem, jak to się nieraz przedstawia, lecz czynnikiem dynamicznym, zawierającym w sobie własne źródło ruchu.

względem na dwie różne osoby, do których je można odnieść".<sup>33)</sup> Nawet miłość, którą Descartes pojmuje tak szlachetnie (art. XC), nie unika losu innych wzruszeń: Descartes wykazuje zarówno jej genezę materialną jak i materialne jej podłoże: „Miłość jest wzruszeniem duszy, spowodowanym przez ruch duchów żywotnych...” W miłości „puls bije równo, ale o wiele silniej i mocniej niż zwykle „...czuje się miłe ciepło w piersi i... trawienie pokarmów w żołądku odbywa się szybciej; toteż namiętność ta jest pożyteczna dla zdrowia”<sup>34)</sup>.

Dialektyczne ustosunkowanie się Descartesa do życia psychicznego widoczne jest także w zainteresowaniu jego biegunowymi wzruszeniami ludzkimi: miłością i nienawiścią, radością i smutkiem i ich wzajemnym w siebie przechodzeniem. Z konfliktów wzruszeń buduje się dla niego jedność emocjonalna człowieka. Wzruszenia nie są dla Descartesa ani darami niebios, ani karami piekieł, jak myślą współcześni mu scholastycy. Są to po prostu fakty psychiczne, procesy energetyczne, które nie są same przez się ani zła, ani dobre, które w ogóle nie znoszą wartościowania absolutystycznego etyki tradycyjnej. Stają się one dobre lub złe, to znaczy twórcze lub destrukcyjne, w zależności od użytku, jaki czyni z nich człowiek. Descartes rehabilituje w ten sposób pogardzaną przez teologów emocjonalną i cielesną istotę człowieka i kładzie podwaliny pod konkretny humanizm, stwierdza Lefebvre<sup>35)</sup>.

Cały *Traktat o namiętnościach* przepojony jest dynamiką. Descartes nie ogranicza się w nim do analizy emocjonalnej natury człowieka, lecz stara się pokazać, jak powstają, przebiegają i rozwijają się afekty i namiętności. Opisuje, jak gorączkowy ruch „duchów żywotnych” budzi w duszy afekty zdziwienia i pragnienia, jak pragnienie rodzi „namiętność” gniewu lub miłości, jak zaspokojenie lub niezaspokojenie tych wzruszeń pociąga za sobą z kolei afekty radości lub smutku, słowem buduje „historię naturalną afektów i namiętności” (Windelband), czyli wprowadza historyzm również do psychologii.

Nawet w matematyce kartezjańskiej można zaobserwować tę heraklijską tendencję: geometria analityczna ujmuje twory geometryczne w ich stawaniu się, rozpatrując na przykład linię jako punkt w ruchu i ruch ten ujmując we wzory, uzależnione od dynamicznego pojęcia funkcji matematycznej.

Ruch jest, jak wiadomo, podstawowym elementem całej teorii przyrody Descartesa. Fakt ten, zaznacza Lefebvre<sup>36)</sup>, stał się źródłem przy-

<sup>33)</sup> *Ibid.*, s. 46.

<sup>34)</sup> *Ibid.*, s. 94, 106.

<sup>35)</sup> *Op. cit.*, s. 259.

<sup>36)</sup> *Op. cit.*, s. 258, 265.

krego nieporozumienia: ujęcia systemu kartezjańskiego jako czysto mechanistycznego. Teoria przyrody Descartesa uchodzi za mechanistyczną, ponieważ badacze jego myśli rozpatrywali jego system z punktu widzenia formalno-logicznego, interesując się przede wszystkim jego naczelnymi racjonalnymi „zasadami”. Uwadze badaczy wymknął się całkowicie ruch wewnętrzny teorii kartezjańskiej, która kulminuje dopiero w VI części „Rozprawy o metodzie”, w *Traité de l'homme* i w *Traité des engins*, ujawniających zupełnie niemechanistyczne, lecz skokowo-dialektyczne i aktywistyczne podejście do zagadnień życia. Jak te prace przewyżniają mechanizm w dziedzinie „fizycznej”, tak w dziedzinie „moralnej” przewyżniony jest mechanizm w *Traité des passions*.

Pomimo zróżnicowanego pod względem jakości ujęcia zjawisk biologicznych i psychologicznych, Descartes zarówno tu, jak i w innych dziedzinach przyrody głosi najściślejszy determinizm, co znowu spokrewnia go wyraźnie z teoretykami materializmu dialektycznego.

Z jednej strony głosi on ustawiczną zmienność wszystkiego („...nie widziałem na świecie żadnej rzeczy, która by pozostawała zawsze tą samą i niezmienną”<sup>37)</sup>), historyczną zmienność wszelkich wartości materialnych i moralnych („...byłbym zatem mniemał, że popełniam wielki błąd przeciw zdrowemu rozsądkowi, gdybym, dlatego że pochwalałem wprzód jakąś rzecz, miał się zobowiązywać uważać ją za dobrą jeszcze później, kiedy, być może, przestanie nią być lub też ją przestanę uważać ją za taką”<sup>38)</sup>).

Z drugiej strony jednakże przyjmuje jednostajność i regularność przyrody, dąży do uchwycenia wśród zmienności procesów przyrody prostych i niezmiennych praw.

Nawet najdalsze zakątki wszechświata podległe są prawom ogólnym, ustalonym w warunkach ziemskich na mocy doświadczenia i rozumu<sup>39)</sup>.

Pomimo powoływania się — zarówno tu, jak i w wielu innych miejscach — na sprawstwo Boga, Descartes uporczywie akcentuje, gdzie się tylko da, swe naturalistyczne stanowisko: gdyby Bóg „nawet z początku nie dał mu (scil. światu) innej formy jak tylko formę chaosu, byleby tylko, ustaliwszy prawa natury, użył jej pomocy do działania takiego, jakie jej jest zwyczajne, można mniemać, ...że przez to samo wszystkie rzeczy czysto materialne mogły z czasem stać się takimi, jakimi widzimy je obecnie<sup>40)</sup>).

<sup>37)</sup> *Rozprawa o met.*, s. 49.

<sup>38)</sup> *Ibid.*, s. 50.

<sup>39)</sup> *Ibid.*, s. 68.

<sup>40)</sup> *Ibid.*, s. 70.

## 9. Larvatus prodeo

Słusznie powiedział Lefebvre o Kartezjuszu, że odwołuje się do Boga, by następnie obyć się bez niego <sup>41)</sup>). Motywy powoływania się w fizyce na Boga są aż nadto widoczne. Nie tylko spalenie pism Galileusza, wyrwanie języka Vaniniemu, spalenie na stosie Giordana Bruna odstraszało go od głoszenia teorii przyrody, rozwijającej się niezgodnie z opisaniami biblijnymi lub nawet sprzecznie z nimi: bez udziału Boga. Również własne doświadczenia Kartezjusza nie bardzo zachęcały do pisania wszystkiego, co myślał.

Nawet w najliberalniejszym w owych czasach kraju, w Niderlandach, filozof natknął się na reakcję, która ledwie nie kosztowała go życia.

D. Gisbertus Voëtius, pierwszy profesor teologii na Uniwersytecie Utrechckim, potępił naukę Descartesesa jako heretycką, jako „niebezpieczną dla wiary w nieśmiertelność, w Trójcę Świętą, we wcielenie, w grzech śmiertelny, w cuda, w prorocтва, w łaskę, w odrodzenie itp.” <sup>42)</sup> 16 marca 1642 r. skłania Voëtius senat uniwersytecki do wydania następującej deklaracji: „My, profesorowie Uniwersytetu Utrechckiego, nie uznajemy i potępiamy tę nową filozofię po pierwsze dlatego, że przeczy starej i podważa jej zasady; po drugie, ponieważ odrywa młodzież od studiów filozofii starożytnej i przez to przeszkadza jej wykształceniu naukowemu, gdyż młodzież, wtajemniczona w zasady tej rzekomej mądrości, nie jest więcej w stanie pojąć szkolnej terminologii akademickiej; wreszcie, ponieważ nauka ta jest źródłem poglądów fałszywych i sprzecznych z rozumem, a poza tym niedojrzała młodzież może wysnuwać z niej wnioski niezgodne z innymi naukami i wydziałami, zwłaszcza zaś z prawdziwą teologią” <sup>43)</sup>. W liście do Mersenne'a Voëtius oskarża Descartesesa, że „chce założyć nową, niesłychaną sektę i znajduje zwolenników, którzy podziwiają go i modlą się do niego jak do Boga, który zstąpił z niebios”.

Uczeń Voëtiusa, Marcin Schook, wydaje w r. 1643 paszkwil pt. *Philosophia Cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Decartes*. „Nową filozofię” oskarża autor o szerzenie ateizmu i niemoralności, a Descartesesa porównuje do Vaniniego, czyniąc aluzję, że należałoby zastosować wobec pierwszego te środki, które Święta Inkwizycja zastosowała wobec drugiego...

Niewiele brakowało, by życzeniu Voëtiusa i jego gorliwego ucznia stało się zadość. 13 czerwca 1643 r. Descartesesa zawezwano do sądu, przy czym zastosowano nic dobrego nie wróżący system „listów gończych”:

<sup>41)</sup> *Op. cit.*, s. 218.

<sup>42)</sup> Kuno Fischer, *Descartes*, (tłum. ros.), Petersburg 1906, s. 232.

<sup>43)</sup> *Ibid.*, s. 234.

wezwanie odbyło się za pomocą rozlepionych afiszy, publicznie, przy biciu dzwonów. Na szczęście interwencja posła francuskiego i księcia Oranii zażegnała grożące filozofowi niebezpieczeństwo. Jednakże napady przeciwko „nowej nauce” nie ustały. W r. 1647 Triglandius, profesor teologii na Uniwersytecie Lejdejskim, oskarżył Descartesa już nie tylko o nieuznawanie Boga, lecz ponadto o bluźnierstwo: Descartes bowiem, uprawiając swój *doute méthodique*, nazwał Boga oszustem (*Esprit malin!*)

Jak wiadomo, nawet najbardziej „prawomyślne” z dzieł Kartezjusza, osłaniające jak najstaranniej naturalistyczny determinizm i materializm świata fizycznego, *Meditationes de prima philosophia*, dostało się w 22 lata po opublikowaniu na indeks kościoła z dopiskiem: *donec corrigatur*.

Wiadomość o torturach innych odważnych myślicieli i osobiście doznawane prześladowania nie mogły zniszczyć żywiołowej myśli kartezjańskiej, nie mogły zmusić wielkiego filozofa do zrezygnowania z krytycznego badania; lecz sprawiły to, że poprowadził swe myśli podziemnym korytem publikowanych prac, nie ujawniając wszystkiego, co myśli, nadając swym wypowiedziom postać hipotez, fikcyj, gier fantazji, przybierając je często w szatę teologiczną. *Larvatus prode* stało się jego hasłem <sup>44)</sup>.

Maxime Leroy w pracy *Le philosophe au masque: Descartes* posuwa się do nazwania Kartezjusza „zamaskowanym rewolucjonistą”. Istotnie, autor *Traktatu o świecie*, *Traktatu o namiętnościach* i *Rozprawy o metodzie* stara się wszystkimi siłami przemycić swój rewolucyjny naturalistyczny pogląd, wymykając się z pułapek, nastawionych przez podejrzliwych teologów, używając wszelkich sposobów podstępny i wszelkich środków kamuflażu. Przypomnijmy sobie te nieszczerze zastrzeżenia, jakie czyni Kartezjusz w drugiej części *Rozprawy o metodzie*, by nie być posądzonym o rewolucjonizm: „...nie umiałbym bynajmniej pochwalić owych maśliwych i niespokojnych natur, które nie powołane ani z urodzenia, ani z losu do kierowania sprawami publicznymi, wciąż dokonują w nich, w myśli, jakichś nowych przeobrażeń. Gdybym sądził, że istnieje w tym piśmie bodaj najmniejsza rzecz, przez którą można by mnie posądzać o to szaleństwo, byłbym bardzo nierad, iż pozwoliłem na jego ogłoszenie” <sup>45)</sup>.

Jak dalece nieszczerze są te wyznania, można wnioskować choćby z tego, że Descartes, głoszący, że „zdolność dobrego sądzenia i rozróżnia-

<sup>44)</sup> Adam et Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paryż 1908, t. X, s. 213.

<sup>45)</sup> *Rozprawa*, s. 40.

nia prawdy od fałszu... jest z natury równa u ludzi" <sup>46)</sup>, Descartes, wynoszący „naturalne światło rozumu” ponad wszystko, nie mógł w rzeczywistości myśleć, że do kierowania sprawami publicznymi upoważnia dopiero „urodzenie” i... „los” (?!).

Lefebvre słusznie stawia dowcipne pytanie o Descartesa: *le héros ou — le héraut de la pensée?* — bohater myśli, czy tylko jej herold?

Z jednej strony widzimy, jak filozof usilnie stara się przedstawić swój pogląd tylko jako fikcję: „aby zaciemnić nieco wszystkie te rzeczy i móc powiedzieć swobodnie wszystko, co o nich sędzę, nie będąc zmuszony ani dzielić, ani odpiierać mniemań przyjętych między uczonymi, postanowiłem zostawić cały ten nasz świat ich dysputom i mówić jedynie o tym, co zdarzyłoby się w nowym świecie, gdyby Bóg począł gdzie teraz w urojonych przestrzeniach dość materii, aby go wytworzyć i gdyby... później po prostu... pozwolił jej (scil. naturze) działać wedle praw, które ustanowił <sup>47)</sup>.

Z drugiej strony sam rozszyfrowuje swoją poprzednią wypowiedź: „Jeżeli niektóre rzeczy z tych, o których mówiłem na początku Dioptryki i Meteorów, rażą zrazu z przyczyny, iż nazywam je przypuszczeniami i nie zdradzam ochoty udowodnienia ich, niechaj czytelnik ma cierpliwość przeczytać wszystko z uwagą, a mam nadzieję go zadowolić” <sup>48)</sup>.

Tak dyskretnie odwołuje się Descartes do domyślności czytelników, którzy mieliby odwagę zerwać ze skostniałym dogmatyzmem scholastyki i pójść wraz z nim niebezpiecznymi, lecz górnymi ścieżkami samodzielnej myśli naukowej.

## 10. Naturalizm

Podstawowym kryterium filozofii kartezjańskiej jak i filozofii nowoczesnego materializmu jest oczywistość „zdrowego rozumu”. „...Wiadomości książkowe (przynajmniej te, których racje są jedynie prawdopodobne...) nie są tak bliskie prawdy, jak proste rozumowania, które naturalnym rozeznaniem może uczynić człowiek o zdrowym rozsądku”, oświadcza Descartes <sup>49)</sup>. Podobnie Lenin przeciwstawia prawidłowy sąd o rzeczywistości „każdego zdrowego człowieka, który nigdy nie był w domu wariatów czy w terminie u filozofów-idealistów”, wyrefinowa-

<sup>46)</sup> *Ibid.*, s. 28.

<sup>47)</sup> *Ibid.*, s. 67—68.

<sup>48)</sup> *Ibid.*, s. 98—99.

<sup>49)</sup> *Ibid.*, s. 38.

nym spekulacjom książkowym myślicieli oderwanych od życia <sup>50</sup>). „Sądzę, iż do odkrycia nawet praw najtrudniejszych, byle tylko prowadzono nas należycie, potrzebny jest jedynie tzw. chłopski rozum”, pisze Descartes <sup>51</sup>). „Materializm kładzie ś w i a d o m i e „naiwne” przekonanie ludzkości u podstawy swej teorii poznania”, oświadcza L e n i n <sup>52</sup>).

Zdrowy rozum czyli *lumen naturale*, stwierdza Descartes, „bez pomocy religii i filozofii określa mniemania, jakie powinien mieć człowiek pocziwy odnośnie do wszelakich rzeczy, mogących zajmować myśl jego, i przenika aż do tajników najbardziej osobliwych nauk” <sup>53</sup>).

Widzimy, że do poznania rzeczywistości i jej praw Kartezjuszowi nie potrzeba żadnych dróg ani sposobów nadprzyrodzonych. Wystarczy doświadczenie <sup>54</sup>) i naturalny rozum, sięgający (jak potem stwierdzą to również materialści dialektyczni <sup>55</sup>) głębiej i trafniej do istoty przyrody badanej.

Podobnie do współczesnego materializmu filozofia Descartesa, wyłaniająca się z jego *Rozprawy i Traktatów*, ostro przeciwstawia się wszelkiemu irracjonalizmowi, mistycyzmowi, nadnaturalizmowi. Uznając jedynie werdykt zdrowego rozumu i doświadczenia, filozof drwi ze współczesnych zabobonów, opartych na wierze w ingerencję sił nadprzyrodzonych: „... co się tyczy nauk nieczystych, sądziłem, iż dostatecznie wiem, ile są warte, aby się nie dać zmamić ani obietnicom alchemisty, ani przepowiedniom astrologa, ani szalberstwom magika, ani sztuczkom lub przechwałkom żadnego z ludzi, czyniących rzemiosło z tego, aby wiedzieć więcej niż wiedzą” <sup>56</sup>).

Ta krytyka, choć pozornie zwrócona przeciwko naukom tajemnym,

<sup>50</sup>) Por. *Materializm i empiriokrytycyzm*, Moskwa 1940, s. 41.

<sup>51</sup>) *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne*. Tłum. Chmaja, Warszawa 1937, s. 151.

<sup>52</sup>) *Op. cit.*, s. 41 (podkr. Lenina).

<sup>53</sup>) *Poszukiwanie prawdy*, s. 129.

<sup>54</sup>) „Intuicja” Kartezjusza, podstawowe według niego źródło wiedzy, nie jest w istocie niczym innym jak doświadczeniem; por. *Prawidła*, s. 160: „...jest rzeczą nie-  
znożliwą, by ktoś o tych rzeczach nauczył się w inny sposób, aniżeli sam przez się,  
i by o nich nabrał przekonania skądinąd, a nie na mocy własnego do-  
ś w i a d c z e n i a. . Podobnie więc, jak byłoby daremne określać, co to jest białe,  
aby mógł to pojąć ten, kto wcale nie widzi, ponieważ, aby to wiedzieć, należy tylko  
oczy otworzyć i zobaczyć to co białe, tak samo również, aby poznać, co to jest  
wątpienie, należy jedynie wątpić albo myśleć. To właśnie uczy nas tego wszyst-  
kiego, co możemy o tym wiedzieć; owszem to wyjaśnia więcej, niż najściślejsze na-  
wet definicje“. (podkr. moje).

<sup>55</sup>) Por. L e n i n, *Filozofskie tetrady*, Moskwa 1947, s. 148.

<sup>56</sup>) *Rozprawa*, s. 34—35.

w rzeczywistości w równej mierze dotyczy filozofii scholastycznej i teologii. Wystarczy przypomnieć sobie kilka wypowiedzi Kartezjusza na ten temat, by się o tym przekonać. „...Nie można wymyślić nic tak dziwnego i mało godnego wiary — stwierdza on drwiąco — czego by kiedyś nie był powiedział jakiś filozof...”<sup>57)</sup>.

Czy ta krytyczna uwaga nie spokrewnia w oczach Kartezjusza-filozofa — nieodpowiedzialnego spekulatora lub mistyka z astrologiem lub magikiem?

„...Niczego prawie jeden nie wypowiedział, by czegoś wręcz przeciwnego inny nie twierdził...”<sup>58)</sup>. Dzieje się tak dlatego, że ludzie „uczeni, nie zadowolając się poznaniem jasnych i pewnych rzeczy, odważyli się wypowiadać twierdzenia o rzeczach ciemnych nawet i nieznanym...”<sup>59)</sup> „...Uczeni używają często tak subtelnych rozróżnień, drwi w dalszym ciągu Descartes, iż światło naturalne gaszą, a ciemności znajdują w tym nawet, z czego ludzie prości zawsze jasno zdają sobie sprawę...”<sup>60)</sup>.

Warto porównać tę wypowiedź Descartesa ze wspomnianym poprzednio fragmentem z książki *Lenina Materializm a empiriokrytycyzm*<sup>61)</sup>, by stwierdzić zasadniczą zgodność nastawień obu myślicieli wobec nieodpowiedzialnej spekulacji filozofów i teologów. Gdyby ktoś miał wątpliwości, czy krytyka Kartezjusza zwraca się równie ostro przeciwko teologom (których ze zrozumiałych względów nie mógł wyraźnie wymieniać w swych ironicznym uwagach), niech zajrzy na przykład do opisu u Kunona Fischera walki Kartezjusza z teologami i do przytoczonego przezeń listu filozofa do księżniczki Elżbiety<sup>62)</sup>. Zresztą zestawienie teologii z filozofią w jednym zdaniu: „teologia uczy jak zdobywać niebo;... filozofia daje sposób rozprawiania z prawdopodobieństwem o wszystkich rzeczach i budzenia podziwu mniej uczonych...”<sup>63)</sup> — świadczy o wspólnym ironiczo-drwiącym traktowaniu teologii i filozofii scholastycznej — w przypadku teologii ze względów cenzuralnych liczącym na domysł czytelnika.

Kartezjańska krytyka scholastyki prowadzona jest z pozycji niezbyt odległej od stanowiska materializmu dialektycznego. Zwraca się ona mianowicie przeciwko skrajnemu formalizmowi scholastyki i potępia go ze stanowiska konkretyzmu, który stanowi jedną z najważniejszych zasad dialektyki materialistycznej.

<sup>57)</sup> *Ibid.*, s. 41.

<sup>58)</sup> *Prawidła*, s. 28.

<sup>59)</sup> *Ibid.*, s. 29.

<sup>60)</sup> *Ibid.*, s. 100.

<sup>61)</sup> *Op. cit.*, s. 41.

<sup>62)</sup> K. Fischer, *op. cit.*, s. 210—249.

<sup>63)</sup> *Rozprawa*, s. 32.



W *Rozprawie* i w *Prawidłach* Descartes piętnuje oderwane od życia postępowanie scholastyków, polegające na dbałości jedynie o formalną zgodność w obrębie nieskończonego łańcucha sylogizmów, rzekomo dowodzących jakichś prawd, bez uwzględnienia przede wszystkim żywej, treściowej strony zagadnień. „Sylogizmy i większość innych reguł raczej służą do... mówienia bez rozeznania o tym, czego się nie wie”, szydzi Descartes, „niż do nauczania się czegoś samemu”<sup>64</sup>). Scholastycy musieliby posiadać już z góry znajomość prawd, by wysnuć z przesłanek sylogizmu wnioski prawdziwe; jeżeli zaś tych prawd nie mają, to, operując sylogizmami, łudzą lub oszukują siebie i innych<sup>65</sup>).

Odrywanie formy od treści, cechy od przedmiotu konkretnego jest ulubionym zajęciem scholastyków. „Tak właśnie czynią ci, którzy liczbom przypisują przedziwne tajemnice i czyste brednie, do których niewątpliwie nie przykładaliby tak silnej wiary, gdyby liczby nie przyjmowali jako różnej od rzeczy liczonych”<sup>66</sup>). W tej krytycznej uwadze konkretyistyczne stanowisko Descartesa ujawnia się w całej pełni i niezmiernie zbliża go do tej pozycji, jaką zajmują materialści dialektyczni w walce z tzw. „pitagoreizmem” w filozofii i w fizyce.

Kartezjusz poddaje krytyce cały scholastyczny system nauczania i teoretyzowania<sup>67</sup>). Wyśmiewa bezlitośnie metafizyczny werbalizm definicji scholastycznej, pod którym nie kryje się żadna treść. „... Gdybym zapytał samego Epistemona, co to jest człowiek, a on mi, jak to się na ogół zwykle praktykuje w szkołach, odpowiedział, że człowiek jest stworzeniem rozumnym, i gdyby ponadto celem wyjaśnienia tych dwóch ostatnich terminów, które są nie mniej ciemne niż pierwszy, poprowadził nas po wszystkich tzw. metafizycznych stopniach, zaiste dalibyśmy się wciągnąć w labirynt, z którego nigdy wyjść byśmy nie mogli. Z tej bowiem kwestii rodzą się dwie inne: a mianowicie pierwsza, co to jest stworzenie, druga, co to jest rozumne, a gdyby pragnąc wyjaśnić, co to jest stworzenie, odpowiedział, że jest to istota żyjąca, obdarzona czuciem, a istota żyjąca jest to ciało ożywione, a ciało jest to substancja cielesna, widzisz natychmiast, że pytania powiększą się i rozmnożą na kształt drzewa genealogicznego; wreszcie jest dość jasne, że te wszystkie osobliwe kwestie skończyłyby się na czystych sporach słownych, które niczego by nie wyjaśniły i w poprzedniej pozostawiłyby nas niewiedzy”<sup>68</sup>). „Dostrzegam bowiem zaiste, cokolwiek powie na to Epistemon, w owych sto-

<sup>64</sup>) *Rozprawa*, s. 43.

<sup>65</sup>) *Prawidła*, s. 66.

<sup>66</sup>) *Ibid.*, s. 104.

<sup>67</sup>) *Por. ibid.*, s. 162.

<sup>68</sup>) *Ibid.*, s. 147. (podkr. autora)

pniach metafizycznych wiele ciemności. Jeżeli bowiem ktoś na przykład twierdzi, że ciało jest substancją cielesną, a nie określi, co to jest substancja cielesna, to dwa te wyrazy substancja cielesna nie czynią nas bynajmniej mądrzejszymi, aniżeli termin ciało. Również jeśli ktoś twierdzi, że istota żyjąca jest ciałem ożywionym, a nie wyjaśni przedtem, co to jest ciało i co to jest ożywiony — a tak samo ma się rzecz na wszystkich innych stopniach metafizycznych, — ten zaiste wypowiada słowa, owszem wypowiada je nawet w pewnym jak gdyby porządku, lecz nic nie mówi. Nie oznacza to bowiem niczego, co by dało się pojąć i mogło utworzyć w naszym umyśle ideę jasną i wyraźną. Owszem, kiedy odpowiadając na Twoje pytanie, powiedziałem, że jestem człowiekiem, wówczas nie myślałem o wszystkich tych bytach scholastycznych, których nie znałem i o których nic nigdy nie słyszałem, a które, zdaniem moim, istnieją tylko w wyobraźni tych, którzy je wynaleźli; ale mówiłem o tych rzeczach, które widzimy, których dotykamy, które czujemy i których doświadczamy w nas samych; jednym słowem, o tych, o których wie nawet najbardziej ograniczony człowiek, jak i największy filozof: a mianowicie, że jestem pewną całością, złożoną z dwóch ramion, z dwóch nóg, z jednej głowy i ze wszystkich części, które stanowią to, co się nazywa ciałem ludzkim, a co oprócz tego żywi się, chodzi, czuje i myśli”<sup>69)</sup>.

Krytyka niczym nie uzasadnionej spekulacji teologów i filozofów-scholastyków opiera się u Descartesa na metodologii wypracowanej jeszcze w wieku młodzieńczym: „Należy zajmować się tymi tylko przedmiotami, do których poznania w sposób pewny i niewątpliwy umysły nasze zdają się wystarczać”<sup>70)</sup>. I w *Principia philosophiae: Inventis iam quibusdam principiis rerum materialium, quae non a praeiudiciis sensuum, sed a lumine rationis ita petita sunt, ut de ipsorum veritate dubitare nequeamus, examinandum est, an ex iis solis omnia naturae phaenomena possimus explicare*<sup>71)</sup>.

Trzeba przyznać, że konsekwentnie realizuje to правило cała teoria przyrody Descartesa, lecz wyraźnie przekracza je cała jego metafizyka. Budując metafizykę, Descartes zwalcza własną postawę metodologiczną. W fizyce zaś swojej, „zwalczającej Boga”, jak się wyraża Lefebvre, jest w zgodzie z nakreślonym przez siebie w *Prawidłach i Różprawie* planem postępowania naukowego, polegającym na poszukiwaniu pew-

<sup>69)</sup> *Ibid.*, s. 149—150.

<sup>70)</sup> *Prawidła*, s. 23.

<sup>71)</sup> *Op. cit.*, t. III, s. 1 (podkr. moje).

nych prawd wyjściowych, opartych na doświadczeniu, i ostrożnym wysnuwaniu na ich podstawie wniosków, nie przekraczających możliwości sprawdzenia w bliższym lub dalszym doświadczeniu.

## 11. Empiryzm

Utarła się opinia, że Descartes jest czystym racjonalistą, pogardzającym obserwacją i metodą indukcyjną, a ceniącym wyłącznie dedukcję. Nie ma nic bardziej fałszywego nad to zdanie. Niewątpliwie, Descartes niezwykle cenił „metodę matematyczną” i marzył o *mathesis universalis*, która by umożliwiała wydedukowanie na wzór matematyczny wszelkich prawd o świecie. Jednakże jednocześnie doskonale uświadamiał sobie, że wiedza w naukach przyrodniczych musi być zdobyta drogą szczegółowej i żmudnej obserwacji, wielostronnego eksperymentowania i budowanych na tym materiale wniosków indukcyjnych.

Zupełnie jednoznacznie świadczą o tym zjadliwe uwagi filozofa, skierowane do tych „uczonych”, którzy usiłowali zbudować teorię przyrody drogą czysto spekulatywną: „Tak postępują wszyscy astrologowie, którzy, chociaż nie poznali istoty gwiazd, a nawet nie dokonali dokładnych obserwacji ich ruchów, spodziewają się, że będą mogli wyznaczyć ich skutki. Tak postępuje większość tych, którzy studiują mechanikę bez fizyki i sporządzają lekkomyślnie nowe przyrządy do wywoływania ruchów. Tak postępują także ci filozofowie, którzy, nie troszcząc się o doświadczenia, mniemają, że prawda wyskoczy z ich własnego mózgu, jak Minerwa z mózgu Jowisza”<sup>72)</sup>. „Podobnie jeślibym chciał poznać, w jaki sposób jedna i ta sama przyczyna może wywołać równocześnie przeciwne skutki, to nie będę... bredził o księżycu, że on swoim światłem ogrzewa, a właściwością tajemną oziębia, lecz przypatrzę się wadze, na której ten sam ciężar w jednym i tym samym momencie jedną szalę podnosi, podczas gdy drugą ciśnie w dół itp.”<sup>73)</sup>.

Widzimy, że Descartes walczy z czystą spekulacją i z „okultyzmem” w imię trzeźwego pozytywnego empiryzmu.

W *Rozprawie o metodzie* Descartes oświadcza wyraźnie, że nie ogłaszał prac fizykałnych jak długo badania jego obracały się w sferze spekulacji. „Ale skoro nabyłem nieco ogólnych wiadomości dotyczących fizyki i skoro, zaczynając ich doświadczać w poszczególnych trudnościach, zauważyłem, dokąd mogą one mnie doprowadzić i jak bardzo różnią się od zasad, którymi aż dotąd się posługiwałem, sądziłem, iż nie godzi mi się trzymać ich w ukryciu...”<sup>74)</sup>.

<sup>72)</sup> *Ibid.*, s. 40—41.

<sup>73)</sup> *Ibid.*, s. 62—63.

<sup>74)</sup> *Rozprawa*. s. 85.

Descartes uświadamia sobie wyraźnie, że badanie niezmiernie złożonej, konkretnej przyrody wymaga innej metody, niż dedukcja, tak wartościowa na terenie nauk oderwanych (formalnych): „...skoro chciałem zstąpić do przedmiotów bardziej osobliwych, nastęczyło się mi tyle rozmaitych, że nie sądziłem, aby było możebne umysłowi ludzkiemu rozróżnić kształty lub gatunki ciał będących na ziemi... inaczej niż wychodząc naprzeciw przyczyn za pomocą skutków i posługując się niektórymi szczególnymi doświadczeniami”<sup>75</sup>). „...Nie znam innego środka niż szukać jakichś doświadczeń... wedle tego też, czy będę miał na przyszłość możność dokonania ich więcej lub mniej, posunę też mniej albo więcej znajomość przyrody”<sup>76</sup>).

Z tych wynurzeń Kartezjusza wynika jasno, że — wbrew popularnej o nim opinii — niezmiernie ceni doświadczenie i metodę indukcyjną, uznając je za podstawowe środki zdobycia znajomości przyrody.

To uznanie nie jest natury wyłącznie teoretycznej. Descartes przy bliższym badaniu jego prac fizykalnych i biologicznych okazuje się zawziętym empirykiem i namiętnym eksperymentatorem. W dziedzinie fizyki przeprowadza eksperymentalne badania nad ciężarem powietrza i równowagą płynów, a zwłaszcza badania w zakresie mechaniki i optyki. W r. 1637 przysłał Konstantemu Huygensowi, ojcu słynnego później fizyka Christiana, *Explication des engins par l'ayde desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant*, zawierające teorię bloku, równi pochyłej, klina, kołowrotu, śruby i dźwigni, jako wynik licznych eksperymentów nad tymi elementarnymi maszynami. Badając zjawiska tęczy, modyfikuje i uzupełnia na swój sposób doświadczenie Marcusa Dominisa (zmarłego w r. 1624 w więzieniu inkwizycyjnym), podając ściśłą teorię tęczy i wykrywając zjawisko tęczy dodatkowej. Wreszcie prowadzi usilne badania eksperymentalne nad załamaniem światła, ustalając „prawo stosunku sinusów”, które przez kilka stuleci znane było pod mianem „prawa Descartesa”, a dopiero w nowszych czasach na skutek nie sprawdzonego zresztą dostatecznie oświadczenia Huygensa — zostało przemianowane na „prawo Snelliusa”.

Jasną jest rzeczą, że po raz pierwszy sformułowane przez Descartesa prawa bezwładności i zachowania energii (w nieco uproszczonej postaci) nie mogły nawiedzić jego umysłu w oderwanym natchnieniu teoretycznym, lecz musiały być owocem długich i żmudnych badań empirycznych.

Szczególne zainteresowanie okazywał Descartes dla procesów, zachodzących w żywych organizmach. W Amsterdamie całą zimę 1630 r. spędził

<sup>75</sup>) *Ibid.*, s. 88 (podkr. moje).

<sup>76</sup>) *Ibid.*, s. 88.

dza, badając budowę i fizjologię zwierząt, przy czym zwierzęta doświadczalne zamawia u masarza i sam je z zapalem preparuje, marząc o tym, żeby „być w stanie wyjaśnić najmniejsze części żywego ciała tak ściśle, jak tworzenie się kryształików soli lub płatków śniegu”<sup>77)</sup>.

W czerwcu 1633 r. filozof wyznaje: „W dziele swym będę mówił o człowieku więcej niż zamierzałem; chcę wyjaśnić wszystkie jego główne funkcje i już opisałem niektóre procesy życiowe, a mianowicie: trawienie, bicie tętna, rozkład substancji pokarmowych itd... Badam anatomicznie głowy różnych zwierząt, żeby zobaczyć, na czym polega pamięć, wyobraźnia itd.”. W czasie tych doświadczeń Kartezjusz otrzymuje słynną pracę H a r v e y a *De motu cordis*. „Sądzę, że moje poglądy mało się różnią od jego zapatrywań, mimo że przeczytałem książkę dopiero po tym, jak napisałem moje wyjaśnienia tego zjawiska”<sup>78)</sup>.

Descartes jest przekonany, że budowa i funkcjonowanie ciała ludzkiego mogą być poznane tylko metodą historyczną: przez zbadanie powstania organizmu ludzkiego, przez poznanie rozwoju płodu; a to ostatnie jest niemożliwe bez zbadania procesu powstawania żywych organizmów niższych<sup>79)</sup>. Jak widzimy, Kartezjuszowi przyświecała — jeszcze w niepewnych i mglistych zarysach — myśl o ewolucji gatunków. I filozof dąży wszelkimi siłami do zgromadzenia obserwacji w dziedzinie, która powstanie jako nauka dopiero w bez mała 200 lat później — w dziedzinie embriologii doświadczalnej i anatomii porównawczej. Gdy ktoś ze znajomych pyta go w czasie odwiedzin w Egmoncie, gdzie jest jego biblioteka, filozof wskazuje w odpowiedzi na spreparowane zwierzę rozłożone na stole<sup>80)</sup>. Jak wiadomo, owocem tych badań jest jego *Traité de la formation du foetus*, będące opracowaniem na nowo *Traktatu o człowieku*, napisanego przed laty jako część *Traktatu o świecie*.

Descartes był nie tylko pierwszym poważnym badaczem, który uznał w całej rozciągłości rewolucyjną wartość pracy Harveya o krążeniu krwi; nie tylko tym, który wykrył odśrodkowe i dośrodkowe włókna nerwowe oraz łuk odruchowy. Rola jego w biologii jest o wiele bardziej zasadnicza, ponieważ rozwinął i uzasadnił pogląd, że organizm ludzki niczym istotnym nie różni się od organizmu reszty zwierząt. „Nie przypuszczałem też w człowieku innej natury... Funkcje te są wszystkie jednakie, w czym można powiedzieć, iż zwierzęta bez rozumu podobne są do nas...”<sup>81)</sup>.

<sup>77)</sup> Por. K. Fischer, op. cit., s. 209—210.

<sup>78)</sup> *Oeuvres de Descartes*, publ. par V. Cousin, t. VI, s. 235.

<sup>79)</sup> Por. K. Fischer, op. cit., s. 255.

<sup>80)</sup> *Ibid.*

<sup>81)</sup> *Rozprawa*, s. 71.

Wykładając anatomię i fizjologię człowieka, Descartes nie zadowala się własnym opisem budowy i czynności organizmu ludzkiego, lecz nawołuje czytelnika do przeprowadzenia samemu odpowiednich badań: „Iżby zaś łatwiej było zrozumieć, to, co powiem w tym przedmiocie, chciałbym, by ci, którzy nie są obznajomieni z anatomią, zadali sobie przed przeczytaniem ten trud, aby dać sobie rozciąć serce jakiegoś wielkiego zwierzęcia, mającego płuca (jest bowiem we wszystkim dość podobne do serca człowieka)...”<sup>62)</sup> — O Harveyu wspomina Descartes z wielkim uznaniem, podając jego dowody eksperymentalne<sup>63)</sup>; sam zaś uzależnia dalszy rozwój swych badań przyrodniczych od pomocy empirycznej czytelników<sup>64)</sup>.

Widzimy, jak ogromną wagę przywiązuje ten rzekomy racjonalista do doświadczenia i eksperymentu, gdy chodzi o teorię przyrody. Jeszcze bardziej rewelacyjnie wyglądają pewne jego wypowiedzi, gdy chodzi o teorię idei wrodzonych, której rzekomo tak bezwzględny jest zwolennikiem. W *Poszukiwaniu prawdy* autor wkłada w usta Epistemonu teorię empiryzmu genetycznego, której nie zaparłby się materializm współczesny: „Wydaje mi się, że to wszystko da się wytłumaczyć bardzo jasno, jeżeli porówna się wyobraźnię dzieci do niezapisanej tablicy, na której muszą się odcisnąć nasze wyobrażenia, będące niejako wizerunkami odbijających się poszczególnych przedmiotów. Zmysły, skłonności, nauczyciele i rozum są różnymi malarzami, którzy nad tym dziełem mogą pracować; pierwszymi z nich, biorącymi się do tego, są ci, którzy są najmniej do tego zdadni: są to mianowicie niedoskonałe zmysły, ślepy instynkt i głupota mamki. Najlepszy, a jest nim rozum, przychodzi ostatni i musi on przez wiele jeszcze lat pobierać nauki i przez długi okres czasu iść za przykładem swych nauczycieli, zanim odważy się zabrać do poprawiania pewnych ich błędów. To jest właśnie, moim zdaniem, jedna z głównych przyczyn, dlaczego tak trudno dojść do poznania”<sup>65)</sup>. Odbicie tychże myśli znajdujemy w *Rozprawie o metodzie*: „... prawie niemożliwe jest, aby nasze sądy były tak czyste i pewne, jak byłyby, gdybyśmy zawsze mieli całkowite posiadanie rozumu od samego urodzenia i zawsze nim jeno się posługiwali”<sup>66)</sup>. Okazuje się, że należałoby poddać rewizji dotychczasowe tradycyjne poglądy na Descartesa jako na skrajnego racjonalistę i apriorystę, z pogardą odsuwającego się od doświadczenia.

---

<sup>62)</sup> *Ibid.*, s. 72.

<sup>63)</sup> *Ibid.*, s. 75—77.

<sup>64)</sup> *Ibid.*, s. 89

<sup>65)</sup> *Op. cit.*, s. 139. — Eudoks, który reprezentuje stanowisko Descartesa, zgadza się zasadniczo z poglądem Epistemonu.

<sup>66)</sup> *Rozprawa*, s. 38—39.

## 12. P r a k t y c y z m

Podobnie należałoby zerwać z legendą (której częściowo sam filozof jest winowajcą), że najpłodniejsze okresy jego życia — to okresy samotnych rozmyślań w rodzaju owego neuburskiego, nieraz przez niego wspomnianego. Trzeba bowiem przypomnieć, że Descartes potrafił tak ostro i skutecznie zwalczać martwy formalizm scholastyki, ponieważ sam na sobie doświadczył zgubnego wpływu czczych spekulacji, czego konsekwencją była ucieczka do „wielkiej księgi świata”. Głębokie i płodne zainteresowanie przyrodą i subtelną znajomość psychiki ludzkiej zawdzięcza swoim wędrownikom i długotrwałemu, bezpośredniemu kontaktowi z burzliwym życiem epoki, w której żyje. „Zgodziwszy się nie szukać już innej wiedzy, prócz tej, którą mógłbym znaleźć w samym sobie lub też w wielkiej księdze świata, obróciłem resztę młodości na podróżowanie, oglądanie dworów i wojsk, szukanie towarzystwa ludzi różnych usposobień i stanów, gromadzenie doświadczeń...”<sup>87)</sup>

Wiemy, że w 21 roku życia zaciąga się jako ochotnik do wojska w Holandii, że po dwóch latach wędruje do Niemiec, gdzie bierze udział w Wojnie Trzydziestoletniej; że przez dalsze dziewięć lat „tłucze się po prostu tu i tam po świecie”<sup>88)</sup>, zwiedza Włochy i Szwajcarię, zbierając cenne materiały obserwacyjne do przyszłych prac teoretycznych. W tym długim okresie wędrowek i „licznych doświadczeń” musiały się stopniowo kształtować wszystkie zasadnicze myśli Descartesa — filozofa i teoretyka przyrody. A w samotnych okresach jego życia tylko krystalizowały się i znajdowały przejrzyste sformułowanie.

Badacze twórczości Kartezjusza nie dostrzegają zazwyczaj wybitnego praktycyzmu, jaki cechuje wszystkie jego poszukiwania o charakterze empirycznym. W *Rozprawie o metodzie* wyznaje on, że właściwym celem, dla którego ukuł prawidła postępowania naukowego, jest „dojść do wiadomości wielce użytecznych dla naszego życia”<sup>89)</sup>.

„... Należy z rzeczy jednakowo łatwych badać zawsze te najpierw, które użyteczniejsze”, stwierdza on w *Prawidłach*<sup>90)</sup>. Ten utylitarystyczny punkt widzenia (a nie teoretyczny, jakby się należało spodziewać po „racjonalistcie”!) dyktuje mu wizję... logiki matematycznej: „Co atoli nie wymaga bezpośredniej uwagi ducha, chociażby było potrzebne do wniosku, to lepiej jest oznaczyć przy pomocy bardzo krótkich znaków...; w ten sposób bowiem pamięć nie będzie mogła się mylić, a mimo to tymczasem myśl nie będzie się rozpraszała, aby zatrzymać jedne rzeczy, podczas gdy jest za-

<sup>87)</sup> *Ibid.*, s. 35

<sup>88)</sup> *Ibid.*, s. 53.

<sup>89)</sup> *Ibid.*, s. 85.

<sup>90)</sup> *Op. cit.*, s. 56.

jęta dedukcją drugich".<sup>91)</sup> Praktyczne dążenie do ułatwienia rozumowania podpowiada Kartezjuszowi metodę symbolizacji złożonych tworów myślowych (Kartezjusz ma na myśli raczej algebraiczne przedstawienie stosunków między figurami, ale jego „praktyczne prawidło” antycypuje główną zasadę, na której zbudowana została „logika symboliczna”).

Wyniesienie praktycznych celów nad teoretyczne znajduje swój wyraz w układzie kartezjańskiego, zakrojonego na szeroką skalę, *Traktatu o świecie*. Najpierw projektuje Kartezjusz wyjaśnienie powstania świata z chaotycznej materii — aż do człowieka włącznie, a następnie stawia sobie zadanie wyzyskania zdobytych wiadomości teoretycznych dla zrealizowania ostatniej, najbardziej wartościowej, praktycznej części dzieła, mającej na celu wskazanie, jak człowiek powinien posługiwać się swą wiedzą, by opanować przyrodę, a w szczególności przyrodę swego ciała.<sup>92)</sup> Ta najwyższa praktyczna nauka rozpada się u Kartezjusza na fizykę stosowaną, czyli technikę i na biologię stosowaną, czyli medycynę. Kartezjusz jest przekonany, że „miast tej spekulatywnej filozofii, której uczą w szkołach, można znaleźć inną, praktyczną, za pomocą której, znając siłę i działanie ognia, wody, powietrza, gwiazd, nieba i wszystkich innych ciał, które nas otaczają, równie dokładnie jak znamy rozmaite rękodzieła rzemieślników, będziemy mogli użyć ich w ten sam sposób do wszystkich celów, do których się nadają, i dzięki temu stać się panami i posiadaczami natury.”<sup>93)</sup>

Charakterystyczne jest w przytoczonym tekście powołanie się na wytwory pracy rzemieślników jako na przedmioty najlepiej znane. W wypowiedzi tej tkwi myśl bardzo bliska jednej z zasadniczych myśli materializmu współczesnego: że przedmioty poznajemy dokładnie nie przez bierne ich analizowanie, lecz przez czynne ich przekształcanie<sup>94)</sup>.

Powolywanie się Kartezjusza na pracę rzemieślników nie jest przypadkowe. Jego znakomity biograf Baillet stwierdza, że Kartezjusz niejednokrotnie wyznawał, iż ma szczególną inklinację „do sztuk” (scil. technicznych), i żałował, że go od dzieciństwa nie zaprawiano do zajęć rzemieślniczych.

Ten świetny badacz, jak stwierdza Lefebvre,<sup>95)</sup> nawoływał do organizowania kursów teoretycznych i praktycznych dla rzemieślników pod kierunkiem profesorów-specjalistów. Dla siebie marzył o stworzeniu wiel-

<sup>91)</sup> *Prawidła*, s. 112.

<sup>92)</sup> Por. K. Fischer, *op. cit.*, s. 207.

<sup>93)</sup> *Rozprawa*, s. 85—86.

<sup>94)</sup> Por. Marx, *Tezy o Feuerbachu* (K. Marx, F. Engels, *Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 1949, t. II, s. 383—385) oraz B. Farrington, *Greek science, Its meaning for us*. Penguin Book, 1944.

<sup>95)</sup> *Op. cit.*, s. 236—238.



kiego laboratorium technicznego, w którym pod jego kierownictwem pracowaliby wykwalifikowani technicy. Wprowadzając pojęcie *pracy* do fizyki, Kartezjusz—jak podkreślają znakomici fizycy: Bouasse, Duhem i Milhaud — zrehabilitował pogardzone przez kilkanaście wieków pojęcie pracy. Przez całe życie zajmowały go — obok zagadnień teoretycznych — zagadnienia czysto techniczne, którym poświęcał liczne prace. Wykaz ich (niekompletny) znajdzie czytelnik w cytowanej już wielokrotnie ciekawej pracy Lefébvre'a.<sup>96)</sup>

Szacunek dla praktyki wynika u Kartezjusza z trzeźwego przekonania tak bliskiego podstawowej tezie nowoczesnego materializmu, że o prawdziwości lub fałszywości sądu decyduje nie co innego jak praktyka: „Nie należy nigdy głosić twierdzeń tak dalece różniących się od pospolitych mniemań, jeśli się równocześnie nie jest w stanie pokazać pewnych ich skutków.”<sup>97)</sup> W sferze teoretycznych rozważań, pisze Descartes drwiąco w *Rozprawie o metodzie*, wszystko uchodzi; ale miernikiem prawdziwości nie jest teoria, lecz praktyka. Dlatego stale trzeba poszukiwać praktycznych konsekwencji sądów. One jedynie mogą bezapelacyjnie przekonać myśliciela o prawdziwości, a zwłaszcza o fałszywości pewnych jego mniemań o przedmiotach. Ich bowiem „obrot musi go ukarać niebawem, jeśli je źle osądzi”.<sup>98)</sup> Czyli — wyrażając się językiem współczesnego klasyka materializmu: „... Praktyka człowieka i ludzkości jest sprawdzianem, miernikiem obiektywności poznania”.<sup>99)</sup>

Teoretyczną *Rozprawę o metodzie* kończy autor wskazaniem praktycznego celu, jakiemu ma służyć i jaki sam ma realizować: „postanowiłem obracać czas, który mi został do życia, wyłącznie na to, aby starać się nabyć jakąś znajomość przyrody, taką, aby można z niej było wyciągnąć dla sztuki lekarskiej prawidła bardziej pewne od dotychczasowych.”<sup>100)</sup> Widzimy, że cel praktyczny przyświeca badaniom filozofa stale.

### 13. Aktywizm.

Uznanie wyższości celów praktycznych nad teoretycznymi wiąże się u Kartezjusza, podobnie jak we współczesnym materializmie, z aktywistycznym optymizmem. Filozof powstaje przeciw fatalizmowi, przeciwstawiając mu takie stanowisko deterministyczne, które nie tylko nie wyklucza, lecz wręcz zakłada wolność działania człowieka: „Należy więc całkowicie odrzucić pospolite mniemanie, że istnieje w świecie zewnętrznym jakiś los, który sprawia, że rzeczy zdarzają się lub nie zdarzają według

<sup>96)</sup> Descartes, s. 107—108.

<sup>97)</sup> Prawidła, s. 134.

<sup>98)</sup> Rozprawa, s. 35.

<sup>99)</sup> Lenin, *Filozofskie tetrady*, s. 183.

<sup>100)</sup> Rozprawa, s. 100—101.

jego upodobania..."<sup>101)</sup> „... Musimy przyjąć, iż co do nas nic się nie zdarza, co by nie było konieczne..."<sup>102)</sup> „...Niemniej nie powinniśmy zaniechać rozważania racyj... by według nich kierować naszymi działaniami”.<sup>103)</sup> Pomimo wyznawanego determinizmu przyrodniczego, Descartes wierzy w możliwość i skuteczność ludzkiego działania, dążącego do przekształcenia przyrody dla potrzeb człowieka.

Szczególnie jaskrawo wyraża się aktywistyczny optymizm Kartezjusza w poglądzie na wychowanie. W *Poszukiwaniu prawdy* filozof odrzuca całkowicie swą metafizyczną teorię idei wrodzonych i głosi a posteriorizm bez zastrzeżeń: „Ponieważ jednak przychodzi on (*scil.* człowiek) na świat, nic nie wiedząc, i ponieważ poznanie w pierwszych latach jego życia opiera się jedynie na słabości zmysłów i powadze nauczycieli, jest przeto rzeczą prawie niemożliwą, by jego wyobrażenia nie była napełniona niezliczonymi fałszywymi myślami, zanim rozum nad nimi będzie mógł przewodzić, dlatego potrzebuje on następnie wielkich naturalnych zdolności lub częstych pouczeń jakiegoś mądrego człowieka, zarówno by uwolnić się od fałszywych nauk, którymi nasiąkł, jak rzucić pierwsze fundamenty pod trwałą naukę i odkryć wszelkie środki, które pomogą mu wznieść swe poznanie na najwyższy stopień, jaki może ono osiągnąć.”<sup>104)</sup> Fatalizm „wrodzonych złych skłonności” jest dla Kartezjusza fikcją: „dobre wychowanie wielce się przyczynia do naprawienia wad przyrodzonych”<sup>105)</sup>. „Nie ma wcale duszy tak słabej, która by nie mogła, będąc dobrze prowadzona, zdobyć władzy bezwzględnej nad swymi namiętnościami”<sup>106)</sup>.

Ten optymistyczny ton pedagogiki kartezjańskiej przypomina takiż aktywistyczny optymizm pedagogiki radzieckiej. I jak pedagodzy radzieccy Descartes zwraca uwagę na potężny wpływ wychowawczy środowiska, zmieniający organiczne rzekomo, „rasowe” własności człowieka: „... Poznałem, że ludzie, którzy mają pojęcia bardzo odmienne od naszych, niekoniecznie jeszcze są przez to dzikimi ani barbarzyńcami, ale że wielu z nich cieszy się tyleż, albo więcej niż my, rozumem. Zważyłem, jak bardzo ten sam człowiek, z tym samym umysłem, wychowany od dzieciństwa między Francuzami lub Niemcami, staje się różnym od tego, czym byłby, gdyby zawsze żył wśród Chińczyków albo Kanibalów”. W tej wypowiedzi brzmi

<sup>101)</sup> *Namiętności duszy*, s. 135.

<sup>102)</sup> *Ibid.*, s. 135.

<sup>103)</sup> *Op. cit.*, s. 136.

<sup>104)</sup> *Poszuk. prawdy*, s. 129—130.

<sup>105)</sup> *Namiętności*, s. 147.

<sup>106)</sup> *Ibid.*, s. 77.

nie tylko wiara w potęgę wychowania, lecz i ostry, całkiem nowoczesny protest przeciwko dyskryminacjom rasowym, odsłaniający nam oblicze filozofa-demokraty. Ale o demokratyzmie Kartezjusza pomówimy nieco później.

Tutaj warto jeszcze zwrócić uwagę na całkiem nowatorską myśl kartezjańską o możliwości „fizycznego” wychowania człowieka przez oddziaływanie na jego odruchy warunkowe. Radzi on, genialnie antycypując pomysły Pawłowa i Watsona, „przez stałe i umiejętne dobieranie warunków zewnętrznych odłączać procesy fizjologiczne (zwłaszcza funkcje gruczołów) od niepożądanych namiętności i ruchów, z którymi w sposób naturalny są związane, i kojarzyć je z pożądanymi z punktu widzenia wychowawczego reakcjami uczuciowymi i z wymaganym społecznie zachowaniem się.<sup>107)</sup> „...Chociaż ruchy tak gruczołów, jak i duchów żywotnych, przedstawiające duszy pewne przedmioty, są w sposób naturalny związane z tymi, które wywołują w nich pewne namiętności, jednakże mogą one z pomocą przyzwyczajenia być od nich oddzielone i związane z innymi całkiem od nich różnymi...<sup>108)</sup> W ten sposób „nawet ci, którzy posiadają najslabsze dusze, mogliby posiadać władzę absolutną nad wszystkimi swymi namiętnościami, gdyby wychowywało się ich i nimi kierowano z dostateczną starannością”.<sup>109)</sup>

W programie zainteresowań psychologicznych Kartezjusza leży, jak widzimy, nie tylko bierna, sucha analiza psychiki, jak tego można byłoby się spodziewać po rzekomym „kontemplacyjnym racjonalistcie”, znanym z tradycji historyczno-filozoficznej. Descartes dąży wyraźnie do przekształcenia „analityki psychologicznej” na „politykę psychologiczną”, wskazując na to, że zadaniem psychologa jest nie tylko badać, lecz i przeobrażać człowieka. Autor *Namiętności duszy* doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że uczuć człowieka wykorzenić nie można i nie trzeba, ponieważ stanowią one podstawową dźwignię działania. Zadaniem wychowawcy jest więc nie niszczenie ich, lecz ich sublimowanie: „widzimy bowiem, że one wszystkie są dobre z natury i że powinniśmy unikać jedynie ich złego użycia lub ich nadmiaru”.<sup>110)</sup>

Ten żywy optymizm Kartezjusza i jego aktywizm, zabarwiający strony traktatu psychologicznego, rozprasza bezzasadną opinię o „zimnym racjonalistcie”, przekazaną nam poprzez pokolenia. Całkiem stosowne wydaje się tu ironiczne zastrzeżenie samego Kartezjusza: „Przy tej sposobności bardzo rad jestem prosić tu naszych wnuków, aby nie wierzyli nigdy w rze-

<sup>107)</sup> *Ibid.*, s. 77—79.

<sup>108)</sup> *Ibid.*, s. 77; por. s. 173.

<sup>109)</sup> *Ibid.*, s. 79.

<sup>110)</sup> *Ibid.*, s. 173.

czy jakoby pochodzące ode mnie, o ile ja ich sam nie podałem do wiadomości".<sup>111)</sup> Wiadomo skądinąd, że nawet zdania, znajduwane w pismach Kartezjusza, nie zawsze wyrażały jego pogląd, ponieważ były skrepowane cenzurą teologiczną, tym pilniejsza staje się potrzeba wydobycia na jaw zatuszowanych stron twórczości i osobowości filozofa.

#### 14. Humanizm i demokratyzm

Przyjrzyjmy się na przykład takiemu tekstowi, zatytułowanemu *O różnicy między ciałem żywym a martwym*: „...Należy zważyć, że śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ciała ulega zepsuciu; toteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego ta istnieje różnica, jaka zachodzi pomiędzy zegarem albo innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów, dla których go zrobiono wraz z tym wszystkim, co jest potrzebne do jego czynności — a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy jest zepsuta i gdy zasada jej ruchu przestaje działać”.<sup>112)</sup> Z przrzuconego tekstu wyziera „bluźniercza” myśl, że śmierć nie polega na opuszczeniu ciała przez nieśmiertelną duszę (jak pouczają teologowie), lecz jest naturalnym procesem dysocjacji materii. Gdyby myśl ta była wyrażona jasno i wzięta pod uwagę przez badaczy Kartezjusza, niewątpliwie zostałby nazwany ateistą. Jakże wtedy trzeba byłoby ocenić te liczne teksty, w których mówi o nieśmiertelności duszy i o opatrności bożej? — Odpowiemy słowami Lefebvre'a: „Niektórzy powiedzą, że uprawia metafizykę tylko przez ostrożność i z obawy, usiłując jak najprędzej jej się pozbyć; i że Bóg, religia i rozmyślanie o śmierci doznają w kartezjanizmie tego samego losu”.<sup>113)</sup>

O postawie antyteologicznej Kartezjusza świadczy między innymi jego mocno zaakcentowany humanizm. Człowiek jest dla niego najwyższym przedmiotem badań. Jemu w ostatecznym wyniku poświęcony jest traktat o olbrzymim zakresie, *Traité du monde*, którego Kartezjusz nie mógł wydać za życia; jemu poświęcona jest ostatnia wielka praca filozofa, pisana na kilka lat przed śmiercią: *Traktat o namiętnościach*. W pracy tej, zarówno jak i w *Poszukiwaniu prawdy* — też prawdopodobnie jednej z ostatnich prac filozofa — Descartes staje przed nami jako zwiastun konkretnego humanizmu, przeciwstawiając się teocentrycznym, metafizycznym wywodom na temat „substancyj” i „bytów scholastycznych”; za pomocą tych bowiem pojęć i terminów chcieli scholastycy ująć istotę człowieka.<sup>114)</sup>

<sup>111)</sup> *Rozprawa*, s. 93.

<sup>112)</sup> *Namiętności duszy*, art. VI (s. 48).

<sup>113)</sup> *Op. cit.*, s. 273.

<sup>114)</sup> Por. *Poszukiwanie prawdy*, s. 147—150.

Badacze zapatrzeni w racjonalistyczne (zwłaszcza matematyczne) prace Kartezjusza, w których święci triumfy zimna dedukcja, przeoczyli Descartesa-człowieka, powiązanego tysiącami nici ze współczesnością i głęboko interesującego się sprawami społecznymi. Przypomnijmy sobie, jak filozof wytyka podróżnikom do obcych krajów i szperaczom dalekiej przeszłości, że stają się obcy we własnym kraju i że przestają być świadomi rzeczy dziejących się współcześnie.<sup>115)</sup> Sam, jak już wiemy, dąży do organizacji pracy naukowej przy pomocy zespołów rzemieślników specjalistów: rzuca myśl pracy zbiorowej w dziedzinie nauki — myśl, wybiegającą naprzód o szereg wieków. „Wszyscy wraz, zespalaając niejako żywoty i prace wielu, zajdziemy o wiele dalej niżby to każdy pojedynczo zdołał uczynić”.<sup>116)</sup> I prosi czytelników — całkiem w nowoczesnym duchu — żeby mu „udzielili doświadczeń, których już dokonali, jak również dopomogli w przeprowadzeniu tych, które pozostają do uczynienia”.<sup>117)</sup>

Ta wiara w wartość zbiorowego wysiłku, w wartość wkładu intelektualnego do wspólnej pracy przez każdego zainteresowanego człowieka, wynika u Kartezjusza z głęboko demokratycznego przekonania, że wszyscy ludzie — niezależnie od barwy skóry, temperamentu, pochodzenia socjalnego — są równi pod względem najbardziej istotnym: pod względem naturalnej zdolności słusznego sądzenia. „Co się tyczy bowiem rozumu... przypuszczam, iż znajduje się całkowity w każdym...”<sup>118)</sup> Dlatego jeden z pierwszych w literaturze światowej — czyni bohaterem swej naukowej rozprawy nie erudytę (Epistemoną), lecz „człowieka przeciętnego umysłu, ...który posiada rozum w całej czystości naturalnej”<sup>119)</sup>: Eudoksa. Dlatego wypowiada znamienne, kłójące się z fanatyzmem i intolerancją jego czasów, zdanie: „...mogą się zapewne znajdować ludzie równie rozsądni wśród Persów lub Chińczyków, co wśród nas...”<sup>120)</sup> Dlatego wreszcie — według świadectwa Bailleta — w prywatnym życiu odnosi się do ludzi „niższego pochodzenia” „jak do równych”, nazywa jednego ze swych służących „bratem” i traktuje go jak „kolegę”.<sup>121)</sup>

Snując projekty wiedzy powszechnej, języka powszechnego, filozof dodaje, że nie chodzi jedynie o wiedzę teoretyczną, lecz o zaspokojenie potrzeb praktycznych, o to, by „chłopi mogli lepiej i prawdziwiej sądzić o rzeczach niż to czynią obecnie filozofowie”<sup>122)</sup>.

<sup>115)</sup> *Rozprawa*, s. 32.

<sup>116)</sup> *Ibid.*, s. 87.

<sup>117)</sup> *Ibid.*, s. 89.

<sup>118)</sup> *Ibid.*, s. 29.

<sup>119)</sup> *Poszukiwanie prawdy*, s. 132.

<sup>120)</sup> *Rozprawa*, s. 49.

<sup>121)</sup> *Adam et Tannery, Oeuvres de Descartes*, t. XI, s. 145—149.

<sup>122)</sup> *Ibid.*, t. I, s. 81.

Staraniem jego jest, „aby prawdy”, do których poznania doszedł, „uczynić jednakowo pożytecznymi dla wszystkich ludzi”<sup>123</sup>). „Każdy człowiek obowiązany jest przyczyniać się, ile w jego mocy, do dobra drugich, i zaiste nic nie wart jest ten, kto nikomu nie jest użyteczny...”<sup>124</sup>). Jakże różny jest ten obraz Descartesa-społecznika, Descartesa-naturalisty i praktyka od tej sylwetki zimnego racjonalisty i metafizyka, jaką kreślą tradycyjne podręczniki dziejów filozofii nowożytnej!

Omawiając twórczość wielkiego filozofa, nie sposób pominąć milczeniem tego, co nadaje tyle uroku jego pracom — jego języka. Na wskroś nowoczesny: lekki, dowcipny, przejrzysty (miejscami rozmyślnie wdzięcznie zawołowany) kulminuje on w niedoścignionej *Rozprawie o metodzie*, jednym z największych arcydzieł literatury francuskiej. Ale oczywiście nie forma stanowi najgłębszą wartość tej niezwyklej książki, pisanej w języku „wulgarnym” dla udostępnienia jak najszerszym kręgom rodaków dojrzałych myśli filozofa i dla odwrócenia od niej zainteresowania podejrzliwych teologów. Rewelacyjna i rewolucyjna jest jej treść. Toteż Lefebvre nazwał pięknie *Rozprawę o metodzie* manifestem nowej epoki, przyszłej demokracji, nauki, opanowania przez człowieka przyrody i klęsk społecznych. Lefebvre’owi narzuca się jedno tylko porównanie „manifestu kartezjańskiego” — z *Manifestem Komunistycznym* Marxa i Engelsa, który „podejmuje te same tematy rozumu, wolności, człowieka, racjonalnego opanowania świata — w tym właśnie punkcie, w którym zatrzymał się postęp kartezjański”<sup>125</sup>).

## 15. Descartes w ujęciu materialistów dialektycznych

Materialiści dialektyczni, odrzucając fideizm, spirytualizm i dualizm Kartezjusza, wyłaniający się ze stron jego prac metafizycznych, podkreślają z wielkim uznaniem materialistyczny monizm jego teorii przyrody z człowiekiem włącznie. P. S. Kudriawcew, autor *Istorii fiziki*<sup>126</sup>) mówi o „rewolucyjnym znaczeniu” systemu kartezjańskiego. Współautorzy *Istorii filozofii*<sup>127</sup>) mówią o „olbrzymiej zasłudze historycznej” Kartezjusza, twórcy nowej, antyscholastycznej, materialistycznej fizyki, która stała się na przeciąg dwóch wieków podstawą i prawzorem wszystkich materialistycznych systemów przyrody, walcząc ze ślepą wiarą,

<sup>123</sup>) *Poszukiwanie prawdy*, s. 131 (podkr. moje).

<sup>124</sup>) *Rozprawa*, s. 90.

<sup>125</sup>) Lefebvre, op. cit., s. 176.

<sup>126</sup>) *Uczpiedgiz* 1948, t. I, s. 139.

<sup>127</sup>) *Ogiz-Gospolitizdat*, 1941, t. II, s. 130, 137.

z martwym dogmatyzmem i z formalistyczną rutyną scholastyki. Podobnie znany filozof radziecki W. A s m u s pisze<sup>128)</sup>, że Kartezjusz jest „jednym z twórców światopoglądu naukowego nowych czasów”, poglądu, implikującego wnioski, które zadały śmiertelny cios dogmatyzmowi, mającemu za sobą autorytet kościelny.

Mniejszą uwagę zwracała na siebie bardziej zawoalowana humanistyczna i społeczna strona działalności Kartezjusza. Co prawda już E n g e l s nazwał Descartesa „wspaniałym przedstawicielem dialektyki w nowej filozofii XVII wieku”. Ale dopiero w ostatnich latach zaczęło się interesować tym nurtem myśli kartezjańskiej, który przepływał pod oficjalnym, ostrożnym, starannie zamaskowanym, a ujawniał podobieństwo poglądów Kartezjusza do stanowiska współczesnego materializmu, materializmu dialektycznego.

Jednym z badaczy Kartezjusza pod wspomnianym względem jest niejednokrotnie już wspomniany Henri L e f e b v r e, francuski marksista, który wyraźnie oświadcza: „Descartes jest nasz”<sup>129)</sup> i nazywa filozofa „zwiastunem rozumu i ludzkiej przyszłości”, podkreślając, że „przywrócił do godności pogardzane elementy życia ludzkiego: zdrowy rozum, namiętność, pracę...”

Warto byłoby zaznaczyć jeszcze jedną zbieżność między filozofią Descartesa a postawą współczesną. Zwrócił na nią uwagę nasz znakomity pisarz i krytyk, znany ze swej postępowej wnikliwej myśli badawczej: Tadeusz B o y - Ż e l e ń s k i. „Descartes, pisze on we wstępie do swego przekładu *Rozprawy o metodzie*, zwracając się poprzez głowy urzędowych kapłanów wiedzy wprost do każdego myślącego człowieka, ośmielił ogół publiczności do zajmowania się sprawami, stanowiącymi aż dotąd monopol scholastycznych bakalarzy, i stał się na przeciąg dwóch wieków blisko bodźcem tego niesłychanego przesiąkania filozoficznego i naukowego myślenia aż do najodleglejszych krańców literatury”<sup>130)</sup>.

I my jesteśmy teraz świadkami niesłychanego przesiąkania naturalistycznego myślenia aż do najodleglejszych krańców naszego życia. Klasycy marksizmu niejednokrotnie dawali wyraz swemu przekonaniu, że znajomość filozofii (tzn. materializmu dialektycznego i historycznego) jest potężnym orężem w walce o lepszy ustrój świata, i teoretycy nowo-

<sup>128)</sup> *Bolszaja Sowjetskaja Encykłopedija* 1931, t. 21, s. 70.

<sup>129)</sup> *Descartes*, s. 11.

<sup>130)</sup> *Rozprawa*, s. 15.

czesnego materializmu czynią największe wysiłki, by światopogląd ten dotarł do każdego człowieka. Analogiczne usiłowania obserwowaliśmy u Kartezjusza, „wulgaryzującego” w *Rozprawie* swój pogląd na świat, by stał się on udziałem mas.

Tak oto odnajdujemy jeszcze jeden rys wspólny między Descartesem a nowoczesnym materializmem.

## 16. Uwaga końcowa

Należy wyraźnie podkreślić, że w skreślonym tu szkicu Descartes jest z całą premedytacją przedstawiony jednostronnie. Niewątpliwie, można było zgodnie z tradycją zwrócić uwagę przede wszystkim na teorię poznania i metafizykę Kartezjusza, wysuwając na plan pierwszy jego *Meditationes de prima philosophia* i *Principia philosophiae*, biorąc pod uwagę okresy samotności, których nieraz tak potrzebował. Wtedy Descartes ukazuje się jako subiektywny idealista, skrajny racjonalista i apriorysta, metafizyk i teoretyk oderwany od życia.

Wydało mi się jednak, że sprawiedliwość historyczna wymaga wydobycia z twórczości wielkiego filozofa także innych, antagonistycznych momentów, wyraźnie występujących w jego pracach przyrodniczych i metodologicznych (*Prawidła*, *Rozprawa*, *Traktaty o świecie*, o człowieku, o pamiętnościach, prace z dziedziny mechaniki i fizjologii eksperymentalnej), a także wymaga zwrócenia uwagi na aktywne, społeczne okresy jego życia.

Z tych materiałów wynurza się nowy, dotąd<sup>181)</sup> prawie nieznan Descartes: materialista i demokrat, empiryk i eksperymentator, człowiek praktyki, marzący o zmuszeniu przyrody do wydania swych tajemnic, by zużytkować zdobytą wiedzę o przyrodzie dla dobra ludzkości. Ten Descartes w swoich zapatrywaniach pod wieloma względami zbliża się do nowoczesnego materializmu: „mechanistyczność” jego materializmu mocno jest przesadzona; co usiłowałem częściowo wykazać.

Oczywiście, ten Descartes jest równie fikcją w swym oderwaniu od reszty jego dzieł i życia, jak i tamten.

Żywy Descartes — to dopiero cały Descartes, w którym stale się zwalczają antagonistyczne tendencje idealistyczne (w tym studium rozmyślnie pominięte) i materialistyczne, (w tym studium rozmyślnie zaakcentowane).

<sup>181)</sup> Praca pisana w 1951 r.



## Р Е З Ю М Е

Монолитная на первый взгляд философская система Декарта соединяет в действительности две противоположные установки, которые можно бы назвать: идеалистической и материалистической. Теократизм борется здесь с антропоцентризмом, интуитивистический волюнтаризм со сциентическим рационализмом, фантастическая спекуляция с эмпиризмом и трезвым практицизмом — и ни одна из сторон не уступает в борьбе.

Историки философии обращали до сих пор внимание на идеалистические компоненты картезианской философской системы. Задача этой статьи заключается в том чтобы показать, насколько сильны в этой системе материалистические элементы, появляющиеся не только в механистической форме, но и в форме, предвосхищающей тезисы современного нам диалектического материализма.

Уже в рассуждениях относительно существования человеческого я и бога, интерпретируемых традиционной историей философии как попытки идеалистического преодоления скептицизма, обнаруживается современная гуманистическая установка философа. Порывая со средневековой традицией исхождения во всех рассуждениях от бога, как фундаментального понятия, обуславливая доказательство существования бога признанием реального человеческого я, Декарт подчеркивает тем самым основную и центральную ценность человеческой личности.

Не только антропоцентризм *cogito* приближает Декарта к современному материализму; приближает к нему также метод, ведущий от сомнения к уверенности путем отрицания современного знания: отрицания не полного, а диалектического, сохраняющего позитивное ядро (Лефеввр).

Физика Декарта носит явно материалистический характер и имеет очень мало общего с его идеалистической метафизикой. Материя пребывает в вечном, не прекращающемся движении, которое, как в учении диалектического материализма, является ее неразрывным внутренним свойством. При этом движение обладает двумя на первый взгляд взаимно исключаящимися свойствами, в действительности диалектически дополняющими друг друга: оно объективно и относительно. Пространство, как движение, не существует без тел. В природе нет пустоты: в месте, которое мы называем „пустым“, находится только более тонкая материя (ср. с электромагнетическим полем современного диамата).

Декарт подчеркивает единство мира и взаимосвязь всех происходящих в нем процессов. В исследованиях своих он часто применяет рекомендуемую современным материализмом историческую точку зрения: его интересует происхождение и развитие вселенной, а не только ее статистический образ. С этим связана эволюционистическая позиция философа в биологии и строго детерминистическая установка во всем естествознании.

Картезианская физиология носит всецело натуралистический и материалистический характер. Процессы происходящие в человеческом теле, в основном ничем не отличаются от процессов, происходящих в организмах животных: основной элементарной формой движения, как у человека, так и у животных является рефлекс. Декарт не только описывает рефлекторную дугу, но и превосхищает в основных чертах теорию условных рефлексов Павлова.

Большинство психических явлений — ощущения, воспоминания, чувства — возникают, по мнению Декарта, вследствие действия материальных *esprits animaux*. По отношению к мышлению, существенному атрибуту картезианской души, философ занимает двойственную позицию: с одной стороны (главным образом в *Principia philosophia*) он считает его автономным процессом; с другой стороны (главным образом в *Les passions de l'âme*) он указывает на частичную зависимость мышления от материальных *spiritus animales* и приписывает душе некоторые пространственно - механические свойства (локализация в *glandula pinealis*; утверждение, что душа „сотрясается вследствие импульсов, зарождающихся в крови...“)

Признанное по традиции положение о картезианском дуализме должно быть подвергнуто ревизии: в системе Декарта просвечивает часто мысль об единстве души и тела, мышления и действия.

Следует обратить внимание на натуралистическую, а вместе с тем глубоко демократическую науку Декарта о „здравом смысле“, об автономном *lumen naturale* присущем каждому человеку. Убеждение о независимости и самоценности человеческого разума вооружает Декарта на борьбу с религиозным догматизмом, пустившим глубоко корни в его среде. Точно также, как представители современного материализма, Декарт ведет борьбу с иррационализмом, с мистическими и супранатуралистическими теориями. Для построения истинной философии достаточным основанием является опыт и естественный разум.

Борьба с формализмом схоластики, защита конкретизма (теории неразрывной связи между формой и содержанием) также приближает Декарта к позициям современного материализма.

Высокая оценка „математического метода“ не мешает ему сознавать, что знание в естественных науках получается методом наблю-

дения и эксперимента. Декарт является не только изобретателем аналитической геометрии, но и экспериментатором и теоретиком в области применения элементарных машин; он совершает также многочисленные наблюдения и эксперименты в области анатомии и физиологии. Психологические исследования умеряют его нативистические воззрения и приводят его к теории постепенного развития в человеческом уме идей, относящихся к устройству мира.

Вопреки сложившемуся мнению философские взгляды Декарта отличаются явным практицизмом. Цель его исследований заключается в том, чтобы „получить полезные для жизни познания (*Disc. de la méth.*). В трактате *Le monde* он видит цель науки, как Бэкон, в „порабощении природы“.

Как современные материалисты, провозглашая детерминизм, Декарт ведет борьбу на двух фронтах: против индетерминизма и фатализма (пассивизма). Стремясь к творческому преобразению природы, он не исключает из нее человека и анализирует методы его успешного воспитания.

Натуралистический детерминизм и материализм многих картезианских тезисов, а прежде всего более или менее замаскированная критика догматических взглядов теологов и схоластов, привели к тому, что философ подвергся преследованиям со стороны представителей церкви. В высказываниях Декарта часто сквозят чрезвычайно смелые, революционные мысли, которые он старательно затушевывает, опасаясь разделить участь Галилея. И эта идеологическая революционность еще более сближает его с представителями современного материализма.

Следует подчеркнуть, что в настоящем очерке Декарт преднамеренно показан односторонне. Нет никакого сомнения в том, что на основании многих других высказываний можно было бы охарактеризовать его как абсолютистического рационалиста, априориста и идеалиста.

Ввиду того, что традиционные учебники истории философии подчеркивали преимущественно эти черты сложной картезианской системы, автор находит, что историческая справедливость, требует чтобы было обращено внимание и на черты совершенно отличные от предыдущих: на эмпирические и материалистические компоненты философского мировоззрения Декарта.

## R É S U M É

Le système philosophique de Descartes, en apparence homogène, unit deux attitudes opposées qu'on pourrait appeler l'une — idéaliste, l'autre — matérialiste. Le théocratisme y combat l'anthropocentrisme, le volontarisme intuitioniste — le rationalisme scientiste, la spéculation à base de fantaisie — l'empirisme et le sobre praticisme, — et aucune de ces tendances ne cède place.

Jusqu'ici seuls les composants idéalistes du système philosophique de Descartes ont été le plus souvent remarqués. La présente dissertation ambitionne la mise au jour de ses éléments matérialistes. Il est à noter que le matérialisme y revêt souvent une forme non pas mécaniciste, mais moderne et anticipe le matérialisme dialectique.

D'abord les démonstrations de l'existence du moi et de Dieu, traitées par l'histoire traditionnelle de la philosophie comme essais du dépassement idéaliste du scepticisme, trahissent l'attitude moderne humaniste du philosophe. S'opposant à l'habitude médiévale de la prise de l'existence de Dieu comme point de départ de toute considération, Descartes accentue la valeur fondamentale, suprême de l'individu humain.

Non seulement l'anthropocentrisme du *cogito*, mais aussi la méthode qui mène du doute à la certitude en passant par la négation du savoir de son temps — négation non pas totale, mais dialectique, laissant intact un noyau positif (L e f e b v r e) , — rapproche Descartes du matérialisme moderne.

La physique de Descartes est par excellence matérialiste et détachée de sa métaphysique idéaliste. La matière se meut d'un mouvement perpétuel, éternel. Ce mouvement n'est pas extérieur par rapport à la matière, mais il constitue — tout comme d'après le matérialisme dialectique — son élément intégral, immanent et est doté dialectiquement de deux propriétés s'excluant d'apparence: il est objectif et relatif. De même que le mouvement, l'espace n'existe pas en dehors des corps: il en est une propriété inséparable. Le vide n'existe pas. Une matière plus subtile remplit ce qu'on appelle un lieu vide (cf. „le champs électromagnétique” du diamat contemporain).

Descartes souligne l'unité de l'univers et l'interdépendance universelle des processus intervenant dans son sein. Il adopte dans ses recherches le point de vue historique qui est si fortement recommandé par le matérialisme moderne: il s'intéresse à la genèse et au développement du monde et non seulement à son image statique. Sa position évolutionniste en biologie et son déterminisme dans la science de la nature s'y rattachent.

La physiologie cartésienne a un caractère intégralement naturaliste et matérialiste. Les processus constatés dans les corps ne diffèrent en principe en rien de ceux qu'on observe dans les organismes animaux: le réflexe est la forme fondamentale élémentaire du mouvement de l'homme comme des autres animaux. Descartes non seulement décrit „l'arc de réflexe”, mais anticipe dans les grandes lignes la théorie des réflexes conditionnés de Pawłow.

La majorité des phénomènes psychiques — sensations, phénomènes de mémoire et de sentiment — ont lieu, selon Descartes, en principe à la suite de l'activité des „esprits animaux” matériels. L'attitude du philosophe à l'égard de la pensée, attribut essentiel de l'âme cartésienne, est double: d'une part (surtout dans les *Principia philosophiae*) il la considère comme un processus autonome, de l'autre cependant (notamment dans les *Passions de l'âme*) il constate la dépendance partielle de la pensée des „esprits animaux” matériels et attribue à l'âme certaines propriétés physicospatiales (localisation dans la *glandula pinealis*, thèse sur les secousses de l'âme causées par les impulsions prenant naissance dans le sang...).

La thèse sur le dualisme cartésien, admise par la tradition, exige à être révisée: l'idée de l'unité de l'âme et du corps, de la pensée et de l'action, apparaît bien souvent dans les écrits de Descartes.

L'enseignement, naturaliste et profondément démocratique, de Descartes concernant le „bon sens”, le *lumen naturale* autonome que tout homme possède, mérite d'être souligné. La conviction touchant l'autarchie de la raison permet au philosophe de s'opposer au dogmatisme religieux s'imposant brutalement à son époque. Comme les représentants du matérialisme contemporain, Descartes combat l'attitude irrationnelle, les théories mystiques et surnaturelles. L'expérience et la raison naturelle suffisent pour construire la vraie philosophie.

La lutte contre le formalisme de la scolastique, la défense du concrétisme (qui établit l'existence d'un lien indissoluble de la forme et de son contenu) rapproche aussi Descartes des positions du matérialisme contemporain.

L'estime qu'il a pour la méthode mathématique ne voile pas à ses yeux la nécessité d'acquérir le savoir des sciences naturelles par application de la méthode d'observation et d'expérimentation. Il est non seulement l'inventeur de la géométrie analytique, mais aussi l'expérimentateur et le théoricien de l'application des machines élémentaires. Il procède à de nombreuses observations et expérimentations en anatomie et en physiologie. En liaison avec ses recherches psychologiques, il adoucit

notamment sa position innéiste proclamant l'évolution des idées sur le monde s'accomplissant graduellement dans l'esprit humain.

Contrairement à l'opinion commune, les idées philosophiques de Descartes sont marquées d'un praticisme décidé. „L'acquisition des connaissances utiles pour la vie” (*Discours de la méthode*) est le but de ses recherches. La maîtrise de la nature est la fin que Descartes (comme Bacon) se propose dans *Le monde*.

Comme les matérialistes contemporains Descartes, en proclamant le déterminisme, combat en même temps le fatalisme et le passivisme. Il se prononce pour l'attitude la plus active de l'homme à l'égard de la nature et, en étendant jusqu'à l'homme la possibilité de transformation créatrice de la nature, il analyse les méthodes efficaces de son éducation.

Le déterminisme naturaliste, le matérialisme de nombreuses thèses cartésiennes et surtout la critique des opinions dogmatiques de son entourage menée à tout moment d'une façon plus ou moins cachée exposèrent le philosophe à des persécutions graves qui décidèrent — il est hors de doute — de l'adoucissement d'un certain nombre de ses idées plus audacieuses et qui l'auraient rendu encore plus proche du matérialisme contemporain.

Il importe de souligner que la silhouette de Descartes n'a été éclairée dans cette esquisse tout à fait sciemment que d'un côté. Il est indubitable que nombreux sont les textes qui permettent de le caractériser comme rationaliste absolu, aprioriste et idéaliste.

Vu que les manuels traditionnels de l'histoire de philosophie soulignent dans son système surtout ces moments-là, la justice historique exige — semble-t-il — d'attirer l'attention aussi sur ses composants tout à fait opposés, à savoir sur les éléments empiriques et matérialistes.