

# Edmund Morawiec

---

## Historyczna problematyka filozofii Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej

---

Collectanea Theologica 37/2, 145-155

---

1967

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. EDMUND MORAWIEC CSSR, WARSZAWA

## HISTORYCZNA PROBLEMATYKA FILOZOFII KARTEZJUSZA W POLSKIEJ LITERATURZE FILOZOFICZNEJ

Filozofie Kartezjusza rozpracowywano w różnych aspektach. Najwięcej chyba uwag poświęcono rozważaniom historyczno-genealogicznemu, zwracając uwagę na zależność zagadnień filozoficznych Kartezjusza, ich sposobu rozwiązań od tradycji filozoficznej. Nie pomijano również sprawy wpływu, jaki filozofia Kartezjusza wywarła na dalszy bieg rozwoju kierunków filozoficznych, jak również niektórych pozafilozoficznych dyscyplin naukowych. Różne na wyżej wymienione zagadnienia wypowiadano opinie. Jedni tak dalece łączyli treść filozoficzną systemu Kartezjusza z przeszłością, iż uważali, że autor „*Medytacji*” udaje tylko, że myśli w sposób samodzielny. W rzeczywistości zlepił swój system z elementów, jakie ukradkiem zapożyczył od wzgardzonej przez siebie tradycji filozoficznej. Inni idąc za sugestiami samego Kartezjusza usiłowali bronić wręcz przeciwnej tezy.

Dyskusja, która zrodziła się w związku z tymi zagadnieniami na zachodzie znalazła swój wyraz także w polskiej literaturze filozoficznej. Mniej tu może, niż na zachodzie publikacji o charakterze większych monografii, mniej również drobnych rozpraw poświęconych tym zagadnieniom. Poglądy jednak wypowiedane tu w związku z powyższymi zagadnieniami świadczą o stopniu angażowania się w Polsce w historyczne badania nad filozofią Kartezjusza. Z zagadnień, mając na uwadze ich historyczny punkt widzenia, opracowywano takie jak: problem rozwoju poglądów filozoficznych u Kartezjusza, problem źródeł niektórych elementów jego systemu, oraz zagadnienie stosunku filozofii Kartezjusza do pokartezjańskich orientacji filozoficznych. Nie obce są polskiej literaturze filozoficznej również opracowania omawiające wpływ doktryny kartezjańskiej na niektóre pozafilozoficzne gałęzie nauki.

W niniejszym artykule chciano zwrócić uwagę w sposób bardzo ogólny na dwa tylko z wyżej wymienionych zagadnień, mianowicie: przedstawić poglądy w polskiej literaturze na stosunek filozofii Kartezjusza do tradycji filozoficznej, oraz poglądy na jej wpływ na pokartezjańskie orientacje filozoficzne. Ponieważ zasadniczo problemy te dyskutowano na zachodzie w wieku XX, opracowanie powyższe ograniczy się jedynie do literatury polskiej XX wieku.

## 1. STOSUNEK FILOZOFII KARTEZJUSZA DO STAROŻYTNEJ I ŚREDNIOWIECZNEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

Kartezjusz w wielu przypadkach podawał się za myśliciela, który zerwał z dotychczasową tradycją filozoficzną. Był myślicielem niewątpliwie oryginalnym, lecz daleko bardziej związanym z przeszłością niż sam twierdził. W swych poglądach filozoficznych nawiązywał do tradycji filozofii tak starożytnej, jak i scholastycznej. Momenty te jak wspomniano — mocno dyskutowano na terenie zachodniej literatury filozoficznej. Jednym z pierwszych w XX wieku, który nawiązał do problemu stosunku filozofii Kartezjusza względem tradycji starożytnej, jest u nas W. R u b c z y ń s k i<sup>1</sup>. Dopatruje się on wpływu filozofii stoickiej na koncepcję kryterium prawdy u Kartezjusza. Próbuje wykazać, że nie ma istotnej różnicy między stoickim kryterium prawdy, a kryterium prawdy u Kartezjusza. Sądzi, że Kartezjusz przeniósł stoickie kryterium prawdy jedynie na inny grunt. Stosował je do aktów świadomości, do odbywających się w niej procesów, podczas gdy stoicy mieli głównie na uwadze wytwory życia psychicznego w postaci przedstawięń i pojęć. Wyzwolił go od wpływów naiwno-sensualistycznych wyobrażeń o odciskach świata zewnętrznego na duszy. R u b c z y ń s k i widzi wprawdzie pewne różnice między stoickim kryterium prawdy a kryterium prawdy Kartezjusza, to jednak uważa, że podobieństwa są istotne. Analogiczne stanowisko w tej sprawie zajmuje A. K r z e s i ń s k i<sup>2</sup>. Kryterium prawdy Kartezjusza — jego zdaniem — jest jak naj-

<sup>1</sup> Por. *Kryterium prawdy w teorii poznania pierwszych stoików i u Kartezjusza*, Przegl. Fil. 9 (1906), 358—368.

<sup>2</sup> Zob. *Rzeczywistość poznania a prawda w dziejach filozofii*, Kwart. Fil. (1923), 163.

bardziej pochodzenia stoickiego, chociaż samo pojęcie prawdy wywodzi się z tej tradycji filozoficznej, według której prawda jest wytworem samego rozumu, i nie wyraża zgodności z rzeczywistością transcendentną w stosunku do podmiotu poznającego, lecz dotyczy zjawisk psychicznych. Również I. Dąmbska<sup>3</sup> podkreśla, że jasne i wyraźne ujęcie poznawcze choć pod inną nazwą, mianowicie pod nazwą wyobrażenia ogarniającego (*phantasia comprehensens*) już w starożytności jako kryterium prawdy wysunęli stoicy, przypisując mu analogiczne własności do kryterium Kartezjusza tj. zniewalającą konieczność i niemożność negacji bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną. Do filozofii starożytnej w wielu przypadkach sprowadzono również koncepcję idei u Kartezjusza. Czyni się to jednak bardzo ogólnie. A. Żółtowski<sup>4</sup> zdaje się sądzić, że różnica między koncepcją idei u Platona a koncepcją idei u Kartezjusza dotyczy jedynie sposobu rozumienia funkcji reprezentowania. Autor nie omawia innych aspektów obu teorii idei<sup>5</sup>. Podobnie w sposób ogólny do tego problemu nawiązuje Zb. Jordan<sup>6</sup>. Według niego u Kartezjusza jak i u Platona analiza poznania wykrywa elementy nie dające się wywieść z doświadczenia. Stąd charakterystyczny dla nich dualizm gnozeologiczny. Jordan widzi daleko idące podobieństwa między Platonem a Kartezjuszem także w innych kwestiach. Nieco szczegółowiej określa charakter podobieństwa idei Platona i Kartezjusza D. Gierulanka<sup>7</sup>. Rozróżnia w koncepcji Kartezjusza idee jako przeżycia świadome wyczerpujące się w przedstawieniu rzeczy, oraz idee jako natury, czyli „istoty” niezmiennie i wieczne, niezależne w istnieniu od ujęcia poznawczego. Gierulanka sądzi, że te ostatnie mają cechy podobne cechom idei platońskich. I właśnie w tym przypadku Kartezjusz — zdaniem Gierulanki — wyraźnie nawiązał do Platona.

O stosunku teorii nauki Kartezjusza do starożytności koncepcji wiedzy wypowiedali się między innymi: T. Czeczowski, S. Kamiński i S. Łuszczewska-Romahnowa. Pierwszy powiązania kartezjańskiej koncepcji nauki z tradycją filozofii staro-

<sup>3</sup> Zob. *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, 81.

<sup>4</sup> Por. *Descartes*, Poznań 1937, 31.

<sup>5</sup> Por. *tamże*.

<sup>6</sup> Por. *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, 128—129.

<sup>7</sup> Por. *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, 25.

żytnej widzi w dwu punktach: po pierwsze, że tylko wiedzy pewnej przypisywał wartość naukową, wierząc zarazem, że wiedzę taką można osiągnąć i po drugie, że pragnął budować system nauk dedukcyjnych, jako system jednolity z najogólniejszymi założeniami na czele<sup>8</sup>. Również Kamiński jest zdania że Kartezjusz w teorii wiedzy nawiązał do perypatetyckiej koncepcji nauki zwłaszcza gdy chodzi o jej jedność. Zachował również — zdaniem jego — charakterystyczny dla czasów starożytnych model dedukcyjny nauk<sup>9</sup>. Łuszczewska-Romahnowa<sup>10</sup> widzi daleko idące analogie ze starożytnością u Kartezjusza w kwestii koncepcji rozumu, która według niej tłumaczy wysuwany przez Kartezjusza postulat jedności i pewności wiedzy ludzkiej. Pośrednio więc uzależnia Łuszczewska-Romahnowa zasadnicze elementy koncepcji wiedzy Kartezjusza również od starożytnych ujęć. Nie wszyscy jednak widzą w filozofii Kartezjusza powiązania z filozofią starożytną. W. Tatarkiewicz podkreśla raczej obcość filozofii Kartezjusza wobec myśli starożytnej. Jego zdaniem nawet te motywy starożytne, które charakterystyczne były dla scholastyki, Kartezjusz pominął, podjął jedynie te, które są swoiście średniowieczne i chrześcijańskie<sup>11</sup>.

Zagadnieniem stosunku filozofii Kartezjusza do filozofii scholastycznej zajmował się w Polsce między innymi L. Chmaj<sup>12</sup>. Zwrócił on uwagę na dwa z tego zakresu problemy najbardziej dyskutowane w literaturze zachodniej: ustosunkowanie się Kartezjusza i jego filozofii do zagadnień religijnych oraz zależność niektórych fragmentów jego filozofii od tradycji filozofii scholastycznej. W związku z zagadnieniem pierwszym chodziło o to, czy Kartezjusz stanął po stronie kontrreformacji, stając się tym samym apologetą religii i tradycji, czy po stronie jednostek kierujących się jedynie rozumem, odrzucających wszelką powagę i autorytet w nauce. Odpowiedzi na te pytania — zdaniem historyków — są ważne dla właściwego rozszyfrowania treści jego filozofii. W szeregu powstałych rozwiązań w zachodniej literaturze filozoficznej dają się wydzielić dwa poglądy: według pierwszego Kartezjusz opowiedział się po stronie reformacji i jej tole-

<sup>8</sup> Por. *Metodologiczne postulaty Kartezjusza*, Przegl. Fil. 40 (1937) 113.

<sup>9</sup> Por. *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk*, Lublin 1961, 34.

<sup>10</sup> Por. *Kartezjański ideał wiedzy*, Kwart. Fil., 19 (1950), 33.

<sup>11</sup> Por. *Historia Filozofii*, Warszawa 1959, t. II, 75.

<sup>12</sup> *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, Kwart. Fil., 4 (1928), 69—96, 242—272, 275—297, 419—442.

rancji, przez co również negatywnie ustosunkował się do religii i filozofii scholastycznej; według drugiego poglądu charakteryzowało Kartezjusza stanowisko raczej tradycyjne, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy religii. Co więcej zwolennicy tego poglądu wysunęli tezę o „*apologetycznym*” charakterze jego filozofii. W myśl stanowiska pierwszego, Kartezjusza uważać należy za filozofa pogańskiego, wiernego duchowi starożytności. Religia w jego życiu i filozofowaniu nie miała żadnego znaczenia. Jeżeli przyjmuje coś z doktryn religijnych i moralnych tradycji, to tylko dla własnej wygody. Jest to wyrazem pewnego społecznego przystosowania się do warunków. Takie stanowisko cechowało: Brunetière<sup>13</sup>, Liarda<sup>14</sup>, Janeta<sup>15</sup>, Ch. Adama<sup>16</sup>, S. Renouvier<sup>17</sup> i wielu innych. Reprezentantami drugiego poglądu z małymi odchyleniami są: O. Hamelin<sup>18</sup>, A. Espinas<sup>19</sup>, G. Milhaud<sup>20</sup>, E. Gilson<sup>21</sup> i L. Dimière<sup>22</sup>. Wszyscy wyżej wymienieni bronią szczerości wypowiedzi Kartezjusza na temat stosunku do religii, chociaż czynią to w różny sposób. Jedynie Gilson nie zgadza się na wysuwaną przez nich tezę o apologetycznym charakterze jego filozofii. Dla Espinasa jak również Milhauda obrona religii była zasadniczym celem naukowej działalności Kartezjusza. Gilson nie spotyka śladu takiej działalności, ani w jego dziełach, ani korespondencji. Zdaniem Gilsona prawdziwy cel, do którego Kartezjusz dążył leżał poza metafizyką...

L. Chmaj nawiązuje do tych problemów. Przedstawia stosunkowo szeroko poglądy charakterystyczne dla wymienionych dwu stanowisk. Gdy chodzi o stanowisko pierwsze zwrócił uwagę szczególnie na rozwiązania u Brunetière'a, Liarda, Ja-

<sup>13</sup> Por. *Histoire de la littérature française classique*, t. II, 260 r.

<sup>14</sup> Por. *Descartes*, Paris 1882, 69 n.

<sup>15</sup> Por. *Les maîtres de la pensée moderne*, Paris 1883, 1—48.

<sup>16</sup> Por. *Descartes, sa vie et ses oeuvres* (publikacja ta stanowi XII-ty tom wydania pism i listów Kartezjusza).

<sup>17</sup> Por. *Manuelle de philosophie moderne*, Paris 1842, 182.

<sup>18</sup> Por. *Le système de Descartes*, Paris 1921.

<sup>19</sup> A. Espinas poglądy swe na ten temat wyraził w kilku artykułach: „*Le point de départ de Descartes*”, *Rev. Bleue* 1907; „*Pour l'histoire du cartésianisme*”, *Rev. de Met. et de Mor.* 1906; „*L'idée initiale de la philosophie de Descartes*”, *Rev. de Metaph.* 1917.

<sup>20</sup> Por. *Descartes savant*. Paris 1921, 16—23.

<sup>21</sup> Por. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, 146—286.

<sup>22</sup> Por. *Descartes*, Paris 1921, 5 oraz *Descartes et la morale*, 29.

net a. Wiele krytycznych uwag wypowiedział pod adresem stanowiska Adama. Z drugiej grupy poglądów szerzej omawia stanowisko Espinasa, Milhauda oraz Gilsona. Wprawdzie Chmaj nie formułuje jasno własnego poglądu, to jednak wydaje się raczej skłaniać ku stanowisku przedstawicieli drugiej grupy. Bardzo pozytywnie np. ocenia badania Milhauda. Uważa nawet, że przywróciły one wypowiedziom Kartezjusza znaczenie źródła informacji. O rozwiązaniach Gilsona, Chmaj wyraża się mniej entuzjastycznie. Wysuwa szereg charakterystycznych dla nich trudności<sup>23</sup>. Mniej więcej w tym samym czasie co Chmaj, nawiązał do tego problemu E. Frauenglas<sup>24</sup>. Jego zdaniem stylizowanie Kartezjusza na „naturę” religijną, lub szukanie w jego systemie momentów wyłącznie apologetycznych byłoby zapoznaniem jego historycznej roli. Nieco inaczej podchodzi do tego zagadnienia Łuszczewska-Romahnowa<sup>25</sup>. Filozofię Kartezjusza rozpatruje podobnie jak Espinasa na tle sytuacji społecznej. Jej zdaniem sceptyczna postawa XVII wieku była jedną z form niedowiarstwa. Cechowała ona ludzi tworzących naukę, a stojących poza hierarchią Kościoła. Zdaniem wyżej wspomnianej Kartezjusz podobnie jak wielu innych bierze udział w walce o nową naukę. Atakuje z jednej strony starą scholastykę i walczy o autonomiczną kierującą się rozumem naukę, broniąc równocześnie treści doktryny Kościoła. „*Medytacje*” Kartezjusza — jej zdaniem — rozpatrywać można jako najwybitniejsze dzieło apologetyczne XVII wieku. Przede wszystkim należy tu brać pod uwagę dowody na istnienie Boga. Moment apologetyzmu polega nie tylko na fakcie przedstawienia dowodów istnienia Boga i duszy, lecz także na stwierdzeniu, że istnienie tych dwu substancji jest prawdą dającą się odkryć samym rozumem i że dowodzenie ich ma charakter konieczny.

Z zagadnieniem stosunku filozofii Kartezjusza do religii łączy się problem relacji jego filozofii do filozofii scholastycznej. Według bowiem niektórych, teza o apologetyczności filozofii Kartezjusza pociągnąć musiała tezę o pozytywnym nastawieniu do filozofii tradycyjnej. Na zachodzie zagadnienie to było mocno dyskutowane. Zajmowali się nim: E. Gilson, L. Liard, O. Hamelin, L. Blanchet, M. Meier, A. Koyre i wielu innych. Wysu-

<sup>23</sup> Por. *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, Kwart. Fil. 6 (1928), 243—244.

<sup>24</sup> Por. *Descartes i filozofia XVIII wieku*, Przegl. Fil. 40 (1937), 187.

<sup>25</sup> Por. *Kartezjański ideał wiedzy*, Kwart. Fil. 19 (1950), 37.

wano szereg najróżniejszych pomysłów i koncepcji. Na szczególną uwagę zasługują badania E. Gilsona. W Polsce między innymi do tej problematyki nawiązywał L. Chmaj<sup>26</sup>. W swych dawnych pracach dość sceptycznie odnosi się do rozwiązań Gilsona. Uważa, że rozprawy jego omawiające różne zagadnienia z filozofii Kartezjusza pod kątem ich ewentualnej zależności od scholastyki kryły w sobie założenie, że Kartezjusz był przede wszystkim naukowcem, którego pochłaniały całkowicie zagadnienia fizyczne. Metafizyka dla niego miała o tyle znaczenie, o ile służyła za podstawę fizyce<sup>27</sup>. Poglądem Gilsona przeciwstawił Chmaj stanowisko Koyre'go<sup>28</sup>, który jest zdania, że Gilson za mało zwracał uwagę na sprawę związku filozofii Kartezjusza z dawniejszą scholastyką. Chmaj nie wypowiedział się jasno w sprawie stosunku Kartezjusza do scholastyki. W wymienionej pracy raczej referuje różne stanowiska, poddając je mniejszej lub większej krytyce. Niemniej jednak w oparciu o dane dawnych jego poglądów można powiedzieć że skłaniał się raczej do tezy o apologetycznym charakterze filozofii Kartezjusza. Obecne poglądy Chmaja w tej sprawie są bardziej wyprecyzowane. We wstępie do tłumaczenia dziełka pt. „*Jan Ludwik Wolzogen. Uwagi do medytacji metafizycznych René Descartes'a*”<sup>29</sup> wyraża pogląd, że nauka Kartezjusza o Bogu, o duszy była ustępstwem na rzecz tradycji scholastycznej, kompromisem, przy pomocy którego pragnął Kartezjusz usposobić przychylnie dla swej fizyki sfery kościelne. Kompromis ten posuwał tak daleko, że przy uzasadnianiu swych tez metafizycznych posługiwał się nawet argumentami i terminami scholastyki. Stanowisko to niewątpliwie nawiązuje do poglądów Gilsona, a w pewnym sensie także Liarda. Bardziej szczegółowym przedmiotem w tej dyskusji stał się sformułowany przez Kartezjusza ontologiczny dowód na istnienie Boga. W zachodniej literaturze filozoficznej w związku z wspomnianym dowodem różne wysuwano koncepcje. W Polsce w specjalnym artykule nawiązał do niego S. Czajkowski<sup>30</sup>. Według jego ujęcia ontologiczny dowód Kartezjusza jest prostą rekonstrukcją dowodu Anzelma. Inne natomiast typy dowodów Czajkowski uważa

<sup>26</sup> Por. dz. cyt., 420 nn.

<sup>27</sup> Por. tamże, 428.

<sup>28</sup> Por. tamże, 429.

<sup>29</sup> Dzieło to przełożyła L. Joachimowa, wstęp napisał L. Chmaj. Wydanie przez P. W. N., por. s. XIV—XV.

<sup>30</sup> Zob. *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, Przegl. Fil 40 (1937), 133—151.



za scholastyczne, chociaż uwspółcześnione. Stwierdza nawet, że nie pasują one do całości systemu Kartezjusza. Zwraca uwagę także na samą koncepcję Boga i rozpatruje ją w związku z poglądami Gilsóna. Inne poglądy od Czajkowskiego reprezentuje w tej sprawie A. Żółtowski<sup>31</sup>. Dostrzega bowiem zasadnicze różnice w formułach dowodu u Anzelma i Kartezjusza. Tym, co te dwa dowody łączy jest kierunek rozumowania. W obydwu sformułowaniach jest on ten sam. Idea Boga u jednego, jak też i u drugiego przesądza o Jego istnieniu. Na zależność znowu poglądów Kartezjusza od poglądów Augustyna w kwestii koncepcji człowieka zwrócił uwagę S. Świeżawski<sup>32</sup>. Dopatruje się on daleko idących analogii treściowych także w innych zagadnieniach. Jego zdaniem wszystkie niemal zdania „Rozprawy o metodzie” są jakby wyjęte spod pióra Augustyna. Gdy chodzi natomiast o arystotelizm i o tomizm, to poza pewnymi analogiami werbalnymi — zdaniem Świeżawskiego — system kartezjański jest zaprzeczeniem filozofii tomistycznej.

## 2. STOSUNEK FILOZOFII KARTEZJUSZA DO POKARTEZJAŃSKICH ORIENTACJI FILOZOFICZNYCH

Nowe systemy filozoficzne — zdaniem niektórych historyków filozofii wytwarzały się przez dwa stulecia, bądź kontynuując, bądź zwalczając filozofię Kartezjusza. Historycy filozofii wywodził z niej nie tylko okazjonalizm Geulinx'a i Malebranche'a oraz nominalizm Spinozy, lecz również monadologię Leibniza, sensualizm Locke'a, immaterializm Berkleya<sup>33</sup>. Nie obce są polskiej literaturze filozoficznej powyższe zagadnienia. Stosunkiem filozofii Kartezjusza do poglądów filozoficznych Pascala zajmował się W. Tatarakiewicz<sup>34</sup>. Podał on krótkie streszczenie studiów porównawczych z historii filozofii, gdzie stara się wykazać sposób w jaki kartezjanizm rozwinął się w system Pascala, w któ-

<sup>31</sup> Zob. *Descartes*, Poznań 1937, 12.

<sup>32</sup> Zob. *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, Przegl. Fil. 43 (1947), 103—104.

<sup>33</sup> Por. *Historia Filozofii*, t. II, 77.

<sup>34</sup> Por. *Descartes et Pascal. Comptes rendus de seances de la Société de Sciences et de Lettres de Varsovie*, XXII, CI. II. 1929. Por. także Przegl. Fil. 40 (1937), 80.

rych punktach oba te systemy zgadzają i w jakich się różnią. Jego zdaniem Pascal w zakresie zagadnień logiki i metodologii do końca pozostał wierny Kartezjuszowi. W późniejszym okresie wyciągnął jednak inne z nich wnioski i zajął stanowisko zdecydowanie odmienne. Autor opisuje szczegółowo podobieństwa i różnice między tymi systemami<sup>35</sup>.

Jak bardzo szeroko oddziaływała filozofia Kartezjusza na filozofię nowożytną mówi także W. Wąsik<sup>36</sup>. Według niego nie tylko poglądy Pascala wiążą się genetycznie z filozofią Kartezjusza, lecz również wiążą się z nią w wielu punktach filozoficzne poglądy Geulinx, Malebranche'a, Spinozy i Leibniza. Właściwie cały wiek XVII jest jakoś związany z filozofią Kartezjusza.

Zagadnieniu stosunku filozofii Kartezjusza do filozofii Malebranche'a poświęcił odrębną pracę M. Wasilewski<sup>37</sup>. Autor szczegółowo omawia różnice i podobieństwa tych dwu filozofii. Różnice zdaniem Wasilewskiego dotyczą następujących zagadnień: koncepcji sposobu poznania własnej duszy, przedmiotu poznania czyli idei, woli, sposobu istnienia substancji materialnej, nieskończoności kosmosu i jego doskonałości. Inaczej niż Kartezjusz, rozumie również Malebranche połączenie duszy z ciałem. Zmodyfikował dowody na istnienie Boga, jest innego zdania, co do wolności Boga, różnie ujmuje stosunek człowieka do Boga. Podstawy tych różnic Wasilewski widzi w dwu czynnikach: w samodzielności myślenia Malebranche'a, oraz w jego korzystaniu z filozofii Augustyna. Wspólnymi momentami łączącymi te dwa systemy filozoficzne są: metodologia, dualizm między duszą a ciałem, pogląd na istotę duszy ludzkiej, rola intuicji w poznaniu rzeczywistości oraz pogląd na istotę substancji materialnej. Również w interpretacji sposobu poznawania zmysłowego nawiązuje Malebranche do poglądów Kartezjusza. O zależności Malebranche'a od Kartezjusza mówi także A. Żółtowski. Podkreśla on, że Malebranche w wielu przypadkach wykańcza myśl Kartezjusza, wypowiada bowiem to, czego nie wypowiedział Kartezjusz, chociaż niejednokrotnie zamierzał<sup>38</sup>. Jak dalece znowu psychologia uczuć Malebranche'a wiąże się z teorią uczuć Kartezjusza opisuje W. Szumowski<sup>39</sup>. Porusza to zagadnienie z okazji

<sup>35</sup> *Historia Filozofii*, t. II, 80.

<sup>36</sup> Por. *Kartezjusz w Polsce*, Przegl. Fil. 40 (1937), 200.

<sup>37</sup> *Kartezjusz i Malebranche*, Przegl. Fil. 40 (1937), 172—184.

<sup>38</sup> Zob. *Descartes*, Poznań 1937, 57.

<sup>39</sup> Por. *Kartezjusz i Malebranche jako poprzednicy teorii uczuć Karola Langego*, Przegl. Fil. 8 (1905), 17.

porównywania koncepcji uczuć Kartezjusza i Malebranche'a z koncepcją uczuć K. L a n g e g o. Prócz pewnych podobieństw autor widzi także daleko idące różnice, spowodowane — jak sądzi — u Malebranche'a korzystaniem z badań Willisa.

O stosunku filozofii Kartezjusza do filozofii wieku XVIII-ego mówi E. F r a u e n g l a s<sup>40</sup>. Pokazuje on, że mimo polemicznego charakteru filozofii oświecenia, jej negatywnego stosunku do metafizyki, ostrej krytyki systemów, zainteresowań zagadnieniami społecznymi, w filozofii XVIII-ego wieku można odnaleźć ślady Kartezjusza. Oto D'Alembert z wielkim naciskiem podkreśla znaczenie metodologii Kartezjusza, docenia wartość mechanistycznego wyjaśnienia wszelkich zjawisk, sprowadzającego wszystko do praw ruchu. Zachowały się w filozofii tego okresu chociaż w zmienionej formie ogólne wytyczne metodologii Kartezjusza. Wytworzył się bowiem nowy typ racjonalizmu nie bez wpływu filozofii Kartezjusza. Dyskusja jaka w XVIII wieku toczyła się nad korpuskularną i kinetyczną mechaniką Kartezjusza również wywarła duży wpływ na umysłowość epoki.

Nieco od innej strony rozpatruje to zagadnienie T. C z e ż o w s k i i I. D ą m b s k a. C z e ż o w s k i zwraca uwagę, że charakterystyczne dla Kartezjusza pomieszczenie porządku epistemologicznego z porządkiem logicznym będzie punktem wyjścia dla psychologizmu logicznego w wieku XVIII. Na tę drogę po Kartezjuszu wejście Locke. Wyniki bowiem analiz Locke'a w kwestii uzasadniania wiedzy obracają się w granicach Kartezjańskiego rozróżnienia wiedzy intuicyjnej pewnej, bo poartej na oczywistości<sup>41</sup>. O. Hume idąc dalej tą drogą dojdzie do przeświadczenia że wiedza oczywista jest wiedzą jedynie ozwiązkach między ideałmi, wiedza o faktach opiera się na związkach przyczynowych. To rozróżnienie dwu typów wiedzy właściwe dla wieku XVIII i następnych ma swoje źródło właśnie — zdaniem I. D ą m b s k i e j — w dwoistości metodologii Kartezjusza<sup>42</sup>.

Z wyżej przedstawionych — niekompletnych zresztą — uwag widać, że nie obce są polskiej literaturze filozoficznej historyczne problemy związane z filozofią Kartezjusza. Historycy, jak i systematycy filozofii w Polsce zdawali sobie sprawę i nadal są świadomi, jak dalece system filozofii Kartezjusza zahacza o tradycję

<sup>40</sup> Por. *Descartes i filozofia XVIII wieku*, Przegl. Fil. 40 (1937), 185—193.

<sup>41</sup> Zob. *Logika*, Warszawa 1949, 222.

<sup>42</sup> Zob. *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, 82.

filozoficzną starożytności i średniowiecza oraz, jak mocno wpłyną na dalszy bieg rozwoju przyszłej myśli filozoficznej. Brak jedynie większych opracowań. Wyżej wymienionym zagadnieniom poświęcono raczej drobne rozprawy o charakterze artykułowym. Na szczególną uwagę zasługują tu prace: St. Czajkowskiego, L. Chmaja, E. Frauenglasa, W. Rubczyńskiego, W. Tatariewiczza, M. Wasilewskiego, W. Wąsika, A. Żółtowskiego. Wiele cennych uwag w tym względzie pozostawili: T. Czeżowski, I. Dąmbaska i ci, którzy z okazji opracowywania takich lub innych zagadnień nawiązywali do filozofii Kartezjusza. Wydaje się jednak, że pierwsze miejsce, gdy chodzi o opracowania historyczne należy przyznać pracom L. Chmaja.

#### **DIE GESCHICHTLICHE PROBLEMATIK DER PHILOSOPHIE VON KARTESIUS IN DER POLNISCHEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR**

Auf dem Gebiet der polnischen philosophischen Literatur hat man sich mit verschiedenen Problemen der Kartesianischen Philosophie befasst. Desswegen kann man zwei Untersuchungsarten antreffen: die geschichtliche und systematische. Die erste bezieht sich auf den Ursprung und die Entwicklung des Philosophiesystems von Kartesius; die zweite findet ihren Ausdruck in systematischen Bearbeitungen und nimmt Bezug auf die besonderen Probleme der spezifischen Disziplinen seiner Philosophie.

In diesem Artikel nehme ich Bezug auf die oben erwähnte Unterscheidung. Als Untersuchungsmaterial nehme ich nur zwei Probleme aus der ersten Untersuchungsart zu den Kartesius-Forschungen heraus. Das Problem der Gesichtspunkte in der polnischen Literatur hinsichtlich der Beziehungen der Philosophie von Kartesius zur philosophischen Tradition und das Problem der Anschauungen zwischen der Philosophie von Kartesius und der philosophischen Orientierungen nach Kartesius. Ich beschränke mich auf die polnischen Literatur des XX Jahrhunderts.

Auf Grund vorgelegten — keineswegs erschöpfenden — Bemerkungen sieht man, dass der polnischen philosophischen Literatur, geschichtliche Forschungen zur Philosophie von Kartesius nicht fremd sind. Philosophiegeschichtler wie auch Systematiker waren sich bewusst weiterhin sind sie es, wie weit das System der Philosophie von Kartesius zusammenhängt mit der philosophischen Tradition des Altertums und Mittelalters und wie stark sie die weitere Entwicklung der philosophischen Idee beeinflussen. Es besteht nur ein Mangel an grösseren Bearbeitungen. Den oben erwähnten Problemen widmete man mehr weniger umfangreiche Bearbeitungen in Form von Artikeln. Besonders sind zu berücksichtigten Bearbeitungen von St. Czajkowski, L. Chmaj, F. Frauenglass, W. Rubczyński, W. Wąsik, W. Tatariewicz, M. Wasilewski, A. Żółtowski. Sehr beachtliche Hinweise liessen zurück: T. Czeżowski, I. Dąmbaska, und viele von denen, die auf Grund von Bearbeitungen solcher oder anderer Probleme Anschluss suchten zur Philosophie von Kartesius.