

Edmund Morawiec

Koncepcja filozofii u Kartezjusza

Studia Philosophiae Christianae 1/2, 135-161

1965

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

KONCEPCJA FILOZOFII U KARTEZJUSZA

1. Wstęp. 2. Definicja filozofii i jej działy. 3. Struktura filozofii. 4. Uprawomocnienie zasad filozoficznych.

1. Wstęp

Uwagi niniejszego artykułu poświęcone są pewnemu szczegółowemu problemowi. Chodzi mianowicie o kartezjańską teorię nauki i filozofii. Wyrażając się dokładniej, analizy poniższe mają przyczynić się do wyjaśnienia zagadnienia stosunku w jakim pozostały one do tradycyjnej epistemologii i perypatetyckiej koncepcji filozofii, oraz jak dalece angażowały się w tzw. rewolucję naukową XVII wieku.

Mówiąc o filozofii można mieć na uwadze bądź system wiedzy, czyli mniej lub więcej spójny układ wypowiedzi posiadających charakter filozoficzny, bądź zespół czynności zmierzających do zdobycia twierdzeń o charakterze wyżej określonym oraz ich uporządkowanie. W odtworzeniu teorii filozofii Kartezjusza uwzględnione są oba wyżej wymienione aspekty. Rozważania poprzedzono jednak wstępnym wyjaśnieniem sensu, jaki Kartezjusz nadawał terminowi „filozofia“.

Samą koncepcję filozofii u Kartezjusza rozpatrywać można w dwojaki sposób: 1° badać, mając na uwadze metateoretyczne wypowiedzi Kartezjusza o filozofii bytu oraz o jej metodzie, 2° analizować sam system i stosowaną w nim metodę. W opracowaniu tego zagadnienia nawiązano raczej do wypowiedzi o charakterze metateoretycznym.

2. Definicja filozofii i jej działy

Kartezjusz w żadnym ze swoich dzieł nie podaje jasnej i ostatecznej definicji filozofii. Pojęcia bowiem, przy pomocy których określa filozofię, nie stanowią pojęć ostrych. Najpełniejszą charakterystykę filozofii zdaje

się umieszczać w liście do Picot¹. Określa tam filozofię jako dążenie do „mądrości”². Niemal we wszystkich miejscach, gdzie usiłuje podać sens wyrażenia „filozofia”, pojęcie „mądrość” odgrywa prawie że zasadniczą rolę³. Samo natomiast pojęcie mądrości nie zostało jednoznacznie określone.

Tekst zamieszczony w „Principia” sugeruje jakoby mądrość zaszła się w gruncie rzeczy na nagromadzeniu wiadomości, ułatwiających organizowanie warunków życiowych człowieka. Diametralnie różne znaczenie podsuwa tekst „Regulae”, w którym mądrość to przede wszystkim rozum, którego „prawdy” najpierw należałoby uświadomić sobie i przeanalizować, zanim cokolwiek zacznie się poznawać, co znajduje się poza umysłem⁴. W „Recherche de la vérité” również podkreśla potrzebę zwrócenia uwagi na „prawdy umysłu” w dążeniu do wiedzy naukowej⁵. Uświadomiona treść intelektualna nazwana w „Regulae” mądrością, rozważana z punktu widzenia jej genezy, nie może mieć nic wspólnego z treścią nabytą w drodze poznania mniej lub więcej usystematyzowanego⁶. Jeżeli jeszcze w „Regulae” Kartezjusz dopuszczał możliwość poszerzenia zakresu mądrości, to w „Recherche de la vé-

¹ List ten zamieszczono później jako przedmowę do francuskiego wydania „Principia Philosophiae”.

² Que mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans affaires, mais une parfaite connoissance de toutes les choses que l'homme peut scavoir, tant pour la conduit de la vie, que pour la Conseruation de sa santé et l'unention de tous les arts;”... Zob. Princ. — Pref. AT. vol. IX, 10; por. również: Reg. AT. vol. X, 360.

W cytowaniu oryginalnych dzieł Kartezjusza posłużę się następującymi skrótami:

a. AT. — Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery.
 b. Med. — Meditationes de Prima Philosophia
 c. Princ. — Principes de la philosophie, trad. M. C. L. R. w Oeuvres de Descartes..., Paris 1903, vol IX, 1—325.
 d. Pref. — Praefatio
 e. Reg. — Regulae ad directionem ingenii.
 f. Disc. — Discours de la methode.

³ Por. Reg. AT. vol. X, 360; Princ. Pref. AT. vol. IX, 10, 11.

⁴ Por. Reg. AT. vol. X, 360 i 373.

⁵ Por. La recherche de la vérité”, AT. vol. X, 496. Z treści tekstu wynika, że nie chodzi Kartezjuszowi o jakąkolwiek nabytą treść, lecz o pewne dane aprioryczne.

⁶ Por. Reg. AT. vol. X, 360.

rité“ taka możliwość wydaje się być całkowicie wykluczona. Mądrość jest tu pojęta w znaczeniu wiedzy apriorycznej, stanowiącej podstawę nieodzowną dla zdobywania wiadomości, czyli nauki, jaka potrzebna jest człowiekowi dla należytego kierowania życiem oraz uzyskania wszelkich osobliwych wiadomości, jakie tylko umysł ludzki zdolny jest osiąść⁷. Określenie przeto filozofii jako dążenia do mądrości nie jest wyczerpujące i przy pewnych znaczeniach tego drugiego terminu nawet całkowicie niezgodne z koncepcją systemu. Filozofia według „Principia“ byłaby dążeniem skierowanym do uzyskania możliwie największej ilości wiadomości oraz zatrzymania ich w pamięci. Jednak takie ujęcie filozofii nie jest zgodne z ogólną jego koncepcją nauki jako usystematyzowanego zbioru zdań, w którym pamięć w zasadzie nie odgrywa większej roli. Idąc znowu po linii sugestii tekstów „Regulae“ oraz „Recherche de la vérité“ filozofia byłaby raczej studium prawd zawartych w intelekcie i pojętych apriorycznie, w przeciwieństwie do zdobywania wiedzy o świecie.

Niewątpliwie, że trudności w ustaleniu znaczenia terminu filozofia wynikają z wieloznaczności charakterystycznej dla wyrażenia „mądrość“. To ostatnie w „Principia“ brane jest w innym znaczeniu niż w „Regulae“ i w „Recherche de la vérité“. Na różnoznaczność wskazuje nie tylko zamieszczona tam ogólna charakterystyka tych terminów, lecz również wyrażenia stanowiące orzeczniki szeroko pojętych określeń. W „Principia“ Kartezjusz określając filozofię mówi, że filozofia jest „dążeniem do mądrości“, w „Regulae“ sugeruje myśl, że jest „studium mądrości“. Określenia różnią się jedynie pewnymi aspektami.

Biorąc pod uwagę sugestie zamieszczone w „Regulae“ odnośnie do pojęcia filozofii, trzeba powiedzieć, że wyrażenie mądrość użyte jest tam zamiennie z wyrażeniem „zdrowy rozsądek“ — lub „bon sens“⁸. Tym ostatnim zwrotem w formie skróconej, niekompletnej: „sens“ posługuje się Kartezjusz na oznaczenie władzy percepcji przedmiotów zewnętrznych. Pełna forma wyrażenia „bon sens“ ma u Kartezjusza dwa znaczenia bardzo do siebie zbliżone. Oznacza najpierw zdolność dobrego sądzenia, odróżniania prawdy od fałszu, następnie światło przyrodzone czyli zdro-

⁷ Por. „La Recherche de la vérité“, AT. vol. X, 496.

⁸ Por. Reg. AT. vol. X, 360; Baillet przełożył tytuł „Studium bonae mentis“ oddając go w słowach „Études de la sagesse“, a później nawet „Études de la philosophie“. Por. Gilson E., Discours de la methode, texte et commentaire, Paris 1947, 82.

wy rozum⁹. Te różne oznaczenia odnoszą się do różnych aspektów tej samej treści.

W pierwszym aspekcie intelekt wzięty jest w sensie dynamicznym, funkcjonalnym, w przypadku drugim raczej w sensie statycznym. Te dwa przypuszczalne aspekty brane łącznie jak i rozdzielnie używane są zamiennie z wyrażeniem mądrość. Stwierdzenie jednak, że mądrość jest zdolnością poprawnego sądzenia lub naturalnym światłem rozumu, jeszcze całkowicie sprawy nie wyjaśnia, tym bardziej, że Kartezjusz w „Recherche de la vérité“ mówi coś więcej o niej. Mądrość stanowią jakieś bogactwa i złoza, które istnieją w umyśle, a wprężnięte są w służbę środków zdobywania wiedzy (nauki)¹⁰. Wyrażenia „zdolność sądzenia“, „światło naturalne“ wskazują jedynie na funkcjonalno-statyczną stronę mądrości, nie uwzględniając jej aspektu treściowego. Trudność zdaje się dotyczyć tego, co jest treścią tak pojętej mądrości. Najogólniej mówiąc jest ona doskonałością umysłu, zawierającego pierwsze zasady, dzięki którym umysł staje się zawsze zdolny do tworzenia systemów wiedzy i nauki¹¹. Tak pojęta mądrość stanowiłaby naukę rozumianą w sensie podmiotowym, występującą w formie pewnej treści intelektualnej lub sprawności psychicznej, uzdalniającej człowieka do uprawiania nauki. Inne znaczenie nadawał terminowi „mądrość“, gdy posługując się nim, określał filozofię jako dążenie do niej. Wówczas „mądrość“ pojęta była w sensie doskonałej znajomości wszystkich rzeczy, jakie człowiek może poznać zarówno po to, by kierować swym życiem, jak i po to, by chronić i utrzymywać swe zdrowie oraz czynić wynalazki¹². W tym ostatnim znaczeniu rozumiana mądrość mogła mieć kilka stopni. Pierwszy stopień zawierałby pojęcia i sądy tak jasne i oczywiste, że zdobycie ich nie wymaga specjalnego wysiłku. Drugi obejmuje to wszystko, co daje się poznać w drodze doświadczenia zmysłowego. Trzeci zaś to, czego nas uczą rozmowy z innymi ludźmi. Jako czwarty stopień można dołączyć poznanie powstałe w wyniku czytania lektur¹³.

⁹ Por. à Mersenne, AT. vol II, 597.

¹⁰ Por. „Recherche de la vérité“, AT. vol. X, 496.

¹¹ Por. Gilson E., dz. cyt., s. 94—99. Nie na próżno w Principiach zaraz po stwierdzeniu, że filozofia jest dążeniem do mądrości, powie Kartezjusz, że dążenie to polega na rozpoczęciu myślenia od pierwszych przyczyn, czyli zasad. Por. Princ. AT. vol. IX, 10.

¹² Zob. Princ. — Pref. AT. vol. IX, 10; por. Gilson E., dz. cyt., 81.

¹³ Zob. Princ. — Pref. AT. Vol. IX, 13—14.

Wyliczenie tych typów wiedzy, oraz zaliczenie ich do elementów stanowiących mądrość potwierdza fakt, że Kartezjusz przez pojęcie mądrości rozumiał także wiedzę nie tylko w sensie podmiotowym lecz również przedmiotowym, czyli jako szereg wiadomości, dających się wyrazić w sądach, a dotyczących rzeczywistości pozaintelektualnej. W ten sposób zmodyfikował pojęcie mądrości w porównaniu z myślicielami Renesansu, którzy idąc po linii poglądów stoickich, oddzielali mądrość od treści nauki¹⁴.

W „Principia“ posługując się przy określeniu filozofii pojęciem mądrości, używa go Kartezjusz w znaczeniu doskonałego poznania wszystkich rzeczy. Wyrażenie „doskonałe poznanie“ nie jest tu bez istotnego znaczenia. Sprawia bowiem, że mądrość rozumiana w sensie wiedzy przedmiotowej, by mogła stać się celem poznania filozoficznego, nie może być rozpatrywana jako oddzielne zjawisko od mądrości branej w znaczeniu wiedzy podmiotowej. Wyżej wymienione stopnie mądrości nie mogły przeto stać się celem poznania filozoficznego. Wiedzę o cechach charakterystycznych dla wyżej przedstawionych typów krytykował, uważając ją za coś niepotrzebnego, co jedynie obciąża pamięć i stanowi balast bezużyteczny¹⁵. Jeżeli filozofia ma być dążeniem do mądrości, to jedynie takiej, która nie ogranicza się do sumy wiadomości w dowolny sposób nabytych i względem siebie niezależnych. Muszą to być wiadomości uzyskane w drodze „studium“ treści intelektualnej, tj. mądrości pojętej w sensie zdrowego rozsądku¹⁶. Światło naturalne umysłu, władza poprawnego i nieomylnego sądzenia, wyposażona w prawa i zasady, to właśnie ontologiczna baza, oraz warunek jakości dla tego wszystkiego, co jest objęte nazwą wiedzy w sensie przedmiotowym.

Teksty zamieszczone w „Principia“, w „Regulae“ oraz w „Recherche de la vérité“, z których pierwszy nazywa filozofię dążeniem do

¹⁴ W czasach Renesansu mądrość bowiem była w pewnym sensie mądrością bez treści. Nie tylko różniła się od wiedzy, lecz się jej jakby sprzeciwiała. Różnica między tymi dwiema dziedzinami była tak daleko posunięta, iż ten kto jest bardziej uczony nie jest mądry, a ten kto nie jest uczony, może być mądry. Nowość jaką wnosi Kartezjusz w zakresie znaczenia pojęcia mądrości zasadzałaby się na zatarciu raz na zawsze owej wielkiej różnicy pomiędzy mądrością a wiedzą, ale z drugiej strony na odejściu od poglądu, jakoby mądrość polegała w istocie na erudycji i była darem pamięci. Por. Gilson E., dz. cyt., 94—95.

¹⁵ Zob. Reg. AT. vol. X, 372—373.

¹⁶ Zob. Reg. AT. vol. X, 360 i 373.

mądrości, a drugi inspirowany jakoby filozofia była studium „bonae mentis”, nie pozostają więc w relacji sprzeczności, czy nawet słabo pojętej kolizji. Wprost przeciwnie, nawzajem uzupełniają się, uwyrażniając w sposób wystarczająco jasny sens terminu „filozofia”. Zwroć uwagę na uprawianiu nauki na treść intelektualną, czyli na wiedzę w znaczeniu podmiotowym jest nieodzownym warunkiem do uzyskania doskonałej, znajomości rzeczy, tj. stworzenia nauki w sensie przedmiotowym. Filozofia byłaby więc dążeniem do mądrości branej w znaczeniu przedmiotowym, czyli wiedzy o charakterze usystematyzowanym w oparciu o studium mądrości w sensie podmiotowym przy specyficznym jej rozumieniu¹⁷.

W tak pojętej filozofii dają się wyróżnić trzy zasadnicze aspekty: podmiotowy, stanowiący wyposażenie intelektualne, właściwe każdemu umysłowi ludzkiemu w prawa i ogólne zasady¹⁸; funkcjonalny — będzie zespołem czynności zdrowego rozsądku, zmierzających do badania pierwszych i oczywistych zasad, do odkrycia twierdzeń oraz ich systematyzacji; przedmiotowy, równoznaczny z doskonałym usystematyzowanym poznaniem, systemem wiedzy o mniej lub więcej spójnym układzie tez. Przyporządkowanie wiedzy w znaczeniu podmiotowym do wiedzy w sensie przedmiotowym sprawia, że Kartezjusz zbliża się do koncepcji Parmenidesa, Platona czy Augustyna. Jest rzeczą wiadomą, że Parmenides w przeciwieństwie do pierwszych myślicieli helleńskich, którzy wychodzili w badaniu rzeczywistości od obserwacji faktów i na nich budowali swe uogólnienia, stosowali więc metodę badania zwaną dzisiaj metodą empiryczną, wystąpił z rozważaniami uzyskanymi inną metodą, polegającą na wysnuwaniu twierdzeń drogą analizy pojęciowej z pewnych podstawowych pojęć, stanowiących treść intelektualną¹⁹.

Nie trudno się zorientować, że taka koncepcja filozofii mieści załącz-

¹⁷ Tak rozumianą filozofię Kartezjusz pojmował jako mądrość czysto ludzką i uważał ją za najwyższy stopień doskonałości człowieka, oddzielając równocześnie w sposób całkowity od teologii. Por. Reg. AT. vol. X, 370.

¹⁸ W „Discours de la methode” sugeruje, że wyposażenie to właściwe jest każdemu człowiekowi. Nadto podkreśla, że jest ono równe wszystkim ludziom. Różnice rodzą się w poglądach nie pochodzą od różnic rozumności, lecz od metody. Zob. Discours..., AT. vol. VI, 1—2.

¹⁹ Por. Czeżowski T., Odczyty filozoficzne, Toruń 1958, 17.

kowo właściwy dla niej rodzaj metody²⁰. Badania naukowe będą więc od tej chwili startować nie z świata empirycznego, lecz z świata idei, pojęć, jasnych i oczywistych zasad, niekiedy stanowiących treść intelektu. W „Principia” procesem filozofowania nazwie taki proces, który rozpoczyna się od zasad tak jasnych i oczywistych, że umysł ludzki nie może wątpić w ich prawdziwość, jeśli tylko rozpatruje je z uwagą²¹. Podkreślając fakt, że ich znajomość (wiedza o nich) nie zależy od świata rzeczy, do którego się odnoszą, wskazuje między innymi na ich nieempiryczną genezę, a w ten sposób wzmacnia tezę o ich aprioryczności. Bardzo charakterystyczne jest to, że ten typ poznania ma dotyczyć całej rzeczywistości. Zasady, pierwsze przyczyny — mówiąc ściślej — wiedza w sensie podmiotowym pojęta w znaczeniu sumy najoczywistszych pojęć i prawd, stanowi podstawę dla zrozumienia tego wszystkiego, co umysł ludzki zdolny jest poznać²².

Pojęcie filozofii w koncepcji wiedzy Kartezjusza odnosi się przeto do poznania wszelkiego typu przedmiotów. Wszystkie poszczególne nauki różniące się dotychczas między sobą przedmiotowo ze względu na sposób poznania stanowią jedność, a konsekwentnie mogą być objęte nazwą „filozofia”. Już w „Regulae”, gdzie omawia właściwości porządku praktycznego i teoretycznego, podkreśla mocno, że elementy tego ostatniego (poszczególne nauki), o ile rozważane są z punktu widzenia ich uprawiania, znajdują się względem siebie w relacji zależności. Stąd też ostra krytyka traktowania nauk w sposób oddzielny, w całkowitej izolacji jednej od drugiej²³. Porządek teoretyczny rozważany w aspekcie uprawiania poszczególnych jego fragmentów jest tak mocno złączony, że łatwiej jest

²⁰ Zdziwienie, jakie Kartezjusz wyraża w „Regulae” odnośnie do badania odpowiedniego dla poszczególnych nauk, rzuca nie tylko światło na koncepcję filozofii, lecz również i metody.

„Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similliumque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de universali sapientia, cogitare...” Zob. Reg. AT. vol. X, 360; por. tamże, 373.

²¹ Por. Princ. — Pref. AT. vol. IX, 10—11.

²² Charakter takiego sposobu poznania (uniwersalny) wyrażony jest również w definicji filozofii zamieszczonej w „Principia”, AT. vol. IX, 10; także „La recherche de la vérité”, AT. vol. X, 496.

²³ Por. Reg. AT. vol. X, 359—361.

przyswoić sobie cały na raz, niż próbować oddzielić chociażby jeden fragment z niego ²⁴.

Podstawę i w pewnym sensie ontologiczne uzasadnienie tej jedności stanowi „mądrość” pojęta w sensie wiedzy podmiotowej o charakterze apriorycznym. Rozum obdarzony specjalną siłą poznawczą, zwaną najczęściej naturalnym światłem może odnosić się do każdego przedmiotu, nie będąc nim modyfikowany. Stąd też — jak podkreśla Kartezjusz — nauki wprawdzie stosują się do różnych przedmiotów, lecz nie zapożyczają od nich większej różnorodności, niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca ²⁵. Tak więc przedmiotowe podstawy dla rozróżnienia nauk, zdawałoby się, odpadają. W świetle koncepcji jedności właściwej porządkowi teoretycznemu nie można mówić o istotnych różnicach między jego elementami składowymi. Można jednak mówić o pewnej wielości w jedności. Kartezjusz bowiem nie przeczy jakoby istniały różne dyscypliny naukowe. Rozróżnia przecież takie nauki w zakresie filozofii jak: metafizyka, fizyka, medycyna, mechanika, geometria, muzyka itd. Jeżeli więc wszystkie one stanowią jedność, to tylko w przypadku, gdy są rozważane w aspekcie metodologicznym. Z tego punktu widzenia przedstawia filozofię w formie drzewa. Poszczególne działy filozofii są od siebie całkowicie uzależnione, a uzależnienie to idzie w jednym tylko kierunku ²⁶. Dział pierwszy stanowi metafizyka, zawierająca najogólniejsze zasady poznania, wśród których mieszczą się wyjaśnienia głównych atrybutów Boga, niematerialności dusz ludzkich, oraz wszystkich innych prostych, jasnych pojęć ²⁷. Dział drugi filozofii, stanowi fizyka, w której po wykryciu pierwszych zasad rzeczy materialnych bada się najpierw ogólnie budowę wszechświata, a następnie w sposób szczegółowy budowę ziemi i wszystkich ciał, które się wokół niej najczęściej znajdują, jak: powietrze, ogień, woda itp. ²⁸ W ten sposób filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień fizyka, konarami zaś są wszystkie nauki sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie medy-

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. Reg. AT. vol. X, 360.

²⁶ Zob. Princ. — Pref. AT. Vol. IX, 25.

²⁷ Tamże, 26.

²⁸ Tamże.

cyny, mechaniki i etyki²⁹. Położenie nacisku na aspekt strukturalny systemu filozofii, a konsekwentnie na prawdziwość tez filozoficznych sprawia, że aspekt przedmiotowy nie odgrywa zasadniczej roli, gdy chodzi o różnice poszczególnych działów filozofii³⁰. Nie ma przeto podstaw do wyróżniania odrębnych działów w szeroko pojętej filozofii, o ile rozważa się ją jako pewien usystematyzowany układ wypowiedzi i sądów. Wszystkie one czerpią właściwe sobie racje poznawcze z jednego i tego samego źródła — intelektu; zgodnie zresztą z myślą zawartą w „Recherche de la vérité“, według której intelekt wyposażony jest w to wszystko, z czego daje się uzyskać „własnym staraniem wszelkie wiadomości, jakie człowiek zdolny jest uzyskać“³¹ oraz z myślą mieszczącą się w „Regule“, gdzie źródła dla wszystkich nauk każe Kartezjusz szukać w odpowiednio zinterpretowanej mądrości³².

Uznając za trafne powyższe analizy należy powiedzieć, że Kartezjusz nie wyróżniał nauki od filozofii. Pojęcie filozofii i pojęcie nauki w zasadzie bywa u niego używane zamiennie. Wyrażeniem „filozofia“ obejmował wszystkie możliwe dyscypliny, nazwane dzisiaj dyscyplinami naukowymi. Filozofia w jego mniemaniu wydaje się być zespołem zdań dotyczącym najróżnorodniejszych typów dziedzin przedmiotów, wywiedzionych ze wspólnych zasad, które stanowią aprioryczną treść umysłu, objętą równocześnie nazwą mądrości rozumianej w sensie wiedzy przedmiotowej.

Tak rozumiana filozofia była filozofią w szerokim tego słowa znaczeniu. W niej wyodrębnił jako podstawową metafizykę i nazwał ją „filozofią pierwszą“ (*philosophia prima*)³³. Filozofia więc w szerokim tego słowa znaczeniu obejmowała wszelkie możliwe działy wiedzy ludzkiej.

3. Struktura filozofii

Przedmiot rozważań tej części opisu koncepcji filozofii Kartezjusza ograniczy się głównie do przedstawienia samej struktury szeroko pojętej

²⁹ Zob. *Princ.* — *Pref. AT.* vol. IX, 26.

³⁰ Por. Labertonière L., *Études sur Descartes*, Paris 1935, t. I, s. 91.

³¹ Por. *Recherche de la vérité*, *AT.* vol. X, 496.

³² Zob. *Reg.* *AT.* vol. X, 360.

³³ „*Prima philosophia*“, czyli filozofia pierwsza“, to nic innego, jak arystotelesowska nazwa filozofii bytu, czyli metafizyki. Por. René Descartes „*Medytacje o pierwszej filozofii*“, tłumaczyła Maria Ajdukiewiczowa, s. VII, dopisek 2.

filozofii. Przez wyrażenie „struktura” rozumie się tu — najprościej mówiąc — ogół relacji zachodzących między elementami systemu filozofii. Jeżeli system filozofii Kartezjusza określi się jako układ zdań, to analiza metodologicznej struktury tego systemu polegać będzie na zbadaniu relacji, jakie zachodzą między tymi zdaniami z punktu widzenia ich metodologicznych funkcji.

Nawiązując przeto do nakreślonego w poprzednich rozważaniach pojęcia filozofii, można waróżnić w niej trzy zasadnicze elementy: dwa podzbiory zdań, tj. „pierwsze przyczyny i zasady”³⁴, oraz tezy, czyli wydedukowane twierdzenia. Element trzeci stanowią reguły wiedzotwórcze. Najogólniejsze założenia (zdania pierwszego podzbioru) oraz tezy filozofii Kartezjusza stwierdzają, jak coś jest, względnie czy coś jest, reguły natomiast przepisują jak należy wiedzotwórczo postępować. Przy charakterystyce struktury systemu szeroko pojętej filozofii zacnie się od metodologicznego opisu reguł.

W „Discours” sformułował Kartezjusz ogólną dyrektywę uznawania zdań w systemie w następujący sposób: „nigdy nie przyjmować za prawdziwa żadnej rzeczy, zanim by jako taka, nie została rozpoznana w sposób oczywisty, tzn. by starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń oraz nie zawierać w swych sądach nic ponadto, co jawiło by się przed mym umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać”³⁵.

Reguła ta, podobnie jak cały szereg innych, posiada charakter głównie praktyczny. Zespoliły się w niej dwie zasadnicze myśli, pierwsza nakazująca starania się o jasność i wyraźność przedstawień, druga — by uznawać za prawdę tylko twierdzenia oczywiste³⁶. Myśli te nie dotyczą jednak jakichś autonomicznie różnych spraw czy dziedzin. Pierwsza jest właściwie uzasadnieniem myśli drugiej, pozwalającej wyżej wymienioną dyrektywę zakwalifikować do reguły uznawania zdań. Kartezjusz wiąże

⁴ Por. Princ. — Pref. AT. vol. IX, 26.

³⁵ „Le premier estoit de ne recevoir iamais aucune chose pour vraye que ie ne connusse euidement estre telle: c'est à dire d'euite soigneusement la Precipitation, et la Preuention; et de ne comprendre rien de plus en me ingemens, que ce qui se presenteroit si clairement, et si distinctement à mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le mettre en doute”. Zob. Disc. AT. vol. VI, 18.

³⁶ Por. Kotarbiński T., Wykłady z dziejów logiki, 80.

z dyrektywami metodologicznymi pewne poglądy. Stwierdza, że metodę stanowią pewne i łatwe prawidła, których głą ktoś będzie ściśle przestrzegał, nigdy nie przyjmie czegoś za prawdę, co nie jest prawdziwe i nie tracąc na darmo czasu oraz wysiłku umysłowego, będzie zawsze powiększał stopniowo swą wiedzę i dojdzie do prawdziwego poznania rzeczywistości, którą może poznać³⁷. Mieści się tu implicite założenie teorio-poznawcze, iż wszelką wiedzę można uzyskać jedynie przy pomocy sprawnie działającego „czystego intelektu“. Wszystkie dyrektywy (prawidła) zawarte w „Regulac“, a w skrócie zaanonsowane w „Discours“ zwane niekiedy metodą, stanowią techniczne wskazówki usprawnienia działania „czystego intelektu“³⁸. Tak pojęta metoda dotyczy dwóch zasadniczych funkcji rozumu, mianowicie intuicji i dedukcji. Będzie więc zespołem prawideł, dzielących się na dwa podzbiory: pierwszy z nich będzie odnosił się do poznania intuicyjnego w kwestii uznania lub nie uznania czegoś za prawdziwe jako poznania odkrywczego, drugi będzie dotyczył poznania dedukcyjnego jako poznania charakterystycznego dla rozszerzenia i systematyzowania zakresu wiedzy. Sam Kartezjusz stwierdza, że intuicja i dedukcja są jedynymi funkcjami umysłu, przy pomocy których nie obawiając się pomyłki można dojść do prawdy³⁹. Intelekt bowiem z natury swej jest władzą poznawczą nieomylną, a błąd — jeśli się pojawi — nie dotyczy sfery intuicji i dedukcji. W „Discours“ wyraźnie też zaznacza, że całą różnicę poglądów, opinii i stanowisk warunkują różne sposoby kierowania umysłem⁴⁰. Wskazuje to nie tylko na fakt metodologicznej wartości i znaczenia dyrektyw, od których ostatecznie uwarunkowana jest prawdziwość lub nieprawdziwość uzyskania twierdzeń, lecz także na specyficzny ich stosunek do podstawowych czynności rozumu. Wyjaśniają one jak należy się posługiwać intuicją umysłu, aby nie popaść w błąd, oraz jak należy tworzyć dedukcję, by dojść do poznania tego wszystkiego, co jest przedmiotem poznania władzy umysłowej⁴¹. By jednak jeszcze lepiej określić metodologiczną funkcję dyrektyw, należy ponadto

³⁷ Por. Reg. AT. vol. X, 371—372.

³⁸ Por. Krąpiec A., Realizm ludzkiego poznania, 41; Por. Reg. AT. vol. X, 368; Disc AT. vol. VI, 18.

³⁹ Zob. Reg. AT. vol. X, 368—69.

⁴⁰ Por. Disc. AT. vol. VI, 2; Zob. również Reg. AT. vol. X, 365.

⁴¹ Por. Reg. AT. vol. X, 371—372; Disc. AT. vol. VI, 17.

rozpatrzeć z innej strony relację, jaka istnieje między czystym intelektem a samymi dyrektywami.

Kartezjusz określając stosunek dyrektyw do umysłu twierdzi, że nie mają one iść aż tak daleko w kierowniczej roli tych dwóch czynności, tj. intuicji i dedukcji, by pouczyły jak należy ich dokonywać. Intuicja i dedukcja są bowiem pierwotne i pierwsze, tak dalece, że gdyby intelekt nie mógł już przedtem posługiwać się nimi, nie podjąłby żadnych przepisów, jakkolwiek byłyby one proste⁴². Geneza dyrektyw wiąże się więc w pewnym sensie z funkcjami umysłu — intuicją i dedukcją. Te ostatnie są ostateczną gwarancją prawidłowości dyrektyw, nie tylko dlatego, że jako nieomyłne funkcje umysłu ujmują je, ale dlatego przede wszystkim, że dyrektywy te stanowią jakby zewnętrzne formy działania „czystego intelektu”. Można wprost sumę dyrektyw nazwać sposobem uzewnętrzniania się umysłu pracującego⁴³. Taki stosunek dyrektyw względem podstawowych czynności umysłu (intuicji i dedukcji) faktycznie gwarantuje bezwzględność w drodze zdobywania poznania w ogóle, a w szczególności poznania prawdziwego. Koncepcja relacji między sumą dyrektyw a funkcjami umysłu wskazuje, że Kartezjusz nie odróżniał jeszcze w sposób zasadniczy aspektu metodologicznego od aspektu epistemologicznego w poznaniu naukowym⁴⁴. Rola poznawcza dla dyrektyw wyznaczona jest jedynie poprzez ścisłą i nierozdzieloną łączność ich z zasadniczymi funkcjami poznawczymi rozumu. Dyrektywy same z siebie nie posiadają żadnej wartości poznawczej, chociaż mają ją, jeśli się je rozważa w ścisłej łączności z działaniem umysłu. Wówczas stanowią przepisy regulujące poznanie intuicyjne oraz dedukcyjne.

Wśród tez — jak zaznaczono — daje się wyróżnić dwa podzbiory: pierwszy to zdania, które Kartezjusz nazywa najogólniej pryncypiami, drugie — zdania wyprowadzone z pryncypiów przy pomocy określonych reguł.

Wyrażenie „pryncypium” według Kartezjusza nie jest jednoznaczne. W liście do Clerseliera, podkreśla że termin ten może oznaczać „un notion commune” o cechach jasności i ogólności, lub byt, coś istniejącego, co

⁴² Por. Reg. vol. X, 372.

⁴³ Por. Beck L., *The methode of Descartes*, Oxford 1952 s. 2; Reg. AT. vol. X, 406.

⁴⁴ Por. Czeżowski T., *Logika*, Warszawa 1949, 222.

jest ze wszystkiego cokolwiek istnieje najbardziej znane⁴⁵. W tym drugim przypadku Kartezjuszowi chodzi nie tyle o rzecz, ile raczej o zdanie stwierdzające istnienie czegoś konkretnego. Jako przykład pierwszego typu pryncypium uważa zasady: niesprzeczności, przyczynowości, tożsamości oraz racji dostatecznej⁴⁶. Konkretnym przykładem drugiego typu jest zdanie stwierdzające istnienie własnej duszy⁴⁷.

Wydaje się, że podstawą tego rodzaju rozumienia terminu „zasada” jest uznanie za cechę charakterystyczną jej pierwszeństwa w porządku poznawczym. Aby zdanie jakieś mogło pełnić funkcję zasady pierwszej w jakiejś nauce, niekoniecznie musi być takim, by dało się do niego sprowadzić wszystkie inne zdania oraz je udowodnić, wystarczy, by zdanie to nie zakładało innego zdania koniecznego dla jego przyjęcia, oraz można było przy jego pomocy odkryć wiele innych⁴⁸.

Dwa typy pierwszych zasad, wyróżnione przez Kartezjusza, można by określić mianem zasad logicznych i realnych. Zasady należące do pierwszego typu miałyby charakter ogólny i formalny, oznaczałyby formy myślenia, drugie charakteryzowałyby się konkretnością i realnością a oznaczałyby rzeczy lub jakieś stany rzeczy. Jeśli pierwszy rodzaj zasad określa się mianem „logicznych”, to nie znaczy, że nie mają one nic wspólnego z realną rzeczywistością pozaumysłową. Ich rola w stosunku do tej ostatniej jest bardzo ważna. Wprawdzie nie służą one w ścisłym tego słowa znaczeniu do poznania istnienia rzeczy, to jednak stanowią środki dowodzenia istnienia rzeczy⁴⁹. Zdaniem Kartezjusza we właściwym znaczeniu

⁴⁵ L'adioute seulement que le mot de principe se peut prendre en diuers sens, et que c'est autre chose de chercher un notion commune, qui soit si clair et si generale qu'elle puisse seruir de principe pour prouuer l'existence de tous Estres, les *Entia*, qu'on connoistra par apres; zob. à Clerselier, AT. vol. IV, 444.

⁴⁶ Zob. Princ. AT. vol. IX, p. I, a. 49; à Clerseliere, AT. vol. IV, 444.

⁴⁷ En l'autre sens, le première principe est que *notre ame existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoiré. Zob. à Clerselier AT. vol. IV, 444.

⁴⁸ L'adioute qussi que ce n'est pas une condition qu'on doiué requérir au premiere principe, que d'estre tel que toutes les autres propositions se puissent reduire et prouuer par luy; c'est assez qu'il puisse seruir à en trouuer plusieurs, et qu'il n'y en ait point d'autre dont il depende, ny qu'on puisse plutoit trouuer que lui. à Clerselier AT. vol. IV, 444.

⁴⁹ Au premiere sens, on peut dire que, *imposibile est idem simul esse et non esse*, est un principe, et qu'il peut generalement seruir, non pas proprement à faire connoitre l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que, lors qu'on connoistr, on en con-

poznanie istnienia rzeczy może dokonać się w oparciu o zasady porządku realnego⁵⁰.

Zasady porządku logicznego zalicza Kartezjusz do tzw. „prawd wiecznych”, właściwych naszemu intelektowi i będących równocześnie aksjomatami w sensie zdań najbardziej ogólnych. Zasady te są oczywiste, a właściwą im oczywistość czerpią nie na mocy poznania ściśle dyskursywnego, lecz w prostym akcie intelektualnej intuicji, gdyż są ujmowane w sposób bezpośredni, jasny i wyraźny. Rozpatrywane od strony genetycznej nie wywodzą się z doświadczenia zmysłowego, lecz stanowią poznawczy wynik aktu intelektualnej intuicji. Rozpatrywane w aspekcie funkcji metodologicznych, jako przynależne do porządku logicznego, w zasadzie pełnią funkcję reguł myślenia. Mają dyrektywne zastosowanie na każdym odcinku wiedzy w porządku istnienia, dotyczą precyzyjnie apriorycznych relacji istniejącej między przedmiotami. Są ogólnymi prawami myślenia. Przypuszcza się w oparciu o dane „Principia“, że właśnie one stanowią jeden z zasadniczych elementów „mądrości” w sensie podmiotowym, w którą wchodzi jako integralne części i w ten sposób dysponują umysł do tworzenia wiedzy.

Można przypuszczać, że zarówno zasady logiczne jak i realne objęte nazwą zdań „pierwszych” stanowią układ zupełny, wystarczający do wyrowadzenia całej wiedzy. Przy pomocy tych dwóch typów założeń, stanowiących wraz z technicznymi regułami myślenia bazę dla systemu nauk Kartezjusza, wywnioskuje się niezawodnie bezpośrednio lub pośrednio wszystkie twierdzenia nauki. System wiedzy ma więc strukturę jakby piramidalną. Związki logiczne między tezami są jednokierunkowe. Z założeń stopniowo wynikają dedukcyjne twierdzenia. Przedstawiając bardziej plastycznie system szeroko pojętej filozofii Kartezjusza trzeba powiedzieć, że podstawy tego systemu stanowią zdania pierwsze, czyli założenia. Za nimi należałoby umieścić składające się warstwami twierdzenia. Ponieważ naczelne przesłanki są apodyktyczne i poznawczo niewzru-

firme la verité par un tel raisonnement: „Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or ie connois que tell chose est; donc ie connois qu'il est impossible qu'elle ne soit pas. Ce qui est de bien peu d'importance et ne nous rend de rien plus scauans.

⁵⁰ ...et autre chose de chercher un Estre l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucune autres, en sorte qu'elle nous puisse seruir de principe pour les connoistre. Zob. à Clerseliere, AT. vol. IV, 444.

szone, a wnioskowanie jednokierunkowe i dedukcyjne, przeto każde zdanie systemu jest jakby osobno, tylko poprzez związki jednokierunkowe (w kierunku założeń) kwalifikowane jako naukowe i to raz na zawsze. Z tego względu struktura systemu naukowego powyższego typu miałyby charakter atomistyczny, czyli gwarantujący daleko idącą samodzielność poszczególnym zdaniom⁵¹. Tak pojęta struktura dotyczy całości systemu szeroko pojętej filozofii. Bardzo mocno myśl tę podkreśla Kartezjusz w „Principia“⁵².

System filozofii, jeśli jest oparty na prawdach rozumu i zbudowany metodycznie, to staje się niewzruszony. Racjonalizm tego typu jest tu wyraźny. Zaufanie bezwzględne do rozumu zrodziło się na zasadzie prawdomówności Bożej. Niemożliwą byłoby rzeczą, zresztą nie ma żadnych podstaw do tego, aby posądzać Boga, iż umysł ludzki do tego stopnia jest słaby, iż myli się, chociaż należycie zgodnie ze swą naturą postępuje w poznaniu. Teoria Boga jak również samego umysłu zdaje się między innymi decydować o takiej, a nie innej koncepcji struktury nauki⁵³.

Mimo to jednak czytając uważnie „Principia“ napotyka się teksty świadczące o tym, że Kartezjusz prócz zasad pierwszych oczywistych przyjmował w filozofii także zasady, które nazywał hipotezami⁵⁴. Sugeruje się, że hipotezy te, nawet jako zasady, nie muszą być konieczne prawdziwe. Wystarczy, że ich konsekwencje zgadza się będą z danymi doświadczenia⁵⁵. Gdy chodzi o szczegółowe logiczne warunki, jakie winny spełniać, to można wskazać następujące: 1° by wszystkie konkluzje wyprowadzone z hipotez były zgodne z doświadczeniem, 2° hipotezy winny odpowiadać wszystkim fenomenom świata natury, 3° używanie hipotezy w różnych

⁵¹ Zob. Kamiński St., *Struktura nauk przyrodniczych*, Znak 6 (1960) 769.

⁵² „I na pewno jeśli nie posługujemy się żadnymi innymi zasadami jeno tylko najoczywiej poznany, jeśli nie wyprowadzamy z nich nic prócz tego, co wynika na drodze matematycznych konsekwencji i jeśli równocześnie wnioski nasze w ten sposób z nich wyprowadzone ściśle się zgadzają ze wszystkimi zjawiskami przyrody, zdawalibyśmy się wyrządzić Bogu zniewagę, gdybyśmy podejrzewali, że przyczyny rzeczy tą drogą wykryte przez nas są fałszywe; to tak, jak byśmy podejrzewali, iż nas stworzył do tego stopnia niedoskonalemi, że błądzimy mimo, iż rozumem naszym posługujemy się jak należy“.
Por. Princ. AT. vol. IX, p. III, a. 43. (Przekład Izydory Dąbskiej) por. s. 120.

⁵³ Zob. Disc. AT. vol. VI, 38—39.

⁵⁴ Por. Princ. AT. vol. IX, p. II, a. 44.

⁵⁵ Tamże.

naukach winno być użyteczne dla życia człowieka⁵⁶. Do tych warunków dołącza Kartezjusz jeszcze warunek prostoty hipotezy⁵⁷.

Rodzi się problem, jak pogodzić pogląd Kartezjusza na temat hipotez z czysto racjonalistyczno-aprioryczną koncepcją filozofii, wyrażoną w „Regulae“, „Meditationes“ i po części „Discours“, gdzie cały gmach szeroko pojętej wiedzy spoczywa na oczywistych i niepodważalnych aksjomatach. Innymi słowy, jak istnienie zasad-hipotez pogodzić z tym, że pryncypia mają charakter zdań pewnych, niepodlegających wątpliwości. Zresztą nie chodziłoby tylko o sam charakter metodologiczny zasad filozofii, ale konsekwentnie o całą koncepcję filozofii⁵⁸. Trudności niewątpliwie istnieją.

Pogląd, że przez przyczyny wyjaśnia się skutki, oraz że przyczyny są dowodzone (sont prouvés) przez swe skutki, zdaje się sugerować, iż Kartezjusz konstruując ideał wiedzy apriorycznej i dedukcyjnej zdawał sobie sprawę z faktu, że może on być realizowany o tyle, o ile bierze się pod uwagę same tylko idee i ich związki. W przypadku jednak, gdy nie chodzi tylko o idee, lecz o istnienie świata realnego, konieczne wydaje się odwoływanie się do doświadczenia⁵⁹. Odbywa się to w drodze skrótovej przy użyciu hipotez. Dlatego potrzebna jest konfrontacja hipotez ogólnych z sądami szczegółowymi, empirycznymi.

Problematyczność hipotez jednak da się wyjaśnić. Wydaje się być pozorną. W „Discours“ stwierdza, że istnieje możliwość wyprowadzenia hipotez z pierwszych prawd metafizycznych. Podkreśla, że mógłby tego dokonać, lecz jeśli nie dokonuje, to ze względu jedynie na obawę, by to nie stało się przyczyną dla pewnych mentalności budowania filozofii o charakterze dziwacznym i by mu nie przypisywano za to winy⁶⁰.

Kartezjusz zdawał sobie sprawę, że sposób postępowania w fizyce zaniepokoi z początku niektórych czytelników. Myśl tę wyraził doskonale w liście do O. Vatiere. „Przewidziałem dobrze, że ten sposób (a po-

⁵⁶ Por. Dąbska I., Sur quelques principes méthodologiques dans les „Principia philosophiae“ de Descartes. Rev. de Met. et de Mor. 62 (1957) 59—60.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, 63.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. Discours, AT. vol. VI. 76; również Dąbska dz. cyt., s. 63.

steriori dowodzenie założeń) będzie szokował na początku niektórych czytelników, wiedziałem, że mógłbym łatwo tego uniknąć, nie dając nazwy „założeń“ pierwszym „rzeczom“ oraz nie przyjmując ich, jak tylko w przypadku dania racji, które by je dowodziły. Mówię wam otwarcie, szczerze, że wybrałem ten sposób przedstawienia myśli dlatego, że jestem przekonany, iż mogę je (założenia — hipotezy) wydedukować „par ordre“ z pierwszych principiów metafizycznych“⁶¹.

Nie należy chyba wypowiedzi tej uważać za mało ważną chociażby dlatego, że powtarza się ona również — choć mniej jasno — i w „Principia“: „więc ci, którzy zauważają, że z takich nielicznych zasad wynioskowałem tutaj o magnesie, o ogniu, o budowie całego świata, choćby nawet sądzili, że te zasady przyjąłem tylko przypadkowo i bez (dostatecznej) racji, może jednak przyznają, że prawie zdarzyć by się nie mogło, by tyle rzeczy równocześnie zgadzało się, gdyby te założenia były fałszywe“⁶². Kartezjusz nie twierdzi tu, że zasady na podstawie których wnioskował o właściwościach magnesu, ognia czy świata, były zasadami przyjętymi na drodze czystego przypadku. Wyrażenie „choćby nawet sądzili“..., sugeruje wręcz przeciwną konkluzję. Wreszcie tekst „Principia“⁶³ prawie wprost nawiązuje do sugestii streszczającej się w myśli, iż zdania, jakim Kartezjusz nadawał miano zdań hipotetycznych w istocie takimi nie były, a to ze względu na fakt możliwości ich udowodnienia przez wyprowadzenie z pierwszych zasad metafizycznych.

Trudno więc byłoby przypuszczać, aby rzeczywiście fizyka kartezjańska, jako fragment szeroko pojętej filozofii pozbawiona była oczywistości swych fundamentów. „Pokazałem jakie są prawa natury... nie opierając moich racji na żadnej innej zasadzie, tylko na nieskończonych doskonałościach Boga“⁶⁴. W konsekwencji „fundamenty mojej fizyki... są tak oczywiste, iż wystarczy je usłyszeć, aby w nie uwierzyć, a dowody twierdzeń fizyki są tak pewne, że chociaż istniałby pozór, iż doświadczenie

⁶¹ Por. a P. Vatier, AT. vol. I, 563; à Mersenn, AT. vol. II, 142.

⁶² Por. Princ. AT. vol. IX, p. IV, a. 205; por. również AT. vol. V, 309, por. Zasady Filozofii (Przekład Dąbbskiej) 352.

⁶³ Por. Princ. AT. vol. IX, p. IV, a. 205.

⁶⁴ Zob. Disc. AT. vol. VI, 43 i 63—64.

okazuje ich przeciwieństwo, byłibyśmy zobowiązani dać więcej wiary naszemu rozumowi aniżeli zmysłom”⁶⁵.

Wyżej przytoczone teksty wskazywałyby przeto na to, że koncepcja filozofii Kartezjusza miała strukturę raczej matematyczną, systemu dedukcyjnego, a nie strukturę charakterystyczną dla współczesnych nauk przyrodniczych. Nazwa zaś hipotezy dla pewnych zasad nie ma wiele wspólnego z hipotezą w dzisiejszej metodologii nauk indukcyjnych.

4. Uprawomocnienie zasad filozoficznych

Wciąż mamy na uwadze system (filozofię) zbudowany na wzór nauk matematycznych, w których daje się wyróżnić zdania pierwotne, najbardziej proste i najbardziej oczywiste, zwane najczęściej aksjomatami, oraz zdania pochodne. W związku z taką koncepcją filozofii rodzi się pytanie o sposób uznawania zdań, tak pierwszego jak i drugiego typu. Ponieważ zdania pierwsze, „aksjomaty”, dzielą się jeszcze na logiczne i realne, stąd najpierw omówi się sposoby uzyskiwania zdań — założeń logicznych, następnie realnych, a wreszcie bardzo krótko wskaże się na sposób uzyskiwania zdań pochodnych.

Wprawdzie oba typy założeń pod względem stopnia oczywistości wydają się być równe, to jednak ze względu na sposób uzyskiwania oczywistości zachodzi między nimi różnica. Można więc mówić u Kartezjusza o różnych sposobach uzyskiwania odpowiedniego stopnia oczywistości. To właśnie stanowi podstawę dla odrębnego potraktowania kwestii uznawania zdań — założeń logicznych i zdań — założeń realnych.

Najogólniejsze założenia porządku logicznego, do których zalicza Kartezjusz zasady: sprzeczności, racji dostatecznej, zasadę tożsamości i przyczynowości⁶⁶, nazywa „prawdami wiecznymi”. Ten typ zasad uważa za wrodzony. Zalicza do niego także cały szereg innych prawd, zwłaszcza z dziedziny matematyki⁶⁷. Wszystkie je Bóg „wraził” w nasze umysły na sposób pewnych idei⁶⁸.

Jeżeli prawda zawiera się w sędzie, to konsekwentnie wypadałoby

⁶⁵ Por. AT. vol. II, 52.

⁶⁶ Por. Princ. AT. vol. IX, p. I, a. 49.

⁶⁷ Por. à Mersenne AT. vol. I, 145.

⁶⁸ Por. Disc. AT. vol. VI, 41.

powiedzieć, że u Kartezjusza możemy nie tylko mówić o wrodzonych ideach, lecz także wrodzonych sędach, wyrażających jakieś oczywiste prawdy. Tak więc nie tylko porządek realny miałby swoje doskonałe odpowiedniki w formie idei poszczególnych realiów, ale również porządek logiczny, gdy chodzi o prawa myślenia, zamknięty jest w treści intelektu. Jeżeli prawdy wyrażone w sędach, które stanowią pryncypia logiczne w budowie systemu wiedzy, są wrodzone na sposób idei, to w kwestii tłumaczenia ich ujmowania wystarczy odwołać się do teorii idei. Sam Kartezjusz podkreśla, że nie są one ujmowane na sposób rzeczy lub ich modyfikacji⁶⁹. Wynika stąd, że proces uświadamiania ich odbywa się na innej drodze, aniżeli np. uświadomienie sobie pojęcia liczby, substancji czy jakiegóż innej kategorii bytu.

Według Kartezjusza wszelkie idee, jakie człowiek posiada, mają charakter wrodzony. Nie są to idee wypracowane w procesie abstrakcji, lecz są czymś gotowym i mieszczącym się w intelekcie. Przyjęcie takiego stanowiska warunkuje się radykalnym rozdziałem między duszą a organizmem cielesnym oraz jego funkcjami. Taka bowiem jest struktura tych dwóch elementów, że nic z tego, co jest ciałem, nie może przedostać się do duszy (umysłu), a więc to, co się w niej mieści, musi z konieczności wywodzić się z niej samej i przynależać do jej natury. Stanowisko to wyrażone w formie natywizmu dobitnie podkreśla Kartezjusz w liście do Mersenna: „... utrzymuję, że wszystkie idee są nam wrodzone, albowiem organa, o nic nam nie dają, co byłoby tak jasne, jak jasna jest idea, która powstaje w nas z okazji jedynie działania organów, tak jednak, że każda idea ma w nas był przed tym działaniem”⁷⁰.

Wszystkie te idee wrodzone można podzielić na idee wrodzone w ścisłym znaczeniu i na idee wrodzone w znaczeniu szerszym⁷¹. Do drugiego typu zalicza się te, które odkrywane są z okazji działania narządów zmysłowych. Te ostatnie nazywa Kartezjusz ideami pochodnymi⁷². Ideom wrodzonym w znaczeniu szerszym przeciwstawia idee wrodzone w pełnym tego słowa znaczeniu. Są to idee odnajdywane bez pomocy czy interwencji

⁶⁹ Por. Princ. AT. vol. IX, p. I, a. 49—50.

⁷⁰ Por. a Mersenne, AT. vol. III, 418

⁷¹ Por. Med. AT. vol. VII, 38, 39.

⁷² Tamże.

wrażeń zmysłowych tak, że dla ich tłumaczenia nie są konieczne, ani potrzebne żadne działania czy też operacje organów cielesnych⁷³. Gdy więc chodzi o prawdy zawarte i wyrażone w zdaniach zwanych przez Kartezjusza aksjomatami, idee ich nie należą do klasy idei wrodzonych w szerszym tego słowa znaczeniu, czyli pochodnych. Te ostatnie bowiem zakładają istnienie realne przedmiotów, do których odnoszą się jako do swych korelatów. Racją tłumaczącą ich obiektywność jest rzecz istniejąca poza nimi, chociaż racją formalną będzie zawsze myśl, której one są emanatami, czyli modyfikacjami⁷⁴. Jeżeli podział idei wyrażał się w tym, że do jednego typu zaliczono idee wrodzone powstałe z okazji działania zmysłów, a do drugiego te, które odkryło się bez ich pomocy, to prawdy wyrażone w pierwszych zasadach rozumiane w sensie aksjomatów należy zaliczyć do drugiego typu, albowiem jak wynika z powyższego tekstu, rzeczą tłumaczącą ich obiektywność nie jest świat zewnętrzny w stosunku do umysłu jako władzy poznawczej. Są to bowiem idee, które nie posiadają korelatów poza intelektem, a więc idee pozbawione elementu reprezentatywnego. Wobec tego nie mogą być ujmowane na sposób rzeczy. W kwestii ich poznania stanowią wyjątek od całej reszty idei właściwych umysłowi ludzkiemu. Racją tłumaczącą ich rzeczywistość obiektywną nie są rzeczy istniejące poza nimi, lecz sam wyłącznie intelekt. Również rację formalną, jak też rację ich istnienia zdaje się stanowić treść władzy poznawczej, w której są w najpełniejszym tego słowa znaczeniu emanatami. To specyficzne ich stanowisko wśród typu idei wrodzonych w konsekwencji zdecydowało o czysto intuicyjnym ich ujęciu. Intuicja tego typu zdań wydaje się różnić od innych ujęć intuicyjnych: np. intuicji kształtu, rozciągłości czy intuicji konkluzji⁷⁵. Intuicyjne ujęcie kształtu czy rozciągłości powstaje w wyniku działania przedmiotu zewnętrznego jako pewnej okazji. Ujęcie konkluzji jest również intuicją, lecz wywołaną i uprzyczynowaną przez przesłanki długim procesem analizy, sprowadza-

⁷³ Tamże.

⁷⁴ „Par exemple, lors que nous pensons qu'on ne scauroit faire quelque chose de rien, nous ne croions point que cette proposition... soit une chose qui existe, ou la propriete de quelque chose, mais, nous la prenons pour une certaine verite eternelle qui a son siege en notre pensée.” Zob. Princ. AT. vol. IX, a. 49.

⁷⁵ Kartezjusz, mona przypuszcza, przyjmowa rodne typy oczywistoci, powodowane rodnymi typami ujecia intuicyjnego.

jącym to, co jest złożone, do tego, co jest najprostsze, co daje się ująć bezpośrednio intuicyjnym aktem poznawczym. Ujęcie intuicyjne zasad porządku logicznego nie wymaga przygotowania w formie zabiegów analitycznych. Umysł dostrzega je bezpośrednio jako właściwą sobie treść, nie mającą nigdzie poza umysłem odpowiednich dla siebie korelacji⁷⁶.

Inna jest sytuacja, gdy chodzi o uznawanie zdań, stanowiących pryncypia realne, a pełniących funkcje najczęściej i zasadniczo przesłanek naczelnych w nauce. Nazywa je Kartezjusz w „Regulae“ sędami absolutnymi w przeciwieństwie do sądów relatywnych. Stanowią one zdania najbardziej proste⁷⁷. Charakteryzując je, nie określa ich natury szczegółowo. Mówi tylko, że są to zdania o strukturze najbardziej prostej oraz że stanowią podstawę dla dedukcyjnych rozumowań. Byłyby to więc takie zdania, których afirmacja zawierających się w nich prawd nie wymaga odniesienia do innych zdań czy idei. Według Kartezjusza każda idea, która może być uformowana bez uciekania się do innych idei, należy do typu zjawisk zwanych „naturami prostymi“, a te z punktu widzenia metodologicznego nazywa terminami absolutnymi⁷⁸. Terminy te wchodziły w skład zdań, stanowią o ich prostej budowie, a konsekwentnie, o intuicyjnej zrozumiałości ich treści.

Powstaje przeto problem, jak dokonuje się według Kartezjusza ujęcie prostych zdań w akcie intuicji. Że są one ujmowane w drodze poznania intuicyjnego, nie ulega wątpliwości, gdyż Kartezjusz stwierdza to na wielu miejscach. W związku z tym wyłaniają się dwa pytania. Pierwsze dotyczy samego procesu dojścia do takiego zdania, drugie sposobu uznawania. W pierwszym przypadku można by posłużyć się konkretnym materiałem, na którym Kartezjusz pokazuje sposób dochodzenia do zasad porządku realnego, mianowicie wziąć pod uwagę zasadę „cogito ergo sum“, która dla Kartezjusza spełnia rolę zasady pierwszej. Zdanie „cogito ergo sum“ należy do zdań prostych. Z teorii zdań prostych, nakreślonej w 14. prawie „Regulae“ wynika, że do uznania tych zdań nie potrzeba stosować osobnego zabiegu, wystarczy oprzeć się na naturalnym świetle rozumu.

⁷⁶ Por. Princ. AT. vol. IX, p. I, a. 49; Nie znaczy to jednak, że są one aktualnie wrodzone i nie wymagają żadnego przygotowania do ich ujęcia w akcie intuicji.

⁷⁷ Por. Reg. AT. vol. X, 381; 383.

⁷⁸ Por. Tamże, 381—382.

Trzeba jednak zauważyć, że zdania tego typu nie są ujmowane w sposób bezpośredni dla umysłu, lecz odkrywane w wyniku dłuższego nieraz procesu poznawczego. Nie narzucają się one umysłowi tak, jak zasady logiczne, które ze względu na w pełnym tego słowa znaczeniu wrodzoność ujmowane były bez uprzednio zreflektowanego poznawczego przygotowania. Już z punktu widzenia teorio-poznawczego, mając na uwadze strukturę tych zdań, złożonych z terminów prostych, ale „realnych” uzyskanych w akcie intuicji dzięki okazji działania przedmiotów pozaintelektualnych na władze poznawcze — należy mówić o różnicy ich percepcji w poznaniu intuicyjnym. W naszym przypadku chodzi o aspekt metodologiczny, tj. o wskazanie pewnych dyrektyw, które przygotowują „vis cognoscens” do ujęcia przedmiotu w akcie intuicji.

Wydaje się, że właśnie reguła oczywistości sformułowana w „Discours” determinuje proces dochodzenia do zdań oczywistych. Zadaniem głównym takiego procesu jest stworzenie warunków przede wszystkim od strony przedmiotu dla swobodnego działania „czystego rozumu”. Warunkiem ze strony przedmiotu dla oczywistego aktu poznawczego jest prostota przedmiotu ujmowanego. Zagadnienie prostoty przedmiotu poznania wiąże się ściśle z kwestią natury aktu „czystego rozumu”. Najogólniej mówiąc, natura takiego aktu nie wymaga — zdaniem Kartezjusza — jakiegś bezwzględnej prostoty przedmiotu. Przedmiot winien być jedynie tak prosty, aby mógł warunkować taki akt ze strony rozumu, w którym nie byłoby żadnej sukcesywności, żadnego następstwa w ujmowaniu. Mówi o tym Kartezjusz, gdy przeciwstawia akt poznania intuicyjnego aktowi dedukcji⁷⁹. Rodzi się więc problem genezy prostego przedmiotu, tzn. wskazanie na jakąś operację, która decyduje o tym, że coś staje się prostym, a konsekwentnie intuicyjnie ujmowalnym. Operację taką stanowi zabieg analityczny, polegający na czystym, zwykłym podziale tego, co złożone, na elementy proste. Prostem bowiem Kartezjusz nazywa to, co jest bezpośrednio ujmowane jasno i wyraźnie. Myśl nie może go podzielić na więcej części bardziej wyraźnie poznawanych⁸⁰. Analiza jest w tym przypadku ważna, zaliczając ją Kartezjusz do najbardziej zasadniczych elementów metody⁸¹. Jasność i wyraźność, konsekwentnie intuicyjność

⁷⁹ Por. Tamże, 368—370.

⁸⁰ Tamże, 418.

⁸¹ Tamże, 373.

ujęcia zdaje się być ostateczną granicą dalszego podziału, kryterium zaprzestania dalszej intelektualnej czynności analitycznej.

Prawo analizy wyrażone w „Regulae“⁸² i w „Discours“⁸³ starannie wykorzystane jest, gdy chodzi o odkrycie zasady „cogito ergo sum“ jako zasady realnej. Specjalne zastosowanie posiada w kwestii pokazania racji wątplenia. Właśnie w wykazywaniu racji, dlaczego należy wątpić, Kartezjusz posługuje się analizą w tym sensie, że dzieli badane zagadnienie (przedmiot) na tyle części, ile wymaga doskonałe jego zrozumienie. Podkreśla dość jasno, że np. do odrzucenia zasadniczo wszystkich poglądów nie potrzeba ich badać po kolei i wykazywać racje stanowiące o ich powątpiewalności, ale wystarczy dokonać badania (analitycznego) zasad, na których się opierają te poglądy⁸⁴.

Zastosowanie analizy w Med. I pokazuje, że dotyczy ona przedmiotów, o których można wątpić, a idzie w kierunku pokazania i podania racji wątplenia, oraz wskazania na zasady, w oparciu o które kształtowałyby się naukowe poglądy na rzeczywistość. Taki właśnie proces analityczny doprowadził Kartezjusza do stwierdzenia istnienia rzeczywistości, którą wyraził w zdaniu „cogito ergo sum“. Proces analizowania jako zadanie ma przygotować umysł do zrozumienia w akcie intuicji „prostych własności“, których ujęcie i wyrażenie w pojęciach stanowi materię prostych zdań, zwanych absolutnymi⁸⁵. Cała metoda — jak się wyraża — polega na porządkowaniu i rozłożeniu tego wszystkiego, na co należy zwrócić „spojrzenie umysłu“, aby odkryć jakąś prawdę. Otóż metody tej ściśle będzie się przestrzegać jeśli zdania zawiłe, ciemne sprowadzi się stopniowo do prostych, a następnie spróbuje się od intuicji tych, które są najprostsze ze wszystkich, wznieść się po tych samych stopniach do poznania wszystkich innych⁸⁶. Proces poznania analitycznego pełniłby tu funkcję heurezy, rozumianej w sensie krytycznego poznania odkrywczego.

Jaki jest sposób uznawania treści zdań prostych? Zdania te są zdaniami zawierającymi pewne treści poznawcze, które muszą mieć charakter

⁸² Tamże, 418.

⁸³ Pol. Disc. AT. vol. VI, 14.

⁸⁴ Por. Med. AT. vol. VII, 18.

⁸⁵ Por. Crombie A., Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, t. II, 372. (Przel. St. Łypacewicz).

⁸⁶ Por. Reg. AT. vol. X, 379.

tak prosty, aby mógł zaistnieć akt ich intuicji. Rozpatrywane w tym aspekcie nie przekreślają jednak pewnej złożoności. Ich prostota jest złożona przynajmniej z dwóch elementów.

Według św. Tomasza jeśli mamy zdanie: „człowiek jest zwierzęciem rozumnym”, to jego oczywistość ujmuje się na mocy znajomości podmiotu i orzeczenia. Wtedy takie zdanie jest oczywiste na mocy zawierania się treści podmiotu w treści orzeczenia. Zrozumienie tego zdania dokonuje się w drodze pewnego procesu, mianowicie poprzez uprzednie poznanie oraz porównanie podmiotu i orzeczenia. U Kartezjusza „zasady realne” wydają się mieć charakter zdań hipotetycznych postaci: x zawiera się koniecznie w y . Można to jeszcze inaczej sformułować: ponieważ jest x , musi być także y . Poprzednik bezpośrednio domaga się następnika, chociaż następnik nie domaga się poprzednika. Prawda tych zdań ujęta zostaje w drodze intuicji dzięki jedynie bezpośredniej łączności poprzednika z następnikiem. Przedmiotem aktu intuicji wydaje się być treść zdania jako całości, a nie treść poszczególnych pojęć. Ujęcie treści prostego zdania nie dokonuje się więc w sposób, by poznawało się najpierw treść jednej idei, a następnie drugiej i wreszcie związek między nimi zachodzący, lecz od razu, w jednym momencie, bez uprzedniego poznania owych treści umysł chwytą w sposób bezpośredni prawdę wyrażoną w prostym zdaniu.

Wyżej podana interpretacja sposobu ujmowania zdań wyjściowych nie przeciwstawia się zasadniczo temu, co Kartezjusz mówi w prawie 12 „Regulae” o związkach zachodzących między „naturami prostymi”⁸⁷. Na korzyść omawianego stanowiska przemawia jeszcze wypowiedź mieszcząca się w prawie 11 „Regulae”, a tycząca się intuicji. Intuicja umysłu — zdaniem Kartezjusza — wymaga dwóch rzeczy: byśmy zdanie pojmowali

⁸⁷ Proste elementy mogą według niego występować między sobą w podwójnym stosunku: koniecznym i przypadkowym. Związek konieczny istnieje wówczas, gdy jedno pojęcie tak się zawiera w drugim, że nie można pojąć żadnego z nich oddzielnie, jeśli byśmy chcieli pojąć wyraźnie. Z definicji tej zdaje się wynikać, iż ujęcie treści zdania prostego może dokonać się bez uprzedniego poznania treści idei, a to dlatego, że stosunek tych idei jest bowiem taki, iż gdybyśmy chcieli poznać inaczej niż w jednym momencie tj. kolejno przez rozpoznanie treści poszczególnych idei, poznanie byłoby niejasne i mało wyraźne. Świadczyłyby to o tym, że stosunek między pojęciami zdania prostego byłby pokrewny logicznej implikacji w tym sensie, że jedno pojęcie, suponuje drugie pojęcie. Zob. Reg. AT. vol. X, 421—422.

jasno i wyraźnie, oraz byśmy pojmowali je całe naraz, a nie kolejno częściami⁸⁸.

Zdania więc będące prostymi a równocześnie pełniącymi funkcje punktów wyjściowych dedukcji należałyby do typu zdań intuicyjnych i realnych w tym sensie, że pojęcia ich powstają w drodze „mieszanej” działalności umysłu (z okazji działania przedmiotów zewnętrznych) oraz, że nie tylko intuicyjnie ujmuje się związki między pojęciami, lecz intuicyjnie ujmuje się całość prawdy zawartej w zdaniu. Wyżej wymienione typy zdań — jak już wspomniano — pełniły bazę dla systemu szeroko pojętej filozofii, z której w drodze dedukcji uzyskiwano zdania zwane pochodnymi. Zdania pierwotne pełniły funkcje zdań podstawowych dla rozumienia zdań pochodnych. Jasno w tym względzie wyraża się Kartezjusz: „Wszystkie inne (tzw. istniejące poza zdaniami prostymi) dadzą się uznać wtedy tylko, jeśli się z owych wyprowadzi i to albo w sposób bezpośredni i najbliższy, albo dopiero przy pomocy dwu lub więcej różnych wniosków⁸⁹. Dedukcja więc staje się koniecznym środkiem dla racjonalnego usystematyzowania zdań. Jest więc drugim zabiegiem poznawczym po analizie, który stanowi o metodzie racjonalnego postępowania w nauce, czyli uprawiania nauki.

Z powyższych analiz widać, że Kartezjusz mimo zdecydowanie negatywnego nastawienia względem tradycji filozoficznej, zasadniczo pozostał jej najpierw wierny w teorii nauki. Będąc wyrazicielem dążeń swej epoki, — epoki Odrodzenia, która powzięła hasło rewizji tradycyjnych, od Arystotelesa jeszcze wywodzących się teorii, Kartezjusz daleko od tych teorii nie odbiegł. W koncepcji nauki w wielu przypadkach nawiązał do Platona, jak również do Arystotelesa. Przyjął koncepcję jedności wiedzy ludzkiej, która za swój fundament uważa metafizykę. Jedynie wiedzy pewnej przypisywał wartość naukową, wierząc zarazem, że wiedzę taką można osiągnąć. Wreszcie pragnął budować system nauk dedukcyjnie, jako system jednolity z najogólniejszymi założeniami na czele. Empiryczne momenty ograniczył do heurystyki, nie dopuszczając ich roli w dowodach. Te zasadnicze postulaty metodologiczne wysuwane przez Kartezjusza w teorii nauki były najzupełniej zgodne z tradycyjną episte-

⁸⁸ Tamże, 407.

⁸⁹ Tamże, 424.

mologią. Bardziej natomiast uległ Kartezjusz wpływowi ducha ówczesnej „rewolucji” naukowej w praktycznym uprawianiu nauk szczegółowych.

Co się zaś tyczy koncepcji filozofii, to definicja filozofii odtworzona na podstawie porównań szczerkowych określeń, jest zgodna i doskonale harmonizuje z poglądami na temat samej struktury filozofii oraz sposobu jej uprawiania. Budowa systemu filozoficznego również nie odbiegła od typowych tendencji dawnych filozofów, choć pozornie wygląda na to, że jest inaczej. Zasadnicza różnica i nowość w uprawianiu filozofii mieści się dopiero w położeniu akcentu na inny przedmiot filozofowania. Nie świat stanowi główny obiekt poznania filozoficznego, lecz treść świadomości, jako człon doskonale izomorficzny z rzeczywistością pozaumysłową. Stąd też metoda filozofowania musiała ulec zmianie. Najogólniej mówiąc była skrzyżowaniem reguł tradycyjnych i nowych subiektywistycznych postulatów.

DESCARTES' CONCEPTION OF PHILOSOPHY

The present paper deals with Descartes' theory of science and philosophy; or, more precisely, the author's analyses are to help in clarifying the relation between Cartesian theory on one side and traditional epistemology and paripatetic conception of philosophy on the other, as well as to discover how far it went with the 'scientific revolution' of the seventeenth century.

When speaking of philosophy one can have in mind either a body of knowledge, that is a more or less coherent set of propositions of philosophic character, or a set of actions aimed at arriving at such a set of propositions and its ordering. In his attempt at reproducing Descartes' philosophy the author has taken both aspects into account. The paper has, nevertheless, been prefaced with an explanation of the meaning given by Descartes to the term 'philosophy'.

The present author's analyses have shown that despite his decidedly negative attitude towards philosophical tradition, Descartes remained faithful to it in his theory of science. A champion, though he was, of the Renaissance attempt to revise the traditional theories inherited from Aristotle, he never travelled very far from them. In his notion of Science often he followed Plato and Aristotle. He accepted a conception of human knowledge, which considered metaphysics its foundation. Scientific value he ascribed only to knowledge that possessed certitude. He himself tried to construct a system of scientific knowledge deductively. His basic methodological postulates were completely in agreement with traditional epistemology. When dealing with particular scientific disciplines and problems he was, however, more under the influence of the 'scientific revolution' just mentioned.

His definition of philosophy, gathered by comparing partial descriptions, is in perfect

harmony with his views on the structure of philosophy and the manner of practising in. His construction of a philosophical system is not in reality very far from the typical tendencies of traditional philosophy, though it may seem otherwise. The novelty and fundamental difference lies in his stressing a different object of philosophical endeavour. It is not the world that is the principal object of philosophical knowledge, but the content of consciousness, as an element perfectly isomorphic with extraintellectual reality. Hence the method also had to undergo a change.