

# Stanisław Czajkowski

---

## Ze studiów nad postawami filozofii Kartezjusza

---

Collectanea Theologica 24/1-4, 30-56

---

1953

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.

STANISŁAW CZAJKOWSKI

### ZE STUDIÓW NAD PODSTAWAMI FILOZOFII KARTEZJUSZA

Dwa są podstawowe punkty widzenia, z których możemy rozpatrywać jakikolwiek systemat filozoficzny: punkt widzenia immanentnej refleksji i punkt widzenia historycznej analizy.

W pierwszym wypadku będziemy abstrahować od genezy historycznej danego systematu i jego ewolucji czasowej, widząc w nim jednolity w swej strukturze i w swej koncepcji trzon, który żyje swoim własnym życiem i posiada swą własną, wewnętrzną wartość. Zadaniem naszym będzie w tym wypadku starać się wejść przede wszystkim w wewnętrzną rytm dialektyczny systematu, uchwycić to, co stanowi żywe jądro i ducha zapładniającego całości, a następnie usiłować wywieść logicznie z tej osnowy poszczególne elementy systemu.

W drugim wypadku, abstrahując od tej immanentnej formy i jedności systematu, będziemy starali się wyjaśnić genezę i ewolucję poszczególnych elementów systematu przy pomocy zwykłych metod krytyki historycznej.

Oba wskazane wyżej punkty widzenia grzeszą pewną jednostronnością.

Systemat filozoficzny nie jest czymś oderwanym od życia i od historii, lecz jest tego życia i tej historii wytworem (względnie momentem rozwojowym), podobnie jak wszystkie inne twory kulturalne, podobnie jak dzieła sztuki, teorie naukowe i instytucje polityczne i prawne. Bez poznania historycznego i ogólnokulturalnego tła, bez poznania problematyki fi-

lozoficznej epoki, w której dany systemat powstał, nie zrozumiemy nigdy naprawdę jego genezy i jego wewnętrznej struktury i nie uświadomimy sobie nigdy roli, jaką on odegrał w ogólnym umysłowym rozwoju ludzkości.

Nie należy jednak zapominać, że będąc wytworem kultury swego wieku, systemat filozoficzny (zasługujący naprawdę na miano oryginalnego systematu) jest jeszcze czymś więcej — jest, w najgłębszej istocie swojej, oryginalną i n t u i c j ą całości bytu i rzeczy <sup>1)</sup>.

Do istoty tej intuicji nie dotrze się nigdy na drodze zwykłej historycznej i krytycznej analizy — można ją uchwycić jedynie przez kongenialny wysiłek refleksji filozoficznej schodzącej w największą głębie siebie samej i przeżywającej na swój sposób to, co przeżył autor, którego studiujemy <sup>2)</sup>.

Widzimy więc, że w historii filozofii obie przez nas dopiero co wspomniane metody nie tylko że się sobie nie przeciwstawiają, ale przeciwnie — doskonale uzupełniają. Metoda ściśle historyczna, pozwalając nam usytuować w czasie i w środowisku daną doktrynę, jest koniecznym punktem wyjścia dla metody refleksji, umożliwiającym tej ostatniej odróżnienie rzeczy naprawdę oryginalnych i naprawdę wielkich od nędznych naśladownictw i karykaturalnych powtarzań strojących się często w pióra oryginalności i naukowości.

Poznanie tła historycznego i kulturalnego epoki i poznanie genezy i ewolucji poszczególnych elementów systematu nie może jednak, w myśl rozwiniętych tu postulatów metodologicznych, wyczerpać całkowicie zadania historyka filozofii,

<sup>1)</sup> O stosunku tego, co jest intuicją oryginalną i twórczą systematu, do tego, co jest tylko jej krystalizacją i intelektualnym ubiorem (siłą rzeczy zaczerpniętym z kuchni filozoficznej danej epoki) por. głębokie uwagi H. Bergsona, *L'intuition philosophique*, art. w RMM 18 (1911) 809—13.

<sup>2)</sup> By odkryć to, co stanowi ducha danego systemu, należy „wejść“ w swego autora i przemyśleć na swój rachunek te podstawowe zagadnienia, które jego filozofia stawia, powtarzał swym uczniom E. B o u t r o u x.

który chce być nie tylko historykiem, lecz i filozofem, świadomym metod i zadań swojej wiedzy.

Historyk — filozof nie może, bez zrezygnowania z podstawowych postulatów i wymogów swej wiedzy, ograniczyć się jedynie do o p i s u, lecz musi dążyć do wyjaśnienia s e n s u i z n a c z e n i a opisywanych przez siebie zjawisk, musi dążyć do wyznaczenia jeśli nie k i e r u n k u (czy k i e r u n k ó w) ewolucji ducha ludzkiego, to w każdym bądź razie do jakiegoś u s y s t e m a t y z o w a n i a i powiązania ze sobą produktów jego filozoficznej twórczości <sup>1)</sup>.

Wychodząc ze ścisłej analizy historycznej danej epoki i danej osoby, historyk — filozof musi zawsze starać się wznieść wyżej — dojsć do uchwycenia s e n s u i o g ó l n o - d z i e j o w e g o z n a c z e n i a opisywanych przez siebie zjawisk kulturalnych i analizowanych zagadnień filozoficznych. Pod tym tylko warunkiem historia filozofii nie zdegradowuje się do roli jakiejś ogólnej historii kultury czy literatury (filozoficznej), pod tym tylko warunkiem zachowa swoją autonomię i pozostanie integralną częścią samej filozofii, przeglądającej się w zwierciadle swego stawania <sup>2)</sup>.

Z tych założeń metodologicznych wychodząc autor niniejszej pracy postawił sobie za zadanie prześledzić g e n e z ę p s y c h o l o g i c z n ą systemu Descartesa, zanalizować tło historyczne, na którym on wystąpił, a następnie spojrzeć na jego filozofię z punktu widzenia jej całości, sięgnąć do jej najgłębszych metafizycznych podstaw, zanalizować przykładowo niektóre konsekwencje z nich wyływające i ocenić je w skali ich wewnętrzznego i ich ogólnodziejowego rozwoju.

Ze przy takim podejściu do filozofii Kartezjusza, które w swej istocie nie jest ani monografią jego systemu rozważa-

<sup>1)</sup> Niezmiernie ciekawą próbą takiego usystematyzowania twórczości filozoficznej na przestrzeni jej całego dziejowego rozwoju jest świetna książka E. Souriau, *L'institution philosophique*, Paris 1930.

<sup>2)</sup> O stosunku filozofii do historii filozofii por. głębokie uwagi W. Windelbanda w jego *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1921, 7—16. 569—70.

nego w całości jego elementów doktrynalnych, ani też śledzeniem genezy tych poszczególnych elementów w czasie, wiele rzeczy uważanych przez niektórych historyków filozofii i monografistów Kartezjusza za zasadnicze i podstawowe zejdzie często na drugi plan<sup>1)</sup>, gdy na pierwszy wysunie się nieraz szereg kwestii przez większość historyków zwykle dotychczas zbywanych paru słowami jako drobnostki lub wręcz pomijanych i lekceważonych jako nie zasługujące na szersze rozpatrzenie ciekawostki i subtelności<sup>2)</sup>, autor niniejszego zdaje sobie dobrze z tego sprawę, nie uważa tego jednak za defekt swej pracy, lecz przeciwnie — za rację jej istnienia, którą jest właśnie zmiana perspektywy na filozofię Kartezjusza i usiłowanie nowej oceny jej podstawowych założeń metafizycznych i wartości ogólnokulturalnych.

Tak pojęta praca może przyczynić się do lepszego zrozumienia podstawowych założeń filozofii Kartezjusza i ich roli w dalszym rozwoju umysłowym ludzkości.

NOTA. Ze względu na trudność w korzystaniu z podstawowego wydania pism Descartes'a *A d a m a i T a n n e r y e g o* odnośniki *Discours de la Méthode* (oznaczonego w skróceniu przez *Disc*), *Méditations Métaphysique (Méd)*, *Objections (Obj.)* i *Réponses (Rép.)* są podane według najbardziej łatwo dostępnego wydania Flammarion'a, w którym wszystkie te pisma Descartes'a są zawarte w jednym tomie. *Principes de la Philosophie (Princ.)* i *Passions de l'Âme (Pass.)* są cytowane przez podanie odpowiednich paragrafów, co umożliwi łatwo każdemu odszukanie cytowanych tekstów w jakimkolwiek wydaniu.

<sup>1)</sup> Jak np. cała tak szeroko zwykle w monografiach Kartezjusza uwzględniana jego metodologia szczegółowa.

<sup>2)</sup> W pracy L. C h m a j a, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków, 1930, nie znajdujemy np. prawie ani słowa o formowaniu się podstawowej dla zrozumienia podstaw kartezjańskiej teorii poznania jego doktryny p r a w d w i e c z n y c h. Por. bliższe sprecyzowanie tego zarzutu w sprawozdaniu niżej podpisanego z rozprawy prof. Chmaja, PF 33 (1930) 266 ns.

Inne dzieła Descartes'a (przede wszystkim jego korespondencja) są podane (na podstawie dawniej jeszcze przez autora porobionych notatek) według wydania *Adam'a i Tannery'ego* (w skrócie oznaczam to wydanie przez A T).

Dość często cytowane *Travaux du IX Congrès International de Philosophie* (Paris 1937) oznaczam w skrócie przez T. C. (*Travaux du Congrès*).

Z wymienianych najczęściej czasopism filozoficznych *Revue de Métaphysique et de Morale* oznaczam w skrócie przez R M M, *Przegląd Filozoficzny* — przez P F, *Kwartadnik Filozoficzny* przez KF.

## I.

Do pierwszych lat dwudziestego wieku historycy filozofii przypisywali przeważnie zbyt małe znaczenie pierwszym traktatom Descartes'a<sup>1)</sup>, widząc w nich co najwyżej pierwsze zarysy jego metody (jak *Studium bonae mentis* zapowiadające *Regulae ad directionem ingenii*) i późniejszych odkryć matematyczno-fizycznych.

Tymczasem niektóre z tych traktatów są ze wszech miar godne uwagi historyka filozofii, chącego odkryć i zrozumieć powstanie i rozwój podstawowych tez filozofii kartezjańskiej.

Toteż pozostanie wielką zasługą francuskiego historyka *M i l h a u d'a* zwrócenie uwagi na jeden z tych traktatów —

<sup>1)</sup> Wiemy ze świadectwa A. Baillet'a, *La vie de M. Descartes*, Paris 1691, 1, 50, że Descartes napisał w swej młodości cały szereg drobnych traktatów, które po jego śmierci, lubo przywiezione do Francji ze Szwecji, z czasem gdzieś się zawieruszyły („u różnych osób z Francji i z Holandii“, które „rozdrapały“ te fragmenty, informuje Baillet). Na całe szczęście Leibnitz podczas swego pobytu w Paryżu (1672—1676) porobił dość obszerne wyciągi z tych pism, które w roku 1859 odnalazł w Hanowerze Foucher de Careil i wydał pod tytułem *Cartesii Cogitationes Privatae* (w wydaniu AT znajdują się one w dziesiątym tomie). Należą tu: *Parnassus*, *Considérations sur les sciences*, *Algèbre*, *Democritica*, *Experimenta*, *Preambula*, *Olympica*, *Thaumantis Regia* i *Studium bonae mentis*, do których trzeba dodać specjalnie dla przyjaciela jego Beeckmana napisany *Compendium musicae*.

na „*Olymica*“ i stwierdzenie, iż wszystkie prawie najważniejsze tendencje filozofii Kartezjusza (kolosalne znaczenie intuicji i „światła naturalnego“, konieczność gwarancji boskiej naszego poznania) znajdują się w nich w stanie zarodkowym<sup>1)</sup>.

Ogólna wzmianka z początku II-ej części *Rozprawy o Metodzie*, z której zdaje się jednak wynikać, iż Descartes uważał, że odkrył podstawy swego systemu prawie odrazu<sup>2)</sup>, uzyskuje w zrobionym przez Leibniza (z czasów jego pobytu w Paryżu) odpisie tego traktatu znakomite potwierdzenie i szereg niezmiernie interesujących wyjaśnień.

Komentując pierwsze zdanie tego traktatu (które brzmi: *X Novembris, cum plenus forem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem*<sup>3)</sup>, Milhaud stwierdza, iż Descartes rozumiał na pewno słowo „entuzjazm“ w jego najbardziej silnym znaczeniu; w znaczeniu obcowania bezpośredniego z niebem, od którego wprost otrzymał wizję swego systematu<sup>4)</sup>.

Bliższe rozejrzenie się w tym traktacie umacnia nas niezbitcie w przekonaniu, iż Descartes odkrył podstawy swego systemu nie na drodze dyskursywnego myślenia, lecz w entuzjastycznym porywie natchnienia twórczego i nadprzyrodzonej inspiracji Łaski.

Szereg przytoczonych w traktacie szczegółów, w połączeniu z tym, co pisze Baillet (jego wypowiedzi, uważane dość często przez dawnych historyków za plód literackiej fantazji ich autora, uzyskują znakomite potwierdzenie w tekście samego traktatu)<sup>5)</sup>, ustala ponad wszelką wątpliwość, iż ta n o c l i s t o p a d o w a (dziesiąty listopada 1619 r.) spędzona przez Descartes'a na rozmyślaniach w jakimś zakątku w Bawarii była dlań prawdziwym kryzysem moralnym i psychicznym ze wszystkimi cie-

<sup>1)</sup> Por. M. Milhaud, *Une crise mystique chez Descartes en 1619* art. w RMM 25 (1916).

<sup>2)</sup> Por. D 9—12.

<sup>3)</sup> AT 179.

<sup>4)</sup> Por. art. cyt. 612. 616.

<sup>5)</sup> Por. A. B a i l l e t, dz. cyt. 80—86.

lesnymi i duchowymi objawami wielkiego wstrząsu duchowego, podobnie jak noc dwudziestego trzeciego listopada 1654 r. dla Pascala lub noc, w której napisał Improwizację, dla Mickiewicza.

Po nocy tej „głowa jego gorzała ogniem“, stwierdza w swym żywocie Descartes'a Baillet <sup>1)</sup>, samej zaś nocy miał trzy sny, „co do których wyobrażał sobie, iż mogą one pochodzić tylko z nieba“ (*qu'il s'imagina ne pouvoir venir que d'en haut*). Umysł ludzki, stwierdza kategorycznie sam Descartes, „nie miał w nich żadnego udziału“.

Przypatrzmy się bliżej tym snom.

W pierwszym Descartes'owi zdawało się, że jest uderzony przez podmuch bardzo silnego wichru, który odpędzał go od świątyni. Wicher ten w jego przekonaniu — to zły duch, zły geniusz: *A malo spiritu ad templum propellabar*.

Czy w tym śnie nie należy widzieć psychologicznego źródła hipotezy *złośliwego geniusza*, który odgrywa tak kolosalną rolę w jego teorii poznania?

W drugim śnie obudził Descartes'a nadzwyczaj gwałtowny wybuch piorunu, a pokój cały zdał mu się napełniony przez iskry. Ten wybuch piorunu, według własnego komentarza naszego filozofa — to sygnał ducha prawdy, który przyszedł objąć go w swe posiadanie: *„Lumen cognitionem significat.“*

Czy w śnie tym nie widzieć pierwszego źródła jego doktryny intuicji, dającej nam bezpośrednio i adekwatne poznanie rzeczy <sup>2)</sup>, lub ewentualnie jego doktryny prawdomówności boskiej, która jak piorun łamie wszystkie racje wątpienia i daje niewzruszony fundament naszemu poznaniu? <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Por. tamże.

<sup>2)</sup> O znaczeniu doktryny intuicji i „światła naturalnego“ w systemacie Descartes'a por. L. Brunschwicg, *La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens*, art. w RMM 16 (1937); E.; G i l s o n, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Paris 1930, 82. 91; S. Czajkowski, „Cogito, ergo sum“ Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy, art. w KF 19 (1950) 56 ns.

<sup>3)</sup> Por. S. Czajkowski, *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, art. w PF 33 (1930) 56—64.



W trzecim śnie wreszcie Descartes widzi na tle szeregu szczegółów o mniejszym znaczeniu dwa wielkie dzieła: Słownik — symbol przedstawiający całość wiedzy ludzkiej i *Corpus Poëtarum* — symbol sztuki. Interpretacja tego snu byłaby ciekawym źródłem do poznania zarówno punktu wyjścia estetycznych poglądów Kartezjusza <sup>1)</sup>, jak i jego zapatrywań na stosunek nauki do sztuki i vice versa: „*Sunt in nobis semina scientiae ut in silice quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poëtis excutiuntur magisque elucent.*”

Czy ten brzemienisty treścią młodzieńczy tekst Kartezjusza nie stanowi poza tym pierwszego etapu krystalizacji doktryny o naturach prostych i ideach wrodzonych, które niby owe „*semina*“ rozwijają się w nas potem przy pomocy refleksji? <sup>2)</sup>

Dodajmy jeszcze do tego wszystkiego, iż w związku z tymi „pochodzącymi z wysoka“ snami Descartes postanowił odbyć pielgrzymkę do Matki Boskiej Loretańskiej, by podziękować za łaski otrzymane i że pielgrzymkę tę uskutečnił faktycznie w r. 1624 <sup>3)</sup>.

Czy nie świadczy to wszystko dostatecznie o mistycznym wprost i inspiratywnym źródle pierwotnej intuicji jego filo-

---

<sup>1)</sup> Por. E. K r a n t z, *Essai sur l'esthétique de Descartes*, Paris 1882. Zauważmy tu mimochodem, iż Descartes, znakomity autor *Rozprawy o Metodzie, Medytacji Metafizycznych i Zasad*, przesłonił nam zupełnie bardziej ludzkiego i przystępnego Descartes'a, autora pełnych wdzięku i finezji listów do księżniczki Elżbiety Palatyńskiej, Descartes'a — autora *Compendium Musicae* (napisanego dla Beeckmana) i Descartes'a — autora baletu *La naissance de la paix...* (opublikowanego przez Thibaudeta w numerze sierpniowym *Revue de Genève* z 1920 r.), wystawionego w pałacu królewskim w Sztokholmie w dniu urodzin królowej Krystyny, na dworze której Descartes wtedy przebywał. Nic bardziej fałszywego więc nad wyobrażanie sobie Descartes'a w tozde zasuszonego pedanta, któremu obce jest wszelkie poczucie piękna, wszelkie zainteresowanie dla spraw czysto ludzkich!

<sup>2)</sup> Por. w tej kwestii E. B o u t r a u x, *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris 1927, 49, a zwłaszcza O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris 1921, 175—182.

<sup>3)</sup> Por. A. B a i l l e t, dz. cyt. 1, 129.

zofii i czy nie przyznać *Milhaud*'owi racji, kiedy twierdzi, iż dziesiątego listopada 1619 r. Descartes miał po prostu uczucie bezpośrednio kontaktu z niebem za pomocą swych wizji? <sup>1)</sup>

I faktycznie stwierdzić musimy, iż już od chwili swego drugiego snu Descartes ma w sobie „ducha prawdy“, który przewyciężył odpychającego go w pierwszym śnie od świątyni złego geniusza. Od dziesiątego listopada 1619 r. Descartes jest już w posiadaniu wizji twórczej swego systematu, wizji co prawda mglistej i nieokreślonej, ale taką jest już każda wizja, która nabiera kolorów, ciała i życia wtedy dopiero, kiedy stopniowo się krystalizuje i uzewnętrznia. Całe życie Descartes'a od tego czasu jest też już tylko właściwie krystalizowaniem się i opracowywaniem dyskursywnym w szeregu prac systematycznych tej intuicji inspiratywnej z dziesiątego listopada 1619 r.

Jak więc, w związku z tym, dalekimi są od prawdy poglądy *L i a r d a*, a nawet *H a m e l i n'a*, z których pierwszy zadawała się stwierdzeniem, iż „po odkryciu metody, a może i matematyki powszechnej Descartes ma sny, które go przestraszą <sup>2)</sup>, a drugi, przy całej swej sumienności i zwróceniu uwagi na przełomowy charakter tego faktu, dochodzi do wniosku, iż dziesiątego listopada 1619 r. Descartes odkrył przed Leibnizem możliwości „charakterystyki powszechnej“, która byłaby właśnie ową „*scientia mirabilis*“ <sup>3)</sup>.

Polemizując z tymi autorami, *Milhaud* zwraca słusznie uwagę w swym artykule na ten fakt, iż w „*Olympica*“ nie ma niczego, co by miało jakikolwiek ściślejszy związek z analizą, syntezą czy też dedukcją, niczego, co by upoważniało nas do przypuszczenia, iż chodzi tu tylko o metodę czy o matematykę. W „*Olympica*“ nie chodzi o żadne szczegóły, ale o o g ó l n ą p o s t a w ę ż y c i o w ą, o uświadomieniu sobie swej roli metafizycznej, o ustosunkowanie się do bytu. „*Quod vitae sec-*

<sup>1)</sup> Por. M. *M i l h a u d*, Paris 1882, 107.

<sup>2)</sup> L. *L i a r d*, *Descartes*, Paris 1882, 107.

<sup>3)</sup> O. *H a m e l i n*, dz. cyt. 41—44.

*tabor iter*“, mówi wyraźnie Kartezjusz, zdając sprawę ze swego trzeciego snu.

Należy więc stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że te trzy sny zesłane Descartes'owi w jakimś nadprzyrodzonym widzeniu czy też na jakiejś innej psychologicznej drodze powstałe (jeśli odrzucić hipotezę ich nadnaturalności) są psychologicznym punktem wyjścia dla jego filozoficznych rozmyślań i że założyciel Oratorium, kardynał *de Bérulle*, zachęcając w jak najbardziej energiczny sposób Descartes'a do opublikowania trzymany dotąd przez niego w ukryciu *Medytacji Metafizycznych*, znalazł w jego duszy urobione już przez działanie Łaski ziarno.

Błędem, a nawet śmiesznością byłoby oczywiście starać się wywieść z tych jedynych w swoim rodzaju przeżyć przeróżne szczegóły systematu, stanowiące tylko jego „ubiór zewnętrzny“, jak np. powstała pod wpływem stoickim jego teorię „duchów żywotnych“ (*esprits animaux*)<sup>1)</sup> czy też poszczególne reguły jego metody. To wszystko jest bez wątpienia tworem refleksji i dyskursywnego myślenia (a również w pewnej mierze i środowiska, w którym żył i rozwijał się), ale od dziesiątego listopada 1619 r. duszą systematu Descartes'a będzie zawsze ustawiczne dążenie do Boga<sup>2)</sup>, do Jego Chwały<sup>3)</sup>, a nawet celem ostatecznym metody staje się przede wszystkim poznanie Boga i siebie samego<sup>4)</sup>.

W związku z tym wszystkim znany francuski historyk kartezjanizmu *Hamelin* stwierdzał już w r. 1911, że cała filozofia Kartezjusza zdaje się być wydedukowana z poznania

<sup>1)</sup> Naszkicowanej po raz pierwszy w V-jej części „*Rozprawy*“ a rozwiniętej szczegółowiej w „*Namiętnościach duszy*“. Por. w tej sprawie instruktywną notę *L. Chmaja* w jego polskim przekładzie tego traktatu Descartes'a (*Descartes*), *Namiętności Duszy*, przekł. *L. Chmaja*, Warszawa 1938, 186.

<sup>2)</sup> Por. *Descartes*, *Méditations*, wyd. cyt. 97, gdzie Descartes mówi, iż dusza nasza „*tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur*“.

<sup>3)</sup> Por. tamże 55: „...*tout ceci se rapporte à la gloire de Dieu*“.

<sup>4)</sup> Por. list do *Mersenne'a* z 15.4.1630 w AT I.

Boga <sup>1)</sup>, a *Boutroux* zauważał już w swej tezie z r. 1874, że idea Boga jest osią i rdzeniem filozofii Kartezjańskiej <sup>2)</sup>, która „co do swych najwyższych zasad robi wrażenie religii <sup>3)</sup>).

W świetle tych niezbitych faktów i wypowiedzi najwybitniejszych historyków myśli kartezjańskiej inspiratywny i teocentryczny charakter filozofii Kartezjusza zdaje się nie podlegać żadnej wątpliwości. Dla gruntowniejszego zgłębienia jej należy wszakże, jak to już w przedmowie mieliśmy okazję podkreślić. Zbadać dokładniej tło historyczne, na którym ta inspiracja pierwotna mogła się rozwijać i postacie jej krystalizowania się. Będzie to przedmiotem następnych studiów.

## II.

Z punktu widzenia historycznego filozofia Descartes'a jest jakby zamknięciem tego procesu historyczno-kulturalnego, który rozpoczął się w umysłowości europejskiej już w wieku XIV-ym — od czasów rozkruszenia się wielkiej syntezy tomistycznej na skutek krytyki *Wilhelma Occam'a* i wychodzących z niego nominalistów i terministów XIV wieku (*Mikołaja z Autrecourt*, *Jana Buridana* i *Mikołaja z Oresme* w pierwszym rzędzie <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Por. *O. Hemelin*, 217. Zresztą sam Kartezjusz stwierdza wyraźnie w I-jej części „Zasad“ (§ 24), iż po poznaniu, że Bóg istnieje i że jest Stwórcą wszystkiego, co jest, najlepszą metodą odkrycia prawdy będzie przejść z poznania natury boskiej do objaśnienia rzeczy stworzonych. W myśl tego w dalszym rozwinięciu swego systemu wprowadza nasz filozof prawa fizyczne z atrybutów boskich, prawo inercji np. z niezmienności boskiej (byłoby bezbożnym mniemać, by jakaś rzecz mogła sama przez się wprawić się w ruch).

<sup>2)</sup> *E. Boutroux*, dz. cyt. 130.

<sup>3)</sup> Por. tamże, 138.

<sup>4)</sup> Wychodząc z tych założeń, słynny medjewalista *Eibl* uważa Kartezjusza jedynie za kontynuatora tych spekulacji nominalistycznych XIV-go wieku: *Jana z Mirecourt*, *Piotra z Ailly*, *Jana Buridana* i *Mikołaja z Autrecourt* w pierwszym rzędzie (Por. *H. Eibl, Descartes und der scholastische Gedanke*, art. w *TC* 3, 17—24), co oczywiście jest przesadą. Zwrócić jednak uwagi na związki i analogie łączące filozofię Kartezjusza

Filozofia Arystotelesa, która dla św. Tomasza była ostoją i fundamentem całej doktryny chrześcijańskiej, zostaje odrzucona jako niepotrzebny zupełnie rekwizyt<sup>1)</sup>, a skodyfikowane, zdawało się raz na zawsze, przez św. Tomasza dowody istnienia Boga (*Summa Teol.* Ia, qu. IIa.) stają się u O c c a m'a już tylko „*probabiles persuasiones*“, by zostać wreszcie zupełnie już odrzuconymi przez M i k o ł a j a z A u t r e c o u r t, dla którego istnienie Boga, jako nie mogące być dowiedzione rozumowo, jest już tylko artykułem wiary<sup>2)</sup>.

W ten sposób nominaliści i terminisci XIV-go wieku zdali się dokonać tego samego dzieła w stosunku do wielkich syntez św. Tomasza i D u n s a S k o t a, jakiego w swoim czasie dokonali sceptycy starożytni w stosunku do syntez Platona i Arystotelesa. Filozofowie XIV-go wieku doprowadzili do ostatecznych granic krytykę wielkich systemów wieku XIII-go, odrzucając powszechny charakter wiedzy i wykazując we-

---

z nominalizmem XIV-go wieku pozostanie na zawsze trwałą zasługą E i b l a, podobnie jak zasługą G o u h i e r'a pozostanie ściśle zanalizowanie stosunku Kartezjusza do tomizmu (Por. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924), a zasługą E. Gilson'a wszechstronne omówienie stosunku filozofii Kartezjusza do różnych aspektów myśli średniowiecznej (Por. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913). Na związki łączące filozofię Kartezjusza z myślą średniowieczną zwrócił w naszej literaturze uwagę W. Wąsik w swym studium, *Kartezjusz w Polsce*, Warszawa 1937, 7 ns.

<sup>1)</sup> „W całej filozofii naturalnej i w całej metafizyce Arystotelesa nie ma nawet dwu pewnych wniosków, a może nawet i jednego“ — pisze jeden z najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli nominalizmu XIV-go wieku — przezwany „H u m e'm Średniowiecza“ M i k o ł a j z A u t r e c o u r t. Por. J. L a p p e, *Nicolaus von Autrecourt*, Münster 1908.

<sup>2)</sup> To odrzucanie dowodów istnienia Boga wiąże się u M i k o ł a j a z A u t r e c o u r t ściśle z jego krytyką pojęcia przyczyny, według której wszelki wniosek przechodzący z jednego członu do drugiego nie może już być pewny. Z istnienia świata nie mamy więc żadnego prawa wniesić o istnieniu Boga. (Por. E. Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris 1925, 275 ns).

wewnętrzne braki i niekonsekwencje w ogólnie przyjętych ideach przyczyny, substancji i celu <sup>1)</sup>, co z kolei musiało doprowadzić do odrzucenia wszystkich dowodów istnienia Boga i nieśmiertelności duszy jako zawieszonych w próżni... Pod nożem krytyki nominalistycznej zdały się ledz w gruzach wielkie syntezy filozoficzne św. Tomasza i Dunska Skota, którymi karmiła się dotąd myśl europejska, a na miejsce ich nie wyrosło nic, co by je, choć do pewnego stopnia, zastąpić mogło.

I jak na początku wieku XIII-go (na skutek wkroczenia na widnokrąg umysłowy zdającej się być niezgodną z podstawowymi założeniami chrześcijaństwa filozofii Arystotelesa), tak i teraz myśl europejska znalazła się znowu w impasie z powodu zdruzgotania, w ich najistotniejszych podstawach, założeń, na których się dotąd wspierała...

Wiek XV-y nie przyniósł również kulturze zachodnio-europejskiej tej tak spragnionej przez nią syntezy, która by wyrażała wszystkie aspiracje i tendencje epoki, jaka nastała, a która byłaby jednocześnie wyrazem jakiejś jednolitej i oryginalnej wizji Całości, jakiegoś jednolitego i oryginalnego ustosunkowania się do bytu i rzeczy, jak w swoim czasie syntezy Arystotelesa, św. Augustyna czy św. Tomasza.

Ani próby *Mikolaja z Kuzy*, ani podobnymi intencjami ożywionej próby *Marsiglia Ficina i Pika z Mirandoli*<sup>2)</sup> nie może uważać za syntezy

<sup>1)</sup> O rozkładzie tych pojęć w filozofii nominalistycznej XIV-go wieku por. gruntowne studium R. Jolivet'a, *La notion de substance, Essai historique et critique*, Paris 1929, 77—93.

<sup>2)</sup> O obu tych próbach syntezy przedsięwziętych przez filozofię ficzną *Bohdan Kierzkowski*, *Giovanni Pico Mirandola*, art. w *PF* 33 (1930) 1—40. 233—247. 318—332; *Platonizm Renesansowy, Studia nad Akademią Platońską we Florencji*, art. w *KF* 23—33 (1923—1933); 35 ns (1935 ns). Warszawa 1935. Przyznać jednak trzeba, że z wieloma konkluzjami tego autora trudno się zgodzić. Trudno w szczególności zresztą autor polski zajmujący się tymi zagadnieniami *Marian Heitzman* *Studia nad Akademią Platońską we Florencji*. Kw. *Filoz.* 1923/33 i 35/36), podkreśla wielką zależność filozofii *Ficina* od pewnych form średniowiecznego augustynizmu, co również nie jest zupeł-

pełne i całkowite, których była spragniona ówczesna ludzkość, ani nawet za cień takich syntez.

Mimo ich najszlachetniejszych tendencji, mimo zdawania sobie przez nich dobrze już sprawy z w a ż n o ś c i i z g o d n o ś c i<sup>1</sup> osoby ludzkiej (z tych wartości akcentujących się coraz to silniej w kulturze włoskiego Odrodzenia), ani K u z a ń c z y k, ani F i c i n o, ani P i c o z M i r a n d o l i nie wyszli właściwie w swych spekulacjach poza s y n k r e t y z m, w którym są pomieszane bezładnie i bez planu elementy platońskie, neo-platońskie i judaistyczne (u P i k a z M i r a n d o l i) z chrześcijańskimi.

Jeśli z czym ten synkretyzm Mikołaja z Kuzy i Florenckiej Akademii Platońskiej w dziejach kultury i filozofii porównać można, to chyba tylko z synkretyzmem F i l o n a z A l e k s a n d r i i i z synkretyzmem nawiązującej do niego chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej św. K l e m e n s a A l e k s a n d r y j s k i e g o i O r y g ' e n e s a.

Ale widać taki jest już rytm dziejów kultury, że każdą wielką i oryginalną syntezę w filozofii musi poprzedzać zawsze praca synkretyków, kompilatorów i erudytów: św. Klemens Aleksandryjski i Orygenes poprzedzają św. Augustyna, tłumacz Arystotelesa W i l h e l m z M o e r b e c k e i A l b e r t W i e l k i — św. Tomasza.

O ile chodzi o Kuzańczyka i o przedstawicieli Akademii Florenckiej, o Ficina czy Pika z Mirandoli, to w znacznym stopniu można uważać ich (obok T e l e s i a i K o p e r n i k a) za poprzedników G i o r d a n a B r u n a, którego zresztą niewykończony i przetwarzający wciąż swe oblicze systemat można uważać raczej za jakiś poemat filozoficzny (w którym rozrzucona jest moc zarodków, które zrozumieją i wykorzystają dopiero przysłe wieki) niż za zwraty i jednolity w swej budowie oryginalny systemat<sup>1</sup>).

nie dokładnem. Zarysowujących się u Ficina nowych elementów nie można negować.

<sup>1</sup>) Mam tu w pierwszym rzędzie na myśli jego rozwiniętą w napisanym na wzór Lukrecjusza w heksametrach łacińskich poemacie filozo-

Tej jednolitej syntezy, której nie udało się stworzyć w XV-yim wieku ani Kuzańczykowi, ani Ficinowi, ani Pikowi z Mirandoli, a w XVI-yim nawiązującemu do nich i do wielkich współczesnych odkryć naukowych (teorii Kopernika i obserwacji Tycho-Brahe'go nad orbitami komet) Giordanowi Brunowi, nie udało się stworzyć również starszemu nieco od Bruna Bernardynowi Telesio. Podkreślić jednak należy, że zarówno jego opublikowany w r. 1565 traktat *De rerum natura iuxta propria principia* jak i założona przez niego *Accademia Cosentina* (pierwsze na świecie towarzystwo przyrodnicze i pra-wzór wszystkich tego rodzaju stowarzyszeń) odegrały wielką rolę w genezie przyrodoznawstwa nowożytnego<sup>1)</sup>, będąc, obok arytmologiczno-mistycznych spekulacji neo-pitagorejczyków Renesansu (z nich to wyszedł Kepler!) i postępującego wciąż naprzód rozwoju matematyki, jednym z tych licznych nurtów, z których stopniowo wyłoni się, wysiłkiem Keplera, Galileusza i Descartes'a „świadoma swych zadań i swych metod nauka nowożytna<sup>2)</sup>).

Zestawiając ogólny bilans kulturalny filozofii Odrodzenia włoskiego XV-go i XVI-go wieku, musimy stwierdzić, że wielkiej i oryginalnej syntezy, która by odpowiadała wszystkim wymogom ówczesnej świadomości kulturalnej Europy, wyłonić ona z siebie nie potrafiła (bo za taką trudno, mimo wszystko, uważać pełen nowych zarodków poemat filozoficzny G. Bruna). W historii umysłowej Europy możemy zatem określić ją jedynie jako okres przygotowywania się, kiełkowania i fermentowania nowych zarodków, które swój pełny filozoficzny wyraz znajdą dopiero znacznie później — w wielkich syntezach filozoficznych XVII-go wieku<sup>3)</sup>.

ficznym *De triplici minimo*, Frankfurt 1950, koncepcję duszy jako monady, którą wykorzysta i rozwinie dopiero Leibniz.

<sup>1)</sup> Por. G. G e n t i l e, *Storia della filosofia in Italia*, Milano 1905.

<sup>2)</sup> O genezie nauki nowożytnej por. b. wnikliwe uwagi W. W i n d e l b a n d a, *Die Geschichte der neuen Philosophie*, Leipzig 1922, 1, 41—55; 88—93.

<sup>3)</sup> Już powierzchowne porównanie pokazuje nam, ile elementów koncepcji Galileusza (jego racjonalizm matematyczny



O ile chodzi o bezpośrednią ojczyznę Descartes'a, o Francję, to stwierdzić musimy, że, gdy — od czasów wypraw włoskich Franciszka I — znajomość języka włoskiego, kultury włoskiej i nowego we Włoszech rodzącego się stylu życia rozpowszechniła się wśród społeczeństwa francuskiego, rozpoczął się we Francji nowy świetny okres jej rozwoju kulturalnego, umysłowego i artystycznego, który znaczą na horyzoncie umysłowym powszechnie znane nazwiska R a b e l a i s'a, K a l w i n a, R a m u s'a, B o d i n'a, M o n t a i g n e'a, C h a r r o n'a, d u V a i r'a, R o n s a r d a, M a ł g o r z a t y, królowej N a w a r r y i całego szeregu innych znakomitych osobistości (m. in. A m y o t'a, S t e f a n a J o d e l l e'a, H e n r y k a E s t i e n n e'a itd.).

Wysiłek, jakiego dokonał geniusz francuski w w. XVI-tym, był olbrzymi i jedyny w swym rodzaju. Powstał nowożytny język francuski, wykuty piórem Rabelais'a, Kalwina, Amyot'a i Montaigne'a, powstała nowożytna poezja francuska (dzieło Piotra Ronsarda i jego Plejady), powstała wreszcie, na skutek reformy Kalwina, nowa koncepcja chrześcijaństwa, doprowadzająca do ostateczności wszystkie zarodki zawarte w nauce Lutra <sup>1)</sup>).

---

przede wszystkim i jego zrealizowane już w opublikowanym w 1623 r. *Il Saggiatore* rozróżnienie jakości pierwotnych i jakości wtórnych) wniknęło do filozofii Descartes'a i w znacznej mierze wyznaczyło dalszy tok jego filozoficznego rozwoju.

Na ten pominięty zupełnie w pracy Chmaja, dz. cyt., aspekt wpływu Galileusza na rozwój filozofii Kartezjusza zwrócili uwagę w swych wnikliwych studiach, F. E n r i q u e s *Descartes et Galilée*, art. w RMM 44 (1937) i A. Koyré, *Galilée et Descartes*, art. w TC 2, 41—46; por. F. E n r i q u e s, *Per la storia della logica* Bologna 1912, 58—72.

To samo, co o stosunku Descartes'a do Galileusza dałoby się, mutatis mutandis, powiedzieć o stosunku Spinozy i Leibniza do Giordana Bruna.

<sup>1)</sup> Ta nowa koncepcja chrześcijaństwa pociągnęła za sobą wiele znakomitych umysłów współczesnej Francji, wśród których m. in. znajdziemy Antoniego i Kondusza książąt de Bourbon, Joannę d'Albret, królową Nawarry, braci Franciszka i Kacpra de Châtillon Coligny,

Życie umysłowe społeczeństwa francuskiego wzbogaciło się i pogłębiło na skutek tego wszystkiego niebywale, ale jego jedność duchowa, polityczna, moralna i religijna została złamana... Jednolite dotychczas pod wszystkimi względami społeczeństwo podzieliło się na dwa wrogie obozy, które mieczem lub wręcz skrytobójstwem zaczęły walczyć ze sobą o prawdę tej czy innej interpretacji chrześcijaństwa!

W rezultacie tych wciąż zawieszanych i wciąż się odnawiających walk religijnych, prowadzonych z niebywałym okrucieństwem z jednej i z drugiej strony (a którym kres położyło dopiero wstąpienie na tron Henryka IV-go w r. 1593), kwitnąca dotąd Francja zaczęła powoli zamieniać się w pustynię, a wszelki porządek prawny i moralny przestał w niej jakby istnieć.

Odbiciem intelektualnym tych pustoszących kraj i wstrzą-

---

poetów Maro'ta i Teodora Agryppę d'Aubigné, znakomitych filologów i erudytów Roberta i Henryka Estienne itd. Jest bardzo charakterystycznym, że nawet słynny prawnik Bodin (który był zbliżony do partii tzw. „polityków“) przedstawia (w swym poświęconym zagadnieniu filozofii religii dialogu *Colloquium heptaplomeres*) wyznawcę kalwinizmu b. pochlebnie, podczas gdy występujący w nim luteranin jest po prostu półgłówkiem.

Kalwin nie był zresztą jedynym, który wkroczył na tę drogę. Zbliżone w wielu miejscach do kalwińskich poglądy wypowiedział biskup z Ypres Cornélius Jansénius w swym słynnym dziele *Augustinus* 1640 r.), które, obok *Lettres chrétiennes et spirituelles* Saint-Cyran'a i *Traité de la fréquente communion* Arnauld'a, stało się punktem wyjścia dla potężnego we Francji ruchu jansénistów, skupiającego się w Port-Royal. (Znamy wszyscy wagę wpływu tego ruchu na ukształtowanie się poglądów Pascala i na genezę jego przeciwno Jezuitom wymierzonych *Prowincjałek*).

Przeciwną do kalwińskiej, a jednak na wskroś już w swoim duchu nowożytną interpretację chrześcijaństwa, da nam z drugiej strony w swych dziełach św. Franciszek Salezy.

Wielkie znaczenie problemu religijnego w spekulacjach geniuszu francuskiego w XVI-ym i w XVII-ym wieku uderza więc wprost w oczy. Bez przesady można powiedzieć, że w kulturze francuskiej XVI-go i XVII-go wieku problem religijny to problem centralny, wokoło którego obracają się wszystkie inne.

sających wszelkim poczuciem moralnym wojen religijnych będzie sceptycyzm filozoficzny M i c h a ł a z M o n t a i g n e<sup>1)</sup>.

Obserwując wszędzie naokoło siebie gwałty i okrucieństwa, popełniane rzekomo w imię religii<sup>2)</sup> i niegodne tradycyjnej „douceur française“, niepewny życia i mienia, którego w każdej chwili mogli go pozbawić snujący się po całym kraju żołdacy tej czy innej walczącej strony, przenikliwy umysł Montaigne'a doszedł do stwierdzenia w z g ł ę d n e j t y l k o w a r t o ś c i w s z e l k i c h p o j ę ć r e l i g i j n y c h — do stwierdzenia, że „jesteśmy chrześcijanami z tego samego tytułu, jak jesteśmy Perygordczykami lub Niemcami“<sup>3)</sup>.

Z tą względnością pojęć religijnych łączy się u niego ściśle w z g ł ę d n a w a r t o ś ć w s z e l k i c h p o j ę ć m o r a l n y c h: co dziś jest uważane za dobre, staje się jutro złem, a co jest cnotą z tej strony rzeki, staje się zbrodnią z tamtej<sup>4)</sup>.

Z tego relatywizmu religijnego i moralnego Montaigne'a wypływa jego r e l a t y w i z m f i l o z o f i c z n y, jego, niesamodzielna zresztą, krytyka władz poznawczych: zmysłów i rozumu<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Tylko na tym tle polityczno-społecznym da się wytłumaczyć i zrozumieć dokładnie zjawisko sceptycyzmu u takiego człowieka, jakim był Montaigne.

<sup>2)</sup> Por. M. M o n t a i g n e. *Pisma*, przekł. Boy'a, Warszawa 1917, 3, 8 nss.

<sup>3)</sup> Por. tamże 12.

<sup>4)</sup> „Quelle bonté est ce, pyta Montaigne, que je veoyois hier en crédit, et demain ne l'estre plus, et que le traict d'une rivière faict crime“ (Apol).

Słynny fragment 294-y *Myśli* Pascala (ed. Brunshvig minor), którego idea przewodnia zamyka się w słowach: „Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deca des Pyrénés, erreur au dela jest jak widzimy, jedynie trawestacją Montaigne'a.

<sup>5)</sup> Jak to wykazał w swoim podstawowym studium o Montaigne'u F. S t r o w s k i, *Montaigne* Paris 1931, 130 całe strony mającej najwyższej znaczenia dla poznania filozoficznych poglądów Montaigne'a *Apo-*

Przeciwnie sobie pod wielu względami i łudzące nas często świadectwa zmysłów nie mogą być fundamentem prawdy, ale nie może nim być również i rozum. Rozum, mówi Montaigne, „nie jest instrumentem powszechnym i nieomylnym, lecz instrumentem z ołowiu i wosku, wydłużającym się i gnącym na wszystkie sposoby i stosującym się do wszystkich miar“<sup>1)</sup>.

Rozum nie jest więc narzędziem do odkrywania prawdy, lecz „narzędziem pustym i swowolnym“<sup>2)</sup>, z którego każdy może czerpać jak chce.

W rozumie, ciągnie dalej swą krytykę Montaigne, może być „sto przeciwnych sądów o tym samym przedmiocie“<sup>3)</sup>,

---

*logii Rajmunda de Sabundia* są poprostu zapożyczone z traktatu K o r n e l i u s z a A g r y p p y z N e t t e s h e i m u: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber*. E. de Rey-Pailhade, *Montaigne philosophe moraliste* Toulouse 1912, jako drugie źródło sceptycyzmu Montaigne'a wskazuje poza tym na znane w tym czasie dzieło F r a n c i s z k a S a n c h e z ' a: *Quod nihil scitur*. Dodajmy poza tem, że kapitalne dzieło S e x t u s a E m p i r i c u s a, *Przeciw dogmatykom*, zostało w tym mniej więcej czasie (1569 r.) przełożone na francuski przez G. H e r v e t u s ' a, a otrzymamy obraz sceptycznej atmosfery, jaka tę drugą połowę XVI-go wieku powszechnie charakteryzowała.

Z tej atmosfery sceptycznej wyszedł i Descartes. Jak to podkreślił w swym klasycznym komentarzu do *Rozprawy o Metodzie* G i l s o n szereg podanych przez Montaigne'a argumentów wątpienia jest wykorzystany przez Descartes'a w *Rozprawie* i w *Pierwszej Medytacji*.

Widzimy więc, że klasyczne „wątpienie kartezjańskie“ nie spadło z nieba, że zrodziło się pod wpływem dominującego w drugiej połowie XVI-ego wieku sceptycyzmu, a lektury „*Prób*“ Montaigne'a przede wszystkim.

Punkt wyjścia filozofii Kartezjusza, punkt wyjścia jego *Medytacji Metafizycznych* jest więc zadany mu przez dominującą tendencję umysłową epoki — przez sceptycyzm i przez jego klasyczne odbicie — przez „*Próby*“ Montaigne'a.

<sup>1)</sup> „C'est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accomodable à tous bais et à toutes mesures“ (*Essais*, 2, 12).

<sup>2)</sup> „Un instrument vain et frivole“. Tamże.

<sup>3)</sup> Por. tamże.

w rezultacie czego „wzrok rozumu naszego tak się ma do prawdy jako oko sowy do jasności słońca“<sup>1)</sup>).

Nic też dziwnego, że wśród filozofów, odnośnie jakiegokolwiek bądź zagadnienia, czy to duszy i świata, czy intuicji zmysłowej i dedukcji logicznej, każdemu pogładowi można przeciwstawić pogląd wręcz przeciwny<sup>2)</sup>).

W swych rozważaniach nad względnością wszelkich poglądów filozoficznych dochodzi Montaigne do wniosku, że ci sami filozofowie, którzy je wygłosili, nie wierzyli w nie i nie brali ich poważnie: „Wolę myśleć, mówi (w *Apologii*), że traktowali oni całą swoją wiedzę kazuistycznie, uważając ją za igraszkę, nadającą się do wszystkich rąk“<sup>3)</sup>).

Oto do jakiej relatywistycznej i pesymistycznej koncepcji filozofii doszedł Montaigne, uważając ją jedynie za „igraszkę“, za „instrument“ do wypowiedzania sobie i innym najrozmaitszych fantazji mniej lub więcej dowolnych i sztucznych.

Wystąpić przeciwko temu poniżeniu filozofii, przywrócić wiarę w jej godność i dostojeństwo, przywrócić wiarę w rozum ludzki i w jego zdolność osiągnięcia prawdy, scalić w jedno całą wiedzę ludzką i znaleźć dla niej jakiś nowy, pewny i niewątpliwy punkt oparcia, do którego wątplenie nie miałoby już żadnego przystępu, uzasadnić wreszcie na tej drodze najwyższe wartości naszej chrześcijańskiej cywilizacji stało się zadaniem historycznym filozofii Descartes'a.

W swym historyczno-kulturalnym znaczeniu filozofia Kartezjusza jest zatem reakcją przeciwko dominującemu w drugiej połowie XVI-go wieku sceptycyzmowi, którego klasycznym odbiciem są *Próby* Montaigne'a.

Wychodząc z montaigne'owskiego wątplenia, Kartezjusz pokona go w sobie przez doprowadzenie jego konsekwencji do ostateczności i dojdzie do odkrycia pierwszej niezachwianej pewności — pewności własnego istnienia.

---

<sup>1)</sup> Por. tamże.

<sup>2)</sup> Por. tamże.

<sup>3)</sup> Tamże.

## III.

Jak przekonaliśmy się z rozważań poprzednich, historycznym punktem wyjścia Descartes'a jest ten sceptyzm, który predominował w drugiej połowie XVI-go wieku i który znalazł najdobitniejszy swój wyraz w *Próbach* Montaigne'a.

Nie zrozumiemy więc nigdy istoty Kartezjańskiego wątpienia, jeśli rozważać je będziemy jedynie samo w sobie, w oderwaniu od tła kulturalnego epoki bezpośrednio wystąpienie Descartes'a poprzedzającej.

Wychodząc z faktu wątpienia, Descartes nie odkrywa niczego nowego i niczego oryginalnego, wychodzi po prostu z tej postawy filozoficznej, do której dotarła mądrość poprzedzającego go Montaigne'a<sup>1)</sup>. Jeśli co nowego wniósł Descartes do tej postawy, to chyba tylko tę swoją niesłychaną uczciwość i prostolinijność intelektualną, która nie pozwalała mu pochylić się z uśmiechem nonszalancji wielkiego pana (jak to widzimy np. często u Montaigne'a) nad jakąś konsekwencją z zasad, które założył, lecz która zmuszała go do wywiedzenia ich wszystkich z raz postawionych filozoficznych założeń.

Jeśli wątpienie jest ostatnim słowem mądrości filozoficznej, wtedy, w przeciwieństwie do Montaigne'a, który ze swoim wątpieniem umiał doskonale pogodzić swą postawę życiową, dla Descartes'a nie ma żadnej wiedzy, żadnego intelektualnego i moralnego punktu oparcia<sup>2)</sup>. Istota ludzka jest wtedy pozbawiona wszelkiej wiedzy, wszelkiej moralności i wszelkiej zdolności działania. Wątpienie, będące u Montaigne'a „miłą po-

<sup>1)</sup> W swym wzmiankowanym już komentarzu do *Rozprawy o Metodzie* G i l s o n podkreśla liczne zbieżności argumentacji Montaigne'a i Descartes'a i niektóre wręcz identyczne dyspozycje planów, co wszystko dowodzi niewątpliwego wpływu autora „Prób“ na Descartes'a. Bez „Prób“ nie mielibyśmy nigdy *Medytacji Metafizycznych*, a przynajmniej nie mielibyśmy ich nigdy w tej formie, w jakiej one zostały zrealizowane. Wszystko, jak widzimy, łączy się i sprzęga w historii kultury.

<sup>2)</sup> Rozwinięta w III-ej części *Rozprawy* etyka prowizoryczna, która ma dla Descartes'a stanowić rodzaj moralnego i życiowego schronu na czas przebudowy ostatecznej filozofii i etyki, jest w swej istocie reminiscencją z Montaigne'a. Jej przepisy są wręcz od niego przejęte.

duszką dla dobrze zrobionej głowy“, stanie się dla nawskroś prostoliniowego i nawskroś uczciwego umysłu Descartes'a ciężarem nie do zniesienia, który trzeba albo odrzucić albo też paść pod jego brzemieniem.

W tym właśnie nawskroś szczerym i prostoliniowym stosunku Descartes'a do wątpienia jako do postawy filozoficznej w przeciwieństwie do żartobliwego doń stosunku pochylającego się nad wszystkim z uśmiechem Montaigne'a, leży może istotna różnica postawy filozoficznej i moralnej wieku XVI-go i postawy filozoficznej i moralnej wieku XVII-go — frywolności i żartobliwości wieku XVI-go i powagi i uczciwości wieku XVII-go. Frywolność i żartobliwość wieku XVI-go ucieleśnia się w błazeństwach *Gargantui Rabelais'a* i w pogodnym sceptycyzmie *Montaigne'a*, powaga i uczciwość XVII-go zarówno w prostoliniowych, (jakby według jakiego wzoru matematycznego skonstruowanych) systematach racjonalistycznych Descartes'a czy Spinozy, jak i w poddanych klasycznej regule trzech jedności tragediach *Corneille'a* czy *Racine'a*<sup>1)</sup>.

Po tych rozważaniach natury ogólnej przejdźmy teraz do szczegółowego rozpatrzenia drogi ontologicznej, jaką przebyła myśl Descartes'a w *Pierwszej Medytacji*.

By móc ustanowić w metafizyce coś pewnego i stałego, mówi nasz filozof, należy przynajmniej raz w swym życiu, z wątpić we wszystkie te rzeczy, w których odnaleźć mogą choćby najmniejszą rację wątpienia<sup>2)</sup>.

O jakie rzeczy tu chodzi?

W pierwszym rzędzie o wrażenia z m y s ł o w e. Des-

---

I w metafizyce i w etyce punktem wyjścia dla Descartes'a jest Montaigne. Ze Descartes doszedł do innych zupełnie niż Montaigne konsekwencji, nie zmniejsza to w niczym faktu, że punktem wyjścia dla jego metafizyki i jego etyki jest właśnie refleksja nad Montaigne'm.

<sup>1)</sup> O stosunku ideału Kartezjańskiego do ideału *Corneille'a* por. studium znakomitego historyka literatury francuskiej *Lansona*: *Le héros cornélien et le généreux selon Descartes*, Paris 1895.

<sup>2)</sup> Por. *Princ.* I, 1 i *I Méd.* 66.

cartes przytacza, idąc w ślad za Montaigne'm, rozliczne argumenty sceptyków starożytnych, dowodzące kruchości i niepewności poznania zmysłowego: iluzje zmysłów, niezgodność pomiędzy danymi poszczególnych zmysłów itd.

Ponieważ faktem jest, że zmysły mylą nas niejednokrotnie, postanowiłem, konkluduje Descartes; poddać w wątpliwość wszystko, co one nam podają <sup>1)</sup>.

Te swoją krytykę poznania zmysłowego przeprowadzoną na pierwszych stronach *Pierwszej Medytacji* zamyka Descartes klasycznym pytaniem, czy może wątpić, że siedzi, ubrany w kaftan, tu, przy kominku, i trzyma w rękach papier, czy może wątpić, nie będąc wariatem, że to ciało i te ręce, które uważa za swoje, należą rzeczywiście do niego? <sup>2)</sup>.

Może zmysły mylą nas jedynie w odniesieniu do rzeczy odległych i słabo dostrzegalnych, ale nigdy odnośnie do rzeczy, które bezpośrednio i, zdaje się, prawie dotykalnie doświadczamy <sup>3)</sup>.

I w tym względzie odpowiedź Descartes'a wypada negatywnie: nie ma żadnego kryterium, które by mogło nas upewnić o prawdziwości rzeczy najbardziej bezpośrednich i najbardziej dotykalnych, przeciwnie — bliższa analiza okazuje nam, że nie ma żadnej istotnej różnicy między percepcją rzeczy bezpośrednio nam bliskich a percepcją rzeczy od nas odległych: ileż razy, mówi, mogłem wyobrażać sobie we śnie (podobnie jak wariaci na jawie), że siedziałem tu przy tym kominku, ubrany w ten kaftan, gdy naprawdę znajdowałem się zupełnie gdzie indziej. Ponieważ jednak nie ma żadnego kryterium, które by pozwoliło odróżnić nam stan jawy od stanu snu <sup>4)</sup>, wszystkie te wrażenia, które rzekomo odbieram na jawie, mogą nie być wcale więcej prawdziwe od tych fantazji sennych <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Por. *I Méd.* 67.

<sup>2)</sup> Por. tamże.

<sup>3)</sup> Por. tamże.

<sup>4)</sup> Por. tamże.

<sup>5)</sup> O roli rzeczywistości zjawy i marzenia w metafizyce Descar-



Widzimy, że wątplenie Descartes'a pogłębia się coraz bardziej: cała rzeczywistość świata zmysłowego zaczyna mu się wydawać majakiem sennym (Maya) jakby jakimś mędrocwi hinduskiemu.

Lecz nie jest to jeszcze kres i szczyt jego wątplenia. Wszedłszy raz na wskazaną mu przez Montaigne'a drogę, Descartes chce przebyć ją aż do końca. Wątplenie nie ogranicza się jedynie zasięgiem poznania zmysłowego, zasięgiem percepcji tych czy innych rzeczy poszczególnych, ale sięga nawet do tych najogólniejszych form, które zdawały się stanowić istotę substancji cielesnej jako takiej — kształtu, wielkości, liczby, miejsca i czasu. Już nie tylko fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, zależące od rozważania rzeczy złożonych, są wątpliwe i niepewne, ale nawet arytmetyka i geometria.

Początkowo wydaje się Descartes'owi niemożliwym, by zarówno na jawie czy we śnie mógł myśleć, że suma dwóch i trzech nie stanowi pięciu lub żeby kwadrat miał mniej lub więcej niż cztery boki <sup>1)</sup>). Przy głębszym wszakże rozważeniu tego zagadnienia i ta pewność załamuje się w jego umyśle. Przecież Bóg, który jest ostatecznym źródłem wszelkiej prawdy, mógł tak urządzić, by nie było żadnej ziemi, żadnego nieba, żadnego ciała, żadnego kształtu, żadnej wielkości i żadnego miejsca, a mimo to, by wydawało mi się, że one wszystkie istnieją <sup>2)</sup>).

Jest więc możliwym, że Bóg tak ukonstytuował mój umysł, że myślę się zawsze, skoro dodaję dwa do trzech lub kiedy liczę boki kwadratu <sup>3)</sup>). Mówi się wprawdzie, że Bóg, jako nieskończenie dobry i nieskończenie prawdziwy, nie mógł by w ten sposób utworzyć mego umysłu; ale skoro by sprzeciwiało się Jego dobroci, bym się mylił zawsze, dlaczego nic nie sprzeciwia się jej, że myślę się nieraz? <sup>4)</sup>).

---

tes'a por. interesujące wywody G. F e r r e t t i'ego: *Descartes et le problème: le monde n'est-il qu'un rêve*, art. w TC 1, 61—68.

<sup>1)</sup> I *Méd.* 68.

<sup>2)</sup> Por. tamże 69.

<sup>3)</sup> Por. tamże.

<sup>4)</sup> Por. tamże.

Samo rozważanie dobroci boskiej nie pozwala więc na zerwanie tej coraz ciasniej zaciskającej się koło mego umysłu pętlicy zwątpienia i na uzyskanie jakiejś pewności.

Teraz nadchodzi najgłębszy i jednocześnie najoryginalniejszy moment kartezjańskiego wątpienia: Descartes przyjmuje, że już nie Bóg, który oczywiście jest dobry i prawdziwy, jest twórcą mego bytu, lecz że jest nim jakiś *ch y t r y i z ł o ś l i w y g e n i u s z*, który wysila cały swój rozum, żeby mnie zwodzić <sup>1)</sup>.

W tej hipotezie, która jest jakby desygmatem szczytowego punktu kartezjańskiego wątpienia, zawala się już cały racjonalny porządek świata. Świat staje się igraszką sił irracjonalnych, uosobnieniem których jest właśnie ów „złośliwy geniusz“ <sup>2)</sup>.

Wyszedłszy z punktů, do którego doszedł Montaigne, Descartes wysnuł z żelazną logiką wszystkie tkwiące w założeniu sceptycyzmu konsekwencje, doszedł do stwierdzenia, że prowadzi on do zupełnego zaprzeczenia wszelkiej wartości poznawczej zarówno wrażeń zmysłowych i wyobrażeń, jak i idei — do zupełnego *i r r a c j o n a l i z m u*.

Ten posunięty do ostatecznych granic irracjonalizm poznawczy stanie się wszakże, w dalszej ewolucji dialektyki wewnętrznej systemu Descartes'a, punktem wyjścia dla wszelkiej wiedzy i dla wszelkiej pewności. Wątpienie, uświadomione sobie, przeobrazi się w stwierdzenie — w stwierdzenie rzeczywistości naszego bytu <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Por. tamże 70.

<sup>2)</sup> Por. rozwinięcie tych myśli w rozprawach, S. C z a j k o w s k i, *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a*, art. w PF 33 (1930) 57—64; „*Cogito, ergo sum*“ Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy, art. w KG 19 (1950) 39—44.

<sup>3)</sup> W sprawie roli i znaczenia Kartezjańskiego wątpienia w architektonice jego systematu por. E. G i l s o n. *Discours de la Méthode*, dz. cyt., 284—92. i S. P a u l u s, *Über Bedeutung, Wesen und Umfang des cartesianischen Zweifels*, Jena 1875. Nad stosunkiem kartezjańskiego wątpienia do filozofii egzystencjalnej K i e r k e g a a r d a, N i e t z s c h e g o i H e i d e g g e r a zastanawia się w pełnym ciekawych zestawień artykule K. L ö w i t h, *Descartes' vernünftiger Zweifel und Kierkegaards Leidenschaft der Verzweiflung*, art. w TC 1, 74—79.

## R é s u m é

ESSAI SUR FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE  
DE DESCARTES

Dans la préface l'auteur fait remarquer qu'un système philosophique, tout en étant intimement lié avec la vie de son époque, est, dans son essence la plus intime, une intuition originale de l'Être et des choses qu'on n'arrivera pas à saisir dans sa totalité que si l'on descend, par un effort concentré de la réflexion, au plus profond de son être pour la saisir dans sa source.

C'est bien dans sa source que l'auteur se propose de saisir l'intuition créatrice du système de Descartes, tout en ne méconnaissant pas pour cela la nécessité d'étudier minutieusement ses conditions historiques, son milieu „vital“ pour ainsi dire.

Cette intuition créatrice de son système, Descartes l'a eue, selon l'auteur, au cours de la nuit du 10 novembre 1619, l'expérience que le philosophe a vécue alors étant comparable à l'illumination de Pascal dans la nuit du 23 novembre 1654. C'est pendant cette nuit que Descartes eut, dans les trois songes consécutifs, une vision de son système, „qu'il s'imagina ne pouvoir venir que d'en haut“ (B a i l l e t). Désormais il se consacra entièrement à élaborer, sous forme d'ouvrages systématiques, cette première intuition. Il y a un lien de continuité entre le „malus spiritus“ des „O l y m p i c a“ et le génie malin des „M é d i t a t i o n s M é t a p h y s i q u e s“. Et il en est de même pour les autres éléments du système (chap. I).

Dans le chapitre suivant l'auteur se propose de préciser le moment historique de Descartes et arrive, après maintes analyses de détail, à cette conclusion qu'au point de vue historique la philosophie de Descartes est avant tout un mouvement de réaction spiritualiste contre le scepticisme qui dominait dans la seconde moitié du XVI-e (contre celui de Montaigne en premier lieu).

Tirant au jour, dans le doute méthodique, toutes les conséquences métaphysiques et épistémologiques impliquées dans le doute même, saisissant le doute dans l'acte de la pensée qui le constitue, Descartes réussit à rendre ce doute conscient à lui-même et à le transformer ainsi en une affirmation de notre être même saisi dans la pureté de son essence.