

Jakub Bartoszewski

Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych

Seminare. Poszukiwania naukowe 23, 149-160

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

JAKUB BARTOSZEWSKI

KARTEZJAŃSKA NAUKA O PORZĄDKU W NOWYCH ZASADACH
FILOZOFICZNO-PRZYRODNICZYCH

WSTĘP

Mocno utrwaliło się przekonanie, nie bez powodu, że Descartes stanowi najwyższy szczyt, na jaki wspięła się myśl nowożytna. Więcej nawet, jeśli pozostaniemy w kręgu myśli nowożytnej, w sposób zaskakujący stwierdzimy fakt, iż filozofia kartezjańska stanowi wręcz najbardziej znamiennej oś nowożytnego sposobu myślenia. Tym samym specyfika nauki o porządku, jawiąca się w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych, jest widoczna już w samym punkcie wyjścia. Stąd jeśli są tacy, którzy zasługują na miano nauczycieli rodzaju ludzkiego, jak zauważył Hegel, mówiąc o Platonie i Arystotelesie¹, to wśród nich jest również Descartes, którego „myśl” w niniejszym artykule poddana zostanie rozważeniu.

1. POWSTAWANIE NOWEGO PORZĄDKU

Filozof francuski u początku swych rozważań podaje świat realny w wątpliwość. Inaczej mówiąc to, co dla średniowiecza i renesansu było pewne, dla niego stało się jedynie złudnym tworem ludzkiego działania. Przeto, o ile na gruncie przedkartezjańskiej nauki o porządku, świat przyrody i ludzka egzystencja były podporządkowane *Ipsum Esse*, o tyle Descartes stwierdził, że te założenia prócz matematycznych nie mają pewności prawdy. Wobec tego, jak prawdziwie poznać, gdy wszystko podlega falsyfikacji? Jak zbudować system opisujący porządek świata, nie wykluczając ludzkiego *esse*? Descartes zdawał sobie sprawę z tych trudności i w pełni świadomie wybrał matematyczno-analityczny sposób poznania i uprawiania nauki. Było to powolne, ale i odpowiedzialne zmierzanie do prawdy, a tym samym eliminowanie „starego” porządku i niedopuszczenie, by nauką kiero-

¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. II, Lublin 1997, s. 23.

wała koincydencja. W efekcie takiego podejścia Descartes wprowadził niezmienną zasadę dualizmu ontologicznego, która stała się podstawowym zagadnieniem naukowym, tłumaczącym istotę makro- i mikroświata, nie wykluczając bytów ożywionych. Zatem Descartes, podejmując się zadania uporządkowania obrazu świata, korzysta z osiągnięć, które sam wypracował. Dzięki temu dochodzi do aksjomatu w świecie i ludzkiej egzystencji. Jednocześnie w swych naukowych poszukiwaniach, mimo pewnika nie pomija metafizyki. Wie, że człowiek odkrywając prawdziwe zasady rzeczy, bada najpierw ogólne stany – jak zbudowana jest owa rzecz, szukając przy tym jej źródeł, a następnie wydaje sąd². To pozwoliło Kartezjuszowi niejako przejść do fizyki, dzięki której świat pozbawiony jest złudzeń; kij włożony do wody wygląda jak złamany, jednak rzeczywistość jest inna. Zdaniem Descartesa podobne przykłady można mnożyć. Wobec tego właściwy obraz porządku świata, który podmiot widzi, to obraz fizyki wzmocniony o – metafizykę.

Dążenie do tego typu rozstrzygnięć opiera się z jednej strony na metodzie matematycznej, z drugiej zaś na przejściu od sposobu *myśle, więc jestem* do empirii jako naocznego świadka podmiotowych sukcesów i błędów w poznaniu porządku świat. Zatem jedność nauki o porządku świata zapewnia metafizyka, która jest korzeniem – praźródłem, dostarczycielem pewności i poprawności poznania fizykalnego³, fizyka zaś opisuje świat, a na niej opierają się pozostałe dyscypliny – medycyna, etyka. Żadna inna nauka nie tworzy własnego kształtu, lecz wyłącznie korzysta z dostarczanego przez fizykę obrazu.

W kontekście tego, należy zwrócić uwagę na naturalną konsekwencję. Poza Bogiem i ludzką duszą wszystko, według Descartesa, było mechaniczne: ziemia, ciało – nawet ludzkie, planety, słońce, jako nie mające duszy, były wyłącznie mechanizmami, które miały bliżej określone zadania w świecie rzeczy ożywo-

² Por. R. Descartes, *List do ks. Picot*, w: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dębski, Warszawa 1960¹, s. 366–367.

³ Stosunek metafizyki do fizyki zawarty został w *Liście do ks. Picot*. Descartes uczynił z metafizyki konieczny fundament wszystkich nauk. Takie stanowisko, według historyków filozofii, jest nie do przyjęcia. Jakże bowiem pogodzić empiryczny i zarazem metafizyczny charakter systemu w punkcie wyjścia? Gdyby metafizyka stanowiła punkt wyjścia, to poznanie świata przyrody byłoby pełną imaginacją. Tymczasem obraz przyrody, obraz świata poznawany przez treść wyobrażenia, jest zespołem konkretnych elementów, których racji istnienia nie można znaleźć w umyśle. Można tego dokonać jedynie na płaszczyźnie ontologicznej. Wtedy podmiot mógłby rozpatrywać wszelkie rzeczy jako istniejące bądź, mówiąc inaczej, jako złożone z istoty i istnienia. Ponieważ w filozofii przyrody Descartes'a występuje empiria, można by rzec, iż metafizyka nie może być punktem wyjścia czy to poznania, czy wiedzy. Por. A.M. Ziolkowski, *Filozofia Renè Descartes'a*, Warszawa 1989, s. 118–119. A jednak definicja Descartesowskiej metafizyki ukazuje, że to ona zawiera zasady poznania, wśród których mieści się wyjaśnienia głównych atrybutów Boga, niematerialność duszy ludzkiej oraz wszystkich jasnych i prostych pojęć, które człowiek posiada. Por. R. Descartes, *List do ks. Picot*, w: *Zasady filozofii...*, s. 366.

nych i nieożywionych⁴. Chcąc zrozumieć nowy naukowy porządek świat Descartes'a, należy zgłębić nowe zasady funkcjonowania mechanizmów, a wypływają one z wyżej wspomnianego dualizmu ontologicznego.

Ten realizm teoriopoznawczy zaczerpnięty, jak zauważył Gilson, ze średnio-wieczna, „kazał” rozpoczynać wszystkie rozważania filozoficzne od dobrze ugruntowanego faktu stwierdzającego istnienie zewnętrznego świata. Przy czym fakt ten uważano za tak oczywisty, że określenie *zewnętrzny* dodały dopiero czasy pokartezjańskie, kiedy to istnienie wnętrza filozofującego podmiotu stało się podstawą rozważań naukowych⁵. Zawdzięcza się to Kartezjuszowi, który zmienił perspektywę. Dla niego jedynie bezpośrednio dotykana rzeczywistością było *myślące ja*; wszystko inne może zostać poddane powszechnemu wątpieniu.

Descartes sformułował swoje kryterium dopiero po odkryciu owego *myśle, więc jestem*⁶. Stwierdzenie, *że jestem* w tym, *że myśle*, tak jasno i wyraźnie stało przed filozofem, iż doszedł on do wniosku, że można przyjąć je za ogólne prawidła, podobnie jak aksjomaty matematyczne, rzeczy zaś, które dzięki temu podmiot pojmuje jasno i wyraźnie, są prawdziwe⁷. Zatem Descartes mógł stawić czoło całej filozoficznej tradycji. Jednak nie chciał być solipsystą, zamykającym się we własnym kręgu, pragnął wyjść do świata rzeczy i ludzi. Ale jak to zrobić? Jak z tego punktu własnej świadomości, w którym styka się z istnieniem, przejść do obszarów istnienia rzeczywistości?

2. PRYNCYPIA

Descartes, jak podkreślił Hästed, „zauważył”, iż w człowieku istnieją dwie konstytutywne cechy. Jedna to ta, dzięki której człowiek żyje, rozwija się, dokonuje wszystkich działań – rzecz rozciągła; druga – dzięki której *animal rationale* myśli. Pierwsza jest wspólna człowiekowi i zwierzętom, druga występuje jedynie u *homo sapiens*, dlatego, by uniknąć nieporozumień Descartes nazywa ją umysłem, czyli czystym myśleniem, pierwszą zaś ciałem⁸. Między pierwszym principium a drugim istnieje zasadnicza różnica. Umysł jako władza poznawcza z natury wyłącza wszystkie istniejące własności, które można przypisywać ciału, a

⁴ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958¹, s. 111–112; tenże, *Zasady filozofii...*, s. 337; tenże, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989¹, s. 81.

⁵ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 156–157.

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981², s. 40.

⁷ Por. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 170–171.

⁸ Por. H. Hästed, *Świadomość*, w: *Podstawowe pytania filozoficzne*, pr. zbior. pod red. E. Märtensena, H. Schnädelbacha, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 688; R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 52–54.

przede wszystkim eliminuje rozciągłość⁹. Tego typu zasada ma naturę czysto duchową¹⁰: *ponieważ nie mamy wcale, żeby ciało w jakiś sposób myślało, słusznie przeto sądzimy* – mówi Descartes – *że wszelkie rodzaje znajdujących się w nas myśli przynależą do duszy*¹¹. Wobec tego istnienie nierozciągłości myśli implikuje niepodzielność, której uświadomienie prowadzi w konsekwencji do stwierdzenia, że wszystkie czynności są psychiczne. Uwydatnia to definicja rzeczy myślącej: *Czym więc jestem? Rzecz myśląca; ale co to jest? jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje*¹². Teraz przyjmuję tylko to, co jest konieczne, prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc rzeczą myślącą, to znaczy umysłem bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem. Jestem więc rzeczą [...]; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą¹³. Wyżej wymienione akty, wyrażone w określeniu rzeczy myślącej, są jedynie przejawem podstawowej czynności ducha, którą stanowi myślenie. Według Descartes'a wspomniany akt należy do istoty podmiotu w tym znaczeniu, że definiując rzecz myślącą, podaje kim jest człowiek¹⁴. Z tego też względu trudno pomijać władze duchowe, jak czucie, chcenie. Nie wykluczają one władzy umysłu, albowiem zawsze ten sam duch cały pragnie – chce, cały czuje, cały pojmuje¹⁵.

Principium myślenia, według francuskiego filozofa, pojęte było jako jedna i niepodzielna całość, a nie jako system hierarchicznie uporządkowanych potencji, czyli władz. Dlatego też różnicę, jaka zachodzi między poszczególnymi aktami a substancją myślącą, nazywa Descartes nie realną, lecz tylko modalną¹⁶. Właściwości, jakie zachodzą w substancji myślącej, a do których należą jej konkretne czynności, są jedynie rozmaitymi sposobami myślenia¹⁷. Tak więc jak w ciele, w którym wszystko, co istnieje w jego naturze i co się odkrywa, można przypisać ciału, zakładając z góry rozciągłość i jego modyfikacje, podobnie w umyśle. To, co się odkrywa stanowi różnorodną modyfikację myślenia¹⁸. Uzewnętrznił to Descartes w słowach: *w istocie wszystkie modyfikacje, których w sobie doświadczamy, możemy sprowadzić do perceptio [...] i chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko czyste modyfikacje ujmowania, tak jak pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie, wątpienie*¹⁹. *Res cogitans*, w ten

⁹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 32–33.

¹⁰ Por. H. Hästed, dz.cyt., s. 690–693; R. Descartes, *Medytacje...*, s. 96–118.

¹¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa, 1986¹, s. 67.

¹² R. Descartes, *Medytacje...*, s. 36.

¹³ Tamże, s. 34.

¹⁴ Por. A. Luijpen, dz.cyt., s. 101.

¹⁵ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 10–12.

¹⁶ Por. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, SFCH 3 (1967), nr 2, s. 197.

¹⁷ Por. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, s. 16–17; R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 35, 36–38.

¹⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 40.

¹⁹ Por. tamże, s. 23.

sposób, sprowadzony został przez francuskiego filozofa do operacji intelektualnej trójpoziomowej: zmysły zewnętrzne, wyobrażenia oraz czyste rozumienie²⁰.

Descartes, stwierdzając istnienie intelektualnej zdolności podmiotu, uważał, iż myślenie i rozciągłość to natury konstytutywne substancji poznającej i cielesnej; a wtedy nie inaczej należy je pojmować, jak samą tylko substancję myślącą i rozciągłą, to jest jako umysł i ciało; w ten sposób rozumie się je jasno i wyraźnie²¹: *Wystarczy mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej*²². Dlatego, według Descartes'a człowiek łatwiej pojmuje substancję rozciągłą lub substancję myślącą aniżeli, jak to było w epoce średniowiecza czy w okresie renesansu, samą substancję. Zaznaczył to w *Zasadach filozofii*, jednak nie pominął faktu, iż człowiek prócz intelektu, czyli *res cogitans*, ma zdolności poznawcze wyrażające się w zmysłach²³. Działanie zmysłów, zwłaszcza zewnętrznych, należy do funkcji cielesnych, które są związane z poszczególnymi częściami ciała. Bezpośrednim podmiotem tych działań są części organizmu ludzkiego: *usiłując głębiej poznać naszą naturę, widzimy, że dusza nasza, będąca substancją odrębną od ciała, znana jest nam dzięki temu, że myślimy, czyli poznaje, [...] wyobraża sobie i przypomina oraz czuje. Skoro zaś przypisywane jej przez niektórych inne czynności jak ruch [...], w których nie ma żadnej myśli, są tylko ruchami cielesnymi*²⁴. Stąd wyniki tych działań wyrażają się w zmianach zmysłowych powodowanych zgodnie prawami fizycznymi, kierującymi wszelkimi zmianami. Descartes uważał, że zmysły zewnętrzne, jako części organizmu ludzkiego, mimo że kierowane są na przedmioty zewnętrzne, to rozważane z punktu funkcji poznawczej w zasadzie są bierne. Ta bierność powstaje w członkach na mocy działania przedmiotu zewnętrznego i rzeczywistej zmiany. Zmiana fizyczna komunikuje się z inną częścią ciała, którą Descartes nazywa *sensus communis*²⁵. Ze zmysłu wspólnego zmiana ta przechodzi do fantazji, czyli wyobraźni. Wyobraźnia jest również zmysłem natury cielesnej, podobnie zresztą jak i zmysł wspólny. W niej zmysł wspólny tworzy obrazy. Obrazy te może zawierać w sobie i przechowywać. Gdy je przechowuje, nazywa się pamięcią. Tak w najbardziej ogólnym zarysie przedstawia się mechanizm działania zmysłów w procesie oddziaływania na nie przedmiotów zewnętrznych²⁶.

²⁰ Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958², s. 60.

²¹ Por. tamże, s. 39.

²² R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzut drugi*, w: *Medytacje...*, s. 166.

²³ Por. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 49.

²⁴ Por. tamże, s. 80.

²⁵ Na temat *sensus communis* Descartes pisał, że na umysł nie oddziałują wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny – (*sensus communis*). Ilekroć ta część jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje umysłowi to samo, chociaż pozostałe części ciała mogą w tym czasie zachować się w najrozmaitszy sposób. Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 113.

²⁶ Por. E. Morawiec, art.cyt., s. 189.

Aczkolwiek procesy zmysłowe zwane przez Descartes'a poznawczymi, w rzeczywistości nie mają wartości eksploracyjnej²⁷. Właściwą siłą poznawczą, dzięki której ujmuje się świat, jest *res cogitans*. Zatem jeżeli procesy zmysłowe mają jakąś wartość odkrywczą, to zawdzięczają ją jedynie działaniu intelektu. Metafizyczny dualizm między umysłem a ciałem przyjmuje możliwość ich współpracy w procesach poznawczych. I tak, jeśli umysł skieruje się do danych zmysłu wspólnego, powstają czucia, jeśli zaś do wyobraźni – następują przypomnienia lub wyobrażenia. W przypadkach, w których chodzi o czucie, pamięć, wyobrażenia, przedmiotem poznania intelektualnego stają się wyniki mechanizmu działania zmysłów, a to wiąże się z materią, która jest rozciąglą. Stąd natury materii w świecie Descartesa nie daje się sprowadzić do takich właściwości, jak: ciężar, twardość czy barwa, lecz jedynie do rozciągliwości rozumianej trójwymiarowo²⁸. Widzimy zatem jak nowy porządek zespała się z ludzkim być w świecie, w którym własności ujmowane w bezpośrednim doświadczeniu mogą być z materii usunięte, podczas gdy sama materia pozostaje nienaruszona. Spostrzeżenie to uświadamia, iż w żadnym wypadku materii nie można sprowadzić do właściwości, a tym samym od niej uzależnić jej natury²⁹. W rzeczywistości materia nie różni się od tego, co rozciąglę, czyli ciała³⁰. Pojęcia *corpus* i rozciąglę oznaczają jedną i tę samą rzecz. Natomiast przeświadczenie odmienności pojmowania tak różnych terminów – zdaniem Descartesa – rodzi się wówczas, gdy ma się na myśli byty niesamoistniejące, czyli takie, których nigdy nie da się pojąć bez podmiotu istnienia. Wobec tego cechy, które determinują dane ciało, nie stanowią czynników konstytutywnych ciała. Istotnym elementem wszelkiego ciała materialnego jest rozciąglę, rozumiana bezcechowo³¹. W ten sposób francuski filozof radykalnie zmienił, wręcz przelamał, związek między tym, co zmysłowe a tym, co materialne. Fakt ten spowodował, iż w dziedzinie poznawczej świata uwolnił się od wszelkiej zależności zmysłowej³², dając tym samym nowe *principium ad mundum*, zrywając z poglądami głoszonymi przez jemu współczesnych³³.

²⁷ Według Descartes'a świadectwo zmysłów jest niepewne, albowiem jedna i ta sama rzecz może jawić się pod różnymi postaciami. W ścisłym znaczeniu nie poznaje się ciała za pośrednictwem zmysłów, lecz za pomocą samego intelektu. Por. R. Descartes, *Odpowiedź...*, s. 167–168.

²⁸ Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 84.

²⁹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 54.

³⁰ Por. tamże, s. 54.

³¹ Cechą charakterystyczną materii w ujęciu Platona był bejjakościowy i zmysłowo niepoznawalny substrat wszelkich zjawisk obdarzony ruchem. Na skutek tego ruchu materia przyjmowała różne kształty. One to znajdują się w *chora*, dzięki temu są rozciąglę, z natury swej zaś zdolne są przybierać różne kształty. Por. M. Heller, *Filozofia świata, wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 25.

³² Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 74; tenże, *Przedmiotowe źródła...*, s. 105.

³³ Por. A.C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początek nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960¹, s. 223–227, 236–246.

Kartezjańskie, *principium ad mundum* wiąże się w sposób bezpośredni z przestrzenią, która jest miejscem wewnętrznym³⁴, gdzie znajdują się substancje cielesne, nie różniące się realnie, ale tylko ze względu na sposób poznania. Stąd rozciągłość trójwymiarowa stanowi element koniecznościowy przestrzeni i wyraźnie jest identyczna z tą, która konstytuuje ciało jako coś szczegółowego³⁵. Przestrzeń dla Descartes'a, podobnie jak i dla Platona, była pewnym „materialnym” podłożem, gdzie podmiot poznawał zmysłowo ciała³⁶. Przestrzeń zatem stanowi element ciała, dlatego Renè Descartes, dotykając problematyki przestrzeni, nauczał, iż jest różnica, gdy rozpatrujemy przestrzeń w ciele, albowiem przestrzeń zawsze się zmienia, ilekroć zmienia się ciało³⁷. Ciało zaś jawi się jako szczegółowa przestrzeń, a właściwości charakterystyczne dla rozciągłości, jak długość, szerokość i głębokość, są również typowe dla przestrzeni³⁸.

W nauce o porządku świat i zarazem w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych Renè Descartes'a nie ma realnej różnicy między rozciągłością a przestrzenią, przeto nie można mówić o istnieniu próżni. Zasadniczą racją tego rozumienia jest fakt, iż to, czemu nie przysługuje rozciągłość, nie może być czymś konkretnym. Inaczej mówiąc utożsamienie rozciągłości z przestrzenią doprowadziło do zaprzeczenia istnienia próżni³⁹. Ciało, które jest rozciągle według Descartes'a, to substancja⁴⁰, podobnie i przestrzeń. Wobec tego, gdyby Bóg usunął ciało znajdujące się w jakimkolwiek naczyniu, a tym samym nie dopuścił do przyjścia innego *corpus* na opróżnione miejsce, wówczas ściany naczynia same do siebie zaczęłyby przylegać. Bo jeśli nic nie leży między dwoma ciałami, jest rzeczą konieczną, aby się one stykały. Wówczas sprzecznością byłaby odległość, gdyż wszelkie odległości są modyfikacjami rozciągłości, a bez substancji rozciąglej istnieć nie mogą⁴¹.

Koncepcja kartezjańskiej struktury rozciągłości implikuje jednolitość świata rzeczy, w których ziemia, niebiosa zawierają tę samą materię, a materia zajmuje wszystkie wyobrażalne przestrzenie⁴². Ta beżjakościowa interpretacja materii posiada jeszcze jedną cechę, mianowicie: ruch.

Ruch i zmienność według Descartes'a jest istotnym stanem materii. Ciało, które traci właściwości, nie przestaje być ciałem, przybiera bowiem inne formy. Możliwość takiego procesu istnieje dzięki podzielności oraz ruchowi materii⁴³, inne zaś cechy są

³⁴ Rozważania Descartes'a o przestrzeni znajdują swoje odbicie w platońskim spojrzeniu na *chora*, zawarte w *Timajosie*. Por. M. Heller, dz.cyt., s. 27–29.

³⁵ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 57.

³⁶ L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, Kraków 1930¹, s. 52.

³⁷ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 58.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 62.

⁴⁰ Por. E. Morawiec, *O dedukcji u Kartezjusza...*, s. 176–178.

⁴¹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 63–64.

⁴² Por. tamże, s. 66–67.

⁴³ Por. tamże.

drugorzędne. Tę myśl Descartes zdecydowanie podkreślił, ukazując, iż wszelka różnorodność i jej postacie zależą od ruchu⁴⁴. W ten sposób uwolnił świat od arystotelesowskiej koncepcji formy substancjalnej, a propagowanej w scholastyce.

Explicite dwa elementy – rozciągłość i ruch – są najbardziej pierwotne w konstrukcji teorii rzeczywistości Renè Descartes'a. Dzięki *res extensa* świat jawi się podmiotowi jako źródło poznania. Dualizm ontologiczny jako nowe zasady świata warunkuje dwie rzeczywistości nie wykluczające się wzajemnie: świat materii i świat ducha. Jeden służy do opisanego przyrody drugi pozwala ten realizm ująć. Inaczej mówiąc, by dogłębnie zrozumieć nowe zasady naukowe Renè Descartes'a, tym samym powiedzieć coś pewnego na temat procesów zachodzących w świecie realnym, należy odwołać się do kombinacji dualistycznej, a tym samym przyjąć pewną ilość, regularność i prawidłowość.

Z dotychczasowych rozważań o kartezjańskiej nauce o porządku i nowych zasadach jawi się wyraźnie świat rzeczy i świat myśli. Descartes starał się z naciskiem podkreślić różnicę zachodzącą między *res extensa*, czyli rzeczą rozciągłą, a *res cogitans*, czyli czystym myśleniem. Dualizm świata i człowieka pociągnął za sobą rozbić nauki, mimo dążeń filozofa do zjednoczenia całej wiedzy. Metafizyka zajmuje się *Deus*, a poprzez afirmację umysłu dochodzi do rzeczywistości ducha; fizyka zajmuje się światem poprzez matematyczne badanie materii. Przez takie ustawienie poznania świata rzeczy i ludzkiego działania dochodzi do ukonstytuowania pojęcia Boga jako początku mechanizmu. Bóg, według francuskiego myśliciela, jest ideą typu wrodzonego⁴⁵: *spośród różnych idei, jedna z nich od wszystkich pozostałych jest ideą bytu najrozumniejszego, wszechmocnego i najdoskonalszego*⁴⁶ [...] *realnie istniejącego Boga*⁴⁷ [...]. *To jest dostatecznie jasne i oczywiste dla tych, którzy przywykli do rozważania idei Boga*⁴⁸. Jest bowiem dla przyrodzonego świata rozumu rzeczą pewną, iż wrodzoność może przysługiwać tylko naturom prostym⁴⁹. Proste jest zatem to, co jest jasno i wyraźnie ujmowane, co nie może już być podzielone przez umysł na części, celem jeszcze jaśniejszego zrozumienia⁵⁰. Boga, jak nauczał Descartes, można jedynie ująć w postaci pojęcia, gdyż człowiek nie potrafi przywołać jego obrazu; Bóg jest przy tym kategorią szczególną, zalicza się bowiem do tzw. prawd wiecznych, a prawdy wieczne to nic innego jak niezienne, konieczne, ustanowione przez Boga reguły, według których, zgodnie z boską wolą, ukształtowany jest świat⁵¹.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. D. Gieulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i poznania u Kartezjusza*, KF 19 (1950), z. 3, 4, s. 229.

⁴⁶ R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 13.

⁴⁷ Tamże, s. 16.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. tamże, s. 18.

⁵⁰ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 46.

⁵¹ Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda...*, s. 67.

3. PRAWDY WIECZNE

Obszar występowania prawd wiecznych jest szeroki. Obejmuje on geometrię, matematykę, fizykę i metafizykę. Zarazem na terenie fizyki prawdy wieczne bywają nazywane prawami natury. Prawdy wieczne są udostępnione człowiekowi nie dzięki zmysłom, ale za pomocą światła przyrodzonego oświecającego umysł podmiotu. Ich natura jest tego rodzaju, że nie można ich odrzucić, gdy nadarzy się sposobność pomyśleć o nich bez uprzedzeń, nie dając się zaślepić przesądom⁵². Prawdy te są dostępne wtedy, gdy tylko zapragnie tego osoba szukająca poznania, albowiem nie ma nikogo, kto nie mógłby ich w sobie odnaleźć: *I zaiste, co się tyczy tych [...] założeń, bez wątpienia można je ujmować jasno i wyraźnie; inaczej bowiem nie należałoby ich nazwać wspólnymi [...]*⁵³. Tym samym Descartes uważał Boga zarówno za źródło prawd wiecznych, jak i za przyczynę świata zewnętrznego. To właśnie idea Boga była gwarancją obiektywności idei⁵⁴, które są w umyśle, powiązanie ich z bytami pozaświadomościowymi, transcendentnymi w stosunku do podmiotu – z bytami świata empirycznego⁵⁵. To pozwoliło ująć rzeczywistość na nowo.

W nowych zasadach i porządku świata mowa o Bogu zamyka się w owym metafizycznym dualizmie, a w tym kontekście nie jest ważne, jakie atrybuty filozof przypisuje Bogu, ale jaką rolę *Deus* odgrywa w systemie. Dlatego też Descartes wykazał, że istniejący Bóg nie jest zwodzicielem⁵⁶, albowiem wówczas nie gwarantowałby zgodności świata i jego poznania oraz osiągnięcia pewności, a twierdzenia, które ujmuje się jasno i wyraźnie nie byłyby prawdziwe. Widać więc, że uzasadnienie istnienia Boga stało się zadaniem pierwszoplanowym⁵⁷, zawarte zaś w *Medytacjach* dowody na istnienie Boga zdradzały nową metodę poznawczą z pominięciem tradycji starożytnych Greków, którzy pytali o prazasadę świata natury.

Descartes przez nazwę Bóg rozumiał pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła człowieka i wszystkie inne byty w przyrodzie⁵⁸. Takie rozumienie Boga postawiło go w sytuacji co najmniej niezręcznej między racjonalistami a ortodoksyjnymi katolikami⁵⁹. Nic dziwnego, że tak pojęty Bóg nie był już przedstawiany według myśli świętego Tomasz z

⁵² Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 31.

⁵³ Tamże, s. 31.

⁵⁴ Por. S. Czjkowski, *Dowody istnienia Boga z jego skutków u Kartezjusza*, KF 13 (1936), z. 4, s. 292–316.

⁵⁵ Por. G. Reale, dz.cyt., s. 75.

⁵⁶ Pierwszym atrybutem Boga jest w najwyższym stopniu prawdomówność i dar oświecenia, dlatego jest całkowicie nie do przyjęcia, by Bóg mógł być zwodzicielem stosującym oszustwo lub co gorsza być przyczyną błędów ludzkich. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 21.

⁵⁷ Por. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 6 (1928), z. 2, s. 246.

⁵⁸ Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzut pierwszy*, tłum. S. Swieżawski, w: *Medytacje...*, s. 141.

⁵⁹ Descartes po wyłożeniu zasad posługiwania się intuicją i dedukcją matematyczną stwierdził, iż są tylko te dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy. Por. A.M. Ziolkowski, dz.cyt., s. 83.

Akwinu – *Ipsum Esse*, a raczej jako *Deus ex machina*. Ostatecznym aktem Boga jest bycie przyczyną natury świata. Ta zmiana, jak podkreśla Gilson, pociąga za sobą poważne konsekwencje. Jest prawdą, że Stwórca to przede wszystkim Bóg chrześcijański, ale też jest prawdą, że Bóg, którego samą istotą jest być Stwórcą, nie jest w ogóle Bogiem chrześcijańskim. Istotą prawdziwą Boga chrześcijańskiego jest nie stwarzać, a *Esse*. Ten, który jest stworzył świat. Bóg zredukowany jedynie do poziomu zasady stwórczej wchłania Jego istotę – istnienie. Odtąd imię jego brzmi Sprawca Natury⁶⁰, a nie *Ipsum esse subsistens*.

Descartes odsunął Boga, mimo iż od Niego wychodzi. Ta zmiana natury Boga z *Jestem, który jestem*⁶¹ na *Deus ex machina* spowodowała tym samym, iż filozof równocześnie odsunął Go od świata w tym sensie, że Bóg, choć go „podtrzymuje”, jednak nie interweniuje w jego losy. Świat wprowadzony w ruch, jak mechanizm, rządzi się własnymi prawami, tak zwanymi zasadami mechaniki, które z kolei można opisać, używając matematyki, a te są prawami wiecznymi istniejącymi niezależnie od człowieka. Stąd Bóg i świat to różne substancje, przy czym druga u początku została uzależniona od pierwszej. Dlatego, by uzyskać wiedzę o świecie, należy zrozumieć, co jest jasne i wyraźne, wówczas można mówić o racjonalności poznaniu zasad, a zarazem natury świata. W tym jawi się „żeglowanie” ludzkiej egzystencji, gdzie wiadomo, iż teza o rozciągłości jako cesze konstytuującej naturę ciała jest tezą metafizyczną, ale zarazem przynależy do porządku poznawczego. Zatem widzimy, że w kartezjańskim podziale świata po naukowym ujęciu – nowych zasadach, na drugim miejscu pojawia się niejako w sposób samoistny człowiek i jego bycie *hic et nunc*. Oczywiście te *in concreto* implikacje stoją niżej w hierarchii aniżeli cały „nowy porządek”, od którego zależy ludzka egzystencja. Ta jasność i wyrażność ma bowiem służyć ludzkiemu działaniu i postępowaniu, a także wyznaczać cel, jaki ludzie poprzez te zasady pragną osiągnąć zarówno jako indywidua, jak i jako cząstki tworzące społeczność nazywaną przez Descartesa *societas*, a za Stagirytą⁶² można powiedzieć „polityką”⁶³, a także filozofią spraw ludzkich⁶⁴.

Na to „żeglowanie” ludzkiej egzystencji w nowych zasadach decydująco wpłynęła cała koncepcja filozoficzno-przyrodnicza, którą wyżej w skrócie omówiliśmy. Wiemy, że nadała ona pragmatyczną postać ludzkiemu byciu, gdyż nie potrafiła „spojrzeć” na podmiot inaczej, jak tylko przez pryzmat dualizmu ontologicznego i mechanizmu deterministycznego, co przedstawił sam Descartes: [...]

⁶⁰ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 80–81.

⁶¹ Wj 3, 14.

⁶² Podając nowe zasady, Descartes, podobnie jak jego poprzednicy, wiązał je ze światem ludzkiego działania. W pewnym sposób kartezjańską naukę o porządku, a co za tym idzie i działaniu, można przyrównać, oczywiście zachowując pełną autonomię do Arystotelesa, który naukowe odkrycia przełożył na wszystkie dziedziny wiedzy, nie wykluczając etyki.

⁶³ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska, Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, A 3, na początku.

⁶⁴ Por. tamże, K 10, 1181 b 15.

rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu⁶⁵. Tak więc zasady spełniają funkcję „architektoniczną”, to znaczy principialną; do nich należy określenie *veritas*. W ten sposób działanie zostało ukierunkowane realistycznie na człowieka, który realizował swe postępowanie w świecie przyrody. Jednocześnie praktyka, jak zauważył Descartes, wskazuje, iż nie zawsze podmiot, mimo istniejących zasad, jest w stanie określić, co jest najwyższym dobrem⁶⁶. Taka sytuacja może być spowodowana afektywnością, która może zdeprecjonować, a zarazem zdeformować obiektywny obraz rzeczywistości. Descartes nie widzi potrzeby, by odwołać się do Najwyższej Wartości, Ona jest jedynie poruszcycielem. Nawet najtajniejsze miejsce, jakie istnieje w człowieku, nie stanowi kryterium⁶⁷ działania, albowiem kiedy człowiek nie może określić w sposób pewny, jakie dobro należy wybrać, wówczas winien mieć na uwadze najbardziej prawdopodobną hipotezę⁶⁸. Trzeba tu podkreślić, iż filozof w tym wypadku nie używał zasady matematycznej, gdyż ona nie przekładała się na życie praktyczne, jednakże prowadziła do mądrości – zasad natury, wzbogacając stopniowo i przybliżając do odpowiednich, normatywnych przesłanek życia. Te warunki pozwalały funkcjonować całemu mechanizmowi, tym samym zaspokajały określone potrzeby jednostki. W ten sposób człowiek, jako istota myśląca i egzystująca w przyrodzie, może, nie mając żadnej analogii w świecie istot żywych, osiągnąć przystosowanie do warunków życia intersubiektywnego⁶⁹, czyli społeczności. Ta rzeczywistość jako zbiór rzeczy istniejących uwydatniała realizację pewnych celów, które urzeczywistniały się dzięki użyciu *cogito* przy jednoczesnym wykorzystaniu namiętności, które z kolei przez fakt opanowania jawią wolną wolę podmiotu. Przeto przy podejmowaniu wolnych decyzji należało poddać się osądowi rozumu jako nadrzędnej, autorytatywnej normie mającej umiarkowaną moc błędzenia⁷⁰. Zatem „żeglowanie” w świecie wiąże się ściśle z nowymi zasadami i owym porządkiem ustanowionym przez te principia filozoficzno-przyrodnicze.

⁶⁵ Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 111. Podobnie i w *Namiętnościach duszy* Descartes deklaruje, iż wyjaśni pokrótce ciało ludzkie ukazując jednocześnie mechanizm ciała. Por. R. Descartes, *Namiętności duszy...*, s. 32.

⁶⁶ Por. R. Descartes, *Namiętności duszy...*, s. 77–78.

⁶⁷ Por. KKK 1796.

⁶⁸ Por. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1976, s. 46.

⁶⁹ Por. Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 38–43.

⁷⁰ Por. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, SF 79(1972), s. 8.

KONKLUZJA

Reasumując, nauka o porządku w nowych zasadach i jej „żeglowanie” w świecie ludzkiej egzystencji to forma antyteizmu, albowiem hołduje ona moralnemu autonomizmowi, który dobrze rozumiany, a więc afirmując podmiot jest warunkiem niesprzecznym, czyli *condicio sine qua non*. Niemniej kartezjańska aksjologia w tym wypadku ma swe oparcie w świecie rozumu, przy jednoczesnej akceptacji fizyczno-ontologicznej koncepcji nie tylko świata rzeczy, ale i człowieka. Fakty te uwydatniają prawdę, iż jednostka sama w sobie tworzy normy etyczne, które niekiedy prowadzą do negacji podmiotu jako takiego. Zatem relatywizacja prawdy prowadzi w logicznym następstwie do negacji człowieka⁷¹. Myśl ludzka nie może obejść się bez „Prawdy”, gdyż absolutyzacja podmiotu prowadzi do kryteriów *veritas*, które sprzeczne są z samą prawdą. Francuski filozof, „ojciec nowożytnej nauki” mimo wszystko był daleki od takowego egzystowania człowieka, niemniej jego nowy porządek naukowy, a tym samym i sama koncepcja człowieka, doprowadziła w „żeglowaniu” do powstania, a zarazem utrwalenia, lapidarnie mówiąc, różnego rodzaju -izmów.

DESCARTES' IDEA OF ORDER WITHIN NEW PHILOSOPHICAL
AND SCIENTIFIC PRINCIPLES

Summary

This article presents the problem designed by Descartes. The French philosopher sufficiently separated himself from philosophical tradition by creating his own philosophical system, based on clear and understandable rules, the system described here in a short form and formulated in the following topic: “Descartes’ idea of order within new philosophical and scientific principles and its „sailing” in the world of human existence”.

Descartes, supported by logical truths, secured the meaning of cognition. The meaning, which is, and at the same time motivates the category of all consideration of the world and human existence. Thus, what sense could there be in talking about anything if the truth was crumbled? As reflected in the article, it was Descartes’ desire to be uncompromising and not to accept any discretion in cognition, and to reveal that the mathematical character of knowledge (though it was not the philosopher’s intention) makes it impersonalized and deprived not only of emotions, but also of any subjectivity, although it derives from *animal rationale*. His philosophical concept is directed towards utopian -isms.

tłum. Małgorzata Mazur

Nota o Autorze: mgr JAKUB BARTOSZEWSKI – absolwent UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia dotyczące kartezjańskiej filozofii przyrody oraz filozofii możliwości Nikola Abbagnano.

Słowa kluczowe: Kartezjusz, René Descartes, nauka o porządku, ludzka egzystencja, res cogitans, res extensa, rozciągłość, ruch, podmiot, animal rationale, człowiek

⁷¹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 401.