**Edmund Morawiec, Paweł Mazanka**

# Krytyka filozofii klasycznej w XVII wieku

Studia Philosophiae Christianae 40/2, 173-188

2004

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
40(2004)2

EDMUND MORAWIEC
PAWEŁ MAZANKA
*Instytut Filozofii UKSW, Warszawa*

# KRYTYKA FILOZOFII KLASYCZNEJ W XVII WIEKU

1. Krytyka filozofii klasycznej z pozycji nauk przyrodniczych. 2. Elementy kartezjańskiej krytyki filozofii klasycznej.

Wiek XVII stał się okresem rozkwitu zarówno nauk przyrodniczych, a szczególnie ich teorii, jak również rozkwitu filozofii. Wiek ten znany jest z dokonania szeregu odkryć naukowych i metanaukowych, w tym wielkich systemów filozoficznych, o przełomowym znaczeniu w kulturze europejskiej, a nawet światowej. Duże zasługi w ówczesnym rozwoju intelektualnym mają m.in. tacy myśliciele jak: Franciszek Bacon (+1561), Tomasz Hobbes (+1679) i Galileo Galilei (+1642). Wymienione postacie uchodzą za czołowych twórców nowoczesnej koncepcji poznania naukowego, zdecydowanie odbiegającej od starożytnej i średniowiecznej koncepcji. Do tej grupy zalicza się także Kartezjusza (+1650), który nie tylko włożył wielki wkład w badania nad teorią poznania naukowego, ale był również twórcą systemu filozoficznego, wytyczając filozofii nową, dotychczas nieznaną perspektywę badawczą. W dziedzinie filozofii Kartezjusz stał się punktem granicznym między epoką średniowieczną a nowożytną. Filozofia klasyczna nurtu realistycznego występująca w postaci systemu arystotelesowsko-tomistycznym, stała się w XVII wieku, przedmiotem krytyki dokonującej się zarówno z pozycji nowej koncepcji nauk przyrodniczych, ich teorii, a także z pozycji nowej koncepcji uprawiania filozofii zapoczątkowanej właśnie przez Kartezjusza.

## 1. KRYTYKA FILOZOFII KLASYCZNEJ Z POZYCJI NAUK PRZYRODNICZYCH

Tendencje przyrodnicze w nauce, zapoczątkowane już w średniowieczu, podjęte i kontynuowane w okresie Odrodzenia, rozwija

w czasach nowożytnych F. Bacon. Dokonuje on swoistego rozliczenia z zastaną przez siebie filozofią i zawartą w niej metafizyką, mając na uwadze względy metodologiczne. Zgodnie z duchem Odrodzenia, podejmuje najpierw ideę odnowy organizacji nauk. Tendencja ta wyrażała się w skierowaniu badań naukowych na poprawę doli człowieka oraz opracowania możliwie jak najbardziej skutecznych metod badań naukowych. Bacon twierdzi, że nauka ma spełniać funkcję nie tyle środka pogodzenia człowieka ze światem, ale ma stanowić narzędzie opanowania świata, zdobycia nad nim władzy. Dlatego buduje metodę gwarantującą poznaniu naukowemu z jednej strony realność, z drugiej zaś konieczność jej twierdzeń. W zastanej przez siebie postaci filozofii klasycznej poddaje krytyce takie jej negatywne (jego zdaniem) cechy jak: subiektywizm, skrajny racjonalizm, oraz błędnie pojęty empiryzm. Subiektywizm według Bacona występuje w związku z akceptacją twierdzeń nie zawsze dobrze uzasadnionych, jak również ze zbyt naiwnym podejściem do wartości poznawczej danych obecnych w spostrzeżeniach zmysłowych. Przez „racjonalizm" rozumie on przecenianie wartości stosowania logiki w filozofii klasycznej, wówczas jeszcze logiki arystotelesowskiej. Jego zdaniem logika prowadziła niekiedy do wyprowadzania wniosków o rzeczywistości z czysto abstrakcyjnych zasad. Natomiast empiryzm, o którym F. Bacon wspomina, to przede wszystkim jego skrajna forma, wyrażająca się w budowaniu filozofii w oparciu o pryncypia uzyskane na zasadzie indukcji czysto enumeracyjnej, lub indukcji mającej charakter procesu abstrakcji, czyli indukcji heurystycznej. Negatywnie odnosi się też Bacon do stanowiska głoszącego konieczność uprawiania filozofii łącznie z teologią. Jest zdania, że pod względem metody, filozofia nie powinna odbiegać od takiego poznania naukowego, jakie wówczas stosowano w naukach przyrodniczych. Również zadanie filozofii winno być jedno: odkrywanie i poznawanie praw rządzących rzeczywistością i stosowanie ich dla celów nie tyle teoretycznych, co praktycznych[1].

Warto podkreślić, że F. Bacon nie neguje wartości klasycznej metafizyki jako takiej. Wątpliwości budzi u niego jedynie sposób jej uprawiania. Będąc zwolennikiem jedności nauk, rozumie on metafizykę klasyczną, podobnie zresztą jak to uczyni później Kartezjusz,

[1] J. Legowicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1967, 316-317.

jako filozofię pierwszą, stanowiącą pień, z którego wyrastają inne nauki. Metafizyka jest, według Bacona, najogólniejszą ze wszystkich nauk, *scientia universalis qua sit mater relinquarum*. Zawiera bowiem podstawowe rozstrzygnięcia, konieczne dla uprawiania wszystkich innych nauk. Z tego punktu widzenia określana jest przez niego metafizyka jako: *receptaculum axiomatum*. To, jaką metafizyka pełni funkcję wśród innych nauk, dobrze oddaje podana przez Bacona definicja metafizyki: *Est autem inquisitio de adventitis entium (quas transcendentes dicere possumus) pauco multo simili, diverso, possibili, impossibili; etiam ente et non ente, atque eiusmodi*. Bacon zaznaczy przy tym, że wchodzące w jej skład terminy i pojęcia, a konsekwentnie i konstytuujące ją zasady, ze względu na sposób ich uzyskania, nie mają charakteru oderwanego od rzeczywistości, lecz dotyczą realnej rzeczywistości, realnych relacji i realnych własności świata[2].

Z powyższych analiz widać, że F. Bacon, w koncepcji metafizyki i jej funkcji nie odbiegał daleko od tradycji arystotelesowskiej i scholastycznej. Idąc za tą tradycją, wyróżnia dwa podstawowe stadia tworzenia filozofii klasycznej: stadium empiryczne i stadium dedukcyjne. Akceptuje strukturę dedukcyjną nie tylko dla filozofii, ale w ogóle dla poznania naukowego. Filozofia i nauka rozważane w aspekcie dynamicznym sprowadzać się więc będą do takich czynności jak: wyszukiwanie przyczyn, które wyrażane są zwykle w prawach, czyli zasadach pełniących funkcje przesłanek, oraz czynności dedukowania z nich odpowiednich twierdzeń. U Bacona wyróżnić należy nadto także trzecią czynność, to jest weryfikację w oparciu o doświadczenie, wyprowadzonych wniosków.

Wspomnianą powyżej pierwszą czynnością – wyszukiwania, czy też ustalania praw przyczynowych jest, w koncepcji nauki i filozofii u Bacona, indukcja zwana przez niego eliminacyjną. Gwarantuje ona m.in. empiryczny charakter filozoficznej wiedzy. Drugą czynnością jest dedukcja, będąca z kolei wyrazem postawy racjonalnej, a trzecią czynnością – sprawdzania – jest proces poznawczy, polegający na potwierdzaniu wyników przez doświadczenie. Bacon powie: *Vere scire est per causas scire*. Jak dalece wiąże on poznanie wartościowe z poznaniem przyczynowym, świadczy inne jeszcze je-

[2] H. Struwe, *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1898, 81; a także: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, 77-80.

go powiedzenie: *nieznajomość przyczyny pozbawia nas znajomości skutku*[3].

Indukcja eliminacyjna, tak jak jest opisana u Bacona, jest procesem, który można rozpatrywać z punktu widzenia filozoficznego oraz z punktu widzenia logicznego. Rozważana z pierwszego punktu widzenia jest procesem poznawczym, który opiera się na filozoficznej teorii formy. Zdaniem Bacona w każdym przedmiocie można wyróżnić właściwości proste jako ostateczne składniki danego przedmiotu. Niektóre z tych właściwości maja charakter subiektywny, np. barwa, która ujawnia się w przedmiocie dlatego, że to my ją spostrzegamy. Inne właściwości maja charakter obiektywny, niezależny od naszego poznania. Otóż każdej własności subiektywnej odpowiada jakaś własność obiektywna, która wraz z właściwością subiektywną zmienia się, rośnie albo maleje i to w tym samym kierunku. Taką własność obiektywną nazywa Bacon formą własności subiektywnej.

Indukcja eliminacyjna rozważana z punktu widzenia logicznego prezentuje się jako proces złożony z trzech etapów: a. etap utworzenia trzech tablic – obecności, nieobecności i stopni; b. dokonania właściwej eliminacji w oparciu o przegląd tablic; c. wskazanie na jakąś własność obiektywną, która ma być formą własności poznawczej. Istotny problem indukcji eliminacyjnej sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: jakie składniki ostatecznie uzasadniają, (są formą) dane własności poznawcze, czyli na pytanie: co jest formą prostej własności poznawczej[4]. Innymi słowy: przy pomocy tej indukcji pokazuje się, że jakaś cecha nie może stanowić formy właściwości badanego przedmiotu lub taką formę może stanowić. Rezultatem procesu eliminacji jest logiczna konkluzja stwierdzająca, że żadna z cech występujących w tablicy obecności, jako występująca z określoną właściwością badanego przedmiotu, z wyjątkiem jednej cechy, nie może być formą określonej własności.[5]

---

[3] A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, tłum. z ang. S. Lypacewicz, Warszawa 1960, 330.

[4] Na temat indukcji eliminacyjnej i pojęcia formy w filozofii F. Bacona zob. F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. z ang. J. Wikariat, Warszawa 1955. Wstęp do tego wydania napisał K. Ajdukiewicz, pt. *Franciszek Bacon z Werulanu, Dzieło i życie* (ss. VIII-XCIV). Powyższe zagadnienia omawiają także: A. C. Crombie, dz. cyt., 354-360; S. Kamiński, M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 161-163.

[5] F. Bacon, dz. cyt., XXXI-XXXIV; por. także S. Kamiński, M. A Krąpiec, dz. cyt., 165.

Podane wyżej określenie formy jest określeniem czysto formalnym i nie daje nam obrazu, czym faktycznie jest ta forma, co jest tym, co stanowi obiektywne własności obserwowanych zjawisk lub przedmiotów. Problem wyraża się w pytaniu: czy chodzi tu o formy w rodzaju arystotelesowskiej przyczyny formalnej, czy o formę w sensie „struktury geometrycznej". Jeśli termin „forma" w języku Bacona utożsamia się w jakimś stopniu z formą substancjalną Arystotelesa, to baconowska koncepcja filozofii, w cechach istotnych, nie różni się od koncepcji filozofii i nauki Arystotelesa, a w pewnym także stopniu od realistycznej koncepcji filozofii scholastyków, w tym także tomistów. Jeśli natomiast wspomniany wyżej termin oznacza „strukturę geometryczną", to wówczas, można powiedzieć, że F. Bacon w tym punkcie nawiązuje do neoplatońskiej tradycji filozoficznej, w której pojęcie formy uległo właśnie geometryzacji i które już w średniowieczu nabrało naukowego znaczenia w filozoficznej interpretacji świata Roberta Grossetesta, a w XVII wieku stało się powszechne. Wszystko wskazuje, że termin ten u Bacona należy interpretować po linii geometrycznej. Przy założeniu określonej teorii materii, formą jest skutek wywołany zmianą ruchu cząsteczek, z których złożona jest materia. Właśnie owe skutki realizujące się w ukrytych, niewidzialnych procesach zachodzących w świecie, przejawiają się we „właściwościach" rozstrzygających o rodzajach przedmiotów i zjawisk dających się obserwować. Zgodnie z podanym wyżej określeniem nauki, znalezienie formy to tyle, co znalezienie podstawy obiektywnego uzasadnienia danych obserwacyjnych przedstawiających stronę zjawiskową rzeczy[6].

Nie ulega wątpliwości, że ta „zmatematyzowana" forma, stanowiąca ontyczną i ostateczną zasadę tłumaczenia zjawisk, jest przedmiotem formalnym w baconowskiej koncepcji filozofii i nauki. Stanowi ona aspekt koniecznościowy każdego, podpadającego pod doświadczenie zmysłowe przedmiotu, inaczej mówiąc stanowi to, co jest samą istotą tych przedmiotów i co ontycznie uzasadnia ich zewnętrzne przejawy. Taka interpretacja formy wyprowadza koncepcję filozofii i nauki F. Bacona poza klasyczną koncepcję tych dziedzin poznania i zbliża je wyraźnie do koncepcji wiedzy zmatematyzowanej. Zbliżenie to nastąpiło nie tylko z racji zmiany koncepcji

[6] F. Bacon, dz. cyt., XXVI-LII.

przedmiotu filozofii, zwłaszcza przedmiotu formalnego, ale także ze względu na zmiany, jakie zaszły w tych dziedzinach także w zakresie metody. Zmiany te dotyczą przede wszystkim procesu odkrywania, czy ustalania form, jako ontycznych racji tłumaczących. Wiadomo już, że w filozofii klasycznej okresu średniowiecza proces, który prowadził do ustalenia istoty rzeczy, jako zasady tłumaczącej wszelkie jej właściwości, a konsekwentnie także do zdań pełniących funkcję pierwszych zasad, (w niektórych przypadkach, typu przesłankowego), określany był nazwą „indukcja heurystyczna". W rzeczywistości była to intuicja intelektualna uzyskana na bazie danych spostrzeżeniowych lub też, jak w naukach pozafilozoficznych, indukcja enumeracyjna.

W indukcji F. Bacona eliminuje się to, co jakościowe i zmysłowo dostrzegalne i ujmuje się czysto geometryczną strukturę i ruch w badanych właściwościach przedmiotów. I tak dla ilustracji, można przypomnieć, że formą ciepła według Bacona jest ruch cząsteczek, formą barw jest geometryczny układ linii. Metoda matematyczna wdziera się więc głęboko w proces interpretacji zjawisk, a nie tylko ogranicza się do korzystania z jej modelu jako nauki dedukcyjnej. Nauka i filozofia, zwłaszcza filozofia przyrody, nabierają charakteru wiedzy empiryczno-matematycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Mając taką koncepcję metody naukowej Bacon widział nie tylko przyszłość dla nauki, ale także istotną różnicę, jaka dzieliła jego koncepcję wartościowego poznania, od koncepcji wartościowania poznania właściwej arystotelesowsko-tomistycznemu stylowi myślenia. Oto krótki tekst, który doskonale zdaje się ilustrować tę ostatnią myśl: „Dlatego w ogóle należy mieć nadzieję, że dotąd w łonie natury znajduje się wiele sekretów o doniosłym znaczeniu, które nie mają żadnego pokrewieństwa z tym, co dotąd odkryto, lecz znajdują się w ogóle poza drogami fantazji. Dotąd nie zostały one odkryte"[7].

Do koncepcji filozofii F. Bacona w pewnym stopniu nawiązał jego uczeń Tomasz Hobbes (+1679). Filozofię definiuje on następująco: „poznanie zdobyte poprawnym rozumowaniem, dotyczące skutków czy zjawisk, oparte na rozumieniu ich przyczyn, czy też sposobów ich powstawania, oraz, odwrotnie, poznanie sposobów powstawania

[7] Cyt. za: A. C. Crombie, dz. cyt., 359.

oparte na poznaniu skutków"[8]. Przedmiotem tak pojętej filozofii są ciała i tylko ciała, czyli jednostkowe rzeczy materialne, których istota wyczerpuje się w ich właściwościach. Poza ciałami nic nie istnieje. Niematerialne substancje, które według T. Hobbesa od wieków stanowiły osnowę poglądu na świat, zostały uznane przez niego za fikcję. To przekonanie pozwoliło mu usunąć wiele trudności, jakie występowały w filozofii XVII wieku, a w szczególności kłopoty związane z problemem stosunku dusza – ciało. Dla Hobbesa świadomość jest zwykłą, prostą funkcją ciała organicznego. W takim poglądzie przejawia się stanowisko monizmu materialistycznego. Znajduje ono odzwierciedlenie w tłumaczeniu struktury przedmiotów świata przyrody łącznie z człowiekiem. Jest to tłumaczenie mechanicystyczne. Podstawą jego przyjęcia jest teza głosząca, że wszystkie zmiany, jakie dokonują się w ciałach, dokonują się pod wpływem ruchu. Ruchem i zmianami organicznymi ciała T. Hobbes tłumaczy także ludzką świadomość. Świadomość jest po prostu funkcją ciała. Ponieważ przedmioty idealne nie istniały, a cielesne były organizacjami materii stąd Hobbes mógł z łatwością skonstruować jednolity system wiedzy tak filozoficznej, jak i naukowej, w którym znalazła zastosowanie metoda matematyczna. Mógł też uważać, że jedyne źródło ścisłości, precyzyjności filozofii i nauki istnieje w tym, że będą one posiadały takie własności, jak mechanicyzm i matematyczność. Jak widać z powyższego przedstawienia Hobbes właściwą sobie koncepcję filozofii i nauki oparł na materialistycznej i mechanicystycznej interpretacji bytu.

T. Hobbes dzielił filozofię na naturalną i społeczną. Metoda matematyczna obowiązywała w jednej i drugiej. Wyrażała się ona tak w strukturze, jak i w operacjach jej tworzenia. Filozofia, podobnie i inne nauki przybierała postać systemu dedukcyjnego. Jako nauka złożona jest z dwóch podzbiorów zdań: zdań przyjętych bez dowodu, zwanych pierwszymi zasadami, pryncypiami oraz drugi podzbiór, na który składały się zdania wywnioskowane z pierwszych zasad. Drogą poznawczą wiodącą do pierwszych zasad jest analiza, czyli indukcja bazująca na materiale, najogólniej mówiąc, empirycznym. Było to możliwe, ponieważ Hobbes uważał, że poznanie zmysłowe dostarcza wartościowego poznania i dotyczy zjawisk. Na

[8] T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, tłum. z ang. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, 12.

podkreślenie zasługuje pogląd Hobbesa, że zasadami od których wychodzi się w dedukcji są definicje, pojęte w sensie znaczeń słów. Definicje są jedynymi zasadami, na których opierają się dowody. Są to prawdy stworzone wolą tych, co mówią i co słuchają, a co za tym idzie, zasady te nie podlegają dowodowi[9]. Drogą do drugiego podzbioru zdań w systemie dedukcyjnym filozofii jest rozumowanie, które pozornie tylko przypomina stosowane rozumowanie w zastanej przez niego tradycji. Termin „rozumowanie" w języku T. Hobbesa znaczy tyle, co „tworzenie sumy z wielu dodanych do siebie rzeczy, albo też wyznaczenie reszty po odjęciu jednej rzeczy od drugiej. Rozumować to tyle samo, co dodawać lub odejmować, a nawet to samo, co mnożenie i dzielenie"[10]. Filozofię od strony metodologicznej konstytuuje rozumowanie. Dlatego też Hobbes nie uchodzi za czystego empirystę. Według niego filozofię czy naukę nie konstytuują zjawiska i ich opis, a więc nie doświadczenie i jego opis lecz rozumowanie, w ramach którego znajduje się wyjaśnianie przyczynowo-skutkowe, będące domeną rozumu. Źródłem prawdziwej wiedzy jest rozum. Wiedza naukowa i filozoficzna zaczyna się tam, gdzie się kończy doświadczenie.

W tworzeniu wiedzy naukowej T. Hobbes wychodzi od tego, co jest bezpośrednio dane, od wrażeń zmysłowych wywoływanych w nas przez ciała zewnętrzne oraz od pamięci tych wrażeń. Te dane, to zjawiska, fenomeny. Droga do powstania zjawisk jest drogą empiryczną i zarazem bezpośrednią. Powstanie zjawiska w wymiarze poznania potocznego Hobbes rozumie w sposób następujący: „przedmiot zewnętrzny działa na uszy, oczy i inne części ciała ludzkiego i działając różnorako, wywołuje różnorakie obrazy. Pierwowzorem tych wszystkich obrazów jest to, co nazywamy wrażeniem zmysłowym. Obrazy to tyle, co zjawiska. (Nie ma w ludzkim umyśle pojęcia, które by pierwotnie nie zrodziło się w organach zmysłowych). Wrażenie zmysłowe jest pierwowzorem tego, co je wywołuje. Wszystko inne jest pochodne od tego pierwowzoru"[11]. Ciała uzewnętrzniają się przez zjawiska, jako coś jednostkowego, co podpada pod zmysły w postaci doznań zmysłowych. Doznania (wrażenia) te są wynikiem działania ruchu określonych cząsteczek na odpo-

[9] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, tłum. z ang. J. Pasek, Warszawa 1997, 24.
[10] Tamże, 13.
[11] T. Hobbes, dz. cyt., t. I, 9; por. także: F. Copleston, dz. cyt., 23.

wiednie organy istot żywych. Stąd też jakości zmysłowe są tylko subiektywnymi doznaniami, będącymi reakcją na ruch cząsteczek pochodzący z zewnątrz[12]. Z tego zdaje się wynikać, że zjawiska są reakcjami organów zmysłowych i mają charakter subiektywny. Doznania zmysłowe i pamięć rzeczy, które człowiekowi są wspólne ze wszystkimi istotami żywymi choć są poznaniem, nie są zdobyte drogą rozumowania, są dane od razu od natury, wobec tego nie są filozofią[13]. W ten sposób uzyskany materiał poznawczy służy do tworzenia przez umysł określonych pojęć i sądów, zarówno w płaszczyźnie poznania potocznego, jak i naukowego. Na tak pojętym doświadczeniu zmysłowym oparta jest i nauka i filozofia.

Wiedza filozoficzna i naukowa odnosi się do tego, co uniwersalne, nie zaś do tego, co jednostkowe. Jej zadaniem jest badanie uniwersalnych przyczyn zachodzących między zjawiskami czyli danymi empirycznymi uzyskanymi na drodze zmysłowej. W pierwszym rzędzie chodzi o ustalenie przyczyn badanych przedmiotów. Słowo „przyczyna" w języku Hobbesa rozumiane jest jako suma, czyli agregat wszystkich własności, zarówno tych, które przysługują czynnikom działającym, jak też rzeczy podlegającej działaniu. Hobbes wyróżnia przyczyny sprawcze i przyczyny materialne. Przyczyna sprawcza jest agregatem tych własności w ciele czy ciałach działających, które są niezbędne do tego, by powstał skutek. Przyczyna materialna jest zaś agregatem odnośnych własności w ciele poddanym działaniu. Filozofia zajmuje się przyczynami konstytutywnymi przedmiotu badanego.

T. Hobbes – jak widać z powyższego przedstawienia – odbiegł od klasycznej koncepcji filozofii i w pewnym stopniu zbliżył się do koncepcji, jaką posiadali twórcy rewolucji naukowej w XVII wieku. Odstąpienie od filozofii tradycyjnej ujawnia się tak w metodzie, jak i w treści. W metodzie, bowiem filozofia klasyczna jest bardzo odległa od stosowania matematyki w podejmowaniu i rozwiązywaniu problemów filozoficznych. W treści, bowiem zawiera ona całkowicie odrębną koncepcję swego przedmiotu. To, co filozofię Hobbesa zbli-

[12] T. Hobbes swoją refleksją filozoficzną, dopełnił rozwiązania Kartezjusza, chociaż ich rezultatów nie wykorzystał. Wprowadził metodę dedukcyjną oraz hipotetyzm do założeń systemu. Zrewolucjonizowaną myśl filozoficzną Kartezjusza wykorzystał dopiero Kant.

[13] T. Hobbes, dz. cyt., t. I, 12-13.

ża do zastanych przez niego koncepcji filozofii i nauki w XVII wieku, to tendencja do uracjonalnienia zastanej filozofii. Uracjonalnianie to realizowane było w drodze wprowadzenia metody matematycznej, niewolnej jednak od momentów empirycznych. Metodę filozofii Hobbesa należałoby nazwać empiryczno-matematyczną. Owe zbliżenie widać także w interpretacji sensu istnienia filozofii. W filozofii nie chodzi o szukanie prawdy, ale pewne praktyczne zadania. „Celem czy zadaniem filozofii – powie Hobbes – jest, byśmy przewidywane skutki mogli wykorzystać na nasz pożytek, albo by wysiłkiem ludzi, dzięki znajomości skutków działania jednych ciał na inne, powstawały na pożytek ludzi skutki podobne, o ile na to pozwala moc ludzka i istota rzeczy"[14]. Wiedza i wszelkie dociekania podejmowane są ze względu na jakieś działanie czy dzieło. Filozofia naturalna jest dla ludzkości źródłem niewątpliwych dobrodziejstw. Filozofia moralna i polityczna ma także olbrzymią użyteczność. To, co w pewnym stopniu zbliżało koncepcję filozofii Hobbesa do klasycznej, było przeświadczenie o jej przyczynowym charakterze poznania.

Uprawianiu wiedzy racjonalnej, bez odwoływania się do doświadczenia wyrażającego się w obserwacji, eksperymencie i matematyce, przeciwstawiał się także Galileusz. Za taką uważał naukę i filozofię średniowiecza. „Co powiesz o tych – pisał do Keplera – którzy mimo wielokrotnej propozycji, nigdy nie chcieli obejrzeć planety lub księżyca przez teleskop"[15]. Galileusz w teorii nauki i filozofii jest zwolennikiem radykalizmu matematycznego. Stanowisko swoje w tym względzie wyrażał w tezie głoszącej, że wszystko to, co nie jest matematyczne jest subiektywne. „Filozofia – powie on – napisana jest w wielkiej księdze, która stoi otworem przed waszymi oczyma, to znaczy napisana jest we wszechświecie; jednakże nie może być ona odczytana dopóki nie nauczymy się języka i nie zapoznamy się z pismem, którym jest napisana. Napisana jest językiem matematycznym, a literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez znajomości których, człowiek nie może zrozumieć ani słowa"[16]. Wprawdzie Galileusz w swej epistemologii nawiązuje do Platona, to jednak w przypadku stosunku, jaki zajmuje do matematycznych pierwotnych jakości, różni się od Platona. Ten ostatni

[14] Tamże, 16-17.
[15] Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1988, 43.
[16] Cyt. za: A. C. Crombie, dz. cyt., 179.

twierdził, że świat fizyczny jest kopią lub podobieństwem transcendentnego idealnego świata form matematycznych. Galileusz przyjmował, że realny świat przyrody zawiera w sobie matematykę i jest rządzony matematycznymi prawami oraz, że prawa te mogą być poznane dokładnie i z absolutną pewnością. Doświadczenie służyło tu za bazę wyjściową i za środek przeprowadzania kontroli uzyskanych twierdzeń w drodze pomiarów, definicji i ogólnych zasad. Dużą rolę odgrywał także eksperyment lecz tylko jako środek pomocniczy. Galileusz nie był skrajnym empirykiem, tak jak był nim, przy pewnym rozumieniu empiryzmu, F. Bacon[17]. Galileusz będąc zwolennikiem nauki empiryczno-matematycznej domagał się, aby z nagromadzonego materiału doświadczalnego przy użyciu analizy umysłowej, wyodrębnić szczególnie proste elementy, tak proste, aby dały się opisać w języku matematycznym. Taki proces postępowania w uprawianiu nauki różni się od projektowanego przez Arystotelesa i jego kontynuatorów przede wszystkim dlatego, że w procesie poznania naukowego czy filozoficznego, empiryczną treść „wkłada" się w matematyczną formę, posługując się modelami geometrycznymi. Różnica dotyczy także koncepcji elementów strukturalnych przedmiotów świata realnego, czyli przedmiotu poznania naukowego. Wiedza o świecie nie dotyczy natur składających się nań przedmiotów oraz przyczyn, lecz ich określonych istotnych właściwości. Wiedza przestaje tu być poznaniem istoty rzeczy, z której ujęcia, daje się wydedukować wszystkie jej właściwości[18].

## 2. ELEMENTY KARTEZJAŃSKIEJ KRYTYKI FILOZOFII KLASYCZNEJ

Krytyka filozofii klasycznej występująca u Kartezjusza z jednej strony jest kontynuacją krytyki wynikającej z pozycji nauk przyrodniczych, z drugiej strony zawiera pewne nowe elementy wynikające z nowej, podmiotowej, koncepcji filozofii zaproponowanej przez tego filozofa. Jak wiadomo, Kartezjusz należał do tych znaczących myślicieli XVII w., którzy propagowali matematyczną koncepcję wiedzy naukowej i filozoficznej. Mając pełne zaufanie do rozumu, Kartezjusz uznał metodę matematyczną za uniwersalną i niezawodną tak w filozofii, jak i w naukach przyrodniczych. W zdecydo-

[17] Por. S. Kamiński, dz. cyt., 80-82.

[18] Datę zastosowania przez Galileusza metody eksperymentalnej, tj. rok 1583, uważa się za narodziny nowożytnej nauki. S. Kamiński, dz. cyt., 79-81.

wany sposób skrytykował koncepcję nauki Arystotelesa, zwłaszcza w aspekcie stosowanych w niej procesów naukotwórczych, a więc występującą w niej indukcję heurystyczną i rozumowanie dedukcyjne. Indukcja stała się przedmiotem krytyki ze względu na zawarte w niej poznanie zmysłowe wyrażające się w spostrzeżeniach, dedukcja zaś – ze względu na jej formalizm. Indukcję heurystyczną zastąpił analizą pojęć, arystotelesowską dedukcję, opartą na relacjach czysto formalnych, zastąpił dedukcją sprowadzającą się do ujmowania związków międzypojęciowych w dłuższych lub krótszych łańcuchach intuicji intelektualnej[19]. Wysuwaną przez siebie metodę uniwersalną o charakterze matematycznym (*mathesis universalis*) stosował do rozwiązania wszelkich zagadnień, bez względu na to, do jakiej dziedziny przedmiotów należą[20]. Z uznaniem jej za jedyną metodę idzie w parze koncepcja jedności wszystkich nauk. W Kartezjusza koncepcji nauki, nie przedmiot nauki jest kryterium jej podziału lecz metoda i ze względu na metodę poszczególne nauki różnią się między sobą. Matematyczna metoda wprawdzie obowiązywała w każdej dziedzinie poznania: w naukach szczegółowych i filozoficznych, to jednak wyglądała ona w nich różnorako. Różnice dotyczyły jednakże jej mniej istotnych elementów. Zdaniem Kartezjusza, między naukami istnieje więc organiczna jedność. Biegłość w jednej nauce pomaga biegłości w drugiej. Wszystkie bowiem nauki razem wzięte „nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów i nie większą od nich zapożycza rozmaitość, niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca"[21]. Nauki tworzą więc powiązaną jedność, a uchwycenie tego całego kompleksu z jego wewnętrznymi połączeniami tworzy ludzką mądrość. W *Prawidle I* kategorycznie stwierdza, że jedność nauk ma za warunek wystarczający wyłącznie jedność poznającego umysłu[22].

---

[19] Por. E. Morawiec: *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, 99-108.

[20] „Owe długie łańcuchy racji prostych i łatwych, którymi geometrzy zwykli się posługiwać, aby dojść do najtrudniejszych dowodów, nasunęły mi przypuszczenie, iż wszystkie rzeczy, podpadające pod poznanie ludzkie, w taki sam sposób wzajemnie z siebie wynikają". Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. z franc. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, 9-10, 23.

[21] Tenże, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. z franc. L. Chmaj, Warszawa 1937, 21.

[22] Tamże, 22.

Jak już wspomniano, Kartezjusz rozszerzając metodę matematyczną na wszelkie dziedziny poznania nie stosował jej we wszystkich przypadkach jednakowo. W *Prawidłach do kierowania umysłem* pisze, że gdy się głębiej nad tym zagadnieniem zastanawiał, doszedł do wniosku, że „ściśle do matematyki odnosi się to wszystko, w czym bada się porządek, miarę, bez względu na to, czy owej miary należy szukać w liczbach, figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy w jakimkolwiek innym przedmiocie"[23].

Przedmiot poznania filozoficznego sprowadził do dwóch dziedzin: myśli i rozciągłości. Pojęcia tych dziedzin obdarzył treścią, która daje się ująć w prostej intuicji. Potraktował je jako proste i wyraźne idee, które każdy umysł może oglądać w sobie w sposób jednakowy pod warunkiem, że skieruje na nie uwagę. Stosowana przez niego metoda matematyczna inaczej stosuje się do tego, co oznacza termin *cogito*, i inaczej do tego, co oznacza termin „rozciągłość". W przypadku pierwszym akcentuje porządek myślenia twórczego, w drugim natomiast, porządek i miarę. Przedmioty materialne ze względu na jednoelementowy czynnik strukturalny, jakim jest rozciągłość, domagają się czynności mierzenia jako fundamentalnej w ich poznawaniu. Jednakże podstawową i zarazem fundamentalną czynnością poznawczą jest analiza intelektualna. Na jej drodze zdobywa się (w sensie: odkrywa się), jasne i wyraźne pojęcia, będące – zdaniem Kartezjusza – naturami prostymi, z których każda obdarzona jest określoną istotą i jest całkowicie niezależna od umysłu w sensie, że nie jest konstruktem umysłu, chociaż w umyśle przebywa. Są tak podstawowe w poznaniu, że według Kartezjusza nigdy nic nie można zrozumieć prócz owych właśnie natur prostych oraz ich związków. Przy takiej koncepcji poznania i jego przedmiotu, filozofia jako najbardziej podstawowa dziedzina wiedzy staje się matematycznym poznaniem koniecznego porządku, istniejącego wśród natur prostych, czyli podstawowych idei ludzkiego umysłu[24]. Te odkryte przy udziale analizy intelektualnej idee (natury proste) są fundamentalne w poznaniu filozoficznym, w znaczeniu, że wyrażają prawdy, które służą do poznania innych mniej prostych prawd.

[23] Tamże, 38. Szerzej na ten temat: E. Morawiec: *Przedmiotowe źródła matematycznej metody w filozofii Kartezjusza*, Studia Philosophiae Christianae 2(1966)1, 116.

[24] É. Gilson, *Jedność doświadczenia metafizycznego*, tłum. z franc. Z. Wrzeszcz, 104.

Można tu wysunąć hipotezę, mając na myśli całość systemu filozoficznego Kartezjusza, że pełnią one funkcje podstawowych zasad w filozofii, zasad filozoficznego myślenia, a także zasad fragmentu tego myślenia – dedukcji, pojętej przez niego jako strumień aktów intuicji[25].

Podsumowując powyższe uwagi, zauważa się, że w XVII w. występowały dwie postaci krytyki filozofii klasycznej: jedna właściwa myślicielom będącym pod wpływem rozwijających się empirycznych nauk szczegółowych, druga zapoczątkowana przez Kartezjusza i jego następców. W pierwszej, reprezentowanej przez takich myślicieli, jak: Fr. Bacon, T. Hobbes, G. Galileusz, czy I. Newton, chciano, przynajmniej w zamierzeniu, udoskonalić filozofię klasyczną, uściślając ją tak od strony przedmiotu, jak i metody. Po drodze jednak filozofię tę zagubiono. Prawie wszyscy wymieni myśliciele wyszli z pola krytykowanej filozofii, dając w ten sposób podstawy do powstania nowej koncepcji filozofii, ściśle powiązanej z poznaniem obecnym w naukach empirycznych. Utworzona przez nich nowa koncepcja filozofii w niczym nie przypominała filozofii klasycznej. Jeśli nie sprowadzała się do przyrodoznawstwa, to na pewno stała się ona podstawą do jego wyłonienia się w najbliższym czasie. Problematyka właściwa filozofii klasycznej została wyeliminowana, co było zresztą naturalną konsekwencją zmiany przedmiotu i metody filozofowania.

W drugiej postaci krytyki, reprezentowanej przez Kartezjusza i nawiązujących do niego myślicieli, odrzucono filozofię klasyczną taką, jaka była uprawiana w średniowieczu, zwłaszcza przez scholastyków. Nie było to jednak odrzucenie całkowite. Kartezjusz zaakceptował koncepcję filozofii jako teorię istot świata rzeczy, jednak odrzucił sposób jej uprawiania. To, co wydaje się tu być najistotniejsze, to zmiana przedmiotu filozofii w punkcie wyjścia i wprowadzenie metody matematycznej. W filozofii Kartezjusza przedmiotem w punkcie wyjścia filozofowania stanowi odkryta treść świadomości podmiotu poznającego. Charakteryzując bliżej kartezjańską świadomość należy powiedzieć, iż jest ona oddzielona od świata rzeczy i zupełnie od niego niezależna, jest prawdziwie czystą myślą, (przynajmniej według Kartezjusza). Nie przejawia

[25] Szerzej o metodzie kartezjańskiej zob. w: P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, 194-200.

też żadnej wrażliwości na rzeczywistość. Jest samowystarczalna, zamknięta i spowita w sobie. Jest tym, czym jest sama z siebie, nie potrzebuje zatem niczego innego, by być tym, czym jest. Tak rozumiana świadomość stanowi właśnie zasadę filozofii w dwojakim znaczeniu: jest najpierw czymś, co z punktu widzenia wartości poznawczej nie ulega najmniejszej wątpliwości, następnie jako taka, oderwana od świata rzeczy materialnych pod względem swej treści i zamknięta w sobie, z konieczności staje się źródłem wszelkiego poznania: tak filozoficznego, jak i naukowego. Stanowi nie tylko zasadę metodologiczną ludzkiej wiedzy, lecz także jej zasadę ontyczną[26]. Gdy chodzi zaś o metodę matematyczną, została ona dopasowana przez Kartezjusza do świadomości jako przedmiotu w punkcie wyjścia.

Zapoczątkowana krytyka metafizyki klasycznej w XVII wieku, była kontynuowana w wiekach następnych. Wyrazem tej kontynuacji stało się wyłonienie nowych koncepcji filozofii. Rozwój filozofii zmierzał w dwóch kierunkach. Pierwszy dominujący w wieku XVIII, rozwijał się w kierunku możliwie najściślejszego powiązania filozofii z analizą poznania w ogóle. Takie podejście można uznać za wyraz początków antropologicznego podejścia do uprawiania filozofii w okresie nowożytnym. Ten kierunek rozwoju może być uznany za kierunek kartezjański. Drugi natomiast dominował w wieku XIX. Filozofia tego wieku nawiązywała do nauk szczegółowych, bądź do właściwych dla nich metod uprawiania, bądź też do korzystania z ich rezultatów.

W jednym i drugim przypadku zauważa się zmianę w perspektywie badawczej otaczającej nas rzeczywistości. Skutkowało to kształtowaniem się nowych koncepcji filozofii, które zdecydowanie „wypierały" filozofię klasyczną nurtu realistycznego, w stylu arystotelesowsko-tomistycznym poza obszar naukowych badań.

---

[26] Cenne uwagi na temat *cogito* w filozofii Kartezjusza można odnaleźć w: W. Chudy: *Rola refleksji w dziedzinie „cogito" Descartesa*, Roczniki Filozoficzne 30(1982)1, 33-58; a także: H. Roznerowa, *„Cogito" w świetle filozofii języka*, Studia Philosophiae Christianae 9(1973)2, 123-153. Stosunkowo bogatą literaturę, dotyczącą filozofii Kartezjusza można znaleźć w: E. Morawiec, *Przedmiot i metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., oraz w: A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1987.

## THE ELEMENTS OF CRITICS OF THE CLASSICAL PHILOSOPHY IN THE 17TH CENTURY

Summary

Since its beginning, classical philosophy was subject to critics. Particularly sharp attacks were directed against a form of classical philosophy developed in the 13th century and called Thomistic philosophy. When considering the course of the critics in the 17th century, two streams of it are apparent.

One of them was directed towards the method of cultivating classical philosophy. Proponents of these critics, e. g. F. Bacon and T. Hobbes, were convinced that classical philosophy must take advantage of the progress made by the scientific advance both in the field of empirical and formal disciplines. In both cases special importance should be given, above all, to the utility of their methods.

The second stream of critical thinking considered it futile to improve the existing classical philosophy and concentrated its efforts, instead, on building up an entirely new philosophy based on quite different principles than before. This attitude was guided by the conviction that the wave of critics against classical philosophy is so strong and devastating that the only acceptable view on this way of cognition could be that of radical scepticism, abandoning the classical way of philosophical thinking and trying to build up a new philosophy. This form of criticism did not deny the need of philosophy as cognition different from that of particular sciences. The initiator of this kind of criticism of classical philosophy was René Descartes.