

The image is a vertical composition. At the top, a dark, textured archway, resembling a cave entrance or a natural rock formation, frames the scene. Through this archway, a vast, colorful sky is visible, featuring a mix of deep blues, oranges, and yellows, with numerous stars and nebulae. In the lower center, a small, dark silhouette of a person stands on a sandy or rocky ground, looking towards a bright light source on the horizon. The overall atmosphere is one of mystery and exploration.

ks. Marek Sołtysiak

MOŻLIWOŚĆ
POZNANIA
ŚWIATA
ZEWNETRZNEGO

według Kartezjusza

MOŻLIWOŚĆ
POZNANIA
ŚWIATA
ZEWNETRZNEGO

—•—
według Kartezjusza

ks. Marek Sołtysiak

MOŻLIWOŚĆ
POZNANIA
ŚWIATA
ZEWNĘTRZNEGO



według Kartezjusza

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2023

Recenzje wydawnicze
dr hab. Piotr Duchliński, prof. Akademii Ignatianum
ks. prof. dr hab. Roman Rożdżeński

Opracowanie graficzne i łamanie
Piotr Pielach, i-Press

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie

Copyright © 2023 by ks. Marek Sołtysiak

ISBN 978-83-63241-20-9 (druk)
ISBN 978-83-63241-21-6 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788363241216>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wstęp

Tematyką przedłożonej pracy jest możliwość poznania świata zewnętrznego¹ w ujęciu René Descartes'a (1595–1650)². Kartezjusz znany jest przede wszystkim ze swojej metafizyki umysłu i ciała oraz z programu epistemologicznego. W XVII wieku był on równie dobrze znany ze swej mechanistycznej fizyki³. Można powiedzieć, że najpierw był on matematykiem i filozofem przyrody, a dopiero później metafizykiem.

Na początku swego rozwoju naukowego interesował się przede wszystkim fizyką mechanistyczną. Na jej podstawie zamierzał stworzyć nową, kompleksową naukę o świecie. W swoich badaniach poszukiwał uniwersalnej metody jego poznania. W pierwszej swojej większej pracy zatytułowanej *Reguły kierowania umysłem* prowadził badania nad zastosowaniem matematyki (*mathesis universalis*) do rozwiązania wszystkich problemów dotyczących poznania. Porzucił jednak swój ambitny projekt. Zdał sobie sprawę, że nie wszystkie problemy związane z poznaniem świata można sprowadzić do zagadnień matematycznych⁴.

-
- 1 Dla realizmu teoriopoznawczego czymś oczywistym był fakt istnienia „świata zewnętrznego”. Pojęcie „świata zewnętrznego” pojawiło się w związku z filozofią Kartezjusza. Okazało się wówczas, że bardziej ugruntowanym od istnienia „świata zewnętrznego” jest doświadczenie „świata wewnętrznego”: *cogito ergo sum*. Por. M. Heller, *Wszecławiat – maszyna czy myśl*, Kraków 1988, s. 57. W racjonalizmie Kartezjusza „o inspiracji matematycznej treści narzucają się z doskonałą koniecznością. Idea rządzi obrazem” (G. Rodis-Lewis, *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 2000, s. 11).
 - 2 W rozprawie będą stosował spolszczoną formę zlatynizowanego nazwiska *Cartesius* – Kartezjusz. Sam filozof w *Liście do Mersenne'a z 31 grudnia 1640 r.*, napisał: „Sądzę, że trzeba mnie w druku nazwać *Cartesius*, jako że nazwisko francuski zbyt chropowato brzmi we frazie łacińskiej” (AT III 227. Cytuję za J. Kopania, *Przypis* 14, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 106). J. Kopania zauważa, że „niemniej jednak we wszystkich wydaniach jego dzieł zastosował pisownię francuską, najczęściej w formie: Des-Cartes” (R. Descartes, *Listy do Regiusa*, s. 106).
 - 3 Por. D. Garber, *Descartes' physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge 2005, s. 286.
 - 4 Por. D. Clarke, *Descartes: A Biography*, Cambridge 2006, s. 86–87, 91.

Nowy okres w jego twórczości rozpoczął się od „zwrotu metafizycznego”, który nastąpił w latach 1629–1630. W *Liście do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 roku* napisał, że odkrył podstawy fizyki w metafizyce⁵. Metafizyka stała się podstawą naukowego zrozumienia świata i mechanicznego funkcjonowania ciała ludzkiego zgodnie z metaforą drzewa wiedzy przedstawionej kilkanaście lat później w *Zasadach filozofii*: „Cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki”⁶.

W latach 1629–33 Kartezjusz pracował nad nową (naukową) teorią świata zewnętrznego i człowieka. Wyniki swoich badań zamierzał opublikować w dziele zatytułowanym *Świat*. Po raz drugi przerwał jednak swoją pracę i postanowił go nie wydawać. Przyczyną podjęcia przezeń tej decyzji była wiadomość o potępieniu Galileusza w Rzymie w 1633 roku. Pogląd Galileusza, że ruch Ziemi jest rzeczywisty, został uznany przez Inkwizycję za niezgodny z Biblią i jako taki ogłoszony za heretycki. Dla Kartezjusza jej ruch stanowił także podstawę jego naukowej koncepcji świata⁷.

W drugiej połowie 1634 roku pracował już nad nowym projektem swojej fizyki. W marcu 1636 roku praca została ukończona, a w następnym roku w czerwcu została opublikowana. Składała się ona ze wstępu noszącego tytuł *Rozprawa o metodzie* oraz z trzech rozpraw. Były nimi: *Geometria*, *Dioptryka* i *Meteory* (*Les Météores*). W *Rozprawie o metodzie* naszkicował zasady swojego systemu filozofii. W części IV przedstawił zarys swojej metafizyki; w części V szkic fizyki świata; a w części VI podał własne wyniki badań. Materiał w *Dioptryce* i *Meteorach* przedstawił jako hipotetyczny. Użył w nich założeń i modeli dla wyjaśnienia w sposób naukowy (geometryczno-mechanistyczny) niektórych zjawisk występujących w świecie zewnętrznym. Taki sposób przedstawienia wyników swoich badań pozwolił mu uniknąć

5 R. Descartes, *List do Mersenne’a 15 kwietnia 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 184.

6 R. Descartes, *Autor do tłumacza książki. List, który może służyć jako przedmowa*, [w:] R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 19. Podczas cytowania fragmentów z *Zasad filozofii* będę używał tytułu dzieła, numeru części w oznaczeniu łacińskim (I–IV), numeru artykułu oraz (po przecinku) numeru strony w języku arabskim (R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 3, s. 29).

7 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a w końcu listopada 1633 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 203–204; por. R. Descartes, *List do Mersenne’a kwiecień 1634 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 204–205.

ujawniania szczegółów swojej fizyki. Zdawał sobie sprawę, że wzbudziłyby one kontrowersje w środowisku scholastycznym⁸.

Pod koniec lat 30. siedemnastego wieku zdecydował się rozpocząć publikację swojego systemu, poczynając od metafizyki i podstaw fizyki. Najpierw dokończył *Medytacje o pierwszej filozofii* wiosną 1640 roku⁹. Zostały one opublikowane w sierpniu. Choć dotyczą one głównie kwestii metafizycznych, to zawierają elementy podstaw fizyki, w tym dotyczące istnienia Boga oraz istnienia i natury ciała. Pod koniec 1641 roku rozpoczął pracę nad obszernym wyłożeniem swojej fizyki w formie podręcznika. Została ona wydana w lipcu 1644 roku jako *Zasady filozofii*. Widoczny jest w nim brak jakiegokolwiek dyskusji na temat kopernikanizmu. W zamyśle Kartezjusza miały być one podręcznikiem dla szkół, w tym dla kolegów jezuitów. Należy zaznaczyć, że w dalszym ciągu powoływano się na autorytet Arystotelesa – zarówno w nauczaniu filozofii, jak i w teologii. Problem polegał na tym, że Kartezjusz w sposób pośredni w swoich pracach wykazywał słabość standardowej fizyki Arystotelesa wobec swojej fizyki mechanistycznej. Stało się to główną przyczyną braku akceptacji jego poglądów przez jezuitów.

Biorąc pod uwagę rozwój jego poglądów związanych z nauką koncepcją świata zewnętrznego (z jej mechanistycznym rozumieniem i ujęciem geometrycznym), trudno się zgodzić tym, że był on skrajnym racjonalistą¹⁰ oraz że ignorował doświadczenie zewnętrzne¹¹. Wydaje się, że takie rozumienie

8 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 59–62.

9 Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001.

10 Por. M. Heller, *Wszechświat – maszyna czy myśl*, s. 67. „Epistemologia Kartezjusza opierała się na dwóch podstawowych poglądach: radykalnym aprioryzmie i natywizmie. [...] Zaufanie Kartezjusza do rozumu było oparte na przeświadczeniu, że mamy bezpośredni i niekwestionowany dostęp do treści własnego umysłu. To stanowiło dla niego ostateczny fundament poznania” (J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 25).

11 „Skrajny redukcjonizm połączył się u Kartezjusza ze skrajnym racjonalizmem. Świat jest maszyną, ale maszyną, której wszystkie śrubki i tryby można z góry odgadnąć, kierując się najprostszą metodologią. [...] Kartezjuszowe «Myślę więc jestem» w swej istocie było zamiarem oparcia całej nauki na niepodważalnie pewnym fundamencie; miała nim być ludzka samoświadomość. Takie były intencje. A co się stało w ich wykonaniu? Oto ludzka jaźń została niejako wyłączona ze świata zewnętrznego; pomiędzy substancją świadomą a rozciągniętymi ciałami powstała przepaść. Wkrótce domeną rozciągłości zajęła się nauka, sprawy «myślącego ja», pozostawiając filozofii. W ten sposób Kartezjusz, wbrew swej woli, przyczynił się do ukształtowania się tej podstawowej strategii młodych nauk empirycznych, która polega na systematycznym ignorowaniu wszystkich zagadnień nie poddających się zewnętrznemu doświadczeniu” (M. Heller, *Wszechświat – maszyna czy myśl*, s. 67–68).

jego filozofii jest zbyt uproszczone. Głównym celem przedłożonej pracy jest udowodnienie, że – pomimo głoszonej przez niego krytyki zmysłów – doświadczenie zewnętrzne odgrywa ważną rolę w jego koncepcji poznania świata zewnętrznego. Spróbujemy wykazać, że w analizach dotyczących jego poznania opierał się nie tylko na przyjętych przez siebie apriorycznych założeniach, ale odwoływał się do doświadczenia zewnętrznego. Należy zauważyć, że zarówno on, jak i scholastycy dążyli do zrozumienia w sposób naukowy codziennego życia. Scholastycy odwoływali się przede wszystkim do filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, tzn. do teorii hylemorficznej, teorii możności i aktu, form substancjalnych oraz do form poznawczych (*species*). Inaczej mówiąc, ujmowali rzeczywistość w kategoriach jakościowych. Kartezjusz natomiast, zafascynowany mechaniką i matematyką, odrzucił powyższe założenia (choć wiele innych zaakceptował) i przyjął koncepcję geometryczno-mechanistyczną. Tłumaczył rzeczywistość w kategoriach matematycznych, czyli ilościowych. Przyjęta przez niego perspektywa naukowa (mechanistyczna) wymagała od niego opracowania na nowo epistemologii. Większość jego komentatorów uważa, że jego koncepcja poznania, w przeciwieństwie do scholastycznej, rozpoczyna się od analiz idei wrodzonych, a następnie przechodzi do świata zewnętrznego. Faktycznie taka perspektywa pojawiła się w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Bazuje ona jednak na wcześniejszych jego odkryciach związanych z ujęciem natury w sposób matematyczny, tzn. określeniem istoty ciała w sposób geometryczny jako rozciągłości (*Reguły*) oraz przyjętych kosmologicznych założeniach dotyczących budowy materii i świata (trzy części) i praw nim rządzących (trzy prawa Natury) (*Świat albo Traktat o świetle*). Te hipotezy naukowe wprowadzone przez niego do rozważań dotyczących fizyki są obecne w całej jego twórczości. Biorąc pod uwagę fazy jego rozwoju intelektualnego, można powiedzieć, że jego koncepcja idei jest skutkiem przyjętego przez niego ilościowego określenia materii. Przyjął on najpierw geometryczno-mechanistyczną koncepcję natury, a następnie pojawiła się konieczność przyjęcia koncepcji wrodzonych idei. Należało bowiem wytłumaczyć, w jaki sposób doświadczamy kolorów, smaków, zapachów i kształtów rzeczy, gdy do naszych zmysłów i mózgu docierają tylko określone ruchy cząsteczek pochodzących od rzeczy rozciągłych istniejących poza naszą świadomością.

W opracowaniu tematu rozprawy zostało wykorzystane krytyczne wydanie jego pism pod wspólnym tytułem *Oeuvres de Descartes* (AT I–XI)¹² oraz trzytomowa edycja jego dzieł przygotowana przez Ferdinanda Alquié'go¹³. Większość dzieł Kartezjusza została przetłumaczona na język polski¹⁴.

Literatura związana z problematyką poznania świata zewnętrznego w jego ujęciu jest niezwykle bogata. Problem polega na tym, że większość z autorów ograniczyła się do analizy poszczególnych jego aspektów. Zrozumieniu racjonalizmu Kartezjusza na tle epoki, w której żył i działał, poświęcone są prace: Daniela Garbera i Michaela Ayera (*The Cambridge Companion of Seventeenth-Century Philosophy*, t. 1–2); Alana Nelsona (*A Companion to Rationalism*); Ludwika Chmaja (*Rozwój filozoficzny Kartezjusza*); oraz Zbigniewa Drozdowicza (*Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*). Kartezjusz tworzył swoją filozofię w opozycji do scholastyki. To zagadnienie opracowali: Etienne Gilson (*Index scholastico-cartésien*) i Alexander Koyré (*Descartes und die Scholastik*). Z kolei Daniel Garber (*Descartes physics*) i Gary Hatfield (*Metaphysics and the New Science*) skupili się na jego fizyce mechanistycznej. Jednym z najtrudniejszych zagadnień związanych z poznaniem świata zewnętrznego jest Kartezjańska koncepcja człowieka. Wśród licznych, często przeciwstawnych jej interpretacji, na szczególną uwagę zasługuje praca Jean-Luca Mariona *Sur la pensée passive de Descartes*. Jeżeli zaś chodzi o problem relacji między światem zmysłowym, a ideami, to zajęli się nią: Jerzy Kopania (*Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*) oraz Vere Chappell (*The Theory of Ideas*). Gdy idzie o jego dowody na istnienie Boga, to opracowali je: Stanisław Czajkowski (*Dowody istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza i Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*) oraz Stanisław Judycki

12 Por. R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, 11 tomów, eds. Ch. Adam i P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996. W pracy, podczas ich cytowania, będzie stosowany powszechnie przyjęty skrót: AT, a następnie zapisany zostanie numer tomu w oznaczeniu łacińskim (I–XI) oraz numer strony w języku arabskim (np. AT VI 47). Jeżeli chodzi o cytowanie tekstów z *Medytacji o pierwszej filozofii*, najpierw będę podawał, skąd cytat został zaczerpnięty w tłumaczeniu na język polski, a następnie jego odnośniki do wydania z *Oeuvres de Descartes* (tom VII i odpowiednia strona). Np. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 82, [w:] AT VII 64.

13 R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, t. 1–3, Classique Garnier, Paris 1963.

14 Szczególne znaczenie dla zrozumienia myśli Kartezjusza mają jego listy wydane w pierwszych pięciu tomach AT I–V. Wiele z nich zostało przetłumaczonych w ostatnim ćwierćwieczu na język polski. Fragmenty tych listów, które nie zostały przetłumaczone, a które są istotne dla zrozumienia analizowanych przez nas problemów, będę podawał w rozprawie we własnym tłumaczeniu.

(*Sceptycyzm i dowód ontologiczny*)¹⁵. Wspomniane wyżej opracowania stanowią ważny wkład w zrozumienie problematyki poruszanej w tej pracy. Wśród nich brakuje jednak całościowego jej ujęcia, co wydaje się jedną z przyczyn pominięcia w nich aspektu doświadczenia zmysłowego w ujęciu Kartezjańskiego rozumienia świata. W przedłożonej pracy postaramy się w miarę możliwości ująć w sposób całościowy i spójny to zagadnienie.

W niniejszej pracy została zastosowana metoda analizy tekstu: treściowo-logiczna. Przedmiotem analiz są teksty Kartezjusza pochodzące z różnych okresów jego twórczości. Wzięto pod uwagę nie tylko poglądy zamieszczone w jego dziełach, ale sięgnięto po bogatą korespondencję. Odpowiadając na pytania i poruszane zagadnienia w listach do swoich przyjaciół, precyzował on swoje ujęcia. Bez większych obaw przedstawiał tam swoje stanowisko wobec drażliwych problemów. Pisał *expressis verbis* o swoim stosunku do scholastyki i jezuitów, o sprawie potępienia Galileusza i ważności ruchu Ziemi oraz o problematyce związanej z prawdami wiecznymi. W przedstawionej pracy zwrócono także uwagę na poglądy, które krytykował albo aprobował. W analizach uwzględniono wybrane opracowania, istotne dla zrozumienia jego koncepcji filozoficznych i oceny jego dorobku. Wiele analiz związanych z problematyką poruszaną w pracy ma charakter porównawczy. Posługując się tą metodą, starano się ukazać współzależność między poszczególnymi elementami jego poglądów a całością problematyki poznania świata zewnętrznego.

Przedstawiona rozprawa nie rości sobie pretensji do całościowego ujęcia wszystkich aspektów związanych z poruszonym tematem. Biorąc pod uwagę wielowątkowość jego myśli oraz możliwość różnorodnej ich interpretacji, do wyjaśnienia napotykanych trudności będziemy korzystać ze współczesnych opracowań znawców jego twórczości.

W badaniu literatury dotyczącej poznania świata zewnętrznego przez Kartezjusza dużą pomocą okazał się artykuł Edmunda Morawca *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX-ego wieku*¹⁶. Należy podkreślić, że ważną rolę w przyswojeniu myśli filozofa francuskiego w XXI wieku

15 Por. S. Judycki, *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, „Diametros” 4 (2005), s. 198–215. Por. D. Leszczyński, *Demon zwodziciel. Badania filozoficzne*, Wrocław 2015; D. Leszczyński, *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensis” 1 (2006), s. 115–131.

16 Por. E. Morawiec, *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX-ego wieku*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1 (1966), s. 49–82.

w Polsce spełniają coroczne konferencje naukowe pod wspólnym tytułem *Filozofia XVII wieku – jej źródła i kontynuacja*. Pierwsza konferencja odbyła się 8–9 września 2005 roku na Uniwersytecie w Białymstoku. Zorganizowana została przez Jerzego Kopanię i Halinę Świączkowską¹⁷. Nieocenioną pomocą w poznaniu różnych aspektów myśli Kartezjusza i ich interpretacji okazał się *The Cambridge Descartes Lexicon* (2016) wydany pod redakcją Lawrence’a Nolana.

Cała rozprawa została podzielona na sześć rozdziałów. Pierwszy rozdział jest próbą ukazania podstawowych różnic, jakie występują między filozofią scholastyczną a filozofią Kartezjusza w naukowym rozumieniu świata. Rozdział drugi przedstawia podstawowe założenia aprioryczne jego fizyki. Dotyczą one budowy materii i praw jej ruchu. Zostało w nim ukazane odwołanie się Kartezjusza do doświadczenia świata zewnętrznego w celu wyjaśnienia pojawiających się trudności w przyjętych przez niego założeniach.

Rozdział trzeci zatytułowany *Problem jedności podmiotu poznającego w ujęciu Kartezjusza* omawia konsekwencję wprowadzonego przez niego dualizmu substancji cielesnej i substancji myślącej w kwestii możliwości poznania świata zewnętrznego. Została w nim podjęta próba ukazania psychofizycznej jedności „prawdziwego człowieka” jako podmiotu poznania przez odwołanie się do codziennego, praktycznego doświadczenia. W rozdziale czwartym przedstawiono jego ujęcie poznania umysłowo-zmysłowego jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych ciał. Rozdział piąty stanowi dopełnienie rozdziału czwartego. Ukazuje on znaczenie idei – w szczególności idei zmysłowych – w poznaniu świata zewnętrznego. Został w nim omówiony problem prawdy i fałszu. Występuje on w poznaniu idei, a przez to i w poznaniu świata. Z kolei rozdział szósty zatytułowany *Istnienie Boga fundamentem poznania świata zewnętrznego* jest poświęcony omówieniu i analizie tego, co stanowi zwieńczenie systemu Kartezjusza. W pierwszej jego części zostały przedstawione trzy dowody na istnienie Boga. W drugiej części dokonano

17 Konferencja miała tytuł: *Myśl filozoficzna i społeczna XVII wieku*. Następne odbyły się w różnych ośrodkach naukowych w Polsce: Uniwersytet Wrocławski (2006, 2015), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (2007, 2014); Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu (2008, 2019), Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (2009, 2013), Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (2010, 2012, 2018), Uniwersytet Gdański (2011), Uniwersytecie w Białymstoku (2016), Akademia Ignatianum w Krakowie (2017). W 2021 roku została zorganizowana przez Uniwersytet Łódzki. Ze względu na Covid-19 konferencja nie odbyła się – jak było planowane – w 2020 roku, lecz w roku następnym: *17th Century Philosophy, Its Sources and Continuities in Natural Sciences: Astronomy – Astrology – Medicine*, Łódź 8–10 września 2021.

rekonstrukcji jego poglądów dotyczący prawd wiecznych. Stanowią one podstawę dla zrozumienia aprioryzmu Kartezjańskiego w poznaniu świata. Ze względu na złożoność problematyki podjętej w rozprawie wiele jej wątków zostało przedstawionych aspektowo, a inne zostały pominięte.

W opracowaniu niniejszej pracy pojawiło się sporo trudności. Podstawową przeszkodą w analizowaniu tekstów Kartezjusza jest zbyt skrótowe ujęcie wielu zagadnień oraz zbyt szeroki zakres treściowy niektórych pojęć. Szczególnie widoczne jest to w zrozumieniu problemów poruszanych przez niego w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Dopiero krytyczne uwagi i pytania do nich, zamieszczone w *Zarzutach uczonych mężów i odpowiedziach autora*, pozwoliły na nieco jaśniejsze ich ujęcie. Często niejasność jego wypowiedzi była przez niego zamierzona. Klimat społeczny, polityczny i religijny wieku XVII skłonił go do ukrywania swoich poglądów¹⁸. Żył bowiem w czasach gorących sporów intelektualnych i militarnych między reformacją i kontrreformacją. Były one przyczyną wojen religijnych, z wojną trzydziestoletnią na czele (1618–1648), w której brał udział. W wieku XVI i XVII narodziła się nauka nowożytna. Doszło wówczas do konfliktu między „starą” nauką, opartą na autorytecie Arystotelesa i św. Tomasza, a „nową”, dążącą do autonomii wobec teologii („sprawa” Galileusza). Innym wyzwaniem, przed którym stanął Kartezjusz, był sceptycyzm renesansowy. Negował on możliwość uzyskania naukowej pewności w poznaniu świata zewnętrznego. Trudnością w zrozumieniu jego poglądów dotyczących całościowego ujęcia świata zewnętrznego był brak niektórych ważnych zagadnień w jego oficjalnych publikacjach. Takim przykładem jest jego teoria prawd wiecznych, stanowiąca podstawę całościowego ujęcia świata zewnętrznego. Możemy się o niej dowiedzieć przede wszystkim z jego korespondencji.

18 Niektóre z dzieł zostały opublikowane dopiero po jego śmierci. W kilku przypadkach było to spowodowane jego świadomą, wolną decyzją, w innych decyzja ta podjęta została przez niego w obawie przed groźnymi konsekwencjami wydania tych publikacji. Jeżeli chodzi o pierwszy przypadek, to przerwał on pracę nad swoim pierwszym, większym dziełem, zatytułowanym *Reguły kierowania umysłem*. Prawdopodobnie było to spowodowane niezadowolaniem z osiągniętych przez niego wyników badań. W drugim przypadku na jego decyzję wstrzymania publikacji pracy – składającej się z trzech traktatów – zatytułowanej *Świat* miały wydarzenia związane z potępieniem Galileusza w 1633 roku.

Rozdział I

Krytyka scholastycznej koncepcji poznania przez Kartezjusza

Filozofia kartezjańska jest reakcją na filozofię scholastyczną, która wciąż dominowała w intelektualnym klimacie Europy w pierwszej połowie XVII wieku¹. Aby zrozumieć to, co odróżnia ją zarówno od scholastyków, jak i od innych myślicieli tamtego czasu, należy zrozumieć kontekst intelektualny, w jakim się ona rozwijała. Scholastyczna filozofia przyrody w wersji Arystotelesowskiej i Tomaszowej uważana była za główną przeszkodę w rewolucji naukowej w wieku XVI i XVII. Tylko jej odrzucenie mogło spowodować powstanie nowej wizji świata. W astronomii nastąpiło odejście od kanonów Ptolemeusza za sprawą teorii heliocentrycznej Mikołaja Kopernika. Zasady fizyki Arystotelesa zostały natomiast pominięte przez mechanikę XVI i XVII-wiecznych myślicieli, takich jak: Gassendi, Galileusz, Izaak Newton, a przede wszystkim przez Kartezjusza. W rozdziale tym postaramy się ukazać trudności, jakie napotykał on w propagowaniu swojej filozofii. W pierwszej części zwrócimy uwagę na jego znajomość filozofii scholastycznej. Jest to ważne, ponieważ jej nauczanie w ówczesnych uniwersytetach i w kolegiach jezuickich było powszechne. Chcąc ją zastąpić własną wersją fizyki mechanicznej, musiał się do niej ustosunkować. W celu lepszego zrozumienia jego projektu przedstawimy w skrócie najważniejsze założenia scholastycznej koncepcji metafizyki i filozofii poznania, a następnie jego stosunek do nich.

Związek Kartezjusza z filozofią scholastyczną możemy podzielić na dwa okresy. Pierwszy związany jest z jego nauką w kolegium jezuickim

1 Por. R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, London 1999.

w La Flèche, drugi z projektem opublikowania nowego podręcznika fizyki dla szkół zatytułowanego *Zasady filozofii*.

1. Znajomość filozofii scholastycznej przez Kartezjusza

René Descartes urodził się w 1596 roku w regionie Poitou we Francji, niedaleko Tours, w niewielkiej miejscowości La Haye (obecnie nazywanej Descartes)². Jego ojciec, syn lekarza, był członkiem ziemiańskiej szlachty i radnym w parlamencie w Rennes. Jego matka zmarła, gdy René miał trzynaście miesięcy. Mieszkał wraz ze swoim rodzeństwem, ze starszym bratem i siostrą oraz babcią ze strony matki. Podobnie jak w przypadku innych synów szlacheckich, został oddany do szkoły z internatem. W jego przypadku było to kolegium jezuickie w La Flèche w Anjou. Kształcił się w nim w latach 1607–1615³.

Program nauczania w Kolegium Henryka IV w La Flèche składał się z dwóch części⁴. Pierwsze sześć lat obejmowało naukę gramatyki i retoryki. Uczniowie uczyli się języka łacińskiego i greckiego oraz studiowali autorów klasycznych. Kolejne trzy lata nauki (od około piętnastego roku życia) poświęcone były filozofii i matematyce. Wykłady dotyczyły głównie studiowania dzieł Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz komentarzy do nich. To wyjaśnia kompetencje Kartezjusza w tych dziedzinach⁵. Trzeci rok filozofii był rokiem matematyki, składającym się z arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii⁶. Matematyka była jedynym przedmiotem, jaki René cenił za pewność i użyteczność. Mimo jego krytyki przedstawionej w *Rozprawie o metodzie*

2 Por. G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, London–New York 2002, s. 5.

3 Kolegium zostało założone w 1603 roku przez Henryka IV, byłego przywódcę kalwińskich hugenotów, który nawrócił się na katolicyzm w 1593 roku i został ukoronowany na króla Francji. W 1603 roku przekazał on jezuitom pałac i tereny w La Flèche pod budowę nowej szkoły. Por. A. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris 1946, s. 18.

4 Więcej informacji na temat La Flèche i jej programu nauczania por. C. de Rochemonteix, *Un College de Jesuites aux XVIIe et XVIIIe siecles: le College Henri IV de la Flèche*, t. 1–4; Classic Reprint. French Edition 2018. Por. J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Paris, Albi 1928.

5 Por. P. Dear, *Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Seventeenth Century*, „Studies in the History and Philosophy of Science” 18 (1987), s. 136.

6 Zajmowano się wtedy: ułamkami, proporcjami, liczbami elementarnymi, technikami pomiaru odległości i wysokości, trygonometrią, gnomiką, geografiami i hydrografią, chronologią i optyką.

pod adresem edukacji otrzymanej w kolegium⁷, w prywatnym liście do przyjaciela napisał, że „nie ma takiego miejsca na ziemi, gdzie, jak sądzę, nauczano by jej lepiej niż w La Flèche”⁸.

Znajomość filozofii scholastycznej ograniczała się u Kartezjusza, przynajmniej przed 1640 rokiem, do jego studiów w kolegium. W 1640 roku, przewidując krytykę *Medytacji o pierwszej filozofii* ze strony jezuitów, napisał do Mersenne’a, że „przez ostatnie dwadzieścia lat”, czyli od 1620 roku, nie zajmował się filozofią scholastyczną. W związku z tym poprosił swego przyjaciela o kwerendę autorów, „którzy pisali podręczniki do filozofii oraz o podanie, które są najczęściej używane i czy pojawiły się nowe”⁹. Wspomnił w liście o swojej znajomości prac takich uczonych jak: Toletus¹⁰, Rubius (Ruvio)¹¹ i Conimbricenses (grupa uczonych jezuitskich związanych z uniwersytetem w Coimbrze w Portugalii). Ci ostatni opublikowali serię encyklopedycznych komentarzy do dzieł Arystotelesa w latach 1592–1598¹². Najślynniejszym z tej grupy był Piotr Fonseca (1548–1599). Przyczynił się on do zredagowania *Ratio studiorum* dla kolegiów jezuitskich¹³. Wszyscy byli autorami podręczni-

7 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 13–17.

8 Por. R. Descartes, *List do +++ z 12 września 1638 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 239. Nauka studentów w kolegium była sprawdzana w cotygodniowych i miesięcznych dysputach w obecności profesorów i rówieśników.

9 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 30 września 1640 r.*, [w:] AT III 185. Po opuszczeniu kolegium aż do roku 1640 nie zajmował się on filozofią scholastyczną. Czas ten był wypełniony pracą nad matematyką, geometrią, a przede wszystkim nad fizyką mechanistyczną. Tą problematyką zajmujemy się w rozdziale drugim niniejszej rozprawy. Kartezjusz spotkał się z o. Marinem Mersenne’em podczas nauki w sławnym kolegium jezuitskim w La Flèche. Wywiązała się między nimi wieloletnia przyjaźń trwająca do końca ich życia. Mersenne (1588–1648) był pionierem mechanicznej filozofii przyrody, teorii muzyki i akustyki. Jego obszerna korespondencja stanowi najlepszy przewodnik po myśli naukowej w latach 1629–1648. Kartezjusz był jednym z jego głównych korespondentów. Ojciec Mersenne umiera 1 września 1648 roku w Paryżu, a Kartezjusz 11 lutego 1650 roku w Sztokholmie.

10 Jezuita Franciszek Toletus (1532–1596) był profesorem w Collegio Romano (1562–1569). Opublikował liczne komentarze do dzieł Arystotelesa, w tym ważną *Logikę* (1572), *Fizykę* (1575) i *De Anima* (1575). Wydał także komentarze do *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Por. C. H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So–Z*, „Renaissance Quarterly” 35 (1982), s. 199–201. Por. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt, Cambridge University Press 2008, s. 838.

11 Antonio Rubius nauczał filozofii w Meksyku. Opublikował komentarze do: *Logiki* Arystotelesa, *Logiki mexicana* (1603), *Fizyki* (1605), *De Caelo* (1615) i *De Anima* (1611). Por. C. H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi–Sm*, „Renaissance Quarterly” 33 (1980), s. 702–703.

12 Por. C. H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors C*, „Renaissance Quarterly” 28 (1975), s. 717–719.

13 Piotr napisał komentarze do *Metafizyki* i *O duszy* Arystotelesa. Jest autorem *Institutiones dialecticae* oraz *Isagoge philosophica (Wstępu do filozofii)*. Fonseca Por. C. H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle*

ków, które Kartezjusz prawdopodobnie czytał w La Flèche¹⁴. Z innych prac scholastycznych zapoznał się z dziełem hiszpańskiego jezuita Franciszka Suareza – *Metaphysicae disputationes*¹⁵. Był pełen podziwu dla logicznej precyzji podręcznika do filozofii autorstwa brata Eustachiusza od św. Pawła¹⁶. Uważał jego pracę za „najlepszą książkę” poświęconą filozofii scholastycznej, „jaką kiedykolwiek w tej materii napisano”¹⁷. Można powiedzieć, że miał on kontakt z podstawowym korpusem arystotelesowskim, wraz z komentarzami i streszczeniami do niego.

Chociaż jezuita ogólnie preferowali interpretację tomistyczną myśli Arystotelesa, to nie podążali za Tomaszem we wszystkich kwestiach. Przywiązywali dużą wagę do opinii filozofów, takich jak: Duns Szkot czy Franciszek Suarez. W kolegium interesowano się dziełami Cyserona. Studiowano myśl starożytnych atomistów, filozofię Platona, wykładano poglądy sceptyków i stoików. Zajmowano się fizyką atomistyczną i platońską teorią wiedzy. Interesowano się również neoplatońskimi, islamskimi i łacińskimi komentarzami do dzieł Arystotelesa. Autorzy tych ostatnich prac odrzucali platońską teorię wiedzy. Zwracali natomiast uwagę na czysto intelektualne pojmowanie form poznawczych niezależnych od świata zmysłów. Należy zauważyć, że dojrzała teoria poznania Kartezjusza bliższa jest Platonowi niż Arystotelesowi.

Wiek XVI i XVII był czasem narodzin nauki nowożytnej. Dotychczasowa nauka scholastyczna, która dominowała w ówczesnym nauczaniu, stała się przedmiotem krytyki. Jednym z głównych jej krytyków był dominikanin o. Tommaso Campanella (1568–1639). Kartezjusz zapoznał się z jego pracami już w 1623 roku. W *Liście do Huygensa* zaznaczył jednak, że nie wywarły one na nim większego wrażenia¹⁸. Natomiast z *Listu do Beeckmana*¹⁹ dowia-

Commentaries: Authors D–F, „Renaissance Quarterly” 29 (1976), 739–741. Por. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 818.

14 Dzieła Franciszka Suareza miały szczególny wpływ na myśl Kartezjusza i jego koncepcję obiektywnej rzeczywistości idei oraz ich materialnego fałszu.

15 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 202. Kartezjusz planował także przeczytać prace Ch. F. d’Abra de Raconis, francuskiego biskupa i teologa (1580–1646). Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 11 listopada 1640 r.*, [w:] AT III 234.

16 Eustachiusz a Sancto Paulo (Eustache Asseline) (1573–1640) w 1609 roku opublikował *Summa philosophiae quadripartita*. Był on członkiem zakonu cystersów.

17 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 11 listopada 1640 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 264.

18 Por. R. Descartes, *List do Huygensa z 9 marca 1638 r.*, [w:] AT II 659.

19 Isaac Beeckman (1588–1637) był holenderskim inżynierem, lekarzem i administratorem oświaty, a także pionierem w rozwoju czysto mechanistycznej teorii fizycznej.

dujemy się, że do roku 1630 zapoznał się z poglądami ówczesnych antyarystotelesowskich uczonych włoskich, takich jak: Sebastian Basso (1573–1625), Giordano Bruno (1548–1600), Bernardino Telesio (1509–1588) i Lucilio Vanini (1585–1619)²⁰.

W tym czasie rozwija się fizyka mechanistyczna, której głównym orędownikiem, obok Gassendiego, był Kartezjusz. Dążył on do zastąpienia fizyki scholastycznej własną fizyką mechanistyczną. Jego „nowa nauka” przecięła zarówno sceptycyzm renesansowy, jak i scholastyczną wizję świata wraz z odpowiadającą jej metodą filozofowania. A ponieważ chciał, aby weszła ona „do szkół”, to w realizacji tego zadania nieodzowne było poparcie, a przynajmniej neutralność, jezuitów. Chcąc uzyskać ich akceptację dla swojej filozofii naturalnej, nie mógł bezpośrednio krytykować filozofii nauczanej przez nich²¹. Choć był przekonany o jej bezużyteczności, a nawet szkodliwości dla rozwoju wiedzy, nie był jednak w stanie przedstawić własnej filozofii w taki sposób, aby filozofowie jezuitów ją zaakceptowali.

Kartezjuszowa interpretacja filozofii scholastycznej była ograniczona przez dwa czynniki. Jeden miał charakter instytucjonalny i zewnętrzny, a drugi wynikał z jego własnych nawyków myślowych²².

W przypadku tego pierwszego Jezuiti, w następstwie reformacji, byli bardzo ostrożni w stosunku do wszelkich innowacji. W drugiej połowie XVI wieku za ich sprawą nastąpił renesans filozofii tomistycznej. Na czas Soboru Trydenckiego (1545–63) *Summa Theologiae* św. Tomasza została umieszczona obok Biblii²³. Miała ona pomóc ojcom soboru uzyskać stosowne odpowiedzi na powstające problemy podczas obrad. Jezuiti w swoim nauczaniu podkreślali autorytet św. Tomasza z Akwinu i Arystotelesa. Idąc za swoim założycielem, św. Ignacym, ściśle przestrzegali w teologii doktryny Doktora Anielskiego. Poza sferą teologiczną podążali za filozofią Arystotelesa. W *Ratio Studiorum* z 1583 roku wydanym przez generała Towarzystwa Jezusowego

20 Por. R. Descartes, *List do Beeckmana z 17 grudnia 1630 r.*, [w:] AT I 158.

21 Por. R. Descartes, *List do P. Noël'a z października 1637 r.*, [w:] AT I 454–6; por. R. Descartes, *List do o. P. Charlet w październiku 1644 roku*, [w:] AT IV 141. Ojciec Charlet był jego nauczycielem w kolegium w La Flèche. Kiedy Kartezjusz napisał do niego list, był prowincjałem jezuitów we Francji. Por. R. Descartes, *List do o. Charlet z 9 lutego 1645 r.*, [w:] AT IV 157; por. R. Descartes, *List do o. Charlet z 9 lutego 1645 r.*, [w:] AT IV 157.

22 Por. C. Wolf-Devine, *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, Southern Illinois University Press 1993.

23 Por. R. Ariew, *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought*, [w:], *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press 1992, s. 63–64.

stwierdzono wyraźnie, że „w logice, filozofii przyrody, etyce i metafizyce należy podążać za doktryną Arystotelesa”²⁴. Arystoteles jako autorytet wiódł prymat w obszarze filozofii przyrody, która najbardziej interesowała Kartezjusza. Tych uczonych, którzy sprzeciwiali się myśli Stagiryty, spotykały sankcje²⁵. Kartezjusz, cytując jego dzieła, starał się bagatelizować występujące różnice między swoimi poglądami a poglądami filozofa, aby nie narazić się na niepotrzebne trudności.

Jeśli chodzi o drugi czynnik, to – w jego przekonaniu – filozofia scholastyczna jest bezużyteczna i nie można oczekiwać od niej pożytecznych rezultatów w nauce. Ewoluowała ona z długiej tradycji komentarzy do dzieł Arystotelesa. Różnorodni myśliciele, tacy jak: Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Ockham i pisarze podręczników późnego XVI i początku XVII wieku uważali się za arystotelików. Głoszone przez nich poglądy często przeczyły sobie nawzajem²⁶.

Przestarzałe zasady filozofii Arystotelesa były nieprzydatne w nowej nauce. W związku z tym Kartezjusz dążył do zastąpienia ich własnymi. W *Liście do Mersenne’a w 1641 roku* napisał: „Mogę powiedzieć między nami, że te sześć *Medytacji* zawierają wszystkie podstawy mojej fizyki. Ale nie jest konieczne, aby tak mówić, ponieważ może to utrudnić zatwierdzenie ich przez tych, którzy faworyzują Arystotelesa. Mam nadzieję, że ci, którzy je czytają, stopniowo przyzwyczajają się do moich zasad i rozpoznają w nich prawdę, zanim zauważą, że niszczą zasady Arystotelesa”²⁷. Krytykował tych, którzy opierali się na autorytecie Filozofa, a nie na własnym rozumie. Nieznany z nazwiska jego adwersarz, podpisujący się jako Hyperaspistes, jest przykładem takiej postawy. W liście do Kartezjusza w lipcu 1641 roku, powołując się na autorytet Arystotelesa i jego paryskich zwolenników, skrytykował przyjęte przez niego idee wrodzone. Zgodnie z empiryzmem genetycznym głoszonym przez Stagirytę, stwierdził on, że „dusza pozostaje niby niezapisana tablica,

24 Cytuję za: R. Ariew, *Descartes and scholasticism*, s. 9–11.

25 Na przykład grupa uczonych, która w 1624 roku wysunęła tezy antyarystotelesowskie, została oficjalnie potępiona i zesłana. Por. D. Garber, *Descartes, the Aristotelians and the Revolution that did not Happen in 1637*, „The Monist” 71 (1988) nr 4, s. 477. Parlament paryski wydał dekret w 1624 roku, który przewidywał karę śmierci za występowanie przeciw filozofii Arystotelesa. Por. Lois N. Maigner, *René Descartes, [w:] Science and Its Times. Understanding the Social Significance of Scientific Discovery, t. III. 1450–1699*, ed. L. N. J. Schlager, Gale Group, Farmington Hills 2000, s. 180.

26 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 15; por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 11 listopada 1640 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 264.

27 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 28 stycznia 1641r.*, [w:] AT III 297–98.

jak długo nic się na niej nie odcisnie, albowiem zawsze był przekonany, że nic nie może znaleźć się w intelekcie, czego by wprawdzie nie było w zmysłach”²⁸. Kartezjusz, będąc zwolennikiem racjonalizmu genetycznego, w liście z sierpnia tegoż roku odpowiedział na jego zarzuty lakonicznie: „Nie muszę wielce się wysilać, aby dać odpowiedź, skoro nie przeciwstawia mi się tu niczego oprócz autorytetu Arystotelesa oraz jego wyznawców, ja zaś nie ukrywam, że mniej ufam jemu niż rozumowi”²⁹. Dla niego autorytetem w poznaniu jest rozum.

Wielokrotnie wyrażał swoją frustrację wobec silnego wpływu autorytetu Arystotelesa na ówczesną naukę. W *Liście do Plempiusa z 15 lutego 1638 roku* kurtuazyjnie podziękował za przesłane uwagi dotyczące ruchów serca, jak również za sugestię, w jaki sposób mógłby swoje poglądy podeprzeć autorytetem Filozofa. Dodał przy tym z nieukrywanym sarkazmem: „Jakże szczęśliwy był ten człowiek: cokolwiek napisał, niezależnie od tego, czy się nad tym zastanowił, czy nie, większość ludzi uważa go dzisiaj za posiadającą autorytet wyroczeń”³⁰.

W *Liście do Voetiusa* wystąpił w sposób jawny przeciw poglądom scholastyków. Uważał je w większości za wątpliwe i bezużyteczne dla nauki: „Ta zaś powszechnie uprawiana filozofia, której naucza się w szkołach i akademiach, jest tylko zbiorem pewnych poglądów, w większości wątpliwych, jak wynika z ciągłych dysput, w których zazwyczaj są ganione, a nadto nieużytecznych, jak nauczyło już długie doświadczenie. Nigdy bowiem nikt z pierwszej materii, z form substancjalnych, z jakości ukrytych i z tego rodzaju pojęć niczego nie wyniósł ku swojemu pożytkowi. Dlatego w żaden sposób nie jest zgodne z rozumem, gdy ci, którzy przyswoili sobie te poglądy, które sami uznają za niepewne, nienawidzą innych, ponieważ próbują oni znaleźć pewniejsze”³¹.

28 R. Descartes, *List Hyperaspistes do Descartes'a z lipca 1641 roku*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 22.

29 R. Descartes, *List do Hyperaspistes z sierpnia 1641 r.*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 32.

30 R. Descartes, *List do Plempiusa z 15 lutego 1638 r.*, [w:] AT I 522.

31 R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 22.

2. Koncepcja poznania Kartezjusza

2.1. Rozróżnienia metafizyczne. Substancja i jej modyfikacje

Podstawowa kwestia w rozumieniu substancji, która odróżnia koncepcję Arystotelesa i św. Tomasza od koncepcji Kartezjusza, związana jest z jej genezą. Ci pierwsi są genetycznymi empirystami, on zaś genetycznym racjonalistą. Arystoteles i Tomasz odwołują się do bytów istniejących poza świadomością, a on do pojęć (idei) umysłu. W udzielonej *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* napisał: „Gdy powiadamy, że coś zawiera się w naturze jakiejś rzeczy lub w [jej] pojęciu, jest tym samym, jak gdybyśmy powiedzieli, że jest to w odniesieniu do tej rzeczy prawdziwe lub że może być o niej orzeczone”³².

W jego rozumieniu substancji można wyróżnić dwa jej aspekty. Jest ona po pierwsze podmiotem modyfikacji i po drugie istnieje sama w sobie (*per se*). W definicji piątej, zamieszczonej w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, skupił się na pierwszym jej aspekcie. „Wszelką rzecz, w której jak w podmiocie tkwi bezpośrednio lub dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość albo jakość, albo przymiot, którego rzeczywista idea w nas istnieje, [taką rzecz] nazywamy substancją. Nie posiadamy bowiem innej idei samej ściśle wziętej substancji, jak tylko tę, że jest to rzecz, w której w sposób formalny lub eminentny istnieje to coś, co dostrzegamy lub co jest obiektywne w którejś z naszych idei”³³.

Substancja, zgodnie z powyższą definicją jest to „wszelka rzecz, w której jak w podmiocie tkwi bezpośrednio lub dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość albo jakość, albo przymiot, którego rzeczywista idea w nas istnieje”. Znaczy to, że idea substancji ujęta przez nas w jej pojęciu, nie wyczerpuje treści samej substancji. Pojęcie bowiem zawiera to, co tkwi bezpośrednio w podmiocie, czyli to, co jest przez nas jasno i wyraźnie ujmowane, a jest nim jakaś własność, jakość albo jakiś przymiot przedmiotu, ale nie sam przedmiot jako taki. Może mieć on jeszcze inne własności, których nie jesteśmy w stanie ująć ze względu na nasze ograniczone zdolności poznawcze. Kartezjusz nawiązał w ten sposób do filozofii scholastycznej.

32 R. Descartes, *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, s. 152.

33 R. Descartes, *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, s. 151.

Arystoteles, a za nim scholastycy wprowadzili rozróżnienie między prawdą epistemologiczną a prawdą ontyczną rzeczy. Prawda poznania rzeczy nie wyczerpuje prawdy samej rzeczy.

W *Zasadach filozofii* z kolei podkreślił on drugi aspekt substancji, jakim jest jej istnienie samo przez się (*per se*). Definiuje substancję jako rzecz „która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”³⁴. W *Odpowiedzi na zarzuty czwarte* precyzuje pojęcie jej istnienia samego przez się. Substancja „może istnieć sama przez się, to znaczy bez pomocy jakiegokolwiek innej substancji”³⁵. Jej rzeczywisty sposób istnienia polega na tym, że nie jest ona zależna od innych rzeczy. W sensie ścisłym istnieje tylko jedna substancja, która do swego istnienia nie potrzebuje żadnej innej rzeczy. Tą substancją jest Bóg³⁶.

Wszystkie inne byty mogą istnieć dzięki Jego działaniu. Kiedy odnosimy nazwę substancji do innych stworzeń, to używamy jej w znaczeniu niejednoznacznym. „Nazwa «substancja» nie przysługuje Bogu i im *jednocześnie*, jak się zwykło mówić w szkołach, tzn. że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”³⁷.

Według niego istnieją trzy substancje. Bóg we właściwym tego słowa znaczeniu jest substancją *per se*. W sensie dalszym pojęcie substancji stosuje się do umysłu i do ciała. Wspólnym pojęciem można „objąć substancję cielesną i umysł, czyli substancję myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga”³⁸.

Kartezjusz najpierw w odpowiedzi na *Zarzuty trzecie* Hobbesa, a następnie na *Zarzuty czwarte* sformułowane przez Arnaulda stwierdził, że substancja nie jest poznawana bezpośrednio, lecz za pośrednictwem przymiotów jej przysługujących. W pierwszym przypadku podkreślił, że kiedy „dostrzegamy pewne formy, czyli przymioty; a one, o ile mają istnieć, powinny przysługiwać pewnej rzeczy – (to) rzecz tę, której przysługują, nazywamy substancją”³⁹. Gdybyśmy chcieli poznać substancję bez jej przymiotów, to byśmy „zniweczyli całą naszą jej znajomość”. Nie można jej pojąć jasno i wyraźnie bez nich. W drugim przypadku substancji nie poznajemy bezpośrednio przez

34 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 51, s. 43.

35 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 196.

36 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151.

37 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 51, s. 43.

38 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 51, s. 44.

39 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 194.

nią samą, lecz poprzez to tylko, że jest ona podmiotem aktów, które tylko jej przysługują⁴⁰. „Im więcej przymiotów jakiejś substancji poznajemy, tym doskonalej rozumiemy jej naturę”. Pierwszą substancją, którą poznajemy, jest nasz umysł (*cogito ergo sum*)⁴¹.

Przymiotów określających daną substancję, a zatem i jej samej, nie poznajemy za pomocą zmysłów i wyobraźni. Kartezjusz, rozważając naturę ciała w *Medytacji drugiej* – na przykładzie z kawałkiem wosku – uznał, że jego istotę można ująć tylko za pomocą poznania intelektualnego⁴². Takie rozumienie istoty ciała było konsekwencją zastosowania przez niego wątpienia metodycznego w *Medytacji pierwszej*. Problem poznania istoty ciała za pośrednictwem poznania zmysłowego i wyobraźni pojawił się ponownie w związku z zarzutami Henry’ego More’a (1614–1687) zamieszczonymi w jego korespondencji z Kartezjuszem⁴³. Podobny zarzut sformułował Gas-sendi, twierdząc, że nie można poznać prawdziwej istoty substancji samym intelektem⁴⁴.

W odpowiedzi na te zarzuty Kartezjusz podtrzymał swój pogląd dotyczący poznania istoty ciała z *Medytacji drugiej*. Według niego natury ciała nie można poznać ani zmysłami, ani wyobraźnią lecz, tylko intelektem⁴⁵. Gdyby tak było, jak proponuje More, że naturę ciała można ująć za pomocą zmysłów i wyobraźni, to ciało nie istniałoby, gdyby nie istniał żaden człowiek, który by je poznawał.

40 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, s. 161.

41 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 289. Dusza jest bytem, czyli substancją niecielesną. Jej naturą jest myślenie. Jest także najpierwszą rzeczą, którą można pierwszą pewnie poznać (por. R. Descartes, *List do +++ w końcu maja 1637 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 232).

42 Por. R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 55–56, [w:] AT VII 33–34.

43 Por. More do Descartes’a z 11 grudnia 16498 roku, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 50. Kopania zauważa, że „More nie mógł zaakceptować ani kartezjańskiej metafizyki opartej na rozróżnieniu między rozciąglym ciałem i myślącą duszą, ani kartezjańskiej metodologii nakazującej wyjaśniać zjawiska przyrodnicze w kategoriach geometrii i mechaniki. [...] – dla More’a – rozciąłość jest przymiotem zarówno materii, jak i ducha; różnica polega na czym innym – duch jest substancją przenikalną, ale niepodzielną, materia zaś substancją podzielną, ale nieprzenikalną” (J. Kopania, *Wstęp tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 11).

44 Por. R. Descartes, *Zarzuty piąte*, s. 237.

45 Według jego koncepcji „materia nie musi być koniecznie miękka, twarda, ciepła czy zimna, niemniej jednak jest w najwyższym stopniu konieczne, aby podpadała pod zmysły lub, jeśli wolisz, byłą dotykalna” (*Kartezjusz do More’a*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 55). Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 291.

Kartezjusz wprowadził różnicę realną między substancją a jej modyfikacjami. Substancja ma własny akt istnienia w sobie (*per se*)⁴⁶. Gdybyśmy modyfikacje rozważali „niezależnie od substancji, w których tkwią, tym samym uważalibyśmy je za rzeczy samoistnie istniejące i w ten sposób mieszalibyśmy idee modyfikacji i substancji”⁴⁷.

W liście do Regiusa podkreślił, że nie odrzucił istnienia przypadłości, ale zaprzeczył „jakoby należało im przypisywać jakąś bytowość większą niż bycie modyfikacją; albowiem nie można tego czynić, nie pojmując ich wówczas tak, jak gdyby były substancjami”⁴⁸. Ujmując przypadłości jako modyfikacje substancji, *de facto* wykluczył możliwość przypisania im posiadania własnej istoty. Odrzucił metafizykę jakości substancjalnych i zastąpił ją metafizyką modyfikacji substancji.

W Zasadach filozofii stwierdził natomiast, że substancji nie można poznać tylko na podstawie tego, że ona istnieje. Najpierw, w jego przekonaniu, dostrzegamy jej atrybut, który jej przysługuje, a dopiero na tej podstawie możemy rozstrzygnąć o sposobie jej istnienia⁴⁹. Takie stanowisko jest niezgodne z realizmem poznawczym scholastyki. Wbrew niemu Kartezjusz wychodzi w rozumieniu substancji od jej pojęcia (idei), a następnie przechodzi do rozważania jej istnienia. Jego zdaniem, im więcej odkryje się atrybutów danej substancji, tym adekwatniejsze będzie jej poznanie. Wśród rozpoznanych atrybutów przysługujących danej substancji jeden przysługuje jej jako główny. Atrybut ten, „konstituuje jej naturę i istotę”⁵⁰.

Przypisanie substancji jednego głównego atrybutu ma swoje konsekwencje w jej poznaniu. Po pierwsze wszystkie inne odkryte atrybuty (własności) danej substancji są sprowadzane do niego. „W ten sposób rozciągłość wzdłuż i wszerz, i w głąb konstituuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstituuje naturę substancji myślącej”. Inaczej mówiąc, głównym atrybutem substancji cielesnej jest rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb; a substancji myślącej – myślenie. Inne odkryte atrybuty substancji cielesnej, takie jak kształt, położenie, wielkość, podzielność i ruch są tylko modyfikacjami rozciągłości.

46 Por. R. Descartes, *List do Elżbiety 21 maja 1643 r.*, s. 6.

47 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 64, s. 48.

48 R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 40.

49 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 42, s. 44.

50 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 53, s. 44. Por. Descartes do Arnaulda z 29 lipca 1648 r., [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 45.

Podobnie sprawa wygląda z substancją myślącą. „Wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy, można sprowadzić do dwóch; z tych jedna to ujmowanie (*perceptio*), czyli operacja intelektu, druga zaś to chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko różne modyfikacje ujmowania, tak jak pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie, wątpienie są różnymi modyfikacjami chcenia”⁵¹.

Po drugie każdą z substancji można pojąć bez określonej własności, ale nie można jej zrozumieć jasno i wyraźnie bez jej głównego atrybutu. „Tak na przykład nigdzie indziej jak tylko w rzeczy rozciąglej można pojąć kształt, a ruch też jedynie w rozciąglej przestrzeni; ani nigdzie indziej wyobraźni, czy odczuwania, czy woli, jak tylko w rzeczy myślącej. Lecz na odwrót, można pojąć rozciągłość bez kształtu lub bez ruchu, a myślenie bez wyobraźni lub bez odczuwania”⁵².

Po trzecie różnice między substancjami poznajemy przez to, że każda z nich jest podmiotem odmiennych aktów⁵³. Jasno i wyraźnie pojmujemy ideę substancji myślącej oraz ideę substancji cielesnej, kiedy ściśle odróżniamy zarówno ich atrybuty i ich własności od siebie. Żaden atrybut oraz żadna własność jednej substancji nie mogą być atrybutem lub własnością drugiej substancji. Między nimi zachodzi ścisła separacja⁵⁴. „Taka jest bowiem natura substancji, że się wzajemnie wykluczają”⁵⁵.

W *Racjach uzasadniających istnienie Boga i rozróżnienie duszy od ciała*⁵⁶, biorąc pod uwagę powyższe aspekty charakteryzujące substancje, Kartezjusz podał definicje umysłu i ciała. „VI. Substancja, w której bezpośrednio tkwi myślenie, nazywa się umysłem; Mówię tu zaś raczej o umyśle niż o duszy, gdyż nazwa «*dusza*» jest wieloznaczna i często używa się jej dla oznaczenia rzeczy cielesnej”⁵⁷. Myślenie nie jest utożsamione przez niego z substancją myślącą, czyli z umysłem. Jest ono wprawdzie głównym atrybutem substancji myślącej – umysłu, ale nie jest nim samym.

W definicji następczej podał to, co rozumie pod pojęciem ciała. „VII. Substancją, będącą bezpośrednim podmiotem przestrzennej rozciągłości

51 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 32, s. 38.

52 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 53, s. 44.

53 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 161–162.

54 Por. R. Descartes, *List do Regiusa z czerwca 1642*, s. 59–60.

55 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 197.

56 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 150–152.

57 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151.

i przypadłości, które zakładają rozciągłość, jak kształt, położenie, ruch przestrzenny itp. nazywa się *ciałem*⁵⁸.

Substancja myśląca i substancja rozciąglą, pomimo swoich odrębności, posiadają także pewne ogólne cechy wspólne. Są nimi: istnienie, czas trwania i liczba. W *Zasadach filozofii* określił je jako ich modyfikacje. „Trwanie, porządek, liczbę rozumiemy też najwyraźniej, jeżeli tylko nie będziemy do komponować do nich jakiegoś pojęcia substancji, a tylko sądzić będziemy, że trwanie jakiegokolwiek bądź rzeczy jest wyłącznie modyfikacją, poprzez którą pojmujemy samą tę rzecz, o ile ona utrzymuje się w istnieniu. I podobnie ani porządek, ani liczba nie jest czymś różnym obok rzeczy uporządkowanych i policzonych, lecz są to tylko modyfikacje, poprzez które te rzeczy rozpatrujemy”⁵⁹.

Pisząc, że istotą materialnej substancji jest rozciągłość, Kartezjusz nie tylko pominął założenia epistemologii Arystotelesa, twierdząc, że zna tę istotę niezależnie od istnienia, ale także zaprzeczył podstawowej koncepcji cielesnej substancji w jego fizyce. Wszystkie Arystotelesowskie cielesne substancje mają charakter aktywny, który kieruje ich ruchem. Definicja ruchu Stagiryty obejmuje wszelkie zmiany jakościowe, procesy mineralne, biologiczne i psychologiczne. Rozciągłość ciała nie zawiera jednak pojęcia aktywności i jakiegokolwiek zasady wzrostu lub zmiany. Nie może przez to być, jak w przypadku ujęcia Kartezjusza, istotą substancji. Jest „uniwersalnym akcydenssem” wszystkich cielesnych rzeczy. Wszystkie ciała zajmują przestrzeń lub mają rozciągłość, ale żadna cielesna rzecz nie może istnieć tylko jako rozciąglą bez formy substancjalnej oraz bez bycia w możności do zmian.

Kartezjusz dla zrozumienia tego, czym jest substancja, sięgnął po scholastyczną teorię rozróżnień⁶⁰. W scholastyce została ona opracowana w celu rozwiązania różnych problemów teologicznych, między innymi relacji między trzema osobami boskimi oraz zależności między istotą Boga a Jego atrybutami. Wkrótce stała się ogólnym narzędziem stosowanym do rozróżniania różnych typów relacji metafizycznych. Kartezjusz zapoznał się z nią za pośrednictwem późnych pisarzy scholastycznych, wśród nich z pismami Franciszka Suareza i Eustachiusza od św. Pawła⁶¹. Z jednej strony wyjaśnia ona,

58 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151.

59 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 55, s. 44–45.

60 Por. D. Perler, *Distinction Real, Modal, and Rational*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed L. Nolan, Cambridge University Press 2016, s. 202–211.

61 Por. R. Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden 2011.

jakie rodzaje bytów istnieją w świecie i jak są ze sobą powiązane, z drugiej zaś tłumaczy, w jaki sposób możemy zdobyć wiedzę o tych relacjach. Własną jej wersję Kartezjusz przedstawił w części pierwszej *Zasad filozofii*⁶². Wyróżnił w niej trzy rodzaje różnic: realną, modalną i logiczną (*rationis*).

Różnica realna „zachodzi właściwie tylko między dwiema lub więcej substancjami”. Dwie substancje różnią się realnie, gdy jasno i wyraźnie pojmujemy jedną z nich bez drugiej⁶³. Jeżeli Bóg pozwolił nam jasno i wyraźnie pojąć je, to znaczy, że różnią się one realnie i mogą istnieć niezależnie od siebie⁶⁴. Taki przypadek zachodzi między substancją myślącą a substancją cielesną, między dwiema lub więcej substancjami myślącymi, jak również między substancjami rozciągniętymi. Zgodnie z *Medytacją drugą* każdy poznaje siebie jako rzecz myślącą. Różnimy się realnie „od wszelkiej innej substancji myślącej i od wszelkiej substancji cielesnej”. Powstaje pytanie, czy różnica ta występuje między umysłem i moim ciałem? „A chociaż założymy również, że Bóg z taką jakąś substancją myślącą zespolił jakąś substancję cielesną tak ściśle, że już ściślej nie mogą być złączone, i że w ten sposób w coś jednego obie się stopiły, niemniej przeto pozostają one realnie różnymi”⁶⁵.

Różnica realna występująca między ciałem a umysłem pozwoliła Kartezjuszowi po pierwsze przeciwstawić się redukcji duszy (umysłu) do ciała, po drugie wytłumaczyć fakt ich złączenia podczas poczęcia i rozdzielenia w chwili śmierci, a po trzecie wyjaśnić nieśmiertelność duszy po odłączeniu się od ciała.

Drugą różnicę bytową, obok różnicy realnej, którą przyjął Kartezjusz, jest różnica modalna. W niej samej wyróżnił dwie odmiany. Jedna zachodzi „między modyfikacją we właściwym znaczeniu a substancją, której jest ona modyfikacją, druga między dwiema modyfikacjami tej samej substancji”⁶⁶. Zgodnie z pierwszą jej odmianą możemy jasno uchwycić substancję bez jej modyfikacji. Nie możemy natomiast uchwycić modyfikacji bez substancji. Występuje ona między kształtem i ruchem a substancją cielesną oraz między twierdzeniem i przypominaniem a substancją myślącą⁶⁷.

62 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 60–62, s. 46–48.

63 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 60, s. 46.

64 „Powiada się o dwóch substancjach, że się rzeczywiście różnią, gdy każda z nich może bez drugiej istnieć” (R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 152).

65 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 60, s. 46–47.

66 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 61, s. 47.

67 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 61, s. 47.

Druga odmiana różnicy modalnej istnieje między dwiema modyfikacjami tej samej substancji. W związku z tym jedną modyfikację możemy poznać bez drugiej, jak również drugą bez pierwszej, natomiast żadnej z nich nie jesteśmy w stanie pojąć bez substancji, której one przysługują⁶⁸. Innymi słowy, możemy poznać: ruch bez kształtu, a kształt bez ruchu, przypomnienie bez wyobrażenia, a wyobrażenie bez przypomnienia. Nawet jeśli skupimy się na dwóch modyfikacjach tej samej substancji⁶⁹, na przykład na ruchu i kształcie kamienia, który jest kwadratowy, to wykryjemy tylko jednostronną relację zależności. Modyfikacje (ruch i kształt) nie mogą istnieć samodzielnie, potrzebują kamienia jako podmiotu, „w którym się znajdują”. Są bowiem jego ruchem i kształtem. Podobnie dwa akty myślenia tej samej substancji myślącej są różne od siebie tylko modalnie, ponieważ występują w tym samym podmiocie. Ruch natomiast innej substancji, na przykład strzały, jest w rzeczywistości różny zarówno od ruchu kamienia, jak i od jego kształtu, ponieważ „znajduje się” w innej substancji. W takim przypadku mamy do czynienia z różnicą realną. Podobnie dwa akty (przypomnienie i wyobrażenie) dwóch różnych substancji mentalnych nie różnią się modalnie, lecz realnie.

Trzecią różnicą, jaką wyróżnił Kartezjusz w bycie, jest różnica logiczna. Zachodzi ona „między substancją i jakimś jej atrybutem, bez którego jej samej pojąć nie można albo między dwoma takimi atrybutami jakiejś jednej i tej samej substancji”⁷⁰. Nie można pojąć rzeczy rozciągłej bez rozciągłości, a rzeczy myślącej bez myślenia. Rozpoznajemy je po tym, że „nie moglibyśmy utworzyć sobie jasnej i wyraźnej idei tej substancji, gdybyśmy z niej wyłączyli ów atrybut, ani też nie moglibyśmy jasno uchwycić idei jednego [z dwóch] tego rodzaju atrybutów, gdybyśmy jeden od drugiego oddzielili. Tak na przykład, ponieważ jakaś substancja, jeśli przestanie trwać, przestaje także być, różni się od swego trwania tylko logicznie (*ratione*)”⁷¹. Substancja różni się logicznie od trwania, ponieważ jeśli substancja przestałaby trwać, to przestałaby również istnieć. Modyfikacje myślenia, tj. odczuwanie, wyobrażanie czy też czyste rozumienie różnią się tylko logicznie między sobą, jeśli są rozważane w tym samym przedmiocie. Różnica logiczna jest rozróżnieniem pojęciowym. Nie pociąga ona za sobą żadnego rodzaju zależności w istnieniu. Dotyczy zarówno sfery materialnej, jak i mentalnej. Wszystkie

68 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 61, s. 47.

69 Por. D. Perler, *Distinction Real, Modal, and Rational*, s. 202–211.

70 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 62, s. 47.

71 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 62, s. 47.

atrybuty substancji materialnej różnią się między sobą tylko pojęciowo, podobnie jak atrybuty substancji myślowej. Gdy odnosimy się do myślenia jako do atrybutu – nawet do głównego atrybutu *res cogitans* – naszego własnego umysłu i odróżniamy go od samego umysłu, to wprowadzamy jedynie rozróżnienie logiczne (pojęciowe)⁷².

Kartezjusz pojmuje *res cogitans* jako samą substancję myślącą, a *res extensa* jako substancję rozciągłą, czyli jako umysł i ciało. Myślenie i rozciągłość różnią się od samej substancji myślącej i rozciągłej tylko logicznie, ponieważ substancja jest albo substancją myślącą, albo substancją rozciągłą.

W przedstawionej klasyfikacji rozróżnień bytowych brakuje jednego typu, jaki przyjmują autorzy scholastyczni. Nie ma w niej rozróżnienia formalnego. Caterus, powołując się na rozróżnienia wprowadzone przez Dunsa Szkota, zarzucił Kartezjuszowi, że nie wziął on pod uwagę jego podziału. „Aby dwie rzeczy były pojęte jako wyraźnie różne i oddzielne, wystarcza różnica, którą nazywa formalną i obiektywną i którą uważa za pośrednią między różnicą realną i myślową. W taki to sposób odróżnia sprawiedliwość Boga od Jego miłosierdzia”⁷³.

W odpowiedzi udzielonej swemu adwersarzowi Kartezjusz stwierdził, że różnica formalna nie różni się „od modalnej, a odnosi się tylko do bytów niezupelnych, które dokładnie odróżniłem od zupełnych”⁷⁴. Dominik Perler twierdzi, że Kartezjusz w swoim podziale pominął celowo scholastyczną różnicę formalną⁷⁵. Uważał on bowiem, że nie ma niezgodności między nią a rozróżnieniem modalnym. Jedna i druga różnica dotyczy dwóch atrybutów tej samej substancji. Sprawiedliwość i miłosierdzie to nic innego jak sprawiedliwe i miłosierne czyny Boga. Kilka lat później w *Zasadach filozofii* Kartezjusz uściślił swoją odpowiedź daną Caterusowi⁷⁶. Różnicę między sprawiedliwością a miłosierdziem Bożym, którą wówczas zakwalifikował jako modalną, w późniejszym dziele uznał za różnicę logiczną. Uważał ją za różnicę pojęciową występującą między dwoma atrybutami jednej i tej samej substancji⁷⁷.

72 Podobnie jest w przypadku *res extensa*.

73 *Zarzuty pierwsze*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, s. 111.

74 *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, s. 124.

75 D. Perler, *Distinction (Real, Modal, and Rational)*, s. 204–205.

76 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 62, s. 47–48.

77 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 62, s. 47.

Rozróżnienie logiczne nie jest rozróżnieniem ontologicznym, ponieważ nie zachodzi ono między dwoma bytami. Jest rozróżnieniem pojęciowym wprowadzonym przez nasz umysł. Rozdziela on atrybuty substancji, które w rzeczywistości są nierozdzielone. Kartezjusz ilustruje ten proces myślenia na przykładzie rozróżnienia między istotą a istnieniem substancji: „Istotę rzeczy rozumiemy w jeden sposób, gdy rozważamy ją w oderwaniu od tego, czy istnieje, czy nie, a inaczej, gdy uważamy ją za istniejącą; ale sama rzecz nie może znajdować się poza naszą myślą bez jej istnienia, czy bez czasu trwania lub rozmiaru i tak dalej”⁷⁸.

Teoria rozróżnień odegrała kluczową rolę w jego argumentacji dotyczącej dualizmu substancji. W *Medytacji szóstej* stwierdził on: „Moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciąglej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciąglej tylko, a nie myślącej”⁷⁹. Mówiąc o pojmowaniu jednej rzeczy bez drugiej, czyli ciała bez umysłu, a umysłu bez ciała, odwołał się on do występującej między nimi różnicy realnej. Ich istnienia są niezależne od siebie. Jasno i wyraźnie rozumiemy, że między umysłem i ciałem nie występuje ani jednostronna relacja zależności (substancja i przypadłości), ani relacja tożsamości (substancja i atrybut).

Przyjętą przez Kartezjusza niezależność umysłu od ciała skrytykował Arnauld w *Zarzutach czwartych*. Według niego autor *Medytacji* nie udowodnił, że umysł może zostać poznany bez ciała w sposób zupełny i adekwatny. „Mogę uzyskać jakąś znajomość siebie bez znajomości ciała; nie jest jednak dla mnie zupełnie przejrzyste, by znajomość ta była całkowita i adekwatna, tak abym był pewny, że się nie mylę, gdy wykluczam z mojej istoty ciało”⁸⁰.

Kartezjusz, odpowiadając na powyższy zarzut, wskazał na występującą różnicę między poznaniem adekwatnym a zupełnym⁸¹. Poznanie adekwatne jakiejś rzeczy powinno zawierać wszystkie właściwości jej przysługujące.

78 R. Descartes, *List do nieznanego adresata z 1645 lub 1646 roku*, [w:] AT IV 349.

79 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 93–94, [w:] AT VII 78.

80 *Zarzuty czwarte*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedź autora. Rozmowa z Burmanem*, s. 179.

81 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 192–194.

Tylko Bóg tak ją poznaje. W przeciwieństwie do Niego ludzie mogą poznać rzeczy w sposób zupełny, tzn. w taki sposób, że poznawane przez nich jej właściwości (przymioty) wystarczą do jej ujęcia jako substancji⁸².

W związku z tym zarzuty Caterusa i Arnaulda pomijają dwie ważne kwestie, o których Kartezjusz pisał w *Medytacjach*. Po pierwsze wzajemna niezależność ciała i duszy jest poznana w sposób jasny i wyraźny. To natomiast, co jest jasno i wyraźnie poznane jako niezależnie istniejące od siebie, może tak (realnie) istnieć. Poprawność tego rozumienia gwarantuje metafizyczna zasada doskonałości Boga: „Każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy – powiadam – którego istota wyklucza, by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe”⁸³. Po drugie nie wzięli oni pod uwagę tego, że Kartezjusz nie rozumie umysłu i ciała jako dwóch aspektów jednej i tej samej rzeczy. W *Medytacji szóstej* stwierdził, że zarówno umysł, jak i ciało ujmuje on jako odrębne rzeczy, z których każda posiada własną naturę, czyli istotę⁸⁴. Umysł, zgodnie ze swoją istotą, jest rzeczą myślącą, a ciało rzeczą rozciągłą.

Dopełnieniem powyższego twierdzenia o wzajemnej niezależności w istnieniu między umysłem a ciałem jest końcowa część odpowiedzi udzielona przez niego Caterusowi. Podkreślił w niej, że zarówno umysł, jak i ciało pojmują on w sposób zupełny, to znaczy ujmuje je jako substancje samowystarczalne, istniejące niezależnie od czegoś innego⁸⁵.

Potwierdził swoje stanowisko dotyczące dualizmu umysłu i ciała w *Liście do Gibieufa z 19 stycznia 1642 roku*. Napisał w nim: „Być może powie ktoś, że jednak pewna trudność pozostaje, ponieważ wprawdzie pojmuję duszę i ciało jako dwie [odrębne] substancje, z których każdą mogę pojąć bez drugiej, a nawet przeczyć jednej względem drugiej (*et même en niant l'une de l'autre*), jednak nie jestem całkiem pewny, czy są one takie, jakimi je pojmuję. Trzeba mi więc powrócić do prawidła podanego powyżej, a mianowicie, że nie możemy mieć żadnej znajomości rzeczy inaczej jak tylko poprzez pojmowanie

82 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 194.

83 R. Descartes, *Medytacja czwarta*, s. 80, [w:] AT VII 62. Kartezjusz stwierdza podobnie w *Medytacji szóstej*: „Ponieważ wiem, że wszystko to, co jasno i wyraźnie pojmuję, takim może być stworzone przez Boga, jakim ja to pojmuję, to wystarcza mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej, bo przynajmniej Bóg może je urzeczywistnić oddzielnie” (R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 93, [w:] AT VII 78).

84 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 93–94, [w:] AT VII 78.

85 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 124.

ich idei; a zatem powinniśmy sądzić o rzeczach tylko wedle tych idei, a co więcej – powinniśmy uważać, iż wszystko, co się tym ideom sprzeciwia, jest całkowicie niemożliwe i pociąga za sobą sprzeczność⁸⁶. W przypadku posiadanej przez nas idei rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej pojmujemy jasno i wyraźnie, że mogą one istnieć niezależnie od siebie. Umysł i ciało, będąc samowystarczalnymi substancjami, mając swoje własne istoty, nie zależą od siebie wzajemnie ani od żadnej innej rzeczy – z wyjątkiem Boga, który nieustannie podtrzymuje je w istnieniu. W związku z tak określoną różnicą między duszą a ciałem powstaje pewna trudność.

Wprawdzie dusza (umysł) może istnieć bez ciała, ale czy ciało może istnieć bez duszy? W tym przypadku nie chodzi o ciało w ogóle, jako rzecz rozciągłą, ale o „moje ciało” (*mon corps*). Moje ciało jest oczywiście rzeczą rozciągłą, ale jest ono także – a może przede wszystkim – moim ciałem. Nie piszę o nim w trzeciej osobie (to ciało), ale w pierwszej osobie liczby pojedynczej – moje ciało. Z moim ciałem się identyfikuję. Dusza (umysł) różni się od „mojego ciała”, ale czy podobnie „moje ciało” różni się od duszy (umysłu)? Czy w tym przypadku, jak chce Kartezjusz, można mówić o różnicy realnej między duszą (umysłem) a „moim ciałem”?

Gdzie w tym podziale różnic przyjętych przez niego umieścić różnice między umysłem (duszą) a moim ciałem? Duszę (umysł), czyli istotę mnie samego, mogę poznać bez „mojego ciała”, ale czy „moje ciało” mogę poznać bez duszy? Sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, gdy weźmiemy pod uwagę istnienie. Czy moje ciało może istnieć bez duszy (umysłu)? Kartezjusz wprawdzie obarcza odpowiedzialnością za śmierć nie duszę, lecz ciało. Moje ciało, gdy przestanie właściwie funkcjonować, odpowiedzialne będzie za swoją śmierć. Dusza w takim przypadku opuści ciało, ponieważ nie ma ono już życia.

2.2. Krytyka scholastycznej koncepcji poznania zmysłowego

Arystotelesowskie ujęcie percepcji zmysłowej zostało odrzucone na początku XVII wieku przez filozofów przyrody (Galileusza, Johanna Keplera, Williama Harveya), jak również zostało pominięte przez Kartezjusza. Arystotelesowski opis procesów fizycznych i fizjologicznych zachodzących

86 R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.*, tłum. J. Kopania, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 208.

w poznaniu zmysłowym, szczególnie w odniesieniu do optyki widzenia, okazał się błędny.

Kartezjusz w pierwszym swoim dziele – w *Regułach kierowania umysłem* – chociaż nawiązał do terminologii Arystotelesowskiej, to równocześnie radykalnie uprościł jego teorię percepcji⁸⁷. Nie podjął się jednak pełnego wyjaśnienia tego, czym według niego są umysł i ciało, oraz na czym polega ich interakcja⁸⁸.

Zdawał sobie sprawę z rewolucyjnych zmian, jakie zaproponował w wyjaśnieniu poznania zmysłowego. Wprowadził mechaniczny model ilościowy zamiast jakościowego, opartego na zasadach filozofii Arystotelesa, który funkcjonował do tej pory. Uprzedzając spodziewany atak na swoją koncepcję, uspakajał czytelnika, twierdząc, że przyjęty przez niego model ilościowy w tłumaczeniu właściwości jakościowych poznawanych przedmiotów praktycznie nie zmienia dotychczasowego ich rozumienia. W jego przekonaniu upraszcza on tylko mechanizm poznawania. „Otóż jest bardzo pożyteczne to wszystko tak sobie przedstawiać, ponieważ nic łatwiej nie podpada pod zmysły niż kształt, dotyka się go bowiem i widzi. Że zaś to założenie nie pociąga za sobą wcale więcej fałszywych konsekwencji, niż jakiegokolwiek inne, dowodem tego jest, iż pojęcie kształtu jest tak ogólne i proste, że każdy zmysłowy przedmiot go zawiera. Można na przykład o barwie przypuszczać, co się chce, nie da się jednak zaprzeczyć, że jest rozciąglą, a wskutek tego posiada pewien kształt”⁸⁹.

Jego nawiązania do psychologii Stagiryty dotyczące zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci są jedynie śladowe. W *Regule XII* stwierdził, że pomimo powierzchownego podobieństwa między jego poglądami a poglądami scholastyków występują w nich zasadnicze różnice. Przede wszystkim scholastycy rozważali fizykę w oparciu o jakościowe założenia Arystotelesa dotyczące bytu złożonego z materii i formy, jakości realnych i *species*. Kartezjusz w odróżnieniu od nich analizował ilościowe właściwości materii, jej rozciągłość i ruch cząsteczek. Nie traktował zmysłów jako mocy czynnej wobec swoich przedmiotów, jak to czynili Arystotelicy, ale jako moc bierną⁹⁰.

87 W swojej koncepcji poznania dążył do wyeliminowania arystotelesowskiego aparatu pojęciowego. Należy zaznaczyć, że nie udało mu się tego zrealizować.

88 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, [w:] R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 46.

89 R. Descartes, *Reguła XII*, s. 46.

90 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 46.

W tradycji scholastycznej bierność zmysłu oznacza jego bycie w możności do działania, tzn. do przyjęcia określonej formy bez materii. W wyniku oddziaływania na narząd zmysłu określonego przedmiotu zmysł przechodzi z możności do działania (do aktu). Następuje wtedy interakcja: aktowi władzy zmysłowej odpowiada określony akt przedmiotu zmysłowego⁹¹. W niektórych przypadkach mamy do czynienia z różnymi nazwami tych samych aktów, dźwięczenie i słyszenie, w innych występują pewne trudności w ich nazwaniu. Akt wzroku nazywamy widzeniem, ale nie mamy odpowiedniej nazwy dla aktu barwy. Podobnie jest w przypadku aktu smaku, którym jest kosztowanie, nie mamy natomiast nazwy dla aktu pożywienia. W przypadku mechanistycznej teorii Kartezjusza postrzeganie przedmiotów przez zmysły zewnętrzne polega na biernym ich odbiorze. Jest podobne do działania pieczęci na wosk.

Innym ważnym pojęciem Arystotelesa, które zostało odrzucone przez Kartezjusza, było pojęcie formy. Przyjmując mechanistyczne rozumienie materii, zastąpił on pojęcie formy pojęciem figury lub kształtu⁹². Odmienne niż scholastyka rozumiał on funkcjonowanie zmysłów. Dla Stagiryty zmysł „posiada zdolność przyjmowania form zmysłowych [posiadanych przez ciało] bez jego materii. W podobny sposób, w jaki wosk przyjmuje znak sygnetu bez złota lub mosiądzu. Podobnie również ma się zmysł w stosunku do poszczególnych przedmiotów: odbiera wrażenia od rzeczy posiadających barwę lub smak, lub dźwięk, ale nie o ile każda z nich jest określoną rzeczą [substancją], lecz o ile jest obdarzona daną własnością jakościową i odpowiednio do jej formy”⁹³. Na zmysły oddziałuje to, co jest barwne, aromatyczne, dźwięczące, gładkie albo szorstkie. Inaczej mówiąc, zmysłowość związana jest z odbiorem tego, co dla każdego z pięciu zmysłów jest jego przedmiotem właściwym. Nie oznacza to jednak, że Arystoteles ograniczał działanie zmysłów tylko do nich. Zmysły postrzegają – oprócz przedmiotów im właściwych – także przedmioty zmysłowo wspólne. „Przedmiotami zmysłowymi wspólnymi są: ruch, spoczynek, liczba, kształt, wielkość; tego rodzaju przedmioty bowiem nie są właściwe dla każdego zmysłu, lecz są wspólne wszystkim. Albowiem pewne rodzaje ruchu można spostrzec zarówno dotykaniem, jak

91 Por. Arystoteles, *O duszy III*, 2, 426 a, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1990, s. 114.

92 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 46.

93 Arystoteles, *O duszy III*, 2, 424 a, s. 106–107.

wzrokiem”⁹⁴. Przyjmowana forma zmysłowa (*species*) przez zmysły powoduje fizyczne zmiany w określonym narządzie zmysłowym. Nie jest to jednak rzeczywiste jej odcisnięcie w organie zmysłowym, jakie powoduje odcisnięta pieczęć w wosku.

Kartezjusz powyższy przykład z woskiem, w przeciwieństwie do Stagiryty, rozumiał dosłownie ⁹⁵. Na narządy zmysłowe, według niego, oddziałuje ruch cząsteczek pochodzący bezpośrednio od przedmiotów zmysłowych (dotyk, smak) albo pośrednio, jak w przypadku barwy, dźwięku i zapachu. Narządy zmysłowe za pośrednictwem nerwów przekazują go z kolei do szyzyny, na której powierzchni jest on odbijany tak, jak pieczęć jest odbijana w wosku.

Redukcja przekazywanych treści poznania zmysłowego do odpowiadającego im ruchu cząsteczek, w jego modelu mechanistycznym, spowodowała zatarcie różnic między zmysłowymi przedmiotami właściwymi a zmysłowymi przedmiotami wspólnymi, jak również między przedmiotami zmysłowymi właściwymi dla poszczególnych zmysłów. Wszystkie przedmioty zmysłowe zostały zredukowane do ilościowego ruchu cząsteczek. Takie ich ujęcie spowodowało potrzebę ukazania ich specyficznych różnic, które występowały w modelu jakościowym scholastyków.

Kartezjusz odrzucił kluczowy element teorii poznania Arystotelesa, jakim była forma poznawcza (*species*). Zamiast niej rozwinął teorię, w której kształt odcisnięty w zewnętrznym zmyśle jest mechanicznie przekazywany do wyobraźni⁹⁶. Dla niego, podobnie jak dla scholastyków, w percepcji rzeczy zmysłowej zaangażowane są oprócz zmysłów zewnętrznych także zmysł wspólny, wyobraźnia i pamięć. Zmiany dokonane przez niego w Arystotelesowskim rozumieniu zmysłów zewnętrznych wymusiły również radykalne zmiany w rozumieniu zmysłów wewnętrznych. Inaczej jednak niż Stagiryta ujął ich naturę i funkcję. Zostały przez niego przedstawione jako zmaterializowane i utożsamione z określonymi częściami ciała. Ich funkcję sprowadził do przekazywania kształtów za pośrednictwem ruchów cząsteczek. „Gdy

94 Arystoteles, *O duszy*, II, 6, 418 a, s. 90. Arystoteles, w rozdziale I księgi pierwszej *O duszy* wymienia nieco inny zestaw przedmiotów zmysłowych wspólnych: „ruch, spoczynek, kształt, wielkość, liczbę, jedność” (Arystoteles, *O duszy III*, 1, 425 a, s. 110).

95 Por. R. Descartes, *Regula XII*, s. 47.

96 O’Neil nazywa ten wynik „fizyczną wersją arystotelesowskiej/scholastycznej teorii” (B. E. O’Neil, *Epistemological Direct Realism in Descartes’ Philosophy*, Albuquerque 1974, s. 3). Uważa on, że gdy Kartezjusz pisał *Reguly*, funkcjonował w zasadniczo tradycyjnych lub scholastycznych ramach. Por. B. E. O’Neil, *Epistemological Direct Realism*, s. 54.

zmysł zewnętrzny zostaje wprowadzony w ruch przez przedmiot, otrzymany przez niego kształt dostaje się do tej części ciała, która się nazywa zmysłem wspólnym, i to w tej samej chwili, chociaż żaden byt realny nie przechodzi z jednego miejsca na drugie: w zupełnie ten sam sposób, jak teraz, gdy piszę, rozumiem, iż w tej samej chwili, w której kreślę poszczególne litery na papierze, porusza się nie tylko dolna część pióra, ale żaden w niej nawet najmniejszy ruch nie może istnieć, by się równocześnie całemu także pióru nie udzielał, a te wszystkie różne jego ruchy zakreśla w powietrzu i jego część górna, chociaż zdaję sobie sprawę, że nic rzeczywistego nie wędruje z jednego końca do drugiego. Któż by bowiem sądził, że mniejszy zachodzi związek pomiędzy częściami ciała ludzkiego niż pomiędzy częściami pióra, i cóż prostszego można by wymyślić, aby ten fakt wyrazić?⁹⁷

W jego ujęciu zmieniła się funkcja zmysłu wspólnego. Nie spełnia on funkcji integrującej, jak to miało miejsce w koncepcji Arystotelesa. Otrzymuje on kształt poznawanego przedmiotu, który następnie zostaje odcisnięty w wyobraźni. Podobną funkcję, jak zmysł wspólny, pełnią wyobraźnia i pamięć⁹⁸. Zarówno pamięć, jak i wyobraźnia mają w jego koncepcji charakter materialny.

Trudno jest wytłumaczyć, w jaki sposób Arystotelesowskie niematerialne formy barwy lub dźwięku przekazywane przez *species* mogą poruszać błonę oka czy ucha. Zgodnie z modelem Kartezjusza barwy i dźwięki są ruchem cząsteczek (są materialne). Powodują zmiany w odpowiednich narządach zmysłowych: „Pierwsza nieprzeźroczysta część oka przyjmuje w ten sposób kształt wyciśnięty przez działanie światła przybranego w różne barwy, a nieprzenikliwa dla przedmiotu pierwsza błona uszu, nosa i języka zapożycza również nową postać od tonu, woni i smaku”⁹⁹. Tym, co działa jednakowo na wszystkie organy zmysłów, są tylko cząsteczki będące w ruchu¹⁰⁰. Kartezjusz musi wytłumaczyć, w jaki sposób – pomimo braku różnic jakościowych między ruchami cząsteczek – za pomocą naszych narządów zmysłowych odczuwamy różnice jakościowe we wrażeniach, takich jak: zapach, dźwięk, barwa.

97 R. Descartes, *Reguła XII*, s. 47.

98 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, [w:] AT X 414.

99 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 46.

100 Pomimo pewnych podobieństw z poglądami atomisty Demokryta, należy zaznaczyć, że proponowany model Kartezjusza jest korpuskularny. Cząsteczki – w odróżnieniu od atomów – mogą być podzielne w nieskończoność.

2.3. Pominięcie roli *species* w poznaniu

Przyjęty przez Kartezjusza dualizm ciała i duszy (umysłu) sprawił, że problem adekwatności między poznawaną rzeczą a jej ideą stał się trudny do wyjaśnienia. Wylimitowanie *species* (formy poznawczej rzeczy) spowodowało pojawienie się potrzeby przerzucenia „pomostu” między umysłem a światem zewnętrznym. W związku z czym pojawił się podwójny problem sceptyczny. Po pierwsze: skąd mamy pewność, że idea (obraz) powstała w wyobraźni jest adekwatnym odzwierciedleniem rzeczy przez nas poznawanej? Po drugie: w jaki sposób niematerialny umysł oddziałuje na materialną ideę w mózgu?¹⁰¹

Jeśli jego teoria miała zastąpić teorię scholastyczną, musiał on wytłumaczyć mechanistycznie postrzeganie jakości zmysłowych. Istniały bowiem problemy związane z interakcją między mechanistycznym rozumieniem funkcjonowania zmysłów a bezcielesną siłą poznawczą, jaką jest umysł. Było również niebezpieczeństwo, że idee (obrazy) w wyobraźni są pewnego rodzaju bytami reprezentującymi przedmioty poznania.

Kartezjusz, podobnie jak Arystoteles, odrzucił pogląd, że poznawane przedmioty wydzielają swoje małe kopie, które następnie są przekazywane do mózgu. Pozostał również wierny tradycji scholastycznej, przyjmując tezę, że barwy są modyfikacjami czystego światła i że należy je ująć w skali od najsilniejszego do najsłabszego¹⁰². Podobnie jak scholastycy utrzymywał, że nasze postrzeganie światła i koloru związane jest z oddziaływaniem pośrednika na nasze zmysły. Jego naturę rozumiał jednak w odmienny sposób niż oni. Pomimo tych podobieństw należy zaznaczyć, że w przyjętym przez siebie mechanistycznym modelu świata pominął założenia filozofii Arystotelesa i scholastyki. Różnicę tę szczególnie widać w spostrzeżeniu koloru.

Należy zaznaczyć, że w czasie, jaki dzieli filozofię Arystotelesa od Kartezjusza, doszło do ważnych odkryć w dziedzinie optyki – dokonanych przez Greków i Arabów, a także przez myślicieli z Łacińskiego Zachodu. Ci ostatni pod wpływem lektury starożytnych i arabskich tekstów w XII i XIII wieku

101 Należy zaznaczyć, że rozumienie idei jako materialnego obrazu odcisniętego w mózgu zostało odrzucone w jego późniejszych pracach.

102 Pod tym względem różni się radykalnie od Newtona, który widzi, że białe światło samo w sobie jest niejednorodną mieszaniną promieni różniących się załamywalnością, refleksyjnością i barwą, którą wykazują. Cenną dyskusję na temat sposobu, w jaki rozumienie koloru przez Kartezjusza pozostaje w ramach tradycji arystotelesowskiej, w przeciwieństwie do tradycji Newtona. Por. R. Westfall, *Development of Newton's Theory of Color*, „Isis” 53 (1962).

próbowali zintegrować wcześniejsze tradycje i rozwinąć odpowiednią teorię widzenia¹⁰³. Ważną rolę w myśleniu o świetle odegrało odkrycie perspektywy.

Kartezjusz zetknął się z pracami perspektywistów przede wszystkim poprzez lekturę dzieł Johanna Keplera. W *Liście do Mersenne'a z 31 marca 1638 roku* nazwał go swoim pierwszym mistrzem optyki¹⁰⁴. Z dużym prawdopodobieństwem czytał dzieła także innych perspektywistów, takich jak: Witelo (ur. ok. 1230; zm. około 1280–1314), Alhazen (Ibn al-Hajsam 965–1038) i John Pechham (1230–1292)¹⁰⁵.

Oprócz lektury prac poświęconych optyce zaznajomił się on z licznymi komentarzami do dzieł Arystotelesa i podręczników filozofii scholastycznej. Ich autorzy w swoich poglądach dotyczących koloru i światła różnili się od ujęcia przedstawionego przez Stagirytę. Rozróżnienie między luksami i lumenami było przez nich akceptowane. Luks był utożsamiany ze światłem występującym w ciałach świecących, a lumen ze światłem rozproszonym w ośrodku. Światło nie jest ani materią, ani ruchem, ale stanem jakościowym, którego przyczyną jest nieodłączny atrybut ciał świetlistych. Luks ma moc wywoływania jakościowych zmian w przezroczystym medium; jego forma jest replikowana jako światło we wszystkich kierunkach. Lumen to fizyczna forma lub rodzaj luksów¹⁰⁶. W scholastyce powszechnie przyjmowano, że światło rozchodzi się w sposób natychmiastowy. Uważano je za zmianę jakościową, zachodzącą od razu w całym pośredniku. Jednym z obszarów, w którym komentatorzy Arystotelesa rozwinęli jego myśl, była próba wyjaśnienia, w jaki sposób *species* światła i kolorów istnieje w medium. Jeśli osoba A patrzy na przedmiot, to widzi go np. jako czerwony, podczas gdy osoba B, która patrzy na medium istniejące między przedmiotem czerwonym a postrzegającą go osobą A, nie dostrzega medium zabarwionego na kolor czerwony. Święty Tomasz z Akwinu uważał, że *species* nie są obecne w medium w taki sam sposób, w jaki są obecne w przedmiocie. W medium mają „istnienie

103 Por. C. Wolf-Devine, *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, s. 29.

104 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 31 marca 1638 roku*, [w:] AT II 86.

105 A. Mark Smith podaje listę dzieł dotyczących zagadnień optycznych, które przeczytał Kartezjusz. Por. A. M. Smith, *Descartes' Theory of Light and Refraction. A Discourse on Method*, „Transactions of the American Philosophical Society” 77 (1987) nr 3, s. 11–12.

106 To rozróżnienie można znaleźć w takich podręcznikach jak: Eustachio a S. Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita de rebus Dialecticis, Ethicis, Physicis et metaphysicis*. Cantabrigiae, England 1640, s. 298–99; Dupleix, Scipion, *Corps de Philosophie, Book VIII, Livre de la physique, ou science naturelle, contenant la cognoissance de l'âme*, Rouen, chez Louis Mesnil, 1640, s. 395. Cytują za: C. Wolf-Devine, *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, s. 30.

intencjonalne¹⁰⁷. „*Species intentionales* stanowi formę poznawczą przekazywaną w medium. Oprócz form realnych stanowiących elementy bytów istnieją także intencjonalne formy poznawcze (*species intentionales*), dzięki którym umysł poznaje byty, do których się one odnoszą (stąd: *intentionales*)”¹⁰⁸. Termin techniczny „intencjonalny” dotyczy kilku spraw. Po pierwsze *species* koloru „wskazuje” lub „reprezentuje” kolor istniejący w obiekcie. Po drugie *species* koloru w powietrzu nie istnieje jako pełnowymiarowa jakość, dlatego nie zabarwia powietrza na czerwono. Po trzecie rzecz poznawana nie znajduje się realnie w poznającym podmiocie, lecz intencjonalnie. Podmiot nie przestaje być sobą, kiedy przyjmuje od rzeczy jego formę poznawczą (*species*). Między formą poznawczą rzeczy (*species*) a formą rzeczy istnieje zasadnicza różnica. *Species* nie jest formą rzeczy, tzn. nie jest częścią substancji. Nie jest też bytem pośrednim (odrębnym od przedmiotu poznawanego), który miałby łączyć podmiot z poznawanym przedmiotem. Nie różni się ona realnie od przedmiotu, którego jest formą poznawczą. Jest ona zarówno jego pośrednikiem, jak i swoistym obrazem. *Species* jest tym, za pośrednictwem czego rzecz jest poznawana, a zatem jest ona swoistym medium poznania.

Odpowiedzią Kartezjusza na metafizyczne spory dotyczące ontologicznego statusu *species* i *species intencjonalis* w medium było ich... odrzucenie. Zaproponował mechanistyczny opis tego, co dzieje się w medium. Pomiął także całą metafizykę formy i materii oraz pojęcie przyczyny formalnej, które były związane z pojęciem *species*. Oryginalność jego teorii polega na tym, że usunął on scholastyczny aparat pojęciowy i próbował zastąpić go mechanistycznym. Zarówno w jego koncepcji poznania świata zewnętrznego, jak i w Arystotelesowskiej oraz scholastycznej ważną rolę odgrywa światło.

2.4. Koncepcja światła w poznaniu świata zewnętrznego

Arystotelesowska teoria światła jest krótka i zagadkowa. W traktacie *O duszy* stwierdził: „Przedmiotem właściwym wzroku jest «rzecz widzialna». Jest nią barwa”¹⁰⁹. Można ją zobaczyć tylko w obecności światła. Tym rozpoczął dyskusję o świetle i jego relacji do pośrednika, jaką jest przezroczystość. „Barwa posiada zdolność wprawiania w ruch ośrodka aktualnie

107 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Arystotelesa De Sensu*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *In Aristotelis libros De Sens et Sensato*, Lekcja V, n. 62.

108 Por. J. Kopania, *Przypis 7*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 123–124.

109 Arystoteles, *O duszy II*, 7, 418a, s. 91.

przezroczystego”. To, co jest przezroczyste, jest „widzialne nie samo przez się, lecz dzięki barwie czegoś innego”. Rzeczy przezroczystych, które są pośrednikiem (medium) w widzeniu barw, nie spostrzegamy. Za ich pośrednictwem widzimy natomiast rzeczy barwne. Rzeczami przezroczystymi są: powietrze, woda i wiele ciał stałych, takich jak: szkło i niektóre minerały¹¹⁰. Stają się one pośrednikiem dla barwy, kiedy są w akcji. Tym, co powoduje ich przejście z możliwości (z ciemności) do aktu (przezroczystości), jest światło. „Światłem jest akt tej rzeczy przezroczystej jako przezroczystej”¹¹¹. Rzecz przezroczysta staje się światłem „pod wpływem ognia lub czegoś podobnego do górnego ciała” – Słońca lub gwiazd. Światło nie jest czymś materialnym, nie jest „ani ogniem, ani w ogóle ciałem, ani emanacją żadnego ciała”¹¹².

Ujmując światło jako akt przezroczystego medium, Arystoteles uwolnił się od przekonania, że przemieszcza się ono z konieczności w sposób sekwencyjny przez kolejne części przestrzeni, jak zapachy albo dźwięki. Światło nie jest ruchem przestrzennym, lecz zmianą jakościową, czyli przejściem pośrednika z możliwości do aktu. Zmienia się ono „od razu w całości, a nie tak, by jedna połowa zmieniała się przed drugą, lecz jak woda, która marznie od razu w całości”¹¹³. Zmiana jakościowa dotyczy wszystkich części medium równocześnie – poprzez oddziaływanie na nie źródła światła, którym jest ogień lub ciała niebieskie.

Przezroczystość pośrednika jest kluczem do zrozumienia zarówno światła, jak i koloru. Światło jest działaniem pośrednika przenoszącego kolor do oka. Tym, co odpowiada za barwę, jest element półprzezroczysty obecny we wszystkich ciałach. Arystoteles i Tomasz są realistami w sprawie istnienia kolorów. Kolor znajduje się zarówno na powierzchni ciała, jak i potencjalnie w jego wnętrzu. Dzięki czemu mają one moc aktualizowania pośrednika. Kolor jest przekazywany do oka nie przez ruch lokalny pośrednika, lecz przez jego zmianę jakościową. Dlatego jest odbierany w sposób natychmiastowy w spostrzeżeniu.

110 Por. Arystoteles, *O duszy II*, 7, 418b, s. 91

111 Por. Arystoteles, *O duszy II*, 7, 418b, s. 92.

112 Por. Arystoteles, *O duszy II*, 7, 418b, s. 92.

113 Por. Arystoteles, *O zmysłach i ich przedmiotach* 446b–447a, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 224.

Mechanistyczna teoria światła jest centralną częścią fizyki Kartezjusza¹¹⁴. W *Świecie albo Traktacie o świetle* próbował określić jego naturę¹¹⁵. W jego przekonaniu światło jest rodzajem nacisku, „tendencją do przemieszczania się” cząsteczek drugiego elementu materii. „Tendencja ta” jest jedynie dyspozycją do ruchu cząsteczek, nawet jeśli otaczające je ciała uniemożliwiają ich faktyczny ruch¹¹⁶. Cząsteczki drugiego elementu, obracając się wokół źródła światła, oddalają się od niego wzdłuż linii prostych. Światło w jego rozumieniu nie jest rzeczą materialną. Nie jest także rzeczywistym ruchem, lecz tendencją do niego. W jego przekonaniu rozchodzi się ono w sposób natchmiastowy na dowolną odległość. Określenie światła jako rodzaju „nacisku”, „działania”, „skłonności do ruchu” przenoszonego przez cząstki drugiego elementu stwarzało problem z jego zrozumieniem. Na czym polega owa tendencja do ruchu drugiego elementu? Kartezjusz zdawał sobie sprawę z tych trudności. Dla ich wyjaśnienia posłużył się modelem poruszających się małych kulek¹¹⁷. Pozwolił mu on na szereg ustaleń dotyczących natury światła: „(1) [...] rozprzestrzenia się ono kuliście na wszystkie strony wokół ciał nazwanych świecami. (2) I na każdą odległość. (3) I w każdej chwili. (4) I zazwyczaj po liniach prostych, które należy uznać za promienie światła. (5) I że liczne z tych promieni, wychodząc z różnych punktów, mogą zbiegać się w jednym punkcie. (6) Lub wychodząc z tego samego punktu, mogą udawać się do różnych innych punktów. (7) Lub wychodząc z różnych punktów i biegnąc ku innym, mogą przechodzić przez jeden i ten sam punkt wzajemnie sobie nie przeszkadzając. (8) I że mogą czasami także przeszkadzać jedne drugim, a mianowicie wtedy, gdy ich siła jest nierówna tj., że siła jednych jest o wiele znacznie większa niż drugich. (9) I że w końcu, mogą one załamywać

114 Przedstawił w nim skomplikowaną kosmologiczną teorię pochodzenia świata, w myśl której świat powstawał stopniowo w wyniku ruchu trzech podstawowych elementów materii. Opis jego powstania przedstawił w formie baśni. Zastrzegł równocześnie, że jest to tylko jego hipoteza, dlatego nie jest sprzeczna z doktryną Kościoła dotyczącą stworzenia świata. Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 49–50. W *Dioptryce* ponownie powrócił do tematu światła. Nie twierdził, że ukazuje czytelnikowi prawdziwą jego naturę, ale że dostarcza trzech użytecznych modeli do wyjaśnienia jego natury. Chociaż fizyka *Świata albo Traktatu o świetle* wydaje się leżeć u podstaw tych modeli, powiązanie między tymi dwiema pracami jest luźne. Dzieje się tak, mimo że opisał *Dioptrykę* w *Liście do Mersenne’a z 25 listopada 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 189.

115 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 102.

116 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 102.

117 Problem z porównaniem światła do poruszających się kulek polega na tym, że jego model ukazuje rzeczywisty ruch, a nie „tendencję” do ruchu.

się przez odbicie. (10) Lub przez refrakcję. (11) I że siła ich może być wzmacniana przez różne rozmieszczenie lub jakość materii, które ona przyjmuje”¹¹⁸.

Następnie próbował udowodnić, że wymienione główne właściwości światła, przedstawione w jego modelu, odpowiadają temu, co można faktycznie zaobserwować [Ad 1]. Działanie, które nazywamy światłem, wynika z ruchu kołowego cząsteczek ciał świecących. Z konieczności rozchodzi się ono we wszystkich kierunkach [Ad 2 i 3]. Przestrzeń niebiańska (plenum), wypełniona cząsteczkami drugiego elementu, jest doskonałym niwelatorem odległości, ponieważ każdy ruch w określonym kierunku automatycznie powoduje przesunięcie materii dalej w tym kierunku. Światło natomiast rozchodzi się w inny sposób. Rozchodzi się z nieskończoną prędkością. Beeckman nie podzielał jego poglądu dotyczącego prędkości światła. Wątpił on, aby cokolwiek cielesnego poruszało się z nieskończoną prędkością. W sierpniu 1634 roku Kartezjusz razem z nim próbował (bezsukcesownie) przeprowadzić eksperyment, aby ustalić prędkość światła¹¹⁹. Ustalenie jego prędkości jest kluczowe dla fizyki Kartezjusza. W *Liście do Beeckmana z 22 sierpnia 1634 roku* napisał, że gdyby udowodniono, że prędkość światła jest skończona, to jego filozofia „zostałaby całkowicie obalona”¹²⁰. W *Świecie albo Traktacie o świetle* z braku możliwości przeprowadzenia fizycznego eksperymentu dotyczącego prędkości światła przeprowadził eksperyment myślowy.¹²¹ Dla ilustracji przeprowadzonego dowodu sięgnął po analogię do pręta. Gdy ktoś porusza jednym jego końcem, to natychmiast porusza się także jego drugi koniec. Wszystkie części pręta poruszają się jednocześnie, niezależnie od jego długości [Ad 4]. Cząstki drugiego elementu, które są odpowiedzialne za

118 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 114.

119 Beeckman wykazał eksperymentalnie w 1629 roku, że prędkość światła jest skończona. Kartezjusz rozwinął obserwacje astronomiczne, które zaprzeczyły wynikom Beeckmana. W rzeczywistości jednak proponowane przez Kartezjusza obserwacje astronomiczne były wadliwe, ponieważ nie pokazywały tego, co według założeń powinny wykazać. Por. Spyros Sakellariadis, *Descartes' Velocity Experimental Proof of the Infinite of Light and Huygens' Rejoinder*, „Archive for History of Exact Sciences” 26 (1982), s. 1–12.

120 R. Descartes, *List do Beeckmana z 22 sierpnia 1634 r.*, tłum. P. Błaszczki i K. Mrówka [w:] R. Descartes, *Dioptryka*, s. XXXI. „Gdy ostatnio byliśmy razem, nie powiedziałem, jak piszesz, że światło [lumen] porusza się natychmiastowo [in instanti] do oka z ciała świetlistego [corpore luminoso], ale, co mogło ci się wydać tym samym, że dochodzi do oka od ciała świetlistego. Stwierdziłem również, że byłem tego tak pewny, że jeśli wykazano by mi błąd, wtedy bym przyznał, że nic nie wiem o filozofii” (R. Descartes, *List do Beeckmana z 22 sierpnia 1634 r.*, s. 307–308).

121 Skoro wszystkie części drugiego elementu między AF i DG „dotykają się i odpychają wzajemnie”, to światło „musi przejść w jednej chwili” od tych pierwszych do tych ostatnich. Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 115.

przenoszenie światła, ułożone są jedne na drugich w ten sposób, że nie tworzą linii prostej. Jednak dla transmisji światła jest to bez znaczenia. Można to wyjaśnić, odwołując się do przykładu pręta, ponieważ niezależnie od tego, czy jest on prosty, czy skrzywiony, to i tak jego ruch jest przenoszony w linii prostej¹²². Dla lepszego zrozumienia natury światła Kartezjusz odesłał czytelnika *Świata albo Traktatu o świetle do Dioptryki*.

Przedstawił w niej trzy modele, za pomocą których ukazał naturę światła. Są nimi: laska ślepeca, kadź na wino, poruszająca się piłka tenisowa.

Laska ślepeca

Pierwsza analogia przedstawiona przez niego w *Dioptryce* odnosi się do laski ślepeca, za pomocą której rozpoznaje on przedmioty¹²³. Światło według tego porównania „nie jest niczym innym w ciałach zwanych świetlistymi jak tylko pewnym bardzo szybkim i bardzo żwawym ruchem lub działaniem, które zmierza do naszych oczu za pośrednictwem powietrza oraz innych ciał przezroczystych, w ten sam sposób, co ruch lub opór ciał, który napotyka ów ślepiec i przechodzi przez jego rękę za pośrednictwem laski. Zrazu nie wyda się wam dziwne, że promienie światła mogą przebiec od Słońca do nas w jednej chwili: wiecie bowiem, że poruszenie jednego z końców laski w jednej chwili przechodzi na drugi koniec, a tak samo działałoby się, gdyby jeszcze większy dystans dzielił ziemię i niebo. Nie wyda się wam również dziwne, że za jego pośrednictwem możemy widzieć wszystkie rodzaje kolorów; a być może uwierzycie, że te kolory, w ciałach zwanych kolorowymi, nie są niczym innym jak tylko różnymi sposobami, w jakie ciała odbijają je i przesyłają do naszych oczu”¹²⁴.

To, co dzieje się ze światłem, jest dokładnie tym samym, co dzieje się z laską niewidomego. Jej ruch i opór ciał, których dotyka jednym końcem, są natychmiast przenoszone na drugi koniec laski. W podobny sposób promienie słoneczne docierają od słońca do nas w jednej chwili. Wykorzystanie przez Kartezjusza analogii laski w *Dioptryce* idzie dalej niż jej użycie w *Świecie*, ponieważ sugeruje, że za jej pomocą można wyjaśnić postrzeganie koloru.

122 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 115–116.

123 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 3–5. To porównanie zostało podane już w *Świecie albo Traktacie o świetle*. Częsteczki drugiego elementu, stykając się ze sobą, odgrywają rolę kija. Chociaż w rzeczywistości nie są ze sobą połączone. Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 115.

124 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 4.

Za pomocą światła postrzegamy kolory. „Kolory, w ciałach zwanych kolorowymi, nie są niczym innym jak tylko różnymi sposobami, w jakie ciała odbijają je i przesyłają do naszych oczu”¹²⁵.

Widzenie różnych kolorów porównał do odczuwania przez ślepcę różnicy między drzewami, kamieniami, wodą. Różnice te są postrzegane ze względu na sposób, w jaki obiekt się porusza lub przeciwstawia ruchom laski. Na podstawie tych dość luźnych porównań dochodzi do wniosku, że nie należy zakładać, że cokolwiek materialnego przechodzi z przedmiotu do oka ani że cokolwiek w przedmiotach jest podobne do „ujmowanych przez nich idei”.

Analogia między laską ślepcy a światłem stwarza kilka problemów. Sam Kartezjusz dostrzega je w dalszej części swoich rozważań¹²⁶. W końcu sam zauważa, że użyta przez niego analogia między laską ślepcy a światłem jest niedoskonała i dlatego sięga po porównanie z kadzią winogron.

Kadź na wino

Tym razem posłużył się rysunkiem kadzi na wino¹²⁷. Winogrona tłoczone na wino są gęsto w niej ułożone. Wszystkie przestrzenie między gronami wypełnia słodkie wino. Jeśli na dnie kadzi zostaną zrobione dwa otwory, to wszystkie części wina mają tendencję do natychmiastowego opadania w ich kierunku w liniach prostych. Na powierzchni kadzi zaznaczył punkty C, E i D, z których następuje równoczesny ruch wina w kierunku otworów A i B zrobionych na dole kadzi. Wszystkie drogi wypływającego wina nie przeszkadzają sobie nawzajem, nawet jeśli się krzyżują. Ruchom tym nie czyni przeszkód opór gron znajdujących się w kadzi, ponieważ „podtrzymując się nawzajem, nie dążą wcale do wyjścia przez dziurę A i B, jak wino, nawet jeśli są poruszane na różne sposoby przez tych, którzy je miażdżą”¹²⁸. Części wina w punkcie C mają tendencję do ruchu w kierunku otworu B w linii prostej, chociaż w rzeczywistości nie mogą poruszać się po linii prostej z powodu winogron znajdujących się między nimi. Mają one także tendencję do ruchu w obu kierunkach, w kierunku A i B, chociaż aktualnie nie mogą poruszać się jednocześnie w obu kierunkach.

125 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 4.

126 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 5–6.

127 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 6.

128 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 6–7.

Zastosowany model kadzi z winem pozwolił Kartezjuszowi wyjaśnić, w jaki sposób promienie światła docierają bez zakłóceń do naszych oczu. Światło, analogicznie do wina, należy traktować jako „działanie ciał świecących” lub „skłonność do poruszania się”, a nie jako rzeczywisty ruch¹²⁹. Promienie światła natomiast „nie są niczym innym jak tylko liniami, wzdłuż których odbywa się to działanie. W ten sposób istnieje nieskończoność takich promieni, które idą ze wszystkich punktów ciał świecących do wszystkich punktów tych, które oświetlają; tak samo możecie sobie; wyobrazić nieskończoność linii prostych, wzdłuż których działania idące ze wszystkich punktów powierzchni wina CDE dążą do A, oraz nieskończoność innych, wzdłuż których działania idące z tych samych punktów dążą również do B, nie przeszkadzając sobie wzajemnie”¹³⁰.

Promienie z kilku różnych ciał świecących mogą wchodzić razem do oka lub docierać do różnych oczu. Mogą przechodzić przez to samo miejsce w powietrzu, nie mieszając się ani nie blokując się nawzajem. „Ponadto promienie te muszą być zawsze wyobrażone jako dokładnie proste, kiedy przechodzą tylko przez ciało przezroczyste, które jest wszędzie jednakowe, ale gdy napotykają jakieś inne ciała, to zmieniają przez nie bieg lub są osłabione, tak samo jak ruch piłki lub kamienia rzuconego w powietrze przez te, które napotykają”¹³¹.

Celia Wolf-Devine uważa, że nie do końca jest jasne, w jaki sposób model kadzi z winogronami łączy się z fizyką *Świata albo Traktatu o świetle*¹³². Kartezjusz porównał wino z płynną materią, czyli z materią subtelną, która rozciąga się od ziemi aż do gwiazd. Jest to pierwszy element materii. „Składniki mniej płynne lub cięższe, powietrze i inne ciała przezroczyste z winogronami”¹³³. Wino dąży do otworów na dnie kadzi, podczas gdy winogrona w niej pływają. Wydaje się, że analogia z kadzią jest niezgodna z porównywaniem rozchodzenia się światła z przykładu ślepeca posługującego się patykiem. Ta druga ukazuje nam, że światło w sposób natychmiastowy dociera do naszych oczu. W *Świecie albo Traktacie o świetle* cząsteczki drugiego elementu (powietrza) analogicznie do ruchu patyka przekazują działanie

129 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 7–8.

130 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 7–8.

131 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 8.

132 Por. Celia Wolf-Devine, *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, s. 40.

133 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 6.

naszym oczom. Także traktat *Człowiek* odzwierciedla ten sam pogląd¹³⁴. Zamiast próbować rozwiązać te trudności, Kartezjusz w *Dioptryce* przedstawił trzecią analogię.

Piłka tenisowa

Trzeci model światła zobrazowany jest ruchem piłek tenisowych. Został on użyty przez Kartezjusza po to, aby wyjaśnić refrakcję i załamanie światła¹³⁵. Poruszająca się piłka może stracić swój ruch, gdy uderzy w coś miękkiego. Zostanie odbita od twardej powierzchni lub zacznie obracać się, jeśli uderzy w szorstką. Podobnie promienie światła¹³⁶ mogą stracić swój ruch, gdy napotkają pewne powierzchnie, „które nazywamy czarnymi, a które nie mają żadnego innego koloru poza ciemnościami”. Inne ciała odbijają je „jedne w tym samym porządku, w jakim otrzymują je, mianowicie te, które mając powierzchnię całkiem gładką, mogą służyć jako zwierciadła, zarówno płaskie, jak i zakrzywione; inne zaś bezładnie na wiele stron; i że znowu, między tymi, jedne odbijają promienie, nie zmieniając nic w ich działaniu, mianowicie te, które nazywamy białymi, drugie przynoszą zmianę podobną do tej, jakiej podlega ruch podciętej piłki, mianowicie te czerwone lub żółte, lub niebieskie, lub jakiegoś innego takiego koloru”¹³⁷.

Przedstawiony przez Kartezjusza trzeci model w celu wytłumaczenia natury światła stwarza podstawowy problem. W przeciwieństwie do pierwszych dwóch modeli ukazuje on rzeczywisty ruch cząstek, a nie tylko ich tendencję do ruchu. *Celia Wolf-Devine*¹³⁸ uważa, że zdawał on sobie sprawę z występowania tej rozbieżności. Aby jej „uniknąć”, łączył ze sobą pojęcia działania lub ruchu (*l'action ou le mouvement*)¹³⁹ z działaniem i tendencją¹⁴⁰ w taki sposób, jakby były one tym samym.

134 Por. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 28–29.

135 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 8–10.

136 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 10–11.

137 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 11.

138 Por. Celia Wolf-Devine, *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, s. 41.

139 Por. R. Descartes, *Meteory*, [w:] AT VI 331.

140 „działanie światła, ma tendencję do wirowania” (*l'action de la lumiere, tendent a tourner*). Por. R. Descartes, *Meteory*, [w:] AT VI 334.

Alquié¹⁴¹ także podkreślił niespójność występującą w poglądach Kartezjusza dotyczącą teorii światła. Główny jego zarzut dotyczy pojęcia ruchu. Ruch może być spowolniony, odwrócony itp., o ile jest faktycznie zrealizowany, a nie tylko jest występującą tendencją. Aby trzeci model był zgodny z pierwszymi dwoma, skłonność do poruszania się światła w pierwszych dwóch modelach musi podlegać tym samym prawom, co rzeczywisty ruch.

Pierre de Fermat (1607–1665) w *Liście do Mersenne'a* podniósł zarzut, że skłonność do poruszania się musi podlegać tym samym prawom, co ruch rzeczywisty. Kartezjusz odrzucił ten zarzut. Według niego skłonność do przemieszczania się nie podlega tym samym prawom co sam ruch. Różnią się one od siebie potencjalnością i aktualnością¹⁴². Trudno pojąć fakt, że używa on terminologii scholastycznej, skoro wyraźnie odrzucił arystotelesowską metafizykę, na której opiera się ta terminologia. Czy może on w ogóle przyznać „tendencje” lub „skłonności” do ruchu i pozostać konsekwentnym mechanistą?

Podsumowanie

Na przełomie XVI i XVII wieku pojawiła się wśród myślicieli potrzeba stworzenia „nowej nauki” o naturze i nowej filozofii, alternatywnej wobec scholastyki. Jej zasady, nawiązujące do filozofii Arystotelesa, stały się nieprzydatne w nowej nauce. Franciszek Bacon (1561–1626) pragnął zreformować ją przez odwołanie się do bezpośredniej obserwacji natury. Galileusz (1564–1642), broniąc systemu kopernikańskiego w astronomii, podważył założenia fizyki Arystotelesa i astronomii Ptolemeusza. Johannes Kepler (1571–1630) opracował planetarną astronomię kopernikańską. Te kluczowe wydarzenia w „rewolucji naukowej” miały miejsce przed 1633 rokiem, czyli przed potępieniem Galileusza przez Inkwizycję. Jednak żaden z wymienionych autorów nie stworzył niczego takiego, co mogłoby konkurować z całościową, nową wizją świata, przedstawioną przez Kartezjusza. Chociaż Kopernik i Galileusz zakwestionowali starożytną fizykę i astronomię, to żaden z nich nie zaproponował nowego systemu fizyki – obejmującego zarówno niebo, jak i Ziemię.

141 Por. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques, Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié*, t. 1, Classique Garnier, Paris 1963, s. 659.

142 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 5 października 1637 r.*, [w:] AT I 450–51.

Kartezjusz podjął się tego zadania i stworzył nowy, całościowy i spójny model rzeczywistości.

Zaproponował nowe podejście do fizyki i dociekań filozoficznych. Scholastyczny realizm teoriopoznawczy rozpoczął rozważania filozoficzne od faktu istnienia świata zewnętrznego i zaufania do poznania zmysłowego. Kartezjusz zmienił diametralnie tę perspektywę poznawczą. Pewność myślącego ja (*cogito*) uczynił punktem Archimedesowym wiedzy pewnej o świecie zewnętrznym. Odrzucił naukę opartą na autorytecie Arystotelesa i na poznaniu zmysłowym. Zaufał umysłowi jako jedynemu źródle poznania pewnego. Poznanie świata zewnętrznego rozpoczął od analizy własnej świadomości, a nie od rzeczywistości pojmowanej zmysłami, jak to uczyniła scholastyka.

Dla niej, w przeciwieństwie do jego metafizyki, nie istniał problem istnienia świata zewnętrznego ani jego poznania. Świat był rozumiany w perspektywie biblijnej, zgodnie z opisem jego stworzenia znajdującym się w pierwszych jedenastu rozdziałach Księgi Rodzaju. Arystotelesowska metafizyka (jakości) substancji, materii i formy, aktu i możliwości oraz *species*, która została przejęta i zmodyfikowana przez scholastykę, tłumaczyła w sposób naukowy strukturę bytu i świata. Między jej ujęciem świata a jego biblijnym rozumieniem nie było sprzeczności.

Kartezjusz pominął w swoich rozważaniach zarówno scholastyczną metafizykę, jak i teorię poznania. Po opuszczeniu kolegium jezuickiego w La Flèche w 1615 roku, w którym poznał gruntownie jej zasady, aż do 1640 roku, kiedy zrodził się w nim pomysł wydania podręcznika do fizyki (*Zasady filozofii*), nie interesował się nią w ogóle. W tym czasie, czyli przez dwadzieścia pięć lat, zajmował się: matematyką, algebrą, geometrią analityczną¹⁴³ i optyką. W oparciu o swoje badania naukowe stworzył mechanistyczny, naukowy model świata. Zamiast jakościowej metafizyki scholastycznej w rozumieniu świata posłużył się ilościową koncepcją geometryczno-mechanistyczną. Ciała materialne rozumiał w kategoriach ich rozciągłości i ruchu cząsteczek elementarnych.

Konsekwencją przyjętego przez niego aprioryzmu poznawczego było uznanie tezy o wrodzonym charakterze idei. W związku z tym pojawił się problem z przejściem od nich do rzeczywistości danej w doświadczeniu zmysłowym. „Umysł nie ma i mieć nie może bezpośredniego dostępu poznawczego

143 Por. R. Descartes, *Geometria*, tłum. P. Błaszczuk i K. Mrówka, Kraków 2015; por. R. Descartes, *Dioptryka*, tłum. P. Błaszczuk i K. Mrówka, Kraków 2018.

do świata: filozoficzne uzasadnienie istnienia świata było według niego możliwe jedynie pośrednio poprzez otwartość umysłu na transcendencję¹⁴⁴. Według niego człowiek, poznając świat, wykracza poza siebie ku transcendencji, czyli przechodzi od myśli (idei) do Boga. Bez istnienia Boga nie ma przejścia od rzeczywistości wewnątrzumysłowej do świata zewnętrznego. Dowód istnienia świata domaga się zatem dowodu istnienia Boga.

Kartezjusz w poznaniu świata zewnętrznego kierował się perspektywą metafizyczną, fizyczną oraz poznania potocznego.

Zgodnie z metaforą drzewa wiedzy zawartą w *Zasadach filozofii* uznawał on metafizykę za podstawę wszelkiej wiedzy: jaźni, Boga i świata zewnętrznego¹⁴⁵. W większości swoich rozważań pominął scholastyczny aparat pojęciowy. Zamiast niego przyjął geometryczno-mechanistyczną koncepcję rzeczywistości. Różnica między jego rozumieniem świata zewnętrznego a ujęciem scholastycznym jest zasadnicza. Scholastycy rozważali fizykę w oparciu o jakościowe założenia metafizyki dotyczące bytu złożonego z materii i formy, z form substancjalnych, z jakości realnych i ze *species*. On zaś wziął pod uwagę ilościowe właściwości materii, jej rozciągłość i ruch cząsteczek. Zaproponował nową koncepcję materii. Opisał ją geometryczno-mechanistycznie. Ciała materialne składają się z cząstek posiadających jedynie: wielkość, kształt, położenie i ruch. Perspektywa ta ujmuje ogólne zasady bytu i poznania. W filozofii Kartezjusza pojawiła się potrzeba pokazania ich zastosowania do świata zewnętrznego.

Jednym z celów jego działalności naukowej było przełamanie panującej teorii świata przyrody w ujęciu scholastycznym. Kartezjańska – naukowa – koncepcja świata zewnętrznego opierała się na przyjętych przez niego założeniach metafizycznych dotyczących: świata zewnętrznego jako *res extensa*; umysłu jako *res cogitans* i prawdomównego Boga. Świat wewnętrzny zbudowany jest z jednorodnej materii – bez rozróżnienia na świat niedoskonały

144 Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 393–394.

145 Por. R. Descartes, *Autor do tłumacza książki*, [w:] R. Descartes, *Zasady filozofii*, s. 18–19. W liście do profesorów Sorbony napisał, że *Medytacje* mają przekonać niewierzących o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy. Por. R. Descartes, *List do Profesorów Sorbony*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 31, [w:] AT VII 1. Nie dodał jednak, że rozważania te stanowią metafizyczne podstawy nowej, rewolucyjnej fizyki (filozofii naturalnej). W listach do swojego przyjaciela Marina Mersenne'a napisał *expressis verbis*, że zawierają one wszystkie jej zasady (Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 28 stycznia 1641 r.*, [w:] AT III 298; por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 11 listopada 1640 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 265).

podksiężycowy i doskonały nadksiężycowy. Jest on wielką, bezosobową maszyną, działającą podług określonych praw.

Spodziewając się negatywnej reakcji na głoszone przez siebie poglądy, prawdziwe swoje intencje ukrył przed czytelnikami¹⁴⁶. Żadne z jego dzieł – a nawet żadna część – nie nosi tytułu: „zasady fizyki” lub „teoria świata naturalnego”. Główne założenia swojej fizyki zawarł w *Świecie albo Traktacie o świetle*¹⁴⁷, a przede wszystkim w *Zasadach filozofii* opublikowanych w 1644 roku. Miały one stać się w jego zamierzeniu podręcznikiem do nauki fizyki w kolegiach jezuickich i na uniwersytetach. Z planowanych sześciu części wydał cztery. W pierwszej przedstawił najważniejsze argumenty metafizyczne z *Medytacji o pierwszej filozofii*. W drugiej ujawnił fundamentalne zasady swojej fizyki (utożsamiał materię z rozciągłością, zaprzeczył istnienia próżni i omówił trzy prawa ruchu). W trzeciej i czwartej wyjaśnił podstawowe problemy dotyczące budowy wszechświata i Ziemi. Trzecią część poświęcił opisowi tworzenia się układu słonecznego i rozprzestrzeniania się światła. W czwartej ukazał formowanie się Ziemi. Wyjaśnił w niej różne zjawiska fizyczne występujące w naturze. Piąta i szósta część miała obejmować opis zjawisk biologicznych, w tym roślin, zwierząt i ludzi. Nie zostały one przez niego napisane. Zgodnie ze wspomnianą powyżej metaforą drzewa wiedzy, powinny one wynikać z przyjętych założeń metafizycznych i fizycznych.

W rozważaniach Kartezjusza dotyczących możliwości poznania świata zewnętrznego pojawiła się także trzecia perspektywa poznawcza. Związana jest ona z potocznym jego rozumieniem. Dotyczy sposobu, w jaki przedmioty świata zewnętrznego jawią się w świadomości poznającego. W związku z tym, w odróżnieniu od dwóch pozostałych, nazwiemy ją perspektywą fenomenalną. Należy zaznaczyć, że również i ona, właściwie rozumiana, powinna wynikać z przyjętych przez niego założeń metafizycznych i fizycznych (naukowych).

146 Filozofia Kartezjusza przyciągała zarówno zwolenników, jak i przeciwników jego poglądów. Zarzuty dotyczące jego filozofii pojawiły się nie tylko ze strony katolickiej, szczególnie od przedstawicieli Towarzystwa Jezusowego, ale także ze strony protestantów w Niderlandach. W drugiej połowie XVII wieku zostały one potępione przez teologiczne wydziały w Louvain i w Paryżu, przez jezuitów i przez augustianów z paryskiego oratorium. Protestantzkie uniwersytety w Leiden i w Utrechcie zakazały wykladać jego filozofię. Zakaz ten był rutynowo ignorowany przez urzędników i licznych profesorów kartezjanistów. (Por. E. E. Curley E., *Descartes René*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, t. II, eds. D. M. Donald, M. Borchert, Thomson Gale 2006, s. 720–756).

147 Kartezjusz pisał traktat w latach 1629–1633. Ze względu na potępienie Galileusza w 1633 roku zrezygnował z jego publikacji. Tym zagadnieniem zajmujemy się w dalszej części niniejszej pracy.

W naszych analizach dotyczących możliwości poznania świata zewnętrznego będziemy odwoływać się do tych trzech perspektyw jego poznania: metafizycznej, fizycznej i fenomenalnej. Kartezjusz, pomijając scholastyczną fizykę, zaproponował własną, opartą o przyjęte przez niego hipotezy trzech podstawowych cząstek materii i trzech praw natury.

Rozdział II

Mechanistyczna (naukowa) koncepcja świata zewnętrznego według Kartezjusza

Najbardziej ambitnym, systematycznym projektem dotyczącym naukowej koncepcji świata zewnętrznego, jaki podjął się zrealizować Kartezjusz, jest jego dzieło *Le Monde (Świat)*¹. Zaczął je pisać w październiku 1629 roku. Po czterech latach, tj. w roku 1633, prace nad nim porzucił, gdyż usłyszał o potępieniu Galileusza². Fakt ten sprawił, że nie zostało ono opublikowane za jego życia. Zgodnie z planem miało się składać z trzech traktatów. Pierwszy zatytułowany *Le Monde, ou Traité de la Lumière (Świat albo Traktat o świetle)* został wydany w 1664 roku³, drugi dwa lata wcześniej ukazał się w przekładzie łacińskim: *Renatus Des Cartes De homine*⁴. O trzecim

-
- 1 S. Gaukroger, *Introduction*, [w:] R. Descartes, *The World and Other Writings*, tłum. S. Gaukroger, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. VII.
 - 2 Galileo Galilei (1564–1642) był czołowym zwolennikiem teorii heliocentrycznej w pierwszej połowie XVII wieku, jego *Dialog* dotyczący dwóch głównych systemów światowych (1632) oferował rozbudowaną obronę heliocentryzmu. Został szybko potępiony przez rzymską Inkwizycję, kopie wycofano, a Galileusz po odwołaniu został umieszczony w areszcie domowym.
 - 3 Z zamierzonych siedemnastu rozdziałów zostało wydanych piętnaście. Losy dwóch ostatnich rozdziałów są nieznane. Por. T. Śliwiński, *Od tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 12.
 - 4 Ustalenie właściwego tytułu tej rozprawy stało się przedmiotem licznych kontrowersji. Por. A. Bednarczyk, *Wstęp*, s. XLVI–XLVII, [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989. W przekładzie Bednarczyka na język polski tytuł ten brzmi *Człowiek*. W pracy będziemy się posługiwać zarówno tytułem wprowadzonym przez Ch. Adama: *Traité de L'Homme – Traktat o człowieku*, jak również jego tłumaczeniem na język polski przez Bednarczyka pod tytułem *Człowiek*. Por. R. Descartes, *Traité de L'Homme*, [w:] *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1974–1983, s. 119–215. Claude Clerselier, mając dostęp

traktacie dowiadujemy się z relacji Kartezjusza podanej w części piątej *Rozprawy o metodzie*⁵. Według niej pierwotny projekt miał obejmować trzy odrębne traktaty stanowiące całość. Miały one dotyczyć: (1) przyrody nieożywionej; (2) zwierząt, a zwłaszcza ludzkiego ciała; (3) „rozumnej duszy”. Opisy pierwszej i drugiej części ściśle odpowiadają temu, co zawierają *Świat albo Traktat o świetle* i *Traktat o człowieku*. Trzecia część projektu nie zachowała się. Kartezjusz w zakończeniu piątej części *Rozprawy o metodzie* dodał, że po zredagowaniu *Traktatu o człowieku* opisał „następnie duszę obdarzoną rozumem”. Wydaje się, że w tym przypadku chodzi o trzecią rozprawę, którą miał być *Traktat o duszy*.

W pierwszej części tego rozdziału przedstawimy najważniejsze treści trzech traktatów, które miały zostać wydane pod wspólnym tytułem *Le Monde* (*Świat*). W drugiej części spróbujemy pokazać wprowadzoną przez Kartezjusza do rozważań dotyczących genezy świata „baśń świata” (*une Fable*). Stanowi ona przyjętą przez niego metodę prowadzenia rozważań naukowych. W celu wyjaśnienia powstania świata skonstruował on hipotetyczny model rzeczywistości przyrodniczej. Zbudowany jest on z trzech elementów i stanowi przez to punkt wyjścia geometrycznego ujęcia materii. Na koniec podejmiemy się próby analizy trzech praw natury zarówno w *Świecie albo Traktacie o świetle*, jak i w *Zasadach filozofii*. Zarówno hipoteza trzech elementów, jak i trzy prawa ruchu ich dotyczące są fundamentalnymi zasadami naukowego (fizycznego) ujęcia świata zewnętrznego.

1. Geometryczno-mechanistyczna koncepcja świata w *Le Monde*

Świat albo Traktat o świetle ukazuje w pełni mechanicystyczną budowę świata (świata fizycznego, naukowo rozumianego), która stanowi alternatywę dla systemów arystotelesowskich. Zamiast jakościowego modelu (materia i forma, forma substancjalna, jakości realne) Kartezjusz przedstawił jego model ilościowy (rozciąglą materię wraz z trzema prawami ruchu). Jego celem było przedstawienie geometryczno-mechanistycznej kosmologii opartej na

do oryginalnych rękopisów, wydał w 1664 roku *L'Homme*, a w 1677 roku oba teksty razem. Stanowią one podstawę współczesnych wydań. Standardowe wydanie wszystkich dzieł zawiera edycja Charlesa Adama i Paula Tannery: *Oeuvres de Descartes* (New Edn, Paryż 1974–1986).

5 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 38–50.

ilościowych „prawach natury” oraz fizjologii mechanistycznej. Strategia traktatu jest następująca. Najpierw skonstruował on hipotetyczny model „świata wyobrazonego” z podstawowych trzech elementów. Następnie wykazał, że wymyślony przez niego świat, czyli „baśń świata” (*une Fable*)⁶, jest nie do odróżnienia od świata, w którym obecnie żyjemy⁷.

Stabilność orbit planet i ich księżyców w „jego nowym świecie” wytłumaczył według zasad mechanistycznych (fizycznych, czyli naukowych). Planety unoszą się w morzu płynnej materii⁸ (drugiego elementu), która przyjmuje postać wiru. Słońce lub gwiazda w każdym wirze znajduje się w jego centrum. Planety krążąc wokół tych centrów, unoszone są przez drugi element materii. Rozprzestrzenianie się światła ze Słońca jest skutkiem jego odśrodkowego obrotu osiowego.

Traktat o człowieku związany jest natomiast z zainteresowaniami Kartezjusza fizjologią poznania zmysłowego. W *Regułach kierowania umysłem*, napisanych w latach 1626–1628, analizował sposób, w jaki obiekty odczuwane przez zmysły są reprezentowane w wyobraźni. W tym czasie prowadził badania dotyczące optyki geometrycznej i psychologii zmysłów. Pracował nad stworzeniem koncepcji poznania zmysłowego opartego o mechanistyczne jego rozumienie. Jego funkcjonowanie zależałoby od ruchu cząsteczek, a nie od tradycyjnych, scholastycznych dusz „wegetatywnych” i „zmysłowych”. Aby zrealizować ten program, zaczął interesować się anatomią i fizjologią. W *Liście do Mersenne’a z 18 grudnia 1629* roku napisał, że podjął studia nad

6 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 49; por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 25 listopada 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 189.

7 W *Zasadach filozofii* stwierdził, że swoje rozważania dotyczące powstania świata będzie przedstawiał „wyłącznie jako hipotezę” (*tanquam hypothesin*). Dodaje jednak, że gdyby jego koncepcję uznano za fałszywą, to jednak jego trud został wynagrodzony przez to, że zgadza się ona z doświadczeniem. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 44, s. 95. W artykule następnym, zabezpieczając się przed zarzutem o głoszenie herezji, stwierdził, że prawdę o stworzeniu świata zawiera przekaz biblijny, zgodnie z którym „świat od początku został stworzony z całą swą doskonałością tak, iż istniały w nim i Słońce, i Ziemia, i Księżyc, i gwiazdy” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 45, s. 95). W artykule 44 trzeciej części *Zasad filozofii*, pisząc, że swoje rozważania będzie prowadził *tanquam hypothesin* („wyłącznie jako hipotezę”), nie twierdzi, że będzie formował naukowe hipotezy, lecz że będzie prowadził swoje rozważania na zasadzie „przyjmijmy, że...”. Dlatego w przekładzie francuskim oddano to jako jego prośbę do czytelnika, aby „te rzeczy, które tu przedstawiam, uważać tylko za hipotezy” (*seulement pris pour une hypothèse*). Por. AT IX 123.

8 „Pomyśl o nich jako o niezwykle płynnej i subtelnej substancji wypełniającej pory innych ciał. Trzeba przyznać, że nawet w złocie i diamentach są pewne pory, jakkolwiek by nie były; a jeśli zgodzisz się również, że nie ma czegoś takiego jak próżnia, jak sądzę, że mogę udowodnić, to jesteś zmuszony przyznać, że te pory są pełne jakiejś materii, która może z łatwością przeniknąć wszędzie” (R. Descartes, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.*, [w:] AT I 140).

tymi naukami⁹. Podczas swojego pierwszego pobytu w Amsterdamie codziennie odwiedzał rzeźnika. Przyglądał się ubojowi bydła i zabierał do domu części zwierząt, które następnie poddawał szczegółowym badaniom anatomicznym¹⁰. *Traktat o człowieku* rozpoczyna się od przedstawienia funkcjonowania mechanistycznego świata, czyli od jego koncepcji fizycznej (naukowej). Na jego podstawie zbudował fizjologię mechanicznego działania „maszyn”, które są nie do odróżnienia od ciał prawdziwych zwierząt. Tworzył hipotetyczny model funkcjonowania ciała jako maszyny, a następnie sprawdził jego działanie przez empiryczną obserwację ciał zwierząt i ludzi. Pod koniec 1632 roku napisał w *Liście do Mersenne’a*, że spróbuje wyjaśnić mechanistycznie wszystkie podstawowe funkcje człowieka¹¹. Do połowy 1633 roku poświęcił się pracy nad fizjologią. Studiował dzieła Hipokratesa, Galena, komentatorów scholastycznych zajmujących się biologią i medycyną – zwłaszcza komentatorów z Coimbrzy – oraz różnych XVI i XVII-wiecznych pisarzy zajmujących się biologią i medycyną¹². W filozofii scholastycznej różne funkcje ciała przypisane były jakościowo różnym duszom. Dusza wegetatywna odpowiedzialna była za trawienie, przepływ krwi, odżywianie, wzrost, rozmnażanie i oddychanie. Duszy zmysłowej natomiast przypisano percepcję, pożądanie i ruchy zwierzęce. Kartezjusz wytłumaczył obie funkcje w sposób mechanistyczny – bez odwoływania się do specyficznych dusz. W podobny sposób wyjaśnił funkcje życiowe i zmysłowe człowieka. Poznanie zmysłowe przedstawił w kategoriach mechanistycznej psychofizjologii. W swoich badaniach działania ciał zwierząt i ludzi łączył rozważania intelektualne z przeprowadzonymi obserwacjami i doświadczeniami.

Jeśli chodzi o trzecią część projektu *Le Monde*, czyli o traktat dotyczący „rozumnej duszy”, mamy niewiele wiadomości. W latach 1629–1630 Kartezjusz pracował nad traktatem o metafizyce. W *Liście do Gibieufa*¹³ z lipca

9 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 18 grudnia 1629 r.*, [w:] AT I 102. Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 20 lutego 1639 r.*, [w:] AT II 525.

10 R. Descartes, *List do Mersenne’a, 13 listopada 1639 r.*, [w:] AT II 525.

11 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a listopad albo grudzień 1632 r.*, [w:] AT I 263.

12 Szczegółowe informacje można znaleźć w: A. Bitbol-Hespériès, *Le Principe de vie chez Descartes*, Paryż 1990. Hipokrates (ok. 460–377 p.n.e.) jest powszechnie uważany za twórcę medycyny. Galen (ok. 130–210) jest najważniejszym autorem anatomii i fizjologii przed odpowiednio Versaliusem i Harveyem. Komentatorzy z Coimbrzy byli grupą filozofów jezuickich z Coimbrzy w Portugalii, którzy w ostatnich dekadach XVI i na początku XVII wieku stworzyli ogromne komentarze do dzieł Arystotelesa. Ich prace były standardem w kolegiach jezuickich.

13 Guillaume Gibieuf (ok. 1591–1650) był francuskim teologiem, który pisał o wielu kwestiach metafizycznych, w tym o wolności woli.

1629 roku wspomniał, że rozpoczął pracę nad „małym traktatem”. Planował napisać go w ciągu dwóch, trzech lat¹⁴. Zaś w *Liście do Mersenne’a* napisał, że zamierza w nim „dowieść istnienia Boga i istnienia naszych dusz po odłączeniu od ciała, z czego wynika ich nieśmiertelność”¹⁵. Istnienie Boga i nieśmiertelność duszy były dwiema tradycyjnymi kwestiami, którymi zajmowali się uczeni paryscy w latach dwudziestych XVII wieku. Planowana trzecia część *Le Monde* mogła mieć jakiś związek z porzuconym traktatem o metafizyce¹⁶. Nieco światła na jego treść treści rzuca ostatni fragment piątej części *Rozprawy o metodzie*. Po omówieniu świata ożywionego Kartezjusz przeszedł do tematyki trzeciego traktatu: „Opisałem następnie duszę obdarzoną rozumem i wykazałem, że nie może ona w żaden sposób wyłonić się z sił materii, jak to się ma z innymi rzeczami, o których mówiłem, ale że musiała być stworzona umyślnie, i jako to nie wystarcza, aby ta dusza była pomieszczona w ciele ludzkim, niby pilot w okręcie, chyba że jedynie po to, aby poruszać jego członki; ale trzeba, aby była z nim ściśle złączona i zespolona, iżby mogła mieć ponadto uczucia i pragnienia podobne naszym i w ten sposób tworzyć prawdziwego człowieka”¹⁷.

Należy zaznaczyć, że problematyką poruszoną w *Le Monde* (1629–1633) Kartezjusz zaczął się interesować już dekadę wcześniej¹⁸. Na przełomie roku 1618 i 1619 Isaac Beeckman zaznajomił go z mechaniczną (naukową) formą korpuskularnej filozofii przyrody. Także jego wczesne próby z hydrostatyki przybrały formę wyjaśnienia zjawisk postrzeganych zmysłowo w sposób mechanistyczny (naukowy). Te pierwsze prace przyczyniły się do wypracowania przez niego mechanistycznego modelu wyjaśnienia fizycznego świata zewnętrznego. Wczesne zainteresowanie hydrostatyką zaowocowało wyjaśnieniem zachowania ciał w *Świecie albo Traktacie o świetle*. Dla zrozumienia zjawisk natury poszukiwał uniwersalnej metody. W połowie lat dwudziestych XVII wieku odkrył sinusoidalne prawo załamania światła i zbadał jego fizyczne podstawy.

14 Por. R. Descartes, *List Do Gibiefa z 18 lipca 1629 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice Kartezjańskie*, s. 204.

15 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 25 listopada 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 190.

16 Należy zauważyć, że gdy Kartezjusz streszczając później swoją fizjologię w *Namiętności duszy*, odnosi się do współdziałania mechanicznego między ciałem, szyszynką i umysłem, a nie do dyskusji metafizycznej o dualizmie duszy i ciała z *Medytacji o pierwszej filozofii*.

17 R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 49–50.

18 Kartezjusz pracował nad *Traktatem o świetle* w latach 1630–1632.

Wydaje się, że przed napisaniem *Świata albo Traktatu o świetle* nie miał skryształizowanych poglądów dotyczących filozofii przyrody, które zawierałyby zarówno rzeczywistą treść empiryczną, jak i pojęciowe ujęcie procesów naturalnych. Impulsem do szerszego zainteresowania się tą problematyką było wydarzenie związane z *parhelią*, czyli z „falszywymi słońcami”. Zjawisko to zaobserwowane 20 marca (1629) we Frascati, niedaleko Rzymu¹⁹. W *Listie z 8 października 1629 roku* poprosił *Mersenne’a* o pełniejsze informacje na ten temat. Starając się wyjaśnić zjawisko, porzucił inne projekty badawcze. „Postanowiłem napisać mały traktat na ten temat; pomoże mi to wyjaśnić kolory tęczy (temat, który przysporzył mi więcej kłopotów niż jakikolwiek inny) i ogólnie wszystkie zjawiska podksiężycowe”²⁰. Za pośrednictwem *Mersenne’a* planował go wydać w Paryżu. 13 listopada wysłał kolejny list do swego przyjaciela. Poinformował go w nim, że zamierzony projekt znacznie się rozrósł. „Powinienem powiedzieć, że minie ponad rok, zanim będzie gotowy. Bo odkąd napisałem do Ciebie miesiąc temu, nie zrobiłem nic, prócz naszkicowania jego argumentacji i zamiast wyjaśniać pojedyncze zjawisko, postanowiłem wyjaśnić wszystkie zjawiska naturalne, czyli całą fizykę”²¹.

Między sierpniem a listopadem 1629 roku powstał w jego umyśle plan, aby przy okazji pracy nad *parhelią* wyjaśnić także inne fenomeny meteorologiczne, a w konsekwencji wszystkie zjawiska świata fizycznego. W części piątej i szóstej *Rozprawy o metodzie* przedstawił szczegóły dzieła, nad którym pracował od połowy 1629 do 1633 roku. Przede wszystkim podjął się trudu omówienia „wszystkich głównych zagadnień podejmowanych zazwyczaj przez filozofię”²². Nicią przewodnią swej pracy uczynił prawdy wieczne, o których pisał w trzech listach do *Mersenne’a* w 1630 roku. W *Rozprawie o metodzie* wspominał o nich tylko w słowach: „Dostrzegłem pewne prawa, które Bóg ustanowił w przyrodzie i o których takie wrażli w naszą duszę pojęcia, iż zastanowiwszy się nad tym dostatecznie, nie możemy wątpić, że wszystko, co istnieje i dzieje się na świecie, stosuje się do nich”²³. Rozważając wnioski, jakie płyną z pojęć wrodzonych duszy ludzkiej, odkrył wiele prawd użytecznych i ważnych, których nie poznał podczas nauki w La Flèche. W kolejnym

19 Zostało one opisane przez Christopha Scheinera (1575–1650), jezuickiego matematyka i astronoma.

20 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 8 października 1629 r.*, [w:] AT I 23.

21 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 13 listopada 1629 r.*, [w:] AT I 70.

22 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 38.

23 R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 38. Problemem prawd wiecznych zajmujemy się w rozdziale VI niniejszej rozprawy.

Liście do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 roku dał wyraz swemu przekonaniu, że jego zainteresowania *parhelią* przyczyniły się do podjęcia zadania zrozumienia świata przyrody i próby odkrycia uniwersalnej metody poznawczej: „Wszystkie te problemy w fizyce, o których mówiłem, że się podjąłem, są tak ze sobą powiązane i tak bardzo od siebie zależne, że nie jest możliwe, abym znalazł rozwiązanie jednego z nich bez rozwiązania wszystkich, a nie mogę tego zrobić szybciej i bardziej zwięźle niż w traktacie, który przygotowuję”²⁴.

Na początku szóstej części *Rozprawy o metodzie* informuje czytelnika, że chociaż swoje odkrycia spisał w formie traktatu, to jednak wstrzymał się z jego wydaniem. Głównym powodem takiej decyzji była wiadomość o potępieniu pewnego poglądu „z zakresu fizyki” (ruchu Ziemi) „ogłoszonego nieco wcześniej przez kogoś innego” (Galileusza)²⁵. Dodał, że pomimo tego, że prace nad *Światem albo Traktatem o świetle* trwały trzy lata²⁶, nie zdecydował się go opublikować.

Galileusz w latach 1624–1630 napisał *Dialog dotyczący dwóch głównych systemów światowych*. Dzieło zostało wycofane wkrótce po publikacji w marcu 1632 roku²⁷. 23 lipca następnego roku zostało potępione przez rzymską Inkwizycję za propagowanie kopernikanizmu. Galileusza oskarżono o głoszenie herezji.

Dla Kartezjusza wydarzenie to było przełomowe, jeśli chodzi o jego koncepcję poznania świata zewnętrznego. W *Liście do Mersenne'a z końca listopada 1633 roku* dał temu wyraz: „Nie mogłem bowiem sobie wyobrazić, by on, Włoch i do tego dobrze, jak słyszę, widziany przez Papieża, mógł być obwiniony o coś zaiste innego niż o to, że chciał wykazać ruch Ziemi, który, jak wiem, swego czasu paru kardynałów poddało krytyce, ale potem byłem pewien, że słyszałem, iż zaczęto publicznie o nim rozprawiać, nawet w Rzymie; i otwarcie powiem, że jeżeli jest to ruch fałszywy, wszystkie podstawy

24 R. Descartes, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 183–185. W tym samym liście wspominał o prawdach wiecznych. Łączy treść *Traktatu o świetle* z nimi. Por. *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.*, s. 184–185; „W tej chwili zajmuję się porządkowaniem chaosu z myślą o wydobyciu z niego światła – jednej z najważniejszych i najtrudniejszych spraw, jakie kiedykolwiek mogłem podjąć, ponieważ obejmuje ona praktycznie całą fizykę. Mam tysiąc różnych rzeczy do rozważenia razem, aby znaleźć podstawę, dzięki której mogę powiedzieć prawdę, nie zaskakując niczyjej wyobraźni ani nie szokując powszechnie przyjmowanych opinii” (R. Descartes, *List do Mersenne'a z 23 grudnia 1630 r.*, [w:] AT I 193–194).

25 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 51.

26 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 51.

27 Por. M. Sołtysiak, *Próba przewyższenia doktryny podwójnej prawdy przez Galileusza*, „Humaniora. Poznań. Czasopismo Internetowe” 28 (2019) nr 4, s. 17–38.

mojej filozofii są również fałszywe, skoro wykazują go one w sposób oczywisty. I do tego stopnia jest on powiązany z wszystkimi częściami mojego *Traktatu*, że nie mógłbym go stamtąd usunąć, nie psując całkiem pozostałych rzeczy. Atoli ponieważ za nic w świecie bym nie chciał, żeby wyszła ode mnie rozprawa, w której choćby najmniejsze słowo było dla Kościoła naganne, wolę tedy całą przekreślić, niżli okaleczała wydać”²⁸.

Kartezjusz był wyraźnie zdruzgotany potępieniem Galileusza. W rezultacie zrezygnował z wydania *Traktatu*, ponieważ wszystkie jego części były w pewien sposób związane z ruchem Ziemi. W związku z tym powstaje pytanie, o jaki traktat chodzi. Na początku listu wprawdzie wyraził zamiar przesłania Mersenne’owi w prezencie *Świat (mon Monde)*, ale nie jest jasne, czy chodzi o *Świat albo Traktat o świetle*, czy też o całość pracy zatytułowanej *Le Monde (Świat)*.

Kilka lat po wydarzeniach z roku 1633 w kolejnym *Liście do Mersenne’a z grudnia 1640 roku* Kartezjusz podał przyczynę wstrzymania publikacji *Le Monde*. Prosił w nim swego przyjaciela, aby poinformował Gabriela Naudé (prywatnego lekarza kardynała de Baigné 1578–1641), że jedynym powodem, który powstrzymywał go przed opublikowaniem jego fizyki, był zakaz opowiadania się za rzeczywistym ruchem Ziemi²⁹. Po „sprawie Galileusza” Kartezjusz nie porzucił swoich zainteresowań filozofią przyrody. Do końca życia uważał, że jest to jego najważniejszy wkład w filozofię³⁰. Kryzys związany z potępieniem heliocentryzmu spowodował ograniczenie jego zainteresowań do legitymizacji mechanistycznej filozofii przyrody za pomocą

28 R. Descartes, *List do Mersenne’a z końca listopada 1633 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 203–204.

29 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a, grudzień 1640 r.*, [w:] AT III 258. Kiedy Kartezjusz dowiedział się, że Święta Inkwizycja potępiła Galileusza za napisanie *Dialogu*, najwyraźniej uznał, że nierozsądne byłoby publikowanie dzieła o kosmologii kopernikańskiej, nawet gdyby przedstawił ją tylko hipotetycznie (zob. R. Descartes, *List do Mersenne’a, koniec listopada 1633 r.*, [w:] AT I 270–72; R. Descartes, *List do Mersenne’a, kwiecień 1634 r.*, [w:] *Kartezjusz*, s. 204–205; R. Descartes, *List do Mersenne’a, marzec 1634 r.*, [w:] AT I 281–82). Niektórzy twierdzą, że Kartezjusz, żyjąc w kraju protestanckim, nie miał się czego obawiać ze strony Kościoła. Ale otwarcie się na Kopernika kosztowałoby go utratę szansy, aby jego filozofia zastąpiła arystotelizm w szkołach katolickich.

30 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 471. Kartezjusz ostrzega przed poświęcaniem zbyt wiele uwagi kwestiom metafizycznym, zwłaszcza swoim *Medytacjom*. To są po prostu przygotowania do głównych pytań, które dotyczą rzeczy fizycznych i obserwowalnych. Por. R. Descartes, *List do Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.*, [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 9.

środków metafizycznych i epistemologicznych³¹. Było to podejście całkowicie odmienne od tego, które prezentował w *Świecie albo Traktacie o świetle*.

Materiał poświęcony optyce zwarty w *Świecie albo Traktacie o świetle* pojawił się w *Dioptryce* i *Meteorach* (wydanych w 1637 roku). Został on pozabawiony wszelkich kontrowersyjnych elementów kosmologicznych. Treści kosmologiczne, wsparte argumentami metafizycznymi, posłużyły Kartezjuszowi do wykazania względności ruchu Ziemi w *Zasadach filozofii*. Jej cztery księgi są zgodne ze strukturą *Świata albo Traktatu o świetle*, aczkolwiek relacja ta została sformułowana w kontekście fundamentalistycznej metafizyki, w której integralną rolę odgrywa dualizm substancji rozciągłej i myślącej.

Dla naszych rozważań związanych z możliwością poznania świata zewnętrznego istotne są wprowadzone przez niego hipotezy kosmologiczne dotyczące budowy materii i praw jej ruchów.

2. Hipoteza trzech elementów materii

Kartezjusz w *Liście do Villebressieu jesienią 1631 roku* podjął temat dotyczący fizycznej (naukowej) struktury materii. Zgodził się ze swoim rozmówcą, że „natura pierwiastków [...] zwanych ziemią, wodą, powietrzem i ogniem polega jedynie na różnicy między cząsteczkami”, które są z jednego i z tego samego rodzaju materii³². List ten pochodzi z okresu powstawania *Świata albo Traktatu o świetle*. W jego piątym rozdziale Kartezjusz przyjął hipotezę trzech podstawowych elementów materii. Zgodnie z uznaną przez siebie zasadą ekonomii natura posługuje się najkrótszą drogą do osiągnięcia swego celu. „Gdy Natura dysponuje wieloma drogami prowadzącymi do jednego skutku, podąży ona niechybnie zawsze najkrótszą drogą”³³. Trzy elementy wraz z ich ruchami, według niego, wystarczą do wytłumaczenia (naukowego) budowy wszechświata. „Wszystkie formy ciał nieożywionych mogą być wyjaśnione bez konieczności przyjmowania istnienia w ich materii czegoś innego niż ruch, wielkość, postać i uporządkowanie ich części”³⁴.

31 Ta zmiana kierunku myśli Kartezjusza jest szczegółowo omówiona w: S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, s. 293–383.

32 Por. R. Descartes, *List do Villebressieu jesienią 1631 roku*, [w:] AT I 216.

33 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 106.

34 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 45.

Pierwszym elementem materii jest „żywioł ognia”. Jest to „ciało płynne, najbardziej subtelne i najbardziej przenikające z tych, które istnieją w świecie”³⁵. Stanowi ono materię Słońca i gwiazd stałych³⁶. Cząstki pierwszego elementu poruszają się tak szybko i są tak małe, że „nie istnieje żadne inne ciało, które byłoby zdolne je powstrzymać i że oprócz tego, nie wymagają one żadnej określonej wielkości, ani postaci, ani położenia”³⁷. Dzięki swojej niezwyklej subtelności i zdolności do „zmiany kształtu w każdej chwili” dostosowują się do kształtu miejsc, do których wchodzą. Wypełniają one luki między cząstkami pozostałych dwóch elementów³⁸. Wszystkie „wolne” miejsca są wypełnione przez cząsteczki pierwszego elementu. Stąd jego wniosek, że w naturze nie może istnieć próżnia.

Drugi element, „który można uważać za element powietrza”, jest ciałem bardzo przenikliwym i płynnym. W odróżnieniu od pierwszego każda jego część ma określoną wielkość i kształt. Można go sobie wyobrazić, jako „niemal zupełnie okrągłe oraz wzajemnie połączone, tak jak ziarenka piasku i pyłu”³⁹. Pozostają one w „równowadze, w średnim stanie” wielkości i ruchu⁴⁰. Ze względu na swój kształt i wielkość w wyniku wzajemnego połączenia tworzą liczne małe przerwy, które są wypełnione przez materię pierwszego elementu. Z materii drugiego elementu zbudowane są „niebiosy”⁴¹ i wiry niebieskie.

Trzeci element materii Kartezjusz nazywał „elementem ziemi”. Jego cząsteczki, w porównaniu z elementami dwóch pozostałych, są największe. Ich ruchy natomiast są najwolniejsze lub nawet pozostają w bezruchu. Ze względu na swoją wielkość mogą one „oprzec się ruchowi innych ciał”⁴².

Aby poznać te trzy elementy, z których zbudowany jest wszechświat, nie można posługiwać się ani zmysłami, ani wyobraźnią. Ich podobieństwo do ognia, powietrza i ziemi jest tylko pewną metaforą użytą w modelu, która pomaga nam je zrozumieć, ale nie tłumaczy ich istoty. Możemy je poznać tylko rozumowo. Występuje zasadnicza różnica między elementem ognia a płomieniem czy zwykłym ogniem, który postrzegamy zmysłami. Cząsteczki

35 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 43.

36 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 47.

37 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 45.

38 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 44.

39 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 44.

40 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 45.

41 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 47.

42 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świecie*, s. 45.

pierwszego elementu są tak małe i tak szybkie, że nie mogą być spostrzeżone przez zmysły. Części ognia natomiast mają pewną wielkość i chociaż poruszają się szybko, to można je uchwycić zmysłami.

Elementy ognia niszczą inne ciała w wyniku zderzenia się z nimi, równocześnie same tracąc swoją wielkość. W efekcie przemieniają się w formę drugiego lub trzeciego elementu. Podobnie „elementy powietrza i ziemi, tzn. drugi i trzeci, nie są ani trochę podobne do tego zwykłego powietrza, jakim oddychamy, ani do tej ziemi, po której chodzimy; ogólnie jednak wszystkie ciała, które zjawiają się wokół nas, są zmieszane lub złożone i podatne na rozkład”⁴³.

Słońce i gwiazdy stałe, zbudowane z materii przenikliwej i szybko poruszającej się (z elementu pierwszego), są źródłem światła. Ziemia zaś, planety i komety (element trzeci) „stawiają opór światłu i odbijają jego promienie”⁴⁴. Zdaniem Kartezjusza nie ma jakościowej różnicy między trzema elementami materii.

Podobnie jak w *Świecie albo Traktacie o świetle* także w *Zasadach filozofii* Kartezjusz powtórzył swoje przekonanie, że istnieje tylko jeden rodzaj materii. „W całym świecie istnieje jedna i ta sama materia, którą mianowicie przez to tylko się poznaje, że jest rozciąglą. A wszystkie własności, które w niej jasno ujmujemy, do tego jednego się sprowadzają, że ona jest podzielna i w swych częściach ruchliwa; stąd zaś zdolna do tych wszystkich stanów, które – jak spostrzegamy – mogą wynikać z ruchu jej części”⁴⁵. W obu pracach dokonuje on hipotetycznej rekonstrukcji wyłonienia się trzech elementów z niezróżnicowanej pierwszej materii. W *Zasadach filozofii* nie wiąże cząsteczek, jak to czynił w *Świecie albo Traktacie o świetle*, z elementami powietrza, ognia i ziemi.

W drugiej rozprawie założył on, że Bóg stworzył wszechświat pełen materii. Była ona podzielona na wszelkie możliwe części i „według wszelkich kształtów, jakie możemy sobie wyobrazić”. Nie miała ani proporcji, ani porządku, lecz była chaosem najbardziej mętnym i pogmatwanym, jaki „poeci mogą opisać”⁴⁶. Dla jej uporządkowania Bóg nadał jej odpowiednie prawa, dzięki czemu wyłoniły się trzy podstawowe jej elementy.

W *Zasadach filozofii* natomiast założył, że materia była pierwotnie podzielona na równe, sześciennie cząstki, których rozmiar był pośredni między

43 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 46.

44 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 47.

45 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 23, s. 64.

46 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 53.

częstkami trzeciego i drugiego elementu. „Wszystkie cząstki materii były na początku równe między sobą tak co do wielkości, jak i co do ruchu”⁴⁷. Występujące różnice w tych dwóch opisach stworzenia świata są dla Kartezjusza nieistotne. Są one bowiem hipotezami, które mają wytłumaczyć powstanie takiego świata, jakim jest on obecnie⁴⁸. Przez „baśniowy” model chciał on wyjaśnić, jak możliwe jest przejście od stanu pierwotnego chaosu do stanu świata rzeczywistego, uporządkowanego, w którym obecnie żyjemy.

Gilson w swoim komentarzu do *Rozprawy i metody* porównał trzy elementy, z których zbudowany jest świat Kartezjusza, z czterema elementami scholastyki. „Tym zaś, co różni jego teorię od teorii Szkoły, jest (a) to, że Kartezjusz sprowadza z czterech do trzech liczbę elementów: (b) nie różnicuje ich przez wzgląd na podstawowe, jakości (ciepło, zimno, suchość, wilgotność), ale tylko przez wzgląd na złożenie geometryczne ich konstytutywnych części: (c) zróżnicowanie wewnątrz elementów kartezjańskich, które wprowadza różnorodność położeń ciał złożonych i umiejscawia elementy we właściwych dla nich położeniach, nie jest już zależne od natury jakościowej, lecz wyjaśnienie jest ich właściwościami geometrycznymi i mechanicznymi: (d) kartezjańskie ciała złożone, w przeciwieństwie do takich samych u scholastyków, nie mają żadnych własnych form, lecz redukują się do kombinacji ustanowionych z elementów podstawowych, co nie zmienia ich natur, kiedy łączą się, by tworzyć ciała złożone”⁴⁹. Materia (fizyka cząstek) zbudowana jest z najmniejszych jednostek liczbowych i dzięki temu można ją poznać bez odwoływania się do metafizyki jakości materii i formy, możliwości i aktu.

3. Trzy prawa Natury

Kartezjusz wymienił trzy prawa Natury w *Świecie albo Traktacie o świetle* oraz w *Zasadach filozofii*⁵⁰. Pierwszym prawem w *Świecie albo Traktacie o świetle* jest prawo bezwładności, drugim prawo zderzenia ciał, a trzecim

47 R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 47, s. 97.

48 R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 48, s. 97.

49 Por. È. Gilson, *Introduction, Commentaire historique, Corrections et additions, Appendice, Table analytique du "Commentaire", Tables des noms propres*, [w:] R. Descartes, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 389; R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 43.

50 W historii stworzenia w *Świecie albo Traktacie o świetle* Bóg najpierw stworzył materię z chaotycznym ruchem, a potem stworzył trzy prawa, które uporządkowały jej ruchy do stanu, w jakim ją

prawo ruchu prostoliniowego. W *Zasadach filozofii* pierwszym prawem, podobnie jak w *Świecie albo Traktacie o świetle* jest prawo bezwładności, drugim natomiast prawo ruchu prostoliniowego, czyli trzecie prawo ze *Świata*. Trzecim jest prawo zachowania ilości ruchu. Jest ono rozwinięciem drugiego prawa zderzenia ciał wymienionego w traktacie *Świat*.

3.1. Pierwsze prawo Natury – zasada bezwładności

Pierwszym prawem Natury jest zasada bezwładności. Sformułowana została ona przez Kartezjusza w *Liście do Mersenne'a* z 13 listopada 1629 roku. Powtórzył ją następnie w *Świecie* oraz w *Zasadach*. Stanowi ona pierwszą zasadę jego mechaniki. Według *Listu do Mersenne'a* „ruch odcisnięty na ciele w pewnym momencie pozostaje w nim na zawsze, chyba że zostanie odebrany przez jakąś inną przyczynę; innymi słowy, w próżni to, co raz zaczęło się poruszać, porusza się z tą samą prędkością”⁵¹. Kilka lat później podał ją w *Świecie albo Traktacie o świetle* w zmienionej formie: „Każda cząstka materii wzięta z osobna pozostaje zawsze w jednym i tym samym stanie, póki napotkanie innych nie zmusi jej do jego zmiany”⁵². W *Zasadach filozofii* brzmi ona natomiast: „Każda rzecz, o ile tylko jest prosta i nie podzielona, trwa, jeśli jest sama dla siebie, zawsze w tym samym stanie i nie zmienia się nigdy, jedynie tylko pod wpływem przyczyn zewnętrznych”⁵³. W tym samym punkcie dodał, że „to, co się porusza, o ile samo jest dla siebie, zawsze będzie się poruszać”⁵⁴.

Dwie ważne konsekwencje wypływają z pierwszego prawa Natury. Po pierwsze ciało samo z siebie nie może zmienić ani swej wielkości, ani kształtu. Wszelkie zmiany mogą się w nim dokonać tylko pod wpływem styczności z innymi ciałami. Po drugie każda cząstka materii nie może również sama przez się zmienić swego stanu, w którym się aktualnie znajduje. „Jeśli zatrzymała się w jakimś miejscu, nie opuści go, aż do chwili, gdy inne nie przepędzą

dzisiaj widzimy. W *Zasadach filozofii* połączył dwa etapy w jeden: Bóg „od początku stworzył materię wraz z jej ruchem i spoczynkiem” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69).

51 R. Descartes, *List do Mersenne'a*, 13 listopada 1629 roku, [w:] AT I 71–72. Newton powtórzył ją w *Philosophie Naturalia Principia Mathematica* w 1687 roku, jako pierwszą zasadę dynamiki. Por. M. Heller, *Wszeczeńświat – maszyna czy myśl?*, s. 65. Ale to Kartezjusz jako pierwszy reprezentuje nowożytny, odmienne w stosunku do scholastyki, rozumienie praw fizyki.

52 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 59.

53 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 37, s. 70.

54 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 37, s. 70.

jej stamtąd; i w końcu, jeśli ona pewnego razu zacznie się poruszać, będzie to czynić zawsze z jednakową siłą, aż do momentu, kiedy inne nie zatrzymają jej lub spowolnią”⁵⁵. W następnej części powyższego artykułu *Zasad filozofii* odniósł się on do scholastyki. Nie rozumie, dlaczego według jej zasad, cząsteczka, będąca w ruchu, nie napotkawszy niczego, co by jej ruch przerwało, miałyby się zatrzymać⁵⁶.

Fizyka scholastyczna, w przeciwieństwie do jego fizyki, nie stosowała zasady bezwładności do ruchu, lecz do spoczynku. Według scholastyków to spoczynek – a nie ruch – jest naturalnym stanem ciała. Arystoteles w traktacie *O niebie* napisał, że „rzecz poruszająca się musi koniecznie gdzieś się zatrzymać, i jej spoczynek w owym miejscu nie będzie wymuszony, lecz naturalny. Lecz jeśli istnieje spoczynek naturalny, to istnieje także ruch naturalny, mianowicie ruch, który niesie ciało do miejsca naturalnego spoczynku”⁵⁷. Dla scholastyki jest czymś normalnym, że w przypadku ruchu ciała pytamy o jego przyczynę, ponieważ „wszystko, co się porusza, musi być przez coś poruszane”⁵⁸.

Kartezjusz uważa to za błąd, ponieważ widzi sprzeczność z codziennym doświadczeniem. Przedmioty „raz w ruch wprowadzone dalej utrzymują się w ruchu, dopóki nie zatrzymają ich napotkane ciała. I jasną jest rzeczą, że stopniowo zatrzymywać je zwykło powietrze lub inne ciała płynne, w których się poruszają, i dlatego ruch ich nie może trwać długo. To, bowiem, że powietrze stawia opór ruchom innych ciał, sprawdzić możemy samym zmysłem dotyku, jeśli potrząsać będziemy wachlarzem. To samo potwierdza również lot ptaków. A każde inne ciało płynne jeszcze wyraźniej niż powietrze stawia opór ruchom rzuconych przedmiotów”⁵⁹.

W *Świecie* odniósł się on ironicznie do scholastycznego pojęcia ruchu, podkreślając sprzeczność występującą w argumentacji: „Podczas gdy wszystkie inne rzeczy mają za cel swoją doskonałość i próbują zachować swoje istnienie, on, nie mając innego zamiaru, zmierza tylko do wygaśnięcia i na przekór wszystkim prawom Natury, chce sam siebie znieść”⁶⁰. Ruch nie może czynić wyjątków od swej reguły i dążyć sam z siebie do spoczynku.

55 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 59–60.

56 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 37, s. 70.

57 Arystoteles, *O niebie*, księga III, 2, 300b, s. 309.

58 Arystoteles, *Fizyka*, VII, 241b, s. 153.

59 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 38, s. 71.

60 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 62.

Scholastyka za Arystotelesem rozważała różne rodzaje bytów i związane z nimi ruchy. Według Stagiryty istnieje „tyle rodzajów ruchu i zmiany, ile rodzajów bytu”⁶¹. Ruch z ontologicznego punktu widzenia jest przechodzeniem bytu z możliwości do aktu. W *Fizyce* podkreślił on, że „każdy rodzaj bytu może być wyróżniony bądź jako potencjalny, bądź jako w pełni urzeczywistniony, wobec tego urzeczywistnienie [entelechia] bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem”⁶². Ruch nie jest ani czystą możliwością, ani czystym aktem. Jest przejściem z jednego do drugiego. Odbywa się on tak długo, aż rzecz osiągnie nowy stan swego bytowania.

Przechodzenie z możliwości do aktu dokonuje się według czterech podstawowych kategorii: (1) substancji – ruch jest powstawaniem i ginieniem; (2) jakości – ruch jest zmianą jakościową; (3) ilości – ruch jest powiększaniem się i zmniejszaniem; (4) miejsca – ruch jest przemieszczaniem się (zmianą miejsca)⁶³. Ruchem w sensie ścisłym jest przemieszczanie się ciała. W szerokim znaczeniu ruch jest uważany za synonim wszelkiej zmiany. W takim przypadku wszystkie sześć określeń podpadałoby pod pojęcie ruchu: powstawanie, ginienie, zmiana jakościowa, powiększanie się, zmniejszanie się, przemieszczanie się. Należy zaznaczyć, że fizyka – według Arystotelesa – jest jakościową nauką o naturze, a nie nauką ilościową. W odróżnieniu od fizyki współczesnej jest ona nie tyle nauką ścisłą, lecz „ontologią albo metafizyką tego, co zmysłowe”⁶⁴.

Kartezjusz, odwołując się do zasady ekonomii (oszczędności) w modelu mechanistycznym, wprowadził jeden rodzaj ruchu. Na tej podstawie tłumaczył wszelkie uporządkowanie materii i wszelkie jej jakości. Pierwsze prawo Kartezjusza poprzedziło zasadę bezwładności Newtona (pierwszą zasadę dynamiki)⁶⁵. Jednak jego prawo naturalnej bezwładności jest sprzeczne z Arystotelesowskim rozumieniem ruchu. W myśl tego prawa ciało będące w ruchu ma tendencję do dążenia do spoczynku. Twierdzenie to było dla

61 Arystoteles, *Metafizyka*, K 9, 1066 b 5 nn, s. 796.

62 Arystoteles, *Fizyka*, księga III, 201 a, s. 65.

63 Por. Arystoteles, *Fizyka*, księga V, 225b–226a, s. 120–121. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Księga K (XI), 1065 b 7–1066 b, s. 796–798.

64 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 439. „Jednym słowem, stajemy tu wobec ściśle filozoficznego rozpatrywania natury: i ten typ rozważań będzie [...] uprawiany aż do rewolucji Galileusza” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 439).

65 Pierwsza zasada dynamiki (zasada bezwładności). W inercjalnym układzie odniesienia, jeśli na ciało nie działa żadna siła lub siły działające równoważą się, to ciało pozostaje w spoczynku lub porusza się ruchem jednostajnym prostoliniowym.

Kartezjusza absurdem. Jeśli jakaś część materii jest „w ruchu, dlaczemu mielibyśmy mniemać, że ona kiedykolwiek sama przez się, i nie natrafiając na przeszkodę ze strony czegoś innego, miałyby ruch swój przerwać. Tak więc należy wnosić, że to, co się porusza, o ile samo jest dla siebie, zawsze będzie się poruszać”. Twierdzenie, że ruchy „z natury swej ustają, czyli zmierzają do spoczynku, [...] przeczy w najwyższej mierze prawom natury. Spoczynek bowiem jest przeciwieństwem ruchu i może z własnej swej natury przyczynić się w niczym do [powstania] swego podobieństwa, czyli do własnej zagłady”⁶⁶.

Na szczególną uwagę zasługują w jego wypowiedzi dwie rzeczy. Po pierwsze – w przeciwieństwie do scholastyków – postrzega on ruch jako stan ciała. Ruch utrzymuje się dopóty, dopóki jakaś siła zewnątrz go nie zatrzyma. Według scholastyków ruch jest procesem przejścia z jednego stanu do drugiego. Po drugie ruch jako stan ciała jest odmienny od reszty otoczenia. Według Garbera twierdzenie Kartezjusza, że ruch jest stanem i jako taki sam w sobie trwa, jest jednym z najważniejszych odkryć nowej fizyki XVII wieku⁶⁷. Powstaje pytanie, na ile jest to jego własne odkrycie, a na ile zapożyczone od innych. Można je znaleźć u jego mentora Isaaka Beeckmana, a także w pismach Galileusza i w twórczości Gassendiego. Izaak Newton określił je jako zasadę inercji. Kartezjuszowi przypisuje się zasługę pierwszego opublikowanego oświadczenia o „poprawnej” wersji tej zasady⁶⁸.

Należy zauważyć, że w codziennym doświadczeniu łączymy zasadę bezwładności z prawem ruchu prostoliniowego. Uważamy, że nie można rozważać ruchu bez jego modyfikacji, którą on posiada. Zgodnie z tym przekonaniem sądzimy, że ruch sam z siebie nie może modyfikować ani własnej szybkości, ani własnego kierunku. Kartezjusz w przeciwieństwie do powszechnie panującego przekonania oddzielił jakoś ruchu, czyli jego inercję, od jego kierunku. W ten sposób utworzył dwa prawa przyrody. Fizyka

66 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 37, s. 70.

67 Por. D. Garber, *Descartes physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press 1992, s. 315.

68 Radykalne rozróżnienie dokonane przez niego między ruchem a spoczynkiem oraz niezmiennością Boga są w istotny sposób odmienne od podobnych zasad, jakie oferowali filozofowie w jego czasach. Por. A. Gabbey, *Force and inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton*, [w:] *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. S. Gaukroger, s. 287–97.

nowożytna i współczesna nie przyjmuje podobnego rozróżnienia tych dwóch praw i opowiada się tylko za jednym⁶⁹.

3.2. Drugie prawo Natury – prawo ruchu prostoliniowego

Drugie prawo natury w *Zasadach filozofii* dotyczy ruchu prostoliniowego. Głosi ono, że „każda część materii rozpatrywana z osobna nigdy nie dąży do tego, by poruszać się po liniach krzywych, lecz tylko po prostych; chociaż wiele [części materii] usiłuje często zboczyć ze swej drogi wskutek spotkania z innymi i [...] w każdym ruchu powstaje pewnego rodzaju koło z całej materii równocześnie się poruszającej”⁷⁰. Drugiemu prawu natury z *Zasad filozofii* odpowiada trzecie prawo ze *Świata albo Traktatu o świetle*. „Gdy jakieś ciało jest w ruchu, to chociaż ruch jego jest najczęściej krzywoliniowy i w ogóle nie ma chyba takiego, który nie byłby w jakiś sposób okrężny [...], to jednak każda z jego części z osobna dąży zawsze do tego, by kontynuować swój ruch po linii prostej”⁷¹.

Między pierwszym i drugim prawem ruchu Kartezjusza rozpatrywanymi łącznie a pierwszą zasadą Newtona występuje analogia. Heller twierdzi, że drugie prawo Natury z *Zasad filozofii* jest „nieudolną namiastką drugiej zasady Newtona”⁷². Przyczynę takiego stanu rzeczy dostrzega w tym, że „w mechanice kartezjańskiej brak jest prawdziwej dynamiki. Siły pojawiają się tylko w postaci bezpośrednich tarć i zderzeń”⁷³. Należy jednak zaznaczyć, że bez takich „nieudolnych namiastek” nie byłoby większości genialnych odkryć w dziedzinie fizyki.

Kartezjusz w uzasadnieniu drugiego prawa Natury z *Zasad filozofii* – podobnie jak w *Świecie albo Traktacie o świetle* – powołuje się na doświadczenie dotyczące ruchu i na metafizyczną zasadę niezmienności i prostoty działania Boga. Po pierwsze należy odróżnić, jego zdaniem, dyspozycyjność ciała do ruchu prostoliniowego od jego faktycznego ruchu. Na tę różnicę wskazywał on już w *Świecie albo Traktacie o świetle*. Gdyby ruch ciała odbywał się

69 Por. F. Alquié, *Przypis 2*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres philosophiques, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié*, Paris 1963, t. III, s. 188–189.

70 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 39, s. 71.

71 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 65.

72 W inercjalnym układzie odniesienia, jeśli siły działające na ciało nie równoważą się (czyli wypadkowa sił jest różna od zera), to ciało porusza się z przyspieszeniem wprost proporcjonalnym do siły wypadkowej, a odwrotnie proporcjonalnym do masy ciała.

73 M. Heller, *Wszeczeńświat – maszyna czy myśl?*, s. 65.

w warunkach idealnych, tzn. takich, w których nie napotykałoby ono na opór innych ciał, w tym na opór powietrza, to jego ruch byłby prostoliniowy⁷⁴. Rzeczywisty ruch ciała jest wynikiem nie tylko jego predyspozycji do ruchu prostoliniowego, lecz także oddziaływaniem innych ciał na jego ruch. Poruszające się ciało A może zająć tylko miejsce ciała B, o ile ono opuści swoje miejsce, ale aby tak się stało, ono samo musi zająć miejsce innego ciała C itd. Opuzczone przez ciało A miejsce nie może być puste. Jego miejsce musi być zajęte przez inne ciało. W związku z tym możemy wnioskować, że „w każdym ruchu powstaje pewnego rodzaju koło z całej materii równocześnie się poruszającej”. Przy każdym ruchu jednego ciała porusza się cały krąg innych ciał. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz uzasadnił w ten sposób ruch ciała po okręgu⁷⁵. Biorąc pod uwagę stałą ilość materii i ruchu w świecie oraz brak próżni, musiał on założyć ruchy kolisty ciał niebieskich oraz przyjąć model świata zamkniętego, chociaż nieograniczonego.

Po drugie metafizyczna zasada niezmienności i prostoty działania Boga jest podstawą ruchu prostoliniowego ciał. „Bo nie innym go zachowuje aniżeli dokładnie takim, jaki jest w tym momencie, w którym go zachowuje, bez względu na to, jaki on mógł być w poprzedniej chwili (*in instant*), jasną jest jednak rzeczą, że wszystko, co się porusza, jest w czasie trwania ruchu zeterminowane w poszczególnych, dających się oznaczyć, chwilach do kontynuowania swego ruchu w jakimś kierunku po linii prostej, nigdy zaś po żadnej linii krzywej”⁷⁶.

Rozważania metafizyczne Kartezjusza ukazują pewną trudność w pogodzeniu ruchu całej materii po kole z dążeniem ciała do poruszania się po linii prostej. Stwierdził on, że Bóg utrzymuje ruch w materii „dokładnie takim, jaki jest w tym momencie, w którym go zachowuje, bez względu na to, jaki on mógł być w poprzedniej chwili”. Zachowuje go w każdej chwili jako ruch prostoliniowy. Biorąc jednak pod uwagę poprzedni, jak i obecny moment ruchu ciała, możemy stwierdzić, że ruch odbywa się po linii krzywej. Ruch rzeczywisty każdej części materii jest zależny od całości sił, które go determinują. Jej siły mają tendencję do ruchu prostoliniowego, lecz pod wpływem sił zewnętrznych zmienia się on istotnie i staje się ruchem kołowym. Doświadczamy w życiu codziennym, że żaden ruch nie jest prostoliniowy. Oczywiście

74 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 39, s. 71.

75 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 33, s. 68.

76 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 39, s. 71.

z wyjątkiem przeprowadzenia doświadczenia naukowego w próżni, ale Kartezjusz wykluczył jej istnienie. Wyprowadził on prawo ruchu prostoliniowego z metafizycznej niezmienności Boga.

Według Arystotelesa i scholastyków ruch kołowy sfer niebieskich jest jednocześnie ruchem prostym, ciągłym, nieskończonym⁷⁷ i niezmiennym (wiecznym). Jest on regularnym ruchem okrężnym. „Inne ruchy mierzy się tym właśnie ruchem, a także i czas”⁷⁸. Ruchy natomiast mające miejsce między górą a dołem, między prawą i lewą stroną, muszą się koniecznie zatrzymać, ponieważ świat nie jest nieskończony.

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ujęciu Kartezjusza ruch materii jest krzywoliniowy, należy zrozumieć użyte przez niego pojęcie „chwili”. Pojęcie to pochodzi z doktryny *creatio continua*, zgodnie z którą Bóg stwarza świat na nowo w każdym następującym po sobie momencie czasu. Ruch ciała jest punktowy. Ciało przechodzi od jednej chwili do następnej. W ciele będącym w ruchu nie ma żadnej siły wewnętrznej, która by go poruszała. Kartezjusz odrzucił bowiem scholastyczne pojęcie impetu (*impetus*), czyli wewnętrznej siły ciała. Cała siła, z jaką porusza się ciało, pochodzi od Boga i jest złączona z Jego aktem stworzenia. Bóg, stwarzając materię, obdarzył ją ruchem prostoliniowym. W każdym punkcie czasu jest on prostoliniowy, ale trajektoria jego jest krzywą. Aby zrozumieć powyższy paradoks, należy w ruchu wyróżnić dwa jego kierunki – w chwili przeszłej i w chwili obecnej. Chociaż w każdej z nich jest on prostoliniowy, to biorąc pod uwagę jego trajektorię wyznaczoną przez nie, ruch będzie krzywoliniowy.

W 1633 roku w *Świecie albo Traktacie o świetle pojawiła się* teoria ciągłego stwarzania. Powtórzona została ona w 1637 roku w *Rozprawie o metodzie*. Kartezjusz stwierdził w niej, że każde ciało oraz każdy umysł, czyli wszystkie byty, czerpią w każdej chwili swoje istnienie z Boga, a „działanie, którym Bóg go obecnie utrzymuje, jest tym samym właśnie, mocą którego go stworzył”⁷⁹. Bóg stwarza świat co chwilę, raz za razem⁸⁰. Podstawą tezy o ciągłym stwarzaniu świata przez Boga jest przyjęta przez niego Arystotelesowska

77 Por. Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 261 b, s. 191.

78 Por. Arystoteles, *Fizyka*, IV, 223 b, s. 115.

79 R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 41.

80 Pojęcie ruchu punktowego otrzymuje fundament metafizyczny i transcendentny. Por. F. Alquié, *Przypis 1*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres philosophiques, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié*, Paris 1963, t. I, s. 359. Według Kartezjusza chwila nie jest nieskończenie małym trwaniem, lecz nicością trwania. Ciało rozważane w danej chwili jest bez ruchu.

koncepcja czasu jako „rzeki teraz”⁸¹. Czas jest nieciągły. Jest sekwencją kolejnych „teraz” istnienia. Można powiedzieć, że wszelki byt trwa wyłącznie dlatego, że w każdej chwili Bóg stwarza go od nowa. Na poparcie tego wniosku można przywołać doktrynę *creatio continua* z *Medytacji trzeciej*. „Cały okres życia można podzielić na niezliczone części, które jedna od drugich w żaden sposób nie są zależne, więc z tego, że przed chwilą istniałem, nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba że jakaś przyczyna mnie na tę chwilę jakby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa. Albowiem jasne jest dla tych, co badają naturę trwania, że takiej samej siły i czynności potrzeba, by jakąś rzecz zachować w poszczególnych momentach, w których trwa, jakiej by potrzeba, aby ją na nowo stworzyć, gdyby dotychczas nie istniała; tak że to, iż zachowanie różni się od stworzenia tylko pojęciowo, należy też do tego, co jest oczywiste dzięki przyrodzonemu światłu rozumu”⁸².

W *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze* Kartezjusz podał argumenty, które spowodowały jego odwołanie się do doktryny ciągłego stworzenia. To, co jest skończone, jest bytem przygodnym. Nie jest bytem samoistnym, ponieważ racji swego istnienia nie ma w sobie⁸³. Każdy skończony byt jest ustawnie zagrożony w swoim istnieniu. To, że istniał on przedtem i trwa w chwili obecnej, nie implikuje, że będzie istniał w chwili następnej. Trwanie bytu i całego wszechświata związane jest z powtarzaniem się momentów stwórczych Boga. W aksjomacie drugim pochodzącym z *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* Kartezjusz zaznaczył, że „Czas terażniejszy nie zależy od najbliższej poprzedzającego [go] i dlatego potrzeba nie mniejszej przyczyny dla zachowania rzeczy niż dla wytworzenia jej po raz pierwszy”⁸⁴.

W *Zasadach filozofii* powrócił do *creatio continua* i stwierdził, że „Bóg przez jedno i to samo działanie i na zasadzie tych samych praw, z pomocą których dany ruch stworzył, utrzymuje go, choć nie zawsze jako złączony z tymi samymi częściami materii, ale, gdy te wzajem ze sobą się zderzają, jako przechodzący z jednych z nich na drugie. W ten sposób nawet i ta ciągła zmiana rzeczy stworzonych dowodzi niezmienności Boga”⁸⁵.

81 Por. M. Sołtysiak, *Etyka jako retoryka dobra. Arystotelesowskie korzenie filozofii praktycznej Hansa-Georga Gadamera*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie” (2006), s. 169–185.

82 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 69, [w:] AT VII 48–49.

83 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 118.

84 R. Descartes, *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, s. 153.

85 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 42, s. 73.

Koncepcja Boga Kartezjusza uzasadnia zasadę zachowania ruchu. Od niej rozpoczyna przedstawienie trzech praw ruchu materii w *Zasadach filozofii*. „Rozumiemy też, że doskonałość Boga nie tylko na tym polega, że On sam w sobie jest niezmienny, ale i na tym, że działa w sposób jak najbardziej stały i niezmienny”⁸⁶. Odwołując się do boskiego zachowania ruchu, usprawiedliwił on „drugorzędne lub szczegółowe jego przyczyny” wynikające z jego trzech praw⁸⁷. Kartezjańskie pojęcie niezmienności Boga jest podstawą trzech praw ruchu ciał: zachowania ilości ruchu, jego podtrzymywania oraz uporządkowania wymiany ruchu w zderzeniach ciał.

W *Świecie albo Traktacie o świetle* próbował on wytłumaczyć, dlaczego ciało nie jest w stanie zrealizować swojej dyspozycji do ruchu prostoliniowego. Częstki ciała od chwili, kiedy „zostały powołane do istnienia, wykonywały rozmaite ruchy oraz stykały się one wszystkie ze wszystkich stron, bez istnienia jakiegokolwiek próżni między nimi. Z tego wynika koniecznie, że od tej chwili, w której zaczęły się one poruszać, zaczęły także, tym samym, przez fakt napotykania jedna drugiej, zmieniać się i różnicować swoje ruchy”⁸⁸. Bóg po stworzeniu materii obdarzył jej cząsteczki ruchem prostoliniowym. Pomędzy cząsteczkami nie ma jednak wolnych przestrzeni (próżni), w których ten ruch mógłby się zrealizować. Każda cząsteczka zderza się z innymi cząsteczkami, które tworzą jej sąsiedztwo. W wyniku takiego rozmieszczenia materii w świecie ruch cząsteczek i ciał z nich zbudowanych jest ruchem nieregularnym, krzywoliniowym.

W innym miejscu *Świata albo Traktatu o świetle* zwrócił on uwagę na to, że „Bóg jest Autorem wszystkich ruchów, jakie występują w świecie w tej mierze, w jakiej one istnieją i o tyle, o ile są one prostoliniowe, gdyż tylko rozmaite rozmieszczenia materii czynią je nieregularnymi i krzywoliniowymi. Podobnie jak teologowie pouczają nas, że Bóg jest także Autorem wszystkich naszych działań w tej mierze, w jakiej mają one miejsce i w jakiej zawierają jakieś dobro w sobie, ale także, że to różne dyspozycje naszej woli są czynnikami mogącymi czynić je występnymi”⁸⁹. Powyższe stwierdzenie jest uściśleniem faktu, dlaczego prawa natury są niezrozumiałe w bezpośredniej obserwacji. Doświadczenie empiryczne ukazuje nam, że prawa ruchu stosują się do ruchu okrężnego. Refleksja metafizyczna natomiast wskazuje, że odnoszą

86 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69–70.

87 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 37, s. 70.

88 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 59.

89 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 68.

się one do ruchu prostoliniowego. Według Alquié'go powyższy cytat świadczy o tym, że materia w pewien sposób jest niezależna od Boga⁹⁰. W Naturze występuje zasada zmienności⁹¹, która jest związana z oporem Natury i z ludzką wolnością⁹².

Kartezjusz, podsumowując ruch kamienia wylatującego z procy, napisał, że „każde ciało, które porusza się po kole, stale dąży do oddalenia się od środka koła, które opisuje; jak to sprawdzamy samym wyczuciem ręki w odniesieniu do kamienia, kiedy nim zataczamy krąg procą”⁹³. Tendencja ciała będącego w ruchu do oddalania się od środka koła, którą później nazwano siłą odśrodkową, odgrywa ważną rolę w fizyce Kartezjusza⁹⁴. Według jego modelu planety są unoszone wokół centralnie położonego Słońca za pomocą skrętu płynu (drugiego elementu materii), który nazwał wirem. Światło jest tylko ciśnieniem, które ten płyn wywiera, próbując oddalić się od środka obrotu. Drugie prawo Natury ma kluczowe znaczenie dla jego teorii, ponieważ ustanawia istnienie tej tendencji odśrodkowej, którą nazywał światłem.

3.3. Trzecie prawo Natury – prawo zachowania ilości ruchu

Prawo zachowania ilości ruchu ciał z *Zasad filozofii* (trzecie prawo Natury) jest rozbudowaniem drugiego prawa zderzeń ciał ze *Świata albo Traktatu o świetle* (drugie prawo Natury). W *Świecie albo Traktacie o świetle* brzmi ono: „Kiedy jedno ciało popycha inne, nie może udzielić mu żadnego ruchu inaczej, jak tylko tracąc własny w tej ilości, w jakiej go przekazuje ani też nie może od niego przejąć ruchu w inny sposób, niż mu go ujmując i zwiększając o tę ilość własny”⁹⁵. W *Zasadach filozofii* natomiast przybrało ono następującą formę: „Gdy ciało będące w ruchu zderza się z innym, wówczas, jeśli mniejszą ma siłę do zdążania po linii prostej aniżeli tamto do stawiania mu oporu, zawraca w przeciwną stronę i, zachowując swój ruch, traci tylko [pierwotny] jego kierunek; jeśli jednak większą ma [siłę], wówczas porusza wraz

90 Por. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, t. 1, Classique Garnier, Paris 1963, s. 361.

91 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 58.

92 Według Alquié'go kartezjańska doktryna *creatio continua* w *Traktacie o świecie* nie jest doprowadzona do końca. Por. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 1950, s. 125.

93 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 39, s. 71–72.

94 D. Garber, *Descartes physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 316.

95 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 62.

z sobą to drugie ciało i tyleż traci ze swego ruchu, ile go tamtemu udziela”⁹⁶. W formule trzeciego prawa w *Zasadach filozofii* pojawia się pojęcie siły, której nie ma w treści prawa ze *Świata albo Traktatu o świetle*⁹⁷.

Pojęcie siły posłużyło Kartezjuszowi do wytłumaczenia trwania ruchu prostoliniowego ciała oraz do przeciwstawiania się zmianie jego stanu. Jest to zaskakujące, ponieważ twierdził on, że za podstawowe właściwości ciał przyjmuje tylko doskonale zrozumiałe cechy postulowane przez geometrię. Wszystkie inne miały wywodzić się z praw natury⁹⁸. Pojęcie siły nie wydaje się właściwością geometryczną. W *Zasadach filozofii* stwierdził on, że siłę „należy oceniać już to na podstawie wielkości ciała, w którym się ona znajduje, i [wielkości] powierzchni, która oddziela to ciało od innego, już to na podstawie prędkości ruchu oraz natury”⁹⁹ i przeciwieństwa sposobu zderzenia się z sobą różnych ciał¹⁰⁰.

Inaczej mówiąc, siła polega na skłonności każdej rzeczy do pozostawania, na ile to możliwe, w swoim stanie, zgodnie z wymogami pierwszego prawa¹⁰¹. Jej miarą jest wielkość ruchu rzeczy, czyli iloczyn jej wielkości i prędkości. Tak rozumiane pojęcie siły można odnieść do ciał będących w ruchu, ale nie do ciał będących w spoczynku. Jednak w tym ostatnim przypadku, chociaż ciała nie są w ruchu, to przecież mają siłę, by oprzeć się zmianie swojego stanu.

W *Liście do Huygens’a z 5 grudnia 1637 roku*¹⁰² Kartezjusz definiuje pojęcie siły za pomocą pojęcia pracy. Według niego praca, jaką należy wykonać przy podnoszeniu określonego ciężaru, jest równa iloczynowi ciężaru i wysokości, na jaką jest on podnoszony. Praca, jaką należy wykonać przy podnoszeniu ciężaru o wadze 100 funtów na wysokość dwóch stóp, jest równa pracy, jaką trzeba wykonać przy podnoszeniu ciężaru o wadze 200 funtów na wysokość jednej stopy albo ciężaru o wadze 50 funtów na wysokość 4 stóp. We

96 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 40, s. 72.

97 Kartezjusz użył pojęcia siły w komentarzu do pierwszego prawa. Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 59–60.

98 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 61.

99 Czy chodzi o „naturę ciała”, czy o „naturę ruchu”, czy wreszcie o to, co składniowo najbliższe, o „naturę sposobu”, na to tekst Kartezjusza nie daje w oryginale jednoznacznej odpowiedzi. Por. Przypis 16 do artykułu 42 *Zasady filozofii*, II, s. 73.

100 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 42, s. 73.

101 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 61.

102 Por. R. Descartes, *List do Huygensa z 5 października 1637 r.*, [w:] AT I 435–436. Kartezjusz ten sam przykład z podnoszeniem ciężaru powtórzył w *Liście do Mersenne’a z 13 lipca 1638 roku* (por. AT II 228).

wszystkich tych przypadkach wykonana praca jest ta sama, ponieważ iloczyn ciężaru i wysokości jest równy 200. W *Liście do Clersliera z 17 stycznia 1645 roku* ponownie rozważał on pojęcie siły. W zakończeniu listu przyznał, że zasady, które jej dotyczą „nie są bezproblemowe”. Dodał następnie, że nie jest w stanie zająć się dogłębnie ich wyjaśnieniem, ponieważ jego „umysł jest teraz zajęty innymi myślami”¹⁰³. Siła (praca) według niego jest równa iloczynowi ciężaru ciała i wysokości, na jaką należy je podnieść. Przy jej obliczaniu pominął on zarówno czas potrzebny do wykonania pracy, jak i szybkość, z jaką dany ciężar jest podnoszony. Zdaniem Asmusa, Kartezjusz „temu abstrakcyjnemu charakterowi poglądu matematycznego na siłę pozostał wierny do końca życia”¹⁰⁴. Powstaje pytanie: dlaczego – pomimo krytyki ze strony wybitnego holenderskiego fizyka Simona Stevina (1548–1620) i francuskiego matematyka Gillesa de Roberval (1602–1675) – trwał on przy czysto mechanicznym rozumieniu siły? Asmus¹⁰⁵ twierdzi, że Kartezjusz z pewnością znał pogląd Galileusza dotyczący pojęcia siły, uzupełnionej o pojęcie szybkości. Trwał przy swoim poglądzie i utrzymywał, że „ilość ruchu” mierzy się iloczynem szybkości i wielkości ciała. Rozciągniętość, czyli wielkość ciała, jest zatem miarą ilości materii. Newton skorygował ten błąd. „Uzupełnił” Kartezjańską koncepcję materii przez pojęcie gęstości. Wprowadził do mechaniki pojęcie masy. W określeniu ilości materii, czyli masy, należy wziąć pod uwagę nie tylko wielkość ciała, lecz także gęstość materii. Zgodnie z jego pierwszą definicją „ilość materii jest to jej miara określona wspólnie przez jej gęstość i wielkość”¹⁰⁶.

Według Hellera Kartezjańskie prawo zachowania ilości ruchu przypomina zasadę zachowania pędu¹⁰⁷. Dodaje jednak, że jest ona sformułowana błędnie. „Kartezjusz nie zwrócił uwagi na fakt, że prędkości nie są istotne przy zderzeniach, gdyż można je zmieniać przez rozpatrywanie tego samego

103 Por. R. Descartes, *List do Clersliera z 17 stycznia 1645 roku*, [w:] AT IV 187. „Kiedy jedna część materii porusza się dwa razy prędzej niż druga, a ta druga dwakroć jest większa od pierwszej, że tyle samo jest ruchu w mniejszej co w większej” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69).

104 W.F. Asmus, *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960, s. 229.

105 W.F. Asmus, *Descartes*, s. 239.

106 R. Ingarden, *Descartes a fizyka nowożytna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 19 (1950), s. 96.

107 Według tej zasady suma wektorowa pędów wszystkich elementów układu izolowanego pozostaje stała.

zdarzenia w różnych układach odniesienia. Ponadto nieprecyzyjna terminologia niejako rozmyła fizyczny sens tej ważnej zasady¹⁰⁸.

Należy zauważyć, że zasada zachowania ruchu ciał Kartezjusza, czyli iloczyn wielkość obiektu i prędkość, nie jest wersją współczesnego pojęcia pędu – iloczynu masy i prędkości. Przede wszystkim zarówno on sam, jak i jemu współcześni uczeni nie pojmowali pojęcia masy niezależnie od wielkości. Jak zauważył Crombie, również „Arystoteles nie znalazł pojęcia masy, wewnętrznego oporu, będącego właściwością samego poruszającego się ciała, które było podstawą mechaniki w XVII¹⁰⁹”. Zostało ono wprowadzone dopiero w XVII wieku na podstawie hipotezy, że w środowisku, w tym także w próżni, którego opór jest mały w stosunku do wagi ciała, wszystkie ciała spadają z jednakową prędkością.

Kartezjusz był z pewnością świadomy znaczenia względności kierunku ruchu¹¹⁰, ale nie brał go pod uwagę w określeniu zasady jego zachowania.

Po pierwsze Bóg zachowuje w świecie jedynie pewną ilość ruchów. W *Świecie albo Traktacie o świetle* Kartezjusz napisał, że „całej materii w ogóle nadał On pewną ilość ruchu od pierwszej chwili, kiedy tylko ją stworzył, trzeba przyznać, że ruch ten zachowuje On zawsze lub, w innym razie, trzeba byłoby sądzić, że nie działa On niezmiennie¹¹¹”. Pojawia się problem z interpretacją zastosowanego przez niego zwrotu: „pewną ilość ruchu” (*quantité de mouvements*). Został on użyty w liczbie mnogiej. Zdaniem Daniela Garbera¹¹² może to być błąd typograficzny, ale może potwierdzać przypuszczenie, że Bóg Kartezjusza zachowuje dosłownie określoną liczbę ruchów. Kartezjusz był niepewny, co dokładnie Bóg zachowuje w danym momencie.

Możemy jednak spróbować rozwiązać ten problem. Pewne światło na ten dylemat rzuca uwaga umieszczona przez niego w *Zasadach filozofii*. Ponownie – a wcześniej w *Świecie albo Traktacie o świetle* – wyraźnie wskazał w niej na określoną ilość ruchu materii. Bóg „od początku stworzył materię wraz

108 M. Heller, *Wszelchświat – maszyna czy myśl?*, s. 66. Błąd Kartezjusza dotyczący zderzenia się dwóch ciał wynikał z braku opracowania przez niego zasad zachowania energii.

109 A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, t. 1, s. 143.

110 Por. Alan Gabbey, *Force and inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton*, [w:] *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. S. Gaukroger, s. 230–320 oraz s. 248–60. Jego zasada zachowania ilości ruchu nie odpowiada współczesnej wersji pojęcia pędu. Współcześnie pęd jest wektorową wielkością fizyczną. Jego zwrot i kierunek są zgodne ze zwrotem i kierunkiem prędkości. Mierzy się go iloczynem masy i prędkości danego obiektu.

111 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 65.

112 Por. D. Garber, *Descartes' physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 314.

z ruchem i spoczynkiem, i już przez samo zwyczajne swoje współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył. Bo chociaż ten ruch nie jest w poruszającej się materii niczym innym, jak tylko jej modyfikacją, to jednak przysługuje mu pewna określona ilość, która – jak łatwo pojmujemy – może być zawsze ta sama w całej powszechności rzeczy, jakkolwiek zmienia się w poszczególnych jej częściach”¹¹³. Na zakończenie powyższego artykułu jeszcze raz podkreślił, że „Bóg rozmaicie uruchomił części materii, skoro tylko je stworzył, a już tylko utrzymuje potem całą tę materię zupełnie w taki sam sposób i w takiej samej proporcji, w jakiej najpierw ją stworzył, sądzą, że zachowuje w niej także zawsze tę samą ilość ruchu”¹¹⁴. Na podstawie powyższego fragmentu *Zasad filozofii* możemy stwierdzić, że Kartezjusz przyjął metafizyczną zasadę ruchu we wszechświecie. Bóg nie tylko stworzył, ale i podtrzymuje we wszechświecie określoną ilość ruchu i spoczynku. Stosunek ruchu materii do jej spoczynku pozostaje zawsze w tej samej proporcji. Nie wspomina on jednak w swoich pracach, ile jest ruchu, a ile spoczynku we wszechświecie, a także, jaki jest ich wzajemny stosunek.

Garber podkreśla¹¹⁵, że prawdziwa czy fałszywa zasada zachowania ruchu nie jest sama w sobie wystarczająca dla fizyki kartezjańskiej. Chociaż w *Zasadach filozofii* jest ona przedstawiana jako ogólne ujęcie wszelkiego ruchu, to nic nie mówi o tym, w jaki sposób zachowują się poszczególne ciała. Uważana jest ona za „ogólną i pierwotną” przyczynę ruchu. Powinna być jednak uzupełniona „prawami drugorzędnymi i szczegółowymi”, czyli szeregiem konkretnych praw, które – podobnie jak ona – wynikają z niezmienności Boga.

Po pierwsze Kartezjusz za pomocą zestawu siedmiu reguł zderzeniowych próbował określić zastosowanie trzeciego prawa do ruchu ciał w warunkach wyidealizowanych. Pojawiły się jednak pewne trudności w ich zastosowaniu do rzeczywistego ruchu materii.

Po drugie, tłumacząc pojęcie siły, odwołał się do trzeciego prawa Natury. Tendencja, dzięki której ciało trwa w swoim stanie, pochodzi od Boga. Podtrzymuje On bowiem niezmiennie świat w istnieniu, w tym ruch ciał. W ten

113 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69.

114 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 70.

115 Por. D. Garber, *Descartes' physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 314.

sposób siła nie znajduje się w samych ciałach¹¹⁶. Wniosek ten wzbudził zastrzeżenia Henry'ego More'a. W *Liście do Kartezjusza z 5 marca 1649* roku zapytał: „Czy materia – niezależnie od tego, czy uznamy ją za wieczną, czy za stworzoną wczoraj – pozostawiona samej sobie i nie otrzymująca żadnego impulsu z zewnątrz poruszałaby się, czy pozostawałaby w spoczynku? Dalej: uważasz, że ruch jest prywatywną, czy jednak pozytywną modyfikacją ciała?”¹¹⁷. Kartezjusz odpowiedział na te pytania w liście w sierpniu tegoż roku. „Uważam materię pozostawioną swobodnie samej sobie i nie otrzymującą żadnego bodźca z zewnątrz za pozostającą całkowicie w spoczynku. Natomiast jest ona pobudzana przez Boga, który zachowuje w niej tyle samo ruchu, czyli przenoszenia się, ile go w nią włożył na początku”¹¹⁸ [podkreślenie Kartezjusza]. Chociaż Bóg jest główną przyczyną ruchu w świecie fizycznym, to nie jest jego jedyną przyczyną. Kartezjusz, ponownie pisząc do More'a, zauważył: „To przenoszenie się, które nazywam *ruchem*, jest rzeczą o nie mniejszej bytowości niż kształt – jest mianowicie modyfikacją w ciele. Natomiast siłą poruszającą może być [moc] samego Boga zachowującego tyle samo przenoszenia się w materii, ile go w nią włożył w pierwszym momencie stworzenia; albo także [moc] substancji stworzonej, takiej jak nasz umysł lub jakaś rzecz, której Bóg dał siłę poruszania ciałem. Otóż ta siła jest modyfikacją w substancji stworzonej, nie zaś w Bogu”¹¹⁹ [podkreślenie Kartezjusza]. Kartezjusz wskazał, że również skończone ludzkie umysły mogą poruszać ciała. Powstaje pytanie: czy również ciała mogą być prawdziwymi przyczynami stanów, odczuć czy wyobrażeń w umyśle?

Po trzecie prawo Natury (trzecie), czyli zasada zachowania ruchu, nie wyjaśnia poszczególnych przypadków zderzeń z sobą ciał. W myśl tego prawa, jeśli jedno ciało traci określoną ilość ruchu, to drugie ją zyskuje. Powstaje pytanie, ile dokładnie traci jedno ciało ruchu, a ile zyskuje drugie. Aby odpowiedzieć na to pytanie, Kartezjusz przedstawił w *Zasadach filozofii* siedem zasad

116 Kwestia ontologicznego statusu siły u Kartezjusza jest jednak zagmatwana. Por. Alan Gabbey, *Force and inertia in the seventeenth century: Descartes and Newton*, [w:] *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. S. Gaukroger, s. 234–9; G. C. Hatfield, *Force (God) in Descartes' physics*, „Studies in History and Philosophy of Science Part A” 10 (1979) nr 2, s. 113–140.

117 *List More'a do Kartezjusza z 5 marca 1649 r.*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnaudem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 74. Kartezjusz pominął to pytanie za pierwszym razem i More musiał je powtórzyć.

118 R. Descartes, *List do More'a sierpień 1649 r.*, [w:] *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 86.

119 R. Descartes, *List do More'a sierpień 1649 r.*, s. 86.

oddziaływania wzajemnego ciał podczas ich zderzenia¹²⁰. Należy zaznaczyć, że zasady te dotyczą systemu wyizolowanego, a nie faktycznej sytuacji. Miał on świadomość tego stanu rzeczy¹²¹. Chociaż zasady zachowania ciał wynikają z trzech praw ruchu, to nie można ich ściśle stosować do konkretnych zdarzeń ze względu na oddziaływanie różnych czynników. W związku z tym pojawia się szereg dalszych trudności dotyczących praw Natury.

Po czwarte nie jest jasne, czy rzeczywiście zaakceptował on teorię względności ruchu. Wiele aspektów jego filozofii przyrody wydaje się z nią niezgodnych. W czwartej regule stwierdził on, że duże, stacjonarne ciało pozostaje w spoczynku po zderzeniu z mniejszym poruszającym się ciałem, przy czym mniejsze ciało zmienia tor ruchu. „Jeśliby ciało C w ogóle spoczywało, a było nieco większe niż B, wtedy bez względu na to, z jaką wielką prędkością B poruszałyby się w kierunku C, nigdy nie wprawiłoby w ruch samego C, lecz zostałyby przez nie odbite w przeciwną stronę”¹²². W piątej regule głosi, że duże ciało będące w ruchu porusza mniejsze nieruchome. „Jeśliby ciało C, będące w spoczynku, było mniejsze od B, wtedy B, niezależnie od tego jak wolno poruszałyby się w kierunku C, wprawi je w ruch razem z sobą, udzielając mu mianowicie takiej części swego ruchu, że obydwa poruszać się będą potem z jednakową prędkością”¹²³. Należy zauważyć, że w rozpatrywanych przypadkach, zgodnie z teorią względności ruchu, reguły czwarta i piąta obejmują to samo zderzenie. Obie reguły dotyczą małego i dużego ciała z tym samym względnym ruchem podczas ich zderzenia. W następstwie ich kolizji wyniki powinny być takie same. To, że Kartezjusz traktuje te dwie reguły kolizji inaczej w odniesieniu do wielkości ciał, sugeruje, że albo nie przyjął on teorii względności ruchu, albo, co jest mniej prawdopodobne, nie był świadom występujących sprzeczności.

Po piąte wydaje się, że w odniesieniu do definicji ciała i ruchu istnieje problem błędnego koła. Definicja ruchu opiera się na wcześniejszym zrozumieniu tego, czym jest ciało, a definicja ciała zakłada zrozumienie ruchu. Stwierdził on, że przez „jedno ciało, czyli jedną część materii, rozumiem to wszystko, co razem się przenosi”¹²⁴. Ruch natomiast definiuje jako przeniesienie ciała z sąsiedztwa przyległych do niego ciał.

120 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 46–52, s. 74–75.

121 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 53, s. 75.

122 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 49, s. 74.

123 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 50, s. 74.

124 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 25, s. 65.

Po szóste pojawia się trudność ze zrozumieniem spójności ciał. Jeśli ciała składają się z niezliczonych cząsteczek, to w jaki sposób tworzą one spójną całość? „Ciekłe ciała są podzielone na mnóstwo bardzo małych cząstek wstrząsanych na przemian przez rozmaite ruchy, stałe zaś są te, których wszystkie cząstki wzajem względem siebie pozostają w spoczynku. W każdym razie nie możemy wymyślić żadnej innej więzi, która by silniej spajała cząstki ciał stałych między sobą, aniżeli [czyni to] ich spoczynek”¹²⁵. Kartezjusz odrzucił pojęcie substancji w ujęciu scholastycznym – jako więzi spajającej cząsteczki określonego ciała. Według jego koncepcji każda cząsteczka, z której zbudowane jest ciało, sama jest substancją rozciąglą. Przyczyną, która może sprawić rozpad ciała, jest ruch jego cząsteczek. Stanem przeciwnym ruchowi jest spoczynek. Tym, co wiąże cząsteczki składające się na dane ciało jest ich bezruch względem siebie. Podobnie jak w *Zasadach filozofii* twierdził on w *Świecie albo Traktacie o świetle*, że brak ruchu cząstek w ciele jest zasadą jego spoistości¹²⁶. Tak określona spoistość ciał stwarza następną trudność. Gdy ciała, np. kule, zderzają się, to cząsteczki jednej z nich, będąc na powierzchni, wchodzą w kontakt z cząsteczkami powierzchniowymi drugiej z nich. Ich ruch na powierzchni powinien być inny w stosunku do ruchu pozostałych cząstek kuli. W następstwie tych odmiennych ruchów cząsteczek w kuli powinno być przełamanie jej spoistości.

Dlaczego kolizja ruchów cząsteczek nie doprowadza do rozpadnięcia się obu kul? Kartezjusz nie potrafił wyjaśnić, dlaczego niektóre fragmenty materii wydają się posiadać jedność, podczas gdy innym jej brakuje. Naturą ciała jest jej rozciąglność. Każde ciało potencjalnie może mieć różne kształty, rozmiary i wielkości. Ale rozciąglność nie zapewni ciała trwałości.

Po siódme trzecie prawo Natury jest jednym z pierwszych praw zachowania ruchu głoszonych w historii fizyki. Kartezjusz mierzył siłę ruchu jako iloczyn wielkości i prędkości ciał za pomocą zestawu siedmiu reguł zderzeniowych określających zastosowanie trzeciego prawa w warunkach wyidealizowanych. Zasada zachowania ruchu miała wpływ na późniejszych fizyków. Niestety okazała się błędna. Doprowadziła do wielu błędnych wniosków.

125 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 54–55, s. 76; por. także R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 25, s. 87–88.

126 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 32.

Podsumowanie

Kartezjusz przyjął w *Świecie albo Traktacie o świetle* oraz w *Zasadach filozofii* hipotetyczny model świata, w odniesieniu do którego można byłoby badać rzeczywisty świat zewnętrzny. Model świata składa z trzech podstawowych elementów. Ich liczbę i budowę ustalił w sposób aprioryczny na podstawie przyjętych przez siebie założeń. Istotą materii, zgodnie z jej geometryzacją, jest rozciągłość. Ciała są podzielne do tego stopnia (teoretycznie w nieskończoność), że nie można poznać ich cząsteczek, z których są zbudowane, ani zmysłami, ani wyobraźnią, lecz tylko samym rozumem. Zgodnie z zasadami ekonomii i prostoty działania Natury do racjonalnego wytłumaczenia budowy wszechświata wystarczy przyjąć trzy elementy. Zbudowane są one z najmniejszych jednostek liczbowych i dzięki temu można je poznać bez odwoływania się do metafizyki jakości materii i formy, możliwości i aktu. Można je porównać do: powietrza, ognia i ziemi. Przyjęte przez niego zasady opisują budowę „nowego świata”¹²⁷, czyli świata rozumianego fizycznie (naukowo). Jest on światem hipotetycznym (baśnią świata) i dlatego przyjęte w nim zasady tłumaczące jego budowę nie muszą być prawdziwe, byleby tylko tłumaczyły faktyczny stan świata, czyli „świat stary”¹²⁸, w którym obecnie żyjemy¹²⁹. „Świat stary” jest światem doświadczanym przez nas zdroworozsądkowo. Jest on „światem rzeczywistym” w przeciwieństwie do wymyślonego przez niego „nowego świata” określanego również jako „baśń świata”¹³⁰.

Aby jednak wytłumaczyć, w jaki sposób z tego początkowego chaosu materii wyłonił się „świat rzeczywisty”, w którym żyjemy, Kartezjusz odwołał się do metafizyki i do zasady ekonomii (oszczędności) działania Natury. Za uporządkowanie ruchów cząstek materii, z których zbudowany jest świat, odpowiedzialne są trzy prawa stworzone przez Boga. Bóg nie tylko jest niezmienny w swojej istocie, ale jest stały w swoich postanowieniach

127 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 55, 57.

128 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 55.

129 Por. *Zasady filozofii*, III 47, s. 96–97.

130 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 54. Aby nie narazić się na zarzuty Inkwizycji, Kartezjusz w *Zasadach filozofii* utożsamiał „stary świat” czyli świat naszego doświadczenia zmysłowego ze światem stworzonym ukazany w opisie biblijnym Księgi Rodzaju. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 45, s. 95–96.

i działa niezmiennie. Dla wytłumaczenia, w jaki sposób formował się „nowy świat” z początkowego nieuporządkowanego stanu materii, Kartezjusz przyjął trzy prawa Natury w *Świecie albo Traktacie o świetle* oraz w *Zasadach filozofii*¹³¹. Pierwszym prawem ruchu w *Świecie albo Traktacie o świetle* jest prawo bezwładności ciał, drugim prawo ich zderzenia, a trzecim prawo ruchu prostoliniowego. W *Zasadach filozofii*, podobnie jak w *Świecie albo Traktacie o świetle*, pierwszym prawem ruchu ciał jest prawo bezwładności, drugim prawo ruchu prostoliniowego (trzęcie ze *Świata albo Traktatu o świetle*), trzecim zaś prawo zachowania ilości ruchu. Jest ono modyfikacją drugiego prawa ze *Świata albo Traktatu o świetle*, czyli prawa zderzenia ciał. Kartezjusz uzupełnił je przez pojęcie siły. Posłużyło mu ono do wyjaśnienia prawa bezwładności i prawa ruchu prostoliniowego ciał, czyli trwania jego ruchu prostoliniowego oraz przeciwstawienia się zmianie jego stanu. Pojęcie siły rozumie on w sposób czysto mechanistyczny – ze względu na przyjętą hipotezę trzech elementów. Oddziaływanie między częściami materii następuje w wyniku ich wzajemnych zderzeń i tarć. Zakwestionowanie przez niego istnienia próżni w świecie spowodowało, że w jego modelu kosmologicznym ciała poruszają się w formie wirów wokół miejsc centralnych.

W uzasadnieniu przyjętych przez siebie praw Natury: zasady bezwładności, prawa ruchu prostoliniowego oraz prawa zachowania ilości ruchu odwołał się do metafizycznej zasady doskonałości Boga i do doświadczenia empirycznego. Bóg, będąc niezmienny w swojej istocie, działa w sposób stały i niezmienny w świecie. Intelktualne rozważania dotyczące kosmologii „nowego świata”, aby mogły stanowić podstawę dla nowej fizyki (nowej nauki), musiały zostać potwierdzone w „świecie starym”, zdroworozsądkowo doświadczanym. Inaczej mówiąc, Kartezjusz w swoich rozważaniach apriorycznych dotyczących kształtowania się świata od jego początków aż do stanu obecnego, w którym przyszło mu żyć, odwołał się do doświadczenia zdroworozsądkowego – empirycznego „starego świata”. W *Zasadach filozofii* dał temu wyraz *expressis verbis*. Wszystko to, co dzieje się w „nowym świecie”, przedstawił jako hipotezę. „Gdyby ją nawet uznano za fałszywą, będę uważał, że dostatecznie jestem wynagrodzony za poniesiony trud, o ile wszystko, co z niej zostanie wyprowadzone, zgadzać się będzie

131 W historii stworzenia w *Traktacie o świetle* Bóg najpierw stworzył materię z chaotycznym ruchem, a potem stworzył trzy prawa, które uporządkowały jej ruchy do stanu, w jakim ją dzisiaj widzimy. W *Zasadach filozofii* połączył dwa etapy w jeden: Bóg „od początku stworzył materię wraz z jej ruchem i spoczynkiem” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69).

z doświadczeniem. W ten sposób bowiem tyle z niej zbierać będziemy korzyści dla życia, ile z poznania samej prawdy”¹³².

Dla wykazania słuszności pierwszego prawa Natury, czyli prawa bezwładności ciał, odwołał się do zasady metafizycznej niezmiennego działania Boga w Naturze i do doświadczenia. Prawo to przyjęte przez niego w sposób *a priori* wydaje się nie zgadzać z codziennym doświadczeniem, ponieważ ciała, które są w ruchu, po pewnym czasie się zatrzymują. Według niego jest wprost przeciwnie. Doświadczenie potwierdziłoby w pełni jego twierdzenie, gdyby ruch ciał odbywał się w środowisku wyizolowanym. A ponieważ próżnia nie istnieje, ciała tracą swój ruch i zatrzymują się. Rzeczywisty ich ruch ustaje, ponieważ napotyka je opór powietrza albo wody, tak jak ruch wachlarza czy lot ptaków napotyka na opór powietrza, a ciała poruszające się w cieczy na jej opór¹³³.

W codziennym doświadczeniu, czyli w „starym świecie”, rozważamy razem bezwładność ciała z kierunkiem jego ruchu. Kartezjusz w „nowym świecie”, czyli w rozważaniach fizycznych (naukowych), analizuje je oddzielnie jako dwa prawa Natury, czyli jako zasadę inercji i prawa ruchu prostoliniowego¹³⁴. Zgodnie z zasadą metafizyczną niezmienności i prostoty działania Boga ciała powinny poruszać się ruchem prostoliniowym. Rzeczywisty jednak ruch każdej części materii jest zależny od całości sił, które na nią oddziałują. W wyniku wzajemnych zderzeń i tarć między ciałami ich ruch jest kołowy. Wydaje się, że ruch ciała rozważany w ogólności wykazuje, że materia sprzeciwia się zamysłowi Stwórcy. Bóg chce, żeby ciała poruszały się prostoliniowo, a ich rzeczywisty ruch jest kołowy. Tę pozorną sprzeczność ich ruchu rozważanego w ogólności Kartezjusz rozwiązuje, odwołując się do doświadczenia empirycznego. Kamień wypuszczony z procy oddala się od swojego środka w linii prostej, a dopiero pod wpływem zderzeń z cząsteczkami powietrza zmienia swój kierunek. Na podstawie wyniku tego doświadczenia Kartezjusz dochodzi do wniosku, że siła, która powoduje ruch ciała, ma tendencję do ruchu prostoliniowego, natomiast siły zewnętrzne oddziałujące na niego zmieniają ten kierunek, w wyniku czego staje się on ruchem kołowym. Paradoks ruchu, występujący w drugim prawie Natury, związany z jego ujęciem ogólnym, został rozwiązany w oparciu o dane empiryczne.

132 R. Descartes, *Zasady filozofii*, III 44, s. 95.

133 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 38, s. 71.

134 Należy zaznaczyć, że zarówno fizyka nowożytna, jak i współczesna rozważa je razem, jako jedno prawo. Por. F. Alquié, *Przypis 2*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, t. III, s. 188–189.

W „starym świecie”, czyli w doświadczeniu codziennym, obserwujemy, że żaden ruch nie jest prostoliniowy. Prawo to jednak obowiązuje w „nowym świecie”, w naukowym (hipotetycznym) modelu świata fizycznego, jako tendencja ciała do ruchu prostoliniowego w każdej chwili jego ruchu.

Zgodnie z trzeci prawem natury w wyniku zderzenia dwóch ciał jedno z nich traci określoną ilość ruchu, a drugie ją zyskuje. Biorąc pod uwagę metafizyczną zasadę stałości działania Boga we wszechświecie, zarówno ilość materii, jak i ilość ruchu są wartościami stałymi. Jednak w przypadku zderzeń dwóch ciał trudno odpowiedzieć na pytanie, ile konkretnie jedno z nich traci ruchu, a ile drugie zyskuje. Kartezjusz w związku z tym problemem wprowadził w *Zasadach filozofii* siedem zasad wzajemnego oddziaływania ciał w wyniku ich zderzenia. Odwołując się jednak do doświadczenia zderzenia się dwóch ciał w „świecie starym”, doszedł do wniosku, że prawo zachowania ilości ruchu podczas zderzeń ciał dotyczy systemu wyizolowanego, a nie realnej sytuacji w „świecie starym”. Odnosi się zatem do hipotetycznego modelu świata fizycznego.

W przekonaniu Kartezjusza trzy elementy materii wraz z trzema prawami ruchu ich dotyczącymi wystarczą do wytłumaczenia budowy wszechświata. Istnieje w nim tylko jeden rodzaj materii – określony geometrycznie i mechanistycznie. Własności i stany poszczególnych ciał są wyznaczone przez podzielność i ruch ich części.

Oprócz zastrzeżeń związanych z ich zastosowaniem do realnego świata (starego świata) należy też podkreślić zasługi Kartezjusza dla rozwoju nowożytnej nauki.

Chociaż treści praw natury sformułowane przez niego – reguła kolizji i prawo zachowania ruchu – zostały sfalsyfikowane przez późniejszych fizyków, to ich ogólny schemat metodologiczny posłużył jako podstawa współczesnych teorii fizycznych¹³⁵. Sformułowanie trzech praw natury stanowiło ważny krok w procesie rozumienia ruchu ciał. Wprawdzie sformułowane przez Kartezjusza prawa zostały w dużym stopniu sfalsyfikowane, jednak nie zmienia to faktu, że były one prekursorskie względem Newtonowskiego prawa bezwładności ruchu¹³⁶.

135 Późniejsi fizycy zdecydowanie odrzucili zasady Kartezjusza. Por. D. Garber, *Descartes physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press 2006, s. 318.

136 Źródłem naturalnego prostoliniowego ruchu dla Kartezjusza jest Boża moc zachowująca. W fizyce newtonowskiej, w przeciwieństwie do kartezyjańskiej, ruch ciągły prostoliniowy nie wymaga wyjaśniania.

Model świata skonstruowany przez Kartezjusza miał być przedmiotem badań nauki, umożliwiającej jej poznanie zasad działania świata doświadczenia zmysłowego. Pojawił się jednak problem z możliwością poznania świata realnego poprzez model świata utworzony przez umysł. Kartezjusz, wprowadzając dualizm substancji, czyli separację między *res cogitans* a *res extensa*, był niejako zmuszony do przerzucenia „mostu” między tymi dwiema substancjami, aby mogła pojawić się możliwość poznania świata zewnętrznego.

Rozdział III

Problem jedności podmiotu poznającego

Dualizm substancji rozciągłej i substancji myślącej stanowi jeden z głównych rysów filozofii Kartezjusza. Pozwolił mu on wytłumaczyć zjawiska materialne w kategoriach mechaniki – jako modyfikacje rozciągłości¹. Spowodował jednak trudności w wyjaśnieniu poznania świata zewnętrznego

Jeżeli umysł i ciało są nie tylko różnymi, ale także heterogenicznymi substancjami, to w jaki sposób mogą one na siebie oddziaływać? Jak należy rozumieć pojęcie „substancjalnego związku” odnoszącego się do ich interakcji? Odpowiedzi na te pytania mają istotne znaczenie dla zrozumienia możliwości poznania świata zewnętrznego. Jeśli nie występuje żaden związek między umysłem (duszą) a ciałem, to w jaki sposób możemy poznać cokolwiek, co znajduje się poza naszą świadomością?

Kartezjusz w swoich pracach twierdził, że za interakcję między umysłem a ciałem odpowiada szyszynka, która jest „głównym siedliskiem duszy”². Wytłumaczenie mechanistyczne ich wzajemnego oddziaływania nie rozwiązuje jednak problemu. Szyszynka jest bowiem częścią mózgu, czyli ciała. W jaki sposób nierozciąglą, myślący umysł może oddziaływać na rozciąglą, niemyślącą szyszynkę i odwrotnie? Niektórzy komentatorzy twierdzą, że mówienie o interakcji między dwiema heterogenicznymi substancjami jest błędem³.

1 J. Kopania, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa*, s. XXXI.

2 Por. R. Descartes, *List do Meyssonnier’a 29 stycznia 1640 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 243.

3 Por. B. Williams, *Descartes*, Penguin Books 1978, s. 287.

Jeśli istota ludzka jest niczym innym jak złożeniem dwóch odmiennych, autonomicznych substancji, to jedność psychofizyczna wydaje się rzeczą niemożliwą. Uniemożliwia to poznanie przez umysł świata zewnętrznego. Kartezjusz, według Stephena Vossa, osiągnął w ten sposób „koniec antropologii”⁴. Bernard Williams nazywał natomiast brak możliwości wystąpienia interakcji między umysłem a ciałem „skandalem kartezjańskiego interakcjonizmu”. Występuje „coś głęboko tajemniczego w interakcji, jakiej wymagała teoria Kartezjusza, między dwoma elementami o całkowicie odmiennych naturach, niematerialną duszą i szyszynką lub inną częścią rozciągniętego ciała”⁵. Bezpośredni następcy Kartezjusza próbowali wyjaśnić tę relację. Okazjonalści starali się go rozwiązać, wprowadzając Boga jako jedyną bezpośrednią przyczynę sprawczą i swoistego pośrednika między rzeczą rozciągniętą a rzeczą myślącą⁶. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) mówił o ustalonej z góry harmonii; oświeceniowi materialści, tacy jak Julien de La Mettrie (1709–1751) czy Paul Henri d’Holbach (1723–1789), traktowali zjawiska duchowe jako pochodne od materialnych.

Niektórzy współcześni komentatorzy argumentują, że twierdzenie Kartezjusza o zjednoczeniu duszy i ciała *per se* lub o ich „istotnym związku” nie jest jego własną opinią⁷. Używał on bowiem tych pojęć jako terminów technicznych w swojej korespondencji z autorami scholastycznymi lub – jak w przypadku Regiusa – z autorami, którzy byli narażeni na atak z ich strony. Jego scholastyczny język byłby wówczas niczym innym jak retoryczną strategią obrony siebie i swoich uczniów przed spodziewanymi zarzutami. Inni znawcy twórczości Kartezjusza dostrzegli w jego pismach uwagi, które sugerują wprowadzenie przez niego trzeciej substancji⁸ lub przyjęcie teorii

4 Por. S. Voss, *Descartes: The End of Anthropology*, [w:] *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. J. Cottingham, Clarendon Press, Oxford 1994, s. 273–306. Jego pesymistycznego wniosku nie podziela Rodis-Lewis. Opiera się ona na założeniu, że Kartezjusz wprowadził specjalną kategorię metafizyczną, aby zapewnić zadowalające wyjaśnienie jedności występującej w człowieku. Por. G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

5 Por. B. Williams, *Descartes*, s. 273. Por. R. C. Richardson, *The 'Scandal' of Cartesian Interactionism*, „Mind, New Series” 91 (1982) nr 1, s. 20–37.

6 Twórcą okazjonalizmu był Arnold Geulincx (1624–1669). Nicolas Malebranche (1638–1715) starał się rozwiązać ten problem, wprowadzając teorię okazjonalizmu.

7 Por. V. Chappell, *L'homme cartésien*, [w:] *Descartes: Objecter et répondre*, eds. J.-M. Beyssade i J.-L. Marion, Presses Universitaires de France, Paris 1994, s. 403–426.

8 Por. J. Cottingham, *Cartesian Trialism*, „Mind” XCIV (1985), s. 218–230. Wskazany artykuł J. Cottinghama został przedrukowany w jego książce: *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press, New York 2008.

hylemorfizmu w celu wyjaśnienia jedności psychofizycznej człowieka⁹. Niektórzy zwrócili uwagę na jej jedność metafizyczną¹⁰. W ostatnim czasie pojawiły się próby jej wyjaśnienia przez odwołanie się do „pasywności myślenia”¹¹. Istotnym wkładem w toczącą się dyskusję jest zwrócenie uwagi na różnicę między ciałem a cielesnością w rozumieniu tej jedności¹². Warta uwagi jest także propozycja funkcjonalnego jej ujęcia¹³. Tyimi propozycjami uniknięcia „końca antropologii”, które równocześnie umożliwiają poznanie świata zewnętrznego, zajmujemy się w pierwszej części niniejszego rozdziału. W drugiej jego części natomiast spróbujemy dokonać rekonstrukcji poglądów Kartezjusza dotyczących związku umysłu i ciała. W tym celu zwrócimy uwagę na możliwość zrozumienia jedności psychofizycznej człowieka w jego naturalnym nastawieniu do świata. Kartezjusz, odwołał się do niego, odpowiadając na zarzuty swoich przeciwników. Nastawienie to nie tylko pozwala ukazać występującą jedność między umysłem (duszą) i ciałem, ale także zrozumieć możliwość poznania świata zewnętrznego.

1. Aspekt substancjalny duszy i ciała

Kartezjusz w *Liście do Regiusa z połowy grudnia 1641 roku* upomniał go za jego wypowiedź w sporze z Voetiusem, która sugerowała, że człowiek jest bytem przez przypadłość (*ens per accidens*)¹⁴. Niebezpieczeństwo tego stwierdzenia polegało na sugestii, że człowiek nie jest substancją. Aby uniknąć sprzeciwu ze strony scholastyków Kartezjusz zaproponował reinterpretację tej wypowiedzi.

9 Por. P. Hoffman, *The Union and Interaction of Mind and Body*, s. 390 – 403; por. P. Hoffman, *The Unity of Descartes's Man*, s. 339–70; por. D. Des Chene, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Cornell University Press, Ithaca 1996, s. 257–72; por. D. Kam-bouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, Paris 1995, s. 94–95.

10 Por. R. Pasnau, *Form, Substance, and Mechanism*, s. 31–88.

11 Por. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris 2013.

12 Por. J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, [w:] J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 13–46; por. J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 11–26.

13 Por. D. Perler, *Human Being*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, s. 369–379.

14 Por. J. Kopania, *Regius – „niewierny uczeń” Descartes'a*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 77–99.

Regius twierdził, że „człowiek złożony jest z ciała i duszy przez przypadłość”¹⁵. Obrona tego twierdzenia, według Kartezjusza, powinna być następująca: „W pewnym sensie można powiedzieć, iż dla ciała połączenie z duszą i dla duszy połączenie z ciałem są przypadłościowe (*per accidens*), skoro przecież i ciało bez duszy, i dusza bez ciała mogą istnieć. Nazywamy bowiem przypadłością (*per accidens*) wszystko, co nie narusza podmiotu ani przez swoją obecność, ani przez nieobecność, chociaż rozważane samo w sobie może być substancją, tak jak odzienie jest przypadłością (*per accidens*) człowieka, [choć samo w sobie jest substancją]”¹⁶.

Regius napisał także, że człowiek jest bytem *per se*, który powstał przypadłościowo (*per accidens*)¹⁷. Kartezjusz w celu wykazania prawdziwości tej tezy posłużył się przykładem powstania myszy: „To, co istnieje jako byt sam przez się, może powstać przypadłościowo, podajmy przykład myszy, które, jeśli prawdą jest, że rodzą się, czy powstają, przypadłościowo z brudu, to przecież są bytami przez się”¹⁸. Człowiek, analogicznie do myszy, będąc bytem samym w sobie, mógł powstać przypadłościowo w wyniku połączenia duszy z ciałem. W stosunku do substancji zupełnej, jaką jest człowiek, dusza i ciało są substancjami niezupełnymi.

W *Liście do Regiusa ze stycznia 1642 roku* Kartezjusz ponownie odniósł się do problematyki zawartej w poprzednich listach. Uważał, iż spór ze scholastykami dotyczący pojęcia człowieka jest nieporozumieniem czysto werbalnym. W konsekwencji twierdzenie, że człowiek jest bytem przez przypadłość (*ens per accidens*), jest nieszkodliwe dla scholastycznej koncepcji człowieka¹⁹.

Zwroty, których użył w listach do Regiusa, sugerują, iż uważał on zjednoczenie ciała z umysłem za jakąś formę psychofizycznej jedności. Przeciwwstał się jego twierdzeniu o akcydentalnej jedności między nimi²⁰. Nie uczynił tego tylko ze względu na spodziewaną negatywną reakcję scholastycznych uczonych. Sam był przekonany o substancjalnej jedności występującej między nimi. W jego przekonaniu człowiek, będąc zjednoczeniem umysłu

15 Por. R. Descartes, *List do Regiusa połowa grudnia 1641 r.*, s. 25.

16 R. Descartes, *List do Regiusa połowa grudnia 1641 r.*, s. 25.

17 R. Descartes, *List do Regiusa połowa grudnia 1641 r.*, s. 25.

18 R. Descartes, *List do Regiusa połowa grudnia 1641 r.*, s. 25.

19 Por. R. Descartes, *List do Regiusa, styczeń 1642 r.*, s. 29.

20 Nie jest to tylko wybieg retoryczny Kartezjusza, aby uchronić Regiusa od zarzutu o herezję, ponieważ o tej jedności także pisze między innymi w *Medytacji szóstej*, jak również w traktacie *Człowiek*.

z ciałem, jest bytem samym przez się (*ens per se*). Zdecydowanie odrzucił propozycję swego ucznia, by nazwać człowieka bytem przypadłościowym (*per accidens*). Sugerowała ona bowiem przypadkową jedność między nimi. Na skutek takiego jej rozumienia człowiek byłby epizodyczną jednością.

W pierwszym swoim dziele, tj. w *Regułach kierowania umysłem*, Kartezjusz nawiązał do Arystotelesowskiego złożenia występującego w bycie – wskazał na materię i formę. W myśl tego założenia w człowieku materią jest ciało, a formą dusza. Całość złożona z duszy i z ciała posiada władze służące do poznania rzeczy²¹. Dusza, będąc substancją niezupełną, łączy się z ciałem jako drugą substancją niezupełną. Staje się jego formą i tworzy z nim substancję zupełną.

Koncepcję tę, o rodowodzie scholastycznym, w następnych swoich dziełach jednak odrzucił i skrytykował. Wprowadził w nich realne rozróżnienie między duszą i ciałem, uznając każde z nich za substancje zupełne²².

1.1. Trializm, czyli „trzecia substancja”

J. Cottingham, rozważając koncepcję jedności duszy i ciała Kartezjusza, wziął pod uwagę dwie podstawowe jego wypowiedzi dotyczące tej kwestii: odpowiedź na zarzuty Arnaulda oraz list do Regiusa²³. Arnauld zarzucił Kartezjuszowi w *Zarzutach czwartych*, że argument dotyczący jedności duszy i ciała prowadzi do „poglądu platońskiego (który jednak autor odrzuca), że do istoty naszej nie przynależy nic cielesnego, tak że człowiek jest samym umysłem, ciało zaś tylko środkiem przenoszenia się umysłu; stąd to definiuje się człowieka jako umysł posługujący się ciałem”²⁴. Kartezjusz stanowczo odrzucił interpretację platońską swojej myśli i odesłał swego adwersarza do *Medytacji szóstej*, w której stwierdził, że umysł jest „substancjalnie złączony”²⁵ z ciałem. Pisząc natomiast do Regiusa, podkreślił, że istota ludzka jest rzeczywiście prawdziwie zjednoczonym bytem samym przez się (*ens per*

21 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 46.

22 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 195.

23 Por. J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, s. 29–36.

24 *Zarzuty czwarte*, s. 180.

25 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 197.

se), a nie przez przypadłość (*ens per accidens*). Umysł i ciało są zjednoczone z sobą „realnie i substancjalnie”, „na sposób prawdziwej jedności”²⁶.

Zdaniem Cottinghama w tych dwóch fragmentach mamy do czynienia z wyraźną niespójnością, a przynajmniej poważnym napięciem występującym w wypowiedziach Kartezjusza. Z jednej strony twierdzi on, że dusza i ciało są kompletnymi i niezależnymi substancjami, bytami samymi w sobie (dualizm kartezjański). A z drugiej strony chce zachować tradycyjną scholastyczną ideę, że dusza jest autentycznie i istotnie zjednoczona z ciałem. Analizując dualizm substancji myślącej i substancji rozciągłej, doszedł on do wniosku, że Kartezjusz faktycznie głosił „trializm atrybutywny”, to znaczy, że obok rozciągłości jako atrybutu ciała i myślenia jako atrybutu umysłu przyjął on trzeci atrybut, jakim jest jedność ciała i umysłu w wyniku ich zjednoczenia²⁷. Według niego Kartezjusz, wprowadzając do swoich rozważań trializm atrybutywny, starał się zachować zarówno niezależności umysłu wobec ciała, jak i ukazać zjednoczenie z nim²⁸. Cottingham zaznaczył, że kilku komentatorów źle zrozumiało jego interpretację Kartezjańskiej jedności umysłu i ciała, przypisując mu głoszenie trializmu substancjalnego²⁹: „Nigdy nie mówiłem, żeby Kartezjusz wierzył w istnienie trzech substancji”³⁰.

Jego zdaniem należy interpretować trializm Kartezjusza w sposób atrybutywny (własnościowy), a nie substancjalny. Kluczowym powodem przemawiającym na korzyść takiej interpretacji jest uwzględnienie tego, co Kartezjusz mówi o charakterze naszego doświadczenia zmysłowego jako istot wcielonych. Zgodnie z trializmem atrybutywnym istnieją dwie substancje: umysł i ciało. Równocześnie istnieją trzy odrębne i nieredukowalne do siebie atrybuty. Trzeci atrybut, czyli jedność duszy i ciała, obejmujący doświadczenie zmysłowe i uczucia, dotyczy całego człowieka, dlatego Kartezjusz miał prawo mówić o „realnej i substancjalnie jedności” duszy z ciałem³¹.

26 Por. R. Descartes, *List do Regiusa ze stycznia 1642 r.*, s. 29–30: „Gdy doznajemy bólu czy wszelkich innych odczuć, nie odbieramy ich jako czystych myśli powstających w umyśle odrębnym od ciała, lecz jako mieszane doznania umysłu realnie zjednoczonego z ciałem”.

27 Por. J. Cottingham, *Cartesian Trialism*, s. 218–230.

28 Por. J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, s. 33.

29 Według Marion Cottingham w swoim artykule *Cartesian Trialism* przypisał trzeciemu pojęciu pierwotnemu rangę substancji, podobnie jak dwóm pierwszym. Por. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF 2013, s. 206.

30 J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, s. 34.

31 Por. J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, s. 36.

Zdaniem Cottinghama trializm atrybutywny nie jest formalnie sprzeczny z dualizmem ontologicznym³². Można jednak zauważyć, że jego interpretacja Kartezjańskiej jedności duszy i ciała jako trializmu atrybutywnego nie jest wolna od trudności. Pozostaje w dalszym ciągu problem ze zrozumieniem, w jaki sposób może istnieć trzeci atrybut niebędący atrybutem żadnej substancji.

Cottingham zaznacza, że konkurencyjną teorię wobec jego trializmu atrybutywnego głosi Martial Gueroult³³. Gueroult w swoim dziele *Descartes selon l'ordre des raisons. L'ame et le corps*, interpretując wypowiedzi Kartezjusza dotyczące interakcji między umysłem i ciałem, doszedł do wniosku, że głosi on trializm substancjalny. Kartezjusz, aby wytłumaczyć „sprzeczność i niezrozumiałość” oddziaływania dwóch różnych substancji, odwołał się do wszechmocy Boga³⁴. Chociaż nie jesteśmy w stanie teoretycznie zrozumieć zjednoczenia duszy z ciałem, wystarczy, że zaakceptujemy je jako fakt, czyli uznamy praktyczne skutki rozwiązania zrealizowanego przez Boga. Bóg tak ukształtował człowieka, że to oddziaływanie jest możliwe. Człowiek złożony jest: z duchowej substancji, z substancji rozciąglej oraz z substancji złożonej, czyli z duszy i ciała³⁵.

Tad M. Schmaltz, podobnie jak Gueroult, jest zdania, że Kartezjusz jest zwolennikiem trializmu substancjalnego. W artykule *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union* z 1992 roku napisał, że zjednoczenie umysłu i ciała stanowi prawdziwą substancję, którą uświadamiamy sobie w doświadczeniu zmysłowym³⁶. Po prawie trzydziestu latach powrócił do tego problemu w artykule *Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union*. Podtrzymał w nim swoje wcześniejsze stanowisko. Według jego interpretacji zjednoczenia umysłu i ciała jest rodzajem trzeciej substancji, odrębnej od substancji umysłu i substancji ciała rozważanych osobno. W jego przekonaniu Kartezjusz faktycznie przyjął trializm substancjalny³⁷. Dodał jednak, że

32 Por. J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, s. 34.

33 Por. J. Cottingham, *Przypis 22*, [w:] J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, s. 34.

34 M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 2, Aubier, Paris 1953, s. 84.

35 Por. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, s. 147.

36 Por. Tad M. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*, „Philosophical Review” 101 (1992) nr 4, s. 298.

37 Por. Tad M. Schmaltz, *Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union*, „Journal of the History of Philosophy” 58 (2020) nr 3, s. 488.

byt ludzki, będąc zjednoczeniem umysłu i ciała, nie jest substancją w takim samym sensie, w jakim substancjami są ludzki umysł i ciało³⁸.

Paul Hoffman jest także przekonany, że Kartezjusz głosił istnienie nie dwóch, ale trzech rodzajów stworzonych substancji: umysłu, ciała i istoty ludzkiej³⁹. Jean Laporte w swojej monografii *Le rationalisme de Descartes* doszedł do podobnego wniosku. Według niego wskazuje na to korespondencja Kartezjusza z księżniczką Elżbietą z roku 1643. Omawiane są w niej trzy pierwotne pojęcia: myśl, rozciągłość i ich zjednoczenie. Są one głównymi atrybutami umysłu, ciała i istoty ludzkiej. Kartezjusz przyjmował zatem istnienie, obok substancji rozciąglej (ciała), substancji myślącej (duszy), także istnienie substancji powstałej na skutek zjednoczenia duszy i ciała⁴⁰. Laporte zaznacza, że chociaż Kartezjusz używał scholastycznego wyrażenia „substancja”, to nadał mu nowe znaczenie. Występującej jedności między duszą i ciałem nie rozumiał on na sposób arystotelesowsko-tomistyczny jako związku formy i materii. W ujęciu scholastycznym formę można odróżnić od materii tylko abstrakcyjnie. Kartezjusz przyjmował natomiast istnienie różnicy realnej między nimi.

Głównym problemem z akceptacją dualizmu – jako teorii tłumaczącej zjednoczenie umysłu i ciała – jest pogodzenie jej z koncepcją substancji w ujęciu Kartezjusza.

W *Zasadach filozofii* stwierdził on jednoznacznie, że istnieją „tylko dwie ostateczne klasy rzeczy”, mianowicie substancje cielesne i mentalne, i że każda substancja ma tylko jeden główny atrybut, który stanowi o jej naturze⁴¹. Ponadto bronił w nich epistemologicznej zasady, zgodnie z którą substancję można poznać poprzez jej specyficzny atrybut⁴². W ten sposób możemy zdobyć wiedzę na temat substancji cielesnej, zdając sobie sprawę, że jest to rzecz rozciąglą o określonej długości, szerokości i głębokości. Podobnie możemy osiąść wiedzę o substancji myślącej, zauważając, że jest to rzecz myśląca – z wieloma percepcjami. Jednak w przypadku zjednoczenia umysłu

38 Tad M. Schmaltz, *Suarez and Descartes on the Mode(s) of Union*, s. 488.

39 Por. P. Hoffman, *The Union and Interaction of Mind and Body*, [w:] M. Rozemond, *Descartes' Dualism*, s. 390–403.

40 Por. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, s. 183: „D’où – sans compter la substance infinie, qui est Dieu – trois sortes de substances: la substance étendue ou le corps, la substance pensante ou l’esprit, et la substance formée par l’union – a substantielle » en effet – de l’esprit et du corps”; por. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, s. 235.

41 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 53, s. 44.

42 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 52, s. 44.

i ciała istnieją wyraźnie dwa główne atrybuty⁴³. Związek umysłu z ciałem nie może być zatem substancją *sui generis*, jak głoszą zwolennicy trializmu substancjalnego, ponieważ brakuje mu jednego głównego atrybutu⁴⁴. Podobna trudność dotyczy trializmu atrybutywnego. Jeżeli w sposób jasny i wyraźny dostrzegamy zasadniczy atrybut, to mamy prawo domniemywać, że istnieje substancja, którą on reprezentuje. Trializm atrybutywny wyklucza jednak istnienie takiej substancji.

1.2. Odrzucenie teorii hylemorfizmu a problem jedności psychofizycznej człowieka

Kartezjusz odrzucił scholastyczną teorię hylemorfizmu jako nieprzydatną w wyjaśnianiu metafizycznej struktury rzeczy materialnych. Istnieje jednak możliwość, że przyjął on hylemorfizm, aby wyjaśnić funkcjonowanie istot ludzkich. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste* stwierdził, iż błędem jest odwoływanie się do form lub cech w celu wyjaśnienia ciężaru ciała. Samo twierdzenie, że jakaś ukryta forma jest w całym cielem i przyciąga je do ziemi, niczego jego zdaniem nie wyjaśnia. Dodał jednak, że relacja między umysłem i ciałem jest innym przypadkiem niż samo ciało: „I zaiste rozumiem teraz, że nie wedle innej zasady umysł rozciąga się wraz z ciałem i jest cały w całym [ciele] i cały w każdej jego części”⁴⁵. Wyraźnie odwołał się w tym stwierdzeniu do hylemorfizmu arystotelesowskiego, to znaczy do tezy, że forma substancjalna nie jest obecna tylko w jednej części ciała, ale istnieje niepodzielnie nim całym. Wydaje się zatem, że można wyróżnić w jego twórczości dwie strategie: w odniesieniu do zwykłych ciał stosuje on wyjaśnienie materialistyczno-mechanistyczne, a w odniesieniu do związku ciało–umysł, czyli do istot ludzkich, opowiada się za hylemorfizmem. Przyjęcie przez niego teorii hylemorfizmu wytłumaczyłoby nie tylko psychofizyczną jedność człowieka, ale także możliwość poznania świata zewnętrznego.

43 Por. D. Perler, *Human Being*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press 2016, s. 369–379.

44 Dalsze argumenty przeciwko trializmowi por. D. Kaufman, *Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 90 (2008), s. 39–73.

45 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty szóste*, s. 329. Kartezjusz powtarza za św. Tomaszem, że „dusza zespala się z ciałem jako jego forma, z konieczności musi być zarówno w całym cielem, jak i w każdej jego części” (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku I*, kw. 76, art. 8, s. 141–142).

Zwolennikiem takiej interpretacji poglądów Kartezjusza jest Paul Hoffman⁴⁶. Zjednoczenie ciała i umysłu nie byłoby wówczas dziwnym połączeniem dwóch niekompatybilnych substancji, ale dotyczyłoby takiej istoty, która składa się z dwóch elementów: z umysłu (formy) i ciała (materii). Kilka wypowiedzi Kartezjusza, według niego, przemawia za taką interpretacją. W *Regule XII* odróżnił on, „co to jest duch ludzki, co ciało, w jaki sposób pierwszy drugiemu nadaje formę”⁴⁷. W *Liście do Regiusa* uznał duszę ludzką za „samą formę substancjalną”, a ciało za układ i ruch części materialnych⁴⁸. W tym samym liście napisał, że dusza jest „prawdziwą formą substancjalną człowieka”⁴⁹.

Podobnego zdania jest Dennis Des Chene. W jego przekonaniu Kartezjusz posługiwał się tradycyjnym słownictwem arystotelesowskim, a tym samym wspierał stanowisko bronione przez scholastycznych arystotelików, w szczególności przez św. Tomasza z Akwinu i Franciszka Suareza⁵⁰. Dusza ludzka, będąc formą substancjalną, czyni człowieka podmiotem i gwarantuje jego tożsamość w czasie. W *Odpowiedziach piątych* Kartezjusz użył terminu „dusza” na oznaczenie „aktu pierwszego lub najważniejszej formy człowieka”⁵¹. W *Liście do Meslanda* przyznał, że ciało pozostaje numerycznie tym samym ciałem, dopóki jest złączone substancjalnie z duszą⁵².

Powyższe wypowiedzi Kartezjusza inaczej niż Hoffman interpretuje Denis Kambouchner. Twierdzi on, że chociaż Kartezjusz głosił metafizyczną współzależność substancji umysłu i ciała, to pisał o ich numerycznie odrębnych modyfikacjach⁵³. Ich złożenia, stanowiącego „jedną całość”, nigdy nie nazwał substancją. Innymi słowy, sama ta jedność nie jest ujmowana przez niego jako natura lub pierwotne pojęcie, które samo w sobie byłoby trzecią substancją⁵⁴.

46 Por. P. Hoffman, *The Union and Interaction of Mind and Body*, s. 390–403; por. P. Hoffman, *The Unity of Descartes's Man*, s. 339–370.

47 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 46.

48 Por. R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 39–40.

49 Por. R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 42.

50 Por. D. Des Chene, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 2001.

51 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 286; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 189, s. 222.

52 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 222.

53 Por. D. Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, s. 94–95.

54 D. Kambouchner, *L'Homme des Passions*, t. I, Albin Michel, Paris 1995, s. 43 i s. 421.

Na podstawie występujących pewnych podobieństw terminologicznych między Kartezjańską koncepcją człowieka a scholastyczną teorią hylemorficzną rodzi się pytanie: czy przyznawał on jakąkolwiek użyteczność poznawczą tej teorii. Istnieją liczne powody, które przemawiają przeciwko tej linii interpretacji⁵⁵. Po pierwsze należy zauważyć, że oprócz *Reguł kierowania umysłem*, pochodzących z pierwszego okresu jego twórczości, w późniejszych swoich pracach nieustannie krytykował on arystotelesowską metafizykę. Kpiąco komentował, że formy są niejasnymi bytami, „niczym innym jak chimery”⁵⁶.

Po drugie wielokrotnie powtarzał, że nie przyjmuje form substancjalnych i realnych jakości w celu wyjaśniania możliwości poznania świata fizycznego. Do tego zadania wystarczy, że przyjmie się istnienie poruszających się materialnych cząsteczek, a procesy zachodzące między nimi wyjaśni się w oparciu o model mechanistyczny⁵⁷. Był przekonany, że odwołanie się do arystotelesowsko-scholastycznych form substancjalnych jest poznawczo puste. Byłoby zatem czymś dziwnym, gdyby – pomimo tej krytyki – odwoływał się do nich w celu wyjaśnienia związku umysłu z ciałem.

Po trzecie Kartezjańskie pojęcie materii różni się od jej scholastycznego rozumienia. Dla scholastyków materia, będąc czymś potencjalnie istniejącym, wymaga aktualizacji. Dusza jako forma odpowiada nie tylko za to, że materia jest w potencji do osiągnięcia wielu stanów, ale także za to, że jest ona tu i teraz naturalnym ciałem⁵⁸. Według Kartezjusza ciało – czy to ludzkie, czy nieludzkie – samo w sobie jest czymś, co faktycznie istnieje i składa się z wielu cząsteczek. Ma ono pewną rozciągłość i nie musi być tworzone przez jakąś formę. Dlatego zbędne jest przyjmowanie form w sensie arystotelesowskim. Tam, gdzie nie ma czego aktualizować, nie potrzeba żadnej zasady aktualizacji.

Po czwarte, jeśli mówił o duszach jako o formach, używał tego wyrażenia w specyficznym sensie. Dusze nie są ograniczone do niektórych części ciała. Nie można ich też podzielić na różne części, które można by przypisać różnym organom cielesnym. Jako substancje niematerialne są niepodzielne

55 Por. M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Harvard 1998, s. 139–171; H. Hat-tab, *Descartes on Forms and Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 16–30; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 94–116.

56 Por. *Descartes a Mersenne 28 octobre 1640 r.*, [w:] AT III 212.

57 Por. R. Descartes, *List do Morina z 13 lipca 1638 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 238.

58 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, kw. 75, a. 1, s. 24.

i całkowicie obecne w całym ciele. Przenikają i „informują” je całe. Podobnie twierdzili arystotelicy, ale uznawali to za konsekwencję aktualizacji ciała. Według nich dusza aktualizuje potencjalnie istniejące całe ciało. Kartezjusz odrzucił tę tezę, a z nią hylemorfizm. W artykule 189 czwartej części *Zasad filozofii* tłumaczy on jedność duszy i ciała, używając terminologii mechanicznej, a nie scholastycznej. Ruchy wzbudzone za pośrednictwem nerwów w mózgu w różny sposób oddziałują na umysł (duszę), który jest „ściśle zespolony z mózgiem. Te zaś rozmaite doznania umysłu, czyli myśli, które, wypływając bezpośrednio z owych ruchów, nazywają się *sposprzeżeniami* zmysłów, czyli *jak* pospolicie mówimy, wrażeniami (*sensus*)”⁵⁹. Dla wytłumaczenia, w jaki sposób dochodzi do poznania wrażeń zmysłowych, do powstania pożądań i uczuć w duszy (umyśle), chociaż odwołał się do arystotelesowsko-scholastycznego pojęcia duszy jako formy ciała, to nadał mu inne znaczenie niż tradycyjne. Przebieg procesów poznania tłumaczył mechanicznie, odwołując się do fizjologii, a nie do aktualizacji materii.

Po piątę arystotelicy uważali duszę nie tylko za zasadę aktualizacji ciała, ale przede wszystkim za zasadę jego życia. Dusza jest odpowiedzialna za funkcje życiowe: odżywanie, oddychanie i prokreację⁶⁰. Kartezjusz nie zgadzał się z poglądem, że dusza jest zasadą życia⁶¹. Śmierć należy wyjaśnić, według niego, w sposób mechanistyczny, tzn. jako ustanie funkcjonowania maszyny, jaką jest ludzkie ciało.

Po szóste dusza, według Arystotelesa i scholastyków, jest odpowiedzialna nie tylko za podstawowe funkcje życiowe, ale także za czynności poznawcze, takie jak postrzeganie, wyobrażanie sobie i myślenie. Różne typy czynności i ich przyczyny były odnoszone do trzech władz, „części duszy”: do wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej. Kartezjusz odrzucił wszelkie odniesienia do arystotelesowsko-scholastycznej koncepcji duszy⁶². Według niego jest ona „czystą substancją”⁶³. Z natury swojej jest nieśmiertelna. Charakteryzuje się jednym rodzajem aktywności, jakim jest myślenie. Wszystkie

59 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 189, s. 222–223.

60 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, kw. 76, a. 8, s. 141–146.

61 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 5, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 31–32. Podczas cytowania fragmentów z *Namiętności duszy* będę używał tytułu dzieła, numeru części w oznaczeniu łacińskim (I–III), po przecinku numeru artykułu oraz również po przecinku numeru strony w języku arabskim (np. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 5, s. 31–32).

62 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 47, s. 61–63.

63 Por. R. Descartes, *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 39, [w:] AT VII 14.

inne czynności poznawcze, takie jak postrzeganie i wyobrażanie, które arystotelicy przypisywali zmysłowej części duszy, są niczym innym jak modyfikacjami myślenia.

1.3. Metafizyczne rozumienie jedności duszy i ciała

Robert Pasnau twierdzi, że Kartezjusz pojmuje istnienie duszy jako formy substancjalnej w jej jedności z ciałem od strony metafizycznej⁶⁴. Na poparcie swojej tezy odwołuje się do tych tekstów Kartezjusza, w których pojawiają się stwierdzenia dotyczące zachowania tożsamości przez ciało, pomimo jego zjednoczenia z duszą.

W *Liście do Meslanda z 9 lutego 1645 roku* Kartezjusz, rozważając tajemnicę Eucharystii, odwołał się do analogii z rozumieniem ciała człowieka⁶⁵. Ciało ludzkie może być rozumiane jako rzecz fizyczna, jak również może być ujęte z perspektywy metafizycznej. Fizyczne ciało człowieka, jak wszystkie inne ciała materialne, ma określone wymiary i zmienia swoje kształty. W następstwie tych zmian po pewnym czasie nie ma w nim żadnej części materii, którą wcześniej posiadało. Rozważane od strony metafizycznej, pomimo występujących w nim zmian fizycznych, zachowuje swoją tożsamość. „jest to ciągle to samo ciało, *idem numero*, jak długo pozostaje złączone i zjednoczone substancjalnie z tą samą duszą; – Kartezjusz dodaje, że – wierzymy zarazem, że ciało to jest pełne i całkowite, jak długo posiada w sobie wszelkie dyspozycje niezbędne do zachowania tej jedności”⁶⁶. Dusza, zjednoczona substancjalnie z ciałem, odgrywa metafizyczną rolę jego numerycznej tożsamości.

W kolejnym *Liście do Meslanda z 1645 lub 1646 roku* napisał o metafizycznej roli duszy wobec ciała *expressis verbis*: „Mam teraz to samo ciało, które miałem dziesięć lat temu, mimo że materia, która je tworzy, zmieniła się; jest tak, ponieważ numeryczna tożsamość (*unité numérique*) ciała ludzkiego nie zależy od jego materii, lecz od jego formy, którą jest dusza”⁶⁷.

64 Por. R. Pasnau, *Form, Substance, and Mechanism*, s. 31–88.

65 Por. J. Kopania, *Descartes'a rozważania nad tajemnicą Eucharystii*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 145–163.

66 R. Descartes, *List do Meslanda, 9 luty 1645 r.*, s. 222. Kartezjusz powtarza to twierdzenie w tym samym liście s. 223 oraz w kolejnym *Liście do Meslanda z 1645 lub 1646 r.*, s. 228.

67 R. Descartes, *List do Meslanda z 1645 lub 1646 r.*, tłum. J. Kopania, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie* s. 228. W *Liście do Clerselieria z 2 marca 1646 roku* napisał on, że „jest coś w Najświętszym Sakramencie; albowiem oprócz materii ciała Jezusa Chrystusa, która jest umieszczona w wymiarach

Kartezjusz odwołał się do metafizycznego rozumienia duszy jako formy substancjalnej, aby wyjaśnić jedność istoty ludzkiej i jej tożsamość. Nigdy nie wspominał o niej w swoich opublikowanych pracach⁶⁸. Mimo tego zastrzeżenia, pojawia się pytanie: jaką rolę pełni ciało w zachowaniu jedności z duszą podczas życia człowieka. Zrozumienie jego roli w zjednoczeniu z duszą pozwoli nam pojąć, na czym polega kres tego zjednoczenia, czyli śmierć człowieka.

W *Namiętnościach duszy* Kartezjusz opisał błąd, który – w jego przekonaniu – popełnia wielu ludzi tłumaczących zjawisko śmierci. Śmierć jest rozumiana przez nich jako następstwo nieobecności duszy w ludzkim ciele. „Widziano, iż wszelkie trupy są pozbawione ciepła, a zarazem ruchu, wyobrażono sobie, że to nieobecność duszy spowodowała ustanie owych ruchów i zanik owego ciepła”⁶⁹. Według niego ich przekonanie jest błędne. Przyczyną śmierci i rozpadnięcia się jedności duszy z ciałem jest zepsucie

chleba, jest tam również dusza Jezusa Chrystusa, która kształtuje (*informe*) tę materię” (R. Descartes, *List do Clerselieria z 2 marca 1646 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice Kartezjańskie*, s. 229).

- 68 Por. M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, s. 152. W związku z rolą, jaką pełni forma substancjalna w przypadku człowieka, pojawia się sugestia, że odgrywa ona podobną rolę indywidualizującą we wszystkich istotach obdarzonych życiem. Jeśli ciało ludzkie ulega indywidualizacji w czasie, to dlaczego nie określić w podobny sposób ciało zwierząt i drzew? Byłby to rodzaj zastosowania formy substancjalnej do zrozumienia bytów w sposób funkcjonalny, który Kartezjusz chciał wyeliminować. Por. R. Pasnau, *Form, Substance, and Mechanism*, s. 56.
- 69 R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 5, s. 31–32. *Namiętności duszy* były ostatnim ważnym dziełem Kartezjusza. Zostały opublikowane w listopadzie 1649 roku, na krótko przed jego śmiercią. Praca ta jest następstwem jego korespondencji z księżniczką Elżbietą z lat czterdziestych XVII wieku. J. Kopania w *Uwagach tłumacza* dotyczących przekładu *Listów do księżniczki Elżbiety* zaznaczył, że w jego przekładzie słowo *passion* tłumaczył jako „uczucie”. Francuskie słowo *passion* jest odpowiednikiem łacińskiego słowa *passio*. „W tradycji scholastycznej wyraz ten miał bardzo szerokie znaczenie jako określenie wszelkich stanów biernych i doznań, w sensie ściślejszym natomiast oznaczano nim wszelkie akty władzy pożądania zmysłowego (*passiones animae*) w odróżnieniu od aktów woli, czyli umysłowej władzy poznawczej (*affectus animae*). Jedynym słowem polskim posiadającym tak szeroki zakres znaczeniowy jest «uczucie» i stąd używane jest ono w polskich tłumaczeniach tekstów scholastycznych [...]. Według Descartes'a *passions* należą wyłącznie do duszy, są jej modyfikacjami (a więc są myślami), ale nie są rezultatem autonomicznej aktywności duszy – są wszelkimi doznaniem duszy spowodowanymi przez ciało. Dlatego bardzo niefortunna była decyzja Leona Chmaja przełożenia *passions* jako «namiętności» (zob. Descartes, *Namiętności duszy*, PWN, Warszawa 1958, Biblioteka Klasyków Filozofii). Posługując się słowem «namiętność» Chmaj musiał jednak zastępować je słowem «uczucie» we wszystkich wypadkach uczuć, które polski zwyczaj językowy nie pozwala określać mianem namiętności (np. takich jak: podziw, wstręt, żal, poważanie, lekceważenie i in.), przede wszystkim zaś w kontekstach, w których *passion* jest częścią definiensa dla słowa definiowanego, zawsze właściwszym przekładem było «uczucie»” (J. Kopania, *Uwagi tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. XXIV–XXV). Autor niniejszej pracy także będzie używał słowa „uczucie” zamiast „namiętność”.

się narządów i mechanizmu samego ciała. Na skutek jego dysfunkcji dusza opuszcza je.

Czy powyższy pogląd można pogodzić z metafizyczną rolą duszy przedstawioną w omawianych przez nas *Listach do Meslanda*? Kartezjusz zaprzeczył w powyższym artykule z *Namiętności duszy temu*, że dusza odgrywa rolę przyczyny sprawczej wobec życia. Życie nie zależy od jej obecności lub nieobecności w ciele, lecz od funkcjonowania narządów samego ciała. W następnym artykule sprecyzował swój pogląd⁷⁰. Rozumie śmierć nie jako koniec życia, ale jako fizyczny proces rozkładu ciała, jako dysfunkcyjność jego narządów. Czy można to twierdzenie pogodzić z jego wcześniejszym, a mianowicie tym, że dusza decyduje o tożsamości ciała? W dalszej części omawianego przez nas artykułu porównał on zepsuty zegarek z ciałem zmarłego. Jeśli mechanizm zegarka jest zepsuty, to w dalszym ciągu mamy do czynienia z zegarkiem, chociaż „zepsutym”. W przypadku ciała człowieka sprawa jest bardziej skomplikowana. Pomimo upływu czasu i zmian zachodzących w ciele człowiek zwykle identyfikuje się z nim. Dusza zapewnia ową metafizyczną tożsamość ciała ludzkiemu. Istotą tej metafizycznej koncepcji formy substancjalnej jest osiągnięcie pewnego rodzaju jedności, której nie ma w przypadku maszyn składanych ręcznie (jak w przypadku zegarka).

Robert Pasnau uważa, że chociaż Kartezjusz rozumie czasami umysł (duszę) jako formę substancjalną ciała, to nie ma powodu, by sądzić, że nadał temu twierdzeniu jakiegokolwiek istotny filozoficzny cel⁷¹. W zdecydowanej większości przypadków, omawiając związek umysłu i ciała, w ogóle nie odwołuje się on do statusu umysłu (duszy) jako formy substancjalnej. W kilku przypadkach, kiedy to robił, nie twierdził, że ten sposób mówienia ma znaczenie filozoficzne. Wydaje się zatem, że jego nastawienie jest następujące: w przypadku duszy ludzkiej mówienie o niej, że jest formą substancjalną ciała, może być pomocne w zrozumieniu jedności psychofizycznej, mimo iż nie zostaje przez to wyjaśniona istoty tej jedności. Do takiego sposobu mówienia o duszy zachęcał Regiusa⁷². W metafizycznie rozumianej jedności duszy i ciała dochodzi do uznania przez duszę tego oto ciała za własne ciało. Wydaje się, że uznanie to umożliwi duszy (umysłowi) odczuwać wrażenia zmysłowe i uczucia, czyli poznawać świat zewnętrzny.

70 Por. R. Descartes, *Namiętność duszy I*, 6, s. 32.

71 Por. R. Pasnau, *Form, Substance, and Mechanism*, s. 57.

72 Por. R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 29–30.

1.4. Doświadczenie pasywne własnego ciała jako możliwość poznania świata zewnętrznego

Afektywność „mojego” ciała została przedstawiona przez Kartezjusza w *Medytacji szóstej* jako sposób myślenia. W *Medytacji drugiej* odkrył on, że jest rzeczą myślącą, „która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”⁷³. Atrybuty charakteryzujące rzecz myślącą podzielił w powyższym zdaniu wyraźnie na dwie grupy. Zostały one połączone spójnikiem „a także”. Do pierwszej grupy zaliczył modyfikacje myślenia zależne tylko od aktywności umysłu (duszy). Do grupy drugiej włączył wyobrażenia i czucia. Umysł, w odróżnieniu od pierwszej grupy, jest w stosunku do nich pasywny. Co więcej, do ich zaistnienia wymagane jest istnienie mojego ciała. Umysł może coś sobie wyobrażać lub czuć, o ile jest złączony z nim. W tym sensie można o nim powiedzieć, że jest on „cielesny”. Myśli on wtedy pod wpływem doświadczenia zmysłowego.

Res cogitans jako samo *cogitatio* nie może wyobrażać sobie rzeczy, czuć ich, czy też doświadczać uczuć. Może natomiast wątpić, rozumieć i chcieć. Żeby myślenie było czuciem, wyobrażeniem czy też uczuciami, musi dokonywać się za pośrednictwem zmysłów. Występująca bierność w myśleniu wskazuje, zdaniem J.-L. Mariona na istnienie ciała⁷⁴. W *Medytacji drugiej* Kartezjusz postawił pytanie: „A jak się ma sprawa z czuciem? I ono oczywiście nie może się dokonywać bez ciała”⁷⁵. Ciało należy w tym przypadku rozumieć jako ciało człowieka, to znaczy jako „moje ciało” zjednoczone z umysłem⁷⁶. W *Liście do Chanuta* zwrócił on uwagę na doświadczenie uczuć jako na skutek złączenia umysłu z ciałem⁷⁷. Umysł odczuwa je tylko poprzez ciało,

73 R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 51, [w:] AT VII 28. Kartezjusz ustalił w wyniku metodycznego wątplenia, że jedynym twierdzeniem niepodlegającym sceptycznym wątpliwościom, jest teza – „myślę, więc jestem”. W wątpliwość można poddać wszystko, oprócz jednego, że się wątpi, czyli że jest się podmiotem myślenia. Jest się świadomym samego siebie.

74 Por. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive*, s. 150.

75 R. Descartes *Medytacja druga*, s. 50, [w:] AT VII 27.

76 W związku ciałem rozumianym jako *meum corpus* Kartezjusz w *Liście do księżniczki Elżbiety* wyróżnił dwa rodzaje przyjemności. Jedne z nich „przynależą do samego umysłu, drugie zaś przynależą do człowieka, czyli do umysłu jako złączonego z ciałem” (R. Descartes, *List do Elżbiety z 1 września 1645 r.*, s. 49).

77 Por. R. Descartes, *List do Chanuta 1 listopada 1646 r.*, [w:] AT IV 538.

z którym jest złączony. Myśli, które są związane z uczuciami, nie wywodzą się z siebie. Doświadczą ich w wyniku zjednoczenia z ciałem⁷⁸.

Wrażenia, które powodują myślenie, pochodzą od ciała rozumianego w pierwszej osobie, a nie od bezosobowego *res extensa*. To moje ciało (*meum corpus*) jest źródłem wrażeń zmysłowych. Jest ono ściśle związane z umysłem. W sposób szczególnie widoczny jest to zespolenie mojego ciała z umysłem podczas doświadczenia bólu. Jean-Luc Marion⁷⁹, odwołując się do rozróżnienia dokonanego przez Edmunda Husserla między *Leib i Körper*, ukazuje w swojej pracy *Sur la pensée passive Descartes*, jak autoafektywność pojęcia *meum corpus* Kartezjusza wyprzedziła eksplikację Husserla. U obu myślicieli afektywność jest „wiedzą bierną”. Otwarta jest ona na doznania ciała, a w konsekwencji na doświadczenia świata zewnętrznego. Otwartość ta ujawnia się w kategoriach wrażliwości ciała na to, co jest dane w doświadczeniu zmysłowym, w pasywnej wrażliwości.

Można powiedzieć, że doświadczenie zmysłowe jest specyficznym rodzajem myślenia pasywnego, które wynika ze złączenia duszy z „moim ciałem” i umożliwia mi poznanie świata zewnętrznego. Pomimo tego, że związek ten jest połączeniem dwóch substancji, to sam nie jest substancją. Oprócz myślenia samym intelektem myślimy także biernie zmysłami, czyli ciałem. Kartezjusz odnośnie do drugiego rodzaju myślenia zwracał szczególną uwagę na uczucia. Uczucia, czyli pomieszane myśli, przychodzą do umysłu przez moje ciało i niejako zmuszają mnie do myślenia „bez mojej zgody”⁸⁰. Stanowi to dla niego argument za istnieniem nie tylko mojego ciała, ale także za istnieniem ciała w świecie zewnętrznym. „Nie jest bowiem w naszej mocy sprawić, abyśmy odczuwali raczej to niż owo, lecz zależy to całkowicie od danej rzeczy, która oddziałuje na nasze zmysły”⁸¹.

Kolejnym argumentem świadczącym za tym, że mam ciało, jest odczucie bólu⁸². Kartezjusz w *Medytacji szóstej* podkreślił: cierpię, ponieważ to, cze-

78 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 190, s. 224. „czuciem (*une passion*), które skłania nas do łączenia się w naszej woli z pewnym przedmiotem” (R. Descartes, *Medytacje o miłości. List do Pierre’a Chanuta z 1 lutego 1647*, tłum. J. Kopania, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” VII (1995), s. 18).

79 J.-L. Marion, *Sur la pensée passive*, s. 74–75.

80 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 91, [w:] AT VII 75.

81 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 1, s. 55.

82 Ważną rolę w zjednoczeniu duszy z ciałem odgrywa uczucie. Jej znaczenie Kartezjusz potwierdził w *Liście do Chanuta z 1 lutego 1647 roku*. Podkreślił w nim, że pierwszym uczuciem tego zjednoczenia była radość. „Sądzę, że pierwszym uczuciem duszy była radość, ponieważ niewiarygodne jest, aby dusza została umieszczona w ciele, które nie byłoby dobrze usposobione, a przecież jeśli

go doświadczam jako moje ciało, jest związane z jakimś brakiem⁸³. Stanowię jedność ze swoim ciałem, cierpię w nim i jako ono. Zdaniem Mariona cierpię, ponieważ jestem wcielony w ciało⁸⁴. Kartezjusz dał wyraz swemu przekonaniu o ścisłym zjednoczeniu ciała i umysłu w wyniku doświadczenia bólu w *Liście do Mersenne'a z 11 czerwca 1640 roku*: „Nie wyjaśniam uczucia bólu bez odniesienia do duszy. Bo moim zdaniem ból istnieje tylko w rozumieniu. To, co wyjaśniam, to wszystkie zewnętrzne ruchy, które towarzyszą temu uczuciu w nas; u zwierząt tylko te ruchy występują, a nie ból w ścisłym tego słowa znaczeniu”⁸⁵. Odrzucając możliwość istnienia duszy zmysłowej, Kartezjusz wykluczył możliwość posiadania przez zwierzęta świadomości. Na skutek tego są one tylko bezrozumnymi automatami.

Kiedy rozumiem siebie jako *res cogitans* (w *Medytacjach* od II do V), czyli samym tylko umysłem, to wtedy nie doświadczam cierpienia. Umysł musi przyjąć ciało – wcielić się w nie, aby je doświadczyć. Kartezjusz w *Medytacji szóstej* radykalnie⁸⁶ rozróżnił ciała fizyczne (rozciągłe) – doświadczane jako ciała obce, otaczające mnie, jako przedmioty w moim otoczeniu – od mojego ciała (*meum corpus*). To ostatnie znam w wyniku doświadczenia głodu, pragnienia, czyli poprzez pewien brak.

Bierność zmysłowego doświadczenia innych ciał, które mnie otaczają – w czystej i prostej rozciągłości – staje się możliwa tylko na podstawie bardziej pierwotnej bierności cierpienia jaźni, czyli doświadczenia siebie jako cierpiącego. Cierpienie jest doświadczeniem duszy, dzięki któremu moje ciało odróżniam od innych ciał rozciąglitych. Doświadczenie bólu ujawnia mi moje ciało, ale również ciała, które nim nie są. Ujawnia mi zatem świat zewnętrzny.

O zjednoczeniu duszy (umysłu) z własnym ciałem Kartezjusz pisze *expresis verbis* w *Zasadach filozofii*: „Stąd też wnosić można, że jakieś ciało ściślej związane jest z naszym umysłem, aniżeli inne pozostałe ciała, a to na tej podstawie, że wyraźnie spostrzegamy, jak niespodziewanie zjawiają się w nas jakieś bóle i inne wrażenia zmysłowe, co do których umysł świadom jest, że

ciało jest dobrze usposobione, sprawia nam to w sposób naturalny radość” (R. Descartes, *Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647*, s. 15). W *Namiętnościach duszy* dodał, że uczucie radości jest „miłym wzruszeniem duszy, na którym polega uciecha z dobra przedstawianego jej przez wrażenia mózgowe jako jej własne” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, II, 91, s. 90).

83 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95, [w:] AT VII 80.

84 Por. J.-L. Marion, *Sur la pense passive*, s. 70.

85 R. Descartes, *List do Mersenne'a z 11 czerwca 1640 r.*, [w:] AT III 85.

86 Por. J.-L. Marion, *Sur la pense passive*, s. 71.

nie mogą pochodzić od niego samego ani go dotyczyć na tej wyłącznej zasadzie, że jest on rzeczą myślącą, lecz tylko stąd, że złączony jest z inną jakąś rzeczą rozciąglą i ruchomą, która to rzecz zwie się ludzkim ciałem”⁸⁷. Kluczowe w powyższym fragmencie są dwie kwestie. Po pierwsze zrozumienie etiologii naszych wrażeń zmysłowych wymaga brania pod uwagę interakcji umysłu z ciałem. Po drugie doznania zmysłowe dotyczą umysłu tylko wtedy, gdy jest on złączony z ciałem. Zjednoczenie to staje się warunkiem koniecznym możliwości poznania świata zewnętrznego.

Marion zwraca uwagę, że pasywność myślenia ukazuje pierwszeństwo trzeciego pojęcia, jakim jest zjednoczenie duszy i mojego ciała, przed pojęciami duszy i ciała rozważanymi osobno⁸⁸. Dusza i ciało zostały odkryte jako pierwsze pojęcia (idee) w *Medytacji drugiej i trzeciej*. Ich zjednoczenie, czyli trzecie pojęcie pierwotne, zostało ukazane przez Kartezjusza w *Medytacji szóstej*. Jeśli jednak odróżnimy w *Medytacjach* płaszczyznę poznawczą od płaszczyzny bytowej, to okaże się, że jedność mojego ciała z umysłem ukazuje się jako pojęcie pierwsze. „Prawdziwego człowieka” nie można inaczej ująć, jak tylko w perspektywie tego zjednoczenia. Ciało rozciąglę staje się moim ciałem (*meum corpus*) doświadczanym przez myślenie pasywne. *Res cogitans* przyjmuje swój ostateczny sposób myślenia, a mianowicie odczucie jako pasywną myśl, tylko poprzez zjednoczenie z ciałem (*meum corpus*). W ten sposób zjednoczenie ukazuje możliwości *res cogitans* pełniej w *Medytacji szóstej* niż w pierwszych pięciu *Medytacjach*. W konsekwencji ma ono pierwszeństwo przed dwoma innymi pierwotnymi pojęciami, tzn. przed samym myśleniem i samą rozciąglnością. To nie sam umysł ani ciało rozciąglę, ale dopiero zjednoczenie umysłu z ciałem umożliwia nam poznanie świata zewnętrznego.

Zdaniem Mariona dualistyczne rozumienie metafizyki Kartezjusza jest błędne. Według niego, biorąc pod uwagę podkreślaną przez Kartezjusza pasywność myślenia, należy uznać, że przyjął on holistyczną koncepcję człowieka, według której *meum corpus* oznacza umysł bezpośrednio złączony ze swoim ciałem. Marion, interpretując myśl Kartezjusza, odróżnił w ten sposób *meum corpus* od ciała fizycznego (zewnętrznego, ciała-rzeczy). Utożsamiał przez to płaszczyznę poznawczą swojego ciała (świadomość swojego ciała)

87 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 2, s. 56.

88 Por. J.-L. Marion, *Sur la pense passive*, s. 154

z płaszczyzną ontyczną (z ciałem jako substancją rozciągłą). Taka czynność jest jednak nieuprawniona.

1.5. Ciało a cielesność

Rzeczywistość świata i człowieka przedstawiona przez Kartezjusza, według Jerzego Kopania, jest dualistyczna. „W jej ogólnym aspekcie bytowym tworzy ją Bóg (substancja czysto duchowa) oraz świat przyrody (substancja czysto materialna), a na poziomie bytu ludzkiego tworzy ją dusza (substancja myśląca) oraz cielesność (substancja rozciągła). Te dwie substancje są całkowicie odrębne w swych istnieniach i autonomiczne w swych działaniach. Znaczy to, że Bóg stworzył świat i stale podtrzymuje go w istnieniu, ale raz nadawczy prawa, wg. których świat działa, nie ingeruje już w bieg zjawisk przyrodniczych. Na poziomie bytu ludzkiego znaczy to, że cielesność człowieka wyposażona jest we własną siłę życiową i nie potrzebuje aktów duszy dla swych działań”⁸⁹. Wydaje się, że w powyższym określeniu dualizmu dwóch substancji na poziomie bytu ludzkiego zamiast wyrażenia „cielesność” lepiej użyć wyrażenia „ciało”. Kartezjusz, jak zauważa Kopania w artykule *Dualizm kartezjański*, nie używał pojęcia „cielesność” w swoich pismach⁹⁰. W *Liście do Meslanda z 9 lutego 1645 roku* odróżnił on ciało człowieka rozumiane w sposób ogólny, jako „część materii [...] składającą się na całość wszechświata”⁹¹, od ciała złączonego z „duszą człowieka”⁹². Kopania to drugie rozumienie ciała ludzkiego przez Kartezjusza określił słowem cielesność⁹³. Występująca różnica między ciałem ludzkim (jako *res extensa*) a cielesnością stanowi podstawę w zrozumieniu jedności psychofizycznej człowieka. Pozwala również zrozumieć, jak pomimo przyjętego przez Kartezjusza dualizmu, jesteśmy w stanie poznać świat zewnętrzny.

89 J. Kopania, *Kartezjusz*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, t. 5, s. 524.

90 Por. J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 35.

91 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 221.

92 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 222.

93 Por. J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 13–46; por. J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 11–26; por. J. Kopania, *Descartes’a rozważania nad tajemnicą Eucharystii*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 145–163. Przemyślenia Kartezjusza doprowadziły go „do faktycznego odróżnienia ciała od cielesności i do uznania, że jedność psychofizyczna polega na związku umysłu z cielesnością, na ujmowaniu przez umysł ciała jako własnego. Przy takim pojmowaniu jedności psychofizycznej cielesność nie ma charakteru substancjalnego” (J. Kopania, *Regius – „niewierny uczeń” Descartes’a*, s. 89).

Potrzeba dokładnego rozróżnienia między tymi dwoma ujęciami ciała pojawiła się w filozofii Kartezjusza podczas omawiania przez niego tajemnicy Eucharystii⁹⁴. Rozważając przeistoczenie chleba w Ciało Chrystusa, a wina w Jego Krew, posłużył się analogią z ciałem ludzkim. Ciało ludzkie można rozważać: albo od strony naukowej, mechanistycznie, jako ciało fizyczne, albo od strony metafizycznej – jako cielesność⁹⁵. Fizyczne ciało ludzkie, będąc rzeczą rozciąglą, podobne jest do innych ciał istniejących w świecie zewnętrznym⁹⁶. Ma określony kształt, wielkość, jest podzielne na szereg części. Zachodzące w nim zmiany fizyczne powodują, że nie jest „całkowicie takie samo, czyli *idem numero*”⁹⁷, jakim było wcześniej. Tak ujęte ciało ludzkie stanowi fizyczny obiekt badań przyrodniczych⁹⁸. Różni się ono radykalnie od umysłu (duszy). Te dwie substancje nie posiadają żadnych wspólnych atrybutów. Ciało ludzkie posiada w sobie zasadę życia. Dusza, w odróżnieniu od koncepcji scholastycznej, nie jest już racją jego istnienia. Rozumowe – czyli naukowe – ujęcie umysłu i ciała nie jest w stanie wytłumaczyć ich wzajemnego oddziaływania.

Dostrzegamy tę interakcję jednak między nimi w codzienności, w praktycznych czynnościach. Ciało jest przez nas doświadczane wówczas, jako „ciągle to samo ciało, *idem numero*”⁹⁹. Ale w tym przypadku nie jest ono rozumiane przez nas jako rzecz rozciąglą, ale jako cielesność. Cielesność, a nie ciało fizyczne, stanowi metafizyczny składnik bytu ludzkiego.

Umysł może ująć ciało w jego fizycznych właściwościach albo w jego cielesności. Ujęte w cielesności, w odróżnieniu od jego rozumienia fizycznego, jawi się jako niepodzielna rzecz¹⁰⁰. Niezależnie od fizycznych zmian wielkości i kształtu ciała cielesność jest numerycznie tym samym ciałem, dopóki jest złączona z duszą¹⁰¹.

Ujęcie ciała w jego cielesności wykracza jednak poza kartezjańskie kategorie ontologii. Każdy byt jest bowiem: albo substancją rozciąglą (ciałem

94 Por. J. Kopania, *Descartes'a rozważania nad tajemnicą Eucharystii*, s. 145–163.

95 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 221–222.

96 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 221.

97 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 222.

98 J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 33.

99 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 222.

100 „Dla integralności ciała ludzkiego nie jest bynajmniej konieczne, aby posiadało ono wszystkie członki zewnętrzne z właściwą im wielkością i materią” (R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 223).

101 „Ciało ludzkie pozostaje zawsze tym samym *numero*, jak długo jest złączone z duszą” (R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 222).

fizycznym), albo substancją myślącą (umysłem). Czym jest cielesność, dzięki której umysł doświadcza interakcji z ciałem? Kopania jest zdania, że „cielesność jest jedynie sposobem, w jaki postrzegamy i odczuwamy własne ciało”¹⁰². Jest ona „swoistym wytworem umysłu świadomego swych związków z ciałem, nie ma więc charakteru substancjalnego. Tym bardziej więc nasza cielesność nie współtworzy naszego człowieczeństwa”¹⁰³.

Kartezjusz ściśle odseparował od siebie umysł i ciało. Ciało jest rozciągnięte, ale niemyślące, umysł natomiast jest myślący, ale nierozciągnięty. Biorąc pod uwagę pełną autonomię tych dwóch substancji, Kopania jest zdania, że „ciało jest zewnętrzne nie tylko wobec umysłu, ale wobec człowieka jako takiego. Człowiek utożsamiony został z samym umysłem (duszą), a więc nic, co umysłem nie jest, nie współtworzy człowieka”¹⁰⁴.

Jeżeli cielesność nie współtworzy naszego człowieczeństwa, to wydaje się, że związek duszy (umysłu) z ciałem jest przypadkowy i niejasny. Bez jego jasnego i wyraźnego ujęcia trudno jest zrozumieć, w jaki sposób umysł może poznawać świat znajdujący się poza nim.

Kopania, odpowiadając na powyższe trudności, zwraca uwagę na „szczególny sposób przeżywania samego siebie, jaki był właściwy Descartes’owi”¹⁰⁵. Jego zdaniem mamy dwie zasadnicze możliwości doświadczenia siebie i otaczającego nas świata. Pierwszą z nich jest propozycja arystotelesowsko-tomistyczna, drugą – kartezjańska. Akceptacja jednej z nich jest „generowana przez dwa odmienne, ale oba wrodzone, sposoby pierwotnego kontaktu z rzeczywistością: odczucie jako pierwotnej przedmiotowej oczywistości świata bądź odczucie jako pierwotnej podmiotowej oczywistości samego siebie”¹⁰⁶. Należy zaznaczyć, że wybór jednego lub drugiego stanowiska nie jest naszą arbitralną decyzją. Jest on określony przez wrodzony nam sposób pierwotnego kontaktu z rzeczywistością, z odczuciem „pierwotnej oczywistości świata”¹⁰⁷. W przypadku Kartezjusza i jego zwolenników

102 Por. J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 36.

103 Por. J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 37. Na podstawie tak ujętej relacji między ciałem i duszą wniosek Kopani jest następujący: „Descartes faktycznie głosi neoplatońską tezę, że człowiek jest duszą. – Dodaje zarazem – Oczywiście zgodziłby się z Platonem, że bardzo ważne jest zachowanie równowagi między sferą ciała a sferą duch w człowieku” (J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 20).

104 J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 33.

105 J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 17–18.

106 J. Kopania, *Człowiek jako res cogitans*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 112.

107 Por. J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 17–18. Zdaniem Józefa Tischnera jest to nasz akt „pewnej ogólnej, podstawowej afirmacji świata”, czyli naszego otwarcia na świat. Por. J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 339.

„poczucie oczywistości świata, a więc i własnego ciała, łączą z poczuciem oczywistości samych siebie jako podmiotów świadomości”¹⁰⁸. Pierwotnym doświadczeniem dla nich jest poczucie własnego istnienia. Świat zewnętrzny, łącznie z własnym ciałem, postrzegany jest jako coś zewnętrznego wobec nich. Należy jednak zauważyć, że istnieje zasadnicza różnica w ujęciu rzeczy istniejących w świecie zewnętrznym w stosunku do ujęcia własnego ciała. Ludzkie ciało w swej strukturze fizycznej, podobnie jak inne rzeczy, jawi się duszy jako „nieprzystające”, „nieodpowiednie dla niej”¹⁰⁹. W odróżnieniu jednak od innych ciał jest ono „moim” ciałem. Pomimo tego, że jawi się duszy jako obce, zewnętrzne wobec niej, jest ono zarazem „moje”. Umysł ujmuje je jako własną cielesność, czyli jako metafizyczny składnik bytu ludzkiego. W tym przypadku nie jest ono rozumiane, jako część materii, posiadająca określoną wielkość i kształt, lecz jako cała materia złączona z duszą¹¹⁰. Zdaniem Kopania, „«Moja» cielesność jest swoistym wytworem «mojej» duszy, świadomej swych związków z «moim» ciałem”¹¹¹. Moje człowieczeństwo nie jest współtworzone przez ciało fizyczne, lecz przez mój stosunek do niego, a zatem przez moją cielesność¹¹².

Ciało ludzkie (fizycznie ujęte), w kartezjańskim rozumieniu człowieka, nie może stanowić składnika naszego człowieczeństwa. Jak podkreśla Kopania, „«ciało», «człowieczeństwo» i «osoba» są różnymi kategoriami bytowymi, których zestawienie w jednej tezie narusza wymóg kategorialnej jednorodności”¹¹³. Z metafizycznego punktu widzenia człowiek, nie mając nic wspólnego z ciałem, jest samoświadomością, *res cogitans*. Ujęty od strony naukowej (mechanistycznej) jest żywym ciałem fizycznym, posiadającym świadomość. Osoba natomiast jest jednością człowieka (rozumianego w sensie metafizycznym) z jego cielesnością¹¹⁴.

Problem jedności duszy i ciała w ujęciu Kartezjusza nie jest zatem problemem metafizycznym, lecz epistemologicznym. Nie można tej jedności

108 Por. J. Kopania, *Człowiek jako res cogitans*, s. 105.

109 Por. J. Kopania, *Człowiek jako res cogitans*, s. 112.

110 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 r.*, s. 222.

111 J. Kopania, *Człowiek jako res cogitans*, s. 112. „Postrzeganie własnego ciała i poczucie własnej cielesności to dwa różne akty mojej świadomości” (J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 20).

112 J. Kopania, *Człowiek jako res cogitans*, s. 112.

113 J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 21.

114 Por. J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 21–22. Na swojej interpretacji Kartezjańskiego rozumienia jedności psychofizycznej Kopania oparł własne rozumienie osoby ludzkiej. Por. J. Kopania, *Człowiek jako byt a człowiek jako osoba*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 14 (2013), s. 79–96.

ująć czystym rozumem – jako jedności substancjalnej. Ujawnia się ona w naszym praktycznym stosunku do świata, w odbiorze wrażeń zmysłowych i doświadczeniu uczuć, czyli w naszym doświadczeniu zmysłowym. Jest ona „sposobem ujęcia ciała przez umysł, dzięki któremu ciało staje się «moją» cielesnością”¹¹⁵.

1.6. Funkcjonalizm a możliwość poznania świata zewnętrznego

Inną strategią – oprócz wyżej rozważanych – tłumaczącą związek ciała i umysłu, a przez to możliwość poznania świata zewnętrznego, jest funkcjonalizm¹¹⁶. Kartezjusz sprzeciwił się separacji duszy od ciała. W *Rozprawie o metodzie*, a potem w *Medytacjach o pierwszej filozofii* powtórzył, że dusza nie jest umieszczona w ciele, jak żeglarz na okręcie, lecz jest „z nim ściśle złączona i zespolona, aby mogła mieć ponadto uczucia i pragnienia podobne do naszych i w ten sposób tworzyć prawdziwego człowieka”¹¹⁷. „Prawdziwy człowiek” Kartezjusza składa się z duszy i ciała. Są one autonomiczne względem siebie. W części piątej *Rozprawy o metodzie* napisał, że „dusza nasza jest natury zupełnie niezależnej od ciała, a tym samym nie podlega wraz z nim śmierci”¹¹⁸. Z drugiej strony podkreślił ich ścisłe złączenie i zespolenie ze względu na uczucia, pragnienia i wrażenia zmysłowe. Prawdziwy człowiek charakteryzuje się nie tylko intelektem i wolą, ale także uczuciami i pragnieniami. Bez tego zjednoczenia byłoby to niezrozumiałe. Zjednoczenie to jest nieodzowne w poznawaniu świata zewnętrznego. Do faktu ścisłego połączenia umysłu z ciałem Kartezjusz powrócił w *Medytacji szóstej*.

Alison Simmons¹¹⁹ twierdzi, że dla wytłumaczenia interakcji umysłu i ciała Kartezjusz użył języka teleologicznego w sensie funkcjonalnym. Gdyby uszkodzona część ciała, np. skaleczona stopa, nie wywołała od razu uczucia bólu, który motywuje umysł do działania, to z pewnością długo byśmy nie

115 Por. J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, s. 21: „Pojęcia człowieka i osoby uzyskują nową treść. Zgodnie z intuicjami Descartes’a możemy rozróżnić między człowiekiem w sensie metafizycznym i człowiekiem jako jednostką, czyli jako przedmiotem poznania (zarówno potocznego, jak i naukowego, tj. przyrodniczego)”.

116 Por. D. Perler, *Human Being*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, s. 374.

117 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 50; R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 95–96.

118 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 50; R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95–96, [w:] AT VII 81.

119 Por. A. Simmons, *Are Cartesian Sensations Representational?*, „Noûs” 33 (1999), s. 355.

przeżyli¹²⁰. Doznania zmysłowe pełnią praktyczną funkcję, służą zachowaniu życia. Ukazują one umysłowi, w jaki sposób ciała, włącznie z jego własnym, służą dobrostanowi całego człowieka. Nie ukazują mu jednak, jakie one są same w sobie. Kartezjusz napisał o tym dosłownie w *Zasadach filozofii*. „Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenia zmysłowe odnieść jedynie należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że wprawdzie ukazują nam zazwyczaj, w czym ciała zewnętrzne mogą dla niego być pożyteczne, a w czym szkodliwe, to jednak nie informują nas o tym – chyba czasem tylko i przypadkowo – jak one istnieją same w sobie”¹²¹. Wyróżnił on zatem rozumienie ciał w sensie naukowym oraz w sensie potocznym (zdroworozsądkowym), tzn. w takim, w jakim ukazują się świadomości jako wrażenia.

W związku z tym odróżnił on stany czysto psychiczne umysłu, na przykład akty myślenia matematycznego, które mogą pojawić się w czystym umyśle, od stanów, które takimi nie są¹²². Wśród tych ostatnich wyróżnił odczuwanie pragnienia i bólu. Możemy je rozważać tylko wtedy, kiedy bierzemy pod uwagę jedność ciała i umysłu. Tę jedność funkcjonalną ilustruje wymownym przykładem. W *Liście do Regiusa* napisał: „Gdyby bowiem w ciele ludzkim przebywał anioł, nie doznawałby jak my, lecz postrzegałby jedynie ruch spowodowany przez przedmioty zewnętrzne, a przez to różniłby się od prawdziwego człowieka”¹²³. Anioł umieszczony w ludzkim ciele nie miałby percepcji zmysłowej. Gdyby jego stopa została zraniona, to nie czułby bólu, lecz obserwowałby bez żadnego zaangażowania emocjonalnego zranioną stopę. Byłby całkowicie oddzielony od procesów zachodzących w ciele. Jego wrażenia zmysłowe byłyby „czystymi” stanami psychicznymi. W neutralny sposób wskazywałyby na to, co się z nim dzieje. „Prawdziwy człowiek”, w odróżnieniu od niego, odczuwa ból. Jest on subiektywnym sygnałem alarmowym dla umysłu, wynikającym z jego zjednoczenia z ciałem. Funkcję tę spełniają nie tylko percepcje zmysłowe, ale także uczucia.

Kartezjusz poświęcił dużą część swego traktatu o *Namiętnościach duszy* analizie tego, w jaki sposób stany cielesne powodują spostrzeżenia i motywują umysł do podejmowania określonych działań. Jego zdaniem każde uczucie ma zawsze dwa składniki: cielesny i mentalny. Te dwa elementy są wzajemnie powiązane: to, co jest w duszy doznaniem, w ciele jest zazwyczaj

120 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97, [w:] AT VII 81.

121 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 3, s. 57.

122 Por. R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 30.

123 R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 30.

działaniem¹²⁴. Uczucia zatem umożliwiają nam poznanie świata zewnętrznego w sposób potoczny (zdroworozsądkowy), czyli praktyczny.

Związek między tymi stanami jest modyfikowany za pomocą aktów woli, sądów i procesów przyzwyczajania. W ostatnim artykule *Namiętności duszy* zaznaczył on, że „mądrość jest głównie pożyteczna pod tym względem, że uczy opanowywać je i kierować nimi tak umiejętnie, iż cierpienia, jakie one wywołują, są nader znośne, a nawet, iż się z nich wszystkich czerpie radość”¹²⁵. Według Lisy Shapiro zakończenie *Namiętności duszy* sugeruje, że Kartezjusz pojmuje zjednoczenie umysłu i ciała jako „relację dynamiczną”¹²⁶. Człowiek nie jest automatem, który mentalnie reaguje w pewien ustalony z góry sposób na określony bodziec cielesny. Kształtuje on aktywnie relację między umysłem a swoim ciałem.

W traktacie *Człowiek* Kartezjusz wskazał na pewien szczegół występujący w relacji między ciałem i umysłem. Nie twierdził on, że ciało wpływa bezpośrednio na umysł, ale że stany mózgu dają „duszy sposobność” do wywołania odpowiednich idei¹²⁷. W *Medytacji VI* napisał, że dają one „znak umysłowi” do odczuwania tego, co dzieje się w jego ciele¹²⁸. Gdy na przykład nerwy nogi zostają poruszone przez bodziec pochodzący od ciała zewnętrznego, to ich ruch, dochodząc do mózgu, informuje umysł o bólu, jakby istniejącym w nodze. Pobudzając umysł, zmuszają go do usunięcia przyczyny wywołującej ból. W *Zasadach filozofii* stwierdził natomiast, że stany umysłu wpływają „bezpośrednio” z ruchów w mózgu¹²⁹. Zależność między ruchami występującymi w mózgu a reakcją umysłu nie jest okazjonalizmem w wersji Malebranche’a. Wbrew niemu Kartezjusz nie uważa, że jedyną rzeczywistą przyczyną w świecie jest Bóg, a wszystkie stany naturalne są tylko okazją do Jego działania. Kładzie on nacisk na fakt, że stany cielesne są prawdziwymi przyczynami, które dają okazję do podjęcia działania przez umysł¹³⁰.

Pojawia się pytanie: skąd Kartezjusz jest pewien, że odpowiedni stan umysłu, na przykład ból, jest spowodowany przez informacje docierające do niego od zranionej stopy? W *Medytacji VI* odwołał się do prawdomównego

124 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 2, s. 30.

125 R. Descartes, *Namiętności duszy*, III, 212, s. 171.

126 Por. L. Shapiro, *Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 85 (2003) nr 1, s. 213.

127 Por. R. Descartes, *Człowiek*, s. 27.

128 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 100, [w:] AT VII 88.

129 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 189, s. 222–223.

130 We współczesnej terminologii „okazje te” noszą nazwę przyczyn wyzwalających działanie umysłu.

Boga, który jest gwarantem ustalonego przez Niego porządku Natury. Zgodnie z nim pewne stany ciała łączą się z odpowiadającymi im stanami psychicznymi¹³¹. Umysł i moje ciało nie są dwoma przypadkowo połączonymi substancjami. Stanowią funkcjonalną jedność, w której określone stany mojego ciała są zaprojektowane tak, aby wywoływały określone stany mojego umysłu. Ludzkie ciało funkcjonuje w charakterze uniwersalnego narzędzia¹³². Pracuje ono zawsze w jednakowy sposób, zgodnie z prawami natury.

Po ukazaniu wybranych pięciu możliwych interpretacji związku umysłu z ciałem, które umożliwiają umysłowi poznanie świata zewnętrznego, spróbujmy przeanalizować wypowiedzi Kartezjusza dotyczące tej problematyki – zawarte w jego odpowiedziach na zarzuty do *Medytacji o pierwszej filozofii* oraz zamieszczone w jego korespondencji do przyjaciół.

2. Aspekt poznawczy jedności duszy i ciała

2.1. Zupełność substancji a możliwość poznania świata zewnętrznego

Umysł i ciało uznał Kartezjusz za substancje niezupełne w odniesieniu do substancji zupełnej, jaką jest człowiek. Napisał, że „potocznie pewne substancje nazywa niezupełnymi. Lecz jeśli mówi się o nich jako o niezupełnych dlatego, że nie mogą istnieć same przez się, to wyznaję, że wydaje mi się czymś sprzecznym, aby były substancjami, to znaczy rzeczami istniejącymi same przez się, a zarazem niezupełnymi, to znaczy niezdolnymi do tego, by same przez się samoistnie bytowały. W inny natomiast sposób można mówić o niezupełnych substancjach, w taki mianowicie, że o tyle, o ile są substancjami, nic w nich zaiste nie ma niezupełnego, lecz w tym tylko stopniu, w jakim odnoszą się do jakiejś innej substancji, z którą razem tworzą coś samo przez się jednego”¹³³.

Stwierdzając w powyższej odpowiedzi na zarzut Arnaulda, że nie rozumie, jak coś może istnieć samo w sobie i nie być równocześnie substancją zupełną,

131 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97–98, [w:] AT VII 83.

132 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 285.

133 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 194.

nawiązuje wprost do scholastycznej koncepcji duszy. W ujęciu św. Tomasza dusza jest nieśmiertelna, ale zarazem posiada naturalne przystosowanie do tego oto ciała, a więc także naturalną dążność do połączenia się z nim po zmartwychwstaniu człowieka¹³⁴.

Jeżeli chodzi o jej nieśmiertelność, to Doktor Anielski przyjął, że „Dusza ludzka z powodu swej doskonałości nie jest formą pogrążoną w materii cielesnej lub przez tę materię całkowicie pochłoniętą. I dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by jakaś jej władza nie była aktem ciała, choć sama dusza z istoty swej jest formą ciała”¹³⁵. Władzą tą jest rozum. Nie aktualizuje on żadnej materii i dlatego, gdy ginie materia, on trwa nadal, ponieważ jest czystym aktem. Jeżeli natomiast chodzi o „dążenie” duszy do połączenia się z ciałem, to – zgodnie z założeniami hylemorfizmu – będąc formą ciała, „nie ma istnienia odrębnego od istnienia przysługującego ciału, lecz za pośrednictwem swego istnienia łączy się bezpośrednio z ciałem”¹³⁶. Zastosowany podział w scholastyce na substancję zupełną i niezupełną tłumaczy występującą naturalną jedność ciała i duszy. Swieżawski uważa, że – zgodnie z nauką św. Tomasza – dusza ludzka, pomimo tego, że jest niezniszczalna, nie jest w ścisłym znaczeniu substancją zupełną¹³⁷. Jest nią natomiast człowiek złożony z niej jako formy oraz z ciała jako materii. Doktor Anielski określił duszę jako substancję niezupełną w celu wyjaśnienia zmartwychwstania ciała ludzkiego. Po śmierci dusza istnieje, podczas gdy ciało ulega rozpadowi. Dusza jednak, będąc substancją niezupełną, niejako „domaga” się zmartwychwstania ciała, aby razem z nim stanowić substancję zupełną, jaką jest człowiek¹³⁸.

134 Por. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) nr 1–3, s. 131–189.

135 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, kw. 76, art. 1, p. 4, s. 96.

136 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, kw. 76, art. 7, s. 139.

137 „Substancją zupełną jest zawsze tylko jednostkowy podmiot należący do danego gatunku (*hoc aliquid*, czyli to oto tu, na co możemy wskazać gestem, wypowiadając te słowa), to w wypadku człowieka, podobnie jak w odniesieniu do wszelkich innych bytów cielesnych, owym *hoc aliquid* nie jest nigdy sama forma, lecz zawsze *compositum*, czyli byt złożony z formy i materii” (S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. i opracował. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 10). „Według św. Tomasza dusza ludzka nie jest – jak w augustynizmie – pod każdym względem całkowitą substancją duchową. Jest ona substancją niezupełną pod względem gatunku, tzn. jest tylko „częścią” gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia tego gatunku nie należy sama dusza, ale również i ciało; wprawdzie nie ciało tego oto człowieka, ale abstrakt, ciało ludzkie w ogóle, tzw. *materia communis*” (S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, s. 11).

138 „Duszy samej z siebie przysługuje zdolność łączenia się z ciałem [...] dusza ludzka zachowa swoje istnienie, gdy odłączy się od ciała, zatrzymując naturalną skłonność i dążność do połączenia się z ciałem” (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, kw. 76, art. 1, p. 6, s. 96–97).

Dla Kartezjusza powyższy pogląd jest wewnętrznie sprzeczny, ponieważ jeśli rzecz jest substancją, to istnieje sama przez się. W jaki sposób dusza może być substancją i zarazem być niezdolna do samodzielnego bytowania? Według jego koncepcji umysł i ciało rozważane same w sobie są substancjami zupełnymi. Jednak, kiedy analizujemy je w relacji do człowieka, to stanowią jego części. Ze względu na człowieka należy je rozumieć jako substancje niezupełne. Po zjednoczeniu z sobą tworzą substancję zupełną, istotę ludzką, czyli „substancjalną jedność”. Kartezjusz próbował wyjaśnić w swoich pismach, na czym polega jedność substancjalna między nimi. Stwierdził fakt jej występowania w przypadku człowieka. W *Liście do Regiusa* uznał, że „umysł jest złączony z ciałem realnie i substancjalnie nie na skutek zajmowanego miejsca lub ułożenia, [...] lecz na sposób prawdziwej jedności, co wszyscy powszechnie przyjmują, choć nikt nie wyjaśnia, na czym ten sposób polega”¹³⁹. Takie ujęcie jedności ciała i umysłu spowodowało trudności w jej zrozumieniu.

Arnauld w *Zarzutach czwartych* zwrócił uwagę Kartezjuszowi na konsekwencje przyjętego przez niego twierdzenia w *Medytacji drugiej*, że człowiek jest rzeczą myślącą: „Jeżeli wnoszę o moim istnieniu z tego, że myślę, to nic dziwnego, że idea, którą tworzę o sobie [jako] o poznanym tą drogą, niczego innego nie przedstawia mojemu umysłowi jak tylko mnie samego jako rzecz myślącą, jako że [idea ta] została zaczerpnięta wyłącznie tylko z mojego myślenia. Przeto nie wydaje się, by można było na podstawie tej idei zdobyć argument [przemawiający] za tym, że do istoty mojej nie przynależy nic poza tym, co się w niej zawiera”¹⁴⁰. W związku z tak określoną istotą samego siebie powstaje problem ze zrozumieniem relacji umysłu do ciała. Pojawia się niebezpieczeństwo, że stanowisko Kartezjusza może prowadzić do Platońskiego rozumienia człowieka, że do jego istoty nie należy nic cielesnego. W konsekwencji można uznać, że człowiek jest tylko umysłem posługującym się ciałem jako narzędziem¹⁴¹.

Kartezjusz w odpowiedzi na powyższy zarzut stwierdził, że wprowadzając realną różnicę między umysłem a ciałem, zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa, o którym wspomniał Arnauld¹⁴². Dla potwierdzenia swojej tezy

139 R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642*, s. 29–30.

140 *Zarzuty czwarte*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, s. 180.

141 Por. *Zarzuty czwarte*, s. 180.

142 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 197–198.

o istnieniu realnej różnicy między umysłem a ciałem oraz o ich jedności substancjalnej odwołał się do pojęcia substancji zupełnej i niezupełnej. Według jego interpretacji określona substancja może być zarówno jedną, jak i drugą. W celu wyjaśnienia takiego rozumienia substancji podał przykład ręki. Ręka stanowi substancję zupełną, jeśli jest rozpatrywana sama w sobie, natomiast jeśli jest rozumiana jako część ciała, to wtedy jest substancją niezupełną. W tym drugim przypadku z ciałem stanowi całość. Analogicznie według niego jest w przypadku relacji duszy i ciała. Zarówno dusza, jak i ciało są realnie różnymi substancjami, ponieważ nie mają żadnych wspólnych atrybutów ani jakichkolwiek wspólnych jakości. Pod tym względem stanowią dwie samoistne, zupełne substancje. Jeśli natomiast będą rozpatrywane ze względu na człowieka, to wtedy są substancjami niezupełnymi. W takim przypadku tworzą jedność substancjalną, jaką jest człowiek.

Kartezjusz – pomimo wprowadzonej przez siebie różnicy realnej występującej między duszą i ciałem – podkreślił wstępującą między nimi jedność. Po zakończeniu analiz dotyczących duszy i ciała w *Medytacjach* od pierwszej do piątej w *Medytacji szóstej* doszedł do wniosku, że jego ciało nie jest tylko przypadkowo połączone z umysłem. Jego umysł jest „najściślej złączony” z ciałem i „jak gdyby zmieszany” do tego stopnia, że tworzy z nim „jakby jedną całość”¹⁴³.

W jego przekonaniu nie można jednak mówić o jedności duszy z ciałem, bez uwzględnienia realnej różnicy występującej między nimi. W *Liście do Colviusa* napisał, że odkrycie przez niego pewności własnego istnienia (*myślę, więc jestem*) posłużyło mu do wykazania, że „owo ja, które myśli, jest niematerialną substancją, która nie ma w sobie nic cielesnego”¹⁴⁴. W *Zasadach filozofii* powtórzył swój pogląd zarówno o występującym dualizmie pomiędzy duszą i ciałem, jak i o ich jedności substancjalnej. Zgodnie z tradycją scholastyczną napisał, że dusza ludzka jest „formą całego ciała”. Wykroczył jednak poza scholastykę, stwierdzając, że „główną swą siedzibę ma w mózgu i w nim wyłącznie nie tylko poznaje i wyobraża coś sobie, ale także czuje”¹⁴⁵. Także w *Namiętnościach duszy* po raz kolejny – pomimo głoszonego przez siebie dualizmu – stwierdził, że „dusza jest istotnie połączona z całym

143 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 96, [w:] AT VII 81.

144 Por. R. Descartes, *List do Colviusa z 14 XI 1640 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 266.

145 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 189, s. 222.

ciałem”¹⁴⁶. Przez podkreślenie tej jedności występującej między nimi wskazał na możliwość poznania świata zewnętrznego.

2.2. Zjednoczenie duszy z ciałem jako problem badawczy

Filozofowie, teolodzy i matematycy paryscy w *Zarzutach szóstych* zwrócili uwagę Kartezjusza na problem natury jedności duszy i ciała. Kartezjusz przyznaje, że jest rzeczą bardzo ważną, aby określić jasno, czy „rzecz myśląca i rzecz rozciągła jest jedną i tą samą rzeczą dzięki jedności natury, tak mianowicie, że między myśleniem i rozciągłością odkrywamy takie jakies powinowactwo lub zespolenie, jakie dostrzegamy między kształtem i ruchem lub (między) poznawaniem a chceniem; czy też raczej mówi się o nich, że są czymś jednym i tym samym tylko wskutek jedności złożenia, w tej mierze, w jakiej odnajduje się je w tym samym człowieku, tak jak kości i mięso w tym samym zwierzęciu”¹⁴⁷.

Kartezjusz przyjął drugie rozwiązanie. Jego zdaniem jedność duszy z ciałem nie może wynikać z natury ludzkiej. Podstawą tej niemożności jest występująca różnica realna między rzeczą myślącą (umysłem) a rzeczą rozciągłą (ciałem). Poznajemy mianowicie jasno i wyraźnie umysł i ciało jako substancje całkowicie różne i nawzajem od siebie niezależne. Nie mają one żadnego elementu wspólnego przysługującego im obu. Pomimo tej odrębności, wynikającej z dualizmu substancji duchowej i rozciągłej, doświadczamy ich jedności we własnym istnieniu. Jej podstawą jest ustanowiony przez Boga porządek Natury¹⁴⁸, dzięki któremu możemy poznać świat zewnętrzny.

W *Medytacji VI* zwrócił uwagę czytelnikowi, że jedność ta nie ukazuje się nam jako przedmiot teoretycznych rozważań naukowych (fizyki). Doświadczamy jej w bezpośredniej egzystencji „tu i teraz”, podczas działania w świecie. Aby to podkreślić, pisze o podmiocie w pierwszej osobie. Każde „ja” w pierw doświadcza istnienia własnego ciała, a dopiero w wyniku refleksji jawi mu się ono jako rzecz rozciągła (*res extensa*). Na koniec przeprowadzonych rozważań ukazał tę różnicę między nimi. Natura, czyli prawa ustanowione przez Boga, poucza mnie, że „ciało moje, a raczej ja cały, jako składający się z umysłu i ciała, mogę doznawać od otaczającego je ciało wpływów

146 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 30, s. 49.

147 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 316.

148 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 317.

korzystnych albo niekorzystnych”¹⁴⁹. Jestem „prawdziwym człowiekiem”, gdy rozumiem siebie jako jedność umysłu i mojego ciała. Powstaje pytanie: czy natura uczy mnie czegoś z doznań zmysłowych o rzeczach znajdujących się poza mną? Tak, uczy mnie ona, że istnieją rzeczy niezależnie od mojego umysłu. Są one przyczyną ruchów tchnień życiowych przekazywanych do mózgu, gdzie powstają określone obrazy wywołane przez rzeczy. Umysł przy tej okazji tworzy ich idee.

W *Rozmowie z Burmanem* Kartezjusz powołał się kolejny raz na dualizm substancji, aby wytłumaczyć interakcję umysłu z ciałem¹⁵⁰. W jego przekonaniu natura tak ukształtowała człowieka, że – pomimo tej odrębności – występuje w nim oddziaływanie między tymi dwiema substancjami. Współdziałanie to nie pojawia się między ciałem jako takim (*res extensa*) i umysłem jako takim (*res cogitans*), lecz między moim umysłem i moim ciałem. Mówiąc o tym współdziałaniu, Kartezjusz konsekwentnie odnosi je do konkretnego jednostkowego człowieka. Powtórzył przy tym końcowy wniosek z *Medytacji VI*, a mianowicie, że jest złączony ze swoim ciałem jak najściślej¹⁵¹.

Na pytanie Franciszka Burmana (1628–1679), jak to oddziaływanie, pomimo niezależności i autonomiczności działań dwu niesprowadzalnych do siebie substancji, jest możliwe, wskazał na... fakt jego występowania. Interakcję tę, według niego, najłatwiej jest dostrzec i wytłumaczyć w przypadku uczucia¹⁵².

Daisie Radner uważa w związku z powyższą odpowiedzią udzieloną Burmanowi, że nie należy szukać wyjaśnienia tam, gdzie Kartezjusz takich wyjaśnień nie zamierzał składać¹⁵³. W *Liście do księżniczki Elżbiety* napisał on wprost, że być może nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć, jak łączą się dwie naprawdę różne substancje¹⁵⁴. Nie powinniśmy dręczyć się metafizycznymi spekulacjami tego dotyczącymi. Chociaż brakuje nam wiedzy na temat tego związku, to doświadczamy, że on istnieje. Jesteśmy w stanie opisać większość interakcji, których zachodzenie on umożliwia. Alquié, biorąc pod uwagę porządek poznania i porządek bytu, stwierdza, że „można tylko

149 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 96 [w:] AT VII 81.

150 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 469–470.

151 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95–96.

152 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 470.

153 Por. D. Radner, *Is There a Problem of Cartesian Interaction?*, „Journal of the History of Philosophy” 23 (1985), s. 35–50.

154 R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.*, s. 9.

z osobna myśleć jasno i wyraźnie o duszy i o ciele. Nie można jednak w ten sposób dotrzeć do rzeczywistego człowieka, tego, «prawdziwego człowieka», którego pojęcie zachował Kartezjusz nietknięte na zawsze i o którym przypomniał w styczniu 1642 roku Regiusowi, że jest faktycznie bytem a nie połączeniem, że jest *ens per se*, a nie *per accidens*¹⁵⁵.

Dla naszych analiz, dotyczących interakcji między umysłem a ciałem, ważne znaczenie ma list Arnaulda do Kartezjusza. W liście tym Kartezjusz został niejako „zmuszony” przez pytania swego adwersarza do uściślenia poglądów dotyczących tego problemu¹⁵⁶. Napisał w nim, że jest to oczywisty fakt doświadczany w życiu codziennym. Należy on do rzeczy samooczywistych, jeśli próbujemy je wyjaśnić, to tylko je gmatwamy. Jest on wręcz rodzajem aksjomatu, który przyjmujemy bez dowodu. Intuicyjnie pojmujemy tę interakcję za pomocą światła naturalnego¹⁵⁷. Inaczej mówiąc, możemy rzecz cielesną wyjaśnić przez jej porównanie z inną rzeczą cielesną. Zrozumieć określony byt mentalny, porównując go z innym bytem mentalnym. Nie możemy natomiast wyjaśnić relacji między ciałem a umysłem, redukując umysł do rzeczy cielesnej, ponieważ są to dwie odrębne od siebie substancje. Relację tę, jego zdaniem, należy rozumieć jako zachodzący fakt w rzeczywistości, czyli jako rzecz zrozumiałą samą przez się. Można powiedzieć, że odwołał się on do doświadczenia źródłowego tej relacji¹⁵⁸.

Na fakt poznania rzeczy samych przez się zwrócił on uwagę już w *Poszukiwaniu prawdy poprzez światło naturalne*¹⁵⁹. Ich poznanie rozpoczyna się od doświadczenia źródłowego. „Byłoby daremne określać, co to jest białe, aby mógł to pojąć ten, kto wcale nie widzi, ponieważ, aby to wiedzieć, należy tylko oczy otworzyć i zobaczyć to, co białe, tak samo również, aby poznać,

155 F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 132.

156 Por. *Arnauld do Descartes'a lipiec 1648 roku*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 43.

157 Por. R. Descartes, *Descartes do Arnaulda*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 46. Kartezjusz wyróżnia dwa rodzaje instynktu: „Jeden przysługuje nam jako ludziom i jest czysto duchowym instynktem – jest to przyrodzone światło, czyli *intuitus mentis* (umysłowa intuicja), i tylko jemu ufać należy w moim przekonaniu; drugi przysługuje nam jako zwierzętom, jest pewnym popędem natury do zachowania naszego ciała, do zażywania rozkoszy cielesnych itp. i nie zawsze nim kierować się należy” (R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 241–242).

158 Dwieście pięćdziesiąt lat później ten aspekt jego filozofii będzie rozwijał E. Husserl.

159 Praca ta powstała prawdopodobnie „bezpośrednio po *Regułach*, a przed *Rozprawą*” (L. Chmaj, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 9).

co to jest wątplenie, co myślenie, należy jedynie wątpić albo myśleć¹⁶⁰. Widzimy więc, że Kartezjusz nie neguje potrzeby poznania logicznego. Zwraca uwagę natomiast na to, że jest ono wtórne wobec naszego bezpośredniego i spontanicznego doświadczenia rzeczywistości, w której żyjemy. Daremne jest zdefiniowanie koloru białego przez kogoś, kto jest niewidomy od urodzenia. Podobnie, jeśli ktoś jest głuchy od urodzenia, to dla niego świat dźwięków nie istnieje. Doświadczenie tego, co jest białe i dźwięczące, jest pierwotne wobec ich zdefiniowania przez podanie ich najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej.

W poznaniu rzeczy ważną rolę odgrywa światło naturalne. Jego zdaniem każdy ma wystarczająco dużo owego światła, aby poznać, co to jest myślenie, wątplenie i istnienie, oraz dostrzec różnice występujące między nimi – bez ich definiowania. Myślenie, wątplenie i istnienie zaliczył on do tych rzeczy, które „pragnąc określić, jeszcze bardziej zaciemniamy, ponieważ są one, [...] tak bardzo proste i bardzo jasne, iż nie dadzą się poznać ani pojąć lepiej, jak tylko same przez się”¹⁶¹.

Kryterium przynależności do rzeczy poznawanych samych przez się jest ich prostota i jasność. Powstaje pytanie: czy prostota i jasność dotyczy samych rzeczy, czy ich poznania? Kartezjusz kryterium jasności i wyrazności odniósł do naszego ich poznania. Podobnie określił prostotę poznania rzeczy w *Regułach kierowania umysłem*. W związku z poznaniem rzeczy, które niejako narzucają się poznającemu same przez się, należy unikać ich definiowania. Gdy próbujemy je zdefiniować, to nieuchronnie jeszcze bardziej je zaciemniamy. Zwrócił on uwagę na trzy podstawowe błędy, jakie są popełniane, kiedy pomija się naturę rzeczy zrozumiałych samych przez się. Po pierwsze niektóre rzeczy ze swej natury „da się jedynie pomyśleć”, ale nie da się ich określić¹⁶². Po drugie niektórzy popełniają błędy, ponieważ nie potrafią „odróżnić rzeczy jasnych od ciemnych”¹⁶³. Po trzecie niektórzy nie odróżniają w sposób należyty tego, co do swego poznania wymaga definicji, „od tego, co najlepiej można poznać samo przez się”¹⁶⁴.

160 R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 98. Kartezjusz w tej pracy nawiązuje bezpośrednio do traktatu *O duszy* Arystotelesa.

161 Por. R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 98.

162 Por. R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 98.

163 Por. R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 98.

164 Por. R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 98.

W związku z tym pojawia się następne pytanie: w jaki sposób możemy nauczyć się rozróżniać rzeczy, które poznaje się same przez się, od tych, które wymagają zdefiniowania? Według Kartezjusza jest „rzeczą niemożliwą, by ktoś o tych rzeczach nauczył się w inny sposób niż sam przez się i by o nich nabrał przekonania skądinąd, a nie na mocy własnego doświadczenia i tej świadomości, czyli świadectwa wewnętrznego, które każdy znajduje w sobie samym, gdy owe sprawy rozważa”¹⁶⁵. Jest to zatem rodzaj doświadczenia intuicyjnego, które uczymy się stosować na podstawie własnego doświadczenia i wewnętrznego przekonania – „świadectwa wewnętrznego” o słuszności jego użycia.

2.3. Spór Kartezjusza z Gassendim dotyczący jedności duszy z ciałem

Sprzeciw wobec dualizmu kartezjańskiego wyraził Pierre Gassendi w maju 1641 roku w *Zarzutach piątych*. Jak zauważył Jerzy Kopania, „Różnica między Gassendim a Kartezjuszem jest różnicą zasadniczą i nie dającą się usunąć: dla pierwszego z nich doświadczeniem pierwotnym jest przedmiotowa oczywistość rzeczywistości, dla drugiego zaś podmiotowa oczywistość samoświadomości”¹⁶⁶. Spośród licznych zarzutów Gassendiego wysuniętych przeciw poglądom Kartezjusza kilka z nich dotyczy problemu interakcji duszy i ciała, a przez to również możliwości poznania świata zewnętrznego. Przede wszystkim, w jaki sposób, nierozciągliwy podmiot może przyjąć

165 R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 98.

166 J. Kopania, *O powodach irytacji Kartezjusza stanowiskiem Gassendiego*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 27 (2015), s. 15. Gassendi „Kartezjańskie *Medytacje* oceniał więc z punktu widzenia swego empiryzmu i nie mógł zgodzić się na stosowaną w nich intuicyjną i dedukcyjną zarazem metodę badawczą. Wśród wielości szczegółowych zarzutów, które stawia Kartezjuszowi, zasadniczą wymowę mają trzy. Po pierwsze, Gassendi odrzuca istnienie idei wrodzonych; wszelkie idee, na przykład idea nieskończoności i nawet idea Boga, są tworzone na podstawie danych zmysłowych. Po drugie, kwestionuje jasność i wyrażność jako kryterium prawdziwości poznania; uznaje, że zasada ta jest w istocie subiektywna. Po trzecie, uznaje w konsekwencji, że duszę możemy poznawać jedynie pośrednio, poprzez poznawanie ciała; tym samym nie możemy odrzucać możliwości, iż jest ona jedynie subtelniejszym ciałem. Dla Kartezjusza była to nie tylko postawa niezgodna zasadniczo z jego postawą, a więc błędna i niemożliwa do zaakceptowania. Chodziło o coś więcej – Kartezjusz musiał odczytać wywody Gassendiego jako powielanie filozoficznie jałowych tez poznania potocznego. Człowiek, który jego heurystycznemu rozumieniu *cogito* przeciwstawia doznania zmysłowe, nie jest w stanie pojąć nowatorstwa jego filozofii, bo nie jest w ogóle zdolny myśleć filozoficznie” (J. Kopania, *O powodach irytacji Kartezjusza stanowiskiem Gassendiego*, s. 15).

formę poznawczą lub ideę ciała, które jest rozciągle?¹⁶⁷. Ponadto zdefiniowanie rzeczy myślącej jako nierozciąglej nie prowadzi do zrozumienia jasnego i wyraźnego, a jedynie dostarcza jej definicji czysto negatywnej. Podobnie jak stwierdzenie, że Bucefał nie jest muchą, nie wystarczy, aby zdefiniować, czym on jest¹⁶⁸.

Kartezjusz odpowiedział na powyższe zarzuty w dwóch etapach. Najpierw powołał się na pewniki filozofii scholastycznej (przede wszystkim Arystotelesa), na których Gassendi oparł swoje zarzuty¹⁶⁹. W scholastycznym ujęciu umysł nie postrzega ciała za pośrednictwem materialnych form poznawczych¹⁷⁰. Nie dostrzega również rozciągłości za pomocą istniejącej w nim samym rozciąglej formy poznawczej, jak suponuje Gassendi. Umysł sam nie musi być rozciągly, aby zjednoczyć się ze swoim ciałem. W konsekwencji nie musi być ciałem, aby je poznać¹⁷¹.

Niezrozumiałe dla Gassendiego było zjednoczenie i pozorne przenikanie się umysłu i ciała¹⁷²: „W jakiż sposób to, co jest cielesne, ujmuje to, co niecielesne, aby mieć je ze sobą związane, albo w jaki sposób to, co jest niecielesne, ujmie to, co cielesne, aby je mieć wzajemnie ze sobą złączone, jeżeli nie ma w nim nic zgoła takiego, za pośrednictwem czego byłoby ujmowane lub ujmowałoby?”¹⁷³. Zarzut ten stanowi jeden z głównych problemów dotyczących możliwości poznania świata zewnętrznego. Składa się on z dwóch pytań. Pierwsze dotyczy możliwości oddziaływania na siebie dwóch substancji heterogenicznych, jakimi są dusza i ciało. Wskazanie przez Kartezjusza „miejsca” tego oddziaływania, jakim jest szyszynka, nie wyjaśnia, w jaki sposób to, co niecielesne, nierozciągle i niepodzielne (umysł) może oddziaływać na to, co posiada wielkość i jest rozciągle (ciało). Powód jest prosty:

167 Por. *Zarzuty piąte*, s. 273.

168 Por. *Zarzuty piąte*, s. 275.

169 Należy zaznaczyć, że Kartezjusz w większości odrzucił je w swojej filozofii. Wykorzystał je w sposób taktyczny, aby wykazać Gassendiemu, że jego zarzuty są niezgodne z poglądami, które sam głosi.

170 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 306.

171 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 307.

172 Podobny zarzut powtórzył w XX wieku wobec Kartezjańskiego dualizmu Gilbert Ryle w książce *Czym jest umysł?* Zwrócił on uwagę, że „od początku odczuwano doniosłą trudność teoretyczną, w jaki sposób umysły mogą wpływać na ciało i same podlegać ich wpływowi. Jak mogą procesy umysłowe, takie jak chcenie, powodować ruchy w przestrzeni takie, jak poruszania języka? Jak zmiana fizyczna w nerwie wzrokowym może wywoływać ten między innymi skutek, że spostrzeżenie się błysk światła” (G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 54).

173 *Zarzuty piąte*, s. 278.

szyszynka jest ciałem. Drugie pytanie jest logicznym wnioskiem z pierwszego: jak te dwie substancje mogą tworzyć całość? Wydaje się, że bez odpowiedzi na te dwa pytania nie można mówić o możliwości poznania świata zewnętrznego.

Kartezjusz nie widział jednak żadnych trudności w zrozumieniu interakcji między ciałem a duszą (umysłem). Według niego Gassendi nie rozumiał jego wywodów. „Nigdzie niczego nie przeciwstawiasz moim wywodom; lecz przedstawiasz tylko wątpliwości, które, jak ci się wydaje, wynikają z moich wniosków, chociaż w rzeczywistości pochodzą stąd tylko, (1) że to, co z natury swojej nie podpada pod wyobraźnię, chciałbyś jednak sprawdzić przy jej pomocy. (2) Tak na przykład tutaj, gdzie chcesz porównać przemieszanie umysłu z ciałem do przemieszania dwóch ciał, wystarcza, abym odpowiedział, że pomiędzy takimi [rzeczami] nie należy przeprowadzać żadnego porównania, gdyż są [one] całkowicie różne, a na tej podstawie, że (3) umysł poznaje części w ciele, nie należy sobie wyobrażać części w nim samym. (4) Skąd bowiem masz [dane], że to wszystko, co umysł poznaje, powinno się w nim samym znajdować? Niewątpliwie gdyby tak być miało, to poznając wielkość świata miałby ją również i w sobie, a w ten sposób byłby nie tylko rozciągliwy, lecz pod względem rozciągliwości byłby większy od świata”¹⁷⁴.

Zdaniem Kartezjusza niezrozumienie interakcji umysłu i ciała przez Gassendiego ma swe źródło w przyjętych przez niego założeniach¹⁷⁵. Po pierwsze wszystko, co jest poznawane, można sobie wyobrazić. Po drugie umysł nie jest niczym innym jak tylko subtelną materią. Dlatego można relację między umysłem i ciałem przedstawić jako interakcję między dwoma ciałami materialnymi. Po trzecie tylko to może być poznane przez umysł, co jest do niego podobne. W związku z tym umysł poznaje ciała materialne, ponieważ sam jest zbudowany z materii. Po czwarte umysł tylko to poznaje, co się w nim znajduje. Kartezjusz argumentuje, że epistemologiczne i metafizyczne założenia Gassendiego prowadzą do fałszywych wniosków. Umysł, będąc rozciągliwy, poznając świat, musiałby go pomieścić w sobie.

Dla niego nie istnieje problem zrozumienia interakcji substancji cielesnej i niecielesnej, na który zwracał uwagę Gassendi. Jego zarzuty dotyczyły

174 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 307.

175 Przyjęty przez Gassendiego sensualizm i empiryzm powodują, że ujmuje on świat z perspektywy materialistycznej i nominalistycznej. Por. J. Kopania, *Wstęp. Gassendi w świetle polemiki z Descartes'em*, [w:] P. Gassendi, *Dociekania metafizyczne, czyli wątpliwości i zastrzeżenia wobec Metafizyki René Descartes'a i wobec jego odpowiedzi*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2017, s. 12.

podstawowych kwestii związku duszy z ciałem rozumianych z perspektywy mechanistycznej, to znaczy, jak niematerialna dusza porusza materialne ciało, a niemyślące ciało myślącą duszę¹⁷⁶. Kartezjusz zirytowany jego pytaniami powrócił do nich w *Liście do Cleselier'a*. Wskazał w nim na przyjęte przez Gassendiego fałszywe założenie, że „skoro dusza i ciało są dwiema substancjami odmiennej natury, to nie są zdolne działać na siebie nawzajem”¹⁷⁷. Założenie to, jego zdaniem, jest sprzeczne z tym, co jego adwersarz sam przyjmuje, a mianowicie, że realne właściwości, takie jak ciężar czy ciepło, działają na ciało.

2.4. Próba wyjaśnienia jedności duszy i ciała w *Listach do księżniczki Elżbiety*

Pomimo twierdzenia, że umysł i ciało są realnie różnymi substancjami, Kartezjusz wielokrotnie podkreślał w swoich pracach, że istota ludzka nie jest przypadkowym połączeniem dwóch niezależnych substancji. Nazwał człowieka „prawdziwym” (*ens per se*) i podkreślił, że „umysł jest zjednoczony z ciałem realnie i substancjalnie”¹⁷⁸. Jeśli chcemy w pełni wyjaśnić istotę ludzką, potrzebujemy nie tylko pojęć dotyczących umysłu i ciała, ale także pojęcia ich jedności. Kartezjusz w *Listach do księżniczki Elżbiety z 21 maja i 28 czerwca 1643 roku* zwrócił jej uwagę na fakt, że pojęcie jedności umysłu i ciała jest tak samo pierwotne jak pozostałe dwa, dlatego nie można go do nich zredukować¹⁷⁹. Przyjęcie przez niego trzeciego „pojęcia pierwotnego” wydaje się niespójne z jego oficjalnym stanowiskiem. Zgodnie z nim istnieją tylko dwie podstawowe substancje, tzn. substancja rozciągła i substancja myśląca. Można jednak uniknąć tej krytyki, interpretując „pierwotność” związku jako twierdzenie, że kompleks umysł–ciało jest czymś, co samo w sobie jest nośnikiem odrębnych i nieredukowalnych właściwości, których nie mają ciało i dusza rozważane osobno. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz stwierdził, że chociaż istnieją tylko „dwa najwyższe rodzaje rzeczy”, myśli i rzeczy

176 Por. R. Descartes, *List Pana Descartes'a do Pana Cleseliera będący odpowiedzią na niektóre główne zastrzeżenia wysunięte przez Pana Gassendiego odnośnie do poprzednich odpowiedzi*, 12 stycznia 1646 r., tłum. J. Kopania, [w:] P. Gassendi, *Dociekania metafizyczne, czyli wątpliwości i zastrzeżenia wobec metafizyki René Descartes'a i wobec jego odpowiedzi*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2017, s. 502.

177 Por. R. Descartes, *List Pana Descartes'a do Pana Cleseliera...*, s. 502.

178 Por. R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 29.

179 Por. R. Descartes, *List do Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 4; por. R. Descartes, *List do Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.*, s. 8.

rozciągle, to uczucia, namiętności i doznania, jakie powstają ze ścisłego i najtajniejszego ich związku, są przedmiotami, których „nie można odnieść ani do samego umysłu, ani do samego ciała”¹⁸⁰. Atrybuty rzeczy myślącej i rzeczy rozciąglej nie obejmują doświadczeń zmysłowych. Dopiero trzecie pojęcie pierwotne pozwala opisać i wyjaśnić cechy charakterystyczne „prawdziwego człowieka”, mianowicie jego percepcje zmysłowe, wyobrażenia i uczucia¹⁸¹.

Kartezjusz wskazał na trzy podstawowe rodzaje rzeczy prostych już w pierwszej swojej pracy, czyli w *Regułach kierowania umysłem*. Według niego stanowią one podstawę całej wiedzy, jaką możemy mieć o innych rzeczach. Są nimi rzeczy czysto intelektualne, czysto materialne oraz wspólne. Czysto intelektualnymi rzeczami prostymi są te, które „rozum poznaje dzięki pewnemu światłu wrodzonemu i bez pomocy jakiegokolwiek obrazu cielesnego”¹⁸². Zaliczył do nich poznanie, wątpienie, niewiedzę oraz czynność woli, jaką jest chcenie. Czysto materialne natomiast są te rzeczy, które istnieją tylko w ciałach. Są nimi rozciągłość, kształt i ruch. Wspólnymi są natomiast te, które przysługują zarówno rzeczom cielesnym, jak i duchowym. Zaklasyfikował do nich istnienie, trwanie, jedność, jak również pojęcia wspólne, które łączą natury proste. Pojęciami tymi są aksjomaty naszego myślenia. Na nich opierają się „wszystkie wnioski naszych rozumowań. Takimi mianowicie są: dwie rzeczy tożsame z trzecią są identyczne z sobą oraz dwie rzeczy, których nie można odnieść w ten sam sposób do trzeciej, wykazują także pewną różnicę między sobą itd. Te zaś pojęcia wspólne może poznać albo rozum czysty, albo ten sam rozum, ujmując intuicyjnie obrazy rzeczy materialnych”¹⁸³. Proste rzeczy ujmowane są w całości jednym aktem intuicji. Innymi słowy, są one oczywiste samo przez się. Z rzeczy prostych złożone są wszystkie inne przedmioty poznania¹⁸⁴.

Księżniczka Elżbieta miała trudności w zrozumieniu psychofizycznej jedności duszy i ciała¹⁸⁵. W pierwszym liście z 21 maja 1643 roku prosiła Kar-

180 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 48, s. 42–43.

181 R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 4–5.

182 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 50.

183 R. Descartes, *Reguła XII*, s. 50.

184 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 51.

185 Por. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 114–124.

teżusza o wyjaśnienie, w jaki sposób dusza człowieka, będąca jedynie substancją myślącą, ma wpływ na ciało, które jest tylko substancją rozciąglą¹⁸⁶.

Kartezjusz wyjaśnił jej, dlaczego nie przestawił do tej pory w swoich pracach problemu interakcji duszy i ciała¹⁸⁷. Przyjęty przez niego dualizm był istotny do udowodnienia nieśmiertelności duszy. Akcent położony na różnicy realnej między nieśmiertelną duszą a śmiertelnym ciałem stworzył jednak problem w ukazaniu ich jedności i oddziaływania oraz zrozumienia, w jaki sposób dusza (umysł) może poznać świat zewnętrzny.

W omawianym liście do księżniczki Kartezjusz wskazał na dwie własności, jakie posiada dusza. Według pierwszej dusza jako *res cogitans* istnieje niezależnie od ciała¹⁸⁸. Według drugiej jest ona złączona z ciałem i może poznawać świat zewnętrzny. Rozwijając dalej swą myśl, zwrócił jej uwagę na pojęcia istniejące w duszy¹⁸⁹. Tym razem zamiast o trzech naturach prostych (*naturae simplices*) – jak w *Regułach kierowania umysłem* – napisał o czterech pojęciach pierwotnych (*notions primitives*)¹⁹⁰. Charakteryzują one: (1) ogólnie wszystkie przedmioty naszego poznania; (2) ciało; (3) umysł oraz (4) duszę i ciało. Są one niejako oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą wiedzę o rzeczywistości.

Ad 1. Najpierw Kartezjusz zwrócił uwagę księżniczki na pojęcia najbardziej ogólne, które stosuje się do wszystkiego, co może być przedmiotem naszego poznania. Takimi pojęciami są: byt, liczba, trwanie itp.

Ad 2. Do zrozumienia ciała stosujemy pojęcie rozciągłości oraz jego modyfikacje, czyli pojęcia kształtu i ruchu.

Ad 3. Duszę możemy zrozumieć jedynie za pomocą pojęcia myślenia, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli.

186 Por. *List Elżbiety do Kartezjusza z 6 maja 1643*, [w:] AT III 661. Powyższe pytanie dotyczy nie tylko wytłumaczenia tego oddziaływania w kategoriach praw mechaniki. Jej teoretycznemu zainteresowaniu interakcją umysłu i ciała towarzyszyła bardziej praktyczna troska. Nazwała Kartezjusza „najlepszym lekarzem dla jej duszy”. Miała nadzieję, że wyleczy jej ciało, dostarczając jej lekarstwa na dolegliwości jej duszy. Por. *List Elżbiety do Kartezjusza z 6 maja 1643*, [w:] AT III 662. Pytania księżniczki Elżbiety skłoniły Kartezjusza do rozwinięcia teorii namiętności i związanej z nią etyki w nowy, systematyczny sposób.

187 R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 4.

188 R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 4.

189 Jerzy Kopania zaznacza, że Kartezjusz w „*Zasadach filozofii*” wyłożył zagadnienie systematycznie i podał zestaw pojęć prostych; w tekście łacińskim użył określenia *notiones simplices*, co w wersji francuskiej oddano jako *premieres notions*” (J. Kopania, *Przypis 3*, [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 127).

190 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 4.

Ad 4. Dzięki pojęciu jedności można natomiast zrozumieć duszę i ciało. Z jej pojęciem Kartezjusz związał pojęcie siły. Pojęcia pierwotne, jakimi są: jedność duszy i ciała, a z nim związane pojęcie siły, posłużyły Kartezjuszowi do wytłumaczenia psychofizycznej jedności człowieka¹⁹¹. Są one również podstawą ujęcia przez umysł wrażeń zmysłowych, a zatem podstawą w rozumieniu świata zewnętrznego. Pozostał jednak w dalszym ciągu problem wytłumaczenia natury tej jedności.

Możemy zauważyć, że tłumaczenie interakcji duszy z ciałem w pierwszym liście z 21 maja nie było przekonujące¹⁹². Odesłanie księżniczki do *Odpowiedzi na zarzuty szóste* było niefortunne¹⁹³. Kartezjusz w *Liście do księżniczki* nie wziął pod uwagę specyfiki ciała rozciągniętego jako „ciała mojego” (*corpus meum*) w interakcji z duszą. Zamiast tego analizował ich jedność jako prosty związek rzeczy materialnej (*res extensa*) z niematerialną duszą (*res cogitans*). Jego niedopatrzenie jest czymś zagadkowym, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że dwa lata wcześniej w *Liście do Hyperaspistes*a uniknął tej aporii, wprowadzając dwa znaczenia cielesności¹⁹⁴.

„Cielesność” umysłu może być rozumiana w sposób substancjalny. W takim przypadku ani umysł, ani jego atrybuty, które są odrębne od ciała, nie mogą być uznane za cielesne (*Medytacje* od I do V). Jeśli natomiast będzie ona ujęta jako zdolność oddziaływania umysłu na ciało, to wtedy umysł będzie rozumiany w sposób cielesny, ponieważ podlega wpływom ciała i sam oddziałuje na nie (*Medytacja VI*)¹⁹⁵.

Cielesność można zatem rozumieć albo jako substancję rozciągniętą, materialną, albo jako podległą uczuciom i wrażeniom (*affectant du meum corpus*). Umysł może w ten sposób być rozumiany jako cielesny przez relacje związane z uczuciami i wrażeniami. W tym drugim przypadku mamy możliwość poznania świata zewnętrznego.

191 „Tych prostych pojęć nie możemy bowiem szukać gdzie indziej, jak tylko w naszej duszy, która ma je wszystkie w sobie ze swej natury, choć nie zawsze odróżnia wystarczająco jedno od drugich albo nie przypisuje ich tym przedmiotom, którym powinna je przypisać” (R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety*, 21 maja 1643 r., s. 5).

192 „W mym poprzednim liście źle wywiązałem się z zadania wyjaśnienia kwestii” (J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, s. 7).

193 „Jeśli jednak rzeczywiście tam zajrzemy, skłonni będziemy sądzić, iż to raczej uwagi poczynione w liście pomagają zrozumieć zakończenie *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, niż odwrotnie” (J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, s. 117).

194 R. Descartes, *List do Hyperaspistes*a sierpień 1641r., [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 27–28.

195 Por. J.-L. Marion, *Sur la pense passive*, s. 156.

W kolejnym *Liście do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 roku* kontynuował próbę wytłumaczenia interakcji ciała z umysłem, zainicjowaną listem z 21 maja tegoż roku. Nawiązał w nim do wyróżnionych wówczas pojęć pierwotnych dotyczących duszy i ciała oraz ich jedności. Tym razem napisał o możliwości ich poznania. Jedność duszy z ciałem jest pojmowana „jedynie bardzo niejasno”, gdy jest rozważana samym intelektem albo intelektem wspomaganym wyobraźnią. Natomiast, gdy jest pojmowana wyłącznie zmysłami, to wtedy jest rozumiana „bardzo jasno”. W związku z tym sformułował on główną zasadę unikania błędnego rozumienia pojęć pierwotnych. Każde pojęcie pierwotne powinno być poznawane „we właściwy dla niego sposób, nie zaś poprzez porównywanie jednego z drugim”¹⁹⁶. Zasada ta jest zgodna z regułą podaną w pierwszym liście, która stanowi, że każde pojęcie pierwotne jest „zrozumiałe jedynie samo przez się”¹⁹⁷.

Nie należy według tej zasady używać w ten sam sposób pojęcia siły, które jest stosowane do zrozumienia oddziaływania na siebie rzeczy materialnych, do wyjaśniania interakcji między ciałem a duszą, tzn. między substancją materialną a substancją niematerialną.

Dla lepszego zrozumienia tej zasady odesłał księżniczkę do zakończenia *Odpowiedzi na Zarzuty szóste*¹⁹⁸. Odpowiadając w nich na zarzut Gassendiego dotyczący jedności duszy i ciała, zauważył, że jego adwersarz bezprawnie rozszerzył działanie wyobraźni poza jej właściwą domenę. Nie można zrozumieć natury duszy odwołując się do wyobraźni. Nie pojmie się również, w jaki sposób oddziałuje ona na ciało posługując się przykładem poruszania jednego ciała przez drugie¹⁹⁹. Inaczej mówiąc, nie należy wyobraźni, która odnosi się do ciała, używać do zrozumienia funkcjonowania duszy i jej wpływu na ciało.

Zdaniem Kartezjusza oddziaływanie umysłu na ciało – a ciała na umysł – jest niezrozumiałe tylko dlatego, że zarówno księżniczka Elżbieta, jak i Gassendi przyjęli błędne założenie. Według nich, interakcja między duszą i ciałem podobna jest do związku przyczynowego w sferze fizycznej. W związku z tym przyznali wyobraźni zbyt duży zakres. Wyobraźnia jest formą fizycznej reprezentacji. Jej podstawowa funkcja polega na przedstawianiu geometrycznych właściwości natury cielesnej, a nie na ukazaniu interakcji tego,

196 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.*, s. 8.

197 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 5.

198 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, s. 5.

199 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 307.

co cielesne, z tym, co niecielesne. W dalszej części listu z 28 czerwca 1643 roku²⁰⁰ Kartezjusz podkreślił trudności poznania przez umysł „w tym samym czasie różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne”²⁰¹. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że umysł i ciało są numerycznie różne, to wtedy możemy przypisać pewne stany samemu umysłowi, podobnie możemy przypisać określone stany samemu ciału, lecz nie możemy pomyśleć o ich przyczynowej interakcji. Myślenie o nich jako o odrębnych istotach wyklucza myślenie o nich jako o jednym przedmiocie, substancjalnej całości. Musimy jednak to zrobić, jeśli chcemy zrozumieć, w jaki sposób spostrzeżenie zmysłowe, wyobrażenie i uczucia są funkcjami zjednoczonego umysłu i ciała. Kartezjusz nie próbuje wytlumaczyć tej jedności teoretycznie (naukowo), lecz odwołuje się do praktyki myślenia zdroworozsądkowego²⁰². Jego rozważania dotyczą poziomu epistemologicznego, a nie poziomu metafizycznego²⁰³.

Pojmowanie umysłu i ciała jako jednej rzeczy nie oznacza dla Kartezjusza myślenia o nich jako o jednej substancji. Umysł i ciało są składnikami jednej istoty o złożonej naturze, jaką jest człowiek. Związek ten należy traktować jako „związek substancjalny”. Podstawowym faktem, który musi uwzględnić każda interpretacja, jest zjednoczenie umysłu i ciała. Od niego należy wychodzić w interpretacji poglądów dotyczących człowieka. Gdyby wrażenia, uczucia i wyobrażenia stanowiły modyfikację umysłu, czyli były sprowadzalne tylko do czystego rozumienia, to umysł byłby podobny do pilota na okręcie i do ducha w maszynie. Wtedy doznania i wyobrażenia miałyby jedynie zewnętrzne połączenie z ciałem. Wydaje się, że w takim przypadku nie byłoby żadnej możliwości poznania świata zewnętrznego. Taką możliwość Kartezjusz odrzucił jednak w *Medytacji VI*²⁰⁴.

Pozostaje kwestią otwartą, czy Kartezjusz odpowiedział wystarczająco jasno na zarzuty Gassendiego i pytania księżniczki Elżbiety dotyczące związku duszy (umysłu) i ciała. Jedni interpretatorzy uważają, że nie zrozumiał on

200 Por. R. Descartes, List do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643r., s. 10–11.

201 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.*, s. 10.

202 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.*, s. 8.

203 Por. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 22.

204 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95–96, [w:] AT VII 81.

pytań księżniczki²⁰⁵. Drudzy natomiast wskazują na inną możliwość braku jego odpowiedzi. Zgodnie z ich sugestią uważał on formę interakcji między ciałem a duszą (umysłem) za niewytłumaczalną w sposób naukowy, czyli mechanistyczny. Można ją jednak zrozumieć na poziomie metafizycznym za pomocą pojęć pierwotnych odnoszących się do niej. Pojęciami tymi są jedność i siła. Dzięki nim możemy zrozumieć oddziaływanie mojego ciała na mój umysł, a przez to doznawanie wrażeń przez moje ciało pochodzących od rzeczy istniejących w świecie zewnętrznym. Według Richardsona bez względu na to, jak bardzo nasze pragnienie homologii może buntować się przeciwko temu, stanowisko Kartezjusza jest logicznie nienaganne²⁰⁶.

Podsumowanie

W swoich rozważaniach dotyczących możliwości poznania świata zewnętrznego Kartezjusz wyszedł od faktu występowania interakcji między duszą i ciałem. Odrzucił w swoich pismach możliwość wyjaśnienia jej w sposób naukowy (mechanistyczny). Jego krytycy pytali zaś o warunki możliwości zaistnienia tego związku na poziomie fizycznym. W jego przekonaniu u źródła ich pytań znalazły się dwa fałszywe założenia²⁰⁷. Pierwsze dotyczyło natury interakcji psychofizycznej. Założyli oni mianowicie, że musi być ona podobna w swej naturze do interakcji fizycznej. Drugie założenie związane było z ich przekonaniem, że dualizm psychofizyczny musi prowadzić do osiągnięcia wyczerpującego podziału właściwości na te, które można przypisać tylko substancji czysto fizycznej, i na te, które można przypisać tylko czystemu umysłowi. Kartezjusz pomimo tego, że wprowadził i popierał ten dualizm, był przekonany, że większość ludzkich zachowań jest niewytłumaczalna z przyczyn fizycznych²⁰⁸. Jego zdaniem z ludzkim działaniem związane jest

205 Jak zauważa Anthony Kenny: „Pytanie Elżbiety nie dotyczyło tego, czy ciało i dusza są zjednoczone, ale jak są one zjednoczone. Niepojętość tego nie zostaje zmniejszona przez porównanie z czymś innym niewyobrażalnym” (A. Kenny, *Descartes: A Study of the Philosophy*, New York, Random House, 1968, s. 224). Por. M. Wilson, *Descartes*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978, s. 215.

206 Por. R. C. Richardson, *The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism*, „Mind. New Series” 91 (1982) nr 1, s. 25.

207 Por. R. Descartes, *List Pana Descartes’a do Pana Clerselier’a będący odpowiedzią na niektóre główne zastrzeżenia wysunięte przez Pana Gassendiego odnośnie do poprzednich odpowiedzi*, 12 stycznia 1646 r., s. 502.

208 Zdaniem Kopani Kartezjusz ujął „problem jedności psychofizycznej człowieka nie jako zagadnienie fizyczne, ani nawet metafizyczne, lecz wyłącznie jako problem poznawczy” (J. Kopania, *Problem*

pojęcie niemechanistycznej „przyczynowości”²⁰⁹. Dotyczy ono zrozumienia interakcji między umysłem i ciałem. Jego przeciwnicy natomiast myśleli o oddziaływaniu ciała i umysłu, stosując model mechanistyczny. Odrzucenie przez Kartezjusza ich przekonania nie było arbitralne. Wykazał on, że umysł i ciało różnią się realnie i przez to mają różne natury. Temu wymiarowi doktryny *Medytacji o pierwszej filozofii* sprzeciwili się Gassendi i księżniczka Elżbieta. Sądzieli oni, że wytłumaczenie interakcji między umysłem a ciałem jest niewłaściwe. Wydaje się, że sama doktryna generuje jej rozwiązanie. Richardson jest zdania, że Kartezjusz miał rację²¹⁰, twierdząc, że jego przeciwnicy myśleli o interakcji ciała z umysłem według modelu mechanistycznego. Jest ona formą przyczynowości właściwą tylko dla interakcji występującej między ciałami, ponieważ jest funkcją rozciągłości. Interakcji umysłu z ciałem nie można natomiast tłumaczyć według podobnych przyczyn.

Jak stwierdza Kopania „problem jedności psychofizycznej pojawia się jedynie w praktycznym aspekcie reakcji człowieka na oddziaływanie zewnętrzne, nie zaś w teoretycznym aspekcie natury owej jedności”²¹¹. Aspekt praktyczny jest świadectwem istnienia rzeczywistej jedności występującej między duszą i ciałem. Kartezjusz zapoczątkował przez to nowy sposób tłumaczenia naukowego tego, co jest ze swojej istoty niewytłumaczalne spekulatywnie. Nie należy tłumaczyć czegoś, co jest oczywiste samo przez się, co jest pojęciem pierwotnym. Jak zaznacza Andrzej Ziółkowski, „Wyłom uczyniony przez Descartes’a ukazał świat, którego odrzucenie nie było już możliwe. Zasadniczą myśl rządzącą tym nowym światem wyraził A. Comte w swoim słynnym żądaniu zastąpienia pytania: «Dlaczego?» pytaniem: «Jak?»”²¹².

Kolejnym etapem naszych rozważań dotyczących możliwości poznania świata zewnętrznego jest jego ujęcie zmysłowo-umysłowe. Tym zagadnieniem zajmiemy się w kolejnym rozdziale.

jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą, s. 116).

209 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 329–330. Por. R. Descartes, *List do Clerselier’a w sprawie piątych zastrzeżeń*, [w:] AT IX–1 213.

210 Por. R. C. Richardson, *The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism*, s. 24.

211 J. Kopania, *Dualizm kartezjański*, s. 22.

212 Por. A. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa 1989, s. 127.

Rozdział IV

Zmysłowo-umysłowe ujęcie świata zewnętrznego

Kartezjusz zdawał sobie sprawę z potrzeby pogodzenia naukowego obrazu świata z jego ujęciem opartym na doświadczeniu zmysłowym, czyli rozumianym fenomenalnie. Pod koniec *Zasad filozofii* dał wyraz temu przekonaniu: „Nie dodawałbym niczego więcej w tej czwartej części moich Zasad filozofii, gdybym napisał (jak pierwotnie zamierzałem) jeszcze dwie dalsze: piątą, mianowicie o stworzeniach żyjących, tj. o zwierzętach i roślinach, a szóstą – o człowieku. Ale ponieważ nie zbadałem dotąd w sposób wyczerpujący wszystkiego, o czym w tych częściach chciałbym mówić, ani też nie wiem, czy kiedykolwiek dość będę miał swobodnego czasu, by te części do końca móc opracować, dlatego, aby dłużej nie przetrzymywać części pierwszych, a raczej dać w nich tylko przedsmak tego, co przeznaczałem do dalszych, dorzucę tu parę uwag o przedmiotach poznawanych przez zmysły. Dotychczas bowiem opisywałem Ziemię i cały ten świat widzialny niby jakiś mechanizm, nie biorąc w nich pod uwagę niczego więcej prócz kształtów i ruchów; a przecież nasze zmysły odkrywają nam wiele innych rzeczy jak barwy, wonie, dźwięki itp. Gdybym je całkiem przemilczał, mogłoby się wydawać, że pominąłem ważny rozdział w wyjaśnianiu przyrody”¹.

W celu opisanie „wielu innych rzeczy” występujących w naturze Kartezjusz rozwinął mechanistyczną teorię percepcji. Pozwoliła mu ona wyjaśnić postrzeganie jakościowych cech świata na podstawie wielkości, kształtu i ruchu, tzn. na podstawie atrybutów rozciągłej materii. Mechanistyczne

1 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 188, s. 222.

wyjaśnienie dotyczy działania poprzez kontakt z przedmiotem oddziałującym na nasze zmysły. W przypadku wzroku spostrzeżone przedmioty nie dotykają naszych oczu, tylko działają za pomocą pośrednika – powietrza lub wody. Sprawia to, że widzenie jest w jakiś sposób wyjątkowe i tajemnicze².

Najważniejszym tekstem dotyczącym spostrzeżenia zmysłowego, a w nim widzenia kolorów, jest esej zatytułowany *Dioptryka*, opublikowana w 1637 roku. Został on dołączony do *Rozprawy o metodzie* (*Discourse de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verite dans les sciences*). Kolejnym tekstem są *Meteory* (*Les Meteores*). Kartezjusz podaje w nim kilka istotnych uwag na temat koloru – poczynionych w trakcie wyjaśniania zjawiska tęczy. Opublikowane pośmiertnie prace: *Świat albo Traktat o świetle* (*Le Monde: Traité de la Lumiere*) i traktat zatytułowany *Człowiek* (*Traité de L'Homme*) również zawierają ważne wiadomości dla zrozumienia teorii spostrzeżenia. Wiele z informacji w nich zawartych nie jest uwzględnionych w *Dioptryce*, a na przykład natura światła i rola tchnień życiowych w percepcji³.

Proces poznania przedmiotów zmysłowych rozpoczyna się od oddziaływania przedmiotów na nasze zmysły; następnie angażuje się mózg i szyszynka, a kończy się w umyśle.

1. Różnica między czystym poznaniem intelektualnym a poznaniem zmysłowym świata zewnętrznego

Kartezjusz po ustaleniu w *Medytacji drugiej*, że on sam istnieje, postawił pytanie: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”⁴. Wszystkie wymienione czynności są prostymi aktami intelek-

2 W XVII wieku dochodzi do rozwoju teorii widzenia oraz do sporów scholastyków z nową mechanistyczną filozofią przyrody. Optyka w wieku XVII była niezwykle popularna. Większość wykształconych ludzi interesowała się jej najnowszymi osiągnięciami. Por. A. I. Sabra, *Theories of Light from Descartes to Newton*, Cambridge University Press, 1981.

3 Kartezjusz wspomina o nich w *Rozprawie o metodzie*, że rozpoczął pisać pracę na temat nowej metody i fizyki. Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 59–61.

4 R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 51, [w:] AT VII 28. „Nieraz zaś podałem kryterium, przy pomocy którego rozpoznaje się, że umysł jest różny od ciała, a mianowicie, że cała natura umysłu polega na tym, że myśli, cała zaś natura ciała na tym, że jest rzeczą rozciągłą, i że między myślą i rozciągłością

tu lub woli. Zaklasyfikowane zostały jako modyfikacje *res cogitans* – rzeczy myślące. Na końcu zdania pojawiają się dwa nieoczekiwane czasowniki: „także wyobraża sobie i czuje”. Na tym etapie swoich rozważań, czyli w *Medytacji drugiej*, Kartezjusz nie może przypisać realnej, pozamentalnej egzystencji któremukolwiek z obiektów wyobraźni i postrzegania zmysłowego. Umysł jest świadomy czynności wyobrażenia i odczuwania, nawet jeśli poza umysłem nie istnieją żadne obiekty. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz odniósł się do tej części swoich rozważań: „Tak więc teraz, gdy mamy się zajmować tylko poszukiwaniem prawdy, będziemy przede wszystkim wątpić o tym, czy istnieją w ogóle jakieś rzeczy zmysłowe lub wyobrażalne. Po pierwsze dlatego, że przyłapaliśmy zmysły na tym, jak niekiedy nas ludzą, a przeczność nakazuje nigdy nie ufać zbytnio tym, którzy choć raz nas oszukali; po wtóre zaś dlatego, że co dzień zdajemy się czuć lub wyobrażać sobie we śnie niezliczone rzeczy, których naprawdę nigdzie nie ma; a temu, kto tak dalece wątpi, nie nasuwają się żadne oznaki, które by mu pozwoliły na pewno rozróżniać sen od jawy”⁵.

Porównując z *Medytacji drugiej* sześć pierwszych wymienionych elementów rzeczy myślącej z dwoma pozostałymi możemy zauważyć, że występuje między nimi nieznaczne przesunięcie akcentów, które w tekście oryginalnym sygnalizuje łacińskie słowo *quoque* (także)⁶. Rzecz myśląca (*res cogitans*) jest rzeczą, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce – a także wyobraża sobie i czuje. Ostatnie dwa czasowniki są dołączane do pierwszych sześciu. Po zakończeniu rozważań w *Medytacji szóstej* Kartezjusz wyjaśnił, dlaczego umieścił je na końcu zestawienia. Najpierw musiał wykazać w *Medytacjach*, że istnieje wszechmogący i prawdomówny, niezmienny w swoich postanowieniach Bóg (*Medytacja trzecia*), który nie jest złośliwym demonem z *Medytacji pierwszej*. Następnie w oparciu o Jego autorytet przywrócił wiarę w istnienie świata materialnego⁷, a przede wszystkim w istnienie własnego

nie ma zgoła niczego wspólnego. Nieraz też wyraźnie wykazałem, że umysł może działać niezależnie od mózgu, zaiste bowiem mózg zupełnie nie jest użyteczny przy czystym pojmowaniu, lecz tylko przy wyobrażaniu sobie lub przy odczuwaniu wrażeń zmysłowych” (R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 288).

5 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 4, s. 29.

6 Por. J. Cottingham, *Cartesian Trialism*, s. 220.

7 Kartezjusz wiąże możliwość istnienia rzeczy materialnych zarówno z czystym myśleniem, jak i z wyobrażeniem. Na początku *Medytacji szóstej* czytelnik dostrzega dwie możliwości ich istnienia. Po pierwsze „mogą one istnieć, o ile są przedmiotami czystej matematyki”, ponieważ wtedy jasno i wyraźnie są przez niego poznawane. Po drugie ich istnienie „wynika ze zdolności wyobrażenia sobie, którą, jak tego doświadczam – stwierdza on – posługując się, ilekroć zajmując się nimi”

ciała. Wyobrażenia i odczucia mają szczególne cechy, które odróżniają je od innych modyfikacji myślenia ze względu na ich związek z ciałem. „Ponadto znajduję w sobie zdolności do pewnych szczególnych odmian myślenia: na przykład zdolność wyobrażania i odczuwania”⁸.

Franciszek Burman w rozmowie z Kartezjuszem zapytał go o status tych specjalnych odmian myślenia. Czy ich odmiennosc w stosunku do innych modyfikacji myślenia wynika z połączenia umysłu z ciałem? Kartezjusz wyjaśnił, co miał na myśli, mówiąc o „swoistej odmianie myślenia” z nimi związanej⁹. „Swoistość” zarówno wyobraźni, jak i percepcji zmysłowej polega na tym, że ich funkcjonowanie wymaga aktywności fizjologicznej. Widzenie i słyszenie dokonują się za pośrednictwem oczu i uszu, tzn. za pomocą nerwów wzrokowych i słuchowych. Problem z wyobraźnią polega na tym, że nie posiada ona ani organu zmysłowego, ani nerwów. Rodzajem aktywności fizjologicznej, o której wspomina w jej kontekście Kartezjusz, nie jest aktywność wyspecjalizowanych organów czy włókien nerwowych, ale aktywność samego mózgu – ruchów na szyszynce znajdującej się w jego centrum.

Doświadczenie zmysłowe i wyobrażenia wiążą się z aktywnością mózgu. Na czym polega zjawisko wyobraźni? W *Medytacji szóstej* Kartezjusz odróżnił jej funkcjonowanie od działania samego intelektu. „Gdy sobie mianowicie wyobrażam na przykład trójkąt, to nie tylko pojmuję, że jest to figura ograniczona trzema liniami, lecz także widzę oczyma duszy (mens) te trzy linie jak gdyby obecne i to właśnie nazywam «wyobrażać sobie»”¹⁰.

Inaczej jest z poznaniem np. figury o tysiącu boków. Można ją poznać samym intelektem z absolutną jasnością i wyrazistością, ale nie można jej sobie wyobrazić. Ma ona tysiąc boków i tysiąc kątów, podobnie jak pięciokąt ma pięć kątów i pięć boków. Poznanie pięcioboku, w odróżnieniu od poznania tysiącokąta, dokonuje się za pośrednictwem wyobraźni, a to wymaga „szczególnego wysiłku ducha”¹¹. W jego poznanie zaangażowany jest mózg, w którym formuje się jego obraz. Czynności mózgu związane są ze skomplikowanymi

(R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 89, [w:] AT VII 71). Jeżeli chodzi o przedmioty czystej matematyki, to są nimi rzeczy rozciągłe. O ile zatem rzeczy są rozciągłe, to mogą istnieć. W drugim przypadku ich istnienie związane jest ze zdolnością umysłu do wyobrażenia sobie rzeczy.

8 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 94, [w:] AT VII 78.

9 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 469. Kartezjusz używa słowa *specialis*, co po polsku oddano w przekładzie *Medytacji* jako „szczególna”, a w przekładzie *Rozmowy z Burmanem* jako „swoista”.

10 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 89, [w:] AT VII 72.

11 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 90, [w:] AT VII 73.

zdarzeniami fizjologicznymi. Ten wysiłek towarzyszący wyobraźni jest dla Kartezjusza dowodem na to, że człowiek nie jest czystą rzeczą myślącą (*res cogitans*). Podczas wyobrażenia sobie czegoś jawi się pewien opór, trudność, która pochodzi nie od czystego intelektu, ale od mojego ciała¹². W *Rozmowie z Burmanem* Kartezjusz podkreślił, że wyobrażanie sobie czegoś wiąże się z próbą ukształtowania przez umysł jego rzeczywistych obrazów w mózgu¹³. Podobnie stwierdził w *Namiętnościach duszy*¹⁴. Rozumienie, które ujmuje naturę rzeczy rozciągłej, nie potrzebuje jej wyobrażeń ani wysiłku duszy w jej poznaniu. Różnicę tę potwierdził w *Liście do Mersenne'a z lipca 1641 roku*, pisząc o odmienności między sposobem pojmowania idei w wyobraźni a jej ujęciem przez umysł. Kiedy umysł pojmuje rzecz, niezależnie od jej obrazu, to jest to idea samego umysłu. Gdy natomiast umysł posługuje się w jej ujęciu wyobraźnią, to wtedy jest to idea wyobraźni¹⁵. Naukowe ujęcie rzeczy nie odwołuje się do jej wyobrażeń, lecz do wewnętrznej jej struktury, a to uczynić może tylko sam umysł. Wyobraźnia ma za zadanie przedstawiać te rzeczy, które umysł poznaje za pośrednictwem zmysłów¹⁶. Percepcja zmysłowa jest jednak „niejasna i zagmatwana”, czyli niepewna i zawodna. Sprzyja błędom w ocenie tego, co za jej pośrednictwem jest poznawane¹⁷. Poznanie czysto intelektualne natomiast jest wolne od obrazów zmysłowych i w konsekwencji od błędów. W związku z tym Kartezjusz zaleca, aby w poznaniu naukowym uwolnić się od świadectwa zmysłów¹⁸.

Interesujące jest to, że podał on podobny argument podczas omawiania świadomości zmysłów w *Medytacji szóstej*. Skupił się wtedy nie na zewnętrznych zmysłach – wzroku, słuchu itd. – ale na wewnętrznych, związanych z wrażeniami bólu, głodu i pragnienia. Stwierdził, że natura uczy go przez ich doznawanie, iż jest ze swoim ciałem jak „najściślej złączony i jak gdyby zmieszany” w taki sposób, że tworzy z nim jakby „jedną całość”¹⁹. Jego zdaniem świadomość zmysłowa, podobnie jak wyobraźnia, nie należy do nas jako do

12 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 89, [w:] AT VII 72.

13 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 469.

14 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 143, s. 58.

15 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a lipiec 1641 r.*, [w:] AT III 395; por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 163; R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 304–306.

16 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a lipiec 1641 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 268.

17 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 132; R. Descartes, *List do Mersenne'a z 27 lutego 1637r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 229.

18 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 152.

19 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95–96, [w:] AT VII 81.

bezcielesnych „myślących rzeczy”, lecz do istot ucieleśnionych: „W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała”²⁰.

Doświadczenie wrażeń i wyobraźnia zwracają uwagę Kartezjusza na istnienie jego ciała. Odróżnił on własne ciało od ciał znajdujących się poza nim²¹. Odczucie własnego ciała i doświadczenie jedności z nim powoduje, że zaczyna się ujawniać przyczyna zasadniczej różnicy między rozumieniem, wątpieniem, twierdzeniem, zaprzeczeniem i chęcią, a wyobrażaniem sobie i doświadczeniem zmysłowych wrażeń. Dwie ostatnie zdolności nie są poznawane wyraźnie, jako atrybuty tylko istoty myślącej. Pojawia się w nich pewna subiektywna jakość. Wskazuje ona na fakt, że w grę wchodzi nie tylko umysłowa aktywność bezcielesnego umysłu, ale również aktywność fizjologiczna mózgu. Całość tę Kartezjusz nazywa aktywnością prawdziwej istoty ludzkiej²². Ucieleśnienie umysłu staje się przez to warunkiem możliwości świadomości wrażeń i funkcjonowania wyobraźni. Nie można ich zatem analizować w oparciu o dualistyczny schemat podziału substancji: na rzeczy myślące (*res cogitans*) i rzeczy rozciągle (*res extensa*).

Kartezjusz wydaje się sugerować, że zmysły oddziałując na umysł, mają za zadanie kierować bezpiecznie ciałem w świecie, podczas gdy sam umysł ma szukać w nim prawdy²³.

20 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 96, [w:] AT VII 81..

21 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 92, [w:] AT VII 76.

22 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 50; por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95–96, [w:] AT VII 81.

23 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97, [w:] AT VII 83; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 13, s. 32.

2. Naukowe rozumienie rozciągłości ciała

Kartezjusz sformułował swoją podstawową teorię dotyczącą rozciągłości ciała w pierwszym swoim dziele, czyli w *Regułach kierowania umysłem* (1628), a rozwinął ją w *Zasadach filozofii* (1644). W *Regule XII* napisał, że: „Przez rozciągłość rozumiemy to wszystko, co posiada długość, szerokość i głębokość, nie badając, czy jest to ciałem prawdziwym, czy tylko przestrzenią; i nie potrzeba, jak mi się zdaje, tego dłużej wyjaśniać, ponieważ nasza wyobraźnia niczego w ogóle łatwiej nie ujmuje”²⁴. Trzy wymiary charakteryzujące rozciągłość są w rzeczywistości nierozłączne. Mówiąc dokładniej, rozciągłość to trójwymiarowość. Różnica między powierzchnią lub linią a rozciągłością jest tylko „nominalna”²⁵. To, co jest rozciągle, jest ciałem. Według Kartezjusza nie powinniśmy mówić, że „ciało posiada rozciągłość”, ponieważ pojęcie ciała nie różni się realnie od pojęcia rozciągłości²⁶.

W *Zasadach filozofii* uściślił swoje rozumienie rozciągłości, posługując się pojęciem atrybutu. Rozciągłość jest „głównym atrybutem” ciała²⁷. W przeciwieństwie do zmiennych modyfikacji substancji atrybut główny jest jedynie „pojęciowo odrębny” od niego. Możemy mieć jasne i wyraźne wyobrażenie ciała niezależnie od jego określonego kształtu lub ruchu, ale nie można go sobie wyobrazić bez rozciągłości. Identyfikacja ciała, rozciągłości, ilości i podzielności oraz ruchu jest podstawą matematyzacji filozofii przyrody dokonanej przez Kartezjusza²⁸.

Pojęcie rozciągłości odgrywa zasadniczą rolę w odrzuceniu przez niego istnienia próżni. W *Liście do More’a z 15 kwietnia 1649 roku* napisał, że biorąc pod uwagę rozciągłość ciała, należy zwrócić uwagę na to, że każda z jego części „dotyka części sąsiednich”. Dodaje następnie, że „nie można także pojmować, że jedna część rzeczy rozciąglej przenika inną, równą sobie część, nie pojmując jednocześnie, że środkowa część jej rozciągłości zostaje przy tym usunięta lub unicestwiona. [...] nieprzenikalność przynależy

24 R. Descartes, *Reguła XIV*, s. 62; por. R. Descartes, *Reguła XIV*, s. 64.

25 Por. R. Descartes, *Reguła XIV*, s. 66.

26 Por. R. Descartes, *Reguła XIV*, s. 63.

27 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 53, s. 44.

28 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 64, s. 81.

do istoty rozciągłości”²⁹. Dotyczy ona w równej mierze ciała, jak i przestrzeni. Nie ma różnicy między rozciągłością, która konstytuuje ciało od tej, która jest przestrzenią. W zdroworozsądkowym rozumieniu przyznał on, że mamy skłonność do myślenia o przestrzeni pozostającej po przemieszczeniu się ciała. „sądzimy, że zawsze się zmienia, ilekroć zmienia się ciało; samej przestrzeni natomiast przypisujemy jedność tylko generyczną tak, iż nie sądzi się, by ze zmianą ciała, wypełniającego przestrzeń, zmieniała się rozciągłość przestrzeni, lecz sądzi się, że pozostaje ona jedna i ta sama, dopóki trwa [ciało] w tej samej wielkości i kształcie i zachowuje to samo położenie między jakimiś ciałami zewnętrznymi, za pomocą, których ową przestrzeń oznaczamy”³⁰.

Idea wspólnej rozciągłości dla dwóch lub więcej ciał, nazywana „miejszem wewnętrznym”, jest według Kartezjusza umysłową abstrakcją. Nie ma według niego różnicy realnej między miejscem lub przestrzenią a ciałem, które ją zajmuje³¹. W rzeczywistości przestrzeń, którą zajmuje ciało, jest jego własną rozciągłością. Trójwymiarowa przestrzeń nie może być pozbawiona ciała, a to znaczy, że próżnia nie istnieje³².

Następny argument przeciw jej istnieniu wynika ze zdroworozsądkowego jej rozumienia³³. Nie mówimy, że w określonym miejscu nie ma niczego, lecz że nie ma tam tego, co spodziewaliśmy się spotkać. Logicznie ujmując, w świecie tylko to może istnieć, czemu przysługuje rozciągłość. Próżni nie można przypisać istnienia realnego, ponieważ nie przysługuje jej żadna rozciągłość. Stąd jego wniosek jest jednoznaczny: próżnia nie istnieje, ponieważ jest niczym³⁴.

W jego przekonaniu ważną rolę w zrozumieniu funkcjonowania mechanizmu świata odgrywa modyfikacja rozciągłości, jaką jest ruch. Można wprawdzie rozważać „ciało w ogóle” lub „materię” niezależnie od względnego ruchu jej części. Rozciągłość jest wtedy ujęta jako natura ciała w ogóle, jak i poszczególnych ciał. Ciało, rozumiane bez modyfikacji wprowadzonej przez ruch, jest bytem nieokreślonym i jednorodnym. W trójetapowej historii

29 R. Descartes, *List do More'a z 15 kwietnia 1649 r.*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 75–76. Temu oddzieleniu solidności od natury ciała przeciwstawiało się wielu filozofów z „korpuskularnego” skrzydła filozofii mechanicznej, zwłaszcza Robert Boyle i John Locke.

30 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 10, s. 59.

31 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 13, s. 60.

32 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 15, s. 60–61; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 16, s. 61.

33 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 17, s. 61.

34 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 18, s. 62.

stworzenia świata ze *Świata albo Traktatu o świetle* Bóg najpierw stworzył niezróżnicowaną materię – „prawdziwe, doskonale solidne ciało, które równomiernie wypełnia całą długość, oddech i głębię tej ogromnej przestrzeni”³⁵. Następnie obdarzył ją różnorodnymi ruchami, według „tego, co możemy sobie dowolnie pomyśleć”³⁶. W końcu obdarzył ją trzema prawami ruchu, które doprowadziły do wyłonienia się takiego świata, jaki znamy. W historii stworzenia, która pojawia się kilkanaście lat później w *Zasadach filozofii*, etapy stworzenia materii ze *Świata albo Traktatu o świetle* połączył w jeden: Bóg „od początku stworzył materię wraz z jej ruchem i spoczynkiem”³⁷.

Tym, co według scholastyków indywidualizuje byt, jest materia, natomiast zdaniem Kartezjusza – ruch i układ jej cząsteczek. Ruch nadaje ciałom określone kształty i różnorodność, którą dostrzegamy zmysłowo wśród bytów. Samych cząstek będących w ruchu nie dostrzegamy³⁸.

Pojęcie rozciągłości ma także ważne implikacje kosmologiczne. Po pierwsze nie istnieje żadne ontologiczne rozróżnienie między domeną niebiańską a ziemską (nadksiężycową i podksiężycową). W całym świecie jest jedna i ta sama rozciągała materia. Jej wszystkie własności, które jasno i wyraźnie ujmujemy intelektem, wynikają z podzielności i ruchu jej części³⁹. W kosmologii Arystotelesa doskonała sfera niebiańska różniła się zasadniczo od sfery podksiężycowej – zmiennej i niedoskonałej. Kartezjańskie geometryczne i mechanistyczne ujęcie materii jako rozciągłości implikuje jednolitą ontologię⁴⁰.

Po drugie świat jest nieograniczony, ponieważ rozciągłość materii nie ma granic. „Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony, ale nadto uświadamiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne, i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągała w sposób nieograniczony”⁴¹. Kartezjusz odróżnił

35 Kartezjusz uznał podobieństwo tak określonej materii do „bezkształtnej” materii pierwszej Arystotelików.

36 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 53.

37 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69.

38 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 23, s. 64.

39 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 23, s. 64.

40 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 22, s. 63–64.

41 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 21, s. 63.

to, co jest nieskończone, od tego, co jest nieograniczone. W odróżnieniu od świata, który jest nieograniczony, tylko Bóg jest nieskończony⁴².

Po trzecie pojawił się problem z wytłumaczeniem jakościowych cech ciał. Kartezjusz zajął się tą problematyką w swojej pierwszej pracy, zatytułowanej *Reguły kierowania umysłem*. Przedstawił w niej teorię percepcji zmysłowej przeciwstawną do teorii scholastycznej, odwołującej się do Arystotelesa. Chociaż zachował wiele elementów z systemu Stagiryty, to dokonał ich radykalnej reinterpretacji. Zharmonizował je z dualizmem cielesno-duchowym i z potrzebą nowej fizyki dla mechanistycznego wyjaśnienia przyrody. Według fizyki Arystotelesa byty mają te właściwości, które spostrzegamy. Posiadają je w taki sposób, w jaki je spostrzegamy. Mają one kolor, zapach, smak, wielkość, kształt i tym podobne realne jakości, ponieważ są one doświadczane przez nas w poznaniu zmysłowym. Kartezjusz odrzucił powyższą scholastyczną tezę o podobieństwie między odczuwanymi przez nas wrażeniami a właściwościami rzeczy. W *Regułach (XII–XIV)* argumentuje, że wszystkie rzeczywiste wielkości fizyczne, podobnie jak rozciągłość, muszą być mierzalne⁴³. Ból, kolor, zapach, smak nie spełniają tych warunków, dlatego nie mogą być rzeczywistymi właściwościami fizycznymi ciał. Są one jedynie naszymi odczuciami.

W *Regule XII* przedstawił fizjologię percepcji zmysłowej. Zgodnie z nią obrazy zmysłowe są umysłowymi „reprezentantami” fizycznych wrażeń wywołanych przez tchnienia życiowe na powierzchni szyszynki. Wrażenia są przechowywane w „fantazji lub wyobraźni”⁴⁴. Nie mielibyśmy jednak żadnych wyobrażeń, gdyby nie procesy zachodzące w „wyobraźni cielesnej”. Z tego powodu napisał w *Regule XIV*, że problem pomiaru powinien zostać „zastosowany do rzeczywistej rozciągłości ciał i w całości przedłożony wyobraźni przy pomocy samych figur; w ten sposób bowiem rozum je ujmuje znacznie wyraźniej”⁴⁵. Wszelkie problemy związane z poznaniem ciał należy zredukować według tej koncepcji do rozciągłości⁴⁶. Aby coś było prawdziwą wielkością fizyczną, musi pozwalać na te same operacje matematyczne, na które

42 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 27, s. 37. Tym problemem zajmujemy się w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

43 Por. J. V. Buroker, *Descartes on Sensible Qualities*, „Journal of the History of Philosophy” 29 (1991) nr 4, s. 599–604.

44 Por. R. Descartes, *Reguła XII*, s. 47.

45 R. Descartes, *Reguła XIV*, s. 60.

46 Por. R. Descartes, *Reguła XIV*, s. 65.

pozwalają pomiary rozciągłości, kształtu i ruchu⁴⁷. W związku z tym pojawia się pytanie o metafizyczny status postrzeganych jakości zmysłowych: czy są one cechami ciał, czy też własnościami umysłu?

3. Pierwszorzędne i drugorzędne jakości ciał

Zmysły i intelekt współdziałają razem w poznaniu zmysłowego świata. Tworzą wyobraźniową reprezentację pierwszorzędnych i drugorzędnych jakości ciał. Kartezjusz nie używał terminów „jakości pierwszorzędne” i „jakości drugorzędne”⁴⁸. Powyższe rozróżnienie wyłania się jednak z treści jego tekstów, w szczególności z: *Medytacji o pierwszej filozofii*, *Odpowiedzi na zarzuty szóste* oraz *Zasad filozofii*.

W *Medytacji drugiej* analizował on przykład z woskiem, który „świeżo został otrzymany z plastra i jeszcze nie stracił całkiem smaku miodu, ma

47 Por. R. Descartes, *Reguła XIV* s. 62. W matematyce Kartezjusz zastosował algebrę w geometrii. Opracował algorytm, który pozwala radzić sobie z problemami geometrycznymi za pomocą algebry. Algorytmu użył pierwszy raz w *Geometrii* do rozwiązania problemu Pappusa. Uznawany jest za jednego z ojców geometrii analitycznej. Por. *Science and Its Times. Understanding the Social Significance of Scientific Discovery*, t. III, 1450–1699, ed. L.J. Schlager, Gale Group, Farmington Hills 2000, s. 229. Opracował układ współrzędnych, nazwany później jego imieniem. Por. *Science and Its Times*, s. 231. Wniósł też istotny wkład w rozwój symboliki matematycznej, co znacznie przyczyniło się do rozwoju algebry. Wprowadził np. stosowaną do dziś konwencję, w której początkowe litery alfabetu łacińskiego oznaczają wielkości wiadome (a, b, c), natomiast litery końcowe (x, y, z) – wielkości niewiadome. Por. *Science and Its Times*, s.231. Wielu odkryć matematycznych dokonał równoległe z Pierrem de Fermatem, co spowodowało spory o pierwszeństwo. Zakończone zostały ostatecznie ugodą i uznaniem wzajemnych zasług.

48 W literaturze przedmiotu przyjęło się przekonanie, że idea jakości pierwszorzędnych jest podobna do jej przyczyn fizycznych. Intelkt dostrzega ją jasno i wyraźnie. Idea jakości drugorzędnych w odróżnieniu od pierwszej nie jest podobna do jej przyczyn fizycznych. Jest ona niejasno i niewyraźnie odbierana przez zmysły, a dokładniej mówiąc przez umysł. Pogląd ten nosi nazwę „ujęcia bifurkacyjnego jakości”. Por. A. Simmons, *Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience*, „Philosophy and Phenomenological Research” 67 (2003) nr 3, s. 549–579. Wilson twierdzi, że użycie przez Kartezjusza pojęcia jakości zmysłowej waha się między postrzeganymi cechami przez umysł a ich fizycznymi przyczynami. Por. M. D. Wilson, *History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities*, „Philosophical Review” 101 (1992), s. 191–243. Schmaltz uważa, że mają one odniesienie „hybrydowe”, a mianowicie kompleks psychiczno-fizyczny związany z doznaniem. Por. Tad M. Schmaltz, *Malebranche’s Cartesianism and Lockean Colors*, „History of Philosophy Quarterly” 12 (1995), s. 387–403. Nolan jest zwolennikiem „nominalistycznego” poglądu, według którego odnoszą się one do przyczyn doznań w ciałach, a nie do jakiegokolwiek treści wrażeń w umyśle. Por. L. Nolan, *Descartes on What We Call ‘Color*, [w:] *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. L. Nolan, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 81–108.

w sobie jeszcze trochę zapachu kwiatów, z których został zebrany; jego barwa, kształt, wielkość są widoczne; jest twardy, zimny, można go łatwo dotknąć i gdy stuknąć weń palcem, wydaje dźwięk”⁴⁹. Chcąc zrozumieć, czym jest „wosk”, oddzielił jego cechy doświadczane przez zmysły w sposób „nie-doskonały i niejasny” od jego właściwości ujętych przez umysł w sposób „jasny i wyraźny”⁵⁰. Umysł – po usunięciu zmiennych, zmysłowych cech – rozumie w sposób jasny i wyraźny, czym jest wosk. Wosk jawi mu się jako ciało rozciągle, giętkie i zmienne⁵¹. Pozostałe jego własności, które z początku mu przypisywał, takie jak chłód, zapach i kolor, nie są jego własnościami, tylko naszymi wrażeniami⁵². W ten sposób rozróżnił właściwości wosku ujęte przez umysł w sposób naukowy, czyli jasno i wyraźnie, od tych właściwości, które są doświadczane w sposób fenomenalny przez umysł złączony z ciałem.

Z kolei w *Medytacji trzeciej* powtórzył, że jasne i wyraźne postrzeganie idei ciała przez umysł obejmuje „wielkość, tj. rozciągłość pod względem długości, szerokości i głębokości; kształt, który powstaje dzięki ograniczeniu tej rozciągłości, położenie, jakie przyjmują względem siebie różne przedmioty wyposażone w kształt, i ruch, czyli zmianę owego położenia. Do tego można jeszcze dodać substancję, trwanie i liczbę”⁵³. Inne odczucia, takie jak: „światło i barwy, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło i zimno, i inne jakości podpadające pod zmysł dotyku” zjawiają się w myśli „jedynie bardzo niewyraźnie i niejasno”. Są one do tego stopnia zagmatwane, że nie wiadomo, czy są one „prawdziwe, czy fałszywe, tzn. czy ich idee, które posiadam, są ideami jakichś rzeczy czy nie-rzeczy”⁵⁴. W związku z ich niejasnością Kartezjusz określił je jako idee „materialnie fałszywe”. Zaznaczył, że chociaż „formalną fałszywość można napotkać jedynie w sądach, to jednak istnieje zaiste pewna inna fałszywość materialna w ideach, gdy przedstawiają jako rzecz coś, co nie jest rzeczą. Tak np. idee ciepła i zimna, które posiadam, są tak mało jasne i wyraźne, że nie potrafią mnie pouczyć, czy zimno jest tylko brakiem

49 R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 53, [w:] AT VII 30.

50 Kartezjusz oferuje dyskusję na temat wosku, aby pomóc czytelnikowi dostrzec, że istnieje niezmysłowy składnik w ciałach, który jest lepiej znany niż takie cechy jak: kolor, smak i zapach. Por. R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 52–55, [w:] AT VII 31–33. Ten eksperyment myślowy pomaga mu docenić, że nasza czysto intelektualna myśl jest realna i że jej istnienie jest niewątpliwe. Por. D. Cunniff, *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 68–102.

51 Por. R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 53, [w:] AT VII 31.

52 Por. R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 52–55, [w:] AT VII 30–33.

53 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 64, [w:] AT VII 43.

54 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 64–65, [w:] AT VII 43.

ciepła, czy ciepło brakiem zimna, czy jedno i drugie jest jakością realną, czy żadne z nich”⁵⁵. Niejasność i zagmatwanie idei zmysłowych oraz ich materialna fałszywość są skutkiem ich ujęcia nie przez sam umysł, lecz przez umysł połączony z ciałem. Natomiast w *Medytacji szóstej* dowodził, że ciała istniejące poza świadomością są przyczyną percepcji zmysłowej. Stwierdził następnie, że różnice występujące w ujęciu różnych jakości zmysłowych mają swe źródło w spostrzeganych przez nas rzeczach. Zastrzegł jednak, że być może nie przypominają one wynikających z nich skutków⁵⁶. Można suponować, że ciała posiadają rzeczywiste właściwości, które powodują pojawienie się w umyśle poznającego odpowiadających im idei zmysłowych. Należy jednak zaznaczyć, że nie przypominają one swoich przyczyn cielesnych (materialnych)⁵⁷.

W *Odpowiedzi na zarzuty szóste* Kartezjusz stwierdził, że w procesie poznawania rzeczy umysł w pierwszej kolejności jest zobowiązany do zwrócenia uwagi na posiadane przez siebie ich idee, czyli pojęcia⁵⁸. Następnie powinien dokładnie odróżnić rzeczy od ich idei. A w końcu powinien uważać, aby wszystkie sądy, które dotyczą rzeczy, były zgodne z sądami dotyczącymi idei tych rzeczy. Kartezjusz w swojej metodzie poznania rzeczy wprowadził podstawowe kryterium: jasność i wyraźność idei (pojęć) rzeczy oraz ich koherencję. Należy zauważyć, że jest to metoda poznania naukowego dotycząca fizycznej struktury rzeczywistości. W wyniku zastosowania powyższych zasad odkrył on, że jego umysł posiada ideę ciała, którego istotą jest rozciągłość. Zgodnie z nią ciało to rzecz długa, szeroka i wysoka, przyjmująca różne kształty i wykonująca rozmaite ruchy. Kształty i ruchy są jej modyfikacjami w tym sensie, że bez rzeczy rozciągłej nie mogą one same istnieć.

Następnie w swoich rozważaniach przeszedł od powyższych geometrycznych określonych własności ciał (naukowego ich rozumienia) do ich zmysłowego (fenomenalnego) ujęcia. Wrażenia są wówczas doświadczane jako: „barwy, zapachy, smaki, [...] wreszcie ciężar, twardość, siły ogrzewania, przyciągania, oczyszczania i wszystkie inne jakości”⁵⁹. Choć potocznie jesteśmy przekonani, że wrażenia te istnieją w ciałach, to faktycznie są one

55 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 43–44.

56 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95, [w:] AT VII 80.

57 Nie oznacza to jednak, że idee zmysłowe nie są wrodzone. Tym zagadnieniem zajmujemy się w dalszej części pracy.

58 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 327–328.

59 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 328.

naszymi doznaniem – istniejącymi jedynie w naszym umyśle. W następnej części swojej odpowiedzi Kartezjusz dokonał ponownie zmiany płaszczyzny swoich rozważań. Porzucił analizę fenomenalną i powrócił do namysłu naukowego nad wrażeniami, czyli zajął się fizyczną strukturą rzeczy. To ona, jego zdaniem, jest przyczyną naszych odczuć jakości. Odpowiedni ruch cząsteczek rzeczy, ich układ i wzajemne położenie, wywołują w naszym umyśle pojawienie się idei wrażeń⁶⁰.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, możemy stwierdzić, że Kartezjusz *de facto* wprowadził podział właściwości ciał na jakości pierwszorzędne, związane z rozciągłością i jej modyfikacjami, oraz na jakości drugorzędne. Te ostatnie natomiast rozważał od strony fenomenalnej i od strony naukowej. Od strony fenomenalnej istnieją one tylko w naszym umyśle, jako wrażenia (idee): bólu, koloru, smaku, ciężaru, twardości. Twierdząc, że mają one swoje istnienie tylko w umyśle, przestrzega czytelnika przed ich umiejscowieniem w ciałach, ponieważ wtedy dokonuje on niewłaściwej ich transpozycji i popełnia błąd w rozważaniach. Nie można jasno i wyraźnie ich ująć jako właściwości ciał, ponieważ nie są one modyfikacjami rozciągłości⁶¹. Sytuacja zmienia się, kiedy jakości te rozważane są od strony naukowej. Można to zrobić, jeśli dokona się ich redukcji do właściwości rzeczy rozciągłej, do ruchu oraz do położenia i układu jej cząstek. Tylko w tym przypadku mogą one stanowić przedmiot mechaniki, czyli nauki.

Kartezjusz *Zasadach filozofii* dokonał rozróżnienia między dwiema klasami wrażeń. Pierwsza dotyczyła ogólnej natury rzeczy rozciągłej (materialnej), druga – pozostałych jakości powstałych w umyśle poznającego na skutek doświadczanych przez niego ciał. Pierwsza grupa związana jest z ich kształtem, wielkością i ruchem. Jakości te są określone geometryczno-mechanistycznie. Można je potwierdzić „niezawodnym i codziennym doświadczeniem”. Każde ciało bowiem porusza się i ma określoną wielkość i kształt. Właściwości te można poznać za pomocą kilku zmysłów. Drugą grupę wrażeń stanowią własności poznawane jednym zmysłem. Są nimi: barwa, dźwięk, zapach, smak. W odróżnieniu od pierwszej grupy ich obrazy w naszym umyśle są niewyraźne⁶². Według Kartezjusza jakości przedmiotów, takie jak wielkość i kształt, są wewnętrznymi właściwościami materii. Inne

60 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 328.

61 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 64–65, [w:] AT VII 43.

62 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 200, s. 228.

natomiast, takie jak kolory i zapachy, powstają w interakcji przedmiotu postrzeżanego z umysłem postrzeżającego. Kryterium tego podziału związane jest ze sposobem ich poznawania. Pierwsze poznajemy samym intelektem, drugie – intelektem złączonym z ciałem. Termin „jakość” zarezerwował on dla treści doznań wytwarzanych w umyśle przez pięć zmysłów zewnętrznych: dotyk, smak, węch, słuch i wzrok. Cechy dotykowe obejmują twardość, ciężkość, ciepło i wilgotność. Zmysł smaku powoduje wrażenia smakowe. Zmysł zapachu wywołuje wrażenia zapachów. W zmyśle słuchu powstają dźwięki, a zmysł wzroku wytwarza wrażenia światła i barw⁶³.

Standardowa, scholastyczna teoria materii zawiera zdroworozsądkowe rozróżnienie między jakościami, które mogą być postrzeżane przez więcej niż jeden zmysł („przedmioty zmysłowe wspólne”), a właściwościami, które są postrzeżane wyłącznie przez jeden ze zmysłów („przedmioty zmysłowe właściwe”)⁶⁴. Rozmiar, kształt, ruch, spoczynek, liczba i wielkość są przykładami przedmiotów zmysłowych wspólnych, a barwa, dźwięk, smak, zapach oraz twardość są przedmiotami właściwymi dla zmysłów⁶⁵. Elementy kate-

63 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 191–95, s. 224–225. Podział ten przeszedł do historii filozofii jako różnica między jakościami pierwszorzędnymi a drugorzędnymi. Jest obecny w rozważaniach Locke’a i Hume’a.

64 Por. Arystoteles, *O duszy*, II 6, 418 a, s. 89–91.

65 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 200, s. 228; por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51–52. Kartezjusz używał francuskiego słowa „le couleur” na oznaczenie wrażenia zmysłowego, czyli własności podmiotu (por. R. Descartes, *Zasady I* 68, s. 49) oraz na oznaczenie własności przedmiotu (por. R. Descartes, *Zasady I* 69, s. 50). „Le couleur” tłumaczone jest na język polski zarówno jako „barwa”, jak i „kolor”. Izidora Dąbmska w *Zasadach filozofii* tłumaczy je jako „barwa”. Piotr Błaszczki i Kazimierz Mrówka tłumaczą je w *Dioptryce* jako „kolor” (R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51). W *Komentarzu* pośrednio wyjaśniają oni przyczynę takiego tłumaczenia. Odwołują się mianowicie do odkrycia Newtona, według którego „białe światło jest mieszaniną promieni różnego rodzaju, *genera radiorum* – dzisiaj powiemy: fal różnej długości (barwy) które różnie się załamują” (P. Błaszczki i K. Mrówka, *Komentarz*, [w:] R. Descartes, *Dioptryka*, s. LVIII). W *Dioptryce* Kartezjusz używa słowa „le couleur” tylko na oznaczenie własności przedmiotu, dlatego tłumaczone jest ono jako „barwa”. Barwa jest współcześnie wyjaśniana w kategoriach długości fal pola elektromagnetycznego. Psychiczne odczucie barwy rzeczy nazywane jest natomiast kolorem. Kolor doświadczany jest psychicznie w naszej percepcji, barwa natomiast jest mierzona w sposób matematyczny – jako odpowiednia długość fali. Kartezjusz i inni zwolennicy korpuskularnej budowy materii na przełomie XVI i XVII wieku tłumaczyli barwę (jako własność rzeczy) przez interakcję cząstek na powierzchni przedmiotów z cząsteczkami światła. Cząsteczki obiektów nadają spin cząstkom światła. Zmiany spowodowane w ruchu cząstek światła są tym, co postrzegamy jako różne barwy (dokładniej mówiąc – jako kolory). „Światło widzimy jedynie dzięki temu, że materia drugiego elementu, o której powiedziałem, iż składa się z licznych dotykających się wzajemnie kulek, wprawiana jest w ruch. Odczuwamy dwa rodzaje ruchu owych kulek: jeden – gdy pędzą po linii prostej ku naszym oczom i wywołują jedynie wrażenie światła; drugi – gdy wirują jednocześnie wokół swojej osi. Toteż gdy wirują znacznie wolniej, niż poruszają się po linii prostej, ciało, z którego przybywają, wydaje się

gorii jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych pokrywają się odpowiednio z przedmiotami zmysłowymi wspólnymi i właściwymi⁶⁶. Kartezjusz poznał tę klasyfikację w szkole w La Flèche i użył jej jako uzupełnienia swojego opisu spostrzeżenia zmysłowego.

Podział na jakości pierwszorzędne i drugorzędne opiera się na prawdach odkrywanych przez „naturalne światło” intelektu. Intelekt poznaje w ten sposób istotę ciała jako rozciągłość. Pierwszorzędne jakości zmysłowe, takie jak rozmiar, kształt, ruch i położenie, są jej modyfikacjami⁶⁷. Jakości drugorzędne, rozumiane jako wrażenia umysłu, powstają w wyniku interakcji między substancją rozciąglą a myślącą. Są skutkiem ich ścisłego zjednoczenia. Ogólnie można przyjąć, że odróżnił on realne (fizyczne) właściwości ciała od ich zmysłowego doświadczenia (fenomenalnego). Realne własności ciał obejmują geometryczne i kinetyczne jakości, takie jak rozciągłość, kształt, wielkość, ruch i nieprzepuszczalność. Są one modyfikacjami rozciągłości i dają się ująć matematycznie. Właściwości zmysłowe (fenomenalne) dotyczą natomiast kolorów, dźwięków, smaków, bólu i tym podobnych wrażeń doświadczanych przez umysł⁶⁸. Przynależą one do myślenia i jako takie są jego modyfikacjami. Podział ten odpowiada rozróżnieniu między jakościami pierwszorzędnymi i drugorzędnymi w filozofii. Jest on niezbędny do zrozumienia świata fizycznego i naszego w nim funkcjonowania. Podział ten stanowił podstawę filozoficznych dyskusji dotyczących percepcji zmysłowej od XVII wieku.

Według Alison Simmons sam umysł jest zdolny do czysto intelektualnego postrzegania jakości pierwszorzędnych, ale nie drugorzędnych⁶⁹. Jej zdaniem spostrzeżenie zmysłowe jakości drugorzędnych jest tylko wtedy możliwe, kiedy brana jest pod uwagę występująca jedność między umysłem i ciałem. Wbrew temu, co twierdzi Simmons, także jakości drugorzędne można postrzegać samym umysłem. W tym przypadku należy dokonać rozróżnienia między ich doświadczeniem fenomenalnym a ujęciem naukowym. Jeżeli chodzi o pierwszy sposób ich rozumienia, to nie może tego zrobić

nam niebieskie, gdy zaś znacznie szybciej wirują – ciało to wydaje się nam czerwone” (R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, s. 105). W naszych rozważaniach będziemy używać powyższego rozróżnienia między barwą a kolorem.

66 Por. A. Simmons, *Perception in Early Modern Philosophy*, [w:] *In the Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, ed. M. Matthen, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 83.

67 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 48, s. 42.

68 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 48, s. 42–43.

69 Por. A. Simmons, *Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience*, s. 549.

umysł niezależnie od poznania zmysłowego. Natomiast w drugim przypadku, w poznaniu naukowym, umysł poznaje samym intelektem. Jego poznanie odbywa się bez pomocy zmysłów⁷⁰.

Także pewną trudność w zrozumieniu poznania jakości zmysłowych sprawia twierdzenie Jill Buroker, która uważa, że Kartezjusz odrzucił „naiwny realizm” Arystotelesa, zgodnie z którym ciała posiadają kolory, smaki, zapachy, ciepło i zimno⁷¹. Postaramy się wykazać, że jej stanowisko nie jest zgodne z poglądami Kartezjusza. Wprawdzie odrzucił on – jak sama twierdzi – „naiwny realizm”, jeśli chodzi o ujęcie naukowe jakości zmysłowych, natomiast zaakceptował realizm krytyczny, jeśli chodzi o nasze postrzeganie świata w codziennym, praktycznym życiu. W tym drugim przypadku uznał on, że w dalszym ciągu postrzegamy kolor jako istniejący w ciele oraz ból jako istniejący w zranionej stopie. Zmienił natomiast ich interpretację, opierając się na swojej mechanistycznej – matematycznie rozumianej fizyce.

4. Poznanie jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych

Modyfikacjami rozciągłości są kształty, układ cząsteczek oraz ich ruch, względnie spoczynek ciała. Efektem takiego ujęcia ciała przez Kartezjusza jest zaprzeczenie zdroworoządkowej tezie o podobieństwie między ideami jakości zmysłowych a właściwościami rzeczy, które je powodują⁷².

W *Medytacji trzeciej* zauważył, że kolor i inne jakości podpadające pod zmysły jawią się umysłowi „jedynie bardzo niewyraźnie i niejasno, tak dalece, że nawet nie wiem, czy są prawdziwe, czy fałszywe”⁷³. W *Medytacji szóstej* powrócił do analizy wrażeń zmysłowych i zauważył, że „może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne”⁷⁴.

70 Tym zagadnieniem zajmujemy się dokładniej w dalszej części pracy.

71 Por. J. Buroker, *Quality Sensible*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, s. 621.

72 John Locke – podobnie jak Kartezjusz – odrzuca tę tezę, posługując się słynnym rozróżnieniem między pierwotnymi i wtórnymi właściwościami ciała.

73 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 43; por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97, [w:] AT VII 83.

74 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95, [w:] AT VII 80.

Doświadczenie to kontrastuje z intelektualnym postrzeganiem rozciągłości i jej modyfikacjami jako takimi (ogólnie ujętymi) z *Medytacji piątej*. Kartezjusz uzasadnia w niej, że rzeczy materialne mogą istnieć, a „przynajmniej to wszystko w nich jest, co jasno i wyraźnie pojmuję, tzn. wszystko, co – ogólnie biorąc – wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki (*mathesis*)”⁷⁵. Kształt i inne własności geometryczne są jasno i wyraźnie ujmowane przez nas jako potencjalne właściwości każdej możliwej rzeczy materialnej.

Kiedy rozważamy je samym intelektem, to ujmujemy wprawdzie rozciągłość, kształt, wielkość, ruch rzeczy rozciąglej w sposób ogólny, ale nie jako konkretny kształt, wielkość czy ruch danej rzeczy. Warunkiem koniecznym poznania przez nas konkretnej rzeczy jest złączenie umysłu z naszym ciałem. Dlatego, kiedy Kartezjusz w *Medytacji drugiej* analizował wosk „samym intelektem”, doszedł do wniosku, że jest on ciałem rozciąglwym. Dokonał redukcji poznawanego kawałka wosku do istoty ciała jako takiego. Wyróżnił jego rozciągłość i jej modyfikacje, czyli kształt, wielkość i ruch. W ujęciu natomiast konkretnego kawałka wosku intelekt musi posłużyć się jego wyobrażeniem zmysłowym.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest ten oto kawałek wosku w jego rozumieniu naukowym, należy odróżnić jego ujęcie intelektualne od ujęcia fenomenalnego (zmysłowego). Wosk ujęty w sposób naukowy nie jest spostrzegany przez zmysły. Jest przyjętym przez Kartezjusza modelem mechanicznym i związanym z nim trzema prawami natury (ruchu) i z trzema elementami materii. Natomiast ujęty zmysłami dotyczy jego właściwości pierwszorzędnych i drugorzędnych.

Natury materii nie poznajemy na podstawie spostrzeżenia zmysłowego, ale za pomocą intuicji intelektualnej. Spostrzeżenie zmysłowe, w odróżnieniu od niej, informuje o naszych wrażeniach rzeczy, czyli o tym, jak nam się ona jawi. Jest to zatem jej ujęcie fenomenalne. Intuicja intelektualna natomiast dostarcza nam danych o strukturze rzeczy, o układzie i ruchu jej części, czyli o tym, czym ona jest⁷⁶. Jest jej ujęciem naukowym.

75 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95. W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz stwierdził *expressis verbis*, że przyjął umyślnie, iż w materii nie ma „żadnej z tych form lub właściwości, o które spierają się w szkołach, ani w ogólności żadnej rzeczy, której znajomość nie byłaby naszym duszom tak przyrodzona, iżby nie było można nawet udawać, że jej nie znamy” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 39).

76 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 4, s. 56.

Kiedy Kartezjusz mówi o jasności i wyrazistości, z jaką intelekt postrzega pierwszorzędne jakości w przedmiotach, to chodzi mu o właściwości abstrakcyjnej materii rozciągłej, a nie o specyficzne właściwości konkretnego przedmiotu. Twierdzenia o pierwszorzędnych jakościach, które są ujmowane intelektualnie, dotyczą aktywności samego intelektu, a nie jego modyfikacji związanej z percepcją zmysłową.

Zdaniem Kartezjusza idee zmysłowe pierwszorzędnych jakości nie przypominają właściwości obiektów zmysłowych⁷⁷. Wykazują podobieństwo z nimi, gdy są rozpatrywane „ogólnie”, to znaczy, gdy są analizowane niezależnie od percepcji zmysłowej. Kiedy intelekt rozważa ogólną naturę ciała, dochodzi do jasnych i wyraźnych idei pierwszorzędnych jakości, które charakteryzują materię. Reprezentacyjna treść tych idei ukształtowanych przez intelekt przypomina ogólne właściwości materii w świecie fizycznym. Można powiedzieć, że obiektywna rzeczywistość jasnej i wyraźnej idei właściwości materii jest ustalona przez sam intelekt, o ile jej właściwości rozumiane są zgodnie z zasadami matematyki. „Prawdziwa natura” ciała nie jest ukazywana przez zmysły. Jakości, które dostrzegamy zmysłami, są w rzeczywistości układami i ruchami cząstek materii niedostrzeganymi przez nie.

Kartezjusz rozważa wystąpienie błędu w percepcji jakości pierwszorzędnych, jak i drugorzędnych rzeczy. W *Medytacji szóstej* podał kilka przykładów błędów dotyczących jakości pierwszorzędnych. Niekiedy pod wpływem percepcji zmysłowej źle oceniamy wielkość oraz kształt gwiazd i wież⁷⁸. Zmysły z natury przedstawiają świat przyrody w sposób praktyczny. „Czasem tylko i przypadkowo” sygnalizują nam, jakimi rzeczy są „same w sobie”⁷⁹. Tę uwagę o możliwości popełnienia błędu dotyczącego spostrzeżenia własności pierwszorzędnych powtórzył on w *Odpowiedziach na zarzuty szóste*⁸⁰. Kiedy umysł w poznaniu rzeczy kieruje się tylko informacjami dotyczącymi pierwszorzędnych jakości dostarczonych mu wyłącznie przez zmysły, to posiada wyobrażenia małych gwiazd, okrągłych wież i złamanego kija w wodzie. W takim przypadku idee te fałszywie przedstawiają jakości rzeczy.

W kartezjańskim, naukowym obrazie świata materialnego różnice między ciałami wynikają z określonych układów i ruchów ich cząsteczek. Ze względu

77 Por. M. D. Wilson, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton University Press, Princeton 1999, s. 27.

78 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 96, [w:] AT VII 82.

79 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 3, s. 56.

80 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 326.

na ich niewielkie rozmiary nie możemy ich poznać zmysłowo. „Samym tylko zmysłem nie ujmujemy żadnej rzeczy, jaka by ona sama nie była, [...] stąd zdarrza się, że wielu przez całe życie nie chwytą niczego inaczej jak tylko niewyraźnie”⁸¹. Inaczej mówiąc, ujmuje je tylko w sposób fenomenalny. Pojawiające się przypadki błędnej percepcji podkreślają niewiarygodność zmysłów jako źródła epistemicznego. Dlatego nie możemy im ufać w poszukiwaniu niewątpliwych prawd naukowych, których kulminacją jest odkrycie *cogito*. Fakt, że percepcja zmysłowa nie dostarcza nam informacji o naturze przedmiotów, stawia na równi jakości pierwszorzędne z drugorzędnymi.

Kartezjusz w *Dioptryce* ustosunkował się do scholastycznej teorii *species*. Stwierdził lapidarnie, że w nauce dotyczącej poznania świata zewnętrznego nie ma z niej żadnego pożytku. Dlatego jej odrzucenie będzie korzystne poznawczo. „Przez to wasz duch zostanie uwolniony od wszystkich fruujących w powietrzu małych obrazów, zwanych *species intentionalis*, które tak bardzo zajmują wyobraźnię Filozofów”⁸². Jego zdaniem to ruch cząsteczek w układzie nerwowym i w mózgu, spowodowany ruchem cząsteczek ciała postrzeganego zmysłami, powoduje pojawienie się odpowiednich odczuć w umyśle. Stąd barwy nie są realnymi jakościami Arystotelesa, lecz czysto mechanicznymi własnościami ciał. Związane są z jego rozciągłością, czyli z układem i ruchem cząsteczek na jego powierzchni. Ich ruch, przekazywany przez element drugi do układu nerwowego, powoduje w nim odpowiednie wrażenia. W umyśle wywołuje on wrażenie kolorów, które jest spowodowane fizyczną własnością przedmiotów. „Chociaż obraz, dochodząc aż do wnętrza naszej głowy, zawsze zachowuje coś z podobieństwa odzwierciedlanych przedmiotów, to nie należy być przeświadczonym, co już wcześniej wam wyjaśniłem, że za pomocą tworzonego przez niego podobieństwa odczuwamy, iż w naszym mózgu istnieją jakieś inne oczy, za pomocą, których mogliśmy je dostrzec; ale że jest on raczej złożony z ruchów, które oddziałując bezpośrednio na naszą duszę połączoną z ciałem, zostały wyznaczone przez naturę do wywoływania takich wrażeń. [...] Wszystkie własności postrzeganych przez nas przedmiotów dają się sprowadzić do sześciu głównych, mianowicie: światła, koloru, położenia, odległości, wielkości i kształtu”⁸³. Według niego w ten sam sposób można fizycznie wytłumaczyć wszystko to, co

81 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 73, s. 53.

82 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 5.

83 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51. Kartezjusz w *Medytacji szóstej*, podobnie jak w *Dioptryce*, określił „właściwości drugorzędne”. Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 96, [w:] AT VII 82–83.

poznajmy w naszym zdroworozsądkowym odniesieniu do świata. Nie tylko cztery Arystotelesowskie żywioły: ciepło, zimno, wilgotność i suchość, ale wszystkie inne cechy ciał można wyjaśnić bez potrzeby przyjmowania istnienia czegokolwiek w materii – poza ruchem, rozmiarem, kształtem i układem jej części⁸⁴. Kolor dostrzegany w obiekcie zależy od geometrycznych i mechanistycznych cech jego powierzchni. Powodują one powstanie określonego wiru sferycznych cząsteczek światła i ostatecznie powodują wrażenie koloru w umyśle. W zależności od struktury ciał jedne z nich pochłaniają promienie światła, inne natomiast odbijają je. Te pierwsze, które pochłaniają promienie światła, Kartezjusz nazywa ciałami czarnymi, te drugie, które je odbijają, kolorowymi. Różnice wśród ciał kolorowych zależą zaś od kierunku odbicia promieni światła. Ciała białe mają powierzchnię całkowicie gładką, podobną do zwierciadła płaskiego. Promienie światła podczas odbicia od nich nie zmieniają niczego w swojej strukturze. Ciała kolorowe, mając powierzchnie podobne do zwierciadeł wypukłych albo wklęsłych, zmieniają strukturę promieni światła podczas odbicia od nich. Dlatego jedne z nich są ciałami czerwonymi, inne żółtymi lub niebieskimi, lub jakiegoś innego koloru. W końcu Kartezjusz dodaje, że może „określić, jaka jest natura każdego z kolorów i pokazać to doświadczalnie, co jednak wykracza poza granice mojego badania”⁸⁵. Czysto intelektualne rozważania dotyczące kolorów są wiarygodne, ponieważ można je potwierdzić przez odwołanie się do doświadczenia. Prawdziwość jego teorii jest potwierdzona empirycznie.

5. Trzy stopnie poznania zmysłowego – fizjologia poznania zmysłowego

W części IV *Zasad*⁸⁶ Kartezjusz powrócił po raz kolejny do wyjaśnienia fizjologii poznania zmysłowego. Nerwy wychodzące od konkretnego narządu zmysłowego, przekazując do mózgu ruchy cząsteczek wywołane kontaktem z ciałami zewnętrznymi, powodują pojawienie się wrażenia w umyśle. „Taka jest natura naszego umysłu, iż samo zachodzenie pewnych ruchów w ciele może w nim wzbudzić rozmaite myśli, nieodzwierciedlające żadnego obrazu

84 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 45; por. R. Descartes, *Dioptryka* s. 4–5.

85 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 11–12

86 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 191–198, s. 224–226.

tych ruchów; a zwłaszcza myśli niewyraźne, zwane wrażeniami czy doznaniem zmysłowymi”⁸⁷. Ważną rolę w zrozumieniu mechanizmu poznania zmysłowego odgrywają jego uwagi zamieszczone w *Odpowiedziach na zarzuty szóste* oraz w *Dioptryce*.

W *Odpowiedziach na zarzuty szóste* Kartezjusz przeprowadził analizę spostrzeżenia zmysłowego w opozycji do jego scholastycznego ujęcia. Dokonał reinterpretacji naszego codziennego doświadczenia świata w oparciu o mechanistyczne (naukowe) jego rozumienie. W procesie spostrzeżenia zmysłowego wyróżnił trzy stopnie: „Do pierwszego należy tylko to, co ze strony przedmiotów zewnętrznych bezpośrednio oddziałuje na narząd cielesny i co nie może być niczym innym jak ruchem cząsteczek tego narządu i wynikającą z tego ruchu zmianą kształtu i położenia. Drugi zawiera to wszystko, co bezpośrednio wynika w umyśle z tego, że jest [on] połączony z podległym takim działaniom narządem cielesnym; takimi są doznawania bólu, łaskotania, pragnienia, głodu, barw, dźwięku, smaku, zapachu, ciepła, zimna itp., o których powiedziano w *szóstej Medytacji*, że powstają wskutek połączenia i jakoby przemieszania umysłu z ciałem. Trzeci wreszcie obejmuje wszystkie te sądy o rzeczach poza nami, które od dzieciństwa przywykliśmy tworzyć przy sposobności ruchów narządu cielesnego”⁸⁸.

Pierwszy stopień spostrzeżenia zmysłowego jest fizjologiczny. Zgodnie z założeniami swojej teorii geometryczno-mechanistycznej świata przedstawił on jego mechanizm. Rozpoczyna się on od ruchu cząsteczek przedmiotów zewnętrznych, który przekazywany jest za pośrednictwem mechanicznej stymulacji narządów zmysłowych przez ruch pośrednika (powietrze) aż do szyszynki. Polega on wyłącznie na ruchu cząstek organów zmysłowych i zmianie ich kształtu pod wpływem ruchu cząsteczek materii.

Drugi stopień spostrzeżenia zmysłowego dokonuje się w umyśle złączonym ściśle ze swoim ciałem. Oddziałują na niego ruchy cząsteczek przekazane przez narządy zmysłowe za pośrednictwem nerwów do mózgu. W skutek ich szczególnego układu i ruchu umysł doświadcza bólu, przyjemności, pragnienia, głodu, koloru, dźwięku, smaku, zapachu i tym podobnych wrażeń.

Trzeci stopień odbywa się w samym umyśle. Dotyczy on wszystkich sądów o poznanych rzeczach. W przeciwieństwie do drugiego stopnia jest on

87 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 197, s. 226.

88 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 325.

wynikiem nawykowo wydawanych sądów od najmłodszych lat⁸⁹. Zmieniają one bądź wzbogacają treść naszego zmysłowego doświadczenia.

Kartezjusz zilustrował te trzy stopnie spostrzeżenia zmysłowego przykładem kija zanurzonego w wodzie. Pierwszy stopień jest związany ze zmysłowym jego spostrzeżeniem. W tym przypadku nie należy uważać, że od kija, który jest spostrzeżony, dolatują do naszych oczu „jakieś intencjonalne formy poznawcze”, jak to przedstawia ujęcie scholastyczne. Jego spostrzeżenie jest skutkiem odbicia od niego promieni światła, które wywołują „pewne ruchy w nerwie wzrokowym, a za jego pośrednictwem również i w mózgu”⁹⁰. Reakcja zmysłowa spowodowana ruchem nerwów wzrokowych i mózgu jest wspólna dla ludzi i dla zwierząt.

Drugi stopień spostrzeżenia zmysłowego obejmuje „samo (tylko) doznawanie barwy lub światła odbitego od kija” przez umysł złączony z ciałem. Bez tego złączenia umysł nie mógłby doświadczać wrażeń zmysłowych. Bezpośrednio może on ująć istotę ciała, czyli jego rozciągłość, ale potrzebuje pośrednictwa ciała, aby doświadczyć konkretnych wrażeń.

Wreszcie trzeci stopień doznania zmysłowego obejmuje racjonalną ocenę właściwości kija, np. jego rozmiar, kształt i odległość od obserwatora. Tej czynności, wbrew powszechnemu mniemaniu, nie należy przypisywać zmysłom, lecz wyłącznie intelektowi⁹¹. Na drugim stopniu percepcji zmysłowej nie ma żadnej wzmianki o jakościach pierwszorzędnych. Pojawiają się one dopiero na trzecim stopniu⁹².

Poznanie zmysłowe na pierwszym i drugim stopniu nie może być fałszywe⁹³. Fałsz może pojawić się na trzecim stopniu, kiedy umysł (wola) wydaje sąd o wrażeniach przez siebie doświadczanych. Alison Simmons wyróżniła dwa rodzaje sądów na trzecim stopniu poznania zmysłowego. Nazwała je sądami „projekcyjnymi” i „konstruktywnymi”⁹⁴. W sądach projekcyjnych „odsyłamy” nasze odczucia jakości drugorzędnych do świata zewnętrznego.

89 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 325.

90 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 325.

91 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 325–326.

92 Istnieją różne opinie na temat tego, w jaki sposób trzeci stopień percepcji zmysłowej może być intelektualny. Jolley twierdzi, że reprezentacja pierwszorzędnych jakości jest ściśle związana z rozumowaniem. Por. N. Jolley, *Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford University Press 1990, s. 91. Maull uważa, że trzeci stopień percepcji zmysłowej wymaga rozumowania *a priori*. Wilson przyznaje, że nie jest jasne, jak należy rozumieć trzecią klasę intelektualną. Por. M. D. Wilson, *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, s. 169.

93 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 326.

94 Por. A. Simmons, *Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience*.

Jesteśmy przekonani, że w świecie zewnętrznym istnieje coś, co „przypomina” lub „dostosowuje się” do naszych wrażeń zmysłowych. Sądy te zawierają fałszywe założenie o mechanizmie przyczynowym leżącym u podstaw percepcji zmysłowej, a mianowicie, że działa ona na zasadzie podobieństwa⁹⁵. Sądy konstruktywne natomiast pomagają umysłowi w skonstruowaniu fenomenalnej reprezentacji poszczególnych jakości, np. dostrzeganie koloru lub odczuwanie bólu.

Kartezjusz dwukrotnie odesłał autorów *Zarzutów szóstych* do tekstu *Dioptryki* w celu pełniejszego zrozumienia przez nich mechanizmu powstania spostrzeżenia zmysłowego⁹⁶. Omawia w niej jego fizjologię⁹⁷. Natura (Bóg) tak ukształtowała człowieka, że szyszynka łącząca mózg (ciało) z umysłem (duszą) wywołuje w nim odpowiednie doznania dzięki odbieranym ruchom od tchnień życiowych. Szyszynka jest psychofizjologicznym mechanizmem działającym między pierwszym i drugim stopniem percepcji zmysłowej oraz między stopniem drugim i trzecim. Kartezjusz odwołuje się do niej, aby wyjaśnić nasze zmysłowe postrzeganie jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych⁹⁸.

Podczas spostrzeżenia rzeczy istniejących poza naszą świadomością powstają w mózgu ich obrazy, które odpowiadają im w pewnym sensie. Pomagają one „duszy odczuwać różne właściwości przedmiotów, do których się odnoszą, a wcale nie o to, w jaki sposób zawierają w sobie ich podobieństwo”⁹⁹. Fizjologia postrzeżenia zmysłowego jest odpowiedzialna za to, w jaki sposób widzimy przedmioty znajdujące się poza nami i jakie mają one dla nas praktyczne znaczenie.

95 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 57–58, [w:] AT VII 35 oraz s. 59–62 [w:] AT VII 37–40; por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 91–93, [w:] AT VII 74–77; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 66–71, s. 49–51; por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, XXIII, s. 45–46.

96 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 324–326. W *Dioptryce*, podobnie jak we wcześniejszym traktacie *Człowiek*, Kartezjusz skupił się głównie na fizjologii i psychofizjologii percepcji zmysłowej, natomiast psychologiczne rozróżnienie między doznaniem a sądem nie jest wyraźnie w nich zarysowane. W *Odpowiedziach na zarzuty szóste* jest zmuszony przez swoich przeciwników do rozwinięcia swojej psychologii percepcji zmysłowej poprzez rozróżnienie wkładu zmysłu i intelektu w poznanie.

97 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51.

98 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51.

99 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 34.

6. Sądy dotyczące jakości zmysłowych

6.1. Wydawanie sądu

Zdaniem Kartezjusza umysł posiada dwie zdolności myślenia: intelekt, czyli zdolność percepcji, oraz wolę, czyli władzę sądu¹⁰⁰. Wydawanie sądu wymaga współpracy obu tych zdolności. „Nie jest natomiast potrzebne (co najmniej dla jakiegokolwiek sądenia) całkowite i wszechstronne ujęcie rzeczy; możemy bowiem zgadzać się na wiele rzeczy, które ujmujemy tylko bardzo niejasno i niewyraźnie”¹⁰¹.

Formą sądu jest twierdzenie lub przeczenie, czyli akt woli. Jego materia jest ujęta przez intelekt poznana treść. W związku z tak rozumianą relacją między wolą a intelektem w *Uwagach o pewnym piśmie*¹⁰² zwrócił on uwagę na dwie podstawowe funkcje duszy (umysłu), które biorą udział w wydawaniu sądu. „Jedną jest ujmowanie przez intelekt (*perceptio intellectus*), drugą zaś decyzja woli (*determinatio voluntatis*), a które nasz autor [Regius] nazywa intelektem i wolą. Jednak dalej to, co nazywa intelektem, dzieli na ujmowanie i sądenie, a tym samym odchodzi od mego poglądu. Albowiem ja zauważyłem, że oprócz ujmowania, które jest wymagane, zanim zacznemy sądzić, potrzebne jest twierdzenie lub przeczenie, by utworzyć formę sądu, a nadto zauważyłem, że często swobodnie powstrzymujemy się od wyrażenia zgody, także wtedy, gdy ujmujemy rzecz [o której mamy sądzić]; dlatego sam akt sądenia, który polega nie na czym innym jak tylko na wyrażeniu zgody, tj. na twierdzeniu lub przeczeniu [dotyczącym tego, o czym sądzimy], odniosłem nie do ujmowania przez intelekt, lecz do decyzji woli”¹⁰³. Poznający intelekt przedstawia umysłowi poznana przez siebie rzecz, a wola

100 Kartezjusz rozróżnia te dwie główne zdolności: por. R. Descartes, *Medytacje czwarta*, s. 75–78; R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 32, s. 38; R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 90; R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, 17, s. 42; R. Descartes, *List do Elżbiety z 21 maja 1643*, s. 4.

101 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 34, s. 39.

102 *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie* napisane zostały przez Kartezjusza pod koniec 1647 roku, a opublikowane na początku roku następnego. Tekst ten wyraża stanowczy sprzeciw wobec stanowiska Regiusa. Kwestionował on dwie podstawowe tezy w systemie Kartezjańskim: dualizm *res cogitans* i *res extensa* oraz pojęcie idei wrodzonych. Por. J. Kopania, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. XXII. Por. także R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 32–35, s. 38–39; rozważania o intelekcie i woli w *Medytacji czwartej*.

103 R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 90–91.

potwierdza lub zaprzecza temu, co jest jej prezentowane. Modyfikacjami woli, oprócz twierdzenia i przeczenia, są także: pożądanie, wstręt i wątpliwość¹⁰⁴. Intelkt natomiast może ująć rzecz na trzy sposoby: przez percepcję zmysłową (odczuwanie), przez wyobraźnię oraz w wyniku czystego rozumienia. Kartezjusz podkreślił różnicę między dwoma pierwszymi sposobami postrzegania a trzecim. Percepcja zmysłowa i wyobraźnia są specjalnymi sposobami poznania. Występują one tylko wtedy, gdy umysł posługuje się zmysłami w poznaniu. Kontrastuje z nimi czyste rozumienie, które nie zależy od obecności cielesnych obrazów w mózgu¹⁰⁵. Zjednoczenie umysłu z ciałem wpływa na sposób przedstawiania rzeczy umysłowi w percepcji zmysłowej i w wyobraźni.

Pewną trudność w zrozumieniu Kartezjańskiej koncepcji sądu stwarza jego *Odpowiedź na zarzuty szóste*. Po przedstawieniu dwóch stopni poznania zmysłowego przeszedł on do analizy trzeciego stopnia. Odróżnił w nim sądy zdroworozsądkowe wydawane przez nas w dzieciństwie od sądów refleksyjnych orzekanych w dorosłym życiu. Te ostatnie przypisuje jednak nie woli, ale intelektowi. „Lecz na tym tylko polega różnica, że to, o czym sądzimy teraz po raz pierwszy z powodu jakiegoś nowego spostrzeżenia, przypisujemy intelektowi, to natomiast, co w dzieciństwie zupełnie w taki sam sposób jak i obecnie osądziliśmy albo też rozumując wnioskowaliśmy o tych rzeczach, które oddziaływały na nasze zmysły, odnosimy do doznania zmysłowego, ponieważ istotnie o tych rzeczach z powodu przyzwyczajenia tak pośpiesznie nie rozumiemy i sądzimy, albo raczej przypominamy sobie sądy już niegdyś wydane przez nas o podobnych rzeczach, że nie odróżniamy tych działań od prostego doznawania zmysłu”¹⁰⁶.

Przypisywanie intelektowi wydawania sądów w powyższym fragmencie wydaje się sprzeczne z jego oficjalną koncepcją. Sąd jest aktem woli w odpowiedzi na to, co dostrzeża lub reprezentuje intelekt. Sprawa staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy weźmiemy pod uwagę kontekst tej dyskusji. Kartezjusz odpowiadał na twierdzenie przeciwników, którzy byli zdania, że

104 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 32, s. 38; por. R. Descartes, *Medytacja druga*, s. 53–56, [w:] AT VII 31–34; R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151; R. Descartes, *Reguła VIII*, s. 37–38; R. Descartes, *Reguła XII*, s. 48–49; R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety*, s. 8–9. Ten trójdzielny podział jest również obecny w *Namiętnościach duszy*, ale jest przyćmiony przez bardziej palące zainteresowanie Kartezjusza rozróżnieniem między percepcjami, dla których źródłem jest ciało, a tymi, które mają duszę jako źródło.

105 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 90, [w:] AT VII 73.

106 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 325–326.

do skorygowania błędu percepcji jednego zmysłu wystarczą świadectwa innych zmysłów. Twierdzili oni, że kiedy spostrzeżenie błędnie przedstawia patyk zanurzony w wodzie jako wygięty, to zmysł dotyku może naprawić błąd wzroku. Kartezjusz nie zgadza się z ich stanowiskiem. Stwierdza mianowicie, że sam zmysł dotyku nie wystarczy do usunięcia błędu pojawiającego się w doznaniu zmysłowym. Należy odwołać się do kryterium, które upewni nas, że w wydawaniu sądu w takim przypadku należy zaufać zmysłowi dotyku, a nie zmysłowi wzroku. Kryterium takim jest rozum¹⁰⁷. Błąd sądu jest następstwem zaufania intelektu wrażeniom dostarczonych mu przez zmysł wzroku. Korygowany jest on również przez niego, kiedy w wyniku refleksji nad poznaniem zmysłowym przedkłada świadectwo dotyku nad świadectwo wzroku.

Tak pojawia się trudność w zrozumieniu roli intelektu w wydawaniu sądu. Albowiem zgodnie z jego oficjalnym stanowiskiem, zaprezentowanym w *Medytacji IV*, wydawanie sądu jest domeną woli. Błąd może pojawić się wtedy, gdy wola potwierdza coś, czego intelekt nie poznał jasno i wyraźnie¹⁰⁸. Od samego ujęcia idei przez intelekt nie zależy zatem błąd sądu. Odpowiedzialność za niego ponosi wola¹⁰⁹. W wersji francuskiej (autoryzowanej przez Kartezjusza) pogląd ten jest wyrażony dobitniej: „Albowiem za pomocą samego rozumu ani nie stwierdzam, ani nie zaprzeczam żadnej rzeczy, lecz tylko pojmuję idee rzeczy, które mogę stwierdzić lub zaprzeczyć”¹¹⁰.

Opisuje on operację umysłową, która plasuje się między zwykłym postrzeganiem idei a potwierdzeniem lub zaprzeczeniem przez wolę tego, co idee reprezentują umysłowi. Intelekt wykonuje tę operację mniej lub bardziej niezawodnie w zależności od tego, czy działa nawykowo, czy refleksyjnie. To, że Kartezjusz nazywał tę operację „sądem”, jest mylące. Zdaniem Alison

107 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 326–327.

108 Por. R. Descartes, *Medytacja czwarta*, s. 77–80, [w:] AT VII 58–61. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 32–35, s. 38–39.

109 Por. R. Descartes, *Medytacja czwarta*, s. 75–76, [w:] AT VII 56–57.

110 Przypis 11, [w:] R. Descartes, *Medytacja czwarta*, s. 75. Podobnie jak w *Medytacji czwartej* twierdzi on w *Zasadach filozofii*: „Kiedy zaś coś ujmujemy, niczego jednak o samej tej rzeczy nie twierdząc ani nie przecząc, jasne jest, że wtedy nie błądzimy; ani też wtedy, kiedy twierdzimy coś lub zaprzeczamy czemuś, co jasno i wyraźnie ujmujemy, że tak właśnie musi być stwierdzone lub zaprzeczone, ale mylimy się wtedy, gdy (jak to się zdarza) wydajemy o czymś sądy, mimo żeśmy tego nie ujęli, jak należy” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 33, s. 38). Swoje przekonanie o odpowiedzialności intelektu za poznanie, a woli za wydawanie sądu i związaną z tym możliwością popełnienia błędu wyraża Kartezjusz w zakończeniu *Medytacji szóstej*. Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 102, [w:] AT VII 90.

Simmons¹¹¹ przywołał on tradycyjną koncepcję sądu, ponieważ znana była ona jego przeciwnikom. Łatwiej było mu przez to przekonać ich do swojego stanowiska. Scholastyczni arystotelicy, a nawet późniejsi kartezjanie, tacy jak Antoine Arnauld (1612–1694) i Pierre Nicole (1625–1695), utrzymywali, że sąd jest jedną z trzech podstawowych operacji intelektu. Sądenie, usytuowane między prostym zrozumieniem a rozumowaniem, polegało na „połączeniu” lub „podziale” pojmowanych idei¹¹².

6.2. Sądy czysto intelektualne a sądy zmysłowe

Czyste sądy umysłu dotyczą naukowo ujmowanej struktury poznawanej rzeczywistości. Są to czyste sądy intelektualne. Związane są one z przyjętą przez Kartezjusza metafizyczną hipotezą trzech elementów składających się na budowę materii oraz trzech praw ich ruchu. W zależności od układu i ruchu cząsteczek mamy określone jakości pierwszorzędne i drugorzędne.

Sądy projekcyjne, wydawane przez umysł złączony z ciałem, mają dwójakie znaczenie. Umysł wykracza w nich poza wrażenia otrzymane od zmysłów: albo w celach praktycznych, albo w celach poznawczych – aby poznać prawdę o świecie zewnętrznym. Jeśli czyni to w celach praktycznych, to zwykle są one pożyteczne dla całości złożonej z ciała i duszy (umysłu), jaką jest człowiek. Są one nawykowe, oparte na zdroworozsądkowym rozumieniu świata. Sprawa się komplikuje, jeśli umysł uważa tę ekstrapolację za swoją właściwą czynność w celu poznania prawdy o rzeczywistości. W tym drugim przypadku popełnia błąd.

Do sądów nawykowych (zdroworozsądkowych) przyzwyczailiśmy się od dzieciństwa¹¹³. Są one oparte o potoczne, zdroworozsądkowe rozumienie świata. Posługujemy się nimi na co dzień w życiu. Doświadczenie zmysłowe, w oparciu o które je wydajemy, przedstawia nam kolory jako realne jakości występujące na powierzchniach ciał, co ułatwia nam ich odróżnianie

111 Por. A. Simmons, *Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience*, s. 566.

112 Kartezjusz zademonstrował swoją znajomość tej tradycji w przelotnej uwadze w *Odpowiedziach autora na zarzuty drugie*: „Ja bowiem też nie sądzę, że idea ta jest tej samej natury, co wymalowane w wyobraźni obrazy rzeczy materialnych, lecz że jest ona tym tylko, co uświadamiamy sobie intelektem bądź prosto ujmującym, bądź żywiącym sądy, bądź rozumującym” (R. Descartes, *Odpowiedziach autora na zarzuty drugie*, s. 137). Przykłady takiego traktowania sądu można znaleźć u świętego Tomasza z Akwinu. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, kw. 85, art. 6, tłum. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 576–580.

113 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 71, s. 51–52.

i ponowną identyfikację¹¹⁴. Informuje nas o tym, gdzie ciało się znajduje¹¹⁵ oraz w jakiej odległości leży od nas¹¹⁶. Doświadczenie ukazuje nam tylko określone rozmiary i kształty w porównaniu z niedostrzegalnymi cząsteczkami ciał „żadnym zmysłem niedostrzegalnych”¹¹⁷. Percepcja w danym momencie wyraźnie przedstawia nam tylko jedną rzecz, mianowicie to, co znajduje się w centrum naszego pola widzenia¹¹⁸. Wrażenia zmysłowe reprezentują zarówno jakości pierwszorzędne, jak i drugorzędne ciał w sposób, jaki umożliwia umysłowi zjednoczonemu z ciałem bezpieczne i celowe działanie w świecie.

Nie można pozbyć się sądów nawykowych w życiu. Zawsze będziemy widzieć gwiazdy jako bardzo małe¹¹⁹ i trawę jako zieloną, a nie jako posiadającą pewną geometryczną strukturę, niedostrzegalną dla zmysłów, która nadaje określony rotacyjny spin cząstkom światła¹²⁰. Sądy te są nieodłączną częścią naszego doświadczenia zmysłowego. W większości przypadków przynoszą one nam praktyczne korzyści. Zdaniem Kartezjusza, kiedy umysł odnosi się do spraw życia codziennego, to nie rozróżnia źródeł pochodzenia jakości. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste* ilustruje swoje stwierdzenie przykładem kija zanurzonego w wodzie. „Na podstawie owego wrażenia barwy, którego działaniu ulegam, sądzę, że położony poza mną kij jest zabarwiony”¹²¹.

Przekonania oparte o zdroworozsądkowe rozumienie świata można zmienić. Taką możliwość przypisuje on sądowi refleksyjnym, tak jest w przypadku doświadczenia ze zgiętym kijem w wodzie. Refleksyjny sąd nie zastępuje jednak nawykowej oceny, ponieważ kij w wodzie nadal wygląda „jak” wygięty. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste* stwierdził, że zwykle sądy nawykowe dokonywane „od wczesnego dzieciństwa” zasadniczo różnią się od tych „w późniejszym wieku”, czyli od sądów refleksyjnych, ponieważ wykraczają

114 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 54.

115 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 55–56.

116 Informuje nas, w jaki sposób ciało jest związane przestrzennie z nami. Por. R. Descartes, *Dioptryka*, *Dioptryka*, s. 58.

117 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 201, s. 228; R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 203, s. 229–230.

118 Por. R. Descartes, *Człowiek*, s. 34. Jest to intencjonalność spojrzenia, dokładną jej analizę przeprowadzi kilka wieków później Edmund Husserl.

119 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 72, s. 52.

120 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 326–327.

121 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 326; por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 96–97, [w:] AT VII 82; R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 61–62, [w:] AT VII 39–40; R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 71–72, s. 51–52.

one wtedy poza materiał zmysłów¹²². Refleksyjne sądy umysłu potrzebują rozoznania i „mocy rozumu, której nie mieliśmy w dzieciństwie”¹²³.

Ad 2. Sądy projekcyjne, dotyczące poznania prawdy o rzeczach, są zwykle fałszywe. Przede wszystkim jest to związane z ich posiłkowaniem się poznaniem zmysłowym. Zmysły rzadko i przypadkowo ukazują, w jaki sposób rzeczy „istnieją same w sobie”. Najczęściej są one źródłem przesądów. Zakładają bowiem, że wrażenia (odczucia) spowodowane przez przedmioty zewnętrzne wykazują właściwości, które obiekty te posiadają. Zdaniem Kartezjusza wypaczamy porządek natury, kiedy używamy percepcji zmysłowej jako przewodnika po tym, jak naprawdę wygląda świat¹²⁴. W poznaniu prawdy o rzeczywistości umysł powinien posługiwać się „samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura”¹²⁵.

6.2. Prawda i fałsz jakości zmysłowych

W pierwszej części *Zasad filozofii* Kartezjusz rozróżnił właściwe rozumienie jakości drugorzędnych od rozumienia błędnego. Swoje analizy ograniczył do fenomenalnego ich ujęcia. Jakości drugorzędne, w tym ból i kolor, rozumiemy jasno i wyraźnie, kiedy rozważamy je jako wrażenia zmysłowe, czyli jako nasze myśli. Niewłaściwe rozumienie tych jakości związane jest z ich ekstrapolacją, gdy np. kolor fenomenalnie ujęty we wrażeniu zmysłowym jako modus myśli próbuje się zrozumieć jako modyfikację rzeczy rozciągłej, czyli jako barwę¹²⁶. Jeśli pozostaniemy na poziomie rozważań fenomenalnych jakości drugorzędnych, to nie jesteśmy w stanie niczego wskazać w ciałach, co przypominałoby nasze ich doświadczenie. Jeśli natomiast chcemy poznać to, co znajduje się „w przedmiotach”, a co powoduje pojawienie się w nas określonych wrażeń, to należy przejść z płaszczyzny fenomenalnej na płaszczyznę tego, czego nie doświadczamy bezpośrednio, czyli na płaszczyznę naukowego modelu świata. W tym przypadku należy dokonać redukcji jakości drugorzędnych do właściwości rozciągłego ciała.

122 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 326.

123 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 327; por. R. Descartes, *List do Hyperaspistesia sierpień 1641 r.*, s. 27; R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 72, s. 52.

124 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97. [w:] AT VII 83.

125 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 3, s. 56.

126 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 70, s. 50–51; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 68, s. 49–50.

W przeprowadzonym w *Medytacji drugiej* eksperymencie myślowym z woskiem Kartezjusz stwierdził, że kolor, smak i zapach nie „należą” do wosku. Podobnie w *Zasadach filozofii* oświadczył, że kamień (lub jakiegokolwiek ciało) nie ma koloru, twardości i ciepła. Z pewnością „zmysłowy zapach” nie należy do fizycznego wosku, a „zmysłowe ciepło” nie należy do fizycznego kamienia. Czym innym jest odczuwane przez nas ciepło kamienia, a czym innym jest jego temperatura, jaka jest przyczyną tego odczucia.

Jasność i wyraźność z punktu widzenia fenomenalnego należą do doznań jakości drugorzędnych tylko wtedy, gdy nie są do nich przypisywane żadne sądy o podobieństwie do ich przyczyn zewnętrznych. Kartezjusz określił ten warunek w następujący sposób: „Wrażenia zmysłowe, uczucia i pożądania, które z pewnością również mogą być jasno ujęte, jeżeli dokładnie baczyć będziemy, aby nie sądzić o nich niczego więcej, jak tylko ściśle to, co zawarte jest w tym naszym ujmowaniu i czego do głębi jesteście świadomi”¹²⁷.

Wszelkie nasze przeświadczenia, które bylibyśmy skłonni dołączyć do nich, są błędnymi sądami. Jesteśmy przyzwyczajeni od dzieciństwa do mniemania, że zmysłowa treść wrażeń przypomina ich fizyczne przyczyny. Tego rodzaju sądy są nieuzasadnione z epistemicznego punktu widzenia. Nie wiemy bowiem, czy doznania te mogą przypominać ich fizyczne przyczyny, czy też nie. Innymi słowy, moglibyśmy błędnie przedstawiać sobie „jako rzecz coś, co nie jest rzeczą”¹²⁸. W związku z tym pojawia się groźba tego, co Kartezjusz nazywa „materialnym fałszem”.

Według Roberta Pasnau w okresie panowania scholastyki oraz w XVII wieku można wyróżnić aspekty fizyczne i fenomenalne teorii jakości drugorzędnych¹²⁹. W fizycznym aspekcie ujmuje się je w kategoriach przyczynowych. Rozważane były przyczyny ich powstania oraz ich wpływ na inne ciała, w tym na nasze zmysły. W ciągu ostatnich czterech wieków nastąpiła, według niego, zmiana w tłumaczeniu tego stanu rzeczy: od poglądu, że związane są one z elementarnymi arystotelesowskimi właściwościami ciał do przekonania, że można je wyjaśnić w kategoriach właściwości geometryczno-kinetycznych.

Natomiast fenomenalny aspekt jakości drugorzędnych dotyczy naszej ich świadomości. W tym przypadku nastąpiła także zmiana sposobu ich

127 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 65, s. 49. Podana przez Kartezjusza zasada pojawi się w fenomenologii Edmunda Husserla jako „zasada wszystkich zasad”.

128 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 43.

129 R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford University Press 2011, s. 514–515.

rozumienia: od bezkrytycznej akceptacji ich podobieństwa do właściwości rzeczy aż do powszechnego konsensusu, że nasze doznania ani nie przypominają drugorzędnych jakości rzeczy, ani nie ujawniają niczego z ich natury. Te dwa aspekty teorii jakości ukazują dwuznaczność takich pojęć jak „kolor” i „ciepło”. Pojęcia te można rozumieć według ich fizycznego lub fenomenalnego znaczenia. „Ciepło” rozumiane fizycznie związane jest z przyczynami jego powstania oraz wywieranymi przez nie skutkami. Jego przyczyną, w zależności od przyjętej teorii, może być albo pierwotna jakość elementarna, albo ruch cząsteczek. W teorii kartezjańskiej przyczyną wrażenia ciepła są różne układy i ruchy cząstek materii, a także odpowiadające im wzorce przekazywane do mózgu. Ciepło, rozumiane jako skutek działania, odpowiedzialne jest za różne zdarzenia, takie jak: gotowanie wody, suszenie ubrań, wystąpienie pożarów i wywoływanie w nas określonych doświadczeń. Kiedy natomiast ciepło chcemy zrozumieć fenomenalnie, to bierzemy pod uwagę jego wrażenie odczuwane przez nas.

Zdaniem Kartezjusza jedynie wtedy rozumiemy właściwie jakości drugorzędne, kiedy redukujemy je do rozciągłości i ujmujemy je nie zmysłami, ale intelektem. W jego pracach *Świat albo Traktat o świetle* i w *Optyce* można znaleźć potwierdzenie takiej interpretacji jego poglądów, a dotyczącą one: koloru¹³⁰, ognia i ciepła¹³¹. Są one analizowane przez niego w oparciu o pojęcie czystego intelektu, a nie o ich doświadczenie zmysłowe. Inaczej mówiąc, rozważa on jakości drugorzędne w ich aspekcie naukowym, a nie fenomenalnym. Opisuje je w sposób obiektywny, tzn. tak jak one istnieją, a nie jak nam się jawią w naszym ich odczuwaniu. Są one rozumiane jasno i wyraźnie, ponieważ ich „prawdziwa natura” jest zredukowana do ogólnych właściwości materii. Jasno i wyraźnie pojmujemy fizyczne ciepło, kiedy to, co określaliśmy terminem „ciepło”, rozumiemy jako gwałtowny ruch cząstek materii. Naukowe ujęcie jakości drugorzędnych nie jest niczym innym jak układem materii i ruchem cząstek.

Postrzeganie zmysłowych jakości pierwszorzędnych różni się od pojmowania zmysłowych jakości drugorzędnych. Jasno i wyraźnie pojmujemy, czym jest dla ciała posiadanie kształtów, wielkości i ruchu, ale nie możemy zrozumieć, co to znaczy, że ma ono barwę, zapach, smak czy ból¹³². W przy-

130 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 4–5.

131 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 26.

132 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 69, s. 50.

padku sądów projekcyjnych dotyczących jakości pierwszorzędnych możemy się mylić co do wielkości i kształtu Słońca czy gwiazd. Pewne jest natomiast to, że mają one jakiś rozmiar i jakiś kształt. Inaczej mówiąc, mogą one nie mieć takich rozmiarów i kształtów, jakie wydają się posiadać w naszym spostrzeżeniu zmysłowym, ale mają taki czy inny kształt i rozmiar. Z kolei sądy projekcyjne dotyczące jakości drugorzędnych prowadzą nas nie tylko do błędu co do szczególnych właściwości ciał, ale także co do samej natury tych jakości. Nie ma znaczenia, że są one czasami prawdziwe, gdy dotyczą pierwszorzędnych jakości rzeczy. Prawda jest tutaj kwestią epizodycznego szczęścia, a nie racjonalnego przekonania. Kartezjusz w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* apeluje do swoich interlokutorów, aby „zwrócili uwagę na to, jak kruche są racje, na podstawie których zawierzali do tej pory swym zmysłom, jak niepewne wszystkie sądy, które w oparciu o nie rozbudowali; oraz aby to tak długo i tak często sami w sobie rozważali, ażeby wreszcie nabrali zwyczaju więcej im już nazbyt nie ufać”¹³³. W postulacie trzecim dodaje, żeby uwolnili intelekt od spostrzeżeń zmysłowych, ponieważ mącą i zaciemniają one myślenie¹³⁴.

Można sądzić, biorąc pod uwagę czysto intelektualne zrozumienie natury ciał i ich możliwych modyfikacji, że te ciała, które postrzegamy zmysłowo, posiadają określone kształty i wielkości. Inaczej mówiąc, posiadają one własności pierwszorzędne. Również zmysłowe doświadczenie jakości drugorzędnych nie jest całkowicie nieprzejryste dla intelektualnej analizy¹³⁵. Aby poznać ich naturę, należy je rozważyć od strony fenomenalnej i naukowej. Ciała, które są postrzegane zmysłowo, rozważane od strony naukowej, nie posiadają kolorów (jakości drugorzędnych), które wydają się mieć¹³⁶. Kolory (rozważane fenomenalnie) istnieją i są odczuwane jako modyfikacje umysłu¹³⁷. Wracając do ich ujęcia naukowego, należy zauważyć, że istnieje „coś” w ciałach, co odpowiada i powoduje odczucia kolorów przez umysł¹³⁸. Tym

133 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 152.

134 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 152.

135 Rozumienie związku między percepcją zmysłową i czysto intelektualną, por. M. Wilson, *Descartes on Sense and 'Resemblance'*, [w:] *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. J. Cottingham, Oxford University Press, Clarendon Press, New York 1994, s. 222–27.

136 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 70, s. 50–51; por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 327–328.

137 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 68, s. 49–50 i R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 75, s. 53–54.

138 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 68, s. 49–50 i R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 70, s. 50–51; por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95–96, [w:] AT VII 81.

„czymś” jest odpowiednia modyfikacja rozciągłości ciała¹³⁹. Możemy powiedzieć, że jest nim ich barwa. Tak rozumiana barwa rzeczy jest przyczyną odczuwania przez nas wrażenia określonego koloru. Ale należy równocześnie zaznaczyć, że kolor jest jednak tylko ideą umysłu i jako taki jest mu wrodzony, a nie nabyty ze zmysłów.

Antyrealizm Kartezjusza dotyczący drugorzędnych jakości nie sprowadza się do twierdzenia, że one nie istnieją lub że są iluzoryczne. Hatfield uważa, że Kartezjusz, zaprzeczając ich realności, zwraca jednak uwagę na ich status ontologiczny¹⁴⁰. Przede wszystkim świat przyrody charakteryzuje się układem i ruchem cząstek materii. Wszystko, co istnieje w świecie przyrody, jest ich wypadkową. Jakości drugorzędne jako fenomeny nie należą do ontologicznych cech świata natury. Mają one natomiast swoje miejsce w prawdziwej ontologii rzeczywistości, o ile należą do substancji myślącej zjednoczonej z ciałem. Nie są one iluzoryczne lub zbędne. Są naturalnym wytworem tego zjednoczenia. Chociaż nie ma podobieństwa między nimi a ich przyczynami fizycznymi, to jednak stanowią one argument za istnieniem rzeczy. Gwarantem tej pewności jest prawdomówny, wszechmocny Bóg. Kartezjusz często zwracał uwagę, że nasze percepcje odzwierciedlają zmiany stanu świata i w tym sensie są „dostatecznie jasne i wyraźne”¹⁴¹. Ludzie postrzegający jakości drugorzędne są podatni na błędne sądy w ocenie ich realności. Jest to następstwem tego, że spontanicznie używa się ich „jako zupełnie pewnych reguł do bezpośredniego rozpoznawania istoty ciał, znajdujących się poza nami, o których jednak pouczają mnie one jedynie tylko w sposób bardzo niejasny i niewyraźny”¹⁴². Związane jest to z fałszywym przesądem występujący od dzieciństwa, że zewnętrzne przedmioty przypominają nasze ich idee¹⁴³.

Jakości drugorzędne nie odzwierciedlają właściwości materii, lecz stan naszego postrzegającego umysłu, dlatego nie mają one znaczenia w wyjaśnieniu naukowym¹⁴⁴. Kartezjusz zamiast scholastycznie „jakościowego” ujęcia filozofii przyrody zaproponował jej rozumienie ilościowe. Jego zdaniem to

139 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 198–99, s. 226–227.

140 Por. G. Hatfield, *Rationalist Theories of Sense Perception and Mind–Body Relation*, [w:] *A Companion to Rationalism*, ed. A. Nelson, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 31–60.

141 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97, [w:] AT VII 83.

142 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 97, [w:] AT VII 83.

143 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 47, s. 42.

144 Por. L. Nolan, *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 2.

ostatnie rozumienie – związane z jakościami pierwszorzędnymi – pozwala „wyrazić oczywiste i matematyczne zasady działań naturalnych”¹⁴⁵.

Baśń, którą zaprezentował w *Świecie albo Traktacie o świetle*, jest uosobieniem tego podejścia. Jego zdaniem naukowiec potrzebuje jedynie przyjąć istnienie materii rozciąglej i ruchu, aby wyjaśnić wszystkie zjawiska naturalne. Mechanistyczne zasady wyjaśniające przyrodę są prostszymi, a to znaczy doskonalszymi, w porównaniu z ich odpowiednikami w filozofii scholastycznej. W zakończeniu traktatu *Człowiek* dał wyraz przyjętej przez siebie zasadzie oszczędności, użytej w mechanicznym wytłumaczeniu przyrody. „Wiedząc natomiast, że przyroda zawsze działa sposobami najłatwiejszymi i najprostszymi, nie będziemy chyba sądzić, iżby można było odkryć inne sposoby, jeszcze bardziej – niż przedstawione tu przeze mnie – przypominające owe sposoby, którymi ona się posługuje”¹⁴⁶. Nie ma potrzeby zakładania istnienia realnych właściwości w rzeczach, takich jak: kolor, smak, zapach. Geometryczne właściwości materii i ruch cząsteczek są wystarczające, aby uchwycić wszystko, co można powiedzieć naukowo o jakościach zmysłowych.

W *Zasadach filozofii* do listy „ostatecznych klas rzeczy” dodał doznania, „których nie można odnieść ani do samego umysłu, ani do samego ciała; ponieważ one, [...] wypływają ze ścisłego i najtajniejszego związku naszego umysłu z ciałem; mianowicie pożądanie głodu, pragnienia itd. A tak samo poruszenia, czyli doznania duszy, które nie polegają na samym myśleniu, jak poruszenie gniewu, wesołości, smutku, miłości itd. A wreszcie wszystkie wrażenia zmysłowe, jak wrażenie bólu, łaskotania, światła i barw, dźwięków, zapachów, smaków, ciepła, twardości i innych jakości dotykowych rzeczy”¹⁴⁷. Oznacza to, że jakości drugorzędne są prawdziwymi wytworami zjednoczonego umysłu i ciała, i jako takie należą do prawdziwej natury świata.

Kiedy Kartezjusz przypisuje pojęciom przedmiotów zewnętrznym jasność i wyrazność, to odnosi się do ogólnych właściwości materii rozciąglej odkrytych czystym intelektem. Wyobrażenia natomiast dotyczące obiektów wewnętrznych są niejasne i niewyraźne w odniesieniu do zmysłowego postrzegania konkretnych obiektów. Tworzenie takich idei jest aktem psychicznym, który należy do intelektu zjednoczonego z ciałem. Dzięki temu rozumiemy,

145 Por. R. Descartes, *List do Regiusa styczeń 1642 r.*, s. 43. Garber stwierdził, że ciała kartezjańskie są „przedmiotami urzeczywistnionej geometrii”. Por. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 63.

146 R. Descartes, *Człowiek*, s. 70.

147 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 48, s. 42–43.

że nasza percepcja jest niejasna i niewyraźna zarówno w przypadku jakości pierwszorzędnych, jak i drugorzędnych.

Jeżeli chodzi o postrzeganie jakości pierwszorzędnych, to mogą one być jasne i wyraźne, jak również jasne i niewyraźne. Jasno i wyraźne są one postrzegane przez czysty intelekt jako ogólne właściwości rzeczy rozciąglanych. W tym przypadku reprezentująca je idea czysto intelektualna jest podobna do przedmiotów zewnętrznych, o ile przedstawiają one ogólne właściwości materii, czyli, o ile są one ujęte wyłącznie intelektem. Jeżeli natomiast chodzi o postrzeganie rzeczy szczegółowych, to są one postrzegane jasno, ale niewyraźnie. Idee zmysłowe właściwości pierwszorzędnych są jasne, ponieważ prawdziwie przedstawiają naturę ich zewnętrznych przyczyn. Jeśli natomiast chodzi o ich treść reprezentatywną, to są one niewyraźne, ponieważ zmuszone są do posługiwania się wyobraźnią (poznaniem zmysłowym), a ona ze swej natury jest zawodna.

W przypadku zmysłowych jakości drugorzędnych należy stwierdzić, że mogą one być postrzegane jasno i wyraźnie przez czysty intelekt jako ogólne właściwości rzeczy rozciąglej. Inaczej mówiąc, kiedy zostaną zredukowane do ogólnych właściwości pierwszorzędnych. Natomiast, jeśli chodzi o ich treść, za pomocą której ma miejsce reprezentacja, to są one niejasne i niewyraźne. Idee zmysłowe właściwości drugorzędnych fałszywie przedstawiają naturę ich zewnętrznych przyczyn. Są natomiast nieodzowne w życiu codziennym, czyli w celach innych niż osiągnięcie prawd metafizycznych. Rozważania Kartezjusza dotyczące poznania zmysłowego dopominają się niejako ich uzupełnienia przez poznanie umysłowe, ponieważ dopiero z nim stanowią całość.

Podsumowanie

W jaki sposób podmiot poznaje świat zewnętrzny? Kartezjusz odróżnił poznanie naukowe świata zewnętrznego od jego poznania zdroworozsądkowego. Tym drugim posługujemy się od dzieciństwa. Jest ono poznaniem potocznym, zdroworozsądkowym, które Husserl nazywał naturalnym nastawieniem do świata¹⁴⁸. Jest ono nabyte dzięki doświadczeniu. W naszym codziennym, potocznym, czyli zdroworozsądkowym spostrzeżeniu ciał

148 Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 26–37.

w świecie zewnętrznym, nie zastanawiamy się nad tym, czy one istnieją, czy świat zewnętrzny w ogóle istnieje, jak również, czy są one takie w sobie, jakimi je spostrzegamy.

Drugą perspektywą poznania świata zewnętrznego jest jego poznanie naukowe. Jest ono złożone z poznania czysto umysłowego oraz poznania fenomenalnego, czyli umysłowo-zmysłowego.

Czyste poznanie intelektualne odwołuje się do przyjętych założeń metafizycznych, tzn. do hipotez trzech elementów materii, trzech praw Natury, czyli jej praw ruchu, oraz istoty ciała, czyli jego rozciągłości. Natura każdego ciała jest określona geometryczno-mechanistycznie. Zarówno ciało, jak i przestrzeń składają się z poruszających się cząsteczek. Ich określony układ i specyficzne ruchy decydują o tożsamości danego ciała. Jego kształt, spójność i wymiary są określone matematycznie. Zarówno struktura powierzchni ciała (gładkość, porowatość...), jak i ruch jej cząsteczek (występujący na jego powierzchni) powodują odpowiednie odbicie światła i ruch cząsteczek pośrednika, którym jest powietrze, woda itp. Ruch ten przekazywany jest do odpowiednich narządów zmysłowych, które dostarczają go za pośrednictwem tchnień życiowych do mózgu, a następnie powstają w umyśle odpowiednie wrażenia: wielkości, kształtu, koloru, zapachu, smaku czy też bólu. W umyśle następuje doświadczenie fenomenalne poznawanych rzeczy w postaci jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych.

Jakości te są poznawane w wyniku występującej w człowieku jedności psychofizycznej, czyli na skutek złączenia umysłu z własnym ciałem. Gdyby w poznawanym ciele nie było „czegoś”, co wzbudzałoby odpowiedni ruch w pośredniku, a następnie w zmysłach, umysł nie poznawałby żadnych jakości. Co więcej, nie poznawałby rzeczy jednostkowych. Czysty intelekt pozna je jedynie istotę ciała, czyli jego rozciągłość. Bez połączenia z własnym ciałem nie byłby on w stanie poznać konkretnej rzeczy o określonym kształcie, wielkości, kolorze, zapachu. Inaczej mówić, do poznania świata zewnętrznego niezbędne jest doświadczenie fenomenalne rzeczy – zarówno jej właściwości pierwszorzędnych, jak i drugorzędnych.

Właściwości te mają znaczenie dla doświadczającego je człowieka zarówno praktyczne, jak i naukowe. Inaczej mówiąc, jakości doświadczane fenomenalnie przez nas mogą być interpretowane w sposób naukowy albo rozumiane w sposób potoczny, zdroworozsądkowy. W sposób naukowy, według Kartezjusza, inaczej rozumie się jakości pierwszorzędne, a inaczej

właściwości drugorzędne. Jeżeli chodzi o właściwości pierwszorzędne, to doświadczany przez nas kształt rzeczy, jej wielkość i ruch, są modyfikacjami rzeczy rozciągłej. Mają one zatem swoje uzasadnienie w poznawanej przez nas rzeczy istniejącej poza naszą świadomością. Należy jednak zaznaczyć, że umysł, chcąc ją poznać, nie może posługiwać się zmysłami w jej analizie, lecz czystym rozumem. Jeżeli natomiast chodzi o poznanie w sposób naukowy jakości drugorzędnych, takich jak kolor czy ból, to nie są one modyfikacjami rozciągłości i w sposób właściwy mogą być rozważane tylko jako wrażenia związane z myśleniem. Natomiast to, że pojawiły się one w naszym umyśle, jest następstwem jego złączenia z naszym ciałem. Przyczyną ich doświadczenia jest struktura rzeczy, która powoduje pojawienie się odpowiedniego wrażenia w umyśle. Między strukturą rzeczy a jej wrażeniem w umyśle nie ma żadnego podobieństwa. Struktura rzeczy jest modyfikacją rozciągłości, a wrażenie koloru czy bólu jest modyfikacją myślenia. Kiedy zatem chcemy w sposób naukowy badać drugorzędne jakości rzeczy, to nie powinniśmy rozważać ich takimi, jakimi jawią się nam jako fenomeny w doświadczeniu zmysłowym. Powinniśmy natomiast zwrócić uwagę na to, co je wywołuje, tzn. na odpowiednią modyfikację rozciągłości ciała, czyli przejść z perspektywy zmysłowo-umysłowej na jej ujęcie czysto umysłowe. Biorąc pod uwagę naszą jedność psychofizyczną, czyli złączenie umysłu z naszym ciałem, umysł w oparciu o zmysły poznaje ciało z perspektywy jego właściwości pierwszorzędnych i drugorzędnych, czyli fenomenalnie. Natomiast tym, czym ciało jest w swojej istocie i czym są jego właściwości – zarówno pierwszorzędne, jak i drugorzędne – poznaje czysty umysł. Jego własności rozumiane naukowo można ująć matematycznie. Należy zaznaczyć, że poznanie świata zewnętrznego nie jest poznaniem czysto intelektualnym, lecz także empirycznym. Człowiek, jako jedność psychofizyczna, najpierw musi ująć dane zjawisko, a następnie może rozważać jakości pierwszorzędne i drugorzędne ciała w sposób matematyczny.

W związku z naszymi analizami poznania świata zewnętrznego w koncepcji Kartezjusza pojawia się kolejna trudność. Jeżeli od poznawanych przedmiotów docierają do nas tylko odpowiednie ruchy cząsteczek elementu drugiego (pośrednika), które następnie są przekazywane przez narządy zmysłowe do mózgu, to w jaki sposób nasz umysł ma wrażenia jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych, a nie ruchu cząsteczek? Inaczej mówiąc, jak to się dzieje, że widzimy kolorowe rzeczy, czujemy ich zapachy i smaki, że

doświadczamy bólu, a nie ruchów cząsteczek? Jak na podstawie geometryczno-mechanistycznie określonego ciała, czyli ujętego ilościowo, umysł pozna je jego jakościowe cechy?

Rozdział V

Od poznania idei do poznania rzeczy

Kartezjusz zerwał z tradycją scholastyczną, rozwijając nową, mechanistyczną teorię świata fizycznego, w myśl której ciała posiadają tylko właściwości geometryczne. Pozbawił w ten sposób świat wielu właściwości, które wcześniej były klasyfikowane jako fizyczne, np. jakości drugorzędne rzeczy. Te, które pozostały ze scholastycznego zdroworozsądkowego (naukowego) obrazu świata – potencja i akt, materia i forma, *species* – zostały przez niego odrzucone. Było jednak wiele innych, takich jak na przykład właściwości drugorzędne, których nie można było potraktować w podobny sposób. Musiały być gdzieś zlokalizowane. Kartezjusz wymyślił nową koncepcję umysłu, aby dostosować je do nowej teorii poznania. Prawie każda własność ciała, której nie można było zaliczyć do fizycznych własności według standardów siedemnastowiecznej nauki, została przeklasyfikowana jako psychiczna. Umysł kartezjański zawiera pozornie odmienne byty, takie jak: pojęcia, myśli, obrazy umysłowe, percepcje zmysłowe i wrażenia¹. Przyjął on pojęcie idei, aby oznaczyć wszystkie te elementy, które przeklasyfikował jako umysłowe. Według niego idee są przedmiotami intelektualnymi. Wszystkie konieczności, które Bóg stworzył w świecie, są przez nas rozpoznane i zredukowane do kilku podstawowych prawd. Według niego metafizyczne konieczności reprezentujące prawdy są w równym stopniu wrodzone wszystkim ludziom. Każdy człowiek posiada wrodzone *lumen naturale*, *intuitio*, za pomocą których

¹ Por. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979; por. M. D. Wilson, *Skepticism without Indubitability*, „Journal of Philosophy” 81 (1984), s. 537–44.

rozpoznaje jasno i wyraźnie potencjalne prawdy. Jądrzem nowej Kartezjańskiej epistemologii jest teoria umysłowej aktywności i związana z nią teoria idei. Pojęcie idei nie jest wymysłem wczesnego okresu nowożytnego, ale pochodzi z platońsko-augustiańskiej tradycji. Było ono również powszechnie znane wśród scholastycznych filozofów XVI i XVII wieku².

W niniejszym rozdziale najpierw skrótowo ukażemy nowość ujęcia idei przez Kartezjusza na tle jej tradycyjnego rozumienia. Jej nowatorskie rozumienie ma decydujący wpływ na jego koncepcję poznania rzeczywistości. Następnie spróbujemy ukazać idee jako reprezentacje rzeczywistości poza-umysłowej. Wszystkie idee Kartezjusz podzielił na trzy grupy ze względu na ich pochodzenie. Wyróżnił mianowicie idee: wrodzone, utworzone i nabyte. Spróbujemy pokazać, jakie znaczenie mają one w poznaniu świata zewnętrznego. W kolejnym punkcie tego rozdziału zwrócimy uwagę na jego tezę o powszechnym charakterze wrodzoności idei. Na koniec podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie: którym ideom możemy zaufać w poznaniu, tzn. na czym polega ich fałszywość i prawdziwość?

1. Rozumienie idei przez Kartezjusza

Według Arystotelesa i scholastyków poznanie polega na ujęciu formy poznawanej rzeczy najpierw przez zmysły, a następnie przez rozum. Święty Augustyn uznał, że idee to niezmiennie, wieczne formy, tzn. wzorce istniejące w umyśle Bożym, według których Bóg stworzył świat. Człowiek ma je wszczepione w swój umysł i dlatego może poznawać wszystkie byty stworzone. Podobnie jak dla św. Augustyna, także dla św. Tomasza idee są formami rzeczy, według których Bóg stworzył świat. Istnieją one w umyśle Bożym. „W umyśle Boga musi być forma, na podobieństwo której został stworzony świat”³. Doktor Anielski podkreślił ich podwójny aspekt. Z jednej strony są one wzorami dla rzeczy, są ich formami, z drugiej strony, pełnią one

2 W każdym z tych okresów występują podobieństwa, ale i zasadnicze różnice w rozumieniu idei. Charakterystyczne pytanie dla debaty racjonalizmu z empiryzmem XVII wieku dotyczyło pochodzenia treści umysłowych. Racjonalizm potwierdził doktrynę wrodzonych treści umysłowych. Dotyczyło to zarówno idei, prawdy, jak i wiedzy. Pojęcie idei znajduje się także w centrum wielu debat współczesnych, w szczególności dotyczy to przede wszystkim pojęć wrodzonych. Por. L. Newman, *Descartes' Rationalist Epistemology*, s. 179–205. Por. R. McRae, *Idea" as a Philosophical Term in the Seventeenth Century*, „Journal of the History of Ideas” 26 (1965), s. 175–190.

3 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, kwestia 15, s. 239.

określoną funkcję w procesie ich poznania. Jako formy poznawcze znajdują się w poznającym umyśle. „Greckie słowo *idea* (ιδέα) przekłada się na łacińskie *forma*, zatem przez idee rozumie się formy rzeczy istniejące poza samymi rzeczami. Forma zaś jakiejś rzeczy, istniejąca poza tą rzeczą, może spełniać dwie role: albo jest wzorem dla tego, czego formą ją się nazywa, albo jest zasadą poznania tej rzeczy, zgodnie z czym mówi się, że formy rzeczy poznawalnych są w poznającym. W obydwu wypadkach konieczne trzeba przyjąć idee”⁴. Bóg stworzył świat i rzeczy istniejące w nim według idei znajdujących się w Jego umyśle. Są one nie tylko zasadą stworzenia rzeczy, lecz również zasadą naszego ich poznania. „Z uwagi na to, że [idea – dodane przez M. S.] jest zasadą tworzenia rzeczy, można ją nazwać wzorem i należy do poznania praktycznego. Z uwagi natomiast na to, że jest zasadą poznawania, w znaczeniu ścisłym nazywa się pojęciem i może należeć ona do wiedzy kontemplacyjnej”⁵.

Kartezjusz świadomie nadał nowy sens pojęciu idei⁶. Przed nim filozofowie używali go w odniesieniu do prawzorów boskiego intelektu. Użycie terminu „idea” na określenie treści ludzkiego umysłu było nowością. W XVII wieku pojęcie to było obciążone historycznym balastem znaczeniowym. Znając tę trudność, w *Zarzutach trzech wraz z odpowiedziami autora*, wyjaśnił on Hobbesowi, dlaczego wybrał słowo idea jako centralny termin w teorii wiedzy: „Przez nazwę ‘idea’ chce tu rozumieć [filozof] same tylko obrazy rzeczy materialnych wymalowane w cielesnej wyobraźni; założywszy to, łatwo mu jest dowieść, że nie może istnieć żadna właściwa idea anioła lub Boga. Lecz ja wszędzie, tu i ówdzie, a zwłaszcza w tym właśnie miejscu pokazuję, że nazwę ‘idea’ odnoszę do tego wszystkiego, co bywa bezpośrednio ujmowane przez umysł, tak, że gdy chcę i obawiam się, ponieważ zarazem uświadamiam sobie, że chcę i obawiam się, samo [to] chcenie i [ta] obawa bywają przeze mnie zaliczane do idei. A posłużyłem się tą nazwą, ponieważ [...] nie miałem zresztą żadnej [nazwy] bardziej stosownej”⁷. Kartezjusz nie zaprzeczył w odpowiedzi udzielonej Hobbesowi, że użył terminu „idea” w nowatorski sposób. Umysł ludzki w jego filozofii przejął natomiast przynajmniej

4 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, kwestia 15, s. 238.

5 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, kwestia 15, s. 243.

6 Verre Chappell twierdzi, że Kartezjusz nie miał rozwiniętej doktryny idei w czasie pisania *Medytacji o pierwszej filozofii*. Rozwinął ją w odpowiedziach na zarzuty sformułowane do niej. Por. V. Chappell, *The Theory of Ideas*, [w:] A. O. Rorty, *Essays on Descartes' Meditations*, s. 186.

7 R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 164–167.

niektóre właściwości, które wcześniej były kojarzone wyłącznie z intelektem Bożym. Przed nim filozofowie używali terminu idea przez odwoływanie się do boskiego intelektu. On natomiast utożsamiał idee z treściami ludzkiego umysłu. Zdaniem Jolley'a było to rewolucyjne rozumienie w filozofii umysłu i w teorii wiedzy⁸.

Kartezjusz zmienił diametralnie scholastyczną relację między poznawanymi rzeczami a ich ideami. W *Liście do Gibieufa z 19 stycznia 1642 roku* dał wyraz tej transformacji. Według jego ujęcia poznanie nie przebiega od rzeczy do uchwycenia jej idei w umyśle, ale od ujęcia idei rzeczy w umyśle do jej poznania. „Trzeba atoli powrócić do przedłożonego wyżej prawidła głoszącego, że poznanie rzeczy możemy zdobywać tylko przez idee tych rzeczy; a zatem sądzić o rzeczach powinniśmy tylko na podstawie tych idei, a nawet uważać, że wszystko, co się sprzeciwia owym ideom, jest bezwzględnie niemożliwe i kryje w sobie sprzeczność”⁹. Aby poznać naturę rzeczy istniejącą poza naszą świadomością, należy rozpocząć od ujęcia jej idei znajdującej się w naszym umyśle.

W dojrzałych pismach istnieje co najmniej kilka jego koncepcji „idei”¹⁰. Ideami jest to wszystko, co przez umysł ludzki jest ujmowane bezpośrednio i co jest przedmiotem świadomości. Nie istnieją one ani w umyśle Bożym (jako wzory dla stworzonych rzeczy), ani w rzeczach (jako ich istoty, formy), lecz tylko w umyśle ludzkim. We wczesnych swoich pismach, czyli w *Regulach* i w traktacie *Człowiek*, ujmował je jako cielesne obrazy odcisnięte na powierzchni szyszynki¹¹. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* pojmował idee jako duchowe istoty. Odrzucił mechanistyczny model ich powstawania w wyniku psychologicznego oddziaływania cząsteczek na układ nerwowy, który przenosi ich ruch do mózgu, gdzie pojawiają się obrazy poznawanych rzeczy. Odpowiadając na zarzuty Hobbesa, napisał, że uważa za ideę to wszystko, co jest związane z myśleniem¹². Określił je jako stan psychiczny umysłu, który

8 Por. N. Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 12; por. A. Kenny, *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York 1968, s. 96.

9 R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 269–270.

10 Jak zauważa McRae, każda z nich została opracowana z większą konsekwencją przez następców Kartezjusza. Malebranche, Locke i Berkeley uważali, że idee są przedmiotem ludzkiego umysłu. Spinoza i Arnauld, że są one jego aktami. Natomiast Leibniz twierdził, że są one jego dyspozycjami. Por. R. McRae, *Idea as a Philosophical Term in the Seventeenth Century*, s. 175.

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

12 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 165.

ma określoną treść reprezentacyjną. W końcu uznał je za wrodzone zdolności będące określonymi formami myślenia, które są aktualizowane przez umysł.

Biorąc pod uwagę tak szeroki zakres pojęcia idei, można wskazać na jego trzy podstawowe znaczenia:

1. W *Medytacji trzeciej* wyróżnił formalną i obiektywną rzeczywistość idei¹³. Idea w sensie obiektywnym dotyczy jej treści, natomiast w sensie formalnym lub eminentnym jej przyczyny¹⁴.
2. W *Odpowiedzi na zarzuty czwarte* odróżnił „ideę” w sensie formalnym od „idei” w sensie materialnym¹⁵. W sensie formalnym idea reprezentuje, przedstawia coś, np. chimere, konia, trójkąt, czerwień. W sensie materialnym jest aktem, działaniem, czynnością intelektu.
3. W *Przedmowie do czytelnika* wyodrębnił „ideę” w sensie obiektywnym oraz „ideę” w sensie materialnym. Idea w sensie materialnym jest aktem umysłu (myśleniem, twierdzeniem, przeczeniem, chceniem, świadomością wrażenia). Idea w sensie obiektywnym jest przedmiotem tego aktu.

W przypadku drugiego i trzeciego znaczenia idee dotyczą tych samych aspektów. W każdym z nich Kartezjusz rozróżnia „ideę” w sensie zdarzenia umysłowego (akt, czynność umysłu) i „ideę” w znaczeniu treści lub przedmiotu myśli (tego aktu lub czynności). W obu przypadkach termin „materialny” został użyty przez niego w tym samym sensie. Wprowadził jednak pewne zamieszanie w rozumieniu idei, używając jej sensu „formalnego”

13 W przedstawieniu swojej teorii idei należy zauważyć, że Kartezjusz posługuje się pojęciami, które mogą być niezrozumiałą dla współczesnego czytelnika. Dotyczy to jego rozumienia istnienia obiektywnego, formalnego i eminentnego. W jego terminologii „istnienie obiektywne” oznacza to, co istnieje w myśli, ale nie rzeczywistości. We współczesnej terminologii, „istnieniu obiektywnemu” w ujęciu Kartezjusza odpowiada istnienie subiektywne. Istnienie realne nazwane jest przez niego natomiast istnieniem aktualnym lub formalnym. Jeszcze większe trudności występują ze zrozumieniem „istnienia eminentnego”, ponieważ termin ten nie jest obecnie używany. „Gdy Descartes mówi, że w przyczynie musi istnieć wszystko to, co się zawiera w skutku, bądź formalnie, bądź eminentnie, to idzie tu o to, że każdemu składnikowi skutku musi odpowiadać jednoznacznie jakiś składnik przyczyny, przy czym ów składnik przyczyny jest bądź taki sam jak składnik skutku, któremu on odpowiada, bądź też jest on od odpowiedniego składnika różny, ale jest w tym samym stopniu, co on, rzeczywisty. W pierwszym wypadku powie Descartes, że dany składnik skutku zawiera się w przyczynie w sposób formalny, w drugim natomiast, że zawiera się on w przyczynie w sposób eminentny” (Przypis 37, [w:] R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 63. AT VII 42, s. 63). Dokładniej omówimy znaczenia tych pojęć w rozdziale ostatnim.

14 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 62–63, [w:] AT VII 41.

15 Por. R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, s. 200–210.

w znaczeniu podanym w punkcie drugim na oznaczenie tego, co nazywa „obiektywnym” sensem idei w trzecim przypadku.

Sprawa także się komplikuje, jeśli chodzi o zrozumienie aspektu formalnego idei z punktu pierwszego i punktu drugiego. W punkcie drugim idea rozumiana „formalnie” oznacza reprezentacyjną treść idei. Idea jest ideą czegoś – ideą koloru, konia, trójkąta. W punkcie pierwszym formalna rzeczywistość idei dotyczy rzeczywistego istnienia rzeczy w realnym świecie. Obiektywne istnienie idei dotyczy jej istnienia jako przedmiotu myśli.

Najśłynniejsze jego rozróżnienie idei pojawia się w *Medytacji trzeciej*. Kładąc podwaliny pod swój pierwszy dowód na istnienie Boga, odróżnił on w niej przyczynę „formalną” idei od jej rzeczywistości „obiektywnej”¹⁶. W *Przedmowie do czytelnika* stanowiącej wstęp do *Medytacji o pierwszej filozofii* zwrócił uwagę, że „w słowie *idea* jest dwuznaczność, można je bowiem rozumieć albo w sposób materialny (*materialiter*) jako czynność intelektu i w tym sensie nie można powiedzieć, że jest doskonalsza ode mnie, albo też w sposób obiektywny jako rzecz, którą ta czynność intelektu przedstawia, i chociażby się nie przyjmowało, że ta rzecz istnieje poza intelektem, to jednak może być doskonalsza ode mnie z racji swojej istoty”¹⁷. Rozróżnienie między „materialnym” a „obiektywnym” znaczeniem „idei” jest kluczowe do zrozumienia całej jej teorii. Nie zostało ono wyraźnie opracowane w korpusie kartezjańskim¹⁸. Jest ono natomiast wzmiankowane w wielu jego wypowiedziach. Pojawia się w *Rozprawie o metodzie*, w *Medytacjach o pierwszej filozofii* i w listach. Kartezjusz używał tego rozróżnienia w różnych znaczeniach. Dla zrozumienia sensu idei w sensie materialnym lub w sensie obiektywnym należy wziąć pod uwagę kontekst, w jakim one występują.

Idea w znaczeniu materialnym jest czynnością intelektu, aktem lub wydarzeniem umysłowym (wątpieniem, chceniem, spostrzeżeniem...). Tak rozumianej idei towarzyszy jej przedmiot, „rzecz, którą ta czynność intelektu przedstawia”. Wątpienie zawsze dotyczy wątpienia w coś; chcenie jest chceniem czegoś, podobnie spostrzeżenie jest spostrzeżeniem czegoś. Idei w sensie materialnym – jako pewnej czynności czy też aktu intelektu – odpowiada jej przedmiot umysłowy. Przedmiotem tym jest idea ujęta w sensie obiektywnym. Inaczej mówiąc: to, na co skierowany jest umysł, jest jego

16 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 62–63, [w:] AT VII 41.

17 R. Descartes, *Przedmowa do czytelnika*, s. 36, [w:] AT VII 8.

18 Por. V. Chappell, *The Theory of Ideas*, [w:] *Essays on Descartes' Meditations*, ed. A. O. Rorty, University of California Press 1986, s. 177.

wewnętrznym przedmiotem (przedmiotem świadomości), który Kartezjusz nazywa ideą w sensie obiektywnym. Fragment z *Przedmowy* nie określa charakteru tego związku między ideą materialną a ideą obiektywną, zwraca jednak uwagę na to, że czynność intelektu przedstawia („reprezentuje”) w sposób obiektywny rzecz, „choćby się nie przyjmowało, że ta rzecz istnieje poza intelektem”¹⁹. Wydaje się, że idee materialne i idee obiektywne to dwa aspekty tej samej rzeczy²⁰.

Podział na idee materialne i obiektywne został powtórzony przez Kartezjusza w *Medytacji trzeciej*. Rozwazał w niej naturę ziemi, nieba, gwiazd i tego wszystkiego, co wydawało mu się, że poznał zmysłami. Doszedł wówczas do wniosku, że jasno ujął idee tych rzeczy, czyli myśli o nich²¹. Odróżnił następnie idee ujęte w sensie ścisłym od idei w sensie szerokim. „Teraz jednak – jak się zdaje – porządek wymaga, bym przede wszystkim wszelkie moje myślenie (*cogitationes*) podzielił na pewne rodzaje i zbadał, na których właściwie z nich polega prawda lub fałsz. Niektóre z nich są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko właściwie przysługuje nazwa idei, gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu. Inne jednak mają jakies inne jeszcze formy; gdy na przykład chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę, wtedy wprawdzie zawsze ujmuję jakąś rzecz jako przedmiot (subiectum) mojej myśli, lecz także ogarniam myślą coś więcej niż podobieństwo do tej rzeczy. Z nich jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami”²².

Idee w sensie ścisłym są „jakby obrazami rzeczy”. Tak jak obrazy odnoszą się do przedmiotów i je przedstawiają, tak idee odnoszą się również do przedmiotów i je reprezentują. Nie znaczy to jednak, że intencjonalny związek należy rozumieć jako obrazowy. Kartezjusz podkreśla, że idee mogą odnosić się do wszelkiego rodzaju rzeczy, w tym do tych, których nie możemy sobie wyobrazić, takich jak niematerialne istoty, np. aniołowie czy Bóg. Idee różnią się od obrazów rzeczy. Relatywizacja „jakby” jest bardzo ważna. W żadnym wypadku nie są one obrazami rzeczy w sensie dosłownym. Sformułowanie,

19 Por. R. Descartes, *Przedmowa do czytelnika*, s. 36, [w:] AT VII 8.

20 Istnieją różne konfiguracje idei obiektywnych z ideami materialnymi. W *Zarzutach trzecich wraz z odpowiedziami autora* Kartezjusz zwrócił uwagę na różne ujęcie idei lwa. Najpierw pojawia się idea związana z jego widokiem, która ustępuje miejsca strachowi przed nim i ucieczką. Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 166.

21 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 58, [w:] AT VII 35. Kartezjusz często używa zamiennie terminów „myśl” (*cogitatio*) i „idea” (*idea*).

22 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 59, [w:] AT VII 36–37.

że idee są „jak gdyby obrazami rzeczy (*tanquam rerum*)”, powtórzył w dalszej części *Medytacji*²³. A ponieważ nie udowodnił jeszcze istnienia Boga jako gwaranta swego poznania, dlatego nie mógł stwierdzić, że idee rzeczy zmysłowych reprezentują rzeczy świata zewnętrznego. Idee w sensie ścisłym, czyli idee obiektywne są reprezentacjami rzeczy. Ich reprezentacyjność została potwierdzona przez niego w definicji III, w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*: „Przez obiektywną rzeczywistość idei rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei; i w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym kunszcie itp. Cokolwiek bowiem ujmujemy jako [występujące] w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach”²⁴. Wprowadził on pojęcie obiektywnej rzeczywistości idei w celu ukazania odniesienia umysłu do świata. Idea to sposób bycia umysłu, który jest identyczny (w obiektywnym sensie) z tym, co przedstawia.

Ideami w sensie szerokim natomiast są czynności intelektu. Kartezjusz wyróżnia dwie ich grupy: „chcienia albo uczucia” oraz „sądy”. W *Przedmowie do czytelnika* określił je, jako idee w sensie materialnym²⁵. Natura idei jest zatem dwojaka, z jednej strony jest odmianą myślenia, a z drugiej zawiera pewną rzeczywistość obiektywną. Można powiedzieć, że są to dwie strony tej samej rzeczywistości²⁶.

2. Idee jako reprezentacje rzeczy

W rozumieniu idei Kartezjusz odszedł od ich ujęć w średniowiecznych koncepcjach. Zamiast przykładać wagę do pojęcia formy, podkreślił ich reprezentację. W konsekwencji reprezentacyjna, czyli obiektywna cecha myśli jest tym, co odróżnia jedną ideę od drugiej. „Formują” one myśli, to znaczy uszczegóławiają je²⁷. Podkreślenie reprezentacyjności idei pozwoliło Kartezjuszowi uwolnić się od zarzutu, że nie udało mu się całkowicie usunąć

23 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 44.

24 R. Descartes, *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, s. 151.

25 Por. R. Descartes, *Przedmowa do czytelnika*, s. 36, [w:] AT VII 8.

26 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 112–113; por. H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962, s. 123.

27 Por. T. M. Lennon, *The Inherence Pattern and Descartes' Ideas*, „Journal of the History of Philosophy” 12 (1974) nr 1, s. 43–52.

arystotelesowskich pojęć ze swojej filozofii. Pojęcie reprezentacji odgrywa istotną rolę w jego teorii idei. Nie podał on jednak żadnej jej definicji i nie przedstawił jej wyraźnego ujęcia. W XVII wieku słowo to (łac. *repraesentatio*, fr. *representation*) oznaczało uobecnienie czegoś za pomocą zastępstwa lub substytutu samej rzeczy²⁸. Podczas gdy reprezentacja wraz z intencjonalnością i świadomością jest centralnym pojęciem w dzisiejszej teorii umysłu, wczesne nowożytnie teorie umysłu koncentrowały się na zdolnościach poznawczych, na intelekcie, wyobraźni, pamięci i zmysłach.

Zdaniem Kartezjusza, aby ustanowić naukowe (tj. mechanistyczne) ujęcie poznania zmysłowego, należy obalić scholastyczną koncepcję reprezentacji zmysłowej. W *Dioptryce* zaznaczył, że „należy powstrzymać się od założenia, przyjmowanego powszechnie przez naszych filozofów, że aby odczuwać, dusza potrzebuje kontemplacji jakichś obrazów wysyłanych do mózgu przez przedmioty; lub przynajmniej naturę obrazów trzeba zrozumieć zupełnie inaczej, niż robią to oni. Uważają bowiem, że powinny być one podobne do przedstawionych przedmiotów, ale nie potrafią udowodnić nam, w jaki sposób mogą być one tworzone przez te przedmioty, odbierane przez organy zmysłów zewnętrznych i przekazywane przez nerwy do mózgu. I nie mają oni żadnego argumentu, by tak sądzić, prócz tego, że widząc, iż nasza myśl może zostać łatwo pobudzona przez obraz, by uchwycić to, co zostało na nim namalowane, wydało im się, że tak samo istnieją jakieś małe obrazy, które tworzą się w naszej głowie; zamiast tego powinniśmy rozważyć, że nasza myśl może być pobudzona przez wiele innych rzeczy niż obrazy, jak na przykład znaki i słowa”²⁹.

Według niego jedynym powodem, dla którego ludzie zaakceptowali powyższą koncepcję percepcji, był fakt, że uważali oni za oczywiste, iż obrazy powstające w mózgu są podobne do przedstawianych przez nie przedmiotów. Odrzucił on powyższy scholastyczny model poznania z następujących powodów: po pierwsze reprezentacja (idea) czasami nie wymaga żadnego podobieństwa do rzeczy, ponieważ nasze myśli mogą być pobudzone nie tylko przez obrazy, ale przez słowa i znaki. Zgodnie z przyjętym mechanistycznym modelem rzeczywistości stwierdził, że „nie istnieją żadne obrazy, które byłyby całkowicie podobne do przedstawianych przedmiotów”³⁰.

28 Por. A. Simmons, *Representation*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press 2016, s. 645.

29 R. Descartes, *Dioptryka*, s. 32–33.

30 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 33.

Po drugie mechanizm poznania zmysłowego tworzy z poznaniem intelektualnym jedną całość w procesie poznawczym. Określone ruchy, które pochodzą od rzeczy poznawanej zmysłowo, docierają do mózgu, a następnie na powierzchni szyszynki tworzą określony ślad. Posiada on „coś z podobieństwa odzwierciedlanych przedmiotów”, ale nie odtwarza ich podobieństwa, tylko aktywuje umysł do utworzenia odpowiedniej idei. Nie ma w tym przypadku podobieństwa między ideą a reprezentowaną przez nią rzeczą.

W *Świecie albo Traktacie o świetle* Kartezjusz stwierdził, że podobieństwo nie jest konieczne dla związku przyczynowego między ideą a przedmiotem, od której ona pochodzi³¹. Dla poparcia swego stanowiska odwołał się do doświadczenia ze zrozumieniem mowy. Słowa nie mają żadnego podobieństwa z rzeczami, które oznaczają, poza ludzką konwencją³².

Opis dotyczący przyczynowego powstania doznań stanowi tło dla dyskusji o reprezentatywnej naturze idei. Zgodnie z przyjętym przez siebie mechanicznym modelem świata źródło doznań przedstawił on czysto mechanicznie. Rzeczy istniejące poza świadomością wytwarzają lokalne ruchy w ośrodku, który jest złożony z elementu drugiego. Ten natomiast wytwarza lokalne ruchy w narządach zmysłów, które z kolei powoduje ruchy w mózgu na powierzchni szyszynki. Te ostatnie ruchy wzbudzają w umyśle (tj. budzą) odczucia zgodnie ze wzajemnym oddziaływaniem psychiki i ciała, czyli zgodnie z prawami natury ustanowionymi przez Boga³³. Podkreślił on, że proces przyczynowy wywołania odpowiedniego odczucia (wrażenia) nie opiera się na podobieństwie między nim a rzeczą. Ruchy w mózgu nie przypominają obiektów, które inicjują łańcuch przyczynowy. Podobnie doznania w umyśle nie przypominają ani ruchów w mózgu, które je wywołują, ani ruchów obiektów, które go zainicjowały³⁴.

W pismach Kartezjusza można wyróżnić potrójne rozumienie reprezentacji. Uzależnione jest ono od tego, czy rozważa on czysty umysł, czy jego złączenie z ciałem. Pierwsze jej rozumienie dotyczy reprezentowania przez ideę określonego bytu w czystym umyśle. Niezależnie od tego, czy ten byt istnieje poza świadomością, czy jest tylko bytem umysłowym, jest on

31 Kartezjusz w *Świecie albo Traktacie o świetle* twierdził, że idea ma naturę materialnego odbicia w mózgu.

32 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 19–20.

33 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51; R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 99–101, [w:] AT VII 86–88.

34 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, s. 17–28; por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 1–6, 29–34, 51–53.

reprezentowany przez ideę. Takimi ideami są: idea rozciągłości, idee matematyczne, ale również idee utworzone, jak np. idea chimery czy pegaza. Idee w tym przypadku reprezentują natury, czyli prawdziwe istoty tych bytów. Drugi rodzaj reprezentacji dotyczy idei nabytych – idei rzeczy zmysłowych. Idee te w pewnym sensie są zależne od połączenia umysłu z (moim) ciałem. Reprezentują one byty istniejące poza świadomością³⁵. Jako stany percepcji umysłu mają one określoną „obiektywną rzeczywistość” lub „formę”³⁶. Odnoszą się do przedmiotów w świecie materialnym, czyli do ciał posiadających geometryczne właściwości, przez które zostały „przebudzone”. Nie oznacza to jednak, że zawsze poprawnie je reprezentują. Czasami przedstawiają je w sposób zniekształcony lub niepełny. W zasadzie idee rzeczy zmysłowych zapewniają niezawodne dojście do obiektów materialnych. Są one jedynym sposobem, dzięki któremu mamy do nich dostęp³⁷. Trzeci rodzaj reprezentacji dotyczy wrodzonej idei Boga. Pytając o źródło jej pochodzenia, Kartezjusz bierze pod uwagę zarówno czysty umysł, jego połączenie z ciałem, jak i istnienie Boga.

W trzeciej definicji wykładu geometrycznego z *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* Kartezjusz określił obiektywną rzeczywistość idei jako „bytość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei”³⁸. Jego zdaniem, aby coś zostało poznane, nie musi istnieć w rzeczywistości. Jeśli mamy jasne i wyraźne pojęcie trójkąta i jego właściwości geometrycznych, myślimy o naturze trójkąta, nawet jeśli trójkąty nie istnieją realnie. To wnioskowanie jest zgodne z argumentem z *Medytacji piątej* – jasne i wyraźne idee reprezentują prawdziwą i niezmienną naturę bytów³⁹. To, co jest reprezentowane, może istnieć w świecie realnym.

Reprezentatywny charakter idei wzbudził sprzeciw Caterusa w *Zarzutach pierwszych*. Podważył on w nich ontologiczny dowód na istnienie Boga. W swojej krytyce wyszedł on od pytań dotyczących idei: „jakiej przyczyny domaga się idea?” i „czym ona jest?”. Według niego idea „jest to sama rzecz

35 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 85–86, [w:] AT VII 68–69.

36 Kartezjusz, według Jolley, posługuje się terminologią scholastycznym w celu rozróżnienia dwóch różnych znaczeń pojęcia idea. Por. N. Jolley, *The Light of the Soul*.

37 Por. D. Perler i M. Wild, *Einleitung*, [w:] *Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*, hrsg. D. Perler i M. Wild, Walter de Gruyter–Berlin–New York 2008, s. 21.

38 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty trzecie*, s. 151.

39 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 82–83, [w:] AT VII 64; por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 85–86, [w:] AT VII 68.

pomyślana, o ile jest obiektywnie w intelekcie”⁴⁰. W związku z tak zdefiniowaną przez siebie ideą postawił kolejne pytanie: „cóż to znaczy być obiektywnie w intelekcie?”. Na powyższe pytanie zadane Kartezjuszowi... sam udzielił sobie odpowiedzi⁴¹. Według Caterusa idee nie są rzeczywistymi bytami istniejącymi aktualnie. Nie mają prawdziwej istoty, dlatego nie wymagają przyczyn formalnych dla swego istnienia obiektywnego. Ich istnienie obiektywne w intelekcie – wobec aktualnie formalnego istnienia rzeczy – jest tylko ich zewnętrzną nazwą. Nie mają one żadnego znaczenia dla ich istnienia, ponieważ są tylko ich „pustym nazwaniem”. Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia, wysunął on radykalny wniosek: istnienie idei wobec bycia rzeczy jest „nicością”. „Rzeczywistość obiektywna bowiem jest tylko czystym nazwaniem i nie jest niczym aktualnym. [...] Posiadam więc idee, ale nie posiadam ich przyczyn”⁴². Inaczej mówiąc, żaden byt nie jest przyczyną istnienia obiektywnego idei w intelekcie.

Kartezjusz nie zgadza się z nim, że idea, istniejąc obiektywnie w intelekcie, nie potrzebuje żadnej przyczyny dla swego istnienia. Istnienie obiektywne idei w umyśle kontrastuje z istnieniem faktycznym lub formalnym, czyli sposobem, w jaki istnieją rzeczy poza świadomością. Jedynymi rzeczami, które istnieją obiektywnie w umyśle, są idee – *res cogitatae*. Jego zdaniem ich obiektywny sposób istnienia jest „o wiele mniej doskonały od sposobu istnienia rzeczy poza intelektem, lecz [...] nie jest z tego powodu zupełnie niczym”⁴³. Ilekroć ktoś bowiem myśli, jego myśl dotyczy jakiegoś przedmiotu. Przedmiot ten jest czymś istniejącym w umyśle.

Ale wyrażenie „rzecz, o której się myśli” (*res cogitata*) nadal pozostaje dwuznaczne. Mamy do czynienia z dwoma obiektami myśli, jednym wewnętrznym – ideą istniejącą obiektywnie, a drugim zewnętrznym – rzeczą istniejącą formalnie poza świadomością. Idea w odróżnieniu od rzeczy „nie jest bytem aktualnym, czyli nie jest czymś, znajdującym się poza

40 *Zarzuty pierwsze*, s. 105.

41 Według Caterusa „być obiektywnie w intelekcie” nie znaczy nic innego jak „tyle, co ograniczać jako przedmiot akt intelektu. To zaś zaprawdę jest tylko zewnętrznym nazwaniem i niczym rzeczy [nieprzysługującym]. [...] być pomyślanym lub być obiektywnie w intelekcie to to, że myśl umysłu sama w sobie się zatrzymuje i ogranicza; to [zaś] stać się może, gdy sama rzecz pozostaje nieruchoma i niezmienna, a nawet gdy nie istnieje. Czemuż doszukujesz się przyczyny tego, co nie jest aktualne (*actu non est*), co jest pustym nazwaniem i nicością (*Zarzuty pierwsze*, s. 105–106).

42 *Zarzuty pierwsze*, s. 106.

43 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 113.

intelektem”⁴⁴. W związku z tym, zdaniem Caterusa, idea może być „pojmo-
wana, ale nie może mieć przyczyny” swego istnienia. Kartezjusz zgadza się
tylko częściowo z powyższym twierdzeniem. Jego zdaniem idea „nie domaga
się przyczyny, aby istniała poza intelektem; na to się zgadzam, lecz zaiste do-
maga się [ta rzecz] przyczyny, aby była pojmowana”⁴⁵. Idea istniejąca obiek-
tywnie, ponieważ nie jest niczym, musi mieć przyczynę swego istnienia for-
malną albo eminentną.

Związek między reprezentacją, zwłaszcza reprezentacją obiektów poza-
zmysłowych, a obiektywną rzeczywistością idei jest jedną z najtrudniejszych
części jego teorii idei. Stał się on przedmiotem rozbieżnych interpretacji.

Każdy człowiek ma wrodzone zdolności do wywoływania stanów psy-
chicznych, które odnoszą się do czegoś, a tym samym mają treść represen-
tacyjną. W przypadku idei odnoszących do rzeczy zmysłowych zdolności te
są aktywowane tylko wtedy, gdy przedmioty materialne oddziałują na ciało
i powodują w nim odpowiednie stany mózgowe. Gdy tylko pojawi się okre-
ślony stan na powierzchni szyszynki, pojawia się stan psychiczny odnoszą-
cy się do obiektu, który go wywołał. Reprezentacyjna treść idei rzeczy zmy-
słowych jest zatem określona przez związek przyczynowy. Jasne i wyraźne
intelektualne idee umysłu (idee obiektywne) reprezentują prawdziwe i nie-
zmiennie natury Boga, umysłu, ciała, obiektów geometrycznych itp.

Pozostaje problem z ideami rzeczy zmysłowych, które powstają w wyni-
ku połączenia umysłu i ciała. Są one często niejasne i niewyraźne. Pierw-
szorzędne jakości zmysłowe (idee)⁴⁶ wielkości, kształtu, położenia i ruchu
reprezentują autentyczne cechy ciał. A dokładniej mówiąc, reprezentują ich
naturę, ale nie ich szczegółowe właściwości. W tym drugim przypadku ja-
kości pierwszorzędne mogą być jasne, ale niewyraźne, ponieważ doświad-
czamy je także w wyniku złączenia ciała i umysłu.

Jeśli natomiast chodzi o idee jakości drugorzędnych, to pojawia się pyta-
nie: czy reprezentują one cokolwiek, a jeśli tak, to w jaki sposób i co repre-
zentują? Kwestią sporną jest to, co reprezentują wrażenia (idee) koloru, za-
pachu, smaku, dźwięku, ciepła i zimna oraz wrażenia wewnętrzne (idee),

44 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 113.

45 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 113.

46 Niektórzy zaprzeczają, że mamy pierwszorzędne doznania, argumentując, że percepcja pierwszo-
rzędnych jakości, nawet w doświadczeniu zmysłowym, jest zawsze intelektualna. Por. N. Jolley,
The Light of the Soul; por. M. D. Wilson, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*,
Princeton University Press, Princeton 1999.

czyli odczucia bólu, łaskotania, głodu i pragnienia. Ogólnie możemy powiedzieć, że zwykle reprezentują one to, co jest pożyteczne dla złączenia ciała i umysłu⁴⁷.

Kartezjusz w swoim mechanistycznym modelu poznania pominął scholastyczno-arystotelesowską koncepcję poznania. Zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz podkreślali podobieństwo między poznawaną rzeczą a jej wrażeniem⁴⁸. Odrzucenie powyższego podobieństwa ma swoje konsekwencje dla wyjaśnienia natury reprezentacji umysłowej idei rzeczy zmysłowych. Niektórzy komentatorzy stają na stanowisku, że nie reprezentują one niczego poza umysłem⁴⁹, inni twierdzą⁵⁰, że wprawdzie reprezentują rzeczy, ale nie są do nich podobne.

Zwolennikiem niereprezentacyjnego ujęcia drugorzędnych jakości zmysłowych jest Laura Keating⁵¹. Twierdzi ona, że chociaż doznania są powodowane przez rzeczy istniejące poza umysłem, to nie reprezentują one jakości drugorzędnych⁵². W uzasadnieniu swojego poglądu odwołała się do artykułu 71 pierwszej części *Zasad filozofii*. Kartezjusz, opisując w nich doznania, stwierdził, że „kiedy oddziaływało coś na ciało bez wielkiego dla niego pożytku czy szkody, zależnie od różnorodności organów, na które działało, i od sposobu, w jaki działało, umysł odbierał różnorakie wrażenia zmysłowe, te mianowicie, które nazywamy wrażeniami smaków, zapachów, dźwięków, ciepła, zimna, światła, barwy itp., one zaś nie przedstawiają niczego, co by leżało poza myśleniem. Równocześnie jednak spostrzegał wielkości, kształty, ruchy itp., które mu się ujawniały nie jako wrażenia, lecz jako jakieś rzeczy albo modyfikacje rzeczy istniejące, albo co najmniej mogące istnieć, poza

47 Zob. rozdział czwarty niniejszej pracy.

48 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 32–33; R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 198, s. 226–227.

49 Por. L. Keating, *Philosophy Mechanism and the Representational Nature of Sensation in Descartes*, „Canadian Journal of Philosophy” 29 (1999) nr 3, s. 411–429.

50 Por. Ch. Larmore, *Descartes' Empirical Epistemology*, [w:] *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. S. Gaukroger, Harvester, Sussex 1980, s. 6–22; por. M. D. Wilson, *Ideas and Mechanism*, s. 73; por. Tad M. Schmaltz, *Sensation, Occasionalism and Descartes' Causal Principles*, [w:] *Minds, Ideas and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, eds. P. D. Cummins i G. Zoeller, Ridgeview, Atascadero 1992, s. 37–55; por. L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2003; por. R. De Rosa, *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*, Oxford University Press, New York 2010.

51 Por. L. Keating, *Philosophy Mechanism and the Representational Nature of Sensation in Descartes*, s. 411–429.

52 Por. L. Keating, *Philosophy Mechanism and the Representational Nature of Sensation in Descartes*, s. 411–429.

myślą, jakkolwiek tej między nimi różnicy jeszcze nie poznawał⁵³. W powyższym artykule Kartezjusz dosłownie napisał, że jakości drugorzędne „nie przedstawiają niczego, co by leżało poza myśleniem”. Pozostaje jednak pytanie: w jaki sposób pojawiają się one w świadomości poznającego? Co jest ich przyczyną? Jeśli chodzi o jakości pierwszorzędne, to ujawniają się one w świadomości nie tylko jako wrażenia, ale jako modyfikacje rzeczy istniejącej lub mogącej istnieć poza umysłem. Także wrażenia jakości drugorzędnych wydają się reprezentować rzeczy istniejące poza umysłem. Z przyzwyczajenia nabytego w dzieciństwie odnosimy je do przedmiotów, (fałszywie) sądząc, że jest w przedmiotach coś, co je przypomina⁵⁴. Jeśli odizolujemy nasze doznania od nawykowych sądów, to doświadczymy je takimi, jakimi są naprawdę – prostymi modyfikacjami świadomości. Ten pogląd ma ważne konsekwencje w filozofii Kartezjusza. Po pierwsze, ponieważ świadomość stanowi naturę myśli, to doznania są myślami. Po drugie doznania zmysłowe dzielą się na niereprezentacyjne odczucia drugorzędnych jakościach oraz reprezentacyjne percepcje jakości pierwszorzędnych. Po trzecie kolory, zapachy, ból i tym podobne jakości drugorzędne są naturalnie (błędnie) odczytywane jako aspekty formalnej, a nie tylko obiektywnej rzeczywistości idei. To z kolei prowadzi do fałszywości formalnej i materialnej idei rzeczy zmysłowych.

Większość komentatorów argumentuje, że doznania (idee rzeczy zmysłowych) są reprezentacyjne same w sobie, to znaczy niezależne od wszelkich nawykowych sądów, jakie formułujemy na ich podstawie. Istnieje jednak różnica zdań na temat tego, co i jak one reprezentują. Charles Larmore twierdzi, że idee zmysłowe reprezentują sposoby rozciągłości⁵⁵. Zazwyczaj są one dalszą przyczyną cielesną wrażeń, np. wrażenie (idea) koloru reprezentuje teksturę powierzchni lub spin cząstek światła. Według Margaret Wilson doznania (idee) posiadają „reprezentatywność referencyjną”⁵⁶. Jest ona rodzajem mechanicznej relacji przyczynowej. Tad M. Schmaltz⁵⁷ twierdzi, że idee zmysłowe zawierają obiektywnie to, co ich dalsze przyczyny zawierają

53 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 71, s. 51.

54 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 71, s. 51; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 66, s.49. „O spostrzeżeniach, które odnosimy do przedmiotów zewnętrznych” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, XXIII, s. 45–46).

55 Por. Ch. Larmore, *Descartes' Empirical Epistemology*, s. 6–22.

56 Por. M. Wilson, *Ideas and Mechanism*, s. 73.

57 Por. Tad M. Schmaltz, *Sensation, Occasionalism and Descartes' Causal Principles*, s. 37–55.

formalnie lub eminentnie. Lili Alanen⁵⁸ zwraca uwagę na teksty, w których Kartezjusz stwierdził, że nasze zmysły pokazują nam ciała nie takimi, jakimi one są same w sobie, ale ukazują, jakie mają znaczenia dla naszego dobrostanu. Na tej podstawie stwierdziła, że doznania nie reprezentują samych modyfikacji rozciągłości, ale sposoby, w jakie rozciągle ciała wpływają na jedność ciała i umysłu. Ich reprezentacyjność jest ugruntowana w przygodnym zewnętrznym połączeniu ustanowionym przez naturę między ruchami w mózgu a doznaniem w umyśle. Raffaella De Rosa⁵⁹ uważa, że doznania reprezentują wewnętrzną – ale ukrytą – treść intelektualną, przesłoniętą przez fenomenalny charakter, jaki mają one z racji przyczynowej interakcji umysłu z materią.

Jeśli natomiast chodzi o reprezentatywny charakter uczuć, to Gary Hatfield⁶⁰ twierdzi, że uczucia modyfikują treść naszych percepcyjnych reprezentacji rzeczy. Są one odpowiedzialne za wartościującą treść reprezentacji idei – a mianowicie za reprezentowanie przez nie czegoś jako dobrego lub złego dla ucieleśnionego umysłu. Podobnie Lili Alanen⁶¹ sugeruje, że uczucie skutecznie wnika w treść przedstawienia, dodając element behawioralnego znaczenia, dzięki czemu za ich pośrednictwem przedstawia rzeczy jako straszne lub pożyteczne. Uczucia są więc stanami reprezentacyjnymi, które mają treść wartościującą⁶².

Należy podkreślić, że uczucia mają funkcję motywującą, tzn. nie tylko informują nas o szkodzie, jaką nam może wyrządzić np. lew, ale skłaniają nas do odpowiedniego działania na jego widok. Kartezjusz – obok mechanistycznego spojrzenia na naturę – rozwinął jeszcze dwa nowatorskie poglądy dotyczące doznań. W pierwszym twierdzi, że doznania pojawiają się w umyśle bez udziału przedmiotów podobnych do nich. W drugim pokazuje, że reprezentują one cechy obiektów, ale ich nie przypominają. Chociaż doznania reprezentują swoje przyczyny w przedmiotach, to przyczyny te nie są przedstawiane umysłowi w taki sposób, w jaki istnieją w nich. Jedną z ogólnych zalet dotyczących reprezentacyjnego charakteru idei jest ich zdolność do nadania

58 Por. L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*.

59 Por. R. De Rosa, *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*.

60 Por. G. Hatfield, *Did Descartes Have a Jamesian Theory of the Emotions?*, „Philosophical Psychology” 20 (2007), s. 413–40.

61 Por. L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*.

62 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, XVII, s. 42; R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, XXV, s. 46–47; R. Descartes, *Namiętności duszy*, II, LXXIX, s. 81–82; R. Descartes, *Namiętności duszy*, II, CXXXVIII, s. 120–121.

sensu błędnej interpretacji i fałszywości materialnej, czyli przypadków niedopasowania między tym, co idee przedstawiają, a tym, co w rzeczywistości reprezentują. Z reprezentacyjnym charakterem idei wiąże się ich podział ze względu na ich pochodzenie.

3. Idee wrodzone, nabyte i utworzone

Kartezjusz podzielił idee ze względu na ich pochodzenie: idee wrodzone, nabyte i utworzone. Podział ten można odnaleźć w *Medytacji trzeciej* (1641); *Liście do Mersenne'a z 16 lipca 1641 roku*; *Uwagach o pewnym piśmie z 1647/48 roku* oraz *Liście do Clerseliera z 23 kwietnia 1649 roku*.

W *Medytacji trzeciej* Kartezjusz wprowadził po raz pierwszy potrójne rozróżnienie idei. Podziału tego dokonał ze względu na wrodzony charakter idei Boga. „Jedne – idee – wydają mi się być wrodzone, inne nabyte, jeszcze inne przeze mnie samego urobione. Bo, że pojmuję, co to jest rzecz, co prawda, co myślenie – to – jak mi się zdaje – mam nic skądinąd, jak od samej mojej natury. Że zaś teraz słyszę hałas, widzę słońce, czuję ciepło ognia, to – jak dotychczas sądziłem – pochodzi od jakichś rzeczy poza mną się znajdujących. A wreszcie syreny, hipogryfy itp. są urobione przeze mnie samego. Ale mogą też może uważać wszystkie idee za nabyte albo też wszystkie za wrodzone, albo wszystkie za urobione przeze mnie samego; nie zdałem sobie jeszcze bowiem jasno sprawy, skąd one naprawdę pochodzą”⁶³.

Kartezjusz, biorąc pod uwagę dotychczasowe swoje zdroworozsądkowe rozumienie świata, podzielił wszystkie idee, które jego umysł posiada na trzy grupy. Wyróżnił idee: wrodzone, nabyte i utworzone przez siebie. Podział ten jest wyczerpujący, jeśli chodzi o możliwe źródła pochodzenia naszych idei. Do idei wrodzonych przyporządkował rzecz, myślenie i prawdę. Zaliczył je do nich, ponieważ odkrył w sobie zdolność pojmowania i nazywania tego, co to jest rzecz, prawda i myślenie. Natomiast jeśli chodzi o słyszenie hałasu, spostrzeżenie słońca i czucie ciepła ognia, to podążył on za z ich potocznym rozumieniem. Tak jak większość ludzi – także i on – przyjął, że idee tych wrażeń pochodzą od rzeczy istniejących poza świadomością. Do trzeciej grupy idei włączył syreny, hipogryfy i wszystkie inne podobne chimery. Są one utworzone przez niego samego. Można je sprowadzić do wcześniejszych

63 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 59–60, [w:] AT VII 37–38.

idei wrodzonych lub nabytych, ponieważ czerpią z nich swoją treść i są ich kombinacjami.

Namysł nad źródłami pochodzenia idei w *Medytacji trzeciej* doprowadził go do wniosku, że na tym poziomie swoich rozważań nie wie, skąd jego umysł wszedł w ich posiadanie. Mogą równie dobrze wszystkie być ideami wrodzonymi albo nabytymi, albo też utworzonymi przez niego samego.

Jeśli chodzi o idee nabyte, to wydawało mu się, że pochodzą one z zewnątrz⁶⁴. Jednak usytuowanie źródła ich pochodzenia poza świadomością wystawia je na zarzuty sceptyczne. Zdawał on sobie doskonale z tego sprawę, ponieważ przed przeprowadzeniem metodycznego wątpienia był przekonany, że poza nim są jakieś rzeczy, od których pochodzą idee i do których są one podobne⁶⁵. Sytuacja zmieniła się diametralnie po przeprowadzeniu metodycznego wątpienia i po krytyce poznania zdroworoządkowego w *Medytacji pierwszej*. Dlatego w *Medytacji trzeciej* zapytał on o racje, które go wcześniej skłoniły do twierdzenia, że idee nabyte „pochodzą jakoby od rzeczy istniejących na zewnątrz mnie” oraz że są do nich podobne⁶⁶. Odpowiedź na te dwa pytania jest ważna, ponieważ wiąże się sceptycznymi zarzutami dotyczącymi istnienia i poznania rzeczy istniejących niezależnie od świadomości. Najpierw spróbujmy przyjrzeć się racjom, które skłoniły go do przyjęcia tezy, że idee nabyte pochodzą od rzeczy istniejących poza świadomością, a następnie, że są do nich podobne. Tymi racjami były dla niego natura i doświadczenie.

Naturę w *Medytacji trzeciej* Kartezjusz rozumiał jako „jakiś pęd samorzutny”⁶⁷, który popycha go do wiary w to, co on przedstawia. Jeżeli chodzi o jej ocenę, to podzielił on stanowisko sceptyków, że nie można jej ufać, ponieważ często popędy naturalne zwodziły go i „popychały do zła, kiedy chodziło o wybór dobra”. Wątpliwości te są uzasadnione w tym miejscu jego rozważań. Odkrył on wprawdzie istnienie samego siebie, ale nie wie jeszcze, czy Bóg istnieje i czy nie jest zwodzicielem. „Jak długo bowiem nie wiem tego, to nie wydaje mi się, bym mógł kiedykolwiek być całkiem pewny w odniesieniu do jakiegokolwiek innej rzeczy”⁶⁸.

64 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 57–58, [w:] AT VII 35.

65 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 58, [w:] AT VII 35.

66 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, 60, [w:] AT VII 38.

67 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 60–61, [w:] AT VII 39.

68 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 58–59, [w:] AT VII 36.

Przyrodzonemu światłu rozumu (*lumen naturale*) w odróżnieniu od świadectwa popędów naturalnych, według niego, można zaufać. Udzieliło mu ono wiedzy absolutnie pewnej, która opiera się argumentom sceptycznym. Jednakże na tym poziomie rozważań pewność ta dotyczy tylko istnienia jego samego jako rzeczy myślącej: „Wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez przyrodzone światło rozumu (jak np. że stąd, iż wątpię, wynika, że istnieję itp.), żadną miarą nie może podlegać wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna, której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu rozumu i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą”⁶⁹. Jeszcze dobitniej pewność poznania związana ze światłem naturalnym jest wyrażona w tłumaczeniu francuskim powyższego cytatu: „I nie ma we mnie żadnej innej zdolności czy możliwości odróżniania prawdy od fałszu, zdolności, która mogłaby mnie pouczyć o tym, że to, co mi ujawnia owo przyrodzone światło rozumu jako prawdę, nie jest prawdą, a której mógłbym tak zaufać jak temu światłu”⁷⁰.

Jeśli natomiast chodzi o racje płynące z doświadczenia, to Kartezjusz zauważył, że idee (nabyte) narzucają mu się niezależnie od jego woli, a często wbrew niej. „Teraz czy chcę, czy nie chcę, czuję ciepło” i dlatego sądził, że idea ciepła pochodzi od ciepła ognia oraz że jest do niego podobna.

Samo stwierdzenie faktu, że idee nie są zależne od jego woli, nie świadczy jeszcze o ich pochodzeniu od rzeczy istniejących poza jego świadomością. Popędy również działają niezależnie od woli, a przecież znajdują się w nim. Stąd jego wniosek, że „może jest jeszcze we mnie jakaś inna zdolność nie dość mi jeszcze znana, która stwarza owe idee: tak jak mi się właśnie zawsze dotychczas wydawało, że powstają one we mnie w czasie snu, bez współdziałania jakichkolwiek rzeczy zewnętrznych”⁷¹. Drugim argumentem sceptycznym, oprócz popędów, który podważył pochodzenie idei od rzeczy istniejących poza jego świadomością, jest argument ze snu.

Gdyby nawet pominąć powyższe argumenty i przyjąć, że niektóre idee pochodzą od rzeczy istniejących poza świadomością, to z tego „nie wynika, że muszą być do nich podobne”⁷². Dla wzmocnienia argumentów sceptycznych podważających pochodzenie idei od rzeczy istniejących poza świadomością przytacza on rozbieżne wnioski dotyczące wielkości Słońca, związane ze

69 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 60, [w:] AT VII 38–39.

70 *Przypis 26*, [w:] R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 60, [w:] AT VII 39.

71 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 61, [w:] AT VII 39.

72 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 61, [w:] AT VII 39.

świadcstwem zmysłów i obliczeniami astronomów. Stąd jego wniosek (oparty na obliczeniach matematycznych wielkości Słońca dokonanych przez astronomów): „Nie na pewnym sądzie, lecz tylko na jakimś ślepym popędzie oparta była moja dotychczasowa wiara w istnienie pewnych rzeczy różnych ode mnie, które wywołują we mnie swe idee czy też obrazy przy pomocy organów zmysłowych albo w jakikolwiek inny sposób”⁷³.

Powstaje pytanie: jaki jest status ontologiczny idei w *Medytacji trzeciej*? Kartezjusz podzielił je na trzy grupy: ideę samego siebie; ideę Boga; oraz idee, które przedstawiają „rzeczy cielesne i nieożywione”, idee zwierząt, aniołów, a w końcu innych ludzi do niego podobnych. Między dwiema pierwszymi grupami idei, tzn. ideą samego siebie jako rzeczy myślącej oraz ideą Boga, a trzecią grupą idei zachodzi zasadnicza różnica. Ideę Boga nie otrzymał on „ani przy pomocy zmysłów”, ani też nigdy nie przyszła do niego „niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłowym. Nie stworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo, jak mi jest również wrodzona idea mnie samego”⁷⁴. Idee należące do trzeciej grupy można natomiast, według niego, „utworzyć przez połączenie posiadanych przeze mnie idei mnie samego, rzeczy cielesnych i Boga, nawet gdyby nie było na świecie oprócz mnie żadnych ludzi ani zwierząt, ani aniołów”⁷⁵.

Podział ten powtórzył Kartezjusz w *Medytacji szóstej* po przeprowadzeniu dowodu istnienia rzeczy w świecie zewnętrznym. Zauważył wówczas, że niektóre idee ujmuje w sposób właściwy i bezpośredni, jako odkryte w swoim umyśle. Inne idee zostały przez niego skonstruowane. Trzecią grupę stanowią idee rzeczy zmysłowych, które pojawiają się w jego umyśle zupełnie bez jego zgody. Spostrzegł zasadniczą różnicę między ideami trzeciej grupy a ideami dwóch pierwszych grup. Przede wszystkim ma nad nimi władzy, tzn. nie ma wpływu na to, kiedy i w jaki sposób zjawiają się w nim. Nie może ich nie spostrzec, gdy jakiś przedmiot pojawia się w jego organach zmysłowych. Nie może także ich spostrzegać, jeśli danego przedmiotu nie ma w jego organach zmysłowych. Porównując je z ideami utworzonymi przez siebie, jak

73 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 61, [w:] AT VII 39–40.

74 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 71, [w:] AT VII 51.

75 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 64, [w:] AT VII 43.

i z tymi, które są „jakby wyryte w jego pamięci”, spostrzegł, że są one o „wiele żywsze i dobitniejsze” oraz wyraźniejsze od nich⁷⁶. Stąd jego wniosek, że nie mogą one pochodzić od niego, lecz od jakichś innych rzeczy, tzn. że świat przedmiotów istnieje niezależnie od jego świadomości.

Po raz drugi Kartezjusz wyodrębnił trzy rodzaje idei w *Liście do Mersenne'a z 16 czerwca 1641 roku*. Napisał w nim, że użył słowa „idea” na oznaczenie wszystkiego tego, co może być w jego myśli. W związku z tym wyróżnił trzy ich rodzaje: idee nabyte (*adventitae*), do których zaliczył zdroworozsądkową ideę Słońca; idee utworzone przez umysł, jak np. idea Słońca utworzona przez astronomów według stosownych obliczeń; oraz idee wrodzone (*innante*). Do ostatniej grupy zaliczył: ideę Boga, umysłu, ciała, trójkąta i ogólnie wszystkie te idee, które reprezentują prawdziwe, niezmiennie i wieczne istoty⁷⁷. W dalszej części listu odróżnił właściwości idei utworzonych przez siebie od właściwości idei wrodzonych. W tym drugim przypadku idea zawiera w sobie pewne właściwości, których w pierwszej chwili jej poznania można nie zauważyć, ale które posiada ona *implicite*. W wyniku namysłu nad nią można je później poznać. W ten sposób można „wydobyć z idei trójkąta, że jego trzy kąty są równe dwóm kątom prostym, i z idei Boga, że istnieje, itd.”⁷⁸.

Ważnym tekstem dla zrozumienia występujących różnic między ideami wrodzonymi, nabytymi i utworzonymi są *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie* napisane przez Kartezjusza pod koniec 1647 roku, a wydane na początku roku następnego⁷⁹. Do tego tekstu powrócimy w dalszej części naszej pracy przy omawianiu wrodzonego charakteru wszystkich idei.

W *Liście do Clerseliiera z dnia 23 kwietnia 1649 roku*, czyli na niecały rok przed śmiercią, Kartezjusz powtórzył podział idei na trzy kategorie. W liście nawiązał do treści *Medytacji trzeciej* i do kosmologicznego dowodu na istnienie Boga. Przypomniął, że dowód ten został oparty na posiadaniu przez umysł wrodzonej idei Boga. Aby dowiedzieć się, skąd ta idea pochodzi, podzielił wszystkie myśli, które jego umysł posiada, czyli idee, na trzy klasy. Odróżnił idee, „które rodzą się z nami (*qui sont nées avec nous*), od tych, które pochodzą skądinąd (*qui viennent d'ailleurs*) lub zostały przez nas utworzone

76 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 91, [w:] AT VII 75.

77 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 czerwca 1641 roku*, [w:] AT III 383.

78 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 czerwca 1641 roku*, [w:] AT III 383.

79 Por. J. Kopania, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. XXII.

(*sont faites par nous*)”⁸⁰. Podział ten był mu potrzebny dla odróżnienia idei fałszywych od idei prawdziwych. Okazało się, że nawet idea utworzona, jaką jest idea chimery, nie zawiera w sobie fałszywości. Można domniemywać, że był to argument przeciwko spodziewanemu zarzutowi, że sam utworzył ideę Boga, która mogłaby być przez to fałszywa. Drugim celem powyższego podziału było wykluczenie możliwości jej pochodzenia z zewnątrz. W tym przypadku Kartezjusz zwrócił uwagę na pewność, jaką ta idea posiada w porównaniu z innymi ideami. Pozostała zatem tylko trzecia możliwość jej pochodzenia, jaką jest jej wrodzoność.

4. Powszechny charakter wrodzoności idei

Kartezjusz wskrzesił starożytną, platońską doktrynę idei wrodzonych idei, ale też ją zasadniczo przekształcił. Powszechnie uważa się, że był to najbardziej wpływowy aspekt jego teorii, przynajmniej wśród jego racjonalistycznych następców. Doktryna wrodzonych idei jest charakterystyczną cechą siedemnastowiecznego racjonalizmu⁸¹. W swoich pismach przyjął on umiarkowanie natywistyczną doktrynę, według której idee: Boga, wiecznych prawd oraz prawdziwe i niezmienne natury są nam wrodzone. Dwukrotnie w swoich pismach *expressis verbis* zaznaczył, że wszystkie nasze idee, łącznie z ideami rzeczy zmysłowych, są wrodzone. Napisał o tym w *Liście do Mersenne’a z 22 lipca 1641 roku*⁸² oraz w *Uwagach o pewnym piśmie*⁸³.

W *Liście do Mersenne’a* stwierdził, „że wszystkie te [idee], które nie obejmują żadnego twierdzenia ani przeczenia są nam wrodzone; albowiem organa zmysłowe nie donoszą (*rapporentent*) nam niczego, co byłoby takie jak idea, która w nas się budzi (*se reveille*) przy ich okazji, a więc idea ta musiała wpierw (*auparavant*) być w nas”⁸⁴. Inaczej mówiąc, idee rozpatrywane same w sobie należy uznać za wrodzone. Wśród nich niektóre są wrodzone w tym sensie, że są „budzone przy okazji” stymulacji organów zmysłowych przez

80 Por. R. Descartes, *List do Clerseliera z dnia 23 kwietnia 1649 r.*, [w:] AT V 354–355.

81 Stanowisko Kartezjusza w sprawie idei wrodzonych nie zostało zaakceptowane jednak przez żadnego z jego racjonalistycznych następców. „Kartezjański” Malebranche całkowicie ją odrzucił. Leibniz bronił pewnej wersji tej doktryny, ale uznał za konieczne zmodyfikowanie nauczania kartezjańskiego, aby uwzględnić krytykę wysuniętą nie tylko przez Locke’a, ale także przez Malebranche’a.

82 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 22 lipca 1641 r.*, [w:] AT III 418.

83 Por. R. Descartes, *Uwagach o pewnym piśmie*, s. 85–86.

84 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 22 lipca 1641 r.*, [w:] AT III 418.

ciała zewnętrzne. A ponieważ treść idei nie przypomina rzeczy, które ją „budzą”, musi być ona w umyśle przed pojawieniem się impulsu, jaki ją wyzwala. Większość filozofów, biorąc pod uwagę wyjaśnienie Kartezjusza dotyczące wrodzoności idei, argumentowała, że teza o ich wrodzoności nie wyklucza znaczącej roli przyczynowości sprawczej wrażeń⁸⁵.

Stanowisko mniejszości głoszące, że Kartezjusz, wyjaśniając natywistyczną doktrynę idei, zamierzał zasugerować, że ciała nie są sprawczymi przyczynami naszych idei, ma niewielu zwolenników, wśród nich są: Janet Broughton⁸⁶ i Geoffrey Gorham⁸⁷. Nieprzyczynowa interpretacja Kartezjuszowej teorii idei jest podatna na sceptyczny zarzut. Jeżeli ciała nie są w żaden sposób przyczyną idei rzeczy zmysłowych, to nasza wiedza o świecie zewnętrznym jest całkowicie niewiarygodna. Gorham⁸⁸ wbrew temu zarzutowi stara się pokazać, że sam Kartezjusz doszedł do wniosku, że dowód na istnienie świata zewnętrznego nie wymaga założenia, że idee rzeczy zmysłowych pochodzą od ciał. Zgodnie z jego interpretacją koncepcji idei możemy być pewni, że nasze idee rzeczy zmysłowych dają nam rzetelne informacje o świecie rzeczy materialnych, nawet jeśli ich źródłem jest sam umysł. Przeciwno tezie dotyczącej wrodzoności idei wystąpili: Hobbes w *Zarzutach trzecich*, Gas-sendi w *Zarzutach piątych* oraz Regius.

Hobbes w *Zarzutach trzecich* krytykuje koncepcję idei wrodzonych Kartezjusza, według której idee, jawiąc się w świadomości, są bezpośrednimi obiektami percepcji lub myślenia. Idee nie mogą według niego istnieć w naszym umyśle w sposób nieprzerwanie aktualny i znajdować się w nim

85 Por. A. Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House, New York 1968, s. 104–5; D. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, Manchester 1982, s. 50–2; J. Cottingham, *Descartes*, Blackwell Publishing, Oxford 1986, s. 147–8; B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Routledge, London 2005, s. 118–122; N. Jolley, *The Light of the Soul*, s. 36–42; M. D. Wilson, *Descartes on the Origin of Sensation*, [w:] M. D. Wilson, *Ideas and Mechanism, Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press 1999, s. 41–68; D. Garber, *Descartes and Occasionalism*, [w:] *Causation in Early Modern Philosophy*, ed. S. Nadler, Penn State University Press, University Park 1993, s. 22–3; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 365–6; S. Nadler, *Descartes and Occasional Causation*, „British Journal for the History of Philosophy” 2 (1994), s. 47–51; S. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 408–10; Tad M. Schmaltz, *Descartes on Innate Ideas, Sensation and Scholasticism: The Response to Regius*, [w:] *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, ed. M. A. Stewart, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 34–44.

86 Por. J. Broughton, *Adequate Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy*, [w:] *Human Nature and Natural Knowledge*, eds. A. Donagan, A. Petrovich i M. Wedin, Dordrecht 1986, s. 116–19.

87 Por. G. Gorham, *Descartes on the Innateness of All Ideas*, „Canadian Journal of Philosophy” 32 (2002) nr 3, s. 357.

88 Por. G. Gorham, *Descartes on the Innateness of All Ideas*, s. 357.

od poczęcia. Innymi słowy, sprzeciwia się ich wrodzonemu charakterowi: „żadna idea nie jest wrodzona; bo to, co jest wrodzone, jest zawsze obecne”⁸⁹. Kartezjusz, odpowiadając na powyższy zarzut, stwierdził lakonicznie, że Hobbes nie rozumiał jego koncepcji idei, ponieważ nie zwrócił uwagi na ich potencjalność: „Gdy powiadamy, że jakaś idea jest nam wrodzona, nie rozumiemy przez to, że mamy ją stale przed oczami, w ten sposób bowiem w ogóle żadna nie byłaby wrodzona; lecz to tylko [mamy na myśli], że w nas samych posiadamy zdolność wywołania jej”⁹⁰. Idee istnieją w umyśle jako przedmioty aktualnej bądź potencjalnej świadomości. Niejako kluczem do przezwyciężenia zarzutu Hobbesa jest twierdzenie Kartezjusza, że idee w swoim stanie potencjalnym mogą znajdować się w umyśle bez naszej ich świadomości⁹¹.

Gassendi był zwolennikiem empiryzmu genetycznego. Zgodnie z przyjętymi założeniami twierdził, że wszystkie idee pochodzą z doświadczenia. Umysł, będąc *tabula rasa*, nie może posiadać żadnych idei wrodzonych. W związku z tym wszystkie idee pochodzą od rzeczy istniejących poza nim⁹².

W swojej odpowiedzi na powyższy zarzut Kartezjusz odróżnił idee rzeczy zmysłowych od idei czysto intelektualnych. Na początku zwrócił uwagę swemu adwersarzowi, że użył on nazwy idea w znaczeniu wąskim. Odniósł ją tylko do „obrazów wymalowanych w wyobraźni”. On natomiast rozumie pojęcie idei szerzej. Stosuje je do tego wszystkiego, co związane jest z myśleniem⁹³. W tej samej odpowiedzi Kartezjusz stanowczo zaprzeczył, jakoby twierdził, że idee rzeczy materialnych pochodzą z umysłu. „Wyraźnie bowiem później [w *Medytacji szóstej* – M. S.] pokazałem, że często przybywają one od ciał i przez to dowodzą istnienia ciał. Tutaj zaś wyłożyłem tylko, że nie znajduje się w nich żadna tak wielka rzeczywistość, aby z tego, iż nie ma niczego w skutku, co by nie istniało uprzednio w sposób formalny lub eminentny w przyczynie, należało wnosić, że nie mogły one pochodzić od samego umysłu, czego w żaden sposób nie zwalczasz”⁹⁴. Powyższa odpowiedź Kartezjusza rodzi pewną trudność w interpretacji tego, co rozumie on pod

89 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 169.

90 R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 169–170.

91 Por. R. Descartes, *Lis do Voetiusa*, s. 130; por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 209–210.

92 Por. *Zarzuty piąte*, s. 233.

93 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty piąte*, s. 293.

94 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty piąte*, s. 293.

pojęciem idei rzeczy zmysłowych. *Expressis verbis* stwierdził, że idee rzeczy materialnych nie wywodzą się z umysłu, lecz przybywają od ciał znajdujących się poza nim, dowodząc przez to ich istnienia. Ostatnie zdanie omawianego przez nas fragmentu niejako podważa pochodzenie idei od samych rzeczy. Wyjaśnienie tej pozornej sprzeczności dotyczącej pochodzenia idei rzeczy zmysłowych związane jest z tym, że poza alternatywą ich pochodzenia od umysłu albo od ciała jest możliwość ich pochodzenia od umysłu złączonego z ciałem. Takie rozumienie źródła ich pochodzenia nie przeczy ich charakterowi wrodzonemu. Można powiedzieć, że wrażenia zmysłowe, które pochodzą od rzeczy istniejącej poza świadomością, są warunkiem koniecznym do uświadomienia sobie przez umysł jej idei. Inaczej mówiąc, chociaż idee rzeczy zmysłowych są wrodzone, to do ich uświadomienia umysł potrzebuje impulsu pochodzącego od rzeczy istniejącej w świecie zewnętrznym.

Drugi zarzut Gassendiego dotyczył idei figur geometrycznych. Według niego zostały one utworzone za pośrednictwem ich zmysłowych obrazów. Kartezjusz odrzucił także tę sugestię. W przypadku trójkąta, w jego przekonaniu, mamy do czynienia zarówno z jego wyobrażeniem, jak i z czystą czynnością intelektualną. Możemy rozważać trójkąt bez odwołania się do jego obrazu w wyobraźni. Jest to o tyle trudne, że umysł z przyzwyczajenia posługuje się jego obrazem. Zmysłowe wyobrażenie rzeczy może towarzyszyć jej ujęciu intelektualnemu, niejako budząc intelekt do uświadomienia sobie określonej idei i jej właściwości. Powstające wyobrażenie w mózgu w wyniku poznania przedmiotu zmysłowego aktywuje umysł do rozważania jego idei. Jednak to za pośrednictwem idei, a nie jej obrazu zmysłowego, umysł poznaje jego naturę⁹⁵.

Burman w rozmowie z Kartezjuszem nawiązał do empiryzmu genetycznego, jeśli chodzi o idee wrodzone figur geometrycznych. Podobnie jak Gassendi uważał, że za pomocą niedoskonałego, narysowanego trójkąta, poznajemy najpierw jego ideę, a następnie za jej pośrednictwem ideę doskonałego trójkąta⁹⁶. Kartezjusz odrzucił także jego pogląd. Nie można według niego za pośrednictwem niedoskonałego zmysłowo uchwyconego trójkąta pojąć idei trójkąta doskonałego: „Gdybym nie miał w duszy idei doskonałego, skoro ów [niedoskonały] jest zaprzeczeniem tamtego. I dlatego na widok trójkąta

95 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty piąte*, s. 302–303.

96 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 468.

ujmuję pojęciowo trójkąt doskonały, a następnie przez porównanie z nim spostrzegam, że trójkąt, na który patrzę, jest niedoskonały”⁹⁷.

Najbardziej szczegółową obronę wrodzoności idei zawiera traktat polemiczny Kartezjusza pochodzący z 1648 roku zatytułowany *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*. Był on jego odpowiedzią na anonimową broszurę wydaną w formie plakatu w 1647 roku, zatytułowaną *Objaśnienie umysłu ludzkiego*. Jej autorem był Henri Le Roy podpisujący się po łacinie jako Henricus Regius (1598–1679)⁹⁸. Był on zwolennikiem empiryzmu i materializmu. Przeciwwstawił się poglądom Kartezjusza, w szczególności zakwestionował dualizm umysłu i ciała oraz koncepcję idei wrodzonych. Kartezjusz był świadom niebezpieczeństwa, jakie wynikało z treści piśmie dla recepcji jego poglądów. Broszura jego przeciwnika została wydana bezimienne i bez podania wydawcy. Wydrukowana została w formie plakatu, „który może być przybijany do drzwi kościołów i czytany przez każdego”⁹⁹. Regius w tezie XII zakwestionował potrzebę istnienia idei wrodzonych w systemie Kartezjusza: „Umysł nie potrzebuje wrodzonych idei, pojęć czy aksjomatów, lecz sama tylko jego zdolność myślenia wystarcza mu do wykonywania jego czynności”. W następnym punkcie wyprowadził wniosek, że „wszystkie pojęcia wspólne (communes notions), wyryte w umyśle, biorą swój początek z obserwacji rzeczy lub z tradycji”¹⁰⁰.

Kartezjusz znał ten rodzaj empirycznego sprzeciwu wobec innatyzmu, który głosił Regius. Spotkał się z jego wersjami w opublikowanych do *Medytacji* zastrzeżeniach Hobbesa i Gassendiego. Jego odpowiedź udzielona Regiusowi w *Uwagach o pewnym piśmie* jest zaskakująco mocna i kategoryczna. Aby odpowiedzieć na zarzuty, wystarczyłoby po prostu przytoczyć znane argumenty dotyczące wrodzoności idei Boga i powszechnych pojęć, jak to uczynił w swoich odpowiedziach Hobbesowi i Gassendiemu¹⁰¹. Zamiast tego zaproponował ogólny argument za wrodzonością wszystkich idei.

97 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 468.

98 Por. J. Kopania, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. VII.

99 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 69.

100 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 72.

101 Zobacz argumenty przemawiające za wewnętrznością idei Boga w *Medytacjach* (por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 70–71, [w:] AT VII 51) oraz w odpowiedziach na zarzuty Hobbesa (por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 169–170) i Gassendiego (por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, 291–292), a także argument na rzecz wrodzoności idei trójkąta (por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, 302–303).

Swoją odpowiedź rozpoczął od uwagi, że jego adwersarz nie zgadza się z jego poglądami tylko w sposób werbalny. Po pierwsze idee wrodzone nie pochodzą ani od przedmiotów zewnętrznych, ani nie zostały utworzone wysiłkiem ludzkiej woli. Po drugie ich źródłem jest zdolność naszego myślenia, czyli natura naszego umysłu. Odrzucił on wszelkie sugestie uznające ich pochodzenie od rzeczy istniejących poza świadomością¹⁰². Inaczej mówiąc, wykluczył empiryzm genetyczny na rzecz aprioryzmu genetycznego. Po trzecie utożsamiał idee z pojęciami. Są one formami myśli. Zarzucił Regiusowi sprzeczność występującą w jego poglądach. Przyjął on bowiem założenie, że umysł nie potrzebuje niczego innego poza własną zdolnością myślenia w poznaniu, a równocześnie zaakceptował wniosek, że „zdolność myślenia nie mogła niczego sprawić sama z siebie (*per se*) i nie pojmowała niczego ani nie myślała o niczym, jak tylko o tym, co przyjmuje z obserwacji rzeczy lub z tradycji, a więc od zmysłów”¹⁰³. Po czwarte porównał wrodzoność idei do dyspozycji czy skłonności niektórych ludzi do szlachetności lub do zapadania na pewne choroby. Należy dodać, że w przypadku idei owa skłonność lub dyspozycja jest wrodzona wszystkim ludziom. Powstaje pytanie: jeśli idee są formami myśli, to co jest ich materią? Wydaje się, że Kartezjusz dla wyjaśnienia różnic występujących między ideami wrodzonymi sięgnął po scholastyczne, metafizyczne złożenie bytu z formy i materii. Nieco światła na ten skomplikowany problem rzuca dalsza część jego *Uwag o pewnym piśmie*. Zgodził się z Regiusem, że za pośrednictwem zmysłu słuchu do szyszynki docierają głosy i dźwięki, a w przypadku zmysłu wzroku docierają tam obrazy poznawanej rzeczy. Podobnie przekazują swoje informacje do szyszynki pozostałe trzy zmysły: smak, powonienie i dotyk. Jeśli chodzi o pochodzenie idei Boga, to od zmysłów nic takiego nie dociera do szyszynki, co by Go przypomięło¹⁰⁴. Zwrócił następnie uwagę swemu adwersarzowi na specyfikę informacji dostarczanych przez zmysły do mózgu. Zgodnie z jego modelem naukowego (mechanistycznego) poznania wszystkie wrażenia, docierające za pośrednictwem zmysłów do mózgu, składają się z odpowiednich ruchów cząsteczek materii. Ich wyjątkowość polega na tym, że są one złożone tylko z ruchów. W jaki sposób zatem umysł widzi kolory, słyszy słowa, czuje ból, jeśli w jego mózgu (na powierzchni szyszynki) są pewne ślady składające się

102 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 85.

103 R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 85–86.

104 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 88.

tylko z ruchów cząsteczek? Według niego umysł ujmuje te ślady w odpowiedniej formie. Tymi formami są idee. Nie pochodzą one zatem z doświadczenia, lecz je poprzedzają. Są one wrodzone umysłowi jako jego zdolności myślenia. Wszystkie zatem idee są wrodzone umysłowi ludzkiemu.

Zgodnie z jego rozumieniem człowieka wyłożonym w *Medytacji drugiej* jesteśmy istotami, które zawsze myślą. W *Uwagach o pewnym piśmie* precyzuje on to twierdzenie, zaznaczając, że myślenie dokonuje się za pośrednictwem idei. To dzięki nim umysł nie tylko dostrzega ruchy cząsteczek na powierzchni szyszynki, lecz także jakości pierwszorzędne i drugorzędne oraz prawdziwe, niezmiennie i wieczne istoty postrzeganych rzeczy¹⁰⁵. Rola, jaką odgrywają ślady rzeczy przekazane przez zmysły do szyszynki, polega na aktywacji umysłu. Dla wytłumaczenia zadania, jakie ma umysł w poznaniu zmysłowym za pomocą idei wrodzonych, Kartezjusz sięgnął po terminologię scholastyczną związaną z aktem i możliwością. W jego przekonaniu idee są wrodzone jako nasze zdolności myślenia. Dodał następnie, że „zawsze istnieją w nas potencjalnie; w każdej zdolności bowiem istnienie nie jest istnieniem aktualnym, lecz jedynie potencjalnym, gdyż sama nazwa ‘zdolność’ niczego innego nie oznacza jak potencjalność”¹⁰⁶.

Wrażenia zmysłowe obecne w mózgu funkcjonują natomiast jako okazje dla umysłu, aby ten w danej chwili ujął je za pomocą odpowiadających im idei. „W naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia, z wyjątkiem jedynie tych okoliczności, które odnoszą się do doświadczenia, dzięki któremu mianowicie sądzimy, że te czy inne idee, które mamy teraz obecne w naszym umyśle, odnoszą się do jakichś rzeczy znajdujących się poza nami; nie dlatego doprawdy, iżby te rzeczy wnosiły je do naszego umysłu poprzez organa zmysłowe, lecz dlatego tylko, że dostarczają czegoś, co dało umysłowi okazję uformować je dzięki wrodzonej mu zdolności teraz raczej niż kiedy indziej. Albowiem nic nie przychodzi do naszego umysłu od rzeczy zewnętrznych poprzez zmysły oprócz pewnych ruchów cielesnych”¹⁰⁷.

Umysł ponosi odpowiedzialność za powstanie idei rzeczy zmysłowych. Ciała natomiast służą jako „okazje” do „formowania” i „reprezentowania przez umysł wrodzonych idei we właściwym momencie”. Inaczej mówiąc,

105 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 16 lipca 1641 r.*, [w:] AT III 383.

106 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 88.

107 R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 86.

choć treść idei zmysłowych jest wrodzona umysłowi, to ich pojawienie się w umyśle zależy od bezpośredniego wpływu na niego określonych ruchów cielesnych. Odwołując się do wcześniejszej uwagi Kartezjusza w kwestii tego, że idee, czyli pojęcia umysłu, są formą myślenia, możemy powiedzieć, że owe „okoliczności”, które pojawiają się na powierzchni szyszynki, są niczym innym jak swoiście rozumianą „materią” myślenia.

Poznanie zmysłowe odgrywa rolę swoistego przebudzenia idei w umyśle. Kartezjusz odwraca przyjmowany dotąd z przekonaniem o jego oczywistości realistyczny kierunek poznania, według którego to jest poznawane w rzeczach, co jest dostarczane z nich do umysłu. W jego ujęciu procesu poznania rolę zewnętrzną rzeczywistości (rzeczy) jest stymulacja umysłu do „uaktywnienia” w nim odpowiedniej idei. W *Liście do Gibieufa z 19 stycznia 1642 roku* napisał *expressis verbis* o tej zmianie występującej w poznaniu rzeczy. Poznanie rzeczy zewnętrznej nie dokonuje się w oparciu o dostarczone przez zmysły jej wrażenia (obrazu) do mózgu (do szyszynki), lecz „tylko za pośrednictwem idei, którą mam w sobie”¹⁰⁸. Określona idea zostaje przebudzona przez ślady poznawanej rzeczy przekazany do szyszynki. Między ideą a rzeczą zewnętrzną, która ją „przebudziła”, występuje swoista relacja. Idea została zaczerpnięta z umysłu. Musiała być wcześniej w nim, zanim została przebudzona. O rzeczy, która istnieje poza świadomością, wiemy tylko tyle, ile zaczerpnęliśmy wiadomości o niej z idei, która jest w nas. Wszystko, co możemy jej przypisać, pochodzi z jej idei. Powstaje w związku z tym pytanie: jaka jest gwarancja, że idea, która została przypisana rzeczy, jest do niej adekwatna? Czy nie możemy suponować, że ile jest podmiotów, tyle jest różnych idei poznawanej przez nich rzeczy? Grozi to popadnięciem w całkowity sceptycyzm i brakiem możliwości porozumienia się ludzi.

Gwarancją obiektywności poznania w takim przypadku jest wyraźność idei, która niejako odpowiada „czemuś” w rzeczy. Stąd ostrzeżenie Kartezjusza, żeby wystrzegać się sądów, które bezpośrednio odnosi się do rzeczy i przypisuje się im to, czego wcześniej nie ujęto w ideach. Wszystko to, co znajduje się w ideach, znajduje się z konieczności w rzeczach. Ale ponownie pojawia się pytanie: skąd pewność, że dana idea reprezentuje tę, a nie inną rzecz? Tyle wiemy o rzeczach, ile odkryliśmy w ideach je reprezentujących. Przez pojmowanie idei rzeczy mamy dostęp do samych rzeczy, tzn. tyle

108 R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 207.

o nich wiemy, ile pojmimy na podstawie ich idei. To natomiast, co sprzeciwia się ich idei, pociąga za sobą sprzeczność i nie może istnieć¹⁰⁹.

5. Argumenty za wrodzonością idei

W *Medytacji trzeciej* Kartezjusz wyróżnił: idee wrodzone, które pochodzą z własnych zasobów umysłu; idee nabyte (od łacińskiego *advenire*: przyjść do), przychodzące do umysłu z zewnętrznych źródeł; oraz idee fikcyjne, które są wymyślone przez wyobraźnię i powstają jako wynik połączenia idei wrodzonych bądź nabytych. Faktycznie mamy do czynienia z dwoma rodzajami idei: wrodzonych i nabytych. Należy zauważyć, że sposób, w jaki Kartezjusz sformułował powyższe rozróżnienie, jest mylący. Z pozostałych jego wypowiedzi o trzech rodzajach idei możemy stwierdzić, że wszystkie idee są wrodzone. Idee są albo czynnościami umysłu, albo przedmiotami tych czynności. Idee ujęte w kategoriach ich formalnej rzeczywistości to modyfikacje umysłu lub wydarzeń umysłowych. Są one sposobami funkcjonowania umysłu. Formalna rzeczywistość każdej idei ma swój początek w nim, w jego aktywnej mocy do wytwarzania własnych stanów myślących. Reprezentatywna treść jakiegokolwiek idei, która sama w sobie jest cechą zdarzenia mentalnego, jest także dziełem umysłu. Nic nigdy nie pojawia się w umyśle, co by pochodziło z zewnątrz¹¹⁰.

Zgodnie z przyjętym przez niego modelem mechanistycznym świata poza umysłem nie ma niczego oprócz rozciąglonych ciał i ich ruchów. Ruch cząstek, wzbudzonych przez ciała, które istnieją poza nami, dociera do szyszynki, ale nie do umysłu. Umysł ze swej natury jest niematerialny. Materialne ciała nie mają niczego niematerialnego ani duchowego, co mogłyby przesłać do umysłu. Steven Nadler wskazał na istnienie swoistej luki metafizycznej pomiędzy umysłem a ciałem, niekoniecznie zamkniętej przyczynowo, która nie pozwala jednak, by cokolwiek przechodziło z ciała do umysłu i z powrotem¹¹¹. W schemacie metafizycznym Kartezjusza nie ma miejsca na żadną ze

109 Por. R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 208. Por. J. Kopania, *Proces myślenia a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartes'a*, „Studia Filozoficzne” 11–12 (1984), s. 7–8.

110 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 86.

111 Por. S. Nadler, *The Doctrine of Ideas*, [w:] *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ed. S. Gaukroger, Blackwell Publishing 2006, s. 94.

starożytnych i średniowiecznych teorii percepcji, według której zewnętrzne rzeczy dosłownie przenoszą do umysłu drobne materialne lub niematerialne obrazy albo formy poznawcze (*species*). W jego modelu mechanistycznym rzeczywistości przedmioty zewnętrzne przekazują tylko ruchy cząsteczek przez narządy zmysłowe do mózgu. Ruchy tchnień życiowych docierają do mózgu i tworzą w nim materialny ślad rzeczy na zewnętrznej powierzchni szyszynki. Ten proces cielesny pobudza umysł do utworzenia szczegółowej idei. Ruchy tchnień życiowych dostarczają umysłowi „czegoś, co dało” mu „okazję” do utworzenia idei w danej chwili¹¹².

Jeśli wszystkie idee są nam wrodzone, to dlaczego Kartezjusz wyróżnił oprócz nich, idee nabyte i utworzone? Podział ten, jak widzieliśmy w powyższych rozważaniach, utrzymał do końca swego życia. Biorąc pod uwagę źródło idei, możemy powiedzieć, że wszystkie idee są wrodzone, tzn. że są odcisnięte w naszym umyśle przez Boga. Rozróżnienie między nimi nie pochodzi od bezpośredniej ich przyczyny, ale z przyczyny dalszej. Jest ona wymagana do wywołania lub pobudzenia umysłu do myślenia o czymś konkretnym. Jeżeli zdolność myślenia umysłu jest wyzwalana przez materialny ślad powstały w mózgu przez zewnętrzny obiekt, wówczas idea jest nabyta. W takim przypadku można ją nazwać ideą rzeczy zmysłowej. Między jej treścią a śladem na powierzchni szyszynki oraz istotą i właściwościami samej rzeczy występuje pewien rodzaj odpowiedniości.

Można powiedzieć, że idee wrodzone – w ścisłym tego słowa znaczeniu – nie są ideami reprezentującymi poszczególne rzeczy, lecz są obiektywnymi treściami intelektu, które znajdują się w naszym umyśle z nadanej nam przez Boga naturę. Należą do nich idee matematyczne (np. pojęcie koła), idee metafizyczne (pojęcie bytu) i idea Boga. Wrodzone idee obejmują proste natury, a także wieczne prawdy. Te ostatnie – zgodnie z tym, co napisał Kartezjusz w *Liście do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 roku* – „zostały ustanowione przez Boga i całkowicie od niego zależą, tak jak pozostałe stworzenia. [...] wszystkie są *mentibus nostris ingenitae* (wrodzone naszemu umysłowi) na tę samą modłę, na jaką król wyrębył swoje prawa w sercach swych poddanych, gdyby miał po temu odpowiednią władzę”¹¹³.

Idee wrodzone w wąskim sensie obejmują również pojęcia, które umysł posiada w wyniku refleksji nad sobą i nad własnymi operacjami. Przywoływanie

112 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 86.

113 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 184–185.

ich z wewnętrznych zasobów umysłu nie wymaga żadnej zewnętrznej stymulacji zmysłowej. W przeciwieństwie do idei nabytych ich pojawianie się w umyśle jest całkowicie niezależne od ciała. Treść wrodzonych idei i ich obecność w umyśle są niezależne od zmysłów i woli. Idee wrodzone w sensie ścisłym różnią się od idei nabytych (idei wrodzonych w szerokim sensie) tym, że doświadczenie zmysłowe nie jest koniecznym warunkiem ich „wywołania”.

W *Liście do Hyperaspistes*a z sierpnia 1641 roku Kartezjusz napisał, że dusza dziecka „w łonie matki bez przerwy myśli”, tzn. że posiada idee wrodzone. Ma „w sobie idee Boga, ideę samego siebie, jak też wszystkie prawdy, które nazywamy oczywistymi przez się, w taki sposób, w jaki mają je ludzie dorośli, gdy nie zwracają na nie uwagi”¹¹⁴. W *Uwagach o pewnym piśmie*ku stwierdził natomiast, że idee są wrodzone w sposób potencjalny¹¹⁵. Dopiero gdy myślę o czymś konkretnym, to ich potencjalność jest aktualizowana w formie pojawiającej się idei. Odległą przyczyną idei nabytych (rzeczy zmysłowych) są materialne ślady na powierzchni szyszynki w mózgu i zewnętrzne rzeczy, które je na niej wygenerowały. Ostateczną jednak przyczyną wszystkich naszych idei jest Bóg. Wszczepił On idee w nasze umysły. Inaczej mówiąc, obdarzył umysł taką naturą, że posiada on dyspozycje do wywołania określonych idei. Człowiek jest ukształtowany przez Niego w taki sposób, że między umysłem a ciałem występuje interakcja. W umyśle pod przyczynowym wpływem pewnych ruchów w mózgu pojawiają się określone idee rzeczy zmysłowych. W traktacie *Człowiek* Kartezjusz dał wyraz temu przekonaniu: „Gdy Bóg połączy duszę rozumną z ową maszyną, [...] znajdzie On dla niej główne siedlisko w mózgu i obdarzy ją takim jestestwem, że zależnie od tego, w jaki sposób – za pośrednictwem nerwów – będą otwarte wejścia kanalików na wewnętrznej powierzchni mózgu, udziałem jej staną się różne wrażenia (*sentiments*)”¹¹⁶.

Można przyjąć, że Kartezjusz nadał dwa znaczenia pojęciu idei wrodzonych. Pierwsze jego znaczenie dotyczy wrodzonych idei rzeczy zmysłowych. Idee te są w pewien sposób zależne od doświadczenia zmysłowego, od śladów powstałych w wyobraźni (na powierzchni szyszynki). Należy jednak podkreślić, że idee nie mogą być redukowane do nich w wyniku oddziaływania

114 R. Descartes, *Liście do Hyperaspistes*a z sierpnia 1641 r., s. 27.

115 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*ku, s. 85.

116 R. Descartes, *Człowiek*, s. 22.

przedmiotów zmysłowych na organy zmysłowe. Ślady te są okazją do wyzwolenia treści idei, czyli do uświadomienia sobie ich przez umysł. Pojawiają się one w umyśle jako wynik jego zjednoczenia z ciałem. Drugie znaczenie odnosi się do umysłowych idei wrodzonych. W tym przypadku idee są niezależne od doświadczenia zmysłowego. Umysł odkrywa je sobie w wyniku refleksji nad własnymi zdolnościami intelektualnymi. Kartezjusz w *Liście do Voetiusa* wyjaśnił: „Te wszystkie rzeczy, o których poznaniu mówi się, że jest nam dane przez naturę, nie są z tej racji przez nas wyraźnie poznane, lecz że są one takie, iż możemy je poznać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, za pomocą wyłącznie sił własnego rozumu”¹¹⁷. Bez doświadczenia zmysłowego możemy poznać istnienie samego siebie, „wszystkie prawdy geometrii, nie tylko te najbardziej oczywiste, ale także pozostałe, choćby się nie wiem jak zdawały ukrytymi”, jak również istnienie Boga¹¹⁸.

Według Kartezjusza argumentem przemawiającym za wrodzonym charakterem wszystkich naszych idei jest ich treść. Jest ona całkowicie odmienna od przyczyn zewnętrznych, które je „wyzwalają”. W *Optyce* uznał on, że w narządach zmysłowych nie ma niczego, nawet kształtów i ruchów, które byłyby dokładnie takie, jakie są w naszych ideach¹¹⁹. Innymi słowy, w naszych ideach nie ma niczego, co formalnie zawierałoby się w rzeczach¹²⁰. Rzeczy nie posiadają tego, co jest potrzebne do wytworzenia ich idei. Ruchy ich części przekazane są za pośrednictwem narządów zmysłowych do mózgu. Służą one jedynie jako okazja do formowania idei przez umysł. Ciała nie zawierają tych doskonałości, które posiadają ich idee. Z tego wynika, że nie są one ich przyczynami pierwszymi i adekwatnymi. Wszystkie nasze idee są wrodzone i jako takie pochodzą wyłącznie z umysłu¹²¹.

Za uniwersalnym charakterem wrodzoności idei przemawia także fakt istnienia w naszym umyśle pojęć wspólnych. Absurdalne jest zdaniem Kartezjusza sugerowanie, że powstały one z ruchów cząsteczek ciał przekazywanych następnie przez narządy zmysłowe do umysłu. Nie mają one bowiem żadnego „pokrewieństwa” z nimi. Przede wszystkim ruchy mają charakter

117 R. Descartes, *List do Voetiusa*, s. 130.

118 Por. R. Descartes, *List do Voetiusa*, s. 130.

119 Por. R. Descartes, *Dioptryka*, s. 32–34; R. Descartes, *Dioptryka*, s. 51–53.

120 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151.

121 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 86.

fizyczny, a pojęcia są umysłowe. Ruchy są szczegółowe, podczas gdy pojęcia są ogólne¹²².

Następny argument za wrodzonością idei pochodzi z doświadczenia. Na początku *Medytacji piątej* Kartezjusz zauważył, że znajduje w sobie różne idee. Rozważając je, nabył przekonania, że nie tyle nauczył się czegoś nowego, lecz że przypominał sobie to, co już od dawna w nim było, tylko nie zwracał na to należytej uwagi¹²³.

W dalszej części swoich rozważań Kartezjusz podkreśla, że idee, które posiada, nie zostały przez niego wymyślone. Mają one „swoje prawdziwe i niezmiennie natury”¹²⁴, które narzucają się mu w poznaniu. Według interpretacji Newmana oficjalna doktryna idei Kartezjusza jest taka, że idee są wrodzone, o ile ich treść pochodzi z natury samego umysłu¹²⁵. Chociaż *expressis verbis* Kartezjusz nie mówi tego ani w *Medytacji trzeciej*, ani w *Uwagach o pewnym pisemku*, to taka interpretacja wrodzoności idei jest możliwa, ponieważ jest logicznym wnioskiem z jego prac i koreluje z jego założeniami metodologicznymi i metafizycznymi.

6. Problematyczność poznania świata zewnętrznego – prawdziwość i fałszywość idei

Kartezjusz stwierdził w *Medytacji trzeciej*, że ściśle rzecz biorąc, idee nie są fałszywe, kiedy są rozpatrywane same w sobie, tzn. bez odniesienia do tego, co reprezentują. W związku z tym pisał: „Bo czy sobie wyobrażam kozę, czy chimere, to niemniej prawdą jest, że sobie wyobrażam pierwszą, jak to, że sobie wyobrażam drugą. Nie należy się też obawiać fałszu w samym chceniu czy w uczuciach; bo choćbym mógł pragnąć czegoś niedorzecznego, a nawet czegoś, czego w ogóle nigdzie nie ma – to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę”¹²⁶.

Na czym polega prawdziwość idei? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przyjrzeć się temu, co składa się na pozytywną jej ocenę. Odpowiada za to jej złożona nierelacyjna właściwość, która funkcjonuje jako kryterium

122 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku*, s. 87.

123 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 82, [w:] AT VII 63–64.

124 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 83, [w:] AT VII 64.

125 Por. L. Newman, *Descartes' Rationalist Epistemology*, s. 182.

126 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 59, [w:] AT VII 37.

prawdy w koncepcji kartezjańskiej: jasność i wyraźność. Idee są prawdziwe, a dokładniej uzasadniają prawdziwe sądy, pod warunkiem że są jasne i wyraźne. Kartezjusz wprowadza tę zasadę na początku *Medytacji trzeciej* jako kryterium prawdy: „Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję”¹²⁷.

Związek jasnych i wyraźnych idei z sądami jest następujący: jasne i wyraźne idee usprawiedliwiają wolę bez dalszych badań, aby osądziła je jako prawdziwe¹²⁸. Zwykle oceniamy je w ten sposób, ponieważ mamy „wielką skłonność woli”, aby zgodzić się w przypadku jasnych i wyraźnych idei¹²⁹. Żadna siła zewnętrzna nie jest w stanie zmusić ją, żeby uznała coś za prawdę. Tylko „wielka jasność pojmowania” czegoś przez intelekt wywołuje w niej brak niezdecydowania w wydawanym przez nią sądzie. W sposób dobrowolny podąża ona za tym, co tak intelekt poznaje, wydając sąd o tym.

Jasność jest koniecznym warunkiem wyraźności, jednak jasne idee są często niewyraźne. Pojawia się pytanie dotyczące jasności i wyrazistości. Co to znaczy, że coś jest zrozumiałe jasno i wyraźnie? Kartezjusz odniósł się do tego pytania dopiero w *Zasadach filozofii*: „Jasnym nazywam to [ujęcie], które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne”¹³⁰. Coś jest rozumiane w sposób jasny, jeżeli jawi się umysłowi w swojej istocie, tzn., kiedy jest ujęte w nim samym. Tak na przykład rozumiemy w sposób jasny, że umysł jest rzeczą myślącą. Natomiast wyraźnie rozumiemy coś wtedy, gdy to, co jasno zostało ujęte, zostało odróżnione od innych rzeczy. Coś może być ujęte w sposób jasny i wyraźny albo jasny i niewyraźny. Może być także ujęte niejasno i niewyraźnie, ale nigdy nie może być rozumiane w sposób niejasny, ale wyraźny. Jeżeli umysł ujmuje coś w sposób jasny i wyraźny, to woła, wydając sąd o tym – w tym samym czasie, kiedy jest to przez niego poznawane – jest nieomylna.

Należy zaznaczyć, że gwarantem prawdziwości naszego poznania, w tym świata zewnętrznego, jest prawdomówny Bóg. Natura ludzka jest tak przez

127 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 57, [w:] AT VII 35.

128 Cechą charakterystyczną teorii sądu kartezjańskiego jest to, że mamy zasadniczą swobodę odmo-
wy wyrażenia zgody na to, co jest jasne i wyraźne poznane.

129 Por. R. Descartes, *Medytacja czwarta*, s. 78, [w:] AT VII 59.

130 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 45, s. 41–42.

Niego ukształtowana, że zdolność ujmowania czegoś przez umysł w sposób jasny i wyraźny nie może prowadzić do fałszywości sądu. Podobnie wyrażenie zgody przez wolę na to, co w ten sposób jest rozumiane, nie jest narażone na błąd. Kartezjusz twierdzi, że chociaż jego powyższe przekonanie „nie opiera się na żadnym dowodzie, to jednak tak wyciśnięte zostało przez naturę w duszach wszystkich ludzi, że ilekroć coś jasno ujmujemy, tylekroć samorzutnie na to się godzimy i żadną miarą nie moglibyśmy wątpić, czy to jest prawdziwe”¹³¹. W związku z tak określoną prawdziwością naszego poznania pojawia się pewna trudność wyjaśnieniem, jak możliwe jest poznanie świata zewnętrznego. Otóż idee rzeczy zmysłowych są często niewyraźne. Powodem tego stanu rzeczy jest to, że są one ideami modyfikacji rozciąglej substancji, w której składniki ilościowe i jakościowe są ściśle ze sobą powiązane. Tylko ilościowe składniki tych idei odpowiadają czemuś w *res extensa* i jako takie są jasno i wyraźnie ujmowane.

Problem z wystąpieniem fałszywości w przypadku idei pojawił się z ich odniesieniem do świata zewnętrznego. W *Medytacji pierwszej* był to podstawowy argument sceptyczny dotyczący zwodniczości sądu opartego na świadectwie zmysłów. W *Medytacji trzeciej*, czyli po przeprowadzonym metodycznym wątpieniu w *Medytacji pierwszej*, w związku z zastrzeżeniami dotyczącymi poznania świata zewnętrznego Kartezjusz stwierdził: „Pozostają więc jedynie sądy jako dziedzina, w której muszę się strzec przed błędem. Zasadniczy zaś i najczęściej spotykany błąd, jaki mógłby się w nich znaleźć, polega na tym, że sądzę, iż idee, które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami, znajdującymi się poza mną. Gdybym natomiast same idee rozważał jako pewne odmiany (*modos*) mego myślenia, a nie odnosiłbym ich do czegoś innego, to z pewnością nie mogłyby mi dostarczyć żadnego materiału do popełnienia błędu”¹³².

Biorąc pod uwagę niejasność idei rzeczy zmysłowych w poznaniu świata zewnętrznego, Kartezjusz wprowadził rozróżnienie między formalną fałszywością w sądach a materialną fałszywością samych idei. „Właściwą, czyli formalną fałszywość można napotkać jedynie w sądach, to jednak istnieje zaiste pewna inna fałszywość materialna w ideach, gdy przedstawiają jako rzecz coś, co nie jest rzeczą. I tak np. idee ciepła i zimna, które posiadam, są tak mało jasne i wyraźne, że nie potrafią mnie pouczyć, czy zimno jest tylko

131 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 44, s. 41.

132 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 59, [w:] AT VII 37.

brakiem ciepła, czy ciepło brakiem zimna, czy jedno i drugie jest jakością realną, czy żadne z nich. Ponieważ jednak nie mogą istnieć żadne idee, które by nie były jak gdyby ideami jakiejś rzeczy, przeto jeżeliby było prawdą, że zimno nie jest niczym innym jak tylko brakiem ciepła, to słusznie nazwalibyśmy fałszywą ideę, która mi je przedstawia jako coś realnego i pozytywnego¹³³.

Gdy idee wrodzone są rozważane pojedynczo, to ich percepcja jest jasna i wyraźna. Kiedy natomiast są one łączone w sądzie, pojawia się niebezpieczeństwo fałszu. Idea złożona, powstała z połączenia kilku idei pojedynczych, zwykle jest niejasna i niewyraźna. Może to skutkować dalszymi fałszywymi sądami. Problem jest minimalizowany, gdy relacje między składnikami idei złożonych pozostają jasne i wyraźne, jak na przykład w dowodach matematycznych. Niebezpieczeństwo jest szczególnie dotkliwe, gdy sądy zawierają afirmację dotyczącą rzeczywistości pozaumysłowej. Spróbujemy najpierw rozważyć idee i związaną z nimi możliwość wystąpienia fałszywości formalnej w sądach, a następnie przyjrzymy się materialnej fałszywości samych idei.

Fałszywość idei, pojawiająca się w sądach, dotyczy ich przyczyn formalnych¹³⁴. W *Medytacji trzeciej* Kartezjusz stwierdził w związku z fałszywością formalną idei: „Utrzymywałem mianowicie, że są jakieś rzeczy poza mną, od których owe idee pochodzą i do których idee te są całkowicie podobne¹³⁵. Idee mogą, ale nie muszą, zgadzać się ze swoimi przedmiotami. Nie są one bytami, które mają prawdziwość lub fałszywość jako własność wewnętrzną. Ich prawdziwość lub fałszywość jest dana w sądzie, który ich dotyczy. Sąd wiąże je z rzeczywistością istniejącą niezależnie od nich. Prawdziwość i fałszywość są ich relacyjnymi właściwościami. To, co odpowiada za prawdziwość i fałszywość, to sposób, w jaki czynimy idee przedmiotami sądu. Idee rzeczy zmysłowych wydają się reprezentować rzeczy istniejące poza umysłem. Z przyzwyczajenia odnosimy je do rzeczy, sądząc (fałszywie), że istnieje w nich coś, co je przypomina¹³⁶. W artykule 65 pierwszej części *Zasad* Kartezjusz zwrócił uwagę, że nawet jakości drugorzędne (wrażenia zmysłowe, uczucia i pożądania) mogą być ujęte w sposób jasny, jeżeli nie będziemy w naszych sądach wychodzić poza same wrażenia. Inaczej mówiąc, kiedy będziemy je rozważać z perspektywy fenomenalnej. Jeżeli natomiast widząc na

133 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 43–44.

134 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, 59, [w:] AT VII 37.

135 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 58, [w:] AT VII 35; por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 91–92, [w:] AT VII 75.

136 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 71, s. 51.

przykład barwę, sądzimy, że „widzimy jakąś rzecz, leżącą poza nami i zupełnie podobną do idei tej barwy, której to idei doświadczyliśmy właśnie w sobie samych”¹³⁷, to w takim przypadku sąd nasz jest fałszywy. Ściśle mówiąc, sąd w ujęciu Kartezjusza nie jest zdolnością niezależną, ale zdolnością hybrydową, która opisuje specyficzny sposób, w jaki rozumienie i wola współpracują ze sobą. Przedmiotem aprobaty lub dezaprobaty woli są idee umysłu. Jedną z głównych przyczyn wydawania błędnego sądu jest zgoda woli na to, co nie zostało ujęte w sposób jasny i wyraźny przez intelekt¹³⁸.

Stanowisko Kartezjusza dotyczące materialnej fałszywości idei rzeczy zmysłowych¹³⁹, zaprezentowane w *Medytacji trzeciej*, spotkało się z krytyką ze strony Arnaulda w *Zarzutach czwartych*. Ta początkowa krytyka nadała ton przyszłym negatywnym komentarzom dotyczącym stanowiska Kartezjusza¹⁴⁰. Do argumentów Arnaulda nawiązują współcześni nam krytycy i komentatorzy. Wilson nazywa odpowiedź Kartezjusza na krytykę Arnaulda „modelem zagubionego pomieszenia” teorii idei¹⁴¹. Cottingham, komentując debatę Kartezjusza z Arnauldem na temat fałszywości materialnej idei rzeczy zmysłowych, ocenia ją jako „zaangażowaną i raczej niejednoznaczną wymianę”¹⁴². Jego zdaniem Kartezjusz „niepotrzebnie skomplikował” swoją teorię, wprowadzając do niej materialną fałszywość idei w *Medytacji trzeciej*¹⁴³. Z kolei Kenny zauważa, że kilka rzeczy jest zagmatwanych

137 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 66, s. 49.

138 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 44, s. 41.

139 O fałszu materialnym idei rzeczy zmysłowych, por. S. Nadler, *The Doctrine of Ideas*, s. 86–103; J. M. Beyssade, *Descartes on Material Falsity*, [w:] *Minds, Ideas, and Objects. Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, eds. P. D. Cummins i G. Zoeller, Ridgeview Press, Atascadero 1992, s. 5–20; Deborah J. Brown, *Descartes on True and False Ideas*, [w:] *A Companion to Descartes*, eds. J. Broughton, J. Carriero, s. 196–215.

140 Por. Norman J. Wells, *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, „Journal of the History of Philosophy” 22 (1984) nr 1, s. 25–50.

141 Por. M. D. Wilson, *Descartes*, s. 110. Arnauld ustanowił tradycję następnych komentatorów, którzy również nie potrafili ocenić stanowiska Kartezjusza dotyczącego materialnej fałszywości idei w odniesieniu do prawdziwości i fałszywości przedmiotów. Por. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paryż 1968, 1, rozdz. 7 – tam nie uznaje tego rozróżnienia. F. Alquié nie zwraca uwagi na różnicę między prawdą i fałszem przedmiotów a materialną fałszywością idei. Por. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, t. 2, Classique Garnier, Paris 1963, s. 673.

142 Por. *Descartes' Conversation with Burman*, tłum. J. Cottingham, Clarendon Press, Oxford 1976, s. 67.

143 „Wydaje się, że problem z ideami zmysłowymi polega nie tylko na tym, że nie ma nic zewnętrznego, odpowiadającego ciepłu i zimnu, ale także na tym, że idee nie mają w ogóle żadnej autentycznej treści reprezentacyjnej. W scholastycznym żargonie Kartezjusza brakuje im ‘obiektywnej’ rzeczywistości. Ale z kolei jego ich opis, a mianowicie, że ‘reprezentują one nie-rzeczy jako rzeczy’,

w opisie materialnej fałszywości idei. Następnie dodaje, że Kartezjusz wydaje się zdezorientowany, nie mogąc udzielić spójnej odpowiedzi na zarzuty Arnaulda¹⁴⁴.

Zarzuty wysuwane wobec Kartezjusza w sprawie domniemanego braku spójności w jego koncepcji materialnego fałszu idei staną się bezpodstawne, zdaniem Normana J. Wellsa, jeśli będzie ona rozumiana w świetle późnych źródeł scholastycznych. Szczególny wpływ na tę koncepcję mają prace Suareza¹⁴⁵, które stały się dla niego inspiracją i na autorytet którego powołuje się on w odpowiedzi udzielonej Arnauldowi. Rozważania krytyczne dotyczące materialnej fałszywości idei mają fundamentalne znaczenie dla rzetelnej oceny jego teorii idei¹⁴⁶.

Po raz pierwszy wprowadził on pojęcie materialnej fałszywości idei w *Medytacji trzeciej*. Pojawiły się wówczas pytania: czy idee reprezentują rzeczywistość jakość w moim umyśle; czy są faktycznie ideami rzeczy, czy też nie-rzeczy? Ich relacja do rzeczy świata zewnętrznego jest niejasna, a nawet złudna. Według Browna krytyka przeprowadzona przez Kartezjusza błędu zmysłowego dała mu potężny argument przeciw empiryzmowi¹⁴⁷. Stworzyła jednak problemy dla jego własnej koncepcji idei i zagroziła wewnętrznej spójności systemu metafizycznego w *Medytacjach*. Przeprowadzając atak na empiryzm, próbował on wykazać, że niektóre idee zmysłowe są „materialnie fałszywe”. Są one szkodliwe dla poznania naukowego, ponieważ „przedstawiają nie-rzeczy jako rzeczy” (*non rem tanquam rem representant*) i ukazują ciała jako posiadające właściwości jakościowe, których w rzeczywistości nie mają¹⁴⁸. Zgodnie z jego fizyką geometryczno-mechanistyczną ciała są zróżnicowane ilościowo, według rozmiaru, kształtu i ruchu. W oparciu o ilościowe właściwości substancji rozciągłej należy ujmować wszystkie skutki, jakie wywierają one na nas, w tym na nasze postrzeganie: światła, kolorów, dźwięków, odczuwaną temperaturę, właściwości dotykowych, smakowych

wyduje się wyjątkowo nieudolny: jak mogą mieć charakter reprezentacyjny, jeśli nie mają reprezentacyjnej treści? Mówiąc delikatnie, rozdźwięk między reprezentatywnym charakterem a obiektywną rzeczywistością jest (jak kiedyś zauważyła Margaret Wilson) „zawstydzieniem” (J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press Inc., New York 2008, s. 135).

144 Por. A. Kenny, *Descartes*, s. 120–121.

145 Por. N.J. Wells, *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, „Journal of the History of Philosophy” 22 (1984) nr 1, s. 22–50.

146 Por. N.J. Wells, *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, s. 36.

147 Por. D.J. Brown, *Descartes on True and False Ideas*, s. 196–215.

148 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 64–65, [w:] AT VII 43–44.

i zapachowych¹⁴⁹. Ten redukcjonistyczny projekt w fizyce idzie w parze ze zwrotem w podkreślaniu przez niego biologicznej, a nie epistemologicznej funkcji doznań zmysłowych.

Antoine Arnauld (1612–1694) w *Czwartych zastrzeżeniach* przedstawił dwa dylematy dotyczące tego problemu: dylemat obiektywnego nieistnienia i dylemat istnienia idei bez przyczyny. Oba dylematy miały na celu wykazanie, że nie może istnieć idea materialnie fałszywa¹⁵⁰.

Dylemat obiektywnego nieistnienia materialnej fałszywości idei. Swoje zastrzeżenia do *Medytacji trzeciej* Arnauld zaczął od pytania: czy jeśli zimno jest tylko brakiem, to czy może istnieć jego idea, która byłaby zarówno ideą zimną, jak i ideą materialnie fałszywą? W jego przekonaniu główną przyczyną wprowadzenia idei materialnie fałszywej przez Kartezjusza w *Medytacji trzeciej* jest pomieszanie poziomów rozważań¹⁵¹. Pomylił on mianowicie poziom sądu związany z wiedzą intelektualną z poziomem przedsądowym prostego pojmowania idei. Inaczej mówiąc, pomylił sąd z ideą. Przeniósł formalną fałszywość z poziomu błędnego sądu na poziom przedsądowy dotyczący niezrozumienia i przeinaczenia idei oraz ich przedmiotów. Według interpretacji Arnaulda materialnie fałszywa idea reprezentuje jedną rzecz w miejsce innej, a zatem nie reprezentuje i nie ujmuje tej drugiej. Jest ona fałszywa, ponieważ błędnie przedstawia i błędnie pojmuje tę drugą. W takim przypadku sąd jest fałszywy w sensie formalnym, ponieważ sądzimy, iż zimno jest reprezentowane przez ideę pozytywną. Rzekoma idea zimna, która reprezentuje rzecz pozytywną, jest w rzeczywistości prawdziwym obrazem zimna. Naszym sądem przenosimy to, co jest reprezentowane, na to, co nie jest reprezentowane. W tym sensie źle oceniamy, oceniając jedno tak, jakby było drugim.

Arnauld jest nie tylko przekonany, że nie ma materialnie fałszywej idei zimna, ale także, że nie może być żadnych fałszywych idei przed wydaniem sądu. Nie ma zatem przypadków błędnego zrozumienia. Idea, która reprezentuje i zawiera byt pozytywny, może nie być ideą zimną (ponieważ nie może być ideą braku), ale w takim przypadku nie może być fałszywa. To błędne przedstawienia lub błędne zrozumienie przedmiotu idei przez Kartezjusza jest odpowiedzialne za błędne jego twierdzenie, że idee na poziomie

149 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 67–70, s. 49–51.

150 Por. D.J. Brown, *Descartes on True and False Ideas*, s. 201–202.

151 Por. *Zarzuty czwarte*, s. 183–184.

przedsądowym są materialnie fałszywe. Co zatem idea zimna objawia umysłowi według Arnaulda? Jeśli reprezentuje i ujawnia brak, to jest prawdziwą ideą. Jeśli ujawnia coś pozytywnego, to nie jest ideą zimną, ale ideą innego bytu. Nie jest zatem ideą fałszywą, ponieważ reprezentuje rzecz. Jego wniosek jest jednoznaczny: na poziomie idei nie mamy do czynienia z jej fałszem materialnym.

Kartezjusz w odpowiedzi na powyższy zarzut, biorąc pod uwagę lekceważący stosunek Arnaulda do jego koncepcji materialnej fałszywości idei przedstawionej w *Medytacji trzeciej*, odsyła swego adwersarza do lektury *Metaphysicae disputationes* Suareza. Wskazał dokładnie fragment jego dzieła (księga 9, sekcja 2, numer 4), w którym jest mowa o fałszu materialnym idei¹⁵². Następnie zakwestionował interpretację Arnaulda dotyczącą materialnej fałszywości idei jako przypadku błędnej interpretacji i niezrozumienia natury idei przed wydaniem sądu. Błędne zrozumienie przez niego pojęcia materialnej fałszywości idei miało skutkować przeniesieniem dyskusji z poziomu materialnej fałszywości idei na niezrozumienie lub formalną fałszywość sądu dotyczący jej reprezentacyjnego charakteru. Jednak to nie jest przedmiotem sporu, jak stwierdził Kartezjusz w swojej replice na zarzuty.

Zarzuty Arnaulda dały mu możliwość uściślenia, co rozumie przez materialną fałszywość idei. To, co sprawia, że jest ona fałszywa materialnie, nie polega na tym, że jest faktycznie fałszywa (jak sąd z powodu braku korespondencji z tym, co naprawdę jest), ale że dostarcza takiego materiału intelektualnemu, który jest podstawą do wydania fałszywego sądu. Materialnie fałszywe idee nie są ideami, które fałszywie przedstawiają swoje przedmioty. Przeciwnie, są one tak wadliwe w ich reprezentacyjnej treści, że nie można jasno ustalić, co one przedstawiają. Dlatego mogą łatwo wprowadzić nas w błąd i spowodować wydanie fałszywych sądów. W związku z ideą zimną Kartezjusz napisał: „Dlatego nazywam ją tylko materialnie fałszywą, że nie mogę rozsądzić, czy będąc niejasną i niewyraźną okazuje mi ona coś, co jako pozytywne istnieje poza moim wrażeniem, czy też nie. I stąd to mam sposobność sądzić, że jest to coś pozytywnego, chociaż może jest to tylko brak”¹⁵³.

Nie wszystkie idee są „tak jak obrazy rzeczy” w taki sam sposób i w tym samym stopniu. Oznacza to, że nie wszystkie idee przedstawiają coś umysłowi w jasny i wyraźny sposób. Idee są materialnie fałszywe w tym sensie, że

152 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty czwarte*, s. 202.

153 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 202.

w odróżnieniu od jasnych i wyraźnych idei nie przedstawiają czegoś w umyśle jako rzeczy prawdziwej i pozytywnej o wyraźnie rozpoznawalnym charakterze. Ich reprezentacyjna treść jest tak zagmatwana i niejasna, że nie można stwierdzić, czy to, co reprezentują, jest czymś pozytywnym i rzeczywistym, czy też nie.

Idee przed wydaniem sądu są materialnie fałszywe, ponieważ są przyczyną błędnych sądów. Ich materialnej fałszywości nie należy szukać na poziomie przeinaczenia lub błędnego zrozumienia idei. Należy ją postrzegać w kategoriach relacji między przesądem a sądem. Arnauld ograniczył analizę stanowiska Kartezjusza do poziomu przedsądowego. Co więcej, na tym poziomie przed wydaniem sądu dodatkowo ograniczył swoją ocenę do idei formalnie reprezentujących prawdziwość i fałszywość przedmiotów. W obu przypadkach nie zrozumiał stanowiska Kartezjusza w sprawie materialnej fałszywości. Idee są materialnie fałszywe w stosunku do naszych sądów, ponieważ stanowią dla nich materię błędu lub okazję do wydania fałszywego sądu. Kartezjusz nie pomylił sądu z ideą, nie przeniósł formalnej fałszywości właściwego sądowi na poziom idei i nie nazwał go materialnie fałszywym.

W 1648 roku Franciszek Burman w rozmowie z Kartezjuszem zasugerował zawężenie błędów związanych z ideami do formalnej fałszywości sądu. Inaczej mówiąc, podzielał on stanowisko Arnaulda, że fałszywość idei związana jest tylko z formalnym błędem występującym w sądzie. Kartezjusz odrzucił tę sugestię i rozróżnił po raz kolejny formalną fałszywość sądu od materialnego fałszu idei. Według Burmana nie można mówić o fałszywości idei, kiedy ją rozważamy samą w sobie, bez jej odniesienia do zewnętrżności, tzn. jako ideę obiektywną. Kartezjusz, odpowiadając na jego sugestię, po raz kolejny zwraca uwagę na fałszywość materialną idei, odróżniając ją od fałszywości formalnej sądu. Fałszywość materialna idei dotyczy samej jej natury, jeszcze przed jej odniesieniem do rzeczy istniejącej w świecie zewnętrżnym¹⁵⁴. Inaczej mówiąc, fałszywość idei jest nie tylko formalna, tzn. nie tylko może pojawić się na poziomie sądu, gdy odnosimy ideę do rzeczy istniejących poza świadomością, lecz dotyczy samej jej natury. Przykładem takiej fałszywości materialnej jest dla Kartezjusza – oprócz idei zimna – idea koloru¹⁵⁵. Można zatem powiedzieć, że prawdziwe idee są ideami rzeczy (*rerum quarundam*

154 Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, s. 457.

155 Kolor dla Kartezjusza nie jest prawdziwą cechą, wrażenie barwy (koloru) jest spowodowane działaniem subtelnej materii na nerw wzrokowy.

ideae), fałszywe idee są ideami nie-rzeczy (*non rerum*)¹⁵⁶. Fałszywość materialna istniejąca w ideach¹⁵⁷ jest przyczyną wystąpienia fałszywości formalnej w sądach.

Pozostał nam do rozważenia drugi dylemat *Czwartych zastrzeżeń* Arnaulda, w którym podważył on możliwość istnienia idei materialnie fałszywej. Jest to dylemat istnienia idei bez przyczyny. „Czymże jest bowiem idea zimna? Jest to samo zimno, o ile jest obiektywnie w intelekcie. Ale jeżeli zimno jest brakiem, to nie może [ono] istnieć obiektywnie w intelekcie za pośrednictwem idei, której istnienie obiektywne jest pozytywnym bytem. Wobec tego, jeśli zimno jest tylko brakiem, to nigdy nie będzie mogła istnieć jego idea pozytywna, a stąd [też] żadna [idea], będąca materialnie fałszywa”¹⁵⁸. Kartezjusz w odpowiedzi na powyższy zarzut zauważył, że niektóre idee są materialnie fałszywe, ponieważ „dostarczają sądowi materii błędu”, Arnauld zaś „rozpatrując idee wzięte formalnie, utrzymuje, że nie ma w nich żadnej fałszywości”¹⁵⁹. W dalszej części odpowiedzi zwrócił uwagę swemu adwersarzowi, że źle zrozumiał jego stanowisko w kwestii materialnego fałszu. Przede wszystkim nie uwzględnił on dokonanego przez niego rozróżnienia między ideą rozumianą w sensie formalnym a ideą w sensie materialnym¹⁶⁰. Idee wzięte w sensie materialnym, jako czynności intelektu, nie mogą być fałszywe, ponieważ w ich przypadku zwracamy uwagę tylko na działanie intelektu. Natomiast idee (obiektywne) wzięte formalnie reprezentują coś. Jest mi zimno, tzn. czuję, że jest mi zimno. Samo czucie jest ideą w sensie materialnym, jako akt myślenia. Zimno natomiast jest intencjonalnym przedmiotem tego aktu, jest ideą w sensie obiektywnym. Kartezjusz w powyższym analizowanym przez nas fragmencie stwierdził, że zimno jako idea (obiektywna) jest pewną formą, która nie jest złożona z żadnej materii. Jako taka przedstawia (reprezentuje) zimno w podwójnym sensie. Pierwszy dotyczy tego, co jest przeze mnie odczuwane, czyli reprezentuje moje wrażenie zimna. Drugi sens dotyczy „zimna faktycznego (realnego)”, które jest przyczyną mojego wrażenia zimna. Idea zimna reprezentuje zimno „realne” i odsyła do tego, co znajduje się poza moją świadomością. Odsyła do „materialnego zimna”, które reprezentuje. Jednak zimno jest uchwycone w idei, jeśli można

156 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 43.

157 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 43.

158 *Zarzuty czwarte*, s. 183.

159 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 200.

160 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 200.

tak powiedzieć, w sposób formalny, a nie materialny. Idea zimna pochodzi od umysłu, jest jego ideą, czyli formą, która reprezentuje moje wewnętrzne odczucie zimna. Problem polega na tym, że z przyzwyczajenia pochodzącego z dzieciństwa uważam, że idea zimna reprezentuje także „zimno w sensie materialnym”, istniejące w świecie zewnętrznym. Jednak poza wrażeniem zimna, które odczuwam, zimno w sensie realnym nie istnieje. W tym sensie jego idea jest materialnie fałszywa. Przedstawia (reprezentuje) ona materialne zimno, które (nie) istnieje poza umysłem. Inaczej mówiąc, odsyła do czegoś, czego nie ma w świecie realnym.

Pojawia się problem w związku określeniem fałszywości materialnej idei. Czym różni się od fałszywości formalnej idei na poziomie sądu? Fałszywość formalna idei polega na tym, że sądzę, iż idee, które posiadam, są podobne albo zgodne z rzeczami, które znajdującymi się poza moją świadomością¹⁶¹. Zakłada się występowanie podobieństwa lub zgodności między ideą a rzeczą. Jej fałsz materialny natomiast mówi o reprezentowaniu przez ideę czegoś, czego nie ma w świecie zewnętrznym. Idea zimna w moim umyśle reprezentuje coś, tzn. odsyła do tego, czego nie jest reprezentacją, ponieważ to, do czego odsyła, nie istnieje. Istnieje w świecie realnym tylko odpowiedni ruch cząsteczek na powierzchni rzeczy i ruch cząsteczek powietrza, który przekazuje ten pierwszy ruch do narządów zmysłowych.

Pojawia się jednak następna trudność. Wydaje się, że powyższe rozróżnienie idei zawarte w *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, dotyczące jej formalnego i materialnego sensu, nie jest zgodne z rozróżnieniem dokonany w *Medytacji trzeciej*. Kartezjusz podzielił w niej myślenie (*cogitationes*) na dwa rodzaje: niektóre myśli są „jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko właściwie przysługuje nazwa idei, gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu”. Drugim rodzajem są modyfikacje myślenia: chcenie, twierdzenie, przeczenie, uczucia i sądy¹⁶². Wydaje się, że idee w *Medytacji trzeciej* jako formy myślenia odpowiadają ideom materialnym z *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*. Można przyjąć, że nieporozumienie jest wynikiem pewnej niedokładności w użyciu terminów. Jeśli wyrażenie forma z *Medytacji trzeciej* odniesiemy do dwóch rodzajów idei, to wtedy unikniemy powyższej sprzeczności. Inaczej mówiąc, wyrażenie forma dotyczy zarówno pierwszego rodzaju idei, które są „jak gdyby obrazami rzeczy”, jak i drugiego, zgodnie z którym są

161 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 59, [w:] AT VII 37.

162 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 59, [w:] AT VII 37.

„jakieś inne jeszcze formy”. Pierwszymi formami idei byłyby wtedy idee ujęte w sensie obiektywnym, a drugimi idee rozumiane w sensie materialnym.

Wprowadzenie przez Kartezjusza pojęcia fałszywości materialnej idei do rozważań ma na celu wyjaśnienie, dlaczego jesteśmy podatni na pewne rodzaje błędów w ocenie wrażeń zmysłowych. Wszystkie idee są „jakby rzeczami”. Przedstawiają one rzeczy w pozytywnym sposobie ich bycia, dlatego materialnie fałszywa idea poprzedza i skłania nas do fałszywego sądu. Idea jest materialnie fałszywa „o ile dostarcza materii dla ich fałszywych sądów”¹⁶³. Kartezjusz twierdzi, że każdą ideę, która dostarcza materiału do fałszywego sądu, można nazwać materialnie fałszywą. Pomieszane idee, które są świadomie konstruowane w dowolnym momencie, takie jak chimera lub fałszywy Bóg, zwykle dają niewiele miejsca na błąd sądu. Idee zmysłowe natomiast, szczególnie te odnoszące się do pożądań, dają największe pole do popełniania błędów i najbardziej zasługują na miano fałszywych materialnie. „Spośród wszystkich zaś największa jest ta [sposobność do błędu] w ideach, które pochodzą od pożądania zmysłowego, jak na przykład idea pragnienia u chorego na wodną puchlinę; czyż naprawdę nie dostarcza mu ona materii do błędu, skoro daje sposobność do tego, by sądził, że napój, który jest szkodliwy, jest dlań pożyteczny?”¹⁶⁴.

W zasadzie idee zmysłowe są materialnie fałszywe, ponieważ udają, że przedstawiają coś jako właściwości rozciąglej substancji, którymi nie są¹⁶⁵. Nie oznacza to jednak, że te zmysłowe idee rozpatrywane same w sobie są fałszywe. Idee mogą być fałszywe tylko wtedy, gdy związane są z czymś innym. Taki przypadek zachodzi jedynie w przypadku sądu, a nie w przypadku samych idei. Kазus fałszywości materialnej idei jest szczególny. Kartezjusz w *Medytacji trzeciej* napisał o nim w sposób lapidarny: „Istnieje zaiste pewna inna fałszywość materialna w ideach, gdy przedstawiają jako rzecz coś, co nie jest rzeczą”¹⁶⁶. Zwrócił on uwagę w powyższym zdaniu, że po pierwsze w ideach rzeczy zmysłowych istnieje fałszywość materialna. Po drugie reprezentują one coś jako rzecz, co nie jest rzeczą. Po trzecie ta „fałszywa idea” przedstawia mi swoją treść jako „coś” „realnego i pozytywnego”. Taka

163 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 201.

164 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, s. 201.

165 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 44.

166 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 44. Określenie niektórych idei rzeczy zmysłowych jako materialnie fałszywych stało się przyczyną licznych komentarzy, często ze sobą sprzecznych.

reprezentacja jest podstawą do wydania fałszywego sądu o właściwościach rzeczy, których to właściwości ona nie posiada.

Powyższe ujęcie materialnej fałszywości idei rzeczy zmysłowych ma swoje konsekwencje w rozumieniu idei właściwości pierwszorzędnych i drugorzędnych rzeczy. Jeżeli chodzi o idee jakości drugorzędnych, to wszystkie one są materialnie fałszywe. Z przyzwyczajenia sądzimy, że reprezentują one właściwości rzeczy istniejących niezależnie od umysłu. Jednak realne rzeczy, zgodnie z modelem naukowym Kartezjusza, ich nie mają. Rzeczy nie posiadają kolorów, zapachów, smaków, nie są ani zimne, ani gorące. Są one modyfikacjami rozciągłości. W przypadku idei jakości pierwszorzędnych sprawa z ich materialną fałszywością wygląda inaczej niż w przypadku jakości drugorzędnych. Wydaje się, że idee wielkości, kształtu i ruchu adekwatnie reprezentują wielkość, kształt i ruch rzeczy realnych. Fałszywość może wystąpić na poziomie sądu, ale nie na poziomie idei. Natura idei odpowiada naturze rzeczywistości, którą te idee reprezentują. Pomyłki mogą wystąpić w ocenie wielkości ciała, ale nie w tym, że jest ono rzeczą rozciąglą. Możemy zatem powiedzieć, że fałszywość materialna i formalna może wystąpić w przypadku idei jakości drugorzędnych rzeczy, natomiast jeśli chodzi o idee jakości pierwszorzędnych, to mamy do czynienia tylko z możliwością pojawienia się fałszywości formalnej.

Jeśli każda idea rzeczy zmysłowej niejako zachęca do sądu, to idee zmysłowe jakości drugorzędnych są materialnie fałszywe, ponieważ dostarczają materiału do błędu. Nie oznacza to jednak, że nie mogą one spełnić jakiegoś celu reprezentacyjnego, tym bardziej że bez nich w ogóle nie moglibyśmy dostrzec modyfikacji *res extensa*. Nie jest to jednak prawda sądu, ale raczej jego użyteczność. Idee zmysłowe jakości drugorzędnych pomagają nam, co ilustruje *Medytacja szósta*, odnaleźć się w świecie i w nim przetrwać. Mają one swoje praktyczne, użyteczne zastosowanie¹⁶⁷.

Idee zmysłowe jakości drugorzędnych są formalnie fałszywe, kiedy stają się podstawą do wydawania sądów naukowych o rzeczywistości poza umysłowej, kiedy chcemy na ich podstawie poznać prawdziwą naturę rzeczy i ich własności. Przy ocenie rzeczywistych (geometrycznych) właściwości rzeczy pełnią one jedynie rolę pomocniczą, choć nieodzowną. Bez nich właściwości ilościowe nie byłyby nam dostępne¹⁶⁸. Jeśli chodzi natomiast o idee

167 Por. R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 101–102, [w:] AT VII 88–89.

168 Zob. przykład z woskiem z *Medytacji drugiej*.

zmysłowe jakości pierwszorzędnych, to ich ilościowe składniki mogą posłużyć jako podstawa dla adekwatnych (naukowych) badań świata zewnętrznego. Umożliwiają one rekonstrukcję matematyczną i naukową badanych bytów. Należy także podkreślić, że idee rzeczy zmysłowych – pomimo tego, że mogą być materialnie fałszywe – to odgrywają kluczową epistemiczną rolę w naszej wiedzy o istnieniu materialnego świata. Ponieważ Bóg nie jest zwozdziacielem, to takie idee wydają się pochodzić od ciał. Kartezjusz konkluduje, że zgodnie z formalną przyczyną „przynajmniej to wszystko w nich jest, co jasno i wyraźnie pojmuję, tzn. wszystko, co – ogólnie biorąc – wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki (*mathesis*)”¹⁶⁹. Inaczej mówiąc, to, co obiektywnie znajduje się w ideach jasno i wyraźnie ujmowanych, musi istnieć w samych ciałach. Kartezjusz zaprzecza natomiast, że to ciała lub Bóg są przyczyną materialnie fałszywych idei. Zgodnie z naturalnym światłem materialnie fałszywe idee „pochodzą z niczego, tzn. są we mnie tylko wskutek pewnych braków i niedoskonałości mojej natury”¹⁷⁰.

Podsumowanie

Przeprowadzone rozważania w powyższym rozdziale pozwoliły nam ukazać, w jaki sposób Kartezjusz wytłumaczył możliwość poznania w sposób naukowy świata zewnętrznego. Według niego umysł ma do niego dostęp tylko za pośrednictwem idei. Bezpośrednim przedmiotem naszego poznania są idee. To, co jest w nich poznawane w sposób jasny i wyraźny, znajduje się w przedmiotach, które one reprezentują. W jaki sposób dochodzi do ich poznania?

Umysł może uświadomić sobie idee albo własną mocą, albo dzięki zjednoczeniu ze swoim ciałem. W tym drugim przypadku nasze ciało (układ nerwowy) przekazuje ruchy pochodzące od rzeczy do mózgu, tworząc na szyszynce ślady poznawanej rzeczy. Ślady te są ujmowane przez umysł w odpowiednie formy, czyli przez idee. Idee nie pochodzą z doświadczenia, lecz je poprzedzają, wszystkie są wrodzone. Nie są jednak gotowymi wzorami, w które umysł jest wyposażony, lecz jego potencjalnościami. Bóg ukształtował naszą naturę w taki sposób, że umysł posiada dyspozycje do uświadomienia sobie

169 R. Descartes, *Medytacja szósta*, s. 95, [w:] AT VII 80.

170 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65, [w:] AT VII 44.

określonych idei. Są one uświadamiane przez niego: albo własną jego mocą (np. prawdy matematyczne), albo za pośrednictwem ciała, z którym jest on złączony (uczucia), albo też przez rzeczy istniejące poza jego ciałem (np. właściwości pierwszorzędne i drugorzędne ciał). Ideami, które umysł jest w stanie uświadomić sobie własną mocą, są: rozciągłość przestrzenna rzeczy, jej położenie, kształt, ruch i liczba. Idee te stanowią niezmiennie określenie istoty każdej rzeczy cielesnej. W umyśle pojawiają się także idee jakości drugorzędnych, takie jak idee barwy, smaku, zapachu, dźwięku czy też bólu. Są one ujmowane niejasno i niewyraźnie przez niego, nie mogą zatem stanowić przedmiotu badań naukowych dotyczących rzeczy zewnętrznych. Czy to znaczy, że są one jego fikcjami? Otóż nie. Kartezjusz stwierdza, że w rzeczach musi być coś, co sprawia, że w naszym umyśle pojawiają się idee, które je reprezentują. Tym, co powoduje pojawienie się ich idei w naszym umyśle, jest odpowiedni układ przestrzenno-kinetyczny cząsteczek, z których zbudowana jest dana rzecz.

Różnica między ideami wrodzonymi a ideami nabytymi (które także są wrodzone) pochodzi od przyczyn, przez które są one wzbudzone w umyśle. Kiedy umysł własną mocą uświadamia sobie określoną ideę, to wtedy mamy do czynienia z ideami czystego intelektu. Idee te są poznawane w sposób jasny i wyraźny. Taką ideą jest np. idea ciała rozciągniętego. Natomiast tylko umysł złączony z własnym ciałem może uświadomić sobie idee rzeczy zmysłowych. Warunkiem koniecznym do uświadomienia sobie przez umysł idei reprezentującej uczucia i wrażenia jest jego zjednoczenie z ciałem. Gdy chodzi natomiast o idee rzeczy materialnych, to oprócz ciała, z którym umysł jest zjednoczony, do ich uświadomienia konieczne jest istnienie samych rzeczy. Rzeczy istniejące w świecie zewnętrznym są przyczyną powstania śladów w mózgu, które pobudzają umysł do uświadomienia sobie odpowiedniej im idei rzeczy zmysłowych. Inaczej mówiąc, doświadczenie zmysłowe rzeczy jest warunkiem koniecznym pojawienia się ich idei. Umysł bez świadomości idei rzeczy zmysłowych ujmowałby tylko w sposób ogólny istotę ciała, czyli jego rozciągłość i ruch, natomiast nie poznawałby rzeczy jednostkowych i ich właściwości.

Kartezjusz, analizując reprezentacyjny charakter idei rzeczy zmysłowych, zwrócił uwagę na fakt, że są one „jakby obrazami rzeczy”. Nie zawsze jednak w sposób właściwy reprezentują one rzeczy istniejące w świecie zewnętrznym. Narazone są na fałszywość formalną i materialną. Formalna fałszywość

idei pojawia się w sądzie dotyczącym istnienia tego, co one reprezentują. Zmysłowe ujęcie rzeczy, tzn. ich jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych, jest zwykle niejasne i niewyraźne, dlatego nie ukazuje prawdziwej struktury fizycznej rzeczy istniejącej w świecie zewnętrznym. Jeżeli chodzi o jakości drugorzędne ciał, takie jak kolor, zapach czy ból, to są one modyfikacjami naszego umysłu (jego ideami), a nie modyfikacjami rzeczy rozciągłej istniejącej poza świadomością. Dlatego nie można ich przypisać rzeczom istniejącym w świecie realnym. Jeśli chodzi o idee jakości pierwszorzędnych poznawanych rzeczy, to wprawdzie ich natura jest podobna do natury rzeczy istniejących poza świadomością, tzn. jest także układem geometrycznym cząsteczek, ale rzadko i przypadkowo zachodzi między nimi podobieństwo.

W przypadku materialnej fałszywości idei rzeczy zmysłowych Kartezjusz jest przekonany, że dotyczy ona tylko idei jakości drugorzędnych ciał. Reprezentują one smak, zapach, ból, zimno, ciepło – jako rzeczy lub ich właściwości, którymi nie są. Są one bowiem modyfikacjami myślenia, a nie rzeczy rozciągłej. Ich fałszywość polega na przedstawieniu swej treści jako czegoś realnie istniejącego w świecie zewnętrznym.

Należy jednak zaznaczyć, że chociaż w oparciu o idee zmysłowych jakości drugorzędnych nie możemy poznać prawdziwej natury rzeczy, to bez nich nie mielibyśmy dostępu do rzeczy jednostkowych. Chociaż nie reprezentują w świecie zewnętrznym tego, co przedstawiają, to jednak w rzeczach jest coś, co powoduje, że w umyśle są wzbudzone właśnie te idee rzeczy zmysłowych. Można powiedzieć, że reprezentują one odpowiedni układ cząsteczek i ich ruch istniejący w rzeczach. Jeśli chodzi natomiast o idee rzeczy zmysłowych jakości pierwszorzędnych, to umożliwiają one ilościowe, czyli matematyczne, ujęcie badanych bytów.

Gwarancją obiektywności poznania rzeczy w świecie zewnętrznym jest jasne i wyraźne ujęcie ich idei. Należy zatem unikać wydawania przedwczesnych sądów bezpośrednio odnoszących się do rzeczy. Przede wszystkim nie należy poznawym rzeczom przypisywać żadnych właściwości, których wcześniej nie ujęto w sposób jasny i wyraźny w ich ideach. Wszystko natomiast to, co jasno i wyraźnie poznano w ideach rzeczy, znajduje się z konieczności w samych poznawanych rzeczach. Dlatego ponownie pojawiają się wątpliwości: Skąd możemy mieć pewność, że określona idea reprezentuje właściwą rzecz? Czy możemy ufać jasnemu i wyraźnemu ujęciu idei i uznać je za kryterium poznania pewnego? W poprzednich rozdziałach

przyjmowaliśmy za Kartezjuszem, że Bóg jest stwórcą świata i człowieka, jak również gwarantem prawdziwości naszego poznania świata zewnętrznego. Poznanie Boga, jak i samego siebie uczynił on punktem wyjścia rozumienia świata zewnętrznego w trzech listach do Mersenne'a z 1630 roku. Tym problemem zajmiemy się w rozdziale ostatnim.

Rozdział VI

Istnienie Boga fundamentem poznania świata zewnętrznego

Zdaniem Kartezjusza to, co umysł jasno i wyraźnie ujmuje w idei rzeczy zmysłowej, istnieje w niej samej (w rzeczy). Kryterium prawdziwości idei jest jej jasne i wyraźne ujęcie przez umysł. Idee, które są ujęte w sposób jasny i wyraźny, reprezentują rzeczywiste właściwości rzeczy. Można zatem powiedzieć, że wrodzone idee ukazują nam, jaki jest świat zewnętrzny oraz jakie właściwości mają rzeczy.

W związku z tym pojawia się pytanie: jaką mamy pewność, że jasność i wyraźność ujęcia idei gwarantuje jej prawdziwość oraz zapewnia wiarygodną reprezentację rzeczy? Kartezjusz odpowiedział na to pytanie na zakończenie *Medytacji piątej*: „widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego. Teraz zaś mogę zdobyć dokładną znajomość i pewność niezliczonych prawd, zarówno o samym Bogu i o innych rzeczach rozumowi tylko dostępnych (*res intellectuales*), jak także o całej tej naturze cielesnej, która jest przedmiotem czystej matematyki”¹. Jeżeli Bóg ma być gwarantem prawdziwości wszelkiej ludzkiej wiedzy, to należy udowodnić Jego istnienie.

Kartezjusz sformułował trzy dowody na istnienie Boga: dwa dowody z przyczynowości i jeden ontologiczny². Dowody z przyczynowości znajdują

1 R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 87–88, [w:] AT VII 71.

2 Należy zaznaczyć, że Kartezjusz nie używał tych nazw dla przeprowadzonych przez siebie dowodów. Por. S. Czajkowski, *Dowody istnienia Boga z jego skutków u Kartezjusza*, „Kwartalnik Filozoficzny” 13 (1937), s. 19–316. „W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Descartes podaje trzy dowody na

się w *Medytacji trzeciej*. W pierwszym dowodzie punktem wyjścia uczynił on fakt obecności idei Boga w umyśle ludzkim. Namysł nad źródłem jej pochodzenia doprowadził go do przekonania, że może nim być tylko istniejący Bóg. W drugim dowodzie wyszedł od namysłu nad tym, co jest przyczyną istnienia człowieka. Także i w tym przypadku jego przyczyną zaistnienia jest istniejący Bóg.

Dowód ontologiczny, mający charakter aprioryczny, znajduje się w *Medytacji piątej*. Rozpoczyna się on od uświadomienia sobie przez Kartezjusza obecności w umyśle wrodzonych idei. Pośród nich znajduje się idea Boga jako istoty nieskończenie doskonałej. Namysł nad nią doprowadził go do przekonania, że do jej istoty musi przynależeć istnienie.

Wszystkie trzy dowody opierają się na zasadach: przyczyny i skutku oraz stopni rzeczywistości bytów. Zasady te mają swoje źródło w neoplatonizmie i późnej scholastyce. Z nimi łączy się bezpośrednio istnienie przyczyny formalnej i eminentnej idei. W poniższym rozdziale spróbujemy przedstawić rozumienie przez Kartezjusza metafizycznej zasady stopni bytów oraz istnienia przyczyny formalnej i eminentnej idei, a następnie zajmiemy się dowodami istnienia Boga, które są kluczowe dla możliwości poznania świata zewnętrznego. W ostatnim punkcie tego rozdziału zajmiemy się teorią prawd wiecznych stworzonych przez Boga. Miała ona znaczący wpływ na jego koncepcję istnienia świata zewnętrznego i możliwości jego poznania³.

istnienie Boga” (J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes’a teorii idei*, Białystok 1988, s. 129). Copleston mówi o istnieniu w filozofii Kartezjusza dowodów aposteriorycznych w *Medytacji trzeciej* i dowodzie ontologicznym w *Medytacji piątej* (F. Copleston, *Historia filozofii*, tom IV, s. 115). Dowody z przyczynowości nazywane są również: dowodami psychologicznymi, aposteriorycznymi czy też dowodami ze skutków. Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 96. Kartezjusz w *Liście do Meslanda z 2 maja 1644 roku* napisał, że „wszystkie te dowody ze skutków sprowadzają się do jednego” (R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 213–214). Por. J. Kopania, *Amo ut intelligam. O poznaniu Boga według Kartezjusza*, [w:] J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003, s. 25–36; S. Czajkowski, *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, „Przegląd Filozoficzny” 49 (1937), s. 133–151;

3 Por. L. Chmaj, *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, „Przegląd filozoficzny” 40 (1937) nr 2, s. 120–132. Por. T. Śliwiński, *Podstawy fizyki Kartezjusza*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica” 16 (2004), s. 43–70.

1. Zasada przyczynowości i stopni bytów

Kartezjusz, powołując się na przyrodzone światło rozumu w *Medytacji trzeciej*, wskazał na pierwszą zasadę przyczynowości (ontologiczną i epistemologiczną). Według niej byt skutku pochodzi z bytu przyczyny⁴. W *Odpowiedzi autora na zarzuty pierwsze* pochodzące od Caterusa, odwołując się także do „przyrodzonego światła rozumu”, podał trzy zasady myślenia: (1) wszystko, co istnieje, ma przyczynę swego istnienia⁵; (2) skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny; (3) można pytać o przyczynę sprawczą każdej istniejącej rzeczy⁶. W jego przekonaniu przyjęcie zasady przyczynowości i skutku jest warunkiem koniecznym poznania istnienia wszystkiego, co jest dostępne człowiekowi: „Rzeczywistość obiektywna naszych idei domaga się przyczyny, w której zawierałaby się ta sama właśnie rzeczywistość nie tylko obiektywnie, lecz formalnie albo eminentnie. I należy zaznaczyć, że przyjęcie tego aksjomatu tak bardzo jest konieczne, ponieważ od niego jedynego zawisło poznanie wszystkich rzeczy, tak zmysłowo poznawalnych, jak

4 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 62, [w:] AT VII 40.

5 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 116.

6 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty pierwsze*, s. 116. W *Liście do Meslanda z 2 maja 1644 (?) roku* Kartezjusz podał dwie zasady: kto może zrobić więcej, może także uczynić mniej; całość jest większa od swej części. Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 (?)*, s. 211. Odwołując się ponownie do przyrodzonego światła rozumu w *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, w związku z rozważaną przez siebie ideą Boga, wyróżnił cztery pierwsze zasady (*notionibus*) myślenia, od których według niego „nic nie może być bardziej oczywiste lub prawdziwe”. Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 134. Zasady te posłużyły mu do udowodnienia istnienia Boga i świata zewnętrznego. (1) „Nic nie znajduje się w skutku, co by nie istniało uprzednio w podobny lub w wydatniejszy jakiś sposób w przyczynie”. (2) „Z niczego nic nie powstaje”. Gdyby odrzucić tę zasadę, należałoby zaakceptować twierdzenie, że „coś zostało uczynione z niczego”. „Żadna rzecz ani żadna istniejąca aktualnie doskonałość rzeczy nie może mieć jako przyczyny swego istnienia niczego, czyli rzeczy nie istniejącej” (Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 153). (3) „Wszelka rzeczywistość lub doskonałość, która występuje tylko obiektywnie w ideach, musi istnieć bądź formalnie, bądź eminentnie w ich przyczynach”. (4) „Wszelka doskonałość, która znajduje się obiektywnie w idei, winna istnieć realnie w jakiejś jej przyczynie” (Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 135). W dalszej części swojej odpowiedzi podał on jeszcze dwa twierdzenia, które przynależą do pierwszych zasad poznawanych w sposób intuicyjnie pewny. (5) Twierdzenie, że „jesteśmy rzeczami myślącymi, jest to pewna pierwsza zasada, która nie jest wnioskiem żadnego sylogizmu”. Z nią wiąże się następną: (6) „Gdy ktoś mówi: myślę, więc jestem, czyli istnieję, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą” (por. Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 138).

i niepoznawalnych przy pomocy zmysłów”⁷. Aby zrozumieć rzeczywistość obiektywną, formalną i eminentną idei, należy najpierw zwrócić uwagę na przyjętą przez Kartezjusza ze scholastyki teorię stopni doskonałości bytów.

W swoich rozważaniach używał terminów „rzeczywistość” i „doskonałość” na oznaczenie określonej właściwości bytu. W *Medytacji trzeciej* napisał: „Ani żadna rzecz nie może powstać z niczego, ani też rzecz doskonalsza, tzn. taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej”⁸. Substancje, zgodnie z ontyczną hierarchią bytów, mają więcej rzeczywistości, niż ich modyfikacje. Natomiast substancje nieskończone są bardziej rzeczywiste niż substancje skończone⁹, podobnie, jak „substancja nieskończona i niezależna bardziej jest [...] rzeczą aniżeli [substancja] skończona i zależna”¹⁰. Doktryna stopni bytów ma swoje korzenie w filozofii Platona i Arystotelesa. Średniowieczni jej zwolennicy uznawali ciągłą skalę rzeczywistości – od przedmiotów nieożywionych aż do Boga, z roślinami, zwierzętami, ludźmi i aniołami między nimi. Kartezjusz rozpoznaje w rzeczywistości tylko trzy poziomy bytów: (1) Boga, czyli nieskończoną substancję; (2) substancje skończone (tj. stworzone umysły i ciała rozciągle); (3) ich modyfikacje.

„Aksjomat pochodzenia” naszych idei obiektywnych, z odwołaniem się do ich formalnych lub eminentnych przyczyn, pochodzi z tradycji scholastycznej. Kartezjusz podał techniczne definicje dwóch rodzajów ich występowania: formalnej i eminentnej. „O tym samym [co występuje w przedmiotach idei] powiada się, że jest *w sposób formalny* w przedmiotach idei, jeżeli jest ono w nich takie, jakim je ujmujemy, a *w sposób eminentny*, gdy wprawdzie nie jest ono takie [jakim je ujmujemy], lecz takie, że mogłoby je zastąpić”¹¹.

7 R. Descartes, *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, s. 153–4. Zasada przyczynowości, którą możemy określić jako „warunek podobieństwa”, jest wyraźnie przywołana przez Kartezjusza w dowodzie istnienia Boga w *Medytacji trzeciej*, a także w dowodzie istnienia świata materialnego w *Medytacji szóstej*. Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 62, [w:] AT VII 40.

8 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 62, [w:] AT VII 40–41.

9 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 153–154.

10 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 168.

11 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151. Przyczyna idei musi zawierać formalnie lub eminentnie to wszystko to, co jest zawarte obiektywnie w samej idei. Ten stan przyczynowy występuje w różnych formach w pismach Kartezjusza: R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 61–63, [w:] AT VII 39–41; R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 113–115; R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 134–135; por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151, 153–154, 155–156; por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 292–293. Bardziej szczegółowe omówienie tej zasady można znaleźć w pracy K. Clatterbaugh, *Descartes's Causal Likeness Principle*, „Philosophical Review” 89 (1980), s. 379–402.

Przyczyna zawiera w sobie doskonałość idei w sposób formalny, jeśli faktycznie ją przedstawia, to znaczy, jeśli dokładnie odpowiada naszemu jej postrzeganiu. Między obiektywną treścią idei a treścią jej przyczyny formalnej występuje izomorficzność. To, co zawiera się w treści idei, musi istnieć w treści jej przyczyny formalnej, czyli musi mieć podobną naturę. Jeśli natomiast chodzi o przyczynę eminentną idei, to doskonałość obiektywnej idei wymaga, aby jej przyczyna była co najmniej tego samego stopnia doskonałości, jaką ona sama posiada. Składnik skutku, któremu przyczyna odpowiada, jest od niego różny, ale jest przynajmniej w tym samym stopniu co on rzeczywisty. Zawieranie eminentne skutku w przyczynie uwzględnia te przypadki, w których skutek różni się naturą od przyczyny. Rzeczywistość idei istnieje eminentnie w moim umyśle, jeśli jestem w stanie wytworzyć jej treść. Sam jednak nie posiadam tej treści w sposób formalny. Jako substancja myśląca mogę eminentnie zawierać rozciągłość, kształt i ruch, ponieważ są one modyfikacje substancji. A ponieważ mój umysł nie jest substancją cielesną, lecz myślącą, to nie może zawierać ich w sposób formalny, lecz tylko w sposób eminentny.

Pierwszorzędną przyczyną idei jest Bóg. Zawiera On eminentnie wszystko to, co należy do moich idei. Jako substancja myśląca jestem przyczyną eminentną idei rzeczy, czyli ich pojęć istniejących w moim umyśle, ale nie ich realnego istnienia. Bóg, ponieważ jest substancją nieskończoną, jest ich przyczyną eminentną w obu wymiarach, ich istot i istnień. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz stwierdził, że „wzajemne impulsy i transfery ruchu” występujące w zderzeniach są bezpośrednim skutkiem „niezmienności działania Boga, ciągle obecnie utrzymującego świat przez tę samą czynność, przez którą go stworzył”¹². Mówiąc ściśle, Bóg podtrzymuje świat w istnieniu przez *creatio continua*. Koncepcja ta jest zgodna z zasadą przyczynowości, ponieważ można przyjąć, jak uczynił to Kartezjusz, że w Bogu ruch zawiera się w sposób eminentny i to pozwala nam zrozumieć, że nieustannie przekazuje go ciałom, analogicznie jak stworzył materię, chociaż sam nie jest materialny. Rzeczywistość materialna istnieje w Nim w sposób eminentny, a nie formalny.

Pozostaje problem wytłumaczenia przyczynowości sprawczej występującej między umysłem a ciałem. Umysł oddziałuje na ciało głównie poprzez wytwarzanie ruchu w szyszynce¹³. Nie zawiera on jednak tego ruchu

12 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 42, s. 72–73.

13 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, XXXIV, s. 53.

w sposób formalny. Będąc substancją, zawiera go w sposób eminentny, tak jak zawiera każdy rodzaj własności rzeczy cielesnych, „z których składają się idee *rzeczy* cielesnych, jak rozciągłość, kształt, położenie i ruch, nie znajdują się wprawdzie we mnie formalnie, jako że nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, ale ponieważ są to tylko pewne *modi* substancji, a ja jestem substancją, to mogą jak się zdaje – zawierać się we mnie eminentnie”¹⁴.

Ilustracją zasady eminentnego zawierania się skutku w przyczynie jest idea „wielce skomplikowanej maszyny” przedstawiona przez Kartezjusza w *Zasadach filozofii*. Im więcej doskonałości obiektywnej zawiera w sobie jej idea, tym doskonalsza musi być jej przyczyna. Cały jej mechanizm zawarty w jej idei „obiektywnie, czyli tak, jakby na obrazie, musi w jej przyczynie, [...] zawierać się nie tylko obiektywnie, czyli przedstawiająco, ale w samej rzeczy formalnie lub eminentnie”¹⁵.

Dla lepszego zrozumienia myśli Kartezjusza dotyczącego różnicy między istnieniem przyczyny idei formalnej a eminentnej weźmy pod uwagę machinę, jaką jest fontanna¹⁶. Jeżeli ktoś posiada jej ideę, to: (1) gdzieś ją wdział, przez kogoś innego skonstruowaną; (2) tak dokładnie opanował zasady mechaniki, że sam ją wymyślił; (3) posiada umysł obdarzony taką wynalazczością, że sam ją skonstruował¹⁷.

Istnienie fontanny w umyśle jako idei rzeczy zmysłowej, w każdym z tych trzech przypadków, jest jej istnieniem obiektywnym. Istnieje ona w umyśle w sposób „tylko obiektywny, czyli przedstawiająco”, „jakby na obrazie”. Zaakcentowanie przez Kartezjusza faktu, że istnieje ona w umyśle „jakby” na obrazie, miało na celu pokazanie, że jej „obraz w umyśle” nie jest zwierciadlanym odbiciem rzeczywistej fontanny. Istnienie jej idei obiektywnej w umyśle, we wszystkich trzech przypadkach, jest takie samo. Natomiast różne są przyczyny pojawienia się jej idei w nim. Pierwszy przykład jest ilustracją przyczyny formalnej jej istnienia obiektywnego. Każdy element zawarty w idei reprezentuje element fontanny widzianej przez kogoś w rzeczywistości. Należy zaznaczyć, że idea, reprezentując rzeczywistą fontannę,

14 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65–66, [w:] AT VII 45.

15 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 17, s. 33–34. Skomplikowany przykład maszyny jest również przedstawiony w innych jego dziełach. Por. R. Descartes, *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji*, s. 40; por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 114; por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 133–134.

16 Jej funkcjonowanie rozważał Kartezjusz w traktacie *Człowiek*. Por. R. Descartes, *Człowiek*, s. 12–13.

17 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 17, s. 33–34.

nie odzwierciedla jej dokładnie w umyśle. Drugi i trzeci przykład ilustrują istnienie eminentne jej przyczyny. Można powiedzieć, że idea fontanny, istniejąc obiektywnie w umyśle, reprezentuje swą przyczynę formalną, czyli fontannę istniejącą w rzeczywistości. Nie reprezentuje natomiast jej przyczyny eminentnej.

2. Dowody na istnienie Boga

Kartezjusz miał nadzieję, że jego filozofia zastąpi scholastyczną. Zdawał sobie sprawę, że pisząc dla czytelnika nawykłego do terminologii scholastycznej, musiał tej terminologii używać. Jego wersje dowodów różnią się w istotny sposób od słynnych „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu. Po zakwestionowaniu wiarygodności zmysłów w poznaniu musiał udowodnić istnienie Boga bez odwoływania się do świata zewnętrznego. Udowodnił Jego istnienie, wychodząc od doświadczenia wewnętrznego.

2.1. Dwa dowody z przyczynowości

Dwa dowody z przyczynowości z *Medytacji trzeciej*, dowodzące istnienia Boga, uważane są przez komentatorów za jedno z najmniej przekonujących aspektów filozofii Kartezjusza, dlatego poświęcano im mniejszą uwagę. Według Nolana są one w równej mierze kontrowersyjne, co ważne – dla projektu epistemicznego w *Medytacjach*¹⁸. Przed opracowaniem dowodu na istnienie Boga w *Medytacji szóstej*, w *Medytacji trzeciej* Kartezjusz wykazał istnienie Boga. Jego celem było nie tylko przezwyciężenie solipsyzmu, ale wytyczenie drogi, która pozwoliłaby mu przezwyciężyć hiperboliczne wątpliwości z *Medytacji pierwszej* dotyczące naszego poznania świata zewnętrznego. W *Zastrzeżeniach i odpowiedziach*, udzielając odpowiedzi na krytyczne uwagi swoich polemistów, opracował je ponownie. Powrócił do nich także w *Zasadach filozofii*.

W *Odpowiedzi autora na zarzuty pierwsze* Kartezjusz stwierdził, że „według praw prawdziwej logiki, nigdy o żadną rzecz nie należy pytać, czy istnieje, zanim się nie zrozumie, czym jest”¹⁹. Zgodnie z tą zasadą metodologiczną

18 Por. L. Nolan, *Cosmological Argument*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, s. 165.

19 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 116.

poprzedził on definicją Boga każdy z dwóch dowodów. W *Medytacji trzeciej* rozpoczął go od wymienienia właściwości i doskonałości²⁰. „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwym mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc na podstawie tego, co przed chwilą powiedziałem, dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje²¹. Bo chociaż idea substancji jest wprawdzie we mnie, dlatego właśnie, że ja sam jestem substancją, nie byłaby to jednak idea substancji nieskończonej, jako że ja jestem skończony, chyba żeby pochodziła od jakiejś substancji, która by naprawdę była nieskończona”²².

W powyższej definicji występuje różnica między jej wersją łacińską a wersją francuską. W oryginale łacińskim Kartezjusz wyprowadza wniosek, że Bóg koniecznie istnieje. W przekładzie francuskim natomiast konstatuje, że należy z konieczności dojść do wniosku, iż Bóg istnieje²³. W wersji francuskiej konieczność istnienia Boga narzuca się wręcz świadomości, kiedy rozważa Jego ideę²⁴. Przekład *Medytacji* na język francuski, którego dokonał ksiądz Louis de Luynes i który ukazał się w 1647 roku, został bardzo wysoko oceniony przez samego Kartezjusza, a co więcej, filozof dokonał w nim szeregu korekt i uzupełnień. Należy więc ten autoryzowany przekład traktować lepiej niż oryginał łaciński oddający tok jego myślenia i sens wywodów. Wolno domniemywać, że to on sam zmienił tezę, iż Bóg istnieje z konieczności, na tezę, iż z konieczności musimy wnioskować, że Bóg istnieje. To drugie sformułowanie oddaje właściwy sens jego dowodu z przyczynowości. Kartezjuszowi nie chodzi bowiem o powtórzenie scholastycznej tezy, że Bóg istnieje z konieczności, lecz o wskazanie, że wrodzona umysłowi ludzkiemu idea Boga jest przez umysł uświadamiana sobie jako idea Boga Istniejącego. Umysł musi wnioskować z konieczności, że Bóg istnieje. Podobnie

20 Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, Presses Universitaires de France 1986, s. 298.

21 „do wniosku... istnieje – w tekście francuskim: „koniecznie do wniosku, że Bóg istnieje”.

22 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 45.

23 Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum” (AT VII 45).

24 „il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe” (AT IX-1, 36). W polskim tłumaczeniu francuskiego przekładu zdanie to oddano następująco: „Wobec tego należy ze wszystkiego, co dotąd powiedziałem, wyprowadzić konieczny wniosek, że Bóg istnieje” (R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002, s. 57).

pozostałe właściwości Boga jawią się w Jego idei umysłowi ludzkiemu jasno i wyraźnie jako immanentne cechy Bytu Boskiego. W szczególności nieskończoność Boga jawi mu się pozytywnie, czyli nie jako idea bytu niepodlegającego jakimkolwiek ograniczeniom, lecz jako idea Bytu Nieskończonego. Jej nieskończoność jawi mu się jako rzeczywista, a nie jedynie jako potencjalna. W związku z tym, że jej obiektywna rzeczywistość jest nieskończona, jest on przekonany, iż tylko istniejący Bóg może być jej przyczyną formalną. Termin „nieskończony” Kartezjusz odnosi tylko do Boga. Powiedzieć, że Bóg jest nieskończony, to powiedzieć nie tylko, że nie dostrzegamy w Nim żadnych ograniczeń pod jakimkolwiek względem, ale że nasze rozumienie pozytywnie postrzega, że nie ma On żadnych granic²⁵.

W pierwszym dowodzie z przyczynowości Kartezjusz wywodzi istnienie Boga z treści Jego idei, w drugim z braku własnej bytowej autonomii. Kartezjusz, pisząc dla czytelników wykształconych w scholastyce, dla lepszego zrozumienia tych dowodów posłużył się metafizyczną zasadą stopni bytów oraz zasadą obiektywnej rzeczywistości. Według zasady przyczynowości przyczyna musi być adekwatna do wywołanego skutku w sensie posiadania równej lub większej rzeczywistości na trójstopniowej skali istnienia bytów. Zgodnie z nią umysł może utworzyć ideę skończonej substancji, ale nie ideę Boga. Według drugiej zasady (zasady obiektywnej rzeczywistości) obiektywna rzeczywistość idei musi mieć przyczynę z co najmniej taką samą realnością formalną, jaką ona zawiera²⁶. Druga zasada ma kluczowe znaczenie dla pierwszego dowodu z przyczynowości. Idea Boga posiada nieskończoną obiektywną rzeczywistość, dlatego tylko substancja o nieskończonej formalnej rzeczywistości może być jej przyczyną.

W *Medytacji trzeciej* Kartezjusz bada obiektywne rzeczywistości swoich idei. Czy spośród wszystkich idei, które posiada jego umysł, istnieje taka, której on nie jest ani przyczyną formalną, ani eminentną? Gdyby taką znalazł, oznaczałoby to, że oprócz niego (myślącego umysłu) istnieje inna substancja. Odnajduje w sobie: idee rzeczy nieożywionych i ich modyfikacje; idee samego siebie jako rzeczy myślącej, idee zwierząt i innych ludzi; idee aniołów

25 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 119; por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 113. Za pomocą rozróżnienia między nieskończonym a nieograniczonym Kartezjusz zapewnił całkowitą transcendencję Boga wobec stworzenia. Spinoza próbował ją podważyć, twierdząc, że rozciągła substancja jest nie tylko nieograniczona, ale i nieskończona. Różnicą między nieskończonym a nieograniczonym zajmujemy się w dalszej części pracy.

26 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 62–63, [w:] AT VII 41.

i ideę Boga. Przyczyną formalną posiadanych przez siebie idei ludzi, zwierząt i aniołów może być on sam. Może je bowiem utworzyć przez połączenie posiadanych przez siebie idei: samego siebie, idei rzeczy cielesnych i idei Boga. Mógłby to uczynić nawet w takim przypadku, gdyby na świecie nie było żadnych ludzi, ani zwierząt, ani aniołów²⁷. Jeżeli chodzi natomiast o idee rzeczy materialnych, to jest on przekonany, że sam mógłby je utworzyć. Choć nie może być ich przyczyną formalną, to może być ich przyczyną eminentną²⁸.

Substancją jest zarówno *res cogitans* (umysł), jak i *res extensa* (ciało), z tym że ta pierwsza jest substancją myślącą, a nie rozciągłą, druga natomiast jest substancją rozciągłą, a nie myślącą. W obu przypadkach substancja oznacza po prostu byt zdolny do samodzielnego istnienia. Zgodnie z zasadą stopni bytu idea ciała nie zawiera większej rzeczywistości niż idea umysłu. Kartezjusz jest zdania, że może wytworzyć ideę ciała. Nie zawiera ona bowiem większej obiektywnej rzeczywistości niż jego wyobrażenie o sobie samym jako substancji myślącej.

Pozostaje do wytłumaczenia, skąd pochodzi idea Boga, którą posiada jego umysł. Wszystkie jej przmioty są tak wielkie, że im bardziej się nad nimi zastanawia, tym bardziej dochodzi do przekonania, że nie mogą one pochodzić od niego. Nie może on być ich przyczyną formalną. Pozostaje jednak druga możliwość. Czy – tak jak w przypadku idei ciała – idea Boga nie może być od niego zależna w sposób eminentny? Między tymi dwoma przypadkami nie występuje jednak analogia. W przypadku idei ciała miał on do czynienia z substancją skończoną. Samemu będąc substancją skończoną, chociaż myślącą, a nie rozciągłą, mógł być przyczyną eminentną idei substancji cielesnej. Stwierdził, że chociaż idea substancji jest w jego umyśle, ponieważ sam jest substancją, to nie jest jednak substancją nieskończoną. Wobec tego nie może od niego pochodzić w sposób eminentny idea substancji nieskończonej, której istnienie odkrył w swoim umyśle. Zgodnie z zasadą stopni bytu ma ona bowiem więcej doskonałości niż jego umysł. Ponieważ idea substancji nieskończonej nie może pochodzić od niego ani w sposób formalny, ani w sposób eminentny, doszedł on do wniosku, że „Bóg koniecznie istnieje”²⁹. Przeprowadzony dowód wzbudził jednak jego wątpliwości.

27 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 64, [w:] AT VII 43.

28 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 65–66, [w:] AT VII 45.

29 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 45.

Po pierwsze: czy idea nieskończoności potrzebuje nieskończonej przyczyny formalnej albo eminentnej? Czy nie została ona zostać skonstruowana przez zaprzeczenie tego, co skończone³⁰ – podobnie jak został ujęty spoczynek i ciemność przez zaprzeczenie ruchu i światła? Według Kartezjusza przedstawiona analogia jest nietrafna. Biorąc pod uwagę metafizyczną zasadę stopni bytu, pojmując jasno, że jest w nim „w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”³¹. W przeciwnym razie nie wiedziałby przecież, że czegoś mu brakuje albo że jest niedoskonały w swoich zdolnościach poznawczych, gdyby nie porównał siebie z ideą bytu nieskończonego doskonałego³². Odkryta przez niego idea samego siebie jako *res cogitans* jest ideą bytu skończonego.

Po drugie istnieje możliwość utworzenia przez niego idei nieskończoności w podobny sposób, w jaki utworzył ideę chimery. W takim przypadku byłaby ona materialnie fałszywa. Jednak jasność i wyraźność jej ujęcia nie pozwala na wysunięcie przypuszczenia, że powstała ona z niczego. Zgodnie z zasadą stopni bytu ma ona więcej rzeczywistości obiektywnej niż jakakolwiek inna idea³³.

Po trzecie umysł ludzki, zawierając w sobie samym potencjalne doskonałości, w sposób nieświadomy przypisał je idei Boga. W ten sposób jest jej przyczyną sprawczą³⁴. Kartezjusz, biorąc pod uwagę argument z doskonałości, kategorycznie przeciwstawił się tej sugestii³⁵.

1. Przede wszystkim, idea Boga, będąc ideą Bytu Nieskończonego Doskonałego, nie może zawierać w sobie żadnej potencjalności. Potencjalność bowiem jest niedoskonałością.
2. Ludzkie poznanie, chociaż ciągle wzrasta, to nigdy nie osiągnie nieskończonej doskonałości, tzn. nigdy nie przestanie się rozwijać. Inaczej

30 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 45.

31 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 45.

32 „I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg, stwarzając mnie, zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło” (R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 70–71, [w:] AT VII 51).

33 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 46.

34 Dawid Hume w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* odniósł ten zarzut przeciw wrodzoności idei Boga. Stwierdził, że „idea Boga jako istoty nieskończonej rozumnej, mądrej i dobrej powstaje z refleksji nad czynnościami naszego własnego umysłu i z nieograniczonego spotęgowania cech dobroci i mądrości” (D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 20).

35 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 67–68, [w:] AT VI 47.

mówiąc, nigdy nie będzie aktualnie nieskończenie doskonałe. W przeciwieństwie do treści idei utworzonych przez umysł ludzki, treść idei Boga nie jest charakterystyką bytu potencjalnego, tylko aktualnego. Dlatego do treści idei istniejącego Bytu Najdoskonalszego nie można już dodać żadnej doskonałości³⁶.

3. Idea, która istnieje obiektywnie, nie może pochodzić od czegoś, co istnieje tylko potencjalnie, a taka jest ludzka wiedza. Może ona pochodzić tylko od bytu, który istnieje aktualnie³⁷.

Idea Boga nie jest zatem ideą potencjalną, tzn. jej treść nie podlega rozwojowi, aby osiągnąć w przyszłości nieskończoną doskonałość. Ona sama w sobie jest aktualnie nieskończona, czyli doskonała. Nie można do jej treści nic dodać, ani niczego z niej ująć. Gdyby tak nie było, tzn. gdyby jej treść mogła się rozwijać, to przez to stałaby się ideą czegoś innego.

W następnej kolejności rozważa Kartezjusz możliwość własnego istnienia bez istnienia Boga. Odpowiedź na to pytanie doprowadziła go do drugiego dowodu istnienia Boga w *Medytacji trzeciej*.

Istnienie jakiegokolwiek skończonej istoty można wyjaśnić tylko wtedy, gdy istnieje aktualnie nieskończona siła stwarzająca ją i podtrzymująca w istnieniu. Drugi dowód z przyczynowości dotyczący istnienia Boga przeprowadzony został przez Kartezjusza na drodze eliminacji możliwości przyczyn własnego istnienia. Wyróżnił cztery możliwe przyczyny jego istnienia: (1) mógł sam spowodować własne istnienie; (2) rodzice są przyczyną jego istnienia; (3) inne istoty mniej doskonałe od Boga lub (4) sam Bóg spowodował, że on istnieje.

Ad 1. Nie jest przyczyną własnego istnienia, ponieważ gdyby sam siebie stworzył z niczego, to byłby bytem dysponującym nieskończoną mocą. Potrzeba bowiem nieskończonej mocy, by stworzyć coś, czego wcześniej nie było. A nawet gdyby założyć, że pochodzi od siebie samego, to w takim przypadku z pewnością nie miałby żadnych braków ani ograniczeń. Wyposażyłby siebie w te doskonałości, które spostrzega w idei Boga, którą posiada³⁸. Takich doskonałości on jednak nie ma.

Ad 2. i 3. Dwie następne możliwości jego istnienia, tzn. rodzice i inne mniej doskonałe istoty od Boga, muszą zostać także wykluczone jako przyczyny

36 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 68, [w:] AT VI 47.

37 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 68, [w:] AT VI 47.

38 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 68, [w:] AT VII 48.

jego istnienia. Gdyby nawet przyjąć, że rodzicom zawdzięcza początek swojego życia w wyniku poczęcia i narodzin, to pozostaje problem z wytłumaczeniem jego dalszego istnienia. Kartezjusz dla podważenia przyczyny drugiej i trzeciej sięga po metafizyczną, scholastyczną koncepcję dotyczącą czasu i ciągłego stwarzania (*creatio continua*). Jego zdaniem „cały okres życia można podzielić na niezliczone części, które jedne od drugich w żaden sposób nie są zależne, więc z tego, że przed chwilą istniałem, nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba że jakaś przyczyna mnie na tę chwilę jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa”³⁹. Czas ludzkiego życia można podzielić na niezliczone momenty. Człowiek istnieje w danym momencie, czyli w „teraz”. Żeby mógł istnieć w następnym momencie (w następnym „teraz”), ktoś z zewnątrz musi go zachować w istnieniu. Inaczej mówiąc, siła podtrzymująca byt w istnieniu z chwili na chwilę jest taka sama jak siła, która była potrzebna do jego stworzenia. Stworzenie świata różni się od jego zachowania tylko pojęciowo. Kartezjusz, biorąc pod uwagę nie tylko swoje stworzenie, ale również podtrzymanie w istnieniu, jest zdania, że może tego dokonać tylko Bóg.

Ad 4. Na tym etapie rozważań doszedł on do wniosku, że każda nieskończona istota, która mogłaby go stworzyć i zachować w istnieniu, musi mieć moc istnienia „sama przez się” i posiadać aktualnie wszystkie doskonałości, których ideę ma on w sobie⁴⁰. Istotą tą może być tylko istniejący Bóg.

Pytanie, które zapoczątkowało drugi dowód istnienia Boga, dotyczyło nie tylko przyczyny jego istnienia, ale także źródła pochodzenia jego idei Boga. Są trzy możliwości jej pochodzenia: może ona pochodzić ze zmysłów (jako idea nabyta); może być utworzona lub (3) wrodzona.

Pojawiło się podejrzenie w świadomości Kartezjusza, że jego umysł mógł wzorować się na rzeczach materialnych lub niematerialnych (potężnym, ale złym demonie), aby utworzyć ideę Boga. Możliwość tę jednak odrzucił⁴¹. Idee rzeczy zmysłowych reprezentują bowiem ciała ze względu na ich jakości

39 R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 69, [w:] AT VII 48–49. Jego ujęcie czasu podobne jest do Arystotelesowskiej koncepcji zamieszczonej w *Fizyce*. Zgodnie z nią „czas jest ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»” (Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, 11, 219 b, s. 107). Według interpretacji Martina Heideggera Arystotelesowski czas jest ilością „teraz”. „Odliczane są owe «teraz». Ukazują się one «w każdym 'teraz' jako «wkrótce-już-nie...» i «dopiero-co-jeszcze-nie-teraz»” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum B. Baran, Warszawa 1994, s. 588). Czas jawi się w świadomości jako „rzeką teraz”. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 589. Por. M. Sołtysiak, *Heideggerowska krytyka zdroworozsądkowego rozumienia czasu u Arystotelesa*, „Logos i Ethos” 1 (18) 2005, s. 26–42.

40 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 70, [w:] AT VII 50.

41 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, s. 169.

pierwszorzędne. W idei Boga nie ma żadnych cech, które mogłyby być podobne do modyfikacji rozciągniętego ciała.

Odpowiadając Caterusowi na jego zarzut, że materia świata mogłaby stanowić wzór dla utworzenia idei Boga, powołał się na występującą różnicę między tym, co jest nieskończone, a tym, co jest nieograniczone⁴². To, co jest nieskończone, w odróżnieniu od tego, co jest nieograniczone, nie ma granic w żadnym aspekcie. Nie ma ich nie tylko w sensie negatywnym, tzn. że ich nie dostrzegamy, jak w przypadku kresu przestrzeni czy podzielności materii, lecz w sensie pozytywnym ono tych granic nie posiada. To, co jest nieskończone, jest takim w aspekcie epistemologicznym i ontycznym. To natomiast, co jest ograniczone, jest takim tylko w aspekcie epistemologicznym.

Kartezjusz jest zdania, że pomimo naszych ograniczeń poznawczych możemy mieć jasną i wyraźną ideę Boga⁴³. W związku z tym rozróżnił on „rozumienie” Boga od Jego „pojmwania”. Ze względu na nasze ograniczenia poznawcze nie możemy pojąć Jego nieskończoności, rozumiemy jednak, że jest On nieskończony⁴⁴. Dla wytłumaczenia tej trudności w *Liście do Mersenne’a* posłużył się analogią góry. „Można bowiem wiedzieć, że Bóg jest nieskończony i wszechmocny, chociaż nasza dusza nie może tego pojąć czy zrozumieć, skoro sama jest skończona; podobnie możemy dotknąć ręką góry, lecz nie możemy jej objąć jak drzewa lub jakiejś innej rzeczy, która nie wykracza poza wielkość naszych ramion; albowiem pojąć to objąć myślą, wszelako na to, żeby coś wiedzieć, wystarczy dotknąć to myślą, w ten sam sposób, w jaki możemy dotknąć góry rękami, ale nie możemy objąć jej ramionami”⁴⁵.

W kolejnym argumentie przeciw tezie, że idea Boga pochodzi od zmysłów, Kartezjusz twierdzi, że w przypadku idei Boga ujmowane są wszystkie doskonałości przynależne jednemu Bytowi Boskiemu. Inaczej mówiąc, idea Boga zawiera wszystkie doskonałości w ich jedności⁴⁶. Pojawia się pytanie: czy istota, która udziela jedności nieskończonym atrybutom, musi być czymś jednym? Gdyby nieskończona przyczyna wystarczająca do utworzenia idei

42 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 119. „Przez «substancję nieskończoną» rozumiem substancję, która ma w rzeczywistości nieskończoną i niezmierną, prawdziwą i realną doskonałość” (R. Descartes, *List do Clerselier’a z 23 kwietnia 1649 roku*, [w:] AT V 355–356).

43 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 45.

44 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 67; por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 19, s. 34.

45 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 27 maja 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 187.

46 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 70, [w:] AT VII 50.

Boga w ludzkim umyśle była pozbawiona jedności, wówczas każda nieskończona przyczyna byłaby Bogiem.

Wykluczył on także następną możliwość, że idea Boga została wymyślona przez niego. W przypadku każdej idei utworzonej przez siebie może on modyfikować jej treść. Takiej władzy nie ma nad ideą Boga⁴⁷.

Pozostała trzecia możliwość jej pochodzenia. Idea Boga została mu wrodzona. Pomimo jej wrodzoności nie każdy jest jej świadom. Wrodzone idee nie są bowiem w pełni ukształtowane w ludzkim umyśle, są one jego potencjalnościami⁴⁸. W *Odpowiedzi autora na zarzuty piąte* Kartezjusz wyjaśnił, że jesteśmy w stanie odkryć nowe aspekty ukryte w idei Boga, ale nie możemy dodawać ani usuwać z niej niczego, ponieważ wtedy stałaby się ona ideą innego bytu⁴⁹. Rozważając tę ideę, człowiek jest w stanie poznać w sposób jasny i wyraźny, że Bóg posiada wszystkie doskonałości, które ona zawiera. Wniosek ten wyklucza możliwość istnienia w Bogu jakiegokolwiek braku czy niedoskonałości. Inaczej mówiąc, nie może On być zwodzicielem, ponieważ „wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku”⁵⁰. Jeśli Bóg nie jest zwodzicielem, to został przezwyciężony metafizyczny grunt dla wątpliwości z *Medytacji pierwszej*, a przez to została otwarta możliwość poznania świata zewnętrznego.

2.2. Dowód ontologiczny

W *Medytacji piątej* Kartezjusz przedstawił dowód ontologiczny. Został on tak nazwany przez Kanta. Przypisywany jest on mnichowi benedyktyńskiemu z XI wieku Anzelmowi z Canterbury. Podkreślił on w nim występujący konieczny związek między istotą a istnieniem Boga. Różne jego wersje i zarzuty wobec niego dobrze były znane w czasach Kartezjusza. Został on zaliczony do dowodów apriorycznych. Jednym z powodów, dla którego użył go Kartezjusz, była możliwość odniesienia się do głównego zarzutu wobec tradycyjnego dowodu z przyczynowości: jeśli wszystko ma swoją przyczynę, to co jest przyczyną Boga? Pytanie to spowodowało pojawienie się następnej trudności: czy uniwersalny charakter zasady przyczynowości nie

47 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 71, [w:] AT VII 51.

48 Por. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 86.

49 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 296.

50 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 71, [w:] AT VII 52.

powoduje nieskończonego regresu przyczyn? Kartezjusz przedstawił swój dowód ontologiczny w *Rozprawie o metodzie*, w *Medytacjach o pierwszej filozofii* i w *Zasadach filozofii*. W *Rozprawie o metodzie* w części czwartej został on umieszczony po dowodzie z przyczynowości⁵¹. Ta sama kolejność dowodów występuje w *Medytacjach*. Dowód ontologiczny nie odpowiada na pytanie, w jaki sposób byt skończony wszedł w posiadanie idei Boga. Dotyczy on wniosków, jakie pociąga za sobą treść samej tej idei. W *Zasadach filozofii* kolejność dowodów została zmieniona⁵². Dowód ontologiczny rozpoczyna się od analizy pojęcia Boga jako istoty nieskończenie doskonałej w *Medytacji piątej*⁵³.

Kartezjusz dostrzegł dwie główne zalety swoich dowodów nad ich wersjami scholastycznymi. Po pierwsze był przekonany, że udowodnił istnienie Boga jako istoty nieskończonej, Stwórcy wszystkich rzeczy. Skupiając „uwagę na wrodzonej nam Jego idei, widzimy, że jest On wieczny, wszystkowiedzący, wszechpotężny, że jest źródłem wszelkiego dobra i prawdy, stwórcą wszechrzeczy, a w końcu podmiotem tego wszystkiego, w czym jasno dostrzec możemy jakąś doskonałość nieskończoną, tj. nie ograniczoną przez żadną niedoskonałość”⁵⁴. Po drugie sądził, że podważył główny zarzut przeciw dowodowi z przyczynowości, że zachęca on do nieskończonego regresu przyczyn. Idea Boga reprezentuje pierwszą przyczynę⁵⁵.

Przedstawienie ontologicznego dowodu na istnienie Boga w *Medytacji piątej*⁵⁶ Kartezjusz rozpoczyna od stwierdzenia, że „tak samo znajduję w sobie ideę Jego, to jest bytu najdoskonalszego, jak ideę jakiegokolwiek figury czy liczby; niemniej jasno i wyraźnie pojmuję, że do Jego natury należy wieczne i aktualne istnienie, jak pojmuję, że do natury figury czy liczby należy to,

51 Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 33–36.

52 Zdaniem Nolana tej rozbieżności nie można wyjaśnić stwierdzeniem, że w *Medytacji trzeciej* Kartezjusz musiał przygotować grunt pod rozwiązanie problemu błędu poruszonego w *Medytacji czwartej*, ponieważ atrybut boskiej dobroci, który generuje problem, wymyka się definicji Boga jako najwyższej doskonałej istoty. Rzeczywiste jej wyjaśnienie przypuszczalnie leży w różnicy między metodą analityczną, czyli porządkiem odkrywania, stosowaną w *Medytacjach*, a metodą syntetyczną, czyli porządkiem dowodowym, w dużej mierze stosowaną w *Zasadach filozofii*. Por. L. Nolan, *Cosmological Argument*, s. 536.

53 W *Odpowiedzi autora na zarzuty pierwsze* rozpoczął się on od analizy nieskończonej mocy Boga.

54 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 22, s. 35.

55 Por. R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, s. 213–214.

56 Por. S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 9–29.

czego dowodzę o tej figurze czy liczbie⁵⁷. Często porównuje on dowód *istnienia Boga* (z analizy idei) z dowodami matematycznymi. Po pierwsze nie można zaprzeczyć konkluzji każdego z nich bez popadnięcia w sprzeczność logiczną. Po drugie każdy z nich przyjmuje za główną przesłankę definicję, która wskazuje na „prawdziwą i niezmienną naturę” bytu reprezentowaną przez wrodzoną ideę. Wrodzone idee natomiast, narzucając swoją treść umysłowi, nie mogą być modyfikowane przez wolę. Jeśli idea Boga jest wrodzona, to reprezentuje ona istotę, która jest w pełni rzeczywista, a nie wymyślona przez podmiot.

Kartezjusz argumentuje, że umysł posiada jasną i wyraźną percepcję ukazującą konieczny związek między naturą Boga i Jego istnieniem. Jest to związek oparty na konieczności ontologicznej, która znajduje swoje odbicie na płaszczyźnie ujęcia epistemicznego. Na tej zależności opiera się dowód Jego istnienia. Kartezjusz, niejako antycypując możliwą krytykę, ukazuje trzy możliwe zastrzeżenia wobec niego. Najpierw rozważa zarzut scholastyczny, według którego we wszystkich rzeczach można istnienie (*existentia*) odzielić od istoty (*essentia*) i „w ten sposób można myśleć o Bogu, jako o nie istniejącym aktualnie”⁵⁸. Scholastycy twierdzili, że znajomość istoty rzeczy zależy od znajomości jej istnienia. Utrzymywali również, że pytanie, czy coś istnieje, różni się od pytania, czym jest ta rzecz lub jej istota. Kartezjusz zwrócił uwagę na występującą różnicę między istotą a istnieniem, rozważając idee geometrycznych bytów. W ich przypadku istnienie nie jest częścią ich istot. Choćby trójkąt nie istniał nigdzie w świecie poza jego umysłem, to i tak ma on określoną istotę. Nie została ona przez niego ani wymyślona, ani nie jest od niego zależna⁵⁹. Następnym przyjęcia scholastycznego założenia,

57 R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 84, [w:] AT VII 65–66. Aby wykazać, że idea Boga jest wrodzona, a tym samym istnienie zawarte jest w jej istocie, Kartezjusz sformułował nową wersję dowodu *a priori* w odpowiedzi na krytykę holenderskiego teologa Caterusa zamieszczoną w *Zarzutach pierwszych*. Caterus odwołał się do krytyki dowodu ontologicznego Anzelmą dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski obwiniał Anzelmą o pomylenie istnienia mentalnego z prawdziwym. Kartezjusz, odpowiadając na ten zarzut, zgodził się z krytyką dowodu Anzelmą. Zastrzegł jednak, że wysunięte zastrzeżenia przez św. Tomasza nie dotyczą jego dowodu. Anzelm przyjął za przesłankę nominalną definicję Boga, czyli to, co wszyscy rozumieją pod nazwą „Bóg”. Na jej podstawie można wywnioskować, że pojęcie „Bóg” wiąże się z istnieniem Boga w ich rozumieniu, a nie, że Bóg rzeczywiście istnieje. Jego natomiast dowód przyjmuje za przesłankę definicję Boga ujmującą treść wrodzonej umysłowi Jego idei (Por. *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 120–124). Podobnie, jak są nam wrodzone prawdy matematyczne, tak samo wrodzona jest nam idea Boga. Por. A. Nelson, *Descartes's Ontology of Thought*, „Topoi” 16 (1997) nr 9, z. 2, s. 120–132.

58 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 84, [w:] AT VII 66.

59 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 83, [w:] AT VII 64.

że każde rzeczywiste istnienie można oddzielić od istoty, jest niemożliwość udowodnienia istnienia Boga, jeśli weźmie się pod uwagę tylko Jego ideę.

Jego zdaniem mając na uwadze pojęcie doskonałości Boga, nie można odłączyć istnienia od Jego istoty. Bóg jest w najwyższym stopniu doskonały, dlatego musi mieć tę doskonałość, jaką jest istnienie. Jego idea ujawnia ontologiczną konieczność Jego istnienia. Powyższy argument za istnieniem Boga zrodził w nim jednak wątpliwości. Nawet jeśli argumentował, że istnienie jest nierozdzielnie związane z istotą Boga, to nie znaczy, że musi On istnieć realnie. Twierdził przecież, że „myśl nie narzuca rzeczom żadnej konieczności”. Istnienia bowiem nie można wywnioskować z samej idei. „Z tego, iż o Bogu myślę sobie jako o istniejącym, nie wynika – jak mi się wydaje – że Bóg istnieje”⁶⁰. Stwierdza następnie, że może sobie „wyobrazić skrzydlatego konia, chociaż żaden koń nie ma skrzydeł, tak może mogę Bogu dodać zmyślane istnienie, chociaż żaden Bóg nie istnieje”⁶¹.

Jednak w tym przypadku nie ma analogii między koniem ze skrzydłami a istnieniem Boga. Przede wszystkim, jeśli chodzi o ideę Boga, to człowiek nie jest jej twórcą. Tak jak w przypadku każdej idei wrodzonej, tak i w tym przypadku jest on bierny w jej odbiorze. Występuje zasadnicza różnica między fikcyjnym połączeniem skrzydeł z koniem a związkiem między istnieniem a istotą Boga. W pierwszym przypadku to umysł ma władzę nad swoimi ideami. Może on dowolnie łączyć i rozdzielać idee konia i skrzydeł. Natomiast w przypadku idei Boga istnienie jest w sposób konieczny połączone z Jego istotą. To nie umysł ludzki narzuca tę konieczność idei, ale wynika ona z jej treści: „konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał”. Nie jestem w stanie „pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości)”⁶². Postrzegam prawdziwą i niezmienną naturę Boga, w której „istnienie jest nieodłączne” od istoty⁶³.

W związku z powyższym wnioskiem pojawił się trzeci możliwy zarzut. Kartezjusz zastanawia się, czy stwierdzenie, że istnienie jest z konieczności zawarte w treści idei Boga, nie jest tylko hipotezą utworzoną przez niego. Założenie to Hatfield nazywa hipotetyczną koniecznością⁶⁴. Kartezjusz odrzuca jednak zarzut, iż teza, że istnienie jest z konieczności zawarte w treści

60 R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 84, [w:] AT VII 66.

61 R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 84, [w:] AT VII 66.

62 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 85, [w:] AT VII 67.

63 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 84–85, [w:] AT VII 67.

64 Por. G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, s. 217.

idei Boga, jest jedynie hipotezą postawioną przez niego⁶⁵. Zarzut ten sugeruje, że idea Boga jest jego umysłową konstrukcją i że bez żadnego powodu przyjął on, że musi ona posiadać wszystkie doskonałości. Jego zdaniem powyższa wątpliwość musi zostać jednak odrzucona. Gdyby tego nie zrobił, popadłby w sprzeczność logiczną. Idea Boga, w której treści nie byłoby istnienia, byłaby pozbawiona tej doskonałości, a przez to nie byłaby Jego ideą.

Kartezjusz zachęca czytelnika *Medytacji* do kontemplacji idei Boga. Uświadomi on sobie wtedy, że jej nie utworzył, ale że jest mu ona wrodzona. W treści idei znajdują się bowiem w sposób konieczny wszystkie doskonałości, nie w wyniku przyjętego założenia przez umysł ludzki, ale z samej jej istoty⁶⁶. Różni się ona od treści fikcyjnych idei, które nie posiadają istnienia koniecznego. W przeciwieństwie do nich istnienie wynika bowiem z jej natury. Podobna wewnętrzna konieczność istnieje między ideą trójkąta a właściwością posiadania przez niego trzech kątów. Umysł w wyniku kontemplacji idei Boga odkrywa w niej istotne atrybuty. „Mianowicie po pierwsze: ponieważ nie mogę wymyślić żadnej innej rzeczy, do której istoty należy istnienie, oprócz Boga jedynie. Po wtóre: ponieważ nie mogę sobie przedstawić dwóch albo więcej Bogów tego rodzaju; a przyjąwszy, że już jeden istnieje, jasno widzę, że musiał koniecznie istnieć przedtem od wieków i że na wieki istnieć będzie. A w końcu dlatego, że ujmuję w Bogu wiele innych rzeczy, od których nie mogę niczego odjąć ani niczego w nich zmienić”⁶⁷.

Okazuje się, że to nie w treści idei Boga znajduje się konieczne istnienie, jako doskonałości, ale to jej przyczyna formalna, czyli Bóg istnieje w sposób bezwzględnie konieczny. Konieczny związek między Boską doskonałością a istnieniem jest postrzegany w sposób jasny i wyraźny w Jego idei. Świadczy to o jej prawdziwości. W tym wyraża się odmienność Kartezjusza dowodu ontologicznego z percepcji idei Boga od Anzelmowa dowodu ontologicznego z analizy pojęcia Boga. Są to całkiem różne podejścia: wprowadzie idei odpowiada pojęcie, ale idea nie jest pojęciem. Dlatego Anzelmowi można postawić zarzut, że z analizy treści pojęcia nie może wynikać istnienie desygnatu tego pojęcia. Ale do Kartezjusza ten zarzut się nie stosuje, umysł posiada bowiem ideę, którą ujmuje jasno i wyraźnie, a więc prawdziwie, i to prawdziwe ujęcie gwarantuje mu, że Istota Boga to Istota Istniejąca.

65 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 85, [w:] AT VII 67.

66 Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 84–85, [w:] AT VII 67.

67 R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 85–86, [w:] AT VII 68–69.

Powyższy dowód istnienia Boga spotkał się z natychmiastową krytyką ze strony Gassendiego i Caterusa odpowiednio w *Zarzutach piątym* i w *Zarzutach pierwszych do Medytacji o pierwszej filozofii*.

Gassendi w *Zarzutach piątym* stwierdził, że istnienie nie może być doskonałością obecną lub nieobecną w rzeczy nieistniejącej⁶⁸. To, co nie istnieje, nie może mieć doskonałości. Natomiast wszystkie istniejące rzeczy w równym stopniu mają udział w doskonałości istnienia. Bóg, jeśli istnieje, nie różni się od innych rzeczy w tym względzie. Nie można, jego zdaniem, poznać idei bytów niezależnie od ich istnienia realnego. Inaczej mówiąc, Gassendi jako empirysta zaprzeczył istnieniu wrodzonych idei. Jego zdaniem w umyśle nie może istnieć żadna idea obiektywna, o ile nie istnieje jej przyczyna w świecie realnym. Także byty fikcyjne (np. skrzydlaty koń) są utworzone na podstawie idei, które pochodzą od realnie istniejących rzeczy jako ich przyczyn. Inaczej mówiąc, najpierw istnieje określony byt w świecie realnym, a następnie w wyniku poznania zmysłowo-rozumowego powstaje jego idea w umyśle.

Kartezjusz, w odróżnieniu od Gassendiego, jest przekonany o wrodzoności wszystkich idei. Jego rozważania rozpoczynają się od analizy idei obiektywnej istniejącej w umyśle, a następnie przechodzą do pytania o przyczynę formalną jej istnienia.

W *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, odwołał się on do pojęcia bytu najdoskonalszego, który nie może być pozbawiony istnienia, czyli musi istnieć.

Jakie istnienie miał na myśli Kartezjusz, gdy napisał, że „w idei, czyli w pojęciu każdej rzeczy, zawiera się istnienie”⁶⁹? Jest to zapewne istnienie mentalne. Każda idea obiektywna istnieje w umyśle. Druga część jego wypowiedzi odnosi się do przyczyny formalnej idei: „niczego nie możemy pojąć inaczej jak tylko ze względu na coś istniejącego”⁷⁰. Inna jest przyczyna formalna idei utworzonych, a inna idei rzeczy zmysłowych – nabytych. Ludzki umysł jest przyczyną formalną idei utworzonych. Rzecz realna jest natomiast przyczyną formalną idei nabytych. Dlatego Kartezjusz twierdzi, że w jej pojęciu, czyli w idei, „zawiera się istnienie możliwe, czyli przygodne”⁷¹? Istnienie to nie dotyczy jej samej (idei obiektywnej), lecz jej przyczyny formalnej. To rzecz realna, którą reprezentuje idea, posiada istnienie przygodne. Przygodność

68 Por. *Zarzuty piąte*, s. 264.

69 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 154.

70 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 154.

71 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 154.

jej istnienia związana jest ze stworzeniem i jej podtrzymywaniem w istnieniu (*creatio continua*) przez Boga. Możemy teraz analogicznie spróbować zrozumieć jego wypowiedź, że w idei bytu najdoskonalszego zawiera się istnienie „konieczne i doskonałe”⁷². Przyczyną formalną idei obiektywnej bytu najdoskonalszego nie może być ludzki umysł, który jest skończony i przez to niedoskonały. Jej przyczyną, zgodnie z teorią stopni bytu, musi być byt co najmniej tak doskonały, jak ona sama. Aby mógł być jej przyczyną formalną, musi on istnieć. Czy jego istnienie może być przygodne? Nie – ponieważ przygodność istnienia jest niedoskonałością.

Innego zdania był Gassendi. Przedstawił on empiryczne wyjaśnienie pochodzenia idei Boga. Według niego tworzymy ją sami, biorąc pod uwagę atrybuty, które odnajdujemy w sobie, takie jak siłę, wiedzę i dobro. Następnie wzmacniamy je w naszej myśli i wkładamy w treść idei Boga⁷³. Wytworzona przez tę operację idea nie zawiera nieskończonego stopnia obiektywnej rzeczywistości, a zatem nie wymaga przyczyny o nieskończonym bycie formalnym. Przede wszystkim „intelekt ludzki nie jest zdolny do pojmowania nieskończoności, dlatego ani nie posiada, ani nie ustosunkowuje się do idei przedstawiającej rzecz nieskończoną”⁷⁴.

Gassendi w następnej kolejności skrytykował Kartezjuszowskie pojęcie istnienia jako doskonałości. Istnienie według niego nie jest orzecznikiem, który może być przypisany w jeden sposób Bogu, a w inny pozostałym stworzeniom. W równym stopniu dotyczy ono pojęć wszystkich rzeczy⁷⁵. Jednym ze sposobów wyrażenia powyższego zarzutu jest stwierdzenie, że wszystkie rzeczy, o których się myśli, można uznać za istniejące. Tak jak nie możemy myśleć o skrzydlatym koniu bez skrzydeł lub o górze bez doliny, tak też nie możemy myśleć o Bogu bez przypisywania mu wiedzy i mocy. Ale przypisanie Mu istnienia wykracza poza tę możliwość⁷⁶. Idea skrzydlatego konia złożona jest z idei skrzydeł oraz z idei konia, podobnie do idei Boga należą idea wiedzy i idea mocy. Wyobrażanie sobie natomiast rzeczy jako istniejącej nie różni się od zwykłego jej wyobrażenia. Myślenie o niej jako o istniejącej nie dodaje nic do jej istoty, ponieważ istnienie nie jest jej predykatem ani jej własnością.

72 R. Descartes, Odpowiedź autora na zarzuty drugie, s. 154.

73 Por. *Zarzuty piąte*, s. 238.

74 Por. *Zarzuty piąte*, s. 238.

75 Por. *Zarzuty piąte*, s. 263.

76 Por. *Zarzuty piąte*, s. 264.

Gassendi, podobnie jak w innych zarzutach, tak i w powyższym, wyszedł od przyjętego przez siebie założenia, wynikającego z empiryzmu genetycznego. Kartezjusz, w przeciwieństwie do niego, nie rozpoczyna analizy od rzeczy istniejącej realnie, lecz od jej idei obiektywnej. Jest przekonany, że myśl jest w stanie uchwycić abstrakcyjne relacje i własności, w tym możliwość i konieczność istnienia rzeczy, wychodząc od jej idei. W obu przypadkach myśląc o rzeczy, myślimy o niej tak, jakby istniała. Ale w jednym przypadku, np. myśląc o figurze geometrycznej, uznajemy jej istnienie za jedynie możliwe, podczas gdy w przypadku Boga poznajemy Jego istnienie jako konieczne⁷⁷. Jego refleksja przebiega od obiektywnej idei istniejącej w umyśle do jej przyczyny formalnej. Jeżeli idea obiektywna jawi się umysłowi w sposób jasny i wyraźny, to pojawia się pytanie o jej przyczynę formalną. A ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, dlatego idee rzeczy zmysłowych mają swoją przyczynę w świecie zewnętrznym.

Powstaje pytanie: o jakich ideach mówimy? Zgodnie z przyjętą przez Kartezjusza scholastyczną koncepcją *creatio continua* rzeczy są nie tylko stworzone przez Boga, ale również podtrzymywane w istnieniu. Ich istnienie nie należy do ich natury. Stąd Kartezjusz stwierdził, że w pojęciu idei tego, co jasno i wyraźnie rozumiemy, zawarte jest istnienie możliwe. W żadnym przypadku nie jest ono istnieniem koniecznym. Jeśli chodzi natomiast o ideę Boga, to sytuacja jest diametralnie inna niż w przypadku idei rzeczy zmysłowych czy matematycznych. Rozważając ideę Boga, według Kartezjusza, jasno i wyraźnie uświadamiamy sobie, że jej przyczyna formalna, czyli Bóg, istnieje w sposób konieczny.

Caterus w *Zarzutach pierwszych* zwrócił natomiast uwagę Kartezjuszowi, że „gdyby się nawet przyjęło, że byt najdoskonalszy już w samej swej nazwie zakłada istnienie, to jednak nie wynika stąd, że samo to istnienie jest czymś aktualnym w rzeczywistości, lecz tylko, że z pojęciem najdoskonalszego bytu wiąże się nieodłącznie pojęcie istnienia. A więc nie możesz wnosić, że istnienie Boga jest czymś aktualnym, jeżeli nie założysz, że ten byt najwyższy aktualnie istnieje – wtedy bowiem zawiera On w sobie aktualnie zarówno wszystkie doskonałości, jak i tę doskonałość rzeczywistego istnienia”⁷⁸. Twierdził on, że konieczność istnienia, którą łączymy z po-

77 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, s. 121–122.

78 *Zarzuty pierwsze*, s. 110.

jęciem Boga, nie decyduje o Jego aktualnym istnieniu⁷⁹. W efekcie zapytał retorycznie, czy ludzkie pojęcia mogą ujawniać pozaziemską rzeczywistość. Jeśli istnieje Bóg, zdefiniowany jako istota absolutnie doskonała, to istnieje On koniecznie. Problem polega na tym, że jeśli coś odpowiada naszemu pojęciu, to nie znaczy, że ów byt istnieje aktualnie i realnie⁸⁰.

Caterus nie pyta o to, czy idea Boga jest fikcyjna, tzn. czy jest utworzenia przez ludzki umysł, lecz o to, czy faktycznie informuje nas o prawdziwych koniecznościach występujących w świecie poza umysłem. Chodzi mu o to, czy ludzki intelekt, z jego wrodzonymi ideami, jest dostosowany do struktury rzeczywistości i dokładnie ją odzwierciedla. Wydaje się, że Kartezjusz, chociaż poruszył tę kwestię w *Odpowiedzi autora na zarzuty pierwsze*, to uczynił to w sposób niezadawalający. Powrócił do niej ponownie w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*⁸¹. W jego przekonaniu, jasno i wyraźnie poznane idee, ujawniają prawdziwą naturę rzeczy. W definicji dziewiątej, w tych samych *Odpowiedziach autora na zarzuty drugie* stwierdził: „Gdy powiadamy, że coś zawiera się w naturze jakiejś rzeczy lub w [jej] pojęciu, jest tym samym, jak gdybyśmy powiedzieli, że jest to w odniesieniu do tej rzeczy prawdziwe lub że może być o niej orzeczone”⁸².

Do zarzutów Gassendiego i Caterusa dotyczących Kartezjuszowych dowodów na istnienie Boga dołączył również Hobbes. Zaprzeczył on, że umysł ludzki posiada ideę nieskończonej doskonałości. Wszystkie idee, według niego, są obrazami cielesnymi i nie mogą być obrazami czegoś niematerialnego. Termin „Bóg” natomiast jest tylko nazwą, którą przypisujemy obiektowi wiary religijnej⁸³.

Kartezjusz, w odpowiedzi na zarzuty swoich adwersarzy, zwrócił uwagę na odmienne ujęcie przez siebie idei Boga. Po pierwsze: idei Boga nie tworzymy, ale odkrywamy ją we własnym umyśle. Nie wszyscy jednak, w jego

79 O każdej konieczności myślowej można pomyśleć, że jest tylko koniecznością myślową. Por. S. Judycki, *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, „Diametros” 4 (2005), s. 210. „W tym miejscu pojawia się od wieków powtarzany zarzut, że z tego, iż myślimy pojęcie bytu najdoskonalszego, a więc takiego bytu, do którego istoty należy istnienie, nie wynika, że taki byt faktycznie istnieje. Według św. Tomasza z Akwinu zwolennik tego argumentu pomylił pojęcie Boga z samym Bogiem. A jednak, czy rzeczywiście Anzelm i Kartezjusz pomylili Boga z pojęciem Boga?” (S. Judycki, *Dwa aprioryczne dowody...*, s. 207).

80 Por. *Zarzuty pierwsze*, s. 111.

81 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 144.

82 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 152.

83 Por. R. Descartes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, s. 164.

przekonaniu, zdolni są do uświadomienia sobie tego, co znajduje się w ich umysłach. Chociaż każdy posiada w sobie *implicite* ideę Boga, to niektórzy nie uświadomią jej sobie nawet po tysiącrotnym przeczytaniu *Medytacji*⁸⁴. W podobnym tonie napisał o wrodzonej idei Boga w *Liście do Clerselier'a*: „Albowiem, chociaż idea Boga tak bardzo jest odcisnięta w umyśle ludzkim, że nie ma osoby, która nie posiadałaby w sobie zdolności (*faculté*) poznania jej, nie przeszkadza to jednak temu, że wielu ludzi może przejść przez całe swoje życie, nigdy nie przedstawiając (*representer*) sobie wyraźnie tej idei”⁸⁵.

Po drugie idea Boga jest ideą nieskończenie doskonałą⁸⁶. Kartezjusz utożsamiał pojęcie doskonałości z pojęciem nieskończoności. W Bogu doskonałość jest pod każdym względem nieskończona, a nieskończoność jest całkowitą i absolutną doskonałością. Nic nie jest jaśniejsze do zrozumienia, według niego, niż ona. Zdaniem J. Migasińskiego „jest to idea nieskończoności nie-stopniowalnej, równoznaczna z ideą doskonałości (Kartezjusz nazywa ją *infini*), różna od idei nieskończoności negatywnej, stopniowalnej (*indefini*), którą matematycy tworzą w swych umysłach przez kolejne negacje ($n + 1$) szeregów liczb. To idea nieskończoności pozytywnej, doskonale prostej i niepodzielnej, zwana inaczej ideą Boga”⁸⁷.

Po trzecie idei Boga nie tworzymy na nasze podobieństwo. Nie jest ona ideą antropomorficzną. Wręcz przeciwnie, to dzięki niej rozpoznajemy prawdę o nas samych, o naszych ograniczeniach bytowych i poznawczych. Najpierw poznajemy to, co doskonałe, a następnie w wyniku refleksji porównawczej odkrywamy własne ograniczenia⁸⁸.

Po czwarte należy odróżnić sposób, w jaki istnienie konieczne przysługuje Bogu, od sposobu, w jaki istnienie przygodne przysługuje figurom geometrycznym, na przykład trójkątowi. Ze względu na istotę trójkąta jego istnienie jest możliwe, w przypadku idei Boga Jego istnienie jest konieczne⁸⁹. Nie można pomyśleć sobie idei Boga bez Jego istnienia. Stąd wniosek, że istnienie konieczne przysługuje Bogu. Ale nie pochodzi ono z samej idei, ale od jej

84 Por. R. Descartes, *Descartes do Hyperaspistes'a*, s. 31.

85 R. Descartes, *List do Clerselier'a z 17 lutego 1645 r.*, [w:] AT IV 187–188. Cytuję za J. Kopania, *Proces myślenia a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartes'a*, „Studia Filozoficzne” 11–12 (1984), s. 24.

86 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 151.

87 J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011, s. 31.

88 Por. R. Descartes, *Medytacja trzecia*, s. 66, [w:] AT VII 45; por. R. Descartes, *List do Clerselier'a z 23 kwietnia 1649 roku*, [w:] AT V 355–356.

89 Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, s. 303–304.

przyczyny formalnej. Gdyby istnienie Boga nie było istnieniem koniecznym, ale przygodnym, to wtedy pojawiłby się regres w nieskończoność. Moglibyśmy bowiem zapytać: a kto spowodował Jego istnienie? Idea bytu, w której ujmowalibyśmy wszystkie doskonałości, ale bez aktualnego istnienia, nie byłaby ideą Boga.

Po piąte poznanie prawdy, że istnienie z konieczności zawiera się w naturze Boga, Kartezjusz sprowadza do intuicji. W postulacie piątym *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie* zalecił on, aby czytelnicy, którzy chcą poznać istnienia Boga, „długo i często oddawali się kontemplacji natury najdoskońszszego bytu i aby, między innymi, zdali sobie sprawę z tego, że wprawdzie w ideach wszelkich innych natur zawiera się istnienie możliwe, w idei Boga jednak nie tylko możliwe, lecz zgoła konieczne. Dzięki tylko temu bowiem i bez żadnego rozumowania poznają, że Bóg istnieje, będzie [to] dla nich nie mniej oczywiste jak to, że liczba dwa jest parzysta lub liczba trzy nieparzysta itp. Niektóre bowiem [prawdy] są dla pewnych ludzi oczywiste, podczas gdy inni poznają je wyłącznie tylko na podstawie rozumowania”⁹⁰. W związku z powyższym wymogiem, postulowanym przez Kartezjusza, Jacek Migasiński stwierdza, że idea Boga (podobnie jak idea *cogito*) nie jest żadną treścią myślową ani żadnym pojęciem. Jest ona doznaniem „egzystencji nieskończoności we mnie, podmiocie skończonym, to przeżycie egzystencjalne, intuicyjne «dotknięcie» bytu nieskończonego. Cały «dowód» był jedynie pomocniczą konstrukcją, którą po uzyskaniu bezpośredniej intuicji istnienia tego bytu można odrzucić”⁹¹.

3. Teoria prawd wiecznych a możliwość poznania świata zewnętrznego

Teoria prawd wiecznych, która pojawiła się w korespondencji Kartezjusza z o. Mersenne’em (3 listy z 1630), miała decydujący wpływ na jego koncepcję poznania świata zewnętrznego⁹². W *Regułach kierowania umysłem*, które

90 R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, s. 152.

91 J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, s. 32.

92 Teoria prawd wiecznych została wyłożona po raz pierwszy przez Kartezjusza w korespondencji z matematykiem i zakonnikiem o. Marinem Mersenn’em w roku 1630 roku (w listach z 15 kwietnia, 6 maja i 27 maja). Następnie zajął się nią w *Odpowiedziach na zarzuty do Medytacji* (odpowiedź na piąte i szóste zarzuty), a także w listach: *do Meslanda* z 2 maja 1644, *do Arnaulda* z 29 lipca 1648

zostały opublikowane w 1628 roku, rozumiał on proces poznawania świata zgodnie ze zdroworozsądkową koncepcją Arystotelesa⁹³. Natomiast w *Rozprawie o metodzie*, wydanej dziewięć lat później, ujął jego poznanie z perspektywy prawd wiecznych, chociaż samo pojęcie nie pojawiło się w tekście. Podobnie jest w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, one również ujmują poznanie świata zewnętrznego z perspektywy prawd wiecznych i także w nich nie pojawiło się ich pojęcie. Według Rainera Mittmanna⁹⁴ połączenie nauk przyrodoznawczych z teologicznymi wydawało się Kartezjuszowi niebezpieczne, dlatego nie umieścił tej teorii w powyższych dwóch pracach.

Jego trzy listy do o. Mersenne'a z roku 1630 inaugurują jego bezpośrednio zainteresowanie się problematyką prawd wiecznych. W pierwszym liście z 15 kwietnia napisał *expressis verbis*, że zajął się prawdami matematycznymi, które zostały przez jego przyjaciela nazwane wiecznymi: „prawdy matematyczne, które nazywasz wiecznymi, zostały ustanowione przez Boga i całkowicie od niego zależą, tak jak pozostałe stworzenia”⁹⁵. W drugim liście z 6 maja, odpowiadając na kolejne pytania, napisał: „Co się tyczy prawd wiecznych, powiadam raz jeszcze...”⁹⁶. Można domniemywać, że to o. Mersenne poruszył w swoim liście problematykę prawd wiecznych⁹⁷. Podobnie jak w dwóch pierwszych, także w trzecim liście z 27 maja znajduje się odpowiedź na dwa pytania postawione przez zakonnik: „Zapytujesz, Ojcze, *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?* [...] Zapytujesz także, kto

roku i w końcu, na rok przed śmiercią, do More'a z 5 lutego 1649 roku. Ich problematykę poruszył również w *Świecie albo Traktacie o Świetle* (1633), w *Rozprawie o metodzie* (1637), oraz w *Zasadach filozofii* (1644).

93 Według L. Chmaja zaczątki teorii prawd wiecznych można znaleźć już w *Regułach kierowania rozumem* z 1628 roku, w których Kartezjusz pisze o pierwszych zarodkach prawd użytecznych wrodzonych przez Boga umysłowi ludzkiemu (por. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, s. 24). Należy jednak zaznaczyć, że teoria ta nie ma większego wpływu na kartezjańską koncepcję poznania. W *Regułach kierowania umysłem* Kartezjusz posługuje się koncepcją poznania zbliżoną do zdroworozsądkowej koncepcji poznania Arystotelesa, według której proces poznania rozpoczyna się od oddziaływania przedmiotów poznania na ludzkie zmysły, a nie od prawd wiecznych wrodzonych umysłowi ludzkiemu. Dlatego wydaje się, że nie można w tym przypadku mówić o początkach jego teorii.

94 Por. R. Mittmann, *Der Wahrheitsbegriff bei Descartes und Malebranche*, Philosophia Verlag, München 2012 s. 211.

95 R. Descartes, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.*, tłum. S. Cichowicz, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 184.

96 R. Descartes, *List do Mersenne'a z 6 maja 1630*, tłum. S. Cichowicz, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 185.

97 Niestety listy o. Mersenne'a do Kartezjusza nie zachowały się do naszych czasów.

zmusił Boga do stworzenia tych prawd?” oraz nieco dalej: „Te prawdy, które nazywa się wiecznymi”⁹⁸.

Powodem podjęcia przez Kartezjusza zagadnienia prawd wiecznych była potrzeba znalezienia podstaw metafizycznych dla fizyki. Poznanie Boga, jak i samego siebie uczynił on punktem wyjścia do rozumienia świata zewnętrznego⁹⁹. Równie ważnym czynnikiem zajęcia się przez niego tą problematyką była jego skłonność do unikania wszelkich sporów teologicznych. Na początku listu z 15 kwietnia 1630 roku precyzuje, do jakiego rodzaju wiedzy przynależą prawdy wieczne. Dla o. Mersenne’a zagadnienie prawd wiecznych należy do teologii¹⁰⁰. Ponieważ nie podlegają one Objawieniu, to – zdaniem Kartezjusza – nie są problemem teologicznym lecz metafizycznym i jako takie mogą być rozważane przez rozum ludzki.

W kwestii ich pochodzenia jego pogląd różni się zasadniczo od poglądów Szkoły (scholastyki), która jest kontynuatorem myśli filozoficznej św. Tomasza. Według Doktora Anielskiego prawdami wiecznymi są istoty rzeczy i podstawowe zasady logiki, geometrii i arytmetyki¹⁰¹. Są one wieczne, ponieważ wyrażają wieczną naturę Boga. Intelkt Boży „zawiera w sobie istotę wszystkich poszczególnych bytów”¹⁰². Prawdy wieczne są konieczne, ponieważ Bóg nie może stworzyć niczego, co byłoby sprzeczne z nimi. Poznając je, „nie robi nic innego, jak siebie samego kontempluje”¹⁰³.

W przeciwieństwie do ich rozumienia scholastycznego, w ujęciu Kartezjusza są one prawdziwe, ponieważ Bóg stworzył je w sposób wolny i w żaden sposób nie przynależą do Jego istoty. Nic nie determinuje Jego woli do stworzenia czegoś takim a nie innym. Sprzeciwił się także twierdzeniu, że prawdy wieczne istnieją niezależnie od Boga na wzór idei platońskich, tworząc

98 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 27 maja 1630*, tłum. S. Cichowicz, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 187.

99 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.*, s. 184.

100 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.*, s. 183.

101 „Usunięcie jakiegokolwiek istotnej zasady rzeczy powoduje usunięcie samej rzeczy. Jeśli więc Bóg nie może sprawić, by rzecz równocześnie była i nie była, nie może także sprawić, by brakowało jej którejś z jej istotnych zasad, a ona sama istniała – na przykład, by człowiek nie miał duszy. Oprócz tego. Skoro zasady niektórych nauk, jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad. Na przykład nie może uczynić, by nie można było orzekać rodzaju o gatunku lub by linie prowadzące od środka do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwóm katom prostym” (Św. Tomasz z Akwinu, *Prawdy wiary chrześcijańskiej*, tom 1, księga II, rozdział 25, s. 30).

102 Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 45.

103 Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 45.

niejako odrębny świat. W jego systemie nie można doszukać się istnienia dwóch światów: świata zmysłowego, bytów materialnych i świata idei koniecznych i wiecznych, który stanowi prazasadę (*arche*) tego pierwszego. Świat zmysłowy nie partycypuje w ideach tego drugiego. Uważał on wręcz za bluźnierstwo twierdzenie, że „prawda czegoś, co Bóg poznaje, wyprzedza to poznanie, albowiem w Bogu chcieć i znać jest jednym i tym samym, a stąd *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*”¹⁰⁴. Kto natomiast twierdzi, że prawdy wieczne są niezależne od Boga, ten – według niego – nie mówi o Bogu, lecz o Jupiterze albo Saturnie, którzy podlegają Styksowi oraz Przeznaczeniu. Ich pochodzenie nie jest także rezultatem emanacji, nie emanują one z Boga niczym promienie słoneczne¹⁰⁵. Jego zdaniem zostały one stworzone przez Boga i tak jak pozostałe stworzenia całkowicie zależą od Jego woli. Stworzone przez Niego są wrodzone duszy ludzkiej „na tę samą modłę, na jaką król wyrylby swoje prawa w sercach swych poddanych, gdyby miał po temu odpowiednią władzę”¹⁰⁶.

Najpierw o. Mersenne, a następnie uczeni paryscy zapytali Kartezjusza, jakimi przyczynami kierował się Bóg przy stwarzaniu prawd wiecznych. Z klasycznych czterech przyczyn Arystotelesa Kartezjusz wziął pod uwagę tylko przyczynę sprawczą. Według niego Bóg jest przyczyną sprawczą i całkowitą (*ut efficiens et totalis causa*) wszystkiego, co istnieje, również i prawd wiecznych¹⁰⁷. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste* dodał, że zamiast szukać przyczyn, którymi Bóg posłużył się przy stworzeniu prawd wiecznych, lepiej spróbować odpowiedzieć na pytanie: co jest istotą Jego przyczynowania? Według niego jest nią wola Boża niczym niezdeterminowana¹⁰⁸.

Kartezjusz podjął sugestię o. Mersenne’a, że prawdami wiecznymi są prawdy matematyczne. „Pierwszą i najbardziej odwieczną z wszystkich prawd, które mogą się pojawić, oraz jedyną, z której wywodzą się wszystkie inne”¹⁰⁹ jest istnienie Boga. Między prawdami matematycznymi a istnieniem Boga

104 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 6 maja 1630*, s. 186. „On jedną jedyną i zawsze tą samą i najprostszą czynnością wszystko równocześnie poznaje, chce i sprawia” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 23, s. 36).

105 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 27 maja 1630 r.*, s. 187.

106 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.*, s. 185.

107 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 27 maja 1630 r.*, s. 187.

108 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, tłum. S. Swieżawski, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska. Kęty 2001, s. 325.

109 R. Descartes, *List do Mersenne’a z 6 maja 1630 r.*, s. 186.

występuje zasadnicza różnica. Bóg zawdzięcza istnienie samemu sobie, natomiast prawdy matematyczne są stworzone przez Niego. Ale dzięki temu są one zrozumiałe dla nas.

W *Liście do Mersenne'a z 27 maja 1630 roku* do prawd wiecznych Kartezjusz zaliczył istoty rzeczy – stworzone przez Boga¹¹⁰. Zajął on zatem stanowisko przeciwne do scholastyki i jej głównego przedstawiciela działającego w czasach kontrreformacji – Franciszka Suareza (1548–1617). Jego główne dzieło zatytułowane *Disputationes Metaphysicae* znajdowało się w programie szkoły w La Flèche¹¹¹. W trzydziestym pierwszym rozdziale zainteresował się on istotą prawd wiecznych i ich stosunkiem do natury Bożej¹¹².

Jego zdaniem, Intelpekt Boży zawiera w sobie wieczne prawdy, są nimi istoty bytów realnie istniejących oraz istoty bytów możliwych¹¹³. Niezrealizowane możliwe istoty nie istnieją niezależnie od swego Stwórcy¹¹⁴. Istniejąc w Intelpekcje Bożej, są znane Bogu w ich możliwym bycie. Są jednak prawdziwe w sposób konieczny i wieczny, ponieważ nie są zależne od woli Bożej. Same w sobie mają wieczną, konieczną, możliwą istotę¹¹⁵. Suarez zaznacza,

110 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 27 maja 1630 r.*, s. 187.

111 Por. R. Mittmann, *Der Wahrheitsbegriff bei Descartes und Malebranche*, s. 204.

112 Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 45. Rozumienie koncepcji Suareza dotyczącej wiecznych prawd i ich związku z Kartezjuszem nadal jest przedmiotem licznych kontrowersji naukowych. Por. T. M. Schmaltz, *Suárez Francisco*, [w:] L. Nolan, *The Cambridge Descartes Lexicon*, s. 698.

113 „Quia hoc modo non solum hujusmodi enuntiationes, in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 31, 12, 40, s. 177).

114 „Item quia, remota existentia et efficientia primae causae, nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est ergo neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 31, 2, 4, s. 25).

115 „Essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi. Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus tractando de conceptu entis ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vera posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale ut ibidem Caietanus notavit. Quocirca, si essentia creaturae praecise ac secundum se sumpta et nondum facta consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae; vel, si consideretur ac in se habens esse, sic verum est, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se, sed obiective tantum in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repraesentat actuale al ens, sed etiam possibile. Ac denique eodem modo, scientiae, quae

że nie dlatego są one prawdziwe, ponieważ są znane Bogu, ale są Jemu znane, ponieważ są prawdziwe¹¹⁶. Są prawdziwe same w sobie¹¹⁷, ponieważ ich istnienie nie jest zależne od żadnej zewnętrznej przyczyny sprawczej. Innymi słowy, istoty te nie zostały stworzone przez Boga w swoich możliwościach¹¹⁸. Suarez rozróżnił dwa znaczenia pojęcia istota rzeczy. Pierwsze znaczenie dotyczy możliwej istoty, która występuje w Intellekcji Bożej jako wiedza o niej; drugie znaczenie dotyczy istoty rzeczy realnie istniejącej stworzonej przez Boga¹¹⁹. W tym drugim przypadku istoty nie mogą zaistnieć same z siebie. Swoje istnienie realne zawdzięczają one boskiemu aktowi stworzenia¹²⁰.

Według Kartezjusza, w przeciwieństwie do poglądu Suareza, Bóg jest całkowicie wolny zarówno w stosunku do istot stworzeń, jak i do ich istnień. Istoty stworzeń są określone przez akt Boskiego wyboru, który równocześnie jest aktem ich stworzenia.

Według Kartezjusza Bóg najpierw powołał do istnienia chaotyczną materię składającą się z trzech podstawowych elementów będących w ciągłym

considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent obiective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 31, 2, 10, s. 29–30).

116 „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam, si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie.” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, t. 5, 31, 12, 40, s. 178).

117 „Habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 31, 12, 40, s. 178).

118 „At vera in alio sensu propositiones sunt verae etiamsi extrema non existant; et in, eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula est in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualem.” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 31, 12, 45, s. 182).

119 „Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel obiective in intellectu. Solum potest constitui differentia inter illa duo membra, quod esse in veritate propositionis non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis” (F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 31, 12, 11, s. 30–31).

120 Amy Karofsky nazywała boskim realizmem koncepcję prawd wiecznych Suareza. Por. A. Karofsky, *Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths*, „Medieval Philosophy and Theology” 10 (2001), s. 244–245. Suarez, przyjmując boski realizm, uniknął zarówno platońskiego poglądu głoszącego niezależne istnienie istot od Intelktu Bożego, jak również woluntaryzmu, według którego są one zależne od niego.

ruchu. Dla jej uporządkowania obdarzył ją trzema prawami ruchu stworzonymi przez Niego¹²¹. Zostały one także zaszczerpione umysłowi ludzkiemu jako prawdy wieczne. Przyroda w ujęciu Kartezjusza jest matematyczna, ponieważ kieruje się prawami, które będąc prawdami wiecznymi, są matematyczne. A z drugiej strony jest ona dostępna poznaniu ludzkiemu, ponieważ są one jemu wrodzone. Umysł, poznając prawdy wieczne, poznaje prawa rządzące przyrodą.

Znajomość ich jest tak naturalna, że nie możemy nie uznać ich „za oczywiste, jeśli pojmujemy je wyraźnie; ani wątpić w to, że jeśli Bóg stworzyłby wiele światów, to one byłyby w nich tak samo prawdziwe jak są tutaj”¹²². Wbrew stanowiskom Arystotelesa, jak i scholastyków, stwierdził on¹²³, biorąc pod uwagę główny atrybut materii, jakim jest rozciągłość, że materia Ziemi i nieba jest jedna i ta sama. A ponieważ wszędzie we wszechświecie jest jedna i ta sama materia, dlatego świat może być tylko jeden. Każdy z możliwych światów musiałby być zbudowany z materii rozciągłej i podporządkowanej tym samym prawom wiecznym, dlatego może istnieć tylko jeden świat.

Pojawia się jednak wątpliwość: Czy Bóg wszechmogący mógłby stworzyć inne prawdy wieczne? Czy mógłby stworzyć inne możliwe światy, w których obowiązywały inne prawdy wieczne niż te, które obowiązują w naszym? W *Listach do Mersenne’a*¹²⁴ i w *Odpowiedzi na zarzuty szóste*¹²⁵, odpowiadając na te pytania, odwołał się do wszechmocy i woli Bożej. Bóg, będąc absolutnie niezdecydowany w swoich postanowieniach, mógł na początku świata stworzyć dowolne prawa. Skoro jednak odwiecznie postanowił, że w świecie będą obowiązywały właśnie takie prawa, to one obowiązują. Podstawą ich niezmienności w świecie jest stały w swoich decyzjach Bóg. Zmienność jest bowiem oznaką niedoskonałości. Mógł On wprawdzie odwiecznie postanowić, że trzy kąty trójkąta nie równałyby się dwóm prostym, albo że dwa razy cztery nie byłoby osiem. Mógł także sprawić, że sprzeczności szły by razem, ale skoro tak nie postanowił, obowiązują prawa, które w sposób jasny i wyraźny poznajemy swoim umysłem. Do stworzonych przez siebie prawd wiecznych dostosował nasz umysł, wyposażając go w nie. Dlatego

121 Por. R. Descartes, *Świat albo Traktat o Świetle*, s. 57.

122 R. Descartes, *Świat albo Traktat o Świetle*, s. 68–70.

123 R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 19, s. 63–64.

124 Por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.*, s. 183–185; por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 6 maja 1630 r.*, s. 185–186; por. R. Descartes, *List do Mersenne’a z 27 maja 1630 r.*, s. 187–189.

125 Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 324–325.

jest on matematyczny oraz logiczny i jako taki nie jest w stanie zrozumieć, jak mogłaby suma jednego i dwu nie równać się trzem, albo jak mogłaby istnieć góra bez doliny.

Z powyższą interpretacją prawd wiecznych nie zgadza się jego wypowiedź z *Listu do Arnaulda z 29 lipca 1648 roku*. Napisał w nim: „nie ośmielałem się mówić, iż Bóg nie może uczynić góry bez doliny lub sprawić, by suma jednego i dwu nie równała się trzem”¹²⁶. Bóg zatem w swojej wszechmocy może stworzyć górę bez doliny i spowodować, żeby zasada niesprzeczności nie obowiązywała. Dodał także, że może On stworzyć próżną przestrzeń, rozciągnął nicosć czy też skończony wszechświat, ponieważ dla Boga, ze względu na Jego wszechmoc i wolność niezdecydowania, wszystko jest możliwe.

W powyższym rozumieniu prawd wiecznych Kartezjusz pomija odwieczne postanowienie, które zapadło, a które dotyczyło tego, co Bóg mógłby sprawić, gdyby chciał to uczynić. To, że Bóg może uczynić to wszystko, co my pojmujemy jasno i wyraźnie, nie znaczy jednak, że zaprzeczenie tego twierdzenia nie jest prawdziwe¹²⁷. A to znaczy, że Bóg może stworzyć to, czego my nie poznajemy ani jasno, ani wyraźnie, jak również i to, że może stworzyć to, co zawiera w sobie sprzeczność. Gilson¹²⁸, komentując tę myśl Kartezjusza, napisał, że to, co jest niemożliwe z punktu widzenia bytu istoty skończonej, nie może być niemożliwe z punktu widzenia bytu istoty nieskończonej. Dla człowieka jest możliwe wszystko to, co nie jest sprzeczne, natomiast dla Boga jest możliwe także to, co jest sprzeczne z punktu widzenia logiki, jaka nas obowiązuje.

Jak zatem pogodzić tak ujętą wszechmoc Bożą z wcześniejszym twierdzeniami, że Bóg sam w sobie jest niezmienny i działa w świecie w sposób stały i niezmienny? Należy zauważyć, że gdyby Bóg stworzył „górze bez doliny”, to wtedy nie byłby wierny swemu odwiecznemu postanowieniu i w związku z tym mógłby być kłamcą. Przestałby być gwarantem niezmienności prawd wiecznych i prawdziwości naszego poznania. Wydaje się, że *List do Arnaulda* wprowadza nas w sceptycyzm.

Niejako dopełnieniem tych rozważań o niemożliwości pojęcia wszechmocy Bożej przez umysł ludzki jest list Kartezjusza *do More'a z 5 lutego 1649 roku*. Fragment, w którym Kartezjusz mówi o tym problemie, jest na tyle

126 Por. R. Descartes, *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.*, s. 47.

127 Kartezjusz zaznaczył, że „tego rodzaju rzeczy powodują pojawienie się sprzeczności w mym pojmowaniu” (Por. R. Descartes, *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.*, s. 47).

128 Por. É. Gilson, *René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, s. 335.

istotny, że zacytujemy go w całości: „Ja natomiast ponieważ wiem, że mój intelekt jest skończony, a moc Boga jest nieskończona, przeto niczego o niej definitywnie nie orzekam; rozważam jedynie, co mogę, a czego nie mogę pojmować, i pilnie wystrzegam się, by sąd mój nie odbiegał od mego pojmowania. Dlatego twierdzę śmiało, że Bóg może wszystko to, co ja pojmuję jako możliwe”¹²⁹. W powyższym fragmencie listu Kartezjusz wskazuje na ograniczone możliwości poznania ludzkiego. Ponieważ ludzki intelekt jest skończony, a wszechmoc Boża jest nieskończona, dlatego wszelka ludzka wiedza może być tylko prawdopodobna. Nie tylko nic pewnego (definitywnie) nie można powiedzieć o wszechmocy Bożej, lecz także nie jestem pewien istnienia tego, co jasno i wyraźnie pojmuję. Kartezjusz podkreślił, że Bóg może sprawić, iż to zaistnieje, natomiast nie powiedział, że powoduje istnienie tego, co pojmuję, jako możliwe. Pewny jestem tylko tego, że mogę pojąć to, co jest niesprzeczne. Jak również pewny jestem prawd wiecznych, które poznaję swoim umysłem. Ale nawet na poziomie epistemologicznym „nie ośmielam się [...] [równie] śmiało twierdzić, że nie może On tego, co sprzeciwia się memu pojmowaniu, lecz powiadam tylko, że pociąga to za sobą sprzeczność”¹³⁰. Gwarantem pokonania sceptycyzmu jest prawdomówny i stały w swoich rozporządzeniach Bóg.

Używając kategorii myślowych wszczepionych w nasz umysł przez Boga, nie jesteśmy w stanie pojąć, w jaki sposób mogłaby istnieć góra bez doliny. Co więcej, nawet nie jesteśmy w stanie podjąć logicznej dyskusji na ten temat. Należy jednak zauważyć, że Kartezjusz nigdzie nie twierdził, że Bóg czyni te sprzeczności prawdziwymi. Wydaje się, że chce tylko przestrzec nas przed podejmowaniem dyskusji na ten temat. Biorąc pod uwagę naszą skończoność, powinniśmy unikać wydawania sądów dotyczących Bożej mocy, ponieważ przekracza to możliwości naszego skończonego umysłu.

Nasz umysł odkrywa w sobie podwójne źródło praw przyrody. Jest nim wrodzona idea Boga, z której wypływają niezmiennie prawa fundamentalne ruchu oraz zasady tożsamości i przyczynowości¹³¹. Z zastosowania wrodzonych zasad metafizycznych i matematycznych do wrodzonych nam idei rozciągłości i ruchu otrzymujemy wszystkie prawa fizyki, którym rządzi się świat zewnętrzny.

129 R. Descartes, *List do More'a z 5 lutego 1649 r.*, tłum. J. Kopania, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 58.

130 Por. R. Descartes, *List do More'a z 5 lutego 1649 r.*, s. 58.

131 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, II 36, s. 69.

W *Zasadach filozofii* Kartezjusz zaliczył do prawd wiecznych cztery podstawowe założenia wspólne, nazwane przez siebie aksjomatami: „Nic nie powstaje z niczego; to samo nie może być i nie być zarazem; co się stało, nie może stać się niebyłym; ten, kto myśli, nie może nie istnieć, podczas gdy myśli”¹³². Inaczej mówiąc, prawdami wiecznymi są zasady: sprzeczności, racji dostatecznej, tożsamości i przyczynowości. Zaznaczył on jednak, że ilość prawd wiecznych jest „niezliczona”, jednak nie jest mu łatwo je wymienić¹³³.

Powstaje pytanie: czy dobro i prawda należą do prawd wiecznych? Kartezjusz w *Odpowiedzi na zarzuty szóste*¹³⁴ napisał, że przed stworzeniem czegokolwiek, żadna idea nie była wcześniej w intelekcie Bożym, którą Jego wola brałaby pod uwagę. Podkreślił także, że nie jest to tylko pierwszeństwo czasowe, lecz że nie było wcześniej żadnej idei nawet dotyczącej „wyznaczonej istoty (*ratione ratiocinata*), w taki mianowicie sposób, aby owa idea dobra pobudzała Boga do tego, aby wybierał jedno raczej niż coś innego”¹³⁵. Wola Boża była odwiecznie niezdecydowana wobec prawdy i dobra, ponieważ ani dobro, ani prawda nie były najpierw „obiektami” rozumu Bożego, lecz zostały ustanowione Jego wolną decyzją. Kartezjusz powtarza zatem argumenty dotyczące prawd wiecznych z *Listów do Mersenne’a* z 1630 roku, a w szczególności z listu z 27 maja. Według niego nic nie istnieje, co nie zostało stworzone przez wszechmocnego Boga – ani żadne prawo, ani żadne pojęcie prawdy i dobra, jak również wszystkie prawdy matematyczne, geometryczne oraz metafizyczne. Także w *Liście do Arnaulda* podtrzymał swoją wcześniejszą tezę o tym, że wszystko, co jest prawdą i dobrem, jest zależne od Jego wszechmocy, i jest przez Niego ustanowione¹³⁶. Niejako dopełnieniem jego tezy, że także prawda i dobro są prawdami wiecznymi, jest jego wypowiedź z *Zasad filozofii*: „Cokolwiek podpada pod nasze ujęcie, rozpatrujemy już to jako rzeczy lub jakies stany rzeczy; już to jako prawdy wieczne, które nie mają żadnego istnienia poza naszą myślą”¹³⁷.

Możemy zatem powiedzieć, że do prawd wiecznych zaliczył on: istnienie Boga, prawa matematyki i geometrii, istoty rzeczy, prawa Natury, jak

132 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 49, s. 43. Descartes nie wymienia pojęć wspólnych, jak to uczynił Leibniz.

133 Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 49, s. 43.

134 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 324–325.

135 Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, s. 324–325.

136 Por. R. Descartes, *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.*, s. 47.

137 R. Descartes, *Zasady filozofii*, I 48, s. 42.

również zasady porządku logicznego, właściwe dla naszego intelektu. Zasady logiczne są aksjomatami w sensie zdań najbardziej ogólnych. Od strony genetycznej nie wywodzą się z poznania zmysłowego, lecz są wrodzone umysłowi ludzkiemu. Pełnią funkcję reguł myślenia, są jego ogólnymi prawami.

Powstaje pytanie, czy do poznania świata zewnętrznego wystarczą aprioryczne prawdy wieczne, czy też należy odwołać się do doświadczenia. Kartezjusz dostrzegł trudność z przejściem od prawd wiecznych, wszczepionych przez Boga umysłowi ludzkiemu, do wytłumaczenia szczegółowych zjawisk, które według nich są uporządkowane w świecie. W związku z tym podjął próbę powiązania ich z doświadczeniem w *Rozprawie o metodzie*, w *Liście do Mersenne'a* z 28 października 1640 roku, a następnie w *Zasadach filozofii* oraz w *Liście do księżniczki Elżbiety* z 28 czerwca 1643 roku. W *Rozprawie o metodzie* podkreśla, że „potęga natury jest tak wielka i rozległa, te zaś zasady są tak proste i ogólne, że nie widzę żadnego poszczególnego zjawiska, o którym nie wiedziałbym z góry, że może być z nich wywiedzione na kilka różnych sposobów, jak również, że największą trudność sprawia mu zazwyczaj odnalezienie, na który ze sposobów zależy on od tych zasad”¹³⁸. W związku z tym, że miał potrzebę przeprowadzenia licznych eksperymentów, dostrzegł szereg problemów. Z jednej strony ani jego dochody, ani jego wytężona praca nie były w stanie podolać tak wielkiej liczbie koniecznych doświadczeń. Z drugiej zaś skazany był na samotność naukowca, ponieważ nie mógł zdać się na wyniki badań przeprowadzonych przez innych ludzi. W ogłoszonych przez nich wynikach badań, jego zdaniem, trudno doszukać się prawdy, ponieważ w większości są one źle wytłumaczone, a nawet zostały zafalszowane przez dopasowanie ich na siłę do przyjętych zasad¹³⁹.

W *Liście do Mersenne'a* z 28 października 1640 roku¹⁴⁰ zaznaczył, że jedno i to samo działanie może być tłumaczone na różne sposoby, jednak tylko jeden rodzaj i sposób wyjaśniania spośród nich jest prawdziwy. Fenomeny natury muszą odpowiadać koniecznościom określonych prawd wiecznych, jednak ich pojawienie się w świecie zewnętrznym może być różnie tłumaczone. W *Zasadach filozofii* podkreślił natomiast, że „jakkolwiek bowiem ten sam rzemieślnik może skonstruować dwa zegary równie dokładnie wskazujące

138 R. Descartes. *Rozprawa o metodzie*, s. 54: „Na to bowiem nie znam innego środka, jak ponowne poszukiwania pewnych doświadczeń, których wynik nie byłby taki sam niezależnie od tego, czy w taki, czy w inny sposób mieliśmy go wytłumaczyć”.

139 Por. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 61.

140 Por. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 28 października 1640 r.*, [w:] AT III 212.

godziny i na zewnątrz zupełnie do siebie podobne, to jednak wewnątrz wiązanie ich kółek całkowicie może być różne. Tak samo bez wątpienia i najdoskonalszy twórca wszechrzeczy mógł to wszystko, co widzimy, w wiele różnych sprawić sposobów”¹⁴¹.

Można powiedzieć, że według Kartezjusza wiedza o świecie pochodzi z wrodzonych umysłowi podstawowych zasad oraz z doświadczalnie rozpoznanych faktyczności. Aby poznać rzeczywisty porządek w świecie, należy posłużyć się obserwacją i eksperymentem. Ścisła kooperacja intelektu z eksperymentem i obserwacją to współpraca między poznaniem *a priori* i doświadczeniem. Kartezjański obraz świata nie jest ani czysto racjonalny, ani czysto empiryczny. Same metafizyczne zasady, które ukierunkowują rozumienie, nie wystarczają do poznania świata. Muszą być uzupełniane przez poznanie empiryczne. W poznaniu świata konieczne są zarówno czysty rozum, wyobraźnia i pamięć, jak i zmysłowe doświadczenie. W związku z tym Kartezjusz, podobnie jak Franciszek Bacon, postulował przeprowadzenie eksperymentu krzyżowego, aby odpowiedzieć na pytanie, który sposób jest właściwy¹⁴² w przejściu od ogólnych zasad rozumu do szczegółowych rzeczy istniejących w świecie zewnętrznym. Dostrzegał on potrzebę dowartościowania doświadczenia w pracy naukowej, ponieważ samo rozumowanie *a priori* nie wystarcza do poznania świata zewnętrznego. Dał wyraz swemu przekonaniu w *Liście do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 roku*¹⁴³.

Biorąc pod uwagę konieczność odwołania się do doświadczenia w poznaniu świata, wprowadził nowa metodę jego poznania. Metoda ta powinna łączyć dwa procesy: poznanie umysłowe (natywizm, jasne i wyraźne ujęcie) z poznaniem empirycznym (obserwacja i przeprowadzanie doświadczeń).

Podsumowanie

Ludzka wiedza, zdaniem Kartezjusza, jest możliwa przy założeniu, że Bóg istnieje. Wielu filozofów¹⁴⁴ starało się udowodnić Jego istnienie i byli przekonani (błędnie), że im się udało. Wydaje się jednak, że robili to (niektórzy

141 R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV 204, s. 230.

142 Por. F. Alquié, *Textes établis, présentés et annotés*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres philosophiques I*, s. 637.

143 Por. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643*, s. 11.

144 Między innymi dowody na istnienie Boga przedstawili: św. Augustyn, Anzelm z Canterbury, J. Duns Szkot, W. Ockham, G. W. Leibniz, B. Spinoza i inni. Por. Z. Zdybicka, *Dowody na istnienie*

zapewne nieświadomie), ponieważ chcieli osłabić własne wątpliwości w wiere lub też wzbudzić wiarę u innych ludzi. Przypadek Kartezjusza jest inny. Podstawą jego dowodów na istnienie Boga jest wewnętrzne mocne przekonanie, poczucie (czyli wiara), że Bóg istnieje¹⁴⁵. Nie są to zatem dowody w sensie ścisłym, lecz swoista racjonalizacja tego poczucia. Racjonalizacja tej pewności jest mu potrzebna nie po to, aby wzmocnić własną wiarę, lecz aby uzyskać założenie stanowiące podstawę rozumienia świata i rozwijania badań naukowych¹⁴⁶.

W *Medytacji pierwszej* Kartezjusz zakwestionował wiarygodność zmysłów w naukowym poznaniu świata zewnętrznego. Odrzucenie poznania zmysłowego w procesie zdobywania wiedzy – przy braku jakiegokolwiek innego źródła poznania – pozbawiałoby w ogóle możliwości uprawiania nauki. Tym innym źródłem poznania pewnego dla Kartezjusza jest rozum. Samo zaufanie do rozumu musiało zostać przez niego jednak uprawomocnione. Temu uprawomocnieniu służą dowody na istnienie Boga¹⁴⁷.

Czytelnik *Medytacji o pierwszej filozofii* powinien we własnym umyśle wśród idei wrodzonych odnaleźć ideę Boga wraz z metafizycznymi zasadami, które umożliwią mu poznanie bytów będących ich przyczynami formalnymi albo eminentnymi. Problem Kartezjusza polegał na tym, że wielu pierwszych czytelników *Medytacji* zaprzeczyło, że odnalazło w swoim umyśle jakiegokolwiek wrodzone idee. Uczeni paryscy, jak również Caterus, Gassendi i Hobbes odrzucili możliwość udowodnienia istnienia Boga, wychodząc od analizy wrodzonej idei bytu nieskończenie doskonałego. Nie mogli tego uczynić ze względu na przyjęte przez siebie założenia związane z empiryzmem genetycznym. Według nich każda idea, która znajduje się w umyśle, ma swoją przyczynę w świecie zewnętrznym. Pochodzi ona od istniejącej rzeczy i istnieje w sposób aktualny w umyśle poznającego.

Boga, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, t. 4, s. 164–173.

145 Jak zaznaczył Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie*, „Prawdy wiary” były zawsze na pierwszym miejscu w jego przekonaniach. Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 29.

146 Jednym z myślicielem, który zdawał sobie sprawę, że nie można udowodnić istnienia Boga, był św. Tomasz z Akwinu, który właśnie dlatego nie nazywał swych argumentów dowodami, lecz jedynie drogami. Nie prowadzą one do dowodu na istnienie Boga, lecz do podtrzymania, wzmocnienia, uprawdopodobnienia bądź wzbudzenia wiary.

147 Przedstawione dowody dotyczące wrodzoności idei Boga i Jego istnienia same wymagały przyjęcia określonych założeń. Należą do nich: pozytywna idea nieskończoności (od której zależna jest idea skończoności), idea doskonałości, zasada przyczynowości oraz stopni rzeczywistości bytów, zasada *creatio continua*, przyczyna formalna i eminentna idei.

Biorąc pod uwagę ich zastrzeżenia, Kartezjusz podkreślił potrzebę przygotowania umysłu ludzkiego do uświadomienia sobie idei wrodzonych. Niektórzy, jego zdaniem, są niezdolni do uświadomienia sobie posiadanej przez siebie idei Boga – nawet po tysięcznym przeczytaniu *Medytacji*. Dlatego należy nauczyć się w naukowym poznaniu świata odwracać umysł od zmysłów i wyobraźni, a zaufać rozumowi.

W jego przekonaniu, umysł ludzki posiada jasną i wyraźną ideę Bytu Nie skończenie Doskonałego, której przyczyną formalną może być tylko istniejący Bóg. Tylko Jemu przysługuje istnienie konieczne – w odróżnieniu od przygodnego istnienia pozostałych bytów.

Bóg, ze względu na swą doskonałość, nie może być zwodzicielem człowieka, złośliwym geniuszem z *Medytacji pierwszej*. Jemu zawdzięczamy istnienie i zdolności poznawcze. Świat, który został przez Niego stworzony, jest dostępny człowiekowi w poznaniu. Metafizyczne i epistemiczne zasady stworzone przez Niego jako idee i prawdy wieczne zostały wszczepione umysłowi ludzkiemu. Od ich uświadomienia należy zatem rozpocząć naukowe poznanie świata. Kartezjusz zdawał sobie sprawę, że w jego poznaniu sam intelekt nie wystarczy i że należy odwołać się do doświadczenia zmysłowego. Wszystkie idee istnieją w umyśle w sposób potencjalny, dlatego muszą zostać zaktualizowane, aby umysł mógł je rozważać. W związku z tym w *Medytacji szóstej* dowartościował on poznanie zmysłowe. Umysł dzięki doświadczeniu konkretnej rzeczy może uświadomić sobie w sposób jasny i wyraźny ideę, która ją reprezentuje (zaktualizować ją). Odwołanie się do poznania zmysłowego pozwala umysłowi zwrócić uwagę na te prawdy wieczne, które służą mu do naukowego poznania konkretnych bytów i zjawisk w świecie.

Kartezjańska teoria prawd wiecznych, odróżniając Boga od jego stworzeń, uwolniła fizykę od teologii. „Bóg nie ma nic wspólnego z tym, co jest stworzone (prawdy wieczne nie są Jego częścią): ani z Naturą, która sprowadza się do jednorodnej przestrzeni, ani z człowiekiem, którego intelekt jest czystą biernością”¹⁴⁸. Prawdy wieczne nie znajdują się w umyśle Bożym, lecz istnieją w umyśle ludzkim i w bytach stworzonych. W tym pierwszym istnieją jako zasady poznania, w tych drugich jako ich istoty. Stworzone przez Boga i wszczepione naszemu umysłowi umożliwiają nam poznanie świata zewnętrznego. Umysł rozumie rzeczy bez odwoływania się do całego systemu

148 F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 46.

prawd zawartych w umyśle Bożym¹⁴⁹. Człowiek nie jest w stanie poznać umysłu Bożego. Fakt ten był jedną z ważnych przyczyn powstania „nowoczesnej fizyki: skoro Bóg jest niepojęty, to traci zastosowanie interpretacja teleologiczna przyrody”¹⁵⁰. Skoro nie możemy Go poznać, to również nie możemy posługiwać się przyczyną celową w rozumieniu przyrody, ponieważ nie znamy celów, jakimi Bóg kieruje się w jej stworzeniu. Konsekwencją takiego stanu rzeczy była autonomia nauki wobec teologii.

Twierdzenie Kartezjusza, że wieczne prawdy nie należą do istoty Boga, lecz są przez Niego stworzone, usuwa przeszkodę w ich pełnym zrozumieniu¹⁵¹. Jego przeświadczenie, że świat, oprócz aspektu poznawalnego przez nas w rozumieniu jasnym i wyraźnym, może posiadać inne własności, może uwolnić rozum ludzki od sceptycznego lęku przed nieadekwatnością poznania. Umysł ludzki posiada dwa źródła poznania rzeczywistości: pierwsze dotyczy jego refleksji nad samym sobą, drugie związane jest ze śladami w mózgu. „dusza wszystkie swe poznania zdobywa dzięki refleksji dokonanej nad sobą, gdy chodzi o rzeczy duchowe, albo nad nastawieniami mózgu, z którym jest złączona, gdy chodzi o rzeczy cielesne, niezależnie od tego, czy te nastawienia zależą od zmysłów czy od innych przyczyn”¹⁵².

Kartezjusz przyjął tezę o niezawodności rozumu ludzkiego w poznaniu. Według niego jest on rzetelną podstawą sądów o naturze rzeczywistości. Gwarancją pewności naszej wiedzy naukowej o świecie zewnętrznym jest prawdomówny Bóg i ludzki umysł stworzony przez Niego. Bóg nie jest złośliwym geniuszem, dlatego to, co jasno i wyraźnie poznajemy, jest prawdziwe. Nasz umysł jest tak ukształtowany, że jest w stanie poznać naturę bytu. Wrodzone idee, czyli prawdy wieczne, zapewniają mu poznawczy dostęp do jego prawd. Psychologiczna niezmiennność wrodzonych intelektualnych idei przejawia się w naszej niezdolności do wątpienia w nie. Nasz umysł jest tak zaprogramowany, że nie może nie zaakceptować tego, co pojmujemy jasno

149 „Gdyby, jak tego chcą neoplatonicy i tomiści, prawda wszystkich istot była w ostatecznej analizie tylko prawdą Boga, moglibyśmy poznać całkowicie jakąś rzecz jedynie poznając je wszystkie i poznając Byt, w którym wszystkie istoty się łączą (ponieważ prawda jest Bogiem)” (F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 46–47).

150 Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998, s. 147.

151 Por. E. Brehier, *The Creation of the Eternal Truths in Descartes's System*, [w:] *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. W. Doney, Doubleday, New York 1967, s. 192–208.

152 R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 X 1639 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 241.

i wyraźnie. Dlatego nie jest w stanie w takie poznanie zwątpić¹⁵³. Należy zaznaczyć, że ta pewność poznawcza przejawia się tylko w chwilach jasnej, wyraźnej i bezpośredniej percepcji.

¹⁵³ Por. R. Descartes, *Medytacja piąta*, s. 83, [w:] AT VII 65; por. R. Descartes, *Medytacja czwarta*, s. 78, [w:] AT VII 58–59.

Zakończenie

Po przeprowadzeniu badań dotyczących możliwości poznania świata zewnętrznego w filozofii Kartezjusza w niniejszej pracy okazało się, że można wyróżnić kilka perspektyw jego ujęcia. Pierwszą perspektywą, z jaką się spotykamy na co dzień, jest potoczne jego rozumienie, czyli nastawienie naturalne. Powstało ono na skutek naszych przyzwyczajzeń nabytych w dzieciństwie, nie zostało poddane w późniejszym czasie krytyce, i zwykle posługujemy się nim w życiu dorosłym. Nie zastanawiamy się nad istnieniem świata ani nad zgodnością naszego poznania rzeczy z ich istnieniem poza naszą świadomością. Drugą perspektywą, która silnie oddziaływała na ujęcie świata w czasach Kartezjusza, była perspektywa teologiczna. Związana była z interpretacją tych fragmentów *Pisma świętego*, które odnosiły się do budowy świata. Kartezjusz, aby uniknąć podobnych trudności z Inkwizycją, jakich doznał Galileusz, zrezygnował z wydania napisanego przez siebie *Świata albo Traktatu o świetle*. Trzecią perspektywą była perspektywa naukowa. Kartezjusz, aby uchronić się przed spodziewanymi trudnościami ze strony ówczesnych teologów i filozofów, swoje rozważania dotyczące naukowej koncepcji świata nazwał baśnią i przedstawił jako hipotezę naukową, która niekoniecznie musi być prawdziwa. Została ona oparta na odkrytych przez niego zasadach metafizycznych i przyjętych założeniach dotyczących budowy materii. Istotą materii w jej naukowym rozumieniu jest rozciągłość. Można ją ująć w sposób matematyczny, czyli ilościowy. Perspektywę naukową współtworzy również perspektywa fenomenalna. Świat zewnętrzny może być rozważany w sposób naukowy przez sam umysł albo przez umysł złączony z ciałem, czyli w sposób fenomenalny¹.

¹ Występuje pewne podobieństwo między filozofią Kartezjusza a myślą Karla Poppera. Popper w artykule *Epistemologia bez poznającego podmiotu* wskazał na trzy światy, w których żyje człowiek. Pierwszy jest utworzony przez obiekty fizyczne (świat zjawisk fizycznych), drugi jest światem stanów świadomości (stanów umysłu, dyspozycji do określonych działań i zachowań), trzeci to świat obiektywnych treści myśli. Trzeci świat jest światem nauki poezji i sztuki. Chociaż został stworzony

Perspektywa fenomenalna ukazała, że w procesie poznawania świata zewnętrznego nie można ograniczać się do czysto rozumowego ujęcia treści idei zmysłowych rzeczy bez odwołania się do doświadczenia. Sam umysł ujmuje każdą ideę ciała w jej istocie jako rzecz rozciągłą. Jeżeli chodzi o ujęcie idei konkretnych rzeczy zmysłowych, to nieodzowne jest ich doświadczenie zmysłowe.

Zdaniem Kartezjusza świat hipotetyczny, czyli ujęty naukowo, nie musi być prawdziwy, byleby wyjaśniał faktyczny stan świata doświadczany przez nas w sposób potoczny, zdroworozsądkowy. Pierwsze prawo Natury, czyli zasada bezwładności, ujęta *a priori*, nie zgadza się z potocznym doświadczeniem, ponieważ ciała wprawione w ruch nie trwają w nim, ale zatrzymują się po pewnym czasie. Aby wyjaśnić tę trudność, Kartezjusz odwołał się do doświadczenia potocznego z poruszającym się wachlarzem oraz z lotem ptaków. Ich ruch, zgodnie z przyjętym prawem, trwałby, gdyby nie opór powietrza, w którym się poruszają. Podobnie wyjaśnił drugie prawo Natury, czyli prawo poruszania się ciał ruchem prostoliniowym. Faktyczny jednak ich ruch takim nie jest. Tę rozbieżność występującą między ruchem ciała ujętym naukowo a jego faktycznym zachowaniem wyjaśnił przez odwołanie do doświadczenia z poruszającym się kamieniem wypuszczonym z procy. Ruch kamienia rozważany w danej chwili jest ruchem prostoliniowym, ale napotykać na opór środowiska, faktycznie porusza się ruchem krzywoliniowym. Także trzecie prawo Natury, czyli prawo zderzenia się ciał i przekazywania wzajemnego ruchu, według niego, odnosi się do teoretycznej konstrukcji świata hipotetycznego („baśniowego”) a nie do realnego. Ruch ciał w świecie realnym zdeterminowany jest przez różnorakie czynniki. Inaczej mówiąc, w zrozumieniu trzeciego prawa ruchu należy odróżnić jego ujęcie naukowe od faktycznego.

przez ludzi, to istnieje niezależnie od ludzkiego myślenia, czyli w sposób obiektywny. Oddziałuje on jednak na drugi świat, a nawet na pierwszy. Por. K. Popper, *Epistemologia bez poznającego podmiotu*, tłum. A. Tonalska, „Literatura na świecie” 161 (1984), s. 356–402. Można doszukać się podobieństwa między światem fenomenalnym i światem fizycznym (naukowym) Kartezjusza a drugim i trzecim światem Poppera. Występuje również pewne podobieństwo między światem fizyki i światem fenomenalnym Kartezjusza, a światem narzędzi i światem teoretycznym Martina Heideggera. Świat narzędzi, rozumiany w sposób spontaniczny przez jestestwo poprzedza jego teoretyczne zainteresowanie światem. Narzędzia (rzeczy) są postrzegane jako „poręczne” (*zuhanden*) do wykonywania określonej czynności. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 94–102.

Ujęcie podmiotu poznającego jako rzeczy myślącej, a nie rozciągłej, spowodowało trudności w zrozumieniu, jak jest możliwe wzajemne oddziaływanie między tymi substancjami, a w konsekwencji, czy i jak jest możliwe poznanie rzeczywistości pozaumysłowej. Kartezjusz usiłował wyjaśnić problem wzajemnych oddziaływań między tymi dwiema substancjami, odwołując się do jedności psychofizycznej człowieka realizującej się w życiu praktycznym. Jedność tę uznał ją za pojęcie pierwotne. Wskazał na fakt występowania interakcji między umysłem i ciałem podczas doznawania wrażeń zmysłowych, wyobrażeń oraz uczuć.

W analizach poznania naukowego dokonanych przez Kartezjusza zwróciliśmy uwagę na wprowadzoną przez niego różnicę między ujęciem czyisto intelektualnym treści idei wrodzonych a ujęciem fenomenalnym treści idei nabytych, czyli idei rzeczy zmysłowych. W nastawieniu naturalnym poznajemy świat zewnętrzny za pośrednictwem zmysłów. Jesteśmy przekonani o rzeczywistej wielkości i kształcie poznawanej rzeczy, jej kolorze, zapachu i smaku, a także o realności doświadczanego zimna i bólu. W poznaniu naukowym nie poznajemy bezpośrednio rzeczy świata zewnętrznego i ich jakości, lecz idee rzeczy i idee jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych. W związku z tym pojawił się problem: czy idee odzwierciedlają adekwatnie rzeczywistość świata zewnętrznego? Kartezjusz wyróżnił wśród idei wrodzonych: idee wrodzone (w sensie ścisłym) i idee nabyte, czyli idee rzeczy zmysłowych (wrodzone w sensie szerszym). Różnica między nimi wynika ze sposobu uświadomienia ich sobie przez umysł. W przypadku idei wrodzonych (w sensie ścisłym) umysł uświadamia je sobie własną mocą, niezależnie od rzeczy istniejących w świecie zewnętrznym. W tym przypadku ujmuje on tylko ideę ciała jako takiego, czyli ideę rozciągłości. Jeśli chodzi o aktualizację idei konkretnych rzeczy zmysłowych, to umysł potrzebuje doświadczenia zmysłowego, aby je sobie uświadomić. Świat zewnętrzny, zgodnie z przyjętym przez niego mechanistycznym modelem, zbudowany jest z ciał rozciągłych składających się z cząsteczek będących w ciągłym ruchu. Ciała te wprawiają w odpowiedni ruch cząsteczki powietrza, który następnie jest przekazywany przez narządy zmysłowe do szyszynki. Obraz powstały na szyszynce wzbudza (aktualizuje) odpowiednią ideę w umyśle.

Jak już wspomnieliśmy, sam umysł poznaje ideę ciała jako takiego, czyli jego rozciągłość. Nie poznaje natomiast idei rzeczy jednostkowych. Dopiero poznanie fenomenalne rzeczy, tzn. poznanie umysłu zjednoczonego

z ciałem, umożliwia poznanie idei rzeczy jednostkowych oraz idei jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych. Idea rzeczy zmysłowej reprezentuje rzecz istniejącą w świecie pozaumysłowym. Inaczej mówiąc, rzecz jest poznawana za pośrednictwem idei, która ją reprezentuje. Tylko te treści idei mają znaczenie w poznaniu naukowym, które są ujęte przez umysł w sposób jasny i wyraźny. W związku z tym pojawiło się pytanie dotyczące wartości naukowej idei. Umysł ujmuje w sposób jasny i wyraźny idee ciała rozciągniętego, idee jednostkowych rzeczy, ale nie idee jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych. Idee jakości pierwszorzędnych są ujmowane przez umysł w sposób jasny, ale niewyraźny. Natomiast idee jakości drugorzędnych w sposób niejasny i niewyraźny. Jaka jest zatem ich wartość poznawcza dla poznania świata zewnętrznego?

Zarówno jedno, jak i drugie idee jakości mają znaczenie dla naszej pewności metafizycznej odnośnie do istnienia świata zewnętrznego. Pojawia się pytanie: Czy reprezentują one w sposób adekwatny jakości rzeczy pozazmysłowych, istniejących w świecie? Odpowiedź Kartezjusza jest negatywna. Idee jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych mogą być przyczyną do wydawania fałszywych sądów o świecie zewnętrznym. Jeśli chodzi o idee jakości drugorzędnych, to są one jeszcze materialnie fałszywe.

Błąd formalny pojawia się w sądzie wtedy, kiedy twierdzimy, że określona idea reprezentuje właściwości rzeczy istniejące w świecie zewnętrznym. Popelniamy błąd, kiedy sądzimy, w wyniku naturalnego nastawienia do świata, że rzecz posiada: zapach, kolor, że jest zimna i twarda, czyli posiada te właściwości drugorzędne, które ujęliśmy jako idee.

Otóż na poziomie naukowego ujęcia rzeczy mamy do czynienia tylko z określonym układem i ruchem jej cząstek. Idee jakości drugorzędnych rzeczy ujmujemy w sposób niejasny, ponieważ nie są one podobne do właściwości realnych rzeczy. Są one także niewyraźne, ponieważ nie są modyfikacjami rzeczy lecz ideami umysłu. Jeśli chodzi o idee właściwości pierwszorzędne rzeczy, czyli o ich kształt i wielkość, to poznajemy je w sposób jasny, ale niewyraźny. Ujmujemy je w sposób jasny, ponieważ modyfikacjami rzeczy rozciągniętej są także kształt i wielkość, ale w sposób niewyraźny, ponieważ idee kształtu i wielkości są modyfikacją myślenia, a nie rzeczy.

W przypadku idei właściwości drugorzędnych oprócz możliwości popelnienia błędu formalnego mamy do czynienia z błędem materialnym. Ich błąd materialny polega na tym, że ukazują się nam jako właściwości rzeczy,

którymi w rzeczywistości nie są. Dlatego nie mają one większego znaczenia dla poznania naukowego.

Możemy jednak suponować, biorąc pod uwagę istnienie prawdomównego i wszechmogącego Boga, że układ i ruch cząstek ciała jest przyczyną, która aktualizuje pojawienie się idei rzeczy zmysłowych oraz ich jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych w naszym umyśle. Idee tego układu i ruchu ujęte przez umysł mogą stanowić przedmiot dociekań naukowych, ponieważ jawią się umysłowi w sposób jasny i wyraźny.

Jeżeli chodzi o istoty konkretnych rzeczy, to są one wrodzone umysłowi jako prawdy wieczne. Do prawd wiecznych Kartezjusz zaliczył także zasady: tożsamości, przyczynowości, sprzeczności, oraz racji dostatecznej; a także prawa matematyki i geometrii; prawa Natury i ideę Boga. Wszystko, co istnieje, łącznie z prawdami wiecznymi, zostało stworzone przez Boga w sposób absolutnie wolny. Prawdy wieczne mają swoje znaczenie ontologiczne i epistemologiczne. Z jednej strony stanowią prawa, według których Bóg stworzył świat, a z drugiej zostały one wszczepiony umysłowi ludzkiemu jako reguły i zasady jego myślenia. Dzięki nim jesteśmy w stanie poznać świat zewnętrzny.

Kartezjańskie rozumienie świata stanowi całościowe i oryginalne ujęcie rzeczywistości dostępnej człowiekowi w poznaniu. Choć za twórców mechaniki klasycznej uważa się Galileusza, a przede wszystkim Newtona, to jednak Kartezjusz był pierwszym filozofem, który stworzył pełny system mechaniki. Wszystkie jego uzasadnienia zostały zunifikowane przez odwołanie się do właściwości: rozmiaru, kształtu, położenia i ruchu cząsteczek. Teza o geometryczno-mechanistycznej naturze świata okazała się badawczo owocna. Mechanicyzm miał jednak swoje ograniczenia i w konsekwencji jego stosowanie prowadziło czasem Kartezjusza do formułowania skomplikowanych wyjaśnień, które w końcu nie ostały się wobec krytyki naukowej. Stało się tak w szczególności z jego fizyką dotyczącą koncepcji świata zewnętrznego. Błędna okazała się jego koncepcja materii – nieskończenie podzielnej i ciągłej (wykluczającej próżnię i atomy). Podobnie było z jego teorią wirów, mającą wyjaśniać grawitację i magnetyzm.

Naukowcy zgodzili się z jego twierdzeniem, że geometryczno-mechanistyczne ujęcie materii jest paradygmatem zrozumiałości świata. Nieporozumienia pojawiły się między nimi, gdy próbowali odpowiedzieć na pytanie, czy podstawowe właściwości materii można określić w sposób wyczerpujący

przez jej modyfikacje. Okazało się, że istoty materii nie da się zredukować do czysto homogenicznej rozciągłości. Nauka odkrywa w niej coraz bardziej złożoną mikrostrukturę. Podobnie pojęcie siły w fizyce, za sprawą Newtona, stało się bardziej fundamentalne dla nauki niż pojęcie rozciągłości. Należy jednak dodać, że mechanistyczna kosmologia Kartezjusza, która ma dzisiaj tylko znaczenie historyczne, to wraz z teorią trzech praw ruchu materii uotworowała drogę mechanice klasycznej. Kartezjusz, przyjmując, że materia oddziałuje na siebie w sposób mechaniczny w oparciu o prawa fizyczne, stał się prekursorem zasad dynamiki Newtona.

Na koniec naszych rozważań należy zaznaczyć, że mechanistyczne rozumienie przyrody w ujęciu Kartezjusza różni się od wcześniejszych jej ujęć. Przede wszystkim rozumiał ją w sposób matematyczny. Aby poznać jej rzeczywisty porządek posługiwał się obserwacją i eksperymentem. Jego naukowy obraz świata zewnętrznego nie jest ani czysto racjonalny, ani czysto empiryczny. Same metafizyczne zasady, nie wystarczają do jego poznania. Muszą być uzupełniane przez poznanie empiryczne. W ten sposób stał się on w pewnym sensie prekursorem współczesnych badań naukowych.

Przedstawiona praca jest tylko małym przyczynkiem do ogromu badań przeprowadzonych i w dalszym ciągu prowadzonych nad myślą Kartezjusza. W związku z jej tematem dotyczącym możliwości poznania świata zewnętrznego wydaje się, że interesującym zagadnieniem byłoby opracowanie hipotez i analogii, którymi posługiwał się w jego wyjaśnieniu. Innym zagadnieniem, które rzuciłoby nowe światło na poruszaną problematykę w niniejszej pracy, jest jej matematyczny wymiar.

ks. Marek Sołtysiak

📄 <https://orcid.org/0000-0003-4437-0321>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Abstrakt

Możliwość poznania świata zewnętrznego według Kartezjusza

Fakt istnienia „świata zewnętrznego” dla realizmu teoriopoznawczego jest czymś oczywistym. Samo pojęcie „świat zewnętrzny” pojawiło się dopiero w filozofii Kartezjusza. W jego przekonaniu pewniejszym od istnienia „świata zewnętrznego” było doświadczenie „świata wewnętrznego” – myślącego podmiotu. Pomimo przeprowadzonej przez niego krytyki poznania zmysłowego, pełni ono istotną rolę w jego systemie filozoficznym. Większość komentatorów uważa, że teoria poznania w jego ujęciu, w przeciwieństwie do scholastycznej, rozpoczyna się od analiz idei wrodzonych a następnie przechodzi do świata zewnętrznego. Taka kolejność poznania pojawiła się w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Bazuje ona jednak na wcześniejszych jego odkryciach. We wcześniejszych pracach ujął on naturę w sposób matematyczny, tzn. określił istotę ciała w sposób geometryczny jako substancję rozciąglą oraz przyjął kosmologiczne założenia dotyczące budowy materii i świata (trzy elementy materii i trzy prawa nimi rządzące).

Literatura związana z problematyką poruszaną w pracy jest niezwykle bogata. Problem polega na tym, że większość autorów w swoich opracowaniach ograniczyła się do analizy poszczególnych jej aspektów. Wśród nich brakuje całościowego jej ujęcia. Jest to jedna z przyczyn pominięcia przez nich roli doświadczenia zmysłowego w poznaniu świata. Przedłożona monografia – *Możliwość poznania świata zewnętrznego według Kartezjusza* – ma na celu uzupełnić tę lukę.


Kartezjusz w swojej naukowej koncepcji świata odwołał się do przyjętych przez siebie założeń metafizycznych dotyczących: świata zewnętrznego, jako *res extensa*; umysłu, jako *res cogitans* i prawdomównego Boga.

Teza o geometryczno–mechanistycznej naturze świata okazała się badawczo owocna. Stała się paradygmatem jego zrozumiałości. Z czasem okazało się, że istoty materii nie da się zredukować do czysto homogenicznej rozciągłości. Nauka odkrywa w niej bowiem coraz bardziej złożoną mikrostrukturę. Podobnie pojęcie siły w fizyce, za sprawą Newtona, stało się bardziej fundamentalne, niż pojęcie rozciągłości. Pomimo tych zastrzeżeń, mechanistyczna kosmologia wraz z teorią trzech praw ruchu materii utorowała drogę mechanice klasycznej. Kartezjusz stał się prekursorem zasad dynamiki Newtona, a jego ogólny schemat metodologiczny ma fundamentalne znaczenie dla współczesnych teorii fizycznych. Same metafizyczne zasady, nie wystarczyły do poznania rzeczywistego porządku przyrody. Zostały uzupełniane przez poznanie empiryczne, czyli przez odwołanie się do obserwacji i eksperymentu. W ten sposób Kartezjusz stał się prekursorem współczesnych badań naukowych.

W monografii zwrócono uwagę na istotne znaczenie teorii praw wiecznych dla poznania świata zewnętrznego. Prawdy wieczne nie znajdują się bowiem w umyśle Bożym, lecz istnieją w umyśle ludzkim i w bytach stworzonych. Dzięki takiemu ich ujęciu nauka (fizyka) mogła uwolnić się od teologii. W umysłach ludzkich istnieją jako zasady poznania, a w rzeczach jako ich istoty. Stworzone przez Boga i wszczepione ludzkiemu umysłowi, umożliwiają poznanie świata zewnętrznego bez odwoływania się do całego systemu praw zawartych w umyśle Bożym. Jednak gwarancją pewności wiedzy o świecie zewnętrznym jest prawdomówny Bóg i ludzki rozum stworzony przez Niego. Bóg nie jest złośliwym geniuszem, dlatego to, co jasno i wyraźnie poznajemy jest prawdziwe.

Słowa kluczowe: ciało, prawdy wieczne, materialna fałszywość, Bóg, prawa natury, idea, świat zewnętrzny, interakcja umysłu i ciała, jedność umysłu i ciała, dowód z przyczynowości istnienia Boga, dowód ontologiczny istnienia Boga, uczucie, jakości pierwszorzędne i drugorzędne, rzecz myśląca (umysł, myśl) rzecz rozciąglą (rozciągłość), scholastyka, umysł, substancja, prawda

rev. Marek Sołtysiak

 <https://orcid.org/0000-0003-4437-0321>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

Abstract

The possibility of knowing the external world according to Descartes

The fact of the existence of the “external world” is something obvious for epistemological realism. The very concept of the “external world” appeared only in the philosophy of Descartes. In his opinion, more certain than the existence of the “external world” was the experience of the “internal world” – the thinking subject. Despite his criticism of sensory cognition, it plays an important role in his philosophical system. Most commentators believe that his theory of knowledge, unlike the scholastic one, begins with the analysis of innate ideas and then moves on to the external world. This order of cognition appeared in the “Meditations on First Philosophy”. However, it is based on his earlier discoveries. In his earlier works, he presented nature in a mathematical way, i.e. he defined the essence of the body geometrically as an extended substance and adopted cosmological assumptions regarding the structure of matter and the world (three elements of matter and three laws governing them).

The literature related to the issues raised in the work is extremely rich. The problem is that most authors in their studies have limited themselves to the analysis of its individual aspects. Among them, there is no comprehensive approach to it. This is one of the reasons why they omit the role of sensory experience in cognition of the world. The submitted monograph – “The Possibility of Knowing the External World according to Descartes” – aims to fill this gap.

In his scientific conception of the world, Descartes referred to his metaphysical assumptions concerning: the external world as *res extensa*; mind as *res cogitans* and truthful God. The thesis on the geometric-mechanistic nature

of the world turned out to be fruitful in research. It became the paradigm of his intelligibility. With time, it turned out that the essence of matter cannot be reduced to a purely homogeneous extension. Science is discovering an increasingly complex microstructure in it. Similarly, the concept of force in physics, thanks to Newton, became more fundamental than the concept of extension. Despite these reservations, mechanistic cosmology, together with the theory of the three laws of motion of matter, paved the way for classical mechanics. Descartes became the precursor of Newton's laws of motion, and his general methodological scheme is fundamental to modern physical theories. Metaphysical principles alone were not enough to know the real order of nature. They were supplemented by empirical cognition, i.e. by referring to observation and experiment. Descartes thus became the precursor of modern scientific research.

The monograph draws attention to the importance of the theory of eternal truths for the knowledge of the external world. Eternal truths, in fact, are not in the Divine mind, but in the human mind and in created beings. Thanks to such an approach, science (physics) could free itself from theology. They exist in human minds as principles of knowledge, and in things as their essences. Created by God and implanted in the human mind, they make it possible to know the external world without referring to the whole system of truths contained in the mind of God. However, the guarantee of the certainty of knowledge about the external world is the truthful God and human reason created by Him. God is not a malicious genius, therefore what we know clearly and distinctly is true.

Keywords: body, eternal truths, falsity m, God, the law of Nature, idea, external world, mind-body interaction, mind-body union, ontological argument, cosmological argument, passion, primary and secondary qualities, *res cogitans* (mind, thought), *res extensa* (extension), scholasticism, soul (mind), substance, truth.

Bibliografia

Dzieła Descartes'a

- Descartes R., *Oeuvres de Descartes, 11 tomów*, eds. Ch. Adam i P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.
- Descartes R., *Oeuvres philosophiques, Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié*, t. 1–3, Classique Garnier, Paris 1963.
- Descartes R., *Cogitationes privatae*, tłum. S. Cichowicz, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Dioptryka*, tłum. P. Błaszczuk i K. Mrówka, Kraków 2018.
- Descartes R., *Geometria*, tłum. P. Błaszczuk i K. Mrówka, Kraków 2015.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002.
- Descartes R., *Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647*, tłum. J. Kopania, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 7 (1995), s. 13–22.
- Descartes R., *List do Chanuta z 6 czerwca 1647 r.*, tłum. J. Kopania, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 10 (1998), s. 159–168.
- Descartes R., *List Pana Descartes'a do Pana Clerseliera będący odpowiedzią na niektóre główne zastrzeżenia wysunięte przez Pana Gassendiego odnośnie do poprzednich odpowiedzi*, tłum. J. Kopania [w:] P. Gassendi, *Dociekania metafizyczne, czyli wątpliwości i zastrzeżenia wobec Metafizyki René Descartes'a i wobec jego odpowiedzi*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2017, s. 495–503.
- Descartes R., *Listy do Gibieufa i Listy do Meslanda*, tłum. J. Kopania, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 199–230.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.

- Descartes R., *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.
- Descartes R., *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.
- Descartes R., *Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647 r.*, tłum. J. Kopania, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 7 (1995), s. 13–22.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002.
- Descartes R., *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001.
- Descartes' Conversation with Burman*, tłum. J. Cottingham, Clarendon Press, Oxford 1976.

Literatura

- A Companion to Descartes*, eds. J. Broughton, J. Carriero, Blackwell Publishing, Oxford 2008.
- A Companion to Rationalism*, ed. A. Nelson, Blackwell Publishing, Oxford 2005.
- Alanen L., *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2003.
- Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Alquié F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 1950.
- Alquié F., *Le Monde et le Traité de L'Homme*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres*, ed. F. Alquié, s. 305–313.
- Ariew R., *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden 2011.

- Ariew R., *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought*, [w:], *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press 1992, s. 58–90.
- Ariew R., *Descartes and the Last Scholastics*, London 1999.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 8–204.
- Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, tłum. P. Siwek [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 148–322.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 602–857.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1990, s. 7–146.
- Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2., tłum. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 206–338.
- Asmus W. F., *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.
- Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973.
- Augusyn W., *Descartes'a ustalenie podstaw wiedzy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 15 (1989), s. 173–203.
- Baillet A., *Vie de Monsieur Descartes*, Paris 1946.
- Bednarczyk A., *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. VII–XLVII.
- Bednarowski W., *Descartes i cogito*, Kraków 2001.
- Beyssade J. M., *Descartes on Material Falsity*, [w:] *Minds, Ideas, and Objects. Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, eds. P. D. Cummins i G. Zoeller, Ridgeview Press, Atascadero 1992, s. 5–20.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. III, tłum. Zespół Biblistów Polskich, Poznań–Warszawa 1980.
- Bitbol-Hespériès A., *Le Principe de vie chez Descartes*, Paris 1990.
- Bleiberg J., *Wizerunek własny Kartezjusza*, Warszawa 1938.
- Boyle D. A., *Descartes on Innate Ideas*, London–New York 2009.
- Brehier E., *The Creation of the Eternal Truths in Descartes's System*, [w:], *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. W. Doney, Doubleday, New York 1967, s. 192–208.
- Broughton J., *Adequate Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy*, [w:] *Human Nature and Natural Knowledge*, eds. A. Donagan, A. Petrovich i M. Wedin, D. Reidel, Dordrecht 1986, s. 107–128.

- Brown D. J., *Descartes on True and False Ideas*, [w:] *A Companion to Descartes*, eds. J. Broughton i J. Carriero, Blackwell Publishing, Oxford 2008, s. 196–215.
- Brunschvicg L., *Rozwój świadomości w filozofii zachodniej*, [w:] R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 130–153.
- Buroker J. V., *Descartes on Sensible Qualities*, „Journal of the History of Philosophy” 29 (1991) nr 4, s. 599–604.
- Buroker J. V., *Quality Sensible*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 621–625.
- Chappell V., *L’homme cartésien*, [w:] *Descartes: Objecter et répondre*, eds. J.-M. Beysade i J.-L. Marion, Presses Universitaires de France, Paris 1994, s. 403–426.
- Chappell V., *The Theory of Ideas*, [w:] *Essays on Descartes’ Meditations*, ed. A. O. Rorty, University of California Press 1986, s. 177–198.
- Chmaj L., *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, Zeszyt Kartezjański wydany w trzechsetną rocznicę *Rozprawy o metodzie*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (1937) nr 2, s. 120–132.
- Chmaj L., *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930.
- Chudy W., *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartes’a*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) nr 1, s. 33–57.
- Clarke D., *Descartes: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Clarke D., *Descartes’ Philosophy of Science*, Manchester University Press, Manchester 1982.
- Copleston F., *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- Coreth E., Schöndorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
- Cottingham J., *A Descartes Dictionary*, Blackwell Publishing, Oxford 1993.
- Cottingham J., *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy*, Oxford University Press Inc., New York 2008.
- Cottingham J., *Cartesian Trialism*, „Mind” 94 (1985), s. 218–230.
- Cottingham J., *Descartes*, Blackwell Publishing, Oxford 1986.
- Cottingham J., *Descartes. Kartezjańska filozofia umysłu*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1998.
- Crombie A. C., *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, t. 1–2, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960.
- Cunning D., *Argument and Persuasion in Descartes’ Meditations*, Oxford University Press, Oxford 2010.

- Cunning D., *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press 2014.
- Curley E. E., *Descartes René*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, t. II, eds. D. M. Donald, M. Borchert, Thomson Gale 2006, s. 720–756.
- Czajkowski S., *Dowody istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza*, „Kwartalnik Filozoficzny” 13 (1937), s. 292–316.
- Czajkowski S., *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, „Przegląd Filozoficzny” 49 (1937), s. 133–151.
- Czajkowski S., *Intuicja twórcza w filozofii Kartezjusza i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 33 (1930), s. 41–61.
- Czajkowski S., *„Cogito ergo sum” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy*, „Kwartalnik Filozoficzny” 19 (1950), s. 39–50.
- Czyżewski T., *Metodologiczne postulaty Descartes'a*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (1937) nr 2, 111–119.
- Dear P., *Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Seventeenth Century*, „Studies in the History and Philosophy of Science” 18 (1987), s. 133–175.
- De Rosa R., *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*, Oxford University Press 2010.
- Descartes' Natural Philosophy*, eds. S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, Routledge, London 2000.
- Des Chene D., *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Cornell University Press, Ithaca 1996.
- Des Chene D., *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 2001.
- Dijksterhuis E. J., *Die Mechanisierung des Weltbildes* (reprint), Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg–New York 1983.
- Donohue J. W., *Jesuit Education*, Fordham University Press, New York 1963.
- Drozdowicz Z., *Bóg w filozofii Kartezjusza*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 33–41.
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006.
- Drozdowicz Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991.
- Drozdowicz Z., *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań 2014.
- Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Poznań 2008.

- Drozdowicz Z., *Sens poznawczy Kartezjańskiego wątpienia*, „Studia Filozoficzne” 7 (1978), s. 45–58.
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.
- Dąbska I., *Meditationes Descartes’a na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 19 (1950), s. 1–24.
- Dąbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
- Essays on Descartes’ Meditations*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley 1986.
- Frankfurt H. G., *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes’s Meditations*, Princeton University Press 2008.
- Frankfurt H. G., *Descartes on the creation of the eternal truths*, „The Philosophical Review” 86 (1977) 1, s. 36–57.
- Frauenglas E., *Descartes i filozofia XVIII wieku*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (1937) nr 2, s. 185–198.
- Gabbey A., *Force and inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton*, [w:] *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. S. Gaukroger, The Harvester Press 1980, s. 287–297.
- Galison P., *Descartes’s Comparisons: From the Invisible to the Visible*, „Isis” 75 (1984) nr 2, s. 311–326.
- Garber D., *Descartes, the Aristotelians and the Revolution that did not Happen in 1637*, „The Monist” 71 (1988) nr 4, s. 471–486.
- Garber D., *Descartes and Occasionalism*, [w:] *Causation in Early Modern Philosophy*, ed. S. Nadler, Penn State University Press, University Park 1993, s. 9–26.
- Garber D., *Descartes physics*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press 1992, s. 286–334.
- Garber D., *Descartes’ Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Gaukroger S., *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Gaukroger S., *Introduction*, [w:] R. Descartes, *The World and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. VII–XXIX.
- Gaukroger S., *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Gewirth A., *Clearness and distinctinctness in Descartes*, „Philosophy” 69 (1943) 18, s. 17–36.
- Gilson E., *Index scholastico-cartésien*, Vrin, Paris 1979.

- Gilson E., *Introduction, Commentaire historique, Corrections et additions, Appendice, Table analytique du „Commentaire”, Tables des noms propres*, [w:] R. Descartes, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris, 1930.
- Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
- Gilson E., *Études sur la rôle de la pensée medievale dans la formation du system cartésien*, Paris 1951.
- Gorham G., *Descartes on the Innateness of All Ideas*, „Canadian Journal of Philosophy” 32 (2002) nr 3, s. 355–388.
- Gouhier H., *La Pensée metaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962.
- Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953, t. 1–2.
- Głąb A., *Kartezjańska koncepcja zjednoczenia umysłu i ciała – na podstawie interpretacji Margaret D. Wilson*, „Roczniki Filozoficzne” 58 (2010) nr 1, s. 27–50.
- Haag J., *Sinnliche Ideen*, [w:] *Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*, Hrsg. D. Perler i M. Walter de Gruyter–Berlin–New York 2008, s. 95–122.
- Hamelin O., *Le système de Descartes*, Paris 1921.
- Hatfield G. C., *Descartes and the Meditations*, Routledge, London–New York 2002.
- Hatfield G. C., *Did Descartes Have a Jamesian Theory of the Emotions?*, „Philosophical Psychology” 20 (2007), s. 413–40.
- Hatfield G. C., *Force (God) in Descartes' physics*, „Studies in History and Philosophy of Science Part A” 10 (1979) nr 2, s. 113–140.
- Hatfield G. C., *Metaphysics and the New Science*, [w:] *Reappraisals of the Scientific Revolution*, eds. D. Lindberg i R. Westman, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 93–166.
- Hatfield G. C., *Rationalist Theories of Sense Perception and Mind-Body Relation*, [w:] *A Companion to Rationalism*, ed. A. Nelson, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 31–60.
- Hatfield G. C., *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*, Routledge, London–New York 2002.
- Hattab H., *Descartes on Forms and Mechanisms*, Cambridge University Press 2009.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heller M., Życiński J., *Wszecławiat – maszyna czy myśl?*, Kraków 1988.
- Hoffman P., *The Union and Interaction of Mind and Body*, [w:] *A Companion to Descartes*, eds. J. Broughton i J. Carriero, Blackwell Publishing, Oxford 2008, s. 390–403.

- Hoffman P., *The Unity of Descartes' s Man*, „Philosophical Review” 95 (1986), s. 342–349.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Ingarden R., *Descartes a fizyka nowożytna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 19 (1950), s. 71–148.
- Ingegno A., *The New Philosophy of Nature*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch. B. Schmitt, Cambridge University Press 2008, s. 236–63.
- Janowski Z., *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998.
- Jolley N., *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Judycki S., *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, „Diametros” 4 (2005), s. 198–215.
- Judycki S., *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 9–29.
- Kambouchner D., *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, Paris 1995.
- Karofsky A., *Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths*, „Medieval Philosophy and Theology” 10 (2001), s. 241–262.
- Kaufman D., *Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 90 (2008), s. 39–73.
- Keating L., *Philosophy Mechanism and the Representational Nature of Sensation in Descartes*, „Canadian Journal of Philosophy” 29 (1999) nr 3, s. 411–429.
- Kenny A., *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House, New York 1968.
- Kenny A., *The Cartesian Circle and the Eternal Truths*, „The Journal of Philosophy” 67 (1970), s. 685–700.
- Kopania J., *Amo ut intelligam. O poznaniu Boga według Kartezjusza*, [w:] Kopania J., *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003, s. 25–36.
- Kopania J., *Człowiek jako byt a człowiek jako osoba*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 14 (2013), s. 79–96.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988.
- Kopania J., *Kartezjusz*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, t. 5, s. 523–527.

- Kopania J., *O powodach irytacji Kartezjusza stanowiskiem Gassendiego*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 27 (2015), s. 13–40.
- Kopania J., *Problem jedności duszy i ciała z korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 38 (1993), s. 117–127.
- Kopania J., *Proces myślenia a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartes’a*, „Studia Filozoficzne” 11–12 (1984), s. 21–34.
- Kopania J., *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009.
- Kopania J., *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes’a koncepcji idei nabytych*, „Studia Filozoficzne” (1986) nr 3, s. 69–82.
- Kopania J., *Uwagi tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. XXIV–XXV.
- Kopania J., *Wstęp. Gassendi w świetle polemiki z Descartes’em*, [w:] P. Gassendi, *Dociekania metafizyczne, czyli wątpliwości i zastrzeżenia wobec Metafizyki René Descartes’a i wobec jego odpowiedzi*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2017, s. 5–75
- Koyré A., *Descartes und Scholastik*, Bonn 1923.
- Krakowski J., *Mathesis i metafizyka. Studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław 1992.
- Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.
- Laporte J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris 1950.
- Larmore Ch., *Descartes’ Empirical Epistemology*, [w:] *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. S. Gaukroger, Harvester, Sussex 1980, s. 6–22.
- Lasswitz K., *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, t. 1–2, Reeken, Dieter von (Verlag) 2018.
- Lennon T. M., *The Inherence Pattern and Descartes’ Ideas*, „Journal of the History of Philosophy” 12 (1974) 1, s. 43–52.
- Leszczyński D., *Demon zwodziciel. Badania filozoficzne*, Wrocław 2015.
- Leszczyński D., *Między wątplieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensis” 1 (2006), s. 115–131.
- Leszczyński D., *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wrocław 2010.
- Loeb L. E., *The Cartesian Circle*, [w:] *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge 1992, s. 200–235.
- Lohr C. H., *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors C*, „Renaissance Quarterly” 28 (1975), s. 689–741.
- Lohr C. H., *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors D–F*, „Renaissance Quarterly” 29 (1976), s. 714–745.

- Lohr Ch. H., *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi–Sm*, „Renaissance Quarterly” 33 (1980), s. 623–734.
- Lohr Ch. H., *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So–Z*, „Renaissance Quarterly” 35 (1982), s. 164–256.
- Łukasiewicz J., *Kartezjusz (Descartes)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 15 (1938), s. 123–138.
- Magner L. N., *Rene Descartes, [w:] Science and Its Times. Understanding the Social Significance of Scientific Discovery, t. 3. 1450–1699*, ed. L. N. J. Schlager, Gale Group, Farmington Hills 2000.
- Marion J.-L., *Question cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991.
- Marion J.-L., *Question cartésiennes II. Sur l’ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996.
- Marion J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris 2013.
- Marion J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 2009.
- Marion J.-L., *Sur l’ontologie grise de Descartes*, PUF, Paris 1981.
- Mazanka P., *Filozofia Kartezjusza a nowożytny sekularyzm*, „Studia Philosophiae Christianae” 36 (2000) nr 2, s. 196–198.
- McRae R., *Idea as a Philosophical Term in the Seventeenth Century*, „Journal of the History of Ideas” 26 (1965), s. 175–190.
- McRae R., *Review of Margaret Wilson’s Descartes*, „Studia Cartesiana” 1 (1979), s. 217–218.
- Michalski K., *Husserl i Kartezjusz: kiedy świat wydaje nam się niezrozumiały*, „Studia Filozoficzne” 4 (1985), s. 3–15.
- Migasiński J., *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011.
- Mitrowski G., *Kartezjański dowód na istnienie świata, [w:] Kartezjusz. W czterech setlecie urodzin filozofa*, red. C. Głombik, Katowice, s. 19–31.
- Mittman R., *Der Wahrheitsbegriff bei Descartes und Malebranche*, München 2012.
- Morawiec E., *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX-ego wieku*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1 (1966), s. 49–82.
- Morawiec E., *Koncepcja filozofii u Kartezjusza*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1 (1966), s. 151–181.
- Morawiec E., *O dedukcji u Kartezjusza*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1 (1965), s. 175–194.
- Morawiec E., *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 2 (1967), s. 195–213.
- Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.
- Morawiec E., *Przedmiotowe źródła matematycznej metody w filozofii Kartezjusza*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 2 (1966), s. 104–120.

- Nadler S., *Descartes and Occasional Causation*, „British Journal for the History of Philosophy” 2 (1994), s. 35–54.
- Nadler S., Schmalz Tad M., Delphine Antoine-Mahut, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Nadler S., *The Doctrine of Ideas*, [w:] *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, ed. S. Gaukroger, Blackwell Publishing, Malden 2006, s. 86–103.
- Nelson A., *Descartes’s Ontology of Thought*, „Topoi” 16 (1997) 09, z. 2, s. 120–132.
- Newman L., *Descartes’ Rationalist Epistemology*, [w:] *A Companion to Rationalism*, ed. A. Nelson, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 179–2005.
- Nolan L., *Cosmological Argument*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 165–174.
- Nolan L., *Descartes on What We Call ‘Color*, [w:] *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. L. Nolan, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 81–108.
- Nolan L., *Descartes’ Life and Works*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. XXXV–LXVI.
- Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. B. Vockers, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Osler M.J., *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge 2002.
- O’Neil B.E., *Epistemological Direct Realism in Descartes’ Philosophy*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1974.
- Park K., *The organic soul*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch. B. Schmitt, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 464–484.
- Pasnau R., *Form, Substance, and Mechanism*, „The Philosophical Review” 113 (2004) nr 1, s. 31–88.
- Pasnau R., *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Perler D., *Distinction (Real, Modal, and Rational)*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 202–211.
- Perler D., *Human Being*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 369–379.
- Perler D., Wild M., *Einleitung*, [w:] *Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*, eds. D. Perler, M. Wild, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008, s. 1–70.
- Popper K., *Epistemologia bez poznającego podmiotu*, tłum. A. Tonalska, „Literatura na świecie” 161 (1984), s. 356–402.

- Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. L. Nolan, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Radner D., *Is There a Problem of Cartesian Interaction?*, „Journal of the History of Philosophy” 23 (1985), s. 35–50.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Richardson R. C., *The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism*, „Mind. New Series” 91 (1982) nr 1, s. 20–37.
- Rochemonteix C. de, *Un College de Jesuites aux XVIIe et XVIIIe siecles: le College Henri IV de la Flèche*, t.1–4, Classic Reprint. French Edition, 2018.
- Rodis-Lewis G., *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, J. Vrin, Paris 1985.
- Rodis-Lewis G., *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 2000.
- Rodis-Lewis G., *L’individualité selon Descartes*, J. Vrin, Paris 1950.
- Rodis-Lewis G., *L’Ouvre de Descartes*, t. 1–2, J. Vrin, Paris 1971.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- Rozemond, M., *Descartes’s Dualism*, Harvard University Press, Harvard 1998.
- Roździeński R., *Filozofia a rzeczywistość. Spór o poznawalność świata*, Kraków 2012.
- Roździeński R., *Filozofia poznania*, Kraków 2003.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970.
- Ryle G., *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, New York 1949.
- Sabra A. I., *Theories of Light from Descartes to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Sakellariadis S., *Descartes’ Velocity Experimental Proof of the Infinite of Light and Huygens’ Rejoinder*, „Archive for History of Exact Sciences” 26 (1982) nr 4, s. 1–12.
- Schmaltz Tad M., *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*, „Philosophical Review” 101 (1992) 04, s. 281–325.
- Schmaltz Tad M., *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Schmaltz Tad M., *Descartes on Innate Ideas, Sensation and Scholasticism: The Response to Regius*, [w:] *Oxford Studies in the History of Philosophy*, ed. M. A. Stewart, Vol II: Studies in Seventeenth-Century European Philosophy, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 34–44.
- Schmaltz Tad M., *Malebranche’s Cartesianism and Lockean Colors*, „History of Philosophy Quarterly” 12 (1995), s. 387–403.

- Schmaltz Tad M., *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, Routledge, Oxon 2005.
- Schmaltz Tad M., *Sensation, Occasionalism and Descartes' Causal Principles*, [w:] *Minds, Ideas and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, eds. P. D. Cummins i G. Zoeller, Ridgeview, Atascadero 1992, s. 37–55.
- Schmaltz Tad M., *Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union*, „Journal of the History of Philosophy” 58 (2020) 3, s. 471–492.
- Schmaltz Tad M., *Suárez Francisco*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 697–699.
- Schmitt Ch. B., *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Harvard 1983.
- Schmitt Ch. B., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Science and Its Times. Understanding the Social Significance of Scientific Discovery, t. 3. 1450–1699*, ed. L. N. J. Schlager, Gale Group, Farmington Hills 2000.
- Shapiro L., *Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 85 (2003) nr 1, s. 211–248.
- Simmons A., *Are Cartesian Sensations Representational?*, „Noûs” 33 (1999), s. 347–369.
- Simmons A., *Descartes on the Cognitive Structure of Sensory Experience*, „Philosophy and Phenomenological Research” LXVII (2003) 3, s. 549–579.
- Simmons A., *Perception in Early Modern Philosophy*, [w:] *In the Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, ed. M. Matthen, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Simmons A., *Representation*, [w:] *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 645–655.
- Sirven J., *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, Paris 1928.
- Smith A. M., *Descartes' Theory of Light and Refraction: A Discourse on Method*, „Transactions of the American Philosophical Society” 77 (1987) nr 3, s. 1–92.
- Sołtysiak M., *De revolutionibus Mikołaja Kopernika a doktryna podwójnej prawdy*, „Humaniora. Poznań. Czasopismo Internetowe” 33 (2021) nr 1, s. 33–47.
- Sołtysiak M., *Etyka jako retoryka dobra. Arystotelesowskie korzenie filozofii praktycznej Hansa-Georga Gadamera*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNACJANUM w Krakowie” (2006), s. 169–185.
- Sołtysiak M., *Pojęcie rozpoznania w kartezyjańskiej koncepcji poznania*, „Logos i Ethos” 31 (2011) nr 2, s. 203–231.

- Sołtysiak M., *Problematyczność przedmowy 'Ad Lectorem' Andrzeja Osiandra do 'De revolutionibus Mikołaja Kopernika'*, „Studia z Historii Filozofii” 12 (2021) nr 1, s. 41–67.
- Sołtysiak M., *Próba przewyciężenia doktryny podwójnej prawdy przez Galileusza*, „Humaniora. Poznań. Czasopismo Internetowe” 28 (2019) nr 4, s. 17–38.
- Sołtysiak M., *Rene Descartes'a koncepcja pewności moralnej a argumenty sceptyków*, „Logos i Ethos” 33 (2012) nr 2, s. 37–60.
- Sołtysiak M., *Założenia ontologiczne i epistemologiczne sceptycyzmu Montaigne'a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 14 (2019) nr 4, s. 67–85.
- Spyros S., *Descartes' Velocity Experimental Proof of the Infinite of Light and Huygens' Rejoinder*, „Archive for History of Exact Sciences” 26 (1982) nr 4, s. 1–12.
- Suarez F., *Disputationes Metaphysicae*, t. 5, Gredos, Madryt 1963.
- Swieżawski S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) 1–3, s. 131–189.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 75*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. i opracował. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 3–21.
- Sytnik-Czetwertyński J., *Metafizyczne zasady wszechświata: Kartezjusz, Newton, Leibniz*, Kraków 2006.
- Śliwiński T., *Geneza i znaczenie traktatu 'Świat albo Traktat o świetle'*, [w:] R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 154–198.
- Śliwiński T., *Podstawy fizyki Kartezjusza*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica” 16 (2004,) s. 43–70.
- Śliwiński T., *Ratio et physis. Fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Nowa Wieś 2005.
- Śliwiński T., *Teologiczne i antropologiczne podstawy fizyki Kartezjusza*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 377–389.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Arystotelesa De Sensu*, [w:] *In Aristotelis libros De Sens et Sensato*, Lekcja V, [w:] <http://docteurangelique.free.fr/fichiers/Liste-DesCoursAvecLiens.htm>.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Prawdy wiary chrześcijańskiej*, t. 1–2, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2003.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. i opracował. S. Swieżawski, Kęty 1998.

- Tenenbaumówna A., *Descartes i jego „bête-machine”*, „Przegląd Filozoficzny” 32 (1929) nr 3, s. 169–181.
- The Cambridge Companion of Seventeenth-Century Philosophy*, t. 1–2, eds. D. Garber, M. Ayer, Cambridge 1998.
- The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008.
- Twardowski K., *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*, Wien 1892: *Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*, tłum. E. Paczkowska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli społecznej” 22 (1976), s. 317–344.
- Voss S., *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Wee C., *Material Falsity and Error in Descartes’ Meditations*, Routledge, New York 2006.
- Wells N. J., *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, „Journal of the History of Philosophy” 22 (1984) nr 1, s. 22–50.
- Westfall R., *Development of Newton’s Theory of Color*, „Isis” 53 (1962) nr 3, s. 339–358.
- Williams B., *Descartes*, Penguin Books, London 1978.
- Williams B., *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Routledge, London 2005.
- Wilson M., *Descartes on the Origin of Sensation*, [w:] M. Wilson, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 41–68.
- Wilson M. D., *Descartes on Sense and Resemblance*, [w:] *Reason, Will and Sensation: Studies w Descartes’s Metaphysics*, ed. J. Cottingham, Oxford University Press, Clarendon Press, New York 1994, s. 222–227.
- Wilson M. D., *History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities*, „Philosophical Review” 101 (1992), s. 191–243.
- Wilson M. D., *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Wilson M. D., *Skepticism without Indubitability*, „Journal of Philosophy” 81 (1984), s. 537–544.

- Woleński J., *Epistemologia*, Warszawa 2005.
- Wolf-Devine C., *Descartes on Seeing. Epistemology and Visual Perception*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1993.
- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego*, Wrocław 1997.
- Zdybicka Z., *Dowody na istnienie Boga*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, t. 4, s. 164–173.
- Ziemińska R., „*Medytacje*” Kartezjusza w dziejach sceptycyzmu, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczka, Lublin 2008, s. 15–31.
- Ziółkowski A., *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa 1989.
- Żarowski M., *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994.
- Żółtowski A., *Descartes*, Poznań 1937.
- Żółtowski A., *Teoria poznania kartezjańska a idealistyczna*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (1937) nr 1, s. 3–8.

Indeks osób

A

Adam Ch., 9, 51, 52
Ajdukiewicz K., 7, 16, 248
Ajdukiewicz M., 7, 16, 248
Alanen L., 184, 186
Alquié F., 6, 9, 15, 16, 18, 22, 40, 46, 48,
53, 55, 57, 58, 67, 69, 72, 82, 85, 95, 114,
116, 117, 135, 174, 201, 208, 222, 234,
246, 247, 249, 256, 258, 259
Anzelm z Canterbury, św., 235, 237, 239,
243, 256
Archimedes z Syrakuz, 47
Ariew R., 13, 17, 18, 25
Arnauld A., 21, 29, 30, 89, 111, 113, 117, 158,
174, 208, 209, 210, 211, 212, 213
Arystoteles, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 46, 47, 52, 54, 64, 65, 69, 75, 89, 92,
93, 94, 95, 96, 106, 118, 120, 139, 140,
145, 147, 150, 151, 161, 172, 179, 184, 224,
233, 246, 248, 251
Asmus W. F., 74
Augustyn z Hippony, św., 172, 256
Ayer M., 9

B

Bacon F., 46, 256
Bagno G. F. G., di, 58

Baillet A., 14
Baran B., 233, 262
Basso S., 17
Bednarczyk A., 45, 51
Beeckman I., 16, 41, 55, 66
Berkeley G., 174
Beysade J.-M., 86, 208
Bieńkowski L., 256
Bitbol-Hesperies A., 54
Błaszczyk P., 41, 47, 145
Borchert M., 49
Boyle R., 138
Broughton J., 193, 208
Brown D. J., 208, 209, 210
Bruno G., 17
Burman F., 116, 134, 195, 212
Buroker J. V., 140, 147

C

Campanella T., 16
Carriero J., 208
Caterus J., 28, 30, 181, 182, 183, 223, 234,
237, 240, 242, 243, 257
Chappell V., 9, 86, 173, 176
Charlet É., 17
Chmaj L., 9, 32, 74, 96, 98, 117, 222, 246
Cichowicz S., 5, 6, 222, 246, 247
Clarke D., 5, 193

Clatterbaugh K., 224
 Clerselier C., 51
 Comte A., 129
 Copleston F., 222
 Cottingham J., 5, 17, 66, 83, 86, 89, 90, 91,
 133, 163, 193, 208, 209
 Crombie A. C., 75
 Cummins P. D., 184, 208
 Cunning D., 142
 Curley E., 49
 Cyceon Marek Tulliusz, 16
 Czajkowski S., 9, 221, 222

D

d'Abra de Raconis Ch. F., 16
 d'Holbach P. H., 86
 Dąmbska I., 6, 7, 16, 145, 248
 De Rosa R., 184, 186
 Dear P., 14
 Des Chene D., 87, 94
 Donagan A., 193
 Donald D. M., 49
 Doney W., 259
 Drozdowicz Z., 9
 Duns Szkot J., 16, 18, 28, 256

E

Elżbieta z Palatynatu, księżniczka cze-
 ska, 92, 98, 123, 124, 126, 127, 128, 129
 Eustachius a Sancto Paulo, 16, 25, 37

F

Fermat P., de, 46, 141
 Fonseca P., 15

G

Gabbey A., 66, 75, 77
 Galen, Claudius Galenus, 54
 Galileusz, 6, 10, 12, 13, 31, 46, 49, 51, 57,
 58, 65, 66, 74, 261, 265
 Garber D., 5, 9, 18, 66, 72, 75, 76, 83, 95,
 165, 193
 Gassendi P., 13, 17, 22, 66, 119, 120, 121,
 122, 126, 127, 129, 193, 194, 195, 196,
 240, 241, 242, 243, 257
 Gaukroger S., 51, 59, 66, 75, 77, 184, 193,
 200
 Geulincx A., 86
 Gibieuf G., 54
 Gilson É., 9, 62, 252
 Gorham G., 193
 Gouhier H., 178
 Gryglewicz F., 256
 Gueroult M., 91, 208

H

Hartman J., 228
 Harvey W., 31, 54
 Hatfield G. C., 9, 14, 77, 164, 186, 238
 Hattab H., 95
 Heidegger M., 233, 262
 Heller M., 5, 7, 63, 67, 74, 75
 Hipokrates z Kos, 54
 Hobbes Th., 21, 173, 174, 193, 194, 196,
 243, 257
 Hoffman P., 87, 92, 94
 Hume D., 145, 231
 Husserl E., 101, 117, 159, 161, 166
 Hyperaspistes, niezn., 18

I

Ibn al.-Hajsam A., 37
 Ingarden R., 74

J

Janowski Z., 259
 Jolley N., 153, 174, 181, 183, 193
 Judycki S., 9, 10, 236, 243

K

Kambouchner D., 87, 94
 Kant I., 235
 Karofsky A., 250
 Kaufman D., 93
 Keating L., 184
 Kenny A., 128, 174, 193, 208, 209
 Kepler J., 31, 37, 46
 Kopania J., 5, 9, 11, 19, 22, 23, 31, 38, 48,
 55, 58, 77, 85, 87, 97, 98, 101, 104, 105,
 106, 107, 108, 117, 119, 121, 122, 123, 124,
 125, 127, 128, 129, 155, 191, 196, 199, 200,
 222, 236, 244, 253
 Kopernik M., 7, 13, 46, 57, 58
 Koyré A., 9

L

La Mettrie J., de, 86
 Laporte J., 92
 Larmore Ch., 184, 185
 Leibniz G. W., 86, 174, 192, 254, 256
 Lennon T. M., 178
 Leszczyński D., 10
 Locke J., 138, 145, 147, 174, 192
 Lohr C. H., 15
 Luynes L., de, 228

Ł

Łukasiewicz J., 231
 Łukaszyk R., 256
 Łypacewicz S., 75

M

Magner L. N., 18
 Malebranche N., 86, 110, 174, 192
 Marciszewski W., 120
 Marion J.-L., 9, 86, 87, 90, 100, 101, 102,
 103, 125, 228
 Matthen M., 146
 Maull N. L., 153
 McRae R., 172, 174
 Mersenne M., 15, 40, 48, 56, 58, 220, 245,
 246, 247, 248
 Migasiński J., 244, 245
 Mittmann R., 246, 249
 Morawiec E., 10
 More H., 22, 77
 Mrówka K., 41, 47, 145

N

Nadler S., 193, 200, 208
 Naude G., 58
 Nelson A., 9, 164, 237
 Newman L., 172, 204
 Newton I., 13, 36, 63, 65, 66, 67, 74, 83,
 145, 265, 266
 Nicole P., 158
 Nolan L., 11, 25, 87, 93, 108, 141, 164, 179,
 227, 236, 249

O

O'Neil B. E., 34

Ockham W., 18, 256

P

Pasnau R., 87, 97, 98, 99, 161

Pechham J., 37

Perler D., 25, 27, 28, 87, 93, 108, 181

Petrovich A., 193

Platon, 16, 89, 106, 113, 172, 192, 224, 247,
250

Popper K., 261

Ptolemeusz Klaudiusz, 13, 46

R

Radner D., 116

Reale G., 65

Regius H., 86, 88, 89, 99, 117, 155, 193,
196, 197

Richardson R. C., 86, 128, 129

Roberval G., de, 74

Rochemonteix C., de, 14

Rodis-Lewis G., 5, 86

Rorty A. O., 173, 176

Rorty R., 171

Rozemond M., 92, 95, 98

Rubius (Ruvio) A., 15

Ryle G., 120

S

Sakellariadis S., 41

Scheiner Ch., 56

Schlager L. N. J., 18, 141

Schmaltz T. M., 91, 92, 141, 184, 185, 193,
249

Schmitt Ch. B., 15

Shapiro L., 110

Sidorek J., 166

Simmons A., 108, 141, 146, 153, 158, 179

Sirven J., 14

Siwek P., 33, 39

Smith A. M., 37

Sołtysiak M., 57, 70, 233

Spinoza B., 174, 229, 256

Stevin S., 74

Stewart M. A., 193

Suarez F., 16, 25, 94, 209, 211, 249, 250

Swieżawski S., 7, 16, 112, 158, 248

Ś

Śliwiński T., 40, 51, 222

Święczkowska H., 11

T

Tannery P., 9, 51, 52

Telesio B., 17

Tischner J., 106

Toletus F., 15

Tomasz z Akwinu, św., 8, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 20, 37, 38, 39, 92, 93, 94, 95,
96, 106, 112, 158, 172, 173, 184, 227, 237,
243, 247, 257

Tonalska A., 262

Twardowski K., 231

U

Urban VIII, papież, 57

Usakiewicz J., 19, 121, 122

V

Vanini L., 17

Versalius A., 54

Voetius G., 87

Voss S., 86

W

Wedin M., 193

Wells N. J., 208, 209

Westfall R., 36

Wild M., 181

Williams B., 85, 86, 193

Wilson M. D., 128, 141, 149, 153, 163, 171,
183, 184, 185, 193, 208, 209

Witelo, 37

Woleński J., 7

Wolf-Devine C., 17, 37, 44, 45

Z

Zdybicka Z., 256

Zieliński E. I., 65

Ziółkowski A., 129

Zoeller G., 184, 208

Ż

Żeleński-Boy T., 7

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział I. Krytyka scholastycznej koncepcji poznania przez Kartezjusza	13
1. Znajomość filozofii scholastycznej przez Kartezjusza	14
2. Koncepcja poznania Kartezjusza	20
2.1. Rozróżnienia metafizyczne. Substancja i jej modyfikacje	20
2.2. Krytyka scholastycznej koncepcji poznania zmysłowego	31
2.3. Pominięcie roli species w poznaniu	36
2.4. Koncepcja światła w poznaniu świata zewnętrznego	38
Podsumowanie	46
Rozdział II. Mechanistyczna (naukowa) koncepcja świata zewnętrznego według Kartezjusza	51
1. Geometryczno-mechanistyczna koncepcja świata w Le Monde	52
2. Hipoteza trzech elementów materii	59
3. Trzy prawa Natury	63
3.1. Pierwsze prawo Natury – zasada bezwładności	63
3.2. Drugie prawo Natury – prawo ruchu prostoliniowego	67
3.3. Trzecie prawo Natury – prawo zachowania ilości ruchu	72
Podsumowanie	80
Rozdział III. Problem jedności podmiotu poznającego	85
1. Aspekt substancjalny duszy i ciała	87

1.1. Trializm, czyli „trzecia substancja”	89
1.2. Odrzucenie teorii hylemorfizmu a problem jedności psychofizycznej człowieka	93
1.3. Metafizyczne rozumienie jedności duszy i ciała	97
1.4. Doświadczenie pasywne własnego ciała jako możliwość poznania świata zewnętrznego	100
1.5. Ciało a cielesność	104
1.6. Funkcjonalizm a możliwość poznania świata zewnętrznego	108
2. Aspekt poznawczy jedności duszy i ciała	111
2.1. Zupełność substancji a możliwość poznania świata zewnętrznego	111
2.2. Zjednoczenie duszy z ciałem jako problem badawczy	115
2.3. Spór Kartezjusza z Gassendim dotyczący jedności duszy z ciałem	119
2.4. Próba wyjaśnienia jedności duszy i ciała w Listach do księżniczki Elżbiety	122
Podsumowanie	128
Rozdział IV. Zmysłowo-umysłowe ujęcie świata zewnętrznego	131
1. Różnica między czystym poznaniem intelektualnym a poznaniem zmysłowym świata zewnętrznego	132
2. Naukowe rozumienie rozciągłości ciała	137
3. Pierwszorzędne i drugorzędne jakości ciał	141
4. Poznanie jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych	147
5. Trzy stopnie poznania zmysłowego – fizjologia poznania zmysłowego	151
6. Sądy dotyczące jakości zmysłowych	155
6.1. Wydawanie sądu	155
6.2. Sądy czysto intelektualne a sądy zmysłowe	158
6.2. Prawda i fałsz jakości zmysłowych	160
Podsumowanie	166
Rozdział V. Od poznania idei do poznania rzeczy	171
1. Rozumienie idei przez Kartezjusza	172
2. Idee jako reprezentacje rzeczy	178
3. Idee wrodzone, nabyte i utworzone	187

4. Powszechny charakter wrodzoności idei	192
5. Argumenty za wrodzonością idei	200
6. Problematyczność poznania świata zewnętrznego – prawdziwość i fałszywość idei	204
Podsumowanie	217
Rozdział VI. Istnienie Boga fundamentem poznania świata zewnętrznego	221
1. Zasada przyczynowości i stopni bytów	223
2. Dowody na istnienie Boga	227
2.1. Dwa dowody z przyczynowości	227
2.2. Dowód ontologiczny	235
3. Teoria prawd wiecznych a możliwość poznania świata zewnętrznego	245
Podsumowanie	257
Zakończenie	261
Abstrakt	267
Abstract	269
Bibliografia	271
Dzieła Descartes'a	271
Literatura	272
Indeks osób	287

Kartezjusz w swojej naukowej koncepcji świata odwołał się do przyjętych przez siebie założeń metafizycznych dotyczących: świata zewnętrznego, jako *res extensa*; umysłu, jako *res cogitans* i prawdomównego Boga. Teza o geometryczno–mechanistycznej naturze świata okazała się badawczo owocna. Stała się paradygmatem jego zrozumiałości. Z czasem okazało się, że istoty materii nie da się zredukować do czysto homogenicznej rozciągłości. Nauka odkrywa w niej bowiem coraz bardziej złożoną mikrostrukturę. Podobnie pojęcie siły w fizyce, za sprawą Newtona, stało się bardziej fundamentalne, niż pojęcie rozciągłości. Pomimo tych zastrzeżeń, mechanistyczna kosmologia wraz z teorią trzech praw ruchu materii utworzyła drogę mechanice klasycznej. Kartezjusz stał się prekursorem zasad dynamiki Newtona, a jego ogólny schemat metodologiczny ma fundamentalne znaczenie dla współczesnych teorii fizycznych. Same metafizyczne zasady, nie wystarczyły do poznania rzeczywistego porządku przyrody. Zostały uzupełniane przez poznanie empiryczne, czyli przez odwołanie się do obserwacji i eksperymentu. W ten sposób Kartezjusz stał się prekursorem współczesnych badań naukowych.

W monografii zwrócono uwagę na istotne znaczenie teorii prawd wiecznych dla poznania świata zewnętrznego. Prawdy wieczne nie znajdują się bowiem w umyśle Bożym, lecz istnieją w umyśle ludzkim i w bytach stworzonych. Dzięki takiemu ich ujęciu nauka (fizyka) mogła uwolnić się od teologii. W umysłach ludzkich istnieją jako zasady poznania, a w rzeczach jako ich istoty. Stworzone przez Boga i wszczepione ludzkiemu umysłowi, umożliwiają poznanie świata zewnętrznego bez odwoływania się do całego systemu prawd zawartych w umyśle Bożym. Jednak gwarancją pewności wiedzy o świecie zewnętrznym jest prawdomówny Bóg i ludzki rozum stworzony przez Niego. Bóg nie jest złośliwym geniuszem, dlatego to, co jasno i wyraźnie poznajemy jest prawdziwe.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

