



Zbigniew Drozdowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-9409-9029

e-mail: drozd@amu.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.035>

Kontrowersje postkartezjańskie

Są filozofowie, których poglądy od momentu ich pojawienia się w publicznym obiegu wywoływały i wywołują nie tylko spore zainteresowanie, ale także kontrowersje. Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe w sytuacji, gdy mają one nowatorski charakter i zostają przedstawione w taki sposób, że to nowatorstwo jest widoczne dla szerokiego grona ich odbiorców. Sytuacja jest bardziej skomplikowana wówczas, gdy tacy nowatorzy albo nie do końca uświadamiają sobie swoje odbieganie od dotychczasowych rozwiązań, albo też to sobie uświadamiają, ale z różnych względów chcieliby być postrzegani jako ci, którzy mimo wszystko pozostają w ramach jakiejś tradycji. Jedni bowiem takie zapewnienia biorą za tzw. dobrą monetę, natomiast inni traktują je jako próbę oszustwa. Trudno byłoby jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy takie były również intencje Kartezjusza (wł. René Descartes). Można jednak z pełnym przekonaniem powiedzieć, że jego nowatorskie poglądy filozoficzne wywoływały i wywołują nadal różnego rodzaju zastrzeżenia i rozbieżne opinie. W tych rozważaniach przywołam tylko niektóre z tych, które dotyczą kwestii teologicznych i filozoficznych.

Kontrowersje teologiczne

Życie i aktywność filozoficzna Kartezjusza (1596 – 1650) przypada na lata, w których wielkie batalie religijne toczyli nie tylko zwolennicy różnych Kościołów protestanckich ze zwolennikami Kościoła katolickiego, ale także w ramach tych Kościołów zwolennicy i przeciwnicy różnych wykładni religijnej wiary. Znalazło to swój wyraz również w tych krytycznych komentarzach, które się pojawiły już za życia Kartezjusza. Wprawdzie nie wszystkie się zachowały, jednak zachował się jego list do Marinusa Mersenne'a (z 16 X 1639), w którym stwierdza: „Ubolewam, że hugonoci nienawidzą mnie jako papistę, a znowu ci z Rzymu nie lubią mnie myśląc, iż splamiłem się herezją uznawszy ruch Ziemi”¹. Problem nie tylko w tym, że nie czuł się ani hugonotem (wyznawcą kalwińskiej wykładni teologii), ani też papistą (wyznawcą jej wykładni rzymskiej), ale także w tym, że nie był skłonny podpisać się pod tą, która była wykładana przez ówczesnych scholastyków w katolickich uczelniach, w tym w jezuickim Collège Royal Henry-Le-Grand w La Flèche (był w nim kształcony w l. 1607 – 1614)².

Zdaniem Geneviève Rodis-Lewis, „Kartezjusz odrzucił całą scholastyczną <<filozofię>> razem z tymi naukami, które <<zasadniczo>> były od niej zależne”³. Powołuje się ona przy tym na ten fragment jego *Rozprawy o metodzie*, w którym stwierdza: „Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągać niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych, jak i dla najuczeńszych, oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem”⁴. Ta wzmianka jest wprawdzie wieloznaczna, jednak mogła się w jakiejś mierze przyczynić się do tego, że miał trudności w uzyskaniu zgody ówczesnej cenzury kościelnej na opublikowanie tej rozprawy i to zarówno w katolickiej Francji, jak i protestanckiej Holandii. Prowadził w tej sprawie

¹ René Descartes, *Wybór pism*, w: Ferdinand Alquié, *Kartezjusz*, przeł. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989), 239.

² Geneviève Rodi-Lewis, *Descartes' life and the development of his philosophy*, w: *The Cambridge to Descartes*, ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 23

³ Tamże, 28.

⁴ René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1970), 10.

korrespondencję zarówno z Mersenne'm (sugerował mu, aby już w jej tytule podkreślił znaczenie dowodów na istnienie Boga), jak i Chrystianem Huygensem (ten z kolei doradzał mu, aby skrócił do minimum tego rodzaju wzmianki). Ostatecznie Kartezjusz zdecydował się na anonimowe opublikowanie *Rozprawy o metodzie*. Chciał ją opublikować razem z najistotniejszymi zastrzeżeniami do niej zgłoszonymi przez matematyka Jeana Morina. Ten jednak odmówił zgody na upublicznienie jego wypowiedzi.

Rodis-Lewis przypomniła te okoliczności, które towarzyszyły opublikowaniu najważniejszego dzieła Kartezjusza, tj. *Medytacji o pierwszej filozofii*. W tym przypadku „zapropoNOWał, aby przed upublicznieniem jego wypowiedzi udostępnić w języku łacińskim Michaelowi Soly, jego wydawcy w Paryżu, ich kompletny tekst zawierający zarzuty i odpowiedzi na nie. Pierwsze zestawienie *Zarzutów uczonych mężów* zostało przygotowane przez holenderskiego księdza Johannes'a Caterusa, a drugie zredagowane przez Mersenne'a, który otrzymał rękopis *Medytacji* pod koniec 1640 roku. Zebrane zarzuty, wraz z odpowiedziami Kartezjusza, zostały następnie przekazane Hobbesowi, który w tamtym czasie przebywał w Paryżu. Kartezjusz najbardziej doceniał czwarte zestawienie, przygotowane przez Antoine Arnaulda, jednak wycofał ostatnią część swoich odpowiedzi, próbując uporać się z kwestiami teologicznymi i przeniósł ją do drugiego wydania. (...) W tym wydaniu usunął ze strony tytułowej wyrażenie <<za przyzwoleniem uczonych doktorów Sorbony>>. (...). W drugim wydaniu poprawiono również tytuł (usunięto z niego stwierdzenie, że <<dowodzi się w nim istnienia Boga i nieśmiertelności duszy>>). Do drugiego wydania *Medytacji* dodano również zarzuty pochodzące od jezuitę Bourdina, wraz z odpowiedziami Kartezjusza oraz jego listem otwartym do przełożonego Bourdina, ojca Dineta. W tym liście Kartezjusz wyraża ubolewanie nad atakami na jego osobę ze strony Bourdina i kalwinistów z uniwersytetu w Utechcie. W tym samym czasie bronił swojej rozprawy przed swoimi byłymi nauczycielami oraz zaczął przygotowywać bardziej przystępną ogólną prezentację swojej filozofii, mając nadzieję, że będzie używana w jezuickich kolegiach. Kartezjusz był zszokowany faktem, że Bourdin na publicznej debacie w jezuickim kolegium w Paryżu, wygłosił tezy atakujące dzieło *Dioptryka*, bez dania mu szansy na obronę. Ton wypowiedzi w siódmym zestawieniu *Zarzutów uczonych mężów* jest brutalny i nieprzyjemny, więc nie został ujęty we francuskim tłumaczeniu *Medytacji o pierwszej filozofii* ...”⁵.

⁵ Rodis-Lewis, *Descartes' life*, 42–43.

Nie jest możliwe sformułowanie jednej przekonującej odpowiedzi na pytanie, co wywoływało w poglądach Kartezjusza najpoważniejsze zastrzeżenia teologów? Różni teolodzy formułowali bowiem różne zarzuty nie tylko wobec *Medytacji o pierwszej filozofii*, ale także wobec opublikowanych w 1644 roku jego *Zasad filozofii*. Według autora *Zarzutów pierwszych* Caterusa, najpoważniejsze zastrzeżenia budzi kartezjańska formuła „*cogito, ergo sum* - myślę, więc jestem; co więcej, jestem samym umysłem i myśleniem (*cogitatio*). Ten zaś umysł i to myślenie albo pochodzą od siebie samych, albo od czegoś innego. Jeżeli od czegoś innego, to od czegoż to (inne) z kolei? Jeżeli pochodzi samo od siebie to jest Bogiem; co bowiem pochodzi samo od siebie, z łatwością wszystkiego udzieli sobie samemu”⁶. Rzecz jasna żaden chrześcijański teolog nie może się podpisać pod twierdzeniem, że medytujące „ja” w jakiś szczególnych okolicznościach może stać się Bogiem.

Na liście *Zarzutów drugich* (pochodzących od „filozofów, teologów i matematyków paryskich”) wskazanych zostało siedem poważnych błędów Kartezjusza. Pierwszym z nich jest uznanie prawdziwości zdania: *cogito, ergo sum* przed uznaniem istnienia Boga; drugim brak dowodu na to, że idea najwyższego bytu (Boga) nie może być przez niego utworzona; trzecim uzależnienie pewności prawd matematycznych od prawdomówności Boga; czwartym „przeczenie temu, by Bóg mógł kłamać lub zwodzić; a jednak są scholastycy (...), którzy mniemają, że dzięki bezwzględnej mocy może Bóg kłamać, czyli oznajmiać coś ludziom wbrew swym zamysłom i przeciw temu, co postanowił”; piątym „domaganie się wolnej woli dla uznania uchylenia wszelkich wątpliwości”; szóstym „nie dość jasne i wyraźne zbadanie, czym jest Bóg”; siódmym „nawet słówkiem nie wspominanie o nieśmiertelności umysłu ludzkiego, której jednak powinien był jak najbardziej dowieść i wykazać ją przeciwko tym ludziom, niegodnym nieśmiertelności, którzy w ogóle jej przeczą, a może nawet nienawidzą”⁷.

Na te i inne jeszcze zarzuty Kartezjusz starał się udzielić takich odpowiedzi, które jeśli nawet nie przekonałyby jego adwersarzy, to przynajmniej mogłyby trafić do przekonania tych, którzy podchodzili do jego poglądów z większym zrozumieniem lub przynajmniej z większą wyrozumiałością. Za taką osobę uznał on m.in. jezuitę Denisa Meslanda. W liście do niego (z 2 maja 1644

⁶ Johannes Caterus, *Zarzuty pierwsze*, w: René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych Mężów i odpowiedzi Autora*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 107.

⁷ *Zarzuty drugie, Medytacje*, 125 i dalej.

roku) napisał, że „Jedyna rzecz, która mnie powstrzymuje od mówienia o wolności wyboru między dobrem a złem, to chęć unikania w miarę możliwości teologicznych kontrowersji i utrzymania się w graniach filozofii naturalnej. Tobie wszelako wyznam, że we wszystkim, co daje sposobność do grzechu, istnieje niezdecydowanie, i bynajmniej się sędzę, aby źle czynić trzeba jasno wiedzieć, że to, co czynimy, jest złe; wystarczy mętnie to dostrzegać czy chociażby tylko sobie przypomnieć, że ongiś za takie to uznaliśmy, bynajmniej nie wiedząc tego teraz, tzn. nie mając uwagi zwróconej na racje, które tego dowodzą, gdybyśmy bowiem jasno to widzieli, nie moglibyśmy zgrzeszyć przez ten czas, w którym widzielibyśmy to w ten sposób...”⁸.

W literaturze można znaleźć co najmniej kilka prób określenia tych, którzy w XVII wieku w niektórych kwestiach podzielali stanowisko Kartezjusza. W tym gronie jest stosunkowo niewielu teologów, a ci, którzy są do nich zaliczani różnili się od niego w niejednej istotnej dla religijnej wiary kwestii. Do tego kręgu zalicza się m.in. katolickiego księdza, wykładowcę teologii i filozofii na uniwersytetach Nevers i w Paryżu Marina Mersenne’a. Kartezjusz poznał go, gdy wspólnie kształcili się w jezuickim kolegium w La Flèche. Później utrzymywał z nim wieloletni kontakt korespondencyjny. Mersenne utrzymywał takie kontakty również z wieloma innymi filozofami i uczonymi, w tym ze słynnym matematykiem Gilles’em de Robervalem, fizykiem i kosmologiem Galileuszem, oraz filozofem Thomasem Hobbesem. Jego rozprawy *L’Impiété des déistes* (*Bezbożność deistów*) i *La Vérité des sciences* (*Prawda nauk przeciwko sceptykom*) skłaniają do wniosku, że bliżej mu było do tej teologii wykładanej w ówczesnych katolickich uczelniach, niż do takiego jej traktowania jakie było udziałem Kartezjusza.

Do zwolenników filozofii Kartezjusza zaliczany jest Antoine Arnauld, zwolennik jansenistycznej wykładni wiary. Zdaniem Johna Cottinghama, „Arnauld był ortodoksyjnym wyznawcą kartezjanizmu i stał się mistrzem filozofii kartezjańskiej; występował nie tylko przeciwko jej jawnym wrogom, ale także przeciwko nieortodoksyjnym tłumaczom, takim jak Malebranche. Według Arnaulda filozofia kartezjańska oferowała najlepsze wsparcie wiary chrześcijańskiej i dostarczała dowodów na istnienie Boga i duchowość umysłu”⁹. Autor ten przyznaje jednak, że „entuzjazm jaki cechował Arnaulda w stosunku do Kartezjusza był w Port-Royal (głównym ośrodku myśli jansenistycznej – uw.

⁸ René Descartes, *List do Meslanda*, w: Ferdinand Alquie, *Kartezjusz*, 277 i dalej.

⁹ John Cottingham, *Cartesian dualism: theology, metaphysic, and science*: w: *The Cambridge Companion to Descartes*, 245 i dalej.

Z.D.) raczej wyjątkiem niż regułą. „W podstawowych kwestiach duch filozofii kartezjańskiej jest obcy myśli jansenistycznej (...) kartezjański optymizm był w konflikcie z pesymistycznym jansenistycznym wierzeniem, że rozum ludzki został zdeprawowany przez grzech pierworodny”. W związku z wprowadzonym w 1625 roku przez parlament paryski zakazem nauczania nowych doktryn w paryskiej Sorbonie nie można było upowszechniać ani jansenizmu, ani też filozofii kartezjańskiej. Arnauld, który był doktorem w tej uczelni, podejmował starania o jego uchylenie. Okazały się one jednak nieskuteczne¹⁰. John S. Spink prześledził losy tej filozofii kartezjańskiej w XVII wieku i wykazał, że przynajmniej we Francji kolegia i uczelnie zamykały przed nią swoje „drzwi”, a jezuickie kolegium w La Flèche, „było nastawione do niej wrogo”¹¹.

Za zwolenników kartezjanizmu uchodzili w tamtym stuleciu również niektórzy oratorianie. „Jednym z podstawowych celów oratorian było wskrzeszenie filozofii i teologii Augustyna. W swoim uwielbieniu dla augustynizmu oratorianie przypominali Port-Royal, ale augustynizm oratorian miał inny charakter. Oratorianie byli zagorzałymi zwolennikami augustyńskiego projektu filozofii chrześcijańskiej, innymi słowy, chcieli odnowić augustyńską koncepcję intymnej relacji między filozofią i teologią, która jest wyrażona w formule: << Uwierz w zakon, który możesz zrozumieć >>. (...) niektórzy oratorianie podejmowali żmudne wysiłki legalizowania filozofii kartezjańskiej w oczach Kościoła katolickiego poprzez pokazanie jej zgodności z naukami Augustyna”¹². Należał do nich Nicolas Malebranche. Najpoważniejszą przeszkodę w zaakceptowaniu kartezjańskich rozwiązań był występujący w nich dualizm substancjalny duszy i ciała. Malebranche próbował ją pokonać poprzez „widzenie wszystkiego Boga”. W swoich *Dialogach o metafizyce i religii* stwierdził m.in., że „możemy widzieć w Nim wszystkie rzeczy oraz że nic skończonego nie może być Jego przedstawieniem”. Na pytanie: czy „nie kryje się w tym jakaś sprzeczność?”, odpowiada: „Nie zaprzeczam, że widzimy substancję Boga jako taką. Widzimy ją jako taką w tym sensie, że nie widzimy jej poprzez coś skończonego, co by ją przedstawiało. A zarazem nie widzimy jej jako takiej w

¹⁰ Por. Steven M. Nadler, *Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence*, *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 229–246.

¹¹ John S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, przekład Anny Neuman (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), 247–291.

¹² Nicholas Jolley, *The reception of Descartes' philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, 402 i dalej.

tym sensie, że dosiegamy jej w prostocie i odkrywamy w niej jej przymiot”¹³. *Dialogi* te opublikowane zostały w 1696 roku i uchodzą za swoiste podsumowanie filozoficznych i teologicznych przemyśleń Malebranche’a. Gdyby Kartezjusz wówczas jeszcze żył, to zapewne stanowczo by zaprotestował przeciwko łączeniu w ten sposób świata myśli ze światem rzeczy rozciągłych, ale nie myślących.

Wielkie boje z przeciwnikami filozofii Kartezjusza toczył wówczas prawnik (członek paryskiego parlamentu) oraz tłumacz jego dzieł na język francuski Claude Clerselier. W szczególności zaangażowany był on w próby wykazania zgodności jego poglądów na eucharystię z doktryną katolicką. „Kwestia eucharystii była nieodłącznym zarzutem dotyczącym filozofii kartezjańskiej. Clerselier i inni wierni uczniowie usilnie starali się uzyskać akceptację dla kartezjańskiego poglądu na eucharystię. Starania te odniosły jednak odwrotny skutek (...). W 1663 roku dzieła Kartezjusza umieszczone zostały na Indeksie Ksiąg zakazanych z enigmatyczną klauzulą: *donec corrigatur* (do chwili poprawienia). Inkwizytor nie wyjaśnił jak ich autor miał poprawić swoje prace ponad 10 lat po śmierci. (...) W kolejnej dekadzie król pełniący obowiązki wspólnie z władzami akademickimi urządził kampanię przeciwko kartezjanizmowi na uniwersytetach”¹⁴.

Kontrowersje filozoficzne

W XVII stuleciu nadal występowały tak wieloaspektowe związki teologii z filozofią, że w niejednym przypadku trudno byłoby wskazać, gdzie kończy się ta pierwsza i zaczyna ta druga. Z tym problemem próbował się uporać Kartezjusz. W przywoływanym już tutaj fragmencie *Rozprawy o metodzie* zdobywanie prawd teologicznych pozostawił teologom i boskiej Opatrzności. Jego interesowały te, do których może dojść filozof posługujący się należycie swoim umysłem. Takie postawienie sprawy zostało wprawdzie później nieco skorygowane w *Medytacjach*, ale nie w tym punkcie, który dotyczy przypisywanej sobie i innym ludziom zdolności pojmowania intelektem, tj. tej wrodzonej władzy ludzkiego umysłu, którą posiadać ma każdy. Problem w tym,

¹³ Nicolas Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przełożył Piotr Rak (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003), 46–51.

¹⁴ Jolley, *The reception of Descartes' philosophy*, 403 i dalej.

że tylko niewielu potrafi właściwie się nią posługiwać i Kartezjusz zaoferował w tym zakresie swoją pomoc tym, którzy jej potrzebują. W ten sposób Kartezjusz wkraczał na grunt tej filozofii, której początki wyznaczył Arystoteles swoimi *Analitykami*. Przypomnę, że kończą się one twierdzeniami, że „wiedza naukowa i intuicja rozumowa są zawsze prawdziwe”, oraz że „żaden rodzaj myśli, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nie jest bardziej ścisły niż wiedza naukowa, a ponieważ zasady dowodów są lepiej znane niż wnioski z nich wypływające, a wszelka wiedza naukowa polega na wyprowadzaniu wniosków, wobec tego nie może być wiedzy o zasadach; a skoro, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nic nie może być bardziej prawdziwe od wiedzy naukowej, wobec tego intuicja rozumowa będzie zdolna do poznawania zasad (...) wiedzy naukowej (...) podczas gdy wiedza jako całość będzie w stosunku do całego przedmiotu wiedzy”¹⁵.

W *Medytacji I* jest to wprowadzie powiedziane innymi słowami, jednak ważne są w niej nie tylko słowa, ale także ten „duch” arystotelizmu, który nie chciałby wziąć ani sennych omamów, ani też błędnego świadectwa zmysłów za prawdę. Chciałby natomiast zaufać temu, co traktuje jedynie o rzeczach najprostszych – „nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości”. Takimi są arytmetyka i geometria. „Bo czy czuwam, czy śpię, to $2 + 3 = 5$, a kwadrat nie więcej ma boków niż cztery, i zdaje się jest niemożliwe, by tak oczywiste prawdy popadły w podejrzenie jako były fałszywe”¹⁶. W dalszej części tej *Medytacji* okazuje się, że można wskazać taką rację, która skłania do postawienia pod znakiem zapytania nawet najbardziej oczywistych prawd. Stanowi ją hipoteza „Boga-oszusta”. Jest to już jednak nie problem teologiczny, lecz epistemologiczny, a ściślej dotyczący takiego źródła poznania jakim jest intuicja intelektualna oraz takiego zakresu poznania, w którym w rozumowaniu dedukcyjnym można w skończonej liczbie kroków i w sposób niezawodny przenosić oczywistość z rzeczy najprostszych, na coraz bardziej złożone. W kolejnych *Medytacjach* Kartezjusz pokazuje jak to powinno być zrobione.

Tego „ducha” arystotelizmu brakowało tym krytykom poglądów Kartezjusza, którzy oceniali je w kategoriach epikurejskich. Jednym z nich był autor obszernych *Zarzutów piątych do Medytacji* Pierre Gassendi. Podzielał on pogląd Epikura, że to nie zmysły oszukują ludzi, lecz błędne interpretacje ich świadectwa. W *Liście do Pytoklesa* filozof ten napisał, że „jeśli ktoś walczy z

¹⁵ Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, przełożył Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1973), 298 i dalej.

¹⁶ René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 45 i dalej.

wyraźnym dowodem swoich zmysłów, nigdy nie będzie w stanie zaznać prawdziwego spokoju”¹⁷. To przekonanie stanowi motyw przewodni wszystkich zarzutów formułowanych przez Gassendiego pod adresem każdej z kartezjański *Medytacji*. W zarzutach do *Medytacji I* pyta: „czy nie byłoby to bardziej godne rzetelności filozoficznej mówić w dobrej wierze i po prostu orzekać zgodnie z tym, jak się rzeczy mają, aniżeli (...) uciekać się do sztucznych wykrętów, dopatrywać się omamień i lubować się w zawłościach?”¹⁸. *Medytacji II* zarzuca, że błędnie przyjmuje się w niej, iż jedynie myślenie nie da się od medytującego „ja” oddzielić. Natomiast można od niego oddzielić to, co nazywa się ciałem, i pyta: „czymże to jest wobec objawienia się tego rodzaju rzeczy, których obrazy kształtuje myślenie i które badają zmysły?”. *Medytacji III* zarzuca, że zawiera błędny podział na trzy rodzaje idei, tj. na pochodzące ze zmysłów, pochodzące z umysłu oraz na wrodzone; „przynajmniej trzeci rodzaj idei nie różni się od drugiego, gdyż idea chimery nie jest czymś innym niż idea głowy lwa, brzucha kozy, ogona węża, z których umysł zespala jedną, podczas gdy one odrębnie, czyli poszczególne, są nabyte”. Stawia w nich fundamentalne pytanie: „czyż można o kimś powiedzieć, że posiada on właściwą ideę o Bogu lub taką która by przedstawiała Boga jakim jest?”. W zarzutach do *Medytacji IV* dodaje, że „nie należy się dziwić, jeżeli Bóg czynił coś, czego racji byś nie pojmował”. Przywołuje przykłady „Pitagorasa, Platona, Archimedesza, Euklidesa i innych matematyków, z których żaden, jak się zdaje, nie myślał o Bogu po to, aby stać się najbardziej pewny dowodów”. Zarzuty te kończą się stwierdzeniem, że Kartezjusz nie wykazał „w jaki sposób może się łączyć cielesne z niecielesnym i jaką wolno ustalić proporcję między nimi”.

Z podobnych pozycji filozoficznych sformułowanych jest piętnaście zarzutów do *Medytacji* Thomasa Hobbesa. W pierwszym z nich pojawia się wprowadzenie sugestii, że Kartezjusz próbuje rozwiązać problemy już rozwiązane „przez Platona i innych filozofów starożytnych”, jednak w następnym postawione jest pytanie: „skąd przysługuje nam znajomość tego (zdania): *ja myślę?*”; i odpowiedź Hobbesa: „na pewno nie skądinąd, jak tylko stąd, że nie możemy pojąć żadnego aktu bez jego podmiotu, jak na przykład tańczenia bez tańczącego, widzenia bez widzącego, myślenia bez myślącego. A stąd zdaje się wynikać, że rzecz myśląca jest czymś cielesnym; albowiem wydaje się, że podmioty wszelkich aktów można pojąć tylko jako coś cielesnego lub jako coś

¹⁷ Por. Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca (New York: Cornell University Press, 1984), 12 i dalej.

¹⁸ Pierre Gassendi, *Zarzuty piąte, Medytacje*, 218 i dalej.

materialnego ...”¹⁹. W podsumowaniu tych zarzutów Hobbes zaleca Kartezjuszowi ponowne rozważenie, „czy prawdziwe jest zdanie wzięte powszechnie: *Bóg w żadnym wypadku nie może nas zwodzić*; jeżeli bowiem nie jest ono prawdziwe tak powszechnie, to nie wynika (z niego) ten wniosek: *a więc rzeczy cielesne istnieją*”. Wątpienie w ich istnienie stawia jednak w kłopotliwej sytuacji nie tylko kartezjański intelekt, ale także ten pospolity zdrowy rozsadek, którym kieruje się wielu zwykłych ludzi.

Tym „tropem” krytycznego myślenia o poglądach Kartezjusza podążało wielu jego oświeceniowych krytyków. Panajotis Kondylis przeprowadził gruntowną analizę oświeceniowego racjonalizmu i wskazał zarówno jego wczesne struktury myślowe, jak i późniejsze kontynuacje w poglądach tak różnych filozofów jak Julien Offray La Mettrie, Etienne Condillac i Denis Diderot we Francji, John Locke i David Hume w Anglii, czy Chrystian Wolff, Imanuel Kant, oraz Johann G. Herder w Niemczech. Zdaniem Kondylisa, „czasy nowożytne powinny być uznane w ogóle za epokę racjonalizmu albo *par excellence*, albo poprzez wrogie nastawienie do scholastyki, autorytetu, średniowiecza, mistyki, itd.”²⁰. Nie oznacza to jednak występowania przeciwko każdemu autorytetowi. Oznacza natomiast opowiedzenie się za autorytetem tego ludzkiego rozumu, który wprowadzając natrafia na różnego rodzaju trudności, jednak w końcu je pokonuje i konstytuuje struktury myślowe, które naprawdę zasługują na miano racjonalnych. Przy tak szeroko pojmowanym i przedstawianym racjonalizmie jest w nim miejsce również dla Kartezjusza z jego wiarą w moc ludzkiego intelektu oraz stanowione przez niego struktury takiego dedukcyjnego myślenia, dla którego wzorem jest *mathesis universalis* (*matematyka uniwersalna*). Ich prostota oraz możliwość ich przełożenia na mechanistyczną fizykę „uwiodła” w XVII wieku m.in. takich filozofów jak Regius (Henri Le Roy), natomiast w XVIII takich jak La Mettrie. Ten ostatni twierdził, że „Kartezjusz oraz wszyscy kartezjanie (...) popełnili ten sam błąd. Przyjmowali, że istnieją w człowieku dwie różne substancje, tak jak gdyby je widzieli i dobrze policzyli”. Jednak „najrozsądniejsi twierdzili, że dusza jest poznawalna jedynie w świetle wiary. Sądziła jednak, że istoty rozumne mogą sobie zastrzec prawo dociekania, co Pismo święte chciało powiedzieć przez wyraz <<duch>>, którym się posługuje mówiąc o duszy ludzkiej ...”²¹. W dalszej części tej rozprawy La Mettrie oddaje

¹⁹ Thomas Hobbes, *Zarzuty trzecie, Medytacje*, 158 i dalej.

²⁰ Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986), 42 i dalej.

²¹ Julien Offray La Mettrie, *Człowiek – Maszyna*, przełożył Stefan Rudniański, (Warszawa: PWN, 1984), 13 i dalej.

jednak swoisty hołd „wielkiemu człowiekowi Kartezjuszowi” stwierdzając, że „bez niego pole filozofii leżałoby może jeszcze długo odłogiem, podobnie jak pole ścisłej wiedzy bez Newtona. (...) Wprawdzie ten znakomity filozof mylił się często i nikt temu nie zaprzecza. Za to doskonale naturę zwierzęcą i pierwszy przekonywująco dowiódł, że zwierzęta są po prostu maszynami”²². Jego problem polegał na tym, że żył w okresie, w którym jeszcze nie potrafiono jeszcze docenić doświadczenia oraz obserwacji. Można się zgodzić z tym, że Kartezjusz nie cenił specjalnie takiej obserwacji, która jest oparta na świadectwie ludzkich zmysłów. Natomiast można mieć uzasadnione wątpliwości co do tego, że uważał on nie tylko zwierzęta, ale także ludzi „po prostu za maszyny”.

Część monografii Kondylisa zatytułowana: *Kartezjanizm i antykartezjanizm*, zawiera analizę tych podejmowanych przez Kartezjusza problemów i proponowanych przez niego rozwiązań, które pozwalają wprawdzie zaliczyć jego stanowisko do wczesnych struktur racjonalizmu. jednak nie pozwalają go zaliczyć do struktur oświeceniowych, a nawet więcej, bowiem „oświecenie jako całość będzie symbolem odrzucenia podstawowych zasad kartezjanizmu, solą w oku dla tej epoki (mam na myśli pytanie o zakres i sens rehabilitacji zmysłowości w jej odniesieniu do umysłu)”²³. Po przeprowadzeniu szczegółowej analizy przyjętych przez Kartezjusza założeń i zaproponowanych przez niego rozwiązań, Kondylis wskazuje na takie jego osiągnięcie jakim było pozbycie się scholastycznej „mieszanki” duszy i ciała. Zdaniem tego znawcy epoki Oświecenia, problem w tym, że nie pozbył się tego idealizmu, który miał swój rodowód u takich filozofów jak Platon. a w czasach nowożytnych był przystosowywany do intelektualnych potrzeb filozofów nie tylko przez Kartezjusza, ale także przez Spinozę i Leibniza.

W tych bojach z Kartezjuszem i z kartezjanizmem znaczące karty zapisali ci filozofowie, którzy reprezentowali oświeceniowy eklektyzm, stanowiący swoistą mieszankę nie tylko materializmu i idealizmu, ale także intelektualizmu i zdroworozsądkowości, antyklerykalizmu i deizmu. Jednym z jego bardziej znaczących przedstawicieli był Wolter (Voltaire). O osiągnięciach Kartezjusza wypowiadał się wielokrotnie przy różnych okazjach. W opublikowanych w 1734 roku *Listach o Anglikach* porównywał je z osiągnięciami Izaaka Newtona i wychodziło mu na to, że ten pierwszy mylił się rzadko, natomiast ten drugi często i to w kwestiach zasadniczych. Błędy te przypisywał jego „silnej i żywej wyobraźni, która uczyniła zeń osobliwego człowieka zarówno w życiu

²² Tamże, 83.

²³ Kondylis, *Die Aufklärung*, 170 i dalej.

prywatnym, jak i w sposobie rozumowania. Owej wyobraźni nie zdołał poskromić nawet w swoich dziełach filozoficznych, gdzie co chwila spotykamy pomysłów i efektowne porównania”²⁴. Dodawał jednak, że „Kartezjusza i za jego błędy szanować należy. Mylił się, ale przynajmniej była w tym jakaś metoda i konsekwencja; zburzył niedorzeczne chimery, którymi od dwóch tysięcy lat faszerowano młode umysły; nauczył swoich współczesnych rozumować i pokazał, jak własną broń przeciw niemu samemu obracać. (...) Kartezjusz otworzył oczy ślepcom: ujrzeli błędy starożytnych i swoje własne. Ścieżka jego zmieniła się z czasem w szeroką i wspaniałą drogę”²⁵. W jego przekonaniu prowadziła ona do takiego deizmu, w którym Boga uznaje się wprowadzić za pierwszego i bezosobowego kreatora świata i występującego w nim porządku, jednak odmawia mu się prawa do czynienia w tym świecie jakiś cudów (świadczyłyby one, że w jego dziele są jakieś „niedoróbki”). W opublikowanych dwa lata później *Elementach filozofii Newtona* stwierdził wprost, iż kartezjańskie zasady fizyczne prowadzą do poznania tej „najwyższej Mądrości, której sam tyle zawdzięczał i która wyniosła go ponad wszystkich prawie ludzi jego epoki!”²⁶. Kartezjusz miał jednak popełnić szereg poważnych błędów w swojej fizyce – takich m.in. jak: „przyjęcie bez dowodu, że ilość ruchu jest zawsze niezmienna”, że „światło i barwy są mieszaniną ciepła, zimna, suchości i wilgotności”, że „promienie są do nas odsyłane przez stałe powierzchnie ciał”, oraz że „barwy wytwarzają kuliste cząstki pierwiastków zmuszonych wirować dookoła osi, przy czym różne obroty wytwarzają różne barwy”²⁷. W tym katalogu kartezjańskich błędów powoływał się na autorytet Newtona, w tym na jego teorię grawitacji. W *Matematycznych zasadach filozofii naturalnej* uczony ten m.in. stwierdził, że „hipoteza o wirach jest całkowicie nie do pogodzenia z obserwacjami astronomicznymi, i bardziej wprawia w zakłopotanie niż wyjaśnia ruchy na niebie”²⁸.

W XX stuleciu filozoficzne boje z Kartezjuszem i z kartezjanizmem sporo straciły na intensywności. Nie można jednak powiedzieć, że przeszły do historii. Pojawił się bowiem w filozofii taki nurt, który inspirował się kartezjanizmem, a

²⁴ Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, przeł. Juliusz Rogoziński (Warszawa: 1953, PIW), 107 i dalej.

²⁵ Wolter, *Listy o Anglikach*, 111 i dalej.

²⁶ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska (Warszawa: PWN, 1956), 6 i dalej.

²⁷ Voltaire, *Elementy filozofii*, 57 i dalej.

²⁸ Isaac Newton, *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, przeł. Sławomir Brzezowski (Copernicus Center Press, Kraków 2021), 527 i dalej.

niektórzy z jego przedstawicieli uznawali się nawet za współczesnych neokartezjan. Stanowiła go fenomenologia transcendentálna. Jednym z jej bardziej znaczących przedstawicieli był Edmund Husserl. W 1929 roku wygłosił on w paryskiej Sorbonie cykl wykładów, które w 1931 roku opublikował w języku francuskim pt. *Medytacje kartezjańskie*. W ich części wstępnej stwierdził, że Kartezjusz poprzez swoje *Medytacje* wpłynął „całkiem bezpośrednio na przekształcenie się powstającej już fenomenologii w nową postać filozofii transcendentálnej. Stosownie do tego można by ją określać jako neokartezjanizm i to bez względu na to, w jakiej mierze fenomenologia ta – właśnie na drodze radykalnego rozwijania kartezjańskich motywów – zmuszona jest odrzucić niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej”²⁹. Z historycznego punktu widzenia najistotniejszy był kartezjański „zwrot ku czystemu *ego cogito*”. Tym „zwrotem” Kartezjusz „inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, filozofowania, które zmieniając cały dotychczasowy styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentálnego. Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze nie zadawalających usiłowaniach do swego koniecznego, ostatecznego kształtu, w którym odsłoni się być może dopiero jego prawdziwy sens oraz sens owego radykalnego przeistoczenia”³⁰.

W dalszej części tych wykładów Husserl przedstawił wyniki swoich analiz wszystkich sześciu *Medytacji* Kartezjusza i w każdej z nich znalazł świadectwo jakiejś niedoskonałości w dążeniu do owego „czystego *ego cogito*”. Najistotniejsze, bowiem pociągające za sobą wszystkie pozostałe, są te, które pojawiają się w *Medytacji I*. Kartezjusz przyjął w niej „pewien ideał nauki, ideał geometrii względem matematycznego przyrodoznawstwa. Ideał ten zaważył jako fatalny przesąd na całych stuleciach i określa skrycie również same *Medytacje*. Dla Kartezjusza było oczywiście czymś z góry samo przez się zrozumiałym, że nauka uniwersalna musi mieć postać systemu dedukcyjnego, którego cała budowla powinna się opierać na ugruntowującym dedukcję aksjomatycznym fundamencie”. Problem w tym, że „fundament położony jest jeszcze głębiej niż fundament geometrii i powołany do tego, by również w jej ostatecznym ugruntowaniu mieć udział”. Tym „fundamentem” jest według Husserla „oczywistość w najszerszym znaczeniu tego słowa, doświadczenie

²⁹ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs (Warszawa: PWN, 1982), 1 i dalej.

³⁰ Tamże, 5 i dalej.

tę, co istnieje, i tego, w jakim charakterze owe coś istnieje”³¹. Kartezjusz wprawdzie traktował oczywistość jako kryterium pewności, jednak ta, którą operował była niedoskonała. „Doskonała oczywistość i jej odpowiedniki, czysta i autentyczna prawda, to idee immanentne wszelkiemu dążeniu do poznania, idee dające się na drodze wżycia wydobyć z każdego wysiłku stawiającego sobie za cel uzyskanie wypełnienia dla domniemających coś intencji”.

Jean Luc Marion przeprowadził analizę nie tyle nawet kartezjańskiej oczywistości, co warunkujących ją „prostych natur”. Bazował w niej nie tylko na kartezjańskich *Medytacjach*, ale także na jego *Zasadach filozofii*, oraz na *Prawidłach kierowania umysłem*, w szczególności na prawie XII, w którym Kartezjusz najpierw zaleca, aby „w poznaniu uwzględniać dwa jedynie czynniki: nas, którzy poznajemy i rzeczy same, które mają być poznane”, a następnie wskazuje na te zdolności, którymi „w tym celu możemy się posługiwać: intelekt, wyobraźnię, zmysły i pamięć”³². W samych rzeczach najpierw wyróżnia takie, które są złożone, oraz takie, które są proste, a następnie podejmuje próbę wyliczenia tych, które „w stosunku do naszego rozumu nazywają się prostymi”. Proponuje, aby za owe natury proste uznać wszystkie te, które „są znane same przez się i nigdy nie zawierają żadnego fałszu. To okaże się z łatwością, jeżeli odróżnimy tę zdolność intelektu, przy pomocy której ujmuję on intuicyjnie rzeczy i je poznaje, od tej, przez którą wydaje sądy twierdzące lub przeczące”. Zdaniem Mariona, nie jest to jednak takie proste, a nawet tak do końca możliwe. Czymś innym bowiem jest prostota epistemologiczna, a czymś innym ontologiczna i nie ma ona związku z istotą, a podana przez Kartezjusza w regule XII lista prostych natur nie tylko nie jest jednorodna, ale także sporządzona została w różny sposób, tj. raz przedstawiane są one „blokowo”, innym razem „w kontraście” do natur złożonych, a jeszcze w innym w zależności od tych natur. „(...) nauka zajmuje się prostymi naturami materialistycznego rodzaju – przedmiotami, które mogą być ujmowane tylko przez zmysły i wyobraźnię. I mimo, że ogólne pojęcia lub zasady logiki dotyczą intelektualnych i materialnych dziedzin, umysł musi jednak postępować całkiem różnie, zależnie od tego, czy wiedza zależy od czystego intelektu czy też od tego intelektu, który wyczuwa obrazy rzeczy namacalnych. Różnica pomiędzy prostymi naturami, które są intelektualne i tymi, które są materialne, pokrywa się z różnicą pomiędzy metafizyką i fizyką. Ten kontrast, który Kartezjusz precyzyjnie wyraził po roku

³¹ Tamże, 16 i dalej.

³² René Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. Ludwik Chmaj (Warszawa: PWN, 1958), 55 i dalej.

1630, ma kluczowe znaczenie dla jego prac przez następne lata i jest motywem powtarzającym się, który występuje w *Medytacjach* i w *Zasadach*³³.

Kilka ogólniejszych uwag

To, że czyjeś poglądy są różnie rozumiane i oceniane uwarunkowane jest m.in. różną miarą stosowaną w ich ocenianiu, oraz różnymi kompetencjami oceniających. Można to ograniczyć poprzez precyzyjne wyrażanie swoich poglądów. W stosunkowo największym stopniu taka precyzja jest możliwa w naukach formalnych, takich np. jak matematyka. Kartezjusz wprawdzie dążył do tej precyzji, a nawet uznał matematyczny wzorzec za najbardziej właściwy w dochodzeniu do prawdy i stosował go w miarę możliwości przy różnych okazjach, to jednak jego filozoficzne poglądy nie można ich uznać za spełniające formalne wymogi system dedukcyjny. Można zresztą mieć poważne wątpliwości, czy przy takim ich zróżnicowaniu problemowym da się je w pełni sformalizować. Można je jednak na tyle doprecyzować, aby to, co powiedziane zostało wcześniej nie było sprzeczne z tym, co zostało powiedziane później. Każdy jednak ma prawo do rewizji swoich poglądów lub przynajmniej do takiej ich korekty, która oznacza złagodzenie wymowy najbardziej kontrowersyjnych założeń, postulatów i proponowanych rozwiązań. Z tego prawa korzystał również Kartezjusz. Od wielu innych filozofów różnił się jednak tym, że nie tylko miał świadomość takiej korekty, ale także jej granic. Dla niego taką granicą było uznanie ludzkiego intelektu i wspomagających go władz umysłu za głównego arbitra w rozstrzyganiu o prawdzie i fałszu. Oznacza to poza wszystkim innym, że jego poglądów nie można uznać za którąś z wersji teizmu. W nim bowiem ta rola „zarezerwowana” jest dla Boga. Mam również poważne wątpliwości, czy można je uznać za którąś z wersji oświeceniowego deizmu. Wprawdzie Wolter próbował „wpisać” te poglądy w taką formułę, jednak jego ich zrozumienie jest co najmniej dyskusyjne. Można je uznać za jedną z wersji nowożytnego racjonalizmu. Jednak określenie to jest tak wieloznaczne, że wymaga chociażby takich dopowiedzeń jakie znajdują się w przywoływanej przeze mnie monografii Panatiosa Kondylisa.

³³ Jean Luc Marion, *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, 117 i dalej.

Jeśli miałbym krótko odpowiedzieć na pytanie: jakie określenie jest w tym przypadku stosunkowo najbardziej trafne?, to powiedziałbym, że podejście i poglądy Kartezjusza można nazwać wyrafinowanym intelektualizmem. Ich wyrafinowanie wyraża się nie tylko w starannym „ważeniu” różnego rodzaju racji „za” i „przeciw”, oraz sposobów ich przedstawiania, ale także w starannym dobieraniu ich adresatów. Wprawdzie w tym gronie są nie tylko filozofowie i świeccy uczeni, ale także teolodzy, jednak od tych ostatnich Kartezjusz również oczekiwał takiego podejścia, które oznacza otwartość na dyskusję z odmiennymi poglądami. Takie osoby zresztą znajdował nie tylko w gronie swoich współczesnych, ale także w okresie późniejszym. Było ich jednak stosunkowo niewiele. Więcej było takich, którzy znajdowali w nich głównie błędy i krytykowali je z taką gorliwością, która również przeszła do historii. Taka krytyka daje zresztą sporo do myślenia o otwartości na dyskusję, oraz zdolności do zrozumienia odmiennych racji. Co by się jednak nie powiedziało o odchodzeniu Kartezjusza od religijnej wiary, to nie da się obronić trafności sformułowanego przez Gisbertusa Voetiusa zarzutu, że propagował on skrycie ateizm³⁴.

Takiego zarzutu nie stawia mu współczesny nam teolog i filozof Józef Życiński. W jego monografii zatytułowanej *Granice racjonalności* Kartezjusz występuje jednak wyłącznie w negatywnych rolach. W jej części I – zatytułowanej: *Ucieczka od Kartezjusza* – Życiński stwierdza, że „duchowemu patronowi współczesnego racjonalizmu (...) nie udało się zrealizować programu matematyzacji” - nie tylko nauki, ale także muzyki³⁵. O ile jednak ta druga mimo tego „zachowała swe majestatyczne piękno”, to ta pierwsza okazała się odporna na „proste schematy racjonalności, które wypracowano w kręgu sympatyków Kartezjusza i Francisca Bacona”. Przyznaje jednak, że ta astrologia, która „fascynowała niezmiennie nowe generacje łatwych wyjaśnień, stanowiła dla Kartezjusza klasyczny wzorzec pseudonauki, w której usiłuje się tłumaczyć przyrodę bez znajomości natury niebios, a nawet bez troski o należyłą obserwację ruchów ciał niebiańskich”. Według Życińskiego problem Kartezjusza polegał na tym, że nie postrzegał on niebios, tak jak postrzegają je chrześcijanie, a mechanycyzm zarówno Kartezjusza, jak i kontynuatorów jego myślenia o zwyczajnym niebie, nie jest w stanie wypełnić tej luki, która pojawia się na tej

³⁴ Por. René Descartes, *List do Voetiusa*, przeł. Joanna Usakiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998).

³⁵ Józef Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), 25 i dalej.

granicy, na której kończą się filozoficzne oraz przyrodnicze spekulacje i zaczyna się religijna wiara w takiego Boga, od którego wszystko zależy i do którego wszystko należy. Jego pojmowanie i przedstawianie wymyka się tym metodom myślenia, które proponował i stosował w swojej praktyce Kartezjusz. W podsumowaniu tej oceny Życiński stwierdza, że „Rozwijając z pasją poszczególne składniki tej wielkiej wizji Kartezjusz nie mógł wiedzieć, iż ambitny program jest niemożliwy do zrealizowania, gdyż istnieją ograniczenia stosowalności metod racjonalnych”³⁶. Moim zdaniem jest co najmniej dyskusyjne, że taki wytrawny intelektualista jak Kartezjusz nie wiedział i nie mógł wiedzieć, że istnieją ograniczenia stosowalności metod racjonalnych. Przeczą temu jego wypowiedzi pojawiające się już w *Rozprawie o metodzie*, a kończące się w *Zasadach filozofii* wyróżnieniem w „świecie widzialnym” takiej granicy, której przekroczenia wymaga już Bożego objawienia³⁷. W każdym przypadku jego intencja jest jasna – to objawienie sytuuje się sferze religijnej wiary, a nie racjonalnej wiedzy, a to co należy do tej wiedzy można rozpoznawać przy pomocy intelektu oraz wspomagających go władz ludzkiego umysłu – takich jak pamięć i wyobraźnia.

Czy jest to ta sama intencjonalność, o której mówił Husserl w swoich *Medytacjach kartezjańskich* i którą dookreślał w swoich *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*?³⁸ W jakiejś mierze tak, bowiem zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku chodzi o to, aby była to intencjonalność świadomościowa i to wypełniona w możliwie największym stopniu takimi komponentami, które nazywane są - w zależności od stopnia ich złożoności – *cogito*, *cogitatio* oraz *cogitationes*. Pomiedzy intencjonalnością tych filozofów występują jednak istotne różnice. Pierwszy z nich bowiem uznał, że jego redukcja *cogitare* (wszystkich form myślenia) do *cogito* (myślącego „ja”) dotarła już do fundamentów świadomości, natomiast drugi, że wymaga ona jeszcze sporych intelektualnych wysiłków i nie ma co się w nich oglądać na jakąś boską pomoc. Tak czy inaczej jest to problem filozoficzny.

Czy jest to problem metafizyczny? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego jak się rozumie metafizykę. Jeśli jako taką naukę, która – mówiąc językiem Husserla - „nie zatrzymuje się przed <<najwyższymi i ostatecznymi>> zagadnieniami”, to jest to również problem metafizyczny. Można także

³⁶ Józef Życiński, *Granice racjonalności*, 301.

³⁷ Por. René Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. Izydora Dąmbska (Warszawa: PWN, 1960), 99 i dalej.

³⁸ Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka (Warszawa: PWN, 1974).

powiedzieć, że jest to również problem etyczno-religijny, ale „postawiony na gruncie, na którym właśnie postawione być musi wszystko, co ma mieć dla nas możliwy sens”³⁹. To „ale” oznacza – poza wszystkim innym – *votum separatum* nie tylko od teologii katolickiej, ale także każdej takiej, która wychodzi od wiary w Boga kreatora i dochodzi do wiary w takiego Boga, który oferuje niebo tylko tym, którzy w niego wierzą. W odpowiedzi na pytanie: co oferuje w zamian fenomenologia transcendentna? Husserl stwierdza, że oferuje ona „uniwersalne samopoznanie” i jest taką filozofią, która obejmuje „wszystkie autentyczne, odpowiedzialne za siebie same nauki”. Trzeba jednak się zdecydować, czy wybieramy tę wiarę, która była udziałem takich filozofów jak Kartezjusz i Husserl, czy też którąś z tych, które „oferują naiwne i absurdałne metafizyki”. Skłonny jestem w jakiejś mierze podpisać się pod stanowiskiem tych filozofów – jednak nie bezwarunkowo. Jednym z tych warunków jest uznanie, że za każdą „meta...” znajduje się taka rzeczywistość, która kusi swoją zagadkowością i zachęca do podjęcia kolejnych, bardziej doskonałych prób jej poznania. Jest jednak kwestią dyskusyjną, czy takie faktycznie były intencje motywujące autora *Medytacji kartezjańskich*.

Bibliografia:

- Alquié Ferdinand. 1989. *Kartezjusz*, przeł. Stanisław Cichowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Arystoteles. 1973. *Analityki pierwsze i wtóre*, przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN.
- Asmis Elizabeth. 1984. *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Cottingham John. 1992. *Cartesian dualism: theology, metaphysic, and science*. W: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham. Cambridge – New York - Melbourne – Madrid - Cape Town – Singapore: Cambridge University Press.
- Descartes René. 1998. *List do Voetiusa*, przeł. Joanna Usakiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

³⁹ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 235.

- Descartes René. 1958. *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. Ludwik Chmaj. Warszawa: PWN.
- Descartes René. 1970. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN.
- Descartes René, 1960. *Zasady filozofii*, przeł. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- Husserl Edmund. 1974. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Husserl Edmund. 1982. *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs. Warszawa: PWN.
- Jolley Nicholas. 1992. *The reception of Descartes' philosophy*. in: *The Cambridge Companion to Descartes*. Ed. John Cottingham. 393–423. Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore: Cambridge University Press.
- Kondylis Panajotis. 1986. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- La Mettrie Julien Offray. 1984. *Człowiek – Maszyna*, przeł. Stefan Rudniański. Warszawa: PWN.
- Malebranche Nicolas. 2003. *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. Piotr Rak. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Marion Jean Luc. 1992. *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*. W: *The Cambridge Companion to Descartes*. red. John Cottingham. 115 – 139. New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore: Cambridge University Press.
- Nadler Steven M. 1988. *Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence*, *Journal of the History of Ideas* 49: 229 – 246.
- Newton Isaac. 2021. *Matematyczne zasady filozofii naturalnej*, przeł. Sławomir Brzezowski. Kraków: Copernicus Center Press.
- Rodi-Lewis Geneviève. 1992. *Descartes' life and the development of his philosophy*, w: *The Cambridge to Descartes*, ed. John Cottingham. 21–57. New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore: Cambridge University Press.
- Spink John S. 1974. *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. Anna Neuman. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Voltaire. 1956. *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska. Warszawa: PWN.
- Wolter, 1953. *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, przeł. Juliusz Rogoziński. Warszawa: PIW.
- Życiński Józef. 1993. *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Streszczenie

Znaczenie filozofów można mierzyć nie tylko tym, co istotnie nowego wnieśli do filozofii, ale także tym, jakie ich nowości wywoływały zainteresowanie i kontrowersje. W tych rozważaniach skupiam się nad drugą z tych kwestii. Nie może ona jednak być rozpatrywana bez tej pierwszej. Przy zastosowaniu obu miar Kartezjusz okazuje się jednym z najbardziej znaczących i wpływowych filozofów nowożytnych. Jego przesunięcie w filozofii punktu ważności z Boga na posługującego się swoimi władzami poznawczymi człowieka, znalazło bowiem w czasach późniejszych wielu kontynuatorów. Należą do nich nie tylko ci, którzy w zasadniczych kwestiach filozoficznych się z nim zgadzali, ale także ci, którzy krytykowali przyjmowane przez niego założenia i proponowane rozwiązania. Nie w każdym przypadku tej krytyce towarzyszyło trafne ich rozpoznanie. Warto jednak również przyrzeć się tym, którzy w niejednym punkcie błędnie je odczytywali. Stanowią oni bowiem także ważny głos w dyskusji nad miejscem Kartezjusza w nowożytnej filozofii.

Słowa kluczowe: kartezjanizm, kontrowersje teologiczne, kontrowersje filozoficzne, postkartezjańskie inspiracje

Post-Cartesian Controversies

Summary

The significance of philosophers can be measured not only by what they have contributed to philosophy that is new, but also by what novelties have aroused interest and controversy. In these considerations, I will focus on the latter issue. However, it cannot be considered without the former. Using both measures, Descartes proves to be one of the most significant and influential modern philosophers. His shift in the point of importance in philosophy from God to man using his cognitive powers has found many followers in later times. They include not only those who agreed with him on fundamental philosophical issues, but also those who criticized the assumptions he made and the solutions he proposed. Not in every case was this criticism accompanied by their accurate recognition. However, it is also worth taking a closer look at those who misread them on more than one point. They are also an important voice in the discussion on Descartes' place in modern philosophy.

Keywords: Cartesianism, theological controversies, philosophical controversies, post-Cartesian inspirations.