

Krzysztof Łazarski

## NOWOŻYTNA NAUKA I WIEDZA WEDŁUG KARTEZJUSZA

*A jeśli piszę po francusku, językiem mojego kraju, raczej niż po łacinie, który jest językiem moich nauczycieli, to dlatego, iż mam nadzieję, że ci, którzy posługują się tylko swoim naturalnym i niezmaconym rozumem, lepiej zdołają osądzić moje mniemania niż ci, którzy wierzą jeno starożytnym księgom<sup>1</sup>.*

Kartezjusz często jest nazywany ojcem nowożytnego racjonalizmu, a nawet, ogólnie, nowożytnej filozofii. Wraz z nim klasyczna i średniowieczna filozofia zostaje zepchnięta do defensywy, i powoli zaczyna być usuwana z głównego nurtu myśli filozoficznej. Choć nie był on jedynym wiodącym przedstawicielem nowożytnej filozofii i nauki, który zainicjował ten proces – wystarczy wspomnieć współczesnych mu Francisa Bacona (1561–1626) i Galileo Galilei (1564–1642) – był z pewnością tym właśnie, który wyłożył swoje poglądy z największą prostotą i darem przekonywania, a jednocześnie zaprezentował je jako kompletny system. Jego wydana w 1637 r. *Rozprawa o metodzie* (*Discours de la methode*) nie zachwycała środowisk akademickich, za to oddziaływała z niezwykle siłą na ówczesne elity, w tym na wpływowe w salonach kobiety<sup>2</sup>. Co było siłą i oryginalnością tej rozprawy, że ujęła ona tak współczesnych jej, jak i potomnych? Jaką nową koncepcję nauki i zdoby-

<sup>1</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przekład T. Żeleńskiego-Boya, Kraków, 1952, s. 99.

<sup>2</sup> Por.: A. Kenny (red.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford 1997, s. 109; F.E. Sutcliffe, *Introduction*, [w:] Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, London 1968, s. 12–13. Z drugiej strony *Rozprawa o metodzie* bestsellerem nie była, przynajmniej za życia autora. Z 500 egzemplarzy pierwszego wydania, Kartezjusz otrzymał 200 kopii „autorskich”, a pozostałe 300 przeznaczono na sprzedaż, których nakład nie wyczerpał się do jego śmierci. F.E. Sutcliffe, *Introduction*, op. cit., s. 14. *Rozprawa o metodzie* wzbudziła kontrowersje od momentu publikacji, wywołując protesty nie tylko środowisk scholastycznych, ale również zwolenników „nowej nauki”.

wania wiedzy zaprezentował w tej rozprawie Kartezjusz? Na czym polegało jej nowatorstwo? Czy argumenty i racje Kartezjusza mogą jeszcze przemawiać do nas, w przeszło trzy i pół wieku później? Czy też tajemnicą skuteczności jego oddziaływania było jedynie umiejętne wykorzystanie ducha epoki i zręczna retoryka skierowana do amatorów filozofii raczej niż specjalistów?

\*

Człowiek chce wiedzieć, powiada Arystoteles w zdaniu otwierającym *Metafizykę*. Pragniemy wiedzieć, jaki jest świat oraz znać nasze w nim miejsce<sup>3</sup>. Pytania te są nazywane zwykle fundamentalnymi, gdyż od zawsze towarzyszyły człowiekowi. To one zrodziły filozofię, która szuka odpowiedzi nie za pomocą religii, ale tych instrumentów poznania, które są przyrodzone człowiekowi – zmysłów i rozumu. Pytania o świat i nas samych prowadzą do pytań o początek – o *arche, principium*, zasadę. Są to już pytania metafizyczne. Pragniemy wiedzieć nie tylko, kim jesteśmy i jaki jest świat, ale chcemy poznać też ich (pra)przyczynę oraz cel. Skąd wzięliśmy się, my i świat, oraz dokąd zmierzamy? To zaś, jak powiada Jan Paweł II w swej encyklice *Fides et Ratio*, prowadzi ostatecznie do pytań o absolut<sup>4</sup>. Zagadnienia te znajdowały się przez dwa tysiące lat w centrum uwagi filozofii, zarówno starożytnej, jak i średniowiecznej. Radykalna zmiana nastąpiła dopiero w czasach wczesnonowożytnych.

Pytania metafizyczne nigdy nie prowadzą do jednoznacznych odpowiedzi. Podczas gdy nauki ścisłe oraz przyrodnicze poznają swoje zasady i kumulują wiedzę, metafizyka, jako dyscyplina spekulatywna, zdaje się dreptać wciąż w tym samym miejscu, w późnym średniowieczu pogrążając się w coraz bardziej sterylnych i abstrakcyjnych dysputach. Mająca swe źródło w rewolucji naukowej, filozofia nowożytna jest buntem wobec takiego stanu rzeczy, a zwłaszcza wobec dominacji zagadnień metafizycznych w nauce. Bacon odrzucił je całkowicie. Prawdziwa nauka to poznanie empiryczne oparte na doświadczeniu i indukcyjnym rozumowaniu, wiodące od szczegółu do ogółu. Celem nauki jest więc poznanie porządku naturalnego oraz panowanie nad nim. Kartezjusz zaatakował tradycyjną metafizykę z innego bieguna: poznania racjonalnego, które ma prowadzić do wiedzy pewnej i niezachwianej (*certaine et indubitable*), a nie do nieweryfikowalnych spekulacji.

<sup>3</sup> W tłumaczeniu T. Żeleźnika *Metafizyki* Arystotelesa (Lublin 1986) zdanie to brzmi „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 27, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1999, vol. II, s. 850.

Postawa buntu wobec średniowiecznego dziedzictwa jest dzieckiem renesansu. Z postawą tą ściśle łączy się indywidualizm, który – jak zauważył Alexis de Tocqueville – jest dzieckiem reformacji:

W XVI w. twórcy reformacji podporządkowują indywidualnemu rozumowi niektóre dogmaty dawnej wiary, ale w dalszym ciągu jest niedopuszczalna dyskusja nad pozostałymi. W XVII w. Bacon w dziedzinie nauk przyrodniczych, Kartezjusz zaś w dziedzinie ściśle filozofii znoszą zastane formuły, niszczą siłę tradycji i obalają autorytet scholastycznych szkół. Uogólniając tę metodę, filozofowie XVIII w. poddają przedmiot wszystkich wierzeń indywidualnemu osądowi każdego człowieka. Któż nie zauważy, że Luter, Kartezjusz i Wolter posłużyli się tą samą metodą i że różni ich wyłącznie to, jak szeroki zalecali czynić z niej użytek<sup>5</sup>.

Jeśli bunt we wczesnonowożytnej filozofii jest owocem renesansu, a indywidualizm dzieckiem reformacji, niezwykła pewność siebie, która cechowała reprezentantów „nowej nauki”, wydaje się być ich oryginalnym wkładem w rozwój filozofii (Burke nazwie to później arogancją). Już Bacon ma wybujałe *ego* i proponuje całkowicie nowe podejście do nauk naturalnych. Kartezjusz wznosi wiarę w potęgę ludzkiego rozumu (ściśle mówiąc, swego własnego rozumu) na wyżyny dotąd niespotykane: całość dorobku wcześniejszych pokoleń zostaje zakwestionowana, a na jej miejsce pojawia się nowa nauka, mająca prowadzić do pełnego poznania świata i zapanowania nad nim. Przekonany swej unikalności, Kartezjusz nie wie jeszcze, że znajdzie godnych siebie naśladowców, długą serię myślicieli – twórców systemów – z których każdy będzie przekonany, że w zasadniczy sposób zmienia filozofię.

\*

René Descartes (łac. *Cartesius*, a po polsku Kartezjusz), urodził się w 1596 r. w miasteczku La Haye (dziś noszącym nazwę Descartes) niedaleko Tours, w rodzinie, która właśnie nabyła szlachectwo poprzez kupno urzędu (tak zwane szlachectwo sukni)<sup>6</sup>. Gdy miał dziesięć lat rozpoczął naukę w jezuickim collegium położonym w nieodległym La Flèche. Collegium miało tradycyjny program oparty na studiach antycznej klasyki i scholastycznej metafizyki, zaś nauki ściśle traktowało jako nauki praktyczne, pomocne np. w budowie

<sup>5</sup> A. de Tocqueville, *O Demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976, s. 272–273. Por. A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, London 1995, s. 275, 283.

<sup>6</sup> Szkic biografii Kartezjusza zaczerpnięty z: F.E. Sutcliffe, *Introduction*, op. cit., s. 7–14; A. Kenny (red.), *The Oxford Illustrated History...*, op. cit., s. 110, 126–127; B.F. Finkel, *Biography. René Descartes*, „American Mathematical Monthly”, 1898, vol. 5, nr 8/9, s. 191–195.

fortyfikacji. Kartezjusz spędził tam osiem lat, wysoko oceniając poziom swej szkoły i uczelni, nawet jeśli krytykował rodzaj wiedzy, jaki tam nabył. Mimo fascynacji matematyką, dalsze studia kontynuował na prawie, zdobywając dyplom prawniczy w 1616 r. na uniwersytecie w Poitiers. Po skończeniu nauki zaciągnął się do armii (1617 r.), zajmując się jednak bardziej samodzielnymi studiami matematycznymi niż wojaczką. Walki religijne rozpoczynające wojnę trzydziestoletnią (1618–1648) najwyraźniej nie pociągały Kartezjusza, toteż w 1621 r. zrezygnował ze służby i przeniósł się do Holandii, gdzie – oprócz ostatnich miesięcy – spędził resztę życia.

W swoich czasach Kartezjusz uchodził przede wszystkim za matematyka, a szerzej uczonego nauk ścisłych, dokonując w nich wielu ważnych odkryć. Uważany był za twórcę geometrii analitycznej, prekursora badań prowadzących do powstania rachunku różniczkowego i całkowego oraz odkrywcę zasad załamania światła<sup>7</sup>. Do czterdziestego roku życia nie opublikował jednak żadnego ze swych dzieł, a matematycznym geniuszem był tylko wśród przyjaciół i znajomych. Jedną z pierwszych prac, którą napisał, ale nie opublikował, były *Regulae ad directionem ingenii* (*Zasady kierowania umysłem*, 1628). Przez następne pięć lat przygotowywał dzieło, które opierając się na ówczesnej wiedzy, a zwłaszcza na nowej teorii mechaniki nieba Galileusza, miało zastąpić *Sumę teologiczną* św. Tomasza. Dzieło gotowe było już w 1633 r., ale Kartezjusz, jak zawsze ostrożny, nie zdecydował się na jego publikację po tym, gdy dowiedział się o potępieniu Galileusza przez Inkwizycję. *Le Monde* (*Świat*) ukazał się dopiero po jego śmierci (1664 r.). Następnym ważnym dziełem filozoficznym były *Meditationes de Prima Philosophia* (*Medytacje o filozofii pierwszej*, 1641), które miały wykazać, że jego metafizyka osiągnęła pewność matematyki, a zatem jest wyższa niż scholastyka<sup>8</sup>. Kolejne prace to *Principia Philosophiae* (*Zasady filozofii*, 1644), w dużej mierze powtarzające metafizykę *Medytacji*, ale uzupełnione o opis struktury wszechświata i relacji ciała do ducha. Ostatnim dziełem była rozprawa zatytułowana *Les passions de l'âme* (*Namiętności duszy*, 1649), powstała jako rezultat korespondencji z księżniczką Elżbietą, córką elektora Palatynatu i siostrzenicą Karola I Stuarta.

W 1649 r. Kartezjusz dostaje zaproszenie do przybycia na dwór królowej szwedzkiej Krystyny Wazówny (p. 1632–1654). Sława *Rozprawy o metodzie*

<sup>7</sup> Zainteresowania i odkrycia Kartezjusza w matematyce, fizyce, optyce i mechanice obejmują znacznie szerszy zakres niż tu wspomniany. Por. hasło „Descartes René” w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/index.php?module=haslo&id=3891981> [dostęp 4.III.2013].

<sup>8</sup> A. Kenny (red.), *The Oxford Illustrated History...*, op. cit., s. 110; F.E. Sutcliffe, *Introduction*, op. cit., s. 10.

była już tak duża, że sawantka na tronie chciała ją lepiej poznać z ust samego jej twórcy. Kartezjusz, przyzwyczajony do niezależności, wahał się. Dał się jednak skusić perspektywą wysokich zarobków, gdyż – jak zwierzał się w liście do przyjaciela – kilka lat badań oraz dostateczne środki na przeprowadzanie eksperymentów pozwolą mu odkryć nierozwiązane problemy fizjologii i znaleźć lekarstwo na wszystkie choroby<sup>9</sup>. Jak widać, on sam był święcie przekonany o cudownej skuteczności swej metody. Lekcje z królową okazały się jednak katastrofą. Musiał je zaczynać o piątej rano w zimnym, źle ogrzonym pałacu. Ze zgrozą odkrył też, że królowa codziennie studiuje grekę, czyli traci czas na zajęcie nie dające żadnych namacalnych korzyści. Od dzieciństwa nawykły do późnego wstawania i cieplejszego klimatu, Kartezjusz wytrzymał niedogodności życia w Szwecji tylko przez pół roku; w lutym 1650 r. zapalenie płuc zakończyło jego ziemską drogę. Co za zaskakujący koniec! I co za strata dla ludzkości wciąż cierpiącej na nieuleczalne choroby.

\*

*Rozprawa o metodzie* to jeden z najśłynniejszych tekstów napisanych po francusku, będący jednocześnie symbolem francuskiej klarowności, lekkości i ironii. Jest to dzieło zaskakujące, zarówno swoją strukturą, jak i treścią. Zaczniemy od struktury. W oryginalnym wydaniu *Rozprawa* stanowiła wstęp do trzech prac – o załamaniu światła, geometrii i mechanice nieba (ale zatytułowana *Meteorologia*) – które były rozdziałami niepublikowanego *Le Monde*. Prace te miały rzekomo ilustrować praktyczną stronę zastosowania „metody” Kartezjusza, a faktycznie były próbą sprawdzenia reakcji władz na jego „nową naukę”. *Rozprawa* charakteryzuje się dziwną i niejasną budową. Rozdział I zawiera autobiografię Kartezjusza oraz przerobioną wersję jego niepublikowanych *Zasad kierowania umysłem*<sup>10</sup>. Rozdział II wprowadza nas do jego metody, natomiast rozdział III jej nie rozwija, ale niespodziewanie skupia się na zasadach etycznych, którymi kieruje się autor. Prawdopodobnie powstał on najpóźniej i miał służyć jako tarcza przeciwko prześladowaniom ze strony władz. Rozdział IV powraca do wątku przerwanoego w rozdziale II. Zawiera on słynną zasadę *cogito*, oraz jej konsekwencje, czyli jest wstępem do kartezjańskiej metafizyki. Rozdział V jest streszczeniem niektórych poglądów zaprezentowanych w *Le Monde*, dotyczących kosmosu i funkcjonowania

<sup>9</sup> A. Kenny (red.), *The Oxford Illustrated History...*, op. cit., s. 127.

<sup>10</sup> D. Garber, *Descartes and Method in 1637*, „PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association”, 1988, vol. 2, s. 226–227; F.E. Sutcliffe, *Introduction*, op. cit., s. 9, 12.

ludzkiego ciała, ale z samą „metodą” mający niewiele wspólnego. Wreszcie rozdział VI, podejmujący ponownie tematykę metody, jest tekstem, który pierwotnie był wstępem do pracy o geometrii<sup>11</sup>. *Rozprawa o metodzie* choć napisana wartkim i czytelnym językiem, zbija z tropu, zaskakuje i pozostawia czytelnika bez klucza co do przekazu całości. Czyżby jego *cogito* i cztery proste zasady badania rzeczywistości w rozdziale II były tą jego sławną „metodą”?<sup>12</sup> Tą, która miała doprowadzić do szybkiego poznania tajemnic świata? Przyjrzyjmy się zatem dokładnie tekstowi *Rozprawy* i zobaczmy, co tak naprawdę da się wywnioskować z jej treści.

Kartezjusz otwiera swoje dzieło zaskakującym, choć niewątpliwie pochlebny dla zwykłych śmiertelników, stwierdzeniem:

Rozsądek jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona, każdy bowiem sądzi, że jest w nią dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić, nie zwykli pragnąć go więcej niżli posiadają. Nie jest prawdopodobne, aby się wszyscy mylili co do tego; raczej świadczy to, iż zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu, co nazywamy właśnie rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi. Tak więc rozbieżność mniemań nie pochodzi stąd, aby jedni byli roztropniejsi od drugich, ale jedynie stąd, iż prowadzimy myśli nasze rozmaitymi drogami i nie rozważamy tych samych rzeczy<sup>13</sup>.

Pomijając lekki sarkazm w pierwszym zdaniu, można by rzec, że w akapicie tym Kartezjusz piecze dwie pieczenie na jednym ogniu: z jednej strony schlebia czytelnikowi i zdobywa jego sympatię, przekonując go, że posiada rozsądek, czy rozum, nie gorszy od nikogo innego, a z drugiej już wskazuje na podstawowy cel swej *Rozprawy*. Różnice w postrzeganiu rzeczywistości i sądach wynikają ze stosowania niewłaściwych metod lub nieporozumień, a nie z tego, że niektórzy ludzie mają więcej rozsądku (lub rozumu). Wartość logiczna cytowanego tekstu jest wątpliwa i byłaby na pewno zakwestionowana w środowisku akademickim, natomiast przeciętnego czytelnika ujmowała i oczarowywała<sup>14</sup>. W ten sposób dowiadujemy się, dlaczego Kartezjusz, a później i jego następcy, kierowali swe dzieła do szerszego kręgu czytelników,

<sup>11</sup> F.E. Sutcliffe, *Introduction*, op. cit., s. 11–12, 15–16; A. Flew, *An Introduction...*, op. cit., s. 275–276.

<sup>12</sup> Por. D. Garber, *Descartes and Method in 1637*, op. cit., s. 225, 228. Garber argumentuje, że Kartezjusz sam lekcewał swoją „metodę”, a w każdym razie nie zaznaczał w innych dziełach jej stosowania.

<sup>13</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 20.

<sup>14</sup> A. Kenny (red.), *The Oxford Illustrated History...*, op. cit., s. 107–109.

a nie środowiska uczonych, oraz dlaczego przedkładali języki narodowe nad uczoną łacinę.

Wrażenie schlebiana czytelnikowi nieświadomemu tych – jak dziś powiedzielibyśmy – promocyjnych zabiegów pogłębia się, gdy w następnych zdaniach autor przyznaje, że on sam posiada umysł nie doskonalszy niż ogół, a nawet, że zazdrości niektórym ludziom bystrości ich umysłu, oraz gdy potwierdza, że błędy w poznaniu rozumowym nie mogą dotyczyć istoty (w oryginale *forme*), a tylko „cech przypadkowych”. Dwuznaczność ostatniego stwierdzenia wydaje się nieprzypadkowa. Termin „forma” wywodzi się od Arystotelesa i ma ściśle określoną konotację. Kartezjusz tłumaczy to jako „natura” (*nature*), co jest ogólnie poprawne, ale i niepełne. Inaczej zrozumie ją laik, a inaczej znawca Arystotelesa czy scholastyki. Forma jest „istotą”, jak to oddał polski tłumacz, ale też rodzajem energii, która stanowi przyczynę danej rzeczy, oraz nadaje jej kształt i cel<sup>15</sup>. Czy tak zwykle rozumiemy termin „istota” lub „natura”, i czy tak to rozumiał czytelnik współczesny Kartezjuszowi?

W dalszej części rozdziału I Kartezjusz rozwija wątek autobiograficzny. Informuje, że od dzieciństwa karmiono go nauką, obiecując nabycie „jasnej i pewnej wiedzy o wszystkim, co jest pożyteczne dla życia” (*claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie*). Był pilnym uczniem i czytał to, co powinien; poznawał języki, by mieć wgląd do starożytnej mądrości; wiedział, że „czytanie wszelkich dobrych książek jest niby rozmową z najgodniejszymi ludźmi minionych wieków..., w której odsłaniają nam jedynie swe najcenniejsze myśli”. Uczył się też retoryki i poezji, jak również matematyki, którą upodobał sobie szczególnie, oraz teologii i filozofii. A jednak po ukończeniu studiów – powiada Kartezjusz – „czułem się ... udręczony tyloma wątpliwościami i błędami, iż zdawało mi się, że usiłując się kształcić, nie osiągnąłem żadnej innej korzyści jak tę, iż coraz bardziej odsłaniałem sobie moją niewiedzę. A przecież byłem w jednej z najświetniejszych szkół w Europie”<sup>16</sup>.

Kartezjusza oburzało, że matematyka, której podstawy „są tak mocne i stałe”, nie tworzy fundamentu nauki, a jest nią filozofia, która nie ma „żadnej rzeczy, o którą by się nie spierano, która by więc tym samym nie była wątpliwa”<sup>17</sup>. Z całej dotychczasowej nauki nie znajduje on nic godnego zaufania, poza matematyką i teologią. Wybór matematyki jest oczywisty i szczerzy, natomiast wybór teologii zdumiewający. Z lekka wyczuwalną ironią Kartezjusz tłumaczy to tym, że teologia dotyczy prawd objawionych, które

<sup>15</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 21.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 23–24.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 24–25.

„przekraczają naszą zdolność pojmowania”, toteż nie ośmiela się „poddąć ich memu wątlęmu rozumowaniu”. Do tego potrzeba otrzymać „nadzwyczajną pomoc nieba i być więcej niż człowiekiem”<sup>18</sup>. W rezultacie mamy już zarys „metody” Kartezjusza, ale bez wyraźnego wskazania, że to o nią chodzi. Polegać miałyby ona na całkowitym odrzuceniu dotychczasowego dorobku, oprócz matematyki i teologii oraz, niespodziewanej konkluzji rozdziału I, że jednostka może lepiej poznać prawdę, która jej dotyczy, niż „uczony w spekulacjach niedających żadnego skutku”<sup>19</sup>. Ta ostatnia myśl zostanie rozwinięta dopiero w rozdziale następnym, gdy opis metody będzie pełniejszy.

Spróbujmy zebrać i ocenić to, co dotąd powiedział nam Kartezjusz. Jego doświadczenie ze studiów w La Flèche nie jest doświadczeniem unikatowym wbrew temu, co powiada nam autor. Odkrywanie własnej niewiedzy w procesie kształcenia jest raczej zjawiskiem normalnym. Unikatowa jest reakcja, a nie samo zjawisko. Dla porównania przypomnijmy, jak dwa tysiące lat wcześniej zareagował na to samo Sokrates. Tajemniczy i zadziwiający świat nie jest do końca poznawalny. Jednak „wiem, że nic nie wiem” nie frustruje Sokratesa ani nie popycha go do buntu wobec rzeczywistości. Odwrotnie, z jednej strony przyjmuje on postawę akceptacji ludzkiej kondycji, a z drugiej – utwierdza się w przekonaniu, że poszukiwanie prawdy jest najważniejszym celem ludzkiego życia. Sokrates nie ucieka też przed konsekwencjami głoszenia prawd, w które wierzył. Twardo powiada, że nigdy nie zrobił nic niegodnego, aby ratować życie, toteż nie zamierza używać sztuczek, aby odwrócić wyrok sądu nad nim. Jakże różne jest to od postawy Kartezjusza. Ten ostatni buntuje się i odrzuca możliwość pogodzenia się z rzeczywistością. Jest to więc postawa bliższa prometejskiej. Ukrytą prawdę należy wykraść bogom, niezależnie od metod, i człowiek jest w stanie tego dokonać. Jak w kapsułce, postawa Kartezjusza – bunt oraz wiara w potęgę indywidualnego rozumu – zawiera „kod” czasów nowożytnych czy, szerzej, nowoczesności w ogóle. Być może to objaśnia, dlaczego *Rozprawa*, wbrew swej miałkości, wciąż zdaje się rzucać urok na współczesnego czytelnika<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>20</sup> Por. A. de Tocqueville, *O Demokracji w Ameryce*, op. cit., s. 273. Według Tocqueville’a, metoda Kartezjusza jest ze swej natury demokratyczna: „Została odkryta w epoce, w której ludzie zaczęli stawać się sobie równi i upodabniać do siebie. Rozpowszechnić się mogła dopiero w epoce, w której możliwości stały się niemal równe i ludzie niemal identyczni”. Z drugiej strony, nie wszyscy odbierają go współcześnie z entuzjazmem. Szczególnej krytyce został poddany przez środowiska feministyczne i postmoderni-



Rozdział II zaczyna się od przywołania olśnienia, którego Kartezjusz doznał, gdy jeszcze służył w wojsku. Jego wartość logiczna jest więcej niż wątpliwa, za to jako argument retoryczny świetnie służy celom naszego autora. Otóż uświadomił on sobie, że „dzieła poskładane z wielu osobno powstałych części i wykonywane ręką rozmaitych mistrzów mniej są doskonałe niż te, nad którymi pracował tylko jeden człowiek”. Zauważył też, że podobnie jest z budową miasta czy prawodawstwem (jeden, np. Likurg w Sparcie, *versus* wielu) czy nawet religią (objawioną *versus* wszystkie inne)<sup>21</sup>. I wreszcie, „że wszelka wiedza książkowa, przynajmniej ta, której racje są jedynie prawdopodobne i na które nie ma żadnego dowodu, jako że złożyła się ona i urosła stopniowo z mniemań wielu rozmaitych osób, nie jest tak bliska prawdy jak proste i nieuczone rozumowania człowieka rozsądnego dotyczące rzeczy, jakie mu się nastręczają”. Wywnioskował więc, że musi odrzucić całkowicie to, co zbudowano do tej pory, i zacząć wszystko od nowa, bez próby zmiany i ulepszania tego, co było<sup>22</sup>.

Wykonawszy ten śmiały krok odrzucenia, Kartezjusz jakby przestraszył się własnej odwagi, i na następnych stronach wycofuje się z części tego, co dopiero był napisał. Podkreśla, że jego odrzucenie nie dotyczy tak wielkich ciał jak państwa. Te ostatnie „zbyt trudne są do podniesienia, skoro są raz obalone”. Co do ich niedoskonałości „jeśli je posiadają”, to albo złagodziła je praktyka, albo są do uniknięcia dzięki przezorności, albo niedogodności obecne są bardziej znośne niż ich zmiana<sup>23</sup>. Dlatego też Kartezjusz nie pochwała „owych natur mętnych i niespokojnych”, które dążą do zmian za wszelką cenę. Na takie „szaleństwa” z pewnością nie ma miejsca w tym „dziełku”, które pisze<sup>24</sup>. A w ogóle, to autor zawsze stawał w szeregu tych skromnych ludzi, którzy uważają, że „są mniej zdolni do odróżnienia prawdy od fałszu niż inni”. To ostatnie stwierdzenie wydaje się stać w sprzeczności ze zdaniem rozpoczynającym *Rozprawę*, przy czym tutaj autor mówi o postawie, a tam o darze natury równo rozdzielonym wobec wszystkich. Wrażenie pokrętności pogłębia się jeszcze bardziej, gdy w następnym akapicie Kartezjusz szydzi, że „nie można wymyślić nic tak dziwnego i mało godnego wiary, czego

---

styczne, por. S.B. Smith, *An Exemplary Life: The Case of René Descartes*, „Review of Metaphysics”, 2004, vol. 57, nr 3, s. 572.

<sup>21</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 30–31.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 32–33.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 33–34.

by kiedyś nie powiedział któryś filozof”. Czy odrzuca on więc dotychczasową naukę, czy jej nie odrzuca – tego wyraźnie nam nie mówi<sup>25</sup>.

Ostatecznie Kartezjusz stwierdza, że tak jak ostrożnie i wolno idzie „człowiek, który kroczy sam i wśród ciemności”, tak on postanawia postępować w swoim rozumowaniu. Jeśli będzie posuwał się powoli, to przynajmniej uniknie upadku. Po dalszych zdaniach, pełnych dwuznaczności i hiperboli, Kartezjusz wreszcie formułuje zręby swej metody: cztery proste kroki analizowania problemu, które stosuje się w nauce prawdopodobnie od zawsze. Są to: (1) nieprzyjmowanie niczego za prawdziwe na zasadzie autorytetu, pośpiechu lub uprzedzeń, ale zapoznawanie się z problemem, tak, aby móc wydać osąd samemu, i tylko w odniesieniu do tego, co jawi się nam „tak jasno i wyraźnie” (*claire et distincte*), że nie mamy co do tego żadnych wątpliwości; (2) podzielenie każdego problemu na jak najmniejsze części i rozpatrywanie ich osobno; (3) stopniowe analizowanie problemu, od jego najprostszych elementów do bardziej skomplikowanych, pamiętając też o związkach między nimi; i wreszcie (4) dokonanie przeglądu całości, dla sprawdzenia, czy gdzieś nie popełniło się błędu. Metodę tę Kartezjusz porównuje do „długiego łańcucha racji prostych i łatwych, którymi geometryści zwykli się posługiwać, aby dojść do najtrudniejszych dowodów”<sup>26</sup>. Moglibyśmy jednak zapytać, czy założenie, że rzeczy najprostsze (te, których nie można już podzielić na drobniejsze części) zawierają w sobie pełne wyjaśnienie rzeczy złożonych, jest uprawnione? Innymi słowy, czy objaśniając różne części problemu, zdobywamy całkowity wgląd w jego całość?<sup>27</sup> Tą sprawą nasz myśliciel zdaje się już nie zaprzętać swej uwagi.

Kartezjańska metoda szczegółowej analizy pozostaje aktualna i stosowana jest do dziś jako jedna z podstawowych metod badania rzeczywistości. Można by jednak zapytać, cóż jest w niej tak nowatorskiego, co miałyby prowadzić do rewolucyjnych odkryć w całej nauce, a nie tylko z geometrii, skąd została wzięta? Kartezjusz zapewnia nas, że tak właśnie jest. On doświadczył jej skuteczności w rozwiązywaniu problemów matematycznych i geometrycznych, których wcześniej nie umiał rozwiązać:

...w ciągu dwóch czy trzech miesięcy, jakie obróciłem na ich rozpatrywanie, zaczynając od najprostszych i najogólniejszych i w każdej prawdzie odkrytej znajdując regułę, która mi służyła potem do znalezienia innych, nie tylko uporałem się z wieloma rzeczami, które zdały się wprzód bardzo trudne, ale wydało mi się także, że pod koniec nawet w tych,

<sup>25</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 37–38.

<sup>27</sup> Por. J.H. Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought*, Lanham 1984, s. 40.

kórych nie znałem, mogą oznaczyć, jakimi środkami i do jakiego punktu możliwe jest ich rozwiązanie<sup>28</sup>.

Entuzjazm Kartezjusza staje się bardziej zrozumiały, gdy uświadomimy sobie, że geometria analityczna, którą stworzył, jest najprawdopodobniej tą nauką, za pomocą której, jak wierzył, można zdefiniować i opisać świat matematycznie. Jeśli założymy, że natura (świat, kosmos) składa się z rzeczy posiadających geometryczne kształty, i że inne właściwości tychże rzeczy też można wyrazić matematycznie (ciężar, rozmiar, ilość, etc.), to taka możliwość istniałaby<sup>29</sup>. Stąd zapewne przekonanie Kartezjusza, że wielkie odkrycia są w zasięgu jego ręki. I chociaż jemu nie udało się tego dokonać, to zaraził swych następców w nadchodzącym wieku „rozumu” swoją wiarą w potęgę rozumu, zamiłowaniem do prostych, „geometrycznych” rozwiązań oraz pedanterią w ich stosowaniu.

Jak wspomniano, rozdział III jest poświęcony etyce. Etyki tej nie należy raczej traktować na serio, w przeciwnym razie kompromitowałaby naszego matematyka-filozofa jeszcze bardziej niż wtedy, gdy uznamy ją za fikcję. Kartezjusz dodał ten rozdział do *Rozprawy* zapewne dochodząc do wniosku, że jego rytuał bicia czołem przed władzą, odpawiony w rozdziale II, jest niewystarczający. Zasady etyczne, które tu opisuje, są „tymczasowe”, i – jak powiada – będą go obowiązywać tylko na okres przejściowy, gdy podważa on istniejący porządek. Na ten czas „przebudowy domu” zobowiązuje się on kierować następującymi czterema zasadami: (1) „być posłusznym prawom i obyczajom mego kraju, zachowując stale religię ..., a we wszelkiej innej rzeczy kierować się mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najbardziej oddalonymi od wszelkiej przesady”; (2) „być możliwie najbardziej nieugiętym ... w działaniu i trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych, skoro już się raz na nie zdałem”, po to, aby uniknąć sytuacji ludzi zagubionych w lesie i błądzących w koło; (3) „przemóc raczej siebie niż los i raczej odmienić moje pragnienia niż porządek świata, i przyzwyczać się ... do przeświadczenia, iż nie ma nic co by było całkowicie w naszej mocy, prócz naszej myśli”; i wreszcie (4) „obrócić całe życie na kształcenie mego rozumu i posuwanie się ... w poznaniu prawdy, trzymając się metody, jaką sobie przypisałem”<sup>30</sup>. Zade-

<sup>28</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 40.

<sup>29</sup> Por. N. Melchert, *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*, Mountain View 1995, s. 293.

<sup>30</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 42–47. Wśród znawców Kartezjusza nie ma sporów co do wartości jego „tymczasowej” etyki. Nie traktuje się jej serio. Smith powiada, że

klarowawszy w ten sposób swoją lojalność wobec wszelkiej władzy, Kartezjusz zdaje się być wreszcie gotowy do szerszej odsłony swoich poglądów.

Kolejny IV rozdział zawiera pełne przedstawienie metody Kartezjusza wraz z podwalinami jego metafizyki. Jest to zapewne najbardziej istotna część całej *Rozprawy*, podczas gdy pozostałe służą jedynie budowaniu stosownej atmosfery dla prezentacji tego odkrycia, oraz skrywaniu radykalizmu jego przesłania. Cóż zatem zawiera ten fragment *Rozprawy*?

Ponieważ celem Kartezjusza jest – jak twierdzi – poszukiwanie prawdy, która jest poza wszelką wątpliwością (*indubitable*), postanawia uznać za całkowicie fałszywe (*absolument faux*) wszelkie opinie, co do których ma nawet najmniejszy powód, aby w nie powątpiewać. Dalej, ponieważ zmysły są zawodne i przez nie bierzemy złudzenie za prawdę; ponieważ popełniamy błędy w rozumowaniu nawet w najprostszych sprawach geometrycznych; i wreszcie, ponieważ nie możemy zaufać naszym myślom, postanawia on przyjąć, „iż wszystko, co kiedykolwiek dotarło do mego umysłu, nie bardziej jest prawdziwe niżli złudzenia senne” (*non plus vraies que les illusions de mes songes*). W ten sposób, pozbawiony jakiegokolwiek wiedzy, czy to zmysłowej czy rozumowej, Kartezjusz znajduje się w kompletnej nicości. Można by powiedzieć, że nie ma tam nic. A jednak, w tej kompletnej pustce natychmiast odkrywa on podstawową prawdę: „myślę, więc jestem” (*je pense, donc je suis*), w zlatynizowanej formie znaną jako *cogito ergo sum*<sup>31</sup>.

Choć sceptycyzm poznawczy Kartezjusza jest tu skrajny – powątpiewa on bowiem nawet w najbardziej oczywiste doznania i potoczne obserwacje każdego człowieka – to jednak niewykluczone, że może on być tylko udawany. Od połowy XVI w. we Francji na dobre zagościł sceptycyzm i Kartezjusz, znajdując w *cogito* to, co jest poza wątpliwością, być może chciał dać mu odpór<sup>32</sup>. Z drugiej strony nie wszyscy są tak łaskawi dla Kartezjusza i domi-

---

Kartezjusz jest *perhaps the greatest philosopher never to have written a systematic work on ethical or political matters* (S.B. Smith, *An Exemplary Life...*, op. cit., s. 574).

<sup>31</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 52–53.

<sup>32</sup> Nastąpiło to po przetłumaczeniu w 1569 r. na łacinę dzieła greckiego myśliciela Sextusa Empiricus z II w. po Chr. Sextus nie wyróżniał się oryginalnością, natomiast spisał idee greckich sceptyków, przede wszystkim ich ojca założyciela Pyrrho z Elis (ok. 360–270 r. przed Chr.). Idee sceptyków wywarły wielki wpływ we Francji (m.in. na Montaigne'a). Por. A. Flew, *An Introduction...*, op. cit., s. 277; S.B. Smith, *An Exemplary Life...*, op. cit., s. 773–774. Listę zwolenników tezy, że sceptycyzm Kartezjusza nie był do końca prawdziwy, wymienia: R.A. Watson, *Descartes Knows Nothing*, „History of Philosophy”, 1984, vol. 1, nr 4, s. 411, przypis 17.

nująca interpretacja jego myśli przyjmuje, że jego sceptycyzm jest prawdziwy, a nie udawany<sup>33</sup>.

Kartezjusz jest niezwykle zadowolony ze znalezienia archimedesowskiego punktu oparcia dla wiedzy – tej jednej jedynej rzeczy, w którą nie możemy wątpić. Jego duma jest tak wielka, że zapomina wspomnieć, iż jego odkrycie jest zapożyczeniem (czy wręcz kopiowaniem) ze św. Augustyna<sup>34</sup>. Z faktu, że myśli i jest, czyni on „pierwszą zasadę filozofii”, a następnie zauważa, iż do tego nie jest mu nic innego potrzebne: „Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą, jest myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż owo ja, to znaczy dusza ... jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest”<sup>35</sup>.

Kartezjusz odkrywa, że jest „substancją myślącą”, ale jednocześnie zauważa, że wątpi, a zatem, że nie jest doskonały. To zaś prowadzi go do znalezienia następnej rzeczy w pustce, do której sam się zapędził, mianowicie idei istoty doskonałej – Boga. Ponieważ taka idea nie mogła wziąć się z nicości, musiała zostać „pomieszczona” w jego myśli przez tęż istotę doskonałą. Dlatego musi istnieć jeszcze inna istota niż sama substancja myśląca. Gdyby bowiem nasz autor stworzył się sam, to uczyniłby się „nieskończonym, wiecznym niezmiennym, wszystkowiedzącym, wszechmogącym”, a takim nie jest, skoro wątpi<sup>36</sup>. Istnienie tej istoty jest konieczne, wynikające z samej definicji istoty doskonałej. W ten sposób dochodzimy do słynnego ontologicznego dowodu Kartezjusza na istnienie Boga. Tak jak suma kątów w trójkącie musi zawsze

<sup>33</sup> R.A. Watson, *Descartes Knows Nothing*, op. cit., s. 407–408; M. Grene, *Descartes and Skepticism*, „Review of Metaphysics”, 1999, vol. 52, nr 3, s. 553–571. Grene dzieli sceptycyzm na praktyczny i teoretyczny. Starożytny sceptycyzm, ożywiony w XVI-wiecznej Francji, uczył nieufności wobec praktycznej strony życia, i tym samym ostrożności w rozważaniach teoretycznych. Sceptycyzm Kartezjusza nie dotyczy praktycznych stron życia – tu był on pragmatyczny – ale teoretycznych. W tej dziedzinie Kartezjusz był skrajnym sceptykiem, znacznie dalej idącym niż sceptycyzm klasyczny.

<sup>34</sup> W *Państwie bożym*, księga XI, roz. 26, II Augustyn powiada: „jestem pewny, że jestem, że wiem, że jestem, i że raduję się z tego, że jestem i wiem o tym”. Na pytanie, czy się jednak nie myli, odpowiada: „Jeśli się mylę, to jestem. Bowiem, jeśli ktoś nie istnieje to w żaden sposób nie może się mylić. Zatem, jestem, jeśli się mylę”.

<sup>35</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 53–54. Rozumowanie *cogito ergo sum*, jak i wnioski dotyczące tego, że jest substancją myślącą, są logicznie nieuprawnione, por. R.A. Watson, *Descartes Knows Nothing*, op. cit., s. 400–403, 405–408, tam również przegląd wcześniejszej literatury.

<sup>36</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 55.

być równa dwóm kątom prostym, tak też musi istnieć istota doskonała, posiadająca wszystkie doskonałości, w tym własne istnienie, gdyż istota doskonała, która nie istnieje, jest mniej doskonała od tej, która istnieje, a z definicji Bóg jest taką istotą, która posiada wszystkie doskonałości<sup>37</sup>.

Ontologiczny dowód Kartezjusza podważył współczesny mu matematyk Pierre Gassendi (1592–1655), który zauważył, że istnienie nie może być uznane za jedną z cech doskonałości. Jeśli coś nie istnieje, to nie jest niedoskonałe, ale jest po prostu niczym<sup>38</sup>. Kartezjusz jednak nie mógł uznać tego oczywistego argumentu, istnienie Boga jest bowiem dla niego logiczną koniecznością. To nie wiara popychała go do tego, aby upierał się przy Jego istnieniu. Dopiero istnienie Boga powoduje, że możemy zaufać naszemu rozumowi oraz korzystać z informacji dostarczanych nam przez zmysły. Tylko w ten sposób Kartezjusz będzie mógł wydobyć się z nicości, do której zagnał go jego sceptycyzm, czyli wykonać krok trzeci (po odkryciu własnego istnienia oraz istoty doskonałej). Brak idei Boga unieruchomiłby go tam na zawsze. Wiedziałby, że myśli, więc jest, ale z tego nadal nic by nie wynikało.

W *Medytacjach o filozofii pierwszej* poświęca Kartezjusz problemowi istoty doskonałej wiele uwagi. Rozważa on możliwość, że zamiast Boga, to zły duch stworzył świat i tak go urządził, aby nas oszukać. Gdyby tak było, wówczas wszelkie rozumowe poznanie (a nie tylko zmysłowe) i wszelkie logiczne wnioskowanie nie miałyby sensu. W świecie złego ducha 2+3 wcale nie musiałyby równać się 5. W trzeciej i szóstej *Medytacji* Kartezjusz jednak dumnie powraca do zasady swego *cogito*: drugą odkrytą rzeczą w nicości jest istota doskonała, a nie zły duch. Zatem to Bóg stworzył Kartezjusza i świat, a skoro to Bóg jest stwórcą, to nie dokonał dzieła stworzenia świata po to, aby nas oszukać, ale abyśmy mogli go poznawać<sup>39</sup>. W łańcuchu logicznym Kartezjusza istnienie Boga jest zatem niezbędne.

Z samej *Rozprawy* możemy wydedukować, że świat dla Kartezjusza składa się z dwóch substancji: duchowej (Bóg i dusza) oraz materii. Ich wzajemne relacje nie są tutaj dalej objaśnione oprócz tego, co zostało zaprezentowane w rozdziale IV. Rozdział V z kolei jest dziwacznym tekstem prezentującym, w wielkim skrócie, poglądy Kartezjusza na „naturę rzeczy materialnych” oraz – w nieco szerszym zakresie – na funkcjonowanie ludzkiego ciała. Jak nas

<sup>37</sup> Ibidem, s. 57. Kartezjusz znów zapomniał wspomnieć, że ontologiczny dowód na istnienie Boga zawdzięcza św. Anzelmowi z Canterbury (1035–1109), który to dowód tylko nieznacznie zmodyfikował, zastępując wielkość Boga Jego doskonałością.

<sup>38</sup> A. Kenny (red.), *The Oxford Illustrated History...*, op. cit., s. 124.

<sup>39</sup> R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków 2002.

informuje, rzeczy te opisał ze szczegółami „w osobnym traktacie, którego pewne względy nie pozwalają mi ogłosić” – chodzi oczywiście o *Le Monde*<sup>40</sup>. Jak zwykle ostrożny, Kartezjusz zaznacza, że nie chce wchodzić w spory z uczonymi co do tego, jak jest, dlatego też postanowił „zostawić cały nasz świat ich dysputom i mówić jedynie o tym, co zdarzyłoby się w nowym świecie, gdyby Bóg stworzył teraz gdzieś w urojonych przestrzeniach dosyć materii, aby się taki złożył”. Innymi słowy, Kartezjusz nie twierdzi, że opisuje świat takim, jakim on jest, ale świat, jakim byłby, gdyby dobry Bóg zdecydował się stworzyć inny. Gdyby zatem Bóg stworzył wystarczająco dużo materii i nadał jej „ruch, różnorodny i bezładny”<sup>41</sup>; gdyby nadał temu chaosowi „zwyczajnej swej pomocy i pozwolił jej działać wedle praw, jakie ustanowił”, to po jakimś czasie ów chaos ułożyłby się w sposób podobny do naszego świata – wyłoniłyby się ziemia i inne planety, słońce i inne gwiazdy. Dalej na ziemi rzeczy cięższe dążyłyby do środka, a lżejsze do zewnątrz, np. woda i powietrze. „Góry, morza, źródła i rzeki będą w naturalny sposób tam się kształtować i metale tworzyć tam pokłady, i rośliny rosnać na polach, i w ogóle, jak będą mogły zawiązywać się tam wszystkie ciała”<sup>42</sup>.

Skrót też zawartych w *Le Monde* jest w tym rozdziale tak duży, że wręcz nie można odkryć, że Kartezjusz prezentuje tu poglądy kosmologiczne Galileusza, fundamentalnie odbiegające od dominujących wtedy nauk Arystotelesa. W fizyce Arystotelesa istnieje hierarchia bytów, od najniższych (materia nieożywiona) po najwyższy (demiurg – pierwszy poruszyciel). Naturalny jest stan spoczynku, lecz każdy byt dąży do demiurga (Boga), naśladując go zgodnie ze swoją naturą. Ziemia jest w centrum świata, a człowiek najwyższą istotą na ziemi. U Galileusza i Kartezjusza zaś świat jest materią w ruchu, zachowującą się według przewidywalnych praw matematycznych (w przypadku Kartezjusza ten model uzupełniony jest, oczywiście, o Boga i duszę). Nie ma miejsc lepszych lub gorszych w kosmosie. Bóg jest w tym modelu *de facto* zbędny, choć u Kartezjusza odgrywa rolę inicjującą świat i nadającą mu praw. Następnie zdaje się zostawiać go tak, jak doskonały zegarmistrz po skonstruowaniu swego dzieła<sup>43</sup>.

W dalszej części rozdziału nasz myśliciel skupia się na ludzkim ciele, pracy jego serca, układu krwionośnego, systemu oddychania, nerwów, mięśni itp., którego wartość mógłby ocenić tylko znawca ludzkiej anatomii. Interesują-

<sup>40</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 63.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 66–66.

<sup>43</sup> Por. N. Melchert, *The Great Conversation...*, op. cit., s. 333; F.E. Sutcliffe, *Introduction*, op. cit., s. 20–21.

cym szczegółem jest wzmianka porównująca zwierzęta do automatów, ale znacznie bardziej skomplikowanych, ponieważ stworzonych przez Boga<sup>44</sup>. Tomasz Hobbes musiał być pilnym czytelnikiem *Le Monde*, ponieważ zdaje się rozwijać myśli Kartezjusza, zarówno w odniesieniu do automatów, jak i materii w ruchu, odrzucając wszelako jego dualizm natury zakładający istnienie substancji duchowej.

Ostatni rozdział *Rozprawy* zupełnie zbija z tropu, a cel dla którego Kartezjusz go umieścić pozostaje zagadką. W zasadzie możemy uznać go za modelowy popis pisania o niczym, z pewną domieszką kokieterii. Kartezjusz podkreśla w nim wartość swej metody i znowu wraca do dzieła, które napisał, ale zdecydował się nie publikować (*Le Monde*). W dziele tym odrzucał on filozofię spekulatywną na rzecz praktycznej, dzięki której zrozumiemy działanie przyrody i wykorzystamy to, aby „stać się panami i posiadaczami przyrody” (*maîtres et possesseurs de la nature*)<sup>45</sup>. W ten oto niespodziewany sposób redefiniuje on cele nauki z prób zrozumienia natury na rzecz podporządkowania i panowania nad nią. Kartezjusz powstrzymał się jednak od publikacji tegoż dzieła, jak nam się zwierza, ponieważ nie zabiega o popularność, a poza tym jest najsurowszym sędzią własnych osiągnięć. Ta wrodzona mu modestia oraz pragnienie uzyskania całkowitej pewności co do wyników swych badań nie pozwalały mu swych odkryć opublikować<sup>46</sup>. Potrzebuje wykonać jeszcze dużo doświadczeń, aby je potwierdzić, i aby dokonać nowych odkryć w dziedzinie ludzkiego zdrowia. Nie może w tych doświadczeniach skorzystać z pomocy innych, ponieważ źle rozumieją oni jego metodę i tylko ją przekręcają, budząc tym jego zgrozę<sup>47</sup>. Ten fragment jest jakby echem tego, co Kartezjusz napisał we wspomnianym wcześniej liście do przyjaciela, gdy zastanawiał się, czy przyjąć zaproszenie do wyjazdu na dwór szwedzki. Nasz odkrywca kończy swe dzieje deklaracją, która, zważywszy ostatnie miesiące jego życia, niekoniecznie świadczy o jego zdolności do prorokowania:

Postanowiłem obracać czas, jaki mi pozostał do życia, wyłącznie na to, aby starać się nabyć pewną znajomość przyrody, z której można byłoby wyciągnąć dla sztuki lekarskiej reguły bardziej pewne niż te, jakie posiadano dotąd. Skłonność moja odsuwa mnie tak bardzo od wszelakiego rodzaju innych zamiarów, tych zwłaszcza, które mogłyby być jednym użyteczne szkodząc jedynie drugim, iż gdyby jakieś okoliczności zmusiły mnie chwycić się takich zatrudnień, nie sądzę iżbym był zdolny uprawiać je z powodzeniem... Będę się

<sup>44</sup> Kartezjusz, *Rozprawa...*, op. cit., s. 77.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 88–91.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 94–97.



zawsze uważał za bardziej obowiązanego tym, dzięki którym łasce będę mógł korzystać bez przeszkód z mego wolnego czasu, niż byłbym tym, którzy by mi ofiarowali najbardziej zaszczytne w świecie urzędy<sup>48</sup>.

\*

Immanuel Kant porównał niegdyś oświecenie do okresu dojrzewania. Ludzkość osiągnęła dojrzałość i nie życzyła sobie więcej kurateli i opieki władz, ale sama chciała osiągnąć wiedzę na temat świata i ludzi oraz decydować o sobie<sup>49</sup>. Metafora ta uderza swoją trafnością. Łatwiej nam zrozumieć niezwykle optymizm oświecenia i jego wiarę w możliwość osiągnięcia zarówno pełni wiedzy, jak i usunięcia cierpienia ze świata, jeśli zestawimy to z młodzieńczym, naiwnym optymizmem, typowym dla wieku dojrzewania. Jeśli zatem oświecenie było okresem dojrzewania ludzkości, to Kartezjusz, jako prekursor zarówno rewolucji naukowej, jak i oświecenia, byłby jego wstępnym stadium, gdy dziecko wchodzące dopiero w wiek dojrzewania zaczyna buntować się wobec opinii dorosłych, niezależnie od konsekwencji. Jeśli tak potraktujemy postawę Kartezjusza i jego metodę, wówczas można by ocenić wysoko zarówno jego odwagę, jak i dorobek. Przeciwwstawił się on bowiem dominującym poglądom w akademii i w świecie, wystawiając się na ośmieszenie w środowisku i represje ze strony władz. Jego próby redefiniowania celów i metod nauki zasługują na uznanie ze względu na jego nonkonformizm i szczerą chęć przyspieszenia zdobywania wiedzy. Taka postawa zasługuje na nasz szacunek, nawet jeśli jego zabiegi, mające zapobiec ewentualnym kłopotom ze strony władz, budzą pewne zażenowanie.

Jeśli jednak popatrzymy na jego metodę oraz próby uporania się ze sceptycyzmem bez taryfy ulgowej, bez forów dawanych dziecku w rywalizacji z dorosłymi; jeśli ocenimy je takimi, jakie one są, wówczas ocena myśli Kartezjusza musi wypaść nie najlepiej. Kartezjusz składał nam obietnice bez pokrycia, a odkrywczność jego metody była pozorowana, świadcząca w najlepszym razie o naiwności myśliciela, a w najgorszym – o celowym wprowadzaniu w błąd. I jedyne, co może budzić podziw u niego, to umiejętność samopromocji i dar przekonywania o niezwykłości jego *Rozprawy o metodzie*, jak i samej metody.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>49</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 53.

## BIBLIOGRAFIA

- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków 2002.
- Finkel B.F., *Biography. René Descartes*, „American Mathematical Monthly”, 1898, vol. 5, nr 8/9.
- Flew A., *An Introduction to Western Philosophy*, London 1995.
- Garber D., *Descartes and Method in 1637*, „PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association”, 1988, vol. 2.
- Grene M., *Descartes and Skepticism*, „Review of Metaphysics”, 1999, vol. 52, nr 3.
- Hallowell J.H., *Main Currents in Modern Political Thought*, Lanham 1984.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przekład T. Żeleńskiego-Boya, Kraków 1952.
- Kennington R., *René Descartes*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago 1987.
- Kenny A. (red.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford 1997.
- Melchert N., *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*, Mountain View 1995.
- Smith S.B., *An Exemplary Life: The Case of René Descartes*, „Review of Metaphysics”, 2004, vol. 57, nr 3.
- Sutcliffe F.E., *Introduction*, [w:] Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, London 1968.
- de Tocqueville A., *O Demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976.
- Watson R.A., *Descartes Knows Nothing*, „History of Philosophy”, 1984, vol. 1, nr 4.

## STRESZCZENIE

Centralnym tematem artykułu jest śmiała obietnica Kartezjusza, że jego metoda, tak jak ją prezentuje w *Rozprawie o metodzie*, zrewolucjonizuje naukę oraz filozofię. Artykuł analizuje każdy z rozdziałów *Rozprawy*, próbując ustalić, co właściwie Kartezjusz próbuje nam dowieść oraz, czy dostarczył to co był obiecał. Wnioski artykułu są rozczarowujące. Kartezjusz biegle używa technik retorycznych, aby pozyskać przychylność czytelników oraz zyskać poklask, faktycznie jednak proponuje nie więcej niż cztery zasady prowadzenia badań, które znajdują się w rozdziale II. Pozostałe pięć rozdziałów

mają albo mały związek z głównym tematem (roz. I i IV), albo są całkowicie niezwiązane z tematem (roz. III, V i VI). Rozdział IV, zapewne najbardziej znany ze wszystkich z powodu jego zasady *cogito ergo sum*, również ma niewiele wspólnego z obietnicą Kartezjusza. Jeśli zatem jest coś wartościowego w *Rozprawie*, to jest to młodzieńcza odwaga z jaką Kartezjusz rzucił wyzwanie establishmentowi swoich czasów. Jeśli jednak weźmiemy na serio obietnicę *Rozprawy*, wówczas musimy skonkludować, że Kartezjusz nie wypełnił swej obietnicy, natomiast skupił się na umiejętnej promocji własnej osoby.

## SUMMARY

The focus of this article is René Descartes' bold claim that his method as presented in the *Discourse on Method*, will revolutionize science as well as philosophy. The author of this article reviews each chapter of the *Discourse* trying to establish what exactly Descartes had in mind and if he delivered what he had promised. The findings of the article are disappointing. Descartes skillfully uses rhetorical techniques to win his audience and to gain publicity, yet in fact he proposes no more than just four rules of conducting research inserted in chapter II. The remaining five chapters are either loosely connected with the main theme (chapters I and IV) or are entirely off the topic (chapters III, V and VI). Chapter IV, probably the most famous in the *Discourse* because of its *cogito ergo sum* principle, also has little in common with Descartes' pledge. The author concludes that if there is anything worthy in the *Discourse*, it is its adolescent boldness and challenge to the establishment of Descartes' time. If, however, we take his *Discourse* at face value, then we must conclude that Descartes fails to fulfill his promise and engages mainly in self-promotion.

## РЕЗЮМЕ

Центральной темой статьи является смелое обещание Декарта, что его метод, каковым он его представляет в *Рассуждении о методе*, революционизирует науку и философию. Автор статьи анализирует каждый из разделов *Рассуждения*, пытаясь установить, что именно Декарт хочет нам донести, и донёс ли то, что обещал. Выводы статьи разочаровывают. Декарт бегло использует риторическую технику, чтобы расположить к себе читателей и добиться аплодисментов, однако фактически предлагает не более чем четы-

ре принципа проведения исследований, размещённых в разделе II. Остальные пять разделов имеют либо слабую связь с главной темой (разделы I и IV), либо не связаны с темой (разделы III, V и VI). Раздел IV – наверняка наиболее известный в связи с его принципом *cogito ergo sum* – также имеет мало общего с обещанием Декарта. Если и есть что-либо ценное в *Рассуждении*, то это юношеская отвага, с которой Декарт бросил вызов establishment своего времени. Однако, если примем всерьёз обещание *Рассуждения*, в таком случае мы должны прийти к заключению, что Декарт не выполнил своего обещания; вместо этого сосредоточился на умелом продвижении собственной личности.