

JERZY KOPANIA

(Białystok)

O POWODACH IRYTACJI KARTEZJUSZA STANOWISKIEM GASSENDIEGO*

Od dawna zastanawiano się, jaka być powinna właściwa interpretacja i ocena pasji polemicznej Kartezjusza. Ojciec nowożytnego racjonalizmu z jednej strony usilnie prosi różne osoby o uwagi i zastrzeżenia do swoich tez, z drugiej strony jednak reaguje na nie częściej emocjonalnie, niż racjonalnie. Można wręcz powiedzieć, że odpowiedzi rzeczowej doczekały się jedynie te sugestie zmian, których uwzględnienie nie naruszało istoty danych twierdzeń, a tylko służyło ich lepszemu wyjaśnieniu czy doprecyzowaniu. Wszelkie wskazania na popełnione (zdaniem polemistów) błędy czy niekonsekwencje Kartezjusz odrzucał z lekceważeniem i poczuciem wyższości, traktując je jako świadectwo niemożności zrozumienia przez krytyków jego nowej filozofii¹. Ostatnio twierdzi się jednak, że takie rozumienie pasji polemicznej Kartezjusza jest mylne, jako że sama konstrukcja głównych jego prac wskazuje na autentyczne pragnienie filozofowania w dialogu z czytelnikiem, którego to dialogu rezultatem miałyby być wspólne dochodzenie do prawdy. Przy tej interpretacji Kartezjusz staje się zwolennikiem filozofowania w kontekście wymiany myśli, prekursorem społecznego uprawiania nauki, dochodzenia do nowych ustaleń drogą wspólnego wysiłku².

* Artykuł napisany w ramach realizacji projektu badawczego sfinansowanego ze Środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/01994.

¹ Francisque Bouillier w swym dziele poświęconym filozofii Kartezjusza i jej późniejszym wpływom, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1842 roku, podkreśla ogromne emocjonalne zaangażowanie filozofa w tworzenie systemu, który miał zrewolucjonizować naukę i filozofię. „Une seule pensée, la réforme des sciences et de la philosophie, a absorbé la vie entière de Descartes; ce fut l'unique passion de son âme, son unique ambition”; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Slatkine Reprints, Genève 1970, s. 56.

² Takie nastawienie determinowało organizatorów i uczestników konferencji zorganizowanej

Zauważmy, że obie te interpretacje nie pozostają ze sobą w sprzeczności, a więc uznanie jednej nie musi pociągać za sobą odrzucenia drugiej. Kartezjusz rzeczywiście ma naturę polemisty, autentyczną potrzebę wymiany myśli, jak też jest szczerze przekonany o pożytkach płynących z poddawania swych ustaleń osądowi osób kompetentnych. Wszelako warunkiem koniecznym autentycznego dialogu jest porównywalna jakość intelektu i porównywalna szerokość horyzontów poznawczych dyskutantów. Kartezjusz był świadom nowatorstwa swej postawy filozoficznej i znaczenia swych tez filozoficznych nie tylko dla rozwoju myślenia filozoficznego, ale także i przede wszystkim dla rozwoju nauk przyrodniczych i medycyny. Genialny filozof uznając samoświadomość za podstawę i punkt wyjścia rozważań o rzeczywistości, wytyczył nowe tory myśleniu o świecie, a separując ściśle sferę ducha od sfery materii i obdarzając tę drugą autonomią działania, umożliwił badanie rzeczywistości przyrodniczej w sposób prawomocny i skutkujący korzyściami praktycznymi. Nie był więc możliwy autentyczny dialog między nim a tymi spośród jego dyskutantów, których myślenie zamykało się w granicach zmysłowej wizji świata; a ponieważ oni stanowili większość, więc nie powinno dziwić, że on reagował irytacją, zniecierpliwieniem i nawet nie krył zbyt lekceważącej postawy wobec oponenta. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie polemik z Pierre'em Gassendim.

I

Jeszcze przed drukiem swych *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusz przesłał kopie rękopisu wielu osobom, prosząc o uwagi i komentarze. Pośrednikiem był jego starszy kolega szkolny o. Marin Mersenne (1588–1648), uczony utrzymujący szerokie kontakty osobiste i korespondencyjne z luminarzami ówczesnej filozofii i nauki. Po otrzymaniu uwag Kartezjusz zamieścił je wraz ze swoimi odpowiedziami w pierwszym wydaniu *Medytacji* z 1641 roku i odtąd uznaje się je – jako tak zwane *Zarzuty i odpowiedzi* – za część dopełniającą traktat. Autorem uwag polemicznych zamieszczonych w piątej kolejności był Pierre Gassendi (1592–1655), ksiądz katolicki, filozof, astronom i matematyk. Stanowczo odrzucał filozofię Arystotelesa, mimo że zgadzał się z jego przedmiotowym widzeniem świata i uznaniem danych zmysłowych za warunek konieczny poznania – krytykował jego metodę sylogistyczną jako nieprzydatną do zdobywania prawd o rzeczywistości

z okazji 350-lecia drugiego wydania *Medytacji o pierwszej filozofii*. Rezultaty zebrano w: *Descartes. Objecter et répondre*, red. J.-M. Beyssade, J.-L. Marion, Presses Universitaires de France, Paris 1994.

przyrodniczej. Kartezjańskie *Medytacje* oceniał więc z punktu widzenia swego empiryzmu i nie mógł zgodzić się na stosowaną w nich intuicyjną i dedukcyjną zarazem metodę badawczą. Wśród wielości szczegółowych zarzutów, które stawia Kartezjuszowi, zasadniczą wymowę mają trzy. Po pierwsze, Gassendi odrzuca istnienie idei wrodzonych; wszelkie idee, na przykład idea nieskończoności i nawet idea Boga, są tworzone na podstawie danych zmysłowych. Po drugie, kwestionuje jasność i wyrażność jako kryterium prawdziwości poznania; uznaje, że zasada ta jest w istocie subiektywna. Po trzecie, uznaje w konsekwencji, że duszę możemy poznawać jedynie pośrednio, poprzez poznawanie ciała; tym samym nie możemy odrzucać możliwości, iż jest ona jedynie subtelniejszym ciałem.

Dla Kartezjusza była to nie tylko postawa niezgodna zasadniczo z jego postawą, a więc błędna i niemożliwa do zaakceptowania. Chodziło o coś więcej – Kartezjusz musiał odczytać wywody Gassendiego jako powielanie filozoficznie jałowych tez poznania potocznego. Człowiek, który jego heurystycznemu rozumieniu *cogito* przeciwstawia doznania zmysłowe, nie jest w stanie pojąć nowatorstwa jego filozofii, bo nie jest w ogóle zdolny myśleć filozoficznie. Dlatego Kartezjusz już na samym początku swej odpowiedzi ze złośliwą ironią dziękuje Gassendiemu za to, iż ten utwierdził go w jego przekonaniach:

Chociaż bowiem w celu odparcia moich poglądów posłużyłeś się nie tyle argumentami filozoficznymi, ile pewnymi chwytami krasomówczymi służącymi do wyszydzenia ich, to samo jednak dlatego jest mi miłe, że wnoszę stąd, iż nie można było łatwo przytoczyć przeciwko mnie argumentów różnych od tych, które zawierają się w poprzednich zarzutach [stawianych] przez innych, których czytałeś³.

Inaczej mówiąc, zdaniem Kartezjusza jego adwersarz niczego nie jest w stanie zrozumieć z uwagi na swe ograniczenia poznawcze i jedynie powtarza to, co przed nim powiedzieli inni, również mający wizję świata zdeterminowaną przez poznanie zmysłowe. A kończy Kartezjusz swą odpowiedź na zarzuty Gassendiego wyrażeniem radości z powodu, który ten miał prawo odczytać jako lekceważące go zarozumialstwo i odebrać jako złośliwą kpinę:

Między innymi ucieszyło mnie to, że mąż o takim nazwisku, w tak długiej i tak dokładnie napisanej rozprawie nie przytoczył żadnego argumentu, który by zwalczał moje argumenty, a niczego też nie przeciwstawił moim wnioskom, na co bym nie mógł odpowiedzieć z łatwością⁴.

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, t. I, s. 410 (*Zarzuty i odpowiedzi* w przekładzie S. Swieżawskiego).

⁴ Tamże, t. I, s. 455.

Mimo tego rodzaju złośliwości całość odpowiedzi Kartezjusza utrzymana jest w tonie rzeczowym, a dające się odczuć zniecierpliwienie nie staje się przeszkodą dla logicznej argumentacji. Kartezjusz traktuje swego oponenta wprawdzie z wyższością, ale uznaje, że mimo wszystko warto z nim dyskutować. Jednak jego zniecierpliwienie narasta, a wyraźną tego oznaką jest odpowiedź na otrzymany za pośrednictwem o. Mersenne'a list anonimowego zwolennika Gassendiego, znanego jako Hyperaspistes⁵. Kartezjusz całkowicie zlekceważył polemistę, uznając, że jego uwagi nie wnoszą nic nowego do dyskusji, są bowiem jedynie powtórzeniem stanowiska Gassendiego, na które on już wystarczającej odpowiedzi udzielił. Wprawdzie kierując się względami grzecznościowymi, zamierzał odpowiedzieć, ale nie widział zasadności zamieszczania tej polemiki w wydaniu *Medytacji*. Do o. Mersenne'a tak o tym pisał:

Jeśli w końcu mu odpowiem, to prosząc Pana o przekazanie mej odpowiedzi jemu i wszystkim, którzy ujrzą jego zarzuty, przecież nie oddam jej do druku, albowiem obawiam się, by nie oskarżono mnie, że rozpycham książkę rzeczami zbędnymi⁶.

W końcu jednak cierpliwość Kartezjusza się wyczerpała, a przyczyną było postępowanie Gassendiego, który po ukazaniu się drukiem, 28 sierpnia 1641 roku, *Medytacji* z jego *Zarzutami piątymi* i odpowiedzią Kartezjusza, postanowił polemikę kontynuować. W początkach następnego roku rozsyła swym przyjacielom kopie swej repliki na odpowiedź Kartezjusza i pracuje nad jej rozszerzeniem. Gdy w maju tegoż 1642 roku wychodzi drukiem drugie wydanie *Medytacji*, Kartezjusz zamieszcza w nim list do o. Jacques'a Dineta (1584–1653), swego dawnego nauczyciela, później prowincjała jezuitów we Francji⁷. Właściwym powodem napisania listu była chęć osłabienia ataków jezuitę Pierre'a Bourdina (1595–1653), profesora matematyki w Collège de Clermont, później w Collège Louis-le-Grand w Paryżu⁸. Ale znalazła się w nim także skarga na wrogą postawę tych, którzy nie stosują się do podstawowej zasady przyzwoitości, nakazującej prowadzić polemikę jawnie i otwarcie.

⁵ List Hyperaspistes a z lipca 1641 roku i odpowiedź Kartezjusza z następnego miesiąca istnieją w przekładzie polskim; zob. R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 15–34.

⁶ List do Mersenne'a z 22 lipca 1641 roku, w: R. Descartes, *Oeuvres*, red. Ch. Adam i P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1974–1983, t. III, s. 417. W dalszym cytowaniu to klasyczne wydanie oznaczać będziemy skrótem AT ze wskazaniem cyfrą rzymską tomu, a cyfrą arabską strony. Wszystkie przekłady, o ile inaczej nie podano, autora artykułu.

⁷ Zob. *List do ojca Dineta*, w: R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. II, s. 182–226.

⁸ List Kartezjusza przyniósł skutek pozytywny, mianowicie o. Dinet skłonił o. Bourdina do sformułowania zarzutów na piśmie; weszły one do drugiego wydania *Medytacji* jako *Zarzuty siódme*.

Lecz wielu to zaniedbało i chociaż w rzeczywistości w pismach moich nie znaleźli niczego, czemu mogliby zarzucić błąd, a może ich nawet nie czytali, to jednak potajemnie je szkalowali, niektórzy zaś [czynili] to z taką pilnością, że pospisywali na ten temat całe księgi, nie w tym celu zaiste, by je ogłosić, lecz, co uważam za znacznie gorsze, by je odczytywać prywatnie wobec łatwowiernych; napełnili je zaś częściowo argumentami fałszywymi, lecz pokrytymi przez liczne słowne zawilości, a częściowo również i prawdziwymi, przy pomocy których jednak przeciwstawiali się jedynie poglądom fałszywie mi przypisywanym. Ja zaś teraz wszystkich tych proszę i zachęcam do tego, by ogłosili te swoje pisma⁹.

Oczywiście to Gassendi jest tym, który napisał całą księgę polemiczną, a jej kopie potajemnie rozprawdzał wśród znajomych. Jeśli zaś przyjmujemy, że Kartezjusz szczerze zachęcał do jej publikacji, to jego życzenie wkrótce miało się spełnić.

Gassendi wydał w 1644 roku w Amsterdamie obszerny tom zatytułowany *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam, et Responsa*, w którym zawarł swe wcześniejsze *Zarzuty piąte*, dołączył Kartezjusza *Odpowiedź na Zarzuty piąte*, dodał szereg nowych komentarzy i uwag polemicznych, jak też rozwinął szereg kwestii poruszonych przez Hyperaspistesę, nawiązując często nie tylko do odpowiedzi Kartezjusza, lecz także do braków odpowiedzi¹⁰. Dzieło skomponowane zostało tak, że po każdym zarzucie Gassendiego podana jest odpowiedź Kartezjusza, po niej zaś Gassendiego nowe zastrzeżenia (owe *Instantiae*) do tej odpowiedzi. Tym razem reakcja Kartezjusza była skrajnie emocjonalna, na co niewątpliwie wpłynął fakt, że w tym czasie sporządzony został przekład na język francuski *Medytacji o pierwszej filozofii*, a *Zarzuty i Odpowiedzi* właśnie kolejno tłumaczono. *Medytacje* przełożył książkę Louis-Charles d'Albert de Luynes (1620–1690), autor pism o tematyce moralnej i religijnej, związany ze środowiskiem Port-Royal. *Zarzuty i Odpowiedzi* tłumaczył natomiast Claude Clerselier (1614–1684), przyjaciel Kartezjusza, także filozof, cieszący się w swoim czasie dość dużym rozgłosem, który jednak po zapoznaniu się z pismami Kartezjusza uznał, że teraz już nic od siebie do filozofii wnieść nie może, więc powinien poprzestać na propagowaniu jego filozofii. Jak podaje Adrien Baillet (1649–1706), biograf filozofa, Kartezjusz był wielce zadowolony z obu przekładów i oświadczył, że sam nie potrafiłby tego zrobić lepiej¹¹. Jednak stanowczo zabronił zamieszczania w przygotowywanym do druku tomie zarzutów Gassendiego

⁹ R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. II, s. 222.

¹⁰ Istnieje wydanie współczesne: P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, wyd. B. Rochot, Librairie J. Vrin, Paris 1962, zawierające oprócz oryginału łacińskiego także przekład na język francuski.

¹¹ Zob. AT IV, 194.

i swoich na nie odpowiedzi, prosząc Clerseliera, by ten zrezygnował z zamiaru ich przetłumaczenia. Wydał nawet oświadczenie, w którym wyjaśnił powody swego stanowiska¹². Stwierdził, że wprawdzie zarzutów, które swego czasu otrzymał jako piąte, nie uznał za ważne, ale je zamieścił, aby nie robić przykrości ich autorowi (dodajmy: którego tutaj nawet nie wymienia z nazwiska). Ale teraz sytuacja jest inna i to nie z jego winy.

Ponieważ jednak w tym czasie skomponował on grubą księgę, która zawiera te same zarzuty, nadto zaś liczne nowe zastrzeżenia czy riposty wobec moich odpowiedzi, a przy tym skarży się w niej, że mi je był opublikował, tak jakbym to uczynił wbrew jego woli, jak też twierdzi zarazem, iż mi je przesłał jedynie na moje wyrażne życzenie, więc wydawało mi się, że powinienem odtąd wychodzić naprzeciw jego oczekiwaniom i wycofać ten rozwlekły tekst spośród pozostałych. To dlatego, gdy dowiedziałem się, że Pan Claude Clerselier podjął się trudu przetłumaczenia pozostałych *Zarzutów*, poprosiłem go, by te właśnie pominął. Ażeby zaś Czytelnik nie miał powodu do żalu z powodu ich braku, chcę w tym miejscu zapewnić, że niedawno przeczytałem je ponownie, a także przeczytałem wszystkie nowe zastrzeżenia zawarte w tej wielkiej księdze, a to w tym celu, aby wydobyć wszelkie kwestie, co do których mógłbym sądzić, że wymagają odpowiedzi. Wszelako nie udało mi się zauważyć żadnej takiej, aby ci, którzy choć trochę zrozumieli sens moich *Medytacji*, nie mogli z łatwością odpowiedzieć bez mojej pomocy. Jeśli zaś chodzi o tych, którzy oceniają książki jedynie z uwagi na ich wielkość bądź tytuł, to nie zabiegam o zdobycie ich uznania¹³.

Tak więc odpowiedzialnością za zaistniałą sytuację Kartezjusz obciąża Gassendiego, który fałszywie i przewrotnie oskarża go o zachowania niegodne.

Clerselier jednak *Zarzuty i Odpowiedzi piąte* przełożył, uznając, że czytelnicy nie władający językiem łacińskim powinni mieć możliwość ich poznania. Następnie tak długo nalegał na Kartezjusza, aż ten zgodził się na opublikowanie przekładu, zastrzegając się jednak nieco małostkowo, iż ma on być zamieszczony nie w kolejności, lecz na samym końcu tomu. Clerselier oczywiście warunek przyjął, a między czwartymi i szóstymi *Zarzutami i Odpowiedziami* umieścił wspomniane powyżej *Oświadczenia autora*. Dołączył też własne krótkie oświadczenie, wyjaśniające zaistniałą sytuację¹⁴. Okoliczności sprawiły, że Kartezjusz nie zapoznał się z przekładem, a zapewne nie miał też na to szczególnej chęci. Nie ukrywał także, iż nie ma zamiaru polemizować z *Disquisitio Metaphysica* Gassendiego.

¹² Zob. *Avertissement de l'auteur touchant les Cinquièmes objections*, w: AT IX-1, 198–199.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. *Avertissement du traducteur touchant les Cinquièmes objections faites par Monsieur Gassendy*, w: AT IX-1, 200–201.

W tym stanie rzeczy Clerselier – o czym nadmieniam we wzmiankowanym swoim oświadczeniu – poprosił kilku przyjaciół, aby sporządzili wyciąg najważniejszych argumentów z dzieła Gassendiego, a po otrzymaniu przesłał go Kartezjuszowi. Niestety wyciąg ten nie zachował się. Kartezjusz odpowiedział listem do Clerseliera datowanym 12 stycznia 1646 roku¹⁵. Clerselier zamieścił go jako ostatni tekst francuskiej edycji *Zarzutów i Odpowiedzi*.

List do Clerseliera ukazuje, że Kartezjusz nawet nie próbuje nawiązać dialogu z Gassendim. Nie próbuje też ukryć, że uważa swego oponenta za filozofa niskich lotów, a może nawet za człowieka niegodnego miana filozofa. Wprost oświadcza Clerselierowi, że o swoje dobre imię troszczy się sam, a opinia ludzi podzielających stanowisko polemisty jest mu obojętna.

Wykazał Pan przez to większy niepokój o moje dobre imię, niż ja sam; chcę bowiem Pana zapewnić, że jest mi obojętne, czy jestem obdarzany szacunkiem, czy lekceważony przez ludzi, których takie racje przekonują. Najlepsze umysły spośród tych moich znajomych, którzy tę książkę przeczytali, zaświadcniają, że nie znaleźli w niej niczego, co zatrzymałoby ich uwagę; wyłącznie ze względu na nich czuję się usatysfakcjonowany. Wiem, że większość ludzi lepiej dostrzega pozory niż prawdę i częściej wydaje sądy złe niż dobre; dlatego też nie sądzę, aby ich aprobata warta była starań, które mógłbym podjąć, czyniąc wszystko, co byłoby pożyteczne dla lepszego przez nich rozumienia. Niemniej jednak bardzo jestem zadowolony z tego wyciągu, który mi Pan przesłał, i czuję się zobowiązany odpowiedzieć, bardziej z chęci wyrażenia Pana przyjaciółom wdzięczności za ich pracę, niż z konieczności obrony własnego stanowiska¹⁶.

Jedynym powodem udzielenia odpowiedzi jest więc szacunek dla pracy, którą wykonali autorzy wyciągu, mimo że nie warto było jej wykonywać, albowiem sporządzone przez nich streszczenie najważniejszych argumentów zawartych w *Disquisitio metaphysica* dobitnie ukazuje, że „wszystkie zarzuty, które ta książka zawiera, oparte są jedynie na paru źle zrozumianych słowach i na pewnych fałszywych założeniach”¹⁷. Można domniemywać, że Kartezjusz wiedział to już po przeczytaniu *Zarzutów piątych* i nie musiał czytać tej „grubej księgi”, aby wiedzieć, że jej autor żadnego zasadnego argumentu podać nie może.

¹⁵ Zob. *Lettre de Monsieur Descartes à Monsieur Clerselier servant de réponse a un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*, w : AT IX-1, 202–217.

¹⁶ AT IX-1, 202.

¹⁷ Tamże.

II

Jednak ta odpowiedź – jeśli wierzyć Kartezjuszowi, udzielona jedynie z grzeczności – warta jest uważnego przemyślenia, jako że nie tylko ukazuje ona pewne istotne aspekty jego filozofii, ale także pozwala lepiej uchwycić powody niemożności jej zrozumienia przez zdecydowaną większość jego oponentów. Kartezjusz sam wskazuje, że nie na wszystkie przytoczone w wyciągu zarzuty odpowiada, jednak nie możemy już sprawdzić, jak wiele pominął i jaką miały one wagę. Na niektóre odpowiedział jedynie zdawkowo i z wyraźnie wyczuwalnym zniecierpliwieniem – nie mają one większej wagi i raczej wystawiają niekorzystne świadectwo polemście. Te, na które odpowiedział rzeczowo, dotyczą kwestii podstawowych dla zrozumienia tego, co odróżnia jego filozofię od wszystkich dotychczasowych. Zaczniemy od tych pierwszych, za Kartezjuszem również traktując je pobieżnie, czyli tak jak na to zasługują.

Następstwo podejmowanych kwestii wyznaczona jest kolejnością *Medytacji*, zajmijmy się jednak nimi w porządku ich wagi, zaczynając od najmniej ważnych. Niektóre ze wskazanych przez autorów wyciągu zarzutów Gassendiego rzeczywiście mogły bardzo irytować Kartezjusza. Takim był zapewne przekazany przez nich zarzut Gassendiego, że niemożliwe jest pozbycie się wszelkich przesądów (*prejugés*), gdyż odrzucając jedno, nabywamy innych, a zatem metoda wątpienia nie ma wartości poznawczych. Kartezjusz odpowiada wskazaniem, że on nie twierdzi, jakoby możliwe było jakiejś jednorazowe i radykalne pozbycie się wszelkich przesądów, lecz że powinniśmy przyjmować bądź odrzucać żywione dotąd przekonania jedynie po ich solidnym przebadaniu¹⁸. Zapewne jest to dla Kartezjusza oczywiste, więc nawet nie mówi wprost, że to przebadanie następuje w procesie metodycznego wątpienia. Ogranicza się do konstatacji, że wątpienie nie jest po to, aby ustalić prawdę – takie stawianie sprawy to zwyczajne „czepianie się” (*cavillation*) – lecz by przygotować umysł do ustalenia prawdy.

W tym samym kontekście mieści się podobna wątpliwość. Autorzy wyciągu zauważają, iż zdaniem Gassendiego, „aby wiedzieć, że się myśli, należy wiedzieć, co to jest myśl”¹⁹, a tego właśnie Kartezjusz wiedzieć nie może, skoro w punkcie wyjścia wszystko zanegował. Filozof ogranicza się do wskazania w jednym zdaniu, iż nie neguje bynajmniej „wszystkiego”, a jedynie „przesady”, przede wszystkim zaś nie neguje pojęć, „które są znane bez jakiegokolwiek twierdzenia bądź prze-

¹⁸ „pour se défaire de toute sorte de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné” ; AT IX-1, 204.

¹⁹ AT IX-1, 206.

czenia”²⁰. Przez przesady rozumie Kartezjusz wszelkie twierdzenia, które przyjmujemy bezrefleksyjnie, a które w rezultacie zastosowania metodycznego krytycyzmu okazują się podległe wątpieniu – przecież on poszukiwał takich twierdzeń, które oprą się wszelkiemu wątpieniu, których nie da się zanegować, a więc okażą się twierdzeniami właśnie, a nie przesadami. To one byłyby owymi „pojęciami” ujmowanymi przez intelekt bezpośrednio, ujęciem intuicyjnym, nie zaś w rezultacie dyskursu. Przyznajmy, że mogło to mylić oponentów przyzwyczajonych do scholastycznej dedukcji na pojęciach. Zapewne Kartezjusz był tego świadom, skoro w wydanych w lipcu 1644 roku *Zasadach filozofii* poświęca tej kwestii nieco uwagi, nawiązując do polemiki zawartej w *Zarzutach szóstych* i *Odpowiedziach na Zarzuty szóste*²¹. Podkreślając, że wyjaśnianie pojęć, które są „znane same przez się”, za pomocą definicji, jedynie zaciemnia ich sens, wskazuje, że teza „myślę, więc jestem” do takich należy, jako że intuicyjnie, bezpośrednio, a nie w drodze rozumowania, ujmowana jest jako oczywista i prawdziwa.

Niektóre z zarzutów są wręcz niepoważne. Na przykład autorzy wyciągu twierdzą, że z argumentami Kartezjusza zapoznało się wiele osób, ale nie przekonały ich one. Kartezjusz odpowiada na to, że „są inni, którzy je zrozumieli i byli nimi usatysfakcjonowani”²². Czyni przy tym znamienne, a nie pozbawioną w tym kontekście ironii, uwagę, że bardziej należy wierzyć jednemu człowiekowi, który nie mając intencji okłamywania nas, mówi, że coś zrozumiał, niż dawać wiarę tysiącu innym, którzy temu przeczą, gdyż nie rozumieją. To dlatego należy raczej wierzyć żeglarzom, którzy opłynęli Ziemię, niż tysiącu filozofów, którzy nie mogą uwierzyć, że Ziemia jest okrągła. A skoro autorzy wyciągu powołują się na *Elementy* Euklidesa, które jakoby są zrozumiałe dla każdego, to on na to odpowiada, że wśród najbardziej uczonych scholastyków nie ma nawet jednego na stu, który by je rozumiał, i nawet jednego na dziesięć tysięcy, który rozumiałby na przykład dowody Archimedes, choć są one równie oczywiste, jak te Euklidesowe. Można powiedzieć, że Kartezjusz złośliwie, acz całkiem słusznie, wskazuje, że sama logiczna jasność argumentacji nie jest warunkiem wystarczającym zrozumienia, gdyż konieczny jest nadto sprawny umysł.

Uwagi i zastrzeżenia sytuujące się na podobnym poziomie Kartezjusz kwituje dość lekceważącym komentarzem ukazującym, że biorą się one z nieporozumienia, lub poprzestaje na odesłaniu do swych wcześniejszych *Odpowiedzi na zarzuty*. W jednym wszakże wypadku to lekceważenie wątpliwości oponenta nie wydaje

²⁰ Tamże.

²¹ W cz. I, p. 10. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960, s. 10–11. Autorami *Zarzutów szóstych*, stanowiących kontynuację *Zarzutów drugich*, byli filozofowie, teologowie, a także matematycy należący do grona osób skupionych wokół o. Mersenne’a.

²² AT IX-1, 210.

się uzasadnione, a mianowicie wtedy, gdy pyta on, jak jest możliwe, że niematerialna dusza poruszać może materialne ciało, i w jaki sposób niematerialna dusza otrzymuje formy poznawcze (*espèces*) materialnych przedmiotów²³. Irytacja Kartezjusza musiała być bardzo silna, skoro odpowiedź dana jest z pominięciem tego, co stanowi o zasadności pytania. Otóż Kartezjusz oświadcza, że „nasz autor nie ma racji, gdy pod pretekstem postawienia mi zarzutów proponuje mnogość kwestii, których rozwiązanie nie jest konieczne w celu udowodnienia tego, co napisałem, a których to kwestii największy ignorant może w ciągu kwadransa postawić więcej, niż najbardziej uczony człowiek zdoła rozwiązać w ciągu całego swego życia; i to jest przyczyną, iż nie zadaję sobie trudu odpowiadania na nie”²⁴. Jest jednak Kartezjusz zbyt wielkim umysłem, aby nie przyznać, choćby przed samym sobą, że pytanie oponenta jest zasadne. Dlatego czyni usprawiedliwiająca uwagę, że wyjaśnienie postawionego problemu wymaga uprzedniego „wyjaśnienia związku między duszą i ciałem, czym się jeszcze nie zająłem”²⁵. Po czym dopowiada, że podstawą postawionego mu pytania jest fałszywe założenie, iż dwie substancje odmiennej natury, mianowicie dusza i ciało, nie są zdolne działać na siebie nawzajem – a przecież nawet ci, którzy przyjmują istnienie realnych przypadłości, takich jak ciężar czy ciepło, przyjmują zarazem, iż mogą one działać na ciało.

Kartezjusz słusznie wskazuje, że odpowiedź na postawione mu pytanie zależy od wyjaśnienia natury związku psychofizycznego; ale też jego oponent słusznie zakłada, że wyjaśnienie takie spełniłoby rolę weryfikującą względem ontologii Kartezjańskiej. Irytacja Kartezjusza ujawnia słaby punkt jego filozofii, na który zresztą zwracali mu uwagę inni polemisi. To ta właśnie kwestia zapoczątkowała 21 maja 1643 roku korespondencję Kartezjusza z księżniczką Elżbietą²⁶. Odpowiadając księżniczce, Kartezjusz wyjaśniał, że jedność duszy i ciała pojmujemy

²³ Scholastycy przyjmowali – za Arystotelesem – istnienie realnych form stanowiących elementy bytów, ale przyjmowali także istnienie form poznawczych, dzięki którym umysł poznaje byty. Proces poznania dokonuje się w ten sposób, że intelekt czynny wydobywa z jednostkowej rzeczy jej istotną treść, którą następnie intelekt bierny przekształca na formę poznawczą. Argumentowano, że intelekt będąc władzą niematerialną, nie mógłby ująć poznawczo danych zmysłowych, jeśli nie zostałyby one wpraw zdematerializowane w procesie abstrakcji. Jednak późniejsi scholastycy zaczęli rozumieć owe formy poznawcze jako odrębny rodzaj bytów egzystujących między przedmiotem a podmiotem poznania. Kartezjusz odrzucał formy poznawcze zarówno z racji metafizycznych, jak i z racji fizycznych. W *Rozprawie o metodzie* stwierdzał, że w materii nie ma „żadnej z tych form lub cech, o których rozprawia się w szkołach”; R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 52. W *Dioptryce* stwierdził, że dzięki badaniu zjawisk światła i barw „umysł zostanie uwolniony od wszystkich tych maleńkich podobizn unoszonych przez powietrze, a zwanych intencjonalnymi formami poznawczymi”; AT VI, 85. Do tego fragmentu odwoływał się w *Odpowiedzi na zarzuty szóste*; zob. *Medytacje*, wyd. cyt., t. II, s. 37.

²⁴ AT IX-1, 213.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 3–11.

bardzo jasno samymi zmysłami, nie zaś intelektem i wyobraźnią, a więc problem jedności psychofizycznej jawi się jedynie w praktycznym aspekcie reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne, nie zaś w teoretycznym aspekcie natury tej jedności²⁷. Wyjaśnienie to przesuwa problem z płaszczyzny ontycznej na płaszczyznę poznawczą, ale go nie rozwiązuje, i niewątpliwie Kartezjusz był tego świadom. Z pewnością ta świadomość pogłębiła się, gdy dwa lata później księżniczka dyskutowała z filozofem problem bytowania duszy po śmierci ciała, stawiając w tym kontekście problem, w jaki sposób substancja duchowa po odłączeniu od ciała może zachować ślady odcisnięte przez to ciało. To jest pytanie odwrotne do poprzedniego, mianowicie teraz chodzi o możliwość oddziaływania substancji cielesnej na substancję duchową. Odpowiedź Kartezjusza potwierdza jego bezradność, w istocie bowiem filozof odwołuje się do wiary i przyznaje, że jego filozofia nic na ten temat powiedzieć nie może²⁸. Niezadowolenie wywołują więc nie tylko uwagi świadczące o niemożności zrozumienia jego filozofii, ale także podjęcie przez oponentów kwestii, z którymi sobie poradzić nie potrafił. Niemożność podania odpowiedzi na zasadne pytanie wzbudza irytację, ta zaś rodzi złośliwą ironię, nie zawsze wysokiej jakości.

Kartezjańskie odseparowanie duszy i ciała rodziło nie tylko problem ich wzajemnego oddziaływania, ale również trudności ze zrozumieniem, czym jest w swej istocie dusza, którą Kartezjusz utożsamiał z umysłem i myśleniem. Jego oponenti rozumieci (za Arystotelesem) duszę jako formę ciała i to rozumienie determinowało ich odczytywanie stanowiska Kartezjusza. Pojawia się więc zarzut, że „myśl nie może istnieć bez przedmiotu, na przykład bez ciała”²⁹. Kartezjusz odpowiada, że słowo „myśl” jest dwuznaczne, może bowiem oznaczać zarówno „rzecz, która myśli”, jak i działanie tej rzeczy. Następnie zaprzecza, „jakoby rzecz, która myśli, potrzebowała innego przedmiotu oprócz samej siebie, aby wykonywać swe działanie, choć może ona także wychodzić ku rzeczom materialnym, jeżeli je bada”³⁰. Wedle Gassendiego myśl jest działaniem umysłu, a więc umysł jest jej swoistą podstawą substancjalną; wedle Kartezjusza myśl (czyli umysł) jest substancją, a więc nie musi mieć podłoża substancjalnego. Wedle Gassendiego nie ma „myśli” bez zewnętrznego przedmiotu, do którego się ona odnosi; wedle Kartezjusza „myśl” odnosi się do samej siebie. Różnica postaw wobec rzeczywistości sprawia, że Gassendi nie dostrzega tego, co stanowi o oryginalności filozofii Kartezjusza –

²⁷ Zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2009, s. 114–124.

²⁸ Zob. J. Kopania, *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” LXII, 4, 2014, s. 9–32.

²⁹ AT IX-1, 206.

³⁰ Tamże.

że mianowicie jego nowa metafizyka jest wstępem do nowej teorii poznania. Dla Kartezjusza zaś jego stanowisko jest tak oczywiste, że nawet nie potrafi tej różnicy zauważyć i spokojnie wyjaśnić jej oponentowi. A wystarczyłoby wskazać, że istotą tej nowej filozofii jest teza, iż samoświadomość podmiotu poznającego warunkuje uświadomienie sobie przezeń przedmiotu poznania.

III

Najbardziej znaczące i wymowne są odpowiedzi na te zarzuty, które wprawdzie biorą się z niemożności zrozumienia nowatorskiej myśli Kartezjusza, ale dotyczą kwestii dla tej filozofii newralgicznych – w swej istocie są to zagadnienia teoriopoznawcze. W takich sytuacjach Kartezjusz stara się powstrzymać irytację i odpowiadając ukazać istotę swego stanowiska. Zapewne tak wielką przywiązuje wagę do propagowania swojej filozofii, że wbrew zdrowemu rozsądkowi zdaje się wierzyć, iż zrozumieją go także ci, którym uniemożliwia to ich wrodzone odczuwanie świata, tak zasadniczo przeciwstawne temu, z którym on się urodził. Zwróćmy zatem uwagę na te kwestie, co do których Kartezjusz zdaje się żywić nadzieję, że nawet Gassendi powinien je właściwie zrozumieć.

Tworzenie swej filozofii Kartezjusz rozpoczął od podjęcia wysiłku metodycznego wątplenia, czyli kwestionowania wszelkich twierdzeń, co do których można żywić wątpliwości, czy ich przedmiot istnieje niezależnie od podmiotu. W rezultacie Kartezjusz doszedł do wniosku, że jedynym twierdzeniem niepowątpiewalnym jest: „Myślę, więc jestem” i ono powinno zatem stanowić punkt wyjścia w dochodzeniu do wszelkich nowych twierdzeń³¹. Gassendi, jak wskazują autorzy wyciągu, stawia zarzut, iż faktycznie Kartezjusz przyjmuje ukrytą przesłankę: „Ten, kto myśli, istnieje”; inaczej mówiąc, Gassendi uznaje rozumowanie Kartezjusza za wnioskowanie sylogistyczne. Taka interpretacja Kartezjańskiego *cogito* jest odmiennym podejściem od tego, które Gassendi przedstawił w *Zarzutach piątych*. Tam oceniał, że wniosek, do którego dochodzi Kartezjusz, nie był wart takiego wysiłku, jako że jest zdroworozsądkowo oczywisty.

Jednakże nie wydaje mi się, by ci było potrzeba tak wielkiego zachodu, skoro skądinąd byłeś pewny i było to prawdą, że istniejesz, a mogłeś do tego samego dojść również i na podstawie jakiegokolwiek innej twojej działalności, skoro dzięki przyrodzonemu światłu rozumu jest wiadome, że cokolwiek działa, to istnieje³².

³¹ Ten punkt wyjścia przesądza o charakterze idealizmu Kartezjańskiego; zob. J. Kopania, *Idealizm kartezjański*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 27–41.

³² R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 306–307.

Postawiony zarzut oparty jest więc na naturalnym, zdroworozsądkowym odczuciu świata, zgodnie z którym działać może jedynie byt, a więc to, co istnieje, w szczególności zaś świadome wykonywanie jakiegokolwiek działania jest dla podmiotu działającego potwierdzeniem jego istnienia. Kartezjusz odpowiadając nie powstrzymał się od złośliwości, przyznając: „nie poczyniłem jeszcze dość wielkiego zachodu, ponieważ nie mogłem jeszcze dokonać tego, abyś rzecz właściwie zrozumiał”³³. A właściwe zrozumienie rzeczy zasadza się na poczuciu, że świadomość odnosi do samej siebie, czyli każde działanie jawi się jako fenomen w świadomości, na przykład świadomość poruszania się nie jest dowodem istnienia rzeczy poruszającej się, lecz dowodem istnienia umysłu, który myśli, że istnieje zewnętrzny względem niego (umysłu) byt, który się porusza (czyli poruszające się ciało).

I nie można na przykład wywodzić: *ja chodzę, więc jestem*, chyba że w tym [tylko] stopniu, w jakim świadomość chodzenia jest myśleniem, a wywód ten pewny jest tylko odnośnie myślenia, nie zaś odnośnie ruchu ciała, którego nieraz w ogóle nie ma w snach, choć wydaje mi się jednak, że chodzę. A więc z tego, że mniemam, iż chodzę, doskonale wywodę istnienie umysłu, który to mniemam, nie zaś ciała, które chodzi. I tak samo ma się w innych wypadkach³⁴.

Różnica między Gassendim a Kartezjuszem jest różnicą zasadniczą i nie dającą się usunąć: dla pierwszego z nich doświadczeniem pierwotnym jest przedmiotowa oczywistość rzeczywistości, dla drugiego zaś podmiotowa oczywistość samoświadomości. Oni po prostu tacy się urodzili i Kartezjusz nie musiałby szczególnie się wysilać, aby oponent zrozumiał, o co mu chodzi – wystarczyłoby zwrócenie uwagi na wskazaną różnicę charakterów. Jednak ani jeden, ani drugi nie byli do tego zdolni, każdy z nich bowiem był przekonany, że to właśnie jego poczucie rzeczywistości jest tym obiektywnie właściwym.

Gdy w nowych zarzutach Gassendi wskazuje na ukrytą przesłankę rzekomego wniosku, dla Kartezjusza zapewne było to potwierdzeniem błędnej postawy oponenta, który na gruncie swej przedmiotowej wizji świata uznaje, że tylko rzeczywiście istniejący przedmiot może rzeczywiście działać. Przy takim odczuciu rzeczywistości teza *jeśli ktoś myśli, to istnieje* wprawdzie musi zostać uznana za tezę prawdziwą, ale tylko dlatego, że teza *jeśli ktoś nie istnieje, to nie myśli* zgodnie ze zdrowym rozsądkiem musi być uznana za prawdziwą; ale w takim razie w pierw należy wykazać, że ten ktoś istnieje, a dopiero potem można będzie przypisać mu myślenie. Z punktu widzenia Gassendiego Kartezjusz nie dowodzi istnienia podmiotu myślącego, lecz faktycznie je uprzednio zakłada, czyli „popada w przesąd”, tzn. przyjmuje daną tezę bez uzasadnienia. Kartezjusza odpowiada:

³³ Tamże, t. I, s. 415.

³⁴ Tamże.

Tutaj ponownie używa on niewłaściwie słowa „przesąd”; albowiem możemy wprawdzie odnieść to słowo do powyższego zdania, gdy wypowiadamy je bez należytego rozważenia, jak też gdy wierzymy w jego prawdziwość tylko na tej podstawie, żeśmy często tak właśnie sądzili wcześniej, jednak nie możemy powiedzieć, że jest to przesąd, jeżeli je przebadaliśmy w tym aspekcie, że jawi się ono intelektowi (*entendement*) jako tak oczywiste, że nie możemy powstrzymać się, aby w nie wierzyć, nawet gdybyśmy o tym pomyśleli być może po raz pierwszy w życiu, a zatem nie może ono być żadnym przesądem³⁵.

Wedle Kartezjusza „przesądem” jest zdanie przyjmowane „bez należytego uzasadnienia”, a więc także zdanie przyjmowane jedynie dlatego, że skłania nas do tego zdroworozsądkowe widzenie świata. Za prawdziwe uznac należy jedynie zdania, które tak jawią się świadomości, że nie jesteśmy zdolni ich odrzucić; oczywiście prawdziwymi są także te zdania, które z tamtych dają się wyprowadzić drogą logicznego wnioskowania. Prawdziwość zdania „myślę, więc jestem” ufundowana jest więc nie na tym, jak świat jawi się w naszej świadomości, lecz na tym, jak my jawimy się samym sobie w poczuciu świadomości samych siebie.

Jest wielce znamienne, że Kartezjusza bardziej niż sam zarzut nieuprawnionego przyjęcia ukrytej przesłanki większej irytuje fakt, że Gassendi odczytuje jego argumentację jako logiczną dedukcję.

Jednak bardziej znaczącym błędem jest tutaj to, że autor ten suponuje, iż wiedza o zdaniach szczegółowych jest zawsze dedukowana ze zdań ogólnych zgodnie z porządkiem sylogizmów dialektyki; to zaś pokazuje, że niewiele on wie o tym, w jaki sposób należy poszukiwać prawdy. Jest bowiem pewne, że aby ją znaleźć, należy zawsze rozpoczynać od pojęć szczegółowych, przechodząc następnie do ogólnych, choć możemy też odwrotnie, po odkryciu tych ogólnych z nich dedukować tamte szczegółowe³⁶.

Kartezjańskie *cogito* nawet do dziś ujmowane bywa z punktu widzenia jego struktury logicznej i w tym aspekcie badane³⁷. Jednak dla Kartezjusza nie było to jakieś przejście od „myślę” do „istnieję”, lecz ujęcie jednorazowe, w jednym akcie intuicji

³⁵ AT IX-1, 205.

³⁶ AT IX-1, 205–206.

³⁷ Spory wokół natury *cogito* przejrzycie referuje G. Rodis-Lewis, *Descartes. Textes et débats*, Librairie Générale Française, Paris 1984. Spór zdynamizował Jaakko Hintikka, argumentując, że *cogito ergo sum* ma charakter zarówno wnioskowania (*inference*), jak i wypowiedzi performatywnej (*performance*). Jako wnioskowanie dedukcyjne jest nieprawomocne, a jako performatyw jest egzystencjalnie samo-weryfikujące się. Zob. J. Hintikka, „*Cogito ergo sum*”: *Inference or Performance?*, „*Philosophical Review*” 71, 1, 1962, s. 3–32, oraz tenże, „*Cogito ergo sum*” *as an Inference and a Performance*, „*Philosophical Review*” 72, 4, 1963, s. 487–496 (dyskusja z oponentami). Pierwszy ze wskazanych artykułów istnieje w przekładzie francuskim: J. Hintikka, *Cogito ergo sum, comme inférence et comme performance*, „*Revue de Métaphysique et de Morale*” 1, 2000, s. 3–12. Od strony podmiotu myślącego Hintikka ujął kwestię *cogito* w: tenże,

jawiąca się świadomość samego siebie. To jest pierwotne i podstawowe doświadczenie (doznanie) człowieka, warunkujące wszelkie inne doświadczenia (doznania), ono też determinuje sposób filozofowania. W *Odpowiedzi na zarzuty drugie* Kartezjusz wskazuje, że dowodzić swoich tez można przy pomocy analizy i przy pomocy syntezy, on zaś w swych *Medytacjach* stosuje tę pierwszą metodę, ponieważ analiza bardziej stosowna jest w rozważaniach filozoficznych, a synteza w matematyce.

Analiza pokazuje prawdziwą drogę, dzięki której rzecz została znaleziona metodycznie i jakby *a priori*, tak dalece, że gdyby czytelnik zechciał za nią podążyć i na wszystko dostatecznie zwrócić uwagę, w nie mniej doskonały sposób poznałby rzecz i przyswoił ją sobie, niż gdyby był ją sam wynalazł. Niczego zaś nie ma w tej drodze, co by pobudzało do wierzenia czytelnika mniej uważnego lub sprzeciwiającego się³⁸.

Kartezjusz nie eliminuje syntezy z rozważań filozoficznych i na prośbę autorów *Zarzutów drugich* przedstawia „sposobem geometrycznym” uzasadnienie tez o istnieniu Boga oraz o substancjalnej różnicy między duszą a ciałem. Jednak mówi przecież prawie wprost, że warunkiem koniecznym zrozumienia jego filozofii jest przyjęcie jego odczuwania rzeczywistości, ponieważ „w tych rozważaniach metafizycznych nad niczym nie toczą się większe spory jak nad potrzebą jasnego i wyraźnego pojmowania pierwszych zasad”³⁹. Inaczej mówiąc, pierwsza zasada: „myślę, więc jestem” tak jawi się umysłowi, że ten musi ją uznać za niepodlegającą żadnym wątpliwościom. Gassendi nawet nie podejmuje wysiłku poczynienia namysłu nad tą zasadą i dlatego bezpodstawnie usiłuje wpisać ją w rzekome wnioski. Stąd irytacja Kartezjusza:

Należy wystrzegać się błędu, którym nasz autor zwodzi samego siebie, przeprowadzając fałszywe rozumowania, zwiększające tylko objętość jego książki; albowiem jedynie konstruuje on wedle własnej fantazji fałszywe przesłanki większe, tak jakbym to ja wyprowadzał z nich prawdy, które wyjaśniłem⁴⁰.

Cogito, ergo quis est?, „Revue Internationale de Philosophie” 50, 1, 1996, s. 5–21 (tekst angielski) i „Revue de Métaphysique et de Morale” 1, 2000 (przekład francuski), s. 13–28. Warto zwrócić uwagę na ciekawą analizę, którą przeprowadził Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, w: tenże, „*Cogito, ergo sum*”: *induction et deduction*, „Archives de Philosophie” 67, 1, 2004, s. 51–63. Argumentuje on, że wewnętrzna relacja między *cogito* a *sum* nie ma charakteru dedukcyjnego, lecz jest intuicją, podczas gdy zewnętrzna relacja między *cogito, ergo sum* a *quicquid cogitat, est* jest zarówno indukcją, jak i dedukcją.

³⁸ R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 193.

³⁹ Tamże, t. I, s. 195.

⁴⁰ AT IX-1, 206. W *Odpowiedzi na zarzuty drugie* Kartezjusz podkreśla, że „gdy ktoś mówi: *myślę, więc jestem, czyli istnieję*, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą”; *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 176–177.

Można postawić pytanie, czy Gassendi mógł uczynić to, czego życzył sobie Kartezjusz – przecież w istocie Kartezjusz powiada, że właściwie zrozumieć mogą jego filozofię tylko ci, którym rzeczywistość jawi się tak samo, jak jemu. Powtórzmy: obaj mieli odmienne poczucie rzeczywistości, zarazem zaś i jeden, i drugi był przekonany, że to jego myślenie o świecie jest tym właściwym. Nie mogło być między nimi wzajemnego zrozumienia. Może zresztą uświadomienie sobie tej odmienności jest końcem filozofii? Przecież od tego momentu przestaje ona opisywać obiektywną rzeczywistość, a staje się opisem przeżywania świata przez filozofa.

Poczyńmy teraz dygresję, która jednak ukazuje fundament i pozwala zrozumieć samą istotę filozofii Kartezjusza. Jerzy Nowosielski (1923–2011), wielki malarz i głęboki myśliciel religijny, w jednym z wywiadów zapytany został, czy można podać niepodważalny dowód na to, że istniejemy. Dziennikarz nawiązał przy tym do zdarzenia, które zaszło kiedyś w Augustowie. Nowosielski odpowiedział:

A tak, w pewnym momencie – było to właśnie w Augustowie – straciłem pamięć. Do tego stopnia, że z pamięci zostało wykreślone wszystko, co dotyczyło mojej niyby-tożsamości, to znaczy: gdzie jestem, jak się nazywam, po co tu jestem... Z całej historii mojego życia wszystko zostało wymazane, a mimo to byłem to niewątpliwie ja. Powiadają, że zasadą tożsamości jest pamięć, zgromadzenie doświadczeń, faktów z jakąś ciągłością. Ta ciągłość była teraz przerwana, natomiast zdolność do myślenia, sprawność wnioskowania, kojarzenia pozostała, tylko że była to zupełna *tabula rasa*... A jednak ani przez sekundę nie miałem uczucia, że moje «ja» się skończyło, że moja jaźń przestała istnieć. Nie był to Jerzy Nowosielski, bo ani nazwisko, ani imię, ani miejsce, ani powód przyjazdu – nic z tego nie było mi wiadome. Pozostała natomiast absolutna świadomość własnego istnienia⁴¹.

Jerzy Nowosielski uświadomił sobie własne istnienie w stanie czystym, bez jakichkolwiek śladów pamięci – i to doświadczenie Kartezjusz uznałby zapewne za jasne i wyraźne poznanie pierwszej zasady jego filozofii, czyli świadomości samego siebie. Zauważmy jednak, że takie przeżycie może stać się doświadczeniem każdego człowieka. Może więc oprócz filozofii będących jedynie subiektywnym opisem przeżywania świata przez danego filozofa, istnieje ta jedna prawdziwa, czyli Kartezjańska. Wystarczy tylko uświadomić sobie, co jest ostateczną podstawą istnienia każdego z nas, aby stać się kartezjaninem. Być może irytacja Kartezjusza jest oznaką, że on takie przekonanie żywił, nie mógł więc pogodzić się z myślą, że jego filozofię, jedyną prawdziwą w przeciwieństwie do wszystkich poprzednich, można oceniać w odniesieniu do twierdzeń uznawanych bezrefleksyjnie za prawdziwe.

⁴¹ *Bóg od dawna wie, co jest nam winien* – z Jerzym Nowosielskim rozmawia Rajmund Kalicki, w: J. Nowosielski, *Sztuka na końcu świata. Rozmowy*, wybór K. Czerni, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 316.

Oponenci Kartezjusza nie byli zdolni pojąć, że wedle niego świadomość własnego istnienia jest dana człowiekowi w jednym, jednorazowym akcie poznawczym, którego nie można zakwestionować i odrzucić nie dlatego, że byłoby to uznanie, że można mieć świadomość własnego nieistnienia, czyli byłaby to akceptacja sprzeczności, ale dlatego, że poczucie własnego istnienia jawi się człowiekowi tak jasno i wyraźnie, iż odrzucone być nie może. Inaczej mówiąc, wewnętrzna sprzeczność tezy „jestem świadomy własnego nieistnienia” staje się zrozumiała dzięki temu, że teza „jestem świadomy własnego istnienia” jawi się umysłowi jako niepowątpiewalna. Jasność i wyraźność jako kryterium prawdziwości poznania ma więc charakter obiektywnej konieczności, jest niezależne od jednostkowych uwarunkowań. Nie rozumiał tego Gassendi, skoro – jak referują autorzy wyciągu – stawia on Kartezjuszowi zarzut, iż własne myślenie nie jest kryterium prawdziwości rzeczy⁴². Kartezjusz najpierw cierpliwie prostuje, że nie twierdził bynajmniej, jakoby jego myślenie miało być kryterium prawdy w tym sensie, iż każdy powinien polegać wyłącznie na jego autorytecie, jak też nie przeczy on temu, że mamy wiele myśli, z których nie można wywnioskować niczego prawdziwego o rzeczywistości. Następnie zaś wyjaśnia:

Nie o to jednak tutaj chodzi, gdyż w tym miejscu rozważamy kwestię odnoszącą się jedynie do tych myśli, które są postrzeżeniami jasnymi i wyraźnymi, oraz do tych sądów, które każdy sam może poczynić w następstwie tych postrzeżeń. To dlatego, używając tych słów w sensie, jaki powinien być tutaj przyjęty, powiedziałem, że myślenie każdego człowieka, czyli jego postrzeżenie lub poznanie danej rzeczy, powinno być dlań kryterium prawdziwości tej rzeczy, a więc że wszystkie sądy, które on czyni, powinny być zgodne z tą percepcją, aby być słuszne (*bons*). Nawet jeśli chodzi o prawdy wiary, powinniśmy znaleźć jakąś rację, przekonującą nas, że są one objawione przez Boga, zanim zdecydujemy się w nie uwierzyć. A wprawdzie ludzie nieoświeceni dobrze czynią kierując się sądami najbardziej przydatnymi (*capables*) w kwestiach trudnych do poznania, niemniej jednak ich własne postrzeganie powinno ich pouczyć, że są nieoświeceni, a ci, których sądami chcą się kierować, być może są bardziej oświeceni; w przeciwnym razie bowiem czynią źle, idąc za nimi, i postępują raczej jak automaty lub bezrozumne zwierzęta, niż jak ludzie⁴³.

Kartezjusz usiłuje wyjaśnić, że zarówno w filozofii, jak i w życiu nikt dla nikogo nie powinien być bezkrytycznie przyjmowanym autorytetem, ponieważ każdy powinien umieć wskazać rację, dla której dane twierdzenie przyjmuje. Taką racją może być uznanie, że ktoś zna daną problematykę nieporównanie lepiej ode mnie, więc ja przyjmuję to, co on głosi, ponieważ sam tego sprawdzić nie potrafię. Ale

⁴² „(...) ma pensée n'est pas la regle de la vérité des choses”; AT IX-1, 207.

⁴³ AT IX-1, 207–208.

w filozofii jedyną racją akceptacji danej tezy musi być bądź jasne i wyraźne ujęcie jej treści, bądź logiczne wyprowadzenie jej z innych tez ujętych jasno i wyraźnie.

Jasność i wyraźność ujęcia jako kryterium prawdziwości poznania stosuje się w sensie pierwotnym do jednego twierdzenia niepowątpiewalnego, czyli „myślę, więc jestem”; w wypadku wszystkich innych nie narzuca się umysłowi i dlatego umysł musi uzyskać to nieodparte poczucie rzeczywistej, a nie pozornej pewności. Sam Kartezjusz wielokrotnie wskazywał, jak często przekonywał się, iż fałszywe jest to, co niegdyś uznawał za prawdziwe i oczywiste⁴⁴. Podkreślał też, że „zachodzi (...) pewna trudność, by móc zważyć dokładnie, które to rzeczy pojmujemy wyraźnie”⁴⁵. Nie wolno więc poprzestawać na samym poczuciu jasności i wyraźności, lecz należy analizując treść idei, odczuć konieczny charakter tego ujęcia. To dlatego Kartezjusz odrzucał scholastyczną metodę dochodzenia do tez filozoficznych drogą sylogistycznej dedukcji – wedle niego było to logiczne wyprowadzanie wniosków z nieuzasadnionych przesłanek. Nie mógł tego odnieść do Gassendiego, ten bowiem także odrzucał scholastyczną sylogistykę przejętą od Arystotelesa, usiłując zastąpić ją epikurejską kanoniką⁴⁶. Ale postawił mu zarzut przyjmowania też bez właściwej racji, czyli wyłącznie na podstawie własnego bezkrytycznego uznania:

Dlatego najbardziej absurdalnym i poważnym błędem, jaki filozof może popełnić, jest chęć wydawania sądów, które nie odnoszą się do jego postrzegania rzeczy. Nie widzę jednak, jak nasz autor mógłby ustrzec się popełnienia tego błędu w większości swoich zarzutów; albowiem nie chce on, aby każdy opierał się na swym własnym postrzeżeniu, tylko utrzymuje, iż powinniśmy wierzyć raczej opiniom lub fantazjom, które jemu spodobało się nam zaproponować, mimo że my ich bynajmniej nie pojmujemy⁴⁷.

⁴⁴ Zob. np. *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, ss. 20 i 45.

⁴⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 40.

⁴⁶ W rozumieniu Epikura kanonika (od gr. *kanón*, czyli kryterium prawdziwości) to właściwy wstęp do filozofii obejmujący przede wszystkim teorię poznania, zgodnie z którą dane zmysłowe stanowią punkt wyjścia indukcyjnego dochodzenia do prawdy. Zob. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 63–122. Epikur rozwinął swoją kanonikę w opozycji do dialektyki stoickiej; analogicznie Gassendi przeciwstawiał epikurejską kanonikę „dialektyce” współczesnych mu arystotelików. Zob. B. Brundell, *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1987, s. 84–86. Kartezjusz twierdził, że idee nie mogą być fałszywe same w sobie, a jedynie w odniesieniu do czegoś; zob. *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 48. Gassendi twierdził, że zmysły nie mogą nas zwodzić, albowiem prawda i fałsz zawierają się w twierdzeniu lub przeczeniu, zmysły zaś niczego nie twierdzą i niczemu nie przeczą; na tej podstawie uznał, że zmysły stanowią pierwsze (choć nie jedyne) kryterium prawdy, jeśli bowiem ich świadectwo odrzucimy, to nie będziemy mieć w ogóle kryterium prawdy. Zob. A. LoLordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 64–69. Ta zasadnicza odmienność postawy poznawczej oponentów pozwala domniemywać, że porozumienie między nimi było niemożliwe.

⁴⁷ AT IX-1, 208–209.

Dla Kartezjusza problemem najistotniejszym w filozofowaniu nie jest więc poprawność przeprowadzanego wnioskowania, jako że logiczna poprawność wnioskowania łatwa jest do sprawdzenia, lecz prawomocność tez, którymi we wnioskowaniu się posługujemy. Stanowisko to jest jedną z determinant jego filozofii⁴⁸.

Ten nacisk położony na jasne i wyraźne ujęcie pierwszych zasad i nieco lekceważące podejście do samej procedury logicznego wnioskowania, której przypisano jedynie użyteczność kontrolną, odmówiono zaś użyteczności odkrywczej⁴⁹, powodował także niezrozumienie formułowanych przez Kartezjusza dowodów na istnienie Boga. W „Medytacji trzeciej” Kartezjusz argumentował, że doskonała w swej treści idea Boga nie może być utworzona przez niedoskonały umysł ludzki, nadto zaś człowiek nie jest też stwórcą samego siebie, bo gdyby był, to wyposażyłby się we wszystkie doskonałości, które ujmuje w idei Boga. Jak relacjonują autorzy wyciągu, Gassendi postawił wobec pierwszego argumentu zarzut, że „nie każdy doświadcza w sobie idei Boga”⁵⁰, i dodał: „gdybym posiadał tę ideę, to bym ją rozumiał”⁵¹. Wobec drugiego argumentu zaś wysunął kontrargumentację: „z tego, że znam samego siebie w sposób niedoskonały, nie wynika, że Bóg istnieje”⁵².

Odpowiedź Kartezjusza może być uznana za niewystarczającą. Jeśli chodzi o pierwszą część pierwszego zarzutu, to filozof ogranicza się do stwierdzenia, że oponent niewłaściwie rozumie, czym jest idea, mianowicie że utożsamia ją z wyobrażeniem:

⁴⁸ Kartezjusz nie opracował logiki, która mogłaby zastąpić sylogistykę scholastyczną. Jego następcy i zwolennicy próbowali ten brak nadrobić, a najbardziej znanym osiągnięciem jest tzw. *Logika z Port-Royal*. Jej autorzy już na wstępie oświadczają, że „dla rozpoznania prawdy (...) wystarczy sama otaczająca ją jasność, która zniewala umysł i przekonuje go, nawet wbrew niemu”; A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, PWN, Warszawa 1958, s. 14. Następnie zaś podkreślają, że w większości wypadków „ludzie nie przez to błędzą, że dają się zwieść wadliwym wnioskowi, ale przez to, że lekkomyślnie wydają fałszywe sądy, z których wywodzą fałszywe wnioski”; tamże, s. 16. Przy takim nastawieniu nie dziwi, że autorzy nie mają do zaproponowania jakichś nowych metod wnioskowania logicznego, lecz poprzestają na przedstawieniu tradycyjnej sylogistyki, poprzedzając swoje omówienie ponownym wskazaniem, iż „w większości wypadków ludzie raczej dlatego błędzą, że opierają się w swych rozumowaniach na fałszywych założeniach, niż dlatego, że źle rozumują wyprowadzając wnioski ze swoich założeń”; tamże, s. 250. Porównanie kartezjańskich tekstów z drugiej połowy XVII wieku poświęconych zagadnieniom logiki z tekstami scholastycznymi znaleźć można w: R. Ariew, *Descartes, les premiers cartésiens et la logique*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1, 2006, s. 55–71.

⁴⁹ W *Logice, czyli sztuce myślenia* autorzy przyznają, że zasady sylogistyczne ułatwiają wykrycie błędów bardziej skomplikowanych argumentacji, jak też pozwalają uporządkować myśli, jednak czynią zastrzeżenie: „Mimo to nie należy sądzić, że pożytek ten sięga daleko”; tamże, s. 15.

⁵⁰ „(...) tout le monde n'expérimente pas en soi l'idée de Dieu”; AT IX-1, 209.

⁵¹ „(...) si j'avais cette idée, je la comprendrais”; tamże.

⁵² „(...) de ce que je me connais imparfait, il ne s'ensuit pas que Dieu soit”; tamże.

Jeżeli jednak weźmie się słowo „idea” tak, jak ja je biorę, co przecież powiedziałem bardzo wyraźnie, czyli bez tej dwuznaczności, z jaką posługują się nim ci, którzy ograniczają idee do wyobrażeń rzeczy materialnych, tworzonych w wyobraźni, wówczas nie będziemy mogli zaprzeczyć, iż pewną ideę Boga posiadamy, chyba że powiemy, iż nie rozumiemy, co znaczą te oto słowa: „najdoskonalsza rzecz, jaką można pojąć”; albowiem to jest właśnie to, co ludzie nazywają Bogiem. I do dziwnych skrajności dochodzą, gdy chcąc postawić jakieś zarzuty, posuwają się do twierdzenia, iż nie rozumieją, co znaczą słowa, które są najzwyczajniejsze w ustach ludzi⁵³.

Zapewne jednak Kartezjusz nie widział potrzeby powtarzania po raz kolejny tego, co w *Medytacjach* i w *Odpowiedziach na zarzuty* pisał o swoim rozumieniu idei. Przecież w *Odpowiedzi na zarzuty drugie* podał nawet definicję: „Przez nazwę «idea» rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej właśnie myśli”⁵⁴; nie zapomniał dodać przy tym, że idea nie jest wyobrażeniem. I z Gassendim o idei dyskutował, w szczególności o idei Boga, odpowiadając na jego *Zarzuty piąte*. Można więc zrozumieć, dlaczego poprzestaje na powyższym wyjaśnieniu, a także można zrozumieć irytację widoczną w słowach kończących ustosunkowanie się do powyższej kwestii:

A ponadto jest najbardziej bezbożnym wyznaniem, jakie ktoś poczynić może, gdy powiada o sobie, w sensie, w jakim ja używam słowa „idea”, że nie posiada żadnej idei Boga. Przecież nie powiada on jedynie tego, iż nie poznaje jej rozumem naturalnym, lecz że ani poprzez wiarę, ani w żaden inny sposób nie może mieć jakiegokolwiek o niej wiedzy; a skoro nie posiada żadnej idei, czyli żadnej percepcji odpowiadającej znaczeniu słowa „Bóg”, to nie może mówić, że wierzy w istnienie Boga, gdyż znaczyłyby to tyle samo, jak gdyby mówił, że wierzy w istnienie *niczego*, tym samym zaś wpada w otchłań bezbożności i w skrajną ignorancję⁵⁵.

Co się zaś tyczy drugiej części pierwszego zarzutu, Kartezjusz odpowiada jeszcze bardziej lakonicznie:

⁵³ Tamże.

⁵⁴ R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 198. O roli, jaką kategoria idei odgrywa w filozofii Kartezjusza, zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1988; wersja elektroniczna dostępna na stronie: <http://pbc.biaman.pl>.

⁵⁵ AT IX-1, 209–210. Wskażmy w tym miejscu, raczej na marginesie i jako ciekawostkę, że argumentacja Kartezjusza z „Medytacji trzeciej” doczekała się interpretacji, zgodnie z którą uznana została za szczególny przypadek argumentacji stosowanej w tzw. Teorii Inteligentnego Projektu; zob. D.C. Dennett, *Descartes's Argument from Design*, „The Journal of Philosophy” 105, 7, 2008, s. 333–345.

To zaś, co dorzucają: „jeśli miałbym tę ideę, to bym ją rozumiał”, jest powiedziane bezpodstawnie. Albowiem z tej racji, iż słowo „rozumieć” zawiera w swym znaczeniu pewne ograniczenie, skończony umysł nie może rozumieć Boga, który jest nieskończony; wszelako nie przeszkadza to temu, iż Go pojmuję (*aperçoive*), podobnie jak możemy dotknąć górę, mimo że nie możemy jej objąć⁵⁶.

Zapewne powinniśmy zrozumieć, że Kartezjusz nie chce powtarzać tego, co napisał w „Medytacji szóstej” – że mianowicie można zarówno pojąć, jak i wyobrazić sobie na przykład trójkąt, ale tysiącobok można jedynie pojąć. Ten przykład wystarczająco, jego zdaniem, tłumaczy, na czym polega różnica między „wyobrażaniem sobie a czystą czynnością intelektualną”⁵⁷. Jednak można wątpić, czy taka odpowiedź jest odpowiedzią na temat. Przecież Gassendi nie mówi o wyobrażaniu sobie Boga, lecz właśnie kwestionuje, jakoby można Go było pojąć. Dokonana przez Kartezjusza precyzacja znaczenia słowa „rozumieć” nic nie wnosi do dyskusji i Gassendi zapewne nie oponowałby przeciwko posługiwaniu się słowem „pojmować”, ale zaprzeczyłby, iż możemy „pojąć” Boga analogicznie, jak możemy pojąć ów przykładowy tysiącobok. Rozumowanie Gassendiego możemy przedstawić następująco: gdybym posiadał ideę Boga, to bym ją pojmował; ale ja nie pojmuję tej idei; zatem, ja tej idei nie posiadam. Na to poprawne logicznie wnioskowanie Kartezjusz niestety nie zechciał odpowiedzieć.

Gdyby Kartezjusz ustosunkował się do wskazanego wnioskowania, musiałby przyznać, że jego dowody oparte są na pewnym szczególnym odczuciu owej idei Boga i ten właśnie sposób odczuwania umożliwia posłużenie się słowem „Bóg” w przesłankach wnioskowań mających prowadzić do wniosku, że Bóg istnieje. W „Medytacji trzeciej” wyjaśniał, że idea Boga jest człowiekowi wrodzona tak samo, jak idea samego siebie:

Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło⁵⁸.

Kartezjusz mówi, że jest równie pewny istnienia Boga, jak jest pewny własnego istnienia. Uwierzymy, że jest w nim ta pewność, i spróbujmy go zrozumieć. On nie

⁵⁶ Tamże, s. 210.

⁵⁷ R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 95–96.

⁵⁸ Tamże, t. I, s. 67.

twierdzi, że w każdym momencie jest świadom, że Bóg istnieje, ani nie twierdzi, że w każdym momencie jesteśmy świadomi, że istniejemy. Aby uświadomić sobie, że istnieję, muszę poczynić namysł nad sobą, czyli uświadomić sobie, że myślę, co będzie zarazem uświadomieniem sobie, że jestem. Analogicznie muszę poczynić namysł, który zaktualizuje wrodzoną mi ideę Boga – i zależy to jedynie ode mnie, albowiem Bóg nie przymusza wolnej woli człowieka⁵⁹. To dlatego ironicznie wyjaśniał Hyperaspistesowi, że wprawdzie każdy posiada ideę Boga, ale nie każdy czuje, że ją posiada, a są i tacy, którzy nie uświadomią jej sobie „nawet po tysiącokrotnym przeczytaniu mych *Medytacji*”⁶⁰; podobnie w jednym z listów do Clerselier'a wskazywał, że „wielu ludzi może przejść przez całe swoje życie, nigdy nie przedstawiając sobie wyraźnie tej idei”⁶¹. Ale w takim razie dziwi, że Gassendi nie zakwestionował zasadności samych dowodów: jeśli bowiem jestem świadom istnienia Boga tak, jak jestem świadom istnienia samego siebie, to co mam udowodniać drogą logicznego wnioskowania?

W tym kontekście znaczący jest sposób odpowiedzi Kartezjusza na drugi zarzut Gassendiego, że mianowicie teza o istnieniu Boga nie wynika z tezy o niedoskonałym poznaniu samego siebie. Kartezjusz odpowiadając zmienia sformułowanie tej drugiej tezy:

W końcu, gdy powiadają, że „z tego, iż rozpoznaję w sobie jakąś niedoskonałość, nie wynika, że Bóg istnieje”, to niczego przez to nie dowodzą, albowiem nie przeprowadzam dedukcji bezpośrednio z tego tylko, bez dodania czegoś jeszcze. Przywodzą mi oni jedynie na pamięć sztuczki tego autora, który ma zwyczaj zniekształcać moje argumenty i powoływać się tylko na część z nich, aby wydawały się przez to wadliwe⁶².

Sformułowanie „znam samego siebie w sposób niedoskonały” (*je me connais imparfait*) Kartezjusz przypisuje tu nie samemu Gassendiemu, lecz autorom wyciągu, i ocenia, że jest to świadome zafałszowanie jego tezy: „rozpoznaję w sobie jakąś niedoskonałość” (*je reconnais en moi quelque imperfection*). Filozof uznaje, że autorzy wyciągu wzorem Gassendiego zniekształcają jego argumenty, aby dzięki temu wskazać rzekome wadliwości wywodu. Trudno nie przyznać mu racji – zarówno Gassendi, jak i autorzy wyciągu wyraźnie nie radzą sobie z Kartezjusza rozumieniem idei Boga.

⁵⁹ Szerzej na ten temat zob. J. Kopania, *O poznaniu Boga według Kartezjusza*, w: tenże, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003, s. 25–36.

⁶⁰ R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, wyd. cyt., s. 31.

⁶¹ List do Clerselier'a z 17 lutego 1645 r.; w: AT IV, 430.

⁶² AT IX-1, 211.

Nie jest pewne (przypomnijmy, że omawiany wyciąg nie zachował się), czy Gassendi bądź autorzy wyciągu podejmują kwestię dowodu na istnienie Boga sformułowanego w „Medytacji piątej”. Kartezjusz argumentuje, że nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, tak jak nie można oddzielić idei góry od idei doliny; o ile jednak z tego, że nie można pomyśleć góry bez doliny, nie wynika, że jakaś góra z doliną w ogóle istnieją, o tyle z tego, że nie można pomyśleć Boga (czyli Bytu najdoskonalszego) jako nieistniejącego (czyli bez doskonałości istnienia), wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga. Ten dowód błędnie utożsamia się z tzw. dowodem ontologicznym sformułowanym przez św. Anzelma. Argumentacja Anzelma byłaby zasadna – jak mu słusznie zarzucano⁶³ – pod warunkiem uprzedniego poznania istoty Boga, albowiem tylko wtedy można byłoby zasadnie twierdzić, że do istoty Boga z konieczności przynależy istnienie. Otóż argumentacja Kartezjusza jest zasadna, jako że on poznaje istotę Boga, oczywiście w tej tylko mierze, w jakiej człowiek jest zdolny ją poznać, mianowicie poprzez doświadczenie samego siebie. Kartezjusz jest pewny istnienia Boga tak, jak jest pewny własnego istnienia, ponieważ uświadamia sobie, że nie jest zdolny uświadomić sobie Boga nieistniejącego, tak jak nie jest zdolny sobie uświadomić siebie nieistniejącego – wrodzona człowiekowi idea Boga to idea Boga istniejącego. Anzelm analizuje pojęcie Boga; Kartezjusz uświadamia sobie ideę Boga⁶⁴.

O tym, że Gassendi i autorzy wyciągu nie zwrócili uwagi na Kartezjański dowód ontologiczny możemy wnosić z faktu, że Kartezjusz lekceważąco potraktował uwagi dotyczące kwestii zawartych w *Medytacjach* od czwartej poczynając:

Niczego nie widzę w tym wszystkim, co oni zauważają odnośnie do trzech innych *Medytacji*, na co zresztą już udzieliłem obszernej odpowiedzi, a mianowicie na zarzuty: 1. że popadam w błędne koło w rozumowaniu, gdy udowadniając istnienie Boga, wychodzę od pewnych pojęć, które są w nas, a następnie mówię, że niczego nie możemy być pewni, zanim nie będziemy wiedzieć, iż Bóg istnieje; 2. że ta wiedza [o istnieniu Boga] w niczym nie jest nam pomocna przy odkrywaniu prawd matematyki; 3. że Bóg może być zwodzicielem. Należy w tej kwestii zobaczyć moje *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, numery 3 i 4, oraz zakończenie drugiej części *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*⁶⁵.

Wszystkie trzy zarzuty dotyczą kwestii Boga, nie wnoszą nic nowego, a więc Kartezjusz całkiem słusznie nie widział powodu, dla którego miałby jeszcze raz powta-

⁶³ Zob. J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Pax, Warszawa 1963, s. 68–73.

⁶⁴ Szerzej o roli idei Boga w filozofii Kartezjusza zob. J. Kopania, *Bóg Descartes'a*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 68–76.

⁶⁵ AT IX-1, 211. Miejsca wskazane przez Kartezjusza zob. *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, ss. 176–184 i 292.

rzać wyjaśnienia podane w *Odpowiedziach na zarzuty*. Wolno zatem przyjąć, że oponenti potraktowali Kartezjusza dowód ontologiczny jako powtórzenie dowodu Anzelmia – co zresztą nie powinno dziwić, jako że dostrzeżenie jego oryginalności wymagałoby zrozumienia, na czym w istocie polega Kartezjańskie *cogito*.

Tego zaś ani Gassendi, ani autorzy wyciągu nie potrafią zrozumieć. Kartezjusz po podaniu cytowanej wyżej odpowiedzi odnosi się do kwestii postawionej nie przez Gassendiego, lecz przez autorów wyciągu lub przez jakieś osoby, z którymi się konsultowali. Filozof tak przekazuje ich uwagi:

Wszelako dodają oni na końcu pewną uwagę, która, o ile wiem, nie została napisana przez naszego autora w jego książce zastrzeżeń, ale jest bardzo podobna do jego uwag. Powiadają oni: „Wiele wspaniałych umysłów wierzy, iż jasno widzą, że matematyczna rozciągłość, którą kładę jako podstawową zasadę (*principe*) mojej fizyki, nie jest niczym innym, jak tylko moją myślą, i że nie przysługuje jej i przysługiwać nie może żadne samoistne istnienie (*subsistence*) poza moim umysłem, gdyż jest tylko utworzonym przeze mnie abstraktem od ciała fizycznego; że w takim razie cała moja fizyka jest tylko tworem wyobraźni i fantazji, podobnie jak cała czysta matematyka; i że w rzeczywistej fizyce, dotyczącej rzeczy, które Bóg stworzył, materia musi być rzeczywista, trwała, a nie wyobrażona”⁶⁶.

Autorzy wyciągu krytykują system fizyki Kartezjusza, będący jedną z części składowych jego systemu filozoficznego. Kartezjańska fizyka nie ostała się w konfrontacji z fizyką Newtona; ale oponenti nie wskazują błędów fizyki Kartezjusza – oni jej po prostu nie rozumieją.

Kartezjusz przedstawiał swój system filozoficzny jako drzewo, którego korzenie stanowi metafizyka, pień – fizyka, a gałęziami są wszystkie pozostałe nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych: medycyny, mechaniki i etyki. Jak dzięki korzeniom drzewo czerpie substancje odżywcze, tak dzięki metafizyce fizyka otrzymuje swój punkt wyjścia i aparaturę pojęciową⁶⁷. Dokonując w swej metafizyce zdecydowanego oddzielenia substancji duchowej (umysłu) od substancji materialnej (przyrody) i odkrywając w tej drugiej autonomiczność sił działania i rozwoju, Kartezjusz doprowadził do odrzucenia scholastycznych form substancjalnych, owych [natur] czy [realnych] jakości, którymi usiłowano wyjaśniać zjawiska przyrodnicze – autonomicznie działająca sfera przyrody mogła być wyjaśniana poprzez empiryczne kategorie poznawcze. To dzięki temu możliwy stał się dynamiczny rozwój przyrodoznawstwa. Ponieważ w metafizyce Kartezjusza

⁶⁶ AT IX-1, 211–212.

⁶⁷ „La métaphysique fonde les principes de la physique en autorisant la déduction des propriétés générales de la matière à partir de l'idée innée”; G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1971, t. I, s. 377.

kryterium prawdy stało się jasne i wyraźne ujęcie poznawcze, więc punktem wyjścia Kartezjańskiej metody badawczej staje się intuicja jako podstawa dedukcji⁶⁸. Oponenti Kartezjusza nie rozumiejąc, czym jest *cogito*, traktowali je jako zasadę subiektywizmu poznawczego, a więc i cała Kartezjańska fizyka zdała się im jedynie wytworem fantazji filozofa. Kartezjusz – filozof, który stoi u początków rozwoju nauki nowożytnej i który sam tak wiele do niej wniósł⁶⁹ – miał prawo się zdenerwować. Jego zdenerwowanie znalazło ujście w takiej oto odpowiedzi:

Oto zarzut nad zarzutami i streszczenie całej doktryny tych wspaniałych umysłów, na które się oni tutaj powołują. Wedle nich wszystkie rzeczy, które możemy rozumieć (*entendre*) i pojmować (*concevoir*), są jedynie wyobrażeniami i fikcjami naszego umysłu, którym nie może przysługiwać żadne samoistne istnienie (*subsistence*); z czego wynika, że nie istnieje nic, co moglibyśmy w jakiś sposób rozumieć, pojmować lub wyobrażać sobie, co moglibyśmy uznać za prawdę, czyli należy całkowicie zamknąć drzwi przed rozumem i zadowolić się byciem małpami czy papugami, nie zaś ludźmi, aby zasłużyć na wyniesienie do tego poziomu, na którym znajdują się te wspaniałe umysły. Jeżeli bowiem rzeczy, które pojmujemy, powinny zostać uznane za fałszywe właśnie dlatego, iż możemy je pojmować, to co nam pozostaje, jak tylko uznać za prawdziwe te, których nie pojmujemy, tworząc w ten sposób naszą wizję świata (*doctrine*), naśladowując innych, nie wiedząc, dlaczego ich naśladujemy, jak to czynią małpy, oraz używać tylko tych słów, których znaczenia nie rozumiemy, jak to czynią papugi? Pocieszające jest jednak dla mnie to, że łączą oni tutaj moją fizykę z czystą matematyką, a ja właśnie nade wszystko życzę sobie, aby ona była do niej podobna⁷⁰.

Mimo wielkiej irytacji Kartezjusz czyni istotną uwagę merytoryczną. Nie możemy osądzić, nie znając owego wyciągu, na ile jest ona rzeczowa, a na ile ironiczna, przypisująca autorom wyciągu myśl, której nie byli świadomi. Kartezjusz podkreśla, jak bardzo ważna jest dla niego kwestia matematyzacji fizyki, czyli odejścia od

⁶⁸ Podstawową przesłanką fizyki kartezjańskiej jest teza o rozciągłości (przestrzenności) konstytuującej istotę ciał materialnych. Teza ta została wprawdzie odkryta w rezultacie procesów poznawczych dokonywanych wyłącznie w obrębie umysłu (idea rozciągłości jest ideą wrodzoną), ale jest tezą przyrodniczą i skoro stanowi punkt wyjścia wnioskowania dedukcyjnego, to punktem dojścia będzie zbiór tez przyrodniczych. Tak więc wyjaśnianie przyrody dokonuje się całkowicie w sferze przyrodniczej, przyroda nie wyprowadza poza siebie samą. Zob. J. Kopania, *Descartes' Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1 (14), 1997, s. 73–84.

⁶⁹ Wiele było błędów i pomyłek w przyrodniczych badaniach Kartezjusza; nie pomniejszają one jednak roli, jaką odegrał w rozwoju nauki. „We have called attention to the failings of Descartes, but these are trivial by the side of his great achievements, or the benefits he conferred upon science. The vast range of his knowledge, the breadth of his interests, the encyclopaedic character of his learning, all these compel our admiration. The writings which he packed into the last twenty years of his life, if regarded as a mere feat of industry and not for their intrinsic worth, stand out among the most extraordinary productions in the history of human thought”; J. F. Scott, *The Scientific work of René Descartes*, Taylor & Francis Ltd, London 1976, s. 199.

⁷⁰ AT IX-1, 212.

czysto jakościowej fizyki arystotelesowskiej. To w jego czasach, głównie za sprawą Galileusza, fizyka stawała się nauką eksperymentalną stosującą matematykę i Kartezjusz niewątpliwie dostrzegał kierunek jej rozwoju. Fizyka matematyczna mogła powstać dopiero po zerwaniu z arystotelesowskim jakościowym ujmowaniem przyrody, co zapoczątkowane zostało w XVII wieku⁷¹. Kartezjańska filozofia wniosła wielki wkład w przełamywanie bezpłodnych ujęć jakościowych w badaniu przyrody. Nowy system fizyki był dziełem genialnego umysłu Izaaka Newtona, którego traktat *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* już samym tytułem wskazuje, że Kartezjusza *Principia Philosophiae* należą do innej epoki. Nie pomniejsza to wielkości francuskiego myśliciela – jedynie ukazuje, że Kartezjusz był genialnym filozofem, a Newton genialnym fizykiem. Żaden z dyskutantów Kartezjusza nie nosił znamion geniuszu.

Kartezjusz nie miał godnego siebie dyskutanta. Ci, którzy podobnie jak on, byli genialni, przyszli później: Spinoza, Leibniz, Kant... Geniusze bardzo rzadko trafiają się w czasach do siebie zbliżonych i mogą ze sobą dyskutować, jak Platon i Arystoteles. Niewątpliwie tak jest lepiej, bo czyż jeden genialny filozof potrafiłby drugiego genialnego filozofa przekonać do swoich ustaleń? Przecież dlatego Arystoteles odszedł od Platona, że nie mógł pojąć, o co tamtemu chodzi. Zapewne Kartezjusz dyskutując z Leibnizem jeszcze bardziej by się irytował, niż wtedy, gdy odpowiadał Gassendiemu. Możemy jedynie być pewni, że w dyskusji Leibniz powstrzymywałby irytację; dał dowód swego opanowania, dyskutując z Antoine'em Arnaudem, który nie był zdolny go zrozumieć, podobnie jak Gassendi Kartezjusza. Jednak Leibniz, jak przystało na dworzanina i dyplomatę, był cierpliwy i uprzejmy, daleki od ironii i najmniejszej choćby złośliwości⁷². Taka różnica charakterów.

ON THE REASONS FOR DESCARTES' IRRITATION AT GASSENDI'S POSITION

Summary

This article analyses the reasons why Descartes refused to enter into a polemic with Gassendi after the publication of his new objections to *Meditations*. It argues that Descartes' irritation was justified because the sensualist limitations of Gassendi's position

⁷¹ Próby rozwijania fizyki matematycznej podejmowane były już w średniowieczu, jednak ówczesna mechanika mimo uznania matematyki jako metody nie była zdolna rozwinąć eksperymentalnej fizyki stosującej matematykę. O przyczynach tej niemożności zob. E. Jung, *The Fourteenth and Seventeenth Century Project of Mathematical Physics. Continuity or Discontinuity?*, „Organon” 41, 2009, s. 151–164.

⁷² Zob. G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnaudem*, tłum. S. Cichowicz i J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

made him unable to understand the issues which constituted an important novelty in Descartes' philosophy. For his part, Descartes is likely to have suspected that Gassendi was not even trying to understand the essence of his philosophy.

Key words: Descartes, Gassendi, polemic, *Disquisitio metaphysica*

Słowa kluczowe: Kartezjusz, Gassendi, polemika, *Disquisitio metaphysica*

Bibliografia

- Ariew R., *Descartes, les premiers cartésiens et la logique*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1, 2006.
- Arnauld A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, PWN, Warszawa 1958.
- Bouillier F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, Slatkine Reprints, Genève 1970.
- Brundell B., *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1987.
- Dennett D.C., *Descartes's Argument from Design*, „The Journal of Philosophy” 105, 7, 2008.
- Descartes. Objecter et répondre*, red. Beyssade J.-M., Marion J.-L., Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- Descartes R., *Oeuvres*, red. Ch. Adam i P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1974–1983.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970.
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- Gassendi P., *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, wyd. B. Rochot, Librairie J. Vrin, Paris 1962.
- Hintikka J., „*Cogito ergo sum*”: *Inference or Performance?*, „Philosophical Review” 71, 1, 1962, 3–32
- Hintikka J., „*Cogito ergo sum*” as an *Inference and a Performance*, „Philosophical Review” 72, 4, 1963.
- Hintikka J., *Cogito ergo sum, comme inférence et comme performance*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1, 2000, 3–12.

- Hintikka J., *Cogito, ergo quis est?*, „Revue Internationale de Philosophie” 50, 1, 1996, 5–21 (tekst angielski) i „Revue de Métaphysique et de Morale” 1, 2000 (przekład francuski), 13–28.
- Jung E., *The Fourteenth and Seventeenth Century Project of Mathematical Physics. Continuity or Discontinuity?*, „Organon” 41, 2009.
- Kopania J., *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003.
- Kopania J., *Descartes’ Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1 (14), 1997.
- Kopania J., *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” LXII, 4, 2014.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1988; wersja elektroniczna: <http://pbc.biaman.pl>.
- Kopania J., *Szkice kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2009.
- Krokiewicz A., *Nauka Epikura*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Leibniz G.W., *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz i J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- LoLordo A., *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Nowosielski J., *Sztuka na końcu świata. Rozmowy*, wybór K. Czerni, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Pax, Warszawa 1963.
- Rodis-Lewis G., *Descartes. Textes et débats*, Librairie Générale Française, Paris 1984.
- Rodis-Lewis G., *L’oeuvre de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1971.
- Scott J. F., *The Scientific work of René Descartes*, Taylor & Francis Ltd, London 1976.
- Vilmer J.-B. J., „*Cogito, ergo sum*”: *induction et deduction*, „Archives de Philosophie” 67, 1, 2004.
-

prof. dr hab. Jerzy Kopania, Akademia Teatralna im. A. Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku