

## Kartezjusz i Sartre o fałszu, prawdzie i wolności

### Kartezjusz a tradycja filozoficzna

Mam zamiar rozważyć problem zmiany, jaka dokonała się w filozofii za sprawą Kartezjusza, gdy idzie o sposób pojmowania rzeczywistości, jej struktury i poznawania jej najważniejszych aspektów. Filozofii Kartezjusza przypisuje się zazwyczaj radykalnie krytyczny stosunek do tradycji filozoficznej. Natomiast według Jeana Paula Sartre'a Kartezjusz mimo swego radykalizmu filozoficznego nie idzie w swych dociekaniach wystarczająco daleko, gdyż jako *dogmatyczny uczyony i dobry chrześcijanin daje się zmiażdżyć przez przedustanowiony porządek prawd wiecznych i przez wieczny system wartości stworzonych przez Boga*<sup>1</sup>.

Dlaczego przedmiotem zainteresowania miałyby być właśnie filozofia Kartezjusza, a nie jakieś współczesnego filozofa? W moim przekonaniu przemawia za tym jej wieloznaczność prowadząca do radykalnie odmiennych opinii na jej temat. Kartezjusz już przez współczesnych (A. Arnauld, N. Malebranche) był uważany za twórcę nowej filozofii, za krytyka tradycji filozoficznej (nazbyt łagodnego w mniemaniu T. Hobbesa i P. Gassendiego), a nawet za niejawnego wroga katolicyzmu (teologowie Sorbony) albo za nudziarza, który traci czas na konstruowanie metafizycznych dowodów na istnienie Boga, zamiast zająć się kwestią podstawową, jaką jest wiara (B. Pascal). W późniejszych czasach ugruntowało się przekonanie o jego zasadniczej roli w ukształtowaniu nowej

---

<sup>1</sup> J.P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, cz. II, s. 325.

filozofii obejmującej także różne dziedziny, które dziś zaliczamy do obszaru nauki.

W pewnej mierze, jak sądzę, sytuacja, w jakiej przyszło Kartezjuszowi podjąć podstawowe zagadnienia filozofii, jest prefiguracją przemian myśli zachodniej w następnych stuleciach, które charakteryzowała radykalność programowa i gwałtowność. Sposób, w jaki Kartezjusz próbował przezwyciężyć trudności, które w jego mniemaniu charakteryzowały ówczesną filozofię (gdzie współistniały ze sobą optymizm poznawczy scholastyki, sceptycyzm teoretyczny i normatywny oraz myśl św. Augustyna, używana jako oręż przeciwko scholastyce i sceptycyzmowi), traktowany jest jako zasadniczy zwrot w myśli filozoficznej, polegający na wprowadzeniu radykalnych zmian w sposobie pojmowania filozofii, nauki, świata i człowieka, jednym słowem jako rewolucja. Podobnie w następnym stuleciu charakteryzowano filozofię Kanta. W XIX wieku miano myśli radykalnej zyskał pozytywizm Comte'a, filozofia Nietzschego i Marksa, na przełomie stuleci rewolucyjną zmianę filozofowania wiązano z fenomenologią Husserla, by z kolei Heideggera i Sartre'a uznać za twórców nowego podejścia do podstawowych zagadnień filozoficznych, i tak po najnowsze czasy. Można odnieść wrażenie, że od czasów Kartezjusza mamy do czynienia z permanentną rewolucją w filozofii.

Jak wiadomo, Kartezjusz, rozważając możliwość rozpoznawania prawdy przez ludzki umysł, przeprowadza zabieg, którego efektem jest przezwyciężenie sceptycyzmu zarówno teoretycznego, jak i normatywnego<sup>2</sup>.

W Medytacji II niemożliwość myślenia o własnym nieistnieniu, co Willard Quine określa mianem „niespójności egzystencjalnej”, zostaje uznana za potwierdzenie istnienia, a łudzenie przez „wszechpotężnego i najprzebieglejszego” zwodziciela jest niebudzącym wątpliwości potwierdzeniem istnienia podmiotu myślącego:

*(...) czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie istnieję? Ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem. Lecz istnieje zwodziciel – nie wiem kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi!*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.

<sup>3</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie; *Zarzuty uczonych mężów oraz odpowiedzi autora*, przeł. S. Swieżawski; *Rozmowa z Burmanem*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1958, t. 1, s. 31.

Znalazłszy w samoświadomości podstawę uzasadnienia metafizycznej tezy o istnieniu własnej jaźni pojmowanej jako podmiot aktów świadomości i jednostkowa substancja, Kartezjusz nadaje pierwszoplanowej perspektywie status uniwersalny: wszelka samoświadomość wiąże się w sposób konieczny z uznaniem istnienia podmiotu myślącego. W ten sposób podstawowa teza metafizyczna jest uzasadniana przez wgląd podmiotu filozofującego, który uchwytuje konieczny związek między myśleniem a istnieniem.

*(...) gdy ktoś mówi: myślę więc jestem, czyli istnieję, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą, (...) uczy się jej [zasady: myślę więc jestem, czyli istnieję – przy. M.K.] raczej na podstawie tego, co sam w sobie doświadcza, że [mianowicie] nie może tak być, by myślał, jeśliby nie istniał<sup>4</sup>.*

Pozostawiam na boku kwestie interpretacyjne, czy jest to poznanie związku koniecznego, czy jednak rozumowanie, czy wreszcie wypowiedź performatywna<sup>5</sup>. To, co jest istotne z punktu widzenia przyjętej w tym tekście perspektywy, to przewyżczenie przez Kartezjusza pewnej sytuacji intelektualnej, która w jego mniemaniu polegała na współistnieniu w tym samym czasie scholastyki, której zarzucał zarówno poleganie na świadectwie zmysłów, jak i schematyczność metody i metafizyki, będącej rezultatem jej stosowania, i rozpowszechnionego i dysponującego dużą siłą argumentacji sceptycyzmu francuskiego przełomu XVI i XVII wieku. W filozoficznej debacie tamtej doby obecne są również wątki teologiczno-religijne, które sprawiają, że ich uczestnicy zachowują znaczącą ostrożność w formułowaniu swych stanowisk, by uniknąć ingerencji władzy politycznej, dla której najważniejszą kwestią było zapewnienie pokoju społecznego w warunkach ostrych konfliktów religijnych przybierających postać sporów politycznych rozwiązywanych z użyciem siły. Pokój religijny został zaprowadzony w 1648 roku, na dwa lata przed śmiercią Kartezjusza, lecz we Francji wewnętrzny konflikt między władzą królewską i Frondą wciąż się tlił i rzutował na znany spór między jezuitami a jansenistami – zwolennikami uwspółcześnionej wersji filozofii św. Augustyna – w którym

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 176–177.

<sup>5</sup> Por. J. Hintikka, «*Cogito, ergo sum*»: *Inference or Performance?*, „The Philosophical Review” 1962, no. 1–4, t. 71.

znaczącą rolę odegrał Blaise Pascal; spór zakończony, jak wiadomo, rozproszaniem wspólnoty klasztoru Port-Royal i jego zburzeniem w 1711 roku.

Kartezjusz, jak sam powiada, traktuje dotychczasową wiedzę jako mieszaninę prawdy i fałszu. Z punktu widzenia celu, jakim jest dążenie do prawdy w sposób niebudzący wątpliwości, jest to stan rzeczy nie do zaakceptowania, gdyż wiąże się z nim chaos poznawczy i moralny, a być może także polityczny. Bowiem nie współistnienie prawdy i fałszu, lub przynajmniej błędu, stanowi problem poznawczy, lecz brak kryteriów umożliwiających określenie, co jest prawdą, a co fałszem. Kartezjusz ma świadomość ludzkiej niedoskonałości pod każdym względem, a przede wszystkim, gdy idzie o możliwości poznawcze człowieka. Wątpliwie, czy można poznać prawdę, i czy wiedza prawdziwa znajduje się w zasięgu możliwości człowieka, wskazuje na ludzką niedoskonałość. Wszakże podstawą owej świadomości niedoskonałości jest obecne

*(...) we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone przed tym co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego. Bo jakże bym mógł inaczej pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki<sup>6</sup>.*

Zarzuca się Kartezjuszowi, że kwestionując czy zawieszając obowiązywanie dotychczasowej wiedzy i metod dochodzenia do niej, usurpuje sobie prawo do budowania gmachu wiedzy na nowo. Niewątpliwie uznawszy tezę o koniecznym związku między myśleniem i istnieniem za sposób przewyciężenia argumentów sceptycznych, traktuje ją zarazem jako tezę wyjściową, fundamentalną, nowej bezzałożeniowej filozofii i metody filozofowania oraz uprawiania nauk, która otwiera nowe perspektywy poznawcze i widoki na podporządkowanie przyrody ludzkim celom praktycznym oraz sprawienie, by ludzie stali się *jak gdyby panami i posiadaczami przyrody*<sup>7</sup>.

Myśl Kartezjusza jest wielostronna. Uznając bowiem świadomość nieskończoności, Kartezjusz nie tylko wskazuje na kryterium pozwalające dokonać oceny możliwości poznawczych człowieka, jakim jest boska nieskończoność, która oznacza między innymi wiedzę doskona-

<sup>6</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 60.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przekład, słowo od tłumacza, przypisy W. Wojciechowska, Warszawa 1981, cz. V, s. 72.

łą, a więc pełną i niepodlegającą dezaktualizacji, ale umożliwia również zrozumienie ludzkiej skończoności i miejsca człowieka w hierarchii bytów. Z drugiej strony hierarchiczny porządek ontyczny, jaki rozpoznaje tradycja arystotelesowsko-scholastyczna, porządek realnego świata wyznaczony przez substancje pierwsze (indywidualne), substancje drugie (istoty, gatunki) i przekraczający ów ład porządek transcendentaliów, wreszcie byt doskonały i nieskończony, Kartezjusz kwestionuje jako określony schematycznie i arbitralnie, co szczególnie jest widoczne, gdy w Medytacji II odrzuca definicję człowieka jako *animal rationale* (istota żywa rozumna), gdyż pociąga to za sobą konieczność konstrukcji definicji według arystotelesowsko-scholastycznego wzorca, na rzecz słynnego określenia *res cogitans* (rzecz/substancja myśląca). Wydawać by się więc mogło, że Kartezjusz ścina drzewo Porfiriusza, by w miejsce złożonej struktury pojęciowej wprowadzić definicję innego rodzaju, która odwołuje się do bezpośredniej wiedzy o desygnacie pojęcia.

Utrwalony obraz porządku świata, odtwarzanego w języku pojęć i sądów uporządkowanych logicznie w sposób zgodny z podstawowym ładem ontycznym, zostaje radykalnie zakwestionowany. Kartezjusz tak postrzegany może być uznany za burzyciela wizji świata, która kładzie nacisk na ład metafizyczny i na wiedzę, której prawdziwość pojmowana jest jako jej zgodność z rzeczywistością (korespondencyjna teoria prawdy), za intelektualnego przywódcę rewolucji intelektualnej, i, w ostatecznym rozrachunku, rewolucji społecznej i politycznej.

D'Alembert pisał o Kartezjuszu z emfazą:

*Kartezjusz umiał przynajmniej pokazać rzetelnym umysłem drogę wyzwolenia z jarzma scholastyki, opinii, autorytetu, słowem z jarzma przesądów i barbarzyństwa; i dzięki tej rewolcie, której owoce dziś zbieramy, oddał filozofii przystęgu istotniejszą, być może, niż wszyscy znakomici jego następcy. Można w nim widzieć przywódcę spiskowców, który pierwszy miał odwagę powstać przeciw władzy despotycznej i samozwańczej i który gotując przewrót jawny i otwarty założył podwaliny rządów sprawiedliwszych i pomyślniejszych, choć sam nie mógł ujrzeć chwili ich nastania<sup>8</sup>.*

Zatem Kartezjusz w oczach d'Alemberta i innych entuzjastów zmian społecznych i politycznych w osiemnastowiecznej Francji to wy-

---

<sup>8</sup> J. d'Alembert, *Wstęp do Encyklopedii*, przeł. J. Hartwig, Warszawa 1954, s. 77 i 83; cyt. za: P. Kłoczowski, *Rewolucja kartezjańska*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, pod red. P. Kłoczowskiego, Kraków 2004.

zwoliciel z jarzma intelektualnego zniewolenia i rewolucjonista dążący do obalenia władzy despotycznej, twórca intelektualnego oręża, które przyczyniło się do upadku starego ustroju sto kilkadziesiąt lat później.

Powiada się, że idee mają swoje konsekwencje, a ich los i wpływ na przemiany intelektualne i społeczno-polityczne może być zaskakujący i nie do przewidzenia dla ich autorów, którzy je tworzyli i uzasadniali, kierując się intencjami niemającymi wiele wspólnego z efektami, jakie przyniosły po dziesięcioleciach. Trudno zakwestionować ten pogląd, tym bardziej że jest on oczywisty, żeby nie powiedzieć banalny. Jednak zasadniczym powodem trudności, jakie wiążą się z określeniem znaczenia filozofii Kartezjusza, jest jej szczególny stosunek do filozofii klasycznej, czyli do scholastyki, w tym do współczesnej mu tak zwanej późnej scholastyki (zwłaszcza jej wybitnego przedstawiciela Franciszka Suareza), z którą zapoznawał się w kolegium jezuickim La Flèche, gdzie pozostawał także pod wpływem nauczania założyciela zakonu jezuitów Ignacego Loyoli<sup>9</sup>. Istotną rolę w poszerzeniu jego wiedzy o filozofii scholastycznej i stosunku do niej spełniła praca wydana w Paryżu w 1609 roku, *Summa philosophiae quadripartita...* Eustachego od św. Pawła<sup>10</sup>.

### Kilka oczywistych uwag o scholastyce

W uproszczeniu scholastykę możemy pojmować jako filozofię opartą na założeniu istnienia obiektywnego świata, którego hierarchiczny porządek polega na związkach zależności bytowej między strukturami niesamodzielnymi i samodzielnymi, różniącymi się stopniem samoistności. Strukturą całkowicie autonomiczną bytowo tego porządku jest byt doskonały, czyli Bóg. Scholastyka to także metoda uzasadniania i dochodzenia do wiedzy za pomocą rozumowań, w których niezbędne

<sup>9</sup> É. Gilson w swym *Index scolastico-cartésien*, Félix Alcan, Paris 1912, przytacza źródła scholastyczne, które mogły wpłynąć na ukształtowanie się stanowiska Kartezjusza wobec tej tradycji filozoficznej, a pośród nich, oprócz Suareza, przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu, komentarze do dzieł Arystotelesa powstałe w kolegium w Coimbrze, komentarze François Toledo, Antonia Ruvio (Rubio) i *Summa philosophiae quadripartita, de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*, Paryż 1609, Eustachego od św. Pawła (Eustachius a Sancto Paulo). Por. także: Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 2004.

<sup>10</sup> Por. B. Timmermans, *The Originality of Descartes's Conception of Analysis as Discovery*, „Journal of the History of Ideas” 1999, nr 3, t. 60, s. 433–447.

są spójność logiczna oraz analiza argumentów za daną tezą i przeciwko niej. Poznanie rzeczywistości jest możliwe, gdyż ma ona naturę inteligibilną – zrozumiałą i racjonalną, i choć jednym ze źródeł poznania jest doświadczenie, wiedza ostatecznie ma charakter spójnej logicznie struktury, odtwarzającej strukturę bytu. Podstawą wszelkiej wiedzy jest metafizyka, filozofia pierwsza, zapożyczona od Arystotelesa i poddana wielowiekowej, bardzo złożonej i subtelnej interpretacji przez wielu myślicieli chrześcijańskich, zwłaszcza przez św. Tomasza z Akwinu. Metafizyka i wiedza oparta na metafizycznych założeniach jest zespołem twierdzeń będących wynikiem analizy pojęciowej (rozdzielania i definiowania) i rozumowań sylogistycznych. Metafizyka i powiązana z nią wiedza oparta jest na założeniu odpowiedniości rezultatów poznawczych oraz podstawowych właściwości bytów i ich rodzajów. Poznanie nie jest pełne, gdyż poza zasięgiem możliwości poznawczych człowieka pozostaje kompletna wiedza o bycie doskonałym, niezależnie od tego, czy ma się na myśli poznanie przez *via negativa* czy *via positiva*. Możliwe jest wszakże uargumentowane wykazanie istnienia bytu najwyższego (dowody na istnienie Boga). Wiedza o świecie naturalnym jest ograniczona, ale poszerza się w miarę zdobywania nowych informacji czy to z obserwacji, czy z relacji.

Fałsz jest wynikiem błędu poznawczego: logicznie niespójnego rozumowania, błędnego definiowania lub błędnego rozpoznania jakichś aspektów bytu. Chaos jest pochodną błędu poznawczego. Moralność oraz dziedzina społeczna i polityczna są pojmowane w scholastyce, w nawiązaniu do Platona i Arystotelesa, jako sfera, w której chaos czy nieuporządkowanie łatwo zastępują porządek. Przyczyną tej tendencji do wyradzania się ładu w sferze życia ludzkiego w chaos jest ludzka niedoskonałość mająca według myślicieli chrześcijańskich swe ostateczne źródło w grzechu pierwotnym. Z drugiej jednak strony w koncepcjach scholastycznych, podobnie jak w antycznych, środkiem zapobiegającym moralnemu upadkowi jest wychowanie, *paideia*, powiązana z chrześcijańską koncepcją łaski bożej lub, w wersji katolickiej, z koncepcją łaski dostatecznej i skutecznej, której celem jest osiągnięcie cnót pojmowanych jako trwałe dyspozycje do działania moralnie wartościowego. Moralność jest obszarem zmagania i żmudnej pracy, której rezultatem ma być osiągnięcie pewnego stopnia doskonałości moralnej. Rozum w tych wysiłkach pełni funkcję podstawową, choć polega ona na

umiejętnym kierowaniu afektami, tak, by czynnik dynamiczny w człowieku, jaki stanowiąc uczucia, nie został całkowicie obezwładniony, jak to ma miejsce w koncepcjach stoików.

Z kolei ład społeczny i polityczny również wymaga działań podyktowanych rozumem i roztropnością. Według św. Tomasza istnieje pewien poziom samoorganizacji społeczeństwa, ale pełna wspólnota polityczna (państwo) wymaga kierowania, istnienia czynnika królewskiego, pobudzającego do działania na rzecz dobra wspólnego wielu ludziom<sup>11</sup>. Brak takiego czynnika lub jego niezgodny z naturą (nieukierunkowany na dobro wspólne) sposób działania, prowadzi do wynaturzeń, do chaosu i do rozpadu wspólnoty politycznej, a więc do położenia, które Hobbes nazwie potem stanem natury. Rzeczywistość moralna i polityczna ma swe podstawy metafizyczne, lecz bez rozumnego działania nie może przetrwać. W tym sensie scholastyka rozpoznaje konieczność zabiegania o dobro wspólnoty i uzasadnia uprawianie polityki. Cechą charakterystyczną scholastyki jest teleologizm, czyli przyjęcie za Arystotelesem, iż oprócz przyczyny sprawczej, materialnej i formalnej, istnieją przyczyny celowe. To zaś w konsekwencji oznacza, że wszelkie dziedziny rzeczywistości: przyroda, człowiek w wymiarze duchowym, moralnym i politycznym, są rezultatem boskiego planu stworzenia.

### *Niejednoznaczny stosunek Kartezjusza do scholastyki*

Stosunek Kartezjusza do scholastyki jest niejednoznaczny. Bez wątpienia przekonanie, iż świat materialny może zostać poznany w sposób zarówno rozumowy, jak i empiryczny jest wspólne scholastyce i jego nowej filozofii. Dowodzenie istnienia Boga na dwa różne sposoby także nosi wyraźne cechy myślenia scholastycznego (analogie z argumentami św. Anzelma z Aosty i św. Tomasza z Akwinu). Odwoływanie się w argumentach za istnieniem Boga do tez metafizycznych, takich jak na przykład: wszystko ma swoją przyczynę, skutek nie może być doskonalszy od przyczyny itp., użycie terminologii scholastycznej: substancja, atrybut, modus, podmiot, akt itp., pokazuje, iż w rzeczywistości Kartezjusz łączy w swej filozofii stare i nowe elementy. Jego filozofia ma dwa ob-

<sup>11</sup> Św. Tomasz, *O królowaniu*, przekład i komentarz M. Matyszkowicz, Kraków 2006, rozdz. 1.4.2–1.5, s. 39.

licza: jedno zwrócone ku przeszłości – ku filozofii klasycznej (Arystotelesa i innych myślicieli starożytności, św. Augustyna i ku scholastyce wieków średnich oraz wieku XVI i pierwszej połowy XVII stulecia) oraz drugie zwrócone ku filozofii i nauce wczesnej nowożytności. A jego stosunek do nich jest zróżnicowany, bo zarówno krytyczny, jak i nacechowany uznaniem dla pewnych osiągnięć zarówno w zakresie metody, jak i budowanych teorii oraz proponowanych rozwiązań problemów.

Wspomniałem o znaczących zapożyczeniach pojęciowych i o zaakceptowanych przez Kartezjusza tezach metafizycznych. Nie wchodząc głębiej w tę złożoną materię, co wymagałoby szczegółowej analizy sposobu, w jaki pewne pojęcia są rozumiane i jak niektóre z tez metafizycznych uzyskują dodatkowe, nowe znaczenie ze względu na kontekst, w jakim występują, należy podkreślić, że obecność w filozofii myślenia charakterystycznego dla scholastyki nie jest tylko efektem wczesnej edukacji autora *Rozprawy o metodzie* w duchu Szkoły, lecz przede wszystkim świadomym wyborem ze względu na podejmowany wysiłek rozwiązania problemów metafizycznych, a zwłaszcza skomplikowanego związku różnych nauk z ich metafizycznymi podstawami. Kartezjusz przejmując z tradycji klasycznej ideę podstawowej funkcji metafizyki w systemie wiedzy, a uwzględniając oprócz matematyki coraz większe znaczenie nauk przyrodniczych, przedstawia wizję i zarazem program badawczy dedukcyjnej konstrukcji systemu wiedzy, logicznie powiązanego z podstawami metafizycznymi. Posługując się metaforą drzewa, Kartezjusz powiada w *Zasadach filozofii*, że jego *korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie medycyny, mechaniki i etyki*<sup>12</sup>. Z zasad metafizyki należy wywieść *poznanie innych rzeczy, które od nich zależą, by powstał cały łańcuch dedukcji, i tylko tego, co wynika na drodze matematycznych konsekwencji*<sup>13</sup>. Taki sposób pojmowania związków między nauką i metafizyką, które Kartezjusz i współcześni mu traktowali jako całość i określali mianem filozofii, jest konsekwencją z jednej strony myślenia w kategoriach logicznych struktur odtwarzających strukturę bytu, które wyraźnie występuje u Arystotelesa (a wpływ Platona jest tu niewątpliwy) i jego

<sup>12</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, przekład, słowo od tłumacza i przypisy I. Dąbmska, Kęty 2001, cz. 1, s. 19.

<sup>13</sup> *Ibidem*, cz. 1, s. 12 i cz. III, r. 43, s. 95.

scholastycznych kontynuatorów i interpretatorów, a z drugiej strony, w coraz większym stopniu zaznaczającego się związku między matematyką i naukami przyrodniczymi (między innymi za sprawą fizyki Galileusza), który spowodował, iż matematyka zaczyna być pojmowana jako uniwersalny język nauki i metodologiczny wzorzec dla wszelkiej wiedzy.

Kartezjusz wszakże, podejmując zagadnienia metodologiczne związane z uprawianiem różnych nauk, nie ogranicza się do koncepcji nauk apriorycznych, dla których wzorcem jest matematyka. Ma bowiem świadomość, iż budowane teorie dostarczają hipotez, które jako wnioski wynikające *na drodze matematycznych konsekwencji (...) ściśle zgadzają się ze wszystkimi zjawiskami przyrody*<sup>14</sup>. A w innym miejscu stwierdza:

*(...) dostrzegłem pewne prawa, które Bóg w taki sposób ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia, że gdybyśmy dostatecznie nad nimi się zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości, że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się na świecie i co się na nim dzieje*<sup>15</sup>.

### Rola fałszywych hipotez w koncepcji wiedzy Kartezjusza

To, co w istotny sposób różni Kartezjusza od późnoscholastycznej koncepcji wiedzy, to nie tyle uznanie roli matematyki jako narzędzia poznawczego i wzorca metodologicznego, lecz pogląd, iż możliwe jest konstruowanie teorii, które zawierają założenia fałszywe, kontrfaktyczne, teoretyczne fikcje<sup>16</sup>. Inaczej rzecz ujmując, Kartezjusz wyraźnie wskazuje, iż ludzki rozum, korzystając z danej mu przez Boga zdolności poznawania prawdy – z przyrodzonego światła rozumu i znajomości prawd wiecznych, czyli podstawowych pojęć twierdzeń metafizycznych i matematycznych – może, jakbyśmy dziś powiedzieli, tworzyć hipotetyczne modele teoretyczne, które wyjaśniają pewną interesującą badacza sferę zjawisk. Co więcej, człowiek może tworzyć wiele takich modeli, by rozważyć, który z nich lepiej wyjaśnia obserwowane zjawiska.

<sup>14</sup> *Ibidem*, cz. III, r. 43, s. 95.

<sup>15</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 49–50.

<sup>16</sup> I. Dąmbaska, *O niektórych założeniach metodologicznych w „Principia philosophiae” Descartes’a*, w: eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975. Szerzej na ten temat piszę w: M. Kuniński, *Izydora Dąmbaska wobec filozofii Kartezjusza*, w: *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąmbskiej*, pod red. J. Perzanowskiego, Kraków 2009.

A dzieje się tak dlatego, że Bóg mógł zdecydować, iż przyczyny obserwowanych zjawisk mogą być różne od tych, które dotychczas przyjmowano.

*Jakkolwiek bowiem ten sam rzemieślnik może konstruować dwa zegary równie dokładnie wskazujące godziny i na zewnątrz do siebie podobne, to jednak wewnątrz wiązanie ich kółek całkowicie może być różne. Tak samo bez wątpienia i najdoskonalszy twórca wszechrzeczy mógł to wszystko, co widzimy w wiele różnych sprawić sposobów<sup>17</sup>.*

Fragment *Rozprawy o metodzie* wprowadza z kolei pojęcie światów możliwych, które dotychczas pojawiało się w utopiach społecznych, a uzyska istotne znaczenie w filozofii Leibniza. Kartezjusz, przeciwstawiając się poglądom uczonych, czyli scholastyków, rozważa możliwość powstania wszechświata w inny sposób, niż sądzi się powszechnie, według innych praw, choć także ustanowionych przez Boga<sup>18</sup>.

*Aby jednak trochę osłonić wszystkie te sprawy i móc wyrażać swobodniej, co o nich sądziłem, nie będąc zmuszonym trzymać się poglądów przyjętych wśród uczonych, ani też ich odpierać, postanowiłem pozostawić im jako przedmiot dyskusji cały ten świat tu obecny, a mówić tylko o tym, co działałoby się w jakimś nowym świecie, o ile by Bóg stworzył teraz gdzieś, w jakichś przestworzach urojonych [podkr. – M.K.] ilość materii dostateczną do jego powstania i gdyby wprowadził różne jej części w ruch bezładny i różnorodny tak, iżby wytworzył z niej chaos tak mętny, jaki tylko mogliby wymyślić poeci, a w dalszym ciągu współdziałałby z przyrodą na zwykły jedynie sposób, pozwalając jej działać wedle praw, które ustanowił<sup>19</sup>.*

Odstępstwo Kartezjusza od nauki scholastycznej polega więc na uznaniu, iż głęboka struktura świata, czyli rządzące nim prawa i elementy składowe, mogą być inne, niż przyjmowano dotychczas, a więc nawet jeśli mają one naturę przedustanowioną, to można je opisywać za pomocą różnych hipotetycznych modeli (być może lepiej) wyjaśniających świat znany nam z doświadczenia. Owe modele ujawniałyby różne aspekty głębokiej struktury. Stosowanie różnych modeli teoretycznych, będących opisami światów możliwych, można także uznać za przejaw takiego podejścia metodologicznego, w którym w zależności od

<sup>17</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. IV, r. 204, s. 230.

<sup>18</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Kuniński, *Izydora Dąmbska wobec filozofii Kartezjusza*.

<sup>19</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, cz. V, s. 51.

przyjętych założeń teoretycznych uzyskuje się inny obraz struktury rzeczywistości. Podejście to byłoby zasadniczo różne od scholastycznego i ustanawiałoby zasady metodologiczne nauki nowożytnej, choć można w nim dostrzec wpływ pojmowania metody analizy w matematyce jako narzędzia heurystycznego przez uczonych starożytnych, takich jak Euklides, Pappus czy Diofantos, wszyscy pochodzący z Aleksandrii<sup>20</sup>.

### Wolna wola a prawda i fałsz

Najistotniejszym odstępstwem od tradycji scholastycznej jest wspomniane stosowanie fałszywych hipotez. Kartezjusz, jak wiadomo, w Medytacji IV wiąże fałsz z wolną wolą, która jest władzą wydawania sądów. Dopóki wola wydaje sąd o tym, co zostało rozpoznane jako jasne i wyraźne, czyli oczywiste, sąd ten jest prawdziwy. Jeśli jednak wola wykracza poza to, co podsuwa jej rozum, wtedy sąd jest błędny, czyli fałszywy. Po stwierdzeniu, iż błąd sam w sobie nie jest czymś realnym i zależnym od Boga, lecz pewnym brakiem, a błędne wydawanie sądów jest konsekwencją nieposiadania przez podmiot myślący zdolności wydawania prawdziwego sądu w stopniu nieskończonym, choć pochodzi ona od Boga, Kartezjusz tak oto formułuje swój pogląd na temat źródeł popełniania błędów:

*(...) zależą one od współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania i zdolności wybierania (a facultate eligendi) czy też wolności decyzji (ab arbitrii libertate), tzn. od intelektu i zarazem od woli<sup>21</sup>.*

#### I właśnie

*(...) wolę, czyli wolność decyzji stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej; tak że przede wszystkim, dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony (...) jednak nie wydaje się ona większą [niż wola Boga – przyp. M.K.], jeżeli rozpatrywać ją samą w sobie w sposób formalny i dokładny. Polega ona bowiem na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie czynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego), albo raczej na tym tylko, że przystępujemy do potwierdzania lub zaprzeczania tego, czyli podążania za tym lub unikania tego, co nam*

<sup>20</sup> Por. B. Timmermans, *The Originality of Descartes's Conception of Analysis as Discovery*, s. 442–447.

<sup>21</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 74.

*intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza*<sup>22</sup>.

Na pozór więc wolność woli czy wolność decyzji polega na wyborze pomiędzy różnymi możliwościami. Kartezjusz podkreśla, iż jest to sytuacja niezdecydowania, bowiem podmiot decyzji nie znajduje racji, by skłonić się ku tej czy innej możliwości. Oczywiście, gdyby alternatywne możliwości były równowartościowe, wówczas niezdecydowanie mogłoby prowadzić do poszukiwania jeszcze innych możliwości, czyli odrzucenia wyboru pomiędzy dotychczas znanymi alternatywami, lub też wybór pomiędzy nimi byłby rozstrzygany pod wpływem jakiegoś impulsu albo w sposób czysto losowy. Na przykład można byłoby zdecydować, czy iść do kina, czy do teatru, rzucając monetą. Kartezjusz niezdecydowanie określa mianem „najniższego stopnia wolności”, które świadczy o braku lub o negacji w poznaniu. Bo, jak powiada, nie trzeba być wolnym, *by się przechylić ku jednej lub drugiej stronie*<sup>23</sup>. Z psychologicznego punktu widzenia ma niewątpliwie rację. W sytuacji wyboru szukamy jakichś motywów czy powodów, które przemawiałyby za opowiedzeniem się za którąś z możliwości. W przeciwnym razie znaleźlibyśmy się w położeniu osiołka Buridana. Kartezjusz jednak ma na myśli racje, czyli przesłanki racjonalne, lub wpływ Boga. I dopiero taki wybór uważa za wolny.

*(...) im bardziej przechylę się ku jednej [stronie], czy to dlatego, że tu pojmuję jasno racje dobra i prawdy, czy też że Bóg tak kieruje najgłębszą treścią mojej myśli, tym bardziej wolny jest mój wybór. Z pewnością też ani łaska Boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolności, lecz przeciwnie, raczej pomnaża i wzmacnia*<sup>24</sup>.

### Sartre wobec Kartezjuszowej koncepcji wolności

Sartre w cytowanym już artykule *Wolność kartezjańska*, w którym korzysta ze swych dociekań nad problemem wolności w *Bycie i nicości*, stara się oddać sprawiedliwość Kartezjuszowej koncepcji wolności, do-

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 77.

ceniając jej znaczenie dla filozofii, lecz poddaje ją także krytyce immanentnej i krytyce z perspektywy własnej antropologii filozoficznej.

*Człowiek jest tedy bytem, przez który prawda pojawia się w świecie; (...) Koniec końców, trzeba powiedzieć – tak lub nie – i samemu za cały wszechświat zadecydować o prawdzie. Otóż owa decyzja jest aktem metafizycznym i absolutnym. Zaangażowanie nie jest względne, nie chodzi o twierdzenie przybliżone, które mogłoby być podane w wątpliwość. Podobnie jak człowiek moralny Kanta działa jako prawodawca w państwie celów, Kartezjusz, jako uczony, decyduje o prawach świata. Albowiem owo „tak”, które wreszcie należy wypowiedzieć, by nadeszło królestwo prawdy, wymaga nieskończenie wielkiej mocy, użytej całkowicie za jednym zamachem: nie można powiedzieć „trochę tak” lub „trochę nie”. „Tak” człowieka nie różni się zatem od „tak” Boga<sup>25</sup>.*

A nieco dalej Sartre stwierdza:

*Żaden człowiek nie może być bardziej człowiekiem niż inni, ponieważ wolność jest w każdym nieskończona. W tym sensie nikt lepiej od Kartezjusza nie wykazał więzi między duchem nauki i duchem demokracji, jako że nie można oprzeć powszechnego głosowania na czymś innym niż owa powszechna zdolność powiedzenia „tak” lub „nie”<sup>26</sup>.*

Zasługa Kartezjusza w rozumieniu Sartre’a miałyby zatem polegać na ukazaniu wolności jako zdolności zaakceptowania bądź odrzucenia tego, co się poznaje, a więc na autodeterminacji woli, na możliwości powiedzenia *tak lub nie wobec idei* i na budowaniu prawdy dzięki użyciu reguł metody. Autor *Bytu i nicości* podkreśla rolę tworzenia hipotez i schematów pozwalających określić *rzeczywiste stosunki między esencjami*. Znaczenie filozofii Kartezjusza zasadza się więc według niego na uwypukleniu roli, jaką pełni rozum, który dąży do poznania prawdy, konstruując złożone systemy teoretyczne, wyjaśniające rzeczywistość. Czy swoboda dociekań naukowych ma te same korzenie co wolność polityczna w systemach demokratycznych to kwestia wątpliwa, bo owo mówienie „tak” lub „nie” w dociekaniach naukowych i w demokracji ma zupełnie inny sens.

Tak wyraziście określona zasługa autora *Medytacji* okazuje się mieć drugą stronę, którą jest wina. *U Kanta – pisze Sartre – umysł ludzki konstituuje prawdę; u Kartezjusza odkrywa ją jedynie, jako że Bóg raz na*

<sup>25</sup> J.P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, s. 312–313.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 314.

zawsze ustalił wszystkie stosunki zachodzące między esencjami<sup>27</sup>. Autodeterminacja woli traci swój charakter, gdy wobec odkrywanych prawd (ujmowanych jasno i wyraźnie) wola zostaje nakłoniona do ich akceptacji przez samo ich ujęcie, nakłoniona do wydania sądu w granicach oczywistości. Sartre uważa akceptację nieodpartej oczywistości za swoją kapitulację woli w obliczu tego, co nie zostało przez nią ustanowione, lecz jedynie zaakceptowane. Innymi słowy, matematyk akceptujący wynik działania czy dowodu nie jest wolny wobec rozwiązanego problemu, gdyż nie może, odwołując się do rozumu, powiedzieć „nie” uzyskanemu wynikowi<sup>28</sup>. Dlatego też najniższy w mniemaniu Kartezjusza poziom wolności, czyli wolność niezdecydowania, ma dla Sartre’a istotne znaczenie, bo w tej sytuacji człowiek w sobie znajduje moc podjęcia decyzji. Wina Kartezjusza polega na odebraniu człowiekowi tej mocy i na postawieniu go wobec nieuchronności uznania prawd oczywistych, których ostatecznym źródłem jest Bóg. Zdolność odmowy, która jest formą manifestacji wolności, zostaje zredukowana – jak to ujmuje Sartre – do odrzucania fałszu i do powiedzenia „nie” niebytowi<sup>29</sup>. Otóż to do wolności, według niego, nie wystarcza. Sartre zarzuca Kartezjuszowi, że człowiek w jego koncepcji nie jest *prawdziwym autorem swoich czynów i nieustannym twórcą swobodnych poczynań*<sup>30</sup>. Człowiek Kartezjuszowy w tej perspektywie ukazuje się jako całkowicie poddany bożej woli, która stwarza i podtrzymuje w istnieniu prawdy matematyczne, strukturę ontyczną wszechświata i dobro. W istocie Sartre ma za złe Kartezjuszowi, że jest chrześcijaninem:

*Człowiek jest wolny tylko nominalnie, jeśli nie odkrywa swego Dobra, jeśli nie buduje Wiedzy. Wolność kartezjańska spotyka się tu z wolnością chrześcijańską, która jest wolnością fałszywą; człowiek kartezjański i człowiek chrześcijański są wolni dla Zła, nie dla Dobra, dla Błędu – nie dla Prawdy*<sup>31</sup>.

Jeśli trafnie odczytuję intencję Sartre’a, to człowiek kartezjański jest wolny, o ile odrzuca zło i błąd czy fałsz, bowiem odrzucenie dobra i prawdy byłoby absurdem, zakwestionowaniem racjonalności ludz-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 317.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 323.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 325.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

kiej, dzięki której dobro i prawda są przez ludzi pojmowane. Natomiast wolność, która nie jest obciążona zniewalającą oczywistością prawdy i dobra, jest czystą negacją. Może zakwestionować i odrzucić wszystko. Dopiero taka wolność jest twórcza, bo konstytuuje nas jako poszczególne wolne jednostki poprzez czyn, a nie przez kontemplację prawdy i dobra. Jeśli stanowisko Sartre'a miałyby jakieś uzasadnienie przy rozpatrywaniu konstytucji ludzkiej samowiedzy, choć jest to raczej opis pewnego etapu ustanawiania własnej jaźni, to w odniesieniu do wiedzy tworzonej przez człowieka o rzeczywistości pozaumysłowej wydaje się nie mieć żadnego zastosowania. Sartre, jak już powiedziano, docenia rolę budowania prawdy, tworzenia hipotez i schematów w teorii wiedzy Kartezjusza, bo jest to *wspaniała humanistyczna afirmacja twórczej wolności*<sup>32</sup>. Rzecz wszakże w tym, iż Kartezjusz, w przeciwieństwie do Sartre'a, który z nauk przyrodniczych znał podstawy meteorologii wojskowej, był nie tylko filozofem, ale również matematykiem i fizykiem. Omówione wcześniej pokrótce jego stanowisko w zakresie filozofii nauk przyrodniczych wyraźnie ukazuje, jaką rolę odgrywa w poszukiwaniu prawdy zabieg polegający na świadomym, nieskrępowanym użyciu fałszu: fałszywych hipotez i kontrfaktycznych modeli teoretycznych.

Fałsz na poziomie metafizycznym jest brakiem prawdy i wynikiem niewłaściwego użycia wolnej woli, wyjściem poza to, co rozum ujmuje jako oczywiste.

Fałsz na poziomie myślenia naukowego jest heurystycznym narzędziem, które dzięki swobodzie ludzkiej myśli umożliwia zakwestionowanie tego, co powszechnie akceptowane, i skonstruowanie opisu świata nieistniejącego, by krok po kroku budować wiedzę i odkrywać prawdy naukowe. Pozwala wreszcie sięgnąć myślą do struktury rzeczywistości. Zatem w pewnym zakresie Kartezjuszowy fałsz staje się drogą do prawdy. Fałsz, którego odpowiednikiem i rezultatem wydaje się jedynie chaos, jest ważnym dla autora *Zasad filozofii* środkiem odkrywania podstawowego ładu rzeczywistości. Z pewnością brzmi to jak paradoks, ale w myśli Kartezjusza rola negacji jako narzędzia teoretycznego, a zarazem jako wyrazu ludzkiej wolności, jest, w moim mniemaniu, przedstawiona bardziej przekonująco niż u Sartre'a.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 316.