

Zbigniew Drozdowicz
Poznań

Naturalistyczna opozycja wobec kartezjanizmu

Stosunkowo łatwo jest wytłumaczyć to, że Kartezjusz i kartezjanizm był i jest krytykowany przez zwolenników różnych odmian naturalizmu. Jego filozofia bowiem była i jest z założenia antynaturalistyczna. Pewne trudności może natomiast sprawiać wyjaśnienie faktu, że przynajmniej część zwolenników naturalizmu potrafiła znaleźć w tej filozofii założenia i rozwiązania, które wydawały im się zbieżne z ich stanowiskiem. Jest to tym bardziej zastanawiające, że sam Kartezjusz niejednokrotnie tłumaczył im, że mylą się w zasadniczych kwestiach i nie widział możliwości zaakceptowania ich poglądów. Najpełniej swoje *votum separatum* wobec naturalizmu wyraził w odpowiedziach na sformułowane przez Pierre'a Gassendiego *Zarzuty piąte* do jego *Medytacji o pierwszej filozofii*. Takie *votum separatum* wobec naturalizmu pojawia się jednak w każdej jego rozprawie. Odpowiedź na pytanie skąd się ono bierze i w czym się wyraża wymaga jednak uważniejszego przeanalizowania wywodów zawartych przynajmniej w *Medytacjach o pierwszej filozofii* oraz w *Zasadach filozofii*.

Kartezjański antynaturalizm

W sposób jasny i pryncypialny kartezjański antynaturalizm wyrażony został już w pierwszych partiach *Medytacji I*. W jej tytule Kartezjusz stawia pytanie: „O czym można wątpić?”. W odpowiedzi na nie stwierdza, że wątpić można i należy w to wszystko, do czego znajdzie się jakaś racja do wątpienia – chociażby najmniejszą, ale jednak taką, która jest racją rzeczywistą i oczywistą. Nie widział w tym momencie potrzeby tłumaczenia, co to jest racja rzeczywista i oczywista, bowiem na ten temat wypowiadał się wcześniej (m.in. w *Prawidłach kierowania umysłem*).

Widział natomiast potrzebę ujawnienia, a być może nawet ośmieszenia tych, którzy nie chcą lub nie potrafią uznać takiej – w jego przekonaniu – oczywistości jak ta, że wszystko to, co „otrzymujemy od zmysłów lub przez zmysły” jest zwodnicze, bowiem raz jawi się tak, innym razem inaczej, i nie ma pewności, co do tego, kiedy mamy do czynienia z jawą, a kiedy ze snem. Mniejsza o szczegóły związane z tą kartezjańską krytyką zaufania do świadectwa zmysłów oraz pokładanych w nich nadziei na dojście do prawdy. Wszystko to, co najistotniejsze dla wyrażonego w *Medytacji I votum separatum* wobec naturalizmu zostało bowiem już powiedziane. Krótko rzecz ujmując: naturalizm – utożsamiany tutaj z sensualizmem – jest drogą prowadzącą na bezdroża pozornej pewności i pozornej prawdziwości, czy też – jak to określił Edmund Husserl – „naiwnego obiektywizmu”¹.

Trzeba jednak odnotować pozostawienie w *Medytacji I* przez Kartezjusza pewnej furtki na porozumienie się ze zwolennikami naturalizmu. Stanowi ją uznanie za pewne, że świat zewnętrzny wobec ludzkich zmysłów i ludzkiej wyobraźni istnieje – bo „chociaż te rzeczy ogólne, jak oczy, głowa, ręce itp. mogą być tylko tworam i imaginacji, to jednak rzeczywistymi są jakieś inne rzeczy prostsze i ogólniejsze, z których – jak gdyby z prawdziwych barw – tworzy się wszystkie bądź fałszywe, bądź prawdziwe obrazy rzeczy, jakie się znajdują w naszej myśli”². Furtka ta została jednak tylko lekko uchylona, bowiem tuż po tym, jak stwierdza się fakt istnienia świata zewnętrznego wobec ludzkiego myślenia o tym świecie, pojawia się uwaga, że nauki mówiące o istnieniu tego świata i zajmujące się nim (takie jak fizyka, astronomia czy medycyna) są niepewne. Pewne są natomiast te nauki, które – taka jak arytmetyka, czy geometria – „traktują o rzeczach najprostszych i najogólniejszych – nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości, czy nie...”. Dalej okazuje się, iż można wskazać zarówno źródło ich pewności (stanowi je ludzki intelekt i takie wspomagające go władze umysłu jak pamięć i wyobraźnia), jak i przesłankę (rację) do postawienia (na moment) pod znakiem zapytania wiarygodności tego źródła. Jednak nie prowadzi to na bezdroża pozornej pewności i pozornej prawdziwości, lecz do takiej, niedającej się w żaden sposób podważyć rzeczywistej pewności, że ludzkie istnienie można i powinno się definiować przez ludzkie myślenie (*cogitare*). „Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieje; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę, bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć”³.

Ta formuła kartezjańskiej filozofii jest wprawdzie sama w sobie dosyć prosta (bo co może być złożonego w twierdzenie: ja myślę, więc jestem, i dopóty jestem,

¹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 5 i n.

² „Tego rodzaju, zdaje się, jest istota ciała w ogóle i jego rozciągłość, podobnie kształt rzeczy rozciągniętych, dalej ich *quantum*, czyli ich wielkość i liczba, tak samo miejsce, w którym się znajdują, czas, przez jaki trwają itp.” (por.: R. Descartes, *Medytacje i pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski i I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 44 i n.)

³ Por. *ibidem*, s. 50 i n.

dopóki myślę), to jednak jest ona w uwikłaniu w różnego rodzaju „przeciw” – nie tylko wobec sensualizmu, ale także innych „izmów”, takich m.in. jak psychologizm (jest on przez Kartezjusza krytykowany jako filozofia swobodnych i niedających się intelektualnie kontrolować skojarzeń wyobraźni) czy teologizm (traktowany przez niego jako nieuprawnione liczenie na Boga, tam gdzie można i powinno się liczyć na ludzki intelekt). Jest ona również uwikłana w różnego rodzaju „za” – takie m.in. jak intelektualizm (traktowany przez tego filozofa jak budowanie wszystkiego „na własnym gruncie”, tj. na intelekcie i wspierających go władzach ludzkiego umysłu) czy matematyzm (traktowany jako korzystanie z najlepszych doświadczeń tej nauki) oraz w liczne wynikające z tego konsekwencje, dotyczące m.in. konieczności uprzedniego wiedzenia „czym jest poznanie, czym istnienie, czym pewność” itd.⁴ Lista tych uwikłań jest oczywiście dłuższa.

W *Medytacjach o pierwszej filozofii* nie wszystkie one są eksponowane. Jest to w jakiś sposób zrozumiałe. W tej stosunkowo nieobszerniej rozprawie Kartezjusz postawił sobie bowiem stosunkowo skromne zadanie. Sprowadza się ono do próby pokazania i wykazania, że jeśli już coś znajduje się w ludzkiej mocy, to tym „czymś” jest ludzkie myślenie. Nie każde jednak myślenie warte jest angażowania tej mocy. Już w pierwszych partiach tej rozprawy pod wielkim znakiem zapytania postawione zostało takie myślenie, które jest rojeniem we śnie. Natomiast w dalszych jej częściach toczy się intelektualna batalia o myślenie, które jest w maksymalnym stopniu świadome samego siebie, oraz potrafi się jasno i wyraźnie odróżnić się od tego wszystkie, co nim nie jest. Batalia ta prowadzona jest zgodnie ze wzorcami myślenia dedukcyjnego (demonstratywnego), tzn. zgodnie z zasadą hipotetyczno-dedukcyjnego odkrywania prawd oraz aksjomatyczno-dedukcyjnego ich uzasadniania. Wypowiadałem się na ten temat obszerniej przy innej okazji⁵. Powiem zatem krótko: w końcowych partiach tej batalii ponownie pojawia się świat rzeczy cielesnych, ale już jako jasno i wyraźnie uświadamianych rzeczy rozciąglonych (*res extensa*) i odróżnianych od rzeczy myślących (*res cogitans*). Rzecz jasna, nie jest kwestionowane istnienie ani pierwszego, ani tym bardziej drugiego z tych światów (choć jest zaznaczone, że ten drugi może być i faktycznie jest lepiej znany niż ten pierwszy), jednak oba światy istnieją dopóty, dopóki się o nich myśli. Jeśli natomiast przestaje się o nich myśleć, to nie można wprawdzie powiedzieć, że przestaną one istnieć, ale można powiedzieć, że dla medytującego jako indywidualium ich istnienie nie ma w gruncie rzecz większego znaczenia (wartości), bowiem należy do świata, nad którym owo indywidualium nie może sprawować intelektualnej kontroli. Jest to oczywiście specyficznie kartezjańskie rozumienie istnienia. Pod takim jego rozumieniem podpisywał się jednak nie tylko sam Kartezjusz, ale również ci filozofowie i uczeni, którzy w późniejszym

⁴ Na uwikłania w te „za” Kartezjusz zwraca jednak uwagę dopiero w *Zasadach filozofii*, napisanych po tym, jak już znane mu były zarzuty stawiane *Medytacjom o pierwszej filozofii*. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przekład, wstęp i oprac. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 11 i n.

⁵ Por. Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1980.

okresie podążali wyznaczonym przez niego tropem myślenia o sobie i o otaczającym ich świecie zewnętrznym⁶.

To, co nie zostało powiedziane dostatecznie jasno i wyraźnie w *Medytacjach o pierwszej filozofii* zostało dopowiedziane w *Zasadach filozofii* Kartezjusza. Dopowiedzenia do *Medytacji o pierwszej filozofii* znajdują się głównie w pierwszej części tej rozprawy. Niektóre z nich były już tutaj sygnalizowane. Zwrócę zatem jedynie uwagę na fakt, że część ta kończy się podkreśleniem, iż „w rzeczach, o których wiara boska niczego nas nie uczy, najmniej przystoi człowiekowi, który jest filozofem, przyjmować za prawdziwe coś, o czym nie przekonał się nigdy, że jest prawdą, i bardziej wierzyć wrażeniom zmysłowym, tj. nierozważnym sądom swego dzieciństwa, aniżeli sądom dojrzałego rozumu”⁷. Jest to nie tylko zgłoszenie kartezjańskiego *votum separatum wobec* naturalizmu (sensualizmu), ale także delikatne zwrócenie uwagi na wchodzenie tego naturalizmu w sojusz z dziecinną (naiwną) wiarą, a tej z religią i religijnością będącą udziałem tych, którzy nie są filozofami.

W części drugiej tej rozprawy – zatytułowanej: *O zasadach rzeczy materialnych* – Kartezjusz powraca do zasygnalizowanego już tutaj problemu pozo-stawienia intelektualnej furtki na porozumienie się ze zwolennikami naturalizmu, ale przecież nie do przejścia na ich pozycje. Na początku bowiem potwierdza, że jest skłonny zgodzić się z tym, że świat zewnętrzny wobec ludzkiego myślenia (*cogitare*) istnieje, bowiem „cokolwiek odczuwamy, pochodzi to bez wątpienia od jakiejś rzeczy różnej od naszego umysłu”⁸. Problematyczne jest zatem nie samo istnienie świata rzeczy materialnych, lecz jego intelektualne opanowanie, tj. takie poznanie, którego pewność i prawdziwość nie może być racjonalnie zakwestionowana. W tym celu trzeba odwołać się nie do zmysłów, czy do umysłu, a ściślej do intelektu oraz do wspomagających go wyobraźni i pamięci, a następnie podjąć dokładnie takie same kroki poznawcze, jakie były podejmowane w poznawaniu tego, co należy do świata ludzkiej myśli, tzn. najpierw rozpoznać jedną z cech głównych (tzw. *atrybut*) tego świata (w przypadku „rzeczy materialnych” jest nią rozciągłość), a później rozpoznawać – krok po kroku – jego kolejne cechy główne i cechy podrzędne (tzw. *modi*). Przeprowadzając te kroki poznawcze Kartezjusz wskazuje na kolejne cechy główne owych rzeczy materialnych (takie np. jak ruch) i odróżniania je od cech podrzędnych (takich np. jak barwa, czy zapach).

⁶ Takim uczonym i filozofem był m.in. Henri Poincaré – w końcowych partiach swojej rozprawy pt. *Wartość nauki* napisał on: „Co tylko nie jest myślą, jest czystą nicością, gdyż myśl jedynie pomyśleć możemy i wszystkie wyrazy, za pomocą których mówimy o rzeczach, nie mogą wyrażać niczego, oprócz myśli; jeśli ktoś powiada, że poza myślą jest jeszcze coś innego, wygłasza więc twierdzenie, które nie może mieć sensu. [...] Myśl jest tylko błyskiem na tle długiej nocy. Lecz błysk ten właśnie jest wszystkim” (H. Poincaré, *Wartość nauki*, przeł. L. Silberstein, Wyd. G. Centnerszwer i S-ka, Nakład Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1908, s. 178).

⁷ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, s. 50.

⁸ „Nie jest bowiem w naszej mocy sprawić, abyśmy odczuwali raczej to niż owo, leczy zależy to całkowicie od danej rzeczy, która oddziałuje na nasze zmysły” (*ibidem*, s. 51).

Odpowiedź na pytanie: jakie są racje uzasadniające konieczność podejmowania takich kroków znajduje się w *Prawidłach kierowania umysłem*. Zostało tam bowiem jasno i wyraźnie powiedziane, że intelekt ludzki jest wprawdzie władzą poznawczą niezawodną, ale ograniczoną w swoim bezpośrednim ujmowaniu i trzeba przeprowadzić szereg takich działań (operacji) poznawczych, które pozwolą stopniowo poszerzać obszar jego władania. Tam również zostało jasno i wyraźnie powiedziane, że dla uzyskania całkowitej pewności nie wystarczy, aby poznanie było jasne, lecz trzeba, aby było ono również wyraźne, a to uzyskuje się stopniowo, poznając kolejne cechy głównej rzeczy i stanów rzeczy, oraz odróżniając je od cech podrzędnych. Wszystko to sytuuje się w obszarze kartezjańskiej logiki (która jest nauką o normach poznawczych), kartezjańskiej metodologii (która jest nauką o regułach dochodzenia do wyznaczonych i oznaczonych przez te normy wartości poznawczych) oraz kartezjańskiej epistemologii (która jest nauką o medytującym indywiduum i określającym w tym medytowaniu samego siebie i swoje intelektualne relacje z bliższym i dalszym otoczeniem). Ich logicznym przedłużeniem i dopełnieniem są medytacje nad naturą i strukturą rzeczy materialnych lub też – co na to samo wychodzi – świata materialnego w ogóle, medytacje zaczynające się wprawdzie od rozpoznania tylko jednej cechy głównej tego świata, ale zmierzające do poznania wszystkich jego istotnych cech (nazywanych również zasadami) i to takiego poznania, w którego „prawdziwość nie możemy wątpić, z taką wywodzącego się oczywistością, że może uchodzić za dowód matematyczny”⁹. Podobną wymowę – tyle tylko, że w dalej idących przybliżeniach do rzeczy materialnych – mają przedstawione w części trzeciej tej rozprawy kartezjańskie medytacje nad światem widzialnym oraz przedstawione w części czwartej medytacje nad Ziemią. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że bez założeń, postulatów i rozwiązań przedstawionych w części pierwszej *Zasad filozofii* są one pozbawionymi podstaw spekulacjami, czy też – jak ten typ dywagacji określam sam Kartezjusz – rojeniami.

Naturalistyczne opozycje i korekty kartezjanizmu

Pojawiły się one już w XVII stuleciu, przy czym jedne z nich zmierzały do wykazania całkowitej błędności tej filozofii, inne natomiast do wykazania przynajmniej częściowej jej poprawności oraz skorygowania jej tam, gdzie zdaniem tych oponentów taka korekta była możliwa. Obszerną analizę tych naturalistycznych „przeciw” i korekt przedstawił John Stevenson Spink w swojej monografii pt. *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*¹⁰. Ograniczę się zatem do

⁹ Por. *ibidem*, s. 97 i n.

¹⁰ Por. Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, przeł. A. Neuman, przedmowa H. Hinz, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 247 i n.

krótkiego przypomnienia zarzutów sformułowanych przez Pierre'a Gassendiego wobec *Medytacji o pierwszej filozofii*. Stanowią one bowiem dobrą ilustrację generalnego zakwestionowania trafności kartezjańskich założeń i rozwiązań.

Wprawdzie w przyjętej przez Gassendiego konwencji polemicznej jest sporo kurtuazji – zawartej w określeniach: „Znakomity Mężu”, o „przenikliwym umyśle i umiejętności jasnego wyrażenia się” itp. – to jednak nie pozostawia on najmniejszych wątpliwości, że różnice w ich podejściu do dyskutowanych kwestii oraz proponowanych przez nich rozwiązań są zasadnicze¹¹. Krótko rzecz ujmując, w *Medytacjach o pierwszej filozofii* cała konstrukcja wywodowa opiera się na założeniu, że rzeczą najpewniejszą jest, a przynajmniej może być świat ludzkiego myślenia (*cogitare*), natomiast dla autora *Zarzutów piątych* jest nim świat cielesny, zewnętrzny wobec tego myślenia, oraz warunkujący to, co daje się pomyśleć. Obaj adwersarze byli zresztą w pełni świadomi tej zasadniczej różnicy. Stąd Gassendi nazywa Kartezjusza „Duszą”, a ten ostatni odwzajemnia mu się równie uprzejmym Panie „Ciało”. Te drobne uszczypliwości nie zmieniają jednak faktu, że polemika między nimi ma merytoryczny charakter, a jej efektem jest sporządzenie czegoś w rodzaju protokołu rozbieżności.

W wystąpieniu *Przeciw Medytacji I* Gassendi pochwała zamiar Kartezjusza „uwolnienia jego umysłu od wszelkiego przesądu”. Jednak od razu zauważa, iż towarzyszy mu popadnięcie „w nowy przesąd”, tzn. „uczynienia wszystkiego wątpliwym” i „uciekania do sztucznych wykrętów” oraz „lubowania się w zawilościach” rozumowania, aby ów „przesąd” uzasadnić. W wystąpieniu *Przeciw Medytacji II* uznaje on w gruncie rzeczy za zbędne doprowadzenie do stwierdzenia swojego istnienia (jako rzeczy myślącej) poprzez sformułowanie hipotezy Boga-zwodziciela – bowiem Kartezjusz „mógł tego samego dowieść również na podstawie jakiegokolwiek innej jego działalności, skoro dzięki przyrodzonemu światłu rozumu jest wiadome, że cokolwiek działa, to istnieje”¹². Już w tym momencie można się zorientować, że główny akcent został przez Gassendiego przesunięty z szeroko pojętego myślenia na szeroko pojęte działanie. Natomiast w dalszej części tej argumentacji skierowanej *Przeciw Medytacji II* coraz bardziej jasne się staje, że owo działanie kojarzone jest przede wszystkim z tym, co jest naturalne (przyrodnicze), tzn. z „wiatrem, ogniem i licznymi innymi ciałami wprawionymi w ruch”. W ten sposób Gassendi dochodzi do wskazania ruchu jako tego atrybutu, który powinien być rozpoznany przez ludzki umysł, przed poznaniem wszystkich innych atrybutów rzeczy i stanów rzeczy. Dodajmy jeszcze, że w świetle tej argumentacji ów umysł okazuje się nie czymś duchowym, lecz cielesnym, tzn. „mózgiem, przyjmującym wszystko to, co pojawia się za pośrednictwem tchnień żywotnych, rozchodzących się poprzez nerwy”. W argumentacji *Przeciw Medytacji III* pojawia się kwestia kartezjańskiego podziału idei na trzy rodzaje,

¹¹ Por. P. Gassendi, *Zarzuty piąte*, [w:] R. Descartes, *Medytacje*, s. 217 i n.

¹² Por. *ibidem*, s. 219 i n.

tj. „na wrodzone, nabyte i uczynione” oraz teza, że „trzeci rodzaj idei nie różni się od drugiego”, natomiast wrodzonych nie ma, a te, które są za takie uznawane „powstają również drogą nabywania”. Występując *Przeciw Medytacji IV*, Gassendi zakwestionował nie tylko zasadność kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga (opartego na posiadaniu przez medytujące „ja” idei Boga jako bytu pod każdym względem doskonałego), ale także generalną koncepcję prawdy i fałszu (uznającą, iż prawdą jest to i tylko to, co albo od ludzkiego intelektu pochodzi, albo też znajduje się pod jego całkowitą kontrolą). Argumentacja ta kontynuowana jest w części zawierającej krytykę *Medytacji V*, a do istotniejszych zarzutów tam postawionych należy zarzut pomieszania istoty z istnieniem rzeczy oraz umieszczenie istnienia „pośród doskonałości boskich, a nie umieszczenie go jednak pomiędzy doskonałościami trójkąta lub góry, chociaż tak samo i na swój sposób mogłoby być nazwane ich doskonałością”¹³. W argumentacji *Przeciw Medytacji VI* Gassendi formułuje generalną konkluzję w kwestii „różnicy między umysłem i ciałem” – według niego nie jest to różnica substancjalna, lecz różnica stopnia w jakim czynności umysłu i czynności zmysłów zależą od tego, co cielesne. Wprawdzie o tych pierwszych można powiedzieć, że są w mniejszym stopniu niż te drugie zależne od ciała, jednak nie można sensownie powiedzieć, iż są od niego zupełnie niezależne. Stanowi to oczywiście radykalne odwrócenie kartezjańskich zależności – w nich, przypomnę, wszystko ostatecznie zależy od tego, co duchowe, a ściślej, od ludzkiego intelektu oraz od tego, nad czym intelekt ten może sprawować kontrolę.

W XVIII stuleciu Kartezjusz i kartezjanizm miał wielu przeciwników i niewielu zwolenników. Pojawili się wówczas jednak również filozofowie, którzy postrzegali i przedstawili kartezjanizm jako wprawdzie błędną epistemologię i metafizykę, ale zasadniczo poprawną fizjologię i fizykę. Jednym z nich był Julien Offray de la Mettrie, autor rozprawy pt. *Człowiek-maszyna*. W tym stosunkowo niewielkim dziełku nazwisko Kartezjusz pojawia się równie często jak nazwiska takich zwolenników naturalizmu (sensualizmu) jak F. Bacon czy J. Locke. W jej pierwszych partiach – poświęconej krytyce „podglądów spirytualistów” – pojawia się on jednak w gronie tych „dobrowolnych niewolników przesądów”, którzy odmawiali materii zdolności myślenia i przyjmowali, że „istnieją w człowieku dwie różne substancje, tak jak gdyby je widzieli i dobrze policzyli”¹⁴. Jednak w odróżnieniu od innych spirytualistów Kartezjusz miał dostrzegać zależność umysłu od „temperamentu i układu narządów ciała”, a potwierdzeniem tego jest jego teoria krążenia krwi i tchnień życiowych¹⁵.

¹³ Por. P. Gassendi, *op. cit.*, s. 263 i n.

¹⁴ Por. J.O. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 14 i n.

¹⁵ W świetle tej teorii, „w sercu znajduje się zapłon, coś w rodzaju ciepła wytworzonego w wilgotnym sianie, podnoszący temperaturę i odparowujący ją, wysyłający bardzo szybko poruszające się cząsteczki krwi do mózgu, gdzie służą one wytwarzaniu pewnego bardzo ruchliwego i czystego płomienia, zwanego tchnieniami życiowymi” (por. J.S. Spink, *op. cit.*, s. 233 i n.).

Prawdziwa pochwała Kartezjusza i kartezjanizmu pojawia się dopiero w części ostatniej *Człowieka-maszyny*, to znaczy tam, gdzie La Mettrie wskazuje na „analogię biologiczną między człowiekiem a innymi organizmami żywymi”. Nie zapomina on oczywiście o tym, że „filozof ten mylił się często”. Jednak jednocześnie upomina „tych marnych dowcipnisiów, którzy zamiast śmiać się bezczelnie z Kartezjusza, zrobiliby lepiej, gdyby przyznali, że bez niego pole filozofii leżałoby może jeszcze długo odłogiem...”¹⁶. Za najbardziej doniosłe odkrycie Kartezjusza, „wymagające wielkiej przenikliwości” i wyrównujące w oczach La Mettriego wszystko to, w czym jego poprzednik się mylił, uznaje „dowiedzenie, że zwierzęta są po prostu maszynami”. Stąd już tylko jeden krok do stwierdzenia, że również ludzie „są po prostu maszynami”, a od takich maszyn jak zwierzęta różnią się tym, że „chodzą pionowo” oraz „posiadają cudowny instynkt, który dzięki wychowaniu zmienia się w rozum”¹⁷. Rzecz jasna, La Mettrie ten krok robi. Co więcej, twierdzi on, że w gruncie rzeczy zrobił go również Kartezjusz – tyle tylko, że ukrył go pod „zręcznym fortelem, wybiegiem stylistycznym, który stosuje, by zmusić teologów do przełknięcia tej trucizny”. Dla jasności trzeba przypomnieć, że Kartezjusz wypowiadał się przy różnych okazjach na temat „analogii biologicznej między człowiekiem a innymi organizmami żywymi”, w tym organizmami zwierzęcymi, i w żadnym przypadku nie sugerował, że można najpierw każdą fizjologię sprowadzić do mechaniki, a następnie sprowadzić ich funkcjonowanie do funkcjonowania maszyny. Oponował on zresztą wyraźnie przeciwko tej próbie takiego redukcjonizmu, która pojawiła się w *Traktacie o zwierzętach* Regiusa¹⁸.

W XIX w. nie tylko nadal krytykowano kartezjańskie założenia i rozwiązania, ale także znajdowano w nich coś, co zdawało się bliskie ówczesnemu naturalizmowi scjentyzycznemu – stanowiącemu wówczas jeśli nawet nie jedną z ważniejszych opcji filozoficznych, to co najmniej swoistą modę tamtego stulecia. Takim filozofem znajdującym w filozofii kartezjańskiej zarówno negatywy, jak i pozytywy był wówczas Claude Bernard, autor m.in. *Wprowadzenia do medycyny eksperymentalnej*. Odwoływał się w niej do dwóch wielkich autorytetów – Kartezjusza oraz Franciszka Bacona. Pierwszego z nich cenił przede wszystkim za odrzucenie wszelkich autorytetów i postawienie na własne zdolności poznawcze. Błędem Kartezjusza miało być jednak postawienie na absolutyzm poznawczy. Z kolei F. Bacon cenił za nadanie znaczenia metodzie eksperymentalnej, a krytykował za zbyt daleko idący redukcjonizm metodologiczny, wyrażający się w sprowadzeniu problemu zasad naukowego poznania do problemu indukcji¹⁹. Odwoływanie się do tych dwóch autorytetów jest o tyle zrozumiałe, że Bernard

¹⁶ Por. J.O. La Mettrie, *op. cit.*, s. 82 i n.

¹⁷ „Stale jego siedlisko znajduje się w mózgu, w braku mózgu, tzn. kiedy go nie ma albo kiedy jest skostniały, w rdzeniu przedłużonym, nigdy zaś w mózdzku” (*ibidem*, s. 83).

¹⁸ W *Rozmowie z Burmanem* stwierdza: „Co do Regiusa, cały ten jego dowód jest do niczego”. Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, [w:] *idem*, *Medytacje...*, s. 478 i n.

¹⁹ Por. C. Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, Librairie Delagrave, Paris 1939.

toczył wówczas intelektualną batalię o zasady naukowego poznania nie tylko ze zwolennikami różnych odmian spirytualizmu, ale także ze zwolennikami mechanistycznego naturalizmu oraz poszukiwał sojuszników w tej walce tam, gdzie w jego przekonaniu spirytualizm i mechanicyzm nie znajdował większego uznania. Warto odnotować chociażby dwie związane z tą batalią uwagi C. Bernarda. We wspomnianym tutaj *Wprowadzeniu do medycyny eksperymentalnej* zauważa on m.in., że same tzw. „nagie fakty są niczym dopóty, dopóki nie połączą się z jakąś ideą oraz dopóki nie zostaną zaakceptowane przez rozum”²⁰. Można to odczytywać jako opozycję przeciwko mechanistycznemu sensualizmowi oraz związanemu z nim redukcjonizmowi metodologicznymi. Natomiast w swoich *Wykładach o zjawiskach życia* zauważa on, że „choć wszystkie narządy ciała są funkcjonalnie ze sobą połączone i zharmonizowane, to rozwój każdego z nich jest niezależny”²¹. To z kolei można odczytywać jako opozycję przeciwko mechanistycznemu redukcjonizmowi ontologicznemu, tj. sprowadzaniu zależności fizjologicznych do fizycznych, a tych do mechanicznych. Nie jest to oczywiście jeszcze kartezjanizm, ale z całą pewnością jest to mu bliższe niż te supozycje, które pojawiają się w jego odczytywaniu i przedstawianiu przez La Mettriego.

Kilka uwag ogólnych

Pierwsza z nich wiąże się z istotnie różniącymi się podejściami do filozofii Kartezjusza, to znaczy całościowym, reprezentowanym przez Gassendiego oraz selektywnym, reprezentowanym zarówno przez La Mettrie’go, jak i Bernarda. Podejście całościowe prowadzi do całkowitego zanegowanie racjonalności tej z założenia jej twórcy racjonalnej filozofii. Inaczej zresztą być nie może, bowiem filozofia ta stanowi tego rodzaju system, który albo przyjmuje się w całości, albo też w całości odrzuca i nie ma przyzwolenia Kartezjusza na przyjęcie lub odrzucenie jedynie któregoś z jego fragmentów. Zwolennicy selektywnego podejścia do jego filozofii niewiele jednak sobie robią ze związanego z nią nakazu brania jej w całości i przebiegają w jej założeniach i proponowanych rozwiązaniach, znajdując w niej zarówno takie, które w ich przekonaniu można zaakceptować, jak i takie, których w żadnym razie zaakceptować nie można. Trzeba dodać, że to raczej ci drudzy niż ci pierwsi stanowili bardziej znaczące formacje w nowożytnej filozofii – żeby tylko tytułem przykładu przywołać takie nazwiska jak N. Malebranche, B. Spinoza czy E. Husserl²². Kwestią otwartą pozostaje odpowiedź na pytanie: czy takiego selektywnego kartezjanizmu nie należałoby jednak brać

²⁰ Por. *ibidem*, s. 85 i in.

²¹ Por. C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, Vol. I, Baillière, Paris 1878, s. 335 i in.

²² Szerzej w tej kwestii, por. G. Rodis-Lewis, *Kartezjusz i racjonalizm*, przeł. S. Cichowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 70 i n.

w cudzysłów? Problem ten sygnalizuję m.in. w związku z częstą praktyką nazywania „kartezjanizmem” czegoś, co w gruncie rzeczy ani nim nie jest, ani też być nie może – może natomiast w dużym uproszczeniu przypominać którąś z podstawowych formuł tego filozofa.

Drużga z tych ogólnych uwag wiąże się z mechanistycznymi interpretacjami filozofii Kartezjusza. To, że takie interpretacje były możliwe, wykazali już Regius i La Mettrie. Wątpliwości dotyczą natomiast tych kartezjańskich założeń, postulatów i rozwiązań, które przyczyniły się do ich pojawienia się. Na niektóre z nich zwraca uwagę J.S. Spink, w tej części swojej monografii, w której przedstawia kartezjańską fizykę i metafizykę. Zdaniem tego autora, źródeł tych interpretacji kartezjanizmu należy szukać po pierwsze w odmówieniu naturze prawa do posiadania elementu świadomościowego, a po drugie w myśleniu o porządku natury w taki sam sposób jak myśli o porządku geometrycznym matematyk, tzn., w myśleniu, że geometryczne „punkty, linie, powierzchnie i objętości” albo są całkowicie niezależne od świata fizykalnego, albo też, iż ten świat daje się całkowicie wpisać w ten porządek²³. Krótko mówiąc, że kartezjańska matematyzacja myślenia otwiera szerokie pole możliwości nie tylko dla dedukcji w ogóle, ale także dla wydedukowania świata podlegającego zależnościom mechanicznym i funkcjonującego niczym na swój sposób doskonała maszyna.

Trzecia z tych uwag dotyczy tych elementów kartezjańskiej filozofii, które można nazwać „przedteoretycznymi”. Pośrednio związane są one z poglądami Kartezjusza, natomiast bezpośrednio z jego postawą lub – co na to samo wychodzi – filozoficznym podejściem do przyjmowanych założeń i proponowanych rozwiązań. Na występowanie takiego podejścia zwraca uwagę zarówno sam Kartezjusz, jak i wielu tych, którzy odwoływali się i odwołują do jego filozofii. Przez jednych nazywane jest ono kartezjańskim „sceptycyzmem metodycznym”, natomiast przez innych (takich np. jak C. Bernard czy E. Husserl) kartezjańskim krytycyzmem. Skłonny byłbym raczej uznać trafność drugiego z tych określeń – nie tylko dlatego, że sam Kartezjusz sceptycyzm łączył z podejściem destruktywnym poznawczo (prowadzącym na bezdroża niekończących się wątpliwości), ale także dlatego, że wizytówką takiego krytycyzmu, jaki stosuje i stosowanie zaleca ten filozof, jest przekonanie, że po pierwsze nie tylko dążenie do prawdy, ale także jej osiągnięcie znajduje się w granicach ludzkich możliwości, a po drugie, że osiągają ją tylko ci, którzy niczego z góry nie przyjmują ani też niczego z góry nie odrzucają, lecz we wszystkim szukają niewątpliwych racji. Istotnym dopełnieniem tego krytycyzmu Kartezjusza jest deklarowany przez niego i stosowany w praktyce poznawczej samokrytycyzm – powstrzymujący m.in. przed uznaniem czegoś za prawdę przed możliwie najbardziej uważnym i wszechstronnym rozważeniem wszystkich tych racji, które rozważone być mogą i być powinny. Trudnym przedsięwzięciem okazało się dla Kartezjusza nie tylko wypracowanie odpowiednich zasad tego

²³ Por. J.S. Spink, *op. cit.*, s. 226 i n.

krytycyzmu i samokrytycyzmu, ale także takie ich przedstawianie, aby te zasady były zrozumiałe dla innych. Zdaniem takich krytyków filozofii Kartezjusza jak Immanuel Kant, zbyt trudnym, aby mógł mu sprostać kartezjański intelekt²⁴. Na temat krytyki kartezjańskiego krytycyzmu oraz prób jego zastąpienia doskonalszymi wersjami można by jednak napisać całkiem pokaźną monografię. Nie jest to jednak potrzebne dla stwierdzenia prostego faktu, że bez krytycyzmu i samokrytycyzmu Kartezjusza nie byłoby ani jego filozofii, ani też niejednej z tych filozofii, które zostały później uznane za najbardziej znaczące dokonania czasów nowożytnych i najnowszych.

Zbigniew Drozdowicz

Naturalistic Opposition Against Descartes's Thought

Abstract

My aim is to point out the foundations of Descartes's programmatic antinaturalism, but also the margin left by Descartes in his program for a dialogue with the followers of naturalism. The latter used it more than once, but this opening for a dialogue was interpreted by them as Descartes's support for naturalism. In my opinion it is not only a false interpretation of the philosopher's intention, but also a false presentation of his views on human nature and the world that surrounds us.

Key words: Descartes, antinaturalism, naturalism.

²⁴ Szerzej w tej kwestii por.: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 83 i n.