

Jakub Bartoszewski

Filozofia przyrody,  
Kartezjusz  
i porządek życia społecznego



Jakub Bartoszewski

# Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego



**Portal Wiedza i Edukacja**  
**[www.wiedzaiedukacja.eu](http://www.wiedzaiedukacja.eu)**

ISBN 978-83-61546-01-6

**Lublin 2010**

**Recenzja naukowa**

Dr Kazimierz Gryżenia sdb

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**Okladka**

Frans Hals – Portret René Descartes

**Skład i łamanie**

Krystian Paździor

**Podziękowania:**

Mgr Katarzyna Woźny

ISBN 978-83-61546-01-6

*Mojej żonie Annie i synowi Błażejowi.*

## Spis treści

Spis treści .....	5
Przedmowa .....	7
Wstęp .....	9
<b>1. Średniowieczna filozofia przyrody .....</b>	<b>11</b>
1.1. Średniowieczne kształtowanie obrazu świata .....	12
1.1.1. Spuścizna grecka .....	12
1.1.2. Pismo święte .....	16
1.1.3. Epoka patrystyczna .....	18
1.2. Przedkartażjańska filozofia przyrody .....	21
1.2.1. Księga natury a rola Pisma świętego .....	22
1.2.2. Scholastyczna recepcja grecko-arabskiej filozofii przyrody .....	24
1.2.3. „Teologizacja” filozofii przyrody .....	29
1.3. Upadek teocentrycznej interpretacji filozofii przyrody .....	32
1.3.1. Nowe podejście do filozofii przyrody .....	32
1.3.2. Antropocentryzm i przyrodocentryzm negacją scholastycznego teocentryzmu ....	34
<b>2. Filozofia przyrody .....</b>	<b>38</b>
2.1. Kartażjańskie rozumienie filozofii przyrody .....	39
2.1.1. Wieloznaczość terminu mądrość .....	39
2.1.2. Matematyczny ideał wiedzy filozoficzno-przyrodniczej .....	41
2.1.3. Znaczenie prawd wiecznych w filozofii przyrody .....	44
2.2. Podstawowe zasady filozoficzno-przyrodnicze .....	46
2.2.1. Metafizyka – fizyka – świat .....	46
2.2.2. Principia filozoficzno-przyrodnicze – res cogitans et res extensa .....	48
2.2.3. Deus ex machina .....	53
2.3. Skutki kartażjańskiej filozofii przyrody .....	55
2.3.1. Mechanika spekulatywna .....	55
2.3.2. Mechanicyzm geometryczny .....	58
<b>3. Konsekwencje .....</b>	<b>61</b>
3.1. Koncepcja człowieka jako tworu kartażjańskiej filozofii przyrody .....	62
3.1.1. Filozoficzno-przyrodnicze ujęcie człowieka .....	62
3.1.2. Cieleśność kartażjańska .....	66
3.1.3. Ciało – maszyna działająca .....	68
3.2. Etyka życia jednostkowego .....	70
3.2.1. Wartość etyczna względna i bezwzględna .....	71
3.2.2. Działanie w oparciu o fakt wolnej woli i życie cnotą .....	72
3.2.3. Reguła życia .....	74
3.3. Moralność życia społecznego .....	76
3.3.1. Życie społeczne w świetle filozoficzno-przyrodniczej koncepcji .....	77
<b>Zakończenie .....</b>	<b>80</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>86</b>

---

I. Źródła .....	86
1. Pisma René Descartes`a .....	86
II. Literatura .....	86
1. Podstawowa .....	86
2. Pomocnicza .....	88
III Słowniki i Encyklopedie .....	93
Wykaz skrótów .....	94

## Przedmowa

Zwykło się podkreślać, że Kartezjusz dokonał przewrotu kopernikańskiego w filozofii i mimo wielu opracowań, zainteresowanie jego twórczością nie słabnie, o czym świadczy między innymi prezentowana książka, dotycząca kartezjańskiej filozofii przyrody. Problem rozumienia świata to odwieczny przedmiot zainteresowań człowieka. Czy świat jest racjonalny i kieruje się logicznymi zasadami, czy też rządzi się czystym przypadkiem? Czy u jego początku istniał ład i harmonia, czy raczej bezład i chaos? Czy świat jest hierarchiczny i co stoi u jego szczytu? Czy można mówić o sprawowanej wobec świata opatrności? To tylko niektóre z pytań, a udzielane odpowiedzi, nawet wykluczające się, posiadają szereg uzasadniających argumentów. Starożytne kosmogonie i teogonie są świadectwem niezwyklej dociekliwości człowieka oraz należą do najstarszych, dostępnych nam prób dotarcia do ostatecznych wyjaśnień początku i istoty świata. W stosunku do tych – często irracjonalnych stwierdzeń – krokiem naprzód była filozofia. Pierwszą próbę racjonalnego i uporządkowanego opisu świata dali filozofowie jońscy.

W miarę upływu czasu następowało pełniejsze rozumienie świata, a w ślad za tym bogatszy i bardziej precyzyjny jego opis. W tym bogactwie opisów Kartezjusz jest postacią wyjątkową. Aby lepiej zrozumieć jego dorobek Jakub Bartoszewski, autor książki daje bogaty przegląd stanowisk, począwszy od filozofii greckiej, poprzez przedstawicieli filozofii chrześcijańskiej, aż po czasy współczesne. Jest to swoista historia filozofii przyrody. Filozofowie greccy tworzyli swoją filozofię tylko w oparciu o naturalne predyspozycje rozumu ludzkiego. Natomiast filozofowie chrześcijańscy, nie odrzucając ich dorobku i zakładając konieczność racjonalnych rozstrzygnięć, posiłkowali się danymi, pochodzącymi z objawienia. Ich wysiłek zmierzał z jednej strony do ukazania odrębności metodologicznej filozofii i teologii, z drugiej strony do jedności doktrynalnej, to znaczy, że między *ratio* i *fides* nie zachodzi i nie może zachodzić sprzeczność. Włożony trud zaowocował wielkimi syntezami epoki średniowiecza, co nie znaczy, że między scholastykami nie występowały różnice ujęć. Autor książki je wydobywa i ukazuje, np. różnice występujące między Bonawenturą i Tomaszem z Akwinu. Według Bonawentury celem człowieka

jest zjednoczenie z Bogiem, wszystkie więc nauki są podporządkowane teologii i mistyce jako najdoskonalszej drodze prowadzącej do tego celu. W ujęciu zaś Tomasza ani nauki nie są zredukowane do teologii, ani też nie są pozostawione samym sobie. Tomasz objawieniu przyznaje nieomyślność, za którą stoi autorytet Boga, ale w jego zgłębienie angażuje rozum ludzki tak dalece, jak to tylko jest możliwe. Dzięki Tomaszowi można powiedzieć, że średniowiecze dało niedościgny wzór syntezy wiary i rozumu, który później już się nie powtórzy.

Odchodzenie od tego ideału na rzecz antropocentryzmu nastąpiło w okresie renesansu. Renesans nie dał jednak nowych pozytywnych rozstrzygnięć, zarówno w dziedzinie filozofii, jak i nauki. Tej próby podjął się dopiero Kartezjusz, który za przewodniczkę swoich badań uczynił matematykę, której rezultaty uznał za niepowątpiewalne. Jego przełom polegał na tym, że podstawowych zasad filozoficzno-przyrodniczych szukał nie w rzeczach, lecz we własnej świadomości. W efekcie – w porównaniu do okresu poprzedniego – głosił odmienne tezy. Bóg, to nie *Ipsum Esse Subsistens*, lecz Sprawca natury, *Deus ex machina*. Dotychczasowy podział bytów na ożywione i nieożywione zmienia na świadome i nieświadome, czyli myślące i rozciągłe. Człowiek nie jest jednością psychofizyczną, lecz istotą dualistyczną. Człowiek jest rzeczą myślącą, gdzie świadomość staje się wyznacznikiem i warunkiem koniecznym człowieczeństwa. Świadomość jest czymś odrębnym od materii, która rządzi się prawami mechanicznymi. Ciało jest więc rzeczą autonomiczną i nie współtworzy bytu ludzkiego. Człowiek nie jest również integralną częścią świata, lecz odrębnym i wydzielonym podmiotem. Kartezjusz podważa wcześniejszy obraz świata, rozumiany jako stwórcze dzieło Boga, w którym zachodzi jedność człowieka i świata.

Nowa koncepcja świata i człowieka niosła ze sobą określone konsekwencje etyczne. Z jednej strony mechanycyzm świata skłaniał Kartezjusza do rozwiązań deterministycznych, z drugiej strony pojmowanie człowieka jako *res cogitans* przybliżało go do stanowiska intelektualizmu etycznego. Dobro moralne – zgodnie z podstawowymi założeniami filozofii – wynikało przede wszystkim z *cogito*. To, kim człowiek jest i jak postępuje, zależy od wykształcenia. Człowiek ze swoim rozumem jest najwyższym autorytetem, on sam, bez niczyjej pomocy tworzy sobie normy etyczne. Bóg przestaje być prawodawcą, jest jedynie „Pierwszym Poruszycielem” i jego rola wyczerpuje się w pierwszym impulsie danym światu. Tego rodzaju konkluzje jakże bliskie są deizmowi, relatywizmowi, materializmowi czy ateizmowi. Naturalnie Kartezjusz nie wypowiada ich wprost, ale prezentowaną przez siebie doktryną daje podstawy do ukształtowania się tych tez w oświeceniu i w okresie późniejszym.

Prezentowana książka *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego* te elementy wydobywa i referuje, wskazuje na pełniejsze rozumienie współcześnie występujących tendencji, a także ukazuje nieprzemijalną wartość myśli klasycznej, ukształtowanej na dziedzictwie kultury antycznej. Z tych też racji zasługuje na uznanie i szersze rozpropagowanie.

Kazimierz Gryżenia SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie



## Wstęp

Filozofia przyrody uchodzi za dziedzinę dość specyficzną. W granicach jej zainteresowania można odnaleźć problematykę związaną z bytami ożywionymi a także nieożywionymi. Zarówno jedno jak i drugie ujęcie służy człowiekowi by ten mógł zrozumieć, kim jest i jednocześnie, czym jest materia. Oczywiście problematyka filozoficzno-przyrodnicza nie jest łatwa, na przykład filozofia przyrody ożywiona wymaga znajomości biologii i chemii, natomiast filozofia przyrody nieożywionej wymaga znajomości fizyki i matematyki. Dlatego też w różnych kręgach filozofia przyrody uważana jest za jedną z najbardziej kontrowersyjnych dziedzin refleksji filozoficznej. Zastrzeżenia budzi nie tylko rozumienie przedmiotu jej dociekań, lecz sama zasadność jej uprawiania.<sup>1</sup> Niemniej pragnienie zrozumienia otaczającego świata stało się impulsem do podejmowania nowych wyzwań przez człowieka. Takowe wyzwanie podejmowali starożytni filozofowie i średniowieczni teologowie, jednak ci drudzy swe poszukiwania starali się oprzeć nie tylko na zastanej rzeczywistości, ale i na Biblii. Sytuację tę zastał Kartezjusz.<sup>2</sup> Ona to spowodowała, iż Filozof zaczął zastanawiać się nad światem. Wynikiem tego była jego koncepcja, która ujęła człowieka i rzeczywistość w kategorii mechaniczne.

---

<sup>1</sup> Por. L. Wciórka, *Filozofia przyrody*, Poznań 1993, s. 5.

<sup>2</sup> René Descartes urodził się 31. 03. 1596 roku w La Hays (Indre-et-Loire), niewielkim mieście prowincji Touraine. W wieku ośmiu lat wysłany został do jezuickiego kolegium La Fleche, które miało opinię jednego z najświetniejszych w Europie. Wykształcenie uzupełnił w Uniwersytecie w Poitiers; uczęszczał w nim na wykłady z prawa oraz medycyny. W roku 1618 wstąpił do wojska mając nadzieję, że w ten sposób łatwiej będzie mu podróżować: oglądać dwory i armie, odwiedzać ludzi różnych stanów i usposobień, gromadzić doświadczenia, i wszędzie tam się zastanawiać nad sprawami, które nurtowały jego umysł, by móc z tego wyciągnąć jakąś korzyść. Stacjonując ze swoim pułkiem w Bredzie, poznał młodego matematyka, fizyka i lekarza I. Beeckmana, którego dzienniki wpłynęły na jego twórczość i zainteresowania. Kartezjusz w tamtym okresie życia koncentrował się na zagadnieniach fizyko – matematycznych, czego rezultatem był pierwszy naukowy traktat pt. *Compendium musicae*. Na jesieni 1619 roku przebywał w Ulm, gdzie podczas jednej z bezsennych nocy (9/10 listopada) dokonał – jak sam twierdził – odkrycia zdumiewającej nauki. (*Dokończenie na następnej stronie*)

W tym miejscu można postawić pytanie mianowicie, czym kierował się autora przygotowując ową publikację?

Odpowiadając można powiedzieć, iż motywem napisania niniejszej książki była chęć zwrócić uwagę na fakt, iż filozofia zawiera w sobie ogromne bogactwo treści. Dlatego warto przypominać sobie to, co było, czy to, co zostało już odkryte i utworzone. Dzięki temu można ponownie uświadomić sobie własne korzenie a także zdać sobie sprawę, czemu propaguje się taki a nie inny obraz świata.

Książka pt.: *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego* nie jest podręcznikiem, a jedynie sprawozdaniem w oparciu o zastaną literaturę. Pozycja ta więc składać się będzie z trzech rozdziałów: pierwszy dotyczyć będzie, oczywiście w zarysie średniowiecznej filozofii przyrody. Należy zauważyć, że rozdział ten nie będzie tylko sprawozdaniem w oparciu o osiągnięcia historii filozofii. W stosunku do następnych dwóch rozdziałów posiada charakter przygotowawczy i w tym aspekcie można go nazwać rozdziałem wstępnym.

Drugi rozdział obejmie rozważania dotyczące kartezjańskiego systemu filozoficznego-przyrodniczego. Podejmie się w sposób szczegółowy takie zagadnienia jak: ideał wiedzy, podstawowe zasady kartezjańskiej filozofii przyrody oraz ich skutki.

Ostatni rozdział niniejszej książki ukáže konsekwencje kartezjańskiej filozofii przyrody, czyli „nowy porządek życia społecznego”.

Natomiast zakończenie pozwoli spojrzeć na ów tekst w perspektywie przeprowadzonych badań.

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) Według jego biografa W. F. Asmusa mogła to być albo idea uniwersalnej matematyki, albo idea reformy algebry, albo wreszcie idea wyrażenia wszelkich wielkości za pośrednictwem linii a linii za pośrednictwem znaków algebraicznych. W następnych latach często podróżował po Europie, spotykając się z wieloma uczonymi oraz dokonując obserwacji różnych zjawisk. Podczas pobytu we Włoszech w roku 1624 prowadził między innymi obserwacje obsuwania się lawin. Kilkakrotnie przebywał również w Paryżu, gdzie nawiązał kontakty między innymi z Gassendim i Pascallem. W roku 1628, szukając spokoju koniecznego do prowadzenia badań naukowych, zdecydował się na zamieszkanie w Holandii. Przebywał kolejno w Amsterdamie, Lejdzie, Davenport, ponownie w Amsterdamie, Utrechtie, w Santpoor, w pobliżu Harlemu, Harderwijk oraz Endegeest. W roku 1644 osiedlił się w Egmondzie, gdzie przebywał aż do swego wyjazdu do Szwecji w roku 1649, odbywając w międzyczasie (rok 1647 i 1648) dwie podróże do Francji. Zimą 1650 roku zachorował na zapalenie płuc, które doprowadziło go do zgonu. Prochy jego zostały sprowadzone do Francji w 1666 roku. W swoim dorobku filozoficznym pozostawił kilka znaczących rozpraw. Pierwszą z nich napisaną prawdopodobnie w latach 1628-1629, są *Regulae ad directionem ingenii*. W opozycji do panujących wówczas przekonań przedstawił w nich podstawowe zasady własnej logiki, zasadnicze warunki, które winny być postawione wiedzy naukowej, oraz ogólny zarys swojej metodologii. W latach 1630-1633 pracował nad – jak sam twierdził – Wielkim traktatem o świecie. Składał się on z trzech części zatytułowanych kolejno: *Dioptryka*, *Meteory* oraz *Geometria*. Jednak najprawdopodobniej na wieść o skazaniu Galileusza, z którym podzielał ideę heliocentryczną, sam je zniszczył; zachował się z niego jedynie ogólny zarys opublikowany po raz pierwszy w 1664 roku, a także wstęp, opublikowany pt. *Rozprawa o metodzie*. W roku 1640 wydał swoje najważniejsze dzieło *Meditationes de prima philosophia*. W roku 1644 opublikował Kartezjusz *Principia philosophiae*, które w jego zamierzeniu miały być podręcznikiem do nauczania filozofii. Faktycznie zaś są syntetycznym kompendium jego poglądów filozoficznych. Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1989, s. 5-12; Zob. także, EK, t. 3, dz. zb. pod red. R. Łukaszczyka, L. Bienkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin 1985, s. 1192-1195; Zob. także, Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 35-49; Zob. także, SiF, dz. zb. pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1966, s. 158-162; Zob. także, *Nowa encyklopedia powszechna*, t. 2, dz. zb. pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, Warszawa 1998, s. 63.

## 1. Średniowieczna filozofia przyrody

S pecyficzną cechą człowieka jako istoty świadomej jest nieodparta chęć zrozumienia natury rzeczywistości, czyli poznania praw określających przebieg zjawisk i skonstruowania na tej podstawie ogólnego obrazu świata. Człowiek pragnie stworzyć nie tylko obraz bezpośrednio otaczającej go przyrody, lecz zarazem obraz wszystkiego tego, co istnieje – całego Wszechświata. Wysiłki zmierzające do utworzenia obrazu Wszechświata realizuje człowiek za pomocą filozofii przyrody – nauki badającej Wszechświat jako całość, jego strukturę oraz zachodzące w nim procesy.<sup>3</sup>

Filozofia przyrody zapoczątkowała dzieje filozofii europejskiej. Co dała myśli ludzkiej? Nawet jeśli odpowiedź nie jest jasna, warto pytać. W filozofii pytanie jest punktem wyjścia, a nie dojścia. Z pytaniem o cel i sens poszukiwań człowieka warto się zmierzyć przy pomocy aparatów ludzkich, to jest myślenia i zmysłów. Są to dwa konieczne warunki filozoficznej uczciwości.

---

<sup>3</sup> Człowiek od zarania dziejów interesował się początkiem świata. Wyrazem tego są mity i mitologia – opowieści wyrażające wierzenia głęboko tkwiące w świadomości społecznej ludów różnych kultur spełniające funkcję poznawczą i objaśniającą świat. Mity kosmogoniczne wyjaśniały powstanie świata; teogoniczne mówiły o bogach; genealogiczne przedstawiały dzieje bogów, herosów, władców, rodów, ludzi, wyjaśniały ich wzajemne związki i opowiadały historie; antropogeniczne dotyczyły człowieka, systemu wartości, światopoglądu, prezentowały wzorce postaw i mądrości wielu pokoleń. Podobne wątki mityczne występują w mitologiach i wielu religiach, niezależnie od siebie, w różnych częściach świata (np.: motyw bogini-ziemi-matki; herosa-bohatera wyruszającego na wyprawę; świętej wody – rzeki, świętego drzewa; kobiety – kusicielki; bohatera: zbawcy, wojownika, kochanka; macierzyństwa dziewicy; wędrowni do zaświatów). Zob. J. D. Barrow, *Teoria wszystkiego*, Kraków 1995, s. 17-24; Zob. także, M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków 1997, s. 19-21; Por. także *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, dz. zb. pod red. S. Skorupki, Warszawa 1974, s. 450; Por. także, S. Burtyn, *Spory wokół naukowego obrazu świata*, Warszawa 1978, s. 5-7; Por. także, J. S. Synowiec, *Na początku; wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 68-71; Por. także, *Zarys religioznawstwa*, dz. zb. pod red. J. Kellera, Warszawa 1988, s. 254-287.

## 1. 1. Średniowieczne kształtowanie obrazu świata

Dla średniowiecznych teologów Pismo święte było pierwszym, ale nie jedynym źródłem, z którego czerpali wiedzę o Wszechświecie. Sięgali on do Biblii, szukając odpowiedzi na swoje pytania. Jednak, jeśli przyjmie się *in concreto* obraz świata, jakim dysponował średniowieczny teolog, bardzo szybko stanie się jasne, że większość występujących w nim elementów zaczerpnięte zostało nie tyle z Pisma świętego, co z greckiej filozofii.

### 1. 1. 1. Spuścizna grecka

Gdy średniowieczny teolog chciał wytworzyć obraz Wszechświata, jego myśl kierowała się w pierwszym rzędzie ku osiągnięciom antyku. W obszarze nauki Grecy pozostawili ogromną spuściznę. Słowa mistrzów przeszłości bardziej zasługiwały na zaufanie niż własne doświadczenie otaczających rzeczy. Wydawało się, iż mieszkańcy „paidei” zbadali ziemię i niebo, jak nikt przed nimi i po nich.

Filozofia europejska rozpoczęła się od filozofii przyrody. Na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem na jońskich wybrzeżach Azji Mniejszej ludzie zdobyli się na odwagę, by podjąć próbę zrozumienia świata o własnych siłach, bez odwoływania się do pomocy mitów czy wierzeń religijnych.

Próba ta przerosła wszelkie oczekiwania: nie tylko ze względu na sukces w rozumieniu, lecz ze względu na pewnego rodzaju reakcję łańcuchową, której już nie dało się zatrzymać. Zapoczątkowano jedną z największych nauk w dziejach ludzkości, proces poznawania świata przy pomocy wysiłku intelektualnego.<sup>4</sup>

Swoje oczarowanie porządkiem i harmonią panującą w przyrodzie, Grecy utrwaliли rozciągnięciem wyrazu *kosmos*<sup>5</sup> na oznaczenie całego Wszechświata. „Pajdejczycy” niezwykłą harmonię dostrzegali nie tylko w kosmosie, ale i w organizmach żywych, stąd też nieprzypadkowo filozofów przyrody nazywa się fizjologami.

Pierwsi fizjologowie utworzyli materialną bazę dla czysto racjonalnych prób wyjaśnienia struktury i mechanizmu przemian Wszechświata.<sup>6</sup> Badania takie podjęli przedstawiciele szkoły malezjańskiej, Tales z Miletu i Anaksymander. Miletańczyk i jego uczeń, skupiając się na naturze świata, szukali racjonalnego uzasadnienia budowy świata przyrody, w którym egzystowali.

Według Talesa cały Wszechświat był zbudowany z jednego tworzywa materialnego, z którego wywodzą się wszystkie rzeczy i na które w końcu się rozpadają. Owo pierwotne tworzywo nigdy się nie zmienia, jego istota jest zawsze taka sama, zmianom natomiast ulegają jedynie jego stany. Tworzywem tym jest woda, która jest bez końca i bez początku, przybiera postać kamienia, drewna, powietrza, człowieka. Do przeobrażenia w różne rzeczy woda nie potrzebuje żadnej siły zewnętrznej, gdyż

---

<sup>4</sup> Zob. M. Heller, *Filozofia świata, wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 15-17; Zob. także, T. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1981, s. 23-26; Por. także G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, Warszawa 1998, s. 23-29; Por. także, R. Palacz, *Klasyki filozofii*, Warszawa 1987, s. 12-18.

<sup>5</sup> Kosmos: gr. κόσμος – porządek; świat. 1. filoz. świat w postaci harmonijnie zorganizowanej, przeciwieństwo chaosu. 2. astr. ogół wszelkiej istniejącej czasoprzestrzeni wypełnionej materią. Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. zb. pod red. J. Herbata, Lublin 1997, s. 329-332; NEP, s. 906-908; por. także *Słownik wyrazów obcych*, dz. zb. pod red. E. Tokarskiego, Warszawa 1980, s. 396.

<sup>6</sup> Por. J. Lachs, *Powstanie rodu ludzkiego i embriologia u starożytnych filozofów greckich*, KF 13 (1936) z. 2, s. 97-138.

sama jest źródłem własnej siły. Tym samym woda jest przyczyną ruchu, życiem i duszą.

Wszechświat w rozumieniu Talesa zmodyfikował i rozwinął jego uczeń Anaksymander. Jego zdaniem żadnej substancji znanej z doświadczenia nie można uważać za początek i zasadę wszechrzeczy, gdyż każda powstaje, zmienia się i ginie, nie może przeto uchodzić za pierwotną. Tworzywo Wszechświata musi być czymś, co nie posiada żadnych własności spośród tych, jakie podmiot przypisuje przedmiotom otaczającego go świata. Człowiek nie potrafi w niej dostrzec żadnej własności, a więc będzie to coś nieokreślonego czasowo, przestrzennie, i jakościowo, czyli *apeiron*<sup>7</sup> – substancja nieokreślona, pierwotna, wszystko obejmująca i wszystkim kierująca.

Kolejnym krokiem naprzód w procesie kształtowania się naukowego obrazu Wszechświata była kosmologia Leukipposa<sup>8</sup> i jego ucznia Demokryta<sup>9</sup>. Twórca atomistycznej teorii materii, uważał za niedorzeczne dotychczasowe koncepcje przedstawiające tworzywo Wszechświata jako byt bezstrukturalny, ciągły, dający się dzielić w nieskończoność, którego każda cząstka jest zmienna i dysponuje nieograniczonymi wprost zdolnościami do przeobrażeń. Leukippos i Demokryt uważali, że istnieją znajdujące się ciągle w ruchu ostateczne, pierwotne, niepodzielne i niezmiennie najmniejsze cząstki materii, które nazwali atomami. Atomów jest nieskończenie wiele, stąd też i Wszechświat jest nieskończony. Nieskończoność Wszechświata była dla atomistów tą jego cechą, która świadczyła o niemożności stworzenia, o tym, że istnieje on odwiecznie. Ponadto z nieskończoności Wszechświata wyprowadzali istotny wniosek o błędności geocentrycznego obrazu świata: skoro Wszechświat jest nieskończony, to nie ma on środka, stąd też Ziemia nie może być uważana za środek Wszechświata.<sup>10</sup>

Wiele elementów teorii atomistów uderza swoją trafnością i podobieństwem do poglądów współczesnych. Jednak demokrytejskie osiągnięcia dla średniowiecznego teologa nie były istotne, podobnie jak nauka jońskich filozofów przyrody czy pitagorejczyków.<sup>11</sup> Nestorzy greckiej myśli nie byli autorytetami, gdyż ich nauka, oparta

---

<sup>7</sup> Apeiron jest substancją, w której tkwią przeciwieństwa wewnętrzne. W trakcie wiecznego ruchu apeironu przeciwieństwa te wyodrębniają się i oddzielają od siebie. Powstanie Wszechświata jest właśnie rezultatem takiego procesu. Najpierw z apeironu wydzielił się załazek ciepła i zimna. Następnie wokół powietrza otaczającego Ziemię utworzyła się kula ognista, która pękła i oderwała się w postaci kuli dających początek Słońcu, Księżycowi i gwiazdom. Pływająca po morzu Ziemia tkwi nieruchomo we Wszechświecie. Nie jest ona podtrzymywana przez żadną podporę, a swoją nieruchomość zawdzięcza równej odległości od wszystkich innych obiektów kosmicznych. Obecna struktura Wszechświata nie jest wieczna. Wszechświat przeobrazi się kiedyś ponownie w apeiron, z którego się wyłonił. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 27-28; Zob. także, *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 2, dz. zb. pod red. M.A. Krapca, Lublin 2001, s. 476-478.

<sup>8</sup> Leukippos żył w V wieku p.n.e., dokładne daty jego urodzin i śmierci nie są znane. Był filozofem greckim, o którego życiu i dziełach brak pewnych wiadomości. Jemu to przypisuje się stworzenie pierwszego atomistycznego systemu filozofii przyrody. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 47.

<sup>9</sup> Demokryt urodził się 460 roku p.n.e., zmarł 370 roku p.n.e. Filozof grecki, główny przedstawiciel starożytnego materializmu. Ok. 430 roku p.n.e., ogłosił teorię o atomistycznej budowie świata, stąd zwany jest ojcem materializmu. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 47-53; por. także I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s.17-86.

<sup>10</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 52-53.

<sup>11</sup> Pitagorejczycy – grupa, a następnie szkoła, wyodrębniona w ramach związku pitagorejskiego przez matematyków na przełomie V i IV w. p.n.e. Wybitnymi członkami szkoły byli: Archytas z Tarentu i Timaios z Lokri, Filolaos i Eurytas, którzy przenieśli naukę pitagorejską do samej Grecji i założyli szkołę w Tebach, oraz Ksenofil, który utworzył szkołę w Atenach. Zaslugą pitagorejczyków stały się: 1) poglądy o dwoistej naturze człowieka, 2) badania naukowe, stanowiące początek i wzór dla rozwoju nauki, uwieńczone wieloma teoriami z dziedziny astronomii, wykreowaniem nowego obrazu Wszechświata, 3) koncepcje metafizyczne dotyczące teorii liczb i teorii harmonijności świata, 4) badania nad zjawiskami akustyki. Zob. M. Łojek, *Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich*, Warszawa 1987, s. 9-10.



wprawdzie na rozumie, nie dawała odpowiedzi na rodzące się ciągle nowe pytania. Dopiero nauka systematyków: Platona i Arystotelesa, pozwoliła średniowiecznym teologom rozwinąć zagadnienie obrazu świata.

Platoński dialog *Timajos* zajmuje się dwoma tematami myśli greckiej: wszechświatem i człowiekiem. W szkołach średniowiecznych znany był dzięki komentarzom Chalcydiusa<sup>12</sup> i Proklosa.<sup>13</sup> Do niej nawiązywała wczesna scholastyka, tworząc własny obraz świata. Platońską wizję rozumienia świata można znaleźć nie tylko w *Timajosie*, ale i *Fajdosie* czy *Prawach*. Scholastycznym myślicielom sprawił on wiele kłopotów, lecz z drugiej strony w wielu punktach był dostępny interpretacji w sensie chrześcijańskim.

Kosmos, jak Platon nauczał, został stworzony według określonego modelu istniejącego już w umyśle Stwórcy. Dlatego też Wszechświat był tworem doskonałym biorącym swoje pochodzenie od Absolutu. Wieczność boskiego modelu znajduje swój wyraz we wprowadzeniu czasu, najdoskonalszego obrazu nieskończoności. Na ziemi wszystkie rzeczy powstały z czterech żywiołów: wody, powietrza, ognia i ziemi. Ten ostatni znajduje się w centrum całego Wszechświata – otacza go osiem sfer, w siedmiu umieszczone są planety, ósma zaś podtrzymuje znajdujące się gwiazdy stałe. Na ziemi wszystko przemija i zanika. Ciała niebieskie nie zmieniają się, tym samym pozostają wciąż takie same. Poruszają się one po orbitach kołowych, stąd wniosek, że muszą posiadać duszę i być kierowane rozumem.

Obrazem prawdopodobnym – według Platona – będzie świat, który jest istotą żywą, posiadającą duszę i rozum, dzięki opatrności Boga. Bóg chciał jak najbardziej upodobnić świat do perfekcyjnego przedmiotu myśli, ze wszystkich miar najdoskonalszego, więc uczynił go jedną istotą żywą, widzialną, która zawiera wszystkie istoty żywe spokrewnione z nią, co do natury.<sup>14</sup>

W platońskim obrazie świata zawarte było wiele elementów niezwykle interesujących dla średniowiecznego teologa. Przede wszystkim Platon przypisał stworzenie, a przynajmniej porządek Wszechświata boskiej opatrności, podobnie jak uczynił to natchniony pisarz Księgi Rodzaju. Kosmos jawił się Platonowi jako doskonała harmonia godna najwyższej mądrości. Wszystkie rzeczy były hierarchicznie uporządkowane podług swojej wewnętrznej wartości a to, co najbardziej wartościowe, umieścił bóg na samej górze. Platoński obraz świata łączył ze sobą nie tylko kosmologię

i antropologię, ale też teodyceę.<sup>15</sup> Cały kosmos świadczył o istnieniu bóstwa. Kosmos był drogą do boga. W *Prawach* Platon daje do zrozumienia, iż dwie drogi prowadzą do boga – to, co ukazuje duszę<sup>16</sup> oraz prawidłowość ruchów ciał niebieskich, którymi włada umysł – przyczyna sprawcza ładu i porządku we Wszechświecie.

---

<sup>12</sup> Chalcydiusz, będący chrześcijaninem, przełożył z końcem III lub z początkiem IV wieku p.Ch. Na język łaciński część platońskiego *Timajosa* (od 17a do 53c). Przekład ten był jedynym autentycznym tekstem platońskim, znanym wczesnemu średniowieczu. Do swego tłumaczenia Chalcydiusz dodał komentarz, w którym przejawiają się wpływy pochodzące od różnych starożytnych szkół filozoficznych, przede wszystkim stoickiej. Zob. *Skrót ważniejszych dzieł*, s. (76) [w:] *Święty Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa teologii* 1, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 1998.

<sup>13</sup> Proklos, zwany także Ateńczykiem, urodził się w 412 roku p.n.e., zmarł w 485 roku p.n.e. Był filozofem greckim, komentatorem dzieł Platona i Euklidesa. Zajmował się głównie dociekaniem na temat najwyższych i najbardziej abstrakcyjnych sfer bytu. Zob. D. Huisman, *Leksykon dzieł filozoficznych*, tłum. L. i J. Kielbasowie, Kraków 2001, s. 46.

<sup>14</sup> Zob. *Timajos, Kritas VI*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1951, s. 29.

<sup>15</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Filozofia i Bóg*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, cz. 1., dz. zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 16-17.

<sup>16</sup> Platon twierdził, iż wszystko, co się porusza, posiada duszę. Zob. M. Kurdziałek, *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, cz. 2., dz. zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 114.

Platońska kosmologia stała się nośnikiem wartości religijnych<sup>17</sup> na które średniowiecze było szczególnie wrażliwe. Badanie kosmosu w oczach Platona miało znaczenie etyczne. Nauczał, że dusza ludzka połączona jest z duszą świata, a ponieważ ruch duszy świata jest doskonały, to i ruch duszy ludzkiej winien mieć udział w tej doskonałości, jeśli ta czuje się złączona z duszą świata. Moralność, jak zauważył Cornford, musi być oparta na porządku kosmosu i do tego ostatecznie zmierza cała nauka Platona.

Ten etyczno-moralny aspekt filozofii przyrody należy już od dawna do greckiej tradycji i sięga szkoły Pitagorasa.<sup>18</sup> Podkreślił to również Ptolomeusz w dziele *Almagest* mówiąc, iż nauka o gwiazdach może pomóc w trosce o szlachetny sposób życia. Bowiem według istoty, symetrii i dokładnego porządku w boskich ciałach niebieskich dostrzegalne jest piękno i sposób postępowania.<sup>19</sup> Również przedstawiciele szkoły stoickiej łączyli filozofię przyrody z etyką. Cnotliwe życie nie tylko powinno kierować się równowagą zachodzącą w świecie przyrody, lecz jest jednocześnie przez nieukonstytuowane. Uporządkowany ruch Wszechświata staje się w ten sposób źródłem wszelkich norm etyczno-moralnych,<sup>20</sup> co nie uszło uwadze średniowiecznym teologom. Grecka wizja świata była doskonałym punktem wyjścia przy tworzeniu średniowiecznego obrazu kosmosu, który to swą definitywną formę osiągnął w teorii Platona, Eudokosa<sup>21</sup> oraz Arystotelesa.

Platon wyjaśniając istnienie świata pozostawił wiele spraw nierozwiązanych.<sup>22</sup> Arystoteles, choć uważał się za kontynuatora Platona, dążył jednak do stworzenia własnej wizji świata przyrody. Kosmologia Arystotelesa jawi się przede wszystkim jako próba wyjaśnienia i systematyzacji poglądów jego poprzedników. Jego obraz świata nie odbiegał zbyt od przekonań panujących w ówczesnym czasie, poza małymi wyjątkami. W traktacie *O niebie* rozważa cały Wszechświat i jego główne części podlegające ruchowi lokalnemu.<sup>23</sup> Arystoteles pragnie wyjaśnić „naturę” świata, jego budowę i strukturę. Świat obejmuje według Stagiryty wszystko, co jest ciałem.<sup>24</sup> Światem jest cała otaczająca człowieka realnie istniejąca rzeczywistość, poznawalna przez niego za pomocą aparatów zmysłowych.<sup>25</sup> Stanowi go zbiór różnorodnych ciał, „zamkniętych” w wielkiej, skończonej i wypełnionej kuli, a w jej środku znajduje się ziemia.<sup>26</sup> Zewnętrzną zaś granicą tej kuli jest sfera gwiazd stałych; poza nią nie ma nic. Ziemia okryta jest szeregiem koncentrycznych sfer kolejno ją okrywających: woda, powietrze, ogień.<sup>27</sup> Sferę ognia otaczają przezroczyste sfery, w których umocnione są i krążą planety.

---

<sup>17</sup> Platon nie pozostawił systematycznego wykładu swej teologii – teologia to twór greckiej myśli, stanowiąca rozumowe podejście do problemu Boga. Tradycyjna teologia platońska była utożsamiana z argumentami przedstawionymi w księdze X Praw. Zob. W. Dubacz, *Platona krytyka ateizmu*, RF 48 (1999) z. 2, s. 5-15.

<sup>18</sup> Por. G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 29-37.

<sup>19</sup> Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985, s. 26.

<sup>20</sup> Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, ep. LIX, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 230.

<sup>21</sup> Eudokos z Knidos, urodził się ok. 408 roku p.n.e., zmarł ok. 355 roku p.n.e., matematyk i astronom grecki, uczeń Platona. Pierwszy podjął próbę fizycznego wyjaśnienia obserwowanego biegu planet. Por. J. Gądomski, *Powstanie kosmosu i jego życie*, Warszawa 1963, s. 13.

<sup>22</sup> Należą do nich zagadnienia dotyczące przyczyny, substancji. Zob. W. Dłubacz, *Kosmos Arystotelesa*, Summariusz 1997-1998, s. 5-15.

<sup>23</sup> Wizję tę uzupełniają następujące traktaty Arystotelesa: *O powstawaniu i ginieciu*, *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt*, *Meteorologika*, *O ruch zwierząt*, *Fizyka*.

<sup>24</sup> Oprócz przedmiotów naturalnych, w świecie występują wytwory sztuki, które są dziełem człowieka, a powstają przy przekształceniu rzeczy naturalnych, które są ciałami, wielkościami, czy zasadami. Zob. Arystoteles, *O niebie*, 268a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 232-233.

<sup>25</sup> Arystoteles, *Krótką rozprawa psychologiczno-biologiczna*, 436a-437b, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 185-192.

<sup>26</sup> Zob. Arystoteles, *O niebie*, 296b, dz. cyt., s. 301-302.

Arystoteles przyjmuje zatem, że świat jest niewielkich rozmiarów kulą, która zawiera w sobie układ sfer otaczających oraz stanowi jeden blok sferyczny – brak w nim próżni. Wszechświat dla Stagiryty nie jest czymś statycznym, ale rzeczywistością, w której występują zmiany, cała przyroda żyje, a rzeczy, znajdujące się w procesie różnych zmian, świadczą o życiu świata. I to właśnie one domagają się wytlumaczenia. Życie, związane z ruchem, jest podstawowym faktem w świecie. Świat jest zbiorem ciał i związków występujących między nimi. Każde ciało ma w tym świecie swoje naturalne miejsce, a ze zmianą tego miejsca wiąże się ruch.<sup>28</sup> Ruch ten ma stały punkt odniesienia, względem, którego się odbywa – jest nim wspomniany wcześniej środek świata, który pokrywa się z środkiem ziemi. Zatem naturalne zachowanie się ciał zależy – zdaniem Arystotelesa – od jego naturalnego miejsca w świecie przyrody.<sup>29</sup> W tej perspektywie rodzi się pytanie: jak należy traktować ruch sfer niebieskich i całego świata przyrody? Czy wszechświat przyjmuje ruch od siebie czy może poruszany jest przez jakąś wyższą siłę? Problem ten stał się powodem licznych rozbieżności.<sup>30</sup> Bez względu na te odmienne stanowiska, Arystoteles w *Fizyce* ruchu przypisuje „Nieporuszonemu Poruszycielowi”.<sup>31</sup>

W średniowieczu, dzięki filozofii arabskiej, odkryto Arystotelesa, dzięki temu uwaga teologów skierowała się ku teologicznemu ujęciu Wszechświata. Z ruchu i porządku Stagiryty wyprowadzono Pierwszą Przyczynę – Absolut, a z nauki o inteligencji ciał niebieskich wnioskowano istnienie aniołów. Platon i Arystoteles nie byli jedynymi, którzy zajmowali się światem przyrody. Swój wkład wnieśli pośrednio lub bezpośrednio także inni filozofowie.<sup>32</sup> Dla średniowiecznych teologów najistotniejsze znaczenie zyskała jednak nauka Platona, Arystotelesa<sup>33</sup> oraz Ptolomeusza.<sup>34</sup>

### 1. 1. 2. Pismo święte

Tworząc własny obraz świata, średniowieczni teologowie opierali się głównie na filozofii Platona i Arystotelesa, u których znaleźli najbardziej przekonujący opis Wszechświata. Ten obraz nie mógł być oczywiście przyjęty bez odpowiedniej korekty. Starożytni uczeni, choć wybitni, byli jednak poza objawieniem. Dlatego ową wizję świata opartą, jedynie na rozumie, trzeba było schrystianizować. Na początku należało zbadać Pismo święte, aby dowiedzieć się, co mówi o budowie świata i właściwym znaczeniu stworzenia.

<sup>27</sup> Tamże, 287a, s.278-279.

<sup>28</sup> Tamże, 268a -273a, s.232-246.

<sup>29</sup> Zatem według Arystotelesa cały wszechświat jest wieczny. Świat ziemski jest wieczny, bo zbudowany jest z czterech elementów ( jednak elementy te nie występują w czystej postaci, lecz tworzą ciała złożone z materii i formy. Zob. Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, 330a -332b, s. 399-408.), które zmieniają się przechodząc jedne w drugi. Natomiast świat niebieski jest wieczny, gdyż zbudowany jest z eteru – materii niezniszczalnej, wiecznej, poruszającej się ruchem kołowym. Cały arystotelesowski świat zbudowany jest hierarchicznie – składa się z bytów wyższych i niższych, czyli z bytów, co do swej doskonałości nierównych. Zob. Arystoteles, *O niebie*, dz. cyt., 269 a, s. 235-236, 286 b, s. 277-288.

<sup>30</sup> Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 27.

<sup>31</sup> W tym dziele, złożonym z ośmiu ksiąg, Stagiryta zajmuje się rzeczywistością naturalną, w siódmej i ósmej księdze dowodzi istnienia „Pierwszego Poruszyciela”, bez którego nie możliwy byłby jakikolwiek ruch. Zob. Arystoteles, *Fizyka*, 242a-267b, s.153-204; Zob. także, J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 450.

<sup>32</sup> Filozofią przyrody zajmowali się nie tylko Grecy, ale i Żydzi, np. Salomon Ibn Gabirolema, Mojżesz Majmonides, oraz Arabowie: Al-Kinda, Al-Farabi, Awicenna, Awerroes. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s.167-206.



W epoce średniowiecza podjęto dwa problemy: pierwszy – jakie wyobrażenie kosmosu zawarte jest w Biblii, drugi zaś to konfrontacja biblijnego obrazu świata z nauką greckich filozofów. Zabieg ten miał na celu doprowadzenie do harmonijnej syntezy obu idei. Temu zadaniu teolodzy średniowieczni oddali się z ogromnym zapałem.

Współcześni egzegeci na to pytanie odpowiadają opierając się na hermeneutyce biblijnej.<sup>35</sup> Bez wątpienia, uważają bibliści, w Piśmie świętym występuje wiele nawiązań do kosmologii, jak na przykład opis budowy świata<sup>36</sup> czy ruchu planet. Jednak problem kosmologii w Biblii – za Hermanem Sassem – można podsumować następująco: Księga natchniona zawiera tyle opisu Wszechświata, na ile wyraża prawdy teologiczne.<sup>37</sup>

Podobnie w pismach Nowego Testamentu Wszechświat jest sprawą wtórną, nigdzie nie jest przedmiotem zwiastowania, jak w innych religiach antyku czy też żydowskich pismach apokaliptycznych. Nie istnieje właściwie nowotestamentalna wizja świata. Kosmologia nie należy do przesłania Ewangelii, kosmos jest przedmiotem proklamacji o tyle, o ile jest związany z Bogiem jako swoim Stwórcą, Zbawcą i Panem.<sup>38</sup> To, co zostało powiedziane o Nowym Testamencie w znacznym stopniu odnosi się również do Starego Testamentu, mimo istnienia przyrodniczego obrazu świata. Z jednej strony Pismo Święte ukazuje wspaniałość stworzenia i chwali jedyne Władcę, Pana nieba i ziemi, z drugiej przestrzega przed fałszywą interpretacją otaczającej natury.<sup>39</sup>

Dla średniowiecznego teologa Biblia reprezentowała określone wyobrażenie o świecie – dominował pogląd, że Pismo święte zawiera geocentryczny obraz świata a chrześcijanin nie może od niego odstąpić. Takie postrzeganie Wszechświata odpowiadało w zasadzie wizji, jaką posiadali w większości greccy filozofowie. Owemu zagadnieniu w epoce średniowiecza poświęcono wiele dzieł, początkowo w formie komentarzy do *Hexameronu*, a później komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda. Dawaly one komentatorom okazję do wykazania się znajomością Pisma świętego oraz możliwość zaprezentowania dawnych autorów i ich nauki o budowie Wszechświata.<sup>40</sup> Dziś natomiast, przy całej wiedzy biblijnej, Pismo święte nie jest i nie może

---

<sup>33</sup> Średniowieczni teologowie, podobnie jak Ojcowie Kościoła, nie dostrzegali tych, którzy Wszechświat postrzegali inaczej – heliocentrycznie, co dawało inne rozumienie świata przyrody, człowieka i Boga. Byli to między innymi: Arystarch z Samos, Epikur z Samos, Demokryt. Zob. A. G. Pocholczyk, *Wszechświat katastroficzny*, Tarnów 1996, s. 17.

<sup>34</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początek nauki nowożytnej*, t. 1, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960, s. 109-124.

<sup>35</sup> Zob. J. S. Synowiec, *Jak rozumieć Hexameron*, CT 52 (1982) z. 1, s. 5-46.

<sup>36</sup> Pogląd Izraelitów na budowę świata, podobnie jak ich sąsiadów, opierał się na najprostszych spostrzeżeniach. Świadomość, iż są ludy, które zamieszkują na krańcach lądu widząc morze, źródła bijące z ziemi, wyobrażono sobie, iż ziemia ma kształt płaskiej wyspy i unosi się na wodach (Wj 20, 4; Ps 136, 6), które określano jako wody dolne (Rdz 1, 6. 7). Fakt, że podczas wstrząsów sejsmicznych ziemia się nie zapada, dało podstawę i przekonanie, że osadzono ją jak budynek na dobrze przygotowanych fundamentach (1Sm 2, 8; 2Sm 22, 16; Ps 75, 4; Hi 9, 6), zaś wyspy, które są oddalone od stałego lądu, postrzegano jako krańce świata (Rdz 10, 5; So 2, 11; Iz 40, 15). Wyobrażono sobie, że nad ziemią jest sklepienie w postaci płyty z przezroczystego kryształu (Wj 24, 10; Iz 34, 4), która spoczywa na górach, na krańcach świata (Hi 26, 11). Nad tak rozumianym światem umieszczono wody górne (Rdz 7, 11; Ps 78, 23), a nad nimi usytuowano siedzibę Boga (Rdz 21, 17; 22, 11. 15; Iz 40, 22; Ps 18, 11-16; 29, 3; 77, 18n), z której zstąpił On na ziemię. Zob. J. S. Synowiec, *Na początku; wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, dz. cyt., s. 138; Por. także: E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta*, Łódź 1971, s. 73-88.

<sup>37</sup> Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 29.

<sup>38</sup> Zob. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 21-88.

<sup>39</sup> Zob. Ps 19; Mdr 13, 1-2; 2 Mch 7, 28.

<sup>40</sup> To, co nazywa się kosmologicznymi ideami Biblii, są to w istocie twory autorów epoki średniowiecza: nie są one ani hebrajskie, ani greckie, są mieszaniną obu. Zob. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 29.

być źródłem naukowego obrazu Wszechświata – to bowiem należy do kompetencji nauk filozoficzno-przyrodniczych.

### 1. 1. 3. Epoka patrystyczna

Powstanie chrześcijaństwa było zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju. Chrześcijaństwo rozpoczęło swoją działalność jako rodzaj sekty w łonie judaizmu, lecz bardzo prędko, w ciągu życia kilku pokoleń, objęło swoim wpływem cały ówczesny cywilizowany świat.<sup>41</sup> Pierwsi chrześcijanie zetknęli się z kulturą świata antycznego i jego nauką o Wszechświecie. Naśladowcy Chrystusa stanęli wobec konieczności wyrażenia transcendentnych prawd w ograniczonym, ludzkim języku. A był to język kształtowany wpływami pochodzącymi ze Starego Testamentu i kultury greckiej. Nasuwa się naturalne podejrzenie, że ten nieusuwalny konflikt między treścią i środkami wyrazu był szczególnie odczuwalny w najwcześniejszym okresie wierzących w Chrystusa.

Epoka, w jakiej żyli Ojcowie Kościoła, dość jasno wyznaczała zakres tematów, zaś wyrażenie „teologia” miało zupełnie inne znaczenie<sup>42</sup> niż dziś. Chcąc poznać „teologię” Ojców, trzeba wejść w nieco bardziej skomplikowany sens terminu „nauka”. To, co obecnie określamy zbiorczo mianem „nauki” jako całości, miało podówczas swoją daleką poprzedniczkę w postaci szeroko rozumianej filozofii przyrody, ta natomiast została wyrażona w postaci obrazu świata.

Antenaci, choć byli wykształconymi ludźmi swoich czasów, nie byli w stanie wyzwolić się od powszechnie panującego sposobu widzenia rzeczywistości. Klemens Rzymski, trzeci następca św. Piotra, w *Liście do Koryntian* ujmuje otaczającą go rzeczywistość następująco:

Niebiosa, (...) poruszone władaniem,  
Spokojnie mu ulegają.  
Dzień i noc kończą bieg przez niego zakreślony,  
A jedno drugiemu w drodze nie staje.  
Słońce i księżyc,  
I gwiazd chóry,  
Na skinienie jego,  
W zgodnej harmonii,  
Bez żadnego zboczenia  
Kreślą wytknięte sobie kręgi  
Ziemia urodzajna na rozkaz Jego  
W czasach właściwych  
Rodzi żywność przeobfitą dla ludzi i wszystkich istot (...)  
(...) wichry z miejsc swoich,  
Czasu właściwego, bez żadnej przeszkody służą pełnią swoją.  
Źródła niewyczerpane,  
Dla użytku i zdrowia stworzone  
Na wieki wieków.  
Amen.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Zob. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, s. 23; Por. także L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, Tygodnik Powszechny, nr 41, 12. X. 2003, s. 8.

<sup>42</sup> Wyrażenie „teologia” Ojcowie patrystyczni zaczerpnęli od greckich filozofów przyrody. W starożytnej Grecji pojęcie to oznaczało poszukiwanie przyczyny bytu. Zob. Arystoteles, *Meteorologia*, 353b, s. 475; *Metafizyka*, 1026a, s. 713-714; 1063b-1064b, s. 791-794.

(Dokończenie na następnej stronie)

„Młody Kościół” i jego nauczyciele przychylnie odnosili się do greckiej mądrości.<sup>44</sup> Do nielicznych przeciwników należy zaliczyć Tacjana, autora *Didascalia Apostolorum* i świętego Jana Chryzostoma – wielkiego doktora Kościoła, eminentnego homilety, twórcy traktatu *O kapłaństwie* oraz licznych listów czy komentarzy do Biblii.<sup>45</sup>

W tym kontekście jawi się też Justyn Męczennik<sup>46</sup>, który kontra przeciwnikom nauczał, iż umysł sam z siebie jest zdolny zdobywać prawdę zaś człowiek, który dochodzi do prawdy, osiąga *veritas* dzięki uczestnictwu w powszechnym rozumie, czyli Logosie. Stąd Wszechświat, w myśl Justyna, jest dziełem Kreatora – Logosu.<sup>47</sup>

Podobnie myśli Orygenes, wybitny teolog filozofujący okresu patrystycznego. W przeciwieństwie do Justyna nie pisał apologii, dążył jedynie do schryścianizowania filozofii greckiej. Jako pierwszy opracował metodyczny „podręcznik” chrześcijańskiej nauki wiary w formie zwartej, merytorycznej systemu. W jego teologii ważne miejsce zajmowała filozofia przyrody. Widział on świat jako jedną zwartą całość, a chrześcijańskie objawienie próbował umiejscowić w obrazie świata przejętym głównie od Platona.<sup>48</sup>

Filozofia Platona fascynowała Ojców Kościoła nie tylko dlatego, że – w wydaniu neoplatońskim – była doktryną jasną, lecz również z tego powodu, iż wydawała się szczególnie podatna na chrześcijańskie treści. Platonizm, głównie w wersji neoplatońskiej, odegrał znaczną rolę w nauce Dionizego Areopagity oraz świętego Augustyna. Areopagitę uważano za bezpośredniego ucznia św. Pawła, w którego pismach średniowieczny teolog odnajdował kontury platońskiego obrazu świata. Dionizy sformułował podstawową zasadę *hierarchiczności świata*,<sup>49</sup> którą rozwinęli Ojcowie Kapadoccy, Syryjscy i Palestyńscy.

Mówiąc o wpływie Ojców Kapadockich, Syryjskich oraz Palestyńskich na wizję świata średniowiecznego teologa, nie można nie zwrócić uwagi na świętego Bazylego i jego dzieło, które zostało uzupełnione przez świętego Grzegorza z Nyssy.<sup>50</sup> Święty Bazyle w *Heksaemeronie* rozważa pierwsze dni, „początek”, pierwszą chwilę stworzonego bytu, zaś Grzegorz z Nyssy jak gdyby „poza siedmioma dniami” widzi to, co dokonuje się po stworzeniu – a więc elementy poznawalne zmysłami i umysłem

---

(Dokończenie z poprzedniej strony)

<sup>43</sup> Pierwszy list Klemensa do Koryntian, [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, t. 1, cz. III, 20, s. 126-128; Por. także, N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 33.

<sup>44</sup> Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 19992, s. 33-35.

<sup>45</sup> Zob. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 140-157.

<sup>46</sup> Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 66-72; Por. także, L. Gładyszewski, *Święty Justyn – chrześcijański filozof i męczennik*, AK 71 (1979), z. 1, s. 16-25. Justyn Męczennik – ur. w Flavi Neapolis z pogańskich rodziców; nawrócony na chrześcijaństwo przed 132 rokiem; zmarł śmiercią męczeńską w Rzymie w okresie prefektury Juliusza Rustikusa. Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 66-68.

<sup>47</sup> Zob. W. Kania, *Świadkowie tradycji. Rys patrystyczny*, Tarnów 1998, s. 41-45; Zob. także, A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, s. 30-33; Zob. także, A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, s. 21-27; Zob. także, M. Starowieyski, *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998, s. 49-51.

<sup>48</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 57-81; Zob. także, F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 118-127; Zob. także, J. Czuj, *Szkola Orygenesesa*, AK 53(1950) z. 2, s. 114-129; Zob. także, H. Pietras, *By milczeć o Bogu. Zarys Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 94-104; Por. także, K. Jasman, *Orygenes o doskonałości chrześcijańskiej*, AK 71 (1979) z. 1, s. 37-45; Por. także, A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 64-71.

<sup>49</sup> Zob. P. Biesiekierski, *Synteza Augustyna i Pseudoareopagity w związku z filozofią platońską*, PF 39 (1936) z. 4, s. 371-372; Zob. także, *Atlas Filozoficzny*, pod red. P. Kunzmann, F. Wiedmann, tłum. B. A. Markiewicz, Warszawa 1999, s. 67; Por. także O. Świętek, *Z ostatnich walk o autentyczność dzieł Dionizego Areopagity*, Homo Dei 5 (1936) s. 208-225.

<sup>50</sup> Zob. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, dz. cyt., s. 155-159, 161-166.

– niebo i ziemię, świat widzialny, organizujący się etapami. To stopniowe porządkowanie, według św. Grzegorza, istnieje tylko dla bytów stworzonych. Tym ostatnim kieruje „światlista moc” – Jego słowo.<sup>51</sup>

Natomiast święty Izaak Syryjczyk zauważa, że istnieje pewna tajemnicza różnica w dziele stworzenia, różne rodzaje aktywności Boskiej: jeśli po stworzeniu nieba i ziemi Bóg kieruje kolejno rozkazy do materii, która zaowocowała różnorodnością bytów, to świat duchów anielskich stwarza „w milczeniu”. Tak samo stworzenie człowieka nie jest skutkiem rozkazu danego ziemi, jak w przypadku pozostałych ożywionych bytów. Bóg nie rozkazuje, lecz mówi sam do siebie w swoim odwiecznym Postanowieniu:<sup>52</sup> *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam*<sup>53</sup>. Przez swe rozkazy Bóg dzieli świat i urządza go hierarchicznie, zaś byt ludzki jako mikrokosmos znajduje się w całym świecie przyrody,<sup>54</sup> „gdyż wszystko to, co zostało stworzone przez Boga w różnych naturach, razem uczestniczy w człowieku jak w tyglu, by ukształtować w nim jedną doskonałość – na podobieństwo harmonii skomponowanej z różnych dźwięków”.<sup>55</sup> Również Maksym Wyznawca, ukazuje obraz Wszechświata w perspektywie człowieka. Podmiot nie jest bytem odizolowanym od reszty stworzenia – z samej swej natury jest związany z całym światem.<sup>56</sup>

W dalszym studium nie sposób pominąć Augustyna i Boecjusza. Drugi z wyżej wymienionych w dziele *De consolacione philosophiae*, w księdze trzeciej, daje streszczenia platońskiego *Timajosa*, do którego komentarze pisał Chalcydysz. Idąc za jego przykładem, Boecjusz podporządkowuje przeznaczenie opatrności, a porządek rzeczy poddaje myśli Boga, tworząc w ten sposób filozoficzno-teologiczną koncepcję świata.<sup>57</sup>

Pogląd ten widoczny jest także u świętego Augustyna, którego nieznaczenie interesowała filozofia przyrody. Faktem jest jednak, iż nie przestawał podziwiać piękna przyrody, w której dostrzegał dowód na istnienie Boga.<sup>58</sup> Biskup Hippony całe swoje życie poświęcił przystosowywaniu neoplatonizmu do chrześcijańskiej teologii. Posiadał ponadto ogromne wyczcucie naukowe a zarazem ogromny szacunek dla rozumu jako daru Bożego. W *liście do Konsencjusza* nie ukrywa swojej euforii:

---

<sup>51</sup> Zob. J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 566-569; Zob. także, H. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 121-126; Zob. także, F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 238-251; Por. także, J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. Źródła chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 257-578; Por. także, H. De Lubak, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 31.

<sup>52</sup> Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989 s. 94.

<sup>53</sup> Rdz 1, 26.

<sup>54</sup> Zob. O. Clement, *Prawda was wyzwoli. Rozmowa z patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, tłum J. Dembska, M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 105-110.

<sup>55</sup> Grecy Ojcowie Kościoła podkreślali, iż wszystko co zostało powołane do istnienia, uczestniczy w człowieku jako makrokosmosie. Przedstawił to Łoski, cytowany w niniejszym studium. Cyt. za, W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, dz. cyt., s. 94.

<sup>56</sup> Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 172-173; Zob. także, G. A. Maloney, *Chrystus Kosmiczny*, dz. cyt., s. 152-153, 246; Zob. także, Z. Kuksiewicz, *Tarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, Krajów zakalkazkich, Słowiańskich, Arabskich, Żydowskich*, Warszawa 1982, s. 86-88.

<sup>57</sup> Zob. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 427-459; Zob. także, J. Siwecki, *Zagadnienia filozoficzne Konsolacje Boecjusza*, PF 34(1931) nr. 2, s. 104-121; Por. także, J. Gutkowski, *Zagadnienia reinterpretacji rozróżnienia, między „esse” i „id quod est”, [w:] De hebdomadibus Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, [w:] *Studia wokół problematyki „esse”*, Warszawa 1976, s. 211-371.

<sup>58</sup> Zob. S. Pieszczocho, *Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, AK 71 (1979) z. 1, s. 73-82; Zob. także, S. Kowalczyk, *Argumenty z przyczynowości sprawy i celowości w augustyńskiej filozofii Boga*, RF 19 (1979) z. 1, s. 73-83; Zob. także, H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s.343-426.



Na Boga! Oddalmy od siebie przypuszczenie, by Bóg miał w nas nienawidzić to, czym nas wywyższył ponad zwierzęta! Na Boga! Oddalmy od siebie taką wiarę, która by uciekała od szukania racji rozumowych, gdyż nawet nie moglibyśmy wierzyć, gdybyśmy nie posiadali rozumnej duszy. Dlatego też, w pewnych sprawach należących do doktryny zbawienia, których obecnie nie możemy uchwycić rozumem – chociaż pewnego dnia będziemy w stanie to uczynić – wiara musi poprzedzać rozum, oczyścić serce i uzdatnić je do przyjęcia i wytrzymania wielkiego światła rozumu.<sup>59</sup>

Natomiast w traktacie *De Doctrina Christiana*, w księdze drugiej, Augustyn nakreślił rodzaj programu dla kultury chrześcijańskiej, w której swoje miejsce znajdują filozofia, matematyka, historia, a nawet nauki przyrodnicze. Zatem według niego świat składa się z trzech części: Bóg – stwórca Wszechświata, rzeczywista materia – Ziemia, zaś między tym co stworzone a Bogiem znajduje się dusza.<sup>60</sup>

Obraz świata w epoce patrystycznej opisywany był wielokrotnie. Wyrazem tego są choćby tytuły: *De rerum natura*, *De universo*, *De mundo*, *De imagine mundi*, *De philosophia mundi*. Wyszły one spod pióra wczesnochrześcijańskich teologów.

## 1. 2. Przedkartezjańska filozofia przyrody

Opisany w poprzednim paragrafie historyczny proces kształtowania się obrazu świata ma jedną znamioną cechę. Otóż od najdawniejszych czasów aż po dzień dzisiejszy, filozofia przyrody rozwija się w sposób wprost „geometryczny”: od prostego greckiego słowa *kosmos* – świat, ozdoba, zbiór, aż do opisu i zrozumienia makrokosmosu – Wszechświata. Proces ten dokonywał się przez wieki, natomiast poznanie przyrody w okresie wczesnego średniowiecza uważano za rzecz mniej-waższej wagi. Jedynie w niektórych szkołach filozofia przyrody, obok teologii, odgrywała istotną rolę w poznaniu otaczającego świata.<sup>61</sup> Fakty filozoficzno-przyrodnicze budziły zainteresowanie głównie wtedy, gdy mogły stanowić ilustracje do znanych prawd moralnych i religijnych. Badanie przyrody nie miało na celu formułowania hipotez, ale dostarczanie trafnych symboli dla dziedziny teologicznej i moralnej.<sup>62</sup> Dla teologa epoki średniowiecza, propagującego neoplatońską wizję świata, zrozumienie i wyjaśnienie czegokolwiek polegało na wykazaniu, iż rzeczy nie są tym,

<sup>59</sup> Augustyn, *Epistula 120*, 3 (PL 33, 453).

<sup>60</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 67-77.

<sup>61</sup> Szkoła w Chartres reprezentowała wyjątkowe, jak na owe czasy, zainteresowania filozofią przyrody – rozwijała ją w kontekście teologicznym. Program szkoły oparty był na trivium i quadrivium oraz na przewadze tematyki retoryczno-gramatycznej. Refleksja filozoficzna w Chartres bazowała głównie na Platonie, pozbawiona neoplatońskich wątków dodanych przez Dionizego Areopagite oraz św. Augustyna. Jednocześnie odkrywano Arystotelesa. „Uczeni” związani z tą szkołą jako pierwsi w Europie poznali pisma przyrodnicze Stagiryty, dzięki czemu koncepcja filozofii przyrody stała się intelektualną własnością scholastyki, rozwiniętą w Oxfordzie a „teologizowaną” przez Bonawenturę i Tomasa z Akwinu. Zob. M. Hellera, S. Budziaka, Z. Liana, S. Wszółka, *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, dz. cyt., s. 52-92.

<sup>62</sup> Na przykład Księżyc był symbolem Kościoła, odbijającego Boskie światło, wiatr był symbolem Ducha Świętego. Zaś wśród kamieni szlachetnych szafir był symbolem kontemplacji Boga. Swoją symbolikę miały również liczby np. siedem (siedem sakramentów, siedem darów Ducha Św.). Także mapy opisujące świat miały symboliczny wymiar (świat przedstawiony na nich jest trzyczęściowy – trzy znane kontynenty rozdzielone są przez wewnętrzne morze w kształcie litery T. Liczbie kontynentów nadawano symboliczną interpretację wiążąc ją z pojęciem Trójcy św. W literze T upatrywano również krzyż Chrystusowy. Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 32-35; Por. także, J. Favier, *Wielkie odkrycia od Aleksandra do Magellana*, tłum. T. Rogożycki, Warszawa 1996, s. 50 n., 215-219.

czym się wydają, ale są symbolem jakiejś głębszej, ukrytej rzeczywistości.<sup>63</sup> Przez podkreślenie symbolicznego charakteru rzeczywistości materialnej oraz głoszenie nieufności do empirii, średniowieczny badacz przyporządkował poznanie Wszechświata nadprzyrodzonemu poznaniu, iluminacji. Natomiast dla scholastyków, którzy przyjęli arystotelesowską koncepcję uprawiania filozofii przyrody świat jawił się już nie tylko jako symbol, a raczej jako rzeczywisty fakt istnienia pochodzący od Boga stwórcy.

### 1. 2. 1. Księga natury a rola Pisma świętego

Podjmując studium z jednej strony tak obszerne, a z drugiej tak egzotyczne, jakim musi być każda próba zestawienia teologicznych poglądów pisarzy epoki średniowiecza z filozofią przyrody, należy zapytać, czym była księga natury w relacji do Pisma świętego?

Epoka scholastyczna i jej twórcy wykazywali duże zainteresowanie problemami Wszechświata, a co za tym idzie i księga natury, zaś za pomocą danych, jakie uzyskali z Biblii od Greków i Ojców Kościoła, starali się zbudować zwarty obraz konsolidujący stworzenie, materię ożywioną i nieożywioną w jeden system wiedzy o świecie.<sup>64</sup> Stąd na płaszczyźnie genetyczno-historycznej można uwydatnić w epoce średniowieczna, co najmniej „dwa nurty”, co do rozumienia księgi natury. Pierwszy z nich podkreślał symbolizm. Drugi – późniejszy – łączył się z anzelmiańskim *fides quaerens intellectum*, który nie mógł rozwijać się w pustce, lecz tylko w granicach określonego klimatu poznania. Faktem jest, iż określona wizja świata należy do najważniejszych komponentów kultury średniowiecznej. Wobec tego, mówiąc o księdze natury,<sup>65</sup> należy wyjaśnić poszczególne nurty.

W sensie „pierwszego nurtu” pojęcie księgi natury, nawet jeśli istniało w świadomości ówczesnych autorów, występowało raczej w kontekście mistyczno-duchowych rozważań niż w aspekcie analizy naukowej, filozofii przyrody. Rzecz w tym, że wpływ świętego Augustyna i jego koncepcji świata *signum Dei* czy *vestigium Dei* jest niezaprzeczną prawdą. Augustyn nie zajmował się filozofią przyrody, ale wytworzył swoisty obraz świata w oparciu o rację rozumu oświeconego. Zdaniem Augustyna autorzy pogańscy z ich racjonalizmem dochodzili do poznania prawdy w sposób pewny, ale niepełny, z czym musiał liczyć się każdy chrześcijanin. Implicite, poprzez swą teorię *signum* i koncepcję natury, przyczynił się do rozumienia, we wczesnym średniowieczu, świata mistyczno-symbolicznego ze szkodą dla jego wymiaru fizycznego.

---

<sup>63</sup> Zob. Z. E. Roskala, *Filozofia przyrody w Europejskiej tradycji filozoficznej*, RF 48-49 (2000-2001) z.3, s. 54-55.

<sup>64</sup> Doktrynę wzajemnej przenikliwości (ożywionej i nieożywionej materii) łączono z mikrokosmosem (człowiek) i makrokosmosem (Wszechświat). Łączono ją z analogicznymi stoickimi i neoplatońskimi koncepcjami, z jednej strony znajdując swoje uzasadnienie w presokratejskiej (prawdopodobnie od Anaksagorasa) tezie głoszącej, że wszystko jest we wszystkim, z drugiej zaś strony ze słowami św. Pawła (Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy w bólach rodzenia) zinterpretowanymi przez średniowiecznych teologów w taki sposób, że to właśnie człowiek stał się nie tylko obrazem Boga, ale również całego stworzenia. Zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem i platonizmem*, Lublin 1996, s. 271-310.

<sup>65</sup> Tradycja księgi natury sięga Klemensa Aleksandryjskiego. W średniowieczu samo wyrażenie *liber naturae* i jemu pokrewne stały się popularne dopiero na przełomie XI/XII wieku. Mamy tu świadectwo, Hugona ze św. Wiktora – Wiktoryni, w XIII wieku św. Bonawentury. Jednak najbardziej znane określenie z tego okresu pochodzi od Alana z Lille, teologa, filozofa i poety związanego ze szkołą w Chartres. Zob. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury; Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartes*, Lublin 1999, s. 147-243; Por. także. O. Pedersen, *Księga natury, Zagadnienia filozoficzne w nauce*, 14 (1992) s. 19-50.

Pełna symbolizmu metafora teologiczna jak lustro będzie oddziaływać na niektórych teologów tego okresu.<sup>66</sup>

Pierwsze gwałtowne reakcje, co do przesadnej alegoryzacji świata i natury pojawiły się w drugiej połowie XII wieku, pod wpływem nowej wiedzy docierającej z obszarów bizantyjsko-arabskich. Stało się to źródłem narodzin „drugiego nurtu”, a zarazem wielkiego pędu w Europie do poznania sztuk wyzwolonych. Wilhelm z Conches, zwolennik *quadrivium*, kontra przeciwnikom docieklowości mówił:

Sami nie znają sił natury, a ponieważ pragną, by wszyscy byli towarzyszami ich ignorancji, nie chcą, aby ktokolwiek siły te badał i poszukiwał przyczyny rzeczy. Chcą byśmy wierzyli niczym prostacy, aby wypełniło się proroctwo: I był kapłanem niczym lud. My jednakże twierdzimy, że dla wszystkich rzeczy należy poszukiwać racji.<sup>67</sup>

Podobnie Adelard z Bath:

Stwierdzamy, że najpierw należy poszukiwać racji, a dopiero po jej znalezieniu można, jeśli jest to słuszne podać argumenty z autorytetu.<sup>68</sup>

Postawa Wilhelma z Conches i Adelarda Bath była wyjątkowo dojrzała – chodziło o to, by posługując się księgą natury połączyć ją z filozofią, co umożliwiałoby lepsze zrozumienie i poznanie Wszechświata, a jako *conditio sine qua non* zbliżenie się do Boga.

Na tej podstawie widać, jak z wielkim trudem, ale nad wyraz skutecznie księga natury kierowała ku głębszemu zrozumieniu świata. *Natura* nie wykluczała księgi Pisma świętego, a także i teologii. Wobec tego owa wizja świata była oznaką radykalnej zmiany w pojmowaniu Wszechświata. Stąd świat przestaje być tylko czystym symbolem, jak we wczesnym średniowieczu, lecz staje się ciągiem przyczyn – *causarum series*.

„Drugi nurt” uwidocznił się również w nauce Teodoryka z Chartres i jego *ornatus mundi*, czyli powierzeniu naturze „ozdoby świata”. Ta naturalistyczna kosmologia – fizyczna interpretacja księgi Pisma świętego – ukazuje, iż w „urządzeniu” świata, oprócz Boga, brały udział siły natury.<sup>69</sup> Rzeczą charakterystyczną dlań jest przekonanie, że zarówno powstanie całego świata, jak i przebieg wszystkich zjawisk w świecie przyrody można wytłumaczyć przy pomocy kilku fundamentalnych bytów: ognia, powietrza, wody i ziemi – obdarzonych odpowiednimi właściwościami.<sup>70</sup> Naturalizm metodologiczny, prezentowany w szkole w Chartres, przyczynił się do radykalnej zmiany w spojrzeniu na obraz świata i na stworzenie. We wczesnym średniowieczu panował nie tylko mistyczno-symboliczny obraz świata, lecz postrzegano go również jako *signum*, które odsyła bezpośrednio do stwórcy. Według nauki Alain Lilly, poznanie natury

<sup>66</sup> Skoro świat był księgą, to interpretowano go jak Pismo święte – symbolicznie. Było to najłatwiejsze i pożyteczne. Izydor z Sewilli w swym dziele *De natura rerum* przedstawia zjawiska natury nie w oparciu o filozofie przyrody – kosmologię, ale jedynie z perspektywy tego, co powiedział św. Ambroży i św. Augustyn. Zob. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, dz. cyt., s. 97-113. Podobnie Gilbert de la Porree, Clarenbaud z Arras, Jan z Salisburys. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 130-139.

<sup>67</sup> Wilhelm z Conches, *Philosophia Mundi*, cyt. za M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, dz. cyt. s. 84.

<sup>68</sup> Tamże, s. 85.

<sup>69</sup> Prazasadą sił natury jest ten sam Bóg, który stworzył człowieka. Zaś siły natury stały się *vicaria Dei* – zastępczynią Boga w świecie.

<sup>70</sup> Zob. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga natury*, dz. cyt., s. 206-232; Zob. także, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., 355-357; Por. także, M. Kurdziałek, *O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej*, XII, SFCH 3 (1967) z. 2, s. 49-70.

wiąże się z filozofią przyrody w perspektywie teologii i w relacji do Pisma świętego. Uwydatnił to w słowach:

(...) w wielu sprawach nasze pojęcia nie są sprzeczne a jedynie odmienne. Ja wiem, aby wierzyć ona wierzy, by widzieć. Ja przyzwalam doświadczać, ona doświadcza przyzwalając. Ja z trudem widzę rzeczy widzialne, ona niepojmowalne pojmuje niczym w zwierciadle.<sup>71</sup>

Podobnie Adelard w fikcyjnej rozmowie z siostrzeńcem ukazuje, iż cokolwiek

(...) jest z Niego i przez Niego [Boga]. Nie jest jednak w sposób niejasny i bez racji [uporządkowany], w tej mierze, w jakim poznana jest przez wiedzę ludzką.<sup>72</sup>

Teologowie epoki średniowiecza poszukując własnej metody uprawiania filozofii przyrody odwołali się, na wzór ojców epoki patrystycznej, do greckiej myśli filozoficznej, nie pomijając przy tym księgi Pisma świętego.

### 1. 2. 2. Scholastyczna recepcja grecko-arabskiej filozofii przyrody

Recepcja grecko-arabskiej filozofii przyrody na gruncie *christianitas* była wydarzeniem epokowym dla dziejów nauki europejskiej. Ów rozwój kształtował się w wyniku różnego ujmowania fundamentalnych tez sytemu Arystotelesa oraz rozmaitych interpretacji jego tekstów o tematyce filozoficzno-przyrodniczej. Wśród różnorodnych nurtów jakie ukształtowały się dzięki interpretacji nauki Stagiryty można wyróżnić dwa kierunki: *via antiqua* i *via moderna*. W ramach tych przeciwieństw dyskutowano nie tylko zagadnienia przedmiotu filozofii przyrody, a tym samym obrazu świata, ale przede wszystkim jej statusu metodologicznego w stosunku do teologii.

Zetknięcie się z grecko-arabską filozofią spowodowało, iż XII i XIII wiek stał się epoką konfrontacji między myślicielami arabskimi a teologami chrześcijańskimi, zaś powstałe uniwersytety: paryski, oksfordzki, boloński, koloński, salamandzki, żywo percypowały problemy „nowej” filozofii. Na bazie studium nowych dzieł Arystotelesa, Hipokratesa<sup>74</sup> czy Archimedesa<sup>75</sup> ukazało się jasno, iż przewyższają one treścią to wszystko, co znał świat łaciński.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Alan z Lile, *De planctu naturea*, cyt. za M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, dz. cyt., s. 88.

<sup>72</sup> Adelard, *Questiones naturales*, cyt. za M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, dz. cyt., s. 90.

<sup>73</sup> W zakres *via antiqua* wchodziły takie kierunki jak: awerroizm, albertynizm, egidianizm, zaś w *via moderna* – okhamizm, bradwardynizm, burydanizm. Zob. Z. E. Roskała, *Filozofia przyrody*, art. cyt., s. 57.

<sup>74</sup> Hipokrates – urodził się ok. 460 roku p.n.e. zmarł ok. 377 roku p.n.e. Lekarz grecki z Kos, ojciec medycyny, najważniejszy przedstawiciel szkoły lekarskiej z wyspy Kos. Pisma przypisywane jego autorstwu zostały zebrane dopiero 100 lat po jego śmierci. Powstał wtedy tzw. *Corpus Hippocraticum*, gdzie szereg tekstów nie pochodzi od Hipokratesa, a autorstwo kilku jest wątpliwe. Do najważniejszych zaliczyć można: Aforyzmy (doczekały się tłumaczeń na różne języki i wielu komentarzy), Prognozy koskie (suma wiedzy lekarskiej tamtych czasów), Przysięga (kanon etyki lekarskiej aktualny do naszych czasów). Naczelną zasadą Hipokratesa było *primum non nocere*. Zob. NEP, t 2., dz. cyt., s. 758.

<sup>75</sup> Archimedes urodził się ok. 287 roku, zmarł ok. 212 roku p.n.e., najwybitniejszy fizyk i matematyk starożytnej Grecji, jeden z największych uczonych starożytności, pochodzący z Syrakuz na Sycylii. Opracował wzory na pole powierzchni i objętość walca, kuli i czaszy kulistej oraz rozważał objętości paraboli i hiperboli oraz elipsy obrotowej. (*Dokończenie na następnej stronie*)



Podstawowe zadanie scholastyków polegało na przyjęciu tych, dopiero co odkrytych treści. Jednak nie było to łatwe – brak znajomości greki spowodował, iż uczeni poszukiwali tłumaczeń i komentarzy do „nowej nauki”.<sup>77</sup> Konieczność korzystania z przekładów i komentarzy niechrześcijańskich zmusiła scholastyków do zetknięcia się z wizją świata zdecydowanie odmienną od tej, którą znał średniowieczny teolog. Europejczycy w swym dotychczasowym patrzeniu na makro i mikro kosmos szukali raczej uzasadnień dla Pierwszej Przyczyny oraz faktów ilustrujących moralne cele człowieka we Wszechświecie. Stąd przekonanie, że osobowy Bóg, ustanawiając odwieczny porządek, jest gwarantem jego „przeznaczenia”.

Nie dziwi więc, iż teolog nawiązując do tradycji Augustyna zakładał pewien obraz świata. Po, co zatem miał szukać czegoś „nowego”, gdy „stare” zasymilowało się z teologią. Niestety, spójności i logiczności „nowego” nie mógł średniowieczny teolog pominąć. Stąd zainteresowanie wykładowców *atrium*, którzy zauważyli, że dzięki nowej wiedzy można przybliżyć i poznać otaczający świat, dając w ten sposób głębsze zrozumienie Wszechświata.<sup>78</sup> Co więcej, nowa teoria pozwalała spojrzeć z innej perspektywy na trudności, które już tkwiły w teologii. Alternatywą więc nie mogła być ignorancja, pominięcie nowego podejścia do świata czy bagatelizowanie problemów, bo te stawały się coraz bardziej poważne.

W następstwie tego Albert Wielki, jako pierwszy, zadał sobie trud, by przybliżyć średniowiecznym teologom filozofię Arystotelesa. Jego celem było, nie stojąc w sprzeczności z tradycyjnym wykładem doktryny wiary, odsłonić możliwości „nowej nauki”

---

(*Dokończenie z poprzedniej strony*) Poprawnie oszacował wartość liczby „pi”, którą oznaczył pierwszą literą greckiego wyrazu *perimetros* – obwód koła. Sformułował tak zwane prawo Archimedesusa. Wprowadził pojęcie siły, podał zasadę dźwigni. Wynałaził udoskonalony wielokąt i tzw. śrubę Archimedesusa. Był również konstruktorem machin wojennych, wykorzystanych do obrony Syrakuz przed Rzymianami w latach 214-212 p.n.e., podczas II wojny punickiej. Zginął po zdobyciu miasta, zabity przez rzymskiego żołnierza. Zachowane prace Archimedesusa: *O ciałach pływających*, *Elementy mechaniki*, *O kuli i walcu*, *O figurach obrotowych*, *O kwadraturze odcinka paraboli*, *O metodzie*, *O ślimacznicach*, *Liczba ziarenek piasku* (przedstawił tu możliwość tworzenia dowolnie wielkich liczb na przykładzie wypełnienia piaskiem Wszechświata jako wydrążonej kuli). Zob. NEP, dz. cyt., s. 208; M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków 1997, s. 52-53; tenże, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tamów 1992, s. 72-76; PE f, dz. cyt., s. 312-313.

<sup>76</sup> Por. F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli*, Kraków 1947, s. 89.

<sup>77</sup> Pierwsze przekłady dokonywane były z arabskiego na łacinę. Skromne początki pracy translatorskiej datowały się od XI w., tłumaczył wówczas mnich Konstanty Afrykanin, który przebywał między Arabami. Trochę przekładów przywiózł ze swych podróży Adelhard z Bath z początkiem XII wieku. Od połowy zaś tego stulecia akcja poprowadzona została systematycznie: zaczęta została w Hiszpanii i na Sycylii, w krajach, gdzie stykała się kultura arabska z łacińską. W Toledo w drugim ćwierćwieczu XII wieku na dworze arcybiskupa Rajmunda założone było kolegium tłumaczeń, które przełożyło całą spuściznę Arystotelesa wraz z komentarzami arabskich i żydowskich filozofów, jak Alfarabi, Awicenna, Majmonides. Przekładów, zwłaszcza Awerroesa, dokonywano też na dworze neapolitańskim Fryderyka II i Manfreda. Zasłużonym tłumaczem był Jakub z Wenecji. Na Sycylii był aktywny Michał Szkot. W Hiszpanii wyróżniali się jako tłumacze Gundissalvi i Gerard z Kremony. Gundissalvi nie znał arabskiego, tłumaczył z kastylijskiego, na który mu przekładał Ibn Saud, zwany Janem Hiszpanem. Wszakże przekłady starożytnych filozofów z arabskiego miały charakter tylko tymczasowy. Wcześniej na Sycylii Henryk Arystyp (zm. 1162) tłumaczył wprost z greckiego część Arystotelesowskich *Meteorologica* i *De generatione et corruptione*. Najwcześniejsze przekłady *Metafizyki* (*Metaphysica vetitissima* i *Metaphysica media*) były robione jeszcze w XII wieku wprost z greckiego. Jednakże systematyczne tłumaczenia z oryginału przez Roberta Grosseteste, Wilhelma Moerbecke i Bartłomieja z Messyny były dokonywane dopiero począwszy od połowy XIII wieku. Zob. W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 254.

<sup>78</sup> Recepcja nowych treści filozoficzno-przyrodniczych odbywała się w atmosferze poszukiwań i poznania prawdy (o tychże poszukiwaniach szkół – patrz artykuł 1). Również w samym Kościele do tych zabiegów odnoszono się z entuzjazmem. Przychylność papieży była bardzo widoczna w ówczesnym czasie. Co więcej papieże tego okresu sami byli „naukowcami”: Innocenty V zyskał tytuł *Famosissimus doctor*, Jan XXI był lekarzem, zaś Grzegorz X – przyrodnikiem. Por. G. Minois, *Kościół i nauka*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995, t. 1, s. 185.

i zastosować ją w teologii. Zatem przyrodniczo-filozoficzne dzieła Stagiryty stały się podstawą do badań rzeczywistości. Pozwalały one odkrywać świat przy pomocy tego, co przynosi obserwacja i filozoficzna refleksja nad nią. W swym dziele *De vegetabilibus* Albert Wielki zauważył, iż to, o czym mamy zamiar mówić, winno wypływać z zasady arystotelesowskiej: nie mamy nic w umyśle, co w wcześniej nie było w zmysłach. Natomiast w *Komentarzu do listów Dionizego Areopagity* mówił, iż ludzie, którzy nic nie wiedzą, ale na wszystkie sposoby zwalczają filozofię, to nieokrzesane bydło, które ryczy na to, o czym nie ma pojęcia.<sup>79</sup>

Dla Alberta Wielkiego podstawą, punktem wyjścia była obserwacja; jego poszukiwania w przyrodzie, poparte filozofią, nie zaciemniały teologii, mimo komasacji tak różnych dziedzin. Całościowo rzecz biorąc, Alberta charakteryzuje styl nowoczesny, zaś swoje opracowanie przyczynku filozoficzno-przyrodniczo-teologicznego Wszechświata zawarł w dziele pt. *Summa de creaturis*: Bóg stworzył cztery rzeczy współwiekuiste: materię, czas, niebo empirejskie i naturę anielską.<sup>80</sup> Materia pojawia się pierwsza w porządku stworzenia, ponieważ jest podmiotem form wszystkich bytów, które mają powstać. Innymi słowy – pierwszą stworzoną rzeczą jest „byt” (w swym rozumowaniu idzie za Proklosem<sup>81</sup>), ponieważ w porządku poznania byt jest pierwszą zasadą, do której sprowadza się ostatecznie nasze poznanie jakiegokolwiek bytu. Skoro jednak mówi się tu o powstawaniu rzeczy w rzeczywistości, materia pierwsza jest pierwszą, „zasadą”, czyli początkiem wszelkich rzeczy.<sup>82</sup> Właściwą naturą materii jest stan możności wobec wszelkich form; jako taka nie jest ona intelektualnie poznawalna niezależnie od jakiejś formy, której jest podmiotem. Pierwszą formą materii jest forma substancjalna elementu, która jest czymś ostatecznym w naturze i konsekwentnie stanowi zasadę w porządku natury.<sup>83</sup> Używając abstrakcyjnego języka logiki, wszystko, co podlega determinacji formy, jest materią, także materia jest wszędzie jednakowa.

W związku z tym rodzi się pytanie: co jednostka bada? Biskup Ratzybony odpowiada, że konkretną rzeczywistość – *realiter*. Mówiąc *realiter*, należy dokonać rozróżnienia między punktami widzenia teologa średniowiecznego i filozofa przyrody tejże epoki. Dla teologów materia jest tym, co Stwórca przekształcił w odrębne i uformowane byty w czasie dzieła sześciu dni – taki jest punkt widzenia Księgi Rodzaju, a w ten sposób pojęta materia jest jedna. Dla filozofów przyrody materia jest podmiotem zmiany, konsekwentnie więc różne rodzaje zmiany wymagają różnych rodzajów materii.<sup>84</sup> Można zatem bez sprzeczności mówić, że wszelka materia jest jedna i ta sama w stosunku do dzieła stworzenia, w stosunku zaś do rodzajowo odrębnych form jakie otrzymuje, każda materia jest rodzajowo różna.

Drugą współwiekuistą rzeczą jest czas. Słowo to wskazuje na rodzaj trwania, który jest właściwy każdemu odrębnemu typowi bytu.<sup>85</sup> Następne byty stworzone to byty

<sup>79</sup> Zob. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, dz. cyt., s. 101.

<sup>80</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 255.

<sup>81</sup> Proklos, zwany także Ateńczykiem lub Proklosem z Lykki urodził się 410 roku p.n.e., zmarł 485 roku p.n.e. Filozof grecki, przedstawiciel szkoły ateńskiej, łączący poglądy neoplatońskie z metafizycznymi. Komentator dzieł Platona i Euklidesa. Zajmował się głównie dociekaniem na temat najwyższych i najbardziej abstrakcyjnych sfer bytu.

<sup>82</sup> Zob. Albert Wielki, *Summa de creaturis*, s. 323, [w:] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 255.

<sup>83</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Teoria materii. Ujęcie fizyczne i filozoficzne*, ZNKUL 2 (1959) nr 2, s. 3-48; Por. także, S. Adamczyk, *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, RF 12 (1964) z 3, s. 5-15.

<sup>84</sup> Zob. L. Wciórka, *Filozofia przyrody*, Poznań 1993, s. 26.

(Dokończenie na następnej stronie)

anielskie, które są bytującymi samoistnie Inteligencjami, obdarzonymi wrodzonym poznaniem rzeczywistości intelektualnie poznawalnych. Niebo empirejskie jest zaś ostatnią spośród wymienionych rzeczy wiekuistych. Boski akt stworzenia, poprzez fakt formy, nadaje niebu trwałość, kształt oraz ruch, ponieważ działanie natury zapoczątkowuje układ powstawania i giniecia bytów w całym Wszechświecie.<sup>86</sup> Biskup Ratzbyony dając nową wizję filozofii przyrody, podobnie jak Boecjusz, nauczał, iż należy łączyć, jeśli to tylko możliwe, wiarę z rozumem, bo księga natury i księga Pisma świętego pisana jest przez tego samego autora – Boga.

Kontynuatorem myśli Alberta był Tomasz z Akwinu i podobnie jak mistrz Albert wychodził od obserwacji. Doktryna Tomasza zaskoczyła współczesnych mu teologów. W odróżnieniu od Alberta Wielkiego czy Roberta Grosseteste Tomasz nie był twórcą i krzewicielem nauki, ale raczej tym, który grecko-arabskiej filozofii przyrody nadał nurt chrześcijański. Wiedza o naturze, według Akwinaty, zawarta była w Arystotelesowskiej metafizyce, fizyce, astronomii, biologii, psychologii i kosmologii, a ta nie sprzeciwiała się objawieniu. Zgodność zdania Doktora Anielskiego da się wykazać czysto filozoficznie:

jeżeli nauczyciel wyklada coś uczniom, to jego wiedza musi zawierać tę treść, którą uczniom swoim przekazuje.<sup>87</sup> A oto naturalne poznanie zasady pochodzi od Boga, gdyż Bóg jest przyczyną natury (...). Ponadto wiedza o rzeczach naturalnych jest (...) pożyteczna, gdyż (...) mówi o mądrości Bożej.<sup>88</sup>

Co więcej, przyjęcie nauki grecko-arabskiej pozwoliło rozwikłać kwestię dyskutowaną w tym czasie – wieczność świata.<sup>89</sup> Święty Tomasz w sposób subtelny połączył teologiczne ujęcie Wszechświata z filozofią Arystotelesa, uznając czasowy początek

---

(Dokończenie z poprzedniej strony)

<sup>85</sup> Zob. Albert Wielki, *Summa de creaturis*, s. 369-370, 373-374, [w:] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 256.

<sup>86</sup> Zob. Albert Wielki, *Summa de creaturis*, s. 469, [w:] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 258.

<sup>87</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 7.

<sup>88</sup> Tamże, I, 9.

<sup>89</sup> Teza o czasowym początku wszechświata jest – zdaniem Tomasza z Akwinu – związana z argumentacją uzasadniająca początek wszechświata. Może bowiem opierać się, według Doktora Anielskiego, albo na analizie istoty bytów tworzących wszechświat, albo na analizie sprawczego działania, przyczyny powodującej powstanie, względnie zaistnienie bytów. Inaczej mówiąc pochodzących od czegoś – przyczyny.

Pierwsza możliwość, analiza istoty bytów tworzących wszechświat nie prowadzi do rozstrzygającego wniosku ani o czasowym początku tych bytów, ani też o ich trwaniu odwiecznym. Z istoty tych bytów nie wynika nic, co wskazywałoby na ich czasowy, względnie odwieczny sposób trwania.

Druga możliwość – analiza działania przyczyny zaistnienia świata nie prowadzi również do żadnych uzasadnionych w tej kwestii wniosków. Akt stwórczy Boga jest przecież aktem wolnym. Bóg mógł stworzyć świat trwający odwiecznie, mógł też stworzyć go jako mający czasowy początek i zmierzający do jakiegoś, czasowo określonego kresu. Rozstrzygnięcie, która z tych możliwości faktycznie zachodzi, zakłada bezpośrednie poznanie istoty Bożej. Ponieważ jednak takiego poznania nie posiadamy, nie mamy też podstaw do formułowania wniosku o czasowym, względnie odwiecznym trwaniu świata. To ogólne stwierdzenie poddaje jednak Tomasz bardziej pogłębionej analizie. Jej punkt wyjścia jest odmienny niż u świętego Augustyna, czy Boecjusza. Swoją uwagę Tomasz koncentruje się nie na znaczeniu terminu „początek”, lecz na pytaniu czy stworzonosc świata zakłada z konieczności czasowy jego początek? Czy też można przyjąć, że wszechświat jest stworzony, ale trwa odwiecznie. Odpowiedź na to pytanie wymaga przede wszystkim wyjaśnienia, czym jest samo stworzenie. Mówiąc o nim należy przede wszystkim odróżnić stworzenie w znaczeniu czynnym, *creatio activa* i stworzenie w znaczeniu biernym, *creatio passiva*. (Dokończenie na następnej stronie)

świata nie pomijając jego wieczności<sup>90</sup> – nie jest istotne czy materia jest odwieczna, czy też ma swój początek. Ważne jest, że materia nie ma sama z siebie istnienia,<sup>91</sup> gdyż być stworzonym to otrzymać istnienie, to znaczy „istnieć niepomierne długo” przy czym istnienie to wypływa z „istnienia samoistnego”.<sup>92</sup> Zatem świat jako całość jest perfekcyjny, a jednak we Wszechświecie można wyróżnić całą gamę bytów doskonałych.<sup>93</sup> Stanowisko Tomasza stało w opozycji do neoplatonika Bonawentury, który uważał, iż punktem wyjścia wszelkiej wiedzy, a tym samym poznania obrazu świata, jest wiara.<sup>94</sup> Dlatego wszystkie nauki muszą odnosić się do Pisma świętego, gdyż bez niego czcze jest wszelkie poznanie.<sup>95</sup>

Innym uczonym epoki scholastycznej, który zaczął wykorzystywać bogactwo nowych myśli, był Robert Grosseteste. Inspirowany dziełami Arabów stwierdził, iż pojęcie światła jest centralnym miejscem, kategorią w wyjaśnieniu budowy i powstania Wszechświata.<sup>96</sup> Koncepcję światła włączył w kosmologię, co pozwoliło utożsamić Stwórcę z praświatłem, zaś wszystkie byty realnie istniejące, *widzialne i niewidzialne*,<sup>97</sup> jako mające udział w tym praświele. Nauka mistrza Roberta o naturze światła, o jego rozchodzeniu, stała się fundamentalnym, konstytutywnym czynnikiem wszelkich bytów materialnych, a w jego szkole utrwaliło się nowe spojrzenie na Wszechświat.<sup>98</sup>

---

(*Dokończenie z poprzedniej strony*) Stworzenie w znaczeniu czynnym to działanie Boże tożsame z Bożą istotą, nie poddające się więc żadnym określeniom czasowym. Stworzenie zaś w znaczeniu biernym to korelat ponad i pozaczasowej aktywności stwórczej Boga.

Ani jednak w pierwszym, ani też w drugim znaczeniu stworzenie nie mieści się – zdaniem Tomasza – w kategorii zmiany. Ta ostatnia zakłada bowiem uprzednie istnienie tworzącego podłoże zmiany. Stworzenie więc w swej istocie jest relacją. W znaczeniu czynnym nie jest to jednak relacja realna, rzeczywista, lecz tylko relacja secundum rationem tantum, a więc relacja tylko logiczna. Natomiast w znaczeniu biernym jest to relacja realna, relacja rzeczywistej zależności tego, co stworzone, od Stwórcy.

To, co stworzone jest rzeczywiście zależne od Stwórcy, choć stwierdzenia tego nie można jednak odwrócić i powiedzieć, że Stwórcą jest realnie zależny od stworzenia. Relacja zachodząca między Stwórcą a stworzeniem jest relacją tylko logiczną, a nie relacją realną. Stworzenie jest więc rzeczywiście zależne od Stwórcy, a ta relacja rozciąga się na całość jego trwania. Można powiedzieć, że termin „stworzenie” wyraża nie tyle konotacje czasowe tego, co stworzone, lecz raczej jego status ontyczny: radykalną bytową zależność tego, co stworzone, od Stwórcy. Czynnikiem czasowego początku ma tutaj drugorzędne znaczenie: może zachodzić, ale można go również pominąć. Na sytuację ontyczną tego, co stworzone, nie ma wpływu. Jako stworzony wszechświat jest zawsze zależny w bytowaniu od Stwórcy, zarówno wówczas, gdy ma w swym trwaniu czasowy początek, jak i wtedy, gdy jego trwanie jest odwieczne. Zob. Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi*, tłum. J. Salij, [w:] Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła Wybrane*, Poznań 1984, s. 279-280.

<sup>90</sup> Tomasz z Akwinu, *STh*, cz. I, zag. 46, ar. 1-3.

<sup>91</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybała, Warszawa 1998, s. 43-61.

<sup>92</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., II, 38; Por. także, E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 178-190.

<sup>93</sup> Tomasz z Akwinu, *STh*, cz. I, zag. 47, ar. 1.

<sup>94</sup> Zob. M. Kaczmarek, *Christus unus omnium magister. Święty Bonawentura nauka o Chrystusie – Mistrzu życia chrześcijańskiego*, Studia Laurentiana 3 (2003) Suplement 1, s. 41.

<sup>95</sup> Wiedzą Arystotelesa interesowały się coraz to nowe kręgi. Obfitość komentarzy spowodowało pojawienie się nowego nurtu głoszącego swoją autonomiczność względem teologii chrześcijańskiej. Zwolennicy nowego nurtu przyjęli nazwę Awerrościści łacińscy i mając Arystotelesa za jedynego mistrza, stali na stanowisku rozdziału teologii od filozofii. Stąd negatywna postawa Bonawentury. Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 105-106.

<sup>96</sup> Robert Grosseteste twierdził w swym nauczaniu, że teoria światła stanowi pierwszą cielesną formę Wszechświata. Utrzymywał, że istnieje paralela między rozchodzeniem się promieni a dziełem Bożego stworzenia. Zob. M. Boczar, *Światło jako zasada istnienia w myśli filozoficznej Roberta Grosseteste'a*. *Studia Mediewistyczne*, 20 (1980) z. 1, s. 3-18.

<sup>97</sup> Kol 1, 16.

<sup>98</sup> Zob. R. Palacz, *Od wiedzy do nauki*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, s. 101-112.



Groseteste stał się prekursorem nowoczesnych pomysłów, nowej wizji świata. Jego naiwne jeszcze, ale pełne prężności intelektualnej poszukiwania, dały filozofii przyrody nowy aparat pojęciowy – matematykę.

### 1. 2. 3. „Teologizacja” filozofii przyrody

W poprzednim punkcie została przedstawiona analiza recepcji grecko-arabskiej filozofii przyrody na gruncie *christianitas*. Problematyka „teologizacji” filozofii przyrody nabiera jeszcze większego niż w XII wieku znaczenia w związku z asymilacją ogromnego kompleksu wiedzy obcej chrześcijaństwu, niejednokrotnie do niej niedostosowanej, a nawet z nim w wielu istotnych punktach sprzecznej. Na pierwsze miejsce wysuwany jest Arystoteles, szczególnie w awerroistycznej<sup>99</sup> interpretacji, ale w grę wchodzi także arystotelizm arabski Awicenny,<sup>100</sup> Alfarabiego<sup>101</sup> oraz arystotelizm żydowski Mojżesza Majmonidesa<sup>102</sup>. W tym miejscu warto zauważyć, iż scholastyczna metoda uprawiania nauki podporządkowana była nie tyle empirii, co objawieniu. Uwydatnione zostało to w poprzednich dwóch punktach.

Propozycje ujęcia filozofii, która w średniowieczu dotyczyła także interpretacji przyrody, jej stosunku do najbardziej naukowej formy myśli kościelnej, jaką jest teologia, stanowi kanwę dyskusji w wieku XIII. Występuje ona w odmienny sposób w Oksfordzie i w Paryżu. W Oksfordzie od początku wieku usiłuje się pogodzić interesy filozofii, nauki i teologii przez ukonstytuowanie bardziej nowoczesnego światopoglądu naukowego, w którym teologia, uprawiana często na wzór nauki, ma swoje miejsce. W Paryżu rozwój szedł wyraźnie po linii rysującego się konfliktu między filozofią a teologią i zmierzał do zażegnania niekompatybilności. Można by zaryzykować twierdzenie, iż do roku 1277 był to kierunek racjonalizmu – nadawania filozofii coraz większej rangi, zaś rezultatem tej tendencji był awerroizm łański. Od roku 1277 natomiast sytuacja uległa zmianie.<sup>103</sup> Proces zostaje odwrócony, panuje atmosfera nieufności

---

<sup>99</sup> Rozwijający się ruch awerroistyczny coraz mocniej pogłębiał rozdział między zwolennikami a przeciwnikami Arystotelesa, a zatem między filozofią a teologią. W komentarzach awerroańskich wyszczególniono trzy punkty sprzeczne z nauką chrześcijańską: teza o wieczności świata, o istnieniu jednego intelektu i o braku wolnej woli. Awerroiści (z przedstawicielem Sigerem z Brabantu) uważali, iż podstawowym kryterium rozstrzygającym winien być autorytet Arystotelesa, zaś ówcześni teologowie uważali, że nadrzędnym kryterium powinna być zgodność z prawdami wiary. Ten stan rzeczy nie mógł być niezauważony albowiem w konsekwencji doprowadził do konfliktu między filozofią a teologią w skutek czego teologizowano filozofię. Por. W. Heinrich, *Zarys historii średniowiecznej*, Warszawa 1963, s. 263.

<sup>100</sup> Awicenna, Abu Ali al-Husayn Ibn Abd Allah Ibn Sina, urodził się w 980 roku zmarł 1037 roku, Był tadżyckim lekarzem, filozofem i przyrodnikiem. Kształcił się w Bucharze. Przejął naukę Arystotelesa w zmodyfikowanej formie. Za podstawowe elementy bytu uznał istotę i różne od niej istnienie. Stwierdził, że tylko w Bogu zachodzi ich absolutna tożsamość i wyłącznie Jemu przysługuje istnienie konieczne, pozostałym bytom zaś jedynie możliwe. Świat uważał za twór Bożej myśli, a nie woli (jak w filozofii chrześcijańskiej) – stworzony odwiecznie z wiecznej materii stanowił kolejny wypływ w procesie emanacji, zapoczątkowanej pojawieniem się czystej Inteligencji poznającej Boga. Dziełem emanacji był również nieśmiertelny intelekt, który Awicenna dzielił na czynny: ponad jednostkowy i udzielany człowiekowi oraz bierny: możliwościowy, będący jego jednostkową władzą i zapewniający nieśmiertelność duszy. Tę ostatnią traktował jako substancję duchową, a jej związek z ciałem jako przypadłościowy. W poznaniu główną rolę przyznał intelektowi czynnemu, oświełającemu wrażenia zebrane przez intelekt bierny lub działającemu bezpośrednio w przypadku mistycznej iluminacji. Zob. A. Aduszkiewicz, M. Gogacz, *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, Opera Philosophorum medii aevi, t. 4, Textus et studia, Warszawa 1980, s. 191-195.

<sup>101</sup> Tamże 49-150.

<sup>102</sup> Rabin Mosche ben Maimon, urodził się w 1135 roku, zmarł w 1204 roku. Tworzył pod ogromnym wpływem filozofii greckiej, szczególnie nurtu arystotelesowskiego. Zob. *NEP*, dz. cyt., t. 4, s. 38. (Dokończenie na następnej stronie)

wobec filozofii, która w mniemaniu czynników ortodoksyjnych jest skompromitowana, gdyż nie zaspakajała potrzeb wiary. Rozważania teoretyczne nad tym problemem zanikają bądź przybierają postać obrony teologii przez wskazanie filozofii podległego miejsca.

Stosunkiem teologii do filozofii na gruncie, którego znajdowała się nauka filozoficzno-przyrodnicza zajął się paryski uczonec, franciszkanin Bonawentura. Działał on w okresie, gdy znano już pogańską filozofię, a co więcej, zaczęła ona wydawać obce chrześcijaństwu owoce wyrosłe na łacińskim, chrześcijańskim gruncie – achrześcijański awerroizm. Bonawentura przedstawił program opanowania filozofii przez teologię, zawierając go w teocentrycznej wizji świata i człowieka.<sup>104</sup> Wszelką prawdę, zdaniem Doktora Serafickiego, aplikuje wiara, z którą łączy się miłość do Boga. Wiara może być jednak wspomagana przez rozum w celu jaśniejszego zrozumienia tego, co podaje. Jest to zresztą naturalna tendencja człowieka jako bytu rozumnego – dążenie do poznania tego, w co wierzy i co kocha. Pewną liczbę prawd danych przez wiarę rozum potrafi poznać sam, przy innych jednak nie posiada tej możliwości i zdany jest wyłącznie na wiarę.<sup>105</sup> Teologię można zatem budować włączając do niej pewne partie filozoficzne, które dotyczą tego, co może być poznane w sposób naturalny. Przewodnikiem rozumu zawsze musi być bowiem wiara. Wobec rozumu należy jednak zachować ostrożność, ponieważ natura ludzka skażona grzechem pierworodnym zdana jest na błędy i bez łaski bożej nie może uchwycić prawdy.<sup>106</sup>

Ta ogólna koncepcja stosunku rozumu do wiary oraz będąca jej pochodną koncepcja stosunku filozofii do teologii musi być umieszczona w ogólnym kontekście światopoglądowym koncepcji Bonawentury. Według Doktora Serafickiego, celem człowieka jest dojście do Boga. Całe życie ludzkie może właściwie być określone jako droga ku Bogu. Tą drogą idzie człowiek, poszukując śladów Boga w świecie, wspomagany przez wiarę i przez miłość.<sup>107</sup> Służy mu rozum i oparta na nim filozofia jako instrument wspomagający teologię. To poznawcze ujęcie Boga prowadzi człowieka do Niego, ale tylko

---

(Dokończenie z poprzedniej strony)

<sup>103</sup> W 1277 biskup Paryża Stefan Tempier potępił naukę awerroistów (patrz przypis 109) 219 tez. Biskup korzystał z pomocy grona teologów, między innymi Henryka z Gandawy. W swym matum proprio uznał, iż nie można prowadzić dyskusji o Wszechświecie, korzystając z dwóch prawd. W preambule motum proprio czytamy: powiadają, że te twierdzenia są prawdziwe według filozofii, ale według wiary katolickiej, jakby istniały dwie przeciwne (...), można by znaleźć prawdę w słowach pogan, których spotkało potępienie. Cyt. za G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia*, dz. cyt., s. 196.

Następny krok uczynił arcybiskup Canterbury Robert Kilwarby 18 marca 1277, wydał podobne potępienie. Rezultatem było usunięcie filozofii Tomasza ze szkół w Paryżu i Oksfordzie. Por. Ch. Dowson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966, s. 164. To zaważyło na rozwoju wiedzy w następnych wiekach. Zakres potępienia objął właściwie filozofię przyrody, co stało się punktem granicznym w historii rozwoju nauk przyrodniczych, które były w znacznej mierze częścią teologii. Zob. M. Heller, Z. Liana, J. Maczka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, dz. cyt., s. 120-121.

<sup>104</sup> Zob. M. Kaczmarski, *Christus unus omnium magister. Święty Bonawentura nauka o Chrystusie – Mistrzu życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 28-44.

<sup>105</sup> Zob. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 465-466; Por. także L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury* [w:] *Opera philosophorum medii aevi*, t. 3, *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury* pod red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 265-270.

<sup>106</sup> Zob. M. Kaczmarski, *Christus unus omnium magister. Święty Bonawentura nauka o Chrystusie – Mistrzu życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 45.

<sup>107</sup> Bonawentura uprawiał naukę na kanwie św. Augustyna, stąd też w podstawowych pojęciach np. poszukiwaniu śladów Boga we Wszechświecie i poznania ich, zaczerpnął od biskupa Hippony. Zob. M. Kaczmarski, *Christus unus omnium magister. Święty Bonawentura nauka o Chrystusie – Mistrzu życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 34-36; Por. także E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 280-286.

o tyle, o ile wspomagane jest przez miłość, która oczyszcza człowieka i czyni go zdolnym do ujęcia Boga.<sup>108</sup> Jest to zatem ogólny program redukcji wszelkiego poznania do mistycznej drogi zjednoczenia z Bogiem. Wszystkie nauki, w tym filozofia, zostają w niej zatopione oznaczają to redukcję filozofii do teologii, a teologii do mistyki.<sup>109</sup>

Diametralnie odmienny stosunek do wiedzy świeckiej reprezentuje współczesny mu Tomasz z Akwinu. Doktor Anielski reprezentuje pośrednią drogę: ani zredukowanie filozofii do teologii, ani też pozostawienie filozofii swobodnie. Świadom wartości filozofii dla unowocześnienia teologii, która potrzebowała wsparcia w obliczu groźnego przeciwnika w postaci obcych chrześcijaństwu, głębokich filozoficznie doktryn przedstawionych w tekstach arystotelesowskich, świadom groźby wykształcenia się na gruncie łacińskim oryginalnej filozofii, sprzecznej z objawieniem, (czego historycznym potwierdzeniem była sytuacja w Paryżu w drugiej połowie XIII wieku<sup>110</sup>) – Tomasz poszukiwał z jednej strony drogi do rewaloryzacji filozofii z drugiej poddania jej kierownictwu wiary. Dlatego zajął się filozofią, by ją do tego celu przystosować. Przyznając filozofii autonomię i formalną niezależność wobec wiary uznaje, iż filozofia posiada swe własne metody i swój własny przedmiot badań, wychodzi od zasad doświadczalnie lub rozumowo przyjętych i podąża dalej drogą rozumową.<sup>111</sup> Umysł ludzki skłonny jest jednak do popełniania błędów, od których wolna jest wiara oparta na objawieniu. Objawienie bowiem podaje prawdę absolutną, do której rozum, jeżeli postępuje w sposób prawidłowy, dojść musi.<sup>112</sup> Jeżeli zaś dochodzi do wniosku sprzecznego z wiarą oznacza to, iż w filozofii tkwi jakiś błąd, bądź w zasadach, bądź to w rozumowaniu. Naturalny jest zatem w takim przypadku powrót do analiz, zweryfikowanie ich w celu wyszukania błędu, przeprowadzenie na nowo rozumowania, tak by uzyskać prawdziwy wniosek – z konieczności zgodny z wiarą. Jeżeli to się nie powiedzie oznacza to, że dane zagadnienie przerasta siłę rozumu ludzkiego.<sup>113</sup> To genialne, rzecz można, włączenie racjonalizmu w służbę wiary, sankcjonuje możliwie najdalszą, w ramach bezpieczeństwa dla wiary, autonomię filozofii, odrzuca bezpośrednią ingerencję wiary i teologii w filozofię, pozostawia ją samą sobie. Jednocześnie zaś wskazuje na wiarę, a praktycznie też na teologię, jako na cenzora – czyni z nich pewien rodzaj katalizatora filozofii, zdalnie wspomagającego jej wysiłki i kierującego nią przez wskazanie celów.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Patrz przypis 122.

<sup>111</sup> Zob. S. th. I, 78, 3; I, 78, 4, ad 2; I, 79, 2-3; I, 84, 5.

<sup>112</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 15-38; Zob. także, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, kwestia 1, art. 1-10, Warszawa 2000, s. 9-12.

<sup>113</sup> Zob. Św. Tomasz z Akwinu, S. Th. I, 5.

<sup>114</sup> Tomasz z Akwinu uważał, iż jakkolwiek filozofia i teologia mają wspólne problemy, to jednak traktują je w inny sposób. Filozof czerpie swoje racje dowodowe z istoty rzeczy, a więc z ich własnej przyczynowości. Teolog natomiast wychodzi zawsze od pierwszej przyczyny, od Boga, i stosuje przede wszystkim trzy rodzaje argumentów: albo głosi jakąś prawdę na zasadzie autorytetu, gdyż została ona przez Boga objawiona; albo na zasadzie nieskończonej wspaniałości Boga, którego doskonałość musi być zachowana; albo na zasadzie nieskończonej mocy Boga, przekraczającej granice przyrodzoności: *Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima.*

Harmonia między wiarą a filozofią wyprowadzona została przez Tomasza z prostej zasady: rozum jako natura stworzona przez Boga i wiara jako Objawienie Boże nie mogą być ze sobą w sprzeczności, gdyż sprowadzają się do tego samego źródła prawdy. Co bowiem zostało dane rozumowi przez naturę, może być tylko prawdą. Tak samo prawdą jest wszystko, co zostało poręczone przez Objawienie Boskie. Usługi, które daje wiara filozofii, ta ostatnia opłaca na rzecz teologii. Najpierw zabezpiecza ona podstawy wiary i broni je przed atakami. Następnie wykazuje zgodność wiary z rozumem oraz udowadnia poszczególne prawdy wiary, które są dla niej dostępne. Ale dowodów takich nie należy przeprowadzać lekomyślnie twierdzi Tomasz. (*Dokończenie na następnej stronie*)

### 1. 3. Upadek teocentrycznej interpretacji filozofii przyrody

Upadek zachodniego obrazu świata nie dokonał się w ciągu kilku dni, ani też nie był dziełem nieokreślonego człowieka. Wątpliwości, co do rzeczywistości narastały.<sup>115</sup> Na przełomie wieku XIII i XIV Europa chrześcijańska zaczęła przeżywać głębokie zmiany, które trwały aż do XVII wieku. Przejście z okresu średniowiecza do czasów nowożytnych stanowiło w dziejach narodów Europy czas pełen napięć i wstrząsów nie tylko w granicach nauki filozoficznej, ale i światopoglądowej czy politycznej.<sup>116</sup>

Szukając źródeł kryzysu myśli średniowiecznej, należy zwrócić uwagę na nowe aspekty kultury, które pojawiły się pod koniec XIII i na początku XIV wieku<sup>117</sup>. Ma się tu na uwadze przede wszystkim kulturę, która w centrum stawia człowieka oraz nauki przyrodnicze z pominięciem teologii. Okres scholastyki przyniósł ze sobą doskonałą syntezę obrazu świata. Marzenia starożytnych autorów chrześcijańskich zdawały się być spełnione: kosmos stał się „kosmosem chrześcijańskim”. Księga natury i Księga Pisma świętego mówiły jednym językiem, wskazując na Boga jako Prazasadę. Wydawało się czymś nie do pomyślenia, aby ta idealna harmonia miała się kiedyś skończyć.

#### 1. 3. 1. Nowe podejście do filozofii przyrody

Stary obraz świata został zniszczony, a wszelkie związki ze czasookresem średniowiecza zagubione. Dla większości nowe odkrycia były źródłem troski i niemal przerażenia. Wraz z niebiańskimi sferami, zdawały zapadać się w nicłość wszystkie pewniki do tej pory wypracowane. Rezultatem tej rewolucji było ukierunkowanie się na antyk i naturalne spojrzenie na wszystko, co dotyczyło świata ożywionego i nieożywionego.

Wiele czynników złożyło się na proces uniezależnienia od teologii filozofii przyrody<sup>118</sup>. Równoległe z tą przemianą uległo przeistoczeniu rozumienie natury. Obok klasycznego postrzegania natury jako jednostki substancji, propagowanej w okresie scholastyki, pojawia się coraz częściej pojmowanie natury jako całej rzeczywistości<sup>119</sup>.

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) Akwinata wyraźnie przestrzega przed takimi sofizmatami i bezli-  
tośnie tępi w swoim systemie wszelkie dowody, które nie wydają mu się dość mocne, jak anzelmiański  
dowód na istnienie Boga. Stosując takie dowody, nie rozbroimy wrogów wiary, lecz przeciwnie umocnimy  
ich w błędach. Ponadto wiedza o rzeczach naturalnych jest dla teologii ogromnie pożyteczna, gdyż one  
mówią o mądrości Bożej oraz budzą w człowieku cześć dla Boga, każąc Go podziwiać i miłować. Wiedza  
o stworzeniach jest szczególnie cenna dlatego, że głębsze wniknięcie w ich istotę strzeże przed niektórymi  
błędami w nauce o Bogu. Kto poznał naturę, nie ulegnie błędom pogaństwa i nie będzie jej stawiał na równi  
z Bogiem ani nie będzie jej przypisywał żadnych Boskich Właściwości, które nie godzą się z jej istotą, jak  
np. zdolność czynienia cudów. Nie ulegnie też mechanizmowi, który przypisuje naturze tak przesadnie wy-  
soką konieczność naturalnego działania, że aż wyklucza możliwość oddziaływania Boga; i wreszcie nauczy  
się człowiek właściwie określać swoje miejsce w całości kształce przyrody i nie podporządkuje siebie, z prze-  
kreśleniem własnego stanowiska jako bytu podległemu bezkształtnej masie – bóstwu. Wynika z tego, jak  
fałszywe jest stanowisko tych, którzy sądzą, że nie trzeba się troszczyć o wiarę i wiedzę o przyrodzie, czyli  
poznaniu filozofii przyrody. Implikuje to podporządkowanie filozofii przyrody teologii. Zob. Ph. Böhner,  
E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 493-495.

<sup>115</sup> Por. M. N. Wilders, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 95.

<sup>116</sup> Zob. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 144.

<sup>117</sup> Niektórzy historycy są zdania, iż na upadek średniowiecznej wizji świata wpłynęły wydarzenia, obejmujące trzy epoki historyczno-kulturalne: końcówkę średniowiecza, odrodzenie oraz reformację. Zob. H. Barycz, *Dyskusja*, Znak 7-8 (1971), s. 934.

<sup>118</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 9-110.

<sup>119</sup> Zob. Tamże, s. 98.



Przedstawicielami takiego widzenia Wszechświata byli Piotr Tartaretus, Ficino, Duhem oraz Jodok z Eisenach<sup>120</sup>. Dzięki działalności tychże filozofów przyrody rozwija się koncepcja świata jako *natura universalis*.<sup>121</sup> Działo się to głównie wskutek ożywienia zagadnień fizyczno-matematycznych.

Desygnat nazwy *natura universalis*, a więc treść pojęcia przyrody rozumianej jako całość materialnego świata, domagała się swoistego rodzaju wyjaśnienia, opartego na dociekliwości intelektu i na wciąż wzbogacającym się doświadczeniu, nie zaś – jak to miało miejsce w średniowieczu – na objawieniu. Wobec tego niezbędnym i korzystnym dla nauk przyrodniczych i dla filozofii przyrody był proces desakralizacji. W praktyce, w dobie odrodzenia przybierała ona często wrogą postać wobec wiary chrześcijańskiej. Dążność do wyjaśniania świata i do kreślenia jego obrazu bez odwoływania się do Boga była priorytetowa w okresie renesansu.<sup>122</sup> Zjawisko to doprowadziło do innego rozumienia przyczynowości. W renesansowym pojmowaniu działania przyczyn chodziło nie tylko o podkreślanie powolnego procesu odchodzenia od metafizycznego pojęcia przyczyny Sprawczej, ale o zahamowanie zbyt rozpowszechnionej tendencji dopatrywania się działania przyczyny nadprzyrodzonej tam, gdzie zupełnie wystarczającym wyjaśnieniem jest przyczyna czysto naturalna lub trudno dostrzegalny ich zespół.<sup>123</sup> W tym duchu wielu uczonych „nowej nauki” sprzeciwiało się przypisywaniu różnych przyczyn przyrodzonych Bogu.<sup>124</sup>

Metamorfoza metafizycznego pojęcia przyczyny dokonywała się drogą negacji całej nauki scholastyków. Dlatego też „zsteologizowaną” filozofię przyrody należało budować w oparciu o naturę, rezygnując z objawienia. To stanowisko popierał Błażej z Parmy,<sup>125</sup> który niejednokrotnie dawał wyraz swojemu ateizującemu scjentyzmowi, solidaryzując się z filozofami odkrywającymi antyk i negującymi wiarę.<sup>126</sup>

Podobnie zarysowuje się relacja między przyrodą i uzupełniającą ją twórczością człowieka, między naturą a *ars*<sup>127</sup>, między nietkniętym przez człowieka światem i całym królestwem ludzkiej kultury.<sup>128</sup> Proces ten przebiega powoli, zaś humaniści

<sup>120</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5, Wszechświat, Warszawa 1980, s. 360.

<sup>121</sup> Pojęcie *natura universalis* wywodzą historycy filozofii przyrody od Rogera Bacona. W epoce renesansu pojawia się w nowej formie wyrazu i oznacza całą naturę istniejącą, całą rzeczywistość. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 360.

<sup>122</sup> Myśliciele renesansowi krytykowali sposób uprawiania filozofii i nauki średniowiecza, przede wszystkim z racji tak zwanego autorytaryzmu, czyli odwołania się do najwyższego autorytetu Boga. W tym fakcie mieści się przeświadczenie, iż należy odejść od takiego stylu nauki, by w ten sposób móc pogłębić rzeczywistość otaczającą człowieka. Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 153-154.

<sup>123</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 364.

<sup>124</sup> W nauce średniowiecznej wszelkie poszukiwania sprowadzały się do zagadnień metafizycznych z wypukleniem Boga jako zasady wszelkiego działania w świecie. W odrodzeniu zaczęła się powoli zmieniać koncepcja badań świata przyrody. Nowość podejścia do nauki przejawiała się w tym, iż zaczęto rozpatrywać kosmos biorąc pod uwagę, jako punkt wyjścia, jego strukturę oraz zjawiska. Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 156.

<sup>125</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii Europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 367.

<sup>126</sup> Podobne, choć znacznie mniej skrajne akcenty występują u wielu uczonych tej epoki, takich jak: Antonio Guaineri, Oliwer ze Sieny, Giannozzo Manetti, Lorenzo Valla czy Leonardo da Vinci. Również bastionem naturalizmu, ale nie tak skrajnego jak u Błażeja z Parmy oraz Pomponazziego, byli uczeni z Uniwersytetu Krakowskiego. Przedstawiciele tegoż uniwersytetu, wskutek nowo powstałych ruchów, takich jak: epikureizm czy burydanizm, dążyli do oddzielenia filozofii przyrody od teologii. A głosząc tezę, iż Wszechświat jest w swej istocie poznawalny rozumem, bez odwołania do teologii, częściowo przyczynili się do upadku teocentrycznej wizji świata. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii Europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 367, 369.

<sup>127</sup> Por. T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1994, s. 384-385.

<sup>128</sup> Por. A. Nowicki, *Filozofia francuskiego odrodzenia*, Warszawa 1972, s. 10-11.

w renesansie ukazują naturę i *regnum hominis* jako źródło poznania świata. Dlatego też ludzie „nowej epoki” zaczynają w zmienionym nieco sensie odbierać i rozumieć dawny i do-brze znany motyw dwóch ksiąg, księgi Pisma świętego i księgi natury – zaś ożywienie epikureizmu przyczynia się nie tylko do wzmacniania materialistycznej interpretacji świata, ale i do negacji średniowiecznego teocentryzmu, tym samym zachęcając do refleksji nad światem cielesnym. To powolne, ale skuteczne odkrywanie natury ukierunkowywało na inne widzenie rzeczywistości otaczającej jednostkę.

### 1. 3. 2. *Antropocentryzm i przyrodocentryzm negacją scholastycznego teocentryzmu*

O specyfice antropocentryzmu i przyrodocentryzmu rozstrzygają dwa bogate w treść zjawiska: negatywne nastawienie do nauk średniowiecznych oraz nawiązanie do myśli antycznej. Były to sposoby realizacji twórczej działalności człowieka, który miał na uwadze poznanie otaczającej go rzeczywistości bez odwołania się do wiary. Dzięki temu – filozofia przyrody – mogła odnaleźć własną drogę i metodę.

Przez wiele stuleci, praktycznie od momentu powstania nauk teologicznych, rozważanie nad wiarą miało za cel interpretowanie chrześcijańskiego misterium zbawienia Chrystusa w ramach ogólnie przyjętego obrazu świata i wynikającego z niego wyobrażenia o człowieku. Wysiłki te osiągnęły swój szczytowy punkt w XIII wieku. Chrześcijańska nauka całkowicie zintegrowała się z filozofią przyrody zaś idea kosmosu została połączona z prawdami objawionymi. W ten sposób stworzono system, w którym wiara i nauka w różnym stopniu skłaniały się ku wszechogarniającemu światopoglądowi chrześcijańskiemu. W następnym stuleciu miał on pozostać niezmieniony w swych zasadniczych konturach. Jego specyfika opierała się na teologii filozoficznej, szczególnie Tomasza z Akwinu. W ten sposób Doktor Anielski, łącząc filozofię z teologią, wytworzył swoistego rodzaju model nauki. Jednak jego koncepcja uległa rychło spekulacji i nabrała cech bezdusznego formalizmu. Stąd krytyka, która wyrosła jeszcze w epoce średniowiecza w kilka lat po śmierci Akwinaty. Roger Bacon jako pierwszy zaatakował koncepcję scholastyków zarzucając im, iż nie opierali się na oryginalnych źródłach, a jedynie na przekładach. Z podobnych względów domagał się, by znajomość zjawisk przyrody nie opierała się na wiedzy stricte teologicznej z nadbudową filozoficzną, lecz na doświadczeniu. W swych dociekaniach Roger Bacon nie znalazł naśladowców, ale dał podstawy do negacji średniowiecznego obrazu świata.

By zrozumieć przemiany światopoglądowe, jakie w epoce scholastyki rozpoczął Roger Bacon, należy również zwrócić uwagę na kulturę, która implikowała teocentryczną wizję rzeczywistości. Myśl filozoficzna XIII i XIV wieku upadła w skutek pauperyzacji kultury średniowiecza. Kościół, który był twórcą i nosicielem kultury i nauki, przeszedł kryzys ideowy. Wielka Schizma Zachodnia doprowadziła do negacji autorytetu papieża i głoszonej przez nią nauki o świecie. Równocześnie załamał się system prawny panujący w średniowieczu – feudalizm: już wielkie miasta stanowiły w niej wyłom.<sup>129</sup> Natomiast powstanie państw autokratycznych wprowadziło nowy, odmienny sposób widzenia świata. Równocześnie, obok tych przemian pojawiła się nowa myśl, którą cechował powrót do natury, co z kolei uwypukliło przyrodocentryzm i antropocentryzm. Jednocześnie zrodziły się nowe kierunki oraz ściśle sprecyzowane badania w dwóch dziedzinach: nauk moralnych (etyce, polityce,

<sup>129</sup> Zob. J. M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 155.

ekonomii, estetyce) i nauk przyrodniczych, opierających się w dużej mierze na empirii.<sup>130</sup> Dzięki nim w bardzo krótkim czasie obalono, od wieków przyjmowany, porządek fizykalno-astralny.<sup>131</sup> Społeczeństwo było jednak jeszcze opanowane przez klimat średniowiecza. Znanе jest socjologiczne zjawisko uwydatniające, iż nowe idee, mimo wysiłków twórców, powoli torują sobie drogę i stopniowo, ale konsekwentnie wdrażają się w życie jednostki. Krytyka wyrosła na bazie nowych odkryć i przemian społecznych wstrząsnęła podstawami średniowiecza, dając nową wizję świata.

Dla nowej epoki, negującej teocentryzm, przedmiotem twórczej uwagi stał się człowiek z wszelkimi przypadłościami cielesnymi, estetycznymi, a także poglądami politycznymi, ekonomicznymi czy religijnymi. W tej perspektywie *animal rationale* jawi się nie abstrakcyjnie ze swoją naturą, a raczej jako jednostka świata społecznego i przyrodniczego. W nowym czasookresie podkreślono wolność myślenia a w konsekwencji także działania. Koncepcja wolnościowa potrzebowała uzasadnienia, więc pytano się gdzie jej szukać? Odpowiedzi udzielili Montaigne<sup>132</sup>, Pico della Mirandola<sup>133</sup> i Erazm z Rotterdamu<sup>134</sup>. Uważali oni, iż źródłem wolności myśli czy wartości ogólnie pojmowanej jest *antropos*<sup>135</sup> – klucz wszelkich poszukiwań.

Innym źródłem antropocentryzmu była negacja teocentrycznej koncepcji rzeczywistości głoszonej przez Kościół. Niezależność od Kościoła była dominującą cechą epoki renesansu.<sup>136</sup> Oczywiście nie odbywało się to bez napięć. Warto podkreślić, iż doktryna wyższości władzy duchowej nad świecką, głoszona w średniowieczu przetrwała, aż do odrodzenia.<sup>137</sup>

<sup>130</sup> Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt. s. 142.

<sup>131</sup> Podstawowa różnica między nauką średniowieczną a renesansową polega na tym, iż scholastycy szukali istoty rzeczy, zaś w „nauce nowoczesnej” szukano zależności funkcjonalnych między zjawiskami. Wyniki, jakie dała ta metoda, ujęte zostały po raz pierwszy przez Mikołaja Kopernika, a rozwinęte przez Galileusza. Zob. J. M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 156.

<sup>132</sup> Michel Montaigne urodził się w 1533 roku, zmarł w 1592 roku. Był Francuskim pisarzem i filozofem. Uważany jest za przedstawiciela myśli renesansowej. W swej filozofii nawiązuje do starożytności. Montaigne wytworzył wersję renesansowego sceptycyzmu, mającego pomóc człowiekowi w życiu rozumnym i szczęśliwym. Propagował tolerancję religijną, swobodny rozwój jednostki, racjonalizm i relatywizm etyczny. Zob. J. M. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt. s. 160.

<sup>133</sup> Pico della Mirandola Giovanni, urodził się w 1463 roku, zmarł w 1494 roku. Włoski filozof i filolog, humanista, dominikanin. Eklektyczny platończyk dążący do synkretyzmu. Stawił sobie za cel pogodzenie filozofii greckiej i rzymskiej z kabałą, judaizmem i myślą chrześcijańską. Głosił humanistyczną koncepcję człowieka jako mikrokosmosu, istoty wolnej, wyposażonej w siłę twórczą i możliwość kształtowania własnego losu. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 12.

<sup>134</sup> Erazm z Rotterdamu urodził się w 1467 roku, zmarł w 1536 roku. Holenderski filolog i filozof, jeden z czołowych humanistów odrodzenia, domagał się reformy obyczajów i religii. Zwalczał scholastykę. Uważał, iż każdy religijny autorytet i każdy dogmat należy poddać rozwadze rozumu. Przyczynił się jako filolog do rozwoju studiów hellenistycznych. Utrzymywał bliskie stosunki z wieloma polskimi humanistami i pisarzami. Zob. EK, t. 4, kol. 1062-1066.

<sup>135</sup> Według Pico della Mirandoli człowiek poprzez działanie staje się sobą – jest ojcem samego siebie. Dla człowieka istnieje tylko jedno uwarunkowanie – brak uwarunkowań: wolność. Przymus, jakim podlega człowiek, to przymus bycia wolnym pod każdym względem. Człowiek jest wszystkim, bo może być wszystkim. Jest on obrazem, ponieważ jest przyczyną wolności, działania, rezultatem własnej działalności. Zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 146-147.

<sup>136</sup> Zob. E. Morawiec, *Refleksja nad specyfiką kultury Odrodzenia*, [w:] *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. Prof. Mieczysława A. Krapca*, Lublin 2001, s. 560-562.

<sup>137</sup> Próba rozdzielenia filozofii przyrody od teologii, spraw doczesnych od spraw wiecznych, miała reperkusje w życiu społecznym. Polegała ona na uświadomieniu władcom świeckim, iż tylko ta władza jest słuszna, która wypływa z natury, a dzięki niej tylko władcy świeccy winni rządzić na swym terytorium. Tym samym nie powinni dzielić jej z duchowieństwem. (*Dokonczenie na następnej stronie*)

Renesansowi myśliciele aprobowali i uwypuklili to, co dotyczyło cielesności człowieka. Wiązało się to przede wszystkim z maksymą Terencjusza, poety rzymskiego, który mówił: *jestem człowiekiem i nic co ludzkie nie jest mi obce*.<sup>138</sup> Nic dziwnego, że w okresie renesansu, antropocentryzm przybierał radykalne formy, stając się ruchem wrogim chrześcijaństwu.<sup>139</sup> Za przykład może posłużyć rzymskie środowisko organizujące się przy Pomponianie Leto. Zwolennicy tego uczonego głosili, iż nie ma innego świata, jak tylko ten, w którym podmiot żyje, porusza się i działa.<sup>140</sup>

Wyrazem tak postrzeganej rzeczywistości było powstanie nowych szkół.<sup>141</sup> Jedną z nich, w Mantui, założył Vittorino. W szkole tej, prócz nauk retorycznych czy historycznych, wykładano astronomię, fizykę, matematykę oraz nauki przyrodnicze jako nową wizję filozofii przyrody.<sup>142</sup> Dzięki temu średniowieczna dewiza *philosophia ancilla theologiae est*, straciła rację dostateczną swego istnienia.

Następnym krokiem, który dekoncentrował średniowieczną naukę filozoficzno-przyrodniczą, a tym samym próbował ukazać nową wizję świata, w ramach nowo odkrytej metody matematycznej, z pominięciem średniowiecznej spekulacji, były poglądy Leonarda da Vinci. Prawie wszystkie koncepcje fizykalne świata przyrody zaczerpnął on od Jordana Nemorariususa, którego idee potrafił rozwinąć i pogłębić twierdząc, iż mądrość jest córką doświadczenia.<sup>143</sup> Utrzymywał także, iż nauki przyrodnicze mają przybliżyć zrozumienie i poznanie Wszechświata<sup>144</sup>. Krok naprzód w negacji scholastycznej wizji świat wykonał Mikołaj Kopernik, który za pomocą „starej” i jednocześnie „nowej” nauki,<sup>145</sup> korzystając przy tym z obserwacji, odkrył, iż centrum Wszechświata nie jest ziemia, lecz słońce. Swe odkrycie opublikował w dziele *De revolutionibus orbium coelestium*.<sup>146</sup>

Torunianin wytworzył nowe spojrzenie na świat w perspektywie filozofii przyrody, nie zapominając o matematyce, co wykorzystał Descartes w opisie świata ludzkiej egzystencji, tworząc w ten sposób mechanicystyczną koncepcję kosmosu. Kopernik uzasadniając nowy model Wszechświata opisał go dokładnie korzystając z aparatu matematycznego, podobnie jak Ptolomeusz. Jednak teoretycznie i jakościowo był on niewątpliwie prostszy w rozumieniu, ponieważ mógł dać jednolite wyjaśnienie wielu

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) W epoce renesansowej za Marsyliuszem powtarzano, iż wszelkie zło wypływa z dążenia panowania władzy kościelnej nad świecką. Por. G. Bedouille, *Kościół w dziejach*, tłum. A. Fubiś, Poznań 1994, s. 98-104.

<sup>138</sup> Cyt. za. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 144.

<sup>139</sup> Humanści okresu odrodzenia uważali, iż człowiek to nie tylko sfera duchowa jak miało to miejsce w średniowieczu, ale i cielesna, zatem należy pamiętać i o ciele. Pogląd taki głosił m. in. Filelfo, który uważał, iż nie rozumie jak można zapominać o ciele, skoro człowiek jest nie tylko duszą. Zob. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia we Włoszech*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1993, s. 25.

<sup>140</sup> Zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, dz. cyt., s. 72

<sup>141</sup> Zwrócenie się renesansowego naukowca ku antykowi polegało nie tylko na przyswojeniu myśli greckiej, ale i na zaczerpnięciu programu kształcenia, który nazywał się studia humanitatis.

<sup>142</sup> Por. K. Gryżenia, *Vittorino da Feltre*, [w:] PEF, t. 9, Lublin 2008, s. 607-671.

<sup>143</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, t. II, s. 158.

<sup>144</sup> Zob. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 162.

<sup>145</sup> Mikołaj Kopernik, jak sam zaświadczył, czerpał z idei pitagorejczyków oraz od starszego o 21 lat Leonarda da Vinci. Mimo to, jemu właśnie przypada zaszczyt odkrycia heliocentrycznej wizji świata przyrody. Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 208-209; Por. także. N. M. Wilders, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 100.

<sup>146</sup> Zob. tamże, s. 210. Podobne stanowisko zajął Johannes Kepler. Mniej więcej czterdzieści dwa lata później wydał dzieło *Mysterium cosmographicum*, przedstawiając się w nim jako zapałony zwolennik Mikołaja Kopernika i jego rozumienia Wszechświata. To odkrycie, nie hipoteza, całkowicie zmieniła rozumienie świata przyrody, koncepcję podejścia do nauk przyrodniczych. Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 146.

właściwości ruchu planet.<sup>147</sup> To podejście do badań przyrody wyzwoliło nową energię. Dynamiczność człowieka, ujawniająca się szczególnie w wykorzystaniu osiągnięć nauki w technice i skierowania się ku życiu bardziej świadomemu, była równoznaczna z postępującym procesem negacji teocentrycznej wizji świata.

Ukazując więc, w „epoce odkryć”, nie tylko antropocentryzm, ale i przyrodocentryzm, trzeba mieć na uwadze poznanie „innego świata”, gdzie filozofia przyrody zajęła naczelne miejsce, zaś zainteresowania ze świata stworzonego, nadprzyrodzonego przeniosły się na świat przyrodzony. Poza tym studia nad antykiem spowodowały, iż przed myślicielami renesansu stanęły zagadnienia czysto ludzkie, niewyabstrahowane, wyrwane z rzeczywistości.

---

<sup>147</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 219-220; Por. także, A. Strzałkowski, *O siłach rządzących światem. Rzecz o podstawowych oddziaływaniach: grawitacyjnych, elektromagnetycznych, silnych i słabych*, Warszawa 1996, s. 17-18; Por. także, J. Gądomski, *Powstanie kosmosu i jego życie*, Warszawa 1963, s. 14-16.



## 2. Filozofia przyrody

Proces opanowania przyrody był, według Kartezjusza, zasadniczym celem działania naukowego.<sup>148</sup> Do tego potrzebny był pełny, całościowy system wiedzy. Tylko wtedy człowiek „(...) może poznać, zarówno po to, aby kierować swoim życiem, jak i po to, aby chronić i utrzymywać zdrowie, i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności”.<sup>149</sup> W ten właśnie sposób rysuje się kartezjańska koncepcja jedności nauki i metody, gdyż przyczynę niezadowolającego poziomu nauk Filozof widział w braku odpowiedniej metody. Badania nad rzeczywistością o tyle tylko mogły być poprowadzone pomyślnie, o ile posiadałyby odpowiednią strukturę metodyczną.<sup>150</sup>

W okresie scholastyki i renesansu wielu „naukowców” poszukiwało metody do lepszego poznania, a zarazem zrozumienia Wszechświata. Jednak dopiero Kartezjusz odważył się na utworzenie systemu, który nie tylko ułatwiał zdobywanie wiedzy, ale zapewniał jej jasność i wyraźność.<sup>151</sup> Co zatem jest jasne i wyraźne? To matematyka. Nie były więc wyraźne spekulacje uprawiane w średniowieczu ani wiadomości faktyczne, dostarczone przez empirię w okresie renesansu. Ideał naukowy Kartezjusza był różny od scholastycznej koncepcji nauki oraz od odrodzeniowego sposobu widzenia świata. Filozofia przyrody, jak nauczał francuski filozof, a tym samym i nauka, potrzebowały określonego działania, które pomogłoby wykrywać proste składniki myśli. To zadanie spełnić mogła jedynie analityczno-dedukcyjna koncepcja poznania, którą stosuje się w arytmetyce.<sup>152</sup> Kartezjusz chciał, aby nie tylko filozofia przyrody, ale wszystkie nauki pod względem ścisłości i pewności stały się podobne do matematyki, która swe zalety czerpie z rozważań własności ilościowych.<sup>153</sup> Wobec tego własności

<sup>148</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 7-14.

<sup>149</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 355.

<sup>150</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 47.

<sup>151</sup> Zob. D. Gierulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności u Kartezjusza*, art. cyt., s. 223-241.

<sup>152</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem – poszukiwanie prawdy przez światło przyrodzone*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 8.

<sup>153</sup> Liczbowo daje się ująć przestrzeń oraz, jak nauczał Galileusz, ruch. Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt., t. 2, s. 168-181.

rzeczy miały wpływać z kształtu i ruchu, co implikowało geometryczne i mechaniczne spojrzenie na świat.

## 2. 1. Kartezjańskie rozumienie filozofii przyrody

Działalność Kartezjusza przypada na okres przełomowy dla przyrodoznawstwa. O ile filozofia Arystotelesa została „ochrzczona” przez świętego Tomasza z Akwinu, głównie przez wprowadzenie i wyakcentowanie rozróżnienia pomiędzy bytami przygodnymi a Bytem Koniecznym, o tyle badania przyrodnicze Arystotelesa nadawały się do bezpośredniego przeniesienia na grunt myśli chrześcijańskiej. Jedyną korektą, wymaganą ze strony teologii, było przyporządkowanie filozoficznej refleksji nad przyrodą dogmatowi o stworzeniu świata. Bardziej istotne zmiany w średniowiecznej strukturze filozofii przyrody mogły zostać spełnione, gdyby zastosowano szeroko rozumiane doświadczenie. Nadejście odrodzenia zapoczątkowało wzmoczoną refleksję nad przyrodą, zaś przemiana obrazu świata, jaka dokonała się na skutek rozwoju nauk przyrodniczych – przewrót kopernikański – spowodowała drastyczne zmiany w widzeniu filozofii przyrody. Na podstawie nauki Kartezjusza przedstawi się schemat rozumienia filozofii przyrody, przy jednoczesnym poznaniu bytu – podmiotu jako istocie filozoficznych poszukiwań.

### 2. 1. 1. Wieloznaczność terminu mądrość

Mówiąc o filozofii Kartezjusza można mieć na uwadze system wiedzy, czyli spójny układ wypowiedzi posiadający charakter filozoficzny lub zespół czynności zmierzający do zdobycia wiedzy pewnej oraz jej uporządkowania. W teorii filozoficznej francuskiego myśliciela uwzględnia się oba te aspekty. Jednak jako wstępny problem w rozumieniu filozofii przyrody jawi się zagadnienie sensu, jaki Kartezjusz nadał terminowi mądrość.

Kartezjusz mówiąc o zadaniach filozofii podkreślał, że powinna ona prowadzić do mądrości. Wprawdzie nie pozostawił jednoznacznej definicji mądrości, ale starał się uściślić, czym ona jest.<sup>154</sup> W *Liście do ojca Dinet* zdaje się ukazywać, jak należy rozumieć wyrażenie *sapientia*.<sup>155</sup> Niemniej nie jest to jego jedyne ujęcie słowa mądrość.<sup>156</sup>

Kartezjusz nauczał, iż ludzka mądrość w aspekcie przedmiotowym jest pewną całością, składającą się z ogniw łączących świat z podmiotem i dlatego jest „mądrością uniwersalną”. Tak rozumiana mądrość wymaga, zdaniem filozofa, zrozumienia wszystkich doniosłych problemów, które pojawiają się we Wszechświecie, a są to: istnienie natury świata zewnętrznego, duszy ludzkiej, Boga i Jego atrybutów. Opanowanie tych podstawowych zagadnień winno być celem zasadniczym<sup>157</sup> w dążeniu do doskonałości człowieka. Filozof mówiąc o tych zagadnieniach sugeruje, jakoby nazwa „mądrość” oznaczała w gruncie rzeczy nagromadzenie wiadomości, które w życiu terażniejszym miały

<sup>154</sup> Zob. R. Descartes, *List do ks. Picot*, tłum. I. Dębski, [w:] *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 357-358.

<sup>155</sup> Zob. R. Descartes, *List do Ojca Dinet*, tłum. S. Swieżawski, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 197-199.

<sup>156</sup> Filozof mówił o mądrości w trzech zasadniczych znaczeniach i rozumiał ją jako: 1. Roztropność w działaniu; 2. Pewna zdolność rozumu do poprawnego sądzenia, czyli umiejscowione w umyśle bogactwa które wprzęgnięte zostały do zdobywania wiedzy; 3. Wiedza, inaczej mówiąc nabyte informacje poprzez mechaniczne powtarzanie, wyrażone w twierdzeniach. Zob. P. Mazanka, *Źródło sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 188-189.

<sup>157</sup> Zob. P. Mazanka, *Źródło sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 356.

ułatwiać organizowanie odpowiednich warunków trwania w konkretnym miejscu.<sup>158</sup> Natomiast w *Zasadach* pojęcie „mądrość” używa zamiennie z wyrażeniem „zdrowy rozsądek”<sup>159</sup>. Według Kartezjusza zwrot ten w formie skróconej oznaczał władzę, percepcję poznawczą w stosunku do przedmiotów zewnętrznych. Pełna forma wyrażenia zdrowy rozsądek ma u Kartezjusza podwójne znaczenie: sprawność dobrego sądzenia, czyli odróżnienie *veritas* od fałszu, oraz dookreśla światło przyrodzone, czyli zdrowy rozum.<sup>160</sup>

Diametralnie odmienne rozumienie wyrażenia „mądrość” francuski myśliciel objawia w dziele *Medytacje o pierwszej filozofii*, gdzie słowo to odnosi się przede wszystkim do rozumu zawierającego nieuświadomione prawdy, które aby stały się pożyteczne dla człowieka winny być odkryte<sup>161</sup> niezależnie od tego czy podmiot poznaje to, co jest w nim, czy to, co jest poza nim?<sup>162</sup> Tak pojęta mądrość stanowiła naukę rozumianą w sensie podmiotowym jako tę, która posiada treść intelektualną czy też sprawność psychiczną uzdalniającą człowieka do uprawiania nauki.<sup>163</sup> Zatem jeżeli filozofia ma być dążeniem do mądrości, to jedynie takiej, nauczał Kartezjusz, która nie ogranicza się do sumy wiadomości w dowolny sposób nabytych i względem siebie niezależnych. Muszą to być wiadomości, które zostały uzyskane na drodze studium, a te z kolei zamykać się winny w granicach mądrości pojętej w sensie zdrowego rozsądku i światła naturalnego umysłu oraz władz nieomylnego sądzenia, wyposażonych w prawa i zasady jasne i wyraźne.

Rozumienie podmiotowe wyrażenia „mądrość” u Kartezjusza sprawia, że w swej koncepcji Filozof bliski był Parmenidesowi. Starożytny filozof w swym nauczaniu twierdził, w przeciwieństwie do jońskich filozofów przyrody, iż mądrość nie opiera się na rzeczywistości zastanej – czyli obserwacji faktów, a raczej na rozważaniu twierdzeń uzyskanych metodą analizy pojęć, stanowiących treść intelektualną.<sup>164</sup> Takie rozumienie mądrości poznawczej mieści w sobie metodę, która musi opierać się na założeniach aksjomatycznych.<sup>165</sup> Badania naukowe będą, według Kartezjusza, opierać się nie na doświadczeniu, lecz na pojęciach jasnych i wyraźnych, które dla ludzkiego umysłu istnieją jako pewne.

Widać więc, że pojęcie mądrości implikuje metodę uprawiania filozofii przyrody, która w swych założeniach posiadała wytlumaczenie całej rzeczywistości. To zadanie, jakie nakreślił francuski filozof, stało się realne dzięki wprowadzeniu analityczno-dedukcyjnej metody poznawczej, co z kolei spowodowało odejście od przedmiotu i skupienie się na podmiocie.

---

<sup>158</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 16.

<sup>159</sup> Zob. tamże, s. 17.

<sup>160</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 42, 85.

<sup>161</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dębski, Warszawa 1958, s. 360-361.

<sup>162</sup> Zob. Tamże, s. 373.

<sup>163</sup> Poznanie sprawia, że mądrość – rozumiana w sensie wiedzy przedmiotowej – aby mogła stać się celem poznania filozoficznego, nie może być rozpatrywana jako oddzielne zjawisko od mądrości branej w znaczeniu wiedzy podmiotowej. Prawidło to nakazuje, by nie dołączać żadnych przypuszczeń, dlatego w filozofii pospolitej nie ma nic tak oczywistego i pewnego, gdyż uczeni nie poznali tego, co jest mądrością jasną i wyraźną. Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 11.

<sup>164</sup> Zob. T. Czyżewski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 17.

<sup>165</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 18.



## 2. 1. 2. Matematyczny ideał wiedzy filozoficzno-przyrodniczej

Kartezjusz postanowił dokonać reformy nauki, a tym samym i filozofii przyrody. Gdy rozpoczął swe poszukiwania, stan badań naukowych był niepomysłny: scholastyka była skończona, a renesans nie doszedł do pozytywnych rozwiązań. Dzieła, które ukazały się w epoce odrodzenia, ograniczały się jedynie do nauki empirycznej z pominięciem filozofii.<sup>166</sup> Kartezjusz w *Traktacie o metodzie* zawarł program własnej filozofii, podając matematykę jako wzór poznania. Pragnął w ten sposób odnaleźć to, czego nie można poddać falsyfikacji.<sup>167</sup>

Niewątpliwie, zagadnienia z dziedziny matematyki stały się szkołą krytycznego myślenia. Jest bardziej niż prawdopodobne, że to właśnie Kartezjusz – geometra<sup>168</sup> zrodził Kartezjusza – filozofa przyrody.<sup>169</sup> W jego metodologicznych przepisach na filozoficzne poznanie świata, przez łańcuch przesłanek wiodących od *myślę więc jestem*<sup>170</sup> do Boga i materialnego świata, z łatwością można się dopatrzeć konstrukcji podobnej do logicznej struktury dowodów w geometrii. Zresztą nie tylko dla Kartezjusza geometria była natchnieniem i wzorem; tradycja ta sięga głębokiej starożytności – filozofów jońskich, pitagorejczyków czy systematyków.<sup>171</sup>

Kartezjusz odkrywając matematykę dokonał skoku jakościowego – geometria przestała być jedynie sztuką, z której czerpie się natchnienie; stała się jednym z najważniejszych narzędzi do badania świata.<sup>172</sup> Oczywiście, geometria starożytnych, skodyfikowana przez Euklidesa, opisywała świat, ale nie był to opis świadomie naukowy, lecz raczej coś w rodzaju artystycznej konstrukcji uwydatniającej w geometrii harmonię i piękno świata.<sup>173</sup> Matematyka studiowana przez Greków kształtowana za pomocą narzędzi – cyrkla i linijki, stała się nie tylko pierwiastkiem podstawowym filozofii przyrody Kartezjusza, ale i całego systemu wytworzonego przez tego myśliciela.

Pierwszymi prawidłami, jakie Kartezjusza odkrywa analizując niezmiennie i wieczne formy, były wspomniane prawidła matematyczne, a dokładniej geometryczne.<sup>174</sup> Aspekt

<sup>166</sup> Descartes miał tu na uwadze Galileusza. Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt. t. II, s. 299.

<sup>167</sup> Zob. Z. Drodzowicz, *O Bogu, rozumie, naturze i wielkim eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986, s. 90-106.

<sup>168</sup> Zob. I. N. Bransztej, K. i A. Siemiendajew, *Matematyka. Poradnik encyklopedyczny*, tłum. S. Czarniecki, R. Bartoszyński, Warszawa 1986, s. 255-256. Szkołą krytycznego myślenia stała się matematyka ujął to Descartes w *Rozprawie o metodzie* sam. Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie. Właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w nauce*, tłum. W. Wojciechowski, Warszawa 1981, s. 20-22.

<sup>169</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 8.

<sup>170</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 30-34; Tenże, *Zasady filozofii*, dz. cyt., 10.

<sup>171</sup> Zob. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, dz. cyt., s. 19-53; Por. także G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 11-22, 29-38, 70-75.

<sup>172</sup> Dyskretne sformułowanie koncepcji nauki Descartes'a łączy się w szereg uzasadnień, zupełnie prostych, którymi posługiwali się geometrycy. Owe działania dały francuskiemu filozofowi sposobność do wyobrażenia, iż wszystkie rzeczy dostępne człowiekowi zamykają się w kręgu matematycznego poznania. Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>173</sup> Zob. W. Sadowski, *Famme fatale. Trzy opowieści o królowej nauki*, Warszawa 2000, s. 49-54; Zob. także, M. Heller, J. Mączka, J. Urbańca, *Sens i nonsens w nauce i filozofii*, Tarnów 1999, s. 43-52.

<sup>174</sup> Descartes badając pojęcie trójkąta zauważył, iż istnieją elementy niezależne od woli człowieka. Zatem należy przekonać się czy istnieją inne formy niezmiennie i wieczne, które nie mają nic wspólnego z zasadami czystej matematyki. Tak Descartes doszedł do odkrycia *mathesis universalis*. Z faktu, że wola ludzka nie może zapanować nad treścią poznania podmiotu, Descartes wyprowadza istnienie form niezmiennych i wiecznych. Następnie wykazał, że istnieją takie formy, które pozostając niezmiennymi i wiecznymi, nie są zarazem przedmiotami czystej matematyki. (*Dokończenie na następnej stronie*)

mierzalny, wyrażający się w rozciągłości i ruchu, występował w każdym zjawisku przyrodniczym.<sup>175</sup> W swej metodzie Kartezjusz wskazuje, iż faktycznie w koncepcji nauki o świecie przyrody należy stosować matematykę. Zagadnienia przejścia od oczywistości do prawdziwości są rzeczą pewną.<sup>176</sup> Geometryczna metoda ukazuje proste jakości zmysłowe oraz różnice<sup>177</sup>, które tłumaczy pojęciem czucia.

Czucie, według nauki Kartezjusza, to zmiana, jaka dokonuje się w określonym zmyśle. Natomiast każdy zmysł jest fragmentem rozciągłości o charakterystycznym kształcie, zatem zmiana dotyczy kształtu rozciągłości.<sup>178</sup> „I nie trzeba wnosić, że mówimy tak przez analogię, ale przedstawić sobie, że przedmiot (działanie) zmienia rzeczywistość zewnętrzną postać ciała czującego zupełnie tak samo, jak pieczęć zmienia powierzchnię wosku”<sup>179</sup> – twierdził filozof. Rozpatrując to należy sądzić, że część rozciągłości typowa dla określonych zmysłów, posiadała różny kształt geometryczny.<sup>180</sup> Sytuacja taka nie tylko tłumaczy wrażenia dotykowe, słuchowe, wzrokowe<sup>181</sup>, lecz także takie wrażenia jak ciepło czy zimno.<sup>182</sup>

Transpozycje te są specyficzne dla każdego typu wrażeń. Różnicę między poszczególnymi wrażeniami sprowadzić można do różnicy figur. Ta geometryczna interpretacja dotyczyła całego świata przyrody.<sup>183</sup> „Jeżeli się nie mylę – pisze Kartezjusz – nie tylko te cztery jakości (ciepło, zimno, wilgotność suchość), lecz również wszystkie inne, a nawet wszystkie formy ciał nieożywionych można wytłumaczyć nie przyjmując niczego innego w ich materii oprócz ruchu, wymiaru, kształtu oraz ułożenia ich części.”<sup>184</sup>

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) Okazało się, że za taką formę musi uznać pojęcie Boga, a ponadto – co jest znacznie ważniejsze – formy te funkcjonują w fizyce (to znaczy dotyczą przyrody) pod postacią niezmiennych i wiecznych praw natury. Prawa przyrody odnoszą się do świata przyrody na tej samej zasadzie, na jakiej trójkątna tarcza zawiera w sobie te same własności, które zawiera trójkąt będący przedmiotem czystej matematyki. W ten sposób, analizując źródła matematyzacji wiedzy, zauważa się, iż można zbliżyć się do rozwiązania problemu tzn. przejścia od oczywistości do prawdziwości. Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, dz. cyt., s. 102-103.

<sup>175</sup> Bogactwo równań algebraicznych Descartes przenosi na świat krzywych, a te z kolei zaimplikował w przyrodzie. Stąd świat geometrii przestał być tak „dostojny”, jak świat zbudowany przez Euklidesa, ale za to ożył różnorodnością form i praktycznie nieograniczonymi możliwościami tworzenia coraz to dalszych uogólnień w poznaniu Wszechświata. Geometria przestała być statyczna, stała się formą opisu ruchu. Wystarczyło tylko jeden z algebraicznych parametrów opisujących krzywe utożsamić z czasem, by obraz stał się ruchomy. Zresztą to właśnie ruch nasunął Kartezjuszowi pierwsze intuicje o związku matematyki z zasadami pewnymi i wyraźnymi. Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata cz. I*, PP 7/8(1983) s. 20.

<sup>176</sup> Descartes dochodzi do wniosku, iż jedynie matematyka jest prawdziwą nauką. Ona pozwala przejść od oczywistości do prawdziwości. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 28.

<sup>177</sup> Wypowiedź merytoryczna Descartes'a wskazuje, iż faktycznie w jego koncepcji nauki o Wszechświecie uwidatnia się koncepcja powszechnie stosowana, a jest nią matematyka. W Prawidłach podaje, iż jest rzeczą pewną, że niezliczona ilość figur wystarczy do wyrażenia wszelkich różnic przedmiotów zmysłowych. Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 58.

<sup>178</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>179</sup> Niniejszy cytat pochodzi z dzieła Edmunda Morawca, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*: I nie trzeba wnosić, że mówimy tak przez analogię, ale przedstawić sobie, że przedmiot (działanie) zmienia rzeczywistość zewnętrzną postać ciała czującego zupełnie tak samo, jak pieczęć zmienia powierzchnię wosku. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 81.

<sup>180</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dębski, Warszawa 1960, s. 96.

<sup>181</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 98.

<sup>182</sup> Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986, s. 66-67.

<sup>183</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., 82.

<sup>184</sup> Cytat niniejszego tekstu znajduje się u A. C. Crombie i brzmi: Jeżeli się nie mylę nie tylko te cztery jakości (ciepło, zimno, wilgotność suchość), lecz również wszystkie inne, a nawet wszystkie formy ciał nieożywionych można wytłumaczyć nie przyjmując niczego innego w ich materii oprócz ruchu, wymiaru, kształtu oraz ułożenia ich części. (Dokończenie na następnej stronie)

Przy takiej interpretacji zjawisk w świecie przyrody, metoda matematyczna nie tylko wystarcza, lecz staje się wprost konieczna i jedyna. Jeżeli więc wszystkie różnice występujące między ciałami sprowadzają się do różnicy figur jednej i tej samej rozciągłości, to niewątpliwie można je sprowadzić do swoistego rodzaju proporcji.<sup>185</sup> Wówczas poznanie świata przyrody będzie polegało na porównywaniu wielkości. Taki typ rozumienia filozofii przyrody implikuje poznawczo wszelką rozciągłość dlatego, iż rozciągłość, ruch, a w konsekwencji i aspekt mierzalny dają się zlokalizować we wszystkich elementach świata przyrody. Kartezjusz uważał, że do matematyki można przyporządkować wszystko to, co odnosi się do badania porządku i miary, bez względu na to, czy owych miar należy szukać w liczbach, figurach, gwiazdach, dźwiękach czy jakimkolwiek innym przedmiocie.<sup>186</sup> Musi zatem istnieć ogólna nauka, która wyjaśniałaby wszystko, co może być przedmiotem badań<sup>187</sup>, albowiem cała rzeczywistość posiada charakter mierzalny.

Drugim, równie ważnym czynnikiem, są prawdy wieczne, które mieszczą się w umyśle.<sup>188</sup> Dla Kartezjusza, podobnie jak dla greckiego filozofa Platona, rzeczywistość jest nieustannie zmienna, ruch od początku występuje *ad intra* w materii i mimo to jest całością uporządkowaną, działa według określonych reguł w świecie przyrody. Konsekwencją tego są wszczepione w naturę prawdy wieczne. Gdyby nie one oraz ich funkcja „porządkowania” nie można byłoby mówić o ładzie we Wszechświecie, który stoi u podstaw poznawalności świata. Tak więc nie tylko rozciągłość tłumaczy sposób poznania rzeczywistości realnej, lecz również ruch, który podlega prawom, zwanym prawdami wiecznymi w skład których wchodzi prawa logiki, matematyki i przyrody. Prawa matematyczne pojęte w sensie prawd wiecznych, odgrywają więc zasadniczą rolę w poznaniu świata realnego.

Taka koncepcja rzeczywistości, która zakłada w sobie istnienie porządku i miary, narzuciła Kartezjuszowi nie tylko matematyczne traktowanie wszelkich dziedzin wiedzy jako miejsca stosowania metody matematycznej, lecz również koncepcję specyficznej nauki, która zajmowałaby się nie tyle porządkiem i miarą, ile wyjaśniałaby to, co mogło być przedmiotem badań odnoszących się do porządku i miary, jako cech pojętych idealnie, tzn. nie przysługujących żadnej poszczególnej materii.<sup>189</sup> Naukę tę nazwał Kartezjusz *Mathesis universalis*, albowiem ona zawiera to wszystko, dzięki czemu inne nauki można nazwać matematycznymi.<sup>190</sup>

Wybieg Kartezjusza w „ilościowy” sposób poznania przedmiotów świata natury spowodował zmechanizowanie całej rzeczywistości nie wyłączając człowieka. Nadto koncepcja prawd wiecznych i ich roli w konstrukcji świata empirycznego dała jej twórcy możliwość tworzenia ram ilościowych w sposobie poznania, co prowadziło

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 204.

<sup>185</sup> A. C. Crombie analizując matematyczne idee Descartes'a zawarł je na kilku stronach swego dwutomowego dzieła, przedstawiając jednocześnie, czym była nauka dla francuskiego myśliciela? A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 203-205. Te interpretacje wiążą się ściśle z faktem poznawczym w ujęciu Descartes'a, a przedstawione są w niniejszej książce. Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 84-85, 95-96, 101-102.

<sup>186</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 21.

<sup>187</sup> Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 102.

<sup>188</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 31. Temat „prawd wiecznych” zostanie szerzej przedstawiony w kolejnym artykule.

<sup>189</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 21; E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 84.

<sup>190</sup> Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 109; R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 22-23.

do matematyzacji wszelkiej wiedzy dotyczącej Wszechświata.

### 2. 1. 3. Znaczenie prawd wiecznych w filozofii przyrody

Badacze, negując średniowieczną metodę poznania materii, wkracza w epokę świadomego eksperymentu, wyznaczając zarazem doniosłą rolę matematyce.<sup>191</sup> Młody Kartezjusz, rozczarowany nieco książkową mądrością, postanowił szukać prawdziwej wiedzy oraz metody, która pomogłaby mu zinterpretować na nowo Wszechświat. Stąd „znaczenie metody jest tak wielkie, że zajmowanie się naukami bez jej pomocy wydaje się raczej szkodliwe niż pożyteczne”<sup>192</sup>. Dość powszechnie uznaje się, iż metoda badawcza Kartezjusza to analityczno-matematyczna koncepcja poznawcza.<sup>193</sup> Polegała ona na uwypukleniu zasad matematycznych, które miały wystarczyć do wydedukowania wszystkich praw fizycznych w świecie przyrody.<sup>194</sup>

Terminem prawdy wieczne określał Kartezjusz najbardziej ogólne i oczywiste sądy pełniące funkcję aksjomatów. Twierdził, iż cechują one matematykę<sup>195</sup>. Stąd sądy wyrażają pewne „natury”, czyli formy niezmiennie i wieczne, które istnieją niezależnie od umysłu<sup>196</sup> zaś wszystko, co podmiot może dzięki nim poznać, jest jasne.<sup>197</sup> Wobec tego prawdami wiecznymi dla filozofii przyrody byłyby najbardziej ogólne sądy wyrażające prawa, według których dokonuje się wszelka zmiana charakterystyczna dla świata rozciągłości. Nie znaczy to, że tylko one stanowiły fundament zasad, którymi Kartezjusz posługiwał się w poznaniu świata przyrody.

Biorąc pod uwagę koncepcje jedności nauki Kartezjusza, obserwuje się, iż filozofia przyrody suponuje metafizykę. Takie rozumienie zawarł Kartezjusz w *Rozprawie o Metodzie*, w części piątej, wskazując na ogólne założenia tak zwanych prawd początkowych<sup>198</sup>, których następstwem było wyprowadzenie łańcucha prawd pochodnych. Prawdy początkowe to właśnie prawdy wieczne, typowe dla całego Wszechświata. *Veritatis aeterni*, rozważane w aspekcie poznawczym, były źródłem świata fizycznego, tym samym nie stanowiły jakiejś odrębnej rzeczywistości, ale były jedynie zasadami ogólnymi, charakterystycznymi również dla metafizyki.

Szczególne znaczenie dla projektu prawd wiecznych, propagowanych przez Kartezjusza, była koncepcja Boga. Można rzec, iż nauka o prawdach wiecznych uwarunkowana jest sposobem pojmowania Boga.<sup>199</sup> Istnienie Boga w filozofii Kartezjusza

<sup>191</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 9-10.

<sup>192</sup> R. Descartes, *Prawidła kierowane umysłem*, dz. cyt., s. 17.

<sup>193</sup> Jest rzeczą charakterystyczną, iż Descartes' a *Traktat o metodzie* ukazał się jako jeden tom z *Geometrią*. Trening w myśleniu niewątpliwie był dla Descartes' a szkołą krytycznego spojrzenia na otaczający świat przyrody. W jego metodologicznych przepisach można dostrzec konstrukcje od myślę więc jestem do Boga, a dalej przez materialny świat do logicznej struktury dowodów matematycznych. Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, art. cyt., s. 18.

<sup>194</sup> Zob. tamże, s. 15-16.

<sup>195</sup> Według Descartes' a łatwo można udowodnić, że trzy punkty trójkąta równe są dwóm prostym i dlatego umysł ludzki jest przeświadczony, że tylko z pewników można uzyskać prawdziwą wiedzę. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 13; Zob. także, tenże, *Odpowiedź na zarzuty drugie*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 177.

<sup>196</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, s. 25, 27, 65.

<sup>197</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 160-163.

<sup>198</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 49.

<sup>199</sup> Pojęcie Boga samego w sobie, który był przedmiotem jego wiary, oraz pojęcie Boga jako najwyższej zasady filozoficznej było dla francuskiego filozofa podstawą w uprawianiu nauki. Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, dz. cyt. s. 155; Zob. także, R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 46.



pojawiło się jako konsekwencja odkrycia istnienia własnej świadomości, zaś analiza idei Boga pozwalała wskazać szereg prawd, a mianowicie, że Bóg jest Stwórcą wszechrzeczy<sup>200</sup>, że jest Tym, który zaimplikował człowiekowi rozum, dzięki czemu może on poznawać rzeczywistość i wydawać o niej sądy.<sup>201</sup> Filozof pisał:

O Bogu zaś sądzę, że jest aktualnie nieskończony tak dalece, że do Jego doskonałości niczego już dodać nie można. A w końcu pojmuję, że obiektywne istnienie idei nie może pochodzić od samego tylko istnienia potencjalnego (...) lecz tylko od istnienia aktualnego.<sup>202</sup>

Ponadto sama analiza idei Boga, zwłaszcza w aspekcie Jego atrybutów, zdaniem Kartezjusza, wskazuje na całkowitą zależność Wszechświata od Boga jako Stwórcy.<sup>203</sup> Wszystko cokolwiek w jakiś sposób pojawia się, uwarunkowane jest wolnością Boga<sup>204</sup> i jego niemierzalnością<sup>205</sup>, a to uwydatnia dwie zasadnicze cechy we Wszechświecie: porządek i konieczność. Te zaś właściwości tłumaczą, w sposób bezpośredni, koncepcję prawd wiecznych:

(...) dostrzegałem pewne prawdy, które Bóg w taki sposób ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcie, że gdybyśmy dostatecznie nad nimi się zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości, że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się w świecie.<sup>206</sup>

Zatem Bóg – stwórca prawd nie kieruje w sposób bezpośredni ruchem materii, mimo że z Jego woli powstał świat, ale jedynie ją poruszył.<sup>207</sup>

Kartezjusz zmodyfikował koncepcje scholastyków. Dokonał tego za pośrednictwem praw, które ustanowił Bóg: „jak król ustanawia prawa w swoim państwie, tak Bóg właśnie ustanowił prawa logiczne i matematyczne oraz według nich uporządkował świat”<sup>208</sup>. Przeto wszystko, co istnieje oraz co istnieć będzie, dookreślone zostało na gruncie prawd wiecznych, które stały się czynnikiem formującym świat materii.

Świat, którego podmiot doświadczał w swym działaniu, przesycony był elementami myśli Bożej. Wyrażał się on w ustanowionych prawach. Rodzi się tu pytanie. Jak dalece prawa te wchodziły w istotę natury? Odpowiedzi udzielił francuski filozof w *Zasadach filozofii*:

<sup>200</sup> Zob. tamże, s. 52.

<sup>201</sup> Zob. tamże, s. 80-81; Zob. także, S. Czajkowski, *Dowód istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza*, KF 13 (1936) z. 4, s. 292-316.

<sup>202</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 62.

<sup>203</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa metodzie*, dz. cyt. s. 74. Jest czymś oczywistym, że ktoś, kto rozpatruje ideę Boga, ten widzi, że nie może istnieć nic, co by od Niego nie zależało; nie tylko więc samoistność przedmiotów, ale również i żaden porządek, żadne prawo, żadne pojęcie prawdy i dobra bez Niego nie istnieje. Zob. D. Gierulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności u Kartezjusza*, KF 19 (1950) z. 3/4, s. 212-214.

<sup>204</sup> Zob. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, tłum. I. Dębski, [w:] *Medytacja o pierwszej filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 253.

<sup>205</sup> Zob. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty drugie*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 175-176.

<sup>206</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 50.

<sup>207</sup> Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, cz. II, PP 10 (1983), s. 36-37.

<sup>208</sup> Edmund Morawiec ukazując modyfikację scholastycznej filozofii przyrody przez francuskiego myśliciela odwołał się do słów samego Descartes'a na poparcie własnych badań (...) dostrzegałem pewne prawdy, które Bóg w taki sposób ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcie, że gdybyśmy dostatecznie nad nimi się zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości, że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się w świecie. E. Morawiec, *Przedmiot źródła matematycznej metody w filozofii Kartezjusza*, art. cyt., s. 113.



Przez ogólnie rozumianą naturę pojmuję teraz nie co innego, jak tylko samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych.<sup>209</sup>

Podobnie u Augustyna, świat empiryczny przesycony był boskim pierwiastkiem myśli.<sup>210</sup> Wszystko, co istniało w świecie przyrody, a więc formy ciał, działanie – ruch, stanowiło podstawowy element świata, który nie powstał w sposób przypadkowy, lecz przeciwnie – zaplanowany, zawierający zasadnicze cechy, które uzewnętrzniały funkcję prawd wiecznych. To istnienie wyrażone terażniejszością czy przyszłością, tłumaczy się na gruncie prawd wiecznych jako czynnik formułujący świat materii w sposób wyznaczony i zdeterminowany.<sup>211</sup> Determinizm, a po części i mechanistyczne rozumienie świata zjawisk przyrody, w świetle teorii prawd wiecznych oraz ich funkcji stają się w pełni zrozumiałe na gruncie prawd istniejących we Wszechświecie. Świat empiryczny rozważany w tym świetle zdradza dwie charakterystyczne cechy: porządek i występujące w nim zderzenia<sup>212</sup> oraz konieczność. Cechy te są podstawą filozofii przyrody Descartes'a.

## 2. 2. Podstawowe zasady filozoficzno-przyrodnicze

Specyfika systemu Kartezjusza jest widoczna już w samym punkcie wyjścia, w ześpoleniu przyjmowanych założeń matematycznych. Filozof francuski u początku swych rozważań poddaje świat realny w wątpliwość. Inaczej mówiąc to, co dla średniowiecza i renesansu było pewne, dla niego stało się jedynie złudnym tworem ludzkiego działania. Stąd, o ile na gruncie przedkartezyjskiej filozofii przyrody działano dość swobodnie, o tyle Kartezjusz stwierdził, że żadne założenia, prócz matematycznych, nie posiadają pewności prawdy. Wobec tego jak prawdziwie poznawać, gdy wszystko podlega falsyfikacji? Jak zbudować system opisujący świat przyrody? Kartezjusz zdawał sobie sprawę z tych trudności i w pełni świadomie wybrał matematyczno-analityczny sposób poznania i uprawiania nauki. Było to powolne, ale i odpowiedzialne zmierzanie do prawdy, a tym samym eliminowanie przypadku i niedopuszczenie, by nauką kierowała koincydencja. W efekcie takiego podejścia Kartezjusz wyprowadził niezmienną zasadę, która stała się podstawowym zagadnieniem filozofii przyrody, mianowicie w system filozoficzno-przyrodniczy zaimplikował ontologiczny dualizm.

Francuski myśliciel szukając prawdy własnego istnienia i Wszechświata przedstawia podstawowe zasady filozoficzno-przyrodnicze twierdząc, iż nie można odkryć w rzeczach wiarygodnego istnienia własnego „ja” oraz świata, lecz można tego dokonać jedynie we własnej świadomości, a to pozwala przejść do świata rzeczy.

### 2. 2. 1. Metafizyka – fizyka – świat

Najczęściej spotykaną treścią poznania, jaką posługuje się człowiek, jest empiria. Można powiedzieć, że doświadczenie jest normalnym stanem dla podmiotowego aktu poznawczego. Toteż przede wszystkim dzięki kontaktowi z przyrodą jednostka

<sup>209</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 56.

<sup>210</sup> Zob. E. Gilson, *Augustianizm. Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 280.

<sup>211</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot źródła matematycznej metody w filozofii Kartezjusza*, art. cyt., s. 113; Zob. także, J. Bartoszewski, *Matematyczne korelacje filozofii René Descartes'a i Edmunda Husserla*, [w:] Polska Sieć Filozoficzna, <http://www.psf.org.pl/publication.php?pid=524>.

<sup>212</sup> Zob. M. Heller, *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*, Kraków 1986, s. 30.

właściwie koncentruje się na tym, co widzi oraz stawia pytania o przyczynę faktycznego stanu rzeczy, co w konsekwencji prowadzi do metafizyki. Innymi słowy, łącząc naukę o bycie z fizyką, Kartezjusz pragnął ująć jawiącą się rzeczywistość w jeden zwarty system.

Zadania uporządkowania obrazu świata podejmuje się francuski filozof, korzystając z osiągnięć filozoficzno-przyrodniczych, nie pomijając przy tym metafizyki. Człowiek odkrywając prawdziwe zasady rzeczy, bada najpierw ogólne stany – jak zbudowana jest owa rzecz, szuka jej źródeł, a następnie wydaje sąd.<sup>213</sup> Fizyka pozwala poznać przyrodę, dzięki niej świat pozbawiony jest złudzeń; kij włożony do wody wygląda jak złamany, jednak rzeczywistość jest inna. Zdaniem Kartezjusza podobne przykłady można mnożyć. Wobec tego właściwy obraz przyrody, który podmiot widzi, to obraz fizyki, geologii, chemii, biologii. Kiedy one się zmieniają, „zmieni się” i przyroda.

Dążenie do tego typu rozstrzygnięć opiera się z jednej strony na metodzie matematycznej, z drugiej zaś na przejściu od sposobu *myśle więc jestem* do empirii jako naocznego świadka podmiotowych sukcesów i błędów w poznaniu Wszechświata. Równocześnie jedność nauki zapewnia metafizyka, która jest korzeniem – praźródłem, dostarczycielem pewności i poprawności poznania fizykalnego.<sup>214</sup> Fizyka opisuje świat, na niej opierają się pozostałe dyscypliny – medycyna, etyka. Żadna inna nauka nie tworzy własnego kształtu, lecz wyłącznie korzysta z dostarczanego przez fizykę obrazu.

W kontekście tego, należy zwrócić uwagę na naturalną konsekwencję. Poza Bogiem i ludzką duszą wszystko, według Kartezjusza, było mechaniczne. Zatem ziemia, ciało – nawet ludzkie, planety, słońce, jako nie mające duszy, były wyłącznie mechanizmami, które posiadały bliżej określone zadania we Wszechświecie.<sup>215</sup> Chcąc zrozumieć świat przyrody Kartezjusza, należy zgłębić zasady funkcjonowania mechanizmów, które wypływają z dualizmu ontologicznego.

Francuski filozof bez najmniejszych oporów przyjmował kopernikańską koncepcję świata<sup>216</sup>, jak również zasady jego funkcjonowania sformułowane przez Ke-

---

<sup>213</sup> Zob. R. Descartes, *List do ks. Picot*, [w:] *Zasady Filozofii*, dz. cyt., s. 366-367; Zob. także, Bartoszewski, *Idea infinitatis – nadzieją pewności wiedzy i odkrycie innego w epifanii twarzy*, *Miscellanea Sociologica et Philosophica*, 8 (2007), s. 45-54.

<sup>214</sup> Stosunek metafizyki do fizyki zawarty został w Liście do księdza Picot. Descartes uczynił z metafizyki konieczny fundament wszystkich nauk. Takie stanowisko, według historyków filozofii, jest nie do przyjęcia. Jakże pogodzić empiryczny i zarazem metafizyczny charakter systemu w punkcie wyjścia? Gdyby metafizyka stanowiła punkt wyjścia, to poznanie świata przyrody byłoby zupełną imaginacją. Tymczasem obraz przyrody, obraz świata, poznawany przez treść wyobrażenia, jest zespołem konkretnych elementów, których racji istnienia nie można znaleźć w umyśle. Można tego dokonać jedynie na płaszczyźnie ontologicznej. Wtedy podmiot mógłby rozpatrywać wszelkie rzeczy jako istniejące, lub mówiąc inaczej, jako złożone z istoty i istnienia. Ponieważ w filozofii przyrody Descartes'a występuje empiria można by rzec, iż metafizyka nie może być punktem wyjścia czy to poznania, czy wiedzy. Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia Renè Descartes'a*, dz. cyt., s. 118-119. A jednak definicja kartezjańskiej metafizyki ukazuje, że to ona zawiera zasady poznania, wśród których mieści się wyjaśnienie głównych atrybutów Boga, niematerialności duszy ludzkiej oraz wszystkich jasnych i prostych pojęć, które człowiek posiada. Zob. R. Descartes, *List do ks. Picot*, [w:] *Zasady Filozofii*, dz. cyt., s. 366.

<sup>215</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 111-112; Zob. także, tenże, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 337; Zob. także, tenże, *Człowiek opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 81.

<sup>216</sup> Descartes, jako uczyony uznawał kopernikański system heliocentryczny, jednak w 1633 roku na wieść, że Święte Oficjum potępiło tezy Galileusza zamknął na zawsze w szufladzie swój *Traktat o świecie*. Sam filozof napisał, iż nie zamierza wydawać rozprawy, w której choćby jedno słowo nie było zaprobowane przez Kościół. (*Dokończenie na następnej stronie*)

plera.<sup>217</sup> Odrzucał natomiast wszelkie tezy, które przedstawiały planety poruszające się po okręgu, ponieważ uważał, iż koło jest najdoskonalszą figurą matematyczną. Jego propozycja odnośnie ruchu planet opierała się na koncepcji wirów, które tworzą się wokół Słońca i obejmują swym zasięgiem cały Układ planetarny; są one w bezustannym ruchu.<sup>218</sup>

Kartezjusz wysunął przypuszczenie, że aby zrozumieć funkcjonowanie świata, należy go rozpatrywać nie tylko dynamicznie, ale również w przebiegu czasowym<sup>219</sup>: „Otóż wyraźnie wyobrażam sobie” – mówi francuski myśliciel – „wielkość, którą filozofowie nazywają wielkością ciągłą, czyli rozciągłą (...) wyliczam w niej rozmaite części i tym częściom przypisuję dowolne (...), kształty, położenie, ruch, a tym ruchom (...) czas trwania”<sup>220</sup>. Ta kosmogogeniczna koncepcja ujmowania świata uwydatniła podmiotowe postrzeganie Wszechświata, które uzyskuje się w określonym czasie i danym momencie. Filozof podkreślał w *Zasadach filozofii*, iż świat nie został stworzony od razu w obecnej postaci, ale ewoluował, aż do osiągnięcia stanu obecnego. Stąd pewne zjawiska, które pozornie wydają się niezrozumiałe, mogą być łatwo wyjaśnione jako będące etapami pośrednimi na długiej drodze rozwoju.<sup>221</sup>

Analiza poglądów Kartezjusza w dziedzinie kosmologii i mechaniki uzmysławia, jak bardzo nowoczesna była filozofia przyrody francuskiego myśliciela. Wprawdzie opierała się u początków na metafizyce, ale nie pomijała fizykalnego świata przyrody. Inaczej mówiąc, jego obraz świata został ukształtowany przez fizykę, a ta pozwala mu na zbliżenie się do celu najważniejszego, do opanowania świata przyrody. Jednym z głównych etapów na tej drodze było danie prawidłowego rozumienia obrazu Wszechświata, który pozwoli wyciągnąć wnioski dla działań praktycznych. Aby jednak działania te przynosiły rezultaty, fizyka musiała przedstawić prawdziwy, niechimeryczny świat. Za prawdziwość tegoż świata odpowiada metafizyka jako praźródło.<sup>222</sup> Ten nowoczesny sposób myślenia znamionuje badacza świadomego i wnikliwego, który nie lęka się stawiać problemów w sposób nowy i niezależny od tradycji.

### 2. 2. 2. *Principia filozoficzno-przyrodnicze* – *res cogitans et res extensa*

Wszystko, co istnieje można podzielić na substancje i przypadłość. Ten podział odziedziczył Kartezjusz po Stagirycie oraz Tomasz z Akwinu. Substancja może być dwójakiego typu: substancja nieskończona, czyli byt konieczny, oraz substancja skończona. Ta pozostałość po scholastyce dzieliła rzeczywistość na dwa regiony: Stwórcę i stworzenie.

Realizm teoriopoznawczy całego średniowiecza kazał rozpoczynać wszystkie rozważania filozoficzne od dobrze ugruntowanego faktu, stwierdzającego istnienie zewnętrznego świata. Przy czym fakt ten uważano za tak oczywisty, że określenie

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) Descartes, mimo wytworzenia systemu filozoficznego, który implikował deizm, sam był człowiekiem wierzącym i praktykującym. Zob. S. Cichowicz, *W sprawie Kartezjusza*, Znak 26 (1974) nr 243, s. 1160.

<sup>217</sup> Zob. A. Strzałkowski, *O siłach rządzących światem. Rzecz o podstawowych oddziaływaniach: grawitacyjnych, elektromagnetycznych, silnych i słabych*, dz. cyt., s. 18.

<sup>218</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 136-139.

<sup>219</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, dz. cyt., s. 201.

<sup>220</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 84.

<sup>221</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 179-180.

<sup>222</sup> Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, dz. cyt., s. 116.

zewewnętrzny dodały dopiero czasy pokartezjańskie, kiedy to istnienie wnętrza filozofującego podmiotu stało się podstawą rozważań naukowych.<sup>223</sup> Kartezjusz zmienił perspektywę. Dla niego jedynie bezpośrednio dotykalaną rzeczywistością było *myślące ja*; wszystko inne może zostać poddane powszechnemu wątpieniu.

Kartezjusz sformułował swoje kryterium dopiero po odkryciu *myślę, więc jestem*.<sup>224</sup> Stwierdzenie, że *jestem* w tym, że *myślę*, tak jasno i wyraźnie stało przed filozofem, iż doszedł on do wniosku, że można przyjąć je za ogólne prawidła podobnie jak aksjomaty matematyczne, zaś rzeczy, które dzięki temu podmiot pojmuję jasno i wyraźnie, są prawdziwe.<sup>225</sup> Zatem Kartezjusz mógł stawić czoło całej filozoficznej tradycji, jednak nie chciał być solipsystą, zamykającym się we własnym kręgu, pragnął wyjść do świata rzeczy i ludzi. Ale jak to zrobić? Jak z tego punktu własnej świadomości, w którym styka się z istnieniem, przejść do obszarów istnienia rzeczywistości? Pytania te doprowadziły francuskiego filozofa do zmiany koncepcji racjonalności, co uzewnętrzniło się w dualistyczno-ontologicznym rozumieniu substancji *res cogitans* i *res extensa*.<sup>226</sup>

Według Kartezjusza, w człowieku istnieją dwie konstytutywne cechy. Jedna to ta, dzięki której człowiek żyje, rozwija się, dokonuje wszystkich działań – rzecz rozciągła; druga – dzięki której człowiek myśli. Pierwsza jest wspólna człowiekowi i zwierzętom, druga, występuje jedynie u człowieka, dlatego by uniknąć nieporozumień Kartezjusz nazywa ją umysłem, czyli czystym myśleniem, zaś pierwszą ciałem.<sup>227</sup> Między pierwszym principium a drugim istnieje zasadnicza różnica. Z natury umysłu, jako władza poznawcza, „wyłącza” wszystkie istniejące własności, które można przypisywać ciału, a przede wszystkim eliminuje rozciągłość.<sup>228</sup> Tego typu zasada posiada naturę czysto duchową<sup>229</sup>: „ponieważ nie mamy wcale, żeby ciało w jakiś sposób myślało, słusznie przeto sądzimy” – mówi Kartezjusz – „że wszelkie rodzaje znajdujących się w nas myśli przynależą do duszy”.<sup>230</sup> Wobec tego istnienie nie- rozciągłości myśli implikuje niepodzielność, której uświadomienie prowadzi w konsekwencji do stwierdzenia, że wszystkie czynności są psychiczne. Uwydatnia to definicja rzeczy myślącej:

Czym więc jestem? Rzecz myśląca; ale co to jest? jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje . Teraz przyjmuję tylko to, co jest konieczne, prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc rzeczą myślącą, to znaczy umysłem, bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem. Jestem więc rzeczą (...); lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą.<sup>232</sup>

Wyżej wymienione akty, wyrażone w określeniu rzeczy myślącej, są jedynie przejawem podstawowej czynności ducha, którą stanowi myślenie. Według Kartezjusza wspomniany akt należy do istoty podmiotu w tym znaczeniu, że definiując rzecz myślącą podaje, kim jest człowiek.<sup>233</sup> Z tego też względu trudno pomijać władze duchowe jak czucie, chcenie. Nie wykluczają one władzy umysłu, albowiem

<sup>223</sup> Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 156-157.

<sup>224</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt. 40.

<sup>225</sup> Zob. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 170-171.

<sup>226</sup> Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 212.

<sup>227</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 52-54.

<sup>228</sup> Zob. tamże, s. 32-33.

<sup>229</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I., dz. cyt., s. 96-118.

<sup>230</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa, 19861, s. 67.

<sup>231</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I., dz. cyt., s. 36.

<sup>232</sup> Tamże, s. 34.

<sup>233</sup> Zob. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 101.

zawsze ten sam duch cały pragnie – chce, cały czuje, cały pojmuje.<sup>234</sup>

Principium myślenia, według francuskiego filozofa, pojęte było jako jedna i niepodzielna całość, a nie jako system hierarchicznie uporządkowanych potencji, czyli władz. Dlatego też różnicę, jaka zachodzi pomiędzy poszczególnymi aktami a substancją myślącą, nazywa Kartezjusz nie realną, lecz tylko modalną.<sup>235</sup> Właściwości, jakie zachodzą w substancji myślącej, a do których należą jej konkretne czynności, są jedynie rozmaitymi sposobami myślenia.<sup>236</sup> Tak więc jak w ciele, w którym wszystko, co istnieje w jego naturze i co się odkrywa, można przypisać ciału, zakładając z góry rozciągłość i jego modyfikacje, podobnie w umyśle. To, co się odkrywa stanowi różnorodną modyfikację myślenia.<sup>237</sup> Uzewnętrznił to Kartezjusz w słowach:

w istocie wszystkie modyfikacje, których w sobie doświadczamy, możemy sprowadzić do perceptio (...) i chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko czyste modyfikacje ujmowania, tak jak pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie, wątpienie.<sup>238</sup>

*Res cogitans* w ten sposób, sprowadzony został przez francuskiego filozofa do operacji intelektualnej trójpoziomowej: zmysły zewnętrzne, wyobrażenia oraz czyste rozumienie.<sup>239</sup>

Kartezjusz stwierdzając istnienie intelektualnej zdolności podmiotu uważał, iż myślenie i rozciągłość to natury konstytutywne substancji poznającej i cielesnej; a wtedy nie inaczej należy je pojmować, jak samą tylko substancją myślącą i rozciągłą, to jest jako umysł i ciało. W ten sposób rozumie się je jasno i wyraźnie<sup>240</sup>:

Wystarczy mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej.<sup>241</sup>

Dlatego, według Kartezjusza człowiek łatwiej pojmuje substancję rozciągłą lub substancję myślącą aniżeli, jak to było w epoce średniowiecza czy w okresie renesansu samą substancję. Zaznaczył to w *Zasadach filozofii*, jednak nie pominął faktu, iż człowiek prócz intelektu, czyli *res cogitans*, posiada zdolności poznawcze wyrażające się w zmysłach.<sup>242</sup> Działanie zmysłów, zwłaszcza zewnętrznych, należy do funkcji cielesnych, które są związane z poszczególnymi częściami ciała. Bezpośrednim podmiotem tych działań są części organizmu ludzkiego:

usiłując głębiej poznać naszą naturę, widzimy, że dusza nasza, będąca substancją odrębną od ciała, znana jest nam dzięki temu, że myślimy, czyli poznaje, (...) wyobraża sobie i przypomina oraz czuje. Skoro zaś przypisywane jej przez niektórych inne czynności jak ruch (...) w których nie ma żadnej myśli, są tylko ruchami cielesnymi<sup>243</sup>,

stąd wyniki tych działań wyraża się w zmianach zmysłowych powodowanych

<sup>234</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., 10-12.

<sup>235</sup> Zob. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, SFCH 3 (1967) nr. 2, s. 197.

<sup>236</sup> Zob. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, s. 16-17; R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 35, 36-38.

<sup>237</sup> Zob. tamże, s. 40.

<sup>238</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 23.

<sup>239</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 60.

<sup>240</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 39.

<sup>241</sup> R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzut drugi*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 166.

<sup>242</sup> Zob. R. Descartes, *Człowiek opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 49.

<sup>243</sup> Zob. tamże, s. 80.



zgodnie prawami fizycznymi, kierującymi wszelkimi zmianami. Kartezjusz uważał, że zmysły zewnętrzne, jako części organizmu ludzkiego, mimo że kierowane są na przedmioty zewnętrzne, to rozważane z punktu funkcji poznawczej w zasadzie są bierne. Ta bierność powstaje w członkach na mocy działania przedmiotu zewnętrznego i rzeczywistej zmiany. Zmiana fizyczna komunikuje się z inną częścią ciała, którą Kartezjusz nazywa *sensus communis*.<sup>244</sup> Ze zmysłu wspólnego zmiana ta przechodzi do fantazji, czyli wyobraźni. Wyobraźnia jest również zmysłem natury cielesnej, podobnie zresztą jak i zmysł wspólny. W niej zmysł wspólny tworzy obrazy. Obrazy te może zawierać w sobie i przechowywać. Gdy je przechowuje, nazywa się pamięcią. Tak, w najbardziej ogólnym zarysie, przedstawia się mechanizm działania zmysłów w procesie oddziaływania na nie przedmiotów zewnętrznych.<sup>245</sup>

Aczkolwiek procesy zmysłowe, zwane przez Kartezjusza poznawczymi w rzeczywistości nie mają wartości eksploracyjnej.<sup>246</sup> Właściwą siłą poznawczą, dzięki której ujmuje się świat przyrody, jest *res cogitans*. Zatem jeżeli procesy zmysłowe mają jakąś wartość odkrywczą, to zawdzięczają ją jedynie działaniu intelektu. Metafizyczny dualizm między umysłem a ciałem przyjmuje możliwość ich współpracy w procesach poznawczych na płaszczyźnie filozofii przyrody. I tak jeśli umysł skieruje się do danych zmysłu wspólnego, powstają czucia, jeśli zaś do wyobraźni – następują przypomnienia lub wyobrażenia. W przypadkach, w których chodzi o czucia, pamięć, wyobrażenia, przedmiotem poznania intelektualnego stają się wyniki mechanizmu działania zmysłów, a to wiąże się z materią, która jest rozciąglą. Stąd natury materii w filozofii przyrody Kartezjusza nie daje się sprowadzić do takich właściwości jak: ciężar, twardość czy barwa, lecz jedynie do rozciąglności rozumianej trójwymiarowo.<sup>247</sup>

Własności ujmowane w bezpośrednim doświadczeniu mogą być z materii usunięte, podczas gdy sama materia pozostaje nienaruszona. To spostrzeżenie uświadamia, iż w żadnym wypadku materii nie można sprowadzić do właściwości, a tym samym od niej uzależnić jej naturę.<sup>248</sup> W rzeczywistości materia nie różni się od tego, co rozciąglę, czyli ciała.<sup>249</sup> Pojęcia *corpus* i rozciąglność oznaczają jedną i tę samą rzecz. Natomiast przeświadczenie odmienności pojmowania tak różnych terminów – zdaniem Kartezjusza – rodzi się wówczas, gdy ma się na myśli byty niesamoistniejące, czyli takie, których nigdy nie da się pojąć bez podmiotu istnienia. Wobec tego cechy, które determinują dane ciało, nie stanowią czynników konstytutywnych dla ciała. Istotnym elementem wszelkiego ciała materialnego jest rozciąglność, rozumiana bezcechowo.<sup>250</sup> W ten sposób

<sup>244</sup> Na temat *sensus communis* Descartes pisał: na umysł nie oddziałują wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny – (*sensus communis*). Ilekroć ta część jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje umysłowi to samo, chociaż pozostałe części ciała mogą w tym czasie zachować się w najrozmaitszy sposób. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 113.

<sup>245</sup> Zob. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, art. cyt., s. 189.

<sup>246</sup> Według Descartes'a świadectwo zmysłów jest niepewne, albowiem jedna i ta sama rzecz może jawić się pod różnymi postaciami. W ścisłym znaczeniu nie poznaje się ciała za pośrednictwem zmysłów, lecz przy pomocy samego intelektu. Zob. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty drugie*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 167-168.

<sup>247</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 84.

<sup>248</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 54.

<sup>249</sup> Zob. tamże, s. 54

<sup>250</sup> Cechą charakterystyczną materii w ujęciu Platona był beżakościowy i zmysłowo niepoznawalny substrat wszelkich zjawisk, obdarzony ruchem. Na skutek tego ruchu materia przyjmowała różne kształty. One to znajdują się w chora – dzięki temu są rozciąglę, zaś z natury swej zdolne są przybierać różne kształty. Zob. M. Heller, *Filozofia świata*, dz. cyt., s. 25.

francuski filozof radykalnie zmienił, wręcz przełamał, związek między tym, co zmysłowe a tym, co materialne. Fakt ten spowodował, iż w dziedzinie poznawczej świata przyrody uwolnił się od wszelkiej zależności zmysłowej.<sup>251</sup> Natomiast z tego, co poznane zmysłami, uczynił przedmiot rozumu. Zerwał zatem z poglądami głoszonymi przez jemu współczesnych.<sup>252</sup>

Kartezjańskie bezpostaciowe ujęcie materii wiąże się z przestrzenią. Natomiast przestrzeń to miejsce wewnętrzne<sup>253</sup>, gdzie znajdują się substancje cielesne, nieróżniące się realnie, ale tylko ze względu na sposób poznania. Stąd rozciągłość trójwymiarowa stanowi element koniecznościowy dla przestrzeni i wyraźnie jest identyczna z tą, która konstytuuje ciało jako coś szczegółowego.<sup>254</sup> Przestrzeń dla Kartezjusza, podobnie jak i dla Platona, była pewnym „materialnym” podłożem, gdzie podmiot poznawał zmysłowo ciało.<sup>255</sup> Przestrzeń zatem stanowi element ciała, dlatego Kartezjusz dotykając problematyki przestrzeni nauczał, iż jest różnica, gdy rozpatrujemy przestrzeń w ciele, albowiem przestrzeń zawsze się zmienia, ilekroć zmienia się ciało.<sup>256</sup> Ciało zaś jawi się jako szczegółowa przestrzeń, a właściwości charakterystyczne dla rozciągłości, jak długość, szerokość i głębokość, są również typowe dla przestrzeni.<sup>257</sup>

W filozofii przyrody Kartezjusza nie ma realnej różnicy między rozciągłością a przestrzenią, przeto nie można mówić o istnieniu próżni. Zasadniczą racją tego rozumienia jest fakt, iż to, czemu nie przysługuje rozciągłość, nie może być czymś konkretnym. Inaczej mówiąc utożsamienie rozciągłości z przestrzenią doprowadziło do zaprzeczenia istnienia próżni.<sup>258</sup> Ciało, które jest rozciągle, według Kartezjusza, to substancja<sup>259</sup>, podobnie jak przestrzeń. Wobec tego, gdyby Bóg usunął ciało znajdujące się w jakimkolwiek naczyniu, a tym samym nie dopuścił do przyjęcia innego *corpus* na opróżnione miejsce, wówczas ściany naczynia zaczęłyby przylegać same do siebie. Bo jeśli nic nie leży między dwoma ciałami, jest rzeczą konieczną, aby się one stykały. Wówczas sprzecznością byłaby odległość, gdyż wszelkie odległości są modyfikacjami rozciągłości, a bez substancji rozciąglej istnieć nie mogą.<sup>260</sup>

Koncepcja kartezjańskiej struktury rozciągłości implikuje jednolitość Wszechświata. Ziemia i niebiosa zawierają tę samą materię, a materia zajmuje wszystkie wyobrażalne przestrzenie.<sup>261</sup> Ta bezjakościowa interpretacja materii posiada jeszcze jedną cechę, mianowicie ruch.

Ruch i zmienność, według Kartezjusza jest istotnym stanem materii. Ciało, które traci właściwości, nie przestaje być ciałem, przybiera bowiem inne formy. Istnienie takiego procesu możliwe jest dzięki podzielności oraz ruchowi materii<sup>262</sup>, zaś inne jego cechy są drugorzędne. Tę myśl Kartezjusz zdecydowanie podkreślił, ukazując, iż wszelka różnorodność i jej postacie zależą od ruchu.<sup>263</sup> W ten sposób uwolnił filozofię

---

<sup>251</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 74; Zob. także, E. Morawiec, *Przedmiotowe źródła „matematyczne” metody w filozofii Kartezjusza*, art. cyt., s. 105.

<sup>252</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początek nauki nowożytnej*, dz. cyt., s. 223-227, 236-246.

<sup>253</sup> Rozważania Descartes'a o przestrzeni znajdują swoje odbicie w platońskim spojrzeniu na chora, zawarte w *Timajosie*. Zob. M. Heller, *Filozofia świata*, dz. cyt., s. 27-29.

<sup>254</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt. s. 57.

<sup>257</sup> Tamże.

<sup>258</sup> Zob. tamże s. 62.

<sup>259</sup> Zob. E. Morawiec, *O dedukcji u Kartezjusza*, art. cyt., s. 176-178.

<sup>260</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 63-64.

<sup>261</sup> Zob. tamże, s. 66-67.

<sup>262</sup> Zob. tamże.

<sup>263</sup> Zob. tamże.

przyrody od arystotelesowskiej koncepcji formy substancjalnej, propagowanej w scholastyce.

### 2. 2. 3. *Deus ex machina*

Z dotychczasowych rozważań filozofii przyrody Kartezjusza jawi się wyraźnie dualizm metafizyczny. Francuski filozof rozdzielił świat rzeczy i świat myśli, czyli świadomych przeżyć podmiotu. Kartezjusz stara się z naciskiem podkreślić różnicę zachodzącą między *res exstensa*, czyli rzeczą rozciągłą, a *res cogitans*, czyli czystym myśleniem. Dualizm świata i człowieka pociągnął za sobą rozbitcie nauki, mimo dążeń filozofa do zjednoczenia całej wiedzy. Metafizyka zajmuje się Bogiem, a poprzez afirmację umysłu dochodzi do rzeczywistości ducha; fizyka zaś zajmuje się światem poprzez matematyczne badanie materii. Przez takie ustawienie poznania Wszechświata dochodzi do ukonstytuowania pojęcia Boga jako początku mechanizmu, którym jest świat.

Bóg jest, według francuskiego myśliciela, ideą typu wrodzonego<sup>264</sup>:

spośród różnych idei, jedna z nich od wszystkich pozostałych jest ideą bytu najrozumniejszego, wszechmocnego i najdoskonalszego<sup>265</sup> (...) realnie istniejącego Boga (...).<sup>266</sup> To jest dostatecznie jasne i oczywiste dla tych, którzy przywykli do rozważania idei Boga.<sup>267</sup>

Jest bowiem dla przyrodzonego świata rozumu rzeczą pewną, iż wrodzoność może przysługiwać tylko naturom prostym.<sup>268</sup> Jak już powiedziano, proste jest to, co jest jasno i wyraźnie ujmowane, co nie może już być podzielone przez umysł na części, celem jeszcze jaśniejszego zrozumienia.<sup>269</sup> Boga, jak nauczał Kartezjusz, można jedynie ująć w postaci pojęcia, gdyż człowiek nie potrafi przywołać jego obrazu; Bóg jest przy tym kategorią szczególną, bowiem zalicza się do tzw. prawd wiecznych, a prawdy wieczne to nic innego jak niezmiennie, konieczne, ustanowione przez Boga reguły, według których, zgodnie z boską wolą, ukształtowany jest świat.<sup>270</sup>

Obszar występowania prawd wiecznych jest szeroki. Obejmuje on geometrię, matematykę, fizykę i metafizykę. Zarazem, na terenie fizyki, prawdy wieczne bywają nazywane prawami natury. Prawdy wieczne są udostępnione człowiekowi nie dzięki zmysłom, a przy pomocy światła przyrodzonego, oświecającego umysł podmiotu. Ich natura jest tego rodzaju, że nie można ich odrzucić, gdy nadarzy się sposobność pomyśleć o nich bez uprzedzeń, nie dając się zaślepić przesądom.<sup>271</sup> Prawdy te są dostępne wtedy, gdy tylko zapragnie tego osoba szukająca poznania, albowiem nie ma nikogo, kto nie mógłby ich w sobie odnaleźć:

I zaiste, co się tyczy tych (...) założeń, bez wątpienia można je ujmować jasno i wyraźnie; inaczej bowiem nie należałoby ich nazwać wspólnymi (...).<sup>272</sup>

<sup>264</sup> Zob. D. Gieulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i poznania u Kartezjusza*, art. cyt., s. 229.

<sup>265</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 13.

<sup>266</sup> Tamże, s. 16.

<sup>267</sup> Tamże.

<sup>268</sup> Zob. tamże, s. 18.

<sup>269</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 46.

<sup>270</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 67.

<sup>271</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 31; Zob. także, J. Bartoszewski, *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, *Seminare* 23 (2006) s. 149-160.

<sup>272</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 31.

Dzięki ideom Kartezjusz odrzucił solipsyzm, tym samym doprowadził do wskazania zewnętrznej przyczyny. Cel został osiągnięty.

Tym samym Kartezjusz uważał Boga zarówno za źródło prawd wiecznych, jak i za przyczynę świata zewnętrznego. To właśnie idea Boga była gwarancją obiektywności idei<sup>273</sup>, które są w umyśle zaś powiązanie ich z bytami pozaświadomościowymi, transcendentnymi pozwoliło ująć rzeczywistość na nowo.

W filozoficzno-przyrodniczym systemie Kartezjusza, mówiąc o Bogu należy przede wszystkim zwracać uwagę na kontekst, w jakim on występuje. Nie jest ważne, jakie atrybuty filozof przypisuje Bogu, ale jaką rolę *Deus* odgrywa w systemie. Dlatego też Kartezjusz wykazał, że istniejący Bóg nie jest zwodzicielem<sup>274</sup>, albowiem wówczas nie gwarantowałyby zgodności świata i jego poznania oraz osiągnięcia pewności, a twierdzenia, które ujmuje się jasno i wyraźnie, nie byłyby prawdziwe. Widać więc, że uzasadnienie istnienia Boga stało się zadaniem pierwszoplanowym<sup>275</sup>, zaś zawarte w *Medytacjach* dowody na istnienie Boga zdradzały nową metodę poznawczą z pominięciem Objawienia. Podkreślił to wyraźnie w liście dedykowanym dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Paryskiego<sup>276</sup>, ofiarowując mu swe dzieło *Medytacje o pierwszej filozofii*. Jego świadomość poznawcza była znacznie pełniejsza niż jego poprzedników.<sup>277</sup> Pod nazwą Bóg rozumiał pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła człowieka i wszystkie inne byty w przyrodzie.<sup>278</sup> Takie rozumienie Boga postawiło go w sytuacji co najmniej niezręcznej między racjonalistami a ortodoksyjnymi katolikami.<sup>279</sup> Nic dziwnego, że tak pojęty Bóg nie był już przedstawiany według myśli świętego Tomasz z Akwinu – *Ipsum Esse*, a raczej jako *Deus ex machina*. Ostatecznym aktem Boga jest bycie przyczyną natury świata. Ta zmiana, jak podkreśla Gilson, pociąga za sobą poważne konsekwencje. Zdaniem Gilsona jest prawdą, że Stwórca to przede wszystkim Bóg chrześcijański, ale też jest prawdą, że Bóg, którego samą istotą jest bycie Stwórcą, nie jest w ogóle Bogiem chrześcijańskim. Istotą prawdziwą Boga chrześcijańskiego jest nie stwarzać, a *Esse*. Ten, który jest, stworzył świat. Bóg zredukowany jedynie do poziomu zasady stwórczej wchłania Jego istotę – istnienie. Odtąd imię jego będzie brzmieć Sprawca Natury<sup>280</sup>, a nie *Ipsum esse subsistens*.

Kartezjusz w efekcie odsunął Boga, mimo iż od Niego wychodził. Ta zmiana natury

<sup>273</sup> Zob. S. Czjkowski, *Dowody istnienia Boga z jego skutków u Kartezjusza*, KF 13 (1936) z. 4, s. 292-316.

<sup>274</sup> Pierwszym atrybutem Boga jest w najwyższym stopniu prawdomówność i dar oświecenia, dlatego też jest całkowicie nie do przyjęcia, by Bóg mógł być zwodzicielem stosującym oszustwo lub, co gorsza przyczyną błędów ludzkich. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 21.

<sup>275</sup> Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 6 (1928) z. 2, s. 246.

<sup>276</sup> Descartes twierdził, że są dwa zagadnienia, których dowodzeniu należy się oddać, mianowicie: Bóg i dusza. One przynależą bardziej do dziedziny filozoficznej niż teologicznej. Jakkolwiek dla wiary jest rzeczą oczywistą istnienie duszy i Boga, lecz dla niedowiarka nie wystarczą dowody z płaszczyzny wiary, czy moralności, ale winno się niewierzącego czy poszukującego przekonywać używając rozumu. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt. s. 3-4.

<sup>277</sup> Zob. rozdz. I, § 3, art. 1 i 2, s. 53-59.

<sup>278</sup> Zob. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzut pierwszy*, tłum. S. Swieżawski, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 141.

<sup>279</sup> Descartes po wyłożeniu zasad posługiwania się intuicją i dedukcją matematyczną stwierdzał, iż są tylko te dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy; żadnej też więcej ze strony umysłu nie można dopuszczać, ale wszystkie inne należy odrzucić jako podejrzane i podległe błędom. Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia Renè Descartes'a*, dz. cyt. s. 83.

<sup>280</sup> Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 80-81.

Boga z *Jestem, który jestem*<sup>281</sup> na *Deus ex machina* spowodowała tym samym, iż filozof równocześnie odsunął Go od świata w tym sensie, że Bóg choć go podtrzymuje, jednak nie interweniuje w jego losy. Świat wprawiony w ruch, jak mechanizm, rządzi się własnymi prawami, tak zwanymi zasadami mechaniki, które z kolei można opisać używając matematyki, a te są prawami wiecznymi istniejącymi niezależnie od człowieka.

### 2. 3. Skutki kartezjańskiej filozofii przyrody

U podstaw kartezjańskiej filozofii przyrody leżą matematyczne odkrycia jej twórcy. Kartezjusz wynalazł skuteczną metodę przekładania twierdzeń geometrycznych na równania algebraiczne<sup>282</sup>, ta zaś metoda doprowadziła francuskiego filozofa do utworzenia niezawodnej, jak na owe czasy, struktury metodologicznej wykorzystywanej w poznawaniu otaczającego świata przyrody. Możliwość zastosowania geometrii analitycznej do opisu Wszechświata była nową jakością w stosunku do fizyki arystotelesowsko-scholastycznej. Wprawdzie w średniowieczu rozważania o przyrodzie podporządkowane były teologii, jednak w niektórych szkołach, jak Oksford, Paryż, Kraków czy Chartres, pojawiała się metoda rachunkowa – matematyczna. Były to dopiero początki. Kartezjańska metoda nauki stwarzała zupełnie nowe możliwości.

#### 2. 3. 1. Mechanika spekulatywna

Kartezjusz formułując własną koncepcję nauki zawarł w niej, poprzez wykorzystanie metody dedukcyjno-analitycznej, program mechanistycznego ujęcia świata. Jego motywacją stała się zasada, że tylko matematyka daje możliwość jasnego i wyraźnego poznania. To milczące działanie prowadzi do mechaniki spekulatywnej bez odwołania się do empirii.

Kartezjusz nie odczuwał potrzeby kontrolowania doświadczenia, jego *myślę, więc jestem* stało się podstawą krytyczną wobec świata, który według niego był nie-realny, zaś świadomość tegoż faktu uzdalniała go do poznania prawdy.<sup>283</sup> Kryterium to niewątpliwie wywodzi się z psychologii odkrycia matematycznego, a Kartezjusz rozciągnął je na wszystkie dziedziny wiedzy, łącznie z fizyką i metafizyką. Możliwość zastosowania analityczno-dedukcyjnej metody, bez pominięcia sceptycyzmu metodologicznego, pozwala jej twórcy opisywać świat za pomocą równań algebraicznych. Niejako pierwszym miejscem, gdzie francuski filozof wykorzystał ten system, były zjawiska związane z ruchem, a ruch dotyczył ciał rozciągniętych.<sup>284</sup> Nowy

---

<sup>281</sup> Wj 3, 14.

<sup>282</sup> Odkrycie przez Descartesa metody analitycznej było ogromnym krokiem naprzód. Od czasów starożytnych znano niewiele przepisów na tworzenie krzywych geometrycznych. W zasadzie sprostawały się one do dwu klas: z przecięć stożka płaszczyzny generowano okręgi, elipsy, hiperbole i parabole; znane były również tak zwane kinematyczne recepty konstruowania krzywych. Descartes zauważył, że każdą krzywą można opisać algebraicznie i odwrotnie – każdemu równaniu algebraicznemu odpowiada jakaś krzywa. Zob. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, dz. cyt., s. 147-148.

<sup>283</sup> W tej sytuacji sprawą zasadniczą jest stwierdzenie, iż sceptycyzm metodologiczny czy też krytycyzm, stał się podstawą poznawczą w celu uzyskania prawdy o świecie przyrody, zaś *cogito ergo sum* uzasadnieniem istnienia nie tylko osoby, ale i całego Wszechświata. Zob. Z. Drozdowicz, *O Bogu, Rozumie, Naturze i wielkim eklektyzmie*, Szczecin 1986, s. 91; Por. także, E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 9-10.

<sup>284</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 121.



rodzaj naukowego ujęcia świata, obok rozlicznych możliwości, ujawniał pewne ograniczenia i braki. Kartezjusz geometrycznie łatwo opisywał konfiguracje ciał rozciągniętych, ale znacznie trudniej było mu ująć te ciała w ewolucji czasowej – inaczej mówiąc samo zjawisko ruchu. Przejście od jednej konfiguracji ciał rozciągniętych do drugiej nabierało charakteru nieciągłości, zaś fizycznej nieciągłości odpowiadała koncepcja zderzeń. Dlatego kartezjańska filozofia przyrody, mimo racjonalnych uzasadnień, warunkuje bezpośredni kontakt, czyli zderzenia, tarcia i zawirowania. Ta mechanika, oparta na metodzie analityczno-matematycznej, bez pojęcia siły, przedstawia świat ludzki – ożywiony i nieożywiony jako materiał bez autentycznej dynamiki.<sup>285</sup>

Kartezjusz uzasadniając ruch materii ciągłej przyjmuje trzy zasady – prawa mechaniki, są to: prawo bezwładności, prawo ruchu prostoliniowego oraz prawo zderzeń.<sup>286</sup> Pojęcie ruchu, które Kartezjusz wprowadził obok *res cogitans et res extensa* jako drugi czynnik konieczny do wyjaśnienia wszelkich zmian w świecie przyrody, jest odmienny od ujęcia scholastycznego. Odrzuca on wszelkiego rodzaju ruchy, jakie wyróżniali średniowieczni filozofowie przyrody: *motus ad formam*, *motus calorem*, *motus ad quantitatem*. Francuski filozof dopuszczał jedynie ruch lokalny. Polegał on na tym, iż ciało przechodzi z jednego miejsca w drugie i zajmuje w sposób szczególny wszystkie przestrzenie. Ponadto, gdy w epoce scholastycznej spoczynek ujmowano jako brak ruchu, Kartezjusz utrzymywał, że jest on taką samą jakością i należy przypisywać go materii.<sup>287</sup>

Toteż prawa ruchu, które Kartezjusz wysnuł, nie biorą się same z siebie i przez siebie, ale wypływają z niezmienności Boga. Dla filozofa *motus* jest nie tylko wyrazem ustawicznej zmiany i różnorodności w naturze, ale także stałością i jednością siły, która wytwarza wszelką dyspozycję i wszelką jakość istniejącą w materii.<sup>288</sup> Tak więc analizując mechanikę wyrażoną w zasadach, jawi się nie tylko ruch ciał rozciągniętych, ale i źródło ruchu – Bóg, jako poruszający pierwsze ciało.<sup>289</sup> Stąd z samej niewzruszoności Boga można poznać reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które są postrzegane, jak nauczał francuski filozof, w poszczególnych ciałach.<sup>290</sup> A zatem, jeżeli jakaś część materii była kwadratowa, podmiot poznający łatwo przekona się, iż ona zawsze pozostanie kwadratową,

<sup>285</sup> Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o Kartezjańskiej maszynie świata*, art. cyt., s.11-21, s. 28-37.

<sup>286</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt. s. 77-83.

<sup>287</sup> Ruch jako jakość sama z siebie nie ustaje i nie jest brakiem według Descartes'a dlatego mówi on: od wczesnego wieku nieraz sądziliśmy, że te ruchy w ten sposób przez nieznanne nam przyczyny wstrzymane, ustały same przez się. A teraz to, czegośmy doświadczać zdawali się w odniesieniu do wielu ruchów, skłonni jesteśmy orzekać o wszystkich: że mianowicie one z natury swej ustają, czyli zmierzają do spoczynku, co zaiste przeczy w najwyższej mierze prawom natury. Spoczynek bowiem jest przeciwieństwem ruchu i nie może z własnej swej natury przyczynić się w niczym do powstania swego przeciwieństwa, czyli do własnej zagłady. I doprawdy codzienne doświadczenie w zakresie rzucanych przedmiotów całkowicie potwierdza naszą regułę. Nie ma bowiem innej przyczyny, dla której przedmioty rzucone miałyby przez pewien czas trwać w ruchu, gdy odłączyły się od ręki dokonującej rzutu, prócz tej, że raz w ruch wprawione dalej utrzymują się w ruchu, dopóki nie zatrzymają ich napotkane ciała. I jasną jest rzeczą, że stopniowo zatrzymywać je zwykło powietrze lub inne ciała płynne, w których się poruszają, dlatego ruch ich nie może trwać długo. To bowiem, że powietrze stawia opór ruchom innych ciał sprawdzić możemy samym zmysłem dotyku, jeśli potrząsać będziemy wachlarzem. To samo potwierdza również lot ptaków. A każde inne ciało płynne jeszcze wyraźniej niż powietrze stawia opór ruchom rzuconych przedmiotów. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt. s. 78.

<sup>288</sup> Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 177.

<sup>289</sup> Bóg nie tylko stworzył świat – Bóg go także zachowuje – a zachowuje go w ten sam sposób jak go stworzył, jest to tak, iż właściwością każdej rzeczy rozciąglej – materii i jej ruchów jest zawsze Bóg. Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 176.

<sup>290</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 77.

jeśli nie zdarzy się nic takiego, co by zmieniło jej kształt. Jeśliby spoczywała, nauczał Kartezjusz, wówczas nie zacznie się poruszać, o ile nie pobudzi jej do tego jakaś przyczyna. Wobec tego nie ma żadnej racji, by ciało było w ruchu, zatem dlaczego, pyta Kartezjusz, osoba miałaby mniemać, że materia kiedykolwiek sama przez się, nie natrafiając na przeszkodę ze strony czegoś innego, miałaby ruch swój rozpocząć? Należy wnosić, jak zauważył filozof, iż to, co się porusza, o ile samo jest dla siebie, zawsze będzie się poruszać<sup>291</sup>, a to, co zostało poruszone posiada przyczynę ruchu. Wynikiem tego jest druga zasada kartezjańskiej dynamiki, gdzie jawi się materia rozciągła i jej atrybuty, które stanowią o podstawie natury ciał.<sup>292</sup> Rozpatrywana materia nigdy nie dąży do tego, pisze Kartezjusz, by poruszać się po liniach krzywych, lecz tylko po prostych<sup>293</sup>; chociaż wiele ciał – części materii, zbacza z ruchu prostoliniowego wskutek zetknięcia się z innymi ciałami. Stąd w każdym ruchu powstaje pewnego rodzaju koło z całej materii równocześnie się poruszającej. Zasada rozważanej reguły jest podobna do poprzedniej, mianowicie: niezmienność i prostota działania wypływają z działania Boga, który zachowuje ruch w materii.<sup>294</sup>

Trzecie prawo natury mówi:

gdy ciało będące w ruchu zderza się z innym, wówczas, jeśli mniejszą ma siłę do zdążania po linii prostej aniżeli tamto do stawiania mu oporu, wtedy zawraca w przeciwną stronę i, zachowując swój ruch, traci tylko pierwotny jego kierunek; jeśli jednak większą ma siłę, wówczas porusza wraz z sobą to drugie ciało i tyleż traci ze swego ruchu, ile go tamtemu udziela<sup>295</sup>.

W ten sposób, twierdzi Kartezjusz, doświadczenie ukazuje, iż wprawione w ruch dwa dowolne ciała, gdy uderzają o jakieś inne ciało, nie przestają się na skutek tego poruszać, tylko odbite zostają w przeciwnym kierunku. Przeciwnie zaś, gdy zderzą się z ciałem miękkim, natychmiast doprowadzone zostają do spoczynku, ponieważ łatwo przenoszą nań cały swój ruch. W tym prawie mieszczą się wszystkie szczegółowe przyczyny zmian zachodzących w ciałach.<sup>296</sup>

<sup>291</sup> Zob. tamże.

<sup>292</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt. s. 121.

<sup>293</sup> A chociaż żaden ruch nie dokonuje się w jednej chwili, jasną jest rzeczą, że wszystko, co się porusza, jest w czasie trwania ruchu zdeterminowane w poszczególnych, dających się oznaczyć chwilach do kontynuowania swego ruchu w jakimś kierunku po linii prostej, nigdy zaś po żadnej linii krzywej. Tak na przykład kamień A w procy E A obracany po kole ABF w chwili, kiedy znajduje się w punkcie A, zdeterminowany jest jednak do ruchu w pewnym kierunku, mianowicie po linii prostej w kierunku C tak, iż prosta A C tworzy styczną do koła. Nie można natomiast przedstawić go sobie zdeterminowanym do wykonania jakiegoś ruchu po krzywej. Bo chociaż przybył najpierw z L do A po linii krzywej, mimo to nie można pojąć, by mogło się w nim zachować coś z tej krzywizny wypadnie z procy, nie kieruje swego ruchu ku B, lecz ku C. Z czego wynika, że każde ciało, które porusza się po kole, stale dąży do oddalania się od środka koła, które opisuje; jak to sprawdzamy samym wycuciem ręki w odniesieniu do kamienia, kiedy nim zataczamy krąg procą. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 79-80.

<sup>294</sup> Oba te prawa mają stałą i niezachwianą podstawę w stałości i niezmienności Boga, wobec tego w sposób oczywisty wynika, że Bóg jest niezmienny i że działając w ten sam sposób, wytwarza zawsze ten sam skutek. Owo *actio continua* Boga oznacza, że zachowuje On tę samą różnorodność w naturze, te samą ilość ruchu, którą włożył w materię od chwili jej stworzenia. Stąd ruch w poszczególnych częściach materii nie równocześnie został umieszczony, to znaczy, iż w jednym ciele został on zatrzymany lub od jednej do drugiej przeniesiony w miarę posiadania siły. Deus porusza świat prawami. To właśnie jest treścią dwóch pierwszych praw. Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 178.

<sup>295</sup> R. Descartes, *Zasady Filozofii*, dz. cyt., s. 80.

<sup>296</sup> W pierwszej części tego prawa zachodzi podstawowa różnica między ruchem rozpatrywanym w sobie i jego determinacją w pewnym kierunku. Sprawia to, że owa determinacja może się zmieniać, podczas gdy ruch pozostaje taki sam. (*Dokończenie na następnej stronie*)

Kartezjusz, budując swoją teorię Wszechświata oparł się na pojęciach jasnych i wyraźnych: rozciągłości, ruchu i Bogu. Postępował zgodnie z metodą, którą osiągnął poszukując wiedzy pewnej. Doprowadziło go to do mechanistycznego ujęcia całej rzeczywistości, a zarazem do zmaterializowania przestrzeni. Nie tylko istotą ciał materialnych, według filozofa, jest rozciągłość, ale przestrzeń, która nie może być pusta. Przekonanie to wraz z drugą zasadą jego mechaniki, doprowadziło go do wniosków, iż ciała nie mogą poruszać się inaczej jak tylko po orbitach kołowych, tak mianowicie, by jedno ciało wchodziło na miejsce innego po wybiciu go z tej orbity w tym samym czasie. Wobec tego ruch odbywa się z nieskończoną prędkością. To rozumienie warunkuje maszynę, która została wprawiona w ruch przez Sprawcę Natury – nie jest to już stworzenie a raczej uruchomienie poszczególnych trybów, które współdziałają z sobą, by maszyna bez zakłóceń mogła funkcjonować.

### 2. 3. 2. *Mechanicizm geometryczny*

Matematyczne inspiracje stały się podstawową regułą kartezjańskiej filozofii przyrody. Odkrycie ich nakazało francuskiemu filozofowi wprowadzić je w porządek naukowego systemu. Kartezjańska nauka mocno akcentuje wartość metody, która ma prowadzić do wiedzy pewnej – jasnej i wyraźnej: „skoro uzyskałem pewne ogólne pojęcia”, pisze Kartezjusz, „dotyczące świata przyrody, dostrzegam dokąd mogą doprowadzić i w jakim stopniu różnią się od zasad, którymi posługiwano się dotychczas”.<sup>297</sup> Fascynacja osiągnięciami prowadzi go do negacji ówczesnej wiedzy, a skoncentrowanie się na prawidłach geometrycznych uwydatniało „gnosis” Wszechświata jako mechanizmu zamkniętego w pojęciach i równaniach matematycznych.

Filozofia przyrody francuskiego myśliciela pozostała w ścisłym związku z fizyką, która z kolei dostarczała intuicji do twierdzeń metafizycznych. Twórcy nowej wizji świata wydawało się pewne, że wszystko jest zgodne z jego teorią poznania. To zaś zwalniało go od dalszych racjonalnych poszukiwań i uzasadnień Wszechświata. Z drugiej strony, metafizyka zapewnia fizyce, a tym samym i filozofii przyrody inteligibilność. Bez niej fizyka byłaby uprawiana w pustce jako bezzasadna nauka opierająca się jedynie na bliżej nieokreślonych przesłankach, czyli pozbawiona fundamentalnej racjonalności.

---

(*Dokończenie z poprzedniej strony*) Skoro bowiem każda rzecz nie złożona, tylko prosta, a taką jest ruch, zawsze trwa w swym bycie, dopóki nie zniszczy jej jakaś przyczyna zewnętrzna; i skoro w zderzeniu się ciała twardego występuje z pewnością przyczyna przeszkadzająca, to ruch drugiego ciała, z którym ono się zderza, pozostawał tak samo zdeterminowany pod względem swego kierunku. Wobec tego żadnej w tym nie ma przyczyny, która by znosiła sam ruch lub go zmniejszała, ponieważ ruch nie jest przeciwieństwem innego ruchu. Wynika stąd zatem, że on nie powinien na tej podstawie ulegać osłabieniu. Druga część tego ukazuje Boga i Jego niezmienności w działaniu. Bóg ciągle utrzymuje świat przez tę samą czynność, przez którą go stworzył. Skoro wszystko wypełniają ciała, a niemniej jednak ruch każdego zmierza po linii prostej, widać stąd, że Bóg od początku stworzył świat, nie tylko różne jego części w rozmaity ruch wprawił, ale również sprawił, że jedne ciała dają impuls drugim, przenosząc na nie swoje ruchy. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 81-82. Ponieważ Bóg jedynie jest sprawcą wszystkich ruchów, które odbywają się w świecie przyrody, fizyka zależy od metafizyki, zaś prawa, które Descartes oparł na niezmienności Boga, jako owe prawdy wieczne, na których matematycy przyzwyczaili się opierać swoje pewne dowody, wyrażają stały i niezmienny porządek we Wszechświecie tworząc mechanikę świata, w której nie jest możliwy jakikolwiek cud gdyż wszystkie rzeczy działają według określonej miary, liczby ciężaru i porządku. Zob. L. Chmaj, *Rozwój Filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 178-179; Zob. także, S. Czajkowski, *Dowody istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza*, KF 13(1936)z.4, s. 292-313.

<sup>297</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 71-72.

Fizyczno-przyrodniczy świat Kartezjusza sam nie może zapewnić sobie racjonalności. Jest to bowiem koncepcja opierająca się na geometrii<sup>298</sup>, a ta prowadzi filozofa do uznania w świecie zderzeń, te zaś wprowadzają nieciągłość pomiędzy konfiguracjami ciał przed i po zderzeniu; co więcej, powoduje ona nieciągłość samego czasu. Tak głębokie rozdarcie ruchu stanowi lukę w racjonalności nie tylko fizyki, ale i całego świata ludzkiej egzystencji, stąd musi być należycie dowiedziona metafizycznie.<sup>299</sup> Owo uzasadnienie daje Kartezjusz głosząc, iż świat jest nieustannie stwarzany przez Boga.<sup>300</sup> Teza ta, włączona do mechanicznych uwarunkowań ukazuje wnioskowanie, które odbywa się na płaszczyźnie rozumowań geometrycznych, to zaś pociąga za sobą konsekwencje opierające się na tak zwanych konfiguracjach ciał, które zmieniają się jako ciąg w historii świata. Niestety absencja w racjonalności znajduje się również u początku ciągu konfiguracji. Ówże brak zostaje przełamany przez filozofa twórczą mocą Boga, którego kreacjonizm dostarcza racjonalności fizyce, a co z tym idzie, całemu systemowi filozoficzno-przyrodniczemu. To uzasadnienie stanu początkowego Wszechświata dotyczy pierwszej konfiguracji i zwie się usprawiedliwieniem faktu, zaś przejście między konfiguracjami – prawo zderzeń – badacze myśli Kartezjusza nazywają usprawiedliwieniem prawa. Zatem świat przyrody Kartezjusza wypływającej z analityczno-matematycznej metody posiada podwójną przygodność: przygodność faktu i przygodność prawa.<sup>301</sup> Ta racjonalność, jakiej poszukiwał francuski filozof przyrody, jest racjonalnością typu mechanicznego, albowiem świat staje się rodzajem maszyny działającej na zasadzie zespołu elementów precyzyjnie skonstruowanych, opierających się na kontaktach pomiędzy ciałami; ontologia zaś zapewnia schematyczne funkcjonowanie bez najmniejszych przeszkód.

Mechanicyzm Kartezjusza jest niewątpliwie mechanicyzmem geometrycznym, co więcej, metafizyka również. Dualizm ontologiczny odgrywa w niej kluczową rolę podobnie jak *Deus* w ruchu, stając się jedynie początkiem, przyczyną poruszenia pierwszej konfiguracji. Stąd substancja nie stoi już u podstaw, jak nauczali scholastycy; dla Kartezjusza substancja jest rozciągnięta, to nie *usia*, która posiada *accidens*, to natura, czyli materia, ciało rozpatrywane w ogólności, „nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą, czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciągniętą wzdłuż, wszerz i w głąb”<sup>302</sup>. Argumentacja dotycząca substancji uwewnętrzniona jest w rozciągłości, stąd ciało może tracić cechy – barwę, ciężar, zapach, tym samym nie przestaje być sobą, wszakże gdyby straciło *principium*, czyli rozciągłość, przestałoby w ogóle istnieć. W ten sposób zgeometryzowanie substancji doprowadza do nowożytnego ujęcia materii jako czegoś, co można dotknąć, co stawia opór podmiotowi, wykluczając w ten sposób źródło, Pierwszą Przyczynę.

Rozpatrując filozofię przyrody Kartezjusza jawi się punkt wyjścia tego myśliciela. Jest nim niewątpliwie matematyka, zaś skutkiem tego stała się koncepcja świata, która bez wątpienia prowadzi do ostrego dualizmu rzeczy rozciągniętych i rzeczy duchowej. Mechanicyzm w filozofii przyrody nie sprawdza się systemowo, gdyż alienuje z Wszechświata pierwiastek duchowy. Natomiast kryterium prawdy, to jest jasność i wyrażność, nieuchronnie prowadziło francuskiego naukowca do kontemplacji własnych stanów wewnętrznych, co uświadamiało mu, że istnieje, gdyż jest osobą myślącą.

<sup>298</sup> Zob. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartesa*, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>299</sup> Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 179.

<sup>300</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt. s.116.

<sup>301</sup> Zob. M. Heller, *Filozofii świata*, dz. cyt., s. 59.

<sup>302</sup> R. Deescartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 53.

Było to pierwszym, nie dającym się zakwestionować stwierdzeniem.<sup>303</sup> Ale jak w tym wypadku przejść od świata myśli do świata realnego? Tu Kartezjusz wybrał drogę, która wiodła od świadomości *ego, cogito*, przez stwierdzenie przygodności własnej jaźni, do Bytu Absolutnego, czyli Boga, a od Niego do istnienia zewnętrznego świata rozciągniętych ciał materialnych.<sup>304</sup> Bóg stał się gwarancją prawdziwości świata. *Res cogitans et res extensa*, podobnie jak prawdy wieczne, były potrzebne, by człowiek mógł poznać i zrozumieć to, co go otacza – świat przyrody i świat duchowy. Totalny mechanicyzm Kartezjusza załamał się na tym metafizycznym rozdwojeniu. Prawa mechaniki rządziły materią, ale nie sięgały do dziedziny ducha.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> Zob. D. Gierulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy u Kartezjusza*, art. cyt., s. 223-240. Por. także. J. Metellmann, *Determinizm*, Kraków 1934, s. 382.

<sup>304</sup> F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 96-99.

<sup>305</sup> Zob. M. Heller, *Filozofia świata*, dz. cyt., s. 61.



### 3. Konsekwencje

Kartezjusz, któremu historycy filozofii przyznali tytuł ojca nowożytnej nauki, neguje poglądy tradycyjnej filozofii, tworząc w ten sposób nową wizję świata przyrody i ludzkiej egzystencji. Nie był on pierwszym, który twierdził, iż filozofia mechanistyczna stanowi wyjaśnienie wszystkich zjawisk w świecie przyrody. Jego racjonalizm na gruncie filozofii przyrody, mimo osiągnięć, zaprowadził go w dziedzinę spekulacji, ale ta właśnie spekulatywność była źródłem jego wyjątkowo wielkich zasług dla postępu naukowego. Kartezjusz stosując zasady mechaniki zarówno do świata materii nieożywionej jak i do organizmów żywych, do mikroskopijnych cząstek i do ciał niebieskich, zapewnił następnym pokoleniom określony program.<sup>306</sup>

Przemiany w obrazie Wszechświata, jakich dokonał francuski myśliciel stosując metodę matematyczno-dedukcyjną, zmuszały do zasadniczej rewizji tradycyjnych wyobrażeń o sytuacji człowieka, jak również „odwiecznych” poglądów na jego istotę. Cały obóz tradycjonalistyczny, opierający się na arystotelesowsko-tomistycznej nauce, bronił zasady metafizycznej, która zakładała integrację człowieka i świata jako dzieła stworzenia. Zaostrzający się w XVII wieku konflikt między uczonymi „klasykami” a uczonymi popierającymi mechanistyczną wizję świata Kartezjusza<sup>307</sup>,

<sup>306</sup> Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 370.

<sup>307</sup> Naukowe osiągnięcia w dziedzinie filozofii Descartes'a przyczyniły się do powstania szkoły, która zapanowała nad umysłami epoki i zdecydowała o kierunku dalszego rozwoju filozofii. Stała się faktem, którego żaden filozof nie mógł pominąć, każdy musiał się opowiedzieć za lub przeciw tak rozumianej rzeczywistości wypływającej z naukowych rozważań. Spowodowało to powstanie tak zwanych szkół kartezjańskich. W ściślejszym znaczeniu, szkoły te wytworzyły się w obu ojczyznach Descartes'a, wybranej i naturalnej, w Holandii i Francji. W Holandii nauka francuskiego myśliciela dostała się jeszcze za jego życia do uniwersytetów, zwłaszcza w Utrechcie i Lejdzie. We Francji znalazła oddanego propagatora w osobie o. Mersenne'a, będącego powagą naukową swego czasu, a przyjęła się zwłaszcza w kołach jansenistów. Z kół tych wyszła w 1662 Wielka Logika napisana w Port-Royal w duchu kartezjańskim przez Antoniego Arnauld i Piotra Nicole. Nauka Descartes'a znalazł również zwolenników w nowo założonym zgromadzeniu oratorianów pielęgnującym idee św. Augustyna. Słynni teologowie francuscy XVII w., Bossuet i Fenelon, skłaniali się też ku doktrynie Descartes'a.  
(Dokończenie na następnej stronie)

doprowadził do ponownego zdefiniowania, a zarazem uzasadnienia, czym jest podmiot? W tej perspektywie na co mógł liczyć człowiek w nowym, posłusznym prawom mechaniki świecie i co powinien myśleć o sobie samym; jak miał określić swą bytowość i czy winien ją widzieć włączoną we Wszechświat jako część mechanizmu czy raczej wydzielony i odrębny bytujący podmiot, który tworzy własne normy postępowania niezależnie od mechanistycznej rzeczywistości.<sup>308</sup>

### 3. 1. *Koncepcja człowieka jako tworu kartezjańskiej filozofii przyrody*

Jednym z najistotniejszych momentów w historii nauki były narodziny kartezjańskiej filozofii przyrody. Rozważania z zakresu filozofii, fizyki, metafizyki ukazują łączność, jaka zachodzi między refleksją filozoficzno-przyrodniczą a podmiotem. To połączenie wielokrotnie zastało zamianifestowane przez francuskiego filozofa w jego koncepcji naukowej.<sup>309</sup> Filozofia Kartezjusza, oparta na metodzie matematycznej, doprowadziła go do ujęcia świata w mechanistyczne struktury, nie wykluczając osoby, która nie odpowiadała już boecjańskiej definicji: *naturae rationalis individua substantia*<sup>310</sup>, a raczej stanowiła naturę myślącą, uwypuklając w ten sposób dualizm ontologiczny, co spowodowało, iż świadomość człowieka stała się warunkiem koniecznym, a zarazem wyznacznikiem człowieczeństwa, zaś ciało było jedynie autonomicznym elementem osoby i nie współtworzyło człowieczeństwa.<sup>311</sup>

#### 3. 1. 1. *Filozoficzno-przyrodnicze ujęcie człowieka*

Kartezjańska filozofia przyrody wiąże się ściśle z jego reformą wiedzy i jego punktem wyjścia w filozoficznym myśleniu. Kartezjusz przyjąwszy wątplenie – sceptycyzm metodologiczny – znajduje w nim punkt wyjścia filozofii i ostoję pewności w poznaniu świata przyrody. Filozofia nie jest zespołem idei, ale porządkiem w granicach *bonum ratio* i nie może być zbieżna w jakimś punkcie. Dlatego też osiągnięta wiedza wiąże się z życiem. Mimo, że u początku dotyczy obrazu Wszechświata, który stał się maszyną, to nawiązuje jednak do istnienia człowieka jako podstawowego źródła filozofii.<sup>312</sup> Pojmując w ten sposób rzeczywistość Kartezjusz zintegrował człowieka ze swoją filozofią przyrody.

---

(*Dokończenie z poprzedniej strony*) Granica między zwolennikami a przeciwnikami jest płynna, bo zwolennicy nieraz znacznie modyfikowali jego naukę, a przeciwnicy obficie z niej korzystali. Nowe systemy filozoficzne wytwarzały się przez dwa stulecia, bądź kontynuując, bądź zwalczając go. Nie bez słuszności historycy wywodzili zeń nie tylko okazjonalizm Malebranche'a i monizm Spinozy, ale też monadologię Leibniza, sensualizm Locke'a, immaterializm Berkeley'a (sam Kartezjusz tylko dzięki skomplikowanemu rozumowaniu uniknął immaterializmu), także materializm La Mettrie'go (który sam siebie nazywał kartezjaninem), a nawet krytycyzm Kanta. Poglądy Kartezjusza, wedle słów angielskiego uczonego Huxleya, są żywe i dziś: bo nauka jest nadal mechanistyczna, a filozofia idealistyczna, taka sama jaka była u Kartezjusza. Zob. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>308</sup> Zob. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 42.

<sup>309</sup> Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, dz. cyt., s. 90-96.

<sup>310</sup> Boecjańska definicja osoby, cyt. za W. Granat, *Osoba ludzka próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 9.

<sup>311</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 10.

<sup>312</sup> Descartes, czyniąc ze świadomości podstawę racji naukowej, staje po stronie racjonalizmu, wskazując tym samym na autonomiczność myślenia z pominięciem doświadczenia, podobnie jak platońsko-augustiańska filozofia. (*Dokończenie na następnej stronie*)

Filozofia przyrody Kartezjusza, zamykając świat w prawach i sprowadzając Boga jedynie do Zasady, powoduje, iż mechanika urasta do rozmiarów nauki uniwersalnej. Świat nie tylko stał się zdeterminowany, ale jego ład był tak jasny i wyraźny, że nie było potrzeby uzależniać go od hierarchii jakości czy dążenia rzeczy stworzonych do osiągnięcia odpowiedniego powołania, jak to miało miejsce w epoce średniowiecza czy u początku renesansu.

Przemiana w obrazie Wszechświata, jego mechaniczne ujęcie, zmusiło naukowców do zasadniczej rewizji tradycyjnych wyobrażeń dotyczących człowieka.<sup>313</sup> Choć Kartezjusz nie realizował w swej filozofii przyrody antropologii, to jednak zdawał sobie sprawę, iż jego mechanistyczna filozofia implikuje pewien obraz osoby ludzkiej. Dał temu wyraz w traktacie *Człowiek – opis ciała ludzkiego* oraz w dziele *Namiętności duszy*.<sup>314</sup>

Francuski filozof, tworząc własną koncepcję nauki, która dotyczyła świata przyrody, dokonał zasadniczego podziału przedmiotów stanowiących o Wszechświecie.

W starożytności i średniowieczu wyróżniano dwie grupy bytów: żyjące i nieżyjące. Kartezjusz wprowadził zaś podział na istoty świadome i nieświadome. Podczas gdy dla starożytnych wszystko, co żyło, posiadało duszę jako pierwsze źródło życia<sup>315</sup>, Kartezjusz utworzył własną teorię stwierdzając, iż świadomość jest czymś odrębnym od materii. Życie ludzkie zostało pojęte jako czysty proces materialny, a dusza – straciwszy łączność z życiem – utraciła tym samym łączność z ciałem.<sup>316</sup> Na skutek tego dusza stała się rzeczą myślącą – *res cogitans*. Takowe rozumienie zrodziło metafizyczny dualizm, tym drastyczniejszy, że ciało, jako *res extensa*, podlegało całkowicie prawom mechanicznym.<sup>317</sup>

W tej perspektywie ciało posiadało jedynie właściwości „bierne”, to jest trójwymiarową rozciągłość<sup>318</sup>, natomiast własności dynamiczne, takie jak ruch, pochodzą

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) Francuski filozof wskazał na świadomość jako punkt wyjścia i w ten sposób zapoczątkował nowy styl uprawiania filozofii, nowy typ zwany myśleniem transcendentalistycznym. W przyszłości z takowego sposobu uprawiania nauki skorzystają Immanuel Kant oraz Edmund Husserl. Zob. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 353.

<sup>313</sup> Tradycyjny pogląd dotyczący istoty człowieka opierał się na filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Święty Tomasz z Akwinu pisał, iż człowiek jest całością złożoną z elementu cielesnego i rozumnej duszy duchowej. W *Sumie teologicznej* Akwinata, mówiąc o duszy ludzkiej, twierdzi, iż dusza znajduje się na pograniczu świata cielesnego i duchowego: *Anima humana (...) est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum*. Zob. Sth. I qu. 77, a. 2. Myśl tę Doktor Anielski rozwinął w związku z antropologią chrześcijańską powtarzając przy tym, że człowiek jako byt – natura stworzony został z duszą i ciałem. Zob. CG 1. IV c. 55. Dla Tomasza jest czymś jasnym, że człowiek jako animal rationale uwarunkowany jest rozumem i ta cecha rozumności jest różnicą gatunkową. Ona to decyduje o istocie, czyli podmiocie. Zob. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 21; Zob. także, W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994, s. 187-188.

<sup>314</sup> W traktatach *Namiętności duszy* oraz *Człowiek – opis ciała ludzkiego* René Descartes, nawiązując do wizji świata przyrody, implikuje swe osiągnięcia z dziedziny fizyki i metafizyki na grunt antropologii. Takowe ujęcie podmiotu powoduje, iż staje się on jednym z elementów zmechanizowanego Wszechświata. Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 135-139.

<sup>315</sup> Zob. rozdz. I, § 1, art. 1 i 3, s. 22-29, 32-37.

<sup>316</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Ja człowiek*, dz. cyt., s. 27.

<sup>317</sup> Z filozoficznego punktu widzenia, jak zauważył Jerzy Kopania, nie jest ważne to, że Descartes opisując człowieka rozważa go na gruncie dualizmu, posługując się kategoriami mechanicznymi. Istotne staje się to na gruncie etyki w tym aspekcie, iż owa ścisła separacja na dwie sfery bytowe – umysł i ciało – przypisuje im pełną autonomię działań i uznaje zarazem, że ciało jest zewnętrzne nie tylko wobec umysłu, ale wobec człowieka jako takiego. Takie ujęcie powoduje, iż to, co nie jest umysłem nie współtworzy człowieczeństwa, jest tylko materią, która podlega prawom mechaniki. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 33.

<sup>318</sup> Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, cz. II, art. cyt., s. 28-35.

od Boga, który jako *Deus ex machina*<sup>319</sup> wyträcił Wszechświat z bierności nadając mu określone prawa.<sup>320</sup> Od tej pory suma ruchu była niezmienną. Zatem istnieją w świecie dwie substancje: myśląca i rozciągła, dusza i ciało. Te oddzielne światy nie stykają się ze sobą, poza jednym wyjątkiem – w człowieku:

I rzeczywiście nie ulega wątpliwości, że wszystko to, o czym mnie poucza natura, zawiera coś z prawdy (...). Owa natura (...) o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie; dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś z prawdy. Uczy mnie też natura przez owe wrażenie bólu, głodu, pragnienia, że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, (...) lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostaje zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie (...). Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia (...) jak tylko pewnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby pomieszania umysłu i ciała<sup>321</sup>.

Kartezjusz wyjaśniając owe połączenie duszy i ciała dopuszczał możliwość tego połączenia w funkcjach mózgu. Pisał w *Medytacjach*, iż spostrzegł, że na umysł nie działają bezpośrednio wszystkie części ciała podmiotu, lecz tylko mózg, to znaczy tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny<sup>322</sup>. Wobec tego wrażenia zmysłowe, które powstają w ciele człowieka, są przydatne do życia, ale nie mają wpływu na poznanie, a zarazem uzyskanie prawdy. Są one dane umysłowi tak samo jak uczucia, ale jedynie by sygnalizowały, co jest dla osoby właściwe, z pominięciem *conditio sine qua non*, to jest dowodzenia *verum*.<sup>323</sup> Owo swoiste stanowisko przeciwstawiało się nie tylko antycznemu spojrzeniu na człowieka, ale uderzało w kanon wypracowany w epoce scholastycznej.<sup>324</sup> Oddzielenie ciała od duszy w filozofii przyrody francuskiego myśliciela powodowało, iż ciało ze swej natury było podzielne, umysł zaś całkowicie niepodzielny.

<sup>319</sup> Bóg Descartesa został zdeterminowany funkcją filozoficzną – tym samym przestał być Bogiem w wymiarze chrześcijańskim, co natychmiast zauważył Pascal i skrytykował takowe ujęcie, nie mogąc zgodzić się na deistyczną koncepcję rzeczywistości, a tym samym na mechanistyczne ujęcie człowieka. Natomiast kilka wieków później Gilson nie wahał się użyć wyrażenia „regresja” na określenie mechanistycznego ujęcia Wszechświata, gdzie Bóg sprowadzony został jedynie do Zasady. Zob. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 172.

<sup>320</sup> Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 174-177.

<sup>321</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 106-107.

<sup>322</sup> Koncepcję zmysłu wspólnego Descartes zaaplikował na grunt swej filozofii przyrody korzystając z dorobku naukowego greckiego systematyka Arystotelesa, który w rozważaniach o duszy zawarł znaczenie owego zmysłu wspólnego. Zob. Arystoteles, *O duszy*, 424b-427a, s. 108-117. Zmysł wspólny jest to zdolność polegająca na łączeniu i zawieraniu w sobie wszystkich wrażeń psychicznych, które gromadzi podmiot. Stanowi on centralny zmysł nadrzędny i ogólny, któremu podporządkowane są wszystkie zmysły jednostkowe. Podczas gdy te ostatnie dostarczają informacji o szczególnych cechach ciała, zmysł wspólny wytwarza przedstawienie ich cech ogólnych. W zmyśle wspólnym przejawia się jedność podmiotu postrzegającego, jak i jedność postrzeganego przedmiotu. Zmysł wspólny jako naczelnny ma swoje siedlisko w określonym narzędzie ciała, zwanym sensorium. Owe sensorium, zwane też *commune* stanowi tę część mózgu, która jest pierwotna i zasadnicza dla człowieka. Zob. przypis 53, [w:] R. Descartes, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 165; Por. także, tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 113.

<sup>323</sup> Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 44.

<sup>324</sup> Wystąpienie Kartezjusza przyczyniło się do epokowej zmiany w myśli kultury europejskiej. Doprowadził on do zerwania z tradycyjną metodą poznania świata przyrody, człowieka i Boga jako praprzyczyny Wszechświata. Zob. Jan Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 169-171. Następstwem tak rozumianej rzeczywistości był deizm, zarówno w pozytywnym jak i negatywnym aspekcie. (*Dokończenie na następnej stronie*)

Bo rzeczywiście [pisał Kartezjusz], gdy się zastanawiam nad nią, czyli nad sobą samym, o ile jestem rzeczą tylko myślącą, nie mogę rozróżnić w sobie żadnych części, lecz pojmuję, że jestem czymś najzupełniej jednym i całym. I chociaż wydaje się, że z całym ciałem jest złączony cały umysł, to jednak dowiaduję się, że po obcięciu nogi czy ramienia, czy też innej części ciała, niczego przez to nie ubyło z mojego umysłu. Ale także nie można powiedzieć, jakoby zdolność chcenia, odczuwania, rozumienia były częściami umysłu, bo przecież to jest jeden i ten sam umysł, który chce, odczuwa i pojmuję. Przeciwnie natomiast, nie mogę pomyśleć o żadnej rzeczy cielesnej czy rozciągłej, której bym nie mógł bez trudności w myśli podzielić na części, a przez to samo pojąć jej jako podzielonej. To jedno wystarczy, by mnie pouczyć, że ciało i umysł są to dwie rzeczy najzupełniej różne.<sup>325</sup>

Potraktowanie człowieka jako mechanizmu, przy jednoczesnym podziale ontologicznym, prowadzi Kartezjusza do zasadniczego pytania o podmiot. Jak więc należy traktować istotę człowieka, skoro składa się z ciała i umysłu – duszy jako dwóch składników i to nie tylko odrębnych, ale i przeciwstawnych?<sup>326</sup> Kartezjusz był przekonany, iż sformułowana koncepcja była oparta na racji naukowej.<sup>327</sup> Wobec tego człowiek ma zupełne, jasne pojęcie substancji cielesnej i równie jasne i wyraźne pojęcie substancji myślącej.<sup>328</sup> Niemniej gdy Regius, który uważał się za ucznia Kartezjusza, stwierdził, że człowiek jest istotą przyporządkowaną – *ens per accidens* – w której zbiegają się składniki – ciało i dusza, francuski filozof gwałtownie temu zaprzeczył mówiąc, że nie głosi przypadłościowego istnienia człowieka, ale jedność i samoistość. Kartezjusz odrzucając *ens per accidens* Regius'a, odwołał się do scholastycznego wyrażenia *ens per se*, do czego zmusiła go nie tylko źle pojęta koncepcja człowieka, głoszona przez jego rzekomego ucznia<sup>329</sup>, ale i zapytanie księżniczki holenderskiej Elżbiety<sup>330</sup>, która nalegała, by filozof przybliżył jej i jednocześnie wyjaśnił tym, którzy zarzucali mu negację złożenia bytowego w podmiocie, współistnienie konstytutywnych elementów *res cogitans et res extensa*. Autor *Medytacji*, w *Liście z 28 czerwca 1643 roku do księżniczki Elżbiety* argumentuje, iż dusza daje się ująć czystym intelektem, ciało zaś jego rozciągłość, kształt, ruch można poznać tym samym intelektem co duszę. Stąd ci, którzy pomiągają naukę filozoficzno-przyrodniczą i używają jedynie zmysłów, nie rozumieją, że dusza porusza ciałem mimo różnicy substancji. Jest to dowód, że *corpus et anima*

---

(*Dokończenie z poprzedniej strony*) Deizm pozostawał ściśle związany z nową wizją świata, dla której fundamenty położył francuski myśliciel. Jego koncepcja w kulturze Europy zaowocowała skrajnym racjonalizmem oraz sekularyzmem. Por. N. M. Wilders, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 126. To spotkało się z negatywną reakcją Stolicy Apostolskiej w encyklice Piusa IX, *Syllabus errorum*, Zob. *SErr* § I, I. II-VII.

<sup>325</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 112-113.

<sup>326</sup> Zob. B. Suchodolski, Wstęp, [w:] R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>327</sup> Należy tu zauważyć, iż owe zdanie podkreślali z taką samą stanowczością interpretatorzy, a zarazem i badacze myśli Descartes'a, tacy jak: F. Alquié, W. F. Asmus, L. Chmaj, E. Morawiec, M. Heller.

<sup>328</sup> Zob. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzut czwarty* [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 270-271. Do tej wypowiedzi odwołuje się Edmund Morawiec, który komentując źródło poznania u Kartezjusza zauważa, iż francuski myśliciel mówiąc o substancji rozumie ją jako konkretny byt, który składa się z dwóch zasadniczych principiów: jedno to, dzięki któremu człowiek działa, żyje, czyli ciało, drugie zaś to, dzięki czemu człowiek myśli, czyli dusza. Pierwsze jest wspólne człowiekowi i zwierzętom, drugie dotyczy jedynie człowieka. Zob. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, art. cyt., s. 196.

<sup>329</sup> Zob. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 25-31; tenże, *List do Voetiusa*, J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 27; B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 60.

<sup>330</sup> Elżbieta była wnuczką Jakuba I, córką Elżbiety Angielskiej i Fryderyka V. Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt. s. 165.



tworzą jeden byt.<sup>331</sup> Kartezjusz, udzielając odpowiedzi księżniczce Elżbiecie przyjmuje, że podmiot jest perceptywnym posągami, zbudowanym z elementu ziemskiego, posiadającego technię życia od Boga jako Zasady. Dzięki temu działa posiadając odpowiednią barwę i zewnętrzny kształt oraz wewnętrzne części pozwalające spożywać, chodzić, oddychać oraz poznawać zgodnie z naturą i przeznaczeniem.<sup>332</sup> Zatem człowiek, według francuskiego filozofa, to byt bytujący, złożony z oddzielnych substancji, stykających się w najmniejszej części mózgu – szyszynce, tworzący w ten sposób istotę mechaniczną, która swymi korzeniami sięga przyrody – ziemi. Dzięki swej świadomości człowiek stał się fundamentem nauki filozoficzno-przyrodniczej, zmieniając tym samym wizję Wszechświata. Działając w tym wytworzonym świecie jako osoba, uczestniczy w nim bezpośrednio, a ów świat wpływa na niego, powodując tym samym odpowiednie zachowania i rozumienie bytów.

### 3. 1. 2. Cieleśność kartezjańska

Proces badawczy francuskiego filozofa, oparty na metodzie matematycznej, doprowadził do mechanicznego ujęcia rzeczywistości. Jednak błędem byłoby mniemanie, iż Kartezjusz odkrywając na nowo otaczającą go rzeczywistość dał nowy paradygmat, który dotyczył tylko Wszechświata. Ów naukowy postęp nie był spowodowany wyłącznie przez nowe fakty i obserwację empiryczną, ale inspiracją zmian była chęć zrozumienia praw panujących w środowisku człowieka. Odkrycie, jakiego dokonał francuski naukowiec – *mirabilis scientia*, dało mu możliwość poznania świata ludzkiej egzystencji. Prawdliwość tę ilustruje jego podejście *ad corpus* jawiące się na płaszczyźnie filozofii przyrody.

Filozoficzno-przyrodnicze ujęcie ciała opisywanego przez Kartezjusza uwydatnia mechanistyczne ujęcie *corpus*. Ta naukowa myśl ujmuje działanie żywego organizmu w rodzaj maszyny oddzielonej od *res cogitans*. W ten sposób separując umysł od ciała, przypisuje mu niezależność w działaniu uznając, że ciało jest autonomiczne zewnętrznie nie tylko od umysłu, ale i od człowieka. Takie rozumienie wskazuje, jak dalece ciało różni się od duszy – tym samym człowiek jako byt cielesny stał się dychotomicznym podmiotem.<sup>333</sup>

U początku rozważań cieleśności należy przeanalizować kartezjańskie rozumienie słowa „ciało”. Francuski myśliciel odnosił je zarówno do określenia ciała człowieka,

---

Deizm pozostawał ściśle związany z nową wizją świata, dla której fundamenty położył francuski myśliciel. Jego koncepcja w kulturze Europy zaowocowała skrajnym racjonalizmem oraz sekularyzmem. Por. N. M. Wilders, *Obraz świata a teologia*, dz. cyt., s. 126. To spotkało się z negatywną reakcją Stolicy Apostolskiej w encyklice Piusa IX, *Syllabus errorum*, Zob. *SErr* § 1, 1. II-VII.

<sup>325</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 112-113.

<sup>326</sup> Zob. B. Suchodolski, Wstęp, [w:] R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>327</sup> Należy tu zauważyć, iż owe zdanie podkreślali z taką samą stanowczością interpretatorzy, a zrazem i badacze myśli Descartes'a, tacy jak: F. Alquié, W. F. Asmus, L. Chmaj, E. Morawiec, M. Heller.

<sup>331</sup> Zob. R. Descartes, *List z 28 czerwca 1643 roku do księżniczki Elżbiety*, [w:] *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 7-11.

<sup>332</sup> Zob. R. Descartes, *Człowiek opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 3.

<sup>333</sup> Zob. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 56. Studium prowadzone o Kartezjuszu przez Alquié przedstawia filozofię francuskiego myśliciela jako naukę opartą na fizyce z uwzględnieniem przesłanek metafizycznych, pozwalające tym samym zrozumieć podmiot, który w wyniku zastosowania mechanizmów w świecie przyrody stał się maszyną poruszającą. Pozwoliło to, Kartezjuszowi, zdaniem Alquié, wyjaśnić życie człowieka. Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 115.

jak i na oznaczenie materii, czyli *res extensa*. Nie czuł potrzeby posłużenia się innym terminem.<sup>334</sup> Konieczność taka pojawiła się nieoczekiwanie i wiązała się z Misterium Eucharystii. Gdy zapytano Kartezjusza, w jaki sposób w sakramencie Eucharystii dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w rzeczywiste Ciało i Krew Chrystusa, francuski filozof *in extenso* musiał dokonać rozróżnienia między *corpus personae*, a *corpus* jako przedmiot fizyczny. Był również zmuszony wziąć pod uwagę sam fakt cielesności jako pewnego rodzaju bytu w sensie metafizycznym. Stąd też, kiedy pisał list do O. Meslanda dotyczący misterium *corporis et sanguis*, mówił o ciele w ogóle i rozumiał przez to określoną część materii, czyli wielkość, która dotyczyła całego Wszechświata.<sup>335</sup> Zgodnie z tym ujęciem, jeśli od wielkości zostanie odjęta najmniejsza część, to natychmiast podmiot stykający się z tą rzeczywistością osądzi, że ciało jest mniejsze i nie jest już całkowite. Inaczej mówiąc, jeśli jakaś cząstka tej materii zostanie zmieniona, wówczas należy sądzić, że ciało nie jest już całkowicie takie samo, czyli *idem numero*.<sup>336</sup> Co więcej, jeśli podmiot spożywa chleb i wino, wówczas małe cząstki rozpuszczają się w żołądku, gdzie dokonuje się naturalna transsubstancjacja. W ten sposób stają się częścią ludzkiego ciała. Z tej hipotezy wynika, iż człowiek przyjmujący chleb i wino winien uwzględnić związek cząstek materialnych z duszą. Jeśli tego nie zrobi, pozostanie to tym, czym było<sup>337</sup>. Zatem ciało jest nie tylko wieloznacznym wyrażeniem, ale i najkrócej ujmując jest układem mechaniczno-cieplno-pneumatyczno-hydraulicznym.<sup>338</sup>

Następnym krokiem w rozumieniu ciała, a co za tym idzie i cielesności, jest fakt, że człowiek wyraża się w ciele, zaś brak świadomego rozróżnienia powoduje, iż każdy byt jest albo *res cogitans*, albo *res extensa*. Wobec tego jednoznaczne staje się stwierdzenie, że cielesność należy do ciała rozciągniętego. Ale czy do końca? Kartezjusz zauważył, analizując ludzką cielesność, że nie spełnia ona kryterium rozciągłości, gdyż jest numerycznie niepodzielna, nawet jeśli ciało zostanie podzielone na mniejsze części. Oznacza to, że ciało nie pomniejsza człowieka jako takiego, a więc cielesność ludzka nie ma charakteru substancjalnego, co znaczy, iż cielesność jest jedynie sposobem odczuwania własnego ciała.<sup>339</sup> Tylko przy takim rozumieniu francuski filozof nie popadł w sprzeczność z własną koncepcją filozoficzno-przyrodniczą. Tak więc substancjalne jest jedynie ludzkie ciało, które pozostaje we władaniu duszy. Cielesność zaś jest jedynie sposobem, w jaki podmiot postrzega i odczuwa własne ciało. Owy odbiór jednostkowego, uosobionego ciała wiąże się z poczuciem własnej cielesności. Stąd istnienie ciała, jak i wszelkich bytów uwarunkowane jest poznawczo umysłem. Niemniej bytowanie ciała jako substancji rozciągniętej wiąże się z istnieniem samoistnym. Dlatego Kartezjusz zdecydowanie odrzucił arystotelesowsko-scholastyczną

<sup>334</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 33-34.

<sup>335</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 138; E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968, s. 135.

<sup>336</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 34.

<sup>337</sup> Zob. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645 roku*, [w:] J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 35.

<sup>338</sup> Zob. A. Bednarczyk, Wstęp, [w:] R. Descartes, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 19.

<sup>339</sup> Francuski filozof uważał, iż numeryczna tożsamość cielesności pozostaje nienaruszona tak długo, jak długo materia ciała pozostaje złączona z tą samą duszą rozumną. Ta interpretacja w kategoriach substancjalnych była możliwa tylko przy założeniu, że dusza jest formą ciała organicznego, czyli przy przyjęciu metafizyki arystotelesowskiej. Kategorię formy substancjalnej, używaną przez scholastyków do wyjaśniania zjawisk przyrodniczych, Descartes jawnie odrzucił w Rozprawie o metodzie oświadczając, że nie ma w materii żadnej z tych form lub cech, o których rozprawia się w szkołach. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 35.

koncepcję form poznawczych.<sup>340</sup> Francuski myśliciel w swej nauce filozoficzno-przyrodniczej nie mógł przyjąć scholastycznej koncepcji form, gdyż akceptacja ich spowodowałaby niesamoistne bytowanie bytu, zaś to prowadziłyby jego naukę do akceptacji średniowiecznej filozofii, a co za tym idzie i obrazu świata przyrody. Inną przyczyną była koncepcja umysłu, a ta według Kartezjusza to nie intelekt czynny i bierny, ale realna mechanicystyczna władza w człowieku, dzięki której podmiot poznaje przyrodę:

gdy widzę kij, nie należy sądzić, jakoby dolatywały od niego do oka jakieś intencjonalne formy poznawcze, lecz tylko to, że odbite od tego kija promienie światła wywołują pewne ruchy w nerwie wzrokowym, a za jego pośrednictwem również i w mózgu.<sup>341</sup>

Percypowanie przez umysł rzeczywistości przyrodniczej, w tym także ciała ludzkiego, warunkuje czysto mechaniczne ujęcie. Toteż odczuwanie przez człowieka własnej cielesności nie jest związane z procesem mechanicznym.

### 3. 1. 3. Ciało – maszyna działająca

Z filozoficznego punktu widzenia nie jest ważne to, że Kartezjusz opisując ciało zamknął je w granicach kategorii mechanistycznych. Owa koncepcja filozoficzno-przyrodnicza zdradzała istnienie świata jako bytu rozumianego dualistycznie.

Z perspektywy antropologicznej kartezjańska filozofia przyrody, separująca rzeczywistość na dwie płaszczyzny, a tym samym i podmiot dzieląc go na sferę umysłu i sferę ciała, przypisuje im pełną tożsamość a zarazem funkcjonowanie, uznaje jednocześnie, iż ciało mimo oddzielnego zachowania w świecie przyrody w podmiocie jest „przyporządkowane” umysłowi.

Teza o rozciągłości jako cesze konstytuującej naturę ciała jest tezą metafizyczną, ale zarazem przynależy do porządku poznawczego. Kartezjusz doszedł do niej krocząc drogą metodycznego wątpienia, gdy po niepodważalnym ujęciu własnego istnienia zaczął sobie uświadamiać istotową odmienność substancjalności umysłu od substancjalności ciała.<sup>342</sup> Substancjalność umysłu jest jednością absolutną, a więc jest z istoty niepodzielna. Cała filozofia Kartezjusza zawiera się właśnie w tej substancji, a oznajmiona została poprzez stwierdzenie *cogito ergo sum*. To wyrażenie jest pierwszą podstawową zasadą filozoficzną francuskiego myśliciela.<sup>343</sup> Od tego momentu zaczął się rozwijać starannie nakreślony plan naukowego poznania świata przyrody.<sup>344</sup> W tym stanowisku mieści się nie tylko teza świadcząca o odmienności substancjalnej umysłu i ciała, ale ukazana została różnica, która dotyczy zewnętrznego działania ciała jako mechanizmu. Tylko przy takim rozumieniu ciała można bowiem sformułować tezę o egzystencjalnej niezależności ciała i duszy. Hipoteza ta stała się

---

<sup>340</sup> Scholastycy przyjmowali, że oprócz form realnych, stanowiących elementy bytów, istnieją także intencjonalne formy poznawcze, dzięki którym umysł poznaje byty, do których się one odnoszą. Koncepcja ta brała się z przekonania, że skoro intelekt jest władzą niematerialną, to nie może ująć poznawczo danych zmysłowych, jeśli nie zostaną one ujęte w procesie abstrakcji. Z tego też względu wprowadzono owe formy poznawcze. Stąd najpierw intelekt czynny z jednostkowej rzeczy wydobywał istotne treści, a następnie intelekt bierny przekształcał to w formę poznawczą. W późniejszym okresie intencjonalne formy poznawcze rozumiano jako odrębny rodzaj bytów, istniejących między przedmiotem a podmiotem poznania. Zob. M. Jedrzejewskiego, *Filozofia. Materiały do ćwiczeń dla studentów teologii*, Tarnów 2001, s. 151-161.

<sup>341</sup> R. Descartes, *Odpowiedź na zarzut szósty*, [w:] tenże, *Medytacje*, dz. cyt. s. 37.

<sup>342</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 29.

<sup>343</sup> Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 95.

<sup>344</sup> Zob. tamże, s.101.

principium filozofii przyrody Kartezjusza. Wyraźne stwierdzenie, że ciało może istnieć bez duszy, pojawia się w *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, gdzie filozof wyprowadza wniosek, iż „umysł może istnieć bez ciała, a ciało bez umysłu”.<sup>345</sup> Według tego człowiek jest mechanizmem składającym się z części stałych, które z kolei przemieszczają się względem siebie w przestrzeni. Pierwotnym źródłem energii ciała ludzkiego jest ciepło, które w sercu zmienia się w energię mechaniczną. Energia powstała w sercu zostaje zużyta na wprowadzenie w ruch krwi, która podtrzymuje konstrukcję mechaniczną w stanie gotowości do wykonywania pracy. Działanie owego układu mechanicznego uzdalnia podmiot do życia, a co za tym idzie i do podporządkowywania świata przyrody.<sup>346</sup> Ta bezwzględna autonomia ciała ludzkiego jako mechanizmu, ustalona przez filozofa na płaszczyźnie fizycznej, nie mogłaby istnieć bez uzasadnienia ontologicznego, co zaś pozwalało na właściwy dystans poznawczy, tym samym zwiększając rzetelność badawczą. Wobec tego francuski myśliciel przyjmuje, iż ciało jest mechanizmem złożonym, posiadającym części składowe podobnie jak fontanna lub zegar – zbudowane wprawdzie przez ludzi – niemniej poruszające się w określony sposób jakby zaprogramowany przedmiot martwy. Stąd wyraźna deklaracja:

(...) rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałyby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu.<sup>347</sup>

To stanowisko Kartezjusz akcentował podkreślając zasadę ruchu, którą zamknął w trzech prawach mechaniki.<sup>348</sup> Nadto filozof sformułował czwarte prawo ruchu o istotnym znaczeniu, nie umieścił go jednakże wśród trzech wyliczonych prawideł. Brzmi ono: ruchowi przysługuje pewna określona ilość, która może być zawsze taka sama w całej powszechności rzeczy, jakkolwiek zmienia się w poszczególnych jej częściach<sup>349</sup>, stąd części ciała poruszają się rozmaicie i zawsze zachowują tę samą ilość ruchów.<sup>350</sup> Z owych praw ruchu Kartezjusz uczynił wszechstronny użytek, służyły one do wyjaśnienia ciał ożywionych jak i nieożywionych. Prawom tym podlegał człowiek i wszystkie właściwe mu funkcje cielesne. To rzeczowe podejście do opisu ciała ludzkiego jako mechanizmu funkcjonalnego prowadziło do konieczności użycia praw mechaniki. Jakkolwiek takowe rozumienie dawało możliwość racjonalnego uzasadnienia, niemniej prowadziło do pytania o duszę! Stąd to, co materialne, związane było z prawidłowościami świata przyrody, zaś to, co odnosiło się do *res cogitans*, podlegało prawom nieokreślonym. Fuzja rzeczy myślącej z *res extensa* dokonała się w mózgu.<sup>351</sup>

<sup>345</sup> R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, [w:] R. Descartes, *Medytacje*, dz. cyt., s. 208.

<sup>346</sup> Zob. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s.

<sup>347</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje*, t. 1, dz. cyt., s. 111. Podobnie i w *Namiętnościach duszy* Descartes deklaruje, iż wyjaśni pokrótce ciało ludzkie ukazując jednocześnie mechanizm ciała. Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 32.

<sup>348</sup> Zob. rozdz. II, §3, art. 1.

<sup>349</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 76.

<sup>350</sup> Zob. tamże, s. 122.

<sup>351</sup> Problem wzajemnych oddziaływań tego, co mechaniczne i niemechaniczne postawił na powrót po upływie dwóch i pół wieku E. von Hartmann, po nim zaś H. Driesch, który rozważał formy współdziałania entelechii i układu materialnego o naturze mechanicznej. Wynikiem jego badań była m. in. koncepcja tzw. przyczynowości niemechanicznej, czyli całościowej. Trudności i komplikacje teoretyczne, jakie stały się udziałem Driescha, dają wyobrażenie o kłopotach teoretycznych, w jakich znalazłby się Kartezjusz. Zob. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 21.

Następnym krokiem związanym z mechaniką ciała ludzkiego będzie przedstawienie embriogenezy. Aczkolwiek proces powstawania nowego życia wiąże się z organizmem kobiety, niemniej zarodek rozwija się w przestrzeni, gdzie jako skupisko drobin zmienia się – podlega rozwojowi. Opisana przez Kartezjusza embriogeneza przedstawia zbiorowiska małych cząsteczek, które zderzają się z sobą zgodnie z prawami mechaniki. Łańcuch tego rodzaju zdarzeń zostaje zapoczątkowany poprzez fakt wymiany nasienia obu płci. To rozpoczyna powstawanie życia, ale podporządkowanego prawom mechaniki.

Kartezjusz podając opis działania ludzkiego ciała w kategoriach mechaniki odrzucił głęboko zakorzeniony pogląd, jakoby dusza była źródłem ruchu ciała, mówił:

wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara bądź innego automatu<sup>352</sup>.

O ile zatem przedmiotem wyjaśnień było ciało człowieka, to celowość jego budowy i struktury udzielił mu Ten, który świat wytrącił ze stanu spoczynku nadając mu ruch. Taki stan rzeczy prowadzi Descartes'a do twierdzenia, iż skoro celowość została zadana, to układ ciał ożywionych i nieożywionych podlega prawom mechanicznym przyrody, zaś owe prawa zostały nadane przyrodzie przez Boga.

Kartezjusz przedstawiając filozoficzno-przyrodnicze ujęcie świata, z którym zespolony jest człowiek cielesny, nawiązuje do uniwersalnej koncepcji powstałej w starożytności, do której w XVI i XVII wieku często powracano. Wyrażała ona najściślejsze istnienie więzi między człowiekiem a światem. Człowiek jako mikrokosmos uzewnętrzniał w sobie Wszechświat – makrokosmos. To ujęcie pozwalało Kartezjuszowi ukazać, w oparciu o własne wyniki naukowe, iż w ciele nie ma nic duchowego, żadnej siły czy jakości przynależnych duszy. *Res cogitans* to substancja wyseparowana od ciała, zaś ciało podlega prawom mechaniki i jest zewnętrzne wobec umysłu, a tym samym zewnętrzne względem człowieka.<sup>353</sup>

### 3. 2. Etyka życia jednostkowego

Ukazana w poprzednim paragrafie kartezjańska antropologia przedstawia człowieka jako byt przede wszystkim mechaniczny, zdeterminowany, pełen cech fizycznych, podlegający prawom natury. Te konstytutywne elementy zawarte w filozoficzno-przyrodniczej wizji człowieka wiążą się nie tyle z aktem działania, bardzo szeroko rozumianego, ale przede wszystkim ze zmianami *ens*, które podlega prawom natury. Jak wiadomo, działanie człowieka o tyle jest ludzkie, o ile jest świadome i wolne, to zaś ściśle wiąże się z poznaniem; albowiem nie ma działania podmiotu bez poznania. Dziedzina poznania jest bardzo szeroka i różnorodna. Podzielone zastało w okresie scholastyków, którzy owo rozgraniczenie zaczerpnęli od twórcy szkoły perypatetyckiej – Arystotelesa, a polegało ono na poznaniu teoretycznym, praktycznym i twórczym. Z tych trzech sposobów poznania w życiu podmiotu wpływa triada rozumnego działania, które stanowią trzy dziedziny ludzkiej kultury: nauka, etyka i sztuka. „Formy” te podmiot wyraża na zewnątrz; przyjmują one różne

<sup>352</sup> R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, dz. cyt, s. 71.

<sup>353</sup> Szerszy kontekst takiego rozumienia człowieka przedstawia G. Olivo w *L'Homme en personne*, zob. Th. Verbeek, *Descartes et Regius: Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Rodapi, Amsterdam-Atlanta 1993, s. 69-91.



postaci, np. twierdzenia naukowe – są określone i posiadają odpowiedni cel, czyli opisanie poznanego Wszechświata, a zarazem zrozumienie człowieka egzystującego w tym świecie. Uczynił to francuski myśliciel w swej filozoficzno-przyrodniczej wizji *mundus et animal rationale*. Można je również utrwalić w postaci nieożywionej materii – rzeźba, malarstwo, może być także czysto immanentno-transcendentnym działaniem jednostki, na przykład – modlitwa, zachwyt. W tej różnorodności jawi się każde funkcjonowanie, a o ile jest świadome i wolne, kształtuje podmiot działający – człowieka.<sup>354</sup>

### 3. 2. 1. Wartość etyczna względna i bezwzględna

Najważniejsze zadanie, jakie stanęło przed francuskim filozofem, po uzyskaniu wiedzy pewnej było określenie aksjologiczne. Ono to wiązało się w sposób szczególny z systemem filozoficzno-przyrodniczym, który zawierał konkretną koncepcję Wszechświata i człowieka egzystującego w świecie przyrody. Sytuacja ta uzewnętrznia w sposób odpowiedni problematykę związaną z normami etycznymi. Zatem jak one się jawiły i które wartości w świetle nauki Kartezjusza były wartościami wyższymi, a które były niższe? Które zobowiązywały ponad wszystko, a które były „mniej” zobowiązujące? Odpowiedzi na te pytania stały się naglące, albowiem świat kartezjański był mechaniczny, zdeterminowany, zamknięty, gdzie fizyka odgrywała istotną rolę podkreślając, iż wszelkie ciało jest rozciągnięte, podlegające prawom natury, zaś metafizyka ukazywała wyższość duszy nad ciałem.

Francuski filozof wyróżnia wartość etyczną bezwzględną i względną, choć w sposób bezpośredni sam nie wprowadzał tych pojęć do swej nauki. Obie wartości przedstawiał w sposób jednolity jako *bonus*. Wobec tego, jeżeli wartość etyczną określi się bez odnoszenia ocenianej rzeczy do czegoś innego, a rzecz jedynie na podstawie posiadanych przez nią właściwości dodatnich, które autor definiuje jako doskonałości, to wtedy osądzi się ją w sposób bezwzględny. Jeżeli natomiast wartość rzeczy ustalona jest ze względu na coś innego, najczęściej mając na uwadze osoby, to wtedy dookreśla się jej wartość w sposób względny.<sup>355</sup>

Kartezjusz trzymając się tradycji chrześcijańskiej orzekł, iż człowiek bierze swój początek od Boga;<sup>356</sup> dzięki temu stworzenie – podmiot może dowieść Jego istnienia ze skutków: istnienie Boga związane jest z faktem obecności w myśli człowieka idei doskonałości i nieskończoności a dowodem tego jest istnienie istoty myślącej, która posiada ideę Boga.<sup>357</sup> Element ten zawarty w systemie filozoficzno-przyrodniczym francuskiego myśliciela uwyrażnia, iż dobrem najwyższym w znaczeniu bezwzględnym jest Bóg, albowiem posiada On wszelkie możliwe atrybuty pozytywne. Dlatego byt absolutny jest *ens summe perfectum*, gdzie dodatkowym atrybutem Boga, według Kartezjusza, podobnie jak dla scholastyków, jest samo istnienie.<sup>358</sup> To, co istnieje w sobie i przez siebie, musi istnieć niezależnie od czegokolwiek, stąd egzystencjalno-esencjalne bytowanie świadczy o substancji, która jest niezłożona, czyli prosta w swej istocie. Zatem Bóg – *Esse* jest substancją bytującą w pełni.<sup>358</sup> Jednakże samo pojęcie substancji w filozofii przyrody Kartezjusza utożsamiane było z wszelkim bytem, który do swego istnienia wymagał bytu najwyższego. W ten sposób podmiot jest nie tylko

<sup>354</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Decyzja bytu moralnego*, RF 31 (1982) z. 2, s. 52.

<sup>355</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 72-79.

<sup>356</sup> Zob. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, s. 45.

<sup>357</sup> Zob. S. Czajkowski, *Dowody istnienia Boga z jego skutków*, art. cyt., s. 293.

<sup>358</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, SF 6 (1972) s. 4.

istotą istniejącą – myślącą, zawierającą w sobie idee *clara et distincta*, składającą się z *res cogitans et res extensa*, ale jest i substancją.<sup>360</sup> Owe *substare* wskutek uznania w niej intuicji, opartej na pojęciach wrodzonych, osiągnęło pewniejsze źródła wiedzy, które Descartes określił jako pewne cechy dodatnie, zaś niektóre skonkretyzował mówiąc o nich, iż posiadają braki czy wręcz niedoskonałości.<sup>361</sup> Niemniej te „ograniczenia”, czyli wyróżniki negatywne, mimo ich przedstawienia, nie świadczyły o obiektywnej rzeczywistości. Tym samym francuski myśliciel w swej koncepcji filozoficzno-przyrodniczej zawarł negację zła jako takiego, gdyż pewnych *res* nie można nazwać *bonus*. Rzeczy te ze swej istoty nie posiadają pewnych cech lub istnieją w nich braki lub też posiadają je w stopniu małym dlatego, że nie skupiają w sobie pewnych cech. Ten kartezjański „gradualizm” uznawanych intuicyjnie twierdzeń o niedoskonałościach można przedstawić dotykając zależności, które same w sobie są już niedoskonałością. Zatem ciało posiada niedoskonałości, gdyż podlega prawom natury. Inne braki to błędy, które są dowodem niedoskonałości, oraz stopniowy wzrost wiedzy – jest on najpewniejszym dowodem niedoskonałości.<sup>362</sup> W ten sposób o wartości bezwzględnej rozstrzygają atrybuty pozytywne, zaś ich wzrost powiększa wartość etyczną. Inaczej mówiąc, między rzeczami, które posiadają bezwarunkową wartość etyczną istnieją realne związki przyczynowo-skutkowe z tą klauzulą, iż skutek nie może być początkiem swej przyczyny. Wobec tego *effectus* nie może być doskonalszy od przyczyny<sup>363</sup>, gdyż byt najwyższy, *Deus ex machina*, jest racją i źródłem nie tylko pierwszego ruchu w świecie zmechanizowanym, gdzie występują tarcia, zderzenia, zawirowania, ale *Ens perfecta* jest zasadą prawdy i dobra, gdyż z własnej woli powołał Wszechświat do istnienia – wprowadził go w ruch, gdzie poszczególne byty są dobre.

Krocząc drogą analizy dedukcyjnej Kartezjusz uznaje, iż podmiot podlega prawom fizyki. W związku z tym dzięki *cogitatio*, rozróżnia atrybuty pozytywne oraz braki w rzeczach – tym samym poznaje poszczególne osoby i rzeczy oceniając ich wartość na podstawie sumy poznanych atrybutów. Pewne atrybuty są stale dobre, natomiast poszczególne byty mogą powiększać czy pomniejszać swoją liczbę atrybutów dodatnich, co powoduje, iż ich walor wzrasta. Niemniej wartość bezwzględna różnych bytów jest zmienna, gdyż one same są zmienne. Natomiast wartość względna może być perfekcyjna i utylitarna.<sup>364</sup> Kartezjusz analizując wartość względną i bezwzględną skupił się na własnych osiągnięciach filozoficzno-przyrodniczych, które wiązały się z metafizyką oraz fizyką jako źródłem całej wizji przyrodniczej i antropologicznej. To dawało mu możliwość etycznego uzasadnienia działania podmiotu żyjącego w świecie przyrody.

### 3. 2. 2. Działanie w oparciu o fakt wolnej woli i życie cnotą

Refleksje etyczne dotyczące działalności podmiotu w oparciu o fakt wolnej woli wypełniały niemal całkowicie ostatnie lata Kartezjusza. Inspiracją jego rozważań

<sup>359</sup> Zob. M. Gogacz, *Elementy metafizyki*, Warszawa 1987, s. 78-86.

<sup>360</sup> Zob. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, dz. cyt., s. 50.

<sup>361</sup> Zob. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, art. cyt., s. 205-206.

<sup>362</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 5.

<sup>363</sup> Zob. tamże, s. 6.

<sup>364</sup> O wartości perfekcyjnej według francuskiego filozofa mówi się wówczas, gdy jakiś atrybut powiększa naszą własną wartość bezwzględną lub wartość bezwzględną innych substancji. Zaś o wartości utylitarnej mówi, gdy podmiot oceni pewne cechy czy pewne rzeczy jako pozytywne dla naszej natury.

w filozoficzno-przyrodniczym systemie stało się trzecie pojęcie, afektywność, które obok fizyki i *res extensa*, oraz metafizyki i *res cogitans*, wiązało się ściśle z działaniem podmiotu.

Wolna wola jest najważniejszym atrybutem podmiotu, albowiem upodabnia jednostkę do stwórcy<sup>365</sup>, a ponadto umożliwia *animal rationalae* osiągnąć inne atrybuty pozytywne, czyli predysponuje stałe powiększanie wartości bezwzględnej. Dlatego też wolna wola, według Kartezjusza jest największym dobrem w sensie utylitarnym. Zatem jeżeli wolną wolę skieruje się na osiągnięcie coraz to nowych pozytywnych atrybutów, czyli na wzrost doskonałości, wtedy to występuje postępowanie cnotliwe. Natomiast cnotę francuski filozof określa jako dyspozycję do wykonywania tego, co rozum uzna za najlepsze, a jednocześnie jako dyspozycję do osiągania doskonałości. Jeżeli mowa tu o rozumie, a nie o intuicji, to dlatego, że intuicyjnie człowiek zna tylko pozytywne atrybuty, które przyczyniają się do podwyższenia doskonałości substancji myślącej. Stąd rozum służyć ma do wyboru najlepszego postępowania w danej konkretnej sytuacji.<sup>366</sup> Jednakże *ratio* nie zawsze spełnia należycie swoją rolę, gdyż poznający rzeczywistość może korzystać z intuicji, jak i z pobudek namiętności.

Termin namiętność oznacza całą afektywność, która przynależy do duszy jako modyfikacja. Inaczej mówiąc namiętności są prawidłami przynależącymi substancji oraz przyczynowości. Wobec tego nie są zapoczątkowane przez duszę, ale są w duszy tym, co jest spowodowane przez ciało.<sup>367</sup> Obowiązują tutaj ściśle zasady mechaniczne: różnorakie wrażenia sensualne tkwiące w duszy, a wyrażone ciałem są niezależne od wolnej woli podmiotu, gdyż tchnienia życiowe czy ruchy jednostki wiążą się z budową *corpus*, czyli z czysto materialnymi tchnieniami, które ściśle związane są z ruchami mięśni i nerwów. Związek ten, mimo czysto fizykalnych praw, uwydatnia relację duszy i ciała, która sprawia, iż ruch – życie wywołuje, a zarazem trwa wzmacniając doznania *anima*. Kartezjusz przedstawiając fakt istnienia namiętności dotyka wolności, niemniej należy rozumieć, iż namiętności „pobudzają, skłaniają” duszę ludzką do tego, by ta chciała rzeczy, do których przysposabiają one ciało.<sup>368</sup>

Wiara w wolność spowodowała, iż francuski filozof zastanawia się, jak usztywnić własne stanowisko związane z działaniem wolnym<sup>369</sup>, a zarazem jak wprost przeciwstawić się namiętnym poruszeniom. Jedno i drugie byłoby logicznym następstwem jego filozofii przyrody. Kartezjusz nie ignoruje woli, rozważając namiętności wybiera naturalizm, który pozwala mu na uzyskanie niejako gwarancji,<sup>370</sup> iż Deus poruszając świat zaaplikował weń zasady wyrażające się w naturze, gdzie ujawniają się namiętności: ich „przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczania i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała”.<sup>371</sup> Zatem natura nie złączyła cielesnych ruchów z wolą, lecz wola nastawiona jest na osiągnięcie celu: „Moja źrenica rozszerza się, kiedy chcę na coś oddalonego popatrzeć, a nie wtedy, kiedy chcę źrenicę rozszerzyć”.<sup>372</sup> Tym sposobem naturalistyczno-mechaniczne ujęcie zmodyfikowane zostało do konkretnego ruchu, które z kolei połączone zostało w sposób obiektywny z myślą, czyli duszą.

<sup>365</sup> Zob. KDK 12.

<sup>366</sup> Zob. L. Chmaj, *O dedukcji u Kartezjusza*, art. cyt., s. 191-192.

<sup>367</sup> Zob. L. Chmaj, *Wstęp do Namiętności duszy wydanych w 1938*, [w:] R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986, s. 35-37.

<sup>368</sup> Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 90.

<sup>369</sup> Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 4(1928) z. 3, s. 291-292.

<sup>370</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 146.

<sup>371</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., 147.

<sup>372</sup> Tamże, s. 92.

Dusza zespolona z ciałem nie utraciła według Kartezjusza nic ze swej wyższości względem *res extensa*, tym samym posiada swoje własne dobra.<sup>373</sup> Jasne jest, że tylko dzięki uwzględnieniu prawdziwych dóbr jednostka osiągnie całkowitą cnotę. *Virtus* jest najwyższym dobrem człowieka, gdy prowadzi do osiągnięcia wszystkich możliwych doskonałości. Dobra cielesne, a zarazem materialne, są w zasięgu jednostki szukającej owych dóbr, natomiast dobra duchowe związane są z poznaniem dobra i jego pragnieniem.<sup>374</sup> Skoro tak, to postępowanie, działanie wolne podmiotu zależy jedynie od poznania i tym lepsze jest postępowanie, im pełniejsze jest poznanie. Wszelki zaś błąd bierze się z braku wiedzy. W tym miejscu filozof podkreślając rolę poznania przekreśla istnienie i działanie sumienia, gdzie wszystkie żale i wyrzuty związane z *συνδερσις* zostały uchylone albowiem, człowiek szlachetny sam będzie wiedział, jakie są możliwości i jaka jest jego wartość działania.<sup>375</sup> Ten etyczny intelektualizm Kartezjusz, podobnie jak Sokrates czy Platon, utożsamia z cnotą, a tę z wiedzą, z zastrzeżeniem, iż sama cnota w oparciu o wiedzę nie wystarcza, konieczna jest siła woli, by określone wartości osiągać.<sup>376</sup> Zatem wola jest właściwie wykorzystana wtedy, gdy ogranicza swoje dążenia tylko do rzeczy, które rozum już poznał i jako dobre ocenił. Jeżeli wola wykracza poza ramy poznawcze rozumu, wtedy może skierować ludzkie dążenia do rzeczy tylko pozornie dobrych, a przez to samo może popełnić błąd w działaniu. Dążenie do dobra i wolne działanie wiąże się z pragnieniem *altissimus bonus*. Kartezjusz stwierdza, sięgając czasów starożytnych, że istniały trzy teorie, które dotyczyły najwyższego dobra i celu ludzkich dążeń, mianowicie: teoria hedonistyczna Epikura, gdzie najwyższym dobrem była rozkosz, teoria stoicka uznająca cnotę za najwyższe dobro oraz idea Arystotelesa, który podkreślał, iż najwyższe dobro związane jest z zespołem cech umysłowo-cielesnych.<sup>377</sup> Koncepcje te francuski filozof przyrody uznaje za prawdziwe, niemniej poddaje je odpowiedniej interpretacji, podkreślając, iż należy mieć na uwadze poznanie, a zarazem afektywność w ludzkim działaniu.

### 3. 2. 3. Reguła życia

Aby zrozumieć regułę życia, konieczne było rozważenie wartości względnej i bezwzględnej oraz faktu wolnej woli i cnoty. Zagadnienia te, związane z filozofią przyrody, pomimo mechanicyzmu, a zarazem determinizmu, Kartezjusz złączył w sposób racjonalny z życiem praktycznym, które uwypatnia podmiot działający i podejmujący odpowiednie decyzje.

Francuski myśliciel podkreślając zasadę życia ludzkiego przedstawił ją, mając na uwadze jasność i wyrazność poznania zamkniętego w granicach *recta ratio*. Wobec

---

<sup>373</sup> G. Touchard podnosząc kwestię duszy, a tym samym i dobra, usiłował wyjaśnić czysty intelektualizm etyczny francuskiego filozofa. Touchard podkreślał między innymi, iż etyka nie podlega prostej metodzie, której zadaniem jest dostarczanie szczęścia, lecz dąży ona do duszy dzięki, której stanie się nauką o szczęściu, równocześnie wchodząc do systemu filozoficzno-przyrodniczego, gdzie zajmuje odpowiednie miejsce i wiąże się z ideą Dobra. Zob. G. Touchard, *La Morale de Descartes*, Paris 1898, s. 45, [w:] L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 293.

<sup>374</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 6.

<sup>375</sup> Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 150.

<sup>376</sup> Jest rzeczą charakterystyczną, iż Descartes usiłując określić etykę oparł się na swych osiągnięciach filozoficzno-przyrodniczych, nie pomijając stoików oraz Sokratesa, Platona, Arystotelesa, którzy uznawali rozum za podstawę ludzkiego działania i dla których kultura umysłu miała ogromne znaczenie. Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 292.

<sup>377</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna u Kartezjusza*, art. cyt., s. 8.

tego działania rozumu wymaga od jednostki, by ta w każdej sytuacji, opierając się na intelekcie, starała się osiągnąć jak największe dobro.<sup>378</sup> W ten sposób działanie zostało ukierunkowane realistycznie na człowieka, który realizował swe postępowanie w świecie przyrody. Jednocześnie praktyka, jak zauważył Kartezjusz, wskazuje, iż nie zawsze podmiot jest w stanie określić, co jest najwyższym dobrem.<sup>379</sup> Taka sytuacja może być spowodowana afektywnością, która może zdeprecjonować, a zarazem zdeformować obiektywny obraz rzeczywistości. Mimo tego Kartezjusz nie widzi potrzeby, by odwołać się do najwyższej wartości, jaką jest Bóg. On jest jedynie Poruszycielem. Nawet najtajniejsze miejsce, jakie istnieje w człowieku, nie stanowi kryterium<sup>380</sup> działania, albowiem, kiedy człowiek nie może określić w sposób pewny, jakie dobro należy wybrać, wówczas winien mieć na uwadze najbardziej prawdopodobną hipotezę.<sup>381</sup> Trzeba tu podkreślić, iż filozof w tym wypadku nie używał zasady matematycznej, gdyż ona nie przekładała się na życie praktyczne, jednakże prowadziła do mądrości, wzbogacając stopniowo i przybliżając do odpowiednich, normatywnych zasad życia. Warunki te pozwalały funkcjonować całemu mechanizmowi, zaspokajając tym samym określone potrzeby jednostki. W ten sposób człowiek jako istota myśląca i egzystująca w przyrodzie mógł, nie mając żadnej analogii w świecie istot żywych, osiągnąć przystosowanie do warunków życia intersubiektywnego.<sup>382</sup> Ta rzeczywistość jako zbiór rzeczy istniejących w sobie, ale nie przez siebie, uwydatniała realizację pewnych celów, które urzeczywistniały się dzięki użyciu rozumu przy jednoczesnym wykorzystaniu namiętności, które z kolei przez fakt opanowania, jawiły wolną wolę podmiotu. Przeto przy podejmowaniu wolnych decyzji należało poddać się osądowi rozumu jako nadrzędnej, autorytatywnej normie posiadającej umiarkowaną moc błędzenia.<sup>383</sup> Zatem dobro i szczęście wynikało z *cogito* i łączyło w sposób ściśle etykę z filozofią przyrody.

Kartezjusz zalecał wykorzystać wszelką ludzką zdolność, a więc: intuicję, doświadczenie, namiętność oraz zasadę rozumu dla postępu w regule życia, czyli dla rozwoju ludzkich norm etycznych.<sup>384</sup> Inaczej mówiąc, człowiek jako stworzenie działające odsłania najważniejsze, a zarazem swoiste właściwości *homo*, w którym poznanie umysłowe prowadzi go do „doskonałości”. Doskonałość jest nieskończona, stąd i szczęście, mimo dążenia jednostki, nie jest pełne, gdyż człowiek po osiągnięciu celu usiłuje dojść do następnego. To następstwo celu, perfekcjonistyczne, łączy się według Kartezjusza z eudajmonizmem, przy jednoczesnym zachowaniu mechanizmu istniejącego w świecie przyrody.

Teoria etyki, jaką zaproponował Kartezjusz, to forma antyteizmu, albowiem mając na uwadze uniwersalny system filozoficzno-przyrodniczy, hołduje moralnemu autonomizmowi. Aksjologia w tym wypadku ma swe oparcie w świecie rozumu, przy jednoczesnej akceptacji fizyczno-ontologicznej koncepcji nie tylko Wszechświata, ale i człowieka. Fakty te uwydatniają prawdę, iż jednostka sama w sobie tworzy normy etyczne, dążąc w ten sposób ku dobru z pominięciem Dobra Najwyższego – Boga.<sup>385</sup> Zatem zagubienie prawdy o Bogu jako dawcy prawa wiecznego, a zarazem

<sup>378</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 79.

<sup>379</sup> Zob. Tamże, s. 77-78.

<sup>380</sup> Zob. KKK 1796.

<sup>381</sup> Zob. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1976, s. 46.

<sup>382</sup> Zob. Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, dz. cyt., 38-43.

<sup>383</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 8.

<sup>384</sup> Zob. A. Gawroński, *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, *Więź* 6 (1976) s. 37.

<sup>385</sup> Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 295.



naturalnego, prowadzi w logicznym następstwie do negacji człowieka jako *imago Dei*.<sup>386</sup> Myśl ludzka nie może się obejść bez „Prawdy”, jaką jest Bóg. Jeśli odrzuci się Jedność, czyli Boga, sprowadzając Go jedynie, jak to uczynił francuski filozof, do Pierwszego Poruszydela wówczas pojawi się monizm wysuwający poglądy, że absolutną wielkością jest człowiek.<sup>387</sup> Wprawdzie Descartes był daleki od tego stwierdzenia, niemniej jego filozofia przyrody, a tym samym i koncepcja człowieka, który realizuje się działając w świecie, doprowadziła do powstania deizmu, materializmu, a w konsekwencji do ateizmu.

### 3. 3. Moralność życia społecznego

W tym ostatnim paragrafie niniejszego studium podda się analizie, w świetle uzyskanej wiedzy filozoficzno-przyrodniczej, stosunki ludzi i ich kontakty nie tylko ze światem rzeczy, ale też w makro- i mikrospołecznościach. U podstaw każdej wspólnoty ludzkiej leżą określone potrzeby materialne i na odwrót, każde zwycięstwo człowieka nad światem rzeczy zakłada, co najmniej elementarną strukturę społeczną.<sup>388</sup> Ujarzmienie świata natury, jaką zaproponował Kartezjusz, i przeobrażanie świata ludzkiej egzystencji implikuje rozwój stosunków społecznych, z drugiej zaś strony układa się w sieć równoległych zjawisk i dokonuje jako proces subiektywny, który nadaje wciąż nowy wymiar ludzkiemu życiu.<sup>389</sup> Ów proces, w którym stosunek podmiotu do natury coraz silniej splota ze sobą człowieka i świat przyrody, nazywam procesem zjednoczenia.<sup>390</sup>

W jego następstwie ludzie, korzystając z określonej wizji świata, kreują odpowiednie normy postępowania, tworząc w ten sposób relacje interpersonalne.

W świetle tego należy zastanowić się nad moralnym wymiarem życia społecznego. Jak już było przedstawione w poprzednim punkcie, przeznaczeniem podmiotu jest osiągnięcie całości swojej egzystencji – działając, korzystając z intuicji, afektów, rozumu, by dojść do celu, czyli najwyższego dobra. Tegoż *bonus* nie sposób uzyskać bez scalenia – poznania świata i bez wspólnoty z drugim człowiekiem. Proces ten winien być drogą, twierdzi francuski filozof, na której człowiek, korzystając z wiedzy pewnej, szuka swego przeznaczenia. Czy rzeczywiście proces życia społecznego zbliża człowieka do celu ludzkiego przeznaczenia? A może go od niego oddala? Ten problem na przestrzeni ostatnich wieków był wielokrotnie rozważany, niemniej Kartezjusz podporządkowując świat natury człowiekowi, dokonuje przewrotu od przedmiotu do podmiotu<sup>391</sup> podkreślając, iż proces rozwoju życia ludzkiego, a tym samym norm postępowania, ściśle wiąże się z poznaniem rozumowym.<sup>392</sup>

<sup>386</sup> Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 401.

<sup>387</sup> Kto Boga usuwa, ten sam siebie rani. Zabójstwo Boga nie jest bynajmniej zwycięstwem człowieka, ale jego najstraszniejszą klęską. Zabójstwo Boga jest zarazem najtragiczniejszym samobójstwem człowieka. Zob. tamże, s. 402.

<sup>388</sup> Zob. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek. Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paryż 1978, s. 123.

<sup>389</sup> Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 56.

<sup>390</sup> Zob. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek. Współczesna antropologia w świetle teologii*, dz. cyt., s. 123.

<sup>391</sup> Zob. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 152.

<sup>392</sup> Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, dz. cyt., s. 19.

### 3. 3. 1. Życie społeczne w świetle filozoficzno-przyrodniczej koncepcji

Przeznaczeniem człowieka jako bytu otwartego na świat jest zmierzanie do zjednoczenia „ja” z rzeczywistością. Właśnie z powodu otwartości człowieka na świat, ludzkie „ja” popada wciąż na nowo w konflikt z wielością odkrywanej rzeczywistości i nie umie postępować zgodnie z tą rzeczywistością.<sup>393</sup> Zauważył to Kartezjusz, dlatego poszukując wiedzy pewnej, odwołał się do zasad matematyki oraz sceptycyzmu metodologicznego, dzięki którym osiągnął prawdę. W ten sposób utworzył własny system, w którym główną rolę odgrywała fizyka i metafizyka, zaś etyka została umieszczona między konarami drzewa.<sup>394</sup>

Przeznaczenie człowieka zmierza nie tylko do jedności ludzkiej egzystencji, ale także do ukształtowania scalonego świata. To, że mówi się nie tylko o ludzkich jednostkach, lecz o społeczności, ma swoje uzasadnienie w jedności ludzkiego przeznaczenia we wszystkich ludziach. Podmiot nie może osiągnąć wspólnoty zamykając się we własnym świecie. Każdy buduje jedność świata razem z innymi i dla innych. W życiu politycznym, gospodarczym, a nawet religijnym chodzi o całokształt wspólnoty ludzi. I dlatego dla ułatwienia społecznego życia człowieka Kartezjusz podaje reguły, które bezpośrednio wypływają z jego antropologii, ta zaś z naukowej koncepcji świata.

Pierwszą i podstawową regułą jest zasada zdecydowanego i silnego trzymania się w praktyce wybranej drogi postępowania, chyba że za zmianą tej drogi przemawiają niewątpliwe racje. Francuski filozof za przykład podaje człowieka, który wędrując po lesie zagubił odpowiednią drogę. Wówczas, jak twierdzi, jeżeli ów wędrowiec, nieznający właściwej drogi, będzie szedł nieustannie w jednym kierunku, dojdzie na skraj lasu i tam określi swe położenie. Natomiast, jeśli będąc w lesie nieustannie zmienia kierunek, wąpiąc tym samym, przeciąga własne błądzenie. W ten sposób przyjmuje za prawdziwe jedynie twierdzenia całkowicie uzasadnione mianowicie, że jeżeli w sprawach etycznych nie możemy ustalić, która opinia jest prawdziwa, to należy trzymać się opinii najbardziej prawdopodobnej.<sup>395</sup> Przeto Kartezjusz, mimo aksjomatyzacji, uznaje prawdopodobieństwo w sprawach praktycznego postępowania, przy jednoczesnym podkreśleniu, że podmiot nie powinien robić sobie wyrzutów, jeśli okazało się, że jednostka pobłądziła. Stąd wynika, iż życie społeczne nie jest w swym przebiegu kierowane instynktem, niemniej błąd wyboru nie jest błędem podlegającym osądowi, gdyż różnorodne drogi wiodą jednych ku drugim.

I jakkolwiek każda grupa z osobna, co do liczby jest ograniczona, to jednak jest związana z innymi. Wyżej wspomniana reguła urzeczywistnia następną, mianowicie: podmiot winien, o ile jest świadomy, ulegać prawom i zwyczajom swego kraju, w tym religii.

W konsekwencji trzeba mieć na uwadze, twierdzi filozof, życie społeczne, które przede wszystkim wiąże się z czynem, a nie słowami, a to dla dwóch przyczyn. Po pierwsze niewielu ludzi przyznaje się do tego, w co wierzy, a po drugie, wielu ludzi nie wie, dlaczego tak czy inaczej postępuje.<sup>396</sup> Zatem jeżeli w określonych sprawach opinie społeczne są różne, to należy wybierać opinie najbardziej umiarkowane, albowiem one to są najbardziej praktyczne i prawdopodobnie najlepsze dla zachowania własnej, osobistej swobody działania. Ta forma, twierdzi Kartezjusz, odpowiada powszechnej

<sup>393</sup> Zob. H. Pilus, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1981, s. 216-224.

<sup>394</sup> Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, dz. cyt., s. 90-96.

<sup>395</sup> Zob. F. Indan, *Mysł etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 9.

<sup>396</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 29-30.

skłonności, cechującej całe ludzkie postępowanie, i jako taka jest odnośnikiem zachowania etycznego w życiu społecznym. Toteż o wartości ludzkiego postępowania w życiu społecznym decyduje, poznanie, które jest źródłem działania, a to z kolei wypływa z antropologii, która ma swe implikacje w nauce filozoficzno-przyrodniczej.

Inną zasadę, która nie jest oderwana od pozostałych, stanowi reguła świadcząca o realizmie w podejściu do zagadnień społecznych. Kartezjusz odwoływał się w niej do etyki stoickiej.<sup>397</sup> Mianowicie, łatwiej jest pokonać samego siebie niż przeznaczenie, podobnie łatwiej jest zmienić swe pragnienia, dążenia aniżeli porządek świata. Ten ostatni człon człowiek może jedynie odkryć i zrozumieć, by lepiej egzystować w makro- i mikrosocjeczności. Zatem lepiej jest żyć w przekonaniu, że jedynie myśli są w zasięgu człowieka a nie rzeczy, które w pewien sposób są nieosiągalne.

To odwołanie się Kartezjusza do stoicyzmu zdradza naturalną dążność ludzką do osiągnięcia cnoty, co dowodzi z kolei, że wszyscy mają to samo przeznaczenie. Zatem zgodność ludzkiego przeznaczenia przejawia się również wewnętrznie, czyli w świadomości poszczególnego człowieka.<sup>398</sup> Inaczej mówiąc – *cogito ergo sum*. Dlatego u Kartezjusza występuje ścisły związek między dążeniem do najwyższego dobra – cnoty a wspólnotą, w której istotną rolę odgrywa poznanie.

Ostatnia reguła najsilniej wiąże się z jego koncepcją filozoficzno-przyrodniczą. Polega ona na uznaniu pracy nad własnym umysłem i stanowi najważniejszy element jego poglądów, nie tylko filozoficznych, ale i etycznych.<sup>399</sup> Kartezjusz sam w sposób otwarty podkreśla, iż odkrycie własnej metody dało mu możliwość osiągnięcia nie tylko wiedzy pewnej czy prawdy, ale i możliwość odpowiedniej postawy etycznej względem konkretnego człowieka. Dzięki temu filozof podtrzymuje, iż jednostka nie może utracić zadowolenia, jeżeli pracuje nad rozwojem swego umysłu, a tym samym nad wzrostem swego cnotliwego postępowania.<sup>400</sup>

Rozwój umysłowy, czyli praca nad wzbogacaniem rozumu, pozwala panować nad afektami, dzięki czemu podmiot działający osiąga wewnętrzną inteligibilność, harmonię oraz zadowolenie w życiu społecznym. Przeto trzeba mieć stałą wolę czynienia dobra – tym samym odróżniać to, co od człowieka jest niezależne i to, co od podmiotu zależy, a następnie traktować w sposób stoicki rzeczy. Kartezjusz mówiąc o rozwoju umysłu miał na myśli rozwój życia cnotliwego, w którym przyjemność *ratio* jest szersza niż przyjemność cielesna, gdyż ta ostatnia wydaje się znacznie mniejsza, albowiem jej trwanie związane jest z poruszeniem, a zarazem z pożądaniem, a to jest jedynie dobre, gdy jest następstwem prawdziwego poznania.<sup>401</sup> Jednocześnie francuski filozof dzieląc i wartościując życie ludzkie docenia dobro umysłu, nie pomijając *bonus corpus* i dobra materialnego.

Myśl moralna związana jest u Kartezjusza z jego ogólnymi poglądami filozoficznymi,<sup>402</sup> gdyż całą wiedzę o podstawach i działaniu bytu znajduje w sobie samym. To staje się podstawą do wytworzenia twierdzeń o świecie przyrody, o człowieku oraz o *Esse perfecta*. Te principia wiążą się z pojęciami wrodzonymi, które swą oczywistością gwarantują prawdziwość poznania, zatem w zakresie etycznym, przy udziale rozumu i intuicji, wskazują na pozytywne atrybuty, które powiększają ludzką doskonałość działającą w społeczności. Normy moralne dotyczą jedynie ludzi, albowiem

<sup>397</sup> Zob. przypis 47, [w:] R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 199.

<sup>398</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>399</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 9-10.

<sup>400</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 33-36.

<sup>401</sup> Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 152-153.

<sup>402</sup> Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 290.

rzeczy posiadają jedynie wartość względną, gdyż pozwalają, a zarazem ułatwiają postęp w doskonałości.<sup>403</sup>

Metodologia kartezjańska nastawiona jest na systematyczne zdobywanie i odkrywanie wiedzy. Taka droga daje zadowolenie, gdyż jest efektywna i pewna. Francuski filozof dokonując zmiany spojrzenia na świat zaimplikował w sposób nieunikniony nowe spojrzenie na człowieka i jego postępowanie. Działanie jednostki żyjącej w społeczeństwie, zbiorowości czy kraju jest wyższe od dobra osobistego niemniej, etyka ma indywidualistyczny charakter, gdyż podstawowym celem jest podniesienie własnego poziomu doskonałości w oparciu o rozum.

---

<sup>403</sup> Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 10.

## Zakończenie

Propozycja nowego ujęcia i zrozumienia Wszechświata oraz nowego określenia w nim miejsca człowieka, rozwiązana przez kartezjańską filozofię przyrody, nadawała się do powszechniejszego przyjęcia. Podbijała ona umysły swą nowoczesnością, lecz pełna jej akceptacja wymagała nie tylko porzucenia wytworzonych przez tradycję nawyków i upodobań myślowych, ale również przezwyciężenia przekonań powstających pod naciskiem bezpośrednich doznań zmysłowych i bezpośrednich doświadczeń wewnętrznych. Kartezjusz trafnie stwierdzał, że nowa nauka wymaga nowych umysłów, które wytworzą wręcz nowych ludzi.

Obraz Wszechświata wytworzony przez naukę francuskiego filozofa wchodził w coraz ostrzejszy konflikt<sup>404</sup> z naturalnym doświadczeniem ludzi, a propozycje, jakie przedstawił, dotyczące istoty człowieka, wiązały się z fizyką, co w konsekwencji

---

<sup>404</sup> Ów konflikt rozwinął się po śmierci Descartes'a, albowiem filozof dzięki bogactwu tematów i różnorodności wątków myślowych, stał się inspiratorem żywego w XVII i XVIII wieku ruchu umysłowego, który czy to kontynuując jego poglądy, czy też je zwalczając w całości lub krytykując tylko w części, pozostawał pod jego wpływem, bo przezeń został spowodowany. Ruch ten określa się mianem kartezjanizmu. Wśród różnorodnych tendencji występujących w kartezjanizmie, ogólnie wyróżnić można dwa nurty główne. Pierwszy z nich, krytyczno-zachowawczy, o orientacji fideistyczno-teologicznej, skupiał się zasadniczo na teorii duszy i Boga. Jego rozwinięciem stała się idealistyczna doktryna tzw. okazjonalizmu, która pogłębiając kartezjańską nie-komunikatywność duszy i ciała wyprowadzała stąd wniosek o boskich przyczynach aktów świadomości. W myśl tej koncepcji materialne ciało nie może być przyczyną sprawczą procesów duszy, wobec duszy może ono spełniać jedynie rolę czynnika okazjonalnego, który nie potrafił jednak spowodować istotnego między nimi współdziałania. Do czołowych kartezjańczyków – okazjonalistów należeli niemiecki filozof Jan Clauberg (1622-1665), a przede wszystkim Flamandczyk Arnold Geulincx (1624-1669), uznawany za właściwego twórcę i teoretyka tej doktryny. Drugi nurt – postępowo-racjonalistyczny – wychodził z kartezjańskiego racjonalizmu, kładąc szczególny nacisk na materialistyczną interpretację fizyki. Poglądy przyrodniczo-fizykałne wykorzystywał zaś do zwalczania scholastycznych nawarstwień w nauce oraz do objaśniania świata wyłącznie przez naturalne przyczyny. Jeszcze w XVII wieku z tendencji tej zrodziły się dwie wielkie konstrukcje filozoficzne, które – chociaż znacznie różniły się od dzieła Kartezjusza – niemniej w jego racjonalizmie znalazły podporę i punkt wyjścia. Były to: (etyczno-materialistyczny system Barucha Spinozy (1632-1677) i pluralistyczno-monodologiczny system Godfrйда W. Leibniza (1646-1716). (*Dokończenie na następnej stronie*)



doprowadziło do mechanistycznego ujęcia podmiotu przy jednoczesnym podkreśleniu dualizmu. W ten sposób świat jako przedmiot badań naukowych i świat jako przedmiot zmysłowych doświadczeń ludzkich okazał się różnym światem. Whitehead w swym studium poświęconym nauce i narodzinom nowoczesnej cywilizacji podkreślał, iż nauka XVII wieku przedstawia ludziom matematyczno-mechaniczny sposób rozumienia świata przyrody i ludzkiej egzystencji, przez co zaprzecza całkowicie doświadczeniom człowieka dotyczącym zarówno rzeczywistości obiektywnej, jak i doznaniom wewnętrznym. Ten abstrakcyjny obraz Wszechświata oparty na *cogito* miał być jedynie prawdziwy, zaś wszystko inne było tylko złudzeniem.<sup>405</sup> Ta koncepcja coraz bardziej zdecydowanie ujmowała cielesną przynależność ciała człowieka do mechanistycznego porządku przyrody, przeciwstawiając się zasadniczej odrębności i inności człowieka. Tym samym odczuwalna była degradacja podmiotu przy jednoczesnym zaprzeczeniu tradycyjnej etyki, jak i negacji Boga podtrzymującego i działającego w świecie.

Innymi słowy, ów kierunek rozwoju naukowego doprowadził do zupełnie nowych komplikacji. W dobie scholastyki i u początku renesansu filozofia przyrody była sprzymierzeńcem ludzi działających w świecie zaś rozmyślania o człowieku stawały się w tych warunkach rozmyślaniami o jego twórczości, moralności, poznaniu. Ludzie żyli w świecie barw i dźwięków, wartości i celów, tradycji i wyobraźni, uczuć i woli. Nauka Kartezjusza zaproponowała im wejście w świat geometrii i mechaniki, w świat „czystej” myśli przy jednoczesnym pominięciu „tradycyjnej”, chrześcijańskiej etyki, która nie była i nie jest skrajną, poza doczesną aksjologią. Wręcz przeciwnie, chrześcijańska etyka jest jednocześnie humanistyczną etyką mającą na uwadze całego człowieka, który został stworzony przez Boga, a przez wcielenie Chrystusa podniesiony do godności bogoc człowieka.<sup>406</sup> W ten sposób Jezus Chrystus stanowi żywą normę głęboko ludzkiej etyki, która w centrum sytuuje poszanowanie ludzkiej godności, uwydatniając równocześnie odniesienie do Boga jako pierwotnego fundamentu ludzkiej godności i celu ludzkiego działania.<sup>407</sup>

Rozwój koncepcji filozoficzno-przyrodniczej Kartezjusza doprowadził do powstania etyki, która była najślabszym ogniwem myśli naukowej tegoż myśliciela. Filozof zalecał przyjęcie czasowej etyki – przejściowej, która wypływała z naukowej wizji świata. Sam był przekonany, iż nowa etyka zostanie dopiero utworzona w przyszłości. Miał rację, albowiem po jego śmierci ogłoszono *Etykę* Spinozy, który dotykając poznania i świata przyrody oparł się na filozofii francuskiego myśliciela.<sup>408</sup> Zaczęła ona zyskiwać znaczenie w dobie oświecenia. W tej epoce podjęto szeroki wysiłek mający pokazać, że system moralny może się opierać na materialistycznych i mechanistycznych ujęciach przyrody, a co za tym idzie i człowieka.

Materializm rozwijał się w ścisłym związku z osiągnięciami nowożytnego przyrodoznawstwa XVII i XVIII wieku i był próbą filozoficznej interpretacji jego wyników. Spośród nauk przyrodniczych największe sukcesy notowały wówczas mechanika, astronomia, matematyka, jak również chemia – która w tym czasie stawiała

---

(Dokończenie z poprzedniej strony) Z końcem XVII wieku kontynuowany racjonalizm kartezjański był łączony z empiryzmem, a nawet postawami naturalistycznymi i w takim zestawieniu wykorzystywany był przez licznych przedstawicieli ówczesnej filozofii do tłumaczenia świata czysto przyrodniczego, opartego na zdrowym rozsądku. Zob. Cz. Głąbik, *Filozofia przedmarksistowska*, Warszawa 1970, s. 111.

<sup>405</sup> Zob. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 80.

<sup>406</sup> Zob. W. Sołowiow, *Pisma*, t. 1, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 83-86.

<sup>407</sup> Zob. J. Piegsa, *Człowiek istota moralna*, dz. cyt., s. 12.

<sup>408</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 96; 99-100.

swe pierwsze samodzielne kroki.<sup>409</sup> Zdobycze tych nauk wiązały człowieka z konkretną rzeczywistością przyrodniczą i nie pozostawały bez wpływu na filozoficzną refleksję nad poznawanym światem i ludzkim działaniem.

Rozwijająca się na przyrodniczym podłożu kartezjańskiej myśli, filozofia materialistyczna wychodziła z założenia, że podstawą wszechrzeczy jest fizyczna natura, wystarczająca sama sobie i będąca przyczyną wszelkiej istności.<sup>410</sup> Przyjąwszy ten punkt widzenia, filozofowie uznający koncepcję materialistyczną tłumaczyli istotę i prawidłowości rządzące światem zewnętrznym, jak też próbowali ustalić miejsce w nim człowieka oraz zadania, jakie wynikają stąd dla niego, a co za tym idzie także dla całego społeczeństwa.

Mając przyrodę za realny i trwały byt głosili, iż cokolwiek istnieje, jest tylko materialne, albowiem ogół bytów przyrodniczych jest materialny, we wszystkich swych przejawach. La Mettrie dowodził, iż cokolwiek istnieje, jest materialne. Nie dotyczyło to tylko ciała, ale i duszy, gdzie jej aktywność zależna była całkowicie od ciała. Ten stan rzeczy wyjaśniał szczególną właściwością substancji materialnej, którą znajdował we wrażliwości materii, określanej też jako zdolność czucia. Z tego założenia wynikają właściwości praktyczne. Społeczeństwo jest również swego rodzaju mechaniczne, w którym nie ma miejsca dla Boga, a tym bardziej dla etyki, jak ją nazwał filozof pozaracjonalnej. To, jakim człowiek będzie, zależy od wykształcenia i wychowania. Zatem moralność jest rzeczą względną nie ma absolutnego dobra ani zła. Dobro to poświęcenie korzyści osobistej na rzecz tego, co korzystne dla ogółu, zło to postawa przeciwna. Takie rozumienie moralności zapewnia człowiekowi radość i spokój ducha.<sup>411</sup>

Podobny punkt widzenia reprezentowali także inni filozofowie przyrody jak P. T. Holbach, C. Helvetius.<sup>412</sup> Natomiast to, co ich różniło, polegało jedynie na sposobie wyrażania myśli o materialnym podłożu zjawisk duchowych. Utrzymywali oni, że wrażliwość, choćby w najbardziej nawet elementarnej formie, jest cechą charakterystyczną dla całej materii. Materię miano więc za substancję w szczególny sposób uduchowioną, we wszystkich swych cząstkach obdarzoną zdolnością czucia. La Mettrie sądził, że wrażliwość jest własnością materii o specjalnym poziomie organizacji, co dawało zdolność doznawania. To było jedynie potencjalną właściwością materii, która ujawnia się dopiero z chwilą, gdy sama materia znajdowała się na odpowiednim

---

<sup>409</sup> Zob. Cz. Głąbik, *Filozofia przedmarksistowska*, Warszawa 1970, s. 119.

<sup>410</sup> Zob. tamże, s. 121.

<sup>411</sup> Zob. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1991, s. 356.

<sup>412</sup> Był to tzw. materializm mechanistyczny, traktujący świat jako mechanizm i wyjaśniający ruch i przemiany rzeczywistości przede wszystkim fizycznie – prawami mechaniki. Jego XIX-wieczną kontynuacją był materializm o charakterze biologicznym poszukujący wyjaśnienia prawidłowości rządzących światem w prawach biologii (L. Büchner, K. Vogt, J. Moleschott). W filozofii marksistowskiej przybrał postać materializmu dialektycznego, będącego teorią ewolucji rzeczywistości przyrody, zbudowanego za pomocą dialektyki heglowskiej oraz materializmu historycznego autorstwa K. Marksa, stanowiącego ogólną teorię przemian historycznych i społecznych wyjaśnianych również za pomocą dialektyki oraz upatrujących materialne podłoże i źródło wszelkich zjawisk antropologicznych, społecznych i kulturowych w sposobach produkcji i stosunkach ekonomicznych, powstających przy wytwarzaniu dóbr służących do zaspokajania podstawowych potrzeb ludzkich. F. Engels dokonując ahistorycznej absolutyzacji podziałów i sporów właściwych filozofii XVIII-XIX w., m.in. krytyki idealizmu G. W. F. Hegla przez L. Feuerbacha, który uznaje konflikt materializmu z idealizmem za główne zagadnienie całej historii filozofii. Traktując go jako odbicie walk klas organizujących procesy społeczno-ekonomiczny nadając mu zarazem uproszczoną postać dylematu pierwotności ducha bądź materii, przypisywanego ontologicznym koncepcjom idealistycznym i materialistycznym. To implikowało odpowiednią postawę etyczną polegającą na traktowaniu rzeczy, bogactw materialnych, przyjemności cielesnych jako głównego celu ludzkiego życia z pominięciem Dobra Najwyższego – Boga. Zob. WE, s. 126.

poziomie własnego rozwoju.<sup>413</sup> Duszy La Mettrie nie znajdował w królestwie roślin czy zwierząt. Jej załączki dostrzegał w organizmach stojących między światem roślin a światem zwierząt.<sup>414</sup>

Ten fakt urzeczywistniał prawdę dotyczącą życia, które przejawiało się w świecie i które istniało we wszystkich postaciach świata przyrody nie wykluczając ludzkiej egzystencji, która w zupełności podlegała prawom fizyki. Koncepcja ta uwarunkowywała w podmiocie procesy jedynie biologiczne, nie pomijając przy tym psychicznych, niemniej w ten sposób rozwinięto teorię organizmów jako szczególnego rodzaju złożonych maszyn.<sup>415</sup> Było to nawiązanie do filozofii przyrody Kartezjusza.

Innym osiągnięciem filozofii materialistycznej było przypisanie materii nie tylko wrażliwości, ale nadto wyposażenie jej w takie własności jak rozciągłość i wewnętrzna siła motoryczna. Takim pojmowaniem materii nie tylko podporządkowało się człowiek światu przyrody, ale nadawało mu nowy sens działania, który jawił się przede wszystkim w hedonizmie. Materializm nie dawał hedonizmowi ani nowej postaci, ani nowych argumentów, ale głosił go tak zupełnie bez kompromisu, jak nikt od czasów Arystypa. Ta postawa wypływająca z materializmu negowała Boga, a jeśli nawet uznawano Jego istnienie, to z faktu tego nie wynikało, że należy mieć na uwadze normy, które zostały objawione, a tym bardziej ich przestrzeganie, gdyż dążąc ku szczęściu należy wyzbyć się tego, co determinuje. Odwołanie się do Stwórcy implikowało według materialistów konieczność kultu i uznanie Go jako nadrzędnej formy istnienia.<sup>416</sup> To nie było do przyjęcia, gdyż społeczeństwo hedonistyczne, według Bayle'a winno być całkowicie ateistyczne. Do tego należy dążyć dla dobra ludzkiego.<sup>417</sup>

Racjonalizm wypływający z myśli filozoficzno-przyrodniczej Kartezjusza stanowił centralną wartość filozofii nie tylko oświecenia, ale i następnej epoki. Rzeczą istotną jest to, że filozofowie walcząc z chrześcijańskimi dogmatami sami zdogmatyzowali rozum ludzki, a kulturę przez nich wytworzoną – racjonalna wiedza, moralność – nazwali interkomunikatywną z pominięciem Boga. Tworząc w ten sposób ateistyczną wizję świata, podkreślano przy tym, iż rozum ma zdolność tworzenia prawdy.<sup>418</sup>

W tym nurcie, zapoczątkowanym przez francuskiego myśliciela, a sięgającym aż do współczesnych czasów, zlekceważono klasyczne znaczenie prawdy, tzn. troskę o poznanie wartości, nadające ludzkiemu życiu znaczenie. Działano tak uważając, iż jedynie racjonalne patrzenie, z pominięciem Boga, nadaje sens ludzkiemu życiu. Dziesięciolecia racjonalności w konsekwencji doprowadziły do irracjonalności. Etyczne miary i religijność uznano za orientacje zbędne i niekonieczne. Takie nastawienie przyczyniło się do zaniku miary wycucia moralnego. Konieczne jest odzyskanie „rzeczywistości” przez powrót do krytycznego realizmu.<sup>419</sup>

Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmuje istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej. Niektórzy tak bardzo wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna i więcej im chodzi, jak się zdaje, o afirmację człowieka(...). Inni znów tak sobie Boga wymyślają, że twór ten, odrzucony przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii. Inni nie przystępują nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieliby troszczyć się o religię.<sup>420</sup>

<sup>413</sup> Zob. Cz. Głębik, *Filozofia przedmarksistowska*, dz. cyt., s. 119.

<sup>414</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 186.

<sup>415</sup> Należy zwrócić uwagę, iż koncepcja maszyn obecna jest w badaniach medycznych.

<sup>416</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 188.

<sup>417</sup> Zob. J. Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 177.

(Dokończenie na następnej stronie)

Tak więc rozum poszukujący stał się instrumentem emancypacji, wyzwalał nie tylko prawdę, ale także autonomię pomiędzy ludźmi. Właśnie to połączenie autonomii i równości tworzyło fundament dla moralnej i politycznej treści działania ludzkiego.<sup>421</sup> Z taką koncepcją rozumu, etyki i polityki związana była silna pokusa redukcji ogromnej różnorodności form ludzkiego życia do karykaturalnych uproszczeń.<sup>422</sup> Powstałe koncepcje – materializmu, deizmu, ateizmu, sensualizmu – zwolennicy wiązali z rozumem, wierząc jednocześnie, że poprzez dyscyplinę umysłu prawda musi się pojawić i to zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, a więc nie w oparciu o objawienie, ale na drodze argumentów i kontrargumentów, połączonych z obywatelskimi cnotami dobroczynności i nie nadużywania władzy.

Widać więc, jak Bóg został stopniowo „wyliminowany” ze świata, a jego miejsce zaczął coraz bardziej zajmować człowiek, wraz z jego zaufaniem do własnego rozumu. Można zatem powiedzieć, że wiele przejawów współczesnej negacji Boga – nieobecność rzeczywistości nadprzyrodzonej w codziennym życiu, mocno podkreślane znaczenie wolnej woli,<sup>423</sup> tolerancji i różnorodności w życiu społecznym, czy też „porządek bez autorytetu” – ma swoje źródło w filozofii przyrody Kartezjusza.

Warto podkreślić, że proces wyalienowania Boga dokonywał się oczywiście na tle ówczesnej sytuacji kulturowej Europy Zachodniej. Wiek XVII był wiekiem wielkich przemian, a jedną z nich było pojawienie się kartezjańskiej filozofii przyrody. To właśnie głównie ludzie świeccy, a nie duchowni, stworzyli filozofię nowożytną i to bardziej na użytek królestwa ziemskiego, doczesnego niż nadprzyrodzonego. Można więc sądzić, że prawdy objawione znajdują się poza zasięgiem ludzkiego poznania rozumowego, a więc religię należy zamknąć w sferze bezrozumnej wiary, a nie intelektualnego poznania lub rozumowego dowodu. Było to świadome zanegowanie kultury europejskiej, z którego zaczęły wyłaniać się różnego rodzaju koncepcje stawiające podmiot na piedestale z pominięciem Boga Stwórcy: systemy sprzeciwiające się objawieniu, jak i zdrowemu rozumowi, niszczące wszelki ład społeczny, burzące jego podwaliny, a tym samym odmawiające człowiekowi prawa, godności i wolności.<sup>424</sup>

Podsumowując można powiedzieć, że w pokartezjańskiej filozofii stopniowo osłabiała się i tak już zanegowane prawdy wiary i wypływająca z nich etyka, a wzmacniała się tendencja etyki naturalistycznej.<sup>425</sup> Kartezjusz wytworzył pogląd filozoficzno-przyrodniczy, który zawierał nie tylko swoistego rodzaju normę postępowania, ale na dodatek zamknął w swej koncepcji myśli, które dawały możliwość stawiania pytań. Przyczynił się do wiary w rozum, niemniej owe *credo* uwikłało „niezwykłe szaleństwo”. Jak twierdzi Maritain, rozum ludzki nie posiada innej zawartości niż ta, którą otrzymał od rzeczy. Rozbrojony rozum traci zdolność ujmowania rzeczywistości i po pewnym okresie zarozumiałości musi abdykować, wpadając wtedy w zło przeciwne – w antyintelektualizm, woluntaryzm, pragmatyzm.<sup>426</sup>

---

(Dokończenie z poprzedniej strony)

<sup>418</sup> Zob. tamże, 179.

<sup>419</sup> Zob. J. Piegsa, *Człowiek istota moralna*, dz. cyt., s. 65.

<sup>420</sup> KDK 19.

<sup>421</sup> Zob. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, dz. cyt., s. 330-331; 347; 362-364

<sup>422</sup> Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 240.

<sup>423</sup> Zob. J. Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 179.

<sup>424</sup> Zob. Pius XI, *Divini Redemptoris*, tłum. S. Okoniewski, Warszawa 2003, p. 13, s. 17.

<sup>425</sup> Należy tu mieć na uwadze wszystkie możliwe systemy filozoficzne, które w swych poszukiwaniach w sposób świadomy skupiły się na rozumie jako źródle etyki.

<sup>426</sup> Zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, dz. cyt., s. 243.

Kartezjusz dążył do zbudowania jedności całej nauki, lecz zdecydowanie oddzielił zdobycze starożytności od nowożytności, metafizykę od fizyki. Starał się zbudować niepodważalne dowody na istnienie Boga, a radykalnie oddzielił wiarę od rozumu, prawdy religijne od prawd rozumu, osłabiając wiarę w Boga, a nawet przyczynił się do zerwania więzi z Transcendencją, co dokonało się w różnym stopniu już u myślicieli okresu pokartezjańskiego.<sup>427</sup> Taki był humanistyczny ideał Kartezjusza, który leży u początków nowożytnej filozofii. Poszukując mądrości, filozof przyczynił się do odwrócenia świata od największej mądrości, która zamyka się w życiu Bożym. Rzeczywistość świata nowożytnego zanegowała ją, pozostawiając coraz mniej miejsca dla świadomego przeżywania i afirmacji człowieka w świetle prawdy wiecznej – Boga.

---

<sup>427</sup> Zob. tamże, s. 244. <sup>418</sup> Zob. tamże, 179.



## *Bibliografia*

### **I. Źródła:**

#### **1. Pisma René Descartes`a:**

Prawidła kierowania umysłem (1628), tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958.

Poszukiwanie prawdy przez światło przyrodzone rozumu (1628), tłum.

L. Chmaj, Warszawa 1958.

Rozprawa o metodzie (1637), tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.

Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku (1640-1645), tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.

Medytacje o pierwszej filozofii (1641), tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Zarzuty uczonych mężów oraz Odpowiedzi autora (1641), tłum.

S. Swieżawski, Rozmowa z Burmanem (1641), tłum. I. Dąbska, Warszawa 1958.

Listy do księżniczki Elżbiety (1643-1649), tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.

Listy do Voetiusa (1643), tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.

Zasady filozofii (1644), tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.

Człowiek. Opis ciała ludzkiego (1644), tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.

Namiętności duszy (1648), tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.

### **II. Literatura**

#### **1. Podstawowa**

Alquié F., Kartezjusz, tłum. oraz wybór pism Kartezjusza S. Cichowicz, Warszawa 1989.

Asmus W. F., Descartes, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.

Bartoszewski J., Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych, *Seminare* 23 (2006), s. 149-160.

- Bartoszewski J., Idea infinitatis – nadzieją pewności wiedzy i odkrycie innego w „epifanii twarży, *Miscellanea Sociologica et Philosophica*, 8 (2007), s. 45-54.
- Bartoszewski J., Matematyczne korelacje filozofii René Descartes'a i Edmunda Husserla, [w:] Polska Sieć Filozoficzna, <http://www.psf.org.pl/publication.php?pid=524>.
- Bartoszewski J., Matematyczne konotacje filozofii Kartezjusza, [w:] Wiedza i Edukacja, Świat wirtualnej nauki, <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/18180>.
- Bednarowski W., *Decartes i cogito*, Kraków 2001.
- Beth E. W., Cogito ergo sum, *Dialectica* 12(1958) s. 223-233.
- Chmaj L., *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930.
- Chmaj L., Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w., *Mfil* 25 (1956) z. 5, s. 67-102.
- Chmaj L., Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań, *KF* 6(1928) z. 1, s. 69-96, z. 2, s. 242-271, z. 3, 275-298.
- Cichowicz S., W sprawie Kartezjusza, *Znak* 26 (1974) nr. 9, s. 1158-1162.
- Czajkowski S., Dowód istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza, *KF* 13 (1936) z. 4, s. 292-316.
- Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.
- Gawroński A., Zmierzch formacji kartezjańskiej, cz.1, *Więź* 21(1979) nr 6, s. 33-50,
- Gawroński A., Zmierzch formacji kartezjańskiej, cz. 2, *Więź* 22(1980) nr 1, s. 30-44.
- Gierulanka D., Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności u Kartezjusza, *KF* 19 (1950) z. 3, 4, s. 207-262.
- Heller M., Logika zderzeń czyli o kartezjańskiej maszynie świata, cz. 1, *PP* 1983, nr 7-8, s.11-37,
- Heller M., Logika zderzeń czyli o kartezjańskiej maszynie świata, cz. 2, *PP* 1983, nr 10, s. 28-37.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Pułtowski, Warszawa 1982.
- Indan F., Myśli etyczne Kartezjusza, *SF* 79 (1972) nr 6, s.4-16.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988.
- Lefebvre H., *Kartezjusz*, Warszawa 1950.
- Morawiec E., *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej*, Warszawa 1966.
- Morawiec E., *Koncepcja filozofii u Kartezjusza*, *SPCh* 2 (1965) s. 135-163.
- Morawiec E., *O dedukcji u Kartezjusza*, *SPCh* 1 (1965) s. 175-199.
- Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.
- Morawiec E., *Przedmiotowe źródła „matematyczne” metody w filozofii Kartezjusza*, *SPCh* 2(1966) s. 103-121.
- Touchard, G., *La Morale de Descartes*, [w:] L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, *KF* 6 (1928) z. 1, z. 3, 275-298.
- Ziółkowski A.M., *Filozofia Rene Descartes'a*, Warszawa 1989.

**2. Pomocnicza:**

- Adamczyk S., Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej, ZNKUL 2 (1959) nr 2, s. 3-48.
- Aduszkiewicz A., Gogacz M., Awicenna i średniowieczna filozofia arabska, Opera Philosophorum medii aevi, t. 4, Textus et studia, Warszawa 1980.
- Albert Wielki, Summa de creaturis, [w:] E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Augustyn, Epistula 120, 3 (PL 33, 453).
- Anzenbacher, A., Wprowadzenie do filozofii, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987.
- Arystoteles, Fizyka, [w:] Dzieła Wszystkie, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, Krótka rozprawa psychologiczno – biologiczna [w:] Dzieła Wszystkie, t. 3, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, O duszy, tłum., K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, O niebie, tłum., K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, Zagadnienia przyrodnicze, tłum. L. Regner, Warszawa 1980.
- Arystoteles, O powstawaniu i ginieciu, tłum., K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, Meteorologia, tłum., K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Bardan J., Czyn etyczny i jego uzasadnienie, ZNKUL 3 (1960) z. 2, s. 61-72.
- Barycz H., Dyskusja, Znak 7-8 (1971), s. 934.
- Barrow J., Teoria wszystkiego, tłum. J. Czerniewski, T. Placek, Kraków 1995.
- Bednarski F.W., Skróty Zarysu Teologii (Sumy Teologicznej) św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2000.
- Biesiekiński P., Synteza augustyna i pseudoareopogity w związku z filozofią platońską, RF 39(1936) z. 4, 371-374.
- Bober A., Antologia patrystyczna, Kraków 1965.
- Bocheński J., Zarys historii filozofii, Kraków 1993.
- Boczar M., Światło jako zasada istnienia w myśli filozoficznej Roberta Grosseteste'a, Studia Mediawistyczne 20 (1980) z. 1, s. 3-18.
- Boman T., Hebrew Thought compared with Greek, Philadelphia 1960.
- Böhner Ph., Gilson E., Historia filozofii chrześcijańskiej, Od justyna do Mikołaja Kuzańczyka, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.
- Bedouille G., Kościół w dziejach, tłum. A. Fubiś, poznań 1994.
- Bourbaki N., Elementy historii matematyki, Warszawa 1980.
- Burtyń S., Spór wokół naukowego obrazu świata, Warszawa 1978.
- Dowson Ch., Szkice o kulturze średniowiecznej, Warszawa 1966.
- Capenhausen H. von, Ojcowie Kościoła, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967.
- Clement O., Prawda was wyzwoli. Rozmowa z patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I, tłum. J. Dembska, M. Żurowska, Warszawa 1998.
- Crombie A. C., Nauka średniowiecza i początek nauki nowożytnej, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960.

- Cornford A. C. *Kosmologia Platona*, Londyn 1957.
- Czarnecki Z. J., *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*, Warszawa 1968.
- Czuj J., *Szkoła Orygenesusa*, AK 53 (1950) z. 2, s. 114-129.
- Dąbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.
- Dąbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
- Dłubacz W., *Platon krytyka ateizmu*, RF 48 (1999) z. 2, s. 5-15.
- Dłubacz W., *Kosmos Arystotelesa*, *Sumarium* 1997-1998, nr 26-27, s. 5-15.
- Dłubacz W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 19992
- Drozdowicz Z., *Główne nurty w filozofii francuskiej*, Poznań 1991.
- Drozdowicz Z., *O Bogu, rozumie, naturze i wielkim eklektyzmie*, Szczecin 1986.
- Favier J., *Wielkie odkrycia od Aleksandra do Magellana*, tłum. T. Rogożycki, Warszawa 1996.
- Gadomski J., *Powstanie kosmosu i jego życie*, Warszawa 1963.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1999.
- Galbiati E., *Piazza A., Biblia księga zamknięta*, Łódź 1971.
- Garin E., *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1969.
- Gładyszewski L., *Święty Justyn – Chrześcijański filozof i męczennik*, AK 71 (1979) z. 1. s. 16-25.
- Głąbik Cz., *Filozofia przedmarksistowska*, Warszawa 1970.
- Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Bóg i Filozofia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1961.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. Jan Rybałta, Warszawa 1998.
- Gilson E., *Augustianizm. Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gogacz M., *Elementy metafizyki*, Warszawa 1987.
- Granat W., *Osoba ludzka, próba definicji*, Sandomierz 1961.
- Granat W., *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Gryżenia K., *Vittorino da Feltrre*, [w:] *Powszechna Encyklopedia filozoficzna*, t. 9, Lublin 2008, s. 670-671.
- Gutkowski, J. *Zagadnienia reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est”, [w:] „De hebdomadibus” Boecjusza. A geneza egzystencjalna teorii bytu, [w:] Studia wokół problematyki „esse”, Warszawa 1976.*
- Hamman A., *Portret Ojców Kościoła*, Warszawa 1978.
- Heller M., *Filozofia świata, wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992.

- Heller M., Liana Z., Mączka J., Skoczny W., Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie, Tarnów 2001
- M. Heller, J. Mączka, J. Urbańca Sens i nonsens w nauce i filozofii, Tarnów 1999.
- Heller M., Nowa fizyka i nowa teologia, Tarnów 1992.
- Heller M., Uchwycić przemijanie, Kraków 1997.
- Heinrich W., Zarys historii średniowiecznej, Warszawa 1963.
- Hosted H., Świadomość [w:] Podstawowe pytania filozoficzne, pod red. E. Martensa, H. Schnadelbacha, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Jasman K., Orygenes o doskonałości chrześcijańskiej, AK 71(1979) z. 1, s. 37-45.
- Jędrzejewski M., Filozofia. Materiały do ćwiczeń dla studentów teologii, Tarnów 2001.
- Juszkiewicz A.P., Historia matematyki, t. 4, Warszawa, 1978-1985.
- Kaczmarek M., Christus unus omnium magister. Święty Bonawentura nauka o Chrystusie – Mistrzu życia chrześcijańskiego. Studia Laurentiana 3 (2003) Supplement 1.
- Kania W., Świadkowie tradycji. Rys patrystyczny, Tarnów 1998.
- Klemens, Pierwszy list do Koryntian, [w:] Pisma Ojców Apostolskich, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, t. 1, cz. III, 20.
- Kijewska A., Neoplatonizm Jana Szkota Erjugeny, Lublin 1981.
- Kijewska A., Księga Pisma i Księga Natur Heksameron Erjugeny i Teodoryka z Chartres, Lublin 1999.
- Kołakowski L., O rozumie i innych rzeczach, Tygodnik Powszechny, nr 41, 12. X. 2003, s. 8.
- Kopania J., Etyczny wymiar cielesności, Kraków 2002.
- Kowalczyk S., Argument z przyczynowości sprawczej i celowości w augustyńskiej filozofii Boga, RF 19(1979) z. 1, s. 73-83.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gausium et spes, Rzym 1965.12.07, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1968, s. 526-606.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Rzym 1992.10.11, Poznań 1994.
- Krapiec M. A., Realizm ludzkiego poznani, Poznań 1959.
- Krapiec M. A., Metafizyka, Lublin 1988.
- Krapiec M. A., Teoria analogii bytu, Lublin 1993.
- Krapiec M.A., Teoria materii. Ujęcie fizykalne i Filozoficzne, ZNKUL 2 (1959) nr.2, s. 3-48.
- Krapiec M.A., O rozumienie filozofii, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia”, przekład i komentarz, Lublin 1994.
- Krapiec M.A., O Bogu i o człowieku, cz. 2, dz. zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1968.
- Krapiec M. A., Decyzja bytu moralnego, RF 31 (1982) z. 2, s. 52.
- Kulczycki S., Z dziejów matematyki greckiej, Warszawa 1973.
- Kuksiewicz, Z., Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, Krajów Zakązkazkich, Słowiańskich, Arabskich, Żydowskich, Warszawa 19822.



- Kurdziołek M., Średniowieczna doktryna o człowieku jako mikrokosmosie, [w:] Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem, Lublin 1996.
- Kurdziołek M., O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII, SFCH (1967) z. 2, s. 49-70.
- Lachs J., Powstanie rodu ludzkiego i embriologia u starożytnych filozofów greckich, KF 13 (1936) z. 2, s. 97-138.
- Leśniak K., Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej, Warszawa 1972.
- Legowicz J. Zarys historii filozofii. Elementy doksografii, Warszawa 1991.
- Lloyd G, E, R., Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa, Warszawa 1998.
- Lubak H. De., Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu, tłum. M. Stokowska, Krakow 1961.
- Luijpen W. A., Fenomenologia egzystencjalna, tłum. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- Łojek M., Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich, Warszawa 1987.
- Łoski W., Teologia mistyczna Kościoła wschodniego, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Masrkowski M., Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku, [w:] Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, pod red. Z. Kuksiewicz, t. 4, Wrocław 1976.
- Maloney G. A., Chrystus kosmiczny, tłum. T. Miszkowski, Warszawa 1968.
- Mazanka P., Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej, Warszawa 2003.
- Manteuffel, Historia powszechna. Średniowiecze, Warszawa 1994.
- Metelmann, Determinizm, Kraków 1934.
- Meyendorff J., Teologia bizantyjska. Historia i doktryna, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Minos G., Kościół i nauka, tłum. A Szymanowski, Warszawa 1995.
- Morawiec E., Refleksja nad specyfiką kultury Odrodzenia, [w:] Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. Prof. Mieczysława A. Krąpca, Lublin 2001.
- Nowicki A., Filozofia francuskiego odrodzenia, Warszawa 1972.
- Paczkowski P., Jedność filozofii Platona, Rzeszów 1998.
- Pannenberg W., Kim jest człowiek. Współczesna antropologia w świetle teologii, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paryż 1978.
- Palacz R. Od wiedzy do nauki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979.
- Pedersen O., Księga natury, Zagadnienia filozofii w nauce 14 (1992) s. 19-50.
- Platon, Faidros, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, Timajos. Kritas, tłum. W. Witficki, Warszawa 1951.
- Piegsa, Człowiek istota moralna. Teologia moralna fundamentalna, t. 1, Opole 2002.
- Pieszczoch S., Chrześcijańska wizja człowieka i świata u św. Augustyna, AK 71 (1979) z. 1, s. 73-82.
- Pietras H., By milczeć o Bogu. Zarys Ojców Kościoła, Kraków 1991.
- Pilus H., Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim, Wrocław 1981.
- Pius IX, Qui Pluribus, Rzym 1846. 11. 09., Warszawa 2003.

- Pius IX, *Quanta curra. Syllabus Errorum*, Rzym 1864. 12. 08., Warszawa 2003.
- Pius XI, *Divini Redemptoris*, Rzym 1937. 03. 19., Warszawa 2003.
- Pocholczyk A. G., *Wszechświat katastroficzny*, Tarnów 1996.
- Rechowicz M., *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 1., Średniowiecze*, Lublin 1974.
- Rosiak Z., *Ewolucja pojęcia przestrzeni w filozofii przyrody*, *Sumarium 1997-1998*, nr 26-27, s. 31-34.
- Roskala Z. R., *Filozofia przyrody w Europejskiej tradycji filozoficznej*, *RF 48-49 (2000-2001) z. 3*, s. 54-55.
- Rybak A., *Astronomia ogólna*, Warszawa 1975.
- Sadowski W., *Famme fatale. Trzy opowieści o królowej nauki*, Warszawa 2000.
- Seńka W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993. Siwecki J., *Zagadnienie filozoficzne „Konsalacje” Boecjusza*, *PF 34(1931) nr. 2*, s. 104-121.
- Sochoń J., *Ateizm*, Warszawa 2003.
- Sołowiow W., *Pisma, t. 1*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1988.
- Starowieyski M., *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998.
- Strzałkowski A., *O siłach rządzących światem. Rzecz o podstawowych oddziaływaniach: grawitacyjnych, elektromagnetycznych, silnych i słabych*, Warszawa 1996.
- Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
- Suchodolski B., *Kim jest człowiek*, Warszawa 1976.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994.
- Świątek O., *Z ostatnich walk o autentyczność dzieł Dionizego Aeropagity*, *Homo Dei 5 (1936) s. 208-225*.
- Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 5., Wszechświat*, Warszawa 1980.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Schafer L., *Przyroda [w:] Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa, H. Schnadelbacha, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Siwecki J., *Zagadnienia filozoficzne „Konsalacje” Boecjusza*, *PF 34 (1931) nr. 2*, s. 104-121.
- Struik D.J., *Krótki zarys historii matematyki do końca XIX wieku*, Warszawa 1963.
- Synowiec J. S., *Jak rozumieć Hexameron*, *CT 52 (1982) z. 1*, s. 5-46.
- Synowiec J. S., *Na początku: wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Szymański W., *O racjonalną postawę etyki*, *ZNKUL 2 (1959) z. 3*, s. 3-28.
- Szymusiak J. M., *Grzegorz teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Tatarkiewicz W., *Filozofia starożytna i średniowieczna, t. 1*, Warszawa 19819.
- Thomson G., *Pierwsi filozofowie*, Warszawa 1966.
- Veuthey L., *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentura [w:] Opera philosophorum medii aevi, t. 3, Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury* pod red. B. Bejze, Warszawa 1980
- Wciórka L., *Filozofia przyrody*, Poznań 1993.
- Wildiers N. M., *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1986.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza, t. 1, Etyka ogólna*, Lublin 1986.

### III Słowniki i Encyklopedie

Słownik Filozofów, dz. zb. pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1966.

Słownik frazeologiczny języka polskiego, dz. zb. pod red. S. Skorupki, Warszawa 1974.

Słownik wyrazów obcych, dz. zb. pod red. E. Tokarskiego, Warszawa 1980.

Encyklopedia Katolicka, t. 1-8, dz. zb. pod red. F. Gryglewicza,  
Ł. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1985.

Matematyka. Poradnik encyklopedyczny, N. Bransztej, K. A. Siemiendajew, tłum.  
S. Czarnecki, R. Bartoszyński, Warszawa 1986.

Leksykon filozofii klasycznej, dz. zb. pod red. J. Herbuta, Lublin 1997.

Nowa Encyklopedia powszechna, dz. zb. pod red. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1998.

Atlas filozoficzny, pod red P. Kuzmanna, F. Widmanna, tłum. B. A. Markiewicz,  
Warszawa 1999.

Powszechna Encyklopedia Filozoficzna, dz. zb. pod red. M. A. Krapca, Lublin 2001.

Leksykon dzieł filozoficznych, D. Huisman, tłum. L. i J. Kielbasowie, Kraków 2001.

## Wykaz skrótów

- EK Encyklopedia Katolicka, t. 1-8, dz. zb. pod red. F. Gryglewicza, Ł. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1985.
- KDK Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- KF Kwartalnik Filozoficzny, Kraków 1922/23-50.
- KKK Katechizm Kościoła Katolickiego, Rzym 1992.10.11, Poznań 1994.
- LFK J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Mfil *Myśl Filozoficzna*, Warszawa 1951-57; *Przekłady*, 1954-57.
- PF *Przegląd Filozoficzny*, Warszawa 1897/98-1949.
- PP *Przegląd Powszechny*, Kraków 1884-1935, Warszawa 1936-39, 1947-53, 1982-
- RF *Roczniki Filozoficzne*, Lublin 1948-
- SErr Pius IX, *Encyklika Syllabus Errorum*, 1864.
- SPCh *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1965 -
- SF *Studia Filozoficzne*, Warszawa 1957-
- SłF *Słownik Filozofów*, red. I. Krońska, Warszawa 1966.
- STh *Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologica I-III Taurini* 1939.
- Więź *Więź*, Warszaw 1957-
- Znak *Znak*, Kraków 1946-
- ZNKUL *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958 -







**Wydawnictwo Portalu Wiedza i Edukacja**

**[www.wiedzaiedukacja.eu](http://www.wiedzaiedukacja.eu)**

---

**ISBN 978-83-61546-01-6**