

WOJCIECH HERMAN
Politechnika Warszawska

IDEA NIESKO CZONO CI W FILOZOFII KARTEZJUSZA

Kartezjusz określił zasadniczy kierunek rozwoju myśli nowożytnej do dnia dzisiejszego. Jego podstawową intencją było przekształcenie filozofii w nauki ścisłe, podlegające tym samym rygorom co poznanie matematyczne. Ponieważ Kartezjusz nie stawia pytania, czy przedmiot filozofii może być *a priori* podporządkowany takim rygorom, dlatego zdanie, by filozofia była nauką ścisłą w takim samym sensie jak matematyka, może być uznana, za Martinem Heideggerem, za dogmatyczne¹. Wniosek stąd, że stopień ścisłości winien być zrównywany, gdy dążenie do całkowitej pewności może umożliwić dotarcie do pewnych przedmiotów. Wspomnijmy w tym kontekście słowa Goethego skierowane przeciwko całemu nowożytnemu przyrodoznawstwu matematycznemu, którego fundamenty tworzył Kartezjusz: „Niejedno jest prawdziwe, co się obliczyć nie da”².

1. Mathesis universalis. Swój podstawowy projekt metodologiczny zawarł Kartezjusz w *Prawidłach kierowania umysłem*. Prawdopodobnie powstały one na przełomie lat 1628/1629³, zawierają więc stosunkowo wczesne poglądy filozofa, jeszcze sprzed jego odkrycia metafizycznych najpełniej przedstawionych w *Medytacjach o pierwszej filozofii* wydanych po raz pierwszy wraz z odpowiedziami na zarzuty w 1641 roku. Rozstrzygnięcia metodologiczne sformułowane w *Prawidłach* Kartezjusz stosował w swych dalszych badaniach, jednak nie rezultaty tych badań nie wynikają w sposób bezpośredni z tekstu *Prawideł*. Zatem możliwe jest stworzenie w oparciu o metodologię Kartezjusza odmiennej metafizyki.

Istotą metodologicznego projektu Kartezjusza stanowi idea *matematyki uniwersalnej (mathesis universalis)*⁵. Kluczowe w tej koncepcji jest przejście od szczegółowych studiów arytmetyki i geometrii do „pewnego w swoim rodzaju ogólnego badania matematyki”⁶. Filozof odkrył, że „ciężkie do matematyki odnosi się to wszystko, w czym bada się porządek i miarę, bez wzglę-

¹ M. Heidegger: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/1924, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1994, s. 303.

² Cyt., wg W. Heisenberg: *Ponad granicami*, przełożył K. Wolicki. Warszawa 1979, s. 221.

³ Por. R. Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H. G. Zeki. Hamburg 1993, s. XXI (*Wprowadzenie* L. Gäbe).

⁴ Ibidem, s. XXI-XXII.

⁵ Zwróćmy uwagę, że termin *mathesis universalis*, który L. Chmaj w polskim wydaniu *Prawideł* przetłumaczył przez *matematyka uniwersalna* oznacza również *rachunek uniwersalny*.

⁶ R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, przekład L. Chmaja. Warszawa 1958, s. 21.

du na to, czy owej miary szuka nale y w liczbach czy figurach, gwiazdach, d wi kach, czy w jakimkolwiek innym przedmiocie”⁷. Wyci gn ł st d wniosek, e „musi zatem istnie jaka ogólna nauka, która by wyja niała to wszystko, co mo e by przedmiotem badali odno nie porz dku i miary nie przysługuj cych adnej szczególnej materii”⁸.

Prawidła zostały wydane dopiero po mierci Kartezjusza, najpierw w przekładzie na holenderski w 1684 roku, a w łaci skim oryginale w 1701 roku. Z kolei w 1859 roku Foucher de Careil ogłosił odkrycie ich r cznej kopii w spu ci nie Leibniza w Hanowerze⁹. W kopii tej owa cz prawidła czwartego, w której pojawia si poj cie *mathesis universalis*, została umieszczona na ko cu całego dzieła jako dodatek. W zwi zku z tym Jean Paul Weber postawił tez , e tekst *Prawideł* powstawał stopniowo w znacznie dłu szym czasie ni poprzednio przypuszczano, mianowicie w latach 1619-1628. Interesuj ce nas miejsce w prawidle czwartym stanowi ma wcze niejsz jego wersj , pó niej usuni t przez Kartezjusza¹⁰. Tak wi c idea matematyki uniwersalnej mogłaby pochodzi mniej wi cej z okresu przełomowej dla filozofa nocy z 10 na 11 listopada 1619 roku.

Fundamentalne przekonanie Kartezjusza, e wszystkie nauki mimo ró - nic przedmiotowych tworz pewn jednolit cało , jest wła nie rezultatem wiary w uniwersalny charakter metody matematycznej, która stanowi wzorzec wszelkiego rzetelnego poznania i która si sprowadza do dwóch zasadniczych czynno ci: intuicji i dedukcji¹¹. Kartezjusz uwa a, e wszystkie prawdy mo na przedstawi w postaci łacucha oczywistych wniosków dedukcyjnych, poczynaj c od rzeczy najprostszych, uj tych w bezpo rednim ogl dzie (łac. *intuitus = ogl d*), a nast pnie stopniowo przechodz c do rzeczy coraz bardziej zło onych i w ten sposób: „cała filozofia przedstawia si jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pie fizyka, konarami za , które wyrastaj z tego pnia, s wszystkie inne nauki”¹².

2. Dualizm. Ostatecznym rezultatem bada filozoficznych Kartezjusza jest rozdzielenie rzeczywisto ci na dwie odr bne substancje: *rzecz my l c* (*res cogitans*) i *rzecz rozci gła* (*res extensa*). Stopie tej odr bno ci obrazuje fakt, e rzecz my l ca mo e uzyska pewno istnienia rzeczy rozci głej jedynie poprzez odwołanie si do prawdomówno ci istoty doskonałej, czyli Boga. Przyjmuj c odmiennie obu substancji filozof nie potrafił wyja ni ,

⁷ Ibidem, s. 21.

⁸ Ibidem, s. 21-22.

⁹ Por. R. Descartes: *Regulae...*, op. cit., s. X (Wst p H.Springmeyera).

¹⁰ Por. Ibidem, s. XVII-XVIII.

¹¹ R. Descartes: *Prawidła...*, op. cit., s. 12-13.

¹² R. Descartes: *Zasady filozofii*, przeł o yła, opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami I. D mbska. Warszawa 1960, s. 367 (*List do ksi dza Picot*).

w jaki sposób mogły one pozostawać wzajemnie niezależne. Według znanego powiedzenia Leibniza: „Pan Kartezjusz, jak to mo-
no wnosi z jego pism, w tym miejscu dał za wygraną”¹³. Problem ten próbowa-
no rozwiązać na różne sposoby. Arnold Geulincx i Nicolas Malebranche uzna-
li, że właściwym przyczyną sprawczą powodującą wpływ jednej substancji
na drugą jest Bóg, za same zmiany w nich zachodzące dla działania Boga
jedynie przyczynami okazjonalnymi (*causae occasionales*).

Z kolei Leibniz przyjął koncepcję *harmonii z góry ustanowionej* (*har-
monia praestabilita*), w której właściwymi substancjami są nierozdzielne jedno-
stki, czyli *monady* posiadające charakter duchowy, za podzielne w nieskoń-
czoności rzeczy rozdzielną nie mogą istnieć jako odrębne substancje i są
jedynie zjawiskami¹⁴. Leibniz twierdzi, że „każda monada jest swym, czy-
li obdarzonym wewnętrznym czynnym zwierciadłem, przedstawiającym
wszyscy świat ze swego punktu widzenia”¹⁵. Jak zwraca uwagę Stanisław
Cichowicz, pod koniec życia Leibniz zaczął dostrzegać trudnościami związa-
nymi z wyjaśnieniem relacji monady panującej z pozostałymi monadami zbioru za
pomocą hipotezy harmonii z góry ustanowionej¹⁶. Wiadczy o tym choćby
wprowadzenie w napisanych w roku 1714 *Zasadach natury i łaski, opartych
na rozumie* pojęcia substancji złożonej¹⁷. W listach do des Bosses’a i do ojca
Tournemine’a Leibniz pisze o poszukiwaniach innej, głębszej zasady, mają-
cej zastąpić hipotezę o harmonii z góry ustanowionej i tym samym nie jest
daleki od rozstrzygnięcia przekreślającego filozoficzne osiągnięcie, z którego
był najbardziej dumny¹⁸. Poszukiwania owej głębszej zasady przerwała
śmierć Leibniza. Jego monadologia może na interpretować jako próbę zredu-
kowania kartezjańskiego dualizmu do monizmu spirytualistycznego.

Próby redukcji w odwrotną stronę podjęli materialiści piszący dzieła
w stylu *Człowieka maszyny* La Mettrie’go. Słabym punktem tej koncepcji jest
brak zrozumiałego wyjaśnienia, jak rozdzielną rzecz materialną może uzys-
kać wiadomo, że jest rozdzielną rzecz materialną, która myśli. Można te
wspomnieć panteistyczną koncepcję Spinozy: jedyną substancją jest Bóg
to samo ze światem (*Deus sive natura*), a myślenie i rozciągłość jego
atributami.

¹³ G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przełożyli S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, opracał i wstępem poprzedził S. Cichowicz. Warszawa 1969, s.179.

¹⁴ Ibidem, s. 93-94.

¹⁵ Ibidem, s. 284.

¹⁶ Ibidem, s. 506 (*Przypisy* S. Cichowicza).

¹⁷ Ibidem, s. 283.

¹⁸ Ibidem, s. 507 (*Przypisy* S. Cichowicza).

Z my licieli współczesnych problemem tym zajmował się między innymi Max Scheler. Zauważył on, że: „Dla Kartezjusza świat składa się wyłącznie z 'myślnych' punktów oraz jakiegoś potęgu, daj cęgo się matematycznie bada mechanizmu”¹⁹. Scheler uznał tę koncepcję za anachroniczną w świetle współczesnych badań fizjologicznych i psychologicznych: „Przeprowadzi mi dzy ciałem i duszą, jak Kartezjusz wykopał swym dualizmem rozcięło ci i wiadomo ci już tych jako substancje, znikła dzisiaj tak dalece, i niemal namacalne stało się [poczucie] *jedno cięycia*”²⁰. Oczywiście Scheler ma rację, że poczucie jedno cięycia jest „niemal namacalne”, jednak nie pokazuje, jak wyrazić to jedno za pomocą jasnych pojęć.

Właściwe rozwiązanie problemu relacji między rzeczą a rzeczą rozcięło nie jest w pełni zrozumiałe. Nikomu nie udało się jasno i wyraźnie pokazać, jak nierozcięła rzecz myślna może znajdować się w rozciętej materii i wytworzyć w sobie pojęcie rozcięło cię. Jedno tylko jest jasne: rzeczy materialne jako rozcięte dają się umiejscowić i są podzielne, a rzeczy myślnie jako nierozcięte są niepodzielne i nie dają się zlokalizować w konkretnym miejscu. Sam Kartezjusz z jednej strony podkreśla niezależność istnienia rzeczy myślnych od świata materialnego i odrębność duszy i ciała²¹. W trakcie swych rozważań zauważa, że jest „substancją, której cała istotność natury nie jest nic innego niż myślenie i która do bycia nie potrzebuje żadnego miejsca ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej (*une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle*)”²².

Z drugiej strony, Kartezjusz tworzy opis *maszyny naszego ciała*²³ i przyjmuje, że „dusza jest istotnie połączona z całym ciałem”²⁴, dochodzi do wniosku, i skoro „o jakiej rzeczy w tym samym czasie mamy jedną tylko i prostą myśl, musi przeto istnieć jakieś miejsce, gdzie podwójne obrazy wzrokowe lub inne podwójne wrażenia jakiego pojedynczego przedmiotu, pochodzą od podwójnych narządów innych zmysłów, mogłyby się połączyć w jedno, zanim poddadzą do duszy”²⁵. Wobec tego staje przed proble-

¹⁹ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak i A. W. Grzecki. Warszawa 1987, s. 124.

²⁰ Ibidem, s. 128.

²¹ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przełożyła, opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska. Warszawa 1970, s. 38-39.

²² R. Descartes: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. Hamburg 1997, übersetzt und herausgegeben von L. Gäbe, durchgesehen von G. Heffernan, s. 54 (przekład W. H.).

²³ R. Descartes: *Namitmo cięduszy*, przekład L. Chmaja. Warszawa 1958, s. 32-34.

²⁴ Ibidem, s. 49.

mein umiejscowienia duszy, który rozwiązuje następująco: „dusza ma swój główny siedzib w małym gruczole znajdującym się w rodunku mózgu, skąd promieniuje na całe ciało za pośrednictwem tchnień wyciowych, nerwów, a nawet krwi”²⁶.

Tchnienia wyciowe są czymś pośrednim między rzeczami materialnymi a duszą: co prawda są one ciałami, ale „mają tylko jedynie właściwość, że są bardzo drobne i poruszają się bardzo szybko, tak jak cząstki płomienia”, wobec czego „nie zatrzymują się nigdzie”²⁷. Kartezjusz porównuje tchnienia wyciowe do „pewnego wielce delikatnego powiewu czy raczej płomienia najwęższego i najczystsze”²⁸. Ich działanie powoduje rozszerzanie mózgu, przez co „nadaje mu one zdolność przejmowania odcisków, pochodzących od przedmiotów zewnętrznych, a także od duszy, czyli przekształcają go w narzędzie siedlisko zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci”²⁹. Jak zauważa Andrzej Bednarczyk, koncepcja tchnień wyciowych stanowi nową wersję znanej od wieków doktryny *pneumy*³⁰. Tchnienia, podobnie jak *pneuma* w poglądach Galena, pośredniczą między substancją cielesną a substancją duchową³¹.

Pojęcie tchnień wyciowych trudno uznać za spełniające kryteria metodologiczne przyjmowane przez samego Kartezjusza: jasno i wyraźnie nie pojmujemy różnicy między duszą a ciałem, natomiast tchnienia wyciowe mają być czymś pośrednim, do czego cała nie wiadomo czym. W liście z 28 czerwca 1643 roku Kartezjusz namawia korespondującą z nim księżniczkę Elżbietę do rozważań, „jak niejasne jest posiadane przez nas pojęcie jedności duszy i ciała” i stwierdza: „Nie wydaje mi się, by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecie sprzeczne”³². Poznanie jedności duszy i ciała nie może zostać dokonane jasno i wyraźnie przez sam intelekt, gdyż o ile duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, to ciało poznajemy lepiej intelektem wspomaganym wyobraźnią, w rezultacie ich jedność pojmujemy „zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaga-

²⁵ Ibidem, s. 51.

²⁶ Ibidem, s. 52.

²⁷ Ibidem, s. 36.

²⁸ R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bednarczyk. Warszawa 1989, s. 10.

²⁹ Ibidem, s. 82.

³⁰ Ibidem, s. XII (Wstęp A. Bednarczyka).

³¹ Ibidem, s. 148 (Przypisy A. Bednarczyka).

³² R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Kopania. Warszawa 1995, s. 10.

ganym wyobrażeniu, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy [samymi] zmysłami bardzo jasno"³³. Tak więc trudno ci powstają na poziomie pojęciowego wyrażenia tej jedności. Koncepcja połączenia duszy z ciałem jest trudna do pogodzenia z fizyką Kartezjusza, w której obowiązuje zasada zachowania ruchu³⁴. Kartezjusz przyjął, że Bóg „od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem”³⁵. Materia wszystkich ciał w świecie jest „podzielona na dowolną ilość części istotnie na wiele podzielona” i części te „zawsze zachowują tę samą ilość ruchów we wszystkich wiekach”³⁶. Otóż ciała ludzkie z jednej strony podlegają, jak wszystkie inne ciała, deterministycznym prawom mechaniki, a z drugiej strony na ciało ludzkie poprzez technię psychiczną wpływa dusza, która jest wolna i nie podlega prawom mechaniki.

Kartezjusz uznaje za jedyną istotną cechę materii jej rozciągłość: „natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólnieści, nie na tym polega, że jest ono jak rzecz twarda czy cięka, czy barwna, czy w jakiś inny sposób działająca na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzecz rozciągła wzdłuż, wszerz i w głąb (*res extensa in longum, latum et profundum*)”³⁷. Filozof podkreśla, że idea rozciągłości jest dla nas w sposób jasny i wyraźny samym umysłem, w odróżnieniu od jakości zmysłowych, co obrazowo przedstawia w znanym przykładzie z kawałkiem wosku³⁸.

Kartezjusz nie odróżnia rozciągłości materii od przestrzeni, a zatem, jak zauważa Alexandre Koyré: „Nie istnieje nic innego w tym świecie poza materię i ruchem; lub też, ponieważ materia jest to sama z przestrzenią czy rozciągłością, nie istnieje nic innego poza rozciągłością i ruchem”³⁹. W związku z tym Kartezjusz wyklucza możliwość istnienia próżni, gdy „wraz sprzeczne jest, aby jakaś rozciągłość niczemu nie przysługiwała”⁴⁰. O próżni możemy mówić jedynie przenośnie, gdyby pewne przestrzenie „nie zawierały niczego prócz ciała, które w jakien sposób ani nie przeszkadza, ani nie pomaga ruchom innych ciał (tak bowiem rozumiemy nie tylko nazwę próżni)”⁴¹.

³³ Ibidem, s. 8.

³⁴ R. Descartes: *Człowiek...*, op. cit., s. XXI (Wstęp A. Bednarczyka).

³⁵ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 76.

³⁶ Ibidem, s. 122.

³⁷ Ibidem, s. 53 (tekst łączący wg R. Descartes: *Oeuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris 1957, t. VIII, s. 42).

³⁸ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przełożyli M. i K. Ajdukiewiczowie (*Medytacje*), S. Świerżawski (*Zarzuty*), I. Dmbska (*Rozmowa*), redagowało kolegium w składzie: K. Ajdukiewicz, I. Dmbska, R. Ingarden, S. Świerżawski. Warszawa 1958, t. 1, s. 38-40.

³⁹ A. Koyré: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przełożyli O. i W. Kubiścy. Gdańsk 1998, s. 109.

⁴⁰ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 62.

⁴¹ Ibidem, s. 225.

Gdyby próżnia istniała, to dwa ciała znajdujące się w pewnej odległości od siebie nie byłyby oddzielone niczym, a zatem byłyby w kontakcie ze sobą. W rzeczywistości ciała są oddzielone subtelną materią, której nie dostrzegamy i dlatego mówimy o „pustej” przestrzeni. Kartezjusz stwierdza nie tylko, że przestrzeń jest wszędzie wypełniona, lecz, uto samiając ją z rozciągłością materii, wyklucza jej samoistność. A skoro przestrzeń nie różni się od samych ciał, to „ciała nie znajdują się w przestrzeni, lecz tylko w różnorodnych ciałach”⁴².

Niezależność przestrzeni od materii jest tylko złudzeniem, bowiem „nie różni się w rzeczywistości od przestrzeni, czyli miejsca wewnętrznego, i zawarta w nim substancja cielesna, lecz różni się tylko sposobem, w jaki zwykliśmy ją pojmować”⁴³. Ujmując idee rozciągłości ciała i natury przestrzeni i nie bardziej od siebie nawzajem się różni, aniżeli różni się natura rodzaju lub gatunku od natury indywiduum”⁴⁴.

Zdaniem Alexandra Koyré, przedwcześnie uto samiając materię z przestrzenią, Kartezjusz pozbawił się środków pozwalających znaleźć prawidłowe rozwiązanie problemów, które stawiała przed nim nauka XVII wieku⁴⁵. Rozwiązanie tych problemów znalazł Isaac Newton, który przyjął istnienie absolutnej przestrzeni, niezależnej od materii, i stanowił jej swoisty organ zmysłowy Boga (*sensorium Dei*)⁴⁶. Fizyka Newtona przez dwa wieki uchodziła za niepodważalną. Jednakże, jak zauważył Edmund Whittaker, gdy Einstein w ogólnej teorii względności przyjął, że właściwością przestrzeni zależy od obecności ciał materialnych i energii, tym samym odrzucił koncepcję Newtona o istnieniu absolutnej przestrzeni i wrócił do kartezjańskiej idei przestrzeni nierozzerwalnie związanej z materią⁴⁷.

Uto samienie przestrzeni z rozciągłością materii doprowadziło Kartezjusza do odrzucenia skończoności wiata. Nie można bowiem wyobrazić sobie granicy rozciągłości, poza którą nie znajdowałoby się coś rozciągłego: „Poznajemy nadto, że ten wiat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości. Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony (*aliqua spatia indefinite extensa*), ale nadto uwiadomiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne, i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągająca się w sposób nieograniczony”⁴⁸.

⁴² A. Koyré, op. cit., s. 110.

⁴³ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 57.

⁴⁴ Ibidem, s. 58.

⁴⁵ A. Koyré, op. cit., s. 108.

⁴⁶ Por. G. W. Leibniz: *Wyznanie...*, op. cit., s. 323 (list Samuela Clarke’a do Leibniza z listopada 1715).

⁴⁷ E. T. Whittaker: *Od Euklidesa do Einsteina*, tłum. J. M. czyński. Warszawa 1965, s. 124.

Przyjmując nieograniczoność wiata Kartezjusz usuwa starą, ugruntowaną przez autorytet Arystotelesa, opozycję pomiędzy wiatem ziemskim a wiatem sfer niebieskich⁴⁹. Nieograniczenie rozciąga materia jest jednolita: „w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia”⁵⁰.

Piszcie o świecie Kartezjusz posługuje się terminem *indefinitus*, który Izydora Dmbska przetłumaczyła na polski przez *nieograniczony*⁵¹. Filozof nieprzypadkowo w opisie wiata wystrzega się terminu nieskończony (*infinitus*) i przyjmuje, że obiekty nie posiadające końca pod pewnym względem (a wiat do nich należy) są jedynie nieograniczone: „Co do nas, baczcie się, aby nie twierdzić, że wszystkie te rzeczy, dla których pod pewnym względem nie możemy wykryć jakiegoś końca, są nieskończone (*infinita*), lecz [bądźmy się] są nieograniczone (*indefinita*)”⁵².

Termin *nieskończony* Kartezjusz rezerwuje wyłącznie dla Boga: „O tych za rzeczach mówimy, że są raczej nieograniczone aniżeli nieskończone, aby zachować miano 'nieskończony' dla samego tylko Boga, ponieważ w Nim jednym nie tylko nie dostrzegamy z żadnej strony żadnych ograniczeń, ale nadto poznajemy pozytywnie, że On nie ma żadnych granic; a tak nie mówimy tak dlatego, że nie poznajemy pozytywnie, i innym rzeczom brak z której strony granic, a tylko wyznajemy w sposób negatywny, że nie możemy wykryć ich granic, jeżeli by nawet takie im przysługiwały”⁵³.

W ten sposób Kartezjusz podkreśla wyjątkowy charakter idei nieskończoności: przysługuje ona jedynie czemuś, do czego nie można nic dodać pod żadnym względem, zatem wiemy, że ona jest doskonała, co możemy wyrazić równaniem: *nieskończony = doskonały* (*infinitum = perfectum*). Tylko istota nieskończona jest doskonała, bo nie możemy na jej ani ulepszyć ani powiększyć, w odróżnieniu od rzeczy skończonych i rzeczy nieograniczonych. Stąd te Kartezjusz z łatwością przebiega i rozwinął podany przez Anzelmą z Cantenbury ontologiczny dowód na istnienie Boga: w idei najdoskonalszego bytu (*ens summe perfectum*) zawiera się *istnienie konieczne i wieczne* (*existentia necessaria et aeterna*)⁵⁴. Natomiast w pozostałych rzeczach istota jest różna od istnienia, wobec czego z idei tych rzeczy nie wynika w sposób konieczny ich istnienie⁵⁵.

⁴⁸ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 65-66 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery'ego, L VIII, s. 52).

⁴⁹ Por. A. Koyré, op. cit., s. 112.

⁵⁰ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 66.

⁵¹ Inne możliwe tłumaczenia terminu *indefinitus* to: *nieoznaczony* i *nieokreślony*, a bardziej adekwatny do polskiego przymiotnika *nieograniczony* jest łaciński przymiotnik *interminatus* używany do opisu wiatu ciwości wiata przez Mikołaja z Kuzy i później przez Galileusza (por. A. Koyré, op. cit., s. 107).

⁵² R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 20.

⁵³ Ibidem, s. 20-21.

⁵⁴ Por. ibidem, s. 13-14.

Kartezjusz jest przekonany, że idea nieskończoności czyli doskonałości stanowi właściwy fundament naszego myślenia. Jest ona w nas zawsze obecna, choć możemy ją zobaczyć tylko pośrednio: „Albowiem możemy ją zobaczyć tylko wtedy, gdy ją postrzegamy w sobie, a nie w Boga, ponieważ możemy zwrócić uwagę tylko na siebie, a nie na Boga i wprzód wywnioskować o nieskończoności ani eli Jego nieskończoności; ale *implicite* poznanie Boga i Jego doskonałości ci zawsze wyprzedza, musi poznanie nas samych i naszych niedoskonałości. Bo w rzeczy samej wtedy, kiedy nie widzimy Boga (*Dei Infinita perfectio*) ani eli nasza niedoskonałość, ponieważ nasza niedoskonałość jest brakiem i zaprzeczeniem doskonałości ci Boga (*nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei*); wszelki zaś brak i zaprzeczenie zakłada tę rzecz, której jest brakiem albo której zaprzecza”⁵⁶.

Zgodnie z powyższymi stwierdzeniami idea Boga czyli istoty doskonałej mogła zostać wszczepiona w nas, bądź przez istoty niedoskonałe, tylko przez samego Boga: „Jest bowiem dla przyrodzonego światła rozumu rzecz najoczywistsza, że nie ma niczego, co nie powstaje, ani to, co doskonałsze nie może pochodzić od tego, co mniej doskonałe (*Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri; nec id quod est perfectius ab eo quod est minus perfectum*)”⁵⁷. Innymi słowy, wszystkie inne idee mogliśmy wymyślić sami, z wyjątkiem idei Boga, która mogła być nam dana tylko „przez realnie istniejącego Boga (*a Deo realiter existente*)”⁵⁸. W ten sposób otrzymujemy drugi dowód na istnienie Boga.

Idea nieskończoności jest najbardziej pozytywna, bo oznacza doskonałość, a idea skończoności, jest negatywna, bo oznacza niedoskonałość. Jednak rozumiemy ideę nieskończoności jedynie negatywnie, widząc w niej brak wszelkich ograniczeń. Natomiast samą rzecz nieskończoną rozumiemy jako coś pozytywnego, lecz nie potrafimy jej ująć adekwatnie, gdy „nie obejmujemy wszystkiego tego, co w niej jest poznawalne”⁵⁹. Kartezjusz stwierdza, że istota ludzka obdarzona skończonym intelektem jest w stanie ogarnąć pozytywnie tylko rzeczy skończone, a zatem gdybyśmy chcieli pojąć ideę nieskończoności, musielibyśmy uczynić z niej coś skończonego, co stanowi *contradictio in adiecto*. Dlatego filozof zgadza się z Tomaszem z Akwinu, że nasze poznanie Boga jest niewyraźne, nie możemy na niego spojrzeć umysłem na raz i całościowo, podobnie jak nie możemy zobaczyć całego morza⁶⁰. Skoro

⁵⁵ Ibidem, s. 14.

⁵⁶ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 2, s. 250 (fragment *Rozmowy z Burmanem*, datowanej na 16. 04. 1648, tekst łączący wg wydania Adama i Tannery’ego, t. V, s. 153).

⁵⁷ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 16 (tekst łączący wg wydania Adama i Tannery’ego, t. VIII, s. 11).

⁵⁸ Ibidem, s. 16.

⁵⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 146.

idea nieskończoności ci jest najbardziej pozytywna, to skończoność jest w istocie brakiem nieskończoności i stąd ma najładniejszą nazwę *nienieskończoności*.

Dziękuję ci odniesieniu do idei nieskończoności człowiek uzyskuje poczucie, że Jestem jakby czymś pośród innych miar, czy Bogiem a nie czymś, jestem umieszczony miarą najwyższą bytem a niebytem (*inter summum ens et non ens*)" w taki sposób, że pochodzić od najwyższego bytu jednocześnie nie w jakiś sposób „mam udział w nieczym, czyli w niebycie (*de nihilo, sive de non ente participo*)”⁶¹.

Kartezjusz zdaje sobie sprawę z trudnościami odróżnienia nieograniczonego od nieskończoności. W *Rozmowie z Burmanem* stwierdza, że gdy w pewnych rzeczach nigdy nie możemy wykryć jakiegoś kresu, „ze względu na nas one są nieograniczone (*nostris respectu sunt indefinita*)”, jednakże „co się dotyczy Boga, to On by mógł je ogarnąć i określić jakie stałe granice świata, liczby, ilość, i poznać co wieszego niemię świat (*majus quid quam mundus*), liczba, etc; a w takim razie dla Niego one będą skończone”⁶².

Na problem związany z rozróżnieniem nieskończoności i nieograniczonego ci zwrócił uwagę myśliciel z Cambridge, w późniejszym okresie przyjaciel Newtona, Henry More, z którym Kartezjusz korespondował w 1649 roku, na krótko przed śmiercią. Henry More uznał to rozróżnienie za pseudorozróżnienie, widząc jedynie alternatyw: albo rozciągłość świata jest po prostu nieskończona, albo jest nieskończona jedynie w odniesieniu do nas, a to znaczy, że w rzeczywistości istnieje ona skończona⁶³. Później tym More przyjął, że tak jest „Bóg jest rozciągłością na swój sposób właśnie dlatego, że jest On wszechobecny i zajmuje dołącznie całą machinę świata”⁶⁴. Stąd wnioskuje, że skoro „Bóg jest nieskończony i wszędzie obecny, to 'wszędzie' może oznaczać jedynie nieskończoną przestrzeń”⁶⁵. Zatem wraz z Bogiem i świat jest nieskończony.

Kartezjusz bronił swojego rozróżnienia następująco: „Dlatego powiadam, że świat jest nieokreślony lub nieograniczony, ponieważ nie uznajemy w nim żadnych granic. Nie omyliam się jednak nazywając go nieskończonym, postzegam bowiem, że Bóg jest wieszego świat, nie w odniesieniu do rozciągłości, gdy, jak już powiedziałem, nie uznajemy w Bogu żadnej właściwej [rozciągłości], lecz w odniesieniu do Jego doskonałości (*Dico idcirco mun-*

⁶⁰ Ibidem, s. 146-147.

⁶¹ Ibidem, s.72 (tekst łaciński wg R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, auf Grund der Ausgaben von A. Buchenau neu herausgegeben von L. Gäbe, durchgesehen von H. G. Zeki. Hamburg 1992, s. 98).

⁶² Ibidem, t. 2, s. 277 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery'ego, t. V, s. 167).

⁶³ Por. A. Koyré, op. cit., s. 121-122.

⁶⁴ Ibidem, s. 118.

⁶⁵ Ibidem, s. 125-126.

dum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim vocare infinitum, quia percipio Deum esse mundo maiorem, non ratione extensionis, quam, ut saepè dixi, nullam propriam in Deo intelligo, sed ratione perfectionis)⁶⁶.

Dalsz wymian korespondencji przerwał wyjazd do Szwecji i rychła mier filozofa. W późniejszym okresie Henry More rozwinął swą koncepcję inspirowaną Kartezjańską wizją świata jako wielkiego mechanizmu złożonego z rzeczy rozciągłych. Przy tym More konsekwentnie odrzucał Kartezjański dualizm umysłu i materii, uznając istnienie tylko jednego rodzaju substancji: „wszelka substancja, czy to duchowa, czy materialna, jest rozciągła”⁶⁷.

Ochodząc od kartezjanizmu More zupełnie zmienił określenie substancji duchowej. Za podstawowe właściwości ducha uznał: samoprzenikanie, zdolność do samoistnego ruchu, samokurczliwość, rozciągłość i niepodzielność, a także siłę przenikania, poruszania i zmieniania materii. Natomiast ciała nie mogą się nawzajem przenikać, nie są zdolne do samoistnego ruchu, ponadto są podzielne⁶⁸.

W miejsce kartezjańskiego dualizmu rzeczy myślowej i rzeczy rozciągłej Henry More rozróżnił dwa rodzaje rzeczy rozciągłych: ducha jako substancji przenikliwej i nierozdzielnej oraz ciała jako substancji nieprzenikliwej i rozdzielnej⁶⁹. Alexandre Koyré zwraca uwagę, że duch w ujęciu More’a ma podobne właściwości do tych, które współcześnie fizycy przypisują polu⁷⁰.

Ponieważ nieskończona przestrzeń stanowi konieczny warunek wszelkich wyobrażeń, to znaczy, że nie jesteśmy w stanie sobie jej odwyobrazić (*desimaginé*), dlatego More w kolejnym etapie swoich rozważań o samą przestrzeń z boską rozciągłością⁷¹. Uważa, że przestrzeń istnieje zawsze, także po usunięciu ze świata cielesnej materii, zatem jest ona substancją bezcielesną, konieczną, wieczną i samoistną, a więc jest po prostu samoistnym Bogiem⁷².

Henry More zdał sobie sprawę, że, wskutek przyjęcia dualizmu rzeczy myślowej i rzeczy rozciągłej, na pytanie: *gdzie się znajduje substancja duchowa?* Kartezjusz może odpowiedzieć tylko jednym słowem: *nigdzie (nulli ibi)*. Stąd też More nazwał zwolenników Kartezjusza pogardliwie *nullibistami*⁷³.

⁶⁶ Cyt. wg *ibidem*, s. 129 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery’ego, t. V, s. 344).

⁶⁷ *Ibidem*, s. 135.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 136.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 138.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 140.

⁷¹ *Ibidem*, s. 143.

⁷² *Ibidem*, s. 145.

⁷³ *Ibidem*, s. 146.

More zgodził się z Kartezjuszem w jednym: miał on rację poszukując substancji wspierającej rozciągłość. Mylił się jednak, jego zdaniem, gdy twierdził, że jest nią materia, bowiem w rzeczywistości jest nią Bóg, który jest: Jedyny, prosty, nieruchomy, wieczny, kompletny, niezależny, istniejący sam w sobie, podtrzymujący sam siebie, niezmienny, konieczny, niezmierny, nie stworzony, nieograniczony, niepojęty, wszechobecny, bezcielesny, wszystko przenikający, wszechobejmujący⁷⁴.

Walka Henry More'a z kartezjanizmem w pełni odświeżająca trudno ci i aporie wynikające z dualizmu duszy i ciała. Kartezjuszowi udało się jasno i wyraźnie pokazać różnicę między leniem a rozciągłością. Jednak nie potrafił jasno pokazać, jak mylenie i rozciągłość mogą współistnieć ze sobą. Wyciągnięte wnioski, że stanowi one właściwość dwóch różnych substancji: rzeczy myśliczej i rzeczy rozciągłej. Wniosek ten nie wydaje się w pełni uprawniony, lecz rozwinięcia monistyczne nie są wcale bardziej jasne.

3. Pochodzenie idei nieskończoności. Posługując się w swych rozważaniach terminem idea, Kartezjusz nadaje mu inne znaczenie, niż czynił to twórca teorii idei. U Platona idee są najwyższą rzeczywistością, niezależną od rzeczy materialnych i od człowieka, a umysł nie jest ich twórcą, lecz może je jedynie uchwycić. Dla Kartezjusza idea stanowi podstawowy rodzaj myśli (*cogitationes*) i są jak gdyby obrazami rzeczy⁷⁵. Ich konstytutywnym cechem jest zatem przedstawianie⁷⁶, stąd nie przypadkiem odwołujemy się do Kartezjusza Franz Brentano w miejsce terminu idea wprowadzając termin *przedstawienie* (*Vorstellung*)⁷⁷. Zauważmy, że Kartezjusz używa zamiennie terminów *idea* i *pojęcie*. W *Rozprawie o metodzie* pisze *explicit*: „nasze idee czyli pojęcia (*nos idées ou notions*)”⁷⁸.

Kartezjusz wyróżnia trzy rodzaje, z których mogą pochodzić zawarte w umyśle idee. Mogą one być *wrodzone* (*innatae*), *nabyte*, (*adventiciae*), bądź *przez mnie samego urobione* (*a me ipso factae*)⁷⁹. Rozróżnienie to legło u podstaw nowożytnej teorii poznania i stało się źródłem sporów toczonych do dziś. Uznanie wszystkich idei za urobione przez mnie samego jest charakterystyczne dla idealizmu subiektywnego prowadzącego do solipsyzmu. Z kolei teza, że umysł ludzki w chwili narodzin to tabula rasa, w związku z czym wszystkie idee są nabyte, stała się podstawowym dogmatem empi-

⁷⁴ Ibidem, s. 155.

⁷⁵ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 47.

⁷⁶ M. Heidegger, op. cit., s. 137.

⁷⁷ F. Brentano: *O roli poznania moralnego*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Cz. Porbski, przekład przejrzał A.W. Grzecki. Warszawa 1989, s. 18.

⁷⁸ R. Descartes: *Discours...*, op. cit., s. 62.

⁷⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 48 (tekst łaciński wg R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit., s. 66).

rystów. Natomiast stojący w opozycji do empirystów racjoniści przyjmują, że oprócz idei nabytych istnieją idee wrodzone. Gdy empiryści przytaczali znane od starożytności formuły: „nie ma w intelekcie nic, co by nie pochodziło ze zmysłów”, racjonalista Leibniz dodaje: „oprócz samego intelektu, czy tego, kto pojmuje”⁸⁰. Przekonanie Kartezjusza, że idea nieskończoności czyli doskonałość jest zawsze obecna w ludzkim umyśle i poprzedza ideę tego, co skończone, podzielał wszyscy kartezjanci, bez względu na różnice dzielące ich w innych kwestiach⁸¹.

Kartezjusz zdecydowanie odrzuca możliwość przejścia do idei nieskończoności na podstawie obserwacji rzeczy skończonych, poprzez ich powiększanie, jak sugerował polemizujący z nim Gassendi⁸². W odpowiedzi na te sugestie tego ostatniego filozof stwierdza, że „idei Boga nie tworzymy stopniowo dzięki wyolbrzymianym doskonałościom stworzeń, lecz całą naraz dzięki temu, że docieramy umysłem do bytu nieskończonego, niezdołnego do wszelkiego wyolbrzymienia”⁸³. Gdy powiększamy rzeczy skończone, to otrzymujemy rzeczy coraz większe, ale w dalszym ciągu skończone. Tymczasem idea nieskończoności oznacza coś, czego w żaden sposób nie można powiększyć. Na zarzut Gassendiego, że „ten, który mówi o czymś, że jest nieskończone, przypisuje rzeczy, której nie ogarnia, nazw, której nie rozumie”⁸⁴, filozof odpowiada, że należy odróżnić poznanie umysłowe dostosowane do miary naszych zdolności umysłowych i takie poznanie „posiadamy w odniesieniu do tego, co nieskończone, jak tego kadłuba sam w sobie w dostatecznym stopniu do wiadomości, od adekwatnego pojmowania rzeczy, jakiego nikt nie posiada nie tylko w odniesieniu do tego co nieskończone, ale może nawet i odnośnie jakiegokolwiek rzeczy, jak mała by nawet była”⁸⁵. Trudno tutaj nie przyznać Kartezjuszowi racji, przecież jakiegokolwiek drobiazgu może posiadać na poziomie mikroczłowiek szereg właściwości, które, zgodnie z zasadą nieoznaczoności Heisenberga, pozostaną dla ludzkości zawsze niedostępne, a więc nigdy nie poznamy w pełni adekwatnie tego drobiazgu.

Idea istoty nieskończonej jest najbardziej pozytywna i dopiero poprzez odniesienie do niej odkrywamy skończoność rzeczy skończonych, w tym własne braki. Dlatego dla Kartezjusza właściwym fundamentem naszej wiedzy nie jest samo twierdzenie „myśliciel jestem”, lecz idea istoty nieskończonej czyli idea Boga. Przypomnijmy, że w trakcie swych rozważań filozof

⁸⁰ G. W. Leibniz: *Wyznanie...*, op. cit., s. 257.

⁸¹ M. Merleau-Ponty: *Człowiek, byt i historia*, w: *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian. Warszawa 1965, s. 474.

⁸² R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 340.

⁸³ *Ibidem*, s. 436.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 339-340.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 429.

odkrył, i idea istoty nieskończonej = doskonałej towarzyszyła jego poszukiwaniom zawsze, choć tego explicite nie zauważał. W momencie, kiedy to pojął, rozumiał te, a w tej idei ujął aktualnie istniejącego Boga, bowiem gdyby istniał on tylko potencjalnie, można by do istnienia aktualnego, a więc nie byłby nieskończony = doskonały. Subiektywizm twierdzenia *myśl, więc jestem* jest zatem pozorny, skoro w moim myśleniu zawsze zawarte jest odniesienie do aktualnie istniejącego Boga. Tak też Heidegger podkreśla, że całkowicie błędna interpretacja Kartezjusza jest przyjmowanie, iż na początku jest dane jedynie *cogito sum*, z którego filozof wysnuł resztę swoich poglądów. W rzeczywistości w owym *cogito sum* znajduje się dowód na istnienie Boga, wraz z całą ontologią, na której się opiera⁸⁶. To, co ujmuję jasno i wyraźnie, jest prawdziwe, gdy w przypadku takiego ujęcia posługuję się *przyrodzonym wiatłem [rozumu] (lumen naturale)* udzielonym przez Boga, a Bóg jako doskonały jest prawdomówny, bowiem „oczywiste jest dzięki przyrodzonemu wiatłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakim braku”⁸⁷. Zatem prawdomówność Boga daje nam całkowitą gwarancję prawdziwości jasnego i wyraźnego ujęcia.

Koncepcja wiatła przyrodzonego budzi liczne wątpliwości, gdy odgrywać ce w niej centralną rolę kryterium oczywistości bywa zawodne, o czym najlepiej świadczy przykład samego Kartezjusza, który prowadząc własne badania popełnił sporo błędów, choćby w opisie funkcjonowania organizmu ludzkiego, i był przy tym przekonany, że badane obiekty ujął w sposób oczywisty za pomocą przyrodzonego wiatła rozumu.

Kartezjusz uważa, że przyrodzonym wiatłem docieramy do wiecznego porządku ustanowionego wolną decyzją przez Boga, który „nie dlatego chciał, aby trzy kąty trójkąta były równe dwóm prostym, ponieważ poznał, że inaczej stałoby się nie może”, lecz przeciwnie, „ponieważ chciał, aby w sposób konieczny trzy kąty trójkąta równały się dwóm prostym, wobec tego jest to już prawdą i nie może stać się inaczej”⁸⁸.

W odróżnieniu od Kartezjusza, Leibniz sądził, iż wieczyste prawdy metafizyki i geometrii nie są skutkiem woli Boga, lecz jego intelektu⁸⁹, dlatego rzeczy absurdalne dla nas są absurdalne również dla niego, przykładowo: Bóg nie może znaleźć właściwej liczby, aby wyraził dokładnie pierwiastek kwadratowy z dwóch, nie zna też sposobu podzielenia trzech talarów na dwie równe części całkowite⁹⁰. Niezależnie od tego, czy prawdy wieczyste wynikają z woli Boga, czy z jego intelektu, najistotniejsze jest przekonanie obu

⁸⁶ M. Heidegger, op. cit., s. 313.

⁸⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 69.

⁸⁸ Ibidem, t. 2, s. 31-32.

⁸⁹ G. W. Leibniz: *Wyznanie...*, op. cit., s. 98-99.

⁹⁰ Ibidem, s. 157.

filozofów o istnieniu obiektywnego porządku, który jeste my w stanie, przynajmniej częściowo, poznać.

Przymiotnika *obiektywny* użyłem powyżej we współczesnym znaczeniu, mając na myśli rzeczywistość istniejącą niezależnie od człowieka, podczas gdy w terminologii używanej przez scholastyków Kartezjusza istnienie obiektywne przysługuje zawartej w intelekcie idei, która jest przedmiotem czyli obiektem ujmowanym przez rzeczmy, a nie podmiotem czyli subiektem. Istnienie obiektywne we współczesnym sensie Kartezjusz nazywa *formalnym sposobem istnienia (modus essendi formalis)*⁹¹.

Idee mogą oddawać istotę rzeczy, ale nie istnienie, co filozof wyjaśnia następująco: „przez istotę (*essentia*) rozumiemy rzecz jako obiektywnie w intelekcie, a przez istnienie (*existentia*) tę samą zaiste rzecz jako obiektywnie poza intelektem”⁹². Przy tym substancje poznajemy jedynie poprzez ich atrybuty, natomiast istnienie wnioskujemy na mocy założenia, że „temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty (*nihili nulla sint attributa*)”⁹³. Samo istnienie jest niepoznawalne: „Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą (*res existens*), bo to samo przez się na nas nie działa (*nos non afficit*)”⁹³.

Rozważając pochodzenie idei nieskończoności, Kartezjusz stwierdza, że w świecie zewnętrznym (świecie rzeczy rozciągłych) zawsze mamy do czynienia z czymś skończonym, z czymś, co można powiększyć. Dlatego idea nieskończoności nie może być ideą nabytą. Nie może być też wytworem samego człowieka, który jest istotą ograniczoną, a przyczyną sprawczą tego co doskonalsze nie może być to co mniej doskonałe, gdy jest to sprzeczne z oczywistymi dla przyrodzonego światła rozumu zasadami, że z niczego nie powstaje nic⁹⁴. Zatem idea nieskończoności jest ideą wrodzoną.

Jednakże intelekt ludzki jako stworzony jest z natury skończony⁹⁵. O jego skończoności najlepiej świadczy fakt, że nasza zdolność pojmowania jest ograniczona, podobnie jak pamięć i wyobraźnia. Stwierdzamy na podstawie własnego doświadczenia, że jedynie nasza wola nie posiada żadnych granic⁹⁶. Tak więc w poszukiwaniach źródła idei nieskończoności ostatecznie zwracamy się nie ku intelektowi, lecz ku woli: „Jedynie tylko wola, czyli wolność decyzji stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei

⁹¹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit. t. 1, s. 55 (tekst łączący: R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit. s. 74).

⁹² R. Descartes: *List do nieznanego adresata z 1645 lub 1646 roku*, w: R. Descartes: *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł., wst. i przypisami opatrzył J. Kopania. Warszawa 1996, s. 104.

⁹³ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 32 (tekst łączący wg wydania Adama i Tannery'ego, t. VIII, s. 25).

⁹⁴ Ibidem, s. 16.

⁹⁵ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 80.

⁹⁶ Ibidem, s. 75.

niczego wi kszege od niej; tak, e przede wszystkim, dzi ki niej poznaj , i jestem w pewnej mierze na obraz i podobie stwo Boga stworzony”⁹⁷.

Podobnie jak w *Medytacjach*, tak e w *Zasadach filozofii* Kartezjusz pi-sze, e „ujmowanie przez intelekt (*intellectus perceptio*)” jest „zawsze wielce ograniczone (*semper valde finita*)”, natomiast wol mo emy nazwa „w pewnym sensie niesko czon (*Infinita quoddammodo*), bo nigdy nie odkrywamy niczego, co by mogło by przedmiotem czyjej innej woli albo niezmiernzonej woli, która jest w Bogu, a na co by si nie rozci gała tak e i nasza”⁹⁸. Wynikałoby st d, e ródłem idei niesko czono ci jest ludzka wola czyli wolno . Zwró my uwag , e dla Kartezjusza termin wolna wola byłby pleonazmem: *wola to wolno decyzji (voluntas sive arbitrii libertas)*⁹⁹.

Kartezjusz w swoich rozwa aniach posługuje si dwoma ró nymi poj ciami wolno ci. Pierwsze to tradycyjne, arystotelesowskie poj cie wolno ci, oznaczaj ce *brak przymusu i okre lenia (absentia coactionis et determinationis)* daj cy *mo no by to samo b d czyni b d nie czyni (posse idem facere vel non facere)*. Wolno jest wi c *absolutn oboj tno ci (absolute indijferentia)*¹⁰⁰, co ma miejsce przed dokonaniem wyboru.

Jednocze nie Kartezjusz zauwa a, e poj cie wolno ci oznacza równie , i gdy ju dokonamy wyboru i przyst upujemy do potwierdzania b d odrzucania czego , „czujemy przy tym, i adna siła zewn trzna nas do tego nie zmusza. Nie trzeba bowiem na to, bym był wolnym, ebym mógł si przechyl ku jednej lub drugiej stronie; lecz przeciwnie, im bardziej przechyl si ku jednej, czy to dlatego, e tu poj muj jasno racj dobra i prawdy, czy te , e Bóg tak kieruje najgł bsz tre ci mojej my li, tym bardziej wolny jest mój wybór. Z pewno ci te ani łaska Boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolno ci, lecz przeciwnie, raczej pomna a i wzmacnia. To niezdecydowanie za , którego do wiadczam, gdy adna racja nie skłania mnie ku tej raczej stronie ni drugiej, jest najni szym stopniem wolno ci i dowodzi tylko jakiego braku czy te negacji w poznaniu, a nie adnej doskonał o ci. Bo gdybym zawsze jasno widział, co jest prawdziwe i dobre, to nigdy bym nie my lał nad tym, jaki ma by mój s d czy wybór. I tak byłbym wprawdzie zupełnie wolny, ale nigdy nie mógłbym by niezdecydowany”¹⁰¹. W tym miejscu Kartezjusz wyra nie stwierdza, e wolno rozumiana po arystotelesowsku jako brak determinacji i oboj tno jest jedynie najni szym stopniem wolno ci, i przechodzi do wywodz cego si od w. Augustyna poj cia wolno ci ujmowanej jako *sklonno do dobra (inclinatio in bonum)*.

⁹⁷ Ibidem, s. 76,

⁹⁸R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s.24 (tekst łaci ski wg wydania Adama i Tannery’ego, t. VIII, s. 18).

⁹⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 75.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 76. Por. M. Heidegger, op. cit., s. 150.

¹⁰¹ Ibidem, s. 76-77.

O wolności działania mówimy w tym bardziej właściwym sensie, im owa skłonność do dobra jest bardziej pierwotna. Działanie w pełni podporządkowane woli Boga, skierowane na najwyższe dobro, jest absolutnie wolne¹⁰².

Oba pojęcia wolności, obecne w poglądach Kartezjusza, były w czasach, gdy filozof pisał *Medytacje*, wywołane dyskusją w kontekście sporu teologicznego dotyczącego stosunku łaski Bożej i wolności¹⁰³. Zasadniczym problemem sprowadza się do pytania, czy zakładając, zgodnie z dogmatyką chrześcijańską, wolność człowieka możemy jednocześnie przyjąć działanie łaski Bożej w ten sposób, by działanie to nie eliminowało podporządkowania się mu wolności.

Dawny spór w. Augustyna z Pelagiuszem odrodził się na nowo, gdy w 1525 roku Luter wydał swoje dzieło *O zniewolonym wyborze* (*De servo arbitrio*), a w nim całkowicie podważył wolność człowieka. Przeciwno temu pogłowi wystąpili próbcy podnieść rolę ludzkiej wolności hiszpańscy jezuita: Piotr Fonseca, kardynał Robert Bellarmine i Ludwik Molina. Ten ostatni wydał w 1588 roku pismo *O zgodności łaski i wolnego wyboru* (*De Concordia gratiae et liberi arbitrii*), w którym starał się określić pozytywnie wolność człowieka bez ograniczania działania łaski Boga. Pojawiające się tutaj zagadnienie predestynacji i Boskiej wiedzy o przyszłości (*praescientia*) Molina rozwił przez przyjęcie koncepcji wiedzy pośredniej (*scientia media*), która dotyczy nie przyszłości (*futurum*), ale tego, co może być w przyszłości (*futuribile*). W XVII w. spór protestancko-katolicki przeniósł się także do samego Kościoła katolickiego, kiedy przeciw jezuitom wystąpili janseniści z Port Royal broniąc stanowiska, bliskiego w. Augustynowi i protestantom, pomniejszając rolę działania samego człowieka na rzecz łaski Boga.

Zdaniem Heideggera, Kartezjusz wykorzystując oba pojęcia wolności stosuje czysto u niego *sztukę przelizgiwania się* (*Kunst des Sichdurchwindens*)¹⁰⁴. Poszukując źródła idei nieskończoności woli musi powołać się na arystotelesowskie pojęcie wolności rozumianej jako brak przymusu i determinacji, bo tylko pod tym względem nie dostrzegamy w sobie żadnych ograniczeń. Jednak gdy zaraz potem ujmuje właściwym wolność jako skierowanie na dobro, wygłasza poglądy, których podstawy, zdaniem Heideggera, nie tkwią w poznaniu czysto rozumowym, lecz mają źródło teologiczne¹⁰⁵. Jest to po prostu krok przeciw jezuitom i jednocześnie nie w stronę Port Royal¹⁰⁶.

¹⁰² M. Heidegger, op. cit., s. 151.

¹⁰³ Ibidem, s. 153-157.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 150.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 157.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 151.

Heidegger zauważa, że w myśli Kartezjusza *jasne i wyraźne* (*clara et distincta perceptio*) przejmują rolę podobną do tej, którą pełni łaska w teologii augustyńskiej¹⁰⁷. Według tej ostatniej człowiek jest naprawdę wolny skierowując swą wolę w pełni ku dobru, co dzieje się wtedy, gdy podporządkowuje swą wolę woli Boga. W ten sposób łaska Boga a nie tylko nie umniejsza ludzkiej wolności, lecz, przeciwnie, wzmacnia ją. Natomiast u Kartezjusza człowiek jest w najwyższym stopniu wolny, gdy podporządkowuje swą wolę jasnemu i wyraźnemu i czyni to dokonywanemu przez intelekt. Należy przy tym pamiętać, że owo jasne i wyraźne ma miejsce wtedy, gdy posługujemy się *przyrodzonym światłem rozumu* udzielonym nam przez Boga. „Wyłtęwajcie z woli podjęcie (*das willentliche Ergreifen*)” tego, co jasno i wyraźnie, jest dla Kartezjusza „najwyższym możliwym byciem człowieka (*die höchste Seinsmöglichkeit des Menschen*)”¹⁰⁸.

Przytaczany powyżej zarzut Heideggera, że Kartezjusz uzasadnienie swojej koncepcji oparł na podstawach nie mających nic wspólnego z poznaniem czysto rozumowym (scilicet pochodzących z objawienia), nie wydaje się w pełni uprawniony. Heidegger może mieć rację tylko w kontekście odkrycia: głębi spory teologiczne o rolę łaski w zbawieniu i istotnie wolności musiały być znane Kartezjuszowi, mogły więc stać się dla niego źródłem, wiadomości bądź nie wiadomości, inspiracji. Jednak w kontekście uzasadnienia jest to nieistotne: co prawda w koncepcji światła przyrodzonego znajdujemy analogię do pojęcia łaski, lecz jej właściwym źródłem jest czysto racjonalna idea Boga jako istoty doskonałej, niezależna od objawienia chrześcijańskiego. Stąd znany zarzut głębi boko wierzącego chrześcijanina, jakim niewątpliwie był Blaise Pascal: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad bych tnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga”¹⁰⁹. Bóg występuje w dziełach Kartezjusza to Bóg filozofa (istota doskonała = nieskończona), a nie Bóg wierzącego.

Dusza ludzka jest, według Kartezjusza, złożona ze skończonego intelektu i nieskończonej („w pewnym sensie”) woli, natomiast wszystkie *myśli* (*cogitationes*) dzielą się na trzy klasy: *idee* (*ideae*), *chcenia czyli uczucia* (*voluntates sive affectus*) i *sąd* (*iudicia*)¹¹⁰. Przy tym oba podziały (władzy duszy na dwie a rodzajów myśli na trzy) nie kłócą się ze sobą, co przekonująco wykazał Franz Brentano¹¹¹.

Sam intelekt jest zdolny jedynie do ujmowania (*perceptio*) idei¹¹². W przypadku uczucia i sądów mamy do czynienia z dwiema różnymi operacjami woli.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 157.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ B. Pascal: *Myśli*, przekł. T. Celestynskiego (Boya). Warszawa 1972, s. 92.

¹¹⁰ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., s. 47-48 (tekst łaciński: R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit., s. 64).

¹¹¹ F. Brentano: *O źródle...*, op. cit., s. 131-134.

¹¹² R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 74.

Uczucia są wewnętrznymi poruszeniami woli, natomiast sądy są skutkami działania woli, która potwierdza bądź zaprzecza, przyjmuje bądź odrzuca treści ujete przez intelekt¹¹³. Zdaniem Brentana, Kartezjusz nawijuje tutaj do scholastycznego podziału aktów woli na *actus elicited voluntatis* i *actus imperatus voluntatis*¹¹⁴. Pierwsze pojęcie oznacza wewnętrzne poruszenie woli czyli sam akt woli, zaś drugie oznacza działanie wykonane pod kontrolą woli bądź nastęstwo aktu woli¹¹⁵. Dzięki temu rozróżnieniu Kartezjusz potrafił wyjaśnić, jak się to dzieje, choć ludzkie błędy wynikają z działania woli, to przecie „nie ma nikogo, kto chciałby się myli”¹¹⁶. Otóż idee ujmowane przez intelekt same w sobie nie mogą być fałszywe. Podobnie fałszywe nie mogą być pragnienia czy uczucia, bądź wewnętrzne poruszenia woli, „bo choćbym mógł pragnąć czego niedorzecznego, a nawet czego, czego w ogóle nigdzie nie ma - to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę”¹¹⁷.

Błędy popełniamy jedynie w przypadku wydawania sądów, które zależą „od współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania (*a facultate cognoscendi*) i zdolności wybierania (*a facultate eligendi*) czy też wolności decyzji (*ab arbitrii libertate*), tzn. od intelektu i zarazem od woli”¹¹⁸. Zasadniczy błąd pojawia się wtedy, gdy sądzę, „i idee, które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimi rzeczami znajdującymi się poza mną”¹¹⁹. Błędy powstają wtedy, gdy w trakcie wydawania sądów dokonujemy aktów woli odstępujących od tego, co jasno i wyraźnie ujete przyrodzonym światłem udzielonym przez Boga, podobnie jak w teologii Augustyńskiej zło związane jest z odstępstwem woli od Boga. Tak więc omylny człowiek wynika z połączenia w nim nieskończonej woli ze skończonym intelektem, w związku z czym sądy mogą być wydawane zawsze, tak jak w sprawach, których jasno i wyraźnie nie pojmujemy. Istota błędu polega na niewłaściwym użyciu wolności decyzji¹²⁰.

Pod względem prawdziwości status uczuć jest taki sam, jak idei, bo „gdy chcę i obawiam się, ponieważ zarazem uwiadomiam siebie, że chcę i obawiam się, samo [to] chcenie i [ta] obawa bywają przeze mnie zaliczane do idei”¹²¹. Zatem wraz z uczuciami bądź innymi wytworami woli w naszym intelekcie powstają idee tych uczuć, gdy intelekt bezpośrednio ujmuje treści ci

¹¹³ F. Brentano, op. cit., s. 133.

¹¹⁴ Ibidem, s. 134.

¹¹⁵ Ibidem, s. 189.

¹¹⁶ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 27.

¹¹⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 48.

¹¹⁸ Ibidem, s. 74 (tekst łaciński: R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit., s. 102).

¹¹⁹ Ibidem, s. 48.

¹²⁰ Ibidem, s. 79.

¹²¹ Ibidem, s. 220.

obecne w duszy jako takiej. Idee uczu , podobnie jak pozostałe idee, nie mog by fałszywe.

Związek intelektu z wol w kartezja skiej koncepcji człowieka jest złożony. Z jednej strony filozof podkre la wy szo woli nad intelektem, bo ten ostatni jest ograniczony, a wola czyli wolno nie ma adnych ogranicze i pod tym wzgl dem jest podobna do woli Boga. To w woli tkwi ródło obecno ci w umy le ludzkim idei niesko czono ci, konstytuuj cej człowieka jako *res cogitans*. Z drugiej strony swojej pełni , pełni wolno ci, wola osi ga podporz dkowuj c si intelektowi, gdy ten ostatni posługuje si udzielonym przez Boga przyrodzonym wiatłem. Zatem *res cogitans* składa si z intelektu i woli, które s powi zane ze sob nast puj co: intelekt znajduje ródło stanowi cej podstaw wszelkiego my lenia idei niesko czono ci w woli, za wola jest w pełni sob , czyli jest we wła ciwym sensie wolna, gdy podporz dkowuje si intelektowi.

Analiza związku idei niesko czono ci z poj ciem wolno ci prowadzi nas do wniosku, e według Kartezjusza tylko istota wolna mo e posiada idee niesko czono ci i, z drugiej strony, tylko istota, w której obecna jest idea niesko czono ci, mo e by wolna. Widzimy, e Kartezjusz nie traktuje intelektu i woli jako dwóch odr bnych instancji, ale dostrzega ich wewn trzne, strukturalne powi zanie. wiadomo b d ca zawsze samo wiadomo ci (*cogito = cogito me cogitare*) jest wła ciwo ci tylko istot wolnych. W tym kontek cie zrozumiały jest, uchodz cy za kontrowersyjny, pogl d filozofa, i zwierz ta s jedynie maszynami działaj cymi zgodnie z przestrzennym rozmieszczeniem narz dów i nie posiadaj wcale rozumu¹²².

Co prawda Kartezjusz stwierdza, e „liczne zwierz ta wykazuj wi cej zr czno ci ni my w niektórych swych czynno ciach”, podobnie jak maszyny, na przykład „zegar składaj cy si tylko z kólek i spr yn, mo e liczy godziny i mierzy czas dokładniej ani eli my z cał nasz wiedz ”¹²³. Jednak nie jest to adnym dowodem na posiadanie przez nie rozumu, gdy zwierz ta obok zr czno ci w niektórych czynno ciach, w wielu innych nie wykazuj jej wcale, podczas gdy „rozum jest narz dziem wszechstronnym”¹²⁴. Ow wszechstronno Kartezjusz wi e ze zdolno ci oznajmiania naszych my li innym za pomoc j zyka¹²⁵. Zdolno t filozof przypisuje wyłącznie ludziom i odmawia jej zwierz tom: „nie znajd si ludzie tak t pi i o głupiali nie wykluczaj c nawet szale ców, którzy by nie byli zdolni zestawia razem rozmaitych słów i uło y z nich sensownych wypowiedzi, które czyniłyby zrozumiałymi dla innych ich my li; odwrotnie za , nie ma adnego zwierz cia

¹²² R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 68.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem, s. 66.

¹²⁵ Ibidem, s. 65

tak doskonałego i z tak wielkimi zdolnościami, jak to tylko jest możliwe, które by dokazało tego samego”¹²⁶. Przyczyny tego stanu rzeczy nie leżą w braku odpowiednich organów cielesnych, o czym świadczy przykład srok i papug, które „mogą wymawiać wyrazy tak jak my, niemniej jednak nie mogą tak jak my mówić, to znaczy dają świadectwo temu, że myślimy to, co mówią”¹²⁷.

Niemocność operowania językiem jest spowodowana nie tym, że zwierzęta posiadają mniej rozumu niż ludzie, lecz tym, że nie mają go wcale. Na poparcie tej tezy Kartezjusz przytacza fakt, że „potrzeba bardzo mało rozumu, aby umieć mówić”, a „skoro między zwierzętami tego samego rodzaju równie dobrze jak między ludźmi zauważamy nierówność, i jedne łatwiej dają się wytresować niż inne, trudno byłoby uwierzyć, aby jakaś najdoskonalsza w swym rodzaju małpa czy papuga nie dorównywała rozumem najgłupszemu dziecku, a przynajmniej dziecku, które by miało umysł zamknięty, gdyby nie to, że ich dusze są zupełnie odmiennej natury aniżeli nasze”¹²⁸.

Wydaje się, że dostępną wszechstronną narzędzia jakim jest język tylko dla człowieka jest bezpodmiotowo związana z jego wolnością, bo bez wolności trudno sobie wyobrazić wszechstronność. Nasuwa się tu wniosek, że nie jest to zależność przyczynowo-skutkowa, lecz ciśle i nierozdzielny związek strukturalny: tylko istota wolna może operować językiem i tylko istota posiadająca język może być wolna.

W centrum związku intelektu z wolnością dostrzegamy ideę nieskończoności, która stanowić może wyjątkowość człowieka wśród innych istot. Skoro idea nieskończoności jest fundamentem intelektu (tkwi ona zawsze, przynajmniej implicytne, w naszej wiadomości), to zwierzęta nie posiadają tej idei nie mogą jej posiadać żadnej innej. A ponieważ pojęcie nieskończoności jest bezpodmiotowo związane z wiadomością o wolności (tylko w naszej woli nie stwierdzamy żadnych granic), zatem: jeżeli zwierzęta nie okazują znajomości tego pojęcia, to nie mamy powodu by przypisywać im wolność.

Kartezjusz sugeruje, że to dzięki obecności w naszej duszy pojęcia nieskończoności możemy operować skorelowanym z nim pojęciem skończoności, bowiem aby spostrzec własną skończoność i niedoskonałość musimy najpierw poznać nieskończoność i doskonałość Boga¹²⁹. Rozumowanie to budzi wątpliwość, gdy Kartezjusz pokazuje jedynie, że poznanie naszej skończoności nie jest możliwe bez poznania nieskończoności Boga, ale wcale nie wynika stąd, że poznanie Boga musi być wcześniejsze. Być może występuje tu różnicowy związek strukturalny poznania naszej skończoności i nieskończoności Boga. Przypomnijmy tu pogląd Arystotelesa, że „wszystko jest

¹²⁶ Ibidem, s. 66-67.

¹²⁷ Ibidem, s. 67.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 2, s. 250.

albo przeciwieństwem albo z przeciwieństwem (Met. 1005a5)¹³⁰, za sprzeczność, w której nie ma nic po redniego (Met. 1055b2)¹³¹. W świetle tego poglądu pojęcie skończoności ma sens tylko jako przeciwieństwo pojęcia nieskończoności. Zatem człowiek, wraz ze spostrzeżeniem w swoim umyśle idei nieskończoności, dostrzega skończoności rzeczy wokół siebie, a także swą własną skończoność i swój odrębny od wszystkiego inny. W ten sposób niejako wznosi się ponad świat i ponad siebie i staje się wolny, podczas gdy zwierzę nie znając pojęcia nieskończoności nie może operować pojęciem skończoności i nie może mieć poczucia własnej odrębności.

W podobny sposób patrzył na człowieka w trzy wieki po Kartezjuszu Max Scheler. Podkreślał on całkowitą odrębność człowieka od pozostałego świata organicznego: to, co czyni człowieka człowiekiem jest zasadą przeciwstawną wszelkiemu życiu¹³². Zasadą Scheler nazwał *duchem*. Tylko istota duchowa wznosi się ponad swoje uwarunkowania, jest wolna od otoczenia i otwarta wobec świata i w ogóle *ma świat*¹³³.

O ile zwierzę jest wtopione w swoje otoczenie i ograniczone poprzez jego strukturę, to człowiek w stopniu nieograniczonym może zachowywać się otwarcie wobec świata, gdy wszystko wokół siebie uważa za przedmioty: „Bycie przedmiotem jest więc najbardziej formalną kategorią logicznej strony ducha”¹³⁴. Co prawda zwierzę „nie wchodzi do niego absolutnie ekstazy w swoje otoczenie” lecz choć „ma wiadomość, ale nie ma żadnej samej wiadomości”, wobec czego: „Nie posiada siebie, nie włada sobą - i dlatego nie jest sobie wiadome”¹³⁵. Zdaniem Schelera, „swoich impulsów podległych zwierzę nie przeżywa jako swoich podległych, ale jako dynamiczne skłonności i odrzuty, które wypływają z samych rzeczy otoczenia”¹³⁶. Nie mając samej wiadomości zwierzę nie ma tej woli pozwalającej mu wyzwolić się od podległości i dlatego ulega swym właściwościom psychofizycznym, gdy jedynie sprawuje pewne funkcje nie wiedząc, że je sprawuje: „Zwierzę słyszy i widzi nie wiedząc jednak, że słyszy i widzi”¹³⁷.

¹³⁰ Aristoteles: *Metaphysik*, griechisch-deutsch, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl, t. 1. Hamburg 1989, s. 132 (z powodów trudno ci technicznych w cytatach greckich opu cięłam znaki diakrytyczne).

¹³¹ Ibidem, t. 2. Hamburg 1984, s. 156.

¹³² M. Scheier Pisma z antropologii..., op. cit., s. 81.

¹³³ Ibidem, s. 83.

¹³⁴ Ibidem, s. 85.

¹³⁵ Ibidem, s. 86.

¹³⁶ Ibidem, s. 87.

¹³⁷ Ibidem.

Natomiast człowiek może uprzedmiotowić także swoje własne cechy fizjologiczne i psychiczne, może traktować własne przeżycia psychiczne jak przedmioty i „może równie swobodnie odrzucić swoje życie”¹³⁸. Tylko człowiek, według Schelera, nie da się zamknąć w zestawie warunków określonych przez węższe bądź szersze otoczenie i błąd nieograniczenie otwarty wobec świata może przekroczyć każdy zestaw warunków, może uwolnić się od wszystkiego, także od samego siebie.

Pizy wszystkich różnicach między Kartezjuszem a Schelerem, przedstawione powyżej poglądy tego ostatniego nie są odległe od kartezjańskiego podziału świata na rozumnych ludzi i bezrozumne zwierzęta-maszyny. Schelerowskie zwierzę zamknięte w swoim otoczeniu może sprawować wiele złonych funkcji, ma jednak granice, których nie może przekroczyć, bo nie jest wiadome własnych ograniczeń, jest wtopione w rzeczywistość i przypomina zaprogramowaną maszynę. Człowiek dzięki dostrzeganiu idei nieskończoności odkrywa ograniczoną rzeczywistość wokół siebie i swą własność, stąd też może ustosunkować się do wszystkiego niejako z zewnątrz, może się od wszystkiego uwolnić, jest po prostu wolny i nawet jeżeli został przez kogoś zaprogramowany, to zawsze, dopóki jest człowiekiem, może się rozprogramować.

Na marginesie wspomnijmy tutaj popularną ostatnio dyskusję na temat możliwości skonstruowania maszyny myśliczej, zachowującej się podobnie do człowieka, obdarzonej sztuczną inteligencją. W świetle poglądów Kartezjusza zagadnienie sztucznej inteligencji byłoby fałszywie postawione, gdy nie można podać granicy inteligencji, od której człowiek jest człowiekiem *par excellence*: są przecież ludzie bardzo ograniczeni umysłowo i maszyny rozwijające wiele problemów dużo lepiej od przeciwnego człowieka. Jednak nawet bardzo ograniczony umysłowo człowiek jest człowiekiem o ile jest wolny, a bardzo inteligentna maszyna pozostaje maszyną, gdy nie jest samoświadoma, nie wie, co to znaczy być sobą, a zatem nie może ustosunkować się do siebie samej, krótko mówiąc: nie jest wolna. Człowiek błądliwie wolny może popełniać błędy, myli się i zachowuje się nieinteligentnie, natomiast tzw. inteligentna maszyna musi zachowywać się tak „inteligentnie” jak została zaprogramowana.

Zatem zamiast problemu sztucznej inteligencji, który w rzeczywistości jest pseudoproblemem, należałoby raczej postawić problem sztucznej woli (i już na samym początku trzeba się zastanowić, czy nie jest to pojęcie wewnętrznie sprzeczne). Rozwiązanie tego problemu wymagałoby wszczęcia maszynie poczucia własności, a to z kolei jest niemożliwe bez zaszczepienia jej pojęcia nieskończoności. Tutaj trafiamy na zasadniczą,

¹³⁸ Ibidem.

w wietle pogl dów Kartezjusza, a priori , bowiem sko czony intelekt ludzki jest w stanie uj idee niesko czono ci jedynie negatywnie jako brak wszelkich ogranicze , inaczej brak braków. Skoro pozytywne okre lenie idei niesko czono ci jest dla nas niedost pne, to trudno oczekiwa by my mogli je wpisa do pamci maszyny. Gdy zgodzimy si z Kartezjuszem, e idea niesko czono ci mo e pochodzi tylko od istoty niesko czonej = doskonałej czyli Boga i e tylko On mo e j pozytywnie uj , to twórca przypominaj cej człowieka „inteligentnej” maszyny, czyli w istocie maszyny wolnej musiałby zacząć proces tworzenia tej maszyny od przekształcenia samego siebie w Boga.

Na koniec rozwa a na temat pochodzenia idei niesko czono ci wró my do zwi zku mi dzy t ide a zdolno ci człowieka do posługiwania si j zykiem. Człowiek jest wolny, gdy maj c odniesienie do poj cia niesko czono ci zauwa a sw własn sko czono i ograniczono rzeczy wokół siebie, wiat wokół siebie pojmuje jako składaj cy si z poszczególnych przedmiotów, które mo e ł czy w klasy za pomoc poj ogólnych stanowi cych podstaw j zyka. Istota pozbawiona poczucia wolno ci, nie znaj ca poj cia niesko czono ci, nic mogłaby dzieli rzeczywisto ci na poszczególne, ograniczone, odr bne przedmioty, a zatem nie mogłaby poklasyfikowa rzeczywisto ci za pomoc poj ogólnych.

Z powy szych rozwa ali wyłania si cisty zwi zek ludzkiej wolno ci z obecno ci w duszy ludzkiej idei niesko czono ci pozwalaj cej człowiekowi dostrzec własn sko czono , zdoby samo wiadomo i ujmowa rzeczywisto w kategoriach uniwersalnych. Idea niesko czono ci spaja ludzki intelekt z wol , tworzc pewn nierozzerwaln struktur . Jest ni *res cogitans*.

Streszczenie

Tekst zawiera analiz w złowych problemów metafizyki Kartezjusza. Na pocz tku przedstawiona jest kwestia metody, a nast pnie zagadnienie dualizmu metafizycznego. Najbardziej obszerna jest trzecia cz tekstu, po wi c na pochodzeniu idei niesko czono ci i centralnej roli tej idei w filozofii Kartezjusza. Pokazany zostaje wpływ pogl dów Kartezjusza na pó niejsz twórczo filozoficzn i ich aktualno w wietle takich zagadnie jak cho by popularne ostatnio rozwa ania nad tzw. sztuczna inteligencj . W przeprowadzonych analizach wykorzystane zostały interpretacje takich autorów, jak: Brentano, Scheler, Heidegger i Koyré.