

KARTEZJUSZ (DESCARTES RENÉ) – filozof, matematyk, przyrodnik, ur. 31 III 1596 w La Haye w Touraine (Francja), zm. 11 II 1650 w Sztokholmie.

K. urodził się w rodzinie drobnej szlachty, dość zamożnej z racji piastowanych urzędów, co zapewniło mu niezależność finansową na całe życie. W latach 1604–1612 uczył się w jezuickim kolegium w La Flèche, następnie w Poitiers, gdzie w 1616 uzyskał tytuł licencjata prawa. W 1618 zaciągnął się do holenderskiej armii; podczas służby wojskowej miała zrodzić się w nim myśl stanowiąca zaczątek późniejszych koncepcji filozoficznych i naukowych. W 1620 porzucił służbę wojskową i udał się w podróż. Po kilkuletnim pobycie we Francji osiedlił się na stałe w Holandii, spodziewając się tu znaleźć bezpieczeństwo i spokój do pracy, których brakowało mu w niespokojnej Francji. Prowadził ożywione kontakty naukowe, głównie korespondencyjnie, z najwybitniejszymi ówczesnymi filozofami i naukowcami. Pragnął, aby jego nowatorska filozofia była nauczana na uniwersytetach holenderskich. Nadzieja ta pozostała niespełniona, a K. uwikłał się w spory z holenderskimi teologami, co wpłynęło na podjęcie przezeń decyzji wyjazdu w 1649 do Szwecji na zaproszenie królowej Krystyny. Surowy północny klimat okazał się dla K. zabójczy; zmarł w wyniku zapalenia płuc (przypuszczenia, że przyczyną zgonu było otrucie, nie są dostatecznie udokumentowane).

Najważniejsze dzieła filozoficzne K.: *Discours de la méthode* (Lei 1637; *Rozprawa o metodzie*, Wwa 1952; *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Wwa 1970, 1988³, Kęty 2002); *Meditationes de prima philosophia* (P 1641; *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kr 1948; *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora*, I–II, Wwa 1958, Kęty 2001; *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kr 2002); *Principia philosophiae* (A 1644; *Zasady filozofii*, Wwa 1960, Kęty 2001²); *Les passions de l'âme* (P 1649; *Namiętności duszy*, Wwa 1938, Kęty 2001). Wszystkie dzieła K. wydano pt. *Oeuvres de Descartes*, wyd. Ch. Adam, P. Tannery (I–XI (VIII/1–2), XII: Ch. Adam, *Vie and oeuvres de Descartes*, XIII: *Supplément, index général*, P 1897–1913, 1974–1983). W

tłum. pol. wydano także: *Pravidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu* (Wwa 1937, 1958²; *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, Kęty 2002³); *Człowiek. Opis ciała ludzkiego* (Wwa 1989); *Listy do księżniczki Elżbiety* (Wwa 1995); *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie* (Wwa 1996); *List do Voetiusa* (Wwa 1998). Od 1972 w „Archives de Philosophie” publikowany jest *Bulletin cartésien*, który raz w roku podaje bieżącą bibliogr. dotyczącą K.

PUNKT WYJŚCIA FILOZOFII KARTEZJUSZA. Proces metodycznego wątpienia, podjęty w celu oddzielenia twierdzeń absolutnie prawdziwych od twierdzeń niepewnych, uczynił K. punktem wyjścia swoich rozważań. Dzięki temu chciał opracować metodę badań naukowych gwarantującą prawdziwość zdobywanej wiedzy, oraz zbudować system filozoficzny obejmujący całość ludzkiej wiedzy, sukcesywnie wzbogacany w sposób niezawodny. W rezultacie metodycznego wątpienia K. ustalił, że jedynym twierdzeniem niepowątpiewalnym jest teza: „Myślę, więc jestem” (wyrażana zazwyczaj w kanonicznej formule łac. „Cogito, ergo sum”). Wątpić można we wszystko, ale nie w to, że się właśnie wątpi, czyli że jest się podmiotem myślenia. Uzasadnieniem tej intuicji miała być wprowadzona przez K. hipoteza złośliwego demona, który zwodzi umysł człowieka, przedstawiając mu jego fantazmaty jako rzeczywiste byty; demon ten nie może wszakże jednego: sprawić, aby myślący podmiot zwątpił, że to on jest podmiotem swych wątpliwości. Cogito jest aktem świadomości ujmującym wszystkie akty człowieka: rozumowanie, wyobrażanie, czucie i determinacje woli – jest więc aktem samoświadomości podmiotu myślącego.

Zachodzi podobieństwo Kartezjańskiego rozumienia „cogito” do przekonania św. Augustyna: człowiek nie może wątpić o swoim bytowaniu. Różnica polega na tym, że w ujęciu Augustyna niepowątpiewalna jest cała sfera życia, zarówno intelektualna, jak i biologiczna, podczas gdy wg K. niepowątpiewalna jest jedynie sfera doznań umysłowych. Tak rozumiane „cogito” leży u podstaw zarówno metafizyki, jak i teorii poznania K.; miało

także służyć do wypracowania metody badań naukowych oraz sformułowania etyki.

METAFIZYKA. Uznanie samoświadomości za absolutny punkt odniesienia podmiotu poznającego musiało być jednocześnie uznaniem substancjalności podmiotu. Ponieważ w akcie samoświadomości podmiot doświadcza siebie wyłącznie jako myślącego, dlatego myślenie uznał K. za jedyną z właściwości tej substancji, na określenie której używał zamiennie terminów „umysł” i „dusza”. Myślący podmiot ma również świadomość istnienia rzeczywistości zewnętrznej względem niego, tzn. rzeczywistości materialnej (przyrodniczej), pojmowanej jako druga, istotowo odmienna substancja. Właściwością substancji materialnej jest rozciągłość, czyli przestrzenność i podzielność; daje się ona opisywać i wyjaśniać w kategoriach geometrii i mechaniki. Rzeczywistość jest więc dualistyczna; w jej ogólnym aspekcie bytowym tworzy ją Bóg (substancja czysto duchowa) oraz świat przyrody (substancja czysto materialna), a na poziomie bytu ludzkiego tworzy ją dusza (substancja myśląca) oraz cielesność (substancja rozciągła). Te dwie substancje są całkowicie odrębne w swych istnieniach i autonomiczne w swych działaniach. Znaczy to, że Bóg stworzył świat i stale podtrzymuje go w istnieniu, ale raz nadawszy prawa, wg których świat działa, nie ingeruje już w bieg zjawisk przyrodniczych. Na poziomie bytu ludzkiego znaczy to, że cielesność człowieka wyposażona jest we własną siłę życiową i nie potrzebuje aktów duszy dla swych działań. Taka koncepcja duszy była zerwaniem z tradycją klasyczną, przypisującą duszy również właściwość ożywiania materii. Konsekwencją jej było przyznanie duszy jedynie człowiekowi, a odmówienie jej (w jakiegokolwiek postaci) zwierzętom, uznanym za byty wyłącznie materialne – mechanizmy organiczne.

W obrębie metafizyki K. powstawała trudność wyjaśnienia, w jaki sposób w bycie ludzkim dusza i ciało – dwie odrębne i niesprowadzalne do siebie substancje – mogą na siebie oddziaływać. K. twierdził, że jedynym miejscem, w którym następuje zetknięcie duszy i ciała, umożliwiające

zainicjowanie zmiany kierunku działań, jest szyszynka (gruczoł w mózgu, wówczas właśnie odkryty). Przyjęte przez K. rozwiązanie, że dusza może wpływać na zmianę kierunku tego, co dzieje się w ciele, a ciało na zmianę kierunku tego, co dzieje się w duszy, było i jest uznawane za niezadowalające.

Wyróżnione przez K. w płaszczyźnie ludzkiego doświadczenia dwie substancje nie mają równego statusu poznawczego. Jedynie istnienie umysłu jest pewne, jawi się bowiem podmiotowi w niepowątpiewalnym akcie jego samoświadomości; wszystko inne – zarówno czysto duchowy byt Boga, jak i czysto materialny byt świata – jest jedynie domniemywane, jawi się bowiem w sposób podatny na wątplenie. Tym samym istnienie Boga, innych umysłów oraz rzeczy materialnych wymaga udowodnienia.

K. sformułował 2 dowody na istnienie Boga: dowód z idei Boga oraz dowód ze skutków. Dowód pierwszy jest tożsamy z dowodem ontologicznym św. Anzelma, dowód drugi jest oryginalnym pomysłem K., choć opiera się na scholastycznym twierdzeniu, że skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny. Dowód ze skutków skonstruowany jest następująco: myślący umysł posiada ideę Boga jako bytu najdoskonalszego, a więc ideę doskonałą w swej treści, co świadczy, że nie może być ona tworem niedoskonałego umysłu ludzkiego. W innej wersji dowód ten ma postać: człowiek nie jest stwórcą samego siebie, ponieważ gdyby był, to wyposażyłby także siebie we wszystkie doskonałości, które ujmuje w idei Boga. Udowodnienie istnienia Boga służy z kolei udowodnieniu istnienia świata. Myślący umysł ma naturalne (czyli dane przez Boga) przekonanie, że byty materialne, a także inne umysły istnieją rzeczywiście, a nie tylko w nim jako jego twory; ponieważ Bóg nie może być zwodzicielem, należy więc uznać, że przekonanie to jest zasadne, czyli że istnieje rzeczywistość zewnętrzna względem umysłu.

TEORIA POZNANIA. Intuicja „cogito” jest podstawą teorii poznania w systemie K. Jeśli jedynym poznaniem absolutnie pewnym jest samoświadomość podmiotu poznającego (świadomość wszelkich doznań umysłu), to rzeczywisty proces poznania dokonywać się musi wewnątrz

umysłu podmiotu poznającego, a kryterium prawdziwości poznania musi mieć charakter czysto intelektualny. K. uznał, że prawdziwe jest każde i tylko takie poznanie, które narzuca się umysłowi z taką mocą, iż nie może być przezeń nieprzyjęte. A ponieważ w jedynym twierdzeniu absolutnie niepowątpiewalnym – „myślę, więc jestem” – nie ma niczego, co gwarantowałoby mu jego prawdziwość, oprócz tego, że przedstawia się ono umysłowi w sposób jasny i wyraźny, zatem jasność i wyraźność każdego ujęcia poznawczego jest kryterium jego prawdziwości. Ujęcie poznawcze jest jasne, jeśli uobecnia się umysłowi jawnie i bezpośrednio; jest wyraźne, jeśli pozostaje całkowicie oddzielone od wszelkich innych ujęć. Każde poznanie wyraźne jest zarazem poznaniem jasnym, ale nie odwrotnie (np. ból może być odczuwany wprawdzie jasno, ale niewyraźnie).

Struktura substancjalna rzeczywistości przesądza z kolei o tym, że proces poznania jest zamknięty całkowicie wewnątrz umysłu poznającego, tzn. dotarcie do rzeczywistości pozaumysłowej musi być rezultatem badania nie jej samej, lecz wyłącznie sposobu jej ujmowania przez umysł. Poza umysłem istnieje substancja materialna działająca wg zasad mechaniki; z tego względu do umysłu przez zmysły nie może dochodzić nic, oprócz oddziaływań mechanicznych, czyli kształtów, wielkości i ruchów. Ponieważ umysł jest świadomy nie tylko takich oddziaływań, więc wszelkie inne treści poznawcze muszą być umysłowi wrodzone. Także to, że istnienie rzeczywistości materialnej wymaga udowodnienia, nakazuje uznać, że w procesie poznawczym rzeczywistość umysłu nie powiększa się o nic z zewnątrz; w przeciwnym razie zakładalibyśmy, że istnieje to, czego istnienia mamy dopiero dowieść.

Te wewnętrzne treści poznawcze nazwał K. ideami, rozumiejąc je nie jako gotowe wzorce rzeczy, lecz jako potencjalności umysłu aktualizowane bądź z własnej inspiracji umysłu, bądź w rezultacie mechanicznej inspiracji (bodźca) z zewnątrz. K. wyróżnił 3 rodzaje idei: 1) idee wrodzone we właściwym sensie tego słowa – do tej grupy należą idee filozoficzne,

matematyczne oraz idea Boga. Wrodzoność idei filozoficznych pochodzi z samej natury bytu ludzkiego – człowiek z natury myśli i jest świadomy swego myślenia, idea myślenia jest więc ideą wrodzoną. Z wrodzoności idei myślenia wynika wrodzoność idei samego siebie, substancji, trwania i liczby, ponieważ umysł ujmuje jasno i wyraźnie sam siebie, i tym samym pojmuje, że jest substancją, że trwa i że jest jeden; z kolei idee rozciągłości, kształtu, położenia i ruchu są odmianami substancji, a więc i one muszą być umysłowi wrodzone. Wrodzoność idei matematycznych (zarówno pojęć, jak i tez) uzasadniał faktem, że wszystkie one są ujmowane jasno i wyraźnie, nie mogły więc dotrzeć do umysłu z zewnątrz za pośrednictwem zmysłów. Idea Boga jest człowiekowi wrodzona na tej samej zasadzie, jak jest mu wrodzona idea samego siebie; 2) idee, które umysł aktualizuje w sobie w rezultacie doznań zmysłowych (np. idea słońca, hałasu, ciepła) – K. nazwał je ideami „przychodzącymi” („adventitiae” – co przyjęto, niepoprawnie, tłumaczyć na pol. jako „nabyte”). Wszelkie jakości zmysłowe wyprowadzał (zgodnie z mechanistycznym rozumieniem przyrody) z ruchu; jakości są więc jedynie dyspozycjami przedmiotu, dzięki którym może on wprawiać w ruch układ nerwowy podmiotu poznającego. Mechaniczne oddziaływanie przedmiotu zewnętrznego jest jedynie okazją skłaniającą umysł do uświadomienia sobie idei tego przedmiotu i do uznania, że poza nim istnieje odpowiednik tej idei. To, jaki jest zewnętrzny odpowiednik idei przedmiotu, umysł poznaje nie z niego, lecz z samej idei, a wzajemna odpowiedniość między ideą a przedmiotem gwarantowana jest prawdomównością Boga; 3) idee „skonstruowane” (np. idea syreny lub astronomiczna idea słońca, w odróżnieniu od „przychodzącej” idei słońca) – są to wszelkie idee będące dokonanymi przez umysł złożeniami z idei wrodzonych lub nabytych. Możliwość konstruowania idei przez umysł jest szczególnie ważna, ponieważ dzięki temu umysł może poznawać świat nie mając z nim bezpośredniego kontaktu. Proces poznawania świata, w szczególności uprawianie nauk przyrodniczych, jest procesem konstruowania idei i badania związków między elementami takich konstruktów. Realizuje się

on dzięki temu, że umysł dysponuje potencjalnością pełnego zestawu idei wrodzonych, a przez jasne i wyraźne ujęcie uchwycić może wewnętrzną strukturę (lub stwierdzić wewnętrzną niezłożoność) każdej idei wrodzonej. Jasność i wyraźność ujęcia jest także gwarancją możliwości uchronienia się przed popełnieniem błędu – zarówno powstającego w rezultacie niewłaściwego wykorzystania danych zmysłowych, jak i będącego rezultatem łączenia niezgodnych ze sobą idei. Sąd o ideach jest rezultatem nie tylko ujęcia intelektualnego, lecz także rezultatem decyzji woli: samo ujęcie jasne i wyraźne idei jest prawdziwe, ale decyzja, że idei tej odpowiada realny przedmiot, może być błędna. Teoria poznania K. wymagała więc dopełnienia właściwą metodą badań naukowych.

METODOLOGIA. Ponieważ decyzja woli może być błędna mimo jasności i wyraźności ujęcia, stąd szczególnie ważne stało się opracowanie metody gwarantującej dochodzenie do sądów prawdziwych. Punktem wyjścia metody musi być intuicja (skoro kryterium prawdy stanowi jasność i wyraźność), ale sama metoda musi być dedukcyjna – z uwagi na wyłącznie wewnątrzrozumowy charakter procesu poznania. Podstawą dedukcyjnego dochodzenia do sądów prawdziwych są 4 zasady metodologiczne: 1) uznawanie za prawdziwe tylko tego, co oczywiste, tzn. co umysł ujmuje jasno i wyraźnie; 2) dzielenie każdego zagadnienia na możliwie najwięcej części, aby ułatwić sobie jego rozwiązywanie; 3) w procesie myślenia przechodzenie od kwestii najprostszych i najłatwiejszych do coraz bardziej skomplikowanych i trudnych; 4) dokładne sprawdzenie dokonanego zgodnie z poprzednią zasadą uporządkowania zagadnień, aby upewnić się, że nic nie zostało pominięte.

W postępowaniu badawczym umysł ma do czynienia z ideami skonstruowanymi przez siebie. Ponieważ jasność i wyraźność to kryteria prawdziwości ujęcia poznawczego, dlatego osiągnięcie jasnej i wyraźnej percepcji idei złożonej wymaga zredukowania jej do najprostszych elementów samooczywistych, a następnie wykrycia sposobu, w jaki są one połączone w konieczny zespół tworzący daną ideę złożoną. W ten sposób tworzone są

definicje istotowe oraz tezy o związkach między zjawiskami. Uzyskane tezy muszą jednak zostać zweryfikowane doświadczalnie, ponieważ czyste rozumowanie nie jest zdolne do rozróżnienia, które z jego idei przedstawiają stany rzeczy rzeczywiście zachodzące, a które tylko możliwe. Dopiero eksperymenty krzyżowe wykazują, które spośród możliwych wyjaśnień są faktycznie połączone w sposób konieczny z rozważanym zjawiskiem, czyli które z czystych możliwości myślowych realizują się w rzeczywistości materialnej.

Przy dedukcyjnym (w sensie niearystotelesowskim) sposobie uprawiania nauki zasadnicze znaczenie ma dobór przesłanek, zwł. przesłanki wyjściowej. W fizyce K. przesłanką pierwszą jest teza o rozciągłości konstytuującej istotę ciał materialnych. Ponieważ z przesłanek można dedukcyjnie wyprowadzać wnioski tego samego typu co one, więc badania przyrodnicze nie mogą wykraczać poza samą przyrodę. Stanowisko to było równoważne z odrzuceniem możliwości dotarcia do sfery transcendentnej, wychodząc od sfery przyrodniczej, przede wszystkim zaś zrywało radykalnie z dotychczasowym scholastycznym sposobem uprawiania nauk przyrodniczych, polegającym na wykrywaniu niematerialnych przyczyn sprawczych ukrytych w jawnych zjawiskach materialnych. Zerwanie to przyczyniło się do przyspieszenia rozwoju nauk nowożytnych.

W swych badaniach K. kierował się wizją unifikacji całej wiedzy. Porównywał filozofię do drzewa, którego korzeniem jest metafizyka, pniem fizyka, a gałęziami 3 nauki szczegółowe: medycyna, mechanika i etyka. Etyka, jako ostatni stopień mądrości, miała zostać wypracowana w rezultacie pełnego poznania innych nauk.

ETYKA. Głosząc, że ostatecznym celem filozofii jest stworzenie etyki, będącej konsekwencją i zwieńczeniem całości wiedzy ludzkiej, K. nie zbudował jednak systemu etycznego. Postulat skonstruowania najpierw systemu metafizyki wymagał zawieszenia wszelkich dotychczas przyjmowanych ustaleń z zakresu moralności, jako podanych wątpieniu. Aby

mieć drogowskaz na drodze życia praktycznego, K. sformułował 4 tezy moralności „tymczasowej”: 1) człowiek powinien pozostać wierny religii, w której się wychował, i respektować jej zasady moralne; 2) choć wszystkie tezy etyczne są podatne na wątplenie, jednak raz dokonawszy wyboru, należy w miarę możliwości kierować się wybranymi zasadami, tak jakby były one pewne; 3) człowiek powinien przewycięzać raczej siebie, aniżeli los, i raczej zmieniać swoje pragnienia, niż starać się zmienić porządek świata; 4) należy wyrobić w sobie przeświadczenie, że poza własną myślą nic nie jest w sposób bezwzględny w naszej mocy.

K. w swej korespondencji wielokrotnie poruszał tematy etyczne i kwestie z zakresu moralności działań politycznych, jednak nie opracował ich w spójną całość. Niektórzy badacze uznają, że poglądy te wprawdzie nie tworzą systemu, ale wynikając z całości rozważań metafizycznych i teoriopoznawczych składają się na spójną całość etyki osobistej. Przeważa jednak pogląd, że jest to eklektyczny zbiór tez stoickich i epikurejskich z dużym wpływem tradycji chrześcijańskiej. Stanowisko K. ma charakter racjonalistyczny, wyznaczony tezą, że największa szczęśliwość człowieka jest rezultatem właściwego posługiwania się rozumem. Chcąc spełnić prośby przyjaciół o sformułowanie teorii moralności, K. niejako w zamian opracował teorię „stanów wewnętrznych” człowieka – swoistą fizjologię uczuć. Wg tej teorii, uczucia (franc. *passions*, na pol. tłumaczone, niepoprawnie, jako „namiętności”) należą wprawdzie do duszy, gdyż są jej modyfikacjami, ale nie są rezultatem autonomicznej aktywności duszy, ponieważ są wszelkimi doznaniem duszy, spowodowanymi przez ciało. Od samej duszy pochodzą (są wywoływane tylko przez nią) jedynie akty woli. Chcąc kontrolować nasze uczucia, powinniśmy raczej wpływać na przyczyny fizyczne, które je wywołują, niż usiłować zmieniać je bezpośrednio.

ZNACZENIE FILOZOFII KARTEZJUSZA. Ustalenia K. wytyczyły kierunek rozwoju nowożytnej filozofii głównie w dwóch aspektach: 1) zdominowanie zagadnień metafizycznych przez zagadnienia teoriopoznawcze; filozofia

przestała być racjonalną refleksją nad bytem, a stała się badaniem natury, warunków i możliwości poznania; 2) za bezpośredni przedmiot poznania, a więc i za punkt wyjścia wiedzy, uznanie nie rzeczy, lecz idei.

Filozofia K. wywarła znaczący wpływ również na rozwój nauki nowożytnej, głównie za sprawą postulowanej autonomiczności i materialnej jednorodności sfery przyrodniczej, opisywanej językiem matematyki. Spowodowało to silną tendencję odchodzenia od metafizycznych ustaleń K., przy równoczesnym eksponowaniu aspektów materialnych i mechanistycznych jego doktryny. Proces ten zaczął się jeszcze za życia K. Chcąc zachować jedność swego systemu, K. próbował temu przeciwdziałać, jednak bezskutecznie.

É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, P 1912, 1979²; tenże, *La liberté chez Descartes et la théologie*, P 1913, 1987; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, P 1924, 1972²; J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596–1628)*, Albi 1928, NY 1987; L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny K.*, Kr 1930; É. Gilson, *Études sur la rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien*, P 1930, 1984⁵; Ch. Adam, *Descartes, sa vie, son oeuvre*, P 1937; H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, P 1937, 1949²; A. Żółtowski, *Descartes*, Pz 1937; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P 1945, 1988³; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P 1950, 1991⁴; L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Ox 1952; J. F. Scott, *The Scientific Work of René Descartes*, Lo 1952, NY 1987; M. Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I–II, P 1953; F. Alquié, *Descartes. L'homme et l'oeuvre*, P 1956 (*Kartezjusz*, Wwa 1989); W. F. Asmus, *Dekart*, Mwa 1956 (*Descartes*, Wwa 1960); G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, P 1957, 1970³; J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, P 1960, 1987²; H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, P 1962, 1987⁴; G. Sebba, *Bibliographia cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature*, Hg 1964; G. Rodis-Lewis, *Descartes et le rationalisme*, P

1966, 1996⁷ (*K. i racjonalizm*, Wwa 2000); E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii K.*, Wwa 1970; G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, I–II, P 1971; W. Röd, *Richtungen der gegenwärtigen Descartes-Forschung*, Philosophische Rundschau 18 (1971) z. 1–2, 78–92; W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Wwa 1973; J. Delesalle, *La morale de Descartes*, I–II, Lille 1975; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, P 1981; N. Grimaldi, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, P 1988; J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988; A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, Wwa 1989; Th. M. Carr, *Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*, Carbondale 1990; *The Cambridge Companion to Descartes*, C 1992; J. Krakowski, *Mathesis i metafizyka. Studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wr 1992; J. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Ox 1993; Ph.-J. Quillien, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Lille 1994; M. Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii K.*, Wr 1994; J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Wwa 1996; E. Pies, *Der Mordfall Descartes. Dokumente – Indizien – Beweise*, Solingen 1996; *René Descartes (1596–1996): Le quatrième centenaire*, Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych 8 (1996); P. Dumont, *Descartes et l'esthétique. L'art d'émerveiller*, P 1997; Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kr 1998; *K. W czterechsetlecie urodzin filozofa. Praca zbiorowa*, Ka 1998; J. Marshall, *Descartes's Moral Theory*, It 1998; R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, It 1999; C. F. Fowler, *Descartes on the Human Soul*, Dor 1999; *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, F 2000; Z. Janowski, *Index Augustino-Cartésien. Textes et commentaire*, P 2000; L. Renault, *Descartes ou la félicité volontaire*, P 2000; R. A. Florka, *Descartes's Metaphysical Reasoning*, NY 2001; J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*, Pri 2002; S. Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, C 2002; G. C. Hatfield, *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and The Meditations*, Lo 2002; C. Talon-Hugon, *Descartes, ou Les*

passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains, P 2002; L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, C 2003; M. de Araujo, *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, B 2003; D. M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Ox 2003.

Jerzy Kopania