

ROZPRAWY UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

326

DISSERTATIONES
UNIVERSITATIS
VARSOVIENSIS



Jerzy KOPANIA

**Funkcje poznawcze
Descartesa teorii idei**

8721a
91048-86
Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku

Recenzenci:

Prof. dr hab. Juliusz DOMAŃSKI

Prof. dr hab. Zbigniew KUDEROWICZ



BIBLIOTEKA GŁÓWNA FILII UW
w Białymstoku



FUW0026179

Opracowanie graficzne

Tadeusz MALEWICZ

Redaktor techniczny

Alicja DAWIDOWSKA

01/pm/88-32/88

850289/

W

DZIAŁ WYDAWNICTW FILII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO W BIAŁYMSTOKU - 1988.

Nakład 300 egz. Ark. wyd. 24. Papier piśm. kl.V. 70. Druk ukończono
w sierpniu 1989 r. Zamówienie Nr 49/88 E - 6. Cena zł. 480.-

Wykonano w Dziale Wydawnictw Filii UW w Białymstoku

Spis treści

	Str.
OD AUTORA	7
WSTĘP	9
1. Założenia metodyczne pracy	9
2. Perspektywa kartezjańska	17
I. CHARAKTERYSTYKA IDEI W PŁASZCZYŹNIE BYTOWEJ	25
1. Myślenie a świadomość	25
2. Myślenie jako natura umysłu	33
3. Scholastyczne rozumienie natury	41
4. Myślenie jako kategoria ontologiczna	59
5. Idea jako forma myślenia	68
II. CHARAKTERYSTYKA IDEI W PŁASZCZYŹNIE POZNAWCZEJ	93
1. Rodzaje idei	93
2. Idee zwane nabytymi	95
a. Nieprawomocność poznania zmysłowego a problem jakości zmysłowych	95
b. Mechanistyczne ujęcie procesu poznania zmysłowego	104
c. Teoriopoznawczy sens wrodzoności idei nabytych	109
3. Idee wrodzone	120
a. Rodzaje idei wrodzonych	120
b. Wrodzoność idei filozoficznych	122
c. Wrodzoność idei matematycznych	125
d. Wrodzoność idei Boga	129
e. Możliwośćowy charakter wrodzoności	133
4. Idee skonstruowane	141
a. Proces konstruowania idei	142
b. Idea jako proces mentalny	152
c. Proces poznawania świata	158
5. Naturalne światło poznawcze	169

6. Boski charakter idei ludzkich	- 179
III. UŻYTECZNOŚĆ POZNAWCZA JĘZYKA	- 191
1. Zagadnienie możliwości języka uniwersalnego	- 191
2. Język a myślenie	- 202
3. Język a rzeczywistość	- 209
4. Zagadnienie wartości poznawczej języka uniwersalnego	- 222
IV. WEWNĄTRZUMYSŁOWE PODSTAWY PRAWOMOCNOŚCI WIEDZY	- 231
1. Intuicja a dedukcja	- 234
2. Pierwsza wersja koncepcji natur prostych	- 242
3. Nowe rozumienie metody	- 248
4. Nowa koncepcja natur prostych	- 254
5. Jasność i wyraźność	- 258
V. AUTONOMIA POZNAWCZA UMYSŁU	- 269
1. Prawda logiczna	- 269
2. Prawda metafizyczna	- 298
3. Koncepcja prawd wiecznych	- 330
4. Granice aktywności twórczej umysłu	- 341
5. Poznanie czysto intelektualne a eksperyment	- 352
6. Metafilozoficzne implikacje natywizmu	- 373
ZAKOŃCZENIE	- 389
PRZYPISY do WSTĘPU	- 399
PRZYPISY do ROZDZIAŁU I	- 402
PRZYPISY do ROZDZIAŁU II	- 423
PRZYPISY do ROZDZIAŁU III	- 449
PRZYPISY do ROZDZIAŁU IV	- 459
PRZYPISY do ROZDZIAŁU V	- 467
PRZYPISY do ZAKOŃCZENIA	- 507
BIBLIOGRAFIA	- 511

OD AUTORA

Rozprawa, którą przekazuję czytelnikom, jest rezultatem mego osobistego zaangażowania filozoficznego, rezultatem postawy, którą określam mianem kartezjańskiej, przez co rozumiem nie historyczne poglądy Descartes'a, lecz zapoczątkowany przezeń punkt wyjścia i kierunek myślenia filozoficznego. To dlatego praca ta ma nie tylko i nie przede wszystkim charakter historycznej analizy dwu systemów, lecz jest systemową analizą porównawczą dwu przeciwstawnych sobie wizji świata i człowieka, a zawarte w niej uwagi krytyczne odczytywać należy w kontekście sprzeciwu nie przeciwko historycznym poglądom Tomasza z Akwinu, lecz przeciwko arystotelizmowi tomistycznemu jako żywemu do dziś sposobowi uprawiania filozofii, który - o czym jestem najgłębiej przekonany - wywierał i wywiera nadal destrukcyjny wpływ na rozwój myślenia filozoficznego. We Wstępie wyjaśniam szczegółowo, na czym polegają przyjęte przeze mnie założenia badawcze i zastosowana metoda; w tym miejscu odczuwam jedynie potrzebę stwierdzenia, że inspirację i zachętę do konsekwentnie immanentystycznej interpretacji systemu kartezjańskiego otrzymałem od dr Mirosławy Czarnańskiej i sądzę, że to dzięki temu mogłem dostrzec Descartes'a takiego, jakim go teraz widzę.

Praca niniejsza zawdzięcza swój ostateczny kształt w dużej mierze uwagom Recenzentów, których proszę o przy-

jęcie szczerych podziękowań. Panu Profesorowi Juliuszowi Domańskiemu winien jestem głęboką wdzięczność za podjęcie się trudu przejrzania tekstu, dzięki czemu wiele przekładów zostało udoskonalonych i uzyskało swą ostateczną wersję. Równie zobowiązany jestem Panu Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi za krytyczne uwagi, które pomogły mi w wyjaśnieniu i sprecyzowaniu wielu aspektów interpretacyjnych.

Panią Bożeną Tykiewicz z Biblioteki Głównej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu proszę o przyjęcie podziękowań za pomoc przy zbieraniu materiałów bibliograficznych. Żenie mojej dziękuję za zrozumienie i więcej niż wyrozumiałość.

Jerzy KOPANIA

WSTĘP

1. Założenia metodyczne pracy

Literatura kartezjańska przerasta wielokrotnie swą objętością to, co napisał sam Descartes. W tej sytuacji, charakterystycznej dla wszystkich wielkich systemów filozoficznych, każda nowa monografia wymaga poprzedzenia jej wyjaśnieniem celów autora i przyjętych przezeń metod badawczych. Każde większe opracowanie filozoficzne winno wyrażać z osobistego zaangażowania autora w opracowywaną problematykę, z przekonania, że badana filozofia odpowiada potrzebom współczesności lub je wyprzedza, albo przynajmniej z przekonania, że choć przedstawiony system jest błędny, to przecież błędy te mogą być pouczające lub z takich czy innych względów koniecznym staje się ich wyraźne wskazanie. Niniejsza praca pisana jest z pozycji kartezjańskich. Nie znaczy to, że podtrzymuję bezkrytycznie wszystkie tezy głoszone przez Descartes'a czy jego kontynuatorów. Znaczy to natomiast, że: po pierwsze, myślę /filozoficznie/ w sposób kartezjański, tzn. racji wyjaśniających rzeczywistość poszukuję nie w niej samej, lecz w transcendentującym ją umyśle podmiotu poznającego; po drugie, uznaję logikę umysłu za szerszą od logiki języka; po trzecie, za najbardziej fundamentalną podstawę godności człowieka uwa-

zam jego samowiedomość. Celem pracy jest takie przedstawienie filozofii Descartes'a, które pozwala ująć istotę myślenia kartezjańskiego¹.

Realizacja tak sformułowanego celu wymagała zastosowania odpowiedniej metody badania i prezentacji. Z natury rzeczy nie mogła wchodzić w grę interpretacja systemu Descartes'a z punktu widzenia innego systemu, czy to filozoficznego, czy formalnego. Interpretacja taka, ponieważ wychodzi z odmiennego sposobu widzenia świata, narzuca na interpretowany system obcy mu aparat pojęciowy i w rezultacie nie może ukazać istoty tego systemu, a bardzo często /szczególnie w przypadku interpretacji formalizujących/ zafałszowuje ją. Skoro przedstawienie głównego zrębu filozofii Descartes'a miało być dokonane z wnętrza tego systemu, należało znaleźć pojęcie dla niego kluczowe i ukazać, w jaki sposób funkcjonuje ono w kontekście pozostałych pojęć. Otrzymany w ten sposób kontekst systemowy danego pojęcia jest właśnie przedstawianym systemem filozoficznym. Uzyskujemy obiektywne przedstawienie danego systemu /a nie jego interpretację/, ponieważ nie wychodzimy poza aparaturę pojęciową jego twórcy i pozostajemy w ramach jego wizji świata².

Założyłem, że główną kategorią filozofii Descartes'a jest kategoria idei. Chcąc przedstawić maksymalnie wiernie myśli filozofa starałem się zminimalizować interpretującą omawianie poszczególnych kwestii i dlatego z reguły wpieryw zamieszczam odpowiedni cytat, a następnie komentarz

wyjaśniający i wiążący. Należało się przy tym liczyć z możliwością zafałszowań biorącą się z faktu, że każde tłumaczenie tekstu filozoficznego jest jego interpretacją. Dlatego starałem się dawać przekład bardziej dosłowny niż opracowany stylistycznie, a istniejące tłumaczenia polskie sprawdzałem z oryginałem i często zastępowałem własnymi. Dużą pomocą w tym zakresie jest fakt, że główne dzieła Descartes'a były za jego życia tłumaczone /w zależności od języka oryginału: na francuski lub łacinę/, a przekłady autoryzowane. W większości przypadków uznałem za wskazane podać w przypisach dla sprawdzenia tekst oryginalny oraz wyjaśnić przyjęte rozwiązania translatorskie; w cytatach francuskich stosuję pisownię współczesną. Jako zasadę przyjąłem, że należy uwzględnić każdy tekst Descartes'a, w którym jest mowa na dany temat. Szczególnie ważna pod tym względem jest obfita korespondencja Descartes'a, tam bowiem znajdujemy wyjaśnienie szeregu kwestii niejednoznacznie wyłożonych w dziełach opublikowanych.

Jeżeli celem pracy jest przedstawienie z pozycji kartezjańskiej istoty myślenia kartezjańskiego, to prezentacja taka musi być przedstawieniem porównawczym. System Descartes'a powstał bowiem w dużej mierze jako reakcja na inny styl myślenia filozoficznego, mianowicie na myślenie scholastyczne w wersji arystotelesowsko-tomistycznej. Skonfrontowanie postawy kartezjańskiej z postawą scholastyczną tym lepiej ukazuje /prawem kontrastu/ odrębność tej pierwszej. A ponieważ to, co stanowi istotę myślenia kar-

tezjańskiego, winno być skonfrontowane z tym, co stanowi istotę myślenia scholastycznego, zatem porównuję Descartes'a z Tomaszem z Akwinu, a nie z którymś z pomniejszych późniejszych arystotelików. Przedstawienie filozofii Tomaszowi dokonane jest w zasadzie taką samą metodą, jak prezentacja filozofii Descartes'a, z tą różnicą, że zostaje ono wkomponowane w analizy zagadnień kartezjańskich.

W jednym tylko wypadku, omawiając scholastyczne rozumienie natury, wyodrębniam rozważania w osobny rozdział; czynię tak po to, by wyraźnie ukazać czysto werbalny charakter filozofowania scholastycznego. Nie dążę też do uwzględnienia wszystkich wypowiedzi Tomaszowi na dany temat, co byłoby nawet niecelowe ze względu na dużą ilość powtórzeń. Dobór cytatów ma charakter bardziej przykładowy, ilustracyjny i są one dobierane pod kątem przydatności do porównań. Korzystam głównie z *Summa theologiae*, *Summa contra Gentiles* oraz *De Veritate*. Z utworów wcześniejszych uwzględniam jedynie *De ente et essentia*; nie korzystam /z jednym drobnym wyjątkiem/ z komentarza do *Sententiae* Piotra Lombarda, ponieważ *frater Thomas melius dicit in Summa quam in Scripto Sententiarum*, co zauważyli już pierwsi uczniowie. W przypadku tekstów Tomaszowi niebezpieczeństwo nieadekwatnego przekładu jest jeszcze większe niż w przypadku tekstów Descartes'a, co bierze się z osobliwości łaciny średniowiecznej, często zmuszającej do czynienia zabiegów interpretacyjnych; dlatego tym bardziej koniecznym jest podanie w przypisie tekstu oryginału.

Staram się przedstawić system Tomaszowi obiektywnie i widzę gwarancję tego w zastosowanej metodzie. Oczywiście, krytyka tego systemu jest już krytyką z kartezjańskiego punktu widzenia, ale nie dokonuje się ona poprzez zafalszowanie tomizmu obcą mu aparaturą pojęciową, lecz poprzez porównanie obu systemów w aspekcie skuteczności wyjaśniania przez nie rzeczywistości.

Nie dokonuję porównań też Descartes'a z tezami głoszonymi przez późną scholastykę. Istnieje na ten temat obfita literatura, a szczególnie pomocny w badaniach jest indeks scholastyczno-kartezjański opracowany przez Gilsona. Większość autorów tego rodzaju opracowań - najwybitniejsi z nich to E. Gilson i A. Koyré - dąży do wyprowadzenia kartezjanizmu z tradycji scholastycznej, przy czym wykorzystują zewnętrzne podobieństwa słowne, przede wszystkim w tekstach Suareza. Charakterystyczne, że w przypadku autorów zajmujących postawę tomistyczną wyprowadzanie Descartes'a ze scholastyki ma na celu zatuszowanie różnic i pomniejszenie wpływu myślenia kartezjańskiego, co jednak nie przeszkadza im widzieć w tym właśnie myśleniu głównej przyczyny wszystkiego, co dzieje się we współczesnej europejskiej myśli filozoficznej. Stosowana przy tym metoda polega na takim zinterpretowaniu tez Descartes'a przy użyciu aparatury pojęciowej tomizmu, aby kartezjanizm jawił się jako nieprzystający do rzeczywistości i nie wyjaśniający jej w najważniejszych aspektach³.

Sam Descartes protestował przeciwko porównywaniu je-

go też z tezami pośredników, szczególnie ze św. Augustynem. W jednym z listów dziękuje nieznanemu adresatowi za zwrócenie mu uwagi na tożsamość tezy "Myślę, więc jestem" z odpowiednią tezą Augustyna. Píše, iż poszedł do biblioteki miejskiej i przekonał się, że Augustyn rzeczywiście w ten sposób dowodzi pewności istnienia. Ale jest to jedyne podobieństwo. Augustyn posługuje się bowiem tą tezą w celu wykazania, że człowiek jest w pewnym stopniu podobizną Trójcy św., w tym mianowicie, że istnieje, wie, że istnieje, i kocha to istnienie i tę wiedzę. Descartes natomiast posłużył się tą tezą w zupełnie innym celu, aby mianowicie "ukazać, że to myślące ja jest substancją niematerialną i nie ma w sobie niczego cielesnego; a to są dwie rzeczy całkiem różne"⁴. Descartes wskazuje zatem, że dana teza może być punktem wyjścia ów różnych ciągów dowodowych. Dodajmy, że te dwa różne konteksty wyznaczone przez tę tezę ustalają jej różne rozumienie w każdym z nich. Myślenie oraz istnienie mają odmienne znaczenia w systemie Augustyna i w systemie Descartes'a⁵. W rezultacie, podobieństwo słowne kryje zasadniczą różnicę znaczeń. Wielu autorów, co podkreśla Descartes, mogło z faktu wątplenia wnosić o fakcie istnienia podmiotu wątplącego, a więc myślącego; a przecież tylko dla niego stało się to punktem wyjściowym tworzenia systemu. Descartes dodaje ironicznie, że cieszy go ta zbieżność ze św. Augustynem, gdyż dzięki temu będzie mógł "zamknąć usta ludziom o małych umysłach, którzy usiłowali dyskredytować samą zasa-

dę"⁶. Nie przewidział jednak, że to podobieństwo słowne do Augustyna - i nie tylko - będzie wykorzystywane jako argument na rzecz tezy o jego wtórności względem scholastyki.

Takich podobieństw w warstwie słownej można znaleźć więcej, i to zarówno jeśli chodzi o poszczególne sformułowania, jak i o całościowe fragmenty doktryny. Gdy Augustyn w Soliloquiach mówi, że chce poznać Boga i duszę i nic więcej⁷, co uzasadni w De ordine⁸, to można przytoczyć słowa Descartes'a, że dany człowiekowi przez Boga rozum winien być użyty po to przede wszystkim, by poznać Boga i siebie⁹. Jednak Augustyn rozważania swe prowadzi wyłącznie w aspekcie zagadnienia życia szczęśliwego i chodzi mu o wykazanie, że jedynym dawcą szczęścia jest Bóg, a jedynym podmiotem szczęścia jest dusza; Descartes natomiast analizuje pewne zagadnienia teoriopoznawcze i chodzi mu o wykazanie, że źródłem poznania jest sam umysł¹⁰. Podobnie, Augustyna doktrynę o iluminacji można by zestawić z Descartes'a poglądem na rolę światła poznawczego. Jednak podstawowa różnica polegająca na tym, że Augustyn mówi o oświeceniu zewnętrznym, a Descartes o wewnętrznym światle naturalnym, sprawia, że zestawienie takie miałoby charakter wyłącznie porównania różnicującego, a nie wyprowadzającego jeden system z drugiego¹¹. Jeśli więc nawet przyjąć, że Descartes'a zainspirowały takie czy inne tezy wcześniejszych myślicieli, to przecież nie tworzy on swego systemu poprzez uzupełnianie i wyprowadzanie konsekwencji z jakiegoś innego systemu.

Zależność danego systemu od systemu wcześniejszego może mieć różny charakter. Z systemu Platona wywodzi się zarówno system Arystotelesa, jak i system Augustyna, przy czym pierwszy w sposób krytyczny, drugi - w sposób bezkrytyczny /w swej warstwie filozoficznej, gdyż w warstwie teologicznej Augustyn musiał zająć w wielu przypadkach postawę odmienną/. System Tomasza natomiast jest zależny /w różnym stopniu i w odmiennych płaszczyznach/ i od systemu Arystotelesa, i od systemu Augustyna, w pierwszym przypadku bezkrytycznie, w drugim - z dużą dozą krytycyzmu, choć maskowanego sposobem interpretacji. Dlatego też w pracy niniejszej będą czynione, w przypadku Tomasza, porównania wyprowadzające wszędzie tam, gdzie konfrontacja taka pozwala lepiej uchwycić istotę myślenia tomistycznego; postępowanie takie jest naturalną konsekwencją faktu, że filozofia Tomasza była tworzona metodą uzgadniania autorytetów¹². Żadne tego rodzaju porównanie nie mogło mieć miejsca w przypadku filozofii Descartes'a z tego prostego powodu, że jego filozofia wyrasta wyłącznie z niego samego¹³. Jeżeli więc mimo to pojawiają się w pracy porównania Descartes'a z myślicielami jemu współczesnymi, to wyłącznie bądź w kontekście jego dyskusji z nimi /np. z Hobbesem czy Gassendim/, bądź dla pomocniczych celów ilustracyjnych /np. z Pascalem czy Fluddem/.

Praca nie przedstawia całego systemu Descartes'a. Poza zasięgiem rozważań pozostały nie tylko zagadnienia matematyczno-przyrodnicze, lecz także psychologiczne i e-

tyczne. W miarę potrzeby korzystam jednak z przykładów zaczerpniętych z prac przyrodniczych Descartes'a. Należy w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że system Descartes'a stanowi jedność, a podstawą i gwarancją tej jedności jest teoria idei. W teorii tej najpełniej wyraża się istota myślenia kartezjańskiego i ukazanie tego było celem pracy. Dlatego można ją traktować jako rdzeń całościowego opracowania systemu Descartes'a, co oczywiście jest zadaniem na przyszłość.

2. Perspektywa kartezjańska

"Wszelka wiedza jest poznaniem pewnym i oczywistym"¹⁴. Głosząc tę tezę pozostaje Descartes wierny starej tradycji greckiej, która właściwie nigdy nie była kwestionowana. Pojawiające się często tendencje sceptyczne były przecież wyrażeniem wątpliwości, czy osiągnięcie takiej wiedzy jest możliwe, nigdy zaś wyrażeniem przekonania, że wiedza może mieć charakter poznania prawdopodobnego. Różnice stanowisk dotyczyły opinii co do podstaw tak rozumianej wiedzy pewnej i w konsekwencji co do sposobów jej zdobywania. Tradycja platońska gwarancję pewności wiedzy widziała w bycie transcendentnym względem bytów doświadczenia zmysłowego¹⁵, tradycja arystotelesowska sytuowała ją w samej rzeczywistości empirycznej. Przytłumiony przez różne odmiany platoizmu arystotelizm odżyje i stanie się dominujący od XIII

wieku ze sprawą Tomasza z Akwinu. Oparta na bezkrytycznym zaufaniu do poznania potocznego filozofia arystotelesowska wyjaśniała rzeczywistość w aspekcie tegoż poznania dzięki wypracowaniu systemu kategorii językowych paralelnych względem kategorii bytowych takich, jakie jawiły się w poznaniu zdroworozsądkowym. To właśnie zalety języka arystotelesowskiego sprawiły, że Tomasz uznał filozofię Stagiryty za najodpowiedniejszą podstawę do tworzenia chrześcijańskiej wizji świata. Język ten pozwalał przecież wyjaśnić wszystko, co tylko domagało się wyjaśnienia, i to wyłącznie drogą tworzenia wewnątrzjęzykowych dystynkcji kategorialnych; była to niesłychana zaleta z punktu widzenia teologa formułującego tezy dogmatyczne. Nie było to jednak zasadniczą przyczyną opcji Akwinaty na rzecz arystotelizmu. Przecież wcześniejsza scholastyka głosiła, że wszystkie tezy dogmatyczne chrześcijaństwa dadzą się wyprowadzić z czystego rozumowania; wyrazicielem tego poglądu był przede wszystkim Anzelm z Canterbury. Jeżeli Tomasz stanowisko takie zdecydowanie odrzuca, to dlatego, że jest dla niego nie do przyjęcia, by umysł mógł cokolwiek wiedzieć sam z siebie, bez kontaktu z rzeczywistością postrzeganą zmysłami. Przekonanie, że poznanie zmysłowe jest warunkiem koniecznym poznania w ogóle, zostaje właśnie potwierdzone owymi wszechwyjaśniającymi właściwościami arystotelesowskiego języka. Gdy więc Tomasz będzie twierdził, że pierwszym doświadczeniem poznawczym człowieka jest poznanie bytu jako czegoś istniejącego, to pod pojęciem doś-

wiadczenia będzie rozumiał doświadczenie życiowe, filozoficzne i naukowe zarazem.

Prędzej czy później musiano jednak zauważyć, że arystotelesowski sposób wyjaśniania jest pseudowyjaśnianiem. Wpierw dostrzeżono to w płaszczyźnie nauk empirycznych, gdzie coraz bardziej oczywistym stawał się fakt, że stanowisko scholastyczne nie prowadzi do żadnych nowych odkryć przyrodniczych. Badacze zaczęli więc poszukiwać nowych metod i po okresie renesansowych poszukiwań w stylu okultyzującego platonizmu coraz powszechniejsze stało się stosowanie matematycznych metod idealizujących, co z konieczności odwraca kierunek postępowania badawczego, tj. nie od zjawisk do teorii, lecz odwrotnie. Częstkowa realizacja takiej postawy okazała się niesłychanie skuteczna, co tym bardziej zwiększało zakres jej stosowania. Zagadnienie to przedstawiało się jednak inaczej w przypadku nauk przyrodniczych, inaczej w przypadku filozofii. Tworzona wcześniej teoria matematyczna mogła wyjaśniać daną klasę zjawisk przyrodniczych, nie mogła jednak zastąpić teorii filozoficznej. Teoria filozoficzna, ostatecznie wyjaśniająca wszystko, co istnieje i heurystycznie płodna, nie mogła być ani teorią czysto matematyczną /choć powinna obejmować również myślenie matematyczne/, ani tym bardziej nie mogła być zamkniętym w sobie systemem pojęć kategorizujących. Jeżeli jednak język matematyki nie opisuje wszystkiego, a język pojęć kategorizujących nie opisuje niczego, to jaki język jest tym właściwym? Descartes uznał, że takim

jest język opisujący zawartość treściową umysłu.

Zwykle wskazuje się, że punktem wyjścia filozofii Descartes'a jest sceptyczna postawa realizowana w metodycznym wątczeniu, przy czym podkreśla się, że sceptycyzm był dla niego punktem wyjścia, a nie punktem dojścia, jak dla właściwych sceptyków. Descartes był pierwszym, który podjął całkiem serio wyzwanie sceptyków i konsekwentnie stosując ich metodę doszedł nie do zwątpienia, lecz do pewności¹⁶. Jest to oczywiście prawda, ale nie wyjaśnia wszystkiego. Metodyczne wątczenie podjęte przez Descartes'a musi bowiem mieć swoją przyczynę, a więc należy je umieścić w szerszym kontekście wyjaśniającym.

Descartes żywił charakterystyczne dla renesansowych okultystów i gnostyków przekonanie, że człowiek może stać się panem przyrody, jeśli tylko uda mu się odkryć właściwe do tego środki; właśnie opracowana przez niego metoda miała być takim środkiem dającym władzę nad przyrodą. Przekonanie to nie szło jednak w jego przypadku - i nie mogło iść - w parze z przekonaniem, powszechnym zarówno w tradycji renesansowej gnozy, jak i chrześcijańskiej scholastyki, że człowiek jest postawiony w centrum wszechświata. Postawa antropocentryczna - czy to jako rezultat oddziaływania chrześcijańskich dogmatów o Wcieleniu i Zbawieniu, czy dodatkowo jeszcze neoplatonńskiego przekonania o centralnej pozycji duszy w hierarchii hipostaz - musiała być coraz bardziej kwestionowana w konfrontacji z nowymi odkryciami przyrodniczymi. Kolejne osiągnięcia naukowe ukazują nowe

perspektywy poznawcze, ale i na odwrót - odmienna perspektywa pozwala dojrzeć odmienne horyzonty poznawcze, a to rodzi przypuszczenie, że możliwe jest znalezienie punktu poza wszelką perspektywą, z którego patrząc bylibyśmy w stanie ogarnąć całość w sposób jedynie właściwy, tj. dający jedynie prawdziwe poznanie¹⁷. Już w renesansie zaczęto przeczuwać, że ów punkt aperspektywiczny znajduje się w samym człowieku. Pico della Mirandola wyraża to przeczucie głosząc, że nie człowiek jest w środku świata, lecz środek świata znajduje się tam, gdzie jest człowiek¹⁸. Descartes czuł tak samo i odczucie swe musiał jakoś pogodzić ze swą przyrodniczą wizją świata.

"Jest samo przez się oczywistym, że ostateczne cele Boga nie mogą być nam znane, jeśli sam Bóg ich nie objawi. Dlatego patrząc z ludzkiego punktu widzenia, jak to się czyni w etyce, prawdą jest, że wszystko zostało uczynione dla chwały Boga, ponieważ powinniśmy wielbić Boga poprzez wszystkie jego dzieła; jak też prawdą jest, że słońce zostało stworzone po to, by nas oświetlać, ponieważ doświadczamy tego, że słońce nas oświetla. Jednak w metafizyce dziecinny i absurdalny byłoby twierdzić, że Bóg, niczym jakiś zarozumiały człowiek, nie inny miał cel tworząc wszechświat, jak tylko ten, by go ludzie chwalili, lub twierdzić, że słońce, wielokrotnie większe od ziemi, nie w innym celu zostało stworzone, jak tylko po to, by dawać światło człowiekowi, zajmującemu małą część ziemi"¹⁹. Słowa te, napisane w jednym z listów, powtórzy Descartes

w Zasadach filozofii, dziele mającym być ostateczną wykładnią jego systemu²⁰. Wszechświat nie został stworzony dla człowieka i człowiek nie jest bytem wyróżnionym we wszechświecie. Potwierdzeniem tego poglądu była mechanistyczna postawa przyrodnicza przyjęta przez Descartes'a i wkrótce powszechna wśród badaczy. Ale właśnie z tego punktu widzenia można było dostrzec, że to człowiek jako element mechanistycznie rozumianego kosmosu nie jest jego elementem centralnym, że to człowiek w swym aspekcie cielesnym nie jest wyróżniony we wszechświecie. A przecież człowiek nie jest tylko cielesnym automatem; jest bytem świadomym czyli poznającym. Z fizycznego punktu widzenia nie ma we wszechświecie elementów wyróżnionych; z metafizycznego punktu widzenia jedynym elementem absolutnie wyróżnionym jest Bóg. Jeśli jednak człowiek może spojrzeć na wszechświat zarówno z perspektywy fizycznej, jak i z perspektywy metafizycznej, to jest tak dlatego, że zapewne sam znajduje się w punkcie pozaperspektywicznym. Poznający umysł ludzki jest więc elementem wyróżnionym w tym sensie, że sam dla siebie stanowi aperspektywiczny punkt widzenia. Pogląd taki będzie można podtrzymywać tylko przy założeniu, że poznanie ludzkie jest autonomiczne, tj. niezależne od procesów zachodzących w sferze przyrodniczej. Poznanie bytu jako czegoś istniejącego jest wprawdzie pierwszym doświadczeniem człowieka, ale wyłącznie doświadczeniem życiowym, a więc bez wartości poznawczej; pierwszym doświadczeniem filozoficznym jest refleksja nad poznaniem. Skoro poznanie ludzkie jest niezależne

od procesów mechanicznych zachodzących w przyrodzie, to musi mieć ono charakter natywistyczny, być człowiekowi dane potencjalnie w momencie ukonstytuowania się go jako człowieka. System filozoficzny Descartes'a był zamierzony jako swoista harmonijna synteza natywizmu z mechanizmem.

Aby umysł ludzki mógł funkcjonować w roli wyróżnionego punktu odniesień poznawczych, należało wprawdzie oczyścić go z wszelkich poglądów i tez błędnych i fałszywych. W tym celu podjęty został proces metodycznego wątpienia, w wyniku którego uzyskał Descartes jedyne pierwotne twierdzenie niepowątpiewalne: "Myślę, więc jestem". Twierdzenie to nie zostało wyprowadzone z danych doświadczenia, lecz z wewnętrznej treści umysłu, z wrodzonej umysłowi idei samego siebie. Aby uczynić z niego punkt wyjścia całej filozofii, należało wpisać je w kontekst całej teorii idei wrodzonych. Descartes tworzy taką teorię; stanie się ona nie tylko podstawą jego systemu filozoficznego i badań naukowych, ale także wytyczy drogi, którymi będzie odtąd szedł rozwój tak filozofii, jak i nauki.

CHARAKTERYSTYKA IDEI W PŁASZCZYŹNIE BYTOWEJ

1. Myślenie a świadomość

Podstawowym rezultatem metodycznego wątpienia podjętego przez Descartes'a było ustalenie, że jedyną niepo-wątpiewalną właściwością człowieka jest myślenie. Descartes ujął to mówiąc, iż człowiek, to rzecz myśląca¹. Określenie takie wymagało jednak wyjaśnienie i Descartes dopowiada: "Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi,przeczy, chce, nie chce, a także wyobraza sobie i czuje"². Wyjaśnienie to jest pośrednio określeniem myślenia, ale jest ono zbyt ogólne, by móc ustalić coś więcej jak tylko to, że myślenie rozumiane jest tu bardzo szeroko.

Brak wyraźnej definicji myślenia nie świadczy jednak o tym, by Descartes nie przywiązywał wagi do precyzyjnego wyłożenia tej kwestii, lecz wskazuje raczej, że było to dlań zagadnienie tak podstawowe, iż dopiero całość systemu mogła dać wyjaśnienie, jaka jest istota czy natura myślenia. Niemniej brak choćby ogólnej, ale wyraźnej definicji był odczuwany przez czytelników Medytacji i Descartes musiał na to zareagować. Okazji dostarczyli autorzy

Zarzutów drugich, którzy zasugerowali mu ujęcie problematyki Medytacji "sposobem geometrycznym". Descartes wyjaśnia wprawdzie, że nie może wyłożyć w taki sposób wszystkich zagadnień - a to ze względu na fakt, iż posługuje się metodą analizy, jako jedyną właściwą dla rozważań metafizycznych, nie zaś metodą syntezy właściwą dla wykładu twierdzeń geometrycznych a heurystycznie bezpłodną - jednak stosuje się częściowo do życzeń oponentów podając zestaw najważniejszych definicji, aksjomatów i postulatów, a następnie wyprowadzając z nich kilka twierdzeń. Czyni tak w przekonaniu, że może to pomóc w uważnym przestudiowaniu Medytacji osobom przyzwyczajonym do stylu rozpraw geometrycznych i scholastycznych traktatów filozoficznych. Otóż pierwszą w zestawie definicji jest definicja myślenia /cogitatio/, co wymownie świadczy o podstawowym charakterze tego pojęcia. Definicją następną będzie definicja idei, co również, jak zobaczymy, jest znamienne.

Wspomniana definicja myślenia brzmi: "Nazwą »myślenie« obejmuję wszystko to, co znajduje się w nas w takim stopniu, że jesteśmy tego świadomi bezpośrednio. Tak więc wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów są myślami"³. Definicja ta ustala bardzo szeroki zakres słowa "myślenie", zgodny z podanym w Medytacjach. Ale nie jest to już tylko zakresowe określenie myślenia; przytoczona definicja charakteryzuje myślenie przy pomocy pojęcia świadomości /conscientia/.

Świadomość nie została zdefiniowana w omawianym ze-

stawie definicji, co świadczy, że Descartes traktował to pojęcie jako pierwotne, niedefiniowalne. Sytuacja taka powtórzy się w Zasadach filozofii, dziele zamierzonym jako prezentacja zamkniętego, całościowego systemu filozoficznego. Descartes podał tam wyraźną definicję myślenia, na pierwszy rzut oka identyczną z poprzednią "Przez nazwę »myślenie« rozumiem wszystko, co jest nam świadome w nas, o ile jest w nas świadomość tego. A przeto nie tylko czyste poznanie umysłowe, chcenie, wyobrażenie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie"⁴. Również tutaj świadomość nie została zdefiniowana. Z konieczności należy więc najpierw zbadać, jak dalece możemy poznać naturę myślenia nie posługując się definicją świadomości.

Zauważmy przede wszystkim, że z obu definicji myślenia wynika wprost, że w umyśle może znajdować się coś, czego umysł nie jest świadomy, ale nie przesądza to odpowiedzi na pytanie, czy umysł może myśleć nie będąc świadomym, że myśli⁵. Obie definicje wskazują bowiem pośrednio, że w umyśle może znajdować się coś w stopniu nie wystarczającym do uświadomienia sobie tego przez umysł. Tezy takiej Descartes nie sformułował nigdy wyraźnie i tylko w przypadku jednej z wypowiedzi w Rozmowie z Burmanem można uznać, że sugeruje ona tę tezę. Descartes mówi: "A umysł nie może nigdy być bez jakiejś myśli; może być wprawdzie bez tej lub owej myśli, ale nie bez żadnej: w ten sam sposób jak ciało ani przez jedną chwilę nie może być bez roz-

ciągłości"⁶. Stwierdzenie, że umysł może być bez "tej lub owej myśli", należy rozumieć w ten sposób, że dana myśl nie jest uświadamiana sobie przez umysł. Przyjęcie, że myśli tej wogóle nie ma w umyśle w danym momencie, wymagałoby konsekwentnie przyjęcia, że w innym momencie dochodzi ona do umysłu jakoś z zewnątrz; jak to zostanie poniżej omówione szczegółowo, stanowisko takie byłoby nie do pogodzenia z wyznawanym przez Descartes'a natywizmem. Dodajmy do tego uwagę, że drugie zdanie pierwszej definicji zdaje się ponadto wskazywać, iż moment uświadomienia sobie jest jednocześnie momentem podjęcia działania; zatem to, co nie uświadomione w umyśle, nie jest działaniem umysłu.

Potwierdzenie powyższej interpretacji znaleźć można w dyskusji Descartes'a z Arnauldem. W Medytacji trzeciej Descartes rozważał, czy posiada jakąś moc, dzięki której mógłby sprawić, że istniejąc teraz będzie istniał także w następnym momencie czasowym. Dochodzi do wniosku negatywnego: skoro bowiem jest tylko rzeczą myślącą, to byłby świadkiem tej mocy, gdyby się w nim znajdowała⁷. Arnauld streszcza wynik tych rozważań stwierdzając, że według Descartes'a "w nim jako w rzeczy myślącej nie może być niczego, czego nie byłby świadomy"⁸. Tezę tę uważa za błędną, gdyż w umyśle może znajdować się coś, co przez umysł nie jest uświadamiane sobie; jako przykład podaje, że umysł dziecka w łonie matki posiada władzę myślenia, choć nie jest jej świadomy.

Descartes przyznaje, że Arnauld właściwie odczytał jego intencje, nie przyznaje jednak racji jego zarzutom. Podtrzymuje swoje twierdzenie, że w umyśle jako rzeczy myślącej nie może być niczego, co nie byłoby myśleniem, w przeciwnym razie bowiem nie należałoby to do umysłu jako rzeczy myślącej. Co więcej, w umyśle /jako rzeczy myślącej - należy domyśleć się z kontekstu/ nie może zachodzić żadne myślenie, którego nie bylibyśmy świadomi w tej chwili, w której ono zachodzi; umysł dziecka nawet w łonie matki myśli i jest świadomy swego myślenia, choć nie przypomina sobie tego później⁹. Odpowiedź swą opatruje jednak charakterystycznym zastrzeżeniem. "Należy jednak zaznaczyć, że na pewno zawsze jesteśmy świadomi aktualnie czynności, czyli działań naszego umysłu. Zdolności, czyli władz nie zawsze, chyba że w możności, w taki mianowicie sposób, że gdy zabieramy się do użycia jakiejś zdolności, natychmiast, jeżeli zdolność ta przysługuje umysłowi, stajemy się jej świadomi aktualnie; i dlatego moglibyśmy zaprzeczyć, że przysługuje ona umysłowi, gdybyśmy nie zdołali stać się jej świadomi"¹⁰.

Jak widać, mówiąc, że umysł może nie być świadomy zdolności, które posiada, Descartes rozumie przez to, że umysł nie zawsze czyni użytek z posiadanej zdolności, ale zawsze może ją spożytkować i stać się w tej samej chwili świadomym wykonywanego dzięki niej działania. Innymi słowy, dla Descartes'a twierdzenie, że umysł posiada daną zdolność, jest równoważne twierdzeniu, że umysł może uś-

wiadomić sobie tę zdolność; tym samym uświadomić sobie posiadanie zdolności do danego działania. To tyle, co wykonał to działanie, skoro moment uświadomienia sobie danej zdolności jest równoczesny z momentem rozpoczęcia danego działania. Tak rozumianymi "działaniami" są "uświadomione sobie" przez umysł: wola, intelekt, wyobraźnia i zmysły. Świadomość jest bowiem także potencjalnością tylko, a uświadomienie sobie, jako aktualizacja tej potencjalności, polega na wykonywaniu odpowiedniego działania: np. na pożądanym czegoś, rozumowaniu o czymś, wyobrażaniu sobie czegoś, doznawaniu jakichś wrażeń zmysłowych¹¹.

Tak więc Descartes głosi, że może być w umyśle coś, czego umysł nie jest świadomy, natomiast umysł nie może myśleć, nie będąc świadomym, że myśli. Wielokrotne podkreślanie przez Descartes'a drugiej tezy² sprawiło, że teza pierwsza - nie sformułowana przecież wprost - nie była dostrzegana, a co więcej, z wypowiedzi Descartes'a można było wnosić, że jest on skłonny jakby utożsamiać myślenie ze świadomością¹³. Jednak utożsamianie takie byłoby nie do pogodzenia z punktem wyjścia filozofii Descartes'a. Uznanie tezy "Myślę, więc jestem" za jedyne pierwotne twierdzenie niepowątpiewalne zmuszało do przyjęcia, że świadomość jest stale aktywna, że w żadnym momencie nie jest w stanie biernym¹⁴. Jeżeli bowiem myślę, to myślę o czymś. Ale tym, o czym myślę, nie może być moje ciało, świat, czy Bóg; wszystko to zostało przecież podane w wątpliwość co do swego istnienia. Jeżeli więc myślę, to myślę o własnym myśleniu ;

jeżeli jestem świadomy, to jestem świadomy własnego myślenia. W Odpowiedzi na zarzuty piąte Descartes powie wprost: "w poznaniu umysłowym umysł posługuje się sam sobą"¹⁵. Myślenie i świadomość są w tym rozumieniu procesami całkowicie immanentnymi, co przesądza także o ich całkowitej samowystarczalności - jakiegokolwiek bowiem nakierowanie na rzeczywistość zewnętrzną byłoby sprzeczne z ich immanencją. Z samowystarczalności wynika z kolei ciągła aktywność: jeżeli bowiem myślenie i świadomość pozostawałyby w jakimś momencie w stanie biernym, to potrzebowałyby czegoś, co by je z tego stanu wytrąciło, a zatem nie byłyby samowystarczalne. W konsekwencji, uświadamianie sobie jest swoistą introspekcją umysłu; jeżeli na tę introspekcję spojrzymy jako na proces zachodzący w każdym momencie czasowym, otrzymamy to, co Descartes nazywa myśleniem. Właśnie w świetle powyższych ustaleń można zrozumieć taką oto wypowiedź z Rozmowy z Burmanem: "nieprawdą jest, że myślenie /.../ dokonuje się momentalnie, skoro każde moje działanie dokonuje się w czasie, a o mnie można powiedzieć, że przez pewien czas utrzymuję się i trwam nadal w tym samym myśleniu"¹⁶. Myślenie jest tu rozumiane jako pewien proces ciągły; staje się oczywiste, że to uświadamianie sobie musi polegać na momentalnym ujmowaniu dowolnego fragmentu tego procesu. Myślenie można więc utożsamiać ze świadomością, ale ze świadomością ujętą dynamicznie - myślenie jest swoistym ciągłym "strumieniem" uświadamionych myśli.

Jak w tym kontekście rozumieć należy różnicę między tym, co uświadomione, a tym, co jeszcze nie uświadomione przez umysł? Immanentny charakter myślenia sprawia, że różnica ta jest jedynie różnicą stopnia, nie zakresu, w umyśle bowiem nie może znaleźć się nic, czego by tam dotąd nie było. Jeżeli więc umysł nie uświadamia sobie czegoś, co w nim jest, to bądź dlatego, że sam z siebie nie wykazuje nakierowanych na swą wewnętrzną treść aktywności, bądź dlatego, iż rzeczywistość zewnętrzna nie dostarcza okazji do uświadomienia sobie przez umysł danej treści.

Myślenie jest procesem ciągłym; ale proces taki nie może przecież być wyłącznie bezkształtną ciągłością. Konkretna myśl musi posiadać swą formę i umysł jest świadomy tej myśli dzięki bezpośredniemu ujęciu tej formy. Mówiąc inaczej: umysł ujmujący bezpośrednio formę myśli, to po prostu umysł myślący o swej myśli /umysł myśli przeciwieź sam siebie! / jako o mającej taką właśnie formę. Descartes formę /uświadomioną/ myśli nazwał idea. Można więc powiedzieć, że myślenie jako proces jest ciągiem idei. Idea rozumiana jako forma myśli jest więc stale obecna w umyśle, chociaż nie zawsze musi być w każdym momencie uświadamiana sobie przez umysł. I dlatego Descartes będzie podkreślał, (że wszystkie idee są wrodzone; niektóre z nich jednak umysł uświadamia sobie przy okazji pewnych oddziaływań zewnętrznych i takie zwane są z tej racji nabytymi. Wszystkie idee muszą być wrodzone - jest to

warunek konieczny realizacji procesu myślenia; wrodzoność umożliwia zwrócenie się umysłu do samego siebie, inaczej bowiem umysł nie miałby do czego się zwracać. A skoro myślenie stanowi o naturze umysłu, to wrodzoność idei musi tym samym być dla człowieka czymś naturalnym.

2. Myślenie jako natura umysłu

W obu definicjach myślenie określone jest jako coś, co znajduje się "w nas" /in nobis/. Mówiąc "w nas" Descartes rozumie przez to umysł, jak wynika z dwu definicji z zestawu dołączonego do Odpowiedzi na zarzuty drugie¹⁷. W jednej z nich substancja zostaje określona jako podmiot wszelkich właściwości, w drugiej zaś umysł - jako podmiot myślenia. W rezultacie myślenie zostaje ujęte jako właściwość umysłu. Jaka to właściwość? Descartes wielokrotnie podkreślał, że w umyśle, skoro jest on rzeczą myślącą, nie może być niczego, co nie byłoby myśleniem, w przeciwnym razie nie należałoby to do umysłu jako rzeczy myślącej. Pogląd taki przedstawi w odpowiedzi na zarzuty Arnaulda¹⁸ i potwierdzi w Rozmowie z Burmanem¹⁹.

Ale stanowisko Descartes'a nie sprowadza się do tautologicznego stwierdzenia, że skoro umysł jest rzeczą myślącą, to nie może w nim być niczego, co nie byłoby myśleniem. Przecież Descartes we wszystkich trzech wydanych dziełach filozoficznych podkreślał wprost, że myślenie

stanowi naturę umysłu. Do poglądu tego doprowadziło go odkrycie, że to właśnie teza "Myślę, więc jestem" jest jedynym pierwotnym twierdzeniem niepowątpiewalnym. "Poznałem dzięki temu, że jestem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłączenie myślenie" - napisał w Rozprawie o metodzie²⁰. W poprzedzającej Medytacje przedmowie wyjaśnia, że jednym z jego celów jest wykazanie, iż nic innego nie należy do istoty człowieka, jak tylko to, że jest rzeczą myślącą²¹. Argumentacja taka przewijać się będzie przez całe Medytacje, poczynając od Medytacji drugiej, w której zostaje ustalona, że człowiek jest rzeczą myślącą, czyli umysłem, albowiem jedynie myślenie nie daje się od niego oddzielić: "bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć"²². W Zasadach filozofii również po wykazaniu pierwotnie niepowątpiewalnego charakteru twierdzenia "Myślę, więc jestem" Descartes podkreśla: "do naszej natury nie przynależy /.../ nic /.../, co należy przypisać ciału, jedynie tylko samo myślenie"²³.

Czy stanowisko to nie prowadzi do sprzeczności? Wątpliwości w tym względzie żywił Arnauld i podzielił się nimi anonimowo z Descartes'em w dwu kolejnych listach. W pierwszym nawiązuje do tekstu Odpowiedzi na zarzuty piąte, gdzie Descartes podkreślał, że dusza nieustannie myśli, jest bowiem substancją myślącą²⁴. Wątpliwości Arnaulda sformułowane w pierwszym liście dotyczą zagadnienia pamięci²⁵, co nie jest dla nas istotne, ale dają one Descarte-

s'owi okazję do pewnego wyjaśnienia. Otóż odpowiadając pisze m.in.: "Przecież wydaje się koniecznym to, iż umysł zawsze myśli aktualnie: myślenie konstytuuje bowiem jego istotę, tak jak rozciągłość konstytuuje istotę ciała. Myślenie nie powinno także być pojmowane jako atrybut, który może być obecny lub nie być obecny, tak jak pojmuje się podzielność na części lub ruch w ciele"²⁶. Descartes nie twierdzi tu, iż myślenie nie jest atrybutem umysłu; jak już wskazywaliśmy powyżej, myślenie jest taką własnością, bez której umysł nie może istnieć.

Wyjaśnienie Descartes'a nie tylko nie zadowoliło Arnaulda, ale skłoniło go do obszerniejszego i dokładniejszego sformułowania swych wątpliwości w rozważanej kwestii²⁷. Przede wszystkim, czy można twierdzić, że myślenie konstytuuje istotę umysłu, skoro umysł jest substancją, a myślenie czystą modalnością? Przecież myśli nasze zmieniają się nieustannie, a więc należałoby konsekwentnie przyjąć, że istota naszego umysłu zmienia się również. Co więcej: skoro nie sposób zaprzeczyć, że to właśnie ja jestem autorem mego myślenia, zatem z twierdzenia, że istotą umysłu jest myślenie, wynika, że to ja właśnie jestem autorem mej istoty, czyli że jestem zdolny sam siebie zachowywać w istnieniu. Można by na to odpowiedzieć, że Bóg sprawia, iż myślimy, my natomiast jedynie nakierowujemy nasze myślenie na ten czy inny przedmiot. Ale wówczas trudno zrozumieć, jak myślenie w ogóle, myślenie jako takie, może być odseparowane od tego oto myślenia. Oczywiście, można to u-

czynić jedynie poprzez abstrakcję intelektualną. Ale w takim razie, skoro ja sam jestem przyczyną tego oto myślenia, to jestem po prostu przyczyną swego myślenia, a zatem przyczyną zaistnienia mego myślenia. Ponadto należy zważyć, iż rzecz, która posiada istotę jednostkową i określoną, powinna również być jednostkowa i określona; należałoby więc umieszczać istotę umysłu nie w myśleniu w ogóle, myśleniu jako takim, lecz w tej czy innej myśli, co w sposób oczywisty wydaje się nie do przyjęcia.

Arnauld podkreśla w zakończeniu, że powyższych wątpliwości nie wyjaśnia podana przez Descartes'a analogia z rozciągłością, która konstytuuje istotę ciała. Porównanie to jest wadliwe: ciało przekształca się, ale to, co traci na długości, zyskuje na wielkości lub głębokości; przyjmując różne kształty zachowuje niezmienną jakość. I to samo należałoby przyjąć, jeśli się twierdzi, że myślenie umysłu jest stale tym samym myśleniem, choć skierowane jest raz na ten, raz na inny przedmiot; ale takie stanowisko nie wydaje się być słusznym.

Na wszystkie powyższe wątpliwości Descartes odpowiedział ograniczając się tylko do sprecyzowania swego rozumienia, czym jest myślenie. Można przyjąć, iż uważał, że w ten sposób wątpliwości Arnaulda zostaną usunięte. Oto istotny fragment listu.

"Dwuznaczność słowa » myślenie« spróbowałem usunąć w art. 63 i 64 pierwszej części Zasad filozofii. Tak jak rozciągłość, która konstytuuje naturę ciała, różni się

wielce od rozmaitych kształtów czyli odmian rozciągłości, jakie przyjmuje, tak też myślenie, czyli natura myśląca, które - jak sądzę - stanowi istotę umysłu ludzkiego, jest bardzo różne od tego czy innego aktu myślenia. I umysł to ma z siebie samego, iż może wywołać ten czy inny akt myślenia, nie zaś to, że jest rzeczą myślącą; tak jak płomień z siebie samego, jako przyczyny sprawczej, ma to, że rozciąga się w tę lub inną stronę, nie zaś to, że jest rzeczą rozciągłą. Przez myślenie nie rozumiem więc jakiegoś pojęcia uniwersalnego, obejmującego wszelkie odmiany myślenia, lecz odrębną naturę, która przyjmuje wszystkie te odmiany, podobnie jak rozciągłość jest naturą, która przyjmuje wszelkie kształty"²⁸

Descartes przyznaje więc, że wątpliwości Arnaulda są uzasadnione. Jednak to właśnie, co Arnauldowi wydawało się nie do przyjęcia, Descartes głosi z całą stanowczością²⁹. Myślenie jako takie, myślenie w ogóle, nie jest przez niego rozumiane jako universale, lecz jako natura particularis, a więc w sposób, który Arnauldowi wydawał się nie do przyjęcia, implikował bowiem tezę, iż naturę umysłu stanowi coś szczegółowego. Descartes nie dostrzega tutaj żadnej trudności. Podkreślając, że myślenie, to natura particularis, nie zaś pojęcie ogólne, tym samym zaświadcza, iż uważa myślenie za pewną obiektywną własność. Wydaje się, że Descartes delikatnie odsyła Arnaulda z powrotem do lektury Zasad filozofii, gdzie pisał: "A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substan-

cję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, które konstytuuje jej naturę i istotę i do której odnoszą się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość /.../ konstytuuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej. Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej; tak jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia. Tak na przykład nigdzie indziej jak tylko w rzeczy rozciągłej można pojąć kształt, a ruch też jedynie w rozciągłej przestrzeni; ani nigdzie indziej wyobraźni czy odczuwania, czy woli, jak tylko w rzeczy myślącej. Lecz na odwrót, można pojąć rozciągłość bez kształtu lub bez ruchu, a myślenie bez wyobraźni lub bez odczuwania; i to samo dotyczy rzeczy pozostałych³⁰.

Przytoczyliśmy tak obszerny cytat, było to jednak konieczne. Jeśliby bowiem Descartes rzeczywiście sądził, że Arnauld niezbyt dokładnie przemyślał jego Zasady, świadczyłoby to o pewnym braku krytycyzmu w ocenie jasności własnych ujęć. Otóż nie są jasne dwie kwestie: 1^o jak należy rozumieć, że wszelkie własności odnoszą się /referuntur/ do własności podstawowej; 2^o modyfikacją czego są własności, które można przypisać odpowiednio ciału i umysłowi. Aby to rozstrzygnąć, należy uwzględnić właściwy fragment z wersji francuskiej Zasad różniący się znamienne od poprzedniego.

"Choć wprawdzie każdy atrybut wystarczyłby, aby po-

znać substancję, wszelako w każdej substancji znajduje się jeden atrybut, który konstytuuje jej naturę i jej istotę, i od którego wszystkie pozostałe zależą. I tak rozciągłość /.../ konstytuuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej. Wszystko bowiem, co można przypisać ciału, zakłada z góry rozciągłość i nie jest niczym innym, jak pewną zależnością od tego, co jest rozciągle; tak samo wszelkie własności, jakie odkrywamy w rzeczy myślącej, nie są niczym innym, jak różnymi odmianami myślenia. Nie możemy więc, przykładowo, pojąć kształtu inaczej, jak tylko w rzeczy rozciągłej, czy ruchu inaczej, jak tylko w rozciągłej przestrzeni; tak też wyobraźnia, odczuwanie i wola zależą w takim stopniu od rzeczy myślącej, że bez niej nie możemy ich pojąć. Lecz na odwrót, możemy pojąć rozciągłość bez kształtu lub bez ruchu, a rzecz myślącą bez wyobraźni lub bez odczuwania; i tak samo z resztą"³¹.

Jak widać, w wersji łacińskiej wszystkie atrybuty "odnoszą się" w jakiś sposób do atrybutu głównego, podczas gdy w wersji francuskiej "zależą" od niego. Wersja francuska zdaje się być więc precyzyjniejsza od łacińskiej, ale przecież nie wyjaśnia wprost, na czym owa zależność polega. Ponadto, wersja francuska wprowadza niejasność, której nie było w wersji łacińskiej: o ile w ostatnim zdaniu wersji łacińskiej mówi się o możliwości intelektualnego ujęcia samej rozciągłości i samego myślenia, o tyle w wersji francuskiej mowa jest o możliwości ujęcia samej rozciągłości, ale

nie myślenia samego, lecz rzeczy myślącej. W obu wersjach natomiast powtarza się taka sama niekonsekwencja: w pierwszym zdaniu mowa jest o relacji między atrybutem głównym a pozostałymi atrybutami, podczas gdy w zdaniu czwartym o relacji między podmiotem atrybutu głównego /tj. odpowiednio: substancją rozciągłą i substancją myślącą/ a samymi pozostałymi atrybutami. Wszystko to zdaje się wskazywać, że Descartes nie rozróżnia faktycznie substancji i właściwości w płaszczyźnie ujęć poznawczych. W tym aspekcie zależność między atrybutem głównym a wszelkimi pozostałymi polega na tym, że ujęcie poznawcze atrybutu głównego jest warunkiem koniecznym ujęcia poznawczego wszelkich pozostałych atrybutów³². Można to wyrazić lepiej mówiąc, że uświadomienie sobie atrybutu głównego jest warunkiem koniecznym uświadomienia sobie wszelkich pozostałych. Takie sformułowanie jest uzasadnione tym, że według Descartes'a uświadomienie sobie, że myślę, jest tym samym uświadomieniem sobie, że jestem rzeczą myślącą. Do kwestii tej powrócimy niebawem.

Teraz musimy zwrócić uwagę, że wątpliwości Arnaulda dotyczyły statusu ontycznego myślenia a nie aspektów poznawczych zagadnienia. Dlatego odpowiednie fragmenty Zasad filozofii nie mogły być dlań wyjaśniające same w sobie. Być może jednak w ich świetle ujrzymy lepiej, co chce Descartes wyjaśnić Arnauldowi w cytowanym liście. Tak więc, gdy Descartes pisze, iż myślenie, to natura particularis, która przyjmuje wszelkie odmiany myślenia, bez wątpienia

określa przez to myślenie jako własność główną, bez której nie byłyby możliwe żadne pozostałe własności umysłu. I w tym momencie możemy spróbować zrozumieć, na czym polega relacja między własnością główną a wszelkimi pozostałymi. Descartes pisze, iż myślenie rozumiane jako natura particularis przyjmuje /recipit/ wszelkie odmiany myślenia, umysł natomiast wywołuje /elicit/ poszczególne akty myślenia. A zatem, owa natura particularis nie jest zdolna do wywoływania aktów myślenia, co czynić może tylko umysł. Umysł nie jest więc identyczny z myśleniem czystym, on to bowiem wywołuje ten czy inny akt myślenia³³. Możemy teraz wyjaśnić z jednej strony, co Descartes chciał wyrazić mówiąc o naturze umysłu, z drugiej - skąd brały się trudności Arnaulda w zrozumieniu zagadnienia. Ponieważ jednak faktyczną płaszczyznę dyskusji stanowiła tradycja scholastyczna, dlatego należy wpierrw ustalić, jakie było scholastyczne rozumienie natury czy istoty rzeczy.

3. Scholastyczne rozumienie natury

Scholastycy używali terminu "natura" w dwu znaczeniach: fizykalnym i filozoficznym. W tym drugim znaczeniu natura była rozumiana bądź jako essentia rei, bądź jako quidditas cuiuscumque rei. Wprawdzie określenia essentia i quidditas były często używane zamiennie, niemniej przyjmowano, że w pewnych kontekstach jedno jest bardziej właściwe

ciwe niż drugie. Chcąc wyjaśnić te różnice znaczeniowe odwołajmy się do tekstów Tomasza z Akwinu. W *De ente et essentia*, jednym z najwcześniejszych traktatów Akwinaty, poświęconym zagadnieniu istoty jako elementu składowego bytu, omawiając, w jaki sposób termin "istota" jest orzekany /analogicznie/ o substancjach złożonych, substancjach czystych i o przypadłościach, musiał Tomasz wprawdzie sprecyzować znaczenie m.in. terminów "istota" i "natura". Wyszedł od Awerroesa interpretacji arystotelesowskiego rozumienia bytu w sensie metafizycznym; w tym rozumieniu byt oznacza istotę rzeczy³⁴. Ale tak rozumiany byt Arystoteles dzielił na dziesięć kategorii, stąd też Tomasz uznaje, że "istota musi znaczyć coś wspólnego wszystkim mieszczącym się w tych kategoriach naturom podzielonym na odpowiednie rodzaje i gatunki"³⁵; zgodnie z tym mówimy np., że istotą człowieka jest człowieczeństwo. Stąd właśnie biorą się pewne zwyczaje terminologiczne, o których Tomasz mówi następująco: "A to, dzięki czemu rzecz zostaje zaliczona do właściwego sobie rodzaju lub gatunku, jest jednocześnie tym, co oznacza definicja wskazująca, czym dana rzecz jest; dlatego nazwa »essentia« czyli istota bywa przez filozofów używana zamiennie z nazwą »quidditas« czyli to, czym coś jest"³⁶. Po podaniu przykładów różnych odmiennych znaczeń, w jakich są używane terminy "natura" i "istota", Tomasz ustala własne ich rozumienie, wychodząc od stanowiska Arystotelesa, dla którego "wszelka substancja jest naturą". Tomasz wyjaśnia: "W ten sposób rozumiana natura zdaje się

jednak oznaczać istotę rzeczy, ze względu na właściwy tej rzeczy porządek działań, jako że żadna rzecz nie jest pozbawiona właściwego sobie działania. Nazwa »quidditas« natomiast bierze się z tego, że oznacza definicję. Lecz mówiąc o istocie chcemy wyrazić, iż poprzez nią i w niej byt posiada istnienie"³⁷.

Z dalszych rozważań Tomasza widać, że terminem kluczowym jest u niego "istota"; pozostałe zdają się spełniać rolę pomocniczą, a nawet często używane są zamiennie. Problem, z którym Tomasz miał tu do czynienia polegał na wykazaniu, że możliwe jest przejście od stwierdzenia logicznej różnicy między tym, czym coś jest, a tym, że jest czyli istnieje, do stwierdzenia realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie. To, czym coś jest czyli quidditas należy więc do porządku logicznego, zawiera się w definicji rzeczy i jako takie jest niezależne od tego, czy rzecz ta w ogóle istnieje³⁸. Quidditas jest więc istotą rzeczy, ale termin taki jest orzekany o rzeczy bez przesądzenia o jej istnieniu. Tak rozumiana istota staje się substancją czyli konkretną istniejącą rzeczą, gdy zostanie zaktualizowana przez odpowiadające jej istnienie; w tym ujęciu istota ma się do istnienia jak możność do aktu. Istota jako essentia jest więc obok istnienia, czyli esse, realnym składnikiem bytu, choć sama bytem nie jest. Z kolei tak rozumiana istota jest ukonstytuowana z dwu wewnętrznych czynników - materii i formy - które również mają się do siebie jak możność i akt.

Istota rozumiana jako *essentia* konkretnego bytu przejawia się we właściwym temu bytowi działaniu jako jego natura. Z tego, co Tomasz mówi o zamiennym używaniu terminów "*essentia*" i "*quidditas*" zdaje się wynikać, że wprowadza on termin "*natura*", aby rozgraniczyć dwie kwestie. Można mianowicie zaliczyć daną rzecz do danego gatunku bądź abstrahując od jej istnienia, bądź też mając świadomość jej konkretnej realności. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z czysto logiczną operacją definiowania czegoś przez podanie, czym to coś jest, czyli przez podanie jego *quidditas*; w drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z zaklasyfikowaniem konkretnie istniejącej rzeczy do właściwego jej gatunku ze względu na istotę tej rzeczy, która to istota daje się uchwycić jedynie poprzez właściwe sobie działanie. W tym sensie można powiedzieć, że poznajemy naturę danej rzeczy poprzez poznanie właściwych jej działań. A zatem, należy używać terminu "istota" zasadniczo w znaczeniu elementu współkonstituującego - wspólnie z istnieniem - konkretny byt jednostkowy. Można jednak oznaczać nim *quidditas*, gdy pozostajemy wyłącznie na poziomie esencjologicznym, bądź naturę, gdy ujmujemy byt w jego działaniu.

W *De ente et essentia* Tomasz zajmuje się w zasadzie wyłącznie problemem, w jaki sposób termin "istota" weryfikuje się w substancjach; stąd też często wszystkie rozważane tu terminy używane są zamiennie w sposób dość swobodny. Jednakże w innych tekstach Tomasza natrafiamy na miej-

sca mówiące bardziej eksplikatywnie o jego rozumieniu natury rzeczy. Szczególne znaczenie dla niniejszych rozważań mają te fragmenty, w których Tomasz omawia zagadnienie natury ludzkiej. I tak w *Summa contra Gentiles* rozważając kwestię, czy w osobie Chrystusa jest jedna, czy dwie /tj. boska i ludzka/ natury, wyjaśnia, że w tym kontekście "naturą jakiejś rzeczy nazywamy istotę, którą oznacza definicja"³⁹. Czyni przy tym znamienne uwagę, że w tym znaczeniu "nazwa »natura« jest rozciągnięta tak, by oznaczała istotę każdej rzeczy istniejącej w świecie"⁴⁰. Jest to wyraźne wskazanie, że kategoria natury przysługuje temu, co bytuje w świecie, *in natura*, a więc realnie.

Należy teraz wyjaśnić dokładniej, jaki scholastycy widzieli związek między istotą danej rzeczy, a jej przynależnością do danego rodzaju i gatunku. Przyjmowali oni, że wszystko, co realnie istnieje, musi należeć do jakiegoś rodzaju, przy czym każdy rodzaj dzieli się na gatunki, a te z kolei na indywidua czyli poszczególne jednostki. O odrębności poszczególnych gatunków stanowić miały zachodzące między nimi różnice⁴¹. Postawa ta przejęta została od Arystotelesa, a wywodziła się z jego przekonania, że przyrządek języka jest najważniejszym narzędziem filozoficznego oglądu rzeczywistości, język oddaje bowiem w pełni adekwatnie relacje zachodzące w świecie empirycznym⁴². Stąd powstawał problem z jednej strony sposobu, w jaki orzeka się coś o czymś, z drugiej strony treści tego orzekania, czyli problemu tego, co się orzeka o czymś. Kwestia

podstawą był drugi problem, chodziło bowiem o językowe wyróżnienie najwyższych działów bytu: treść orzekania miała wskazywać, w jakim dziale dany byt się znajduje. Przyjmując więc, że byt na tyle sposobów istnieje, na ile może być orzekany, wyróżnił Arystoteles dziesięć takich działów zwanych kategoriami /gr. kategoriai, łac. praedicamenta/. Każdy byt należy do jednej z kategorii, natomiast kategorie te wyczerpują sposoby, według których byt może istnieć. Kategorią podstawową była substancja, czyli byt samoistniejący, pozostałych dziewięć natomiast to przypadłości, czyli byty niesamoistne, wymagające substancji jako podłoża dla swego zaistnienia⁴³.

Wszystkie kategorie należą więc do porządku ontycznego, do rzeczywistości realnej, stwierdzalnej empirycznie. Jak już powyżej wspomniano, Arystoteles był przekonany, że porządek bytowy może być w pełni oddany w języku; stąd kategoria substancji musiała zostać wyróżniona także w płaszczyźnie językowej jako oznaczająca podmiot, o którym można orzekać pozostałe kategorie. Stawało się jednak oczywiste, że wartość takiego orzekania zależy od tego, jakie cechy przedmiotu desygnują poszczególne orzeczniki. Miało to zasadnicze znaczenie przede wszystkim przy definiowaniu i dokonywaniu podziałów logicznych; inne cechy musimy przecież uwzględnić, gdy chcemy ująć poznawczo istotę rzeczy, a inne - gdy to, co jedynie uzupełnia jakos ową istotę. Arystoteles poczynił pewne uwagi dotyczące sposobów orzekania⁴⁴, ale dopiero neoplatonik

Porfiriusz rozwinął i uzupełnił jego koncepcje⁴⁵. Według Porfiriusza dane określenie może być orzekane o danym podmiocie albo jako jego rodzaj, albo jako gatunek, albo jako różnica gatunkowa, albo jako właściwość, albo jako przypadłość /akcydens/. Te pięć sposobów orzekania nazwano predykabiliami czyli orzecznikami /gr. kategorumena, łac. praedicabilia/. W odróżnieniu od kategorii nie należą one do porządku ontycznego, lecz do porządku logicznego, orzecznikiem bowiem jest sam sposób orzekania czegoś o czymś, a nie to, co się orzeka⁴⁶.

Scholastyka przejęła po Arystotelesie jego przekonanie o zasadniczej roli języka naturalnego jako narzędzia w badaniu rzeczywistości⁴⁷. Jest więc zrozumiałe, że wyróżnionych pięć orzeczników zaczęło odgrywać zasadniczą rolę w scholastycznym opisie procesu poznawczego. Zgodnie z Arystotelesem przyjmowano, że umysł wchodzi w bezpośredni kontakt poznawczy z konkretnymi jednostkami, ale abstrahując od tego, co zmienne i niekonieczne, wydobywa z przedmiotu to, co wspólne dla wielu, a zarazem stanowi o każdym z nich jako takim. W ten sposób dochodzi do utworzenia pojęć ogólnych; ujmując w pojęciu ogólnym to, co wspólne wielu indywidualom, umysł ujmuje tym samym istotę rzeczy. Scholastycy podkreślali, że pojęcie ogólne orzeka się o każdym indywidualum z zakresu tego pojęcia⁴⁸, a jednocześnie jest to orzekanie: a/ w tym samym znaczeniu /univoce/, b/ o każdym indywidualum /divisim/, c/ przez identyczność /identice/⁴⁹.

Orzekanie z zachowaniem znaczenia terminu orzekanego nie było jedynym sposobem orzekania. Dostrzeżono bowiem możliwość orzekania jednego terminu o przedmiotach należących do różnych klas znaczeniowych. Tomasz wyjaśnia to następująco: "Trojako można orzekać coś o różnych rzeczach: w tym samym znaczeniu, w tym samym brzmieniu, oraz analogicznie. W tym samym znaczeniu orzeka się, gdy nazwa odpowiada jednemu i temu samemu pojęciu, a więc tej samej definicji, jak np. gdy nazwę »zwierzę« orzeka się o człowieku i o osle; i jednego, i drugiego nazywamy zwierzęciem, jeden i drugi bowiem jest ożywioną substancją zmysłową, a więc podpada pod definicję zwierzęcia. W tym samym brzmieniu orzeka się, gdy nazwa pozostaje tą samą co do swego brzmienia, lecz różne odpowiadają jej pojęcia, jak np. gdy nazwę »pies« orzeka się o szczekającym zwierzęciu i o gwiazdozbiorze niebieskim, które to orzekania zgodne są co do brzmienia, lecz odmienne ze względu na definicje i znaczenia; definicja jest bowiem tym samym, co znaczenie nazwy, jak powiedziano w ks. IV Metafizyki. Analogicznie orzeka się, gdy nazwa wprawdzie orzekana jest o różnych przedmiotach podpadających pod różne pojęcia i definicje, lecz treść nazwy rozciąga się na wszystkie te przedmioty, jak np. gdy nazwę »zdrowy« orzeka się o organizmie cielesnym, o moczu i o napoju, ale w całym jej znaczeniu o wszystkich trzech; orzeka się bowiem o moczu jako o oznace, o organizmie jako o podmiocie, o napoju jako o przyczynie zdrowia; wszystkie te pojęcia przypisuje się jednak jednemu i temu

samemu celowi, misnowicie zdrowiu"⁵⁰.

To właśnie orzekanie analogiczne stanie się najbardziej charakterystycznym sposobem orzekania w filozofii scholastycznej. Właśnie metoda analogii miała umożliwić dotarcie do istoty rzeczy, albowiem nie mamy możliwości bezpośredniego dotarcia do niej. Dlatego nie pozostaje nic innego, jak przyjąwszy w punkcie wyjścia stosunek danego pojęcia do bytu, którego natura jest nam względnie dobrze znana, przyrównać ten stosunek do stosunku między tym samym pojęciem a bytem, którego natura jest nam nieznaną. Zakłada się tu, że przy różności natur tych dwóch bytów zachodzi jednak między nimi pewna identyczność funkcji i ona to stanowi rację stosowania analogii. Niejako poprzez ową identyczność funkcji możemy wychodząc od czegoś względnie dobrze nam znanego uzyskać wgląd w to, co z istoty swej bardziej zakryte poznawczo. Zakłada się tu, że ograniczoność umysłu ludzkiego sprawia, iż nie jest możliwe dogłębne przeniknięcie poznawcze rzeczywistości i poznanie istot rzeczy musi mieć charakter analogiczny. Wartość takiego poznania zależy od właściwego stosowania metody analogii⁵¹, a to w ostateczności opiera się na teorii orzekania univoce; tutaj bowiem dokonuje się zasadnicza kategoryzacja rzeczywistości i uzgodnienie struktury języka z domniemaną strukturą świata.

Zauważmy, że wyróżnione przez Arystotelesa orzeczniki są typowymi pojęciami ogólnymi czyli uniwersaliami /od łac. conceptus universales lub w skrócie: universalia/.

Nie są pojęciami przedmiotowymi, gdyż to, co /id quod/ się orzeka, nie jest orzecznikiem; orzecznikiem jest sam sposób /modus/ orzekania. Dlatego scholastycy podkreślali, że orzeczniki nie są intencjami pierwszymi, tj. związanymi z przedmiotem, lecz zaliczają się do tzw. intencji wtórnych⁵². Niemniej to, co ogólne, może być rozważane niejako samo w sobie, jako wyrażające treść esencjonalną rzeczy, którą intelekt mógł ująć abstrakcyjnie; w takim ujęciu pojęcie ogólne jest intencją pierwszą. W ten sposób odróżniono pojęcie w sensie logicznym /universale logicum albo secundae intentionis/ i pojęcie w sensie metafizycznym /universale metaphysicum albo primae intentionis/. Do uniwersaliów logicznych zaliczano orzeczniki, do uniwersaliów metafizycznych natomiast - tzw. kategorie logiczne /praedicamenta logica/ będące uporządkowaniem dziesięciu kategorii według rodzajów, różnic i gatunków⁵³. Zasadą tego uporządkowania jest malejący zakres pojęcia, tzn. dla każdej z dziesięciu kategorii można ułożyć ciąg zaczynający się od pojęcia odpowiadającego danej kategorii, a więc posiadającego największy zakres, a kończący się przykładową jednostką; pomiędzy pojęciem najogólniejszym /rodzajem najwyższym/ dla danej kategorii a jednostką wyszczególniano szereg pośrednich rodzajów, gatunków i różnic⁵⁴. Z tak rozumianymi uniwersaliami metafizycznymi związany był dyskutowany przez całe średniowiecze problem ich statusu ontycznego⁵⁵. Jak wiadomo, Tomasz i tomiści zajmowali w tej sprawie stanowisko zwane realizmem umiarkowanym,

a doprowadzające się do tezy, że uniwersalia metafizyczne istnieją realnie, ale w rzeczy a nie poza nią, jak głosiła realiaści skrajni. Pozostałe stanowiska w tej kwestii to konceptualizm przyznający uniwersaliom metafizycznym istnienie jedynie w umyśle oraz nominalizm uznający je jedynie za wyrazy⁵⁶.

Teoria pięciu orzeczników wpisała się bardzo mocno w scholastyczną teorię poznania. "Wszystko, co jest orzekane w tym samym znaczeniu o wielu rzeczach jest albo rodzajem, albo gatunkiem, albo różnicą, albo przypadłością, albo właściwością" - napisze Tomasz⁵⁷. Jako kryterium wyróżnienia danego orzecznika przyjmowano to, co dany orzecznik wyraża⁵⁸. Orzecznik może bowiem wyrażać albo istotę rzeczy, albo coś nieistotnego, przypadłościowego. Orzeczniki wyrażające istotę rzeczy albo dotyczą jej całej, albo tylko jakiejś jej części; w pierwszym przypadku orzecznik oznacza gatunek, w drugim bądź rodzaj, gdy dotyczy części potencjalnej, bądź różnicę gatunkową, gdy dotyczy części aktualnej⁵⁹. Orzeczniki wyrażające coś, co nie należy do istoty rzeczy, lecz jest z nią związane, dotyczą albo związku koniecznego i wówczas orzecznik oznacza właściwość, albo związku niekoniecznościowego i wówczas oznacza przypadłość. Żaden orzecznik nie odnosi się do indywidualium; jednostkowa, konkretna rzecz wyrażana jest przez podmiot orzekań uniwersalnych. Mówiąc inaczej, jednostkowa rzecz jest celem poznania poprzez różnego typu orzeczniki⁶⁰.

Kontekst teorii pięciu orzeczników pozwala właściwie zrozumieć kolejne fragmenty tekstów Tomasza z Akwinu. Analizując dogmat o Wcieleniu Tomasz dokonuje pewnych ustaleń terminologicznych pisząc: "nazywa się nieraz naturą to, dzięki czemu rzecz jest [tą właśnie] rzeczą, [a co] zawiera w sobie wszystko, co należy do gatunku, tak jak mówimy, że natura ludzka jest wspólna wszystkim ludziom i podobnie w innych przypadkach. Tak więc złączone są w naturze te [elementy], z których powstaje jakiś całkowity gatunek; tak jak dusza i ciało ludzkie łączą się, aby utworzyć gatunek zwierzęcia i w ogóle te wszystkie [elementy], które są częściami gatunku. Niemożliwe jest natomiast, aby z jakimś gatunkiem już ukonstytuowanym całościowo złączyło się w jedności natury coś zewnętrznego nie niszcząc przy tym tego gatunku. /.../ jeżeli do doskonałego już gatunku coś się doda, to z konieczności powstanie już inny gatunek; tak jak gdy do substancji jedynie ożywionej dołączy się zmysłowość, powstanie już inny gatunek - zwierzę i roślina są bowiem różnymi gatunkami"⁶¹. Jak widać, natura obejmuje to i tylko to, co składa się na dany gatunek. Jednocześnie wskazuje się tu, że procesowi konstytuowania się natury w płaszczyźnie ontycznej odpowiada proces tworzenia gatunku w płaszczyźnie logicznej.

Pozostaje teraz wyjaśnić bliżej, na czym polega wzajemna odpowiedniość obu tych procesów. Odwołajmy się do Summy teologicznej. Również w kontekście teologicznych rozważań o Wcieleniu Tomasz wychodząc od etymologii słowa "na-

tura" wskazuje na kolejne przekształcenia jego znaczenia. Słowo to pochodzi od "nasci", stąd pierwotnie odnosiło się do rodzenia lub rozmnażania istot żywych. Później zaczęto je stosować na oznaczenie samej zasady rozmnażania się, a ponieważ zasada taka jest czymś wewnętrznym, stąd wzięło się z kolei stosowanie go na oznaczenie wewnętrznej zasady ruchu i w takim znaczeniu używał go Arystoteles⁶². Jednak równolegle kształtowało się inne znaczenie tego słowa, co Tomasz opisuje następująco: "A ponieważ naturalny kres rodzenia znajduje się w tym, co zostaje zrodzone, mianowicie w istocie gatunkowej, na którą wskazuje definicja, stąd bierze się, że taka istota gatunkowa także nazywana jest naturą. W ten sposób określa naturę Boecjusz mówiąc: »Naturą jest kształtująca każdą rzecz różnica gatunkowa«, mianowicie różnica gatunkowa dopełniająca definicji gatunku. Tak więc mówimy teraz o naturze w tym sensie, że natura oznacza istotę lub to, czym coś jest, czyli gatunkową quidditas"⁶³. W powyższym fragmencie nie ma wyraźnego rozgraniczenia między essentia i quidditas, co jednak nie powoduje żadnych nieporozumień. Chodzi tu bowiem o coś innego - o wskazanie, że logiczna operacja tworzenia gatunku ma swą podstawę ontyczną w konstytuującej się naturze /lub wyrażając się precyzyjniej: w rzeczy ukonstytuowanej przez jej naturę/, a językowym tego wyrazem jest definicja⁶⁴.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że w ujęciu scholastycznym natura jest czymś różnym od rzeczy. Natura kształ-

Ituje rzecz, ale kształtuje ją inaczej niż forma substancjalna. W scholastycznej teorii złożonych bytowych form substancjalna stanowiąca rzeczowy składnik istoty kształtuje istotę rzeczy realnie. Natura zaś kształtuje istotę tej samej rzeczy logicznie - nadając jej różnicę gatunkową, tj. zaszeregowując ją do pewnego określonego gatunku⁶⁵. Patrząc na to od strony podmiotu poznającego można zapytać, co jest kryterium takiego zaszeregowania. Otóż podmiot poznający obserwuje, że każdy byt spełnia jakieś funkcje czy działania /operationes/ lub akty. Dla scholastyków nie ulegało wątpliwości, że każde działanie musi być aktem jakiejś władzy, ta zaś musi należeć do jakiegoś określonego podmiotu. Inaczej mówiąc, każde działanie jest aktem danej władzy, np. pamiętanie jest aktem pamięci a poznawanie intelektualne aktem intelektu, a więc dana władza tak się ma do swych działań, jak możność do aktu. Ale żadna władza nie jest samoistną substancją; jest czymś, co tkwi jakoś w substancji. Ostatecznym podmiotem działań każdego bytu jest jego substancja. A jeżeli w tym aspekcie pytamy o istotę danej substancji, to istota ta rozumiana będzie właśnie jako podłoże działań właściwych tej substancji. Tak rozumianą istotę danej substancji nazywali scholastycy naturą. Stąd znajdujemy u Tomasza z Akwinu stwierdzenia takie, jak np.: "Natura /.../ jakiegokolwiek rzeczy staje się jawną poprzez jej działania"⁶⁶. Rozumieemy teraz, jaka jest ontyczna podstawa wyróżnienia poszczególnych gatunków. Odwołajmy się znów do Tomasza z Akwinu:

" [Byty] , które różnią się swymi naturalnymi działaniami, różnią się tym samym gatunkowo"⁶⁷. A nieco dalej: "Różnicy gatunkowej /.../ współtowarzyszy zawsze różnica natur"⁶⁸. Jak widać , kryterium wyróżniania gatunków jest natura rozumiana jako podłoże właściwych dla niej działań⁶⁹.

Spójrzmy jeszcze na całe zagadnienie w aspekcie sposobów ujmowania natury danej rzeczy przez umysł. Scholastycy przyjmowali, że istnienie realne w sensie realności fizycznej przysługuje jedynie rzeczom jednostkowym. Tym samym jednak nie można było przyjąć, iż natura danej rzeczy istnieje w niej jako ogólna, czyli, ujmując to z drugiej strony, iż rzecz jednostkowa jest źródłem treści pojęcia ogólnego. Należało przyjąć, że to umysł nadaje cechę ogólności danej naturze przez to, iż ujmuje ją jako zawartą czy urzeczywistniającą się w wielu indywidualiach. Ujmując bezpośrednio daną rzecz umysł wydobywa w procesie abstrahowania spośród jej cech jednostkowych cechy istotne i wyraża je językowo w formie definicji; w rezultacie można powiedzieć, że definicja wyraża naturę rzeczy definiowanej. Dopiero dalsza praca umysłu prowadzi do refleksji nad możliwością odnoszenia tak zdefiniowanej rzeczy do nieskończonego wielu podmiotów; w rezultacie wyrażona definicją natura rzeczy staje się treścią pojęcia ogólnego. Tym samym jednak naturę można ujmować w dwojaki sposób: jako bytującą w każdej jednostkowej rzeczy jej istotę oraz jako bytujące w umyśle pojęcie ogólne. Ponieważ

zaś pojęcie ogólne można ujmować albo jako universale logicum, a więc w aspekcie orzekania o rzeczach jednostkowych, albo jako universale metaphysicum, a więc w aspekcie wyrażania pewnej treści, stąd też samą naturę można rozważać na trzy sposoby. Tomasz z Akwinu wyraził to następująco: "Rozważanie jakiejś natury może być trojakiem: po pierwsze, ze względu na jej istnienie w jednostkach, jak na przykład natura kamienia w tym kamieniu i w tamtym kamieniu; po drugie, ze względu na jej istnienie jako pojęcia intelektu, jak na przykład natura kamienia rozważana według tego, w jaki sposób znajduje się w intelekcie. Trzecim zaś sposobem jest bezwzględne rozważanie natury, kiedy to abstrahujemy od obu sposobów [jej] istnienia; w ten sposób rozważa się naturę kamienia lub czegokolwiek innego jedynie ze względu na to, co samo przez się takiej naturze przysługuje"⁷⁰.

Wskazane tu trzecie rozumienie natury było w pewien sposób wyróżnione. W *De ente et essentia* Tomasz uzasadnia, że to właśnie tak pojętą naturę orzeka się o wszystkich jednostkach⁷¹. Przecież na przykład natura człowieka jako takiego nie istnieje w danej konkretnej jednostce, wówczas bowiem istnienie w tej właśnie jednostce byłoby czymś istotnym dla człowieka jako takiego i tym samym nie mógłby on zaistnieć poza tą jednostką. Z drugiej strony jednak, gdyby czymś istotnym dla człowieka jako takiego było nieistnienie w konkretnym, jednostkowym byciu, to człowiek nie mógłby istnieć jako jednostka. Wynikało stąd, że mó-

wiąc o naturze człowieka jako takiego rozumieć przez to należy naturę rozważaną bezwzględnie, tj. abstrahując od wszelkiego istnienia, zarazem jednak nie wykluczając żadnego z nich⁷². To właśnie dzięki temu tak rozumianą naturę ludzką można orzekać o każdym człowieku.

Całą postawę filozoficzną scholastyków ukierunkowało pragnienie, by wiedza filozoficzna była wiedzą o rzeczach, a nie o pojęciach. Stąd brało się podkreślanie, że realny odpowiednik treści pojęcia ogólnego znajduje się w rzeczy istniejąc w niej konkretnie jednostkowo, a sama treść pojęcia uzyskuje ogólność dopiero w rezultacie procesu abstrahowania. Powstawała obawa, że stanowisko to prowadzi do sprzeczności: natura istnieje w rzeczy indywidualnie, jest naturą właściwą tej tylko danej jednostce, powiązaną z jej cechami jednostkowymi, w pojęciu natomiast istnieje jako ogólna, a więc jakby sprzeczna z naturą jednostkową. Trudność tę rozwiązywano wskazując, że dana natura istnieje wprawdzie w połączeniu z cechami jednostkowymi rzeczy i jako taka jest poznawana w procesie poznania zmysłowego, ale w procesie poznania umysłowego dokonuje się poprzez abstrakcję pominięcie cech indywidualnych; uwolniona od cech jednostkowych natura jest wówczas rozważana jako wspólna wielu indywiduom, tj. jako ogólna, umysł znajduje bowiem te same cechy konstytuujące naturę we wszystkich indywiduach posiadających tę naturę, a tym samym znajduje z jednej strony podstawę do pojmowania danej natury jako czegoś, co znajduje się

w wielu jednostkach, z drugiej strony zaś - rację utworzenia pojęcia ogólnego⁷³.

Tomasz z Akwinu wskazywał wprost, że mówiąc o wyabstrahowanym pojęciu ogólnym /universale abstractum/ należy rozróżniać między samą naturą rzeczy /natura rei/ a abstrakcją czyli ogólnością /abstractio seu universalitas/: "Sama zatem natura, której przypada w udziale, że jest poznawana intelektualnie albo abstrahowana, albo jest przedmiotem ujęcia ogólnego, nie istnieje inaczej, jak tylko w rzeczach jednostkowych; lecz samo to, że coś jest poznawane lub abstrahowane albo ujmowane ogólnie, istnieje w intelekcie"⁷⁴. Tomasz ilustruje to przykładem: człowieczeństwo, które poznajemy intelektualnie, istnieje tylko w tym czy owym człowieku, ale wyabstrahowanie tego człowieczeństwa polega na ujęciu go przez intelekt w jego ogólności, tj. bez pierwiastków jednostkowych /individuum principiorum/.

Tomasz i ci spośród scholastyków, którzy zajmowali stanowisko realizmu umiarkowanego, chcieli w ten sposób jednocześnie rozgraniczyć i uzgodnić wzajem poznanie zmysłowe i poznanie umysłowe: przedmiotem poznania zmysłowego są konkretne cechy jednostkowe, to zaś, co pod nimi jest stałego, koniecznego, ogólnego, czyli istota rzeczy, stanowi przedmiot poznania intelektualnego⁷⁵. Realizująca się w konkretnym indywiduum jego istota stanowi jego naturę jednostkową. Ale natura ta jest tą samą naturą we wszystkich swych jednostkowych wcieleniach i jako taka

jest ujmowana w pojęciu ogólnym.

4. Myślenie jako kategoria ontologiczna

Możemy teraz uchwycić, na czym polegały trudności Arnaulda w zrozumieniu stanowiska Descartes'a. Gdy Descartes pisze w Odpowiedzi na zarzuty drugie, że myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów, to zgodnie z ustaleniami scholastycznymi należałoby to rozumieć tak, że według Descartes'a poszczególne /rodzajowo/ myśli są aktami władz takich, jak wola, intelekt, wyobraźnia i zmysły. Z kolei należałoby przyjąć, że ponieważ żadna władza nie jest substancją, zatem podłożem wszystkich tych działań musi być jakiś byt będący substancją, a z rozważań Descartes'a wynikałoby, że uważa on, iż substancją tą jest umysł. Wprawdzie scholastycy nie zgodziliby się z takim rozumieniem zagadnienia⁷⁶, ale przynajmniej byłoby dla nich jasne stanowisko Descartes'a. Tym bardziej, że w Odpowiedzi na zarzuty drugie Descartes stwierdził wprost, iż umysł jest substancją, w której bezpośrednio tkwi myślenie⁷⁷.

Z drugiej strony jednak, jeżeli myśli są działaniami, to interpretując Descartes'a w kategoriach scholastycznych należałoby przyjąć, że skoro są to działania zasadniczo różne, zatem podmioty tych działań różnią się gatunkowo. A ponieważ różnym gatunkom odpowiadają różne natury, stąd należało dojść do wniosku, jak to czyni Arnauld,

że w ujęciu Descartes'a podmiot myślenia rozpada się na szereg odrębnych substancji posiadających odrębne natury. A takie stanowisko prowadzioby z kolei do tezy, że nie istnieje nic takiego, jak jedna jedyna natura /rozważana bezwzględnie/, którą można byłoby orzekać o każdym człowieku. To właśnie jest podstawowy i główny zarzut Arnaulda.

Już sama możliwość postawienia takiego zarzutu może być wskazówką, że terminologia Descartes'a nie pokrywa się z terminologią Szkoły. Jeśli Arnauld tego nie zauważa, jest to zapewne wynikiem silnego nacisku tradycji; nie przypuszcza on, by Descartes mógł używać poszczególnych terminów, w szczególności terminu "natura", w innym od scholastycznego znaczeniu. Sam Descartes musiał jednak zdać sobie sprawę z niebezpieczeństwa, że zostanie zinterpretowany w kategoriach scholastycznych, skoro w Zasadach filozofii nie mówi już o działaniach i podkreśla, że myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej.

Wskazywaliśmy już, że Descartes zostawiał bardzo wiele domyślności czytelnika⁷⁸. W drugim liście do Arnaulda poprzestaje przecież na stwierdzeniu, że myślenie nie jest przezeń rozumiane jako universale i podkreśleniu, że rozumie je jako "natura particularis". Nie pozostaje zatem nic innego, jak próba zrozumienia stanowiska Descartes'a poprzez uchwycenie, co w jego koncepcji myślenia jest zgodne, a co odmienne od stanowiska Szkoły.

Terminologia oddająca szczegółowe dystynkcje scho-

lastyków była dla Descartes'a zbędnym balastem, choć ze względu na jej powszechną stosowalność nie mógł jej po prostu odrzucić. W szczególności scholastyczne rozróżnienie atrybutów, modyfikacji i jakości oraz samo rozumienie różnic bytowych były nie do pogodzenia z jego stanowiskiem filozoficznym. Określając atrybut jako własność, bez której substancja nie może istnieć, Descartes wyprowadzi stąd słuszny wniosek, że atrybut można oddzielić od substancji tylko w myśli, czyli że między atrybutem a substancją zachodzi jedynie różnica logiczna. Ale takie stanowisko, jak zobaczymy, rodzi podejrzenia, że dokonuje się przez to utożsamienia atrybutu z substancją. Jest tak rzeczywiście na płaszczyźnie poznawczej, Descartes odrzuca natomiast świadomie takie utożsamienie na płaszczyźnie bytowej⁷⁹. Czy jednak przekonanie to daje się utrzymać na gruncie jego systemu? Na cytowany powyżej fragment z Zasad filozofii można spojrzeć właśnie jako na podjętą przez Descartes'a próbę obrony swego stanowiska. Stwierdzając, że substancję poznajemy na podstawie dowolnego atrybutu, Descartes głosi tym samym - jeśli można tak powiedzieć - nieobecność substancji w płaszczyźnie poznawczej. Odróżniając natomiast atrybut główny od wszelkich pozostałych, przynajmniej te drugie zasadniczo odróżnia od substancji, ale tym razem w płaszczyźnie bytowej /w aspekcie esencjologicznym/. Skoro jednak atrybut główny ma konstytuować naturę substancji, tym samym przyjmuje się jego bytową odrębność od substancji.

Można mieć wątpliwości, czy argumentacja ta jest przekonywająca, nie to jednak jest istotnie w niniejszych rozważaniach. Jak bowiem rozumieć twierdzenie, że atrybut główny konstytuuje naturę substancji? Oczywiście, nie chodzi tu o konstytuowanie w taki sposób, w jaki dany element stanowi o istocie złożonej całości; substancja nie jest przecież złożeniem atrybutów. Ale w takim razie nie pozostaje inne rozumienie, jak tylko takie, że atrybut główny stanowi o istocie substancji, albowiem to on właśnie jest jej naturą. Przy tym rozumieniu natura nie jest kategorią logiczną, jedną z dystynkcji dokonanych w płaszczyźnie poznawczej, lecz zostaje wyraźnie umieszczona w płaszczyźnie ontycznej, uznana za rodzaj bytu. Tym można wytłumaczyć zarówno protest Descartes'a przeciwko uznawaniu myślenia za universale, jak i podkreślanie przezeń, że myślenie to pewna natura particularis. Mówiąc inaczej: Descartes głosi, że natura kształtuje realnie istotę rzeczy, co właśnie różni go zasadniczo od scholastyków i staje się główną przyczyną niemożności porozumienia się z Arnauldem.

W ramach scholastycznej teorii złożzeń bytowych przyjmowano, że tym, co realnie kształtuje istotę rzeczy, jest forma substancjalna; natura kształtuje istotę rzeczy jedynie logicznie, umożliwiając zaliczenie jej do właściwego gatunku. Descartes odrzucił zdecydowanie formy substancjalne jako określenia czysto werbalne i niczego nie wyjaśniające. Musiał w konsekwencji wprowadzić in-

ny termin oddający zarówno ontyczną stronę zagadnienia, jak i jej aspekt logiczny. Posłużył się, nie po raz pierwszy i jedyny zresztą, terminem będącym od dawna w użyciu nadając mu odmienne znaczenie. Termin "natura" w rozumieniu Descartes'a oznacza coś, co należy do sfery ontycznej, ale przynależność ta nie determinuje jednoznacznie przynależności do danej sfery logicznej. Charakterystyczne dla scholastyki było wyprowadzenie struktury myślenia z domniemanych związków istniejących w bycie, podczas gdy Descartes wnosi o strukturze bytu na podstawie badania struktury myślenia. Scholastycy uprawiali więc logikę ontologiczną, podczas gdy Descartes rozumie logikę jako rezultat pracy samego umysłu. W konsekwencji, scholastycy byli przekonani, że dokonywanie kolejnych dystynkcji jest tym samym coraz lepszym poznawaniem struktury świata, Descartes natomiast musiał w samym umyśle znaleźć kryterium umożliwiające rozstrzygnięcie, co w danym przypadku jest tylko czystym wytworem umysłu, a co ma ponadto swój odpowiednik zewnątrzumysłowy. Dlatego dla Descartes'a uznanie myślenia za właściwość główną umysłu jest ontyczną charakterystyką myślenia, nie zaś zaliczeniem go do jakiejś kategorii logicznej. Można więc sądzić, że gdy Descartes określa myślenie jako naturę particularis, to nie rozumie tej natury jako czegoś szczegółowego, cząstkowego - jak to rozumiał Arnauld - lecz jako coś osobnego, oddzielnego /od pozostałych własności/. Potwierdzeniem takiej interpretacji mo-

ze być ten fragment Medytacji szóstej, w którym Descartes mówi wprost, że przez naturę rozważaną ogólnie /generaliter/ rozumie albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych; dodaje przy tym, że przez swoją naturę rozumie w szczególności /in particulari/ zespół tego wszystkiego, co jest mu dane przez Boga⁸⁰. Jeżeli zatem naturą w ogólności jest całość rzeczy stworzonych, a w szczególności zespół własności i zdolności jednostkowego bytu⁸¹, to uznanie umysłu za substancję pociągało za sobą uznanie, że główna własność tej substancji jest odrębną naturą, tj. odrębną od natury substancji rozciągłej czyli ciała. Kategoria myślenia jest kategorią ontologiczną, a nie kategorią logiczną.

W poprzednim paragrafie przytoczone zostały bardzo obszerne cytaty z pism Tomasa z Akwinu. Miało to na celu ukazanie, jak zasadniczo odbiega postawa Descartes'a od ducha scholastyki. Scholastyczne rozróżnienia między naturą, quidditas a istotą rzeczy stały się dlań pustym werbalizmem, za którym nie kryje się żadna realna rzeczywistość, a który może co najwyżej stać się narzędziem zbędnego klasyfikowania. Descartes odczuwał bardzo wyraźnie, że scholastyka wbrew swym deklaracjom nie ma do czynienia z rzeczywistością, lecz jedynie z tworzonym przez siebie językiem. Scholastycy sądzili, że struktura języka adekwatnie oddaje strukturę rzeczywistości, i mnożąc różnorakie dystynkcje byli przekonani, że docierają przez to do coraz nowych warstw rzeczywistości. Naprawdę jednak pozos-

tawali w kręgu własnego języka i nie zdając sobie z tego sprawy nie byli w stanie wyjść poza własne konstrukcje myślowe; w czasach Descartes'a stały się to oczywiste dla coraz większej liczby myślicieli⁸². Scholastycy wierzyli, że język naturalny odwzorowuje rzeczywistość, ale nie spostrzegli, że to, czym się posługują, nie jest językiem naturalnym, lecz językiem sztucznym, arbitralnie tworzonym przez nich samych. W rezultacie nie mogli również dostrzec, że nawet gdyby język naturalny dokładnie odpowiadał w sobie właściwym zakresie pewnemu fragmentowi rzeczywistości, to z tego nie wynikałoby, że język, którym oni się posługują i który jest przez nich konstruowany, odpowiada większemu czy głębszemu fragmentowi świata realnego. Wydaje się, że Descartes czuł to wyraźnie, choć nie w formie uświadomionej. Dlatego nie odróżniając języka potocznego od języka "technicznego" odmówił wartości heurystycznej językowi jako takiemu⁸³, a wszelkie dystynkcje scholastyków odrzucił utożsamiając celowo to, co oni rozróżniali⁸⁴. Ale dlatego też poszukując właściwego sposobu dotarcia do rzeczywistości będzie musiał zwrócić się do umysłu jako pierwotnego i podstawowego źródła wszelkiego poznania.

Filozoficzna postawa Descartes'a różniła się więc zasadniczo od postawy scholastyków. Jednakże obciążenie terminologią scholastyczną, którego Descartes nie mógł się pozbyć, sprawia, że jego wywody czynią wrażenie niekonsekwentnych i sprzecznych nie tylko ze scholastycznego punktu widzenia. Sprzeczność ta jest jednak pozorna i bierze

się z nieuwzględniania, że język Descartes'a jest zasadniczo różny od języka scholastycznego, mimo tożsamości brzmienia. W omawianej teraz kwestii myślenia jako natury umysłu znajdujemy także sformułowania, które sugerują zgodność - w pewnych fragmentach - stanowiska Descartes'a ze stanowiskiem scholastycznym. Przecież zarówno Descartes, jak i scholastycy głoszą, że natura przejawia się w działaniach. Scholastycy rozumieli to w ten sposób, że ponieważ każde działanie jest aktem danej władzy - a zatem dana władza ma się do swych działań jak możność do aktu - stąd natura danej rzeczy staje się jawną, gdy substancja ze stanu potencjalnego, w którym jeszcze nie jest zrealizowana sama w sobie, przechodzi do stanu aktualnego, w którym dokonuje się zrealizowanie owej potencjalności. Otóż dla Descartes'a takie rozumienie zagadnienia musiało być czystym werbalizmem. Jak już wskazywaliśmy, Descartes podkreślał, że w umyśle nie może być niczego, co nie byłoby myśleniem, ono to bowiem stanowi naturę umysłu. Teraz możemy powiedzieć więcej: stanowisko Descartes'a jest zrozumiałe tylko przy założeniu, że odrzuca on scholastyczną teorię aktu i możności. Zwróćmy uwagę na następujący fragment z korespondencji Descartes'a.

"Powód, dla którego sędzę, że dusza zawsze myśli, jest ten sam, dla którego sędzę, że światło zawsze świeci, nawet gdy nie istnieją oczy, które by je oglądały; i że ciepło jest zawsze ciepłe, choćby nawet nikogo nie ogrzewało; i że ciało czyli substancja rozciągnięta zawsze posiada

rozciągniętość; i że, mówiąc ogólnie, to, co konstytuuje naturę danej rzeczy, jest zawsze w niej, jak długo ona istnieje. I dlatego byłoby mi łatwiej uwierzyć, że dusza przestała istnieć z chwilą, gdy - jak się sądzi - przestała myśleć, niż przyjąć, że mogłaby istnieć bez myślenia. I nie dostrzegam tu żadnej trudności, chyba tę, że sądzi się, iż zbyt jest wierzyć, że myśli ona, skoro nie pozostaje nam później żadne wspomnienie tego. Jeśli jednak weźmie się pod rozwagę, że każdej nocy mamy tysiące myśli i że także w stanie czuwania mamy ich z tysiąc w ciągu jednej godziny, z których nie zostaje nam żaden ślad w pamięci i z których nie więcej mamy pożytku niż z tych, które mogliśmy mieć przed swym urodzeniem, wówczas o wiele łatwiej przyjdzie nam przekonać się do tego [że dusza myślała, choć nie pozostało to nam w pamięci], niż sądzić, że substancja, której naturą jest myślenie, może istnieć nie myśląc w ogóle"⁸⁵.

Jeżeli Descartes twierdzi, że dusza /czyli umysł/ przestałaby istnieć, gdyby przestała myśleć, to jest to wprawdzie - jak wyżej wskazywaliśmy - konsekwencją jego rozumienia atrybutu jako własności, bez której substancja istnieć nie może, ale widzimy teraz, że takiemu rozumieniu atrybutu musi towarzyszyć odrzucenie scholastycznego rozumienia możności i aktu. Według Descartes'a umysł nie może znajdować się w stanie potencjalnym, czyli nie myśleć aktualnie. Może nie myśleć aktualnie o tym oto przedmiocie, ale o czymś myśleć musi - inaczej przestałby istnieć.

W tym momencie jednak powstawało pytanie: jeżeli umysł myśli ciągle, a zmiana w myśleniu jest jedynie zmianą przedmiotu myślenia, to jaki jest mechanizm powstawania tych zmian? Odpowiedzi na to pytanie można poszukiwać, jeśli wie się, co jest przedmiotem myślenia.

5. Idea jako forma myślenia

Uznanie myślenia za proces całkowicie immanentny musiało spowodować, że odpowiedź na pytanie o przedmiot myślenia stawała się decydującą o charakterze całego systemu filozoficznego. Jeżeli bowiem umysł nakierowany jest wyłącznie na swoją wewnętrzną treść, to można by z tego wnosić, że jest on całkowicie odcięty od wszystkiego, co zewnętrzne. Tymczasem tezy takiej Descartes przyjąć nie mógł zarówno ze względów filozoficznych /dowód istnienia umysłu umożliwił przeprowadzenie dowodu istnienia Boga, co z kolei prowadziło do dowodu istnienia świata/, jak i naukowych /badaniu rzeczywistości przyrodniczej poświęcił Descartes całe swoje życie/. Należało więc dokonać czegoś - wydawać by się mogło - niemożliwego: znaleźć nietautologiczną odpowiedź na pytanie, co jest przedmiotem myślenia, gdy wiadomo, że myślenie jest procesem całkowicie immanentnym. Za taką odpowiedź można uważać wypracowaną przez Descartes'a teorię idei.

Ani w Rozprawie o metodzie, ani w Medytacjach nie podaje Descartes wyraźnej definicji idei. Jednakże pewne

konteksty z Medytacji trzeciej są bardzo znamienne. I tak, przystępując do rozważania problemu prawdy i fałszu Descartes postanawia wpieryw podzielić wszystkie swoje myśli /cogitationes/ na pewne rodzaje /genera/ i wyróżnia dwa takie "rodzaje" myśli. "Niektóre z nich są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko przysługuje nazwa idei, gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu. Inne jednak mają jakieś inne jeszcze formy; gdy na przykład chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę, wtedy wprawdzie zawsze ujmuję jakąś rzecz jako przedmiot mojej myśli, lecz także ogarniam myślą coś więcej niż podobieństwo do tej rzeczy. Z nich jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami"⁸⁶.

Powyższy fragment ukazuje, że konsekwencją bardzo szerokiego rozumienia myślenia jest również szerokie rozumienie idei: pojęcie idei związane jest z każdym rodzajem myślenia. Nieco dalej Descartes określa idee jako odmiany /modi/ myślenia⁸⁷. Tak szerokie rozumienie zarówno myślenia, jak i w konsekwencji idei, stawało się przyczyną nieporozumień, jeśli oponenti przyzwyczajeni byli do utożsamiania idei z owymi "obrazami rzeczy", które dla Descartes'a były tylko jednym z ich rodzajów. Tak było w przypadku Hobbesa, któremu Descartes musiał przypominać: "Niejednokrotnie zaznaczyłem, że ideą nazywam to właśnie, co chwytamy rozumem, ale też i to, co w jakikolwiek inny sposób jest ujmowane"⁸⁸. W innym miejscu, odpowiadając temuż Hobbesowi, wypowiada się obszerniej: "Lecz ja wsze-

dzie, tu i ówdzie /.../ pokazuję, że nazwę »idea« odnoszę do tego wszystkiego, co bywa bezpośrednio ujmowane przez umysł, tak, że gdy chcę i obawiam się, ponieważ zarazem uświadamiam sobie, że chcę i obawiam się, samo [to] chcenie i [ta] obawa bywają przeze mnie zaliczane do idei⁸⁹. Podobnie wyjaśniał, za pośrednictwem Mersenne'a, jednemu z dyskutantów: "Nazwą »idea« nie nazywam bowiem po prostu obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, o ile są one w wyobraźni cielesnej, nie określiam ich wcale tą nazwą. Nazwą »idea« nazywam ogólnie wszystko to, co jest w naszym umyśle, gdy ujmujemy rzecz, w jakikolwiek sposób byśmy ją ujmowali"⁹⁰. Wypowiedź ta jest o tyle istotna, że wskazuje, iż nawet w przypadku idei będących "jak gdyby obrazami rzeczy" Descartes nie utożsamia owych obrazów z ideami; idee należą do porządku świadomego /zawsze/ myślenia, nie zaś do wyobraźni jako takiej. Już nieco wcześniej, poprzez tegoż Mersenne'a, wskazywał z naciskiem innemu dyskutantowi: "przez słowo »idea« rozumiem wszystko, co może być w naszym myśleniu"⁹¹. Gdy ukazuje się łaciński przekład Rozprawy o metodzie, tłumacz dokonuje bardzo charakterystycznego uzupełnienia. We fragmencie tekstu mówiącym o "idei istoty doskonalszej ode mnie"⁹² słowo "idea" /idée/ zostaje oddane zwrotem "myślenie czyli idea" /cogitatio sive idea/⁹³. Descartes autoryzując przekład czyni przy tym na marginesie następującą uwagę: "Tutaj i wszędzie w dalszym ciągu należy zauważyć, że nazwa »idea« jest ogólnie stosowana do każdej rzeczy pomyślanej, o ile

tylko posiada ona pewne istnienie obiektywne w intelekcie"⁹⁴. Reakcja ta świadczy, że Descartes zdawał się przywiązywać dużą wagę do takiego rozumienia idei, zgodnie z którym w zakres tej nazwy wchodziło wszystko, co w jakikolwiek sposób mogło znaleźć się w umyśle.

Powyższe wypowiedzi określały jedynie pośrednio status ontyczny idei sytuując je wyłącznie w umyśle i w pewnym sensie utożsamiając je z samym myśleniem. Żadna z nich nie mogła jednak uchodzić za właściwą definicję idei. Potrzebę sformułowania takiej definicji Descartes dostrzegł, skoro w zestawie definicji dołączonym do Odpowiedzi na zarzuty drugie umieścił takie oto określenie idei: "Przez nazwę »idea« rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli"⁹⁵. Określenie idei jako formy myśli pojawia się u Descartes'a nie tylko w tym przypadku. Użyje on takiego zwrotu w dyskusji z Arnauldem mówiąc, że "same idee są pewnymi formami i nie są złożone z żadnej materii"⁹⁶. Także odpowiadając na jeden z zarzutów Hobbesa podkreśli z naciskiem: "przez ideę rozumiem to wszystko, co jest formą jakiegoś ujmowania"⁹⁷. Natychmiast po tym postawi retoryczne pytanie: "Któż bowiem jest taki, żeby nie ujmował tego, co intelektualnie poznaje?"⁹⁸. W tym kontekście staje się oczywiste, że według Descartes'a poznanie intelektualne /intellectio/ jest ujmowaniem /perceptio/ przez umysł własnej zawartości treściowej. Myśl posiada bowiem swoją formę i umysł jest świadomy my-

śli dzięki bezpośredniemu ujęciu tej formy⁹⁹. Wersja francuska oddaje to jeszcze wyraźniej. Odpowiedni fragment brzmi bowiem następująco: "przez słowo »idea« rozumiem wszystko, co jest formą jakiejś percepcji; ktoś bowiem jest taki, żeby ujmując coś nie zauważał, że to właśnie ujmuje"¹⁰⁰. Tutaj wyraźnie określa się percepcję intelektualną jako świadome ujmowanie przez umysł własnych myśli.

Piszząc o formie myśli Descartes nie używa terminu "forma" w jego sensie scholastycznym, tj. jako ens quo - składnik bytu sam nie będący bytem. Przyjęcie scholastycznej teorii złożenia bytowych, czyli dopuszczenie możliwości niesamodzielných sposobów bytowania, byłoby nie do pogodzenia z jego teorią substancji jako bytu samoistnego, a ponadto na gruncie jego postawy mechanistycznej prowadziłoby do wniosku, że realnie istniejące formy substancjalne we wszelkich procesach zmian ciągle powstają z niczego¹⁰¹. Sam termin "forma" nie jest w systemie Descartes'a terminem technicznym i brak jest jego wyraźnej definicji. W wielu kontekstach nazwą "forma" Descartes zdaje się określać wszystko, co jawi się nam w wyobrażeniu. I tak w Medytacji drugiej mówi o odróżnianiu wosku od jego zewnętrznych form i rozważaniu go jakby nagiego po zdarcie zeń szat¹⁰². W Odpowiedzi na zarzuty piąte pisze, iż umysł wyobrażając sobie dokonuje oglądu formy cielesnej¹⁰³. W Odpowiedzi na zarzuty czwarte określa formy jako atrybuty /attributa/, dzięki którym poznajemy substancję; tak więc rozciągłość, podzielność, posiadanie kształ-

tu itp. są formami poznawczymi ciała, natomiast poznawanie umysłowe, pragnienie, wątpienie itp. są formami poznawczymi umysłu¹⁰⁴. Określenia te zdają się wskazywać, że mamy tu do czynienia z przenośnym raczej użyciem terminu "forma", mającym na celu ułatwienie czytelnikowi zrozumienia wywodów autora, umożliwienie mu intuicyjnego uchwycenia omawianego pojęcia, natomiast termin ten nie pełni żadnych funkcji eksplikacyjnych w ścisłym sensie tego słowa. Stąd też ów swobodny styl mówienia zarówno o formach cielesnych oglądanych w procesie wyobrażenia, jak i o formach myśli uświadamianych sobie w procesie myślenia. Descartes chce pomóc czytelnikowi podsuwając mu analogię z wyobrażaniem sobie rzeczy cielesnych¹⁰⁵. Fakt, że określenie idei może być podane bez konieczności używania terminu "forma", co Descartes, jak widzieliśmy, kilkakrotnie czyni, potwierdza słuszność takiej interpretacji.

Tak więc stwierdzenie, że idea jest formą myśli i to taką formą, poprzez którą umysł jest świadomy tej właśnie myśli, znaczy po prostu tyle, że umysł myśląc o danej idei uświadamia ją sobie jako taką to a taką ideę. Albo inaczej: umysł ujmujący bezpośrednio formę myśli, to umysł myślący o swej myśli jako o mającej taką właśnie formę. Myślenie jest więc swoistym ciągłym strumieniem myśli, z których każda jest uświadamiana sobie przez umysł poprzez bezpośrednie ujęcie jej formy. Inaczej mówiąc, myślenie jest ciągiem uświadamionych myśli.

Spośród przytoczonych powyżej definicji idei najbardziej ogólną wydaje się być określenie jej jako odmiany czyli modyfikacji myślenia; wszystkie pozostałe określenia zdają się jakoś pod nie podpadać. Jak jednak rozumie Descartes pojęcie modyfikacji? W Zasadach filozofii znajdujemy następujące wyjaśnienie: "A mianowicie rozumiemy tu przez modyfikację na ogół to samo, co inni przez atrybuty lub jakości. Ale gdy rozważamy, że one wpływają na substancję lub ją zmieniają, nazywamy je modyfikacjami; gdy na skutek tej zmiany można nazwać substancję »taką« właśnie, mówimy o jakościach; a w końcu, gdy tylko ogólnie rozpatrujemy, że one przysługują substancji, nazywamy je atrybutami"¹⁰⁶.

Aby lepiej zrozumieć, czym według Descartes'a jest modyfikacja, porównajmy wersję francuską powyższego fragmentu: "Gdy mówię tu o odmianie czyli modyfikacji, to nie rozumiem przez to niczego innego, niż to, co gdzie indziej nazywam atrybutem lub jakością. Ale gdy rozważam, że substancja jest przez to inaczej ułożona lub zmieniona, posługuję się specjalnie nazwą »modyfikacja« czyli »odmiana« ; a gdy na skutek tego ułożenia lub zmiany może być ona nazwana »taką właśnie« , nazywam jakością różne odmiany, które sprawiają, że jest ona tak nazwana; w końcu, gdy zastanawiam się bardziej ogólnie, że owe modyfikacje lub jakości są w substancji, nie rozważając ich inaczej, jak tylko w ich zależności od tej substancji, nazywam je atrybutami"¹⁰⁷.

Wersja francuska jest, jak widać, bardziej szczegółowa. Ponieważ Descartes bardzo starannie poprawiał i uzupełniał przekład, więc można przyjąć, że zmiana wypowiedzi z pierwszej osoby liczby mnogiej na pierwszą osobę liczby pojedynczej nie była tylko pomysłem tłumacza. Descartes przede wszystkim wyraźnie stwierdza, że wymienione terminy były przez niego używane zamiennie, czego nie przesądza oryginał łaciński. Z kontekstu zdaje się wynikać, że odnoszą się one do wszystkiego, co nie jest substancją. Konieczność rozróżnień terminologicznych pojawia się w aspekcie konieczności rozróżnień związków, w jakich to, co samo substancją nie jest, pozostaje do substancji. Jeżeli realizacja tego związku powoduje jakkolwiek zmianę substancji, wówczas to, co jest ujętym poznawczo wyrazem tej zmiany nazywa Descartes odmianą czyli modyfikacją. Jeżeli ze względu na tę ujętą poznawczo zmianę substancji jest przez nas nazywana taką właśnie a nie inną nazwą, wówczas desygnat tej nazwy określany jest mianem jakości. Gdy natomiast to, co z jednego punktu widzenia jest modyfikacją, a z innego jakością, rozważa się jako coś zależnego od substancji, tzn. jako nie mogące istnieć bez niej, wówczas mówi się o atrybucie tej substancji. Spróbujmy zilustrować to przykładem, który oddawałby intuicje Descartes'a. Jeżeli dany przedmiot jest przedmiotem barwnym, to związek barwy z substancją spowodował określoną zmianę tej substancji; ujęty poznawczo wyraz tej zmiany, tj. barwność właśnie, jest modyfikacją czyli odmianą substancji.

Ale ze względu na ową barwność przedmiot nazywany jest przedmiotem barwnym, zielonym, czarnym itp.; w tym przypadku barwa, zieleń, czerń, itp. określane są mianem jakości. Możemy jednak barwę czy poszczególne kolory rozważać tylko w aspekcie ich niesamodzielnosci bytowej, tzn. jako nie mogące istnieć bez substancji stanowiącej ich podłoże; wówczas mówimy o nich, że są atrybutami substancji. Z powyższego wynikałoby, że każda modyfikacja czyli odmiana jest z innego punktu widzenia jakością i na odwrót, a z jeszcze innego punktu widzenia - atrybutem. Natomiast podane przez Descartes'a przykłady wskazują, że nie każdy atrybut może być z innego punktu widzenia uznany za modyfikację; tak np. trwanie jest atrybutem rzeczy stworzonej, nie może być jednak uważane ani za modyfikację, ani za jakość, przysługuje bowiem rzeczy trwającej, ale jej nie modyfikuje.

Powyższa interpretacja może jednak nasuwać pewne wątpliwości, jeżeli chodzi o status ontyczny modyfikacji i atrybutów; w szczególności nasuwa się podejrzenie, że te atrybuty, które nie mogą być uważane za modyfikacje, są czymś bytowo odmiennym od pozostałych właściwości. Z takimi wątpliwościami musiano zwracać się do Descartes'a po wydaniu Zasad filozofii i potwierdzenie tego znajdujemy w liście skierowanym do nieznanego adresata. Odpowiadając na wątpliwości korespondenta Descartes przeprowadza wyraźne rozróżnienie "między modyfikacjami w ścisłym sensie tego słowa i atrybutami, bez jakich rzeczy,

których są one atrybutami, nie mogą istnieć, czyli między odmianami samych rzeczy a odmianami myślenia"¹⁰⁸. Jako przykład odmian /w ścisłym sensie/ substancji cielesnej podaje Descartes kształt i ruch; to samo ciało może bowiem istnieć w różnym kształcie, w ruchu lub w spoczynku, natomiast ani ruch, ani kształt nie mogą istnieć bez ciała. Jako przykłady modyfikacji umysłu Descartes wymienia miłość, nienawiść, twierdzenie, wątpliwość. Z kolei jako przykłady atrybutów wymienia istnienie, trwanie, wielkość, liczbę, wszystkie uniwersalia, a także sprawiedliwość, miłosierdzie itp. w Bogu. Atrybuty są modyfikacjami, ale w szerszym sensie tego słowa - Descartes określa je jako modyfikacje myślenia. "Lecz są one, używając szerszego słowa, zwane modyfikacjami myślenia, ponieważ wprawdzie ujmujemy intelektem istotę jakiejś rzeczy w jeden sposób, gdy abstrahujemy od tego, czy istnieje ona, czy nie, a w inny sposób, gdy rozważamy ją samą jako istniejącą, jednak sama rzecz nie może istnieć poza naszą myślą bez swego istnienia, jak również bez swego trwania, czy bez swej wielkości itp."¹⁰⁹.

Z powyższego wyjaśnienia wynikałoby, że różnica między modyfikacją a atrybutem dotyczy dwu aspektów. Z jednej strony bowiem substancja może istnieć bez danej modyfikacji, a nie może bez swego atrybutu, z drugiej strony różnica między substancją a jej modyfikacjami jest różnicą rzeczową, podczas gdy różnica między substancją a jej atrybutami jest różnicą jedynie myślową. Mówiąc inaczej,

substancję można pozbawić jakiegokolwiek modyfikacji /np. ciało można pozbawić ruchu czy kształtu/, natomiast nie można jej pozbawić żadnego z atrybutów, chyba że tylko w myśleniu¹¹⁰.

Jak wiadomo, Descartes wyróżniał /w rzeczywistości przyrodzonej/ dwa rodzaje substancji: ciało czyli substancję rozciągłą i umysł czyli substancję myślącą. Postawmy pytanie: czy rozciągłość i myślenie są modyfikacjami czy atrybutami odpowiednio ciała i umysłu? Aby na nie odpowiedzieć, należy wyjść od dokonanego przez Descartes'a wyszczególnienia trzech różności: realnej, modalnej i logicznej¹¹¹. Różność realna /*distinctio realis*; *distinction réelle*/ zachodzi między dwiema lub więcej substancjami, co poznajemy po tym, że jedną substancję można pojąć bez drugiej jasno i wyraźnie; realnie różnią się od siebie umysł i ciało. Różność modalna /*distinctio modalis*; *distinction modale*/ zachodzi między substancją a jej modyfikacją oraz między dwiema modyfikacjami tej samej substancji, co poznajemy po tym, że możemy jasno pojąć substancję bez modyfikacji i na odwrót, a jedną modyfikację bez drugiej, ale żadnej z nich bez substancji, której przysługują; modalnie różnią się np. ruch od ciała, twierdzenie od umysłu, ruch od kształtu. Różność logiczna /*distinctio rationis*; *distinction qui se fait par la pensée*/ zachodzi między substancją a takim jej atrybutem, że bez niego nie można pojąć samej substancji; logicznie różni się np. substancja od swego trwania.

Jak w poprzednim przypadku, tak i teraz dodatkowych wyjaśnień dostarcza cytowany powyżej list. Po objaśnieniu, czym jest modyfikacja, a czym atrybut, Descartes wskazuje, że właśnie ze względu na fakt, iż modyfikacje nie mogą istnieć bez substancji, którą modyfikują, określa różnicę między substancją a modyfikacjami mianem różnicy modalnej. Natomiast różnicę między atrybutami można by nazwać modalną jedynie przy szerszym rozumieniu słowa "modyfikacja"¹¹². W takim szerszym znaczeniu użył tego słowa w Odpowiedzi na zarzuty pierwsze, gdzie wszelką różnicę nie będącą różnicą realną określa jako modalną¹¹³. Teraz wolałby różnicę między atrybutami nazwać różnicą formalną, pozostaje jednak przy określeniu wprowadzonym w Zasadach filozofii nazywając ją różnicą logiczną. Podaje przy tym istotne wyjaśnienia, które jednak są zrozumiałe tylko przy znajomości pewnych rozróżnień scholastycznych. Otóż scholastycy rozróżniali dwa rodzaje różnicy logicznej. Jeżeli różnica myślowa posiadała jakąś podstawę w samej rzeczy, zwano ją *distinctio rationis ratiocinatae*; taka różnica zachodzi np. między tym, co rozumne, a tym, co zwierzęce w człowieku. Jeżeli natomiast różnica myślowa była czysto myślową, nie posiadającą podstawy w rzeczy, zwano ją *distinctio rationis ratiocinantis*; taka różnica zachodzi np. między pojęciem definiowanym a pojęciem definiującym: człowiek i zwierzę rozumne. Różnice te charakteryzowano także poprzez rozróżnianie przedmiotu materialnego i przedmiotu formalnego. Przez przedmiot materialny rozumiano rzecz jako istnieją-

czą niezależnie od aktów poznawczych podmiotu poznającego. Przedmiot formalny natomiast, to rzecz ujęta jakoś poznawczo przez podmiot poznający. W tym kontekście, jeżeli A i B są różnymi przedmiotami formalnymi, lecz jednym i tym samym przedmiotem materialnym, to między A i B zachodzi różnica rationis ratiocinatae; jeśli natomiast są one jednym i tym samym przedmiotem zarówno formalnie jak i materialnie, to zachodzi między nimi różnica rationis ratiocinantis¹¹⁴.

Descartes odrzuca distinctio rationis ratiocinantis: "nie uznaję żadnej różnicy rozumianej jako rationis ratiocinantis, gdyż nie możemy myśleć czegokolwiek bez podstawy"¹¹⁵; dlatego właśnie w Zasadach filozofii mówi o distinctio rationis nie dodał słowa ratiocinatae. Descartes zarzuca scholastykom, że nie rozróżniają dostatecznie rzeczy istniejących poza umysłem od istniejących w umyśle idei rzeczy. "Tak więc, gdy myślę o istocie trójkąta i o istnieniu tego trójkąta, te dwie myśli, o ile są myślami, nawet wziętymi obiektywnie, różnią się od siebie modalnie, w ścisłym sensie nazwy »modyfikacja«, lecz nie takim samym jest przypadek trójkąta istniejącego poza myśleniem, w którym to trójkącie - rzecz wydaje mi się oczywista - istota i istnienie w żaden sposób nie różnią się. I tak samo rzecz się ma ze wszystkimi uniwersaliami; tak więc, gdy mówię »Piotr jest człowiekiem«, myśl, za pomocą której myślę o Piotrze, wprawdzie różni się modalnie od tej, za pomocą której myślę o człowieku, lecz w samym

Piotrze bycie człowiekiem nie jest niczym innym niż bycie Piotrem, etc."¹¹⁶. W rezultacie Descartes przyjmuje trzy różnice: realną, modalną oraz rationis ratiocinatae, którą w omawianym liście nazywa też formalną¹¹⁷.

W Zasadach filozofii Descartes mówi wprost, że między rozciągłością i myśleniem a odpowiednimi substancjami zachodzi jedynie różnica logiczna¹¹⁸. Można stąd wnosić, że myślenie i rozciągłość są atrybutami. Bardziej eksplikatywna pod tym względem jest wersja francuska: wyjaśnia się tam, że trudno jest oddzielić pojęcie substancji od pojęć myślenia lub rozciągłości, ale możemy rozważać myślenie lub rozciągłość bez odniesienia do rzeczy, która myśli lub która jest rozciągnięta, i na tym właśnie polega różnica między substancją a myśleniem i rozciągłością¹¹⁹. Wyjaśnienie to pozwala zrozumieć coś więcej niż tylko to, że Descartes uważa myślenie i rozciągłość za atrybuty substancji - fakt, że trudności w pojmowaniu dotyczą nie atrybutów lecz ich podmiotów, sprawia, że w pojmowaniu atrybutu jakby utożsamiał się ze swym podmiotem. Descartes wyraża to w postulacie, by myślenie i rozciągłość pojmować jako samą substancję myślącą i substancję rozciągniętą, to jest jako umysł i ciało¹²⁰. Innymi słowy, myślenie i rozciągłość są wprawdzie atrybutami, ale atrybutami stanowiącymi o naturze swych podmiotów, a zatem rozróżnienie między atrybutem a podmiotem w obu tych przypadkach traci sens: ciało utożsamia się poznawczo z rozciągłością, umysł - z myśleniem¹²¹.

W tym momencie dotykamy kwestii najistotniejszej dla zrozumienia natury idei. Z jednej strony bowiem myślenie /pomińmy sprawę rozciągłości jako nieistotną dla niniejszych rozważań/ jakby przyjmowało naturę substancjalną, z drugiej jednak nie przestaje być bytowo zależne od swego podmiotu. Ten dwuznaczny status ontyczny myślenia sprawia, że Descartes będzie mówił zarówno o modyfikacjach myślenia, jak i o myśleniu jako modyfikacji substancji. Mówiąc o modyfikacjach myślenia, "których w sobie doświadczamy" /quos in nobis experimur/ Descartes sprowadza je do dwóch: ujmowania czyli operacji intelektu /perceptio sive operatio intellectus/ oraz chcenia czyli operacji woli /volitio sive operatio voluntatis/. Ale kontynuując podział mówi też o modyfikacjach dwu wyróżnionych modyfikacji. I tak, modyfikacje ujmowania /modi percipiendi/, to odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie, a modyfikacje chcenia /modi volendi/, to pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczcucie, wątpienie¹²².

Wersja francuska odpowiada prawie dokładnie łacińskiej, jest jednak bardziej opisowa i przez to lepiej oddaje myśl Descartes'a. Przytoczmy właściwy fragment. "Wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy, mogą być sprowadzone do dwu ogólnych, z których jedna polega na ujmowaniu intelektem, a druga na powodowaniu się wolą. Dla tego odczuwać, wyobrażać sobie, a nawet pojmować rzeczy czysto umysłowe, to nic innego jak różne modyfikacje ujmowania; natomiast pożądać, odczuwać odrazę, twierdzić,

przeczyć, wątpić - są różnymi modyfikacjami chcenia"¹²³. W obu wersjach myślenie traktowane jest więc tak, jakby było substancją, a co więcej, dwie modyfikacje tak pojmowanego myślenia są z kolei także traktowane substancjalnie i wyróżnia się ich modyfikacje.

Z drugiej strony, charakterystyczne jest ujęcie samego myślenia jako modyfikacji substancji, jaką jest umysł. Descartes twierdzi, że myślenie jest modyfikacją umysłu "o tyle mianowicie, o ile jeden i ten sam umysł może żywić więcej rozmaitych myśli"¹²⁴. I w tym przypadku wersja francuska jest bardziej szczegółowa. "Możemy rozważać także myślenie i rozciągłość jako modyfikacje czyli różne odmiany, które znajdują się w substancji. To znaczy, że gdy rozważamy, że ta sama dusza może mieć wiele różnych myśli, a to samo ciało przy tej samej wielkości może być rozciągnięte na wiele różnych sposobów /.../; i że odróżniamy myślenie i rozciągłość od tego, co myśli, i od tego, co jest rozciągnięte, tylko jako przynależności pewnej rzeczy od samej tej rzeczy, od której one zależą. Poznajemy je równie jasno i równie wyraźnie, jak ich substancje, bylebyśmy tylko nie myśleli, że istnieją one samodzielnie, lecz że są jedynie odmianami czyli przynależnościami jakichś substancji. Ponieważ gdy rozważamy je jako właściwości substancji, od których zależą, odróżniamy je z łatwością od tych substancji i bierzemy je za takie, jakimi są naprawdę. Gdybyśmy natomiast chcieli rozważać je bez substancji, to mogłoby się zdarzyć, że wię-

libyśmy je za rzeczy, które istnieją samodzielnie; w ten sposób pomieszalibyśmy ideę, jaką powinniśmy mieć o substancji z ideą, jaką powinniśmy mieć o jej właściwościach¹²⁵.

Twierdzi się często, że Descartes utożsamiał substancję z jej atrybutami, w rezultacie czego musiał uznać, że istnieje między nimi jedynie różnica logiczna¹²⁶. Pogląd taki głoszą przede wszystkim neoscholastycy i jest on konsekwencją przypisywania Descartes'owi innego /mianowicie: scholastycznego/ rozumienia *distinctio rationis*. Dla Descartes'a *distinctio rationis* nie zachodzi po prostu między substancją a jej atrybutem, lecz między substancją a takim jej atrybutem, bez którego substancji tej nie można pojąć. Tym samym jakiegokolwiek "utożsamienie" substancji z atrybutami może dokonywać się jedynie w płaszczyźnie poznawczej i nie ma podstaw do wnoszenia, że zostało ono dokonane także w płaszczyźnie ontycznej. Z metafizycznego punktu widzenia Descartes określał substancję jako byt samoistniejący¹²⁷, przy czym w tak rozumianej substancji umieszczał wszelkie właściwości tejże¹²⁸. Ale dla Descartes'a ważniejszą od kwestii statusu ontycznego substancji była sprawa sposobu jej poznawczego ujmowania. Wskazuje na to bardzo wyraźnie definicja substancji dołączona do Odpowiedzi na zarzuty drugie. "Substancją nazywamy każdą rzecz, w której bezpośrednio tkwi jako w podmiocie, czyli dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość czyli jakość, czyli atrybut,

którego rzeczywista idea w nas istnieje. Nie posiadamy bowiem innej idei samej substancji wziętej po prostu, jak tylko tę, że jest to rzecz, w której istnieje formalnie albo eminentnie to coś, co ujmujemy, czyli to, co istnieje obiektywnie w którejś z naszych idei, gdyż dzięki przyrodzonemu światłu wiadomo, że to, co nieistniejące nie może posiadać żadnego rzeczywistego atrybutu"¹²⁹.

Jak widać, dla Descartes'a istotne znaczenie ma charakterystyka substancji na płaszczyźnie poznawczej. Wprawdzie podaje on metafizyczne określenie substancji jako bytu samowystarczającego, ale też jest to wszystko, co w tym aspekcie można o niej orzec. Charakterystyka substancji jako podmiotu własności nie jest, wbrew pozorom, z tego samego poziomu. Descartes wyraźnie podkreśla, że bezpośrednio ujmujemy poznawczo właśnie atrybuty, a substancję jedynie pośrednio /i wyłącznie/ jako podmiot owych atrybutów. W konsekwencji, o substancji jako takiej możemy orzec to jedynie, że jest samoistniejącym podmiotem własności. Stanowisko Descartes'a jest pozornie identyczne ze stanowiskiem scholastyków. Tomasz z Akwinu tak bowiem mówi na ten temat: "Substancja /.../ pozbawiona przypadłości jest osiągalna jedynie dla ujęcia intelektualnego, albowiem moc zmysłów nie jest wystarczająca, by ją ująć"¹³⁰. Descartes zgodziłby się z takim twierdzeniem, ale też na nim by poprzestał. Nie mógłby się zgodzić ze scholastyczną charakterystyką substancji w płaszczyźnie ontologicznej, a jak zobaczymy, jego rozumienie statusu ontycznego przypadłoś-

ci, wynikające z poglądów przyrodniczych, było różne zasadniczo od scholastycznego, gdyż odmawiało im realności istnienia.

Jeżeli więc o substancji można orzec tylko, że jest samoistniejącym podmiotem własności, to wszelkie dalsze orzekanie dotyczy już owych własności czyli atrybutów, ich to idee istnieją bowiem w umyśle. A czym jest umysł? Jest to "substancja, w której bezpośrednio tkwi myślenie"¹³¹. I to jest wszystko, co można orzec o umyśle. Wszelkie dalsze orzekanie jest już orzekaniem o myśleniu.

Myślenie jest więc właściwością umysłu. Co to za właściwość? Zgodnie z przyjętymi przez Descartes'a ustaleniami terminologicznymi możemy orzec, co następuje. Myślenie nie może istnieć bez umysłu; jest zatem atrybutem umysłu. Co więcej, sam umysł nie może być właściwie pojęty bez myślenia, tj. zawsze pojmujemy umysł jako myślący; tym samym między umysłem a myśleniem zachodzi różnica logiczna. Ale myślenie nie jest czymś statycznym, niezmiennym, lecz jest pewnym procesem, zmiennym ciągiem poszczególnych myśli; tak więc myślenie permanentnie zmienia, modyfikuje umysł, czyli jest modyfikacją umysłu.

Wszystkie te określenia charakteryzują myślenie wyłącznie w relacji do umysłu. Czym jednak jest myślenie jako takie? Widzieliśmy, że w Medytacjach Descartes charakteryzuje myślenie poprzez wymienienie jego "rodzajów". Ale gdy w Zasadach filozofii zechce podać charakterystykę ogólną i ścisłą, posłuży się właśnie kategorią modyfikacji

wyróżniając dwie modyfikacje myślenia, z których każda również posiada swoje modyfikacje. Czy postępując w ten sposób Descartes pozostaje w zgodzie z własnymi ustaleniami?

W Rozmowie z Burmanem Descartes wypowiada słowa, które zdają się świadczyć, że faktycznie utożsamia on substancję z atrybutami. "Wszystkie atrybuty wzięte razem są wprawdzie tym samym, co substancja, ale nie [atrybuty] wzięte pojedynczo i rozdzielnie"¹³². Tekst ten wyraźnie głosi, że żaden pojedynczy atrybut nie jest tożsamy z substancją, ale wszystkie atrybuty razem, to właśnie jest substancja. Tymczasem nieco dalej Descartes mówi: "Oprócz atrybutu, który wyszczególnia substancję, należy nadto ujmować substancję, która stanowi podłoże tego atrybutu: na przykład, ponieważ umysł jest rzeczą myślącą, to oprócz tego, że jest myśleniem, jest nadto substancją, która myśli, etc."¹³³. Użycie zwrotu "ujmować /concipere/ substancję" zdaje się dostarczać rozwiązania. Dla Descartes'a problem, jakiej natury jest byt, którego swoisty obraz czy pojęcie mam w umyśle, nie mógł być problemem ontologicznym, lecz musiał zostać przeniesiony na płaszczyznę poznania. Wynikało to z mechanicystycznej postawy Descartes'a: do umysłu nie dochodzi z zewnątrz nic oprócz ruchów cielesnych, a zatem wszelkie badanie rzeczy zewnętrznych może być tylko pośrednie, przez zawartość umysłu¹³⁴. Tym samym jednak to, co scholastycy uznawali za realne elementy składowe bytu-rzeczy, dla Descar-

tes'a staje się jedynie aspektem ujęcia poznawczego. Atrybut, modyfikacja, czy jakość rozumiane są nie w sensie ontologicznym /jako tak czy inaczej rozumiane byty/, lecz jako sposoby ujęcia przez umysł pewnej immanentnej mu treści, której to treści odpowiada oczywiście pewien byt zewnątrzmysłowy, jednak umysł nie ma do niego bezpośredniego dojścia. To dlatego w cytowanym wyżej fragmencie Descartes mówi o poznawczym ujmowaniu substancji: umysł ujmuje przecież wyłącznie swą wewnętrzną treść i może ją ująć jako coś, czemu odpowiada zewnętrzna względem niego rzecz, ale także jako coś, co jawi mu się poprzez swoje własności, a to z kolei pozwala wnosić o istnieniu podmiotu tych własności. Substancja może być więc ujęta przez umysł tylko jako samobytujące podłoże własności; to natomiast, co stanowi istotę rzeczy, przejawia się poprzez własności tylko, lub - inaczej mówiąc - umysł może ująć istotę rzeczy jedynie w drodze czysto intelektualnej analizy jej przejawiania się poprzez własności. A zatem, nie w płaszczyźnie bytowej, lecz w płaszczyźnie poznawczej Descartes nie znajduje podstaw do rozróżnienia między rzeczą a własnościami /atrybutami, modyfikacjami, jakościami/.

Jeśli chodzi o rozważany przypadek, to chcąc powiedzieć o umyśle coś więcej niż tylko, że jest podmiotem myślenia /czyli rzeczą myślącą/, należy utożsamić poznawczo sam umysł z myśleniem. Tym samym jednak myślenie analizowane jest tak, jakby miało naturę substancjalną. To właśnie tak ujmowane myślenie okazuje się być w istocie pew-

ny proces; można orzekać o tym procesie, że jest atrybutem i modyfikacją umysłu /już przez to dokonuje się swoistej reifikacji myślenia/, ale dla samej analizy owego procesu istotne jest, że polega on na ciągłej zmienności form. I w tym kontekście mówienie o różnych formach myślenia jest dla Descartes'a równoważne mówieniu o różnych modyfikacjach myślenia. Tym samym, określenie idei jako formy myślenia jest równoważne określeniu jej jako modyfikacji myślenia. Umysł ujmując swą własną treść ujmuje ją nie jako taką, w ogóle, lecz jako taką oto, jako przyjmującą tę oto formę. Ale forma ta nie tkwi w umyśle jako taka; w umyśle bezpośrednio tkwi myślenie. Ta oto forma powstaje w rezultacie immanentnego kształtowania przez umysł swej własnej treści; umysł może żywić wiele rozmaitych myśli czyli kształtować rozmaite formy ze swej zawartości i w tym sensie myślenie jest modyfikacją umysłu. Zrozumiałym staje się, dlaczego Descartes podkreślał, że "taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia będąc jego odmianą"¹³⁵. Równie zrozumiałym staje się zastrzeżenie Descartes'a wyrażone w przedmowie do Medytacji, by zdawać sobie sprawę z dwuznaczności słowa "idea": oznaczać ono może zarówno pewną czynność, jak i rezultat tej czynności¹³⁶. Gdy Descartes mówi, że idea jest odmianą myślenia w tym sensie, że umysł może mieć wiele rozmaitych myśli, to w gruncie rzeczy przez ideę rozumie pewien proces; gdy mówi, że idea

jest formą myśli, to ideę rozumie jako rezultat owego procesu. W zgodzie z pierwszym z tych znaczeń słowa "idea" pozostają sformułowania Descartes'a, w których pisze, że umysł może uformować /formare/ czy utworzyć /effingere/ ideę¹³⁷. Natomiast zgodne z drugim znaczeniem są zwroty mówiące o tym, że umysł może ideę odczuwać /sentire/, znajdować /invenire/ w sobie¹³⁸, czy też o tym, że idea może pojawiać się /advenire/ w umyśle¹³⁹. Dwojakiej naturze idej odpowiadają więc dwa rodzaje relacji, w jakich umysł może ustawiać się względem swych idej¹⁴⁰.

Powróćmy teraz do określenia idei jako takiej formy myśli, poprzez ujmowanie której umysł jest świadomy tej myśli. Określenie to wskazuje, że umysł uświadamia sobie daną myśl tylko wówczas, gdy jest ona jakby zawarta w pewnej formie. Ale jeżeli myśli nie można ująć inaczej, jak poprzez ich formy, to tym samym formy te muszą zostać uznane, zgodnie z przyjętymi przez Descartes'a rozróżnieniami, za atrybuty myślenia. Idea rozumiana jako forma myślenia jest więc atrybutem myślenia, a zatem między myślami a ideami zachodzi jedynie różnica logiczna.

Powstaje zatem sytuacja następująca. Jeśli idee rozumiane są jako modyfikacje myślenia, to między poszczególnymi ideami zachodzi różnica modalna; gdy natomiast rozumiane będą jako atrybuty myślenia, to zachodzić będzie między nimi różnica logiczna. Czy nie pojawia się znów jakaś niekonsekwencja? Bardzo swobodne posługiwanie się przez Descartes'a terminologią scholastyczną wymownie świa-

dczy, że stanowiła ona dla niego zbędny balast. W omawianym wyżej liście po wyliczeniu przyjmowanych przez siebie różnic: realnej, modalnej i logicznej dodaje, że wszystkie one jako przeciwstawne różnicy rationis ratiocinantis, odrzucanej przezeń, można nazwać realnymi i w tym znaczeniu powiedzieć, że np. istota i istnienie różnią się od siebie realnie. Zapewne więc Descartes musiał przyjmować, że poszczególne idee różnią się od siebie realnie w tym właśnie znaczeniu i tylko tak rozumiana różnica była dla niego istotna. I jest to oczywiste o tyle, że skoro rzeczy pozaumysłowe /substancje/ różnią się od siebie realnie, to analogicznie różnią się od siebie realnie idee będące ich mentalnymi odpowiednikami. Umysł poznaje rzeczywistość pozaumysłową jedynie poprzez badanie własnej zawartości. Otóż, jeżeli elementy rzeczywistości pozaumysłowej różnią się od siebie realnie, to wzajemna odpowiedniość między ideami a rzeczami może zachodzić tylko pod warunkiem, że również idee różnią się od siebie realnie. W ten sposób możliwość ujęcia każdej idei jako różnej od pozostałych staje się warunkiem koniecznym możliwości poznania.

Podwójne rozumienie idei ma jeszcze inny walor wyjaśniający. Jeżeli idea jest modyfikacją myślenia, to myślenie można pozbawić jakiejś idei; znaczy to po prostu tyle, że umysł może myśleć na różne tematy, raz na te, raz na inne. Ale idea jest także atrybutem myślenia, a w takim razie myślenie nie może być pozbawione żadnej idei. To po-

zorna sprzeczność wyjaśnia się następująco. Descartes uważał, że umysł zawsze myśli i nie może myśleć nie będąc świadomym swego myślenia. Nie przeczy to temu, że w umyśle może być coś, czego umysł nie jest świadomy; świadomość nie obejmuje przecież całej zawartości umysłu. Z drugiej strony jednak Descartes przyjmował, że do umysłu nie może docierać nic z zewnątrz, a wszystkie idee są umysłowi wrodzone, choć umysł w rozmaity sposób uświadamia sobie poszczególne ich rodzaje. A zatem to, że umysł nie może być pozbawiony swych idei /są przecież atrybutami myślenia/, należy rozumieć tak, iż idee ani nie "przychodzą" do umysłu, ani odeń nie "odchodzą"; to natomiast, że umysł może być pozbawiony pewnych idei /są przecież modyfikacjami myślenia/, należy rozumieć tak, iż umysł nie musi ich sobie w danym momencie uświadamiać. W ten sposób podwójny aspekt idei staje się zasadą wyjaśniającą proces poznawczy.

CHARAKTERYSTYKA IDEI W PŁASZCZYŹNIE POZNAWCZEJ

1. Rodzaj idei

W Medytacji trzeciej dokonuje Descartes znanego podziału idei na trzy rodzaje: wrodzone /innatae/, nabyte /adventitiae/ i skonstruowane przez umysł /a me ipso factae/. Przykładami idei umysłowi wrodzonych są idee rzeczy, prawdy, myślenia. Idee nabyte to np. idea słońca, hałasu, ciepła. Natomiast idee syreny czy hipogryfa są urobione przez nas¹. Taką samą klasyfikację przeprowadzi w liście do Mersenne'a: "rozdzieliłem [wśród idei] trzy rodzaje: mianowicie niektóre są nabyte /adventitiae/, takie jak zwykle przez nas posiadana idea słońca; inne są wykonane albo sztuczne /factae vel factitiae/ i do nich można zaliczyć ideę słońca, jaką astronomowie tworzą w rezultacie swych rozumowań; a jeszcze inne są wrodzone /innatae/, jak idea Boga, Umysłu, Ciała, Trójkąta i w ogóle wszystkie, które przedstawiają Prawdziwe, Niezmienne i Wieczne Istotności"². W osiem lat później wyjaśniając w liście do Clerselliera intencje, jakie nim kierowały przy konstruowaniu dowodów na istnienie Boga, napisze: "Musiałem także odróżnić idee, które są zrodzone razem

z nami /nés avec nous/, od tych, które przychodzą skądinąd /viennent d'ailleurs/ lub są utworzone przez nas /faites par nous/, aby przez to zapobiec stanowisku tych, którzy mogliby powiedzieć, że idea Boga jest utworzona przez nas lub nabyta dzięki słyszeniu, jak inni o niej mówią³.

Podział idei na trzy rodzaje zostaje jednak zakwestionowany przez samego Descartes'a. W liście do Mersenne'a napisanym miesiąc po liście cytowanym powyżej stwierdzi wprost, że wszystkie idee są nam wrodzone⁴, a w Notae in programma podkreśli, że "w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi"⁵. Można by z tego wnosić, że Descartes głosi równoległe twierdzenia sprzeczne; idee nabyte i idee skonstruowane zdają się przecież nie być wrodzonymi. Zachodzi przy tym pewna rozbieżność między tekstami Medytacji. W tekście łacińskim Descartes określa idee nabyte jako ujęte przez zmysły /sensu perceptae/, co zdaje się sugerować, że kontakt zmysłowy jest relacją zachodzącą między zmysłami a ideą, nie zaś między zmysłami a rzeczą. Natomiast tekst francuski zawiera w odpowiednich kontekstach formy czasownika recevoir użyte w sformułowaniach głoszących, że umysł otrzymuje owe idee poprzez zmysły⁶. Występuje też przypadek, że w tekście łacińskim mowa jest o wrażeniach zmysłowych jako niezależnych od woli, a w odpowiednim fragmencie tekstu francuskiego - o ideach otrzymywanych przez zmysły jako niezależnych od woli⁷. W innym miejscu, gdy tekst łaciński mówi

o tym, co ujmujemy poprzez doznania zmysłowe, tekst francuski mówi o ideach, które otrzymujemy w umyśle poprzez zmysły⁸. Tekst łaciński jest więc raczej neutralny wobec zagadnienia, skąd biorą się w umyśle idee rzeczy materialnych, tekst francuski natomiast głosi, że idee te docierają do umysłu poprzez zmysły, a więc sugeruje, że ich tam nie było uprzednio.

Pierwsze wydanie Medytacji ukazało się w 1641 roku; z tego samego roku pochodzą dwa wspomniane listy do Mersenne'a. Tłumaczenie francuskie ukazuje się w 1647 r. i w tymże wydaje Descartes Notae in programma. Nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że sprzeczność jest pozorna i bierze się ze swobody stylu. Ale w takim razie należy wykazać, że teza o wrodzoności tzw. idei nabytych nie pozostaje w sprzeczności z tokiem wywodów zawartych w Medytacjach a następnie, że znajduje potwierdzenie w innych pismach Descartes'a.

2. Idee zwane nabytymi

a. Nieprawomocność poznania zmysłowego a problem jakości zmysłowych

Teza o wrodzoności wszystkich idei nie została sformułowana wprost w Medytacjach. Descartes'owi chodziło tam przede wszystkim o udowodnienie istnienia rzeczy, przy czym problem ten został związany z postawą metodycznego wątpie-

nia: z jednej strony bowiem istnienie rzeczy zewnętrznych względem podmiotu poznającego zdaje się nie podlegać wątpliwościom, z drugiej jednak - właśnie poznanie zmysłowe w sposób ewidentny ulega błędowi. Dokonane przez Descartes'a zasadnicze zakwestionowanie prawomocności poznania zmysłowego nie pozostawiało innej możliwości, jak tylko całkowite nakierowanie się na rzeczywistość wewnątrzmysłową. Dlatego dla Descartes'a ujęcie przez umysł idei rzeczy materialnej będzie jedynie świadectwem jej istnienia w umyśle /istnienia obiektywnego, jak mówi Descartes przejmując terminologię scholastyczną/i samo nie przesądzi, czy istnieje pozaumysłowy przedmiot tej idei /w scholastycznej terminologii Descartes'a: czy istnieje on formalnie/.

Stanowisko Descartes'a brało się z samego charakteru jego sceptycyzmu. Metodyczne wątplenie Descartes'a było wątpleniem totalnym, tylko takie bowiem mogło doprowadzić do znalezienia twierdzenia niepowątpiewalnego. Jednak metodycznie rozwijany proces wątplenia we wszystko musi mieć jakiś ustalony, nieprzypadkowy punkt wyjścia. Z dwu powodów najbardziej nadawało się do tego celu wątplenie w rzeczy materialne: po pierwsze, istnienie rzeczy zewnętrznych względem podmiotu poznającego zdaje się w sposób naturalny nie podlegać wątpliwości, po drugie, właśnie poznanie zmysłowe w sposób ewidentny ulega błędowi i pomyłkom. W Medytacji szóstej Descartes wskazuje, jak bardzo oczywiste zdaje się być istnienie rzeczy. Człowiek posiada naturalne

przekonanie, że idee rzeczy materialnych pochodzą od tych właśnie rzeczy zewnętrznych i niezależnych od umysłu. Co więcej, owe idee ujmowane przez zmysły /ideae sensu perceptae; les idées que je recevais par les sens/ są żywsze i wyraźniejsze od idei, które umysł sam sobie tworzy lub które znajduje w sobie, i to sprawia, że wydaje się niemożliwym, by pochodziły one od samego umysłu. Tymczasem głębszy namysł ukazuje, że przekonanie to nie może ostać się wątpliwościom, i Descartes przytacza racje uzasadniające, że każdy sąd oparty na poznaniu zmysłowym podlega wątpleniu⁹.

Zwróćmy uwagę na dwa z przytoczonych tam argumentów, służą one bowiem także za racje uzasadniające, że przynajmniej nie wszystko to, co wydaje się nam przycho-dzące do umysłu z zewnątrz, rzeczywiście istnieje poza umysłem. I tak, nie tylko zmysły zewnętrzne, ale także wewnętrzne wprowadzają nas w błąd: niekiedy osobom, którym amputowano jakąś część ciała, zdaje się, że odczuwają ból w tej brakującej im części. Po drugie, często w czasie snu widzimy najróżniejsze rzeczy, które przecież nie przysły do umysłu z zewnątrz. Można do tego dodać argument z Odpowiedzi na zarzuty piąte: gdy Gassendi stwierdza, że niewidomy od urodzenia nie posiada idei barw, Descartes odpowiada, że nie mamy żadnych podstaw, aby tak sądzić, skoro niekiedy w nas przy zamkniętych oczach powstają wrażenia światła i barw¹⁰.

Przytoczone argumenty mają jedynie charakter nega-

tywny - uzasadniają, że istnienie w umyśle idei rzeczy materialnej nie dowodzi jeszcze istnienia tej rzeczy poza umysłem. Nie znaczy to, że Descartes sądził, iż z poznania nie można wnosić o istnieniu. Gdy Bourdin wygłasza w swych zarzutach tę właśnie tezę, Descartes odpowiada, iż co prawda z tego, że znamy istotę jakiejś rzeczy, nie wynika, że rzecz ta istnieje, ani z tego, że sądzimy, iż coś poznajemy, nie wynika, że to istnieje; niemniej jednak z samego faktu poznawania można wnosić o istnieniu tego co poznajemy. Jest bowiem niemożliwe, byśmy poznawali jakąś rzecz, jeśli by nie była ona rzeczywiście taką, jaką ją poznajemy; a zatem, jeśli ujmujemy jej istnienie /si eam existere percipimus/, to jest ona istniejąca, a jeśli znana jest nam jej natura, to ma ona taką naturę¹¹. W świetle powyższego przytoczone argumenty głoszą tyle tylko: ujęcie przez umysł idei rzeczy materialnej jest świadectwem jej istnienia w umyśle, bez przesądzania, czy istnieje pozaumysłowy przedmiot tej idei. Inaczej mówiąc: aby badać rzeczywistość obiektywną idei, nie trzeba zakładać istnienia rzeczywistości formalnej rzeczy.

Jak wiadomo, Descartes dowodzi istnienia rzeczywistości pozaumysłowej w trzech etapach: 1/ niepowątpiewalne jest istnienie mego myślącego umysłu; 2/ zawartość mego myślącego umysłu wskazuje na istnienie Boga; 3/ absolutna wiarygodność Boga gwarantuje istnienie świata zewnętrznego. Samo stwierdzenie istnienia świata jednak nie przesądza jeszcze, czy i jak możliwe jest dotarcie do nie-

go i poznanie jego natury¹². Ale skoro stwierdzenie to było rezultatem wyłącznie badania rzeczywistości wewnętrznej, zatem i poznanie natury rzeczywistości zewnętrznej nie może dokonać się w inny sposób, tzn. umysł w sobie samym musi znaleźć odpowiedź na pytanie, jaka jest natura tego, co poza nim.

Inaczej mówiąc, umysł może dotrzeć do rzeczy tylko za pośrednictwem idei. W Medytacji trzeciej Descartes napisze, że "taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia będąc jego odmianą"¹³. Umysł jest więc przyczyną swych idei, ale tylko w tym sensie, że idee to odmiany myślenia, a umysł przecież myśli sam siebie. A więc nie jest tak, że jakiejś idei wprawdzie nie było w umyśle, a następnie z jakiegoś powodu tam się znalazła. Zatem: "każda idea jest umysłowi wrodzona", znaczy co najmniej tyle, że żadna nie przychodzi do umysłu z zewnątrz.

Czy znaczy to, że nic nie dochodzi do umysłu z zewnątrz? Descartes wykazywał, że wszystko to, co w ideach rzeczy cielesnych jest jasne i wyraźne, musi pochodzić od umysłu. I tak, nie mogą docierać z zewnątrz, lecz są zawarte w umyśle idee substancji, trwania i liczby; wewnątrzumysłowe pochodzenie mają też idee rozciągłości, kształtu, położenia i ruchu jako będące odmianami substancji¹⁴. Pozostają więc atrybuty, takie jak barwa, smak, zapach itp. Descartes uzasadnia, że nie tworzą one natury ciała¹⁵.

Celem jego jest jednak wykazanie, że naturę ciała można ująć jedynie czystym intelektem, nie zaś zmysłami czy wyobraźnią. Przypadłości jako takie nie interesowały go w Medytacjach, co wyraźnie stwierdził odpowiadając na zarzuty Arnauda; poprzestał więc na ostrzeżeniu, by nie sądzić pochopnie, iż to, co odbieramy zmysłami, jest dokładnie takie samo w rzeczy¹⁶. W tekście samych Medytacji znajdujemy na ten temat uwagi, że fakt doznawania różnorodnych wrażeń zmysłowych musi świadczyć /dodajmy: ze względu na prawdziwość Boga/ o istnieniu w ciałach odpowiedniej różnorodności cech, ale nie muszą to być cechy identyczne z cechami odbieranych przez umysł wrażeń¹⁷. Samo zatem doznawanie wrażeń zmysłowych to za mało, by "wysnuwać jakies wnioski o rzeczach znajdujących się poza nami z owych doznań zmysłowych, bez uprzedniego zbadania ich przez rozum; ponieważ wydaje się, że prawdziwa wiedza o nich należy do samego umysłu /.../"¹⁸. I gdy zbliżając się do ognia czujemy ciepło, a później ból, to nie możemy stąd wnosić, że w ogniu jest coś podobnego do ciepła czy bólu, "lecz tylko, że jest w nim coś - cokolwiek by to w końcu było - co wywołuje w nas owe wrażenia ciepła czy bólu"¹⁹. Natura ciała nie polega na tym, że jest ono rzeczą barwną, twardą czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, lecz na tym tylko, że jest rzeczą rozciągłą²⁰. Wrażenia zmysłowe barwy, zapachu, dźwięku itp. są ujmowane jasno i wyraźnie tylko jako wrażenia, nie zaś jako takie, jako coś, co znajdowaćby się miało w rzeczy. A zatem, wszelka próba dotarcia do

nich, uchwycenia ich natury, musi wychodzić od tego, co stanowi naturę ciała, a więc co umysł ujmuje jasno i wyraźnie, tj. od takich odmian substancji, jak rozciągłość, kształt, położenie i ruch. Ale od tego momentu problem jakości zmysłowych przestaje być dla Descartes'a zagadnieniem filozoficznym, a staje się zagadnieniem przyrodniczym - jakości zmysłowe będzie Descartes wyprowadzał z ruchu. Nic dziwnego więc, że wszelkie uwagi o statusie idei rzeczy cielesnych poczynione w Medytacjach mają charakter negatywny tylko i przez to są niepełne; brakuje dopełnienia przyrodniczego, ale też ze względu na cel, jaki spełniać miały Medytacje, dopełnienie to nie było potrzebne.

Skoro problem jakości zmysłowych był dla Descartes'a zagadnieniem przyrodniczym, a nie filozoficznym, zatem zgodnie z jego przyrodniczą wizją wszechświata musiał być rozwiązany poprzez odwołanie się do mechanistycznie pojmowanych praw przyrody, tj. "wedle zasad mechaniki, które są takie same, co zasady natury"²¹. W końcowych partiach Zasad filozofii uzasadniać będzie, że przy pomocy zmysłów nie poznajemy w przedmiotach zewnętrznych nic oprócz ich kształtów, wielkości i ruchów, a wszelkie wrażenia zmysłowe są rezultatem ruchu ciała. Oto podsumowanie tych rozważań. "Jeśli się tak rzeczy mają, jeśli taka jest - jak wiemy - natura naszej duszy, że różne ruchy ciała wystarczają, by wzbudzić w niej wszelkie rodzaje wrażeń. I jeśli doświadczenie nasze potwierdza, że te-

totnie te ruchy wywołują w duszy rozmaite wrażenia, jeśli natomiast nie dostrzegamy, by cokolwiek innego prócz tego rodzaju ruchów przechodziło od narządów zmysłów zewnętrznych do mózgu - wówczas ogólnie wnioskować należy, że nie dostrzegamy też, by to, co w przedmiotach zewnętrznych oznaczamy nazwami światła, barwy, zapachu, smaku, dźwięku, ciepła, zimna oraz innych dotykowych jakości bądź też form substancjalnych, było czymś innym jak tylko rozmaitymi dyspozycjami tych przedmiotów sprawiającymi, że mogą w różnoraki sposób poruszać nasze nerwy"²².

Tak więc jakości zmysłowe, jeśli ująć je od strony przedmiotu, są jedynie dyspozycjami /dispositiones/ tego przedmiotu, dzięki którym może on poruszać nerwy. W tekście francuskim wyjaśnia się dokładniej, że owe jakości nie są niczym innym, jak "różnymi kształtami, położeniami, wielkościami i ruchami ich /- przedmiotów/ części, które są usposobione w ten sposób /tellement disposées/, że mogą poruszać naszymi nerwami na wszelkie sposoby, jakie są potrzebne, aby wzbudzić /exciter/ w naszej duszy wszelakie odczucia /.../"²³. Zbadanie i opisanie tego oddziaływania jest oczywiście zagadnieniem należącym do fizjologii zmysłów, nie zaś do filozofii. I Descartes w Zasadach filozofii podsumowuje to, co analizował w swych kolejnych pismach przyrodniczych; w szczególności w Dioptrycy i w Meteorach wyłożył swoją teorię światła i barw²⁴. W myśli tej teorii światło jest ciągiem rozchodzących się we wszystkie strony cząsteczek *matière subtile*, które oddziałują me-

chanicznie jedna na drugą; nacisk, jaki wywierają one na nerw wzrokowy, powoduje powstanie w mózgu wrażenia jasności. Z kolei różne barwy są rezultatem różnej prędkości, z jaką wirują poszczególne cząstki.

Należy podkreślić, że Descartes sądzi, iż światło jest raczej rodzajem aktywności przekaznika, poprzez który przechodzi, niż promieniowaniem wysyłanym przez świecące ciało. Świadczy o tym choćby takie oto podane w Dioptrycy określenie: "... światło, tzn. ruch lub działanie, dzięki któremu słońce lub jakieś inne z ciał zwanych świecącymi popycha pewną bardzo delikatną materię /*matière fort subtile*/, jaka znajduje się we wszystkich ciałach przezroczystych"²⁵. Ten "ruch lub działanie" /*le mouvement ou l'action*/ porówna Descartes w innym miejscu do "nacisku" /*presse*/ wywieranego przez wirujący kamień uwiązany na sznurku: "Sposób, w jaki płomień świecy, światło robaczka świętojańskiego itp. naciska delikatną materię w linii prostej w kierunku naszych oczu, jest, jak sądzę, taki sam, jak sposób, w jaki kamień okręcany w koło w procy naciska na jej środek i naciąga sznur w linii prostej samą siłą swego ruchu kolistego"²⁶. Inaczej mówiąc, światło jest raczej pewną skłonnością do ruchu, nie zaś aktualnym ruchem, a promienie światła nie są niczym innym jak liniami, wzdłuż których skłonność ta przebiega²⁷. Dla niniejszych rozważań istotne jest to, że stanowisko przyrodnicze Descartes'a wyklucza możliwość, by do umysłu docierały jakieś dane z zewnątrz; to wszystko, co zachodzi w rzeczywi-

stości zewnątrzmysłowej, może jedynie oddziaływać na układ nerwowy, nie może zaś wzbogacać treści umysłu.

b. Mechanistyczne ujęcie procesu poznania zmysłowego

Wyprowadzanie wszelkich jakości zmysłowych z ruchu doprowadziło więc do faktycznego ich zakwestionowania²⁸. Ale mechanistyczna zasada wyjaśniania zjawisk miała o wiele głębsze konsekwencje - Descartes zakwestionował w całości scholastyczne rozumienie procesu poznania. Już w pierwszym rozdziale Dioptryki, przedstawiając założenia, jakie przyjmował w trakcie badań nad zjawiskiem światła i barw, czyni uwagę: "I w ten sposób wasz umysł zostanie uwolniony od wszystkich tych maleńkich podobizn /images/ unoszonych przez powietrze, & zwanych intencjonalnymi formami poznawczymi /especies intentionnelles/, które tak bardzo zajmują wyobraźnię filozofów"²⁹.

Scholastycy przyjmowali, że przed pierwszym kontaktem poznawczym umysł jest całkowicie czysty; Tomasz z Akwinu powołując się na Arystotelesa wyraził to mówiąc, że jest niezapisaną tablicą³⁰. Dane o rzeczywistości zewnętrznej docierają do niego poprzez zmysły zewnętrzne, są przetwarzane w zmysłach wewnętrznych na wyobrażenia, z których z kolei wytwarzane są pojęcia. Aby tę procedurę realizować, umysł posługuje się swymi dwiema odrębnymi władzami poznawczymi: intelektem biernym /intellectus in potentia/ i intelektem czynnym /intellectus agens/. Intellect

czynny wydobywa w procesie abstrahowania z jednostkowego przedmiotu jego istotną treść tworząc tzw. intencjonalną formę poznawczą wrażoną /species intelligibilis impressa/ i przekazując ją intelektowi biernemu. Ten z kolei z otrzymanej formy wrażonej tworzy intencjonalną formę poznawczą wyrażoną /species intelligibilis expressa/. Cała ta procedura uzasadniana jest w gruncie rzeczy tym, że intelekt jest władzą niematerialną, a więc dane zmysłowe nie mogą być przezeń ujęte poznawczo, jeśli wpieryw nie zostaną zdematerializowane w procesie abstrakcji³¹.

Można postawić pytanie, co jest zatem przedmiotem poznania intelektualnego. Tomasz uzasadniał, że intencjonalne formy poznawcze nie są przedmiotem poznania, lecz środkami, za pomocą których umysł poznaje rzecz. "Intencjonalna forma poznawcza tak ma się do intelektu jak zmysłowa forma poznawcza do zmysłu. Jednakże zmysłowa forma poznawcza nie jest tym, co jest ujmowane zmysłowo, lecz bardziej tym, za pomocą czego zmysł ujmuje wrażenie. Zatem, intencjonalna forma poznawcza nie jest tym, co aktualnie jest poznawane intelektualnie, lecz tym, za pomocą czego intelekt poznaje"³². Sama forma intencjonalna może stać się przedmiotem poznania, intelekt może bowiem przeprowadzić refleksje nad samym sobą, ale dopiero wtórnie; "tym, co poznawane pierwotnie, jest rzecz, której podobną jest intencjonalna forma poznawcza"³³.

Stanowisko scholastyczne było dla Descartes'a nie do przyjęcia z trzech zasadniczych powodów. Po pierwsze,

rozróżnienie obu realności różnym wizerunkiem intelektualnym nie dałoby się pogodzić z jego koncepcją umysłu. Po drugie, przyjęcie istnienia w rzeczy intencjonalnej formy poznawczej, a więc upuszczenie możliwości niesamodzielnego sposobu bytowania, nie dałoby się pogodzić z jego teorią substancji jako bytu samodzielnego³⁴. Po trzecie, mechanistyczna wizja przyrody nakazywała, by do zmysłu nie docierało z zewnątrz nic poza ruchami mechanicznymi, a zatem umysł nie może być czystą tablicą. Descartes zdawał się natomiast podzielać stanowisko scholastyków, że niematerialny umysł nie może ująć poznawczo materialnych /a więc w jego rozumieniu: mechanicznych/ danych zmysłowych. Problem poznania zmysłowego musiał więc być rozwiązany zasadniczo odmiennie.

Istotne znaczenie dla zrozumienia stanowiska Descartes'a ma odpowiedź, jakiej udzielił autorom Zarzutów szóstych, którzy zakwestionowali jego twierdzenie o większej pewności poznania intelektualnego niż zmysłowego. Przyjmując scholastyczną zasadę, że nie ma niczego w intelekcie, czego nie byłoby w zmysłach, twierdzą oni, że intelekt nie może sprostać błędowi jakiegos zmysłu, jeśli błędowi tego nie skoryguje jakiś inny zmysł; np. intelekt nie może sam poznać, że zanurzony w wodzie kij jest prosty, nie zaś złamany, jeśli nie wskaże mu tego zmysł dotyku³⁵. Odpowiedź Descartes'a opiera się na dokonanym przez niego wyróżnieniu trzech etapów w przebiegu poznania zmysłowego³⁶. Na pierwszym etapie zachodzi jedynie bezpośred-

nie oddziaływanie przedmiotów zewnętrznych na poszczególne narządy cielesne, rezultatem czego jest ruch cząstek danego narządu i wynikająca z tego ruchu zmiana ich kształtu i położenia; ten etap jest wspólny człowiekowi i zwierzętom. Na drugim etapie powstają w umyśle wrażenia jakości zmysłowych, takich jak barwy, dźwięki, zapachy, ból itp. Jest to możliwe dlatego, że umysł jest "połączony z podległym takim działaniom narządem cielesnym", co Descartes precyzuje następnie mówiąc, że "umysł tak silnie połączony jest z mózgiem, iż ulega działaniu występujących w nim ruchów". A więc, gdy np. widzę kij, to nie należy tego wyjaśniać poprzez jakieś intencjonalne formy poznawcze³⁷, nie dzieje się tu bowiem nic ponad to, że "odbite od tego kija promienie światła wywołują pewne ruchy w nerwie wzrokowym, a za jego pośrednictwem również i w mózgu". Na etapie trzecim sytuuje Descartes "wszystkie te sądy o rzeczach poza nami, które od dzieciństwa przywykliśmy tworzyć przy sposobności ruchów /occasional motuum; à l'occasion des impressions ou mouvements/ narządu cielesnego".

Descartes zastrzega się, że tylko dwa pierwsze etapy tworzą wiarodajne poznanie zmysłowe, a więc takie, które jest prostym stwierdzeniem pewnych doznań i które jako takie nie może być fałszywe³⁸. A jeśli wydawanie przy okazji odbierania owych doznań sądów o rzeczach zewnętrznych zaliczył również do poznania zmysłowego, to tylko w tym sensie, że od dzieciństwa przywykliśmy łączyć doznania

zmysłowe z sądami o rzeczach: dziecko widząc kij zanurzony w wodzie sądzi, że jest on złamany. Faktycznie jednak, gdy na podstawie wrażenia zmysłowego sądzę coś, to wydanie tego sądu zależne jest od samego tylko intelektu. Jeden zmysł nie może przecież korygować błędu innego zmysłu. Chociaż na podstawie dotyku sądzimy, że kij zanurzony w wodzie jest prosty, to jest to ten sposób sążenia, do którego przywykliśmy od dzieciństwa, a więc który można zaliczyć do poznania zmysłowego; aby wydać sąd pewny, trzeba posiadać ponadto jakieś rozeznanie, które pozwoliłoby rozstrzygnąć, że w tym przypadku należy wierzyć zmysłowi dotyku, nie zaś zmysłowi wzroku. Otóż rozstrzygnięcie takie nie może być dziełem zmysłów, lecz tylko intelektu. Descartes odsyła w tym miejscu do swojej Dioptryki, w której wykazał, że "wielkość, odległość i kształt można jedynie na podstawie drugich poznać drogą samego rozumowania /ratiocinatio/"³⁹.

Dioptryka jest traktatem przyrodniczym nie zaś filozoficznym. Stąd zagadnienie relacji między poznaniem zmysłowym a poznaniem intelektualnym nie jest tam poruszane explicite, to natomiast, co można by pośrednio odnieść do tej kwestii, nie jest jednoznaczne⁴⁰. Nie jest to jednak istotne dla niniejszych analiz. Konkluzja wynikająca z rozważań niniejszego rozdziału jest następująca: inspirowane poglądami przyrodniczymi stanowisko teoriopoznawcze Descartes'a wyklucza możliwość, by idee rzeczy materialnych były w jakikolwiek sposób tworzone z danych docierających do u-

mysłu z zewnątrz.

c. Teoriopoznawczy sens wrodzoności idei nabytych

Jak widać, według Descartes'a wszystko to, co dociera do umysłu z zewnątrz, nie wywołuje żadnych zmian jakościowych zawartości umysłu. Inaczej mówiąc: wszelkie przedmioty zewnętrzne względem umysłu nie jawią mu się jako takie oto, lecz jedynie jako pewna aktywność ruchowa. Dodajmy teraz to, na co zwróciliśmy uwagę w Medytacjach: że umysł nie może dotrzeć do rzeczy bez pośrednictwa idei; że idee są odmianami myślenia, a umysł myśli sam siebie; że cechy ciał nie muszą być identyczne z cechami wrażeń zmysłowych. Staje się oczywiste, że według Descartes'a wszystko, co dociera do umysłu z zewnątrz, nie jest niczym więcej, jak swoistą zachętą, rodzajem skierowanego przez rzeczy pod adresem umysłu zaproszenia, by wyszedł poza siebie i poznał je jako zewnętrzne względem niego. Może raczej należałoby tu mówić nie o zaproszeniu, lecz o przymusie, zważywszy, że praktycznie nie możemy odciąć się od doznań zmysłowych. Istotne jest jednak to, że aby z tego zaproszenia skorzystać, czy owemu przymusowi podporządkować się, umysł musi dysponować swoją własną wewnętrzną treścią, która nie dotarła do niego z zewnątrz, lecz która, przeciwnie, sama umożliwia "wyjście" umysłu na zewnątrz, a więc musi być umysłowi wrodzone

na. Ponieważ treść taka czyli idea jest niczym innym, jak odmianą myślenia, zatem wrodzoność idei nie jest niczym innym, jak naturalną zdolnością umysłu do immanentnego kształtowania swego myślenia. W takim razie przedmiot zewnętrzny jest jedynie okazją, przemiłującą okolicznością skłaniającą umysł do wyjścia poza siebie; idea jest natomiast warunkiem tego wyjścia, tym, co je umożliwia. Należy jednak nie zapominać, że to wyjście nie jest niczym ponad stwierdzenie, że istnieją zewnętrzne odpowiedniki pewnych idei; to natomiast, jakie są owe odpowiedniki, umysł poznaje nie z nich, lecz z samych idei, a wzajemna odpowiedzialność między ideą a rzeczą gwarantowana jest prawdziwością Boga.

W świetle powyższej interpretacji zrozumiałym staje się następujący fragment ze wspomnianego na wstępie listu Mersenne'a: "... twierdzą, że wszystkie te idee, które nie obejmują żadnego twierdzenia ani przeczenia, są nam wrodzone; albowiem organa zmysłowe nie donoszą nam o niczego, co byłoby takie jak idea, która w nas się budzi przy ich okazji, a więc idea ta musiała wprawdzie być w nas"⁴¹.

Przytoczona wypowiedź nie została przez Descartes'a rozwinięta. Dysponujemy jednak tekstem, w którym opowiada o szerzej zagadnienie wrodzoności idei. Jest to tekst szczególnie ważny, gdyż w intencji Descartes'a miał służyć jako ostateczne wykładnia jego poglądów. W 1647 roku Henry le Roy, z łacińską podpisywający się jako Henricus Regius, wydał książeczkę zawierającą 21 tez, które zaczęły też pro-

pagować w formie plakatu. Tezy Regiusa są rezultatem przejęcia przez niego całego materialistycznego i mechanistycznego aspektu filozofii Descartes'a z pominięciem aspektu spirytualistycznego. Ponieważ chodziło o człowieka, z którym Descartes prowadził ożywioną korespondencję⁴² i który sam podawał się za jego ucznia, zaniepokojony Descartes reaguje natychmiast publikując *Notae in programma*, w których odrzuca zasadniczo kolejne tezy Regiusa. Dla rozważanego przez nas zagadnienia ważne są odpowiedzi Descartes'a na trzy tezy.

W tezie XII Regius głosił: "Umysł nie potrzebuje ani idei, ani pojęć, ani aksjomatów wrodzonych, lecz jedynie sama jego zdolność myślenia wystarcza mu do wykonywania swych czynności"⁴³. W odpowiedzi Descartes wskazuje, że nigdzie nie czynił rozróżnienia między zdolnością myślenia a tym, co umysłowi wrodzone. "Nigdy bowiem nie pisałem ani nie sądziłem, że umysł potrzebuje idei wrodzonych, które byłyby czymś różnym od jego zdolności myślenia; ale gdy dostrzegłem istnienie we mnie pewnych myśli, które ani nie pochodziły od przedmiotów zewnętrznych, ani nie były rezultatem determinacji mojej woli, a brały się jedynie ze zdolności myślenia, jaka jest we mnie, wówczas idee czyli pojęcia, które są formą takich myśli, nazwałem wrodzonymi, aby odróżnić je od innych - nabytych albo utworzonych. W tym samym znaczeniu mówimy, że niektórym rodzinom wrodzona jest szlachetność, innym zaś pewne choroby, jak podagra czy kamica: nie dlatego, by dzieci z tych rodzin

odpowiedzi na nie w łonie matki, lecz że rodzą się z jakąś dyspozycją lub skłonnością do zapadania na nie"⁴⁴.

Powyższa wypowiedź świadczy, że Descartes'a rozumienie natywizmu jest bardzo bliskie koncepcji dyspozytywnej, choć raczej się z nią nie utożsamia⁴⁵. Nie jest natomiast jasne, czy odróżnienie idei wrodzonych od idei nabytych i utworzonych sugeruje zasadniczo odmienny status ontyczny tych drugich. Odpowiedź przynosi krytyka kolejnej tezy Regiusa.

Teza XIII brzmi: "Dlatego też wszystkie pojęcia wspólne /communes notions/, wyryte w umyśle, biorą swe pochodzenie z obserwacji rzeczy lub z tradycji"⁴⁶. Descartes zauważa, że w ujęciu Regiusa zdolność myślenia nie jest w stanie działać, jeśli nie otrzyma danych od zmysłów; a to właśnie jest stanowisko fałszywe. Wystarczy zauważyć ograniczenie poznania zmysłowego, by uznać, że zmysły nie mogą dostarczać umysłowi idei w tym kształcie, w jakim ujmujemy je w myśleniu. "Tak dalece, że w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi czyli władzy myślenia, za wyjątkiem jedynie tych okoliczności, które odnoszą się do doświadczenia, dzięki któremu mianowicie sądzimy, że te czy inne idee, które mamy teraz obecne w naszym umyśle, odnoszą się do jakichś rzeczy znajdujących się poza nami; nie dlatego doprawdy, iżby te rzeczy wносиły je do naszego umysłu poprzez zmysły, lecz dlatego tylko, że dostarczają czegoś, co dało umysłowi uformować je dzięki wrodzonej mu zdolności teraz raczej niż kiedy indziej.

Albowiem nie nie przychodzi do naszego umysłu od rzeczy zewnętrznych poprzez zmysły oprócz pewnych ruchów cielesnych /.../, lecz ani same te ruchy, ani kształty, które z nich powstały, nie są przez nas pojęte takimi, jakimi były w organach zmysłów, jak to szeroko wyjaśniłem w mojej Dioptryce. Z powyższego wynika, że same idee ruchów i kształtów są nam wrodzone. A tym bardziej muszą być wrodzone idee bólu, barwy, dźwięków itp., tak że umysł nasz może, przy okazji pewnych ruchów cielesnych, przedstawić je sobie; nie posiadają one bowiem żadnego podobieństwa do ruchów cielesnych"⁴⁷.

Z powyższej odpowiedzi widać, że idee zwane przez Descartes'a wrodzonymi i te, które nazywa nabytymi, nie różnią się co do swego statusu ontycznego. Jediną różnicę stanowi to, że idee nabyte konstytuują się w umyśle przy okazji pewnych ruchów cielesnych. Sformułowanie, że umysł przedstawia sobie idee bólu, barw, dźwięków itp. przy okazji pewnych ruchów cielesnych, należy rozumieć w kontekście charakterystyki idei jako odmian myślenia. Skoro umysł myśli sam siebie, to każda idea jest wrodzona w tym sensie, że umysł sam z siebie, swą własną mocą nadaje swemu myśleniu taką a nie inną formę⁴⁸. Jednak niektóre z takich form powstają właśnie w danym momencie dlatego, że umysł został pobudzony do ich utworzenia przez określone ruchy zewnętrzne; dlatego formy te czyli idee nazywa Descartes nabytymi⁴⁹ - nie w tym rozumieniu, że umysł nabywa je z zewnątrz, lecz w tym, że zewnętrzny jest bodziec skła-

niający umysł do ich utworzenia. Bodziec ten jest jednak tylko okazją, a nie przyczyną. Przyczyną wszelkich idei jest sam umysł, jako że myśli on sam z siebie. O pewnych ideach jednakże umysł myśli, czyli uświadamia je sobie, jedynie przy okazji pewnych ruchów cielesnych. Użycie przez Descartes'a wyrażenia *idea adventitia* było o tyle niefortunne, że sugerowało, iż w umyśle może znaleźć się coś, czego w nim uprzednio nie było, podczas gdy Descartes głosił, że zawartość umysłu nie powiększa się o nic z zewnątrz, zmieniać się może natomiast ukształtowanie tej treści. Gdy ukształtowanie to zmienia się przy okazji mechanicznych oddziaływań zewnętrznych, powstałe w ten sposób idee nazywa Descartes nabytymi.

Na czym jednak polega rola mechanicznych oddziaływań zewnętrznych jako dających umysłowi okazję uformowania pewnych idei? Łacińskie słowo *occasio*, którym posługuje się Descartes, było wcześniej używane w różnych znaczeniach przez scholastyków, nie stało się jednak terminem technicznym⁵⁰. Również Descartes bierze je w rozumieniu potocznym, nie nadając mu żadnego znaczenia systemowego. Pewne światło na rozumienie przez niego tego terminu rzuca odpowiedź na kolejną tezę Regiusa. Teza XIV głosiła: "Nawet sama idea Boga, tkwiąca w umyśle, jest albo z objawienia boskiego, albo z tradycji, albo z obserwacji rzeczy"⁵¹.

Według Descartes'a błąd Regiusa stanie się widoczny, gdy zważymy, że wszystko bierze się z czegoś innego /*aliquid dici posse ex alio esse*/, co albo jest jego przyczyną

najbliższą i pierwszą /*proxima et primaria*/, bez której nie zaistnieje, albo jest jego przyczyną odległą i akcydentalną /*remota et accidentaria*/, która jego pierwszej przyczynie daje okazję spowodowania swego skutku teraz raczej niż w innym czasie. Tak, jak rzemieślnik jest pierwszą i najbliższą przyczyną wykonanego przez siebie wyrobu, podczas gdy ten, kto złożył u niego zamówienie i obiecał zapłatę, jest przyczyną odległą i akcydentalną. Tradycja lub obserwacja może być jedynie odległą przyczyną, przyczyną zapraszającą nas /*nos invitans*/, "bysmy zastanowili się /*attendamus*/ nad ideą, jaką możemy mieć /*quam habere possumus*/ o Bogu, i byśmy ją jawnie przedstawili naszemu myśleniu /*cogitationi nostrae praesentem exhibeamus*". Uważać je za przyczyny najbliższe i twórcze /*efficientrix*/ mogą jedynie ci, którzy nie są w stanie pojąć nic poza samą nazwą "Bóg" oraz malarskimi wizerunkami Boga. Obserwacja realizująca się za pośrednictwem wzroku nie może przecież przedstawić umysłowi niczego poza obrazami złożonymi z różnorodności ruchów cielesnych, obserwacja realizująca się za pośrednictwem słuchu przedstawia umysłowi jedynie słowa i głosy; a podobnie obserwacja dokonująca się poprzez inną zmysły nie ma w sobie niczego, co mogłoby się odnosić /*referri*/ do Boga. A skoro wzrok nie może przedstawiać niczego poza obrazami, słuch zaś niczego poza dźwiękami, zatem "wszystko to, co myślimy /*cogitamus*/ poza słowami głosami lub obrazami, jako coś przez nie oznaczone, zostało nam przedstawione przez idee, które nie skądinąd

prawy, a nie z naszej zdolności myślenia, a więc razem z nią są nam wrodzone, tj. zawsze istniejące w nas potencjalnie: w każdej zdolności bowiem istnienia nie jest istnieniem aktualnym, lecz jedynie potencjalnym, gdyż sama nazwa "zdolność" niczego innego nie oznacza, jak "potencjalność"⁵².

Jak widać, Descartes uważa doznania zmysłowe za przyczyny wtórne i akcydentalne idei; dają one okazję umysłowi do ich uformowania, a sam umysł jest ich przyczyną najbliższą i pierwotną. Zwróćmy uwagę na styl wypowiedzi. Descartes mówi, że doznania zmysłowe zapraszają niejako umysł do zastanowienia się nad ideą, jaką może on mieć o danej rzeczy, i do przedstawienia następnie tej idei jawnie swemu myśleniu. Zapewne należy to rozumieć następująco. Ruchy cielesne /doznania czysto zmysłowe/ nie zmuszają umysłu do myślenia w taki właśnie a nie inny sposób, tj. do utworzenia takiej właśnie a nie innej idei. Dają one tylko umysłowi okazję do utworzenia idei, ale o jakości tej idei decyduje umysł jako najbliższa i pierwotna jej przyczyna. Umysł może więc utworzyć także ideę błędną, nieadekwatną do swego zewnętrznego przedmiotu. Z innych pism Descartes'a wiadomo, że uważał on, iż poprzez samo analizowanie idei umysł powinien rozpoznać, czy jest ona adekwatna do swego przedmiotu: jako kryterium tej adekwatności służyła jasność i wyraźność idei, a skuteczność takiego kryterium gwarantowana była absolutną wiarygodnością Boga.

Natywistyczna postawa Descartes'a była więc całkowitym zaprzeczeniem scholastycznej zasady, według której nie może być niczego w umyśle, co wpieryw nie przeszłoby przez zmysły. Jak zobaczymy, przeciwstawność stanowisk jest szczególnie wyrazista w przypadku idei zwanych przez Descartes'a po prostu wrodzonymi. Teraz zauważmy, że mechanicyzm Descartes'a pozwala ujrzeć bardzo znamienity aspekt tego zagadnienia. Według Descartes'a mechaniczne bodźce zewnętrzne są dla umysłu jedynie okazją uświadomienia sobie idei; tym samym zmysłowy aspekt poznania jest wtórny względem aspektu czysto intelektualnego. Wręcz przeciwnie u scholastyków: poznanie zmysłowe jest nie tylko pierwszym w kolejności aktem poznawczym, ale jest podstawą procesu poznania. Tomasz z Akwinu powołując się na Arystotelesa powie, że "poznanie zmysłowe jest zasadą poznania w ogóle"⁵³. Teza ta nie jest jednak u niego wnioskiem, lecz przesłanką. Oparcie całego filozofowania na poznaniu potocznym powoduje, że za pierwszy i podstawowy przedmiot poznania muszą zostać uznane jednostkowe rzeczy materialne. "Właściwym przedmiotem [poznania] umysłu /.../ ludzkiego złączonego z ciałem jest istota czyli natura istniejąca w materii cielesnej; przez tego rodzaju natury rzeczy widzialnych osiąga [umysł] także i pewne poznanie rzeczy niewidzialnych"⁵⁴. Ponieważ natura taka występuje zawsze w jednostkowej rzeczy materialnej, stąd nie można jej poznać inaczej, jak tylko jako występującą w rzeczy jednostkowej. "To, co jednostkowe, ujmujemy zaś poprzez zmysły

i wyobraźnię. I stąd, aby umysł mógł aktualnie poznawać [czystym poznaniem intelektualnym] swój przedmiot właściwy, konieczna jest, by zwrócił się do wyobrażeń zmysłowych, ażeby oprzeć naturę ogólną istniejącą w tym, co jednostkowe⁵⁵. Umysł nie musiałby zwracać się do wyobrażeń zmysłowych, gdyby właściwym przedmiotem jego poznania nie była jednostkowa rzecz złożona z materii i formy, lecz sama oddzielona forma, albo gdyby natury rzeczy zmysłowych istniały poza rzeczami, jak głosili platonicy.

Gdyby Tomasz mógł skomentować Descartes'a, zapewne uznałby, iż według tego filozofa właściwym przedmiotem poznania umysłu jest oddzielona forma rzeczy istniejąca w tymże umyśle na wzór platońskiej idei istniejącej poza rzeczą; stanowisko takie wydałoby mu się równie błędne, co dziwaczne. Ciekawe, że Tomasz swoje wywody o zasadniczym znaczeniu poznania zmysłowego opiera na twierdzeniu, że "moc poznawcza zostaje dostosowana do tego, co jest poznawane"⁵⁶. Twierdzenie to mogłoby oznaczać również Descartes; ale nadałby mu zupełnie inny sens.

Wracając do Descartes'a: wrodzoność idei nabytych jest przez niego rozumiana jako zdolność umysłu do ich wytworzenia przy okazji pewnych ruchów cielesnych. A ponieważ każda zdolność jest jako taka potencjalnością, zatem wrodzoność idei nabytych to tyle, co możność umysłu immanentnego kształtowanie swej zawartości. Oddziaływania zewnętrzne stanowią dla umysłu okazje do zaktualizowania owej możności czyli do przedstawiania sobie danej idei.

ale też nie ponadto; pierwszą i najbliższą przyczyną idei nabytych jest sam umysł. Umysł swoją własną mocą aktualizuje coś, co potencjalnie jest w nim od początku, bo razem z nim zostało stworzone. Rzeczywistość zewnętrzna oddziałująca na umysł wyłącznie jako różnorodność ruchów cielesnych jedynie daje okazję, tj. jakby zachęca umysł do przeprowadzenia takiej aktualizacji. Korzystając z podanego już przykładu Descartes'a można powiedzieć, że niewidomy od urodzenia ma w umyśle wrodzone /czyli potencjalne/ idee barw, ale umysł nie może ich sobie przedstawić, brak bowiem zmysłu wzroku sprawia, że brak jest okazji do zaktualizowania owej potencjalności. Fakt, że okazją taką może stworzyć nie tylko przedmiot barwny ale także mechaniczny ucisk oka, zdaje się być dla Descartes'a dodatkowym potwierdzeniem jego wniosków.

Korzystając z użytego przez Descartes'a słowa effectrix można by powiedzieć, że umysł jest przyczyną twórczą idei nabytych. Scholastyczny termin causa efficiens, przyczyna sprawcza, zdaje się tu być nieodpowiedni, na co można znaleźć potwierdzenie w tekstach Descartes'a. Idea nie są bowiem czymś różnym od myślenia, a myślenie jest istotową właściwością umysłu. Twierdzenie, że umysł jest przyczyną sprawczą swego myślenia, stałoby się równoważne twierdzeniu, że umysł jest przyczyną sprawczą samego siebie; według Descartes'a jedynie Bóg jest przyczyną samego siebie⁵⁷.

Zauważmy, że uznanie idei nabytych za wrodzone było

konsekwencją w równej mierze postawy filozoficznej, co i mechanistycznego stanowiska przyrodniczego Descartes'a. Jeżeli bowiem jedynym pierwotnym faktem niepowątpiewalnym jest rzeczywistość wewnątrzumysłowa, to chcąc przejść od rzeczywistości umysłu do rzeczywistości świata trzeba, paradoksalnie, przyjąć, iż pierwsza nie powiększa się o nic, co pochodziłoby z drugiej. Niespełnienie tego warunku grozi błędnym kołem w dowodzeniu: twierząc, że zawartość umysłu powiększa się o jakieś elementy rzeczywistości pozaumysłowej, zakłada się, że rzeczywistość ta istnieje, a tego przecież chciało się dowieść. Z drugiej strony, mechanistyczna wizja wszechświata wymagała uznania, że wszelkie zdarzenia zachodzące w przyrodzie mają charakter czysto mechaniczny, a zatem, że do umysłu nie może docierać nic prócz oddziaływań mechanicznych. Ponieważ umysł jest świadom nie tylko takich oddziaływań, zatem wszystko, co ponadto, musi mu być wrodzone. W ten sposób stanowisko przyrodnicze zaczynało pełnić rolę weryfikatora postawy filozoficznej.

3. Idee wrodzone

a. Rodzaje idei wrodzonych

Chociaż Descartes dzielił wszystkie idee na wrodzone, nabyte i skonstruowane, to przecież podział ten miał charakter wyłącznie instrumentalny - istotną cechą wszyst-

kich idei jest to, że są one umysłowi wrodzone. Czym jednak jest owa wrodzoność? Odpowiedzi na to pytanie powinna dostarczyć analiza idei zwanych przez Descartes'a wrodzonymi.

W Medytacjach Descartes podaje jako przykłady idei umysłowi wrodzonych idee rzeczy, prawdy i myślenia⁵⁸. Do Mersenne'a pisze, iż wrodzonymi są takie idee, jak "Idea Boga, Umysłu, Ciała, Trójkąta i w ogóle wszystkie, które przedstawiają Prawdziwe, Niezmienne i Wieczne Istotności"⁵⁹. Teza o wrodzoności idei Boga pojawi się w Rozprawie o metodzie, systematycznie uzasadniana będzie w Medytacjach, a w Zasadach filozofii jest już uznane za udowodnione, że musiała ona zostać nam dana przez samego Boga⁶⁰. Ponadto teza ta pojawi się w liście do Clerseliere, w Notae in Programma oraz w Epistola ad G.Voetium⁶¹.

Szczególną uwagę poświęcił Descartes zagadnieniu wrodzoności idei matematycznych. W Medytacji piątej podkreślał, że idee figur geometrycznych i liczb "znajduje w sobie" /apud me invenio/ tam samo, jak idee Boga⁶². W Odpowiedzi na zarzuty piątę pisał, że idea prawdziwego trójkąta "już przedtem była w nas" /ante in nobis erat/, zanim kiedykolwiek zobaczyliśmy narysowany trójkąt⁶³. Podobnie w Rozmowie z Burmanem potwierdzi, że idea liczby jest wrodzona⁶⁴. W Zasadach filozofii określi liczbę jako modyfikację myślenia⁶⁵. W Medytacji trzeciej o idei słońca, jaką mają astronomowie, mówił, że jest "przejętą z uzasadnień astronomii, to jest wydobytą z pewnych wrodzonych im-

pojęć⁶⁶; nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o wrodzoność liczb. Ale nie tylko idee obiektów matematycznych są wrodzone; takimi są również wszelkie twierdzenia matematyczne. W jednym z listów Descartes napisał, że wszystkie prawdy matematyczne nazywane przez nas wiecznymi są wrodzone umysłowi⁶⁷. W Epistola ad G. Voetium wszystkie prawdy geometryczne, od najprostszych do najbardziej skomplikowanych, uznane zostają za wrodzone, choćby nawet wydawały się niejasne⁶⁸.

Z wrodzoności idei myślenia wynika wrodzoność idei samego siebie, substancji, trwania i liczby, umysł bowiem ujmując jasno i wyraźnie sam siebie i tym samym pojmując, 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 wrodzone⁶⁹.

Wydaje się, że są to wszystkie przykłady idei wrodzonych podane w tekstach Descartes'a. Można je podzielić na trzy grupy: idee filozoficzne, idee matematyczne i idee Boga. Przeanalizujmy kolejno, jak uzasadniana jest teza o wrodzoności idei w każdym z tych przypadków.

b. Wrodzoność idei filozoficznych

Dla Descartes'a jedynym pierwotnym faktem niepowątpiewalnym był fakt myślenia czyli - ujmując to z innej strony - fakt istnienia umysłu jako substancji myślącej. Umysł czyli władza myślenia musi więc pojawiać się równo-

ześnie z ukonstytuowaniem się danego człowieka, skoro ona właśnie stanowi o jego naturze. A przecież idee nie są niczym innym, jak odmianami myślenia⁷⁰. W takim razie idea myślenia musi być ideą wrodzoną. Zwróćmy uwagę, że Descartes mówi o wrodzoności idei myślenia, a nie po prostu o wrodzoności myślenia. Chodzi mu bowiem nie tylko o to, że człowiek z natury myśli, lecz że ponadto pojmując, co to jest myślenie⁷¹, czyli - inaczej mówiąc - posiada ideę myślenia. Skoro jednak myślenie stanowi o istocie człowieka, to tym samym z wrodzoności idei myślenia musi wynikać wrodzoność idei siebie samego⁷².

Teza o wrodzoności idei myślenia nabiera szczególnej wagi w zestawieniu z głoszonym przez Descartes'a poglądem, iż wszystko, co jasne i wyraźne, musi być prawdziwe. Zagadnienie jasności i wyraźności idei Descartes stawia w związku z zagadnieniem adekwatności idei względem jej przedmiotu. Immanentystyczne stanowisko teoriopoznawcze wymagało podania kryterium tej adekwatności i Descartes widział je właśnie w jasności i wyraźności uzasadniając, że "takiej natury jest nasz umysł, że nie może nie zgadzać się z tym, co jasno pojmując"⁷³. Jasno i wyraźnie pojmując umysł sam siebie, tzn. pojmując, że jest i że jest substancją myślącą. Jak widzieliśmy, idea myślenia i idea siebie samego są ideami wrodzonymi; zatem idea substancji musi być ideą wrodzoną. Nie tylko idea substancji jako myślącej - Descartes podkreśla, że choć istnieje zasadnicza różnica między nim jako substancją myślącą a np. kamieniem, który nie

jest rzeczą myślącą, to przecież w obu wypadkach mamy do czynienia z substancją, tj. "rzeczą, która sama dla siebie /per se/ zdolna jest istnieć"⁷⁴. Sama jednak jasność rozróżnienia przez umysł substancji myślącej od substancji, która nie jest myśląca, świadczy o wrodzoności idei umysłu oraz idei rzeczy lub ciała⁷⁵.

Wrodzoność idei samego siebie oraz kryterium jasności ujęcia wskazują z kolei na wrodzoność następnych idei: "skoro pojmuję, że ja teraz istnieję i już przedtem - jak sobie przypominam - jakiś czas istniałem, i że mam różne myśli, których liczbę znam, to dochodzę do idei trwania i liczby, które następnie mogę przenieść na dowolne inne rzeczy"⁷⁶. W końcu, idee rozciągłości, kształtu, położenia i ruchu muszą być umysłowi wrodzone, są one bowiem niczym więcej, jak tylko odmianami substancji⁷⁷. Umysł ujmuje jasno i wyraźnie nie tylko te idee, ale także wszystko to, co dotyczy rozciągłości, kształtów czy ruchu. Okrywanie wszystkich dotyczących ich szczegółów jest tak jasne i oczywiste, że według Descartes'a mamy wrażenie, iż nie tyle uczymy się czegoś nowego, ile raczej przypominamy sobie coś, o czym już wcześniej wiedzieliśmy. "Innymi słowami, wydaje mi się, że po raz pierwszy zwróciłem uwagę na to, co od dawna we mnie było, chociaż nie zwracałem przedtem na to spojrzenia umysłu"⁷⁸. W tekście francuskim Medytacji cytowany fragment został oddany bardziej dobitnie: "To jest, że pojmuję rzeczy, które już były w moim umyśle, chociaż jeszcze nie zwracałem ku nim swego myślenia"⁷⁹.

Jak widać, pewien rodzaj idei Descartes wyprowadza bezpośrednio lub pośrednio z samego procesu myślenia. Zachodzi przy tym obustronna zależność: uznanie myślenia za cechę istotową człowieka implikowało wrodzoność przynajmniej pewnych jego form, czyli wrodzoność pewnej klasy idei, a tym samym ich jasną i wyraźną percepcję; z drugiej strony, jasność i wyraźność nie mogłyby służyć jako kryterium adekwatności idei względem jej przedmiotu, gdyby to, co umysł ujmuje jasno i wyraźnie, niekoniecznie musiało być mu wrodzone.

c. Wrodzoność idei matematycznych

Mamy jednak jasną i wyraźną percepcję pewnych idei, o których przywykliśmy sądzić, że nie są umysłowi wrodzone, lecz przychodzą doń z zewnątrz; oprócz idei rzeczy cielesnych takimi zdają się być idee figur geometrycznych, a niektórzy nawet idee Boga uważają za nabytą. Descartes odrzucił takie poglądy, musiał jednak inaczej niż w poprzednim przypadku prowadzić swą argumentację.

Dla Descartes'a szczególnie zastanawiający był fakt istnienia w umyśle idei figur geometrycznych. Przecież przedmioty tych idei być może nie istnieją nigdzie poza umysłem, a tymczasem same idee, chociaż jakoś zależnie od woli, mają jednak swoje prawdziwe i niezmiennie natury /veras et immutabiles naturas/. "Gdy na przykład wyobrażam

sobie trójkąt, to nawet jeżeli figura taka nigdzie poza moim myśleniem nie istnieje ani nigdy nie istniała, jednak z pewnością jest jakoś określona jej natura, czyli istota, czyli niezmienna i wieczna forma, która nie została utworzona przez mnie ani też nie zależy od mego umysłu"⁸⁰. Najbardziej przekonującym potwierdzeniem tego jest fakt, że możemy udowodnić różne własności trójkąta, które ujmujemy jasno i wyraźnie, chociaż nie myśleliśmy o nich wyobrażając sobie trójkąt. "Także zatem nie zostały one przez mnie utworzone"⁸¹. W Epistola ad G. Voetium powoła się Descartes na platońskiego Sokratesa, który pomaga osobie nieznającej geometrii jakby wydobyć z umysłu szereg twierdzeń⁸². Jak widać, Descartes rozumie idee przedmiotów matematyki jako pewne niezależne byty logiczne zawierające w sobie systemy implikacji, które mogą być stopniowo odkrywane na drodze dedukcji. Descartes powie to zresztą wprost w dyskusji z Gassendim: "... wystarczy poznać figurę zawartą w trzech liniach, aby posiadać ideę całego trójkąta". Dlatego "ktoś nie znający geometrii posiada ideę całego trójkąta, gdy poznaje, że jest to figura ujęta trzema liniami, chociaż geometrzy mogą odnośnie tego trójkąta poznać i w jego idei zauważyć wiele takich rzeczy, o których on nie wie"⁸³.

Niezależność idei matematycznych od umysłu nie przesądza jeszcze o ich wrodzoności. Przytoczone przez Descartes'a argumenty mówią tyle tylko, że przedmioty matematyczne nie są dowolnymi konstruktami umysłu, a w konsekwencji

również wszelkie twierdzenia matematyczne, jako dotyczące właściwości tych przedmiotów, nie zależą od umysłu, tj. są odkrywane, a nie tworzone. Wszystko to jednak nie wyklucza możliwości, że idee matematyczne przychodzą do umysłu z zewnątrz. Aby tę możliwość wyeliminować, potrzeba odrębnej argumentacji; Descartes będzie wykazywał, że idee matematyczne nie mogły dotrzeć do umysłu z zewnątrz za pośrednictwem zmysłów⁸⁴.

W Medytacji piątej Descartes ostrzega, by nie sądzić, że skoro niejednokrotnie widzieliśmy przedmioty trójkątne, zatem idea trójkąta jest pochodzenia zewnątrz-umysłowego. "Mogę bowiem wymyślić /excogitare/ przecież niezliczoną ilość innych figur, co do których nie może istnieć żadne podejrzenie, że zostały mi kiedykolwiek dane przy pomocy zmysłów, a mimo to wykazać rozmaite ich własności, tak samo jak przy trójkącie"⁸⁵. Szczegółową dyskusję podejmie z Gassendim, który twierdził - w zgodzie ze swą sensualistyczną postawą - że idee figur geometrycznych dochodzą do nas za pośrednictwem zmysłów. Descartes wskazuje, że linia prosta, a z takich przeważnie składają się figury geometryczne, nie może poruszać naszych zmysłów; żadna część tzw. linii prostej nie jest w rzeczywistości prosta, lecz nieregularna i wykrzywiona, o czym łatwo się przekonać patrząc przez szkło powiększające. Właśnie dlatego, gdy kiedyś po raz pierwszy ujrzelibyśmy np. narysowany trójkąt, to rysunek ten nie mógł nas pouczyć, w jaki sposób powinien być pojęty "prawdziwy trójkąt" będący

przedmiotem geometrii. "Ponieważ jednak już przedtem była w nas idea prawdziwego trójkąta i łatwiej mogła być pojęta przez nasz umysł niż bardziej złożona figura wyrysowanego trójkąta, dlatego ujrzawszy tę złożoną figurę nie ujmujemy jej samej, lecz raczej prawdziwy trójkąt"⁸⁶. Podobnie jak gdy patrzymy na rysunek przedstawiający twarz człowieka i powstaje w nas idea człowieka, a nie linii tworzących rysunek, co nie zachodziłoby, gdyby twarz ludzka nie była nam skądinąd znana. A zatem "nie moglibyśmy poznać trójkąta geometrycznego z tego, który został narysowany na karcie papieru, gdyby umysł nasz nie posiadał skądinąd jego idei"⁸⁷. Inaczej mówiąc: to, co może dochodzić do umysłu z zewnątrz, nigdy nie utworzyłoby idei żadnego przedmiotu matematycznego; a skoro idee takie umysł posiada, zatem są one pochodzenia wewnątrzumysłowego.

Podobnie jak w poprzednich przypadkach również i tutaj Descartes podkreśla jasność ujęcia przez umysł prawd matematycznych. W Medytacji piątej mówi o sobie: "... za najpewniejsze ze wszystkich uważałem te prawdy, które w sposób oczywisty poznawałem o figurach lub o liczbach, albo inne należące do arytmetyki lub geometrii czy w ogóle odnoszące się do czystej i abstrakcyjnej matematyki"⁸⁸. W Odpowiedzi na zarzuty drugie głosi, że o ideach można orzekać w sposób prawdziwy to wszystko, co pojmujemy jako zawierające się w nich /quae in iis contineri percipimus/; a więc np. twierdzenie, że trzy kąty trójkąta są równe dwóm prostym, jest prawdziwe właśnie dlatego, że w naturze

trójkąta leży, iż jego kąty są równe dwóm prostym⁸⁹. Znowu więc jasność i wyraźność mogą służyć jako kryterium prawdziwości - w tym przypadku prawdziwości tez matematyki - dzięki temu, że pewne idee - w tym przypadku idee przedmiotów matematyki - są umysłowi wrodzone.

We wspomnianym już liście do Mersenne'a Descartes napisze, że Bóg ustalił prawa matematyczne w przyrodzie tak, jak król ustala prawa w swym królestwie, i wszczepił je w nas tak, jak król wszczepiłby swoje prawa w serca poddanych, gdyby to leżało w jego mocy⁹⁰. Można to rozumieć w jeden tylko sposób: idee matematyczne są wrodzone umysłowi w tym sensie, że pojawiają się równocześnie z ukonstytuowaniem się danego umysłu, czyli mówiąc inaczej, są dane przez Boga nie w sposób nadprzyrodzony, lecz naturalny⁹¹. Tak więc każdy posiada wrodzoną wiedzę matematyczną, choć nie w tym sensie, jakoby był jej całej świadomy. Co więcej, od samego człowieka zależy, w jakim zakresie pozna wrodzone mu idee matematyczne; nie każdy jest geometrą, ale każdy mógłby nim być, gdyby zechciał umysł swój kierować w stronę wrodzonych mu treści matematycznych.

d. Wrodzoność idei Boga

W Medytacjach o pierwszej filozofii Descartes podaje trzy dowody na istnienie Boga. Pierwsze dwa dowody, przedstawione w Medytacji trzeciej, polegają na uzasadnia-

niu, że przyczyna idei bytu najdoskonalszego, jako przewyższająca stopniem bytowości rzeczywistość samego umysłu, musi leżeć poza umysłem. Trzeci dowód, podany w Medytacji piątej i powtórzony w cz. I Zasad filozofii, jest tzw. dowodem anatologicznym i polega na analizie treści idei bytu najdoskonalszego. W obu przypadkach sama teza o istnieniu Boga jako bytu pozaumysłowego nie przesądza jeszcze, jaka jest geneza idei Boga. A nawet nasuwa się przypuszczenie, że należy uważać ją za przychodzącą do umysłu z zewnątrz, mianowicie od samego Boga. Descartes jest tego świadom i dlatego podkreśla, że choć idea ta została jakoś dana umysłowi, niemniej jest mu wrodzona. "Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nigdy nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo, jak mi jest również wrodzona idea mnie samego"⁹².

Idea Boga jest więc człowiekowi wrodzona na tej samej zasadzie, jak jest mu wrodzona idea samego siebie. To dlatego, gdy Regius zaczyna głosić, iż idea Boga została człowiekowi dana drogą boskiego objawienia, Descartes zaprotestuje czyniąc wyraźne rozróżnienie między tym, co dochodzi do nas z objawienia, a tym, co z wrodzonej nam zdolności myślenia, i uzasadniając, że będąc objawioną idea ta

musiałaby dotrzeć poprzez zmysły, co jest niemożliwe⁹³. Podobnie zareaguje Descartes na twierdzenie Regiusa, że idea Boga, "jako że przez nas pojęta i to jeszcze w sposób niedoskonały, nie bardziej przewyższa nasze własne moce myślenia niż pojęcie jakiegokolwiek innej rzeczy"⁹⁴. Teza Regiusa byłaby zgodna z jego - Descartes'a - stanowiskiem, gdyby głosiła tyle tylko, że idea Boga, którą człowiek posiada bez żadnej pomocy łaski nadprzyrodzonej, jest jako taka "nie mniej naturalna niż wszystkie pozostałe [pojęcia], które posiadamy o innych rzeczach"⁹⁵. Jeżeli jednak Regius sądzi, że idea ta nie zawiera w sobie więcej obiektywnych doskonałości niż wszystkie pozostałe razem wzięte, to jest w błędzie. Cały mój dowód - powiada Descartes - przedsięwzięłem wychodząc od tego właśnie, że idea Boga przewyższa doskonałością wszystkie inne pojęcia⁹⁶. Descartes powtarza tutaj to, co wcześniej wyjaśniał autorom Zarzutów drugich. Wskazywali oni, że umysł sam w sobie znajduje wystarczającą podstawę do utworzenia idei Boga, choćby nawet Bóg nie istniał. Odpowiedź Descartes'a była bardzo krótka: "... nie twierdzicie niczego, co by się różniło od mego poglądu. Sam bowiem powiedziałem wyraźnie przy końcu trzeciej Medytacji, że idea ta jest mi wrodzona, czyli że nie nabyłem jej znikąd jak tylko od samego siebie"⁹⁷. Wątpliwe, by odpowiedź ta zadowolila autorów zarzutów, jeżeli jednak Descartes na tym poprzestaje, to z pewnością dlatego, że jest dla niego oczywiste to, co powie wprost Regiusowi: iż idea Boga wła-

śnie dlatego jest naturalna, że jest wrodzona. Inaczej mówiąc, gdyby idea Boga nie była umysłowi wrodzona, to musiałaby mieć pochodzenie nadprzyrodzone. A zatem także w przypadku idei Boga to, co człowiekowi wrodzone, utożsamia się z tym, co jest dlań naturalne.

Podobnie jak w przypadku idei matematycznych również idea Boga nie narzuca się świadomości. Gdy Descartes'owi zwracano uwagę, że jego teza o wrodzoności idei Boga pozostaje w sprzeczności z faktem, iż wielu ludzi idei tej nie uświadamia sobie, odpowiadał z lekką ironią tak, jak to uczynił w liście do Hyperaspistes: "... nie wątpię, że wszyscy posiadają w sobie ideę Boga, przynajmniej *implicite*, to jest zdolność jej ujmowania dla siebie *explicite*, jednakże nie jestem zdziwiony tym, że nie czują oni, iż ją posiadają, lub nie zwracają na nią uwagi i być może nie zwrócą nawet po tysiąckrotnym przeczytaniu *mych Medytacji*"⁹⁸. Podobnie pisał do Clerseliera: "Albowiem, chociaż idea Boga tak bardzo jest odciśnięta w umyśle ludzkim, że nie ma osoby, która nie posiadałaby w sobie zdolności poznania jej, nie przeszkadza to jednak temu, że wielu ludzi może przejść przez całe swoje życie nigdy nie przedstawiając sobie wyraźnie tej idei"⁹⁹. Tak więc i w tym przypadku jedynie od woli człowieka zależy, czy uświadomi sobie tę oto treść wrodzoną jego umysłowi; wrodzoność nie implikuje konieczności poznawczej.

e. Możliwościowy charakter wrodzoności

Uznanie myślenia za cechę istotową człowieka musiało implikować swoiste utożsamienie tego, co wrodzone, z tym, co naturalne. Skoro bowiem istotą człowieka stanowi myślenie, zatem nie ma żadnych podstaw do rozróżnienia między zdolnością myślenia a tym, co umysłowi wrodzone. To właśnie głosi następujący fragment z *Notae in programma*: "Nigdy bowiem nie pisałem ani nie sądziłem, że umysł potrzebuje idei wrodzonych, które byłyby czymś różnym od jego zdolności myślenia"¹⁰⁰. Descartes wyjaśnia następnie, że w takim samym sensie mówi się, że pewnym rodzinom wrodzone są pewne choroby: dzieci z tych rodzin przychodzą na świat z jakąś dyspozycją lub skłonnością /*dispositione si-ve facultate*/ do zapadania na nie. Podobnie odpowiedział na zarzut Hobbesa, że żadna idea nie może być wrodzona, bo musiałaby być zawsze obecna w świadomości: "... gdy powiadamy, że jakaś idea jest nam wrodzona, nie rozumiemy przez to, że mamy ją stale przed oczami, w ten sposób bowiem w ogóle żadna nie byłaby wrodzona; lecz to tylko [mamy na myśli], że w nas samych posiadamy zdolność wywołania jej /*nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi*/"¹⁰¹. Wrodzoność jest więc przezeń rozumiana jako dyspozycja umysłu, ale nie jest jasne, czy rozumienie to przesądza o utożsamieniu owej dyspozycji z samym myśleniem, czy też chodzi tu o skłonność do myślenia w taki właśnie a nie inny sposób.

Wydaje się, że dla znalezienia właściwej interpretacji natywizmu Descartes'a istotne są dwa momenty: swoje utożsamianie wrodzoności z tym, co naturalne, oraz rozróżnianie idei nabytych i wrodzonych wyłącznie w aspekcie sposobu ich aktualizowania przez umysł. Zatrzymajmy się nad takim oto fragmentem z *Notae in programma*: "Przez idee wrodzone nigdy nie rozumiałem nic innego jak to, że /.../ jest nam z natury wrodzona możność /nobis a natura inesse potentiam/, dzięki której możemy poznawać Boga; nigdy zaś ani nie pisałem, ani nie myślałem, że idee te są aktualne /sint actuales/ lub że są nie wiedzieć jakimi gatunkami /species/ różnymi od zdolności myślenia /cogitandi facultate/. Przeciwnie, bardziej niż ktokolwiek inny daleki jestem od tego zbędnego składowiska bytów scholastycznych /supervacua entitatum scholasticarum supellectile/ i to tak bardzo, że nie mogłem powstrzymać się od śmiechu, gdy ujrzałem tę wielką kupę [argumentów], którą ów Mąż, być może nie taki znów niegodziwy, pracowicie zgromadził, by wykazać, że dzieci, dopóki przebywają w łonie matki, nie mają aktualnej wiedzy o Bogu, jakby w ten to sposób znakomicie mnie zwalczali"¹⁰².

W powyższym fragmencie Descartes z jednej strony posługuje się rozróżnieniem między tym, co potencjalne, a tym, co aktualne, z drugiej strony jednak wyraża się wyjątkowo lekceważąco o terminologii scholastycznej¹⁰³. Należy więc przyjąć, że używa tych terminów w innym zna-

czeniu i eksplikacja tego znaczenia będzie istotna dla zrozumienia głoszonego przezeń natywizmu. Dobrym punktem wyjścia może być odpowiedź Descartes'a na pytanie Burmana o relację między myśleniem a świadomością. Burman sądzi, że Descartes utożsamia świadomość z myśleniem¹⁰⁴, i dlatego argumentuje, że umysł nie może być świadom tego, że myśli, lecz tylko tego, że myślał - przecież uświadamiając sobie, że myślę, tym samym przechodzę do następnej myśli i nie myślę o tym, o czym myślałem poprzednio. Descartes odpowiada: "Wprawdzie być świadomym, to tyle, co myśleć i zwracać uwagę na swoje myślenie, ale nieprawdą jest, że to działać się nie może, jak długo trwa poprzednia myśl, skoro /.../ dusza może myśleć o wielu rzeczach równocześnie i trwać w swoim myśleniu oraz ilekroć jej się to podoba, zwracać uwagę na swe myśli i być w ten sposób świadomą swego myślenia"¹⁰⁵. W wypowiedzi tej Descartes wyraźnie przyjmuje, że to sam umysł aktualizuje poszczególne myśli w procesie myślenia, a uświadczenie sobie przez umysł danej myśli jest właśnie tą aktualizacją. Opozycja: potencjalne - aktualne nie dotyczy więc ani samego umysłu, ani samego myślenia, lecz relacji między umysłem a myśleniem; umysł jest czymś zawsze potencjalnym ze względu na myślenie, które musi tym samym być czymś zawsze aktualnym ze względu na umysł. Można się domyślać, że ze względu na człowieka czyli rzecz myślącą umysł będzie aktualnością, bo to właśnie umysł jest rzeczą myślącą. Gdyby umysł był czystą potencjalnością, wów-

czas myślenie musiałoby być aktualizowane czynnikami zewnętrznymi, czyli mówiąc inaczej: wszystkie idee byłyby tworzone przy okazji oddziaływań zewnętrznych, a tak przecież nie jest. Na zarzut, że w takim razie umysł dziecka powinien posiadać aktualną ideę Boga, odpowiada Descartes, że tak nie jest, gdyż umysł dziecka jest tak bardzo pogrążony w ciele, że "nie ma żadnych myśli, jak tylko te, które czerpie z pobudzenia ciała"¹⁰⁶. Descartes czyni tu faktycznie rozróżnienie między ideą jako istniejącą potencjalnie w umyśle a ideą zaktualizowaną czyli uświadomioną sobie przez umysł. Dlatego, kiedy w Odpowiedzi na zarzuty pierwsze pisze, iż "nie może być we mnie nic takiego, czego w żaden sposób nie byłbym świadomy"¹⁰⁷, należy to rozumieć w ten sposób, że nie może być w umyśle czegoś, co pozostawałoby stale potencjalnością, a więc nie dawało się zaktualizować czyli uświadomić sobie przez umysł¹⁰⁸.

Descartes'a rozumienie możności i aktu odbiega więc od rozumienia scholastycznego. Scholastycy rozróżniali za Arystotelesem możność bierną i możność czynną. Możność bierna jest możnością doznawania, dany byt posiada ją ze względu na to, czym może się stać. Możność czynna jest możnością sprawiania, dany byt posiada ją ze względu na "doskonałość", którą realizuje; różne rodzaje możności czynnej nazywamy władzami. Poprzez wyodrębnienie tych dwu rodzajów możności dochodzono do wyróżnienia w każdym bycie niekoniecznym możności i aktu jako elementów współkonstituujących byt, przy czym możność miała być racją zmienności bytu¹⁰⁹. Descartes nie mógł przyjąć takiego stanowiska

i jego rozumienie potencjalności i aktualności jest bardziej rozumieniem potocznym niż ściśle filozoficznym. Jest bardzo zbliżone do scholastycznego rozumienia możności czynnej, choć oczywiście Descartes będzie uważał możliwość nie tyle za władzę /virtus/, co za zdolność /facultas/; różnica bierze się z faktu, że cała jego postawa filozoficzna nakazywała mu odrzucać realność scholastycznych złożzeń bytowych. W tym kontekście należy odczytywać następującą wypowiedź Descartes'a z Notae in programma: "... wszystko to, co myślimy /.../ zostaje nam przedstawione przez idee, które nie skądinąd przybywają, lecz z naszej zdolności myślenia, a więc razem z nią są nam wrodzone, tj. zawsze istniejące w nas potencjalnie; w każdej zdolności bowiem istnienie nie jest istnieniem aktualnym, lecz jedynie potencjalnym, gdyż sama nazwa » zdolność « niczego innego nie oznacza, jak potencjalność"¹¹⁰. Wypowiedź ta pozwala jednocześnie lepiej uchwycić, dlaczego Descartes utożsamiał to, co wrodzone z tym, co naturalne.

Powstaje jednak pytanie, czy sytuacja nie przedstawiałaby się identycznie, gdyby przyjąć, że idee zwane wrodzonymi jednak jakoś dochodzą do umysłu z zewnątrz. Otóż Descartes wykluczając taką możliwość w przypadku idei znanych nabytymi tym bardziej musiał ją wykluczyć w przypadku idei wrodzonych. Odrzucając tezę Regiusa o empirycznym pochodzeniu tzw. pojęć wspólnych /communes notions/ Descartes pisał z irytacją: "Czyż można wymyśleć coś bardziej absurdalnego niż to, że wszystkie pojęcia wspólne znajdu-

jące się w naszym umyśle powstają z owych ruchów i bez nich nie mogłyby zaistnieć? Chciałbym, żeby nasz [Regius] pouczył mnie, jakim jest ów ruch cielesny, który może utworzyć w naszym umyśle jakies pojęcie wspólne, np. ze [dwie wielkości], z których każda równa jest trzeciej są równe między sobą, lub jakiegokolwiek inne. Wszystkie te ruchy są bowiem szczegółowe, a przeciw pojęcia owe są ogólne i nie mają z ruchami żadnego pokrewieństwa ani nie pozostają w żadnym do nich stosunku"¹¹¹.

Przypadek idei wrodzonych ukazuje więc bardziej wyraźniej niż przypadek idei nabytych, że wrodzoność idei to tyle, co zdolność umysłu do ich wytwarzania. A ponieważ każda zdolność jest jako taka potencjalnością, zatem wrodzoność idei to tyle, co możność immanentnego kształtowania przez umysł swej zawartości; umysł swoją własną mocą aktualizuje coś, co potencjalnie jest w nim od początku, bo razem z nim zostało stworzone, a więc jest dla niego czymś naturalnym. Dla samej istoty wrodzoności nie ma znaczenia, czy aktualizacja ta dokonuje się przy okazji oddziaływań zewnętrznych, czy też bez nich. Można powiedzieć, że umysł jest autonomiczny w swym myśleniu - ani rzeczywistość zewnętrzna nie zmusza go do myślenia tak a nie inaczej, ani też w sobie nie ma żadnego sztywnego zestawu wzorców przebiegu myślenia. Umysł może też utworzyć ideę fałszywą, a ponieważ nie może porównywać idei bezpośrednio z ich przedmiotami, zatem musi dysponować odpowiednią metodą analizy samych idei. Descartes sądził, że metodę taką

odkrył, a podstawą jej prawomocności była właśnie wrodzoność wszystkich idei.

Descartes'a koncepcja natywizmu była więc z jednej strony konsekwencją zarówno jego immanentystycznej postawy poznawczej jak i mechanistycznej wizji przyrody, z drugiej strony zaś umożliwiała realizację pewnego wzorca metodologicznego. Ale koncepcja ta posiadała także głęboki sens antropologiczny. Jeżeli umysł jest autonomiczny w swym myśleniu, jeżeli własną mocą aktualizuje wrodzoną sobie potencjalność, to na tym właśnie zasadza się istota wolności człowieka. Nikt i nic nie może zmusić człowieka do uaktualnienia wszystkiego tego, co jest w nim potencjalnie; wrodzoność jest możnością, a nie koniecznością i często do końca życia człowiek nie uświadamia sobie bardzo wielu treści swego umysłu. Wrodzoność jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym - potrzebna jest ponadto chęć poznawania.

Od samego człowieka zależy więc, jak szeroki będzie zakres tej wrodzoności, której człowiek jest świadomy, a tym samym, jak pełne będzie jego człowieczeństwo. A przeciw to właśnie idee wrodzone są narzędziem filozoficznego i naukowego opisu i wyjaśniania świata; tym samym pragnienie zgłębiania natury wszechrzeczy staje się wyznacznikiem człowieczeństwa. Do świata zewnętrznego umysł dociera wyłącznie poprzez swoją wewnętrzną treść; a zatem sama natura idei wrodzonych musi umożliwiać adekwatne ujęcie filozoficzne i naukowe świata. Aby jednak idee wrodzone stały

się narzędziem poznawania świata, trzeba umieć posługiwać się nimi, czyli trzeba posiadać właściwą metodę. Descartes sądził, że metodę taką odkrył. W Rozprawie o metodzie wyrazi głębokie przekonanie, że dzięki niej możliwe będzie w miejsce spekulatywnej filozofii scholastycznej wynaleźć filozofię praktyczną, która umożliwi ludziom stanie się "jakby panami i posiadaczami przyrody"¹¹². Przekonanie to oparte było na swoistym racjonalistycznym egalitaryzmie Descartes'a, wypowiedzianym przezeń już na samym początku Rozprawy o metodzie: "zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem, jest z natury swej jednakowa u wszystkich ludzi"¹¹³. Teoria wrodzoności idei była nie czym innym, jak właśnie filozoficznym uzasadnieniem owej wiary w równość rozumu. I Descartes nie zaprzecza sobie, gdy nieco dalej mówi, że niektórzy "są mniej zdolni do odróżnienia prawdy od fałszu, aniżeli inni"¹¹⁴. Przecież owa zdolność jest potencjalnością tylko i nie każdy ma taką samą wewnętrzną potrzebę jej zaktualizowania. Ale tym bardziej ważna staje się sprawa metody badawczej; przecież "różnorodność naszych mniemań nie pochodzi stąd, że jedni są rozumniejsi od innych, a stąd tylko, że prowadzimy nasze myśli rozmaitymi drogami, a także, że nie bierzemy pod rozwagę tych samych przedmiotów. Albowiem nie dość jest mieć umysł zdalny, najważniejszym jest to, aby używać go właściwie"¹¹⁵. Przedstawiając odkrytą przez siebie metodę był Descartes przekonany, że zapewnia raz na zawsze właściwe używanie umysłu.

4. Idee skonstruowane

Dokonując podziału idei na wrodzone, nabyte i skonstruowane przez umysł Descartes poświęca tym ostatnim stosunkowo mało miejsca. W Medytacji trzeciej przykładami idei skonstruowanych /a me ipso factae/ są idee syreny i hipogryfa¹¹⁶. W jednym z listów jako przykład idei "utworzonych albo sztucznych" /factae vel factitiae/ podana zostaje idea słońca, "jaką astronomowie tworzą w rezultacie swych rozumowań"¹¹⁷. Również w Medytacji trzeciej mówi się o astronomicznej idei słońca, że jest "urobiona przeze mnie"¹¹⁸.

Jednak, choć Descartes nie czyni tego wprost, można do idei skonstruowanych zaliczyć wszelkie złożenia idei. I tak w Medytacji piątej oraz w Odpowiedzi na zarzuty pierwsze Descartes podaje przykłady idei trójkąta wpisanego w kwadrat oraz idei aktualnie istniejącego lwa obok przykładu idei skrzydlatego konia¹¹⁹. W Rozmowie z Burmanem na pytanie, czy idea Trójcy jest wrodzona, odpowiada, że wrodzone są idee Boga i liczby trzy, z których urabiamy sobie /formamus/ ideę Trójcy¹²⁰. Nie ulega zatem wątpliwości, że według Descartes'a idee skonstruowane, to wszelkie idee będące dokonanymi przez sam umysł złożeniami z idei wrodzonych lub nabytych.

a. Proces konstruowania idei

W Prawidłach kierowania umysłem Descartes zwraca uwagę, że w procesie wyprowadzania czegoś jeszcze nieznanego z tego, co już znane, nie odkrywamy żadnego nowego rodzaju bytu, lecz jedynie poznajemy, że to, czego dotąd nie znaliśmy uczestniczyło jakoś w naturze tego, co było nam znane¹²¹. Fakt ten przesądza o heurystycznej bezpłodności logiki sylogistycznej, ale z drugiej strony pozwala na dokonywanie porównań dwu lub więcej przedmiotów ze sobą w aspekcie posiadania przez nie wspólnych cech w różnej proporcji. Przecież wszelkie własności, takie jak ciągłość, kształt, ruch itp., poznajemy w różnych przedmiotach przy pomocy tej samej idei /np. kształt korony poznajemy tak samo wtedy, gdy jest złota, jak wtedy, gdy jest srebrna/. Tę wspólną ideę przenosi się z jednego przedmiotu na drugi jedynie przez proste porównanie, na podstawie którego możemy stwierdzić, że przedmiot badany jest pod danym względem podobny, identyczny, czy równy przedmiotowi znanemu. Tak więc w każdym rozumowaniu poznajemy prawdę w sposób ścisły jedynie przez porównanie, tzn. wszelkie poznanie, którego nie dostarcza prosta i czysta intuicja jednej pojedynczej rzeczy, uzyskuje się przez porównanie dwóch lub więcej przedmiotów ze sobą.

Descartes poświęca wiele uwagi temu porównywaniu i twierdzi nawet, że cała prawie praca rozumu ludzkiego

polega na przygotowaniu tej czynności¹²². Dla niniejszych analiz te rozważania Descartes'a nie są istotne, tym bardziej, że ich rozwlekłość jest duża, a ich efektywność niewielka; pamiętać też trzeba, że Prawidła są dziełem nie ukończonym, do którego Descartes nigdy nie powrócił, co wymownie świadczy, że zapewne niektóre zagadnienia porzucił, niektóre rozwiązał inaczej¹²³. Jednak znajdujemy tu przykład, który może być dobrym punktem wyjścia. Otóż Descartes wskazuje, że jeżeli człowiek jest niewidomy od urodzenia, to nie można sprawić, "by ujął prawdziwe idee barw, jakie myśły zaczerpnęli ze zmysłów"; jeżeli natomiast ktoś zna barwy główne, a nigdy nie widział barw pośrednich, "to jest możliwe, że utworzy sobie obrazy tych także, których nie widział, na podstawie podobieństwa z innymi przy pomocy dedukcji"¹²⁴.

Z czasem Descartes zmieni swe stanowisko w kwestii znaczenia danych zmysłowych dla posiadania przez umysł pewnych idei. Przyjmuje, że wszystkie idee są wrodzone, a więc również niewidomy od urodzenia posiada potencjalnie idee barw, choć nie uświadamia ich sobie, brak bowiem zmysłu wzroku sprawia, że nie pojawia się okazja do zaktualizowania owej potencjalności; okazję taką może jednak stworzyć nie tylko przedmiot zewnętrzny, ale także mechaniczny ucisk oka, co przecież zdarza się także niewidomym¹²⁵. Otóż ta zmiana stanowiska tym bardziej musiała wzmocnić przekonanie Descartes'a, wyrażone w podanym wyżej przykładzie, że umysł może swobodnie konstruować idee złożone z

idej przez siebie posiadanych. W przypadku idej takich, jak np. idea syreny czy hipogryfa, sprawa zdaje się przedstawiać banalnie. Sam Descartes mówi wprost w Medytacjach, że przedstawianie postaci fantastycznych polega na łączeniu elementów znanych, a więc czymś nowym jest jedynie samo połączenie¹²⁶. Ale to właśnie owo połączenie jako takie jest czymś istotnym. Descartes omawia tę kwestię w Odpowiedzi na zarzuty piąte. Gassendi skrytykował podział idej na wrodzone, nabyte i skonstruowane odrzucając istnienie idej wrodzonych i nie dostrzegając różnicy między nabytymi a skonstruowanymi, czyli przyjęł w konsekwencji tylko jeden rodzaj idej: nabytych, tj. takich, które umysł otrzymuje za pośrednictwem zmysłów¹²⁷. Odpowiedź Descartes'a jest równie dowcipna, co znamienita. Nawiązując do argumentacji Gassendiego, że idea chimery nie jest niczym innym, jak ideą głowy lwa, brzucha kozy itd., Descartes zauważa, iż ten powinien konsekwentnie uznać, że postawione przezeń zarzuty nie są jego dziełem, gdyż zestawiał je ze słów nie wymyślonych przez siebie, lecz otrzymanych skądinąd. Kończy replikę stwierdzeniem: "Ale z całą pewnością, zarówno postać chimery nie zasadza się na częściach kozy i lwa, jak i postać twoich zarzutów [nie zasadza się] na poszczególnych, użytych przez ciebie słowach, lecz na samym tylko złożeniu"¹²⁸.

Upatrywanie przez Descartes'a istoty zagadnienia bardziej w samym złożeniu niż w złożonej idei pozwala wyjaśnić, jaką rolę przypisuje on tego rodzaju ideom. Odwo-

łażmy się do dyskusji, jaką wywołał Descartes'a dowód na istnienie Boga podany w Medytacji piątej¹²⁹. Descartes argumentował, że nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, tak samo jak nie można oddzielić od istoty trójkąta tego, że suma jego kątów jest równa sumie dwu kątów prostych, albo jak nie można od idei góry oddzielić idei doliny. Teolog katolicki M. Caterus, autor Zarzutów pierwszych, nie dostrzegł żadnej różnicy między dowodem Descartes'a a tzw. dowodem ontologicznym św. Anzelma. Dlatego odpowiada tak, jak Tomasz z Akwinu odpowiedział komentując Anzelma: "gdyby się nawet przyjęło, że byt najdoskonalszy już w samej swej nazwie zakłada istnienie, to jednak nie wynika stąd, że samo to istnienie jest czymś aktualnym w rzeczywistości, lecz tylko, że z pojęciem najdoskonalszego bytu wiąże się nieodłącznie pojęcie istnienia"¹³⁰.

Odpowiedź Descartes'a jest dla niniejszych rozważań istotna nie ze względu na pytanie o prawomocność dowodu, lecz dlatego, że pozwala zrozumieć, jaką rolę przypisuje on ideom skonstruowanym¹³¹. Przede wszystkim podaje kryterium rozróżniania idej skonstruowanych od wszelkich pozostałych: jeżeli dana idea jest rezultatem syntetyzującej działalności intelektu, to intelekt może także "przy pomocy jasnej i wyraźnej działalności"¹³² rozłożyć ją na poszczególne elementy składowe. A zatem: idee skrzydlatego konia, aktualnie istniejącego lwa czy trójkąta wpisanego w kwadrat są wszystkie ideami skonstruowanymi,

skoro umysł może myśleć o koniu bez skrzydeł, o lwie nie istniejącym, o trójkącie bez kwadratu. Descartes powie, że są to idee, które "nie obejmują natur prawdziwych i niezmiennych, lecz tylko fikcyjne i zespolone przez intelekt"¹³³. Jeśli dana idea zawiera owe "prawdziwe i niezienne natury", to dzięki temu właśnie możemy prawdziwie orzekać o niej to wszystko, co ujmujemy jako w niej zawarte. "Choć bowiem mógłbym poznać trójkąt, abstrahując od tego, że jego trzy kąty są równe dwóm prostym, to jednak nie mogę tego o nim zaprzeczyć drogą jasnego i wyraźnego działania, czyli rozumiejąc w sposób właściwy to, co wypowiadam"¹³⁴. To właśnie stanowi o zasadniczej różnicy między ideami, na tej różnicy też zasadza się argumentacja Descartes'a w jego dowodzie istnienia Boga.

"I w ten sposób zrozumiemy, że w idei bytu najpotężniejszego tkwi istnienie konieczne nie na skutek fikcji intelektu, lecz dlatego, że do prawdziwej i nieziennej natury takiego bytu należy to, by istniał"¹³⁵.

Jak już zaznaczyłem, w niniejszych rozważaniach nie o sam dowód i kwestię jego prawomocności chodzi. Istotne dla nas jest to, że przeprowadzając dowód Descartes odwołuje się zarówno do natury pewnego typu idei, jak i do sposobu ich ujmowania przez umysł. Z samej natury pewnych idei bierze się to, że pewne ich własności umysł ujmuje tak jasno i wyraźnie, iż nie może zaprzeczyć, że przysługują one danej idei; i na odwrót - jasne i wyraźne ujęcie jest gwarancją prawdziwości orzekania. Wiedząc, że Des-

cartes uważał wszystkie idee za wrodzone, możemy w tym momencie zrozumieć, jak godził on przekonanie, że idea jest niezależnym bytem logicznym, który może być stopniowo बनаны w procesie intelektualnym, z przekonaniem, że umysł jest swobodny w swych działaniach poznawczych, tj. nie skrepowany wrodzonymi schematami poznawczymi. Otóż umysł posiada absolutną władzę nad swymi konstruktami czyli tzw. ideami skonstruowanymi, może je dowolnie konstruować i zmieniać. Nie posiada jednak władzy zmieniania ich elementów, którymi są wrodzone idee zwane nabytymi bądź idee zwane po prostu wrodzonymi; przez analizowanie ich umysł może uczynić je jaśniejszymi i wyraźniejszymi, ale one same przez to nie zmieniają się. Co więcej, nie tylko, że nie mogą się zmieniać w swej istocie, ale to właśnie stałość ich natury wiąże i zniewala umysł¹³⁶. Umysł jest nie skrepowany w tworzeniu konstruktów, ale nie może tworzyć natur idei; w Medytacji trzeciej Descartes z całą oczywistością stwierdził, że skoro do idei Boga ani nie mogą niczego dodać, ani niczego od niej odjąć, to jest to dowodem, że idea ta nie została przez mnie utworzona¹³⁷.

W świetle powyższego zrozumiałym staje się to, co Descartes usiłuje wyjaśnić Regiusowi, który zdaje się sugerować, że skoro idea Boga znajduje się w umyśle, to z tego można wnosić, iż nie przewyższa go swą mocą, a zatem mogła zostać przez umysł wytworzona. Descartes odpowiada, że idea będąc odmianą myślenia nie jest jako taka czymś doskonalszym od człowieka, ale jej obiektywna doskonałość

nie może przewyższać doskonałości przyczyny. "Aby rozwiązać wątpliwości, jakie masz w kwestii idei Boga, trzeba zauważyć, iż nie chodzi tu o istotę /essentia/ idei, ze względu na którą ona sama jest tylko pewną odmianą /modus/ istniejącą w umyśle ludzkim i która to odmiana nie jest doskonalsza od człowieka [samego] , lecz [chodzi tu] o jej obiektywną doskonałość, która musi zawierać się formalnie lub eminentnie w jej przyczynie, jak [o tym] pouczają zasady metafizyki. To tak, jak gdyby ktoś powiedział, że każdy może malować obrazy tak dobrze, jak Apelles, ponieważ składają się one jedynie z farb w różny sposób przemieszanych, a każdy może mieszać je na wszelkie sposoby. Należałoby na to odpowiedzieć, że gdy rozprawiamy o obrazach Apellesa, to nie rozważamy jedynie jakiegokolwiek mieszaniny barw, lecz taką, która dzięki pewnej sztuce przedstawia podobieństwa do rzeczy, co może być odtworzone przez tych tylko, którzy w sztuce tej wielce są biegli"¹³⁸.

Powyższy fragment wyraźnie wskazuje, że według Descartes'a umysł nie tworzy "obiektywnej doskonałości" /perfectio obiectiva/ danej idei. Wszystkie idee są wrodzone w tym właśnie sensie, a umysł może jedynie swobodnie dysponować tą wrodzoną mu /potencjalnie/ treścią. Oczywiście, potrzebna jest pewna umiejętność, by czynić to w sposób właściwy. Gwarancją prawdziwości orzekania tego, co umysł wykrywa w idei, jest ujęcie jasne i wyraźne, "albowiem wszystko to, co ujmuję jasno i wyraźnie jako rzeczywiste, prawdziwe i w pewien sposób doskonałe, to w całości w niej

[= idei] się zawiera"¹³⁹. Właśnie dzięki temu umiejętne łączenie przez umysł poszczególnych idei w złożone całości pozwala odkrywać interesujące poznawczo prawa i zależności. Odwołajmy się raz jeszcze do Odpowiedzi na zarzuty pierwsze. Po wyjaśnieniu, dzięki czemu możemy prawdziwie orzekać o idei wszystko to, co ujmujemy jako w niej zawarte¹⁴⁰, Descartes dodaje: "Poza tym, gdybym rozpatrywał trójkąt wpisany w kwadrat, nie w tym celu, bym to, co przysługuje samemu trójkątowi, przypisywał kwadratowi, lub trójkątowi to, co przysługuje kwadratowi, lecz bym to tylko badał, co powstaje na skutek zespolenia obu [tych figur] , to natura [tego wpisanego trójkąta] będzie nie mniej prawdziwa i niezmienna niż samego kwadratu lub trójkąta; i dlatego będzie można orzec o kwadracie, że nie jest on mniejszy od dwukrotności trójkąta weń wpisanego, oraz inne [właściwości] , które przysługują naturze tej złożonej figury"¹⁴¹.

Elementy rzeczywistości pozostają do siebie w rozmaitych zależnościach i relacjach. Wszystkie takie związki są niezależne od umysłu, umysł zaś nie może badać ich bezpośrednio, ma bowiem dostęp bezpośredni jedynie do swej własnej zawartości. W tej sytuacji możliwość dokonywania rozmaitych kombinacji niezależnych treściowo idei i możliwość badania struktury i proporcji takich złożeń stają się warunkiem koniecznym możliwości poznania związków, w jakich pozostają do siebie elementy rzeczywistości pozaumysłowej. Tym bardziej jest to warunek konieczny badania związków za-

chodzących w obiektywnej rzeczywistości świata idei¹⁴². W Rozprawie o metodzie Descartes wyzna, że "długie łańcuchy rozumowań" /longues chaines de raisons/ stosowane przez geometrów dały mu okazję do przypuszczenia, "że wszystkie rzeczy dostępne poznaniu ludzkiemu wynikają w taki sam sposób wzajemnie ze siebie, a także, że nie mogą istnieć tak odległe, do których byśmy wreszcie nie dotarli, i tak ukryte, których byśmy nie wykryli, bylebyśmy tylko nie przyjmowali za prawdziwą żadnej rzeczy, która by prawdziwą nie była, i zachowywali zawsze należyty porządek w wyprowadzaniu jednych z drugich"¹⁴³. Po napisaniu Medytacji będzie już musiał postępowanie takie rozumieć konsekwentnie jako proces wyprowadzania jednych idei z innych.

W jednym z listów, napisanym po pierwszym a krótko przed drugim wydaniem Medytacji Descartes wyjaśnia obszernie tę kwestię¹⁴⁴. Podkreśla z naciskiem wewnątrzumysłowe pochodzenie wiedzy: sądy dotyczą bezpośrednio idei a nie rzeczy, choć to, co umysł ujmuje w idei, jest z konieczności także w rzeczy. Konsekwencją tego jest zasadniczo odmienne od scholastycznego rozumienie procesu abstrakcji: "Tak więc, aby przekonać się, czy w rezultacie dokonanej przez umysł abstrakcji uzyskana idea nie jest aby niekompletna lub nieadekwatna, badam jedynie to, czy aby nie wyprowadziłem jej z czegoś zewnętrznego względem mnie, lecz tylko z jakiejś innej idei szerszej lub bardziej kompletnej, którą posiadam w sobie. Czynię to per

abstractionem intellectus, tj. odwracając moją myśl od jednej części tego, co zawarte jest w owej szerszej idei, po to, aby tym lepiej i z tym większą uwagą odnieść je do innej części"¹⁴⁵. Kiedy, przykładowo, myślimy o kształcie nie myśląc ani o substancji, ani o rozciągłości w danym kształcie, wówczas dokonujemy umysłowej abstrakcji. Idea kształtu jako takiego jest wyprowadzana z pewnej innej, szerszej idei znajdującej się w umyśle, z którą jest związana w taki sposób, że chociaż można myśleć o jednej nie myśląc o drugiej, to nie można negować ich związku z sobą, gdy myślimy o obu razem. Nie możemy np. pojąć kształtu negując jednocześnie, że ma on rozciągłość, lub pojąć rozciągłości negując, że jest to rozciągłość substancji. Natomiast idea substancji rozciągłej i ukształtowanej jest ideą kompletną, możemy bowiem rozważać ją samą negując, by przysługiwały jej jakiekolwiek inne własności, których idee posiadamy. Podobnie idea substancji myślącej jest ideą kompletną, nie mamy bowiem w umyśle żadnej innej wcześniejszej względem niej idei, która byłaby z nią związana w taki sposób, że nie moglibyśmy myśleć o obu razem negując ich związek. Jak widać, stanowisko Descartes'a jest konsekwencją jego przekonania, że wszelka wiedza o rzeczach wywodzi się wyłącznie z idei. Stąd nie mogło być żadnego podobieństwa między jego rozumieniem procesu abstrakcji a scholastycznym. Dla scholastyków abstrahowanie to wydobywanie z rzeczy jednostkowej tego, co w niej ogólne; dla Descartes'a abstrahowanie to proces całkowicie

wewnątrzumysłowy.

b. Idea jako proces mentalny

Jak widać z powyższych rozważań, bez syntetyzującej działalności umysłu nie byłoby możliwe poznanie związków i zależności istniejących w rzeczywistości niezależnej od umysłu, tj. zarówno w rzeczywistości przyrodniczej, jak i w obiektywnej rzeczywistości idei. Rozpatrzmy teraz dość szczególny przykład idei skonstruowanej, jaką jest astronomiczna idea słońca. Descartes podał ten przykład w cytowanym już liście do Mersenne'a i powtórzył w Medytacji trzeciej, gdzie przedstawił go nieco szerzej¹⁴⁶.

Przykład dwu idei słońca potrzebny był Descartes'owi do wykazania, że nawet jeśli by idee pochodziły od rzeczy pozaumysłowych, to nie wynika z tego, że muszą być one do owych rzeczy podobne. I tak odkrywam /invenio/ w sobie /w moim umyśle - jak to interpretuje wersja francuska/ dwie idee słońca. Jedną, która zdaje się pochodzić z zewnątrz, docierając do umysłu poprzez zmysły; takiego rodzaju idee zostały wcześniej nazwane przychodzącymi z zewnątrz /adventitiae/. "Drugą natomiast przejętą z uzasadnień astronomii, to jest wydobytą z pewnych wrodzonych mi pojęć, lub też urobioną przeze mnie w jakiś inny sposób"¹⁴⁷. Ze względu na pierwszą ideę słońce jawi się /apparet; parait/ jako bardzo małe; ze względu na drugą okazuje się /exhibetur; parait/ kilkakrotnie większym od

ziemi. Oczywiście, obie te idee nie mogą być zarazem podobne do rzeczywistego słońca, a rozum przekonuje /persuadet; me fait croire/, że właśnie ta, którą uważamy za bezpośrednio pochodzącą od słońca, jest bardzo do niego niepodobna.

Pojawiają się dwa pytania: jaka jest natura owej astronomicznej idei słońca oraz jak ma się ta idea do rzeczywistego słońca. Rozpatrzmy wpieryw samą ideę. Descartes nie precyzuje, co to znaczy, że idea ta jest "przejęta z uzasadnień astronomii, to jest wydobytą z pewnych wrodzonych mi pojęć". Zapewne jest to jedyny sposób otrzymania tej idei, gdy bowiem Descartes dodaje, że być może jest ona urobiona w jakiś inny sposób, to nie tyle przeciwstawia rozumowaniom astronomicznym jakąś odmienną metodę, co raczej nie przesądza, w jaki sposób owe rozumowania astronomiczne służyć do jej utworzenia. W każdym razie znamienne jest użycie zwrotu "to jest" /hoc est/, co wskazuje, że pojęcia wrodzone są składnikami przesłanek owych rozumowań. Inna wypowiedź Descartes'a wskazuje jednak, że chodzi tu o coś więcej. Hobbes podniósł w swych zarzutach m.in. problem dwu idei słońca uzasadniając, że tylko jedna idea słońca może występować w jednym czasie: "To drugie bowiem nie jest ideą słońca, lecz dowodem otrzymanym na podstawie argumentów, że idea słońca byłaby o wiele większa, gdyby było [ono] oglądane ze znacznie mniejszej odległości"¹⁴⁸. Stanowisko Hobbesa brało się z jego rozumienia idei jako wyobrażenia, a więc rozumienia niezgodnego

z poglądem Descartes'a, na co ten zwracał mu już uwagę¹⁴⁹. Dlatego teraz przestaje na odpowiedzi w jednym zdaniu: "Również i tutaj to, o czym się powiada, że nie jest ideą słońca, a co się jednak opisuje, jest tym samym, co ja nazywam ideą"¹⁵⁰.

Powyższą odpowiedź należy odczytywać w kontekście Descartes'a rozumienia idei. Będąc odmianą myślenia idea posiada dwojaką naturę: może być uświadamiana sobie przez umysł jako pewna obiektywna zawartość treściowa, ale też może być pojmowana przez umysł jako sam proces myślenia czyli ciąg aspektowych, interpretujących ujęć tej zawartości treściowej. To drugie rozumienie idei ma na uwadze Descartes w swej odpowiedzi Hobbesowi. A zatem, astronomiczna idea słońca to nie po prostu pewien liczbowy konstrukt matematyczno-fizyczny, ale swoista całość, na którą składa się zarówno ten konstrukt, jak to, co doprowadza do jego utworzenia, oraz to, co można z niego wyprowadzić. Idea skonstruowana może być wprawdzie ujęta przez umysł /uświadamiona sobie przez umysł/ jako pewien obiekt, ale przede wszystkim jest procesem myślenia syntetyzującego i wyprawdzającego wnioski. Tego właśnie nie rozumie Gassendi, który tak samo jak Hobbes przyjmuje istnienie jednej tylko idei słońca dochodzącej do umysłu poprzez zmysły¹⁵¹. Ale Gassendi omawia tę kwestię obszerniej niż Hobbes i daje to Descartes'owi okazję do znaczącego wyjaśnienia.

Gassendi uzasadnia, że z tego, iż na podstawie rozumowania poznajemy, że słońce jest wielokrotnie większe od

ziemi, nie wynika, iż posiadamy ideę tak olbrzymiego ciała. Posiadamy tylko tę ideę, którą otrzymaliśmy za pośrednictwem zmysłów, a choćbyśmy starali się ją jak najbardziej powiększyć, nic przez to nie osiągniemy: "A jednak nie wytworzymy sobie niczego innego jak czystą ciemność, a ilekroć pragniemy mieć wyraźną myśl /distinctam cogitationem/ dotyczącą słońca, trzeba, by umysł powrócił do formy poznawczej /speciem/, którą otrzymał za pośrednictwem oka"¹⁵². Umysł zdobyłby obszerniejszą /amplioem/ ideę słońca, gdyby oko mogło przybliżyć się do niego; dopóki nie jest to możliwe, umysł uświadamia sobie tę tylko, którą posiada¹⁵³.

Descartes odpowiada oczywiście tak samo, jak odpowiedział Hobbesowi: nieuznawanie rezultatu dowodów astronomicznych za ideę świadczy o ograniczaniu idei do samych tylko wyobrażeń¹⁵⁴. Ale Descartes dostrzegł w zarzucie Gassendiego coś więcej: skoro przyjmuje on, że idea jest tylko obrazem odmalowanym w wyobraźni, to musi w konsekwencji przyjąć, że nie może być dwu różnych a równie adekwatnych obrazów tej samej rzeczy. Tymczasem dla Descartes'a nawet idea uświadamiana sobie przez umysł jako pewna obiektywna treść, a więc jako pewna rzecz istniejąca w nim, jest bezpośrednio zrelatywizowana do samego umysłu, a jedynie pośrednio i wcale nie jednoznacznie do rzeczy pozaumysłowej. Inaczej mówiąc, z faktu uświadomienia sobie przez umysł pewnej immanentnej mu idei nie wynika ani adekwatność tej idei do jej przedmiotu, ani nawet istnie-

nie takiego przedmiotu. Dlatego Descartes może odpowiedzieć Gassendiemu: "skoro obie uważasz za jedną, ponieważ odnoszą się do jednego słońca, jest to tak samo, jak gdybyś mówił, że prawdziwe i fałszywe nie różnią się, gdyż orzeka się je o tym samym podmiocie /de eodem subiecto/"¹⁵⁵. Posługując się analogią z orzekaniem czegoś o podmiocie Descartes czyni tym samym analogię między ideą a orzeczeniem. Każda idea jest zarówno pewnym obiektem jak i pewnym procesem. Ale w przypadku idei skonstruowanych to drugie ujęcie posiada szczególne znaczenie poznawcze.

Argumentowanie wobec Descartes'a, jak czyni to Gassendi, że idea danej rzeczy może się zmieniać w zależności od jakości danych zmysłowych, było wynikiem zasadniczej odmienności postaw poznawczych, ale też i przejawem pewnej beztronski. Właśnie Descartes, jak mało kto w jego epoce, zdawał sobie sprawę z ważności danych zmysłowych dla procesu badania naukowego. W swej Dioptryce, dziele poświęconym zagadnieniu konstruowania optymalnych instrumentów optycznych, Descartes w sposób zasadniczy łączy problemy matematyczno-fizyczne z problemami fizjologicznymi; bada budowę oka oraz mechanizmy percepcji wzrokowej wychodząc z założenia, że instrumenty sztuczne należy konstruować według wzoru receptorów naturalnych. W części VI Dioptryki natrafiamy na przykład słońca i księżyca, które wydają się być bliskie i bardzo małe, a o których wiemy dzięki rozumowi /par raison/, że są niezmiernie od-

ległe i ogromne¹⁵⁶. Descartes wypowiada przy tym twierdzenie, które jest ważne z punktu widzenia niniejszych rozważań: astronomowie dzięki swym przyrządom przekonali się, iż ciała te wydają się nieraz być większe, niż wydawały się uprzednio, dlatego że "sądzi się je bardziej odległymi"¹⁵⁷. Chodzi o to, że ocena wielkości danego obiektu nie bierze się z czystych danych zmysłowych, lecz jest rezultatem aktywności umysłu, który uwzględnia nie tylko wrażenia odcisnięte w mózgu, lecz także inne dane znane mu skądinąd i porównuje jedno z drugim. Nieco wcześniej Descartes ujął to mówiąc, że wielkość ciała "ocenia się poprzez znajomość lub opinię, jaką się ma o jego odległości porównanej z wielkością podobizn, które odciskają się na dnie oka; nie zaś wyłącznie poprzez wielkość tych podobizn"¹⁵⁸. Tak samo ma się rzecz z oceną kształtu przedmiotu: "o kształcie sędzi się poprzez znajomość lub opinię, jaką się ma o położeniu różnych części przedmiotów, a nie poprzez podobieństwo obrazów, które są w oku"¹⁵⁹. Z kolei również ocena odległości jest rezultatem syntetyzującej i wnioskującej działalności umysłu: "gdy wyobrażamy już sobie skądinąd wielkość przedmiotu lub jego położenie, lub odrębność jego kształtu i barw, lub jedynie siłę światła, jakie od niego przybywa, może nam to posłużyć nie tyle do widzenia, co do wyobrażenia sobie jego odległości"¹⁶⁰.

Jak powiedziano wyżej, w rozumieniu Descartes'a każda idea ma dwojaką naturę: istnieje w umyśle jako obiekt, ale też i jako pewien proces. Właśnie w przypadku idei będą-

dających rezultatem syntetyzującej i wnioskującej działalności umysłu ta druga natura staje się jakby dominująca. Odwołajmy się raz jeszcze do Dioptryki. Wyjaśniając, w jaki sposób przebiega proces oceniania odległości przedmiotu widzianego przecież parą oczu, Descartes dodaje, że dzieje się tak "dzięki działaniu myśli, która nie będąc niczym innym jak całkiem prostym wyobrażeniem, jednak zawiera w sobie jakieś rozumowanie zupełnie podobne do tego, jakie przeprowadzają mierniczy, kiedy przy pomocy dwu różnych punktów mierzą miejsca niedostępne"¹⁶¹.

Wszystko to wskazuje, że wyróżnienie przez Descartes'a idei skonstruowanych jako odrębnego rodzaju idei nie było li tylko rezultatem systematyczności w dokonywaniu podziałów. Nieistotne przykłady syren czy hipogryfów nie powinny przesłaniać faktu, że koncepcja idei skonstruowanych pozwala zrozumieć, dlaczego w systemie Descartes'a z tezy o ciągłej immanentnej aktywności umysłu musiały wynikać natywistyczna koncepcja idei rozumianych nie tylko jako pewne obiekty, ale także jako pewne procesy mentalne.

c. Proces poznawania świata

Analiza astronomicznej idei słońca pozwoliła zrozumieć, jaka jest natura idei w ogóle. Należy teraz odpowiedzieć na pytanie, jak ma się idea, która w swej najgłębszej istocie jest procesem, do swego przedmiotu, który

jest przecież jakąś rzeczą. Dyskutanci Descartes'a, tacy jak Hobbes czy Gassendi, stojąc na stanowisku sensualistycznym sprowadzali to zagadnienie do problemu porównania idei z jej przedmiotem. Dla Descartes'a było to nie do przyjęcia: umysł ma bezpośredni dostęp jedynie do świata idei, a rzeczywistość zewnętrzna nie jest niczym innym, jak tylko aktywnością ruchową opisywalną całkowicie w języku geometrii i mechaniki; w rezultacie w systemie Descartes'a postawa filozoficzna i stanowisko przyrodnicze uzupełniały się wzajemnie. Jest więc zrozumiałe w kontekście całości jego systemu, że żadnej odpowiedzi na zarzuty nie opiera na argumentach sformułowanych w kategoriach zewnątrzumysłowej rzeczywistości przedmiotowej. Niemniej właśnie koncepcja idei skonstruowanych umożliwia uchwycenie samej istoty procesu poznawania rzeczywistości zewnętrznej.

W Medytacji trzeciej po stwierdzeniu, że idea, "która mi przedstawia mnie samego"¹⁶², musi z konieczności odnosić się do podmiotu myślącego, Descartes postanawia zbadać, czy idee przedstawiające innych ludzi, zwierzęta i aniołów są pochodzenia zewnętrznego i tym samym wskazują na pozaumysłowe istnienie swych przedmiotów, czy też są utworzone przez sam umysł. Wydaje mu się oczywiste, że "można je utworzyć przez połączenie posiadanych przeze mnie idei mnie samego, rzeczy cielesnych i Boga"¹⁶³, choćby w rzeczywistości ludzie, zwierzęta i aniołowie nie istnieli. Ale także idee rzeczy cielesnych nie mają w sobie

niczego, co by wskazywało, że nie mogą pochodzić od samego umysłu. W Medytacji drugiej zostało przecież wykazane, że wszelkie cechy ciał ujmowane jasno i wyraźnie, a więc takie, jak wielkość, kształt, ruch, trwanie i liczba, ujmowane są poprzez idee wrodzone, wszelkie jakości zmysłowe natomiast uznał Descartes za wyłącznie dyspozycje przedmiotu, dzięki którym może on oddziaływać na nerwy, a zatem faktycznie zakwestionował ich pozaumysłowe istnienie. W konsekwencji, idea Boga stawała się decydującą o możliwości dotarcia do rzeczywistości pozaumysłowej; gdyby bowiem okazało się, że również ta idea może być wytworem umysłu, wówczas umysł nie mógłby rozstrzygnąć, czy cokolwiek z tego, czego jest świadom, istnieje poza nim.

Jak wiadomo, Descartes podał trzy dowody tezy głoszącej istnienie Boga i dopiero z tej tezy wyprowadzał twierdzenie o istnieniu świata. Jeden z tych dowodów polega na argumentowaniu, że idea Boga swą mocą tak przewyższa moc umysłu, że musi pochodzić od bytu pozaumysłowego posiadającego wszystkie doskonałości, które w niej ujmujemy. Otóż dla niniejszych rozważań istotne jest przekonanie Descartes'a, że oprócz tej jednej jedynej idei wszystkie pozostałe swym istnieniem w umyśle nie wskazują na pozaumysłowe istnienie swych przedmiotów. Podane przez Descartes'a przykłady idei, a więc idee ludzi, zwierząt, czy jakichkolwiek rzeczy materialnych, to wszystko tak zwane idee nabyte /*adventitiae*/. Wyjaśniliśmy już, w jaki sposób postawa filozoficzna i stanowisko mechanistyczne

Descartes'a doprowadziły go do poglądu, że tzw. idee nabyte są umysłowi wrodzone jako pewna potencjalność, a rzeczywistość zewnętrzna swym mechanicznym oddziaływaniem daje jedynie umysłowi okazję do zaktualizowania owej potencjalności. Teraz dopiero jednak zrozumiałym się staje, na czym polega taka aktualizacja. Pod wpływem zewnętrznych bodźców mechanicznych umysł uświadamia sobie własną zawartość treściową. Nie jest to jednak momentalne uświadomienie sobie gotowego wzoru, takiego bowiem nie ma w umyśle, lecz aktywna działalność umysłu, który pod wpływem mnogości docierających doń impulsów tworzy taki wzór z elementów, którymi są idee zwane przez Descartes'a po prostu wrodzonymi. Zilustrujmy to prostym przykładem. Przedmiot, na który patrzę, stwarza dla mego umysłu okazję uświadomienia sobie takich idei wrodzonych, jak wielkość, kształt, ruch, liczba itp., oraz zorganizowania ich w konstrukt, który można by nazwać geometryczno-mechaniczną strukturą tego przedmiotu. Następnie dochodzi uświadomienie sobie i nałożenie na ów konstrukt jakości zmysłowych biorących się ze swoistych dyspozycji przedmiotu, dzięki którym oddziałując na mózg stwarza umysłowi okazję uświadomienia sobie wrodzonych mu idei barwy, dźwięku, zapachu itp. W rezultacie umysł uświadamia sobie ideę danego przedmiotu, która jest ideą skonstruowaną, choć żaden jej element nie dotarł do umysłu z zewnątrz.

Teoriopoznawcze stanowisko Descartes'a jest więc przeciwstawne scholastycznemu: u początków poznania jest

zawsze wrodzona umysłowi idea, a rzecz może co najwyżej stwarzać okazję do uświadomienia sobie tej idei. Kolejność poznawcza jest zatem następująca: świadome ujęcie idei wrodzonych /przy okazjonalnym oddziaływaniu rzeczy lub bez tego/, świadoma działalność konstrukcyjna umysłu, świadome ujęcie rzeczy poprzez skonstruowaną ideę. U scholastyków kolejność poznawcza jest odwrotna: od świadomości rzeczy, poprzez świadomość aktu poznawczego do uświadomienia sobie samego intelektu, oczywiście tylko jako władzy poznawczej. Tomasz z Akwinu podkreśla zasadniczą różnicę między sposobami poznawania przez umysł boski, anielski i ludzki. W przypadku Boga tym samym jest poznawanie swej istoty i poznawanie swego poznania; w przypadku anioła pierwszym przedmiotem poznania jest jego własna istota; w przypadku człowieka pierwszym przedmiotem poznania jest natura rzeczy materialnej. "Tym, co w pierwszej kolejności umysł ludzki poznaje, jest tego rodzaju [tj. materialny] przedmiot. W drugiej kolejności zaś umysł poznaje sam akt ujęcia poznawczego przedmiotu, a dopiero poprzez ten akt poznaje sam siebie"¹⁶⁴. Jak zobaczymy niżej¹⁶⁵, stanowisko scholastyczne było dla Descartes'a nie do przyjęcia, uniemożliwiało bowiem sformułowanie jakiegokolwiek kryterium wartości poznania. Zauważmy też, iż odmiennosc stanowisk w kwestii kolejności etapów poznania pociąga za sobą odmiennosc stanowisk w kwestii wyjścia poznawczego poza rzeczywistość naturalną. Stawiając rzecz materialną u początku poznania scholastycy musieli przyjąć, że istnieje przeję-

ście poznawcze od świata do Absolutu; podane przez Tomasz dowody istnienia Boga wychodzą od stwierdzenia oczywistości istnienia /w danym aspekcie poznawczym/ świata przyrody¹⁶⁶. Według Descartes'a natomiast rzeczywistość przyrodnicza nie tylko nie stoi u początku poznania, ale też nie może wyprowadzać poza samą siebie; podane przez Descartes'a dowody istnienia Boga wychodzą od stwierdzenia oczywistości istnienia świata idei¹⁶⁷.

Proces poznawania świata zewnętrznego jest więc procesem konstruowania idei oraz badania związków między nimi i ich elementami. Jednak w rozumieniu tym zdaje się kryć pewien słaby punkt: pojawia się mianowicie pytanie, jaka jest zasada jednostkowania poszczególnych idei będących ideami przedmiotów świata zewnętrznego. Przecież umysł posiada wrodzoną ideę kształtu jako takiego, ruchu jako takiego itd., a zatem utworzone konstrukty nie różniłyby się między sobą w ramach danego gatunku. Choć z innych powodów, problem ten był również problemem scholastyków. Przecież umysł poznaje wprawdzie formę rzeczy a dopiero wtórnie materię jako przystosowaną do formy. Forma jako taka jest natury ogólnej a zatem i materia jako przystosowana do formy jest poznawana jako ogólna. Tak rozważana materia nie może być zasadą jednostkowania; pozostaje więc materia jako istniejąca w danej jednostkowej rzeczy, czyli materia oznaczona istniejąca w oznaczonych kształtach /materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens/, której to materii właśnie

forma zawdzięcza swe ujednostkowanie /ex hac enim forma individuatur/. "Wynika stąd - pisze Tomasz - że umysł nasz nie może bezpośrednio poznawać rzeczy jednostkowych. Bezpośrednio umysł poznaje rzeczy jednostkowe poprzez władze zmysłowe, które formy od rzeczy przyjmują w organie cielesnym, a zatem przyjmują je w określonych wymiarach i stosownie do tego jak [owe formy] prowadzą do poznania materii jednostkowej. Albowiem jak forma ogólna prowadzi do poznania materii ogólnej, tak forma jednostkowa prowadzi do poznania materii oznaczonej, która jest zasadą jednostkowania"¹⁶⁸. Takie rozumienie materii jako zasady jednostkowania było więc próbą pogodzenia przekonania o zmysłowej genezie poznania z przekonaniem o abstrakcyjnym charakterze poznania intelektualnego.

Rozwiązanie scholastyczne z oczywistych powodów było nie do przyjęcia dla Descartes'a. Ale nasuwa się natychmiast przypuszczenie, że w ramach jego systemu rolę zasady jednostkowania mogłaby pełnić sfera tzw. jakości zmysłowych. Jednak zagadnienie to nie jest nigdy przez Descartes'a stawiane w ten sposób; dla niego problem jakości zmysłowych był zagadnieniem przyrodniczym, a nie filozoficznym, a zatem zgodnie z jego przyrodniczą wizją wszechświata musiał być rozwiązany przez odwołanie się do mechanistycznie pojmowanych zasad przyrody. Dlatego właśnie Descartes uzna, że wszelkie wrażenia zmysłowe są rezultatem ruchu ciała, i w konsekwencji będzie musiał przyjąć, że wszelkie cechy zewnętrzne przedmiotów są "tylko

rozmaitymi dyspozycjami tych przedmiotów sprawiającymi, że mogą w różnoraki sposób poruszać nasze nerwy"¹⁶⁹. Zapewne zgodne z intencjami Descartes'a będzie twierdzenie, że każdy przedmiot należący do tego samego gatunku przedmiotów ma sobie tylko właściwe owe "dyspozycje" i dzięki temu możemy poszczególne jednostkowe przedmioty odróżniać od siebie. Potwierdzeniem tej interpretacji może być fakt, że gdy w Medytacji drugiej Descartes przystępuje do badania natury przedmiotu materialnego jako takiego, to podkreśla, że trzeba w tym celu odróżnić ten przedmiot od jego "zewnętrznych form" i rozważać, "jakby nagi po zderciu zeń szat"¹⁷⁰. Bez owych zewnętrznych form czyli jakości zmysłowych pojedyncze przedmioty danego gatunku nie różnią się poznawczo.

Zauważmy, że pytanie, jak naprawdę wyglądają rzeczy świata zewnętrznego, nie mogło pojawić się w ramach systemu Descartes'a. Konsekwentna postawa immanentystyczna dopuszczała jedynie pytanie, jak jawią się umysłowi jego własne idee. Stanowisko takie mogłoby prowadzić do poglądu, iż rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, gdyby nie teza Descartes'a, że jasność i wyraźność ujęcia intelektualnego gwarantuje uchwycenie właśnie istoty rzeczy. W takim razie zaś jedynie sfera zewnętrzna rzeczy, nie stanowiąca o jej istocie, pozostawałaby niepoznawalną. Ale Descartes rozstrzygnął tę kwestię negatywnie odrzucając istnienie tej sfery. W Odpowiedzi na zarzuty szóste czytamy: "... barwy, zapachy, smaki i tym podobne rzeczy

są jedynie pewnymi doznaniem zmysłowymi /sensus/ istniejącymi w moim myśleniu /cogitatione/ i w niemniejszym stopniu różniącymi się od ciała, niż ból różni się od kształtu i ruchu pocisku zadającego ból; a wreszcie ciężar, twardość, siły ogrzewania, przyciągania, oczyszczania i wszystkie inne jakości, których doświadczamy /experimur/ w ciałach, polegają na samym ruchu lub na braku ruchu oraz na układzie i położeniu części¹⁷¹. A zatem, na gruncie systemu Descartes'a nie można pytać, jak wygląda rzecz pozaumysłowa, lecz tylko, jaka jest jej istota. Było to z jednej strony rezultatem zakwestionowania prawomocności poznania zmysłowego i oparcia się w konsekwencji na czystej intelekcyjności umożliwiającej poznanie istoty rzeczy, z drugiej strony zaś - rezultatem mechanicystycznie uzasadnionego odrzucenia istnienia sfery jakości zmysłowych. Można więc powiedzieć, że dla Descartes'a poznawanie świata zewnętrznego to docieranie do istoty elementów tworzących ten świat. Jest to możliwe dzięki syntetyzującej i konstruującej aktywności umysłu. Pytanie o wygląd świata zewnętrznego stawiać mogą jedynie ci, którzy nie są w stanie uwolnić się od nabytego w dzieciństwie automatyzmu zawierzenia danym zmysłowym¹⁷². Stąd właśnie bierze się ironiczna uwaga Descartes'a o tych astronomach, którzy "wykazawszy dowodami /rationibus/, że słońce jest parokrotnie większe od ziemi, nie mogą jednak wymóc na sobie tego, by osądzić, że nie jest ono mniejsze, gdy zwracają na nie swoje oczy"¹⁷³.

Metodyczne wątplenie podjął Descartes zasadniczo w tym celu, by rozstrzygnąć kwestię istnienia świata. I kwestia ta została rozstrzygnięta pozytywnie. Niepowątpiewalnym okazało się istnienie podmiotu myślącego. Z tego wynikało istnienie Boga. Ale myślący podmiot ma naturalne przekonanie o istnieniu rzeczy zewnętrznych względem niego. Naturalne przekonanie musi pochodzić od Boga, gdyby więc wprowadzało w błąd, znaczyłoby to, że Bóg jest zwodzicielem, a to jest niemożliwe. "A zatem rzeczy cielesne istnieją"¹⁷⁴. Jednakże z tego nie wynika, że są one takimi, jakimi jawią się w poznaniu zmysłowym, a zarówno argumentacja filozoficzna jak i przyrodnicza bezsprzecznie wykazują, że takimi być nie mogą. Można natomiast uzasadnić - i temu m.in. jest poświęcona Medytacja szósta - że spostrzeżenia zmysłowe mają znaczenie praktyczne: ukazują umysłowi, co dla człowieka jest korzystne, a co niekorzystne. Nie należy więc posługiwać się nimi w celu poznania istoty ciała; tę może uchwycić jedynie nakierowana do wewnątrz aktywność poznawcza umysłu. Na aktywność tę składa się nie tylko analiza idei wrodzonych, lecz także konstruowanie z nich złożeń.

Koncepcja idei skonstruowanych wyjaśniała więc, w jaki sposób umysł poznaje świat nie mając z nim bezpośredniego kontaktu: proces poznawania świata jest procesem konstruowania idei i badania związków i relacji zachodzących między nimi oraz między elementami takich konstruktywów. Jest to możliwe z jednej strony dzięki temu, że umysł

dysponuje potencjalnością pełnego zestawu wrodzonych idei, z drugiej - dzięki temu, że umysł może poprzez jasne i wyraźne ujęcie uchwycić wewnętrzną strukturę /lub stwierdzić wewnętrzną niezłożoność/ każdej idei wrodzonej. Jasność i wyraźność ujęcia jest także gwarancją możliwości uchronienia się przed popełnieniem błędu, zarówno błędu powstałego w rezultacie niewłaściwego wykorzystania danych zmysłowych, jak i błędu będącego rezultatem łączenia niezgodnych wzajem idei¹⁷⁵.

Decyzje terminologiczne Descartes'a były dość niefortunne. Głosząc, że wszystkie idee są umysłowi wrodzone, pewne z nich nazwał adventitiae czyli przychodzące z zewnątrz, nabyte, sugerując przez to myląc, jakoby w umyśle mogło znajdować się coś, co doszło z zewnątrz. Ale ogromna większość idei nabytych, to idee, które z innego punktu widzenia są ideami skonstruowanymi; tylko niektóre idee nabyte nie są skonstruowanymi /za takie można by uznać idee barw podstawowych, podczas gdy idee barw pośrednich są ideami nabytymi i skonstruowanymi/. Ponadto umysł może przecież tworzyć nieskończenie wiele idei skonstruowanych, które nie są ideami nabytymi, choć składają się z elementów będących ideami nabytymi /taką jest np. idea syreny/.

Zamieszanie to bierze się stąd, że podział dokonany przez Descartes'a nie jest podziałem jednorodnym, albo raczej w ogóle nie jest podziałem, lecz przeciwstawieniem sobie pewnych idei ze względu na ich właściwości. Gdy Descartes mówi o ideach nabytych, to przeciwstawia je ideom

/zwanym po prostu wrodzonymi/, które umysł może uświadczać sobie bez konieczności stworzenia ku temu okazji przez bodziec zewnętrzny. Gdy mówi o ideach skonstruowanych, przeciwstawia je ideom, które umysł uświadcza sobie jednym aktem ujęcia jasnego i wyraźnego, bez jakiegokolwiek aktywności konstrukcyjnej; takimi są przede wszystkim idee zwane wrodzonymi, ale także niektóre nabyte /np. idee barw podstawowych/. Należy przy tym zdawać sobie sprawę, że jeśli dana idea nie jest ideą skonstruowaną, to nie wynika z tego, że jest ideą niezłożoną; przykładem idei nieskonstruowanych przez umysł a wewnątrznie złożonych są idee figur geometrycznych.

Wszystkie te niekonsekwencje i niejasności terminologiczne nie powinny jednak przesłaniać faktu, że koncepcja idei skonstruowanych odgrywa zasadniczą rolę w systemie Descartes'a. Bez konstrukcyjnej działalności umysłu poznawanie świata zewnętrznego byłoby niemożliwe, a poznawanie świata wewnątrzumysłowego - nieporównanie uboższe.

5. Naturalne światło poznawcze

Wszystkie idee są umysłowi wrodzone, tj. powstają równocześnie z ukonstytuowaniem się danego umysłu i w tym sensie są naturalnym "wyposażeniem" umysłu. To właśnie dzięki wrodzoności wszystkich idei umysł może kierować

się jasnością i wyraźnością ujęcia jako jedynym i nieomylnym znakiem rozpoznania prawdy. W rezultacie umysł staje się autonomiczny w swym myśleniu: własną mocą aktualizuje wrodzoną sobie potencjalność. Z drugiej strony zaś aktualizacja taka będąc jasną i wyraźną daje tym samym gwarancję prawdziwości ujęcia. W tym sensie mówi Descartes, że umysł dysponuje pewnym naturalnym światłem poznawczym.

Określenia *lumen naturale* lub *lumière naturelle* Descartes używa bardzo często. Z reguły umieszcza je w kontekście stwierdzenia oczywistości danego ujęcia, w zwrotach typu: "oczywiste jest dzięki naturalnemu światłu, że..."¹⁷⁶, "pokazuje nam zaś niewątpliwie naturalne światło, że..."¹⁷⁷, "zgodnie z naturalnym światłem jest niezbita, że..."¹⁷⁸, "za pośrednictwem naturalnego światła wiadomo, że..."¹⁷⁹ itp. Jedno z niedokończonych wczesnych pism Descartes'a nosi nawet barokowy tytuł "Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne, które, zupełnie czyste i bez pomocy religii i filozofii, określa mniemania, jakie powinien mieć człowiek prawy odnośnie do wszelakich rzeczy mogących zajmować myśl jego; i przenika aż do tajników najbardziej osobliwych nauk". Z charakterystyczną dla swych wczesnych poglądów przesadą głosi Descartes, że rozum sam, bez korzystania z wiedzy książkowej, może zdobyć wszelką wiedzę; jedynym warunkiem jest posiadanie odpowiedniej metody. Obiecuje zatem przedstawić taką metodę i gwarantuje, że po zapoznaniu się z nią "dojdziecie do przekonania, że umysł zdrowy, wychowany nawet w pustyni i nie mający nigdy

innego światła prócz naturalnego, musiałby dojść do tych samych poglądów, co wasze, gdyby dobrze rozważył wszystkie te same racje"¹⁸⁰. Nie mówi jednak Descartes wprost, czym jest owo światło. Dopiero późniejsze pisma przynoszą nieco więcej wyjaśnień.

W Rozprawie o metodzie Descartes podkreśla konieczność posługiwania się "własną władzą sądzenia"¹⁸¹ w celu zbadania twierdzeń głoszonych przez innych, co uzasadnia właśnie tym, że "Bóg dał każdemu z nas pewne światło dla odróżniania prawdy od fałszu"¹⁸². A przecież już na samym początku tego dzieła stwierdził, że "zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem, jest z natury swej jednakowa u wszystkich ludzi"¹⁸³. Wynika z tego, że określenia "światło naturalne", "rozsądek" oraz "rozum" używane są przez niego zamiennie¹⁸⁴. W jednym z listów określi światło naturalne /*lumière naturelle*/ jako ogląd umysłowy /*intuitus mentis*/ będący instynktem czysto intelektualnym przeciwstawnym instynktowi wegetatywnemu¹⁸⁵. Podobnie w Medytacji trzeciej rozróżni popęd naturalny od światła naturalnego. Rozróżnienie to uzna za bardzo ważne: "wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez światło naturalne /jak np. że stąd, iż wątpię, wynika, że istnieję, itp./, żadną miarą nie może podlegać wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna zdolność, której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu, i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą"¹⁸⁶. Światło natural-

ne jest więc swoistą zdolnością, dzięki której umysł odróżnia prawdę od fałszu.

Ta naturalna zdolność poznawcza jest z natury swej niezawodna. Wprawdzie różne błędy mogą "przymiewać nasze światło naturalne i czynić nas w mniejszym stopniu zdolnymi do rozumowego ujmowania"¹⁸⁷, jest to jednak wynik z jednej strony braku krytycyzmu¹⁸⁸, z drugiej - braku właściwej metody. "I o wiele właściwiej jest nigdy nie myśleć o poszukiwaniu prawdy jakiejś rzeczy, niżli to czynić bez metody: jest to bowiem zupełnie pewne, że wskutek takich beładnych studiów i ciemnych dociekań naturalne światło ulega złączeniu, umysł zaś zaślepieniu, a wszyscy, którzy przyzwyczajają się tak poruszać w ciemnościach, tak dalece osłabiają bystrość swych oczu, iż później nie mogą znieść pełnego światła"¹⁸⁹. Tak więc brak metody jest przyczyną pozostawania w platońskiej jaskini. Nie chodzi przy tym o jakąkolwiek metodę, lecz o tę jedyną właściwą; przecież "uczeni używają często tak subtelnych rozróżnień, iż światło naturalne gaszą, a ciemności znajdują w tym nawet, z czego ludzie prości zawsze jasno zdają sobie sprawę"¹⁹⁰. Samo istnienie owego naturalnego światła jest oznaką, że metodą taką można odkryć. Natomiast gwarancją skuteczności metody jest istnienie Boga, który "jest w najwyższym stopniu prawdomówny" oraz "jest dawcą wszelkiego światła"¹⁹¹. A stąd wynika, że naturalne światło, czyli zdolność poznawania dana nam przez Boga, nie może nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile

tylko został uchwycony przez nią samą, tzn. o ile ujęty został jasno i wyraźnie. W przeciwnym bowiem razie zasięgiwałby Bóg na to, by go nazwać zwodzicielem, gdyby nam dał tę zdolność zdradziecką i fałsz biorącą za prawdę"¹⁹². Tym samym okazuje się, że światło naturalne, czyli rozsądek, czyli rozum, to tyle, co zdolność do ujęć jasnych i wyraźnych¹⁹³.

Tak rozumiane światło naturalne jest zasadniczo różne od światła nadnaturalnego czyli boskiego objawienia. W liście do Hyperaspistesesa podkreślił Descartes z naciskiem, że słowa "wierzyć" nie używa nigdy w odniesieniu do zagadnień naukowych¹⁹⁴. Światło wiary pozwala zrozumieć pewne zagadnienia przekraczające zdolność pojmowania naturalnego, ale nie jest potrzebne w przypadku zagadnień filozoficznych i naukowych¹⁹⁵. W polemice z Regiusem Descartes wyróżnił zagadnienia, które można poznać tylko dzięki wierze, np. dogmaty Trójcy i Wcielenia, zagadnienia, które można poznać z objawienia, ale do których można też dojść drogą czysto rozumową, np. istnienie Boga, oraz te, które "w żaden sposób nie odnoszą się do wiary, lecz wyłącznie do rozumowania ludzkiego, jak kwadratura koła, wytwarzanie złota metodą chemii i tym podobne"¹⁹⁶. Co więcej, wprawdzie Descartes zastrzegł się, że światło wiary należy stawiać wyżej niż światło naturalne¹⁹⁷, jednak odrzucił tezę, że wiara polega na akceptacji tego, co niejasne; przedmiot wiary może bowiem być ciemnym, ale warunkiem koniecznym uwierzenia w niego musi być jego jasne ujęcie¹⁹⁸. Można

z tego wnosić, że Descartes nie dopuszcza możliwości konfliktu między światłem naturalnym a światłem objawienia; różnica polega na tym, że światło objawienia umożliwia aktualizację, której umysł sam nie mógłby zrealizować. Descartes wyjaśnia Burmanowi, że objawienie biblijne umożliwia umysłowi zaktualizowanie wrodzonych mu idei Boga, liczby trzy itp. i utworzenie z nich idei Trójcy¹⁹⁹. Idee aktualizowane przez światło objawienia są więc z tego względu ideami nabytymi, ale ze względu na swoją wewnętrzną złożoność są ideami skonstruowanymi.

Istnienie naturalnego światła poznawczego przyjmowane było powszechnie przez scholastyków i Descartes nie jest pod tym względem nowatorem; jednak jego rozumienie tej kwestii jest zasadniczo inne. Scholastycy nie tyle musieli przyjmować istnienie w umyśle ludzkim jakiegoś światła poznawczego, co raczej musieli zakładać jakiś sposób uczestnictwa poznania ludzkiego w poznaniu boskim. Skoro bowiem wszystko zależy w istnieniu i działaniu od jedynego Boga, to również poznanie ludzkie nie może pozostać poza tą zależnością. Bardzo mocno akcentował to św. Augustyn głosząc, że poznanie intelektualne nie może się realizować bez pomocy /bezpośredniej!/ oświecenia boskiego²⁰⁰. Stanowisko to przyjmowano powszechnie do czasów Tomasza z Akwinu, tj. do momentu rozpowszechnienia się scholastyki arystotelizującej. Tomasz nie mógł /ze względów filozoficznych/ przyjąć tezy Augustyna, ale nie mógł też /ze względów doktrynalnych/ odzucić jej. Interpretu-

je zatem tezę Augustyna jako metaforę raczej i wyjaśnia, iż słowa Augustyna: "o wszystkim sądzimy ze względu na prawdę boską"²⁰¹ należy rozumieć w tym sensie, że widziemy wszystko w świetle boskim, ponieważ "samo naturalne światło rozumu jest pewnym partycypowaniem w świetle boskim"²⁰². Nie znaczy to jednak, że potrzebujemy stale być oświeceni boskim światłem, tak jak oko stale potrzebuje światła słonecznego, by widzieć; rozum sam w sobie posiada naturalne światło i nie potrzebuje w akcie poznawczym światła zewnętrznego²⁰³. Pomocy zewnętrznej potrzebuje jedynie przy poznawaniu zagadnień ze sfery nadprzyrodzonej. "Słońce cielesne oświetla z zewnątrz; ale słońce poznawcze, którym jest Bóg, oświetla od wewnątrz. Dla tego dane duszy światło naturalne jest oświeceniem Bożym, po to oświecającym, by poznawać wszystko, co należy do sfery poznania naturalnego. I nie jest do tego potrzebne żadne inne oświecanie; takiego oświecenia potrzeba jedynie do tego, co wykracza poza sferę poznania naturalnego"²⁰⁴.

Rozróżnienie światła naturalnego i światła objawienia jest u Tomasza paralelne względem rozróżnienia prawd, "które przewyższają wszelką zdolność rozumu ludzkiego"²⁰⁵, jak np. dogmat Trójcy, oraz prawd, do których można także dochodzić "kierując się naturalnym światłem rozumu"²⁰⁶, jak np. istnienie Boga. Oczywiście, Tomasz podkreśla, że prawdy rozumu nie sprzeciwiają się prawdom wiary: prawdy wiary przewyższają wprawdzie siły rozumu ludzkiego, ale

i jedne i drugie prawdy pochodzą od Boga, a zatem nie może zaistnieć między nimi konflikt²⁰⁷. Równie mocno podkreśla jednak, że brak sprzeczności nie jest równoznaczny z możliwością zrozumienia prawd wiary. Na przykładzie różnicy mocy poznawczej umysłu: boskiego, anielskiego i ludzkiego wyjaśnia Tomasz, że skoro anioł nie może zrozumieć wszystkiego, co rozumie Bóg, to tym bardziej człowiek rozumie jeszcze mniej niż anioł. Błędem jest zatem twierdzić, że prawdy wiary są fałszywe, ponieważ nie można ich "badać rozumem"²⁰⁸.

Znamienne jest uzasadnienie, dlaczego rozum ludzki nie może zbadać niektórych prawd. Tomasz widzi przyczyny tej niemożności w tym, że poznanie ludzkie ma swój początek w poznaniu zmysłowym. "Należy też rozważyć, iż rzeczy zmysłowe, od których rozum ludzki bierze zasadę poznania, zatrzymują u siebie jakiś ślad podobieństwa bożego. Ślad ten jest jednak tak niedoskonały, że okazuje się być zupełnie niewystarczającym do ukazania samej substancji Boga. Skutki mają bowiem, we właściwy sobie sposób, podobieństwo do swych przyczyn, gdyż czynnik działający sprawia skutek podobny do siebie; jednakże skutek nie osiąga nigdy doskonałego podobieństwa do czynnika działającego. A zatem, jeśli chodzi o poznanie prawdy wiary, która jedynie dla oglądających substancję bożą może być całkowicie znana, to rozum ludzki może jedynie zbierać dla jej potwierdzenia różne argumenty uprawdopodobniające. Nie wystarczają one jednak do tego, by prawdę tę uchwycić w trybie dowo-

du albo tak, jakby była zrozumiała sama przez się"²⁰⁹. Tomasz rozumie tu następująco: skoro początkiem poznania jest kontakt zmysłów z rzeczami, a rzeczy zachowują jedynie nikły ślad podobieństwa do boskiej przyczyny, to i poznanie tej przyczyny jest bardzo niewyraźne. Co więcej, samo poznanie zmysłowe jest z natury niedoskonałe, a skoro jest początkiem wszelkiego poznania, zatem poznanie ludzkie jest z natury niedoskonałe. "Gdzie światło intelektualne jest czyste, jak w przypadku aniołów, tam ukazuje bez trudności w sposób naturalny wszystko, co poznawane, tak, że w ich mocy jest poznać wszystko, co naturalne. W nas natomiast światło to jest jakoś przyciemnione przez połączenie z ciałem i siłami cielesnymi; i to jest przeszkodą sprawiającą, że nie może ono swobodnie oglądać prawdy, nawet tej poznawanej w sposób naturalny"²¹⁰.

Tak więc według Tomasza poznanie ludzkie nie jest doskonałe i być takim nie może, jak długo umysł poznający pozostaje złączony z ciałem. Według Descartes'a natomiast poznanie zmysłowe jest źródłem błędów, ale ponieważ nie jest ono ani początkiem, ani podstawą poznania w ogóle, zatem termin "poznanie niedoskonałe" jest bezsensowny; poznanie może być błędne, jeśli mącą je bezkrytycznie przyjmowane dane zmysłowe, ale jeśli to nie zachodzi, wówczas poznanie jest po prostu poznaniem prawdziwym.

Porównanie Descartes'a z Tomaszem w omawianym aspekcie ukazują zasadniczą odrębność ich postaw filozoficznych. Według Descartes'a światło naturalne jako swoista

zdolność umysłu odróżnia prawdy od fałszu jest tym samym, co zdolność poznawania czyli zdolność do ujęć jasnych i wyraźnych. Według Tomasza światło naturalne jest zdolnością rozumu, a więc władzy poznawczej do poznawania w sferze naturalnej czyli przyrodniczej. Jeśli Tomasz mówi o naturalnym świetle rozumu, a Descartes po prostu o świetle naturalnym, to różnica terminologii oddaje zasadniczą różnicę treści. Tomasz mówi bowiem o tym, że umysł dzięki swej władzy poznawczej, jaką jest rozum, poznaje w sposób naturalnym tj. nie wymagający pomocy nadprzyrodzonej, wszystko to, co należy do sfery rzeczywistości zmysłowej. Descartes mówi natomiast o tym, że umysłowi z natury przysługuje zdolność jasnego i wyraźnego ujmowania swej własnej zawartości treściowej. Tomasz będzie więc wyjaśniał procesy poznawcze umysłu wychodząc od poznania zmysłowego, Descartes natomiast będzie wyjaśniał procesy poznawcze wyłącznie w obrębie samego umysłu. Descartes może to czynić, przyjmuje bowiem, że umysł dysponuje pełnym zestawem idei, z których wszystkie są mu wrodzone; Tomasz przyjmował, że umysł jest całkowicie czysty przed pierwszym kontaktem poznawczym. Mówiąc inaczej: u Tomasza światło poznawcze oświetla rzeczy zewnętrzne względem umysłu, u Descartes'a natomiast oświetla ono wnętrze umysłu. Dla Tomasza stanowisko Descartes'a musiałoby być fałszywe, gdyż przypisywało umysłowi ludzkiemu cechę właściwą jedynie umysłowi bożemu. "Jedynie bowiem w przypadku Boga zdolność jego intelektu jest równa jego substancji i dlatego umysł boski do-

kładnie pojmuje o sobie, czym jest, i poznaje wszystko, co o nim samym jest pojmowalne"²¹¹. Stanowisko scholastyczne w tej kwestii znane było Descartes'owi.

6. Boski charakter idei ludzkich

Utożsamienie naturalnego światła poznawczego ze zdolnością do ujęć jasnych i wyraźnych było konsekwencją teoriopoznawczego stanowiska Descartes'a. Sytuując przedmiot poznania całkowicie wewnątrz umysłu Descartes musiał przyjąć, że umysłowi z natury przysługuje zdolność jasnego i wyraźnego ujmowania swej własnej zawartości treściowej. W rezultacie jednak idea stawała się nie tylko przedmiotem /bezpośrednim/ poznania, ale także warunkiem koniecznym możliwości poznania i jednocześnie zasadą wyjaśniającą proces poznawczy. Nikt przed Descartes'em nie wyjaśniał w taki sposób zasad działania umysłu ludzkiego i Descartes był tego świadom. Podkreślając w dyskusji z Hobbesem, że idee to nie tylko wyobrażenia, ale wszystko to, co umysł bezpośrednio ujmuje, czyni następującą uwagę: "A posłużyłem się tą nazwą, ponieważ była ona już powszechnie używana przez filozofów dla oznaczenia form ujmowania dokonywanego przez umysł boży, chociaż nie uznajemy w Bogu żadnej wyobraźni; nie miałem zresztą żadnej [nazwy] bardziej stosownej"²¹². Descartes przyznaje więc wprost, że inspiracją jego teorii idei była scholastyczna doktryna idei boskich²¹³.

Nazwa "idea" ma bardzo stary rodowód grecki. Jako termin filozoficzny wykrystalizowała się u Platona, chociaż sposób, w jaki posługiwał się nią, był niejednoznaczny i dopuszczał możliwości rozmaitych interpretacji. Najpowszechniej przyjęła się interpretacja Arystotelesa, według której idea w sensie platońskim jest wiecznym i niezmiennym bytem, transcendentnym względem bytowości rzeczy zmysłowych. Tak rozumianą teorię idei Arystoteles odrzuca stawiając na jej miejsce własną, według której tym, co Platon nazywał ideą, jest eidos czyli forma rzeczy realnie w niej obecna, tym samym zaś będąca jednym z dwu /obok materii/ składników konstytutywnych bytu²¹⁴. Z drugiej strony jednak tak pojęta forma wyrażała istotę rzeczy, której była formą, i tym samym stawała się jedyną podstawą tworzenia pojęć przez umysł.

Opowiadając się za Arystotelesem Tomasz z Akwinu przyjął również jego interpretację platońskich idei, tj. przyjął, że "przez idee rozumie się formy jakichś rzeczy istniejące poza samymi rzeczami"²¹⁵. I przy tym rozumieniu konsekwentnie ustalił, że forma rzeczy istniejąca poza rzeczą może pełnić względem tej rzeczy jedną z dwu funkcji: albo być jej wzorcem /exemplar/, albo zasadą /principium/ jej poznawania. Pierwszą z tych funkcji wykrywamy wszędzie tam, gdzie coś powstaje świadomie i celowo; aby bowiem czynnik tworzący nadał formę temu, co jest tworzone, wpiern w nim samym musi forma ta zaistnieć²¹⁶. Jest tak zarówno w przypadku powstawania czegoś

w sposób naturalny, np. wtedy, gdy człowiek rodzi człowieka czy ogień zradze ogień, jak i w przypadku twórczych działań świadomych, np. gdy człowiek przystępuje do budowy domu mając wpiern jego wzorzec w swym umyśle.

Druga z tych funkcji jest funkcją czysto poznawczą. Dana rzecz może być bowiem poznawana na dwa sposoby: albo za pośrednictwem właściwej jej formy, jak np. gdy oko widzi kamień za pośrednictwem formy poznawczej /speciem/ kamienia, albo za pośrednictwem formy czegoś podobnego do niej, jak np. gdy poznajemy przyczynę przez jej podobieństwo do skutku lub człowieka na podstawie jego wizerunku. Poznawanie za pośrednictwem formy właściwej danej rzeczy może z kolei być również dwojakie: albo "poprzez formę, którą jest sama ta rzecz"²¹⁷, w który to sposób Bóg zawsze poznaje swoją istotę, a podobnie anioł, albo "za pośrednictwem formy, które jest czymś innym od samej tej rzeczy, czyli jest z niej wyabstrahowana, co mianowicie ma miejsce wówczas, gdy forma jest bardziej niematerialna, niż sama ta rzecz, jak w przypadku formy kamienia wyabstrahowanej z kamienia"²¹⁸.

Widzieliśmy już jak wielką rolę odgrywają w Tomasza teorii poznania owe formy poznawcze²¹⁹. To dzięki owym species realizować się może nie tylko poznanie zmysłowe, ale również poznanie intelektualne²²⁰. U podstaw takiego rozumienia poznania leżało bezrefleksyjne przekonanie o istnieniu rzeczywistości zewnątrzmysłowej; chodziło tylko o wykrycie środka, dzięki któremu rzeczywistość tę ujmuje-

my poznawczo. Powstające w umyśle pojęcie jest wtórne wobec rzeczy, jest ową species intelligibilis expressa utworzoną przez intelekt bierny z wyabstrahowanej przez intelekt czynny species intelligibilis impressa. Późniejsi scholastycy będą się posługiwali terminem conceptus dla określenia pojęcia w odróżnieniu od idei jako wzoru twórczego²²¹. Nigdy jednak nie twierdzono, iż tak czy inaczej rozumiana idea jest bezpośrednim przedmiotem poznania; idea jest jedynie środkiem umożliwiającym poznanie²²². Pod tym względem nie ma żadnego podobieństwa między stanowiskiem Descartes'a a stanowiskiem Tomasza. Istnieje natomiast znamienne analogia, na którą wskazał Descartes, między jego teorią idei a scholastycznym rozumieniem idei w umyśle bożym.

Tomasz musiał przyjąć, że w Bogu istnieją idee zarówno w sensie wzorców, jak i w sensie zasad poznawczych. Idee jako wzorce rzeczy muszą istnieć w umyśle bożym, świat bowiem nie jest dziełem przypadku, lecz jest wynikiem świadomej działalności stwórczej; a zatem "koniecznym jest, aby w umyśle bożym istniała forma, na podobieństwo której świat został ustanowiony"²²³. Tomasz będzie następnie uzasadniał, że Bóg posiada ideę każdej rzeczy, zarówno istniejącej, jak i nieistniejącej czy mogącej dopiero w przyszłości zaistnieć²²⁴.

Dla niniejszych rozważań większe znaczenie ma funkcja poznawcza idei boskich. Cytowaliśmy już twierdzenie Tomasza, że Bóg poznaje swą istotę poprzez nią samą.

Tomasz nie chce przez to powiedzieć, że istota Boga jest dla niego ideą. "Chociaż Bóg poznaje siebie i wszystko inne poprzez swą istotę, jednakże jego istota jest zasadą stwórczą względem innych [bytów], nie zaś względem niego samego. I dlatego spełnia ona [= istota boża] rolę idei w odniesieniu do innych [bytów], nie zaś w odniesieniu do samego Boga"²²⁵. Z tego właśnie wynikało mu, że "Bóg jest podobieństwem wszystkich rzeczy w aspekcie swej istoty. Stąd też idea w Bogu nie jest niczym innym, jak istotą Boga"²²⁶. Wszystko to należy rozumieć zgodnie z tezą: "Idea nie określa boskiej istoty, o ile jest ona istotą, lecz o ile jest podobieństwem lub racją tej czy innej rzeczy"²²⁷.

Rozróżnienie idei jako podobieństwa czyli wzorca rzeczy i idei jako racji rzeczy jest prostą konsekwencją wyróżnienia dwu funkcji spełnianych przez idee: funkcji wzorczej i funkcji poznawczej. Ale te dwie funkcje, choć występują zarówno w przypadku człowieka, jak i w przypadku Boga, to przecież nie są takie same w obu tych przypadkach. Różnica zasadza się na tym, że Bóg poznaje poprzez swoją istotę, czego oczywiście nie można orzec o człowieku. Chcąc zrozumieć stanowisko Tomasza w tej kwestii zwróćmy wpierrw baczniejszą uwagę na rozróżnienie idei jako exemplar i idei jako ratio. Tomasz wyjaśnia to następująco. "Otóż jako zasadę tworzenia rzeczy należy [ideę] nazywać wzorcem i zaliczać ją do poznania praktycznego. Natomiast jako zasada poznania nazywana jest w sensie właści-

wym racją i może należeć także do wiedzy spekulatywnej. Idea jako wzorzec odnosi się więc do wszystkiego, co przez Boga uczynione zostało w jakimkolwiek czasie. Idea jako zasada poznania odnosi się natomiast do wszystkiego, co jest przez Boga poznawane, nawet jeśli to w żadnym czasie nie zaistniało, oraz do wszystkiego, co przez Boga jest poznawane w swej właściwej racji w sposób spekulatywny²²⁸. Można to rozumieć tak, że w przypadku Boga poznanie praktyczne nie różni się w swej istocie od poznania spekulatywnego: Bóg stwarza byty aktem poznawczym, choć nie każdy boski akt poznawczy jest stwarzaniem²²⁹. Aktualizacja myśli bożej zależy tylko i wyłącznie od woli bożej.

W takim kontekście należy odczytywać następujące wyjaśnienie sposobu działania umysłu bożego podane przez Tomasza: "[Bóg] poznaje bowiem swoją istotę w sposób doskonały. Poznaje ją zatem we wszelaki sposób, na jaki tylko może być ona poznawana. Może zaś ją poznawać nie tylko ze względu na to, jaką jest ona sama w sobie, lecz także ze względu na to, jak mogą w niej mieć udział stworzenia zgodnie ze stopniem [swego do niej] podobieństwa. Każde zaś stworzenie ma własną formę poznawczą zgodnie z tym, w jakim stopniu uczestniczy w podobieństwie do istoty bożej. Tak więc stosownie do tego, jak Bóg poznaje swoją istotę jako możliwą do naśladowania dla tego oto stworzenia, poznaje ją jako właściwą rację i ideę tego oto stworzenia"²³⁰. Tak więc istnienie danej rzeczy jest istnie-

niem zrelatywizowanym do aktu poznawczego bożego umysłu. Mówiąc inaczej: rzecz jako istniejąca to tyle, co rzecz jako poznana przez Boga. Tomasz zaznaczy przy tym, że wprawdzie jest wiele rzeczy, których nie poznajemy, ale nie ma takich, których by intelekt ludzki nie poznawał potencjalnie, a intelekt boski aktualnie²³¹.

Wyróżnienie idei jako racji rzeczy stworzonych wyjaśniało też sposób partycypacji poznania ludzkiego w poznaniu boskim. "Dusza ludzka poznaje wszystko w wiecznych ideach-racjach, przez partycypację w których wszystko poznajemy"²³², powie Tomasz i wyjaśni, że należy to rozumieć tak jak powiedzenie, że jakąś rzecz widzimy w słońcu, co znaczy, że widzimy ją dzięki światłu słonecznemu. "Samo bowiem światło intelektualne, które jest w nas, niczym innym nie jest, jak pewnym uzyskanym przez partycypację podobieństwem do światła niestworzonego, w którym zawierają się wieczne idee-racje"²³³. To właśnie owa partycypacja, a nie właściwości samego umysłu, gwarantuje pewność poznania. Chociaż ludzie różnią się między sobą co do stanowiska w wielu kwestiach, to przecież niektóre prawdy przyjmowane są przez wszystkich i na ich podstawie może umysł wyrobić sobie pewne wyobrażenie prawdy bożej. "O ile zatem jakiś umysł poznając cokolwiek w sposób pewny, ogląda to bezpośrednio w tych zasadach, to po dokonaniu się w nim wnioskowania mówi się o nim, że ogląda wszystko w prawdzie bożej lub w wiecznych ideach-racjach i zgodnie z nimi o wszystkim sądzi"²³⁴. Nieco dalej porówna Tomasz umysł lu-

dzki do zwierciadła odbijającego podobieństwo boże, ale nie zapomni natychmiast podkreślić, że osiągnięte w ten sposób poznanie Boga nie przewyższa swą jakością jakości poznania zmysłowego.

Powyższe przedstawienie stanowiska Tomasza wystarczy, aby dojrzeć zasadniczą analogię teoriopoznawczą między tomistyczną teorią idei boskich a kartezjańską teorią idei ludzkich. Doktryna scholastyczna zainspirowała Descartes'a i on sam to przyznał. Nasze dalsze rozważania ukazały, w jaki sposób inspiracja ta była realizowana i na czym polega zasadnicza odrębność i nowatorstwo Descartes'a w porównaniu ze scholastyką. W tym miejscu zwrócić jedynie uwagę na znamienne przesunięcie punktu widzenia. Według Tomasza rzecz jako istniejąca może być rozumiana w pewnym aspekcie jako poznana przez Boga. Otóż konsekwencją Descartes'a rozumienia idei musiała być teza, że rzecz jako przedmiot poznania ludzkiego istnieje wyłącznie w akcie poznawczym umysłu ludzkiego. Oczywiście Descartes przyjmuje obiektywne istnienie świata, a skoro przyjmuje też istnienie Boga, to tym samym zgodziłby się ze stanowiskiem Tomasza. Jednak według niego rzecz istniejąca obiektywnie jako ciąg ruchów cielesnych istnieje w swej istocie i uposażeniu właściwościowym tylko w akcie poznawczym intelektu. Mówiąc ściślej: istota rzeczy nie odsłania się w ciągu doznań zmysłowych, lecz umysł odnajduje ją w idei bytującej w nim samym, wszelkie zaś właściwości pozaistotowe są rezultatem takich a nie innych dy-

spozycji przedmiotu do oddziaływania na system nerwowy podmiotu poznającego. Według Tomasza ujęcie istoty rzeczy przez ujęcie idei było możliwym tylko dla Boga. Według Descartes'a jest to naturalna czynność umysłu ludzkiego; różnica w płaszczyźnie teoriopoznawczej sprowadza się do tego tylko, że umysł boski poznając stwarza, umysł ludzki natomiast poznaje coś o czym sądzi, że istnieje jego zewnątrzmysłowy przedmiot. W rezultacie Tomasz musiał przyjąć jakiś sposób uczestnictwa poznania ludzkiego w poznaniu boskim, Descartes natomiast nadał umysłowi ludzkiemu pełną autonomię.

Jeżeli, według Descartes'a, umysł ludzki jest autonomiczny w swych działaniach poznawczych, to aby nie działać bezskutecznie, musi w sobie samym wykryć właściwe reguły działania. To dlatego Descartes dąży do wypracowania jedynie poprawnej metodologii. Na rezultat tego dążenia nie ma wpływu ani odejście od tradycji arystotelesowskiej, ani zbliżenie się do tradycji platońskiej. Rozpatrzymy bliżej tę kwestię.

Arystotelesowska interpretacja platońskiej teorii idei, przyjęta przez Tomasza, nie jest jedyną możliwą. Można bowiem platońską ideę rozumieć nie tylko jako postać, w jakiej dana rzecz jawi się podmiotowi poznającemu, ale także jako ogląd, aktywną czynność ujmowania intelektualnego tej postaci. Przy tym rozumieniu idea nie jest statycznym archetypem, lecz aktywnym tworzeniem przez intelekt jedności w otaczającej go różnorodności świata

zewnątrznego; od czasów Platona to tworzenie jedności sta-
je się głównym celem nauki. Przy tej interpretacji można
mówić o uderzającym podobieństwie Descartes'a do Plato-
na²³⁵. Jednak porównywanie takie byłoby powierzchownym
i nie chwyciłoby istoty problemu²³⁶. Aby teoria idei mo-
gła stać się podstawą metodologii, idea powinna być rozu-
miana jako kategoria niesprowadzalna do kategorii rzeczy-
wistości przez nią wyjaśnianej. Otóż myśl grecka rozmaicie
tłumaczyła rzeczywistość, zawsze jednak czyniła to w kate-
goriach tejże rzeczywistości, tzn. ostatecznym tłumacze-
niem było takie czy inne rozumienie natury lub istoty rze-
czy. I niezależnie od tego, czy Platon pojmował idee jako
samoistne byty, czy jako zasady myślenia, można sądzić,
że chodziło mu o wyjaśnienie istoty tego, co istnieje,
poprzez podanie naturalnych zasad tłumaczących całą rzeczy-
wistość. A skoro idee były dla niego - niezależnie od tego
jak je rozumiał - ostatecznym tłumaczeniem rzeczywistości,
to nie mógł ich traktować instrumentalnie; platońska teo-
ria idei mogła stać się podstawą metafizyki, nie mogła na-
tomiasz doprowadzić do zbudowania metodologii. Nawet w
dialogach, w których główny nacisk położony jest na epi-
stemologiczną charakterystykę idei, a więc w "Fedonie" i
"Filebie", nie sposób odgraniczyć rozważań natury metodo-
logicznej od rozważań natury metafizycznej. Stanowisko Ary-
stotelesa pod tym względem nic nowego nie wniosło; sytuowa-
nie idei w jednostkowej rzeczy jeszcze bardziej uwidacznia
jej przyrodniczy charakter i jest przyczyną, dla której

Arystoteles nie był w stanie wyjść w badaniach naukowych
poza opis danych zmysłowych i jałową dedukcję.

Próba wyjaśniania przyrody w kategoriach poza przy-
rodniczych mogła pojawić się /i stać się powszechną/ do-
piero po wkroczeniu do filozofii chrześcijańskiego obja-
wienia. W scholastyce arystotelesowsko-tomistycznej przy-
biera ona postać rozmaitego uzasadniania twierdzenia o
egzystencjalnej niesamowystarczalności świata. Gdy jednak
jedyną zasadą wszystkowszyscy wyjaśniającą staje się Bóg, wówczas
nie wyjaśnia się naprawdę niczego. Scholastyka nic nie
dodała do metody Arystotelesa, posunęła się jedynie znacz-
nie dalej w pustym werbalizmie. Aby możliwe było idealiza-
cyjne podejście do wiedzy, charakterystyczne dla nauki no-
wożytnej i tak płodne, konieczne było rozgraniczenie w ob-
rębie tego co naturalne dwu zasadniczo różnych płaszczyzn:
umysłowej i przyrodniczej. W rezultacie kategorie z pier-
wszej płaszczyzny mogły służyć do wyjaśniania zjawisk z
drugiej płaszczyzny. Tego właśnie dokonał Descartes i dal-
sze rozważania winny ukazać drogę, jaką do tego doszedł²³⁷.
Sam Descartes był przekonany o swej odrębności i niezale-
żności zarówno od Platona, jak i od Arystotelesa. We wstę-
pie do Poszukiwania prawdy poprzez światło naturalne napi-
sze, że nie wątpi, iż po zapoznaniu się z jego metodą
czytelnik przyjmie głoszone przez niego prawdy, "choć
ich nie zapożyczam ani od Arystotelesa, ani od Platona"²³⁸.

UŻYTECZNOŚĆ POZNAWCZA JĘZYKA

1. Zagadnienie możliwości języka uniwersalnego

W 1629 roku pojawiła się w Paryżu ulotka napisana po łacinie a zawierająca szkic projektu uniwersalnego języka. Autor ulotki w sześciu postulatach wyłożył swoje poglądy na strukturę takiego języka, sposób posługiwania się nim i zadania, jakie miałyby spełniać. Mersenne przesłał Descartes'owi tę ulotkę prosząc o uwagi krytyczne. Descartes odpowiedział listem datowanym 20 listopada 1629 roku¹. Tekst ulotki niestety nie zachował się i wszystko, co wiemy, to skąpe uwagi Descartes'a. A ten nie był zachwycony projektem. Nie był nawet pewien, czy dobrze rozumie propozycje autora: "być może myślę się; chciałem tylko napisać Ci wszystko, co mogłem wyprowadzić z tych sześciu postulatów, abyś mógł, gdy już będziesz znał cały projekt, sprawdzić, czy go dobrze rozpracowałem"². Uwagi Descartes'a były tyleż krytyczne, co lekceważące krytykowane przedsięwzięcie. Niemniej, po przeprowadzeniu krytyki Descartes wyjaśnia, dlaczego jego ocena jest tak negatywna. Wyjaśnienie to nie tylko ukazuje stanowisko Descartes'a w kwestii języka uniwersalnego, ale także - i przede wszy-

stkiem - pozwala uchwycić genezę najistotniejszego aspektu karterjańskiego systemu filozoficznego. Descartes podaje bowiem warunki, jakie spełniać winien język, aby być uniwersalnym; zrealizowanie tych warunków zależy jednak od posiadania odpowiedniego systemu filozoficznego. W roku 1629 Descartes miał już za sobą pewne przemyślenia i badania przyrodnicze i matematyczne, ale prace filozoficzne przyjdą później. W bogatej korespondencji Descartes'a omawiany list jest pierwszym o treści filozoficznej; oprócz krótkiej wzmianki o pewnym problemie estetycznym w liście do Mersenne'a z 18 marca 1630 r. kolejnym listem w całości poświęconym zagadnieniom filozoficznym będzie list z 15 kwietnia 1630 r. skierowany do tego samego adresata. Warto zatem przyrzeć się uważniej krytyce przeprowadzonej przez Descartes'a. Jeżeli uda się właściwie zinterpretować motywy, jakie nim kierowały, uzyskamy lepsze zrozumienie podstaw jego systemu filozoficznego. Rozpocząć musimy od negatywnej części rozważań.

Descartes nie podaje niestety pełnego brzmienia sześciu postulatów postawionych przez nieznanego autora. Nie obdarza też wszystkich jednorską uwagą, niektóre wręcz pomija jako nieistotne bądź niezrozumiałe. Tak właśnie potraktował postulat piąty, w którym użyte zostało słowo arcanum, co natychmiast wzbudza jego nieufność. Nie wiadomo właściwie, co głosił ten postulat. Descartes poprzestaje bowiem na ironicznej uwadze, że skoro autor tak wiele rozmyślał na temat gramatyk różnych istniejących języków, aby

wpaść na pomysł uproszczenia gramatyki projektowanego języka, to w rezultacie mógłby zostać doskonałym nauczycielem tamtych języków, co zdaje się być jedyną korzyścią owych rozmyślań. Podobnie nie jest jasne, czego dotyczył postulat trzeci; Descartes mówi, że stanowi on dla niego całkowite arcanum. Oto odpowiedni fragment: "Autor twierdzi bowiem, że objaśni myśli starożytnych za pomocą słów, których oni sami używali, jeśli każde słowo uzna za prawdziwą definicję rzeczy. Otóż twierdzić tak, to tyle samo, co mówić, że objaśni się myśli starożytnych biorąc ich słowa w znaczeniu /sens/, w jakim oni sami nigdy ich nie używali; działa to odstręczająco"³. Wydaje się, że Descartes protestuje w tym miejscu przeciwko utożsamieniu znaczenia słowa z przedmiotem, do którego słowo się odnosi. Czy jest to także wyrażenie przekonania, że przedmiot nie może być nigdy zdefiniowany w sposób ostateczny, jego percepcja intelektualna jest bowiem różna w różnych okresach czasu? Do kwestii tej jeszcze powrócimy.

Więcej uwagi poświęca Descartes postulatowi pierwszemu i czwartemu wskazując na ich wzajemny związek. Postulat pierwszy dotyczył łatwości opanowywania projektowanego języka. Autor postulował, by język ten był na tyle prosty, że przeciętny człowiek mógłby nauczyć się w ciągu najwyżej sześciu godzin konstruować zdania przy pomocy słownika. O postulacie czwartym Descartes mówi, że dotyczy on znaczenia słów /signification des mots/ i przytacza fragment łacińskiego oryginału: linguam illam inter-

pretari ex dictionario - "dokonywał przekładów z tego języka posługując się słownikiem"⁴. Zdaniem Descartes'a postulat ten nie wnosi niczego istotnego. Nauczanie się każdego języka polega na poznanie znaczenia słów i gramatyki, przy czym faktyczną trudność stanowi właśnie opanowanie gramatyki. To dlatego lingwista mając tekst w nieznanym mu języku potrafi jakos wydobyc jego sens posługując się słownikiem, czego nie potrafi dokonać osoba nie mająca obeznanie w strukturach gramatycznych języków⁵. Jeżeli więc autor postuluje skonstruowanie języka łatwego do opanowania, to winien główną uwagę poświęcić problemom gramatyki; stąd związek postulatów pierwszego i czwartego. Ze swej strony Descartes podaje następującą propozycję: "jeżeli utworzyłoby się język, w którym istniałby tylko jeden sposób koniugacji, deklinacji i formowania słów, w którym nie byłoby wcale czasowników ułomnych ani nieregularnych, a więc wszystkiego tego, co powstaje w trakcie zwiększającej się niestaranności w posługiwaniu się [językiem], w którym nawet odmienianie rzeczowników czy czasowników oraz budowanie zdań dokonywałoby się przez dołączenie afiksów po lub przed słowami podstawowymi /les mots primitifs/, przy czym wszystkie te afiksy byłyby wymienione w słowniku, wówczas nie byłoby niczego nadzwyczajnego w tym, że prości ludzie nauczyliby się w ciągu najwyżej sześciu godzin układać zdania w tym języku przy pomocy słownika"⁶.

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku postulatów

drugiego i szóstego: Descartes nie sądzi, aby miały one jakies istotne znaczenie, a ze swej strony podaje pewną propozycję zrealizowania ich. Postulat drugi brzmiał: *cognita haec lingua caeteras omnes, ut eius dialectos, cognoscere* - "znając ten język wszystkie pozostałe poznać jako jego dialekty"⁷. Descartes interpretuje ten postulat następująco: autor postuluje utworzenie języka nie posiadającego żadnych nieregularności gramatycznych, takiego, że języki już istniejące /a więc z rozmaitymi nieregularnościami/ mogłyby być uważane za pochodne od niego lub, mówiąc inaczej, za jego odmiany /dialekty/. Ale samo utworzenie takiego języka nie przesądza jeszcze o tym, w jakim okresie czasu osoba znająca ów język podstawowy mogłaby opanować któryś z dialektów. Dlatego Descartes proponuje nieco inne podejście. Redzi mianowicie autorowi, by ułożył słownik słów podstawowych projektowanego języka podając dla każdego słowa podstawowego jego odpowiedniki z poszczególnych języków naturalnych. Sugeruje przy tym, by każdemu słowu podstawowemu odpowiadał zbiór czasowników w formie bezokolicznika, np. dla słowa podstawowego oznaczającego miłość podany byłby zbiór słów: aimer, amare, philein itd. "Wówczas Francuz dodając do aimer afiks wyznaczający rzeczownik utworzy l'amour, Grek doda ten afiks do philein itd."⁸. Co więcej, można słowa podstawowe zastąpić symbolami cyfrowymi, co pozwoli zrealizować postulat szesty, z którego Descartes przytacza fragment: *scripturam invenire, etc.* - "wynalazł pismo itd."⁹

Pomysł ten przyniósłby pewną korzyść: "jeżeli bowiem wprowadzi się do słownika jeden znak cyfrowy odnoszący się do aimer, amare, philein i wszystkich synonimów, wówczas książka napisana przy użyciu takich znaków będzie mogła być przetłumaczona przez wszystkich, którzy dysponują tym słownikiem"¹⁰.

W dalszej części listu Descartes mówi wprost, że możliwość wykerzystania projektowanego języka w piśmie jest jedyną pozytywną stroną projektu, jaką zdołał dostrzec. Ale nawet w tym zakresie uzyskany pożytek jest wątpliwej wartości. Cóż bowiem uzyskamy, jeśli ułożymy wielki słownik wielojęzyczny, w którym każdemu zbiorowi różnojęzycznych słów o tym samym znaczeniu odpowiadać będzie odrębny symbol graficzny? "Wówczas ci, którzy posiadaliby słownik i znali gramatykę projektowanego języka, mogliby tłumaczyć na swój własny język to, co zostało napisane wyszukując po kolei wszystkie znaki. Lecz byłoby to dobre tylko przy czytaniu ksiąg tajemnych czy objawionych; jeśli chodzi o inne, to trzeba by nie mieć nic do roboty, aby trudzić się wyszukiwaniem wszystkich słów w słowniku i dlatego też nie widzę w tym wszystkim wielkiego pożytku"¹¹.

Postulowany język uniwersalny miał być w intencji projektodawcy językiem quasi-naturalnym, tzn. służącym do przekazywania myśli w mowie i w piśmie. Nie jest jasne, czy miałby on powstać jako całkowicie nowy system językowy, ewentualnie w jakimś stopniu oparty na strukturze

i leksyce istniejących języków naturalnych, czy też w rezultacie dokonania zasadniczych uproszczeń struktury i leksyki jakiejś grupy językowej; najprawdopodobniej autor postulatów nie miał jednolitej koncepcji tworzenia takiego języka i dopuszczał możliwość postępowania będącego jakby wypadkową tych dwu sposobów. Jeżeli Descartes ocenia krytycznie i lekceważąco użyteczność projektowanego języka jako języka pisma, to tym bardziej ujemna musi być jego ocena funkcjonowania tego języka jako języka quasi-naturalnego. Wyraża więc realistyczne powątpiewanie, czy wszyscy zechcą posługiwać się takim językiem, a przede wszystkim wskazuje na dwie zasadnicze wady postulowanego języka.

Po pierwsze, język taki musiałby mieć nieprzyjemne brzmienie. Descartes uważa, iż wszelkie nieregularności gramatyczne są rezultatem naturalnego procesu takiego łączenia głosek, by ich wymowa była przyjemna dla ucha. Jeżeli zatem przystępujemy do tworzenia języka uniwersalnego, to musimy liczyć się z tym, że jeśli nawet pewne połączenia głosek będą przyjemne w brzmieniu dla jednej nacji, to mogą być niemiłe dla innej¹². Może się wręcz okazać, że utworzony język "uniwersalny" jest do przyjęcia w swym brzmieniu tylko dla jednego narodu; a czyż ludzie należący do jednej nacji muszą uczyć się nowego języka, aby porozumieć się ze sobą?

Po drugie, trzeba zdawać sobie sprawę z trudności, jakie sprawiałoby opanowanie słownictwa tego języka. Zesón

słów podstawowych byłby zapewne niewiele mniejszy od zasobu słów języka ojczystego danej osoby, a więc należałoby podjąć sporo trudu, by go opanować. Zdanie się tylko na słownik, tj. nie uczenie się słówek, lecz wyszukiwanie ich w słowniku, byłoby zbyt nużące. Można więc przypuszczać, że "łatwiej byłoby sprawić, aby wszyscy ludzie nauczyli się łaciny lub innego języka już istniejącego, miast takiego, w którym nie napisano żadnych książek, by przy ich pomocy ćwiczyć się [w czytaniu], i którego nie zna nikt, z kim można by ćwiczyć się w mówieniu"¹³.

Jak widać, Descartes ocenia zdecydowanie krytycznie projekt utworzenia języka uniwersalnego, który spełniając wszystkie funkcje języków naturalnych byłby od nich zasadniczo prostszy. Widzi wprawdzie teoretyczną możliwość skonstruowania takiego języka, ale ma uzasadnione wątpliwości zarówno co do jego użyteczności, jak co do łatwości opanowywania go. Pomimo to nie odrzuca samej idei skonstruowania języka uniwersalnego; tyle tylko, że podchodzi do tego problemu w całkowicie odmienny sposób.

W pozytywnej części swej krytyki Descartes zdaje się sugerować, że podstawowy błąd autora postulatów polega na przeświadczeniu, iż skuteczną metodą uproszczenia języka w celu łatwiejszego opanowania go jest eliminowanie tych elementów, które nie są konieczne dla jego funkcjonowania. Przecież ilość elementów struktury językowej nie jest sama przez się przyczyną trudności w opanowaniu danego języka; nawet bardzo bogaty ilościowo system daje się

łatwo opanować, jeśli jego elementy są uporządkowane według jakiejś przejrzystej zasady. Descartes wyjaśnia to następująco: "Chodzi przecież o to, by można było nauczyć się go w bardzo krótkim czasie, a to jest możliwe dzięki porządkowi, to znaczy dzięki ustaleniu porządku między wszystkimi myślami, jakie może pomieścić umysł ludzki, takiego samego jak ten, który w sposób naturalny ustalony jest między liczbami. I tak jak w jeden dzień można się nauczyć nazywać wszystkie liczby aż do nieskończoności i pisać je w obcym dla siebie języku, a przecież mamy tu do czynienia z nieskończeniem wielką ilością różnych słów, tak też można by uczynić z wszelkimi innymi słowami niezbędnymi do wyrażania wszystkiego tego, co napływa do ludzkiego umysłu"¹⁴.

Oczywiście, język oparty na zasadzie analogicznej do zasady konstruowania ciągu liczb byłoby łatwo przyswoić sobie w piśmie i w mowie. Czy jednak jest możliwe wykrycie takiej zasady? Descartes wskazuje, że w przedstawionych mu postulatach nie ma niczego, co świadczyłoby, że ich autor jest świadom istoty problemu. Dostrzeżenie bowiem, na czym polega istota zagadnienia, musi być równoczesne ze zrozumieniem, że zasada konstruowania języka uniwersalnego jest zarazem zasadą leżącą u podstaw systemu filozoficznego jedynie adekwatnie opisującego rzeczywistość wewnątrzumysłową człowieka. "/.../ wynalezienie takiego języka zależy od prawdziwej filozofii; bez niej nie jest bowiem możliwe wyliczyć i uporządkować wszystkie my-

sli ludzkie, a nawet tylko je rozróżnić, tak by stały się jasne i proste, co moim zdaniem jest największą tajemnicą, którą trzeba odkryć, by zdobyć rzetelną wiedzę. I gdyby ktoś poprawnie wyjaśnił, jakie są zwarte w wyobraźni ludzi proste idee, z których składa się wszystko, co ludzie myślą, gdyby ponadto wyjaśnienie to zostało powszechnie uznane, wówczas miałbym nadzieję, że zostanie utworzony uniwersalny język, bardzo łatwy do opanowania zarówno w mowie, jak i w piśmie, a co najważniejsze taki, który wspomógłby nasz osąd /jugement/ przedstawiając mu wszystko tak wyraźnie, że prawie niemożliwym byłoby mylić się¹⁵.

W powyższym fragmencie wyrażone zostało przekonanie, które stanie się podstawą wszystkich późniejszych dociekań filozoficznych Descartes'a: proces myślenia da się rozłożyć na elementarne składniki - najprostsze idee. Jeżeli tak jest, to projektowany język uniwersalny winien być odwzorowaniem struktury myślenia, a jego konstruowanie powinno przebiegać kolejno następujące etapy: wykrycie w myśleniu elementarnych idei, uporządkowanie ich w naturalny szereg, przyporządkowanie każdej idei elementarnej słowa podstawowego tworzonego języka. Tak skonstruowany język byłby bardzo użyteczny w procesie poznania: jego zdania przedstawiałyby się umysłowi tak jasno i wyraźnie, że nie mógłby się on mylić co do oceny ich wartości logicznej. Choć Descartes nie mówi tego wprost, jednak konsekwencją powyższego jest twierdzenie, że z chwilą wynalezienia takiego języka proces zdobywania nowej wiedzy pozbawiony

byłby jakiegokolwiek ryzyka błędu. Jeśli obecnie sytuacja jest inna, to przyczyna leży w tym, że istniejące języki utrudniają przebieg procesu poznania miast go ułatwiać: "nasze słowa posiadają mętne znaczenia /significations confuses/, do których umysł ludzki przyzwyczał się od dawna, i to sprawia, że prawie niczego nie pojmuje w sposób doskonały"¹⁶.

Descartes był przekonany o teoretycznej możliwości skonstruowania tak rozumianego języka uniwersalnego. Wyraził jednak zasadniczy sceptycyzm co do możliwości praktycznych. "Otóż sądzę, że taki język jest możliwy i że można odkryć wiedzę, od której jest on uzależniony; dzięki niej wieśniacy mogliby lepiej osądzać prawdziwość rzeczy, niż do tej pory czynią to filozofowie. Nie spodziewajmy się jednak ujrzeć kiedykolwiek taki język w użyciu; zakładałoby to tak wiele zmian w ustalonym porządku rzeczy, że świat cały musiałby stać się ziemskim rajem, a tego można się spodziewać tylko w świecie romansów"¹⁷.

Descartes nigdy już nie powróci do problemu języka uniwersalnego. Przekonanie, że w pierw trzeba odkryć ową "prawdziwą filozofię", a cała reszta będzie prostą tego konsekwencją, skierowało jego wysiłki w stronę analizy wartości umysłu ludzkiego. Nie znaczy to jednak, że nigdy nie poruszy problemów językowych; wręcz przeciwnie, będą się one przewijać w jego pismach. Tyle tylko, że rozumienie języka będzie całkowicie wyznaczone przez rozumienie struktury umysłu.

2. Język a myślenie

Rozwijana przez Descartes'a teoria idei miała rozwiązać zarówno problem istnienia, jak i problem poznawalności rzeczywistości pozaumysłowej. Mówiąc inaczej: odpowiedzi na wszelkie pytania odnośnie rzeczywistości zewnętrznej należy poszukiwać w rzeczywistości wewnętrznej czyli w myśleniu, którego formami są idee. Ale myślenie jest wyrażane poprzez język i Descartes nie mógł pominąć tej kwestii.

Tylko człowiekowi właściwe jest posiadanie języka; nie mają go zwierzęta, nie można też zbudować maszyny, która posługiwałaby się językiem. Stanowisko to Descartes przedstawia i uzasadnia w części V Rozprawy o metodzie¹⁸. Wskazuje przede wszystkim, że każdy człowiek, nie wyłączając nawet ludzi otępiałych i szalonych, potrafi zestawiać razem rozmaite słowa tworząc z nich sensowne wypowiedzi, dzięki którym jego myśli stają się zrozumiałymi dla innych. Nie może tego natomiast uczynić żadne zwierzę, przy czym przyczyną nie jest brak narządów mowy, niektóre bowiem zwierzęta /np. papugi/ potrafią wymawiać wyrazy, zaś ludzie głuchoniemi od urodzenia sami wynajdują jakieś znaki, przy pomocy których porozumiewają się z innymi; jedyną przyczyną może być brak myślenia.

Chodzi tu o zupełny brak myślenia, nie zaś o zbyt niski jego poziom - fakt, że zwierzęta "nie mogą tak jak

my mówić, to znaczy dając świadectwo temu, że myślą to, co mówią", według Descartes'a "nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale"¹⁹. Mylą się ci, którzy sądzą, że zwierzęta mówią, a ludzie nie rozumieją ich mowy; gdyby tak było, zwierzęta porozumiewałyby się między sobą i znalazłyby też jakiś sposób, aby być zrozumianymi przez ludzi. To ewentualne porozumiewanie się zwierząt między sobą musiało by oczywiście być wymianą myśli, nie zaś tylko wzajemnym reagowaniem na siebie, co faktycznie ma miejsce. Bardzo dobrze oddaje pogląd Descartes'a jedna z myśli Pascala, który w tej kwestii zajmował takie samo stanowisko: "Gdyby zwierzę czyniło z rozumu to, co czyni z instynktu, i gdyby mówiło z rozumu, co mówi z instynktu, w przedmiocie polowania i aby ostrzec towarzyszy, iż zdobycz znalazła się albo zgubiła, mówiłoby też w okolicznościach dla siebie najważniejszych, na przykład aby rzec: »Przegryźcie ten sznur, który mnie rani, a którego nie mogę osiągnąć«"²⁰. Błądzą też ci, którzy uważają, że wszelkie naturalne ruchy świadczące o doznaniach wewnętrznych pełnią rolę słów. Można zbudować maszynę, która zareaguje wygłoszeniem zwrotu na każde działanie powodujące określone zmiany w jej narządach, jednak nie będzie ona mogła układać ciągów wyrazów tak, jak czyni to człowiek chcąc przekazać innym swoje myśli.

Ponadto Descartes zwraca uwagę, że chociaż zwierzęta wiele czynności wykonują równie dobrze, a nawet lepiej

niż człowiek, to jednak wielu czynności nie są w stanie wcale wykonać. Gdyby więc lepsze wykonywanie danej czynności świadczyło o lepszym rozumie, to zwierzęta wykonywałyby wszystko lepiej od człowieka; zatem zwierzęta nie działają posługując się rozumem, lecz tylko ich natura działa zgodnie z rozmieszczeniem ich narządów. Analogiczne rozumowanie zostaje przeprowadzone w przypadku maszyny.

Już wcześniej Descartes podkreślał: "Z pewnych bardzo doskonałych czynności zwierząt wnosić możemy, iż nie mają one wolnej woli"²¹. Wolnej woli nie może być tam, gdzie w grę wchodzi wyłącznie działanie ściśle zdeterminowane, a tylko takie działania mogą mieć miejsce w przypadku organizmów pozbawionych zupełnie myślenia. "Jest oczywiście, że zwierzęta nie posiadając rozumu nie posiadają wolnej woli, gdyż nie mają owej pozytywnej władzy determinowania samych siebie; jest w nich jedynie czysta negacja, tzn. reagowanie na przymus i ograniczenia"²². Wszystkie działania zwierząt są czysto mechaniczne. Descartes rozumie myślenie bardzo szeroko, a przeciwstawiając je substancji cielesnej tym samym odmówi zwierzętom myślenia w całym jego zakresie. "Co się tyczy zwierząt, to wprawdzie zauważamy u nich ruchy podobne do tych, które u nas są rezultatem naszych wyobrażeń /imaginationes/ i uczuć /sentiments/, jednak nie znaczy to, że również one posiadają wyobrażenie i uczucia. Przeciwnie, wszystkie te ruchy mogą dokonywać się bez wyobraźni i posiadamy argumenty dowodzą-

ce, że tak właśnie jest w przypadku zwierząt, co - mam nadzieję - jasno ukazałem opisując szczegółowo całą architekturę ich członków i przyczyny ich ruchów"²³.

Stanowisko swoje Descartes potwierdził w Odpowiedziach na zarzuty szóste, podkreślając, że twierdzenia o zupełnym braku myślenia u zwierząt dowiódł "przy pomocy argumentów najpewniejszych i takich, które dotychczas przez nikogo nie zostały odparte". Dodaje przy tym, że ci, którzy przypisują zwierzętom myślenie, nie są w stanie w żaden sposób przeprowadzić dowodu głoszonej tezy, albowiem myślenia nie można wyjaśnić poprzez ruchy cielesne"²⁴.

Ponownie wyłożył Descartes systematycznie swe poglądy w liście do markiza de Newcastle²⁵. Argumentacja na rzecz tezy o zasadniczej różnicy między ludźmi a zwierzętami przebiega tu następująco. Zwierzęta mogą naśladować lub przewyższać człowieka tylko w tych czynnościach, które nie są kierowane myślami. Niezależne od naszych myśli, chociaż mogą im towarzyszyć, są ruchy naszych uczuć /les mouvements de nos passions/. Słowa lub inne znaki czyni-
ne odpowiednio do pojawiającego się tematu /faits à propos des sujets qui se présentent/, a bez odniesienia do jakichkolwiek uczuć są więc jedynymi działaniami zewnętrznymi, na podstawie których można wnosić, że ciało ludzkie, w przeciwieństwie do zwierzęcego, nie jest tylko samopruszającą się maszyną, lecz posiada myślącą duszę. Descartes ilustruje swoje wywody przykładami mającymi świadczyć, że wszelkie zachowania się zwierząt wyrażają ich uczucia, ta-

kie jak odczucie głodu, strachu, bólu, radości, smutku itp., przy czym dotyczy to zarówno zachowań naturalnych, jak i nabytych w rezultacie tresury. Powtarza też swoje twierdzenie, że lepsze wykonywanie niektórych czynności przez zwierzęta niż przez człowieka świadczy, że wszystkie czynności zwierzę wykonuje bez udziału myślenia, instynktownie, tj. czysto mechanicznie /par ressorts/, podobnie jak zegar, który przecież lepiej wskazuje godziny, niż czyni to własny osąd człowieka.

Dodaje też Descartes nową argumentację. Oto mógłby ktoś utrzymywać, że skoro organa cielesne zwierząt są podobne do organów cielesnych człowieka, to zapewne musi być z nimi związane jakieś myślenie /quelque pensée/. Na to odpowiedź może być tylko jedna: gdyby zwierzęta myślały, to posiadałyby nieśmiertelną duszę; a to jest niewiarygodne /ce qui n'est pas vraisemblable/. Albowiem nie ma żadnego dowodu wierzyć, iż tylko niektóre zwierzęta posiadają nieśmiertelną duszę, i należałoby nie odmawiać jej żadnym, gdy tymczasem co do niektórych zwierząt /takich jak np. ostrygi i gąbki/ nie możemy mieć żadnych wątpliwości, iż jej nie posiadają²⁶.

Raz jeszcze wyłoży Descartes swoje poglądy pisząc do Henry More'a²⁷. Sądzi się powszechnie, że skoro zwierzęta mają tak wiele narządów podobnych do ludzkich, to i podobna do ludzkiej musi być zasada ich poruszania, mianowicie dusza będąca zarówno zasadą ruchu ciała, jak i myśli. Tymczasem należy rozróżnić między zasadą ruchu czysto

mechanicznego a zasadą myślenia, tj. między duszą cielesną a niecielesnym umysłem czyli duszą, którą on - Descartes - nazywa substancją myślącą. Otóż wszelkie zachowania się zwierząt dają się wyjaśnić jako spowodowane działaniem duszy cielesnej, tj. dzięki samej budowie i rozmieszczeniu narządów cielesnych. Tym samym nie można podać żadnego dowodu twierdzenia o istnieniu duszy myślącej u zwierząt. Oczywiście, nie sposób też podać dowodu jej nieistnienia, albowiem dowód taki wymagałby jakiegoś bezpośredniego dotarcia w głąb natury zwierząt. W tej sytuacji pozostaje rozważyć argumenty za i przeciw. Za przyznaniem zwierzętom jakiegoś rodzaju myślenia podać można tylko jeden argument: skoro zwierzęta posiadają te, co i człowiek organa zmysłów, to zapewne ich odczuwanie zmysłowe jest podobne do ludzkiego; a ponieważ w naszym sposobie odczuwania zawiera się też myślenie, zatem należy przyznać zwierzętom podobne myślenie. Przeciwko można wysunąć następujące argumenty: Po pierwsze, ilość, budowa i rozmieszczenie narządów cielesnych u zwierząt są wystarczające jako przyczyna wszelkich ruchów, które możemy u nich zaobserwować. Po drugie, tak jak ludzie potrafią konstruować nie posiadające myślenia, a jednak poruszające się automaty, tak też i przyroda może konstruować o wiele doskonalsze naturalne automaty czyli zwierzęta. Najważniejszą jednak rację przeciwko przyznawaniu zwierzętom myślenia stanowi fakt, że nigdy jeszcze nie zaobserwowano, by jakiegokolwiek zwierzę posłużyło się rzeczywistą mową /vera loquela/, tzn. wskazując

słowem lub znakiem na coś, co może odnosić się do samego myślenia, nie zaś do naturalnego popędu /quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem, posset referri/. Taka mowa jest jedyną pewną oznaką myśli ukrytej w ciele; posługują się nią wszyscy ludzie, nawet głupcy, szaleńcy i nie posiadający organów mowy, lecz żadne zwierzęta. Zatem: można uznać, że stanowi ona o prawdziwej różnicy między ludźmi a zwierzętami²⁸.

Tak więc myślenie jest warunkiem koniecznym posiadania języka i właśnie brak myślenia jest powodem braku języka u zwierząt. Gdyby zwierzęta myślały, to nawet nie dysponując mową takiego rodzaju jak mowa ludzka, jednak starałyby się jakoś wyrazić swoje myśli, tak jak to czynią np. ludzie głusi i niemi. Stanowisko Descartes'a w kwestii myślenia zwierząt nie różniło się od stanowiska scholastyków. Odmiennie jest jedynie samo rozumienie myślenia i poznawania, co sprawia, że scholastycy nie są tak skrajni, jak Descartes i nie uznają zwierząt za jedynie automaty. Tomasz przyzna zwierzętom zdolność osądzania, a więc jakby minimalne myślenie, choć oczywiście Descartes nie nazwałby tego myśleniem, lecz mechanicznym reagowaniem na dany bodziec. "Wszystkie [byty] pozbawione poznania działają jak jakiegokolwiek osądu, jak np. spadający kamień. Niektóre jednak działając kierują się osądem, choć nie jest to wolny osąd; takimi bytami są zwierzęta. Gdy bowiem owca widzi wilka, to osądza, że należy od niego uciec, ale osądza tak z natury, a nie z wolnego wyboru;

a podobnie jest z wszelakim osądem zwierząt"²⁹. Przypisuje się tu zwierzęciu poznanie naturalne, odmawia się poznania racjonalnego. To poznanie naturalne jest instynktownym, a więc zdeterminowanym, wejściem podmiotu poznającego w określoną, użyteczną dla niego relację do przedmiotu poznania; podana już przykładowo owca nie poznaje jagnięcia jako swego, lecz jako obiekt przez siebie karmiony³⁰. Tak rozumiany instynkt nie jest dla Descartes'a żadną odmianą poznania, da się bowiem całkowicie opisać w kategoriach mechaniki, czynności poznawcze natomiast opisywalne są wyłącznie w kategoriach wewnątrzumysłowych. Dlatego w omawianych fragmentach pism Descartes'a, szczególnie w liście do More'a, wyczuwamy sugestię, że tym, do czego język odnosi się bezpośrednio, jest rzeczywistość wewnątrzumysłowa.

3. Język a rzeczywistość

Jak widać, według Descartes'a język, w przeciwieństwie do takich sygnałów, jak np. krzyki i jęki, służy do wyrażania myśli; co więcej, mowa zdaje się być niczym innym, jak tylko uzewnętrznionym myśleniem. Wydaje się, że decydujące znaczenie dla zrozumienia poglądów Descartes'a na język posiada jego dyskusja z Hobbesem³¹. W Zarzutach trzecich nominalista Hobbes sugeruje, że rozumowanie to nic więcej, jak tylko łączenie nazw słówkiem "jest". Rozu-

mowanie zależne jest od samych tylko nazw i obojętnie, czy dana nazwa jest nazwą danej rzeczy na podstawie arbitralnie przyjętej umowy dotyczącej jej znaczenia /significatio/, czy też istnieją jakieś niekonwencjonalne podstawy tego związku, w obu przypadkach z rozumowania nie możemy niczego wnosić o naturze rzeczy.

Descartes zdecydowanie odrzuca stanowisko Hobbesa. W rozumowaniu zachodzi łączenie nie nazw, lecz rzeczy przez nazwy oznaczonych /est... in ratiocinatione copulatio, non nominum, sed rerum nominibus significatarum/; to dlatego Francuz i Niemiec mogą w jednakowy sposób rozumować o tym samym wyrażając się przy pomocy zupełnie różnych słów. Hobbes jest niekonsekwentny: jeżeli bowiem przyjmuje, że słowa coś oznaczają /si enim admittit aliquid verbis significari/, to powinien też przyjąć, że rozumowania dotyczą tego, co słowa oznaczają /quod significatur/, nie zaś samych słów.

Zarówno Hobbes, jak i Descartes przyjmują więc, że między słowami a rzeczywistością pozajęzykową zachodzą pewne relacje semantyczne, o których obaj mówią używając czasownika *significare* i rzeczownika *significatio*. Różni się tym, że pierwszy przyjmuje, iż rozumowanie jest operacją na nazwach, drugi - iż jest operacją na elementach rzeczywistości pozajęzykowej. Otóż stanowisko Hobbesa nie przesądza niczego o naturze rzeczywistości pozajęzykowej i Descartes nie ma racji zarzucając mu niekonsekwencję. Można bowiem logikę arystotelesowską /a tylko taką znał

Hobbes/ interpretować albo jako logikę klas, albo jako logikę pojęć³² i oba te przypadki dopuszczają ujęcie nominalistyczne. Nominalistyczna interpretacja rozumowań nie przesądza sama z siebie, do czego odnoszą się nazwy użyte w rozumowaniu³³. Jeżeli natomiast Descartes uważa, iż przyznanie nazwom odniesienia /significatio/ do rzeczywistości pozajęzykowej musi implikować taką interpretację rozumowań, zgodnie z którą są one operacjami dokonywanymi na tym, do czego nazwy się odnoszą, to stanowisko jego jest zapewne konsekwencją określonego rozumienia relacji nazywanej *significatio*. Inaczej mówiąc: zachodząca między słowem a rzeczą relacja zwana *significatio* musi być tego rodzaju, że jej poznanie daje wiedzę o naturze rzeczy. W takim razie jednak *significatio* to nie tylko oznaczanie /wskazywanie na desygnat/.

Powstaje więc pytanie, co jest znaczeniem, a co desygnatem słowa. W cytowanej odpowiedzi Hobbesowi Descartes mówi wprawdzie o rzeczy oznaczonej przez nazwę, należy jednak mieć na uwadze, że termin "rzecz" jest przez niego używany dość swobodnie, a przede wszystkim, że także idea jako przedmiot poznania intelektualnego jest rzeczą³⁴. Nie można też zapominać, że według Descartes'a umysł nie ma bezpośredniego dostępu do świata zewnętrznego, co musi przecież wpływać na sposób rozwiązania problemu znaczenia i oznaczania.

Zatrzymajmy się wprawdzie nad takim oto fragmentem z korespondencji Descartes'a³⁵: "Nie ma niczego dziwnego w

tym, że pewne poruszenia serca będą w naturalny sposób powiązane z pewnymi myślami /pensées/, z którymi nie mają żadnego podobieństwa; albowiem dlatego, że nasza dusza jest takiej natury, iż mogła zostać połączona z ciałem, posiada ona także tę właściwość, iż każda z jej myśli może do tego stopnia łączyć się /associer/ z kilkoma ruchami lub innymi skłonnościami /dispositions/ ciała, że kiedy te same skłonności znajdują się w nim innym razem, doprowadzają duszę do tej samej myśli; i wzajemnie, kiedy powraca ta sama myśl, przygotowuje ciało do przyjęcia tej samej skłonności. W ten to sposób, gdy uczymy się jakiegoś języka, wiążemy litery lub wymowę pewnych słów, które są rzeczami materialnymi, z ich znaczeniami /significations/, które są myślami; w ten sposób kiedy słyszy się potem znowu te same słowa, pojmuje się /on conçoit/ te same rzeczy, a kiedy pojmuje się te same rzeczy, przypominają się znowu te same słowa".

Descartes formułuje tu zasadę, którą w dziełku *Namiętności duszy* uzna za podstawową dla swych rozważań, "że pomiędzy naszą duszą i naszym ciałem istnieje taki związek, iż gdy jakąś czynność ciała związaliśmy z jakąś myślą, jedna z nich nie nasunie się następnie wcale, jeśli i druga także się nie nastęrczy, oraz że zawsze łączy się te same czynności z tymi samymi myślami"³⁶. Inaczej mówiąc, Descartes przyjmuje zasadniczą paralelność przebiegów cielesnych /ruchów ciała/ i przebiegów myślowych /ruchów duszy/. Descartes uzasadniał jednak, że dusza mo-

że swój ruch /czyli myślenie/ odłączyć od odpowiadającego mu ruchu ciała wiążąc go z innym przebiegiem cielesnym³⁷. I tak np. ruchy cielesne, których rezultatem jest dźwięk zgłosek lub kształt napisanych liter, stają się paralelne nie względem myśli o dźwięku lub napisie, lecz względem myśli o znaczeniu /signification/ tego dźwięku lub napisu³⁸.

Jak widać, słowo *signification* /będące francuskim odpowiednikiem łacińskiego *significatio*/ w powyższych kontekstach to tyle, co "znaczenie". Zwróćmy też uwagę, że w cytowanym wyżej fragmencie listu powiedziane jest wprost, iż znaczenie słowa jest myślą. W *Rozmowie z Burmanem* Descartes wyjaśni, że znaczenie /*significatio*/ słowa przechowywane jest w tzw. pamięci intelektualnej. W literach składających się na słowo nie ma żadnej własności, na podstawie której poznawalibyśmy znaczenie; "tylko dzięki pamięci intelektualnej przypominam sobie, że te litery to właśnie oznaczają"³⁹. W rozważaniach tych obok rzeczownika *significatio* użyty został czasownik *denotare*, przy czym całość rozważań zdaje się świadczyć albo o nierozróżnianiu znaczenia i oznaczania, albo o nieprzywiązywaniu wagi do rozróżnienia treści słowa od desygnatu słowa. Niestety, *Rozmowa z Burmanem* nie może być traktowana jako pewne źródło, nie jest bowiem tekstem Descartes'a, lecz sprawozdaniem z odbytej z nim rozmowy. Podobnie już wcześniej, w *Prawidłach kierowania umysłem*, posłużył się Descartes wyrażeniami *significatio* i *designare*, a z tekstu

wynika, że chodzi mu o funkcje znaczenia i oznaczania⁴⁰. Jednak wyrażenia te pojawiają się w kontekście rozważań nad rolą wyobraźni w myśleniu i odpowiednie fragmenty nie dają żadnych podstaw do rozstrzygnięcia, co jest znaczeniem, a co desygnatem słowa. W jednym z listów do Regiusa użyje Descartes czasownika *designare* w kontekście wskazującym wyraźnie, że chodzi mu o funkcje oznaczania, jednak kontekst ten nie przesądza, co jest desygnatem słowa⁴¹. Zauważmy zresztą, że Descartes nie przywiązywał wagi do tego problemu, co było spowodowane jego nastawieniem poznawczym. Znamienny pod tym względem jest następujący fragment: "Ponieważ jestem pewny, że nie mogę mieć żadnej innej wiedzy o tym, co istnieje poza mną, jak tylko tę, którą otrzymuję za pośrednictwem idei, jakie mam w sobie, dlatego wystrzegam się odnoszenia moich sądów bezpośrednio do rzeczy i przypisywania rzeczom czegokolwiek pozytywnego prócz tego, co uprzednio ująłem w ich ideach; jednak wierzę też, iż wszystko, co się w tych ideach znajduje, istnieje z konieczności w rzeczach"⁴². Wyrażona tutaj teza, iż sąd odnosi się bezpośrednio do idei, a jedynie pośrednio do rzeczy /stanu rzeczy/, jest istotną wskazówką, domaga się jednak bliższego wyjaśnienia.

Istotną wagę dla rozwiązania problemu zdaje się mieć następujące stwierdzenie z Odpowiedzi na zarzuty drugie: "... nie mógłbym niczego wyrazić słowami rozumiejąc to, co mówię, gdyby dzięki temu właśnie nie było pewne, że istnieje we mnie idea tego, co słowa te oznaczają"⁴³. Descartes

stwierdza tu równoczesność występowania dwóch zjawisk /procesów/ zachodzących w umyśle: rozumienia słowa i uświadamiania sobie idei tego, co słowo oznacza. Sformułowanie wypowiedzi wskazuje, że Descartes uważa posiadanie idei tego, co słowo oznacza, za warunek konieczny rozumienia słowa, natomiast rozumienie słowa za warunek wystarczający uświadamienia sobie idei tego, co słowo oznacza. Wypowiedź tę można przeformułować następująco: jeżeli nie miałbym pewności posiadania /nie uświadamiałbym sobie/ idei tego, co słowo oznacza, to nie rozumiałbym tego słowa. Na mocy prawa transpozycji prostej otrzymujemy: jeżeli rozumiem słowo, to uświadamiam sobie ideę tego, co słowo to oznacza. Pierwsze z tych sformułowań podaje warunek konieczny, drugie - warunek wystarczający.

Podobnie wyjaśnia Descartes relację między słowem a ideą w liście do Mersenne'a odpowiadając za jego pośrednictwem jednemu z dyskutantów, który ma wątpliwości co do właściwego rozumienia używanych przez Descartes'a terminów takich, jak "idea Boga", "idea duszy" i "idee rzeczy nieuchwytnych zmysłami". Przytoczmy istotne dla niniejszych rozważań fragmenty.

"Czy to możliwe, by nie rozumiał on [= korespondent Mersenne'a], jak sam mówi, co ja pojmuję przez ideę Boga, ideę duszy i przez idee rzeczy nieuchwytnych zmysłami /insensibles/, skoro ja nie pojmuję przez nie niczego innego niż to, co on sam z konieczności musiał rozumieć.

gdy pisał, że nic nie pojął? Nie powiedział przecież, iż niczego nie rozumie pod nazwą Boga, duszy czy rzeczy nieuchwytnych zmysłami; stwierdził jedynie, że nie wie, jak powinien pojmować idee tych rzeczy. Jeżeli jednak rozumiał on coś pod ich nazwami, a tak bez wątplenia było, to jednocześnie wiedział, co należy pojmować pod ich ideami, albowiem nie powinien pojmować niczego innego, jak właśnie to, co rozumiał.

/.../ nie moglibyśmy niczego wyrazić słowami, rozumiejąc to, co mówimy, gdyby tym samym nie było pewne, że mamy w sobie ideę rzeczy oznaczonej /signifié/ naszymi słowami⁴⁴.

W powyższym fragmencie również stwierdza się, jak w poprzednim, że rozumienie słowa jest warunkiem wystarczającym uświadomienia sobie idei rzeczy oznaczonej tym słowem, zaś uświadomienie sobie idei tego, co słowo oznacza, jest warunkiem koniecznym rozumienia słowa. Całość wypowiedzi nie pozostawia wątpliwości, że według Descartes'a uświadamianie sobie idei i rozumienie słowa odpowiadającego tej idei są procesami równoczesnymi. Można z tego wnosić, że idea jest znaczeniem słowa.

Należy jednak pamiętać, że Descartes posługiwał się słowem "idea" w dwu znaczeniach; we wstępie do Medytacji zwraca uwagę, że ideę można rozumieć albo w sposób materialny jako czynność intelektu, albo w sposób obiektywny jako rzecz, którą czynność ta przedstawia⁴⁵. Idea jest przez niego rozumiana jako coś, co może być ujęte przez

umysł jako pewien obiekt, ale co w istocie jest pewnym zachodzącym w umyśle procesem, wobec którego umysł może się rozmaicie ustosunkowywać, ale który jest w pewnym sensie tożsamy z nim samym. Otóż wszystkie cytowane wyżej fragmenty jednoznacznie wskazują, że mówiąc o relacji między ideą a słowem Descartes rozumie ideę jako przedmiot myślenia, nie zaś jako sam proces myślenia⁴⁶. Tym samym jednak znajdujemy również odpowiedź na pytanie, co oznacza słowo /co jest desygnatem słowa/. Mianowicie, słowo można odnieść zarówno do idei rozumianej przedmiotowo, jak i do tego, czego ta idea jest ideą. Ponieważ zachodzi zasadnicza odpowiedniość między ideą a jej przedmiotem, to rozumiejąc słowo mamy tym samym wgląd w naturę rzeczy. Teraz zrozumiała stała się dyskusja z Hobbesem: dla Descartes'a rozumowanie jest operacją dokonywaną na samych ideach /lub na ich przedmiotach, jeśli patrzeć z drugiej strony/ i nie może być operacją na nazwach, te bowiem są jedynie znakami idej lub rzeczy. Mówiąc inaczej: stwierdzenie, że idee są znaczeniami słów, jest semantycznym odpowiednikiem głoszonej przez Descartes'a tezy teoriopoznawczej, według której rzeczywistość poznajemy jedynie za pośrednictwem idej; natomiast pozytywna odpowiedź Descartes'a na metafizyczne pytanie o istnienie rzeczywistości pozaumysłowej implikuje tezę semantyczną, zgodnie z którą odniesieniem słowa jest w tej samej mierze idea, co i przedmiot idei, a od człowieka zależy, czy będzie odnosił słowo bezpośrednio do idei, czy pośrednio do tego, czego idea jest ideą.

Tak więc według Descartes'a proces myślenia jest całkowicie niezależny od języka; jeśli w ogóle można tu mówić o jakiejś zależności, to w odwrotną stronę - język jest przecież wtórny względem myślenia i podwójnie wtórny względem tego, czego myślenie dotyczy. To w tym kontekście należy umiejscowić omówione powyżej rozważania Descartes'a o paralelności przebiegów myślowych i przebiegów cielesnych: wytworzenie się paralelizmu aktów mowy i zachowań mówiącego lub słuchającego jest przecież możliwe dzięki wtórnemu powiązaniu przebiegów cielesnych, których rezultatem są dźwięki lub kształty słów, z przebiegiem myślenia o znaczeniu tych dźwięków lub kształtów, zamiast z przebiegiem myślenia o tych samych dźwiękach lub kształtach. Powiązanie takie jest ustalone dzięki przyzwyczajeniu - stąd stałość znaczeń - ale sam fakt, że dana myśl jest oddawana przy pomocy takiego to a takiego zestawu dźwięków lub kształtów, jest w gruncie rzeczy czymś przypadkowym i stąd nieistotnym dla samego procesu myślenia. Gdy Mersenne pyta, czy idee są wyrażane terminami prostymi, Descartes odpowiada, że nie rozumie pytania; "ponieważ słowa są wynalazkiem ludzkim, stąd można posługiwać się jednym lub wieloma, aby wyrazić /expliquer/ tę samą rzecz"⁴⁷. Odrzuci też jako błędne stanowisko jednego z korespondentów Mersenne'a, że idee znajdujące się w wyobraźni wyrażane są nazwami, a idee znajdujące się w umyśle - zdaniami. "Nie to bowiem, iż są one wyrażone nazwami lub zdaniami, sprawia, że należą do umysłu lub wyo-

braźni; jedno i drugie mogą się wyrażać /se peuvent exprimer/ w dwojaki sposób, natomiast tym, co powoduje różnicę, jest sposób ich pojmowania /la manière de les concevoir/, tak że każda, którą pojmujemy bez wyobraźni, jest ideą czystego umysłu, a każda, którą pojmujemy z wyobraźnią, jest ideą wyobraźni"⁴⁸. W dalszym ciągu Descartes omawia różnicę między wyobrażeniem a czystym rozumowaniem i problem sposobu, w jaki wyrażane są idee, nie interesuje go, jako nie mający żadnego merytorycznego znaczenia⁴⁹. Język bowiem posiada istnienie wtórne i zależne od rzeczywistości wewnątrzumysłowej; jest w jakiejś mierze narzędziem poznania, ale tylko dzięki temu, że pozostaje w naturalnej relacji do świata idei, a poprzez nie do świata ich przedmiotów.

Wspólne było Descartes'owi i scholastykom przekonanie o konwencjonalnym charakterze języka. "Posługiwanie się znakami w celu oddania swych pojęć jest naturalnym postępowaniem człowieka; jednakże określenie tych znaków zależy od ludzkiego upodobania" - pisał Tomasz⁵⁰. Człowiek musi wyrażać swe myśli za pośrednictwem języka. Jedynie aniołowie, będąc czystymi formami, nie muszą używać znaków językowych, mogą bowiem przekazywać sobie bezpośrednio swe myśli⁵¹. Człowiek będąc bytem cielesno-psychicznym musi posługiwać się językiem, gdyż właśnie cielesność stoi na przeszkodzie bezpośredniemu odczytywaniu myśli; skoro umysł może poznawać tylko za pośrednictwem zmysłów, to konieczny jest materialny znak reprezentujący myśl, aby zo-

stała ona odczytana przez umysł. Ta reprezentacja znakowa jest konwencjonalna, ale nie można się bez niej obyć.

Ze stanowiskiem tym Descartes zgodziłby się, jednak nie mógłby przyjąć wniosków, jakie scholastycy stąd wyprowadzali. Odmiennosc postaw metafizycznej i teoriopoznawczej pociągała za sobą odmiennosc poglądów w kwestii statusu ontycznego i semantycznego języka. Tomasz tak oto wyjaśnia zagadnienie znaczenia wyrazów językowych: "Wpierw rozważyć należy odczucie intelektu biernego, wedle tego jak intelekt jest kształtowany przez intelektualną formę poznawczą. Ukształtowany przez tę formę, tworzy następnie albo definicję, albo rozdzielenie, albo złączenie i każde z nich oznaczane jest za pomocą słów. Toteż proces myślowy, który oznaczony jest przez rzeczownik, jest definicją, a znów zdanie oznacza dokonane przez intelekt złączenie i rozdzielenie. Same intencjonalne formy poznawcze nie są więc znaczeniem słów; znaczeniem słów jest to, co intelekt tworzy sobie w celu wydania sądu o rzeczach zewnętrznych"⁵². Mówiąc o łączeniu i rozdzielaniu Tomasz rozumie przez to wydawanie sądu twierdzącego i przeczącego. Sąd ten odnosi się do rzeczywistości zewnątrzumysłowej i przekonanie o empirycznej genezie poznania intelektualnego pociąga za sobą przekonanie o bezpośredniej relacji semantycznej między słowem a rzeczą. Forma poznawcza jest jedynie środkiem, za pomocą którego umysł ujmuje świat, a zatem jest także jedynie pomocniczym środkiem umożliwiającym bezpośrednio odniesienie słowa do danego fragmentu

rzeczywistości zewnątrzumysłowej⁵³. Pod tym względem nie może już być żadnego podobieństwa między stanowiskiem Descartes'a a stanowiskiem scholastyków.

Descartes wierzył, że dane w doświadczeniu rzeczywiste zrzeczywistość zewnątrzumysłowa istnieje niezależnie od podmiotu poznającego. Ale w przeciwieństwie do scyzystelizującej scholastyki uważał, że ta wiara w realizm metafizyczny wymaga filozoficznego dowodu, w rezultacie którego wyznaczenie wiary stałoby się teorią filozoficzną. Ponieważ jednak nie sposób udowodnić istnienia świata wychodząc od niego samego, zatem punktem wyjścia dowodu musi być stwierdzenie istnienia rzeczywistości wewnątrzumysłowej. A to jest w granicach racjonalnej teorii, że bezpośrednim przedmiotem poznania jest rzeczywistość wewnątrzumysłowa podmiotu poznającego. Teza ta znajduje się w konfliktie z idealizmem immanentnym, zacinała bowiem różnicę między świadomością podmiotu poznającego a poznawanym przedmiotem. Jednak Descartes stał na stanowisku realizmu bezpośredniego przyjmując, że rzeczywistość zewnątrzumysłowa jest poznawalna zarówno co do swego niezależnego istnienia, jak i co do wszystkich swych własności; tylko tylko, że jest to poznawalność pośrednia, poprzez wewnątrzumysłową rzeczywistość idei.

Poglądy Descartes'a na język są konsekwencją takiej postaci filozoficznej. Wyznaczony status metafizyczny i teoriopoznawczy rzeczywistości wewnątrzumysłowej musi implikować stały status ontyczny i semantyczny języka, dlatego

właśnie myślenie jest warunkiem koniecznym posiadania języka, zaś w relacjach semantycznych język odnośzony jest do wewnątrzumysłowej rzeczywistości idei, a jedynie wtórnie do rzeczywistości przedmiotów idei. Obniża to rangę poznawczą języka, który staje się mało użyteczny jako narzędzie poznania filozoficznego. Skoro wszelkie działania intelektualne są operacjami na ideach, to filozoficzny problem wyprowadzenia istnienia i treści świata z istnienia i treści umysłu może być rozwiązany poprzez badanie zawartości umysłu, a nie struktury języka⁵⁴.

Traktowanie języka jako narzędzia badań filozoficznych wywodzi się od Arystotelesa, który zdawał się widzieć rzeczywistość wyłącznie poprzez pryzmat języka potocznego. Konsekwencją takiej postawy było całkowite podporządkowanie myślenia strukturom języka⁵⁵. Descartes nie odmawia językowi pewnej użyteczności poznawczej; narzędziem poznania jest jednak dla niego myślenie, albowiem to w myśli, a nie w języku, tkwią pewne konieczności konstytuujące bezpośredni związek pomiędzy treścią świadomości a bytem⁵⁶. Aby poznanie było adekwatne, musi być jasne i wyraźne; jasność i wyraźność to właściwości idei, nie słów.

4. Zagadnienie wartości poznawczej języka uniwersalnego

Wydawać by się mogło, że takiemu rozwiązaniu natury i funkcji języka powinna towarzyszyć chęć utworzenia ję-

zyka uniwersalnego. Skoro bowiem język jest bezpośrednio odniesiony do struktur myślowych, a te są jednakowe u wszystkich ludzi, to sytuacja taka wręcz zachęca do podejmowania prób utworzenia idealnego języka uniwersalnego. Descartes nie podjął jednak nigdy takiej próby. Czy przyczyną była wyrażona w omawianym liście niewiara w możliwość przekonania wszystkich ludzi do celowości i skuteczności posługiwania się takim językiem? W dużej mierze zapewne tak, ale nie tłumaczy ona wszystkiego i nie jest najważniejsza. Przecież język uniwersalny nie musiałby być powszechnie stosowanym językiem quasi-naturalnym; mógłby to być język naukowy, a więc używany przez tych, którzy doceniliby jego użyteczność dla swej pracy badawczej. Descartes nie rozważał nawet tak ujętego problemu⁵⁷. Spróbujmy wyjaśnić jego postawę.

Według Descartes'a słowa odnoszą się bezpośrednio do idei, a jedynie pośrednio do przedmiotów idei; stanowisko to jest konsekwencją uznania rzeczywistości wewnątrzumysłowej za bezpośredni przedmiot poznania. Ale rzeczywistość pozaumysłowa, choć poznawalna jedynie pośrednio, istnieje naprawdę; zatem odniesieniem słowa jest w tej samej mierze idea, co i przedmiot idei, a od człowieka używającego słów zależy, czy w danej sytuacji będzie odnosił słowo bezpośrednio do idei, czy pośrednio do tego, czego idea jest ideą. Natychmiast jednak powstaje pytanie, dlaczego to semiotyczne w istocie rzeczy rozumienie roli słowa nie stało się dla Descartes'a zachętą do podjęcia kwestii ję-

zyka uniwersalnego?

Descartes wprawdzie zdawał sobie sprawę z tego, że słowo spełnia funkcję znaku, ale nie uważał tej funkcji za istotną. Znamienne pod tym względem jest odpowiedź, jakiej udzielił Burmanowi wyjaśniając mu swoje stanowisko w kwestii myślenia jako jedynej właściwości umysłu. Potwierdzając stanowczo swój pogląd, że umysł nie istnieje bez myślenia, tak jak ciało nie istnieje bez rozciągłości, Descartes wskazuje, że nie wynika z tego, byśmy musieli w wszystkie nasze myśli stale pamiętać; wielu myśli nie pamiętamy, gdyż nie oddziały one mocnych śladów w mózgu. W tym momencie Burman zwraca uwagę, że wyjaśnienie to odnosi się do tzw. pamięci cielesnej /*memoria corporalis*/, i prosi o wytłumaczenie, czy odnosi się ono także do tzw. pamięci intelektualnej /*memoria intellectualis*/. Odpowiadając Descartes nie odrzuca istnienia tego rodzaju pamięci, ale zdaje się ograniczyć jej rolę do przechowywania znaczeń wyrazów. Oto istotny fragment: "Nie odrzucać pamięci intelektualnej, bo ona jest. Jak kiedy słysząc, że słowo »król« oznacza najwyższą władzę, powierzam to pamięci, i odtąd z pamięci powtarzam to znaczenie - wówczas z pewnością dokonuje się to dzięki pamięci intelektualnej, skoro między tymi czterema literami a ich znaczeniem nie ma żadnego pokrewieństwa, z którego bym to znaczenie czerpał, a tylko dzięki pamięci intelektualnej przypominam sobie, że te litery to właśnie oznaczają"⁵⁸.

Dla niniejszych rozważań najistotniejszy w powyż-

szym fragmencie jest pogląd Descartes'a o nieistnieniu żadnej zależności między znaczeniem słów a ich stroną materialną /dźwiękiem czy kształtem/. Descartes zdaje się tu wyrażać coś więcej niż tylko konwencjonalistyczne rozumienie języka. Głosząc twierdzenie, które nie jest niczym innym, jak tzw. zasadą przezroczystości⁵⁹, jednocześnie głosi przekonanie, że strona materialna znaku nie ma żadnego związku z jego znaczeniem; tym samym zaprzecza, jakoby strona materialna znaku mogła być w jakikolwiek sposób pomocna w przeprowadzaniu operacji myślowych. Inaczej mówiąc, myślenie jako swoiste działanie na ideach nie może być wsparte niczym materialnym. A zatem, nawet gdyby skonstruowano język idealny będący jedno-jednoznacznym odwzorowaniem podstawowych operacji myślowych, to nie mógłby on spełniać istotnych funkcji heurystycznych. Byłby z pewnością pomocny w procesie poznania eliminując całkowicie ryzyko błędów w sądzeniu; to tę korzyść podkreśla Descartes przedstawiając w omawianym liście do Mer-senne'a swoje rozumienie istoty języka uniwersalnego. W żaden inny sposób nie przyczyniałby się jednak do postępu wiedzy. A skoro jego struktura byłaby dokładnym odwzorowaniem struktury myślenia, to w gruncie rzeczy byłby on w pewnym sensie nieodróżnialny od samego myślenia. Zważywszy więc, że byłby w swej warstwie materialnej tworem czysto konwencjonalnym, można było sądzić, że konstruowanie go będzie trudem nieopłacalnym i lepiej miast tego zająć się po prostu doskonaleniem precyzji wypowiedzenia

swych myśli w językach już istniejących.

Powyższa hipotetyczna rekonstrukcja postawy Descartes'a musi być uzupełniona o jeszcze jeden aspekt, zapewne najistotniejszy. Otóż teoriopoznawcze stanowisko Descartes'a pozostawało całkowicie zgodne z jego przyrodniczą wizją świata. Można powiedzieć mocniej: przyrodnicze poglądy Descartes'a implikowały taką właśnie, a nie inną teorię poznania. Skoro wszystko, co zachodzi w rzeczywistości zewnątrzumysłowej, nie jest niczym innym, jak tylko ruchem, a więc może jedynie oddziaływać na układ nerwowy człowieka, nie może zaś wzbogacać treści umysłu, to przedmiot zewnętrzny jest jedynie okazją, przemijającą okolicznością skłaniającą umysł do wyjścia poza siebie; idea jest natomiast warunkiem tego wyjścia - tym, co je umożliwia. Trzeba jednak pamiętać, że wyjście to nie jest niczym ponad stwierdzenie, że istnieją zewnętrzne odpowiedniki pewnych idei; to natomiast, jakie są owe odpowiedniki, umysł poznaje nie z nich, lecz z samych idei posługując się kryterium jasności i wyraźności.

Jak w tym kontekście mógłby Descartes oceniać użyteczność idealnego języka uniwersalnego będącego dokładnym odwzorowaniem struktury myślenia? Słowa podstawowe takiego języka odnosiłyby się do elementarnych składników myślenia. Descartes głosił, że istnieją dwie drogi dochodzenia do prawdy: intuicja i dedukcja⁶⁰. Percepcja elementarnych składników myślenia jest możliwa tylko dzięki intuicji; ale także wzajemne powiązania natur prostych ujmowane są w dro-

dze intuicji. W rezultacie istotą dedukcji polegającej przecież na tworzeniu ciągów natur prostych staje się zagwarantowana intuicją oczywistość przejścia od każdego elementu ciągu do następnego. Jest to zdecydowanie anty-zakresowe rozumienie procesu wnioskowania dedukcyjnego⁶¹. Zauważmy, że rozumienie takie musiało być konsekwencją przedstawionego wyżej stanowiska Descartes'a w kwestii stosunku między światem umysłu a światem rzeczy. Rzeczywistość wewnątrzumysłowa choć stała i niezmienna, jeśli ująć ją w aspekcie wrodzoności wszystkich idei, jest jednak płynna i dynamiczna, jeśli spojrzeć na nią z punktu widzenia umysłu jako substancji stale myślącej. Tym samym rzeczywistość zewnątrzumysłowa jawi się poznającemu umysłowi jako ujęta w danym momencie czasowym struktura statyczna; choć istnieje całkowita odpowiedniość między obu rzeczywistościami, to umysł nie może przecież ująć tego, co zewnętrzne, inaczej, jak tylko ustatyczniając je w danym momencie. Język jest strukturą o ustalonych relacjach semantycznych. Jeśli rozumieć je będziemy jako zachodzące między słowami a rzeczami, wówczas każdorazowo ustatycznianej strukturze rzeczywistości zewnątrzumysłowej odpowiadać będzie statyczna struktura języka. Tak rozumiany język traktowany jako narzędzie poznania pozbawiony byłby wszelkiej wartości heurystycznej: odzwierciedlałby tylko stosunki zakresowe nie mogąc oddać przechodzenia jednych pojęć w drugie, np. przechodzenia pojęcia wieloboku w pojęcie koła przy zwiększaniu w nieskończoność liczby bo-

ków⁵². Przykładem takiego bezpłodnego odkrywco języka była dla Descartes'a sylogistyka. Zrozumiałym stało się teraz, dlaczego Descartes protestuje w omawianym liście przeciwko uznawaniu słowa za definicję rzeczy: umysł ujmuje rzecz nie poprzez słowo, które może do niej odnieść, lecz poprzez jej ideę, jaką ma w sobie zawsze, a którą w danym momencie uświadamia sobie. Problem dobrego myślenia, to problem idealnej metody, a nie idealnego języka.

Stanowisko Descartes'a w kwestii języka uniwersalnego jest echem szerokiej dyskusji, jaką w XVII wieku toczono na temat możliwości zbudowania języka uniwersalnego. Problematyka ta, podejmowana przede wszystkim w aspekcie konstruowania gramatyki uniwersalnej, przejęta została z czasów Odrodzenia; wtedy to bowiem intensywnie prowadzone badania poszczególnych języków narodowych przyczyniły się do zwrócenia uwagi na elementy wspólne wszystkim językom, a w konsekwencji do spekulacji na temat gramatyki ogólnej. Chociaż negatywna postawa humanistów, którzy odrzucali gramatykę spekulatywną jako pseudo-naukę, spowodowała, że bardziej rozwijano badania konkretnego materiału językowego niż spekulacje nad możliwością stworzenia gramatyki racjonalnej, to jednak rezultaty uzyskane w obu tych dziedzinach w sposób znaczący wpłynęły na badaczy późniejszych⁶³. Jakby wbrew sceptycyzmowi Descartes'a w tym względzie właśnie spopularyzowanie jego filozofii wzmocniło w sposób zasadniczy tendencje do podejmowania prób tworzenia gramatyk uniwersalnych. Jest to w pełni zrozumia-

łe: swoje wątpliwości Descartes wyraził w prywatnym liście w dość wczesnym okresie swej aktywności naukowej, cała zaś jego później wypracowany system filozofii wręcz zachęcał do podejmowania takich prób. Jeżeli bowiem język jest wierny i adekwatny zarazem względem struktur myślowych, to ze względu na relację odpowiedności między myśleniem a rzeczywistością język winien być zgodny z rzeczywistością. Jeśli zgodność ta nie jest pełna, to winny nie ponosi język jako taki, lecz opisująca go i normująca gramatyka. Zatem: należy stworzyć gramatykę całkowicie zgodną z wymogami myślenia⁶⁴. Choć nie było to jego zamierzeniem, Descartes położył podwaliny pod teorię gramatyki uniwersalnej.

Należy jednak rozróżniać problem istnienia uniwersalnej struktury głębokiej języków od problemu stworzenia idealnego języka uniwersalnego. Jeśli istnieją językowe struktury głębokie, to można je wykrywać i badać tylko przyjmując kartezjańską postawę poznawczą, tj. przekonanie o wewnątrzmysłowym charakterze racji wyjaśniających rzeczywistość empiryczną⁶⁵. Natomiast problem utworzenia idealnego języka, którego struktura byłaby izomorficzna względem struktury świata, nie jest związany z postawą kartezjańską. Co więcej, sceptycyzm Descartes'a okazał się uzasadniony: badania metalogiczne wykazały, że tak zarliwie wyznawana przez Leibniza wiara w idealny język filozoficzny jest bezpodstawa. Żaden język sformalizowany nie opisuje rzeczywistości adekwatnie, skoro tym samym zdaniem

można - w sposób poprawny formalnie - przypisywać różne dziedziny empiryczne⁶⁶. Powodem tego jest fakt, że języki sformalizowane są językami ekstensjonalnymi, a więc istotna jest w nich sama forma wyrażen, nie zaś ich treść. Wprawdzie dzięki temu zagwarantowane jest zachodzenie relacji wynikania logicznego między odpowiednimi wyrażeniami zdaniowymi, ale interpretacja języka nie jest przesądzona, tzn. można go interpretować w różnych dziedzinach, ważne jest bowiem samo zachodzenie odpowiednich relacji między obiektami tworzącymi model, nie zaś natura tych obiektów⁶⁷. Inaczej jest w przypadku języków naturalnych, które są językami intensjonalnymi, a więc bardziej istotna jest w nich treść niż forma wyrażen. Języki naturalne powstawały bowiem po to, by opisywać świat poznawany przez człowieka, a zatem istotne są w tym przypadku nie tylko relacje między obiektami, lecz także - i przede wszystkim - natura tych obiektów. A przecież jeden i ten sam fragment rzeczywistości poznawanej przez człowieka może być opisywany w różnych językach przy pomocy odmiennych teorii⁶⁸. Różne widzenia świata owocują różnymi teoriami formułowanymi w odmiennych językach, a wyznawcy tych teorii twierdzą, że opisują ten sam fragment rzeczywistości. Z kartezjańskiego punktu widzenia znaczy to, że struktura umysłu jest bogatsza niż struktura jakiegokolwiek języka. Tym samym język nie może być kryterium rozstrzygnięcia o poprawności danego ujęcia poznawczego. Podstawa prawomocności wiedzy ludzkiej musi znajdować się w samym umyśle.

WENĘTRZUMYSŁOWE PODSTAWY PRAWOMOCNOŚCI WIEDZY

Descartes głosił, iż umysł poznaje rzeczywistość zewnętrzną jedynie pośrednio, poprzez swą wewnętrzną rzeczywistość idei, które to idee są mu wrodzone. Ale w tezie tej nie to zdaje się być najważniejsze, iż umysł nie może poznawać świata bezpośrednio, lecz to, iż gdyby mógł, to poznanie takie byłoby trudniejsze i bardziej niepewne niż poznawanie rzeczywistości idei. To właśnie stara się Descartes wyjaśnić Gassendiemu w Odpowiedzi na zarzuty piąte, argumentując, iż poznanie rzeczy jest możliwe dzięki wrodzonej umysłowi idei tej rzeczy, umożliwiającej zebranie danych zmysłowych /będących tylko ciągiem dyskretnym ruchów cielesnych/ w jedność percypowanego obiektu. Gdyby umysł nie dysponował własną wewnętrzną treścią, zawsze obecną w nim potencjalnie, przejście od danych zmysłowych do świadomego ujęcia poznawczego rzeczy oddziałującej na zmysły musiałyby dokonywać się poprzez tworzenie w umyśle jakiegoś obrazu owej rzeczy, co byłoby procesem skomplikowanym, a chyba zresztą niemożliwym, skoro nie sposób podać jakiegokolwiek zasady, według której miałyby się on dokonywać; przecież to właśnie idea jest tą zasadą organizującą ciąg mechaniczny impulsów w obraz uświadamiany so-

bie przez umysł. Z jednej strony idea jest potencjalnością stale obecną w umyśle, z drugiej strony jest ona zaktualizowaną treścią uświadomioną sobie przez umysł czy to jego własną mocą /w przypadku tzw. idei wrodzonych/, czy to w rezultacie bodźca zewnętrznego /w przypadku tzw. idei nabytych/; w obu przypadkach idea jest zarówno warunkiem koniecznym możliwości poznania, jak i zasadą wyjaśniającą proces poznawczy.

W świetle powyższego rozumieć należy istotny fragment dyskusji Descartes'a z Gassendim. Gdy w Medytacji szóstej Descartes dochodzi do uznania istnienia rzeczy materialnych o tyle przynajmniej, o ile są one przedmiotem czystej matematyki /wówczas bowiem umysł ujmuje je jasno i wyraźnie/, Gassendi reaguje na to jedynie stwierdzeniem, że przecież przedmioty czystej matematyki, takie jak punkt, linia czy powierzchnia, nie istnieją w rzeczywistości. Odpowiadając Descartes podtrzymuje stanowczo swoje twierdzenie i wyjaśnia, że nie głosił przecież, jakoby istniały substancje posiadające długość bez szerokości lub szerokość bez głębokości, lecz że "figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancyj, lecz jako granice /termini/, w których zawiera się substancja"¹. Replikę Descartes'a można rozumieć tylko w powyższym kontekście: gdyby nie istniały wrodzone umysłowi idee, umysł nie mógłby ująć wielości wrażeń zmysłowych w jedność kształtów poznawanej rzeczy.

Idea jako taka umożliwia poznanie, lecz nie gwaran-

tuje jeszcze jego prawdziwości. Samo uświadomienie sobie przez umysł danej idei nie przesądza jeszcze, czy rzecz jej odpowiadająca istnieje realnie, czy tylko może istnieć, ani tym bardziej, jaka jest jej natura. Dotarcie do rzeczywistości pozaumysłowej musi więc być rezultatem badania nie tylko samej treści idei, lecz także sposobu jej ujęcia przez umysł. Już sam fakt istnienia rzeczy pozaumysłowej nie może być stwierdzony w wyniku uświadomienia sobie przez umysł posiadania jej idei; umysł nie może bowiem mieć pewności, czy uświadomienie sobie tej idei dokonane zostało w rezultacie mechanicznego oddziaływania rzeczy na zmysły, czy też w rezultacie całkowicie wewnątrzumysłowego procesu konstruowania tej idei. Descartes mówi o tym wprost w liście do Hyperaspistes: "istnienia rzeczy materialnych nie dowiodłem bowiem z tego, że ich idee są w nas, lecz z tego, że [idee te] ukazują się nam w taki sposób, że świadomi jesteśmy, iż nie są przez nas utworzone, lecz przybywają skądinąd"². Tak samo, poznawanie natury rzeczy nie może dokonywać się tylko poprzez badanie treści idei, lecz także przy uwzględnieniu sposobu jej ujęcia przez umysł; o naturze rzeczywistości pozaumysłowej możemy prawomocnie sądzić tylko na podstawie tych idei, które ujmujemy jasno i wyraźnie. Jasność i wyraźność nie są traktowane przez Descartes'a po prostu jako cechy charakterystyczne idei, lecz raczej jako logiczne kryteria, którymi umysł posługuje się chcąc stwierdzić, czy jego zawartość jest adekwatna do rzeczywistości zewnętrznej.

W tym momencie powstaje pytanie, w jaki sposób rozstrzygnąć, czy dane ujęcie jest jasne i wyraźne. Przecież ludzie różnią się w swych sądach, choć każdy jest przekonany o oczywistości swego stanowiska. Descartes'owi zwracano uwagę na ten problem, on jednak traktował to jako nieporozumienie. Jasność i wyraźność idei nie biorą się z odczucia ich przez umysł, lecz są właściwościami, które umysł powinien sam odkryć w idei posługując się w tym celu odpowiednią metodą. Descartes odrzuca np. argument Gassendiego, że niektórzy ponoszą śmierć w obronie fałszywych poglądów. Fakty takie niczego w tej mierze nie dowodzą, wprawdzie należałoby metodycznie wykazać, że ujmują oni jasno i wyraźnie to, co twierdzą; i właśnie taką metodę przedstawia on w swych Medytacjach³. Ale właśnie rozumienie metody uległo u Descartes'a znamienemu przeobrażeniu. Metoda, którą posługuje się w Medytacjach, jest rezultatem procesu zapoczątkowanego w Prawidłach kierowania umysłem, a już zakończonego w czasie pisania Rozprawy o metodzie.

1. Intuicja a dedukcja

"Do badania prawdy konieczna jest metoda" - głosi Prawidło IV z niedokończonego przez Descartes'a dzieła Prawidła kierowania umysłem⁴. Z kolei Prawidło V ustala, że cała metoda polega na porządku i rozłożeniu rozważanego zagadnienia na konstytuujące je składniki; w praktyce ma to

polegać na sprowadzaniu zdań złożonych do zdań prostych dających się ująć intuicyjnie, by od intuicji tego, co najprostsze, przechodzić stopniowo do tego, co złożone⁵. Regułę tę Descartes powtórzy w Rozprawie o metodzie zalecając, "by prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszycy i najdosłępniejszych poznaniu, i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych, przyjmując porządek nawet wśród tych przedmiotów, które bynajmniej z natury swej nie wyprzedzają się wzajemnie"⁶.

W powyższych określeniach za kryterium prostoty uważana jest intuicja. Descartes, w tychże Prawidłach, określa intuicję jako "tak łatwe i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy, lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu, a jako prostsze jest pewniejsze nawet od dedukcji"⁷. Z kolei dedukcję Descartes określa jako "czyste wnioskowanie jednego twierdzenia z drugiego"⁸ lub jako "to wszystko, co daje się wysnuć z koniecznością z jakichś innych rzeczy poznanych w sposób pewny"⁹. Dedukcja jest koniecznym uzupełnieniem intuicji, "ponieważ o bardzo wielu rzeczach, choć one same nie są oczywiste, posiadamy wiedzę pewną, jeśli wyprowadzamy je z zasad prawdziwych i znanych przy pomocy ciągłego i nigdzie nie przerwane go ruchu myśli ujmującej wyraźnie intuicją poszczególne człony"¹⁰. Z drugiej strony, dedukcja jest w

pewnym sensie ufundowana na intuicji, która musi dostarczyć jej punktu wyjścia. "Można /.../ powiedzieć, że owe właśnie zdania, które wyprowadzamy bezpośrednio z pierwszych zasad, poznaje się, zależnie od różnego punktu widzenia, już to przy pomocy intuicji, już to przy pomocy dedukcji; same zaś pierwsze zasady tylko przy pomocy intuicji; natomiast ich odległe wnioski jedynie przy pomocy dedukcji"¹¹.

Intuicja, będąc rezultatem naturalnego światła poznawczego, nie może wprowadzać w błąd. Jest to zrozumiałe w kontekście poglądu Descartes'a o wrodzoności wszystkich idei; ujęcie intuicyjne musi być jasne i wyraźne, a umysł musi zgadzać się z tym, co ujmuje jasno i wyraźnie. Ale Descartes głosił również nieomyślność dedukcji: zwodźć nas może doświadczenie, nigdy zaś dedukcja. W Prawidło II pisał: "... nasze doświadczenia o rzeczach często są zwodnicze, dedukcję zaś, czyli czyste wnioskowanie jednego twierdzenia z drugiego, może wprawdzie umysł, jeśli jej nie dostrzeże, opuścić, nigdy atoli, nawet najmniej rozumny, nie może jej źle utworzyć. /.../ Wszak wszelki błąd /.../ nigdy nie pochodzi ze złego wnioskowania, lecz z tego tylko, że się wychodzi z pewnych mało zrozumiałych doświadczeń lub że się wydaje nierozważne i nieuzasadnione sądy"¹². Dlatego właśnie arytmetyka i geometria są zasadniczo bardziej pewne niż inne nauki, że "niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków"¹³.

W traktacie poświęconym zagadnieniom geometrycznym Descartes określi geometrię jako naukę zajmującą się w ogólności mierzaniem wszelkich ciał¹⁴ i natychmiast zaznaczy, że geometria jest "ściśła i dokładna"¹⁵, natomiast nie jest taką mechanika. Wprawdzie nie wyjaśnia, dlaczego tak się rzeczy mają, nie trudno jednak domyślić się, że w przeciwieństwie do geometrii, zajmującej się badaniem obiektów idealnych, mechanika ma za przedmiot zjawiska doświadczalne. Dlatego poszukując twierdzeń niepowątpiewalnych zwróci się przede wszystkim w stronę nauk nie uzależnionych od doświadczenia. W Medytacji pierwszej stwierdzi: "choć fizyka, astronomia, medycyna i wszystkie inne nauki, które zależą od rozpatrywania rzeczy złożonych, są wprawdzie niepewne, to jednak arytmetyka, geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych - nie troszcząc się wcale o to, czy one istnieją w rzeczywistości, czy nie - zawierają coś pewnego i niewątpliwego"¹⁶. Obawa przed zakłóceniem czystości poznania przez dane doświadczenia jest tak duża, że doprowadza Descartes'a do pewnych ograniczeń poznawczych. Uznając za prawomocne pewne konstrukcje mechaniczne, którymi posługiwał się w Dioptryce, by wyjaśnić zagadnienia elipsy i hiperboli, zastrzega się, że geometria nie powinna zajmować się problematyką cięciw, "ponieważ stosunek między liniami prostymi a liniami krzywymi nie jest znany i sądzę, że nie może być poznany przez ludzi, dlatego też nie powinno się z tego wnioskować niczego, co miało by być ściśle i

pewne¹⁷. A więc, wprawdzie nie sposób pominąć w esencjonalności pewnych zagadnień, jednak ich związek z doświadczeniem sprawia, że niejako z natury obciążone są nieścisłością i możliwością błędu, co nie może mieć miejsca w przypadku czystej intelektacji.

Jeżeli dedukcja rozumiana jako czysto rozumowe wy-prowadzanie wniosków uważana jest przez Descartes'a za proces nie dopuszczający możliwości błędu, to musi tu wchodzić w grę coś więcej niż tylko wspomniane "nadbudowanie" dedukcji na intuicji: dedukcja będąca ciągiem przejść od jednego ujętego intuicją elementu prostego do następnego jest także rodzajem intuicji, tzn. nie tylko poszczególne proste składniki ujmowane są intuicyjnie, ale także samo przejście od jednego składnika do drugiego, ich powiązanie ze sobą. Inaczej mówiąc, intuicyjne ujęcie elementu prostego i intuicyjne ujęcie związku między dwoma bezpośrednio ze sobą sąsiadującymi elementami nie różnią się w swej istocie; każdy najprostszy akt umysłu jest zarazem intuicją i dedukcją, a najprostszym wnioskowaniem jest nie tylko intuicyjne przejście od jednego składnika do następnego, ale także intuicja danego składnika prostego¹⁸. Gdy Descartes wygłasza tezę: "Myślę, więc jestem", nie przeprowadza wnioskowania w sensie wyprowadzania następnika z poprzednika okresu warunkowego. To, że myślę, ujmowane jest przeze mnie intuicyjnie, jak również to, że istnieję; ale także jednym najprostszym aktem intuicji ujmuję nierozłączność myślenia z istnieniem. Descartes nie był w tym as-

pekcie rozumiany przez swych współczesnych i musiał wyjaśnić w Odpowiedzi na zarzuty drugie: "Gdy /.../ zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy rzeczami myślącymi, jest to pewna pierwsza zasada, która nie jest wnioskiem żadnego sylogizmu. Tak samo, gdy ktoś mówi: myślę, więc jestem, czyli istnieję, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą..."¹⁹.

Funkcja poznawcza dedukcji sprowadza się zatem do wykrywania związków i zależności między elementami danymi w intuicji. Ale sama dedukcja nie będzie miała waloru poznawczego, jeśli jej poszczególne stopnie nie będą miały charakteru intuicyjnego ujęcia danej zależności²⁰. W rzeczy samej nie ma więc dwu różnych procedur poznawczych - intuicji i dedukcji - lecz jedną zasadniczą metodę poznania, intuicyjną w swej naturze, w której wyróżnia się jedynie dwa aspekty ujęcia, w zależności od przedmiotu ujmowanego. Takie rozumienie procesu wnioskowania dedukcyjnego jest więc zdecydowanie anty-zakresowe; stąd bierze się jego zasadniczo krytyczny stosunek do sylogistyki, która ukazuje się jako pozbawiona wszelkich walorów heurystycznych²¹. Jeżeli bowiem wnioskujemy coś dzięki samej formie, to skąd bierzemy pewność, że wniosek jest prawdziwy? Jest tylko jedno wytłumaczenie: treść wniosku jest już ja-koś zawarta w przesłankach. "... dialektycy przy pomocy swej sztuki nie mogą utworzyć żadnego sylogizmu, którego wniosek byłby prawdziwy, jeśli już wprawdzie nie byli w po-

siadaniu jego treści, tzn. jeżeli już poprzednio nie posiadali owej prawdy, którą z niego wyprowadzają²². Sylogistyka może więc być przydatna w przekazywaniu prawd znanych tym, którzy ich jeszcze nie znają, nie ma jednak wartości odkrywczych; prawdy nowe zdobywać możemy jedynie dzięki oczywistości ujęcia intuicyjnego²³.

Czy taka koncepcja procesu wnioskowania dedukcyjnego nie jest w gruncie rzeczy sprowadzeniem operacji intelektualnych do podłoża psychicznego? Pewne względy zdają się przemawiać za taką interpretacją²⁴. Otóż stanowisko Descartes'a jest podobne do tego, jakie zajmował Pascal: "Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady i na próżno rozumowanie, które nie ma w tym udziału, sili się je zwalczyć. /.../ Wiemy, że nie śnimy, mimo iż niepodobna tego dowiedzieć rozumem; ta niemożność dowodzi tylko słabości naszego rozumu, a nie niepewności wszelkiego naszego poznania /.../. Znajomość bowiem pierwszych zasad, jak przestrzeń, czas, ruch, liczby, jest równie mocna jak którakolwiek z tych, które czerpiemy z rozumowania. I na tych wiadomościach serca i instynktu musi się opierać rozum i na nich budować wszystkie swoje wywody. /.../ Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno, i drugie pewnie, mimo, że odmiennymi drogami"²⁵. Pascal oddziela więc akt odczuwania od procesu wnioskowania, choć i jednemu, i drugiemu przyznaje pewność i niezawodność. Różnica polega na tym, że pewność odczuwania jest wewnętrznym przekonaniem

biorącym się z natury samego aktu odczuwania, a więc ma charakter psychiczny, podczas gdy pewność wnioskowania bierze się z samej struktury przesłanek i wniosków, a więc nie ma charakteru psychicznego. Potwierdza to następująca wypowiedź Pascala: "Ludzie, którzy nawykli sądzić wycuciem, nie pojmują zgoła procesu rozumowania; chcą od razu ogarnąć rzecz jednym spojrzeniem i nie są przyzwyczajeni do szukania zasad. Drudzy, przeciwnie, przyzwyczajeni rozumować na podstawie zasad, nie pojmują zgoła spraw uczucia, szukając w nich zasad i nie umiejąc objąć ich jednym rzutem"²⁶.

Pascalskie odczuwanie zdaje się więc mieć tę samą naturę, co kartezjańska intuicja, a zatem przynajmniej intuicyjne ujmowanie prostych elementów jest subiektywnym aktem psychiki, choć ze względu na naturę człowieka takim samym u wszystkich ludzi. Stanowisko Descartes'a zdaje się być jeszcze bardziej psychologizujące niż Pascala, gdyż nie czyni on rozróżnienia między intuicją ujmowania a intuicją wnioskowania. Taka interpretacja byłaby jednak zasadniczym uproszczeniem zagadnienia. Wprawdzie w Descartes'a rozumieniu dedukcji występują elementy psychologiczne, biorą się one jednak ze sposobu wysławiania się, w którym nie czyni się rozróżnienia między stwierdzeniem prawdziwości okresu warunkowego a stwierdzeniem zachodzenia wynikania jednego zdania z innego²⁷. Istota zagadnienia leży w czym innym. Pewność intuicji nie bierze się tylko z natury aktu intuicyjnego ujmowania, lecz także

z natury tego, co ujmowane²⁸. Sam Descartes wyraża to następująco: "... intuicja umysłu wymaga według nas dwóch rzeczy, a mianowicie, abyśmy zdanie pojmowali jasno i wyraźnie; następnie abyśmy je także pojmowali całe na raz, nie kolejno"²⁹. Z jednej strony więc natura intuicji jest taka, że jest ona ujęciem jasnym i wyraźnym. Z drugiej strony, to co ujmowane jest ujmowane jako całość, jedność, nie zaś kolejno część po części. Ale tak rozumiana całość jawi się umysłowi jako coś prostego, jednolitego i nierozkładalnego; Descartes będzie używał określeń: "elementy proste", "natury proste". To dzięki owym prostym elementom właśnie można ustalić niezawodną metodę będącą po prostu zbiorem prawideł kierowania umysłem.

2. Pierwsza wersja koncepcji natur prostych

Koncepcja prostych "pojęć" ujmowanych jednym aktem intuicji pojawia się w Prawidłach kierowania umysłem; Descartes używa tam określenia "natury proste" /*natures simplices*/. W Prawidło VI wskazuje, że wszystko, co może być przedmiotem poznania, da się uporządkować w pewne szeregi. Nie chodzi przy tym o podział przedmiotów na kategorie, lecz o uszeregowanie ich ze względu na to, "o ile można poznać jedne z drugich"³⁰. W takim uszeregowaniu przedmioty jawią się bądź jako absolutne, bądź jako względne. Podane przez Descartes'a określenia są następujące. "Absolu-

tnym nazywam to wszystko, co zawiera w sobie naturę czystą i prostą, która jest przedmiotem zapamiętania: np. to wszystko, co rozpatruje się jako niezależne, przyczynę, pojedyncze, powszechne, jedno, równe, podobne, proste lub inne tego rodzaju /.../. Względne zaś jest to, co tę samą wprawdzie posiada naturę lub przynajmniej w części w niej uczestniczy, dzięki czemu da się sprowadzić do tego, co absolutne i z niego wywieść przy pomocy pewnego szeregu, co stoli zawiera w swym pojęciu ponadto coś innego, co ja nazywam stosunkami /*respectus*/: takim jest to wszystko, co nazywa się zależnym, skutkiem, złożonym, szczegółowym, mnogim, nierównym, niepodobnym, krzywym itd. Te rzeczy względne są tym bardziej odległe od rzeczy absolutnych, im więcej zawierają tego rodzaju sobie nawzajem podporządkowanych stosunków"³¹.

Wprowadzone rozróżnienie jest więc rozróżnieniem poznawczym, a nie bytowym. Dany przedmiot poznania można ujmować jako skutek tylko ze względu na jego przyczynę; jako złożony tylko ze względu na to, co pojedyncze; jako krzywy tylko w porównaniu z tym, co proste itp. A zatem, tylko to, co jest przyczyną, co jest pojedyncze, proste itp., może być ujęte jednym aktem intuicji. Natura prosta daje się ująć intuicyjnie dzięki temu właśnie, że jest prostą, że nie musi być relatywizowana do żadnej innej. Jednakże fakt, iż rozważa się tu "szeregi rzeczy będących przedmiotem poznania, a nie naturę każdej z osobna"³², sprawia, że to, co z jednego punktu widzenia jest absolut-

tna, z innego jest względne. Np. gdy przedmiotem poznania są indywidua, to ujmujemy je jako indywidua właśnie ze względu na gatunek, a zatem są one czymś względnym, a gatunek - absolutnym; gdy natomiast przedmiotem poznania jest rodzaj, to możemy ująć go sam w sobie, bez relatywności, gatunek zaś tylko ze względu na rodzaj, a zatem w tym przypadku gatunek jest czymś względnym. Ale inny z podanych przez Descartes'a przykładów zdaje się mieć odmienny charakter: "to, co ogólne, jest zaiste bardziej absolutne niż to, co szczególne, ponieważ posiada bardziej prostą naturę, przecież można je nazwać od tegoż ostatniego bardziej względnym, gdyż od istnienia indywiduów zależy jego istnienie"³⁵. Przykład ten świadczyłby, że według Descartes'a jedna natura prosta są takim samym w sobie, inne - tylko w relacji do drugich. Natomiast, nieśmiało interpretacji może być taka oto uwaga Descartes'a: "Wartości znamy /.../, że, ściśle biorąc, niewiele istnieje natur czystych i prostych, które można ująć intuicyjnie od razu i same przez się nie w zależności od jakichś innych: lecz już to w samym doświadczeniu, już to przy pomocy pewnego wrodzonego nam światła"³⁶. Descartes podkreśla następnie, że właśnie te natury proste mają istotne znaczenie poznawcze, wszystkie inne bowiem "dadzą się ująć wtedy tylko, jeśli się je z umysem wprowadzi, i to albo w sposób bezpośredni i najbliższy, albo dopiero przy pomocy dwóch, trzech lub jeszcze więcej różnych rozumnych wniosków"³⁷.

Najbardziej szczegółowy wykład koncepcji natur prostych zawarty jest w Prawidle XII. Już w zakończeniu Prawidła VIII Descartes podaje krótkie streszczenie zagadnień, jakie zamierza omówić w Prawidle XII: przedmioty poznania dzielimy na natury najprostsze i na złożone; zśród natur złożonych jedne są takimi same z siebie, inne są złożone przez umysł; błąd może mieć miejsce tylko w przypadku tych ostatnich³⁶.

Prawidło XII rozpoczyna się od stwierdzenia, że w procesie poznawczym należy uwzględnić jedynie dwa czynniki: podmiot poznania i przedmioty poznania. Po omówieniu samego procesu poznania Descartes przechodzi do zagadnienia, jak "odróżniać pojęcia, jakie mamy o rzeczach prostych, od pojęć, jakie mamy o tych, które się z nich składają, i zobaczyć z jednych i drugich, gdzie może tkwić błąd, byśmy się mogli go ustrzec, i co niewątpliwie można poznać, byśmy się tym tylko zajmowali"³⁷. W tym celu dokonuje siedmiu zasadniczych ustaleń.

Po pierwsze, ustala, że kryterium podziału stanowi aspekt poznawczy, a nie bytowy. "Ponieważ o tyle tylko zajmujemy się rzeczami, o ile je umysł poznaje, przeto te jedynie nazywamy prostymi, których poznanie jest tak jasne i wyraźne, że myśl nie może ich podzielić na więcej części bardziej wyraźnie poznanych: takimi są kształt, rozciągłość, ruch itd., wszystkie zaś inne pojmujemy jako w pewien sposób z nich złożone"³⁸.

Po drugie, dokonuje podziału tak rozumianych rzeczy

prostych na czysto intelektualne, czysto materialne oraz wspólne. "Czysto intelektualne są te, które intelekt poznaje dzięki pewnemu światłu wrodzonemu i bez pomocy jakiegokolwiek obrazu cielesnego"³⁹. Jako przykłady wymienia poznanie, wątplenie, niewiedzę i chcenie. "Czysto materialne są te, o których wiemy, że istnieją tylko w ciałach; do nich należy kształt, rozciągłość, ruch itd. Wreszcie wspólnymi należy nazwać te, które przypisuje się bez różnicy już to rzeczom cielesnym, już to duchowym, jak istnienie, jedność, trwanie itp."⁴⁰. Do tych ostatnich należą także twierdzenia takie, jak np. głoszące, że dwie rzeczy tożsame z trzecią są identyczne z sobą.

Po trzecie, głosi, że "owe natury proste są wszystkie znane same przez się i nigdy nie zawierają żadnego fałszu"⁴¹. Staje się to oczywiste, jeśli porównamy intuicję ze zdolnością wydawania sądów twierdzących lub przeczących.

Po czwarte, dzieli związki między rzeczami prostymi na konieczne i przypadkowe. Związek jest konieczny, jeśli nie możemy pojąć jednej rzeczy bez drugiej; taki związek zachodzi np. między kształtem a rozciągłością czy między ruchem a trwaniem. Związek jest przypadkowy, jeśli nie jest konieczny, jak np. człowieka z ubraniem, czy ciała z tym, co je ożywia.

Po piąte, twierdzi, że "nie możemy nigdy niczego zrozumieć, oprócz owych natur prostych i ich pewnego zmieszania, czyli połączenia z sobą"⁴².

Po szóste: "owe natury, zwane przez nas złożonymi, są nam znane, czy to ponieważ doświadczamy, jakie one są, czy to ponieważ sami je z sobą wiążemy razem"⁴³. Przez doświadczenie Descartes rozumie zarówno poznanie zmysłowe, jak i doświadczenie wewnętrzne.

Po siódme: takie wiązanie natur złożonych może odbywać się pod wpływem impulsu, przy pomocy przypuszczeń lub przy pomocy dedukcji. Właśnie czynność wiązania natur prostych stwarza możliwość popełnienia błędu.

Tak wyłożona koncepcja natur prostych nie jest jednoznaczna. Przede wszystkim pojawiają się dwie wątpliwości: jaki jest status ontyczny natur prostych i na czym polega intuicyjność ujęcia tychże. Pomimo podkreślania, że kryterium podziału na to, co proste, i to, co złożone, stanowi aspekt poznawczy, a nie aspekt bytowy, Descartes opisuje natury proste raz językiem epistemologii, raz językiem ontologii, jak widać z cytowanych fragmentów. Z drugiej strony, jeżeli każda natura prosta jest ujmowana jednym aktem intuicji, to jak rozumieć twierdzenie, że pewnych rzeczy prostych nie można pojąć w separacji od siebie? Pojmujemy przecież kształt i rozciągłość jako takie, czyżby więc chodziło tu o nierozłączność w płaszczyźnie ontycznej, przy możliwości odrębnych ujęć poznawczych? Tego rodzaju niejasności sprawiły, że wielu badaczy skłonnych jest odmawiać teorii natur prostych wartości poznawczych⁴⁴. Trzeba też pamiętać, że Prawidła kierowania umysłem pozostały niedokończone i Descartes nigdy o

nich nawet nie wspomniał, co mogłoby świadczyć o tym, że zarzucił całą problematykę. Jest to prawdą o tyle, że Descartes nie będzie więcej używał określenia "natury proste", a przede wszystkim nie podejmie próby opracowania teorii dedukcji, całą metodę zaś sprowadzi w Rozprawie o metodzie do czterech prostych prawideł. Pamiętając, że Rozprawa była wstępem do traktatów matematyczno-przyrodniczych, możemy powiedzieć mocniej: zamiast teoretyzować o dedukcji Descartes wolał rozwiązywać konkretne problemy matematyczne, zamiast budować metodologię wolał badać konkretne zagadnienia przyrodnicze.

Czy znaczy to, że koncepcja natur prostych została zarzucona? Taka opinia byłaby nieuzasadniona. Jak zobaczymy, koncepcja ta została zasadniczo zmodyfikowana przez wpisanie jej w szerszy kontekst teorii idei wrodzonych. W rezultacie uległo zmianie rozumienie metody: nie mogła już być ona uważana za zbiór prawideł.

3. Nowe rozumienie metody

Przekonanie, że w samym człowieku znajdować się musi podstawa prawomocności wszelkich nauk, żywił Descartes bardzo wczesnie. W zachowanych fragmentach jego młodzieńczych notatek czytamy, że więcej cenił głębię myśli zawartych w dziełach poetyckich niż w dziełach filozoficznych, poeci bowiem piszą swe utwory w entuzjazmie /per enthusias-

sum/ i z pomocą siły wyobraźni /vim imaginationis/.

A właśnie siła wyobraźni poetów potrafi lepiej niż rozumowanie filozofów wydobyć i rozświetlić nasiona wiedzy /semina scientiae/, które tkwią w umyśle każdego człowieka jak iskry w krzemieniu⁴⁵. Dość szybko zmieni Descartes swą ocenę wyobraźni, bo już w Prawidłach kierowania umysłem wagę zasadniczą będzie przywiązywał do czystego rozumowania ostrzegając przed błędami biorącymi się z używania wyobraźni. Ale pogląd o istnieniu zarodków wiedzy zachowa i w Prawidło IV napisze: "Umysł /.../ ludzki posiada w sobie coś boskiego, w czym /.../ są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych..."⁴⁶. W dalszym ciągu użyje zwrotów: "podstawowe pierwiastki rozumu ludzkiego"⁴⁷ oraz "pierwsze pierwiastkowe nasiona prawd, wszczępione przez naturę umysłem ludzkim"⁴⁸. Podobnie wyrazi się w Rozprawie o metodzie: "pewne nasiona prawd w sposób naturalny znajdujące się w naszych duszach"⁴⁹.

Przekonanie, że istnieją w człowieku wrodzone mu semina scientiae, było zapewne w dużej mierze rezultatem wręcz mistycznej postawy Descartes'a w początkach jego rozmyślań naukowych i filozoficznych. Znamienny pod tym względem jest jeden z trzech "mistycznych" snów, jakie nawiedziły młodego Descartes'a, a które przekazał nam jego biograf, A. Baillet⁵⁰. W śnie tym Descartes słyszy odgłos gromu i widzi swój pokój napełniony ognistymi iskrami. Po przebudzeniu się jest przekonany, że przeżył doświadczenie mistyczne i nie wątpi, że został obarczony mi-

sją znalezienia nauki uniwersalnej⁵¹.

Kluczem do stworzenia nauki uniwersalnej była dla Descartes'a matematyka, nie taka jednak, jak uprawiana dotychczas, lecz nowa, którą trzeba dopiero stworzyć. W Prawidłach wskazywał, że dzięki wrodzonym umysłowi nasionom prawd starożytni doszli do pewnych elementów takiej matematyki, lecz nie byli w stanie jej rozwinąć⁵². On sam stworzenie takiej matematyki postawił sobie za cel, a reguły ustalone w Prawidłach miały to umożliwić. Ale Prawidła pozostały nieukończone i Descartes nigdy nawet nie wspomniał o nich w swej bogatej korespondencji. W Rozprawie o metodzie zamiast dwudziestu jeden prawideł wymienił cztery i te uznał za całkowicie wystarczające. Otóż trzeba wziąć pod uwagę fakt, że Rozprawa była pomyślana jako wstęp do trzech traktatów: Dioptryki, Meteorów i Geometrii, ale została napisana dopiero po ich ukończeniu, a zatem praca nad nimi musiała wpłynąć na myśli przekazane w Rozprawie. Nasuwa się jeden tylko wniosek: rozbudowane reguły i rozwlekłe rozważania nad naturą dedukcji okazały się niepotrzebne w pracy nad owymi trzema traktatami.

Czy znaczy to, że podane w Rozprawie cztery reguły uważał Descartes za warunek konieczny i wystarczający poznania naukowego? Pierwsza z nich ustala jasność i wyrażalność jako kryterium prawdziwości; druga nakazuje dokonywać możliwie najdalej idących podziałów zagadnienia; trzecia ustala, że najważniejszym porządkiem myślenia jest postępowanie od tego, co proste, do tego, co bardziej złożone;

czwarta nakazuje przeprowadzanie kontroli przebadanych kwestii w aspekcie pełności wyliczenia⁵³. Nie ma podstaw, by wątpić w szczerść Descartes'a, gdy pisze: "ścisłe przestrzeganie tych nielicznych przepisów, które wybrałem, dało mi wielką łatwość w rozplątywaniu wszelkich zagadnień objętych przez obie te nauki [tj. geometrię i algebrę] /.../, przy czym każda znaleziona prawda była regułą, którą następnie posługiwałem się do znalezienia innych"⁵⁴. Ale też nie ma podstaw, by sądzić, że on sam uważał, iż swe dzieła zawdzięcza po prostu przestrzeganiu wymienionych zasad. O ile można widzieć udział tych zasad w uporządkowaniu przez Descartes'a chaosu oznakowań matematycznych, w uproszczeniu rachunku algebraicznego, czy nawet w stworzeniu układu współrzędnych, o tyle takie np. zagadnienia krzywych wymagają czegoś zasadniczo innego - analiza krzywej nie może dokonywać się tylko przy pomocy intuicji geometrycznej.

Descartes nie stworzyłby analizy matematycznej, gdyby pozostał w kręgu problematyki Prawideł kierowania umysłem. Zagadnienia rozważane w Geometrii, takie jak np. problem zmian wielkości zmiennej w zależności od zmian innej wielkości czyli zagadnienie funkcji /choć sam Descartes nie używał tego terminu/ wymagały zasadniczej zmiany nastawienia. Podstawą myślenia matematycznego staje się nie fakt posiadania przez umysł w swej zawartości treściowej pewnych idei prostych, lecz sama struktura procesu myślenia. Myślący umysł nigdy nie wychodzi poza samego sie-

bie i rzeczywistość poznaje pośrednio poprzez swą własną treść. Ale treść ta jest umysłowi wrodzona nie jako rzecz, lecz jako potencjalność procesu. Miało to nie tylko tę konsekwencję, że prosty element zawartości umysłu utożsamiał się w pewnym sensie z prostym ujęciem. Istotne jest, że podstawą prawomocności poznania matematycznego staje się sam charakter procesu myślenia. Wbrew dotychczasowej tradycji liczba nie jest już uważana za rezultat procesu abstrahowania, lecz jest rozumiana jako pojęcie czysto intelektualne⁵⁵. Jest więc pojęciem prostym, umysłowi wrodzonym, ujmowanym jasno i wyraźnie. Ale także każde twierdzenie matematyczne jest czymś umysłowi wrodzonym. Umysł wykrywa je w sobie samym, lecz - z drugiej strony to ujmując - jest ono tworem umysłu ludzkiego. Pojawia się analogia z Descartes'a teorią prawd wiecznych, które będąc wieczne i niezienne są przecież rezultatem stwórczej działalności Boga; podobnie, myślenie matematyczne, jakby wbrew swemu matematycznemu charakterowi, nie przestaje być aktywnością ludzkiego umysłu⁵⁶.

Młodemu Descartes'owi wydawało się, że wystarczy wykryć właściwą metodę, by tworzyć wiedzę prawdziwą. Po pierwszych sukcesach naukowych stało się dlań oczywiste, że rozpracowywanie takiej metody jest stratą czasu. Sama natura umysłu jest taka, że on właśnie stanowi podstawę prawomocności wiedzy ludzkiej. Metoda, to nie zbiór jakichś reguł, lecz zrozumienie, że wszelką wiedzę umysł znajduje w sobie. Rozważania o metodzie zastąpione zostały praktyczną

działalnością naukową; gromadzenie prawideł zastąpione zostało konstruowaniem teorii idei wrodzonych, która staje się podstawą całej kartezjańskiej filozofii. Co więcej, był to proces świadomy i Descartes pisał o tym już w 1630 r. Mersenne'owi. "Jeśliby dziwnym miało się wydać, że nie ukończyłem kilku innych traktatów, które rozpocząłem pisać w Paryżu, to podaję tego powód: otóż podczas pracy nad nimi zdobyłem nieco więcej wiedzy, niż miałem jej przedtem, i dzięki temu powziąłem nowy projekt, nieco większy niż poprzedni. Jestem jak ktoś, kto rozpoczął budować dom, a w czasie budowy zdobył niespodziewane bogactwo, zmienił swój stan i teraz dom ten jest dla niego za mały; nikt go nie potępi za to, że rozpoczyna budowę nowego domu, bardziej odpowiadającego jego pomyślności. Tym, co mnie upewnia, iż więcej już planów swych nie zmienię, jest fakt, że moje plany obecne będą mi użyteczne niezależnie od tego, czego nowego bym się nauczył; a nawet gdybym już się niczego więcej nie nauczył, nie zrezygnuję z przeprowadzenia ich do końca"⁵⁷. Konsekwencją i symbolem zarazem owej zmiany planów w wyniku zdobycia nowej wiedzy są nieukończone dziełka: Prawidła kierowania umysłem oraz Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone.

4. Nowa koncepcja natur prostych

Po ogłoszeniu poprzedzonych Rozpraw o metodzie traktatów matematyczno-fizycznych Descartes przystępuje do pracy nad Medytacjami o pierwszej filozofii. Podany w tym dziele system filozofii zawiera pewną koncepcję wrodzoności wszystkich idei, która to koncepcja już w Rozprawie o metodzie rysuje się dość wyraźnie. W kontekście tego systemu koncepcja natur prostych ulegnie znamiennej modyfikacji.

6 maja 1643 r. księżniczka Elżbieta pisze do Descartes'a list⁵⁸. Pozostając pod wielkim wrażeniem przeczytanych właśnie Medytacji prosi o pewne wyjaśnienia. W szczególności interesuje ją kwestia, w jaki sposób dusza, będąca jedynie substancją myślącą, może nakłaniać /determiner/ tchnienia cielesne /esprits du corps/ do wykonywania działań dobrowolnych. Descartes odpowiada 21 maja 1643 r. listem⁵⁹, który zapoczątkowuje bogatą korespondencję prowadzoną aż do śmierci filozofa.

Chcąc jak najjaśniej wyłożyć kwestię interesującą księżniczkę Descartes rozpoczyna od następującej tezy: "istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne, które są jak oryginalne, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę"⁶⁰. Podkreśla następnie, że pojęć takich jest niewiele. Do najbardziej ogólnych zalicza pojęcia bytu, liczby i trwania, które to pojęcia "stosują się do tego wszystkiego,

co możemy pojąć"⁶¹. Do ciała stosuje się pojęcie rozciągłości, z którego biorą się /esuivent/ pojęcia kształtu i ruchu, do duszy natomiast stosuje się pojęcie myśli /la pensée/, w którym to pojęciu "zawierają się ujęcia intelektualne i skłonności woli"⁶². W końcu, do ciała i do duszy zarazem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności /union/, od którego właśnie zależy pojęcie mocy /force/, jaką posiada dusza, by poruszać ciałem i ciało, by oddziaływać na duszę powodując jej odczucia /sentiments/ i namiętności /passions/.

Zauważmy, że Descartes mówi teraz nie o naturach prostych, lecz o pojęciach pierwotnych; że te drugie są inaczej rozumianymi pierwszymi, wystarczająco świadczą uwaga, iż jest ich bardzo mało, co Descartes twierdził i o pierwszych. Teraz jednak Descartes pozostaje konsekwentnie na płaszczyźnie wewnątrzumysłowej nie czyniąc żadnych aluzji do rzeczywistości zewnętrznej. Przynotujemy cały akapit omawianego listu, by zrozumieć, jaka właściwie zmiana zaszła w postawie Descartes'a.

"Uważam także, iż cała wiedza ludzka polega jedynie na tym, by dobrze rozróżniać /distinguer/ te pojęcia i każde z nich przypisywać /attribuer/ tylko tym rzeczom, do których one się stosują /appartiennent/. Jeżeli bowiem chcemy wyjaśnić jakąś trudność przy pomocy pojęcia, które nie ma w tym przypadku zastosowania /ne appartient pas/, wówczas nie możemy uniknąć pomyłki. Tak samo jest, gdy chcemy wyjaśnić jedno z tych pojęć przy pomocy drugiego;

będąc bowiem pierwotnym każde z nich może być zrozumiane jedynie samo przez się. A ponieważ użytek, jaki czynimy ze zmysłów, sprawia, że pojęcia rozciągłości, kształtów i ruchów są nam bardziej znane /familières/ od innych, stąd główną przyczyną naszych błędów jest to, że zwykle chcemy posługiwać się tymi pojęciami, by wyjaśniać rzeczy, do których nie mają one zastosowania; jak np. gdy chcemy posłużyć się wyobraźnią, by pojąć naturę duszy, lub gdy z tego, w jaki sposób jedno ciało jest poruszane przez inne, chcemy pojąć, w jaki sposób dusza porusza ciało⁶³.

Wyraźnie widać znamienne różnicę. O ile w Prawidłach Descartes podstawę prawomocności poznania widzi w intuicyjności ujęcia natur prostych, o tyle teraz za podstawę tę uważa umiejętność rozróżniania i poprawnego posługiwania się pojęciami pierwotnymi; w szczególności chodzi o to, aby pojęcia te stosować do tego, do czego rzeczywiście one się odnoszą. Największe niebezpieczeństwo błędu zdaje się Descartes dostrzegać w zbytnim zdominowaniu poznania przez poznanie zmysłowe. Ale taka postawa musiała być konsekwencją zasadniczo bardziej niż dotychczas świadomego i zreflektowanego nastawienia się na rzeczywistość wewnętrzną. Pojęcia pierwotne nie mają już żadnego sensu ontologicznego, a język wypowiedzi pozostaje konsekwentnie językiem epistemologii. Że Descartes jest tego świadom, świadczą odpowiednie fragmenty listu. Descartes wskazuje, że w Medytacjach stawiał sobie za cel przede wszystkim staranne oddzielenie pojęć dotyczących

duszy od pojęć dotyczących ciała; przyznaje, że analiza pojęć dotyczących unii duszy z ciałem czeka dopiero na wykonanie, choć wielce użyteczne w tym względzie może być to, co pisał w zakończeniu Odpowiedzi na zarzuty szóste. Kończy stwierdzeniem: "tych prostych pojęć /notions simples/ nie możemy szukać gdzie indziej, jak tylko w naszej duszy, która ma je wszystkie w sobie ze swej natury, choć nie zawsze odróżnia je wystarczająco jedne od drugich, albo nie przypisuje ich tym przedmiotom /objets/, którym powinna je przypisać"⁶⁴.

Cytowane stwierdzenie można właściwie rozumieć tylko w kontekście całych Medytacji oraz wspomnianego zakończenia Odpowiedzi na zarzuty szóste. W obu wypadkach Descartes dokonując rozróżnień pojęciowych czyni to wyłącznie na płaszczyźnie wewnętrznymysłowej; stąd właśnie tak częste podkreślenia, że poprawne rozróżnienie danego pojęcia od innych zasadza się na ujęciu jasnym i wyraźnym, oraz przestrogi, by nie mieszać do tego poznania zmysłowego. Przede wszystkim zaś, skoro bwych "prostych pojęć" należy szukać tylko w duszy, zatem nie są one niczym innym, jak wrodzonymi ideami.

Pisząc omawiany list do ks. Elżbiety Descartes kończył pracę nad dziełem Zasady filozofii, które ukazało się drukiem w 1644 r. Nie zawiera ono niczego nowego w porównaniu z dziełami poprzednimi i jest tylko suchym i systematycznym wykładem poglądów przemyślanych i ustalonych. Ale właśnie stąd brała się staranność i dokładność w prze-

dstawieniu danych zagadnień; chodziło przecież o zapoznanie szerokich kręgów czytelniczych z zamkniętym systemem filozoficznym. W interesującej nas kwestii znajdujemy systematyczne omówienie zagadnień wyjaśnianych w cytowanym liście, w szczególności wyliczenie pojęć prostych⁶⁵. Najistotniejsze jednak jest to, że rozważania prowadzone są ciągle w kontekście jasności i wyraźności ujęcia, a przede wszystkim po raz pierwszy podana została definicja ujęcia jasnego i wyraźnego.

5. Jasność i wyraźność

Mówiąc o różnych rodzajach idei Descartes bardzo często analizuje je w aspekcie jasności i wyraźności ich ujęcia; charakterystyczne pod tym względem są przede wszystkim Medytacje. Nie podaje jednak określenia, czym jest owo ujęcie, i dopiero w Zasadach filozofii sformułuje odpowiednią definicję. Rozpatrzmy wpieryw przykłady podane przez Descartes'a rozpoczynając od ujęcia doznań zmysłowych.

W Zasadach filozofii wyjaśnia, że wrażenia zmysłowe ujmujemy jasno i wyraźnie, "kiedy się je bierze jako wrażenia zmysłowe"⁶⁶, natomiast sytuacja taka nie zachodzi, "kiedy się sądzi, że są to jakoweś rzeczy istniejące poza naszym umysłem"⁶⁷. Podobnie w Medytacji trzeciej wskazywał, że idee ziemi, nieba, gwiazd itp. rzeczy są ujmowane

jasno jako znajdujące się w umyśle, nie są zaś ujmowane jasno, gdy sądzi się, że "są jakoweś rzeczy poza mną, od których owe idee pochodzą i do których idee te są całkowicie podobne"⁶⁸. W Medytacji szóstej dodał, że doznania zmysłowe są dostatecznie jasne i wyraźne na to, by "okazywać memu umysłowi, co dla złożonej całości, której on jest częścią, jest korzystne albo niekorzystne", natomiast nie są takimi, gdy "używam ich jako zupełnie pewnych reguł do bezpośredniego rozpoznawania istoty ciał, znajdujących się poza nami"⁶⁹.

Inny przykład dotyczy idei myślenia i rozciągłości. Idee te są jasne i wyraźne, gdy umysł uświadamiając je sobie myśli o ich rzeczywistości obiektywnej jako o będącej modyfikacją rzeczy, nie zaś substancją.

Podobnie charakteryzuje Descartes jasność i wyraźność idei Boga. Jeżeli umysł myśli o znajdującej się w nim rzeczywistości pewnej idei jako o będącej ideą Boga, to idea ta jawi mu się jasno i wyraźnie, gdy uświadamia on sobie to tylko, "co w samej rzeczy tam się zawiera i co w sposób oczywisty ujmujemy jako przynależące do natury najdoskonalszego bytu"⁷⁰. W innym miejscu wyjaśnia, że idea Boga, jaką posiadają bałwochwálcy, dlatego jest ciemna i mętna, że myślą oni o pewnej rzeczywistości obiektywnej jako o będącej ideą Boga i uświadamiają sobie w tej rzeczywistości takie atrybuty, jak mściwość i cielesność, które nie przynależą do natury bytu najdoskonalszego⁷¹.

Powyższe przykłady pozwalają właściwie zrozumieć definicje jasności i wyraźności podane w Zasadach filozofii. Są one następujące: "Jasnym nazywam to [ujęcie], które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych, tak jest oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne"⁷².

Pozornie wydaje się, że podane określenia niczego nie wyjaśniają. Przecież Descartes głosił, że idea jest tym, co umysł bezpośrednio ujmuje, a w takim razie każda idea ex definitione jest jasna i wyraźna. Aby wyjaśnić tę kwestię należy zauważyć, że wprawdzie według Descartes'a każde ujęcie musi być "obecne i jawne dla natężającego uwagę umysłu", jednak nie każde jest całkowitym i wszechstronnym ujęciem rzeczywistości obiektywnej idei. Descartes poruszył to zagadnienie w dyskusji z Arnauldem wyjaśniając, że "po to, by poznanie /cognitio/ jakieś było adekwatne, winny się w nim mieścić wszystkie w ogóle właściwości przysługujące poznanej rzeczy; dlatego to sam tylko Bóg wie, że posiada adekwatne poznanie wszystkich rzeczy"⁷³. Wprawdzie łatwo może zdarzyć się tak, że poznanie danej rzeczy jest adekwatne, ale człowiek nie może wiedzieć, że jest ono takie, tzn. nie może wiedzieć, że "Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to,

co on poznał"⁷⁴. Choć jednak nie możemy wiedzieć, czy nasze poznanie jest w pełni adekwatne /chyba że zostałoby nam to objawione przez Boga/, to jednak może ono być "do tego stopnia adekwatne, iż zdajemy sobie sprawę z tego, że na skutek abstrakcji intelektu nie czynimy go nieadekwatnym"⁷⁵. Takie poznanie Descartes nazywa zupełnym /intellectio completa/ i wyjaśnia, że w tym znaczeniu formułował w Medytacjach zwroty: "w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało"⁷⁶ oraz "pojmuję, że umysł to rzecz zupełna"⁷⁷, przy czym czynił tak "biorąc oczywiście pojmowanie zupełne i to, że pojmowanie jest rzeczą zupełną w jednym i tym samym znaczeniu"⁷⁸.

Używanie terminu cognitio adaequata na oznaczenie całkowicie adekwatnego poznania boskiego a terminu intellectio completa na oznaczenie zupełnego poznania ludzkiego jest ważne. Cognitio bowiem, to poznanie w najszerszym znaczeniu, intellectio zaś, to czyste poznanie intelektualne. Zupełność poznania musi więc mieć podstawy w samym umyśle, to zaś pozwala wnosić, że między zupełnością a jasnością i wyraźnością zachodzi istotny związek. Mówiąc inaczej: zupełność poznania musi być rezultatem wyłącznie operacji wewnątrzumysłowej, co musi być związane jakoś z intuicyjną oczywistością ujęcia jasnego i wyraźnego. Descartes wielokrotnie podkreślał, że umysł stale myśli i nie może myśleć nie będąc świadomym swego myślenia; myślenie jest w tym rozumieniu procesem tworzenia przez umysł ciągów uświadomionych myśli. Uświadomioną sobie przez umysł

formą myśli jest idea. Tym samym można rozróżnić między uświadamianiem sobie idei a myśleniem o idei. Umysł uświadamia sobie ideę, to znaczy umysł ujmuje bezpośrednio rzeczywistość obiektywną idei. Umysł myśli o idei, to znaczy dokonuje pewnego opracowania, przeanalizowania, zinterpretowania itp. rzeczywistości obiektywnej idei. Patrząc na zagadnienie z innej strony można powiedzieć, że idea jako uświadamiana to tyle, co obiektywna rzeczywistość tej idei bezpośrednio ujmowana przez umysł /w takiej właśnie a nie innej formie - jak mówi Descartes/, natomiast idea jako myślana przez umysł, to tyle, co sam ten proces ujmowania rzeczywistości obiektywnej idei, który to proces można rozumieć jako ciąg aspektowych, interpretujących ujęć rzeczywistości obiektywnej idei. To dlatego we wstępie do Medytacji Descartes zwraca uwagę, że ideę można rozumieć albo w sposób materialny jako czynność intelektu, albo w sposób obiektywny jako rzecz, którą ta czynność przedstawia⁷⁹. W ten sposób zagadnienie adekwatności idei względem jej przedmiotu staje się zagadnieniem całkowicie wewnątrzumysłowym i Descartes mógł je stawiać jako zagadnienie jasności i wyraźności idei /lub jasności i wyraźności ujęcia idei, co przy takim rozumieniu procesu poznania nie czyniło różnicy/. Jasność i wyraźność - względnie ciemność i mętność - idei wynika z relacji między ideą jako uświadamianą a ideą jako myślaną. Cytowane przykłady ujęć jasnych i wyraźnych wskazują, że według Descartes'a idea jako uświadomiona i idea jako

myślana nie zawsze są ujęciami identycznymi, tzn. że to, co umysł uświadamia sobie z rzeczywistości obiektywnej idei, może być inne niż to, o czym umysł myśli jako o ujmowanym⁸⁰.

Przedstawiona interpretacja może zostać dodatkowo wsparta analizą rozróżnienia rzeczywistości obiektywnej i rzeczywistości formalnej idei. Descartes tak oto definiuje te kategorie.

"Przez obiektywną rzeczywistość idei rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei /.../. Cokolwiek bowiem ujmujemy jako występujące w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach".

"O tym samym [co występuje w przedmiotach idei] powiada się, że jest w sposób formalny w przedmiotach idei, jeżeli jest ono w nich takie, jakim je ujmujemy, a w sposób eminentny, gdy wprawdzie nie jest ono takie [jakim je ujmujemy], lecz takie, że mogłoby je zastąpić"⁸¹.

Istnienie obiektywne nie jest więc istnieniem pozaumysłowym - jak sugerowałoby współczesne znaczenie słowa - lecz istnieniem tylko w myśli. Istnienie formalne natomiast to właśnie istnienie pozaumysłowe. Z kolei zawierać w sobie jakąś rzecz eminentnie to tyle, co zawierać ją w taki sposób, w jaki coś bardziej doskonałego zawiera w sobie coś mniej doskonałego⁸².

Definicje podane przez Descartes'a następują kolejno po definicji wyślenia i idei w zestawie dołączonym do

Odpowiedzi na zarzuty drugie. Skoro Descartes podjął się udowodnić "sposobem geometrycznym" istnienie Boga i światła, to powinien sformułować definicję rzeczywistości obiektywnej idei bez używania terminów "rzecz" i "przedmiot idei". Ponadto, jeżeli mamy nie wychodzić poza rzeczywistość wewnątrzmysłową, to rzeczywistości obiektywnej idei winna być przeciwstawiona rzeczywistość formalna idei; tymczasem Descartes w omawianych definicjach mówi o obiektywnej rzeczywistości idei, ale o formalnej rzeczywistości nie idei, lecz jej przedmiotu. Podobne sformułowania znajdują się w tekście Medytacji trzeciej. Wszystko to zdaje się sugerować, jakoby Descartes porównywał rzeczywistość obiektywną idei z rzeczywistością formalną rzeczy będącej przedmiotem tej idei. Tak przynajmniej sądził Gassendi, gdy przypisując Descartes'owi zamiar porównywania idei z rzeczą proponował w związku z tym rozumienie różnicy między rzeczywistością obiektywną a rzeczywistością formalną idei jako różnicy między ideą jako przedstawiającą a ideą jako pewnym jestestwem /entitas/⁸³.

Descartes nie ustosunkowuje się w ogóle do tego fragmentu zarzutów Gassendiego i wydaje się, że nie jest to jedynie przeoczenie czy zignorowanie szczegółu mało ważnego w porównaniu z istotą sporu, u podstaw którego leżała sensualistyczna koncepcja poznania wyznawana przez Gassendiego, a tak obca Descartes'owi. Dla sensualisty Gassendiego istotna jest relacja między formalną rzeczywistością rzeczy a obiektywną rzeczywistością idei. Dlatego po-

dane przez niego na marginesie rozważań rozróżnienie nie może spełniać żadnej istotniejszej funkcji i stąd nie zostało bliżej rozwinięte. Zapewne nie chodziło mu o nic więcej, jak o stwierdzenie, że ideę można rozważać bądź po prostu ze względu na samą jej treść, bądź ze względu na tę treść jako przedstawiającą; ważne było dla niego jedynie to drugie podejście, tak bowiem rozumiana idea powinna zgadzać się z rzeczą, której jest ideą.

Dla Descartes'a zagadnienie to wygląda inaczej - ewentualne porównywanie idei z jej przedmiotem w ogóle nie mogło być brane pod uwagę. Jednak przyjmował on, że przedmiot taki musi istnieć, bowiem musi istnieć przyczyna tego, że dana rzeczywistość obiektywna idei jest taka właśnie a nie inna. Dlatego używanie terminu "rzeczywistość formalna przedmiotu idei" było bardzo dogodnie ze względów stylistycznych, a choć czyniło wrażenie niekonsekwentności, to jednak nie miało to istotniejszego znaczenia, jeśli pamiętało się o założeniu podstawowym, że problem, w jaki sposób stwierdzać adekwatność idei z jej przedmiotem /względnie brak adekwatności/ winien być rozwiązany bez wykraczania poza rzeczywistość wewnątrzmysłową, tzn. tylko drogą analizy relacji, w jakich umysł może pozostawać względem danej idei. Można więc zasadnie przyjąć, że zaproponowane przez Gassendiego rozróżnienie idei jako entitas i idei jako przedstawiającej Descartes potraktował jako niewłaściwą interpretację rozróżnienia, którym faktycznie posługiwał się, a mianowicie rozróżnie-

nia między ideą jako pewną rzeczywistością obiektywną a ideą jako pewnym procesem zachodzącym w umyśle. W kontekście poczynionych wyżej ustaleń odnośnie myślenia i świadomości omawiane rozróżnienie należy rozumieć jako rozróżnienie między uświadamianiem sobie idei a myśleniem o idei.

Możemy teraz sformułować ogólne kryterium jasności i wyraźności idei przy użyciu omówionych kategorii. Idea jest jasna, jeżeli jej rzeczywistość obiektywna myślana przez umysł zawiera to wszystko, co zawarte jest w jej rzeczywistości obiektywnej uświadamianej sobie przez umysł. Idea jest wyraźna, jeżeli jej rzeczywistość obiektywna myślana przez umysł zawiera tylko to i nic ponadto, co zawarte jest w jej rzeczywistości obiektywnej uświadamianej sobie przez umysł.

Idea nie może więc być wyraźną, jeżeli nie jest jasną, natomiast może być jasną i niewyraźną; jest tak wówczas, gdy rzeczywistość obiektywna myślana przez umysł zawiera nie tylko rzeczywistość obiektywną uświadamianą sobie przez umysł, ale i coś ponadto. Descartes wskazywał, że "pojęcie nie staje się wyraźniejsze przez to, że mniej nim obejmujemy, lecz tylko przez to, że to, co w nim obejmujemy, dokładnie odróżniamy od wszystkich innych rzeczy"⁸⁴. Wyjaśnia to na przykładzie bólu. "I tak, kiedy ktoś odczuwa wielki ból, wówczas jest w nim z pewnością owo ujęcie najjaśniejsze, ale nie zawsze jest ono wyraźne. Powszechnie bowiem ludzie mieszają je z niejasnym swoim sądem na

emat natury tego, o czym mniemają, że jest podobne cierpiącej części [ciała] do wrażenia bólu, które jedynie jasno sobie uświadamiają. Tak więc może być jasne ujęcie, które nie jest wyraźne; natomiast żadne nie jest wyraźne, o ile nie jest jasne"⁸⁵.

Descartes z reguły zamiennie używa terminów "idea" i "pojęcie"⁸⁶. Zważywszy jednak, że wprawdzie wszystkie idee są wrodzone umysłowi, ale nie wszystkie są przez umysł uświadamiane sobie, możemy uważać pojęcie za ideą uświadamioną sobie przez umysł. Descartes twierdził wprawdzie o naturach prostych, a później o pojęciach pierwotnych, że są z konieczności ujmowane jasno i wyraźnie, a zatem ujęcie takie nie może wprowadzać w błąd. Mówiąc o pojęciach pierwotnych podkreślał, że jasność i wyraźność ujęcia zabezpiecza przed błędem polegającym na niewłaściwym rozróżnieniu lub niewłaściwym odniesieniu. W kontekście wprowadzonego rozróżnienia między ideą jako uświadamianą sobie a ideą jako myślaną można to rozumieć następująco. W przypadku natur prostych czy pojęć pierwotnych utożsamia się to, czego umysł jest świadomy, z tym, o czym umysł myśli, a zatem z konieczności są one ujmowane jasno i wyraźnie. Osiągnięcie jasnej i wyraźnej percepcji idei złożonej wymaga więc zredukowania jej do składających się na nią idei prostych, a następnie ujęcia sposobu, w jaki są one połączone w konieczny zespół tworzący rozważaną ideę⁸⁷. Staje się teraz zrozumiałe, dlaczego w Prawidłach kierowania umysłem natury proste, a w omawianym liście do

ks. Elżbiety pojęcia pierwotne uważa Descartes za podstawę prawomocności wiedzy ludzkiej. Musi być prawdziwe to, co jawi się umysłowi jako jasne i wyraźne, a zatem to, co z konieczności ujmowane jest jasno i wyraźnie, musi stanowić punkt wyjścia wszelkich rozważań. Oznacza to, że możemy uniknąć w ten sposób wszelkiego błędu, jeżeli tylko będziemy właściwie posługiwać się pojęciami pierwotnymi, tzn. nie będziemy stosować ich tam, gdzie nie znajdują one zastosowania. Błąd rodzi się bowiem nie w samym intelekcie, ale jest rezultatem złego współdziałania woli z intelektem⁸⁸. Im bardziej więc polegać będę na intelekcie, mniej ulegając przyzwyczajeniom i nawykom mającym swe źródło w poznaniu zmysłowym, tym pewniej dochodzić będę do prawdy. Gwarancją tego jest z jednej strony wrodzoność wszystkich idei, z drugiej zaś fakt, że niektóre z nich są tak proste, że nie można ująć ich inaczej niż jasno i wyraźnie.

R o z d z i a ł V

AUTONOMIA POZNAWCZA UMYŚLU

1. Prawda logiczna

Wróćmy do przeprowadzonego przez Descartes'a rozróżnienia między *cognitio adaequata* czyli poznaniem adekwatnym a *intellectio completa* czyli poznaniem zupełnym. Przypisując poznanie adekwatne jedynie Bogu, Descartes wbrew pozorom nie ogranicza mocy umysłu ludzkiego: mówi tylko tyle, że nie możemy mieć pewności, czy nasze ujęcie przedmiotu poznania jest wyczerpujące i wszechstronne. Jeżeli jest to ujęcie jasne i wyraźne, to musi ono być prawdziwe samo w sobie i rozwój wiedzy zależy jedynie od prawidłowego użytkowania owych ujęć, co w istocie sprowadza się do właściwego współdziałania woli z intelektem. Ale tak rozumiana prawda nie jest prawdą w sensie scholastycznym, tzn. ani nie jest tym, co scholastycy określali jako *adaequatio intellectus ad rem*, ani tym, co nazywali *adaequatio rei ad intellectum*. Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu.

W sierpniu 1639 r. Mersenne przesyła Descartes'owi dwa egzemplarze dzieła Herberta z Cherbury *De veritate*. Potwierdzając odbiór przesyłki Descartes pisze, że nie miał na razie czasu przeczytać książki, ale do patieżnym

przejrzeniu treści może stwierdzić, że autor miesza treści religijne z filozoficznymi, co oczywiście musi być uznane za postępowanie niewłaściwe¹. Po niecałych dwu miesiącach Descartes pisze do Mersenne'a, że książkę już przeczytał i może wyrazić swą o niej opinię tym chętniej, że traktuje o zagadnieniu, nad którym on sam pracował przez całe dotychczasowe swe życie. Ostrzega w dziele sporo rzeczy dobrych i interesujących, ale widzi też, że autor idzie drogą dalece odmienną od tej, którą on obrał w swej filozofii. To, co Descartes pisze następnie, jest bardzo eksplikatywne. Zacytujmy odpowiedni fragment.

"Autor bada, czym jest prawda; mnie zaś się zdaje, w co nigdy nie wątpiłem, że jest to pojęcie tak transcendentnie jasne, że nie można go nie znać: to sprawia, że mamy [np.] wiele środków, aby zbadać wagę, zanim jej użyjemy, lecz nie ma sposobu, aby nauczyć się, czym jest prawda, gdybyśmy jej nie znali z natury. Na jakiej podstawie bowiem mielibyśmy zgodzić się z tym, czego nas uczą o niej, jeśli nie wiedzielibyśmy czy jest to prawdą, to znaczy jeśli nie znalazlibyśmy prawdy? Byłoby oczywiście możliwe podanie wyjaśnienia słownego tym, którzy nie znają języka, i powiedzenie im, że słowo »prawda« w sensie właściwym oznacza zgodność myśli z przedmiotem, gdy jednak jest ono przypisywane rzeczom znajdującym się poza myśleniem, wówczas oznacza jedynie to, iż rzeczy te mogą służyć jako przedmioty prawdziwych myśli, czy to naszych, czy Boga; nie można jednak podać żadnej logicznej definicji, która pomo-

głaby nam poznać naturę prawdy. I to samo sędzę o wielu innych rzeczach, które są bardzo proste i dają się poznać w sposób naturalny, takich jak kształt, wielkość, ruch, miejsce, czas itp.; są to rzeczy tego rodzaju, że chcąc je definiować zaciemniamy je i utrudniamy sobie ich zrozumienie. Przecież - przykładowo - ktoś przechadzający się po pokoju sprawia, że lepiej się rozumie, czym jest ruch, niż ten, kto mówi, że jest to akt bytu w możliwości o ile jest w możliwości; a podobnie w innych przypadkach"².

Wypowiedź powyższa może być dobrym uzupełnieniem tego, co analizowaliśmy poprzednio w kwestii natur czy pojęć prostych. Dla Descartes'a prawda jest jednym z takich pojęć prostych: jest rozumiała sama przez się i jakiegokolwiek definiowanie może tylko zaciemnić jej rozumienie. Określanie prawdy jako zgodności myślenia z rzeczywistością może co najwyżej uchodzić za definicję słownikową, nie może jednak w żadnej mierze pomóc w rozumieniu, na czym polega prawdziwość; zresztą, Descartes nie sądzi, aby pomoc taka była potrzebna. Nie chodzi tu tylko o to, że Descartes nie mógł przyjąć tej tzw. klasycznej definicji prawdy, skoro w jego systemie istnienie rzeczywistości pozaumysłowej było tezą do udowodnienia. Descartes wskazuje na czysty werbalizm podobnych sformułowań³ i widzi jego źródło w swoistym błędnym kole: chce się podać definicję oddającą istotę czegoś, co właśnie ze swej istoty musi być podstawą definiowania wszelkich pozo-

stałych pojęć. Skąd bowiem mielibyśmy wiedzieć, czy prawdą jest to, co na temat istoty prawdy głosi podana definicja? Istota prawdy musi być zatem ujmowana przez umysł bezpośrednio.

W zacytowanym fragmencie Descartes zwraca uwagę na dwa aspekty, w jakim scholastycy ujmowali zagadnienie prawdy. Punktem wyjścia scholastycznej teorii prawdy były uwagi poczynione na ten temat przez Arystotelesa w *Metafizyce*. Skrótowe i fragmentaryczne wypowiedzi Arystotelesa stwarzały wiele trudności interpretacyjnych, ale nie ulegało wątpliwości, że Filozof widział podstawę prawdy w bycie. "To nie dlatego jesteś biały - pisał Stagiryta - iż myślimy w sposób prawdziwy, że ty jesteś biały, lecz ponieważ jesteś biały, my, stwierdzając to, mówimy prawdę"⁴. Przykład ten miał dobitnie podkreślać, że myślenie nie narzuca niczego rzeczywistości, lecz wyłącznie rzeczywistość kształtuje myślenie. Umysł wchodząc w kontakt poznawczy z rzeczą /oczywiście: poprzez zmysły/ stwierdza istnienie względnie nieistnienie bądź samej rzeczy, bądź jakichś jej właściwości i na tej płaszczyźnie powstaje zagadnienie prawdy. "Oto czym jest prawda lub fałsz: styczność z rzeczą i twierdzenie jest prawdą /twierdzenie to nie to samo, co wypowiedź/, a niewiedza to brak styczności"⁵. A zatem, prawda jest kategorią poznania: "bo fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach /.../, lecz w myślach"⁶. Środkiem wyrażania tak rozumianej prawdy jest język: "prawda jest stwierdzeniem połączenia podmiotu i orzecz-

nia, a zaprzeczeniem ich rozdziału; fałsz natomiast jest przeciwieństwem tego stwierdzenia i tego zaprzeczenia"⁷. Należy to rozumieć tak, że chociaż prawda znajduje się w myśli, to przecież owo połączenie myślowe musi odpowiadać połączeniu ontycznemu: "Prawda albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od ich połączenia lub rozdzielenia; kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeżeli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy"⁸. Jak widać, w ujęciu Arystotelesa prawda posiada jakby podwójny status - myślowy i ontyczny - ale nie jest to rozróżnienie jasne.

Punkt wyjścia filozofii Arystotelesa był też punktem wyjścia filozofowania scholastycznego. Skoro istnieje z jednej strony realna rzeczywistość zmysłowo ujmowana, z drugiej zaś - umysł, to o prawdzie rozstrzygać może jedynie zgodność umysłu z poznawaną rzeczą. Tomasz z Akwinu wyraził to stwierdzeniem, że "prawda intelektu jest zgodnością umysłu i rzeczy polegającą na tym, że umysł orzeka istnienie tego, co jest, lub nieistnienie tego, czego nie ma"⁹. Wyjaśnia dalej, że nie chodzi tu o zgodność umysłu jako takiego z rzeczą, lecz o to, aby - mówiąc językiem współczesnym - umysłowa treść poznawcza była zgodna z przedmiotem poznania: "aby mianowicie tak było w rzeczywistości, jak to umysł orzeka"¹⁰. Tak rozumianą prawdę zaczęto później nazywać prawdą logiczną; w tym ujęciu prawda oznaczać miała stan myśli uzgodnionej w poznaniu z

rzeczą, a samo owo uzgodnienie miało być specyficzną dla aktu poznania intencjonalną tożsamością bytu i myśli, u-
tożsamieniem się myśli z bytem w akcie poznania¹¹.

Tomasz będzie często podkreślać, że prawda nie jest rezultatem samej aktywności umysłu, lecz ma swą podstawę w istniejącej rzeczy. Jest to zgodne z zasadą, że z samego faktu, iż dana rzecz działa w innej rzeczy, nie wynika, iż rzecz ta jest przyczyną istnienia tamtej. Np. światło działa w powietrzu, jednak nie powietrze, lecz słońce jest przyczyną jego istnienia; sama aktywność światła zaś bardziej jest powodowana słońcem niż powietrzem. "Podobnie także prawda, która w duszy sprawiana jest przez rzeczy, nie wynika z oceny dokonanej przez duszę, lecz z istnienia rzeczy; ze względu na to bowiem, iż rzecz istnieje lub nie istnieje, orzekamy, że mowa jest prawdziwa lub fałszywa, a podobnie w przypadku działania intelektu"¹². Takie postawienie sprawy było zgodne z arystotelesowskim punktem wyjścia filozofowania, ale Tomasz dołącza do tego swoje rozumienie istnienia jako konstytutywnego składnika bytu. "Skoro bowiem rzecz składa się ze swej istoty i swego istnienia, zatem prawda ugruntowana jest bardziej w istnieniu niż w istocie, podobnie jak i nazwa bytu pochodzi od istnienia; i w samym działaniu intelektu, ujmującego rzeczywiste istnienie rzeczy poprzez pewne upodobnienie się do niej, dokonuje się relacja zgodności, na której polega racja prawdy. Dlatego powiadam, że przyczyną prawdy jest samo istnienie rzeczy, zgodnie z tym, jak jest [ono] w tres-

ci poznawczej intelektu"¹³. Tomasz chce przez to podkreślić, że byt przez sam fakt swego istnienia realizuje jakąś myśl, a zatem prawdę można ująć również od strony bytu, jako pojęcie oznaczające byt przyporządkowany umysłowi w akcie poznania. Prawda tak rozumiana jest pewną właściwością bytu, stąd zaczęto ją później nazywać prawdą metafizyczną. To rozumienie prawdy wyraża określenie: "prawda jest zgodnością rzeczy i umysłu"¹⁴. Chodzi tym razem o podkreślenie, że wszelki byt jest jako byt czymś prawdziwym, chociaż prawda metafizyczna nie znajduje się w bycie jako takim, lecz zawiera się formalnie w relacji zgodności bytu z umysłem¹⁵. Ponieważ tak rozumiana prawda odnosi się w równej mierze do wszystkich kategorii bytu, stąd określano ją także mianem prawdy transcendentalnej; w ten sposób prawda metafizyczna zaczęła funkcjonować w metafizyce scholastycznej jako jedno z transcendentaliów czyli najwyższych rodzajów orzeczeń¹⁶. Wyrażać miała wprost bytowość rzeczy, a więc w pewnym sensie jakby pokrywała się z bytem, co ujmowano w powiedzeniu, że *verum et ens convertuntur*; ale zawierając się nie w samym bycie lecz w relacji tego bytu do umysłu, nie utożsamiała się z bytem, a więc mogła stanowić jego właściwość¹⁷.

Scholastyczna teoria prawdy miała jednak pewien punkt zasadniczo niejasny. Z jednej strony przyjmowano bowiem, że umysł nie narzuca niczego rzeczom, lecz to one właśnie oddziałują nań w akcie poznawania; postawa taka miała być gwarancją realizmu teoriopoznawczego. Z drugiej strony

natomiast widziano konieczność sytuowania prawdy raczej w umyśle, niż w rzeczy; prawda nie jest przecież elementem konstytuującym byt - każdy byt jako byt jest prawdą, ale nie w sensie utożsamiania się z nią, lecz w sensie analogii orzekania¹⁸. Trudności tej nie eliminowało podkreślanie, że pojęcie prawdy w sensie logicznym nie jest tożsame z pojęciem prawdy metafizycznej. Jeżeli bowiem w pierwszym przypadku o prawdziwości poznania ma rozstrzygać zgodność umysłu poznającego z rzeczą, w drugim przypadku zaś mówi się o zgodności rzeczy z umysłem, to może powstać podejrzenie, że zakłada się tu milcząco, iż rzecz jest w swej istocie taka, jaką jawi się umysłowi. Ale w takim razie każde poznanie rozumiane jako ujęcie rzeczy przez umysł musiałoby być a priori uznane za prawdziwe.

Scholastycy zdawali się nie dostrzegać tego problemu. Akcentowali przede wszystkim to, że prawda logiczna uwidacznia się w sądzie, ale i tu nie byli konsekwentni. Tomasz pisał, że prawda znajduje się raczej w umyśle aniżeli w rzeczach i raczej w akcie sądenia niż w akcie odtworzenia istoty rzeczy. "Tak jak prawdę znajduje się raczej w umyśle niż w rzeczach, tak też znajduje się ją raczej w akcie intelektu łączącego i rozdzielającego, niż w akcie intelektu tworzącego istotę rzeczy. Racja prawdy zasadza się bowiem na zgodności rzeczy i umysłu, nie zachodzi zaś zgodność w obrębie czegoś, co jest tym samym, lecz między rzeczami, które są od siebie różne. Dlatego racja prawdy znajduje się najpierw w umyśle, kiedy umysł naj-

pierw zaczyna posiadać coś własnego, czego nie posiada rzecz istniejąca poza duszą, lecz co jest odpowiednie względem niej; między tym czymś właśnie a rzeczą można dostrzec zgodność. Atoli intelekt tworzący istoty rzeczy nie posiada niczego oprócz podobieństwa do rzeczy istniejącej poza duszą, tak samo jak zmysł, o ile odbiera zmysłową formę poznawczą rzeczy; gdy jednak umysł zaczyna sądzić o ujmowanej rzeczy, wówczas sąd ten jest pewną własnością umysłu, której nie znajdujemy poza nim w rzeczy. Otóż gdy [sąd ten] jest zgodny z tym, co jest na zewnątrz w rzeczy, powiadamy, że jest on prawdziwy. Wtedy zaś umysł wydaje sąd o ujmowanej przez siebie rzeczy, gdy stwierdza, że coś istnieje lub nie istnieje; a to jest aktem intelektu łączącego i rozdzielającego /.../. I stąd bierze się, że prawdę znajdujemy raczej w akcie łączenia i rozdzielania przez intelekt, wtórnie zaś i w następnej kolejności mówimy o prawdzie w przypadku tworzenia przez intelekt definicji; dlatego definicja określana jest jako prawdziwa lub fałszywa ze względu na prawdziwe lub fałszywe połączenie"¹⁹.

Powyższy tekst dobrze ukazuje niepewny status ontyczny prawdy w ujęciu scholastycznym, ale nie pozwala dojść do przyczyny takiej sytuacji. Czy prawda nie mogła być sytuowana w rzeczy, gdyż stawałaby się wówczas składnikiem konstytutywnym bytu, a nie mogła być też umieszczana całkowicie w myśli, gdyż w konsekwencji eliminowałyby to rzeczywistość zmysłową z rozważań filozoficznych?

Przyjmując, że prawda realizuje się w zetknięciu umysłu z rzeczą sytuowano ją raczej w umyśle niż w rzeczy²⁰. Tomasz jest świadomy możliwości zarzutu, że skoro prawda myśli jest spowodowana przez rzeczy, zatem racja prawdy musi tkwić w samej rzeczy; tym bardziej, że dostrzega ciekawą analogię: tak jak dobrem jest to, ku czemu dąży pożądanie, tak też prawdą jest to, ku czemu dąży intelekt. Na pierwszy problem odpowiada: "Chociaż prawda naszego umysłu spowodowana jest przez rzecz, to jednak nie powinno się z tego wnosić, że racja prawdy znajduje się raczej w rzeczy"²¹; przecież nie sądzimy, że racja zdrowia znajduje się w leku, a nie w ciele, i wiemy, że to moc właściwa lekowi, a nie "zdrowie leku" powoduje wyzdrowienie²². Stąd wynikać musi, że "istnienie rzeczy, a nie jej prawda, powoduje prawdziwość myśli"²³. Wniosek ten Tomasz podbudowuje autorytetem Arystotelesa. W całym wywodzie chodzi o wykazanie, iż rzecz samym swym istnieniem powoduje pewien stan umysłu określany mianem prawdy. Prawda nie tkwi w rzeczy /nie jest przecież składnikiem bytu/, ale nie tkwi też w umyśle /przecież umysł jest niezapisaną kartą przed zetknięciem się w poznaniu z rzeczą/; prawda musi więc być rozumiana jako swoisty stan umysłu spowodowany wprawdzie przez rzecz, ale przez istnienie rzeczy, a nie przez jej kwalifikacje jakościowe.

Postawa ta jest jeszcze bardziej widoczna przy wyjaśnianiu analogii między pożądaniem a poznawaniem. Tomasz wskazuje na zasadniczą różnicę: ten, kto pożąda, skłania

się ku rzeczy pożądanej przez siebie, podczas gdy "poznanie polega na tym, że to, co poznawane, jest w poznającym"²⁴. Dlatego dobro jako kres pożądania znajduje się w rzeczy pożądanej, podczas gdy "prawda jako kres poznania znajduje się w samym umyśle"²⁵. Zauważmy, że wskazana różnica została ustalona z góry. Tomasz stwierdza wyraźnie, że "dobro jest w rzeczy, o ile rozważać ją w porządku pożądania, i dlatego racja dobra przechodzi w rzeczy pożądanej na [samo] pożądanie"; ale podkreśla, że "skoro prawda znajduje się w intelekcie, o ile dostosowuje się on do rzeczy ujmowanej intelektualnie, zatem koniecznym jest, aby racja prawdy przechodziła od intelektu na rzecz ujmowaną intelektualnie"²⁶. Z tego względu właśnie "rzecz ujętą w poznaniu intelektualnym nazywamy prawdziwą, o ile posiada pewne przyporządkowanie do intelektu"²⁷. Tomasz sytuuje zatem dobro w rzeczy nie obawiając się zreifikowania tego pojęcia, natomiast nie chce jednoznacznie przyporządkowywać prawdy rzeczom. Jednak analogia między dobrem a prawdą jest pełna i ustanowienie wskazanej różnicy pozostaje nie wyjaśnione; i prawda, i dobro winny mieć za pewniony ten sam status ontyczny, co nie wydaje się być spełnione. Można co najwyżej domyślać się, że powodem była chęć zapewnienia intelektowi czynnej roli w procesie poznania. Stąd umieszczanie prawdy przede wszystkim w myśli, ale i jednoczesna obawa, by rzecz nie przestała istnieć poznawczo. Słowa stanowiące podsumowanie omówionych rozważań Tomasza najlepiej oddają jego rozterkę: "Tak więc pra-

wda zasadniczo znajduje się w umyśle, wtórnie jednak w rzeczach ze względu na to, że mogą one być porównywane z umysłem jako z zasadą²⁸. Nie wydaje się, aby Tomasz uświadamiał sobie, że takie postawienie sprawy może sugerować, iż umysł staje się jedynym kryterium prawdziwości. Był natomiast świadom możliwości zarzutu, iż owo wtórne istnienie prawdy w rzeczach jest nieistotne, tj. że prawda istnieje w sposób istotny w myśleniu jako takim. Wyjaśnijmy tę kwestię.

Wspomnieliśmy już powyżej, że scholastyczna definicja prawdy może nasuwać przypuszczenie, iż milcząco zakłada się tożsamość treści poznawczej z istotą przedmiotu poznania. Tomasz nie pomija tego problemu. Przyznaje, że tak jak zmysł poznając jakąś rzecz jest prawdziwy w tym poznaniu, tj. poznaje to, co poznaje, tak też intelekt poznając "czym coś jest"²⁹ nie wykracza poza swój własny stan i w tym sensie jest prawdziwy, bo stwierdza coś prawdziwie o samym sobie. Mówiąc inaczej: zmysł ujmując swój przedmiot posiada swoistą podobiznę tego przedmiotu /np. wzrok ma podobiznę tego, co zobaczone/, intelekt zaś jako poznający jest prawdziwy "o ile posiada podobieństwo do rzeczy poznawanej stanowiące jego formę jako będącego poznającym"³⁰. Jednakże zmysł nie potrafi ocenić owego podobieństwa z samym przedmiotem, intelekt natomiast może poznać zgodność swej formy poznawczej z samym przedmiotem poznania. Podane przez Tomasza wyjaśnienie, w jaki sposób realizowane jest takie porównywanie, doskonale oddaje je-

go stanowisko. "Odtóż intelekt nie ujmuje jej [= swej zgodności z rzeczą poznawaną intelektualnie], kiedy poznaje, czym coś jest. Kiedy zaś sądzi, że rzecz ta jest taka, jak ujęta przezeń jej forma, wówczas najpierwej poznaje i orzeka prawdę"³¹.

Tomasz nie stawia pytania, jakie jest kryterium takiego porównywania. Gdyby pytanie to mógł postawić, uwyraźniłby tym samym podejrzenie, że umysł może być autonomiczny w rozstrzygnięciu problemu prawdziwości poznania. Poprzestaje na stwierdzeniu, że porównywania dokonuje intelekt w akcie łączenia i rozdzielania. "Albowiem we wszelkim zdaniu daną formę oznaczoną przez orzecznik albo przypisuje danej rzeczy oznaczonej przez podmiot, albo jej odmawia"³². Postawa taka była rezultatem bezgranicznego zaufania z jednej strony do poznania potocznego, z drugiej - do potocznego języka. Wsparte autorytetem Arystotelesa przekonanie, że w sądach podmiotowo-orzecznikowych, jako wyrażających poznanie potoczne, odzwierciedla się struktura rzeczywistości, uniemożliwiło wyjście poza tautologiczny werbalizm.

Trzeba wskazać jeszcze jeden powód, dla którego Tomasz musiał przyjąć wskazaną postawę. Skoro umysł jest w istocie receptywny, zatem to on jest w pewnym sensie kształtowany przez rzeczy, a nie odwrotnie. Z tego wynikał wniosek: "Olatego właśnie rzeczy naturalne, z których czerpie wiedzę nasz intelekt, mierzą go, jak o tym mówi Arystoteles w ks. 10 Metafizyki, lecz same są mierzone przez inte-

lekt boski, w którym wszystkie rzeczy stworzone są jak rzeczy sztuczne w umyśle ich stwórcy. Tak więc umysł boski jest mierzący a nie mierzony. Rzeczy naturalne zaś są i mierzącymi, i mierzonymi. Lecz nasz umysł jest mierzony, a nie mierzący, chyba że mierzy rzeczy sztuczne, a nie naturalne³³. Dla Tomasza przyjęcie, że umysł jest miarą rzeczy, byłoby przyjęciem, że ma on moc boską. A to było dlań nie do pomyślenia.

Scholastyczne ujęcie problemu prawdy nie mogło zostać zaakceptowane przez Descartes'a, i to bynajmniej nie ze względu na jego metodyczne zakwestionowanie realności świata pozaumysłowego. Descartes dochodzi przecież w końcu do uznania, że rzeczywistość pozaumysłowa istnieje i jest taka, jaką ją ujmujemy w poznaniu prawdziwym. Uznanie definicji scholastycznych nie powodowałoby zatem sprzeczności z systemem i Descartes jest tego świadom: na podstawie cytowanego powyżej fragmentu listu można wnosić, że nie uważa on, by scholastyczne definicje prawdy logicznej i prawdy metafizycznej były błędne; przeciwnie, uważa je nawet za użyteczne, choć w ograniczonym bardzo zakresie. Protestuje jedynie przeciwko uznawaniu tych definicji za oddające istotę prawdy. Jeżeli istota prawdy sprowadza się do adekwatności treści poznawczej i przedmiotu poznania, to każdą aktualnie ujmowaną treść poznawczą umysł musi uznać za prawdziwą - tak można streścić podstawowy zarzut Descartes'a, choć on sam nie formułował go wprost w ten sposób. Przyjrzyjmy się teraz temu zagadnie-

niu.

Punktem wyjścia, a zarazem fundamentem arystotelizmu i arystotelizującej scholastyki było bezgraniczne zaufanie do poznania potocznego. Filozofia miała jedynie precyzować i rozumowo uzasadniać dane tzw. zdrowego rozsądku³⁴. Descartes nie występował przeciwko zasadom zdrowego rozsądku. Swe rozważania filozoficzne doprowadził właśnie do uznania istnienia rzeczywistości pozaumysłowej i uzasadnienia tezy, iż naturalne przeświadczenie co do jakościowej strony tej rzeczywistości nie może być błędne. Ale to był punkt dojścia jego filozofii, nie zaś punkt wyjścia. Punktem wyjścia jest wątpliwość co do tego, czy rzeczy są naprawdę takie, jakimi je pojmujemy. Motywacja dla takiego postępowania brała się z chęci znalezienia "pewności większej niż potoczna"³⁵. Nie chodziło tylko o to, że poznanie zmysłowe jest zawodne i niepewne, co Descartes tak często podkreślał. Fakt ten miał istotne znaczenie, zwracał bowiem uwagę, iż rzeczy mogą nie być naprawdę takimi, jakimi je poznajemy. Niemniej fakt ten nie wykluczał możliwości dochodzenia do prawdy w sposób, w jaki czynili to scholastycy; przecież oni również zdawali sobie sprawę ze zwodniczości zmysłów. Zwodniczość ta skłaniała do krytycyzmu i ostrożności, ale sama w sobie nie prowadziła do odrzucenia scholastycznego rozumienia prawdy. Descartes rozpoczął proces totalnego metodycznego wątpienia po to, aby znaleźć jedno jedyne twierdzenie niepowątpiewalne. Ale znalezienie takiego twierdzenia miało być

dopiero początkiem właściwej drogi filozoficznej. I właśnie posuwanie się tą drogą wymagało poczucia pewności większej niż potoczna. A pewność potoczna nie tylko, że nie jest największą z możliwych, ale ponadto jest pewnością samoograniczenia się. Przecież "potocznie sądzymy, że wszystkie rzeczy w ten sam sposób mają się do samej prawdy jak i do naszego pojmowania"³⁶. Descartes mówi w dyskusji z Arnaudem, że poprzestając na tej zasadzie nie doszedłby do wniosku o rzeczywistej różnicy pomiędzy umysłem i ciałem³⁷. Zdrowy rozsądek może co najwyżej doprowadzić do poznania, że umysł jest rzeczą samoistną i ciało jest rzeczą samoistną, oraz że nic, co przypisujemy ciału, nie może być przypisane umysłowi i odwrotnie. W poznaniu potocznym nie ma bowiem możliwości wyjścia poza samo stwierdzenie poznania i zaakceptowanie go jako takiego. Poznanie, czym jest rzecz w swej istocie, nie tylko nie może być poznaniem potocznym, ale nie może mieć z nim nic wspólnego.

Postawa poznawcza Descartes'a była zawsze postawą racjonalistyczną. Widząc granice, poza które rozum nie sięga, był jednocześnie przekonany, że w granicach dla siebie dostępnych rozum może wykorzystać w całej pełni swe zdolności poznawcze. W Prawidłach kierowania umysłem wyznaje, że postawił sobie zadanie "zbadania wszystkich prawd, do których poznania rozum ludzki wystarcza", i podkreśla, że musi to uczynić każdy, "kto poważnie stara się osiągnąć sprawność umysłu"³⁸. Aby zadanie to wykonać, trzeba poznać

swój intelekt, "ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie"³⁹. Wprawdzie oprócz poznania czysto intelektualnego istnieje jeszcze poznanie zmysłowe i poznanie przy pomocy wyobraźni, ale mają one wartość jedynie pomocniczą: "prawda, we właściwym słowa tego znaczeniu, czy fałsz może istnieć w samym tylko intelekcie, z tamtych zaś dwóch bierze często jedynie swój początek"⁴⁰. Często, a więc nie zawsze; ale także nie w sposób istotny. Doznanie zmysłowe staje się bodźcem do zaktualizowania danej idei, wyobraźnia jest pomocna w myśleniu, ale fundamentem poznania jest intelekt. Ci, którzy przyznają wartość poznawczą danym zmysłowym, będą musieli w konsekwencji uznać wyobrażenia za podstawę wiedzy. I tak czynili scholastycy: "Wyobrażenie jest podstawą naszego myślenia, gdyż od niego zaczyna swe działanie intelekt, i to nie jako coś przejściowego, lecz jako stała podstawa działań intelektu" - pisał Tomasz z Akwinu⁴¹. Różnica stanowisk jest widoczna jasno i wyraźnie.

Sytuowanie prawdy w intelekcie, a więc w czystym poznaniu umysłowym, odróżnia Descartes'a zasadniczo od scholastyki. Jakkolwiek porównywanie myślenia z rzeczą nie wchodzi w grę wcale nie dlatego, że zakwestionowane zostało istnienie rzeczy, lecz dlatego, że czysta myśl jest samozwrotna, skierowana na samą siebie, a więc prawdziwa jako taka. Stwierdzenie niezgodności myśli z rzeczą nie świadczy o fałszywości myśli, nie mamy bowiem żadnych podstaw, by rzecz samą czynić kryterium prawdy; stwierdzenie

zgodności myśli z rzeczą nie przesądza o prawdziwości myśli, nie mamy bowiem żadnych podstaw, by wykluczyć możliwość zniekształcenia w poznaniu rzeczy przez umysł. Nie pozostaje nic innego, jak rozważanie samej myśli, ale wówczas musimy stwierdzić, że sama z siebie i jako taka jest ona zawsze prawdziwa. Descartes wyjaśnia to w Medytacji trzeciej, mówiąc oczywiście o idei, tj. o myśli w jej uświadomianej sobie formie.

"Co się zaś tyczy idei, to nie mogą one być fałszywe, jeżeli się je rozważa same w sobie, a nie w odniesieniu do czegoś innego; bo czy sobie wyobrażam kozę, czy chimera, to niemniej prawdą jest, że sobie wyobrażam pierwszą, jak to, że sobie wyobrażam drugą. Nie należy się też obawiać fałszu w samym chceniu czy w uczuciach; bo choćbym mógł pragnąć czegoś niedorzecznego, a nawet czegoś, czego w ogóle nigdzie nie ma - to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę"⁴².

Idea sama w sobie nie może być fałszywa i to właśnie wyklucza możliwość jakiegokolwiek porównywania idei z jej przedmiotem. Zauważmy, że w ten sposób uzyskany został kolejny argument na rzecz tezy, iż umysł poznaje rzeczywistość wyłącznie poprzez aktualizację wrodzonych mu idei⁴³; jeśliby nawet przyjąć, że istnieje jakieś bezpośrednie doświadczenie poznawcze do rzeczy, to i tak nie byłoby żadnej możliwości oceny wartości poznawczej tego doświadczenia. Jednak to, że idea sama w sobie nie może być fałszywa, nie znaczy, że wrodzoność idei zabezpiecza przed błędami w pozna-

niu. Rezultat aktywności poznawczej umysłu jest formułowany w sądzie i tu właśnie Descartes widzi możliwość popełnienia błędu. "Pozostają więc jedynie sądy jako dziedzina, w której muszę się strzec przed błędem. Zasadniczy zaś i najczęściej spotykany błąd, jaki mógłby się w nich znaleźć, polega na tym, że sądzę, iż idee, które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami znajdującymi się poza mną. Gdybym natomiast same idee rozważał jako pewne odmiany mego myślenia, a nie odnosiłbym ich do czegoś innego, to z pewnością nie mogłyby mi dostarczyć żadnego materiału do popełnienia błędu"⁴⁴.

Pozornie wydawać by się mogło, że Descartes tak samo jak scholastycy sytuuje prawdę logiczną w sądzie. Jednak sąd w rozumieniu scholastycznym, to - przynajmniej w przypadku zagadnienia prawdy - stwierdzenie jakiejś relacji między tym, co w umyśle, a tym, co poza umysłem. Sąd tak rozumiany musi zostać uznany przez Descartes'a również za prawdziwy jako taki; sąd jest przecież również ideą i cokolwiek sądzę, to prawdą jest, że to właśnie sądzę. Descartes nie przypadkowo mówi tym razem nie o fałszu, lecz o błędzie⁴⁵. Można pomylić się czyli popełnić błąd co do decyzji wydania sądu. Ale przecież "sąd wydawać mogą tylko o tym, co mi jest znane"⁴⁶. A co to znaczy, że coś jest mi znane? Znaczący to, że prawdą jest to, co wiem o tym czymś. Jak jednak doszedłem do tej prawdy? Stajemy w ten sposób przed zagadnieniem, które określa się zwykle jako problem kryterium prawdy.

Według scholastyków sama rzecz dostarcza wszelkich warunków poznania niewątpliwego i pewnego. Był w sobie zawiera możność bycia poznany, jest z natury poznawalny, stąd samą swoją oczywistością istnienia zmusza umysł do wydawania o nim takich, a nie innych sądów. A więc ostatecznym kryterium prawdy jest oczywistość rzeczy⁴⁷. Wiara w oczywistość przedmiotową poznania sprawiała, że problem kryterium prawdy nie jawił się wyraźnie scholastyce i jako osobne zagadnienie stawiany był w nurtach filozoficznych odrębnych od arystotelizmu⁴⁸. Herbert z Cherbury, o którego dziele pisze w swym liście Descartes, widział kryterium prawdy w powszechnej zgodzie ludzi. Descartes odrzuca to rozwiązanie.

"Autor przyjmuje powszechną zgodność jako kryterium dla swoich prawd; jeśli chodzi o mnie, to nie mam dla swych prawd żadnego innego kryterium oprócz naturalnego światła, co zresztą odpowiada w jakiejś mierze tamtemu: skoro bowiem wszyscy ludzie posiadają to samo światło naturalne, stąd wydawałoby się, że powinni mieć te same pojęcia. Jednakże istnieje też wielka różnica, albowiem nie ma prawie osób, które dobrze posługiwałyby się tym światłem, co sprawia, że wielu /na przykład ci wszyscy, których znamy/ może zgodnie przyjmować ten sam błąd i że istnieje mnogość rzeczy, które mogą być poznane przy pomocy naturalnego światła, a nad którymi nikt nigdy się nie zastanawia"⁴⁹.

Przyjętym przez Descartes'a kryterium prawdy jest

więc naturalne światło poznawcze. Jest to kryterium obiektywne w tym sensie, że posiadają je takie samo wszyscy ludzie. Scholastycy rozumieliby je jako subiektywne, bo zawarte jest w podmiocie poznającym, a nie poza nim⁵⁰. Jednakże fakt, że wszyscy ludzie posiadają jedno i to samo światło naturalne, nie gwarantuje sam przez się prawdziwości poznania. Właściwie Descartes wyraża się nieprecyzyjnie mówiąc, że światło naturalne jest kryterium prawdy; chodzi mu przecież nie o samo światło poznawcze, lecz o właściwe posługiwanie się nim. Na czym jednak polega to właściwe używanie światła naturalnego? Wypowiedź Descartes'a można odczytać jako stwierdzenie, że nikt przed nim nie czynił tego właściwie. Na czym zatem polega nowatorstwo Descartes'a w jego własnej ocenie? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie zawiera się w następującym fragmencie listu, gdzie Descartes wskazuje na konieczność wprowadzenia pewnego rozróżnienia, jakiego nie ma u Herberta z Cherbury.

"Pragnie on, by kierować się naturalnym instynktem, z którego wyprowadza wszystkie pojęcia wspólne; ja natomiast rozróżniam dwa rodzaje instynktów. Pierwszy jest w nas jako w ludziach i jest czysto intelektualny; to naturalne światło czyli intuitus mentis i sądzę, że tylko do niego jednego można żywić zaufanie. Drugi jest w nas jako w zwierzętach i jest pewnym popędem natury skierowanym do zachowywania naszego ciała, korzystania z rozkoszy cielesnych itd. i nie zawsze powinno się iść ze nim"⁵¹.

Zgodnie z wywodami poprzednich rozdziałów powyższą wypowiedź należy zinterpretować jako zasadnicze zakwestionowanie przez Descartes'a prawomocności poznania zmysłowego /czyżże innym jest bowiem ów instynkt istniejący w człowieku ujętym czysto biologicznie, jak nie szeroko pojętą zmysłowością?/ i oparcie się w konsekwencji na czystym poznaniu intelektualnym. Prawda jest więc kategorią czysto umysłową i wyłącznie wewnątrzumysłową. Stanowisko Descartes'a jest wręcz przeciwne scholastycznemu: ostatecznym kryterium prawdy jest jakiś rodzaj czysto intelektualnego ujęcia. Jak już wiemy, dla Descartes'a poznanie jasne i wyraźne było poznaniem w sposób oczywisty akceptowanym przez umysł. Tak rozumiana oczywistość podmiotowa jest więc jedynym i ostatecznym kryterium prawdy.

Niemniej, należy wytłumaczyć, dlaczego jasność i wyraźność ujęcia poznawczego uznane zostają za kryterium prawdy. Inaczej mówiąc: dlaczego ujęcie jasne i wyraźne jest w sposób oczywisty prawdziwe i nie może być przez umysł odrzucone. Descartes nie podaje nigdzie metodycznego wyjaśnienia tego problemu, choć - jak widzieliśmy - wyjątkowo często wyraża jako oczywiste przekonanie, że jasność i wyraźność gwarantują prawdziwość poznania i że umysł nie może odrzucać tego, co jawi mu się jasno i wyraźnie. A przecież Descartes mówi także o sobie, iż niegdyś przyjmował za oczywiste i prawdziwe wiele rzeczy, co do których później przekonał się, że są fałszywe⁵². Czym zatem różniła się tamta mylna oczywistość od tej późniejszej - niezawod-

nej? Rozważania Descartes'a w Medytacji trzeciej upoważniają do podania pewnego wyjaśnienia.

Ustaliwszy już, że wie z całą pewnością, iż jest rzeczą myślącą, Descartes stawia pytanie ogólne: czego trzeba, aby być czegoś pewnym? Rozumowanie, jakie przeprowadza ma pozory wnioskowania dedukcyjnego. "Wiem to na pewno, że jestem rzeczą myślącą - czyż więc wiem także czegoś na to potrzeba, abym był czegoś pewny? Otóż w tym pierwszym poznaniu nie ma nic innego, jak jedno jasne i wyraźne ujęcie tego, co twierdzę. Nie wystarczyłoby to zaiste do tego, aby mnie upewnić o prawdziwości danej rzeczy, gdyby się mogło kiedyś zdarzyć, żeby coś, co tak jasno i wyraźnie ujmuję, było fałszywe. Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co bardzo jasno i wyraźnie ujmuję"⁵³. Jeśli powyższy fragment uznamy za wnioskowanie, wówczas możemy wyodrębnić w nim następujące przesłanki i wniosek:

1. Jeżeli niektóre poznanie jasne i wyraźne nie jest prawdziwe, to żadne poznanie jasne i wyraźne nie jest pewne;
2. Niektóre poznanie jasne i wyraźne /mianowicie: to, że jestem rzeczą myślącą/ jest pewne;

Zatem:

3. Każde poznanie jasne i wyraźne jest prawdziwe⁵⁴.

Zauważmy jednak, że potraktowanie powyższego wyводу Descartes'a jako wnioskowania dedukcyjnego niczego nie wyjaśnia. Ukazana zostaje wprawdzie struktura rozważań - ma-

my tu sylogizm hipotetyczny typu destrukcyjnego - ale sam w sobie schemat ten nie ukazuje, jaka jest pozaformalna podstawa prawomocności wnioskowania. Oczywiście, wniosek wynika logicznie z przesłanek, ale też jest to rezultatem tego, iż - jak głosił sam Descartes - nie ma niczego we wniosku, czego by nie było w przesłankach. Niemniej, wy-preparowanie owego schematu może być wielce pomocne w zrozumieniu stanowiska Descartes'a⁵⁵.

Zwróćmy uwagę na to, w jakim punkcie znajduje się Descartes rozpoczynając powyższe rozważania. Jest to afirmacja jednego tylko twierdzenia: "jestem rzeczą myślącą". Poza tym twierdzeniem wszystko inne jest wątpliwe, niepe-wne, takie że może zostać odrzucone. Dlaczego to jedno twierdzenie jest niepowątpiewalne? Bo jest odczuwane przez umysł w pewien specyficzny sposób, który Descartes nazywa ujęciem jasnym i wyraźnym. W punkcie wyjścia jest więc jed-yno jedyne twierdzenie narzucające się umysłowi w taki sposób, że umysł jednocześnie odczuwa jasność i wyraźność swego ujęcia oraz niemożność odrzucenia go. W tej sytuacji prawdziwość jest niczym innym, jak wewnętrzną niemożnością umysłu do odrzucenia uświadamianej sobie treści. Jeżeli jednak Descartes ustala w tym momencie ogólną zasadę, że prawdą jest wszystko to, co umysł ujmuje jasno i wyraźnie, to może tę zasadę ustalić tylko dlatego, że owo "wszystko" ogranicza się do jednego jedyne-go pierwotnego twierdzenia niepowątpiewalnego. I dlatego Descartes w przypadku wszy-stkich pozostałych twierdzeń, nawet jeśli będą ujmowane

jasno i wyraźnie, nie uzna ich na tej tylko podstawie za prawdziwe. Przecież odrzucił jako wątpliwe nawet twier-żenia geometrii⁵⁶. Można na to odpowiedzieć, że - jak to przedstawione zostało w poprzednich rozdziałach - umysł nie może poprzestać na samym poczuciu jasności i wyraź-ności, lecz winien w wyniku analizy struktury idei stwier-dzić /odczuć/ koniecznościowy charakter tego ujęcia. Do-piero wówczas takie ujęcie będzie ujęciem prawdziwym. Tak rozumiana prawda jest wyłącznie wewnętrzną prawdą umysłu, nie jest jednak prawdą jednostkową, albowiem zasady dzia-łania umysłu są dla wszystkich ludzi jednakowe, taka sama jest struktura idei we wszystkich umysłach i wszystkie u-mysły mają wrodzoną potencjalność idei. Inaczej mówiąc, ujęcie w sposób konieczny jasne i wyraźne jest takim sa-mym ujęciem we wszystkich umysłach.

Ogólną zasadę, że każde ujęcie jasne i wyraźne jest prawdziwe, Descartes wyprowadza tylko i wyłącznie z konie-czności afirmacji tezy "myślę, więc jestem". Nie jest więc to wnioskowanie i Descartes jest tego świadom, co widać z odpowiedniego, paralelnego względem poprzedniego, fragmen-tu z Rozprawy o metodzie. "A zauważywszy, że w zdaniu: » myślę, więc jestem « nie ma nic innego, co by mnie upe-wniało, że mówię prawdę, jak tylko to, że widzę bardzo ja-sno, iż aby myśleć, trzeba istnieć, uznałem, że mogę przy-jąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe; zachodzi tylko pewna trudność, by móc zauważyć dokładnie, które to

rzeczy właśnie pojmujemy wyraźnie"⁵⁷. Mamy tutaj jednoznaczne wskazanie, że decyzja o uznaniu ujęcia jasnego i wyraźnego za prawdziwe nie została wydedukowana, lecz została jakby narzucona umysłowi oczywistością jednego jedyne go twierdzenia, którego niepodobna odrzucić. W tej sytuacji cechy charakterystyczne tego twierdzenia musiały zostać uznane za jedyne kryterium prawdziwości. W rezultacie prawdziwość staje się kategorią wewnątrzumysłową, prawda - wewnętrznym stanem umysłu.

We wszystkich swoich rozważaniach Descartes jest konsekwentny pozostając całkowicie na płaszczyźnie wewnątrzumysłowej. W omawianym przypadku podkreśla, że nieodparte odczucie prawdziwości nie wyprowadza poza sam umysł: nawet najbardziej oczywistemu ujęciu jasnemu i wyraźnemu może w rzeczywistości pozaumysłowej nie odpowiadać nic lub odpowiadać coś zgoła innego. Descartes wprowadza hipotezę złośliwego demona, który mógłby sprawić, że taka właśnie sytuacja miałaby miejsce. Hipoteza ta jest mu przydatna w procesie metodycznego wątpienia wzmacniając dodatkowo argumentację przeciwko prawomocności poznania zmysłowego. Ale w kontekście zagadnienia prawdy pozwala dojrzeć nie-słychanie istotny rys epistemologii Descartes'a. Ów złośliwy demon mógłby wprowadzić ustanowić zasadniczą nieadekwatność między światem zewnętrznym a światem wewnątrzumysłowym, ale nie ma żadnego dostępu do wewnętrznej struktury umysłu. Descartes pisze: "Ileokroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sądzę, że je bardzo jasno ujmuję,

tyleokroć tak całkowicie daję się im przekonać, że mimo woli wypowiadam te słowa: Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę myślał, że czymś jestem, ani tego żeby kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję, albo tego, żeby dwa dodane do trzech było więcej lub mniej niż pięć, lub coś takiego, w czym oczywiście poznaję jawną sprzeczność"⁵⁸. Umysł pozostaje więc całkowicie autonomiczny w swym działaniu i nic zewnętrznego względem niego nie może sprawić, by przyjął to, co on sam jawnie odrzuca jako sprzeczność. Descartes używa tu słowa repugnantia, które ma w łacinie znaczenie takie samo, jak contradictio, ale bardziej niż ono akcentuje jednocześnie element znaczeniowy oporu, wywoływania sprzeciwu. Nie można umysłowi narzucić czegoś, czego uświadomienie sobie przezeń wywołuje jego wewnętrzny sprzeciw. Wersja francuska Medytacji oddaje to precyzyjniej: nic nie jest w stanie przeszkodzić umysłowi w akceptacji danej treści poznawczej, jeśli widzi on jasno, że nie może być inaczej, niż sam to pojmuje⁵⁹. Jeśli można posłużyć się przenośnią, to powiemy, że umysł wierzy tylko samemu sobie. Należy jednak zastrzec się, że wiara ta nie jest wiarą czystą, wiarą w sensie teologicznym: umysł może w pełni zawie rzyc samemu sobie, dysponuje bowiem wrodzoną potencjalnością wszystkich idei. Prawdą jest w tym rozumieniu pewien wyróżniony stan umysłu polegający na takim zaktualizowaniu danej idei, że towarzyszy temu nieodparte poczucie jasności

ci i wyraźności ujęcia. Zważywszy, że Descartes w zasadzie akceptuje scholastyczne rozróżnienie prawdy logicznej i prawdy metafizycznej, można prawdę w powyższym rozumieniu uważać za prawdę logiczną.

Z drugiej strony jednak, prawda logiczna jako mająca swą podstawę w samym umyśle, musi być zagwarantowana istnieniem Boga. Wrodzoność idei jest przecież czymś naturalnym dla człowieka, tzn. została człowiekowi dana przez Boga w momencie ukonstytuowania jego natury. To dlatego w Rozprawie o metodzie Descartes napisze: "nawet przyjęta przeze mnie przed chwilą zasada, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie, są wszystkie prawdziwe, jest tylko dzięki temu pewna, że Bóg jest czy też istnieje oraz że jest on Istotą doskonałą i że wszystko, co w nas się znajduje, od niego pochodzi. Stąd wynika, że nasze idee czyli pojęcia, jako rzeczy rzeczywiste pochodzące od Boga, w tym wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, mogą jako takie być tylko prawdziwe"⁶⁰.

W ten sposób prawda logiczna, choć sytuowana wyłącznie w umyśle, zyskuje zasadniczą gwarancję pozaumysłową; nie empiryczną jednak, lecz transcendentálną. I taką właśnie gwarancję Descartes musiał przyjąć. Nie chodzi bowiem tylko o to, że bez niej umysł stałby się jedynym i wyłącznym światem dla samego siebie. Istotne jest to, że taki umysł musiałby sam sobie przypisać cechy boskie, sam dla siebie stać się bogiem. A tego Descartes przyjąć nie mógł - na przeszkodzie stała nie tylko cała atmosfera epoki i jego

osobista postawa jako człowieka wierzącego, ale przede wszystkim jego pogląd na naturę Boga. Descartes rozumiał wszechmoc boską w sposób jak najbardziej dosłowny i w przeciwieństwie do scholastyków nie ograniczał jej niczym. Scholastycy za Tomaszem z Akwinu głosili, że pewnych rzeczy Bóg chce z konieczności, jak też że nie może zrealizować tych rzeczy, które są niemożliwe same w sobie⁶¹. Wyjaśniając tę kwestię Tomasz posługuje się bardzo ilustratywnym przykładem. "Logik i matematyk rozważają rzecz jedynie w aspekcie zasad formalnych; stąd niemożliwe jest dla nich tylko to, co jest przeciwne racji formalnej rzeczy. I to, co niemożliwe w taki sposób, zawiera w sobie sprzeczność, a zatem jest niemożliwe samo przez się. Otóż tak rozumianej niemożliwości Bóg nie może realizować. Natomiast przyrodnicy mają do czynienia z materią jako czynnikiem warunkującym dane zjawisko - stąd rozważają oni niemożliwość także w aspekcie przyczynowo-skutkowym. Nic natomiast nie wyklucza tego, że Bóg może czynić coś, co jest niemożliwe dla niższych czynników sprawczych"⁶². Tak więc niemożliwość logiczna czyli sprzeczność stanowi jakby ramy wszechmocy boskiej. Wręcz przeciwnie stawał to zagadnienie Descartes.

Dane rzeczy czy przebiegi zjawisk są konieczne właśnie dlatego, że Bóg tak chciał, a nie dlatego ich chciał, że było to konieczne⁶³. Gdyby Bóg chciał, to mógłby sprawić, aby np. linie biegnące od środka okręgu do obwodu nie były sobie równe⁶⁴ lub aby suma trzech kątów trójkąta nie

była równa dwóm prostym⁶⁵. Mówiąc ogólnie: "moc Boga nie może mieć żadnych granic"⁶⁶. To tylko umysł ludzki jest skończony i uczyniony przez Boga takim, że pojmuję jako możliwe to, co Bóg chciał, aby było rzeczywiście możliwe, i nie może pojmować jako możliwe tego, co Bóg chciał, aby było rzeczywiście niemożliwe, choć mógłby to uczynić możliwym. Umysł ludzki jest więc zdeterminowany pewną koniecznością: z konieczności odrzuca sprzeczność. A zatem, umysł ludzki nie jest wszechmocny i domaga się racji swego istnienia; idea wskazująca na tę rację znajduje się w nim. Tym samym jednak prawda logiczna musi mieć podstawę swej prawdziwości w prawdzie metafizycznej, zewnętrznej względem umysłu.

2. Prawda metafizyczna

Sytuując prawdę wewnątrz umysłu Descartes jest konsekwentny w swym immanentyzmie poznawczym. Jednak jego celem było udowodnienie istnienia świata pozaumysłowego w jego istocie i uwarunkowaniach jakościowych. Jak wiemy, Descartes sądzi, że cel swój osiągnął, a to przez udowodnienie istnienia Boga; co samo przez się /ze względu na poznawalne przez człowieka przymioty boskości/ gwarantować miało adekwatność i tożsamość poznawczą struktury umysłu ze strukturą świata. Zauważmy jednak, że jeśli nawet uzna się ważność Descartes'a dowodów na istnienie Bo-

ga, to i tak wszystko, co wypowie na temat świata zewnętrznego, będzie swoistym "wyznaniem wiary filozofa", skoro wszelkie operacje poznawcze dokonywane są wyłącznie na ideach. Jako takie właśnie wyznanie odczytać należy za-kończenie Medytacji piątej: "Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależą jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego"⁶⁷.

Można by zapytać, po co Descartes'owi potrzebne było udowodnienie istnienia świata i wykazanie, że jest on taki, jakim go umysł poznaje. Inaczej formułując pytanie: dlaczego Descartes obstaje przy realizmie teoriopoznawczym, skoro jego postawa filozoficzna już od punktu wyjścia zdaje się prowadzić do solipsyzmu? Nie kierowała nim na pewno chęć zachowania zdrowego rozsądku jako kategorii filozoficznej. W przeciwieństwie do scholastyków uważał, że poznanie potoczne ogranicza się do sfery życia praktycznego. Dlatego w Zasadach filozofii pisze, że wątplenia nie należy stosować w praktyce życiowej⁶⁸, a w Rozprawie o metodzie podkreślił, że wszyscy mamy "pewność moralną" /assurance morale/ istnienia świata, a więc pewność wystarczającą na potrzeby życia praktycznego, on zaś poszukuje "pewności metafizycznej" /certitude métaphysique/⁶⁹. A jednak owej pewności metafizycznej nie oparł na samym rozumie i poszukiwał dla niej oparcia transcendentálnego.

Spróbujmy spojrzeć na zagadnienie od strony prakty-

cznej działalności Descartes'a jako filozofa i przyrodnika zarazem. W pierwszej części Rozprawy o metodzie pisał Descartes, że gdy tylko wiek pozwolił mu na wyzwolenie się z zależności od wychowawców, porzucił całkowicie studia postanowiwszy nie szukać już innej wiedzy poza tą, którą mógłby znaleźć "w samym sobie lub też w wielkiej księdze świata"⁷⁰. Słowa te napisał na początku swej filozoficznej drogi i mogą one sugerować, że chodzi mu o dwie odrębne sfery poznania ludzkiego: rzeczywistość wewnętrzną będącą przedmiotem badań filozofii i rzeczywistość przyrodniczą stanowiącą przedmiot badań nauki. Tymczasem w swej dojrzałej twórczości filozoficznej Descartes wyznawał błąd pogląd, że jedynym bezpośrednim przedmiotem poznania jest rzeczywistość wewnętrzną, a jednym z podstawowych argumentów na rzecz tej tezy będzie wyznawana przez niego jako przyrodnika mechanistyczna wizja wszechświata. A przecież Descartes do końca życia zajmował się nie tylko filozofowaniem, lecz także badaniami przyrodniczymi, i to badaniami, które nie polegały na spekulacji ani wyłącznie na z matematyzowanym teoretyzowaniu, lecz w dużym zakresie także na empirycznym kontakcie z rzeczywistością przyrodniczą. Czy zatem Descartes jako filozof głosił poglądy niezgodne z postawą, jaką przyjmował przeprowadzając praktyczne badania przyrodnicze? Sytuacja taka jest teoretycznie możliwa, choć mało prawdopodobna, jako że immanentystyczna postawa intelektualna będzie powodować skłonności do spekulacji przyrodniczej, nie

do badań empirycznych. U scholastyków, choć z innych powodów, rozważania filozoficzne jak i przyrodnicze mają charakter czystej spekulacji, co już samo w sobie pozwalało podejrzewać, że jedne są tyle samo warte, co drugie. Widzieliśmy już, jak w pismach przyrodniczych Descartes'a przejawia się niechęć i wręcz pogarda dla pustego werbalizmu scholastyków. Czy jednak ograniczenie przezeń procesów poznawczych do sfery wewnętrzną nie jest narażone na analogiczny zarzut?

Descartes dostrzega wagę problemu. Dlatego odczuwa potrzebę głoszenia z jednej strony, że wszystko, co jest prawdą, jest czymś, z drugiej - że prawda zawiera się w bycie. Takie postawienie sprawy mogłoby wyjaśnić, dlaczego poznanie będąc z natury procesem wewnętrzną dotyczy w ostateczności sfery zewnętrznej. Mogłoby - gdyby zostało uzasadnione. A przecież Descartes sam przyznaje, iż przejście od prawdy logicznej do bytu jest prawomocne wyłącznie na mocy gwarancji boskiej: "Jest oczywiste, że równie nie do przyjęcia jest, by fałsz lub niedoskonałość pochodziły od Boga, jak to, by prawda lub doskonałość pochodziły z niebytu"⁷¹. Nieco dalej czyni to bardziej dobitnie pisząc, że "wszystkie nasze idee lub pojęcia muszą zawierać jakąś podstawę prawdziwości; byłoby bowiem niemożliwe, by Bóg, który jest w pełni doskonały i całkowicie prawdomówny, wprowadzał je w nas bez niej"⁷². Wyjaśniając pewne aspekty swych rozważań o idei Boga w Medytacji trzeciej napisze: "Prawda zawiera się w bycie a fałsz jedynie

w niebycie; tak że idea nieskończoności zawierając cały byt zawiera wszystko to, co jest prawdą w rzeczach, i nie może mieć w sobie niczego z fałszu, choćbyśmy chcieli nawet założyć, że nie jest prawdą, iż ów byt nieskończony istnieje⁷³.

Ostatni fragment jest znamieny: nawet gdyby założyć, że nie istnieje byt nieskończony, idea nieskończoności jest prawdziwą sama z siebie. A zatem, gdyby Descartes przyjął, że Bóg nie istnieje, wówczas musiałby konsekwentnie przyjąć, że prawda logiczna utożsamia się z prawdą metafizyczną. Widać to również w pewnym fragmencie rozważań z Medytacji piątej. Wskazując, że umysł może wymyśleć nieskończenie wiele figur geometrycznych i badać ich własności, choćby figury te nigdy nie dotarły doń poprzez zmysły, Descartes podkreśla: "Wszystkie one są z pewnością prawdziwe, ponieważ jasno je poznaję, i przez to samo są czymś, a nie czystym niczym. Jest bowiem oczywiste, że wszystko to, co jest prawdą, jest czymś"⁷⁴. W gruncie rzeczy więc Descartes przyjmuje, że bez idei Boga umysł musiałby uznać swą wewnętrzną rzeczywistość za podstawę prawdy metafizycznej utożsamiając ją tym samym z prawdą logiczną.

Zagadnienie to jest szczególnie istotne w kontekście tego wszystkiego, co już powiedziano na temat autonomii umysłu ludzkiego. Jeżeli bowiem umysł może rozwijać lub tworzyć naukę z samego siebie, to jest teoretycznie możliwe, że powstanie tyle różnych teorii, systemów, ogólnie:

nie: prawd, ile jest umysłów⁷⁵. A przecież Descartes był przekonany, że spośród wielu różnych poglądów dotyczących tego samego przedmiotu "nie więcej niż jeden tylko może być prawdziwy"⁷⁶, co wyrażał także pisząc, iż "o każdej rzeczy istnieje jedna tylko prawda"⁷⁷. Pogląd ten miał dlań wielkie znaczenie, wynikało stąd bowiem, że kto tę prawdę wykryje, wie o niej wszystko, co tylko można wiedzieć⁷⁸. A więc np., gdy wykonamy zgodnie z regułami arytmetyki dodawanie, to możemy być pewni, że jeśli chodzi o uzyskaną sumę, znaleźliśmy wszystko, co tylko umysł nasz zdolny jest wykryć. "Albowiem ostatecznie metoda, która uczy, jak przestrzegać właściwego porządku i dokładnie wykazywać wszelkie okoliczności tego, czego szukamy, zawiera wszystko, co daje pewność prawdomośćom matematyki"⁷⁹. Jak widać, kwestia ta jest również zagadnieniem ontycznych podstaw prawdomocności metody, tzn. w konsekwencji również metoda znajduje swoje oparcie w boskiej prawdomości.

Każdy człowiek ma naturalne przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego, co Descartes często podkreślał⁸⁰. Wyrażając to w sposób godny filozofa możemy powiedzieć, że każdy filozof ma naturalne przekonanie o ontycznym nieutożsamianiu się prawdy metafizycznej z prawdą logiczną, i z pewnością Descartes zaakceptowałby takie sformułowanie⁸¹. A jest oczywiste, że to co naturalne zostało dane człowiekowi przez Boga, który jest jego stwórcą. Gdyby więc takie naturalne przekonanie było błędne, to wynikało-

by stąd, że Bóg oszukuje człowieka, co przecież nie da się pogodzić z boską doskonałością.

Teza o absolutnej wiarygodności Boga wynikała z samej definicji bytu najdoskonalszego. Ale wobec tego całe uzasadnianie staje się pustym tautologicznym wywodem. Aby temu zapobiec, należało zarówno dowód istnienia Boga, jak i dowód istnienia świata oprzeć na jakiejś fundamentalnej zasadzie. I Descartes tak właśnie czyni - widać to bardzo wyraźnie w dołączonym do Odpowiedzi na zarzuty drugie zestawie uzasadnień "sposobem geometrycznym". Jako pierwszy aksjomat mamy tam tezę: "Nie istnieje żadna taka rzecz, o którą nie można by pytać, jaka jest przyczyna tego, że istnieje"⁸². Jakby uzupełnieniem tego aksjomatu jest teza: "Żadna rzecz, ani żadna istniejąca aktualnie doskonałość rzeczy nie może mieć jako przyczyny swego istnienia niczego czyli rzeczy nie istniejącej"⁸³. Do tezy tej należało dołączyć jeszcze jeden aksjomat: "Cała rzeczywistość lub doskonałość występująca w jakiejś rzeczy znajduje się formalnie lub eminentnie w jej pierwszej i adekwatnej przyczynie"⁸⁴. Teraz można już było wypowiedzieć wniosek, który Descartes również zalicza do aksjomatów: "Stąd też wynika, że rzeczywistość obiektywna naszych idei domaga się przyczyny, w której zawierałaby się ta sama właśnie rzeczywistość nie tylko obiektywnie, lecz formalnie albo eminentnie"⁸⁵. Zaliczenie tej tezy do aksjomatów miało zapewne podkreślić jej ważność, albowiem "przyjęcie tego aksjomatu tak bardzo jest konieczne, po-

nieważ od niego jednego zawisło poznanie wszystkich rzeczy, tak zmysłowo poznawalnych, jak i niepoznawalnych przy pomocy zmysłów"⁸⁶.

Pytanie o rzeczywistość wewnątrzmysłową jest w istocie pytaniem o rzeczywistość idei wrodzonych. Descartes wyjaśnia: "Lecz taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia będącego jego odmianą. To zaś, że owa idea zawiera tę lub tamą rzeczywistość obiektywną raczej niż jakąś inną, to musi oczywiście pochodzić od jakiejś przyczyny, w której jest przynajmniej tyle rzeczywistości formalnej, ile ma owa idea rzeczywistości obiektywnej. Jeżelilibyśmy bowiem założyli, że w idei znajduje się coś, czego nie ma w jej przyczynie, to pochodziłoby to z niczego"⁸⁷.

Przykład, jakim posłużył się Descartes w Odpowiedzi na zarzuty pierwsze, wyjaśnia to bliżej⁸⁸. Przypuśćmy, że ktoś posiada ideę "jakiejś maszyny wymyślonej przy pomocy największego kunsztu"; otóż można i należy pytać o przyczynę tej idei. Descartes zastrzega się w tym miejscu: "... nie zadowoli nas, kto powie, że sam intelekt, jako przyczyna swej działalności, jest przyczyną tej idei - o tym bowiem nie wątpi się, a chodzi tylko o przyczynę obiektywnego kunsztu tkwiącego w tej idei. To bowiem, że ta oto idea maszyny zawiera w sobie taki właśnie a nie inny obiektywny kunszt, to zaiste musi jej przysługiwać z jakiejś przyczyny...". Umysł jest więc przyczyną swych

idej w tym sensie, że idee to odmiany myślenia, a umysł przecież myśli sam siebie. Natomiast nie jest ich przyczyną w tym sensie, że jakoby dzięki niemu były one takimi właśnie, jakimi są. Idee nie są pochodne od umysłu ani w sensie genetycznym /są mu bowiem wrodzone/, ani w sensie sprawstwa wzorcowego⁸⁹.

Dlaczego Descartes nie chciał przyjąć, że sam umysł może być przyczyną tego, iż dana idea jest taką właśnie a nie inną, tzn. ma taką właśnie a nie inną rzeczywistość obiektywną? Scholastyczne rozróżnienie istnienia formalnego i obiektywnego było w czasach Descartes'a powszechnie przyjmowane, o czym może świadczyć wypowiedź Gassendiego będąca jednocześnie zwięzłym określeniem tych pojęć: "... potocznie mówi się, że rzeczy zewnętrzne istnieją subiektywnie, czyli formalnie same w sobie, obiektywnie zaś, czyli idealnie, w intelekcie..."⁹⁰. Trzeba jednak mieć na uwadze, że scholastycy posługiwali się tymi określeniami wychodząc od rzeczywistości pozaumysłowej: byt jako rzecz, czyli zdeterminowana w sobie treść, jeżeli istnieje formalnie, to może mieć swój obiektywny odpowiednik w umyśle podmiotu poznającego. Tymczasem Descartes właśnie zakwestionował istnienie formalne czegokolwiek z wyjątkiem własnego umysłu. To dlatego mówił, że idea, będąc odmianą myślenia, z tegoż myślenia i tylko z niego bierze swą rzeczywistość formalną. I stawiając pytanie, dlaczego dana idea ma taką właśnie a nie jakąś inną rzeczywistość obiektywną, Descartes nie zakłada wcale

istnienia rzeczywistości pozaumysłowej; chodzi mu jedynie o podkreślenie, że jakakolwiek byłaby przyczyna danej rzeczywistości obiektywnej, to musi zachodzić swoista równość /nie: tożsamość/ rzeczywistości obiektywnej idei i rzeczywistości formalnej jej przyczyny. Nie zakłada też z góry, że jedna idea nie może być przyczyną drugiej; dopiero nieco później⁹¹ zwraca uwagę, że nie można tak iść w nieskończoność i trzeba by w końcu dojść do jakiejś pierwszej idei, której przyczyna zawierałaby formalnie całą rzeczywistość znajdującą się w idei tylko obiektywnie. W tym momencie dostrzega możliwość przebadania, czy rzeczywistość obiektywna którejś z idei nie jest tej wielkości, że jej przyczyna nie może znajdować się formalnie lub eminentnie w umyśle, tj. że umysł nie może być przyczyną tej idei. W trakcie rozważań, które są treścią Medytacji trzeciej, Descartes dochodzi do wniosku, że taką ideą jest idea Boga, i stąd następnie wyprowadza rzeczywistość pozaumysłową. Cała ta argumentacja opiera się na podanych wyżej aksjomatach, które występują oczywiście także w Medytacji trzeciej.

Spójrzmy teraz, jak przedstawia się dowód istnienia rzeczy materialnych czyli rzeczy ujmowanych zmysłami. W Medytacji szóstej Descartes przeprowadza następujący dowód. Umysł posiada bierną zdolność ujmowania idei rzeczy zmysłowych; musi więc również istnieć - w samym umyśle lub poza nim - aktywna zdolność wytwarzania tych idei. Owa aktywna zdolność nie może jednak być zdolnością same-

go umysłu, ponieważ umysł jest rzeczą myślącą a posiadanie tej zdolności nie zakłada niczego intelektualnego⁹², ponadto zaś idee te powstają bez współdziałania człowieka i często nawet wbrew jego woli; zatem musi to być zdolność jakiejś substancji pozaumysłowej. Zgodnie z przyjętą fundamentalną zasadą w substancji tej, jako w przyrodzie idei rzeczy zmysłowych, musi zawierać się w sposób formalny lub eminentny cała rzeczywistość obiektywna tych idei. Pojawiają się więc trzy możliwości: albo substancją tą jest ciało, tj. rzecz materialna, w której zawarte byłoby formalnie to wszystko, co w idei zawarte jest obiektywnie, albo jest nią Bóg, albo wreszcie jest nią jakaś substancja szlachetniejsza od ciała, która rzeczywistość obiektywną idei zawiera w sobie w sposób eminentny. Otóż z absolutnej wiarygodności Boga wynika, że nie mogą one pochodzić ani od Boga, ani od jakiejś trzeciej substancji. "Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności, by to poznać, lecz przeciwnie, wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśliby one pochodziły skądinąd niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją"⁹³.

Rozróżnienie między bierną zdolnością odczuwania idei rzeczy zmysłowych a aktywną zdolnością ich wytwarzania należy umieścić w kontekście rozważań o naturze idei zwanych nabytymi: aktywna zdolność ciał do tworzenia idei zmysłowych nie jest niczym więcej jak zdolnością do stwo-

rzenia umysłowi okazji zaktualizowania sobie swej potencjalnej treści. Z drugiej strony, mechanistyczna wizja przyrody wymagała sprowadzenia rzeczywistości przyrodniczej wyłącznie do ruchów cielesnych. Właśnie dlatego Descartes czuje się zobowiązany uczynić bezpośrednio po przedstawionym wywodzie zastrzeżenia, że z udowodnionej tezy o istnieniu rzeczy nie wynika, iż rzeczy te są takimi, jakimi je ujmujemy w poznaniu zmysłowym. Istotę ciał ujmujemy wyłącznie intelektualnie. Po co więc są w ogóle doznania zmysłowe? Cała dalsza część Medytacji szóstej poświęcona jest uzasadnianiu, że ponieważ człowiek jest złożeniem z umysłu i ciała, zatem doznania zmysłowe dane mu są po to, by okazywać umysłowi, co dla owej złożonej całości jest korzystne, a co niekorzystne⁹⁴. Zauważmy, że w rezultacie w przypadku twierdzeń dotyczących istoty ciał prawda metafizyczna utożsamia się z prawdą logiczną, w przypadku zaś twierdzeń dotyczących aktywnego istnienia ciał gwarantowana przez Boga prawda metafizyczna realizuje się w płaszczyźnie pragmatycznej, tj. naturalne przekonanie o istnieniu świata jest codziennie potwierdzane w praktyce przez ciągłe korzyści, jakie uzyskujemy dzięki naszemu zaufaniu /choć nie powinno być ono bezkrytyczne/ do świata.

Jednak naturalnemu przekonaniu o istnieniu świata towarzyszy zwykle również naturalne przekonanie, że świat ten jest taki właśnie, jakim jawi się nam w poznaniu zmysłowym. Czy to przekonanie jest również prawdziwe na mocy

boskiej gwarancji? Tym razem Descartes stawia sprawę inaczej. Naturalne przekonanie o istnieniu świata mogło zostać ugruntowane w racjach intelektualnych. "Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych. A przez naturę moją w szczególności rozumiem nie co innego, jak zespół tego wszystkiego, co mi jest dane od Boga"⁹⁵. Boska gwarancja dotyczy więc zasadniczej adekwatności między naturą świata a poznaniem tego świata przez naturalne światło poznawcze. Inaczej jest w przypadku przekonania o prawdziwości zmysłowego obrazu świata. "Gdy tu mówię, że poucza mnie o tym natura, to pojmuję przez to tylko, że jakiś pęd samorzutny popycha mnie do tej wiary, a nie jakoby mi się to okazywało prawdą dzięki jakiemuś przyrodzonemu światłu. A to są rzeczy bardzo różne"⁹⁶. O ile bowiem niczemu nie można ufać bardziej, jak naturalnemu światłu poznawczemu, o tyle popęd naturalny nie zasługuje na zaufanie; przeciż może równie silnie popychać do zła, jak do dobra⁹⁷. Descartes celowo mówi więc w pierwszym przypadku o naturalnym przekonaniu, w drugim natomiast o samorzutnej skłonności do wiary. Podane wyjaśnienie zostało wyłożone w kontekście pytania o rację skłaniającą do uznawania idei rzeczy zmysłowych za podobne do tych rzeczy i spontanicznie zazwyczaj udzielanej odpowiedzi: "poucza mnie o tym natura"⁹⁸. Jeżeli więc można mówić i w tym przypadku o naturalności, to tylko w tym sensie, że człowiek żywi naturalne pragnienie, by świat

był taki, jakim go ujmuje w poznaniu potocznym.

Widzieliśmy już⁹⁹, że na gruncie systemu Descartes'a nie można stawiać pytania, jak wygląda rzecz pozaumysłowa; sensowne jest jedynie pytanie o istotę rzeczy. Jeżeli jednak Descartes pytanie takie sobie stawiał, to po prostu jako człowiek, nie jako filozof. Jego praktyczna postawa życiowa wskazuje, że żywił owo naturalne pragnienie, by jakości idei odpowiadały jakościom rzeczy i wierzył - jako człowiek, nie jako filozof - że pragnienie takie nie jest próżne.

Przekonanie, że żadne naturalne pragnienie nie może być próżne, było powszechne wśród scholastyków. Ciekawe, że właśnie w tym punkcie pogląd Descartes'a był taki sam, jak scholastyków, chociaż oni głosili to jako filozofowie zacierając granice między poznaniem a pragnieniem, by wiedzieć. Taki oto fragment z pism Tomasza dobrze to oddaje: "Rzeczy naturalne nie mogą się zmieniać, jak długo pozostaje [niezmienioną] ich natura. Opinie przeciwne zaś nie mogą znajdować się równocześnie w tym samym [umyśle]. A zatem Bóg nie wprowadził w człowieka żadnego poglądu lub wiary sprzeciwiających się poznaniu naturalnemu"¹⁰⁰. Descartes zapewne zastosowałby do tego fragmentu wskazane rozróżnienie między naturalnym przekonaniem a samorzutną skłonnością.

Niemniej teza o pragnieniu naturalnym jest jednym z niewielu twierdzeń scholastycznych, o których można powiedzieć - niezależnie od tego, co sądziłoby się o ich

wartości logicznej - że nie są czczym werbalizmem. Pokażemy to na przykładzie. Wśród wielu różnych "dowodów" konstruowanych przez Tomasza z Akwinu znajdujemy także dowody nieśmiertelności duszy¹⁰¹. Wszystkie one polegają na tym, że wniosek głoszący nieśmiertelność duszy wynika z samej przyjętej definicji odpowiedniego pojęcia. Przykładowo, skoro określa się duszę jako formę ciała, a wszelki rozpad polega na odłączeniu się formy od materii, zatem konsekwentnie przyjmuje się, że dusza nie może ulec rozpadowi - przecież forma nie może oddzielić się od samej siebie. A gdyby przyjąć, że dusza jest złożona z materii i formy? To żaden problem - trzeba tylko zmodyfikować nieco definicję rozpadu: powstawanie i ginięcie, jak słusznie głosił wielki Arystoteles, polega przecież na przechodzeniu z danego stanu w stan przeciwny. A w duszy nie może być żadnych przeciwieństw, skoro w intelekcie pojęcia przeciwne nie przeciwstawiają się sobie. *Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.*

Po tego rodzaju jałowo tautologicznych wywodach pojawia się nagle zasadniczo odmienny piękny fragment. W bytach rozumnych każde pragnienie jest odpowiednie do mocy poznawczej. I dlatego, chociaż zmysłami ujmujemy jedynie istnienie realizujące się tu oto i teraz, to intelektem ujmujemy istnienie jako takie, istnienie realizujące się w każdym czasie. Stąd bierze się nasze naturalne pragnienie, by istnieć zawsze. *Naturale autem desiderium non potest esse inane.* Wnosimy z tego, że dusza nasza nie uleg-

nie zniszczeniu¹⁰².

Dość często pojawiają się w pismach Akwinaty fragmenty pisane w podobnym stylu¹⁰³. Świadczy to, jak silne były w jego arystotelizmie wpływy platońskie, wzmacniane dodatkowo koniecznością uwzględniania myśli Pseudo-Dionizego oraz Augustyna. Jednak oddziedziczone po Arystotelesie bezkrytyczne zaufanie do poznania potocznego musiało spowodować, że właśnie filozofowanie o świecie pozaumysłowym sprowadzone zostało do pustego werbalizmu¹⁰⁴. Myśl Tomasza przewycięża ten werbalizm tylko wówczas, gdy usiłuje ujmować kwestie wykraczające poza płaszczyznę empirii zmysłowej - zagadnienia Boga, duszy czy aniołów. Ubogi treściowo język filozofii arystotelesowskiej okazuje się być dalece niewystarczający i trzeba sięgnąć do kategorii platońskich. Ale w ten sposób utrwalono na długo przekonanie, że język platoński nadaje się tylko do opisu tego, co wymyka się doświadczeniu zmysłowemu. Wielkość Descartes'a i wielu innych, spośród których na pierwszym miejscu wymienić należy Galileusza, na tym właśnie polega, że odważyli się zastosować platońskie myślenie idealizujące do badania przyrody. Gdy Descartes utożsamia prawdę metafizyczną z prawdą logiczną w sferze badania istoty przyrody, a potwierdza istnienie prawdy metafizycznej w sferze doświadczenia zarówno potocznego, jak i naukowego, to uzyskuje dzięki temu możliwość intelektualnej penetracji rzeczywistości przyrodniczej. Gdy Tomasz utożsamia prawdę metafizyczną z bytem, to nie wychodzi poza pustą spekulację

pojęciową. Zatrzymajmy się przy tej kwestii.

Sytuując prawdę i w umyśle, i w rzeczach Tomasz zastrzegał się, że prawda jest raczej w umyśle niż w rzeczach. Z drugiej strony przyjmował przecież, że rzecz i byt różnią się tylko pojęciowo, tzn. dany przedmiot poznania jest w aspekcie swej treści rzeczą, w aspekcie swego istnienia - bytem. A zatem "byt istnieje właściwie w rzeczach"¹⁰⁵, z czego wynikałoby, że verum i ens nie pokrywają się. Na tak sformułowany zarzut Tomasz odpowiadał, że nie tylko prawda, ale również byt jest i w rzeczach, i w umyśle, z tym że "prawda zasadniczo znajduje się w umyśle, byt zaś zasadniczo w rzeczach"¹⁰⁶. Po tym stwierdzeniu zaś natychmiast wyjaśniał: "To dlatego jest tak właśnie, że prawda i byt różnią się [jedynie] w płaszczyźnie pojęciowej"¹⁰⁷. Tomasz nie mógł odczuwać potrzeby dokładniejszego uzasadnienia swego stanowiska: jeżeli tworzy się pojęcia tak, aby były jedynie aspektowymi dystynkcjami innego pojęcia, to musi z tego "wynikać", że desygnaty owych dwu utożsamiają się.

Utożsamienie przez Tomasza prawdy metafizycznej z bytem jest jednak konsekwencją jego postawy poznawczej, rezultatem bezpłodności zdroworozsądkowego punktu wyjścia. Prawdziwość jest kategorią teoriopoznawczą¹⁰⁸; przyjmując z góry przedmiotową oczywistość jako kryterium prawdziwości poznania Tomasz będzie musiał - nie będąc tego świadom - przyjąć, że byt jako poznany jest tym samym, co byt jako prawda. I będzie tak niezależnie od tego, czy rozważa-

nia rozpoczniemy od umysłu, czy od rzeczy. To dlatego Tomasz może z całym spokojem napisać: "Prawda /.../. która jest w rzeczach pokrywa się z bytem w aspekcie substancjalnym; lecz prawda, która jest w umyśle pokrywa się z bytem tak, jak to, co ujawniające, z tym, co ujawnione"¹⁰⁹. W ujęciu Tomasza prawda metafizyczna przestaje mieć jakąkolwiek wartość poznawczą.

Utożsamienie prawdy metafizycznej z bytem miało jeszcze inną konsekwencję, a to z uwagi na sposób rozumienia bytu w filozofii Tomasza. Aby rzecz, czyli zdeterminowana w sobie treść, mogła zaistnieć, musi zostać zaktualizowana przez odpowiadające jej istnienie /przypomijmy: istota tak się ma do istnienia jak możność do aktu!/. Skoro zatem istota nie jest w bycie tym samym, co istnienie, więc żadna rzecz nie istnieje dzięki swej istocie, lecz poprzez partycypację w jakimś istnieniu jako takim. Bytem istniejącym per se mógł być tylko Bóg - jest bowiem Aktem Czystym, w którym istota musi utożsamiać się z istnieniem¹¹⁰. Zatem jedynie Bóg istnieje w sensie właściwym tego słowa, tj. istnieniem znajdującym swą rację w sobie¹¹¹; wszystkie inne byty istnieją jakby wtórnie, istnieniem partycypującym w istnieniu Boga¹¹².

Jeżeli tym, co istnieje, czyli bytem, jest w ścisłym sensie jedynie Bóg, to utożsamienie prawdy metafizycznej z bytem prowadziło wprost do utożsamienia jej z Bogiem. "Jak już zostało powiedziane, prawda znajduje się w umyśle jako ujmującym rzecz w jej bytowości i w rzeczy

jako mającej istnienie uzgadnialne z umysłem. To zaś w sposób najpełniejszy znajduje się w Bogu. Jego istnienie bowiem nie tylko że jest zgodne z jego myślą, lecz także jest jego myśleniem; a jego myślenie jest miarą i przyczyną wszelkiego innego istnienia, a jego istnienie i myślenie są nim samym. Stąd wynika nie tylko to, że w nim samym jest prawda, lecz także to, że on sam jest najpełniejszą i pierwszą prawdą¹¹³. Tak więc w Bogu utożsamiają się prawda logiczna i prawda metafizyczna¹¹⁴.

Jest to zasadnicza różnica, czy prawdę metafizyczną opiera się na gwarancji boskiej /jak czynił Descartes/, czy utożsamia się ją z boskością /jak czynił Tomasz/, i można by się zastanawiać, czy źródła panteizmu, np. Spinozy, tkwią w kartezjanizmie czy też raczej w pewnej interpretacji tomizmu¹¹⁵. Według Descartes'a umysł ludzki jest autonomiczny w swym myśleniu, bo takim został stworzony przez Boga, czyli mówiąc inaczej: autonomiczność umysłu jest czymś naturalnym. Bóg jest tu potrzebny jedynie z zewnątrz jako gwarant prawdy jako takiej. Inna jest sytuacja Tomasza: "Prawda, która znajduje się w samej rzeczy nie jest niczym innym, jak bytem zrównanym z umysłem lub zrównującym umysł z samym sobą"¹¹⁶. Przy takim rozumieniu prawdy metafizycznej należało ugruntować ją jakoś wewnętrznie w Bogu jako gwarancie. Staje się teraz bardziej zrozumiałe to, co Tomasz mówił o poznawaniu wszystkich rzeczy w świetle rationes aeternae. Każda rzecz jest jakby odbiciem swego odwiecznego prawzoru, czyli prawdy znajdu-

jącej się w umyśle bożym, i dlatego właśnie może stać się przyczyną prawdy /logicznej/ w umyśle ludzkim tworzącym o danej rzeczy prawdziwy sąd¹¹⁷. Mimo całego swego arystotelizmu Tomasz w wielu kwestiach musi zajmować stanowisko neoplatonickie, tak jak to przed nim czynił Augustyn; sam Arystoteles w świetle swej interpretacji Platona określiłby Tomasza jako platonika. Jeśli mielibyśmy natomiast obdarzać Descartes'a tym mianem, to tylko przy wskazanej już¹¹⁸ odmiennej interpretacji platonizmu.

Ale właśnie w systemie Descartes'a pojawia się pytanie, którego nie ma potrzeby stawiać w ramach systemu Tomasza: na jakiej zasadzie Bóg staje się gwarantem prawdy? W filozofii Tomasza jest to oczywiste: Bóg jest przecież stwórcą wszystkiego i wszystko podtrzymuje w istnieniu; tym samym prawda, istnienie i istota utożsamiają się w Bogu¹¹⁹. Descartes natomiast nie mógł oprzeć wiarygodności Boga na jego mocy stwórczej. O ile bowiem Tomasz rozumie moc stwórczą po prostu jako aktualizującą istnienie świata, o tyle dla Descartes'a jest to pewna właściwość, która jako taka nie może utożsamiać się tylko z możliwością powołania do istnienia świata. Przeciwnie wprowadzony przezeń hipotetyczny demon jest również mocą stwórczą, a jednak realizuje on fałsz. Otóż podkreślmy raz jeszcze to, na co wskazywaliśmy już w poprzednim punkcie: ów złośliwy demon nie ma dostępu do poznania wewnątrzmysłowego, tj. nie może sprawić, aby umysł zaakceptował coś, co pozostaje w sprzeczności z jego wewnętrznym po-

czuciem oczywistości. Sytuacja ta jest wystarczającym dowodem na to, że jeśli taki demon istniał, byłby bytem zasadniczo niższej mocy niż Bóg¹²⁰.

Mozemy teraz wyjaśnić bliżej różnice między Tomaszem a Descartes'a rozumieniem mocy stwórczej. Jak wiemy, wszystkie idee, a więc także idee matematyczne, uważał Descartes za wrodzone, tzn. za dane człowiekowi przez Boga w sposób naturalny, czyli w momencie ukonstytuowania się umysłu ludzkiego. Ale przecież idee matematyczne to m.in. różne twierdzenia, które tradycyjnie przyjęto określać mianem prawd wiecznych. Dla Tomasza było oczywiste, że prawdy wieczne, istniejące wiecznie w umyśle Boga, muszą być jako takie czymś nie stworzonym. Inaczej dla Descartes'a: wszechmoc Boga nie dopuszcza, by istniało coś wiecznego odrębnego od Boga i przezeń nie stworzonego, gdyż byłoby równe Bogu; zatem również prawdy wieczne są przez Boga stworzone. A skoro istniejące w umyśle bożym wieczne prawdy są przez Boga stworzone, to znaczy, że Bóg jest sam dla siebie swą przyczyną stwórczą, jest causa sui. Dlatego tezę, iż wszystko ma swą przyczynę, mógł Descartes odnieść także do Boga. "O to można bowiem pytać i w wypadku samego Boga, nie dlatego, jakoby potrzebował jakiejś przyczyny do tego, by istnieć, lecz ponieważ sama niezmierność Jego natury jest przyczyną czyli racją, dla której nie potrzebuje żadnej przyczyny istnienia"¹²¹. Z całym naciskiem będzie przy tym podkreślał, że nie chodzi tu tylko o stwierdzenie negatywne - że nie istnieje

żadna przyczyna sprawcza Boga - lecz o stwierdzenie pozytywne, że Bóg sam jest swoją przyczyną¹²². A byt, który jest zdolny sam sobie nadać i zachować istnienie, posiada w tej zdolności tak wielką doskonałość, że zawierają się w niej wszelkie inne doskonałości. Jest to dla przyrodzonego światła czymś oczywistym, że gdyby dana rzecz pochodziła od samej siebie, to "byłaby /.../ sobie sama udzieliła wszelkich tych doskonałości, których ideę ma w sobie"¹²³. Tak absolutnie doskonały byt, całkowicie samowystarczalny, musi być pozbawiony jakichkolwiek braków. Wszelka zmiana jest rezultatem aktu woli, u podstaw którego leży niewiedza, słabość czy uleganie namiętnościom, a więc nie może być zmienności w bycie, który nie zawiera braków. Bóg jest zatem stały i niezmienny z racji bycia swą własną przyczyną. Staje się teraz zrozumiałe, dlaczego Descartes głosił, że prawda zawiera się w bycie, a fałsz w niebycie: gdyby Bóg błędził lub tylko oszukiwał, to zmierzałby do niebytu. To jest niemożliwe. A zatem, Bóg jest absolutnie wiarygodny, co od strony umysłu ludzkiego znaczy, że gdy umysł ujmuje właściwie /jasno i wyraźnie/ ideę, to ujmuje prawdę zarówno w odniesieniu do samego siebie, jak i w aspekcie zewnętrznym; ujmując bowiem prawdę ujmuje byt, a nie nicosć¹²⁴. Odpowiadając autorom zarzutów szóstych Descartes odwoła się do tej tezy: "że zaś zwodzenie ludzi przez Boga jest czymś sprzecznym, to wykazuje się jasno na tej podstawie, że istotą zwodzenia jest niebyt, do którego nie może zmierzać byt najwyż-

szy¹²⁵.

Cały ten wywód wymagał jedynie drobnego uzupełnienia. Powstać mogło bowiem pytanie: czyż wykazanie, że natura Boga jest niezmienna, jest równocześnie wykazaniem, że jego prawa są niezmienne? Przecież można by założyć, że Bóg ustanowił stałą zmienność praw i istot. Tymczasem, gdy ujmujemy jakąś prawdę, np. że suma kątów trójkąta jest równa dwóm prostym, ujmujemy ją jako stałą, a ugruntowana w zasadzie *causa sui* prawdomówność Boga sprawia, że rzeczywistość jest ona stałą i niezmienną. Jedynie więc Bóg decydując swą wolą mógłby tę prawdę zmienić. Skoro Bóg ustanowił prawdy wieczne tak, jak król ustanawia prawa w swym królestwie, to mógłby je zmienić tak, jak król zmienia swe prawa. Descartes odpowiadał na to: "tak, jeśli jego wola mogłaby się zmieniać"¹²⁶. Widzieliśmy już, dlaczego jest to niemożliwe; teraz Descartes sam sobie stawia pytanie, jak to pogodzić z tezą, że Bóg ma wolną wolę, a przecież tym bardziej ją ma, skoro ma ją człowiek. Odpowiada na nie, że wprawdzie wola boska jest wolną, ale jego moc jest dla nas niepojętą. "Ogólnie biorąc możemy twierdzić, że Bóg może uczynić wszystko to, co jesteśmy w stanie zrozumieć, lecz nie powinniśmy uważać, że nie może on uczynić tego, czego my nie jesteśmy w stanie zrozumieć. Albowiem byłoby zuchwalstwem sądzić, że nasza wyobraźnia sięga równie daleko, jak jego moc"¹²⁷. Descartes poprzestaje więc na uzasadnieniu absolutnej niezmienności Boga pozostawiając zagadnienie wolności woli boskiej poza zasięgiem rozważań fi-

lozoficznych. Wykazanie niezmienności Boga dawało gwarancję istnienia prawdy metafizycznej, a więc równało się znalezieniu poszukiwanej *certitude métaphysique*. W zakończeniu Zasad filozofii powie wprost, że w ten sposób doszedł do pewności większej niż ta, która wystarcza na potrzeby życia praktycznego. "Takimi są dowody matematyczne, takim jest poznanie, że istnieją rzeczy materialne, i takimi są wszelkie dotyczące ich rozumowania przeprowadzone w sposób oczywisty"¹²⁸.

Zauważmy, że osiągnięcie owej pewności metafizycznej było z jednej strony dojściem do kresu możliwości poznawczych umysłu ludzkiego, z drugiej zaś początkiem i podstawą prawa, według których działa, bo prawa te są niezmienne. Wykładając w traktacie *Le Monde* twierdzenia swej fizyki będzie Descartes podkreślał, że są one ugruntowane w niezmienności ustalonych przez Boga praw przyrody i przez to poznawalne; stanowisko to potwierdzi później w Zasadach filozofii¹²⁹. Stałość i niezmiennosc zasad działania wszechświata jest tak mocno ugruntowana w niezmienności Boga, w nieodwracalności boskich decyzji, że raz ustalonego porządku przyrodniczego nic nie jest w stanie zakłócić i nawet cud nie jest możliwy¹³⁰. Co więcej, Descartes nie wątpi, że gdyby Bóg stworzył wiele światów, to w każdym z nich właściwe dla danego świata prawa byłyby przez umysł poznający odkrywane na tej samej zasadzie jasności i wyraźności ujęcia¹³¹. W ten sposób fizyka uzyskiwała podstawę metafizyczną. W liście do ks. Picot, tłumacza Zasad filozofii na język francu-

ski, Descartes napisze: "W ten sposób cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień - fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki /.../"¹³². Doda następnie, że tak, jak nie zrywa się owoców ani z korzeni, ani z pni, tylko z gałęzi, tak też pożytek z filozofii odnieść można jedynie zgłębiając w kolejności poszczególne jej części¹³³.

Paradoksalne, że taka postawa właśnie doprowadzi bardzo szybko do tezy o zbędności pojęcia Boga w rozważaniach dotyczących przyrody. Że było to nieuniknione, widać wyraźnie z takiej choćby wypowiedzi Roberta Boyle'a w jego dziele o charakterystycznym tytule *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy*: "Bóg istotnie nadał materii ruch; /.../ tak pokierował ruchami różnych jej części, żeby otrzymać z nich świat, który zamierzał stworzyć; i ustanowił te zasady ruchu i ten porządek wśród rzeczy materialnych, który nazywamy prawami przyrody. W ten sposób wszechświat, będąc raz ukształtowany przez Boga, ma ustalone prawa ruchu i wszystko jest utrzymywane przez Jego wieczny współdział i powszechną Opatrzność; filozofia [mechaniczna] uczy, że zjawiska świata są w sposób fizyczny powodowane przez mechaniczne właściwości części materii; że oddziałują one jedne na drugie zgodnie z prawami mechaniki"¹³⁴. Wprawdzie podkreśla się tu istnienie stałej Opatrzności bożej, ale faktycznie staje się ona zbędna w opisie i badaniu funkcjonowania

mechanizmu przyrody. Dla ludzi XVII stulecia pojęcia Boga i boskości nie są jeszcze czymś zbędnym, a nawet są w specyficzny sposób potrzebne, o czym może świadczyć rozwój postaw deistycznych. Ale już wkrótce zostaną przez wielu odrzucone; co ciekawsze, towarzyszyć temu będzie odcięcie korzeni kartezjańskiego drzewa i chęć korzystania wyłącznie z jego owoców¹³⁵.

Wszystko to tkwiło potencjalnie w systemie filozoficznym Descartes'a; nie tylko w wyznawanym przez niego mechanicyzmie, ale także i przede wszystkim w jego koncepcji Boga. Sam sobie nadający istnienie Bóg jest niezmierną mocą i to jest wszystko, co umysł może pojąć. Scholastycy głosili, że wszelkie poznanie przymiotów bożych jest tylko namiastką poznania, jest analogią orzekania ze względu na przymioty człowieka. Jakikolwiek by było to poznanie - poprzez własności bytu skończonego wnosi się per analogiam o własnościach bytu nieskończonego¹³⁶ - to przecież jest poznaniem i scholastycy pracowicie rozróżniali poszczególne przymioty boże. Dla Descartes'a wszystkie atrybuty Boga są absolutnie identyczne i nieodróżnialne - to właśnie wyraża mówiąc, że nie możemy wiedzieć, w jaki sposób godzi się w Bogu wolność woli z jej niezmiernością. Tylko że w konsekwencji owa wola boska staje się wolą obojętną - dojrzał to z całą jasnością Spinoza i odrzucił tradycyjne rozumienie stwarzania, istnienia i wolnej woli¹³⁷. Descartes nie był jeszcze przygotowany na wyciągnięcie takich wniosków, rano był może zdawał już sobie sprawę z te-

go, że faktycznie swoją koncepcją Boga usuwa z filozofii kategorię Opatrzności pozostawiając ją wyłącznie w płaszczyźnie wiary¹³⁸.

Znamienny pod tym względem jest sposób, w jaki Descartes wyjaśnia działanie Boga w przyrodzie. Sformułowane w *Le Monde* prawa ruchu mają swą podstawę w niezmienności Boga, który "działa zawsze w ten sam sposób"¹³⁹, to znaczy "działając zawsze w ten sam sposób, wytwarza zawsze ten sam skutek"¹⁴⁰. Wynikał z tego bardzo ważny wniosek: "Albowiem, zakładając, że wyposażył on całą materię od pierwszego momentu, w którym ją stworzył, w pewną ilość ruchu, trzeba tym samym albo przyjąć, że zachowuje ją zawsze tę samą, albo nie sądzić, że działa zawsze w ten sam sposób"¹⁴¹. Równie wyraźnie powtórzy ten wniosek w *Zasadach filozofii*: "Stąd wynika, że jak najbardziej zgodne jest z rozumem, abyśmy z tego samego, iż Bóg rozmaicie uruchomił części materii, skoro tylko je stworzył, a już tylko utrzymuje potem całą tę materię zupełnie w taki sam sposób i takiej samej proporcji, w jakiej najpierw ją stworzył, sądzili, że zachowuje w niej także zawsze tę samą ilość ruchu"¹⁴². W kontekście tych wypowiedzi teza o podtrzymywaniu świata w istnieniu przez Boga zmienia sens z teologicznego na fizyczny - działanie Opatrzności sprowadza się do utrzymywania stałej sumy ruchu we wszechświecie¹⁴³.

Zarówno scholastycy, jak i Descartes uznawali następujące tezy: 1. jedynym bytem istniejącym per se jest Bóg; 2. wszystkie pozostałe byty są przygodne; 3. rzeczy-

wistość stworzona działa według stałych praw. Widzieliśmy, jak zasadnicza była różnica w rozumieniu pierwszej tezy. W przypadku dwu pozostałych różnica nie polegała na odmiennym rozumieniu, lecz była różnicą asercji. Scholastycy akcentowali tezę drugą. W konsekwencji, widzieli świat poprzez pryzmat stałej obecności Boga podtrzymującego wszystko w istnieniu i działaniu; bez Aktu Czystego nic by nie zaistniało ani nie mogłoby działać. "Skoro Bóg jest przyczyną bytu jako istniejącego /.../, zatem musi sam sprawować opatrzność nad bytem jako istniejącym. Sprawują ją bowiem nad rzeczami będąc ich przyczyną. Cokolwiek zatem w jakikolwiek sposób istnieje, podpada pod jego opatrzność. Rzeczy jednostkowe zaś są bytami i to bardziej niż uniwersalia, ponieważ uniwersalia nie istnieją same przez się, lecz jedynie w rzeczach jednostkowych. A zatem, opatrzność boża dotyczy także rzeczy jednostkowych"¹⁴⁴. Wynikała z tego konieczność uwzględniania czynnika boskiego we wszelkich opisach i próbach badania przyrody; w praktyce realizowano to poprzez podawanie najróżniejszych nieempirycznych form substancjalnych jako przyczyn poszczególnych zjawisk empirycznych¹⁴⁵.

Descartes akcentował tezę trzecią. W kontekście jego rozumienia tezy pierwszej równało się to wykluczeniu Opatrzności ze sfery przyrodniczej. Między Bogiem a światem jest przejście poznawcze tylko w jedną stronę - przyroda nie wyprowadza poza samą siebie. Wszystkie trzy skonstruowane przez Descartes'a dowody istnienia Boga mają za prze-

słanki wyłącznie tezy o rzeczywistości wewnątrzumysłowej.

Arystoteles rozwijając swą filozofię pierwszą dochodzi do stwierdzenia konieczności przyjęcia Pierwszego Poruszydela. Nie jest on stwórcą świata, gdyż należy do tego samego porządku ontycznego; będąc poruszydciem, sam musi być nieruchomy; jest myślą myślącą samą siebie, a więc nic o świecie nie wie. W jaki sposób więc porusza świat? Arystoteles odwołuje się do porównania: Pierwszy Poruszydciel porusza świat tak, jak obiekt miłości przyciąga ku sobie tego, kto go miłuje¹⁴⁶. Współcześni tomiści podkreślają, że chrześcijańskie Objawienie zmusiło do zmiany punktu widzenia na przeciwny: Bóg jako stwórca wszechrzeczy swoją Miłością wszystko porusza¹⁴⁷. Z całą pewnością Descartes również przyjmował to stanowisko. Ale obiektywna wymowa jego systemu jest inna. Nie przyjmując oczywiście kosmologii arystotelesowskiej zbliża się Descartes do Arystotelesa: jak u tamtego siłą poruszającą jest miłość sfer niebieskich do Pierwszego Poruszydela, tak u niego siłą tą jest wola umysłu poznania ostatecznej przyczyny swych idei. Przecież w myśl poglądów Descartes'a wrodzona, jak wszystkie inne, idea Boga nie jest aktualizowana /uświadamiana sobie/ na skutek oddziaływania samego Boga, tak jak idee nabyte są aktualizowane w rezultacie oddziaływań rzeczy materialnych. Bóg jest wprawdzie stwórcą człowieka z całym jego wyposażeniem umysłowym, ale skoro nie występuje jako causa accidentaria względem idei Boga znajdującej się w umyśle człowieka, to trzeba przyjąć, że porusza on umysł ludzki w sposób

bierny - tak, jak przedmiot pożądany powocuje poruszenie w tym, kto go pożąda. Zauważmy: ten opis ma charakter wyjaśniający, czego nie da się powiedzieć o stanowisku scholastycznym¹⁴⁸. Olbrzymia część dorobku kulturowego ludzkości może być tego potwierdzeniem; nawet jeśli nie istnieje transcendentna rzeczywistość formalna idei Boga.

Przedstawiona interpretacja zostaje w dość nieoczekiwany sposób potwierdzona przez samego Descartes'a. Autorzy Zarzutów szóstych poruszyli m.in. zagadnienie wiarygodności Boga. Skoro Bóg jest absolutnym panem wszelkiego stworzenia, to może też z różnych powodów - np. aby ukarać grzeszników, zetrzeć pychę ludzką lub z innych, zakrytych przed człowiekiem racji - wprowadzać człowieka w błąd. Nie należy więc, jak to czyni Descartes, pokładać absolutnej ufności w umyśle ludzkim opierając się na domniemanej prawdomówności Boga. W samym Piśmie św. znajdujemy wyraźne sformułowanie na temat znikomej wartości poznania ludzkiego. Autorzy zarzutów cytują zdanie z listu św. Pawła: "Jeśli kto mniema, żeby co umiał, jeszcze nie wie, jako mu umieć potrzeba" oraz wypowiedź Eklezjastesa na temat nie-
możności poznania przez człowieka racji postępowania Boga¹⁴⁹.

Descartes odrzuca tę argumentację stwierdzając, że oba cytowane fragmenty biblijne dotyczą wyłącznie ludzi nie wierzących w Boga; jedynie tacy nie mogą zdobyć właściwej wiedzy o Bogu i rzeczywistości stworzonej. Warunkiem koniecznym zdobycia prawomocnej wiedzy jest bowiem posiadanie w sobie uczucia miłości do Boga. Sposób, w jaki Des-

cartes uzasadnia swój pogląd, jest wielce znamienny¹⁵⁰.
Odwołuje się bowiem do zdania z listu św. Pawła następującego po zdaniu cytowanym przez dyskutantów: Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo /Lecz, jeśli kto miłuje Boga, ten poznany jest przez niego/. Zdanie to jest wieloznaczne syntaktycznie, gdyż zaimek hic /ten/ może być odniesiony zarówno do Deum, jak i do quis /kto/; w pierwszym przypadku zdanie głosiłoby, że jeśli ktoś pokocha Boga, to pozna Go, w drugim - że jeśli kto pokocha Boga, to Bóg obdarzy go, swą łaską¹⁵¹. Descartes zdecydowanie opowiada się za pierwszym rozumieniem¹⁵². Na dowód prawdziwości swego rozwiązania przytacza wypowiedź św. Jana: qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum /kto miłuje, z Boga jest urodzony i zna Boga; 1 J. 4, 7/, która jest już sformułowana jednoznacznie. A przecież niewątpliwie znał list Pawła do Galatów, w którym myśl, wyrażona uprzednio wieloznacznie, teraz oddana jest ściśle: Nunc autem cum cognoveritis Deum, immo cogniti sitis a Deo /Teraz zaś, gdy poznaliście Boga, zaiste poznani jesteście przez Boga; Gal. 4, 9/. W tym kontekście sens obu wypowiedzi Pawła jest taki sam: Bóg poznaje /tzn. uznaje za swego/ tego, kto Go miłuje. Wypowiedź Jana jest na inny temat i Descartes niewłaściwie odczytuje treść listów. Czy jest to świadome naginanie tekstu biblijnego do własnych potrzeb?

Każdy system filozoficzny jest realizacją wizji świata jego twórcy. Przyrodnicza wizja świata wyznawana przez Descartes'a wykluczała działanie Opatrzności ze sfery przy-

rodniczej. Przedstawiona wyżej interpretacja fragmentów listów apostoelskich może być wyjaśniona analogicznie: podkreślana tak mocno przez Descartes'a autonomia umysłu ludzkiego wykluczała działanie Opatrzności ze sfery duchowej człowieka. Miłość do Boga, o której mówi Descartes, jest w swych początkach niczym innym, jak zaktualizowaniem wrodzonej człowiekowi idei Boga. Od samego człowieka zależy, czy aktualizacja ta nastąpi; jeśli człowiek dąży do Boga, to czyni tak z własnej woli, Bóg nie jest bowiem causa accidentaria działań duszy ludzkiej. Jest tylko i wyłącznie sprawą wiary, czy człowiek przyjmuje, iż Bóg umożliwi mu kiedyś zrealizowanie owego dążenia, które nie jest dążeniem naturalnym, skoro nie wszyscy aktualizują je w sobie. O tym Descartes mówi wprost w tychże Odpowiedziach na zarzuty szóste: "Zapewne, usiłowałem dowieść przy pomocy przyrodzonego rozumu, że dusza ludzka nie jest cielesna, lecz przyznaję, że tylko drogą wiary można poznać to, czy wzniesie się ku górze"¹⁵³, a wiarę tę człowiek znajduje - lub nie znajduje - tylko w sobie samym. Descartes widzi w boskości gwarancję prawdy metafizycznej, ale w przeciwieństwie do scholastyków nie utożsamia jej z boskością, lecz właśnie z prawdą logiczną i jest to konsekwencją wiary w autonomiczność umysłu ludzkiego. Jeśli człowiek ma być niezależny w swym myśleniu, a więc autentyczny w swym człowieczeństwie, to Byt Nadnaturalny nie może ingerować w sferę bytów przez siebie stworzonych.

3. Koncepcja prawd wiecznych

W ujęciu Descartes'a Bóg rozumiany jako *causa sui* jest mocą niczym nie ograniczoną. Nie jest zniewolony myśleć tak a nie inaczej - jedynie zdarzyło mu się pomyśleć tak właśnie i dlatego to właśnie jest prawdą. Moc ta jest mocą absolutną i nie może być niczego, co pozostawałoby poza jej zasięgiem stwarzania. Musi to dotyczyć także prawd wiecznych. Swoje stanowisko w tej kwestii Descartes wyłożył w trzech kolejnych listach do Mersenne'a. "Jeśli chodzi o prawdy wieczne, to raz jeszcze powtarzam, że wszystkie one tylko dlatego są prawdziwe lub możliwe, ponieważ Bóg je poznaje jako prawdziwe lub możliwe, a nie przeciwnie, jakoby były poznane przez Boga jako prawdziwe, ponieważ są prawdziwe niezależnie od niego. Gdyby ludzie dobrze pojmowali sens używanych przez siebie słów, to nigdy nie mogliby mówić nie bluźniąc, że prawda o jakiejś rzeczy poprzedza wiedzę, jaką Bóg ma o niej. Albowiem w Bogu całkowicie tym samym jest chcieć, co i poznawać; tak, że przez to właśnie, iż pragnie jakiejś rzeczy, tym samym poznaje ją i jedynie dlatego rzecz ta jest prawdziwa. Nie należy więc mówić, że nawet gdyby Bóg nie istniał, to i tak prawdy te byłyby prawdziwe; albowiem istnienie Boga jest pierwszą i najbardziej wieczną ze wszystkich prawd, jakie tylko mogą istnieć, i jedyną, z której wynikają wszystkie pozostałe"¹⁵⁴. Słowa te pochodzą z drugiego listu, datowanego na 6 maja 1630 r.

Po raz pierwszy Descartes ujawnił swą koncepcję prawd wiecznych stworzonych w poprzednim liście do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 roku¹⁵⁵. Píše tam, że intensywnie studiuje chemię i anatomię oraz że zarzucił pracę nad pewnymi zagadnieniami, o których sygnalizował wcześniej, gdyż wzbogacenie własnej wiedzy ukazało mu zasadniczo nowe perspektywy. Wypowiedź tę interpretowaliśmy już¹⁵⁶ jako zapowiedź teorii idej; teraz można to uzasadnić w sposób pełniejszy. W tym samym liście bowiem Descartes pisze: "Sądzę, że wszyscy, którym Bóg dał możliwość posługiwania się rozumem, mają obowiązek użyć go w pierwszym rzędzie po to, by dojść do poznania Boga i samego siebie. Od tego właśnie starałem się rozpocząć moje badania i wyznam, że nigdy bym nie znalazł podstaw fizyki, gdybym ich nie poszukiwał na tej drodze. /.../ Lecz nie omieszkalem w mych rozważaniach z zakresu fizyki podjąć kilku kwestii metafizycznych, a w szczególności tej oto: prawdy matematyczne, które nazywasz wiecznymi, zostały ustanowione przez Boga i od niego całkowicie zależą, tak jak i wszystkie pozostałe rzeczy stworzone. /.../ Proszę, byś nie obawiał się twierdzić i rozgłaszać, że to Bóg ustalił te prawa w przyrodzie, tak jak król ustala prawa w swym królestwie. A przecież nie jest to jedyne, czego nie możemy pojąć, gdy skłonimy umysł do rozważania tych kwestii; i tak, wszystkie te prawa są *mentibus nostris ingenitae* na tej samej zasadzie, na jakiej król odcisnąłby swoje prawa w sercach poddanych, gdyby był w mocy to uczynić. Przeciwnie, nie możemy pojąć wielkości

Boga, chociaż możemy ją poznać¹⁵⁷. Zwróćmy uwagę, że wypowiedzi tej mowa jest zarówno o stworzeniu prawd wiecznych, jak i o ich wrodzoności względem umysłu ludzkiego.

dziwnym może się wydawać fakt, że Descartes prosi Mersenne'a o propagowanie swej koncepcji, ale sam nic o niej nie wspomina ani w Rozprawie o metodzie, ani w Medytacjach, ani w Zasadach filozofii. Dopiero po ośmiu latach przypomniał Mersenne'owi, że wyjaśniał mu swoje rozumienie prawd wiecznych jako stworzonych¹⁵⁸. Uczynił to w odpowiedzi na pytanie Mersenne'a, czy istniałaby rzeczywista przestrzeń, gdyby Bóg niczego nie stworzył. Descartes ogranicza się do przypomnienia, że pisał już, iż nawet tzw. prawdy wieczne nie byłyby prawdami, gdyby ich Bóg takimi nie ustanowił, a więc również i przestrzeni mógłby Bóg nie ustalić taką, jaką jest teraz. Kolejna wzmianka pojawi się nagle w odpowiedziach na zarzuty Gassendiego, gdzie Descartes zaznaczy mimochodem: "nie sądzę, by istoty rzeczy i owe prawdy matematyczne, które mogą być o nich poznane, były od Boga niezależne, lecz niemniej sądzę, że Bóg tak chciał, ponieważ tak rozporządził, by one były niezmiennie i wieczne"¹⁵⁹. Gassendiemu nigdy nie powstała myśl o prawdach wiecznych a stworzonych i jego wątpliwości dotyczyły rozważań z Medytacji piątej o ideach matematycznych: czy aby Descartes nie ustanawia w ten sposób jakiejś niezmiennej i wiecznej natury niezależnej od Boga¹⁶⁰. Odpowiedź Descartes'a musiała być dla niego całkowitym zaskoczeniem. Jak i dla autorów Zarzutów szóstych, którzy stąd dowiadują się o

teorii nie wyłożonej w tekście Medytacji. Część spośród nich to scholastyczni teologowie i oni zapewne pytają, ze względu na jaki rodzaj przyczyny owe prawdy są zależne od Boga i w jaki to sposób Bóg mógłby sprawić, aby nie istniała natura trójkąta lub fałszem było, że dwa razy cztery daje osiem¹⁶¹. Wątpliwe, czy odpowiedź Descartes'a zadowolili ich, skoro poprzestaje on na stanowczym potwierdzeniu swego stanowiska, określeniu diskutowanego przyczynowania mianem przyczynowania sprawczego /efficiens/ i przyznaniu, że nie wie, bo i skąd miałby wiedzieć, w jaki sposób Bóg mógłby odwiecznie uczynić, że dwa razy cztery nie równałoby się osiem, ale wie, że byłoby nierozsądne twierdzić o Bogu, że jest wszechmocny, a jednocześnie, że czegoś nie może uczynić, no bo przecież nie sposób zrozumieć, jak mógłby to uczynić; co oczywiście kończy dyskusję¹⁶². Do tej właśnie odpowiedzi odeśle Descartes anonimowego Hyperaspistesę, zwolennika Gassendiego, gdy ów przeczytawszy wspomnianą wypowiedź w dyskusji z Gassendim, prosi o bliższe wyjaśnienia¹⁶³.

A przecież w trzecim liście do Mersenne'a datowanym 27 maja 1630 r. Descartes wyłożył dość obszernie całą doktrynę. "Na pytanie, jakim rodzajem przyczynowania Bóg ustalił prawdy wieczne, odpowiadam, że tym samym, jakim stworzył wszystkie rzeczy, tj. jako przyczyna sprawcza i całkowita. To pewne bowiem, że jest sprawcą zarówno istoty, jak i istnienia rzeczy stworzonych; otóż ta istota to nic innego, jak owe prawdy wieczne. Nie rozumiem ich w taki sposób,

jakoby emanowały z Boga niczym promienie ze słońca. Wiem jednak, że Bóg jest sprawcą wszystkiego, że prawdy owe są czynne, a więc w konsekwencji wiem, że jest ich sprawcą. Mówię, że wiem to a nie, że to pojmuję czy rozumiem; można bowiem wiedzieć, że Bóg jest nieskończony i wszechmocny, chociaż nasza dusza będąc skończoną nie może go zrozumieć ani pojąć. Tak samo, jak możemy dotknąć rękoma górę, lecz nie możemy jej objąć, choć możemy objąć drzewo lub cokolwiek, co nie przekraczałoby rozpiętości naszych ramion. Otóż zrozumieć to tyle, co objąć myślą; aby zaś poznać rzecz wystarczy dotknąć jej myślą¹⁶⁴.

Zwróćmy uwagę na trzy istotne elementy. Po pierwsze, Descartes mówi o przyczynowaniu sprawczym, ale zas- trzega się, że nie rozumie tego w sensie emanacji idei z boskości. Po drugie, stwarzanie prawd to to samo, co stwa- rzanie istot¹⁶⁵. Po trzecie, całe zagadnienie ograniczone zostaje do sfery relacji między Bogiem a wszystkim, co ze- wnętrne względem niego, bez wnikania w wewnętrzne mecha- nizmy stwarzania. W całości doktryna tak zasadniczo odbie- gała od rozwiązań scholastycznych, że Descartes mógł szyb- ko dojść do wniosku, że lepiej być ostrożnym z ogłoszeniem jej w takim właśnie sformułowaniu; ale też i nie potrzebo- wał tego czynić od momentu, w którym zaczął rozwijać swoją teorię idei. Wyjaśnijmy to bliżej.

Podkreślając, że w jego rozumieniu boska przyczyno- wość sprawcza nie jest emanacją bytów z Absolutu, Descartes wyraźnie oddala się od jakichkolwiek związków w tej

kwestii z neoplatonizmem. I to odcina się w sposób zasad- niczo mocniejszy niż arystotelik Tomasz. Neoplatońska kon- cepcja Jedni, z której emanują hierarchicznie byty coraz mniej doskonałe, bo coraz dalsze od niej, z jednej strony zdawała się być odpowiednią dla teologii chrześcijańskiej ujmującej Boga jako absolutną Jedność, z drugiej jednak zdawała się być nie do pogodzenia z dogmatem o creatio ex nihilo. W interesującym nas aspekcie problem polegał na konieczności uniesprzecznienia w jakiś sposób następujące- go ciągu wywodów: Bóg stwarza poznając; Bóg poznaje siebie i wszystko pozostałe w swojej istocie; Bóg poznaje wszyst- ko za pomocą idei; w Bogu nie ma żadnego złożenia, a więc w Bogu idea jest tym samym, co jego istota; ale Bóg stwa- rza wielość i różnorodność rzeczy. Mówiąc inaczej: trzeba było wyjaśnić, w jaki sposób jest możliwe, że Istota Boga, nie będąc ideą w odniesieniu do Boga, staje się ideą w od- niesieniu do wielości i różnorodności rzeczy.

Tomasz przyjął rozwiązanie następujące. Umysł boży ujmuje w swej istocie istotę każdej rzeczy poprzez poznanie, w czym naśladuje ona, a w czym odchodzi od jego istoty i doskonałości. A więc np. poznając swą istotę jako taką, któ- rą można naśladować życiem, lecz nie poznaniem, stwarza Bóg formę rośliny, jeśli zaś poznaje swą istotę jako taką, któ- rą można naśladować poznaniem, lecz nie rozumem, to stwarza formę zwierzęcia itd. W ten sposób istota boża może być ro- zumiana jako racja poszczególnych rzeczy jednostkowych i przez nią może Bóg mieć właściwe poznanie o wszystkich rze-

czach. "Ponieważ zaś właściwa racja jednej [rzeczy] różni się od właściwej racji innej [rzeczy] /a różnica jest zasadą wielości/, stąd należy rozważyć istnienie w umyśle bożym pewnego zróżnicowania oraz wielości racji intelektualnych, stosownie do tego, jak to, co znajduje się w umyśle bożym jest właściwą racją rozmaitych [rzeczy] . Skoro więc w taki właśnie sposób Bóg pojmuje ów właściwy aspekt upodobnienia, w jakim pozostaje do niego każde stworzenie, zatem racje rzeczy w umyśle boskim nie są liczne czy zróżnicowane inaczej, jak tylko w miarę tego jak Bóg poznaje, iż rzeczy na liczne i różne sposoby upodobniają się do niego"¹⁶⁶. Tomasz uznaje za wskazane podeprzeć się w tym miejscu autorytetem Augustyna, który wskazywał, że Bóg według innej racji stwarza człowieka, a według innej konia, a przede wszystkim umieszczał te racje w umyśle bożym¹⁶⁷. Zarówno jeden jak i drugi pogląd był dla Tomasza użyteczny.

Związek doktryny Tomasza z platonizmem jest wyraźny i sam Tomasz jest tego świadom, przyznając, że zachowany zostaje pogląd Platona, iż idee są wzorcami rzeczy materialnych. Dla niniejszych rozważań jednak ważny jest inny aspekt - wielość i różnorodność rzeczy nie jest ugruntowana w umyśle bożym¹⁶⁸. Dena istota jest poznawana /a więc stwarzana/ przez Boga jako różna od innej istoty wyłącznie ze względu na rzeczy, których są istotami; to dlatego też naturalna kolejność dokonywanych przez człowieka procesów wiedzytwórczych musi z konieczności przebiegać od poznania rzeczy stworzonej jako czegoś istniejącego do poznania

jej istoty. Co więcej, jeśli nawet wychodząc od ujęcia rzeczy jako istniejącej dojdziemy do ujęcia jej istoty, to przecież właściwy sens tej istoty odsłoni się dopiero, gdy ujęta zostanie jako złączona na powrót z innymi istotami w jedni umysłu bożego, które to ujęcie z natury nie jest dostępne umysłowi ludzkiemu. Hierarchia rodzajów i gatunków jest jakby słabym odbłaskiem tej jedności, określa bowiem każde z pojęć niższych przez usytuowanie go w zakresie jedni rodzaju. Powołując się na Arystotelesa Tomasz ilustruje to porównaniem form z liczbami w ciągu liczb naturalnych¹⁶⁹.

Wszystko to było powodem dwu zasadniczych trudności. Po pierwsze, pojawił się problem, jak wyjaśnić powstawanie jednostkowych bytów materialnych, tj. jak wyjaśnić sposób przechodzenia z możliwości do aktu w obrębie istoty, czyli sposób aktualizowania materii przez formę; było to jednocześnie zagadnienie jednostkowania bytów w obrębie gatunku. Po drugie, prawdy wieczne tworząc absolutną jedność w umyśle bożym były wzajemnie nieodróżnialne, a przecież z ludzkiego punktu widzenia każda prawda jest odrębna, posiada własną oczywistość. Pierwszy problem nie mógł zainteresować Descartes'a; drugi natomiast był i dla niego istotny, ale tu jego stanowisko różniło się radykalnie od scholastycznego.

Stawiając pytanie, czy istnieje tylko jedna prawda, dzięki której wszystko jest prawdziwe, Tomasz daje odpowiedź: "Pod pewnym względem jedna jest prawda, przez którą

wszystko jest prawdziwe, pod innym względem natomiast - nie"¹⁷⁰. Chodzi mu o odniesienie prawdy pierwotnie do myśli, a wtórnie do rzeczy. Ponieważ istnieją liczne umysły, stąd bierze się wielość prawd, a ponadto jeden umysł może mieć wiele prawd w zależności od zasobu wiedzy. Inaczej jest w przypadku prawdy istniejącej w rzeczach: "Wszystkie [rzeczy] są prawdziwe ze względu na jedną prawdę pierwszą, do której każda rzecz upodabnia się zgodnie ze swoją bytowością. Tak więc, mimo że istoty czyli formy rzeczy są liczne, to jednak jedna jest prawda umysłu boskiego, ze względu na którą wszystkie rzeczy nazywane są prawdziwymi"¹⁷¹. Analogicznie będzie Tomasz uzasadniał, że prawda umysłu ludzkiego jest zmienna /w tym sensie mówi się o formach, że są zmienne/, a prawda umysłu boskiego - niezmienna¹⁷². Wartość wyjaśniająca tych rozważań jest taka sama, jak wszystkich poprzednich rozważań zagadnień prawdziwości. W szczególności problem jedności i wielości prawd ze względu na umysł boski pozostaje niejasny. Tomasz pisze: "Ponieważ jedynie umysł boski jest wieczny, stąd w nim prawdziwie przysługuje wieczność. I nie wynika z tego, że coś innego niż Bóg jest wieczne; albowiem prawda umysłu boskiego jest samym Bogiem"¹⁷³.

Trudno byłoby uznać to za wyczerpujące wyjaśnienie. Co więcej, wyliczając racje mogące przemawiać za tezą o wieczności prawdy stworzonej, Tomasz przytacza opinię Augustyna, że definicja koła czy zdanie "dwa plus trzy równa się pięć" są prawdami wiecznymi, z czego można by wnioskować

wał następująco: "Lecz prawda tych [zdań /?/] jest prawdą stworzoną. Zatem prawda stworzona jest wieczną"¹⁷⁴. Jednak zagadnienia nie rozwija i odpowiada jednym zdaniem: "Definicji koła i temu, że dwa plus trzy równa się pięć przysługuje prawda w umyśle boskim"¹⁷⁵. Podobnie zresztą, jak i uniwersaliom, które są wprawdzie niezależne od czasu i miejsca, ale z tego nie wynika, że są wieczne inaczej, jak tylko w umyśle, który jest wieczny¹⁷⁶.

Stanowisko Descartes'a wobec ambiwalentnej doktryny scholastycznej musiało być zdecydowanie opozycyjnie, i to w równej mierze względem obu jej jakby przeciwstawiających się sobie tez. Według niego bowiem poszczególne prawdy muszą być od siebie ściśle oddzielone, co jest warunkiem koniecznym ujęć wyraźnych, rodzaje i gatunki natomiast są rezultatem praktycznej umiejętności klasyfikowania, a nie środkiem ujawniania istot¹⁷⁷. Jeżeli Descartes używa określenia "powszechnik", to tylko w znaczeniu "idea", tak jak on ideę rozumie¹⁷⁸. Jak w takim razie rozumieć należy owo stwarzanie prawd wiecznych, które jest tym samym, co stwarzanie istot? W omawianym trzecim liście do Mersenne'a Descartes wyjaśnia to następująco.

"Na pytanie, co zmusiło Boga do stworzenia tych prawd odpowiadam, że był on tak samo wolny, by uczynić, iżby nie było prawdą, że wszystkie linie przeprowadzone ze środka do okręgu są równe, jak był wolny nie stworzyć świata. I pewnym jest, że prawdy te nie są w bardziej konieczny sposób związane z jego istotą niż inne rzeczy stworzone.

A na pytanie, co Bóg uczynił, aby je wytworzyć, odpowiadam, iż przez to tylko, że odwiecznie ich zapragnął i poznał je swym umysłem, stworzył je. Albowiem w Bogu tym samym jest pragnąć, rozumieć i stwarzać i jedno drugiego tu nie poprzedza nawet w aspekcie czysto pojęciowym¹⁷⁹.

Prawda wieczna jest więc tym samym, co istota tego, o czym jest prawdą. Istota okręgu na tym się zasadza, że jest on miejscem punktów równo odległych od środka koła, i teza taka jest prawdą wieczną o okręgu. Staje się oczywistym, że poznawanie istoty jest procesem czysto intelektualnym; co więcej, nie jest to, jak chcieli arystotelicy, wydobywanie przez intelekt istoty z bytu materialnego, lecz jej tworzenie przez intelekt. Zachodzi jakaś analogia między stwarzaniem istot przez umysł boski a ich tworzeniem przez umysł ludzki. Bóg jako causa sui jest też causa efficiens swych idei. Umysł ludzki nie będąc przyczyną samego siebie nie może też być przyczyną sprawcą swych idei; dlatego jest jedynie ich causa effectrix - przyczyną twórczą¹⁸⁰. Jest to z metafizycznego punktu widzenia różnica nieskończona; ale skoro wewnętrzny mechanizm działania umysłu boskiego i tak z natury pozostaje poza zasięgiem mocy poznawczej umysłu ludzkiego, zatem miast pustych spekulacji o naturze umysłu boskiego należy zgłębiać zasady działań poznawczych umysłu ludzkiego. Jeżeli człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, to zasadne jest przyjęcie, że i jego umysł jest analogiczny w działaniu do umysłu boskiego. Descartes celowo posłużył się słowem "idea", gdyż ono

właśnie było używane przez filozofów na oznaczenie form poznawczych umysłu boskiego¹⁸¹. Koncepcja prawd wiecznych a stworzonych spełniła rolę pierwszego impulsu, który zapoczątkował konstruowanie teorii idei i od razu zmusił do zrewidowania koncepcji natur prostych¹⁸². Odkąd jednak Descartes zaczął tworzyć swą teorię idei, mówienie o stworzonych prawdach wiecznych stało się zbędne, co też i dobrze zbiegało się z rozsądnym zaleceniem zachowywania ostrożności. Po wydaniu Medytacji, kiedy teoria idei była już ukończona, Descartes będzie w korespondencji powracał do kwestii prawd wiecznych, ale nie będzie potrzebował używać tego określenia i całe zagadnienie stworzenia prawd będzie rozważał wyłącznie jako zagadnienie wszechmocy boskiej¹⁸³. Określenie "prawda wieczna" zostanie zastąpione określeniem "idea wrodzona".

4. Granice aktywności twórczej umysłu

Przyjęta apriorycznie analogia między umysłem boskim a umysłem ludzkim jest przez Descartes'a sytuowana na dwu płaszczyznach¹⁸⁴. Po pierwsze, tak jak Bóg nie jest zdeterminowany niczym zewnętrznym, tj. nie potrzebuje uzgadniać swojej myśli z czymś zewnętrznym /bo przecież nie ma niczego takiego - dopiero poznanie boskie jest stwarzaniem/, tak też analogicznie człowiek nie musi uzgadniać swych procesów myślowych w aspekcie ich prawdziwości z ni-

czym zewnętrznym /oo przecież zewnętrzność jest dla umysłu ludzkiego tylko sumą oddziaływań mechanicznych/. Po drugie, co było w pewnym sensie konsekwencją pierwszego, tak jak Bóg swą mocą wszystko stworzył i podtrzymuje w istnieniu, tak też człowiek mocą swego umysłu zdolny jest swobodnie konstruować metafizykę, fizykę czy geometrię analityczną¹⁸⁵. Pierwszy aspekt omówiliśmy już obszernie, pozostaje więc aspekt drugi. Można go określić jako zagadnienie autonomii umysłu ludzkiego. Zawiera ono w sobie dwie kwestie: 1^o jakie są granice aktywności twórczej umysłu, skoro jedynym kryterium prawdy jest on sam; 2^o w jakim stopniu autonomiczna działalność twórcza umysłu musi się liczyć z rzeczywistością zewnętrzną.

Kwestia pierwsza sprowadza się w istocie do zrozumienia, na czym polega wszechmoc boska; rozumiejąc to można bowiem przez analogię uchwycić, jaki jest zasięg mocy umysłu ludzkiego. Descartes pojmuje wszechmoc boską jako absolutnie niczym nie ograniczoną, co wyraża głosząc tezę, że moc Boga nie może mieć żadnych granic. Jak widzieliśmy, stanowisko to przy założeniu, że moc umysłu ludzkiego nie jest równa mocy umysłu boskiego doprowadza do tezy o konieczności ugruntowania prawdy logicznej /prawdy umysłu ludzkiego/ w prawdzie metafizycznej /prawdzie umysłu boskiego/. Jeśli chcemy teraz spojrzeć na zagadnienie z innego aspektu, to przede wszystkim należy zdać sobie sprawę, że teza o absolutnej wszechmocy boskiej jest tezą absolutnie bezpłodną, tzn. nic z niej nie wynika i niczego jako taka nie

wyjaśnia. Inaczej jest w przypadku tezy o ograniczoności umysłu ludzkiego; można bowiem postawić pytanie o ową granicę. Najogólniej rzecz ujmując mówi się, że umysł nie może akceptować sprzeczności, a więc nieprzekraczalną granicą mocy umysłu jest prawo niesprzeczności¹⁸⁶. Skoro zaś umysł boski nie ma żadnych ograniczeń, to wynikałoby z tego, iż może zrealizować sprzeczność. Jest charakterystycznym, że Descartes nie mówi wprost, iż Bóg może zrealizować sprzeczność, lecz kładzie nacisk na tezę, że Bóg nie był niczym zdeterminowany ustalając jako prawdę wieczną, że zdania sprzeczne nie mogą być oba prawdziwe. Przyjmując więc hipotetycznie, iż prawo niesprzeczności stanowi granicę możliwości umysłu ludzkiego, można spróbować odpowiedzieć na pytanie, na czym polega nieograniczoność umysłu boskiego; uzyskanie odpowiedzi pozwoli poznać, jaką jest faktycznie moc umysłu ludzkiego.

Czy podkreślając, że wszechmoc Boga nie ma żadnych granic, Descartes sugeruje, że Bóg może zrealizować sprzeczność? Często tak właśnie interpretuje się wypowiedzi Descartes'a wyprowadzając z nich tezę, że dla kartezjańskiego Boga możliwe jest to, co logicznie niemożliwe¹⁸⁷. Tezę taką można jednak rozumieć na trzy różne sposoby¹⁸⁸. Po pierwsze, można ją rozumieć jako pogląd, że negacja prawa niesprzeczności jest pewną możliwością, którą Bóg mógł wybrać do zaktualizowania, zamiast aktualizować prawo niesprzeczności. Po drugie, można stać na stanowisku, że Bóg może anulować prawo niesprzeczności zastępując je przez jego negację. Po

trzecie, można omawianą tezę rozumieć tak, że Bóg może naruszyć prawo niesprzeczności, czyli skutecznie logicznie niemożliwy stan rzeczy.

Pierwsze rozumienie jest nie do przyjęcia, zakłada bowiem, że jakieś możliwości czy prawdy istnieją uprzednio względem stwórczej aktywności Boga determinując boską wolę do dokonania wyboru. Drugie rozumienie należy również odrzucić, kwestionuje ono bowiem pogląd o absolutnej doskonałości Boga; przyczyną wszelkiej zmienności jest przecież czy to niewiedza, czy słabość woli¹⁸⁹. Trzecie rozumienie także jest niezgodne ze stanowiskiem Descartes'a, który podkreślał, że Bóg ustalił prawdy wieczne jako niezmiennie i powszechnie obowiązujące, a więc jako niezmiennalne nawet przez niego samego¹⁹⁰.

Z powyższego wynika, że głoszona przez Descartes'a teza o absolutnej wszechmocy Boga zakłada jedynie to, że Bóg nie był ani niczym zdeterminowany, ani niczym ograniczony w swym stwarzaniu prawd wiecznych; odkąd jednak prawdy te zostały ustalone, Bóg jest jakby sam przez siebie zobowiązany do ich przestrzegania. Zauważmy, że w trzecim z cytowanych listów do Mersenne'a Descartes wyraźnie stwierdza, że Bóg "odwiecznie zapragnął" - i tym samym stworzył - wszystkie prawdy. Inaczej mówiąc, prawdy wieczne są współ-wieczne z Bogiem, chociaż przez niego stworzone. Ale właśnie dlatego, że prawdy te Bóg stworzył w wieczności, tym samym ustalił je jako wieczne, niezmiennie i konieczne. Nie był niczym zdeterminowany czy zmuszony do ustalenia takiego właśnie, a

nie innego zbioru prawd, niemniej jednak ustaliwszy je jako logicznie konieczne sam siebie zdeterminował do ich przestrzegania¹⁹¹.

W wypowiedziach Descartes'a znajdujemy przykłady owego samoograniczenia się wszechmocy boskiej. I tak, w Odpowiedzi na zarzuty szóste Descartes broni swego stanowiska w kwestii istnienia przypadłości. Rzeczywiste istnienie przypadłości byłoby czymś sprzecznym, cokolwiek bowiem jest rzeczywiste, może istnieć niezależnie od podłoża, a co w ten sposób może istnieć, jest substancją, nie przypadłością. Twierdzenie, że rzeczywiste przypadłości mogą oddzielić się od swego podłoża nie w sposób naturalny, lecz dzięki mocy bożej, jest bez sensu; "stać się bowiem w sposób naturalny nie jest niczym innym, jak stać się dzięki zwyczajnej mocy bożej, która w żaden sposób nie różni się od jego mocy nadzwyczajnej i nic szczególnego nie wprowadza w rzeczy"¹⁹². Skoro więc wszystko, co w sposób naturalny może istnieć bez podłoża, jest substancją, zatem także "o wszystkim, co dzięki jakiegokolwiek mocy bożej może istnieć bez podmiotu, należy powiedzieć, że jest substancją"¹⁹³. Wypowiedzi tej nie sposób rozumieć inaczej, jak jako poglądu, że Bóg nie może ustanowić realnych przypadłości.

Inne dwa przykłady znajdujemy w liście do Hyperaspistes. Podkreślając, że bez współdziałania ze strony Boga /sine Dei concursu/ żadna rzecz nie może trwać w istnieniu, Descartes stwierdza wprost, że Bóg nie może stworzyć rzeczy

niezależnej odeń w istnieniu. "Nie byłoby to oznaką niezmierności mocy Boga, gdyby uczynił rzeczy, które mogłyby później istnieć bez niego; przeciwnie, świadczyłyby to o jej skończoności, gdyby rzeczy takie raz stworzone nie zależały już dłużej od niego"¹⁹⁴. Mamy tu wyraźne stwierdzenie, że Bóg nie może działać wbrew samemu sobie. Co więcej, Bóg nie może podejmować działań pozytywnych dla unicestwienia tego, co stworzył. Descartes wyjaśnia to następująco: "Nie wpadam we własne sidła, gdy mówię, że nie jest możliwe, aby Bóg unicestwił coś inaczej, jak tylko przez cofnięcie swego współdziałania; inaczej bowiem poprzez działanie pozytywne zmierzałby do niebytu. Zachodzi bowiem wielka różnica między tymi [rzeczami], które stają się w rezultacie pozytywnego działania Boga i które [tym samym] nie mogą nie być bardzo dobrymi, a tymi, które ziszczają się w rezultacie zaprzestania działań pozytywnych, takimi jak wszelkie zło, grzechy i zniszczenie jakiegoś bytu, jeśli to, co istnieje, zostaje kiedyś zniszczone"¹⁹⁵. A zatem, Bóg nie może zmierzać do niebytu, a w rezultacie również w naturze bytu leży to, by istniał, a nie, by zmierzał do niebytu. Descartes daje tu odpowiedź na pytanie, które pół wieku później postawi Leibniz: dlaczego istnieje raczej coś, niż nic.

Czy jednak w ten sposób Descartes nie odrzuca faktycznie tezy o nieograniczonej mocy bożej, albo przynajmniej rozumie tę moc tak samo, jak rozumieli ją scholastycy? Descartes nie chciał i nie mógł przyjąć, że prawdy wieczne są równie wieczne, jak Bóg. Przyjmując, że prawdy te

są stworzone w wieczności, a więc, że są współwieczne Bogu, Descartes z jednej strony uznaje tezę o stworzeniu wszystkiego przez Boga, z drugiej - podtrzymuje tezę o stałości i niezmienności zasad istnienia i działania wszechrzeczy. Wieczność prawd nie jest więc tą samą wiecznością, co wieczność Boga, chociaż ujęcie tej różnicy przekracza możliwości umysłu ludzkiego. Ale współczesność prawd z mocą bożą dawała gwarancję ich niezmienności. Stawała się więc czynnikiem umożliwiającym poznanie. W konsekwencji, wszechmoc Boga mogła zostać scharakteryzowana ze względu na ograniczoną moc umysłu ludzkiego. W liście do Henry More'a poda Descartes definicję nie wszechmocy, lecz niemocy. "Nie to bowiem uważamy za oznakę niemocy, że ktoś nie może uczynić czegoś, czego nie ujmujemy intelektualnie jako coś możliwego, lecz to, że ktoś nie może uczynić czegoś, co wyraźnie pojmujemy jako możliwe"¹⁹⁶. Dlatego właśnie istnienie czegoś, czego Bóg nie może uczynić, nie falsyfikuje tezy o wszechmocy bożej, jeśli chodzi tu albo o coś, czego nie pojmujemy jako możliwe, albo o coś, co pojmujemy jako niemożliwe. Dlatego, kiedy More poruszy kwestię możliwości powołania przez Boga do istnienia niebytu, Descartes odpowie, że Bóg nie może tego uczynić i nie jest to żaden brak w mocy bożej. Jak widać, ze swego stwierdzenia, że Bóg mógłby ustalić prawa sprzeczne z faktycznie obowiązującymi, Descartes nie wyprowadza wniosku, że Bóg może urzeczywistnić logicznie niemożliwy stan rzeczy. Przeciwnie, z doktryny stworzonych prawd wiecznych wynika właśnie, że Bóg nie

może pogwałcić prawa niesprzeczności.

Descartes faktycznie rozróżnia między absolutną mocą Boga a samoograniczającą się mocą Boga. Absolutna moc Boga jest poza wszelkimi ograniczeniami, jest bowiem uprzednia względem wszystkiego, co mogłoby ją ograniczać; samoograniczająca się moc Boga jest ograniczona ze względu na prawo niesprzeczności i wszystkie pozostałe prawdy wieczne, wszystkie ustalone absolutnie wolnym aktem stwórczym Boga. Rozróżnienie to jest niesłychanie ważne, pozwala bowiem na odkrycie analogii między samoograniczającą się mocą umysłu bożego a mocą umysłu ludzkiego. Umysł ludzki może poznać rzeczywistość w jej istocie, poznać ją taką, jaką jawi się ona poznaniu boskiemu; człowiek może poznawać rzeczywistość taką, jaka jest poznawana przez Boga.

Descartes powraca do kwestii wszechmocy boskiej przy różnych okazjach. Za każdym razem podkreślał, że wszechmoc ta jest absolutnie niczym nie ograniczona. Przyznając rację Meslandowi, gdy ten twierdzi, że niemożliwość pewnych stanów rzeczy jest ewidentna, np. niemożliwe jest, by Bóg stworzył coś niezależnego od siebie, Descartes zastrzega się natomiast: "Lecz aby poznać niezmierność mocy bożej, nie powinniśmy sobie w ogóle ich wyobrazać"¹⁹⁷. W liście do Arnaulda pisze, że skoro wszystko zależy od wszechmocy bożej, stąd nie ośmielałby się mówić, że Bóg nie mógłby np. stworzyć góry bez doliny lub sprawić, by dwa plus jeden nie równało się trzy. "Mówię jedynie, że [Bóg] dał mi taki umysł, że nie mogę pojąć góry bez doliny lub tego, że suma jednego

i dwu nie równała się trzem itd., i że tego rodzaju rzeczy powodują pojawienie się sprzeczności w moim ujmowaniu"¹⁹⁸. Równie wyraźnie ujmie tę kwestię w liście do More'a. "Ponieważ wiem, że mój intelekt jest skończony, a moc Boga jest nieskończona, przeto niczego o niej definitywnie nie orzekam; rozważam jedynie, co mogę, a czego nie mogę pojmować i pilnie wystrzegam się, by sąd mój nie odbiegał od mego pojmowania. Dlatego twierdzę śmiało, że Bóg może wszystko to, co ja pojmuję jako możliwe; nie ośmielał się natomiast [równie] śmiało twierdzić, że nie może on tego, co sprzeciwia się memu pojmowaniu, lecz powiedziałam tylko, że pociąga to za sobą sprzeczność"¹⁹⁹. Wszystkie te wypowiedzi należy odczytywać w kontekście rozróżnienia między absolutną a samoograniczającą się mocą Boga. Owo samoograniczenie się umysłu bożego umożliwia poznawanie rzeczywistości przez umysł ludzki. To, że umysł człowieka z natury podlega tym samym ograniczeniom, które umysł Boga odwiecznie sam na siebie nałożył, sprawia, że ramy poznawcze umysłu ludzkiego są adekwatne względem struktury istotowej bytu. Mówiąc prościej: dzięki temu właśnie umysł ludzki może poznawać istotę rzeczy taką, jaką jest ona naprawdę.

Sytuując omówione stanowisko Descartes'a w kontekście całości jego poglądów epistemologicznych zauważymy, że chodzi tu o kwestię zasadniczej wagi. W gruncie rzeczy bowiem Descartes stawia - u początków rozwoju nauki nowożytnej - fundamentalne pytanie, jak jest możliwe aprioryczne poznanie naukowe. Przeszło wiek później zagadnienie to pod-

jął Kant pytając, jak jest możliwe czyste, tj. matematyczne, przyrodoznawstwo. Odpowiedź Kanta, zakładająca istnienie apriorycznych form poznawczych, okazała się nieprawdziwa w momencie odkrycia możliwości zmiany aparatury matematycznej organizującej doświadczenie przyrodnicze. Stanowisko Kanta było też przeciwstawne stanowisku Descartes'a, jako że Kant uznał w konsekwencji zasadniczą niepoznawalność istoty rzeczy, podczas gdy Descartes uzasadniał możliwość jej poznania²⁰⁰. Co więcej, postawa Descartes'a jest zgodna ze współczesnym spojrzeniem na metodę badań przyrodniczych, czego nie można powiedzieć o postawie Kanta. Wyjaśnijmy to bliżej.

Pytanie, skąd bierze się skuteczność matematyki w badaniach przyrodniczych, jest ciągle stawiane przez metodologów i filozofujących przyrodników. Otóż skuteczność ta staje się zrozumiała, jeśli przyjmujemy ontologiczną hipotezę, że świat ma pewną własność A, której a priori mógłby nie mieć, a która sprawia, że modele matematyczne stają się adekwatne względem rzeczywistości fizycznej. Współczesny fizyk tak opisuje tę własność: "Trudno jest określić dokładniej własność A, można ją natomiast opisać poglądowo wyobrażając sobie, że świat został zbudowany lub tylko pomysłany przez Boga. Nie muszę dodawać, że słowo Bóg jest tu użyte w określonym wyżej znaczeniu i że nie należy koniecznie wiązać z tym słowem wyobrażeń natury religijnej. Otóż własność A - obiektywnie istniejąca własność wszechświata - polega na tym, że umysł Boga tworzącego lub tylko myślące-

go świat poddany jest temu samemu ograniczeniu, które umysłowi ludzkiemu narzucają język i matematyka"²⁰¹. Wśród fizyków często powtarza się słowa Einsteina: "Bóg jest pomysłowy, lecz nie złośliwy". Wyrażają one przekonanie o możliwości poznawania rzeczywistości przyrodniczej. Zacytujmy raz jeszcze wspomnianego fizyka: "W wyobrażeniu religijnym - a Einstein był w pewnym chociaż dość szczególnym sensie człowiekiem religijnym - Bóg jest wszechmocny, a więc może zrobić to, czego człowiek nie może zrobić/.../. Formułując zagadkę mógł użyć języka dla nas niezrozumiałego, lecz najwidoczniej tego nie zrobił. W charakterystyczny dla siebie sposób Einstein uznał za przejaw zyczliwości Boga to, co ktoś mniej wielkoduszny mógłby uznać za ograniczenie wszechmocy Boga, a więc dowolności przyrody"²⁰². Cytowany fizyk nie powołuje się na Descartes'a, ale jego rozważania są w pełni zgodne ze stanowiskiem filozofa.

Descartes'a koncepcja wszechmocy boskiej prowadziła do odpowiedzi na pytanie podstawowe wszelkiego racjonalizmu: jak wyjaśnić istnienie poznania apriorycznego, tj. poznania rzeczy niezależnego od doświadczenia, poprzedzającego je i przekraczającego. Racjoniści dawali różne wyjaśnienia: w starożytności greckiej powstała teoria anamnezy /Platon/, w starożytności chrześcijańskiej - teoria oświecenia nadprzyrodzonego /Augustyn/. W czasach nowożytnych wypracowano koncepcję tożsamości natury umysłu i bytu: analiza umysłu może zastąpić doświadczenie, albowiem skoro natura umysłu jest taka sama, jak natura bytu, zatem to, co

wynika z natury umysłu, stosuje się i do bytu²⁰³. Swą koncepcją samoograniczającej się mocy umysłu boskiego Descartes tworzy metafizyczny kontekst dla tego poglądu. Kontekst ten stanie się jednak zbędny w płaszczyźnie czysto poznawczej.

5. Poznanie czysto intelektualne a eksperyment

Umysł ludzki jest autonomiczny w swych działaniach poznawczych, tzn. w nim samym znajduje się kryterium prawdziwości poznania. Z drugiej strony, prawda logiczna jest ugruntowana w prawdzie metafizycznej; rzeczywistość zewnątrzumysłowa, której istnienie zostało właśnie udowodnione na drodze czysto intelektualnej, może być zatem przedmiotem badań empirycznych. Jaka jest jednak rola takich badań, skoro wszelkie bezpośrednie operacje poznawcze dokonywane są wyłącznie na ideach? Pierwsza nasuwająca się natychmiast odpowiedź związana jest z przekonaniem Descartes'a, że świat zewnętrzny spełnia pewną funkcję poznawczą, a mianowicie stwarza okazję do zaktualizowania tzw. idei nabytych. Descartes nie przecenia tej funkcji, tj. nie uważa, by choćby w najmniejszym stopniu ograniczała autonomię umysłu. Posuwa się nawet do twierdzenia, że poznanie byłoby doskonalsze bez udziału zmysłów. Gdy Gassendi pyta ironicznie, cóż byłoby w umyśle, gdyby ten nie korzystał nigdy z danych zmysłowych, odpowiedź Descartes'a jest zdecydowa-

na: "szczerze i otwarcie odpowiadam, że nie wątpię /.../, iż byłby posiadał te same idee Boga i samego siebie, które posiada obecnie, tylko o wiele bardziej czyste i jasne. Pod wielu względami przeszkadzają mu bowiem zmysły, a pod żadnym nie pomagają do ich ujęcia i nic bardziej nie stoi na przeszkodzie temu, aby wszyscy ludzie w równej mierze zdawali sobie sprawę z tego, że je posiadają, jak to, że zbyt są zajęci ujmowaniem obrazów rzeczy cielesnych"²⁰⁴.

Odpowiedź Descartes'a należy rozważyć w kontekście całości jego poglądów epistemologicznych. Poznanie /uświadomienie sobie/ idei samego siebie i idei Boga są kolejno dwoma pierwszymi szczeblami poznania. Poznanie świata zewnętrznego dokonuje się dopiero w trzeciej kolejności i jest możliwe z jednej strony dzięki naturalnemu przekonaniu o jego istnieniu, z drugiej zaś - dzięki absolutnej wiarygodności Boga. Wynikałoby z tego, że umysł odcięty całkowicie od danych zmysłowych albo uświadamiałby sobie wyłącznie owe dwie idee, albo - zważywszy, że przynajmniej pewne idee nabyte, np. idee barw, mogą być aktualizowane bez oddziaływań rzeczy - nie byłby w stanie rozstrzygnąć, czy pozostałym ideom odpowiada jakakolwiek rzeczywistość formalna. Sytuacja pierwsza zakładałaby nieistnienie niczego oprócz Boga oraz podmiotów poznających; sytuacja druga dopuszcza istnienie świata zewnętrznego, ale nie pozwala odpowiedzieć na pytanie o sens jego istnienia. W obu przypadkach poznanie rzeczywiście przebiegałoby bez zakłóceń, jednakże jego zakres byłby zasadniczo zredukowany. Nieza-

leżnie jednak od wszelkich tego typu spekulacji faktem jest, że rzeczywistość przyrodnicza istnieje i podmiot poznający jest uwikłany w skomplikowaną sieć oddziaływań jej elementów. Descartes jest realistą nie tylko jako przyrodnik, ale także jako filozof - jego nieufność do danych zmysłowych nie prowadzi go do ich odrzucenia, lecz do prób znalezienia właściwej metody intelektualnego opracowywania napływającego materiału poznawczego. Jeżeli świat przyrody istnieje, to musi być poznawalny; czyste poznanie intelektualne nie jest czymś, co miałoby zastąpić poznanie zmysłowe, lecz jest z jednej strony jedynym środkiem uwiarygodnienia tego poznania, z drugiej - jedynym środkiem umożliwiającym poznanie istoty rzeczy. Skoro bowiem wszechświat jest tak właśnie a nie inaczej urządzony, to nie wolno pomijać w poznaniu żadnego aspektu i żadnej sfery rzeczywistości. Tym bardziej, jeśli się wierzy, iż ludzie mogą stać się władcami przyrody.

W piątej regule z Prawideł kierowania umysłem Descartes kładzie nacisk na konieczność przechodzenia w poznaniu od tego, co proste, do kwestii coraz bardziej złożonych. Ci, którzy nie stosują się do tego zalecenia, postępują tak, jakby chcieli jednym skokiem dostać się na szczyt budynku nie zważając na stopnie schodów. Znamienne, że owo pomijanie stopni wiąże Descartes właśnie z lekceważeniem empirii przyrodniczej. "Tak postępują wszyscy astrologowie, którzy chociaż nie poznali istoty gwiazd, a nawet nie dokonali dokładnych obserwacji ich ruchów, spodziewają się, że

będą mogli wyznaczyć ich skutki. Tak postępuje większość tych, którzy studiują mechanikę bez fizyki i sporządzają lekkomyślnie nowe przyrządy do wywoływania ruchów. Tak postępują także ci filozofowie, którzy, nie troszcząc się o doświadczenia, mniemają, że prawda wyskoczy z ich własnego mózgu, jak Minerwa z mózgu Jowisza"²⁰⁵. Zarzuty Descartes'a dotyczą więc czystej spekulacji pojęciowej pomijającej świadectwo doświadczenia. Szczególnie znamieny jest zarzut postawiony astrologom - dotyczy bowiem zarówno braku należytej obserwacji empirycznej, jak i braku podjęcia próby wyjaśnienia związków przyczynowo-skutkowych badanego zjawiska. A zatem, według Descartes'a, fakt usytuowania człowieka w świecie przesądza o konieczności łączenia w procesach poznawczych rezultatów doświadczenia z operacjami czysto intelektualnymi.

Na czym jednak polega ten wzajemny związek doświadczenia z czystym poznanem intelektualnym? Jak już wskazywaliśmy, Descartes był przekonany, że przyczyną błędu nie może być dedukcja, lecz albo nieuzasadniony sąd, albo niewłaściwie przeprowadzone i zinterpretowane doświadczenie. Samo pojęcie doświadczenia miało u niego szeroki zakres. "Doświadczenie zdobywane o tym wszystkim, co spostrzegamy zmysłami, co słyszymy od innych i co w ogóle dochodzi do naszego intelektu już to skądinąd, już to z refleksyjnego rozważania przez intelekt siebie samego"²⁰⁶. Jako takie, doświadczenie nigdy nie wprowadza intelektu w błąd, jawi się przecież umysłowi w formie idei, a idea sama w sobie

nie może być fałszywa²⁰⁷. Jednakże nie eliminuje to możliwości błędów, rezultat doświadczenia bowiem - jak rezultat każdej aktywności poznawczej umysłu - formułowany jest w sądzie. W przypadku doświadczenia w znaczeniu ściślejszym, tj. eksperymentu przyrodniczego, problem polegał na ustaleniu, jakie spośród możliwych wyjaśnień jest faktycznie połączone w sposób konieczny z badanym zjawiskiem²⁰⁸. Rozpatrzmy tę kwestię.

Podaną w Prawidłach zasadą postępowania w procesie poznawczym od tego, co najprostsze i najłatwiejsze, do problemów coraz bardziej złożonych i trudnych, stosował Descartes także do wyjaśniania zjawisk fizycznych²⁰⁹. We wczesnych listach do Mersenne'a prosi go o dostarczanie takich danych do wyjaśniania, które byłyby dostępne dla intersubiektywnych, ogólnych doświadczeń²¹⁰, i podkreśla, że najbardziej pomocne w postępowaniu badawczym są fakty najpospolitsze, najbardziej przystępne do zbadania, podczas gdy przy opracowywaniu faktów nietypowych łatwo o popełnienie błędów²¹¹. Tego rodzaju uwagi zostaną systematycznie wyłożone w szóstej części Rozprawy o metodzie: "Co do doświadczeń /*expériences*/ zauważyłem nawet, że są tym potrzebniejsze, im dalej posuwamy się w wiedzy. Na początku lepiej jest posługiwać się tylko tymi, które same przez się nastęrczają się naszym zmysłom i których niepodobna nie znać, skoro tylko zastanowimy się choć trochę nad nimi, zamiast poszukiwać doświadczeń rzadszych i trudniejszych do zaobserwowania; to właśnie jest powodem, że te mniej pow-

szednie często wprowadzają w błąd wówczas, kiedy nie znamy jeszcze przyczyny doświadczeń bardziej pospolitych i kiedy okoliczności, od których zależą, są prawie zawsze tak szczególne i tak nieznaczne, że bardzo jest trudno je zauważyć"²¹².

Descartes wyjaśnia następnie, jaką stosuje kolejność postępowania badawczego. Z podanych wyjaśnień można wnosić, że chodzi mu o swoistą syntezę dedukcji z eksperymentem. I tak, pierwszy krok poznawczy Descartes opisuje następująco: "Po pierwsze, starałem się odkrywać w ogólności zasady czyli pierwsze przyczyny wszystkiego, co istnieje lub może istnieć w świecie, nie rozważając w tym celu niczego oprócz samego Boga, który go stworzył, i wyprawdzając je nie z czego innego, jak tylko z pewnych zarodków prawdy, które w sposób naturalny znajdują się w naszych duszach"²¹³. A więc pierwszym i podstawowym etapem poznania jest uświadomienie sobie przez umysł prostych idei wrodzonych. Można się domyślać, że chodzi tu o idee rozciągłości, kształtu i ruchu, które to własności stanowią istotę wszystkich ciał materialnych²¹⁴. Z nich to z kolei wyprowadza się owe pierwsze zasady, czyli - jak należy sądzić - podstawowe twierdzenia fizyki. Tak uzyskane twierdzenia są tezami apriorycznymi, uzyskanymi wyłącznie dzięki operacjom wewnątrzumysłowym. Podstawą ich prawomocności jest wewnętrzne kryterium jasności i wyraźności, dzięki któremu można poznać, które idee reprezentują rzeczywiste przedmioty formalne /Boga, umysły, ciała/, które zaś są zwodnicze. W tym

kontekście należy rozumieć wypowiedź Descartes'a wskazującego Gassendiemu, że metoda winna pozwolić odróżnić, kiedy faktycznie coś jasno i wyraźnie ujmujemy, a kiedy tylko tak nam się zdaje. "Ale utrzymuję, że to właśnie zostało przeze mnie dokładnie przeprowadzone w odpowiednich miejscach, gdzie najpierw odrzuciłem wszelkie przesady, a potem wyliczyłem wszystkie najważniejsze idee i odróżniłem jasne od ciemnych lub niewyraźnych"²¹⁵.

Drugi etap jest także natury dedukcyjnej. "Potem przebywałem, jakie są pierwsze i najwycyżajniejsze skutki, które można wydedukować z tych przyczyn; i wydaje mi się, że przez to odkryłem niebiosą, gwiazdy, ziemię, a tak samo na ziemi wodę, powietrze, ogień, minerały i trochę innych takich rzeczy, które są najzwyczajniejsze ze wszystkich i najprostsze, a w konsekwencji najłatwiejsze do poznania"²¹⁶. Można to interpretować w ten sposób, że wszystkie zjawiska przyrodnicze, narzucające się umysłowi jako dane zmysłowe, dadzą się wyprowadzić na drodze dedukcji z owych pierwszych zasad, tj. z podstawowych twierdzeń apriorycznych²¹⁷.

W tym momencie czysto dedukcyjny proces zdobywania wiedzy musi zostać uzupełniony o eksperymenty przyrodnicze. Jest to spowodowane ogromną różnorodnością zjawisk przyrodniczych, co sprawia, że umysł nie jest w stanie odróżnić, które z jego idei reprezentują aktualnie istniejące przedmioty i zjawiska, a które tylko możliwe. Przecież zjawiska jawią się umysłowi także jako idee zaktualizowane w rezultacie oddziaływań rzeczy zmysłowych. Ale idea zmysłowa jawi

się umysłowi ciemno i mętnie; musi dopiero zostać przekształcone w ideę jasną i wyraźną, a więc w ideę naukową. W tym właśnie momencie koniecznym staje się eksperyment. Sam Descartes wyjaśnia to następująco: "Następnie, gdy chciałem zejść do tych zjawisk, które były bardziej szczegółowe, przedstawiły mi się one w takiej różnorodności, że ani nie wierzyłem, aby dla umysłu ludzkiego możliwym było rozróżnić formy albo gatunki ciał istniejących na ziemi od nieskończonej ilości innych, które mogłyby istnieć, gdyby wolą Boga było je tu umieścić, ani w konsekwencji, by można je było zastosować do naszego użytku inaczej, jak tylko wykrywając przyczyny poprzez ich skutki i posługując się wieloma doświadczeniami szczegółowymi"²¹⁸. Rola eksperymentu polega więc na tym, że uwidaczniając skutki pozwala wnioskować o przyczynach²¹⁹.

Zwróćmy uwagę, że używane przez Descartes'a kategorie przyczyny i skutku nie są z tej samej sfery ontycznej. Skutek jest zjawiskiem empirycznym, przyczyna zaś nie jest tu rozumiana jako stwierdzony fakt przyrodniczy, lecz jako możliwe /dopuszczalne/ twierdzenie wyjaśniające. I to właśnie sprawia, że powstaje pewna zasadnicza trudność. Problem odróżnienia tego, co tylko możliwe, od tego, co zaktualizowane, jest zrozumiały w kontekście niezbędności ugruntowania prawdy logicznej w prawdzie metafizycznej. Okazuje się jednak, że adekwatność między strukturą poznawczą umysłu a strukturą świata nie jest po prostu wzajemnie jednoznaczna, lecz musi być dopiero osiągnięta.

Chodzi o to, że tylko jedno z możliwych wyjaśnień jest faktycznie połączone z wyjaśnianym zjawiskiem w sposób konieczny i trzeba jakoś ustalić, które z nich jest takim. Zwykły eksperyment jest tu niewystarczający i należy się uciec do eksperymentów krzyżowych. To dlatego Descartes podkreślając, że nie zna żadnych zjawisk fizycznych, które nie dawałyby się wyjaśnić przy pomocy jego zasad, jednocześnie zastrzega się: "Muszę jednak wyznać również, że potęga przyrody jest tak obszerna i rozległa, a zasady te tak proste i ogólne, iż nie dostrzegam nieomal żadnego szczegółowego skutku, o którym już wprawdzie bym nie wiedział, że może być z nich wydedukowany na wiele różnych sposobów, a przy tym największą trudność sprawia mi wykrycie, na który z tych sposobów skutek ten od nich zależy. Nie znam bowiem żadnego innego środka po temu, jak ponowne poszukiwanie pewnych doświadczeń takich, aby wynik ich nie był taki sam zarówno wtedy, gdy wyjaśniamy go na jeden z tych sposobów, jak i wtedy, gdy wyjaśniamy go na inny sposób"²²⁰. Chodzi tu więc o takie planowanie eksperymentów, aby dawały wyniki różne w zależności od przyjmowanych sposobów wyjaśniania²²¹. Trudność, o której mówi Descartes, polega na czasochłonności i dużych kosztach przeprowadzania takich doświadczeń²²². Stąd konieczne jest ograniczenie się w badaniach do kilku wybranych tematów oraz współpraca z innymi badaczami²²³.

Metoda badawcza Descartes'a miała być w założeniu syntezą dedukcji i eksperymentu, ponieważ miała odkryć konieczny i niezmienny związek między danym doświadczeniem i

quaesitum teorii, co od strony metodologicznej ujęte sprawdziło się do odkrycia istotnego połączenia przewidywania i wyjaśniania²²⁴. Na podstawie danych doświadczenia poddanych wstępnej analizie i klasyfikacji wprowadza się hipotetyczne "przypuszczenia" dotyczące ich przyczyny. Złożoność i ogrom przyrody sprawiają, że przypuszczenia takie są różne i liczne, a więc też różne i liczne będą wydedukowane z nich empiryczne wnioski; trzeba zatem użyć eksperymentu krzyżowego /w sensie Bacona *instantia crucis*/ oraz posłużyć się - mówiąc późniejszym językiem Milla - metodą zgodności, niezgodności i zmian towarzyszących, aby wyeliminować przypuszczenia fałszywe. Jeśli elementy teorii będą dokładnie odpowiadały elementom zjawiska, to odkryta została prawdziwa przyczyna. W taki to sposób z jednej strony teoria miała wyjaśniać fakty, z drugiej - fakty miały potwierdzać teorię²²⁵.

Faktycznie rola eksperymentu w metodologii Descartes'a była znacznie większa, niż wskazywałby na to intuicyjno-dedukcyjny charakter jego systemu. Mimo pełnego zrozumienia dla metod matematycznych w przyrodoznawstwie Descartes z reguły wychodzi poza opisy matematyczne i bada przyczyny fizyczne zjawisk starając się uchwycić ich istotę. Dlatego dość krytycznie odnosi się do prac Galileusza zarzucając mu pomijanie wyjaśnień fizykalnych. Tak oto pisał o Galileuszu w liście do Mersenne'a: "Ogólnie biorąc, znajduję, że jest on filozofem dalece ponad przeciętnym, w tym, że odrzuca, jeśli tylko może, błędy Szkoły i usiłuje badać zagadnienia

fizyczne za pomocą rozumowań matematycznych. Co do tego zgadzam się z nim całkowicie i uważam, że nie ma żadnego innego sposobu wykrycia prawdy. Wydaje mi się jednak, że wada jego jest, iż czyni ciągłe dygresje i nie poprzestaje na całkowitym wyjaśnieniu zagadnienia; świadczy to o tym, że nie przebadał on wszystkiego po kolei i że nie rozważwszy pierwszych przyczyn przyrody poszukiwał jedynie racji dla jakichś skutków szczegółowych. W ten sposób zaś budował bez fundamentów"²²⁶. Descartes zarzuca więc Galileuszowi, że jego podejście do problemów fizycznych nie obejmuje całej fizyki. Nieco później wyraźnie sformułuje zarzut, że Galileusz poprzestaje na wyjaśnianiu tego, co zachodzi, a nie wyjaśnia, dlaczego to zachodzi: "Co się tyczy tego, co Galileusz napisał w kwestii wagi i dźwigni, to wyjaśnia on bardzo dobrze quod ita sit, lecz nie cur ita sit, jak to ja zrobiłem w mych Zasadach"²²⁷.

Rozważmy jeszcze jedną wypowiedź Descartes'a. Omawiając pewne zagadnienia rozszczepiania światła pisze do Mersenne'a: "I proszę zważyć, że istnieją tylko dwie drogi odrzucenia tego, co napisałem, z których jedna polega na udowodnieniu poprzez jakieś doświadczenia lub rozumowania, że rzeczy, które założyłem, są fałszywe, a druga [na udowodnieniu], że to, co z nich wydedukowałem, nie daje się wydedukować"²²⁸. Otóż, jeśli wziąć pod uwagę przekonanie Descartes'a, że dedukcja z zasady nie wprowadza w błąd, wówczas eksperyment okazuje się być instancją rozstrzygającą.

Dobrą ilustracją poglądów Descartes'a jest jego stanowisko wobec odkryć Williama Harveya²²⁹. W roku 1629, a więc w rok po ukazaniu się pracy Harveya *De motu cordis*, przystępuje Descartes do pisania rozprawy poświęconej zagadnieniom fizjologii²³⁰. *Traité de l'homme* zawiera opis sposobu, w jaki ciało ludzkie działa zgodnie z prawami mechaniki²³¹. Descartes przyjmuje odkryte przez Harveya krążenie krwi, odrzuca natomiast jego opis skurczu i rozkurczu serca; argumentuje, że jeśli nawet podane przez Harveya fakty są ściśle, to przecież nie wyjaśnia on przyczyny skurczu serca. Problem, jaki wyłonił się Harveyowi, polegał na konieczności wykrycia jakichś przejść z tętnic do żył; skoro serce bije nieustannie, a krew nieustannie przepływa w jednym kierunku, to przejścia takie muszą istnieć, bez nich bowiem żyły szybko wyróżniłyby się, a tętnice przepełniły nadmierną ilością przepływającej krwi. Harvey przyjmuje więc następującą hipotezę: "Zacząłem rozważać, czy nie może istnieć ruch jak gdyby po kole. I rzeczywiście stwierdziłem później, że tak jest; ostatecznie widziałem, że krew jest wypychana z serca i przekazywana - dzięki biciu lewej komory - arteriami do całego ciała i jego licznych części w ten sam sposób, jak dzięki biciu prawej komory przechodzi żyłą arterialną do płuc; następnie powraca żyłami do vena cava i do prawej komory w ten sam sposób jak z płuc powraca arterią żylną do lewej komory"²³².

Descartes ma w tej kwestii odmienne stanowisko. Jego zdaniem to nie serce pompuje krew, lecz odwrotnie - krew

powoduje ruch serca. Bardzo wysoka temperatura wnętrza serca sprawia, że następuje parowanie znajdującej się tam krwi, co z kolei powoduje rozszerzenie się serca i wypływanie krwi przez arterie do całego ciała i do płuc, gdzie na skutek niskiej temperatury krew oziębia się, skrapla i powraca do serca, gdzie na nowo rozpoczyna się cały cykl. W późniejszej pracy *Description du corps humain*, pisanej w 1648 r., lecz nie dokończonych i wydanej dopiero pośmiertnie, Descartes powraca do tego zagadnienia²³³. Przyznaje, że pewne doświadczenia, np. wiwisekcja serca królika, mogą potwierdzać stanowisko Harveya w kwestii ruchu serca, ale to jeszcze samo nie wystarcza do wyciągania żadnych wniosków. "Wszystko to bowiem nie dowodzi niczego innego, jak tylko tego, że same doświadczenia często dają okazję do wprowadzenia nas w błąd, jeśli nie przebadamy dostatecznie wszystkich przyczyn, które mogłyby je powodować. /.../ Aby móc stwierdzić, która z tych dwóch przyczyn jest prawdziwą, trzeba rozważyć inne doświadczenia, które nie mogą pasować i do jednej i do drugiej"²³⁴. Tak więc tylko eksperyment krzyżowy może wykazać fałszywość jednej z dwu konkurencyjnych hipotez.

Stanowisko Descartes'a było powrotem do koncepcji Arystotelesa, który również przyjmował, że serce jest źródłem życiowego ciepła. W konsekwencji Descartes powtórzył też błędną tezę, przyjmowaną zarówno przez Arystotelesa, jak i przez Galena, że krew opuszcza serce w czasie jego rozkucia. Ale przywiązywanie przezeń zasadniczej wagi do proble-

mów wskazania przyczyny ruchu serca było jak najbardziej uzasadnione. U podstaw jego badań anatomicznych i fizjologicznych leży przekonanie o ogólnej ważności wyjaśnień mechanicznych: ciało istoty żywej jest maszyną i wszelkie działania tej maszyny mogą być wyjaśnione za pomocą tych samych praw, którym podlegają byty nieożywione. W szczególności bicie serca jest zjawiskiem, które mieści się w ramach systemu mechaniki i wynika ze znanych praw mechanicznych.

Historia nauki wykazała, że światopogląd mechaniczny był płodny i stymulujący; różne życiodajne siły, pierwiastki i zasady przyjmowane przez dotychczasową fizjologię zostały wyeliminowane, a przede wszystkim stało się możliwe stosowanie metody teoretycznego modelowania zjawiska. Na tym właśnie polega zasługa Descartes'a. Jego rozważania anatomiczne i fizjologiczne zmierzały do zbudowania teoretycznego modelu ciała ożywionego, modelu budowanego zgodnie z zasadami fizyki i w taki sposób, aby móc wyprowadzić z niego wszystkie zjawiska fizjologiczne obserwowane w rzeczywistości istniejących ciałach ożywionych²³⁵. Również jego rozważania z zakresu fizyki mają na celu zbudowanie teoretycznego modelu zjawisk. W *Rozprawie o metodzie* Descartes napisze wprost, że aktualnie istniejący świat przedstawia scholastykom jako przedmiot dyskusji, sam zaś postanawia "mówić tylko o tym, co działałoby się w jakimś nowym świecie, o ile by Bóg stworzył teraz gdzieś, w jakichś przestworzach urojonych ilość materii dostateczną do jego

powstania i gdyby wprawił różne jej części w ruch beziadny i różnorodny, tak iżby wytworzył z niej chaos tak mętny, jaki tylko mogliby wymyślić poeci, a w dalszym ciągu współdziałałaby z przyrodą na zwykły jedynie sposób, pozwalając jej działać wiodle praw, które ustanowił"²³⁶.

To, że Descartes uczynił z metody modelowania podstawowe narzędzie badawcze, jest jego ogromną zasługą, której nie przesłonią szczegółowe błędy i pomyłki²³⁷. Błędy brały się głównie stąd, że Descartes był lepszym teoretykiem niż eksperymentatorem; a mówiąc ściślej: w o wiele większym stopniu kierował się zamiarem tworzenia całościowej teorii przyrodniczej niż problemem łączenia spekulacji z eksperymentem. Przeprowadzanie badań empirycznych było oczywiście rezultatem zainteresowań i pasji poznawczej Descartes'a, ale z metodologicznego punktu widzenia eksperyment był u niego wtórny względem modelu teoretycznego, tzn. istniejący już model miał być podstawą wyjaśniania pojawiających się danych doświadczalnych.

Przeprowadźmy pewne porównania, które pozwolą lepiej uchwycić istotę stanowiska metodologicznego Descartes'a. W omawianym aspekcie stanowisko przeciwstawne zajmował Harvey, który był przede wszystkim eksperymentatorem. Był jednak wielkim eksperymentatorem, przewyższającym sobie współczesnych, co przejawiało się m.in. w tym, że dane doświadczenia służyły mu do tworzenia teorii. Od pewnego momentu tak tworzona teoria zaczynała rozwijać się w drodze wewnętrznych przekształceń i uzupełnień dedukcyjno-hipotetycz-

nych, co zapoczątkowywało proces jej sprawdzania przez dalsze eksperymenty, a to z kolei pozwalało ją modyfikować i rozbudowywać. Nigdy jednak teoria taka nie mogła wyjść poza siebie właściwe ramy, by stać się ogólną teorią filozoficzną, i pozostawała szczegółową teorią naukową, np. teorią obiegu krwi w ciele. Mogła natomiast stymulować dalsze badania w danej dziedzinie, czy to poprzez wskazywanie na pewne konsekwencje swych tez, czy też poprzez swe niedopowiedzenia lub braki. Niezależne, jednak od wewnętrznej logiki teorii są upodobania i pragnienia jej twórcy; sam Harvey mimo swego empirystycznego umysłu odczuwał potrzebę wpisania swej teorii fizjologicznej w kontekst jakiegoś systemu filozoficznego. Ponieważ jego pogląd na świat był w zasadzie arystotelesowski, stąd oparł się na podstawowej tezie arystotelesowskiej filozofii przyrody, że najdoskonalszą formą ruchu jest ruch po kole i do tego ideału dążą zarówno ruchy ciał w sferze podksiężycowej, jak i wszelkie ruchy w mikrokosmosie bytów ożywionych²³⁸.

Po przedstawieniu swej teorii obiegu krwi zaczyna porównywać ten obieg z jednej strony z obiegiem wody, która pod wpływem ciepła słonecznego paruje z wilgotnej ziemi, a potem powraca na nią w postaci deszczu, z drugiej strony - z corocznym cyklem przyrody regulowanym pozycją Słońca względem Ziemi. "Tak więc serce jest początkiem życia, słońcem mikrokosmosu, tak właśnie jak Słońce z kolei można nazwać sercem świata; albowiem na skutek mocy i bicia serca krew znajduje się w ruchu, udoskonala się i pobudza do życia

/.../ albowiem serce istotnie jest doskonałością życia, źródłem wszelkiego działania"²³⁹. Tego rodzaju rozważania były zupełnie bezużyteczne dla praktyki badawczej, ani bowiem niczego nie wyjaśniały, ani nie mogły stać się bodźcem do podjęcia nowych badań. Harveya teoria naukowa obiegu krwi wyjaśniała dane doświadczalne sama będąc z kolei potwierdzana przez nie; związek taki nie zachodził między przyjętą przez niego teorią filozoficzną a zebrany materiał doświadczalnym.

Spełnienie przez teorię funkcji wyjaśniających jest bardzo ważne; same dane doświadczalne nie mogą uzasadnić słuszności teorii. Harveya teoria krążenia krwi napotkała początkowo wiele sprzeciwów. Pierwszym, który przyjął ją w całości i bez zastrzeżeń, był Robert Fludd - lekarz, alchemik i ostatni chyba z wielkich gnostyków, twórca osobliwego systemu filozoficznego mającego uzgodnić księgę przyrody z Biblią czyli księgę objawienia bożego²⁴⁰. Pozostając w przyjacielskich kontaktach z Harveyem bacznie obserwował jego doświadczenia anatomiczne, a teorię krążenia krwi przyjął z radością, gdyż potwierdzała jego poglądy filozoficzne; była przecież oczywistym dowodem tezy, że ruch pierwiastka życia w sferze mikrokosmosu ciała jest odzwierciedleniem ruchu kołowego w sferze makrokosmosu ciała niebiańskich, co z kolei dowodziło tezy, że makrokosmos rzędzi mikrokosmosem. Najprawdopodobniej Harvey z sympatią odnosił się do poglądu Fludda; różnica między nimi polegała na tym, że Harvey poprzestawał na tworzeniu analogii, bar-

dziej poetyckich niż filozoficznych, Fludd natomiast rozwijał gnostyczną wizję świata, której potwierdzeniem miały stać się dane fizjologiczne. System filozoficzny Fludda nie wyjaśniał danych empirycznych; postulował, że wszelki ruch mający istotne znaczenie dla istoty żyjącej musi być ruchem kołowym, nie dawał natomiast żadnej wskazówki, jakie zjawiska należy w tym aspekcie rozważać. Ponieważ zaś to właśnie dane doświadczalne miały potwierdzać system, stąd wobec powyższego każdy eksperyment mógł zostać zinterpretowany tak, aby stał się argumentem potwierdzającym. Fludd był także - jako lekarz i alchemik - eksperymentatorem i potrafił posługiwać się argumentami czysto empirycznymi wtedy, gdy było to korzystne dla obrony jego założeń. Gdy Gassendi przy okazji krytyki filozofii Fludda odrzucił zarówno Harveya, jak i Fludda poglądy na temat krwiobiegu, replika Fludda będzie ściśle empiryczna. Gassendi przyjmował istnienie w przegrodzie serca małych otworków, przez które przesądza się krew, co miało falsyfikować tezę o cyrkulacji krwi; w dyskusji z Fluddem twierdził, że obserwował sekcję, podczas której eksperymentator był w stanie zapuścić sondę w przegrodę, co dowodziło istnienia owych otworków. W odpowiedzi Fludd zauważa, iż nic nie może zostać udowodnione eksperymentalnie, jeśli w grę wchodzi tylko jeden izolowany przypadek; on sam był świadkiem wielu sekcji przeprowadzonych przez Harveya i podczas żadnej nie znaleziono jakiegokolwiek otwartego przejścia w przegrodzie serca. Jeśli więc chodzi o sekcję, którą obserwował Gassen-

di, to jedno z dwojga: albo eksperymentator zapuścił sondę przerywając tkanę, albo jeśli rzeczywiście natrafiono na otwór, to przypadek ten należy uważać za wyjątek od ogólnej zasady. Postawa Fludda jest metodologicznie poprawna, ale tego rodzaju wystąpienia zdarzały mu się stosunkowo rzadko. O wiele częściej argumentował odwołując się do swej filozofii. W swoim czasie szeroko znany był opis doświadczenia, które przeprowadził: zapalona świeca stojąca w naczyniu z wodą przykryta została szklaną kolbą i po pewnym czasie zaobserwowano podniesienie się wody w kolbie powyżej poziomu wody w naczyniu. Tym razem Fludd nie potrafił wyciągnąć realnych wniosków na podstawie eksperymentu. Przyjmuje, że ogień żywi się powietrzem i dlatego woda wchodzi do kolby wypełniając miejsce opróżnione przez konsumowane powietrze. Nie interesuje go przy tym sam proces owego "zjadania" powietrza przez ogień ani właściwości powietrza przed i po spalaniu. Całe doświadczenie zostało podjęte przez niego w tym celu, aby: po pierwsze, udowodnić, że próżnia nie została stworzona; po drugie, ukazać związek duszy z ciałem; po trzecie, wyjaśnić relację między ciepłem i wodą w kategoriach ekspansji i kontrakcji.

Sytuowanie Descartes'a na tle Harveya i Fludda pozwala uchwycić istotny aspekt jego postawy filozoficznej. Filozofowanie Harveya było zbędnym dodatkiem, nie tworzyło logicznie spójnej całości z jego teoriami naukowymi. Filozofowanie Fludda było dla niego celem samym w sobie; tutaj eksperymentowanie było dodatkiem, który mógł być wprowadzie

wykorzystany, ale tym samym tracił walor naukowości. Descartes chciał, by jego poglądy filozoficzne i naukowe tworzyły logicznie spójną całość. Podejmowane przez niego badania empiryczne były praktyczną realizacją wizji drzewa wiedzy, którego korzenie tworzy metafizyka, pień fizyka, a gałęziami są poszczególne dyscypliny szczegółowe.

O metodologicznej wartości danej teorii stanowi to, czy wyjaśnia ona dane empiryczne i czy jednocześnie sama jest podatna na procedury sprawdzające przeprowadzane przy pomocy doświadczeń empirycznych. System filozoficzny Descartes'a, będący swoistą syntezą natywizmu i mechanicyzmu, spełniał te warunki, stąd odegrał istotną rolę w rozwoju nowożytnej nauki, niezależnie od różnych szczegółowych błędów i pomyłek samego Descartes'a. Był jednak ostatnim systemem filozoficznym spełniającym takie funkcje. Jeszcze przed końcem stulecia teorie filozoficzne zostały w tej roli zastąpione przez teorie ściśle naukowe, a wielki system fizyki stworzony przez Newtona wyeliminował fizykę kartezjańską. W znacznej mierze przyczynił się do tego fakt, że teoria filozoficzna może powodować konflikt między pewnymi swoimi tezami a twierdzeniami formułowanymi na podstawie danych doświadczalnych. W przypadku natywistyczno-mechanicznej filozofii Descartes'a pojawiły się dwojakie trudności. Po pierwsze, filozofia ta, wykluczając wszystko, co mogłoby odpowiadać scholastycznym naturom czy siłom, nie dopuszczała istnienia jakichkolwiek wewnętrznych właściwości ciał; spowodowało to powstanie trudności przy próbach

wyjaśniania zjawiska grawitacji, prawa zachowania ruchu, czy wszelkich zagadnień przyczynowości, które to kwestie staną się przedmiotem sporu między Leibnizem a Newtonem. Po drugie, Descartes'a koncepcja materii jako rozciągłości i zasadnicze oddzielenie substancji rozciągliwej i substancji myślącej eliminowały na terenie biologii kategorię organizmu, co powodowało trudności w wyjaśnianiu takich zjawisk biologicznych, jak rozwój zarodka, funkcjonalna rola części organizmu ze względu na jego całość, czy pewnych zjawisk z zakresu etologii, na gruncie psychologii natomiast postawiło beznadziejny problem wzajemnych oddziaływań psychofizycznych²⁴¹.

Wielkość i znaczenie Descartes'a w historii nauki nie polegały jednak na badaniach szczegółowych; z tych największą wartość - jak się z biegiem czasu okazało - miały rozważania matematyczne i badania w zakresie optyki. Descartes był doskonałym eksperymentatorem, ale pod tym względem niekorzystna okazała się jego nieufność do eksperymentów wyznaczających jakąś tezę w oderwaniu od systemu filozoficznego /dedukcyjnego w swej naturze/; to właśnie było powodem lekceważenia przezeń doświadczeń Galileusza. Realny i niesłyszany istotny wpływ Descartes'a na rozwój nauki nowożytnej polegał na tym, że dzięki niemu w nauce upowszechniło się myślenie w formie modelu²⁴². Zauważmy, że było to u niego konsekwencją założeń teorii poznawczych; jeżeli bowiem chce się badać realny świat, a jednocześnie uważa się, że nie ma do niego bezpośredniego

dojścia, to jest się zmuszonym do myślenia modelowego. Opisując model nie opisuje się, przez to samo tylko, realnego świata; świat może być wyjaśniony w kategoriach modelu, ale trzeba wprawdzie wybrać z wielu możliwych jeden model prawdziwy. Modeli może być wiele, ponieważ można postawić wiele hipotez wyjaśniających. Sprawdzanie, która z nich jest jedyną prawdziwą, realizowane jest w drodze eksperymentu. Descartes przeprowadza eksperyment nie po to, aby odkryć coś nieznanego /jak czynili Francis Bacon czy William Harvey/, ani nie po to, by potwierdzić coś znanego /jak czynił Galileusz czy - tak zasadniczo od niego odmienny - Fludd/, lecz po to, aby spośród wielu mechanizmów teoretycznie dopuszczalnych jako wyjaśnienie danego zjawiska wyeliminować wszystkie z wyjątkiem jednego. Niezależnie od zaniedbań samego Descartes'a w zakresie eksperymentu, propagowane przez niego myślenie modelowe połączone ze swobodnym konstruowaniem hipotez okazało się czynnikiem stymulującym nowożytną rewolucję naukową²⁴³.

6. Metafilozoficzne implikacje natywizmu

Wynikająca z faktu usytuowania człowieka w świecie przyrody konieczność łączenia w procesach poznawczych intelektu z doświadczeniem, a z drugiej strony sposób, w jaki Descartes realizował to w swoim filozofowaniu, miały jednak konsekwencje wykraczające zasadniczo poza płaszczyznę

rozważań metodologicznych. Aby to uchwycić, trzeba dokładnie przeanalizować zagadnienie, na czym polega związek teorii z faktami empirycznymi. Jak już wskazywaliśmy, teoria miała wyjaśniać fakty, te natomiast miały ją potwierdzać. Kwestię tę poruszył Descartes w Rozprawie o metodzie pisząc: "Jeśli pewne rzeczy, o których wspomniałem na początku Dioptryki i Meteorów, razą w pierwszej chwili dla tego, że nazywam je przypuszczeniami i że nie wydaje mi się, abym przejawiał chęć ich udowodnienia, to proszę zachować cierpliwość, aby uważnie przeczytać całość, a spodziewam się, że czytelnik będzie zadowolony. Zdaje mi się bowiem, że racje następują po sobie w taki sposób, że tak jak ostatnie są dowodzone przez pierwsze, będące ich przyczynami, tak też pierwsze są wzajemnie dowodzone przez ostatnie, będące ich skutkami. I nie należy wyobrażać sobie, że popełniam tu błąd zwany przez logików kołem; skoro bowiem doświadczenie czyni większość tych skutków bardzo pewnymi, to przyczyny, z których je dedukuję, służą nie tyle, by je [= skutki] przy ich pomocy udowodnić, ile raczej, by je wyjaśnić, a więc - całkiem odwrotnie - to one [= przyczyny] są przy ich [= skutków] pomocy udawdnieane"²⁴⁴.

Powyższy tekst mógł powodować nieporozumienia. Wątpliwości w tej kwestii miał Jean-Baptiste Morin i wyraził je /przy okazji szeregu innych problemów naukowych/ w liście do Descartes'a²⁴⁵. W odpowiedzi Descartes stara się podać eksplikację terminów użytych w rozważanym fragmencie Rozprawy. Przyznaje oczywiście, że udawdnieając skutki przy

pomocy przyczyn, a następnie udawdnieając przyczyny przy pomocy tych samych skutków, popełnia się błędne koło w rozumowaniu. Ale w omawianym przypadku problem polega na czym innym. "Nie przyznaję bowiem, aby tak się rzeczy miały, gdy wyjaśnia się skutki przy pomocy przyczyny, a następnie udawdniea się ją przy ich pomocy: jako że wielka jest różnica między udawdnieaniem a wyjaśnianiem. Do tego dodam, że można używać słowa »dowodzić« na oznaczenie i jednego i drugiego, jeśli tylko bierze się je w użyciu potocznym, a nie w tym szczególnym znaczeniu, jakie nadają mu filozofowie. Dodam także, iż nie popada się w błędne koło dowodząc jakiejś przyczyny przy pomocy kilku skutków, które są nam znane skądinąd, a następnie, odwrotnie, dowodząc jakichś innych skutków przy pomocy tej przyczyny"²⁴⁶.

Descartes broni się więc wskazując, że słowa "dowodzić" /démontrer/ użył w znaczeniu potocznym, a nie technicznym; gdy ma na myśli dowodzenie w sensie matematycznym czy filozoficznym, używa słowa "udawdnieać" /prouver/ i to właśnie rozumienie dowodzenia przeciwstawia wyjaśnianiu. Pisząc w Rozprawie, że skutki dowodzą przyczyn, a przyczyny dowodzą skutków, ujął łącznie dwa znaczenia: udawdnieać i wyjaśniać w jednym słowie "dowodzić"²⁴⁷. Mimo to nie uważa, by można mu było zarzucić dwuznaczność wypowiedzi, skoro przecież natychmiast poczynił zastrzeżenie, iż przyczyny, z których dedukuje się skutki, służą nie tyle po to, by przy ich pomocy udawdnieać te skutki, ile raczej po

to, by je wyjaśnić; a zatem, to przyczyny są udawdriane przy pomocy skutków. Dodaje ponadto: "Użyłem sformułowania » służą nie tyle, by je udawdriać « , nie napisałem zaś » w ogóle do tego nie służą « , dlatego, aby było wiadomo, że każdy z tych skutków może być także udawdriony przy pomocy tej przyczyny, a to w przypadku, gdyby były jakieś co do tego wątpliwości, i pod tym warunkiem, że przyczyna ta byłaby już udawdriona przy pomocy innych skutków. I nie widzę, jakich innych mógłbym użyć terminów, aby wytłumaczyć się lepiej"²⁴⁸.

Podane przez Descartes'a objaśnienia sformułowane są w stylistyce dość zawiłej, można jednak uchwycić, na czym polega jego rozumienie związków między przyczyną a skutkiem. Otóż między zdaniem P, stwierdzającym przyczynę, a zdaniem S, stwierdzającym skutek, musi zachodzić stosunek wynikania. Wówczas zdanie P jest racją zdania S, a zdanie S jest następstwem zdania P, czyli zdanie S wynika ze zdania P. Tak należy rozumieć stwierdzenie Descartes'a, że dedukuje on skutki z przyczyn²⁴⁹.

Stosunek wynikania można charakteryzować czysto syntaktycznie, ale można też podać charakterystykę semantyczną. Na gruncie czystej syntaktyki określa się wynikanie, tzw. wynikanie logiczne, następująco: ze zdania Z_1 wynika logicznie zdanie Z_2 wtedy i tylko wtedy, gdy implikacja, której poprzednikiem jest Z_1 a następnikiem Z_2 , jest podstawieniem jakiegoś prawa logicznego, tj. takiej formuły zdaniowej, która przy każdym podstawieniu przechodzi w zda-

nie prawdziwe. Wynikanie semantyczne natomiast charakteryzuje się przy pomocy pojęcia struktury: ze zdania Z_1 wynika semantycznie zdanie Z_2 wtedy i tylko wtedy, gdy w każdej strukturze, której Z_1 jest prawdziwe /czyli gdy ta struktura jest modelem dla Z_1 /, również Z_2 jest prawdziwe. Wynikanie syntaktyczne jest więc charakteryzowane ze względu na dany system dedukcyjny, wynikanie semantyczne natomiast - ze względu na modele tego systemu. Gdy Descartes mówi, że dedukuje skutek z przyczyny, to należy wypowiedź tę zinterpretować jako dotyczącą wynikania w sensie semantycznym. Nie buduje przecież systemu formalnego, na gruncie którego zachodziłoby wynikanie. Dysponuje zbiorem praw, na który składają się tzw. prawdy wieczne. Jest to zbiór niejednorodny, obok praw logicznych czy matematycznych w jego skład wchodzi też tezy ontologiczne²⁵⁰; jeśli jednak potraktujemy ten zbiór jako swoisty system, to świat przyrody będzie jego modelem. Wówczas stwierdzenie, że ze zdania P wynika zdanie S, należy rozumieć tak, że w żadnym możliwym świecie, który jest modelem dla tych praw, nie może być tak, aby zdanie P było prawdziwe, a zdanie S fałszywe²⁵¹. Gwarancją tego są oczywiście związki logiczne zachodzące między elementami zbioru praw i w tym sensie wynikanie semantyczne byłoby równoważne wynikaniu syntaktycznemu, gdybyśmy ów zbiór praw traktowali jako system formalny.

Można więc mówić, jak to czyni Descartes, o dedukowaniu, albowiem mamy tu taką sytuację, że ze zdań prawdziwych wynikają tylko zdania prawdziwe, a zatem wnioskujemy

w sposób niezawodny czyli dedukcyjny. W tym właśnie kontekście należy rozumieć praktykę badawczą polegającą na dobieraniu dla danego skutku takiej przyczyny, z której będzie on wynikał logicznie. Oczywiście, postępowanie takie nie jest, jak podkreśla Descartes, dowodzeniem, tzn. dobrana w ten sposób przyczyna nie udowadnia skutków. Udowadnianie dotyczy zdań nie uznanych jeszcze za prawdziwe; zostaną one uznane za prawdziwe dopiero po przeprowadzeniu dowodu. Mówiąc inaczej: na podstawie zdań uznanych za prawdziwe udowadnia się prawdziwość zdań wynikających z nich logicznie. W rozważanym przypadku uznane za prawdziwe jest zdanie stwierdzające skutek, a nie zdanie stwierdzające przyczynę. Gdyby zdanie P zostało w jakiś sposób udowodnione, a więc zostało tym samym uznane za prawdziwe, to ponieważ z P wynika logicznie S, można byłoby udowadniać zdanie S przy pomocy zdania P. Takiej właśnie sytuacji dotyczy ostatnia z cytowanych uwag Descartes'a, przy czym podkreśla on, że wskazane byłoby tak postąpić w sytuacji, gdyby pojawiły się wątpliwości co do prawdziwości zdania S; dowodzenie jest przecież potrzebne wówczas, gdy prawdziwość dowodzonego zdania nie jest oczywista.

Natychmiast pojawia się pytanie, jaki jest cel owego dobierania przyczyny do znanego skutku, tj. dobierania zdania stwierdzającego przyczynę do zdania stwierdzającego skutek, o którym wiemy przecież, że jest zdaniem prawdziwym. Otóż celem tym jest podanie wyjaśnienia dla skutku; wprawdzie bowiem zdanie stwierdzające skutek uznajemy za

prawdziwe, ale nie wiemy, jaka jest racja tej prawdziwości. Wyjaśnienie jakiegoś stanu rzeczy polega na udzieleniu odpowiedzi na pytanie, dlaczego ten stan rzeczy zaistniał, czyli na pytanie o jego przyczynę. Odpowiedź na to pytanie może być udzielona tylko w ten sposób, że podaje się zdanie, z którego wynika logicznie zdanie stwierdzające ten stan rzeczy. Kierunek wyjaśniania jest więc zgodny z kierunkiem wynikania logicznego czyli dedukowania i wyjaśnienie dotyczy zdania już uznanego za prawdziwe.

Jednak samo zachodzenie związku wynikania logicznego nie wystarcza, tzn. nie zawsze jest tak, że jeśli ze zdania Z_1 wynika zdanie Z_2 , to możemy uznać, że zdanie Z_1 wyjaśnia stan rzeczy stwierdzony w zdaniu Z_2 . Zachodzenie między zdaniami relacji wynikania logicznego jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym zachodzenia między nimi relacji wyjaśniania. Nadto bowiem samo zdanie wyjaśniające musi być zdaniem szczególnego rodzaju, tj. posiadać pewną właściwość, dzięki której właśnie wyjaśnia wynikające z niego zdania. W przypadku jednorazowego faktu jednostkowego zdaniem wyjaśniającym ten fakt będzie zdanie stwierdzające jego przyczynę. W przypadku, gdy mamy do czynienia ze zjawiskiem powtarzalnym, zdanie wyjaśniające to zjawisko musi być zdaniem ogólnym wyrażającym jakieś prawo przyrody; tylko wtedy bowiem odpowiedni okres warunkowy będzie opisywał związek przyczynowo-skutkowy. Mówiąc inaczej: zdanie P wyjaśnia zdanie S wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie P jest prawem, z którego wynika logicznie zda-

nie S; okres warunkowy "jeżeli P, to S" opisuje wówczas związek przyczynowo-skutkowy zachodzący między stanem rzeczy stwierdzanym przez prawo wyrażone zdaniem P a stanem rzeczy stwierdzonym w zdaniu S. Oczywiście, ze względu na skomplikowany charakter zjawisk przyrodniczych oraz uwiłkianie zdań wyjaśniających w teorii wyjaśniającej, w faktycznym procesie wyjaśniania mamy do czynienia w większości przypadków nie z pojedynczym zdaniem P, lecz z koniunkcją zdań, z której wynika zdanie S.

Ustalenia powyższe pozwalają podać pewną interpretację tych fragmentów wypowiedzi Descartes'a z Rozprawy i analizowanego listu, w których twierdzi on, że skutek udowadnia przyczynę. Zdanie stwierdzające przyczynę zostało tak dobrane, aby wynikało z niego zdanie stwierdzające skutek i aby odpowiedni okres warunkowy był opisem związku przyczynowo-skutkowego, dzięki czemu podane zostaje wyjaśnienie badanego stanu rzeczy. Jak w tym kontekście należy rozumieć wypowiedź głoszącą, że skutek udowadnia przyczynę? Udowadnianie polega na tym, że na podstawie zdań uznanych za prawdziwe dowodzi się prawdziwości zdań wynikających z nich logicznie. Otóż zdanie S stwierdzające skutek jest oczywiście zdaniem uznanym za prawdziwe, ale nie wynika z niego zdanie P stwierdzające przyczynę /kierunek wynikania jest przeciwny/. Jeśli więc skutek ma dowodzić przyczyny, to przesłanką nie może być samo zdanie S; zapewne chodzi tu o jakąś koniunkcję zdań, której jednym z członów jest zdanie S i z której to koniunkcji wynika lo-

gicznie zdanie P. Zważywszy, że okres warunkowy "jeżeli P, to S" wyraża związek przyczynowo-skutkowy, można wnosić, że dodatkowa, domyślna przesłanka również dotyczy tego związku. Jak wiemy, Descartes bardzo stanowczo głosił tezę, że nie istnieje żadna rzecz, która nie posiadałaby przyczyny swego istnienia²⁵². W terminologii wywodzącej się od Arystotelesa przyczynę powodującą urzeczywistnienie się bytu /zaistnienie rzeczy/ nazywano przyczyną sprawczą. Działanie przyczyny sprawczej wyrażano w postaci tzw. zasady przyczynowości; najogólniej można ją sformułować następująco: "wszystko, co się urzeczywistnia, posiada swoją przyczynę", a to jest równoważne sformułowaniu: "każdy skutek posiada swoją przyczynę". W opisaną przez Descartes'a procedurę metodologiczną do zdania S stwierdzającego zaistnienie pewnego stanu rzeczy dobiera się rację P wyjaśniającą ten stan rzeczy, a więc formułuje się w rezultacie pewien opis zależności przyczynowo-skutkowej. Zatem przyjmuje się tu, choć nie wyraża się tego jawnie, zasadę przyczynowości, a więc po przyjęciu zdania P jako wyjaśniającego otrzymujemy faktycznie dwa zdania: 1. "miał miejsce stan rzeczy stwierdzany w zdaniu S" oraz 2. "jeżeli miał miejsce stan rzeczy stwierdzany w zdaniu S, to miała miejsce opisana w zdaniu P przyczyna tego stanu rzeczy". Otóż z tych dwu zdań wynika logicznie, na mocy reguły ponendo ponens, zdanie: 3. "miała miejsce opisana w zdaniu P przyczyna stanu rzeczy stwierdzanego w zdaniu S". Powyższe wnioskowanie jest udowadnianiem, albowiem na podstawie zdań 1. i 2. uz-

nanych za prawdziwe dochodzi się do uznania, że zdanie 3. jest również prawdziwe. Jeżeli więc Descartes twierdzi, iż skutek udowadnia przyczynę, to zgodnie z podaną interpretacją należy to rozumieć tak, że zdanie stwierdzające zaistnienie danego stanu rzeczy dowodzi zdania stwierdzającego istnienie przyczyny tego stanu rzeczy²⁵³.

Każde wnioskowanie dedukcyjne jest niezawodne, ale niezawodność ta dotyczy przebiegu wnioskowania, nie może zaś gwarantować prawdziwości przesłanek. Wnioskując dedukcyjnie mamy gwarancję, że wniosek jest zdaniem prawdziwym, jeśli wszystkie przesłanki są zdaniami prawdziwymi; problem polega jednak na tym, że może się zdarzyć, iż prawdziwy wniosek zostanie wyprowadzony z fałszywych przesłanek. Stąd tak istotne znaczenie posiadał eksperyment krzyżowy, gdyż pozwalał ze zbioru możliwych przyczyn wyeliminować wszystkie z wyjątkiem jednej. A wówczas można już było wyprowadzać prawdziwy wniosek z prawdziwej przesłanki. Jest rzeczą zastanawiającą, że Descartes, który tak mocno podkreślał heurystyczną bezpłodność sylogistyki /a więc dedukcji/, jednocześnie tak wielką wagę przywiązywał do dedukcyjnego sposobu uprawiania nauki, a więc do sposobu uważanego przez scholastyków za jedyny dopuszczalny²⁵⁴. Jego postawa stanie się jednak zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na różnicę punktu wyjścia. Jeżeli wniosek uzyskany dedukcyjnie zawiera w swej treści tylko to, co już było w treści przesłanek, to zagadnieniem decydującym staje się dobór przesłanek. Otóż przesłanki Descartes'a były zasad-

niczo inne niż przesłanki scholastyków. Ich punktem wyjścia był świat zewnętrzny taki, jakim się jawił w przedmiotowo oczywistym poznaniu zmysłowym; punktem wyjścia Descartes'a była rzeczywistość wewnątrzumysłowa. Descartes był przekonany, że jest to różnica rozstrzygająca o skuteczności jego metody badawczej.

To prawda, że łatwo jest dobrać wiele oddzielnych przyczyn dla wielu skutków - pisał do Morina. Ale gdy nie chodzi o szukanie bezpośredniej przyczyny jednorazowego stanu rzeczy, wówczas nie jest łatwo dobrać jedyną przyczynę dla wielu skutków. W takich przypadkach trzeba dobrać jedyną przyczynę, z której dają się wydedukować wszystkie te skutki, i tym samym udowadnia się, że jest ona prawdziwą przyczyną ich wszystkich. Wszystkie rozważane przeze mnie przyczyny - twierdzi Descartes - są właśnie tego rodzaju. Zawsze próbowano na gruncie fizyki wyobrazić sobie jakies przyczyny, które wyjaśniałyby zjawiska przyrody, zawsze jednak bez powodzenia. Dopiero on, Descartes, przełamał ten impas. Wystarczy porównać założenia /suppositions/ scholastyków - te ich jakości realne, formy substancjalne, elementy i tym podobne rzeczy, których ilość jest prawie nieskończona - z jego założeniem, z jedyną przyjmowaną przez niego tezą: "wszystkie ciała złożone są z jakichś części"²⁵⁵, która w licznych przypadkach jest wręcz widoczna gołym okiem, a w innych można ją udowadniać /prouver/ przy pomocy nieskończonej ilości racji /raisons/. Do tej tezy dodaje ponadto, że "części ciał danego rodzaju mają raczej taki

oto kształt niż jakiś inny"²⁵⁶, czego też można z łatwością dowieść /démontrer/ tym, którzy uznają poprzednią tezę. "I jeśli w końcu porówna się, co wydedukowałem z mych założeń, a co dotyczy widzenia, soli, wiatrów, obłoków, śniegu, gromu, tęczy i tym podobnych rzeczy, z tym, do czego inni doszli w tych samych kwestiach, to mam nadzieję, że wystarczy to, aby przekonać tych, którzy nie są zbyt uprzedzeni, iż wyjaśniane przeze mnie skutki nie mają innych przyczyn, jak właśnie te, z których je dedukuje"²⁵⁷. Pisząc te słowa Descartes nawiązuje wprost do tego, o czym pisał w Rozprawie o metodzie, gdzie wyjaśnia kolejne etapy poznania: uświadomienie sobie prostych idei, wyprowadzenie z nich podstawowych praw fizyki, z których następnie można dedukować, jako z przyczyn, ich skutki²⁵⁸.

Tak więc wszystkie zjawiska przyrodnicze mogą być wydedukowane z podstawowych tez, z których najpierwszą jest teza o złożeniu ciał z części, czyli teza o nieskończonej podzielności ciał. W innym sformułowaniu Descartes głosił ją jako tezę o rozciągłości konstytuującej istotę ciał materialnych. Teza ta została wykryta w rezultacie procesów poznawczych dokonywanych wyłącznie w obrębie umysłu; idea rozciągłości jest jednym z tych pojęć prostych, których nie trzeba nawet definiować. Ale teza ta jest tezą przyrodniczą, dotyczy wyłącznie świata empirii przyrodniczej. Jeżeli zaś ma ona być punktem wyjścia dedukcji, to rezultatem będzie zbiór tez przyrodniczych; z przesłanek można wyprowadzać dedukcyjnie wnioski o tym samym charak-

terze co one, a więc z tez przyrodniczych wynikają logicznie wyłącznie tezy przyrodnicze. W praktyce badawczej mamy do czynienia z problemem dobierania zdań wyrażających nieznaną przyczynę do zdań wyrażających znane skutki. Aby postępowanie takie było metodologicznie poprawne, należy rozumieć tezę o rozciągłości jako istocie ciał w sensie tezy o jednorodności materialnej przyrody. I tak właśnie rozumie ją Descartes pisząc w Zasadach filozofii: "Tak więc w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia, którą mianowicie przez to tylko się poznaje, że jest rozciąglą. A wszystkie własności, które w niej jasno ujmujemy, do tego jednego się sprowadzają, że ona jest podzielna i w swych częściach ruchliwa; stąd zaś zdolna do tych wszystkich stanów, które - jak spostrzegamy - mogą wynikać z ruchu jej części. Podział bowiem dokonany samą myślą niczego nie zmienia; lecz wszelka odmiana materii, czyli różnorodność wszystkich jej form, zależy od ruchu"²⁵⁹.

Powyższy fragment jest m.in. wyrazem mechanistycznej wizji świata wyznawanej przez Descartes'a. Jednak jego wymowa, szczególnie w kontakście tego wszystkiego, co powiedziano uprzednio, jest o wiele mocniejsza; mechanicyzm jako taki nie musi przecież zakładać jednorodności materialnej przyrody. Descartes głosi ponadto coś więcej: wszystkie elementy konstytutywne uniwersum są tożsame w aspekcie swej jednorodności materialnej i nawet w porządku czysto myślowym nie może być inaczej. "/.../ nie inna jest materia nieba aniżeli ziemi. A w ogóle, jeśli światy byłyby nieskoń-

czone, nie mogłyby one wszystkie nie być z jednej i tej samej materii; stąd zaś nie może być ich wiele, lecz jeden tylko. Bo w sposób przejrzysty rozumiemy, że owa materia, której natura wyłącznie na tym polega, że jest substancją rozciągniętą, zajmuje już w ogóle wszystkie, dające się pomyśleć przestrzenie, w których miałyby się znajdować owe inne światy; a nie odkrywamy w sobie idei żadnej innej materii"²⁶⁰.

Sytuacja przedstawia się więc następująco. Wykryte w rezultacie operacji wewnątrzmysłowych idee wrodzone implikują tezy przyrodnicze, z których można dedukować tezy również o charakterze wyłącznie przyrodniczym. Poгляд, według którego bezpośrednim przedmiotem poznania jest rzeczywistość wewnątrzmysłowa, określa się mianem idealizmu teoriopoznawczego. Idealizm Descartes'a jest specyficznym idealizmem, doprowadza bowiem do uznania ontologicznej tezy o jednorodności materialnej przyrody. Idealistyczna postawa teoriopoznawcza Descartes'a prowadzi go konsekwentnie do materialistycznej postawy ontologicznej w granicach rzeczywistości przyrodniczej. Błędy i pomyłki Descartes'a były natury szczegółowej i nie mogły mieć wpływu na zasięg oddziaływania jego filozofii. Nie pomijając zatem olbrzymich zasług takich badaczy, jak Galileusz, Harvey, Kepler czy wielki Newton, należy stwierdzić, że to właśnie Descartes położył fundamenty metodologiczne nowożytnej nauki. Po Descartes'ie nie można już było uprawiać nauki inaczej, jak tylko wyjaśniając materialne zjawiska

przyrodnicze przy pomocy równie materialnych w swej istocie ich przyczyn; teza o izomorfizmie struktur umysłu i świata przyrody uzasadniała użycie matematyki, jako jedyne języka odpowiedniego do opisu empirii przyrodniczej. Mając to na względzie można uważać Descartes'a za twórcę nauki nowożytnej.

Trzecia z relacji logicznych między przyczyną i skutkiem pozwala uchwycić konsekwencję - jeśli można tak powiedzieć - odwrotną do tezy o materialnej jednorodności przyrody. Z przyczyny można dedukować skutek i przyczyna wyjaśnia skutek; w odwrotnym kierunku zachodzi relacja udowadniania: skutek udowadnia przyczynę. Z tezy o jednorodności materialnej przyrody wynika teza o materialności związku przyczynowo-skutkowego w sferze przyrodniczej. A zatem, jeżeli skutek udowadnia istnienie przyczyny, to udowadnia istnienie wyłącznie przyczyn materialnych. Jest to wniosek o olbrzymim znaczeniu filozoficznym. W sensie filozoficznym bowiem wniosek ten należy rozumieć jako tezę, że przyroda nie wyprowadza poza samą siebie, tzn. rozumowe badanie przyrody nie może wyprowadzić poza nią samą. Mówiąc inaczej: wszelkie usiłowania dotarcia do sfery transcendentnej wychodzące od sfery przyrodniczej są nieprawomocne. Po Descartes'ie nie można już uprawiać filozofii inaczej, jak tylko zajmując jedno z trzech stanowisk: albo zaprzeczając istnieniu jakiegokolwiek sfery transcendentnej względem sfery przyrodniczej; albo przyjmując istnienie tej sfery i zakładając, że można do niej dotrzeć poznawczo

nie drogą poznania racjonalnego, lecz poprzez różne formy kontemplacji /mistycznej, estetycznej itp./; albo przyjmując istnienie tej sfery i zakładając, że można do niej dotrzeć poznawczo drogą poznania racjonalnego wychodząc od rzeczywistości wewnątrzumysłowej²⁶¹. Sam Descartes zajmował trzecie z wymienionych stanowisk; wszystkie podane przez niego dowody na istnienie Boga nie wychodzą, jak to ma miejsce w przypadku dowodów Tomasza z Akwinu, od rzeczywistości przyrodniczej, lecz wyłącznie od świata idei. Descartes głosił więc faktycznie dwie tezy: jedną, że przyroda nie wyprowadza poza samą siebie; drugą, że umysł wyprowadza poza samego siebie. Filozoficzne stanowisko Descartes'a nie mogło zostać - jak i żadne inne rozwiązanie filozoficzne tego rodzaju - przyjęte powszechnie. Ale jego teza o samowyjaśnianiu się przyrody wytyczyła drogi, po jakich miał iść rozwój systemów filozoficznych. Mając to na względzie można uważać Descartes'a za twórcę filozofii nowożytnej.

Z A K O Ń C Z E N I E

Geniusz filozoficzny Descartes'a doprowadził go do sformułowania dwu twierdzeń przełomowych tyleż dla filozofii, co i dla nauki:

1. Filozoficzne wyjaśnianie przyrody nie może wyprowadzić poza nią samą, rzeczywistość przyrodnicza jako taka nie domaga się bowiem wskazania racji swego istnienia, gdyż w sobie samej zawiera zasady tłumaczące jej naturę.
2. Filozoficzne wyjaśnianie umysłu musi wyprowadzać poza niego, rzeczywistość wewnątrzumysłowa domaga się bowiem wskazania racji swego istnienia, gdyż umysł nie zawiera w sobie zasad tłumaczących jego naturę.

Te dwa twierdzenia wytyczają dwa zasadnicze nurty rozwoju myślenia filozoficznego: poszukiwanie racji wyjaśniających świat w nim samym albo poza nim. Po Descartes'ie nie można już wychodzić od rzeczywistości ujmowanej zmysłami z zamiarem wyjścia poza nią. Albo w punkcie wyjścia filozofowania stawiamy rzeczywistość przyrodniczą wiedząc, że w ten sposób poza nią nie wyjdziemy, albo rozpoczynamy od analizy własnej świadomości zmierzając tam, dokąd nas ona zaprowadzi. W sobie samym musi człowiek znaleźć odpowiedź na pytanie, którą drogę wybrać. Zarówno ograniczenie filozofowania do rzeczywistości naturalnej, jak i wszelkie próby wychodzenia poza nią są bowiem rezultatem odczucia

bądź wewnętrznej pewności, że istnieje jedna tylko rzeczywistość natury przyrodniczej, której elementem jest człowiek razem z całym swoim wyposażeniem psychicznym, bądź wewnętrzne przekonanie, że człowiek z istoty swej przekracza samego siebie kierując się ku transcendencji. Odczucie takie daje jednocześnie przekonanie, że właśnie ta wybrana postawa, odczuwana jako słuszna, umożliwi zarówno adekwatne ujęcia poznawcze świata, jak i zachowanie ludzkiej godności.

Znamienne, że choć sam Descartes w swym filozofowaniu realizował drugą postawę, to w dziejach myśli filozoficznej zaważył decydująco, a jakby wtrew sobie, na umocnieniu się i rozwijaniu postawy pierwszej. W dużej mierze było to spowodowane wspaniałym rozwojem nauki nowożytnej, który zdawał się potwierdzać postawy scjentyistyczne. Do dziś próby przejścia od myśli do Absolutu podejmowane są stosunkowo rzadko, głównie w różnych odmianach egzystencjalizmu chrześcijańskiego i hermeneutyki, przy czym wniosek pozytywny uzyskuje się dzięki zmieszaniu języka filozoficznego z językiem teologicznym /językiem wiary/, a więc w istocie dzięki rezygnacji w jakimś momencie rozważań z myślenia filozoficznego¹. Sytuacja taka będzie miała miejsce tak długo, dopóki pojęcie Absolutu, będące od dawna kategorią filozoficzną, nie zostanie postawione w relacji do pojęcia Opatrzności, które jak dotąd nie stało się kategorią filozoficzną.

Pierwsza z dwu możliwych postaw filozoficznych nie

jest uwikłana w tego rodzaju trudności metodologiczne; mając jednorodny przedmiot badań można bez kłopotów dobrać jednorodną metodę badawczą. Przyjęło się określać tę postawę mianem materialistycznej i przeciwstawiać ją postawie idealistycznej. Najbardziej dojrzałą i zaawansowaną filozofią materialistyczną jest zapoczątkowany przez Karola Marksa i rozwijany przez niego wspólnie z Fryderykiem Engelsem tzw. materializm dialektyczny. Chociaż w poszukiwaniu swych źródeł sięgali oni aż do początków myśli greckiej, to przecież swój właściwy rodowód wywodzili z kartezjanizmu.

"/.../ dwa są kierunki materializmu francuskiego; jeden wywodzi się od Descartes'a, a drugi od Locke'a. Drugi kierunek jest przede wszystkim składnikiem kultury francuskiej i prowadzi bezpośrednio do socjalizmu. Pierwszy, materializm mechanistyczny, przechodzi we właściwe francuskie przyrodoznawstwo. W toku swego rozwoju oba kierunki krzyżują się"². Tekst ten, pochodzący ze wspólnego dzieła Marksa i Engelsa, jest autorstwa Marksa. W dalszym ciągu wyjaśnia on, dlaczego Descartes mógł zapoczątkować rozwój postaw materialistycznych: "Descartes w swej fizyce obdarzył materię siłą autokreatywną i ruch mechaniczny uznał za jej czynność witalną. Swoją fizykę całkowicie odgraniczył od swej metafizyki. W ramach jego fizyki materia jest jedyną substancją, jedyną podstawą bytu i poznania"³. A zatem, mówi się tu wprost, że można Descartes'a uważać za ojca nowożytnego materializmu, jeśli jego fizykę i jego

metafizykę potraktuje się jako odrębną, nie związaną ze sobą w sposób konieczny systemy. Tak właśnie podeszli do filozofii Descartes'a niektórzy z jego wyznawców. Zacytujmy jeszcze raz Marksa: "francuski materializm mechanistyczny przyjmuje fizykę Descartes'a i odrzuca jego metafizykę. Uczniami Descartes'a byli antymetafizycy z zawodu, mianowicie fizycy. Szkole tej daje początek lekarz Leroy, w lekarzu Çabanisie osiąga ona swój punkt szczytowy, lekarz Lamettrie stanowi jej centrum"⁴. Tak właśnie wykształciła się ostatecznie filozofia materializmu mechanistycznego i z niej wywodzi się materializm dialektyczny⁵.

Aby uznać, że od Descartes'a wywodzi się nowożytny materializm, nie trzeba jednak odgraniczać fizyki od metafizyki kartezjańskiej, choć zapewne czynili to liczni twórcy systemów materialistycznych; jak uzasadnione powyżej⁶, leżąca u podstaw wszystkich nurtów materialistycznych w filozofii nowożytnej teza o samowyjaśnianiu się przyrody wypływa z organicznej jedności filozofii Descartes'a. Znamiennej cechą systemu Descartes'a jest właśnie to, że zarówno teza o zamkniętości poznawczej przyrody, jak i teza o otwartości poznawczej umysłu są w tym systemie komplementarne względem siebie. Tyle tylko, że druga z tych tez nie oddziaływała tak mocno w dziejach myśli filozoficznej, jak teza pierwsza. Podstawową przyczyną tego jest, jak mówiliśmy, brak filozoficznej kategorii Spatrzności; dodajmy teraz, że rozważania Descartes'a⁷ mogą być

dobrym punktem wyjścia konstruowania tej kategorii, przy czym byłaby ona wówczas kategorią niesprowadzalną do paralelnej kategorii teologicznej. Trudność zadania spowodowała, że teza o otwartości poznawczej umysłu, jeśli przyjmowana była jako punkt wyjścia filozofowania, to nie w sensie podejmowania prób dojścia do sfery transcendentnej, lecz w sensie wychodzenia od bytowo pierwotnej świadomości po to, by dojść do świata danego w doświadczeniu zmysłowym. Najbardziej znanym systemem filozoficznym tego rodzaju jest fenomenologia Husserla. Poszukując uzasadnienia tezy o istnieniu świata niezależnego /zarówno co do istnienia, jak i co do strony jakościowej/ od świadomości podmiotu poznającego, dochodzi Husserl do rozwiązania negatywnego: świat istnieje jako korelat świadomości, co więcej - jest to świadomość wielu podmiotów poznających. Husserl rezygnuje więc z postawy realistycznej i stanowisko swe określa nawet mianem idealizmu transcendentnego.

Nie jest możliwe podjęcie w tym miejscu dyskusji z тезami Husserla⁸. Trzeba natomiast wyraźnie wskazać, że w kontekście przeprowadzonych w niniejszej pracy rozważań nad funkcjami poznawczymi Descartes'a teorii idei Husserl popełnia podwójny błąd. Po pierwsze, uważa, iż można stawiać problem przejścia od umysłu do świata; po drugie, sądzi, iż jest to problem Descartes'a. Otóż Descartes nie tylko nie stawiał zagadnienia w ten sposób, ale wręcz głosił, że umysł nie ma i mieć nie może bezpośredniego dostępu poznawczego do świata; filozoficzne uzasadnienie ist-

nienia świata było według niego możliwe jedynie pośrednio, poprzez otwartość umysłu na transcendencję. Nie wydaje się, aby bez kategorii Absolutu można było przejść od rzeczywistości wewnątrzumysłowej do rzeczywistości zewnętrznej, i w tym sensie należy przyznać rację tomistom głoszącym, że tzw. problem "mostu" jest zagadnieniem beznadziejnym. Jeżeli Descartes poszukiwał dowodu istnienia świata, to dlatego, iż chciał wiarę w istnienie świata zastąpić filozoficzną tezę o istnieniu świata; w rezultacie okazało się, że dowód istnienia świata wymaga uprzedniego dowodu istnienia Absolutu.

Sytuacja przedstawia się więc następująco. Odrzucając możliwość istnienia Absolutu, czyli przyjmując jedynność istnienia rzeczywistości przyrodniczej, punktem wyjścia i podstawą swego filozofowania czynimy kartezjańską tezę o samowyjaśnianiu się przyrody; dopuszczając możliwość istnienia Absolutu i chcąc udowodnić to istnienie, punktem wyjścia i podstawą swego filozofowania czynimy kartezjańską tezę o niesamowystarczalności ontycznej umysłu. Podkreślimy raz jeszcze: w sobie samym musi człowiek znaleźć odpowiedź na pytanie, którą postawę przyjmą, i w sobie samym musi znaleźć moralne poczucie słuszności dokonanego wyboru; tak uprawiana filozofia jest zawsze filozofią zaangażowaną i w istocie swej zmierza do udzielenia odpowiedzi na pytanie o sens istnienia wszechrzeczy.

Czy nie można jednak uprawiać filozofii bez emocjonalnego zaangażowania, tj. bez poszukiwania odpowiedzi na

pytania ostateczne? Z całą pewnością nie jest to możliwe, jeśli punktem wyjścia filozofowania uczynimy rzeczywistość przyrodniczą; nie wyjdziemy bowiem poza nią, a uznanie jej za jedyną rzeczywistość tym ostrzej stawia problem sensu istnienia. Dlatego każda filozofia materialistyczna jest filozofią zaangażowaną, a więc spełnia również zadania ideologiczne. Oczywiście, równie zaangażowaną i ideologizującą jest każda filozofia przyjmująca z góry możliwość istnienia sfery transcendencji; czy nie można jednak przyjąć kartezjańskiego punktu wyjścia pozostawiając poza zasięgiem rozważań kwestię Absolutu? To właśnie chciał uczynić Husserl i należy z całym naciskiem podkreślić, że fakt, iż nie wpisał on kategorii Absolutu w kontekst swego systemu, nie jest przyczyną żadnych trudności czy niepowodzeń fenomenologii jako takiej. Istota problemu Husserla tkwi w samym programie, tj. w usiłowaniu bezpośredniego przejścia od świadomości do świata. Bezpośrednim rezultatem operacji poznawczych umysłu jest bowiem pewien konstrukt i on stanowi bezpośredni przedmiot poznania. Mówiąc inaczej: metoda fenomenologiczna jest metodą prawomocną przy założeniu, że przedmiot poznania filozoficznego jest konstruowany w procesie tego poznania.

Teza, iż przedmiot jest tworzony w procesie poznania, była głoszona w tzw. szkole marburskiej i jest wielce znamienne, że jeden z głównych jej przedstawicieli, Paul Natorp, rozpoczyna swe filozofowanie od analizy systemu Descartes'a i tam znajduje - bardziej niż u Kanta - źródło

tez własnej szkoły⁹. Zdaniem Natorpa Descartes był bardzo blisko sformułowania tezy, że proces poznania jest ciągiem kolejnych uogólnień pierwotnej nieokreśloności, tj. tworzeniem jedności, która staje się przedmiotem dla następnego etapu poznania. "Descartes wnikliwie rozpoznał, że dojście do metafizyki możliwe jest wyłącznie od strony krytyki poznania, i był tak blisko tego, by w j e d n o ś c i m y ś l e n i a osiągnąć w istocie absolutnie pierwszy i niewzruszony punkt wyjścia filozofii krytycznej. Nie doszedł jednak do zrozumienia tego, na czym opiera się wszystko: że najbardziej pierwotna i najwcześniejsza pewność myślenia względem tego, co pomyślane, nie może i nie będzie w ostateczności znaczyć nic innego, jak niezależność i pierwotne obowiązywanie p r a w a j e d n o ś c i we wszelkim poznaniu..." - pisał Natorp w dziełku Descartes' Erkenntnisstheorie¹⁰. Zauważmy, że jest to wprawdzie kartezjański punkt wyjścia, ale nie chodzi tu o dojście do świata, lecz o zrozumienie natury przedmiotu poznania filozoficznego. Tak więc Husserl popełnił błąd, przed którym przestrzegał Descartes: chcąc dojść do tezy o istnieniu świata, faktycznie posługuje się nią jako przesłanką entymematyczną w swych rozumowaniach. Idealizm transcendentálny, do którego Husserl dochodzi, nie może zostać uznany za wniosek końcowy; może być jedynie punktem wyjścia. W tym sensie rację ma Natorp, gdy głosi, że "w podstawowej idei metody Descartes'a mieści się to wszystko, co można nazwać słusznie jego idealizmem"¹¹.

A zatem, kartezjański punkt wyjścia nie przesądza sam z siebie, jaką postawę zajmiemy w kwestii transcendencji; można uprawiać filozofię w sposób nie angażujący ideologicznie, gdyż teza o konstruowaniu przedmiotu poznania w procesie poznania filozoficznego jest neutralna zarówno względem tezy o samowyjaśnianiu się przyrody, jak i względem tezy o niesamodzielnosci ontycznej umysłu. Co więcej, współczesny rozwój nauki wyraźnie wskazuje, że również przedmiot poznania w ramach teoretycznego przyrodoznawstwa jest swoistym konstruktem intelektualnym, co zresztą dowodzi, że stare kategorie idealizmu i materializmu wymagają reinterpretacji.

Rozważmy jednak: jeśli przedmiot poznania scjentyficyzowanego jest tworzony w procesie poznania scjentyficyzowanego, to sensowność i potrzebę podejmowania wysiłków poznawczych można tu uzasadniać zarówno czystą pasją poznawczą człowieka, jak i korzyściami praktycznymi; jak natomiast uzasadnimy sensowność i potrzebę rozwijania poznania filozoficznego przy założeniu, że konstruuje ono swój przedmiot? I w ten sposób wracamy do punktu, w którym trakt myślenia filozoficznego rozdziela się tworząc dwie odrębne drogi. Nie może być niezangażowanego myślenia filozoficznego. Niezależnie jednak od tego, którą drogę myślenia filozoficznego wybierzemy, winniśmy pamiętać, że u jej początku stoi Descartes¹².

PRZYPISY do WSTĘPU

- ¹ Dodatkową motywacją był fakt, że w olbrzymiej literaturze kartezjańskiej piśmiennictwo polskie stanowi fragment mniej niż znikomy. Jeśli chodzi o pozycje książkowe, to w okresie międzywojennym ukazały się prace Chmaja [18] i Żóltowskiego [79]. Pierwsza z nich do dziś jest aktualna, ale omawia tylko wczesną fazę rozwoju filozofii Descartes'a; druga ma już tylko wartość historyczną, choć może być inspirująca dla wyznawców heglowskiego stylu filozofowania. Po wojnie nie ukazała się żadna monografia przedstawiająca główny zrąb filozofii Descartes'a. Praca Morawca [58] omawia bardzo szczegółowe zagadnienie i pisana jest z pozycji anty-kartezjańskich. Nieliczne pozostałe prace książkowe dotyczą wybranych zagadnień kartezjańskich bądź w porównaniu z innymi systemami, jak np. Augustyn [4], bądź umieszczonych w szerszym kontekście, jak np. Dąbska [25].
- ² Zastosowana w pracy metoda jest w swej istocie zbieżna z wypracowaną przez M.Czarnawską metodą analizy systemowej; zob. Czarnawska [22]. Różnica polega na tym przede wszystkim, że nie stosuję jej w całym zakresie i w większym stopniu uwzględniam podejście historyczno-genetyczne.
- ³ Postawę anty-kartezjańską chyba najmocniej przejawiał J.Maritain, ale już w XIX wieku odradzająca się scholastyka bardzo mocno podkreślała swą zasadniczą, tj. dotyczącą istoty systemu a nie tylko poszczególnych tez, opozycję wobec kartezjanizmu. Zob. np. M.Liberatore, Institutiones philosophicae, Romae 1864, szczególnie t.II, s.319-320.

⁴ pour faire connaitre que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes. AT III, 247-248.

⁵ Jest tak dlatego, że Augustyn wychodzi od pewnego rozumienia duszy typowego dla myśli starożytnej i przy tym rozumieniu rozważa niepodważalność świadomości samego siebie, tj. swego istnienia jako bytu żyjącego. Descartes natomiast wychodząc od samoświadomości dochodzi do określonego rozumienia duszy, czyli umysłu, czyli substancji myślącej. Dla Augustyna dusza jest podłożem zarówno procesów życiowych, jak i psychicznych; zob. np. De beata vita II-7, gdzie mowa jest o niepodważalnej świadomości życia, które jest przeciwieństwem właściwością duszy. W cytowanym liście Descartes pisze o fragmencie z De civitate Dei XI, 26. Inne teksty, w których Augustyn stawia swą tezę /si enim fallor, sum/, to Soliloquia 2,1,1, De vera religione 39, 73, a przede wszystkim De Trinitate 10, 10, 14 oraz 15, 12, 21.

⁶ AT III, 246.

⁷ Zob. Soliloquia I, 7.

⁸ Zob. De ordine 2, 47.

⁹ Zob. AT I, 144.

¹⁰ Zagadnienie to zostanie omówione w rozdz. V, p.3.

¹¹ Swą teorię iluminacji Augustyn wyłoży systematycznie po raz pierwszy w dialogu De magistro. Rozważania Descartes'a o naturalnym świetle poznawczym zostaną omówione w rozdz. II, p.5.

¹² F. Sawicki, U źródeł chrześcijańskiej myśli, Katowice 1947, s.93, za Baumgartnerem określa system Tomasza jako

filozofię autorytetów. Dodajmy jednak od siebie, że to uzgadnianie autorytetów wymagało wypracowania własnej postawy filozoficznej. W tym sensie system Tomasza należy uznać - wbrew Baumgartnerowi - za dzieło oryginalne.

¹³ Jak już zaznaczyłem, nie przeczy to możliwości wpływu inspirującego. Dlatego nie można kwestionować zasadności retorycznego pytania, jakie stawia Koyré [49], s.11, czy jest możliwe, by uczeń szkoły jezuickiej nie czytał Suareza i Augustyna. Przeprowadzono zresztą w tym zakresie odpowiednie badania sięgając do jezuickich programów szkolnych; zob. Gilson [33], gdzie autor akcentuje m.in. neoplatonickie pochodzenie idei nieskończoności u Descartes'a. Gilson stara się przedstawić Descartes'a wręcz jako myśliciela wtórnego; zob. szczególnie Gilson [34]. Sam Descartes wskazuje zresztą w różnych miejscach na swoje lektury. Niemniej tego rodzaju informacje mają znaczenie raczej dla badaczy psychologii twórczości niż dla badaczy systemów filozoficznych; por. Asmus [3], s.427-429, przypis 31. Trzeba też zdawać sobie sprawę, że jeżeli np. Koyré wprost umieszcza Descartes'a w ramach scholastyki czyniąc go jej zwolennikiem i kontynuatorem, to jest to rezultatem zarówno przeakcentowania pewnych тез Descartes'a jak i - przede wszystkim - zinterpretowania jego systemu w świetle obcych mu kategorii filozoficznych.

¹⁴ PKU, 5. Omnis scientia est cognitio certa et evidens; AT, X, 362.

¹⁵ O różnych interpretacjach platonizmu będzie mowa w rozdz. II, p.6.

¹⁶ Por. Popkin [62]. Bardziej wewnątrz sceptycyzmu sytu-

uje Descartes'a Dąbka [25] .

- 17 Zagadnienie to w innym aspekcie omawia Harries [37] .
- 18 Fascynujący opis renesansowych koncepcji antropologicznych znaleźć można w dziele S. Swieżawskiego, Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. VI, Człowiek, Warszawa 1983.
- 19 List do Hyperaspistesza z sierpnia 1641; AT III, 431-432.
- 20 Zob. ZF III, 2-3. Wcześniej wspomni o tym w dyskusji z Gassendim; zob. M I, 439-440.

PRZYPISY DO ROZDZIAŁU I

- 1 Descartes rozważa to w Medytacji drugiej oraz w cz. IV Rozprawy o metodzie. Zob. M I, 30-43 oraz RM, 37-48.
- 2 M I, 36. *Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*; AT VII, 28.
- 3 *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscius simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes.* AT VII, 160. Odchodzę od tłumaczenia podanego w M I, 198 z następujących względów. Łącznik *sic... ut* można rozumieć jako "tak bardzo... że" i za taką interpretacją przemawiałby przekład francuski, znany Descartes'owi i oceniony przez niego niezwykle wysoko jako lepiej nawet oddający jego intencje niż oryginalny łaciński. W przekładzie tym łacińskiemu *sic... ut* odpowiada *tellement... que* /zob.

AT IX, 124/, które ma we francuskim sens: "tak bardzo... że", "do tego stopnia... że". Dodatkowym argumentem może być fakt, że w drugiej definicji /zob. nast. przypis/ użyty został przysłówek *quatenus*, który w tamtym kontekście ma sens: "o ile". W rezultacie otrzymujemy rozumienie, z którego wynika, że w umyśle może być coś, czego umysł nie jest świadomy; nie przesądza tego przekład w M I, 198, gdzie *sic... ut* oddano jako "w taki sposób". Przyjęte przeze mnie rozwiązanie będzie miało zasadnicze znaczenie dla dalszych rozważań.

- 4 *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare.* AT VIII - 1, 7. Nie korzystam z tłumaczenia w ZF I, 9 podając przekład bardziej dosłowny /a przez to mniej zręczny stylistycznie/, ale dlatego właśnie bardziej przydatny dla celów egzegezy tekstu.
- 5 Por. przypis 3.
- 6 M II, 244. *Et mens nunquam sine cogitatione esse potest; potest quidem esse sine cogitatione hac aut illa, sed tamen non sine omni, eodem modo ut corpus ne quidem per ullum momentum sine extensione esse potest.* AT V, 150.
- 7 Zob. M I, 65; AT VII, 49.
- 8 M I, 258. *...nihil in se, quatenus est res cogitans, esse posse, cuius conscius non sit.* AT VII, 214.
- 9 Zob. M I, 292; por. także odpowiedź Gassendiemu w: M I, 420-421. Stanowisko to Descartes podtrzyma w Rozmowie z Burmanem; zob. M II, 243.

¹⁰ Sed notandum est, actuum quidem, sive operationum, nostrae mentis nos semper actu conscios esse; facultatum, sive potentialium, non semper, nisi potentia; ita scilicet ut, cum ad utendum aliqua facultate nos accingamus, statim, si facultas illa sit in mente, fiat eius actu conscius; atque ideo negare possimus esse in mente, si eius conscius fieri nequeamus.
AT VII, 246-247. Przekład w M I, 293 nie jest ścisły.

¹¹ Nie należy przy tym mylić uświadamiania sobie czegoś z odczuciem, że w tej właśnie chwili wykonuję takie to a takie czynności. Według Descartes'a umysł nie może myśleć nie będąc świadomym, że myśli. A zatem, wykonując dane działanie mogę w każdym momencie stwierdzić, że je wykonuję, ale stwierdzenie to jest sądem o działaniu, nie zaś uświadamianiem sobie działania. Uświadamianie sobie utożsamia się jakby z samym działaniem /pamiętajmy, że Descartes rozumie myślenie bardzo szeroko, tak że utożsamia się ono ze świadomością w dzisiejszym rozumieniu tego słowa/.
Por. Kopania [46] .

¹² Zob. np. AT VII, 160 i AT VII, 188. Por. niżej przypis 99.

¹³ Descartes zdaje się nie przywiązywał zbytniej wagi do ścisłości swych wypowiedzi. Odpowiadając Hobbesowi mówi o "wspólnym pojęciu myślenia albo ujmowania, albo świadomości" /M I, 215/. Ale odpowiadając Burmanowi precyzuje: "być świadomym, to tyle, co myśleć i zwracać uwagę na swoje myślenie" /M II, 243/. Do tej wypowiedzi powrócimy omawiając kwestię wrodzonej idei; zob. rozdz. II, p. 3.

¹⁴ Por. Luijpen [56] , s.100-102.

¹⁵ M I, 450. ...in intelligence mens se sola utitur.
AT VII, 385.

¹⁶ quod cogitatio /.../ fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eodem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus. AT V, 148. Nie korzystam z tłumaczenia w M II, 241.

¹⁷ Zob. M I, 199; AT VII, 161.

¹⁸ Zob. M I, 292. Do odpowiedzi tej wrócimy poniżej.

¹⁹ Zob. M II, 243-244.

²⁰ ...je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser;
AT VI, 33.

²¹ Zob. M I, 11; AT VII, 8.

²² M I, 34. ... nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.
AT VII, 27.

²³ ZF I, 8. ...nec quid /.../, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam. AT VIII - 1, 7. W wersji francuskiej brak słowa "natura" i odpowiedni fragment brzmi: nous n'avons pas besoin /.../ d'aucune /.../ chose que l'on peut attribuer au corps, et /.../ nous sommes par cela seul que nous pensons. AT IX - 2, 28. Ponieważ jednak na początku rozważań mówi się, że chodzi o zbadanie różnicy między naturą ciała a naturą duszy, stąd można przyjąć, że jest to tylko kwestia stylistyki wypowiedzi. Co do zastąpienia łacińskiego mens francuskim âme zob. niżej przypis 85.

24 Zob. M I, 429; AT VII, 356.

25 Zob. AT V, 186-188.

26 Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus. List do Arnaulda z 4 czerwca 1648; AT V, 193.

27 Zob. AT V, 213-214.

28 Ambiguitatem vocis cogitatio tollere conatus sum in articulo 63 et 64 primae partis Principiorum. Ut enim extensio, quae constituit naturam corporis, multum differt a variis figuris sive extensionis modis, quos induit; ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a se ipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a se ipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras. List do Arnaulda z 29 lipca 1648; AT V, 221.
Racje, dla których zwrot natura particularis tłumaczę jako "odrębna natura" zostaną przedstawione poniżej w p. 4.

29 Por. De Finance [27], s. 56-59.

30 ZF I, 53. Et quidem ex quolibet attributo substantiae

cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentialemque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic, exempli causa, figura non nisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis /.../. AT VIII - 1, 25. Odchodzę od tłumaczenia I. Dąbskiej oddając referentur przez "odnoszą się", nie zaś "sprowadzają się".

31 Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présume de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que

nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste. At IX - 2, 48.

32 Szerzej temat ten zostanie omówiony w p.5.

33 Por. Beck [7].

34 ...ens /.../ est quod significat essentiam rei.
De ente 10, 30.

35 ... essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur. De ente 10, 30.

36 Et quia id, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. De ente 10. Podaję własne tłumaczenie powyższego fragmentu.

37 Tamen naturae nomen hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quidditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod definitionem significat; sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea ens habet esse. De ente 10. Również w tym przypadku podaję własne tłumaczenie.

36 Tomasz wskazuje, że wśród czterech wyróżnionych przez Boecjusza znaczeń słowa "natura" jest i takie, zgodnie z którym "przez naturę rozumie się wszystko to, co może być jakos ujęte przez intelekt...; rzecz bowiem mo-

ze być poznana umysłowo tylko poprzez swą istotę ujętą w definicji" /natura dicitur omne illud, quod intellectu quocumque modo capi potest; non enim est res intelligibilis nisi per definitionem est essentiam suam/. De ente 10, 30. Jak zobaczymy, na Boecjusza będzie się Tomasz powoływał i później przy omawianiu tych kwestii.

39 ... natura alicuius rei dicitur essentia quam significat definitio. SG IV, 35.

40 ... extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis. SG IV, 35.

41 Z tego podziału wyłączano jedynie Boga, którego nie zaliczano do żadnego rodzaju ani gatunku; zob. SG I, 32.

42 Zob. na ten temat Czarnawska [20].

43 Arystoteles wyróżniał następujące kategorie: substancja, ilość, jakość, stosunek; miejsce, czas, położenie, stan, działanie, doznawanie; zob. Kategorie, lb 25.

44 Mniej w Kategoriach /zob. 2a 11 i n./, więcej w Topikach /zob. 101b 38 i n., 120b 12 i n./. O stosunku kategorii do orzeczników zob. Topiki, 103b 20.

45 W dziełku Isagoga; zob. Kategorie, s.87-114.

46 Szersze omówienie zagadnienia kategorii i orzeczników znaleźć można w: Kowalewski [48], s.78-88.

47 Współczesny tomista tak oto ujmuje tę kwestię: "W historii filozofii szczególnie doniosła dla rozumienia rzeczywistości /.../ była analiza sposobu orzekania ujawniająca właśnie tzw. "istotowe" i "akcydentalne" cechy strukturalne rzeczy. Równocześnie przez samą analizę orzekania /.../ ujawniła się rola języka natu-

- ralnego jako narzędzia w uprawianiu realistycznej filozofii. Posługiwanie się językiem naturalnym w analizie rozumienia rzeczywistości wiązało się z ogólną koncepcją filozofii klasycznej. Szczególnie doniosłym momentem w tym względzie była intuicja Arystotelesa, skomentowana później przez Porfiriusza /.../. Krąpiec [52] , s.189-190.
- 48 Używając współczesnej terminologii logicznej należałoby mówić, że odpowiadającą pojęciu ogólnemu nazwę można orzekać o każdym elemencie klasy będącej jej zakresem.
- 49 Szerzej na temat scholastycznej charakterystyki pojęć ogólnych zob. Krąpiec [51] , s.525-533.
- 50 *Tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: scilicet univoce, aequivoce et analogice. Univoce quidem praedicatur aliquid secundum idem nomen et secundum eandem rationem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et asino: utrumque enim dicitur animal, et utraque est definitio animalis. Aequivoce praedicatur quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de sidere caelesti, qui conveniunt in nomine, et non in definitione neque significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in 4 Metaph. Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae, sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis, et de urina et portione, sed non ex toto idem significat in omnibus tribus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de portione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. De Princ.Nat., s.342.*

- 51 O scholastycznej metodzie analogii zob. Swieżawski [72] , s.51-72.
- 52 Zob. De Pot. 7, 9.
- 53 Por. Reinstadler [63] , s.29-34 oraz Kowalewski [48] , s.83-88.
- 54 Najbardziej znaną kategorią logiczną była ułożona przez Porfiriusza kategoria logiczna substancji /tzw. "drzewo Porfiriusza"/. Dokładne omówienie podaje Kowalewski [48] , s.84-88.
- 55 Spór zapoczątkował niejako sam Porfiriusz pisząc: "wstrzymuję się od zabierania głosu na ten temat, jest to bowiem problem zbyt trudny i wymagający bardziej rozległych badań"; Kategorie, s.87.
- 56 Zob. Reinstadler [63] , s.207-213. Omówienie historyczne problemu znaleźć można w każdym opracowaniu historii filozofii średniowiecznej; zob. np. "Historia filozofii średniowiecznej" pod red. J.Legowicza, Warszawa 1980, s.194-208 /art. W.Stróżewskiego/.
- 57 *Omne quod de pluribus univoce praedicatur vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. SG I, 32.*
- 58 Por. Krąpiec [52] , s.190-191.
- 59 Należy pamiętać, że scholastycy rozpatrywali złożenia bytowe w kategoriach możności i aktu.
- 60 Tomasz podkreśla np., że nie można orzekać, iż ten oto człowiek jest swoim człowieczeństwem; zob. np. *STh III, 2, 2c. Por. Krąpiec [52] , s.191.*
- 61 *SG IV, 41. Por. także STh III, 2, 12c.*

- 62 Zob. rozważania Arystotelesa o naturze w Met., 1014b - 1015a.
- 63 Et quia finis generationes naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio; inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit, dicens: "Natura est unamquamque rem informans specifica differentia", quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. STh III, 2, 1c. Por. także STh III, 2, 2c.
- 64 Por. taką np. wypowiedź Tomasza: "De natury gatunku należy bowiem to, co oznacza definicja" /Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio/; STh I, 75, 4c.
- 65 Por. Adamczyk [2], s.129-130.
- 66 Natura /.../ uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. STh I, 76, 1c.
- 67 quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. STh I, 75, 7sc.
- 68 Diversitas /.../ secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem. STh I, 75, 7c.
- 69 Bardzo ilustratywne pod tym względem są rozważania Tomasza nad intelektem jako zasadą działań intelektualnych, z tej racji będącym formą człowieka; zob. STh I, 76, 1. Por. także rozważania na temat osoby ludzkiej w STh I, 29, 1.
- 70 Triplex est alicuius naturae consideratio: una prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur, prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstractit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae. Quodlib. 8, 1, 1. Por. STh I, 85, 2, ad 2.
- 71 Et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de individuis omnibus. De ente 17, 38.
- 72 Ergo patet, quod natura hominis absolute considerata abstractit a quolibet esse, ita tamen, quod non fiat praecisio alicuius eorum. De ente 17.
- 73 Por. Gabryl [30], s.234-237.
- 74 Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstracti, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstracti, vel intentio universalitatis, est in intellectu. STh I, 85, 2, ad 2.
- 75 Por. Gabryl [30], s.237.
- 76 Mówiąc najogólniej, według scholastyków podmiotem zarówno umysłu jak i woli jest dusza. Sam umysł nie jest niczym innym, jak władzą duszy; zob. na ten temat rozważania Tomasza w De Veritate X, 1.
- 77 Zob. M I, 199. Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens. AT VII, 161.
- 78 Dotyczy to nawet jego prac matematycznych. Być może widział on w takim postępowaniu skuteczny środek zmu-

szenia czytelników do lepszego przyswojenia sobie jego poglądów. Por. Asmus^[3], s.210-211.

- 79 Zagadnienie to zostanie omówione szczegółowo w następnym punkcie.
- 80 Zob. M I, 106; AT VII, 80.
- 81 Por. Spink [71], s.239 i 245 przypis 18.
- 82 Po Descartes'ie stanie się to oczywiste dla każdego niedogmatycznego umysłu. W kartezjańskiej Logice z Port-Royal znajdujemy fragment, który będąc dobrą charakterystyką scholastyki jest zarazem jej druzgocącą krytyką: "... główną wadą dzieła nie jest jego fałszywość, ale wprost przeciwnie to, że jest ono zbyt prawdziwe i uczy nas jedynie o tym, co każdemu jest wiadome. Któż bowiem może wątpić w to, że wszystkie rzeczy składają się z materii oraz z pewnej formy tej materii. Kto może wątpić w to, że materia wtedy tylko może przybrać nowy sposób istnienia i nową formę, gdy jej uprzednio nie posiadała, to jest, gdy przysługiwało jej nieposiadanie owej formy lub owego sposobu istnienia. Któż wreszcie mógłby podać w wątpliwość owe pozostałe zasady metafizyczne: że wszystko zależy od formy, że materia sama nie działa, że istnieją jakieś miejsca, że istnieją ruchy, jakości, władze. Ale gdy nauczyliśmy się tego wszystkiego, mamy wrażenie, że nie dowiedzieliśmy się niczego nowego, i że nie zyskaliśmy niczego, co by nam umożliwiło lepsze wyjaśnienie jakichkolwiek zjawisk przyrody". Arnauld, Nicole, Logika, s.35. W formie literackiej wykpi scholastyczny sposób myślenia Moliere w komedii "Chory z urojenia".
- 83 Mówiąc ściślej: Descartes w pełni świadomie tworzy własny język naukowy, ale traktuje go jako pomocnicze na-

zędzie; chce bowiem badać rzeczywistość a nie język. O stosunku Descartes'a do zagadnień językowych traktuje rozdz. III niniejszej pracy.

- 84 R.Eucken podaje takie przykładowe zwroty z pism Descartes'a: *notiones sive conceptus, conceptus sive idea, idea sive cogitatio, res sive substantia, natura sive essentia, corpus sive materia, res corporales sive physicae, res immateriales sive metaphysicae, immaterialis sive cogitativus, formae sive species, formae sive attributa, mens sive anima, intellectus sive ratio, realitas sive perfectio, est sive existit, facultas sive potentia* i in. Przytaczam za W.Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t.II, Warszawa 1970, s.89.
- 85 La raison pour laquelle je crois que l'âme pense toujours, est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y ait point d'yeux qui la regardent; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point; que le corps, ou la substance étendue, a toujours de l'extension; et généralement, que ce qui constitue la nature d'une chose est toujours en elle, pendant qu'elle existe; en sorte qu'il me serait plus aisé de croire que l'âme cesserait d'exister quand on dit qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir, qu'elle fût sans pensée. Et je ne vois ici aucune difficulté, sinon qu'on juge superflu de croire qu'elle pense, lorsqu'il ne nous en demeure aucun souvenir par après. Mais si on considère que nous avons toutes les nuits mille pensées, et même en veillant que nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste plus aucune trace en la mémoire, et dont nous ne voyons pas mieux l'utilité, que de celles que nous pouvons avoir eues avant que de naître, on aura bien moins de peine à se le persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser, puisse exister, et toute-

- fois ne penser point. List do Gibieufa z 19 stycznia 1642; AT III, 478-479. Descartes w zasadzie posługiwał się zamiennie słowami "dusza" i "umysł", choć preferował to drugie jako mniej wieloznaczne /zob. M I, 199/; słowa "dusza" używa szczególnie wówczas, gdy pisze po francusku, zapewne ze względu na myślowe nawyki adresatów. W wersji francuskiej Zasad filozofii łacińskie *mens* oddano właśnie przez *âme*. Por. przypis 23.
- 86 M I, 47-48.
- 87 M I, 52 i 53; AT VII, 40.
- 88 *Notavi saepius me nominare ideam, idipsum quod ratione evincitur, ut et alia quae quolibet modo percipiuntur.* AT VII, 185.
- 89 M I, 220. *Atqui ego passim ubique, ac praecipue hoc ipso in loco, ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur, adeo ut, cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur.* AT VII, 181.
- 90 *Car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont peintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. List do Mersenne'a z lipca 1641; AT III, 392-393.*
- 91 ... par le mot *Idea* j'entends tout ce qui peut être en notre pensée... List do Mersenne'a z 16 czerwca 1641; AT III, 383.
- 92 RM, 41; AT VI, 34.
- 93 AT VI, 559.
- 94 *Nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam obiectivum in intellectu.* AT VI, 559.
- 95 M I, 198. *Ideaе nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum.* AT VII, 160. W tym kontekście *cogitatio* należy tłumaczyć jako "myśl", nie zaś "myślenie". Por. wersję francuską: *Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées.* AT IX - 1, 124.
- 96 M I, 277. ...ipsae ideae sint formae quaedam, nec ex materia ulla componantur... AT VII, 232.
- 97 ... dicendo me per ideam intelligere id omne quod forma est alicuius perceptionis. AT VII, 188.
- 98 *Quis enim est qui non percipiat se aliquid intelligere?* AT VII, 188.
- 99 W M I, 228 cytowane fragmenty przetłumaczono następująco: "przez ideę rozumiem to wszystko, co jest formą jakiegoś uświadamiania sobie. Któż bowiem jest taki, żeby nie uświadamiał sobie, że coś poznaje?" Jest to przekład poprawny, nie ukazuje jednak znamiennego faktu, iż Descartes nie posłużył się tutaj słowem *conscientia*, lecz wolał określenie *perceptio*. Jeśli przyjąć, co wydaje się zasadne, że uczynił to celowo, wówczas jedynym wyjaśnieniem jest, iż chodziło mu o ukazanie, czym w istocie jest ujmowanie poznawcze czyli percepcja; jest

- mianowicie uświadamianiem sobie myśli w jej formie.
- 100 par le mot d'idée j'entends ce qui est la forme de quelque perception; car qui est celui qui conçoit quelque chose, qui ne s'en aperçoit; AT IX - 1,146.
- 101 Zob. Hoenen [39] . Autor, sam występując z pozycji tomistycznych, zarzuca Descartes'owi, że "nie zrozumiał prawdziwego systemu arystotelesowskiego i tomistycznego". W rzeczywistości jednak problem nie sprowadza się po prostu do zrozumienia teorii scholastycznej, lecz do rozstrzygnięcia, czy teoria ta jest czymś więcej niż tylko czystym werbalizmem. Formy substancjalne zostały, jako niczego nie wyjaśniające, odrzucone także przez Gassendiego, Pascala, a z późniejszych myślicieli przez Leibniza.
- 102 M I, 41.
- 103 M I, 450.
- 104 M I, 267.
- 105 Analogia ta nie sięga zbyt daleko. Według Descartes'a władza wyobrażenia /vis imaginandi/ w odróżnieniu od władzy rozumowania /vis intelligendi/ nie jest konieczna dla istoty człowieka, tzn. człowiek pozostałby taki sam w swej istocie, gdyby jej nie posiadał; zob. M I, 96-97 oraz RM, 44-45. Analogia ułatwia więc zrozumienie, na czym polega uświadamianie sobie formy myśli, zawodzi przy problemie, czym jest proces myślenia o formie myśli.
- 106 ZF I, 56. Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis effici, vel variari, vocamus modos; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates; ac denique, cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa. AT VIII - 1, 26. Por. Twardowski [76].
- 107 Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualité les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. AT IX - 2, 49.
- 108 inter modos proprie dictos et attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse non possunt; sive inter modos rerum ipsarum et modos cogitandi. AT IV, 348-349.
- 109 AT IV, 349.
- 110 Warto przy okazji zauważyć, że w wersji francuskiej Zasad filozofii łaciński termin *modus* oddany został zwrotem *mode* ou *façon*, przy czym pojedynczo występujące *modus* tłumaczone jest jako *mode*, natomiast *modus cogitandi* z reguły jako *façon de penser*. Tak samo jest w przekładzie francuskim *Medytacji*, gdzie zwrot *façon de penser* pojawia się /zob. AT IX - 1, 31/ jako przekład *modi cogitandi*, w pozostałych przypadkach zaś odpowiednikiem *modus* jest *mode*. W pewnym momencie Descartes mówi o *modus* we właściwym znaczeniu /*propre dictum*; AT VIII - 1,29/, co w wersji francuskiej oddano jako *mode* que nous avons appelé *façon* /AT IX - 2,52/; sugerowałoby to, że modyfikacja jest pojęciem

- najogólniejszym obejmującym odmiany /façons czyli modi proprie dictum/, jakości i atrybuty. Nieco dalej jednak, gdy mowa jest o myśleniu i rozciągłości jako modyfikacjach /modi/ substancji, wersja francuska podaje: les modes ou différentes façons qui se trouvent en la substance /AT IX - 2, 54/. Wszystko to świadczy, że Descartes nie uważał wówczas za potrzebne dokonać ścisłej eksplikacji tych terminów.
- 111 Zob. ZF I, 60-65; por. M I, 200.
- 112 Zob. AT IV, 349.
- 113 Zob. M I, 153-154.
- 114 Zob. np. Swieżawski [73], s.140-142.
- 115 quia nullam [differantiam] agnosco rationis ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus /neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento/; AT IV, 349.
- 116 Ita, cum cogito essentiam trianguli, et existentiam eiusdem trianguli, duae istae cogitationes, quatenus sunt cogitationes, etiam obiective sumptae, modaliter differunt, stricte sumendo nomen modi; sed non idem est de triangulo extra cogitationem existente, in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui; et idem est de omnibus universalibus; ut cum dico, Petrus est homo, cogitatio quidem qua cogito Petrum, differt modaliter ab ea qua cogito hominem, sed in ipso Petro nihil aliud est esse hominem quam esse Petrum, etc. AT IV, 350.
- 117 AT IV, 350. Tomiści przyjmowali jedynie distinctio realis oraz distinctio rationis /w dwu odmianach/. Tzw. distinctio formalis przyjmował Duns Szkot i szkotyści; zob. Adamczyk [2], s.90-92. Descartes utożsa-

- miał różnicę formalną z różnicą modalną w Odpowiedzi na zarzuty pierwsze; zob. M I, 153. Po sprecyzowaniu rozumienia różnicy modalnej w omawianym liście, formalną nazywa już tylko różnicę logiczną /rationis/.
- 118 Zob. ZF I, 63; AT VIII - 1, 31.
- 119 Zob. AT IX - 2, 54.
- 120 Zob. ZF I, 63. W tym fragmencie wersja francuska odpowiada dokładnie oryginałowi łacińskiemu.
- 121 Odpowiedni fragment tekstu łacińskiego: Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae /AT VIII - 1, 30/, w wersji francuskiej brzmi: Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle /AT IX - 2, 53/. W obu przypadkach więc myślenie i rozciągłość uważane są za to, co konstytuuje naturę substancji, a nie za "natury konstytuujące substancji", jak tłumaczy I. Dąbska w ZF I, 63 /por. tamże przypis 1 na s.39/.
- 122 ZF I, 32; AT VIII - 1, 17.
- 123 Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Aussi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir. AT IX - 2, 39.
- 124 ZF I, 64. ... quatenus scilicet una et eadem mens

piures diversas cogitationes habere potest. AT VIII
- 1, 31.

- 125 AT IX - 2, 54.
- 126 Zob. np. Heller [38] ; także Adamczyk [2] , s.147.
- 127 Zob. ZF I, 51 oraz M I, 58. Por. przypis 101.
- 128 Zob. M I, 199.
- 129 Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est obiective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum. AT VII, 161. Słowo sive tłumaczę jako "czyli", nie zaś jako "albo" i "lub" - jak w M I, 199 - a to z dwu powodów. Po pierwsze, taka interpretacja zdania pierwszego jest zgodna z ułożeniem przez Descartes'a własności, jakości i atrybutów /zob. wyżej/; gdyby Descartes chciał je odgraniczyć, mógł był użyć vel zamiast sive oraz quorum ideae zamiast cuius idea. Po drugie, dla Descartes'a to, co ujęte poznawczo jest tym samym, co istnieje obiektywnie w umyśle, a zatem w drugim zdaniu mowa jest o jednym i tym samym. W wersji francuskiej odpowiednikiem sive jest ou /zob. AT IX - 1, 125/. Co do tłumaczenia lumen naturalis zob. rozdz.II, p.5.
- 130 Substantia /.../ remotis accidentibus non remanet nisi intellectui comprehensibilis, eo quod sensibiles potentiae non pertingunt usque ad substantiae com-

prehensionem. De Trin. V, 3.

- 131 Substantia, cui inest immediate cogitatio. AT VII, 161.
- 132 Omnia attributa, collective sumta, sunt quidem idem cum substantia, sed non singula et distributive sumta. AT V, 155. Na ten fragment powołuje się Heller [38] ; por. przypis 126.
- 133 Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo substernitur; ut cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat, etc. AT V, 156.
- 134 Zagadnienie to zostanie omówione w rozdz.II.
- 135 M I, 53.
- 136 Zob. M I, 11.
- 137 AT VII, 57 i 75.
- 138 AT VII, 75 i 64.
- 139 AT VII, 75.
- 140 Por. Kenny [44] .

PRZYPISY do ROZDZIAŁU II

- ¹ M I, 48-49; AT VII, 37-38. Por. M I, 99.
- ² List do Mersenne'a z 16 czerwca 1641; AT III, 383. Przykład dwu idei słońca pojawia się też w Medytacji trzeciej; M I, 51.

- zob. M I, 295. Również Regiusowi doradzi zachowanie ostrożności w tej kwestii. Wskazując, że w swych Me-teorach nie odrzucał wprost owych kategorii, radzi swemu uczniowi, by także twierdził, że ich nie odrzuca, a tylko są mu niepotrzebne do jego rozważań; zob. AT III, 492. Por. Spink [71], s.233.
- 29 AT VI, 85.
- 30 STh I, 79, 2c. Por. De ente 22, 42.
- 31 Tomistyczny opis procesu poznania intelektualnego można znaleźć w: Krąpiec [51], s.538 i n.
- 32 *Species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.* STh I, 85, 2c.
- 33 id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo. STh I, 85, 2c. Dodajmy na marginesie, że teorię species krytykował Duns Szkot wskazując, że przy takim stanowisku nie możemy mieć pewności, czy są one adekwatne względem rzeczywistości, której są znakiem; w rezultacie powstaje obawa, że poznanie umysłowe odnosi się do samego siebie. Warto porównać tę krytykę z rozważaniami Descartes'a o naturze prawdy logicznej; zob. niżej rozdz.V, p.1.
- 34 Zob. Hoenen [39].
- 35 Zob. M II, 15-16.
- 36 Zob. M II, 37-40; AT VII, 436-439 /tekst łaciński/ oraz AT IX - 1, 236-238 /tekst francuski/. Descartes używa słowa gradus, co w wersji francuskiej oddano przez degré, ale cały kontekst wskazuje, że chodzi mu o kolejne fazy przebiegu procesu poznania zmysłowego.
- 37 W wersji francuskiej tłumacz posłużył się w tym miejscu cytowanym powyżej sformułowaniem Descartes'a z Dioptryki o "małych podobiznach unoszonych przez powietrze, zwanych pospolicie intencjonalnymi formami poznawczymi" /AT IX - 1, 236/; zob. wyżej przypis 29.
- 38 Por. rozważania o fałszywości idej z Medytacji trzeciej; M I, 48.
- 39 M II, 38; AT VII, 436.
- 40 Zob. szczególnie cz.VI Dioptryki; AT VI, 130 i n.
- 41 je tiens que toutes celles qui n'envelopent aucune affirmation ni negation, nous sont innatae; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a du être en nous auparavant. AT III, 418. Por. wyżej przypis 4.
- 42 Korespondencję Descartes'a z Regiusem, rozproszoną w wydaniu AT, zebrała G.Rodis-Lewis w: Descartes, Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain, Paris 1959.
- 43 AT VIII, 2, 345.
- 44 AT VIII - 2, 357-358.
- 45 Zagadnienie to zostanie omówione w następnym punkcie.
- 46 AT VIII - 2, 345.
- 47 AT VIII - 2, 358-359.

- 48 Takie rozumienie wrodzoności idei nie jest prostym utożsamieniem jej z dyspozycją umysłu; por. przypis 45.
- 49 Łaciński termin *idea adventitia* przyjęto tłumaczyć na polski jako "idea nabyta"; zob. cytowany przekład Medytacji lub Historię filozofii W. Tatarkiewicza. Dosłownym odpowiednikiem byłby zwrot "idea przychodząca".
- 50 Szerzej na ten temat zob. Specht [70].
- 51 AT VIII - 2, 345.
- 52 AT VIII - 2, 360-361.
- 53 *principium nostrae cogitationis est a sensu*; STh I, 84, 6sc. Zob. także SG II, 60 i IV, 11. Por. Arystoteles, *Met.*, 980b - 981b.
- 54 *Intellectus /.../ humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliquam cognitionem ascendit.* STh I, 84, 7c.
- 55 *Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.* STh I, 84, 7c.
- 56 *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili.* STh I, 84, 7c.
- 57 Zob. w szczególności M I, 140-144, 203, 282-287.
- 58 Zob. M I, 48-49.
- 59 ... *Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Aeternas representant.* List Mersenne'a z 16 czerwca 1641; AT III, 383.
- 60 W Rozprawie o metodzie Descartes uzasadniał, że idea Boga musiała zostać dana umysłowi przez samego Boga; zob. RM, 41. Nie ma tam jednak jeszcze jednoznacznego ustalenia, na czym polega wrodzoność idei; por. Żółtowski [79], s.35 przypis 36. Tak samo jest w Zasadach filozofii /zob. szczególnie ZF I, 16/, tam jednak Descartes nie miał potrzeby szczegółowego omawiania, na czym polega wrodzony charakter idei. Natomiast w Medytacjach zagadnienie to jest jednym z głównych tematów i przewija się prawie przez cały tekst.
- 61 Zob. AT V, 354; AT VIII - 2, 357-358; AT VIII - 2, 166-167.
- 62 Zob. M I, 87; AT VII, 65.
- 63 Zob. M I, 447; AT VII, 382.
- 64 Zob. M II, 273.
- 65 Zob. ZF I, 58.
- 66 *ex rationibus astronomiae desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam*; AT VII, 39. Przekład tego fragmentu w M I, 51 nie jest dokładny; zob. niżej przypis 144. Por. M I, 223-224.
- 67 Zob. list do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630; AT I, 145.
- 68 *omnes geometricae veritates, non tantum maxime obviae, sed etiam relinquae, quantumvis abstrusae videantur.* AT VIII - 2, 166-167.

- 69 Zob. M I, 215 oraz ZF I, 55-59.
- 70 Zob. M I, 52, 53.
- 71 "albowiem, że pojmuję, co to jest /.../ myślenie, to wydaje się nie skądinąd mam, jak od samej mojej natury"; nam quod intelligam quid sit /.../ cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura. AT VII, 38.
- 72 Zob. M I, 34, RM, 39, ZF I, 7-12. Por. M I, 67.
- 73 List do Regiusa z 24 maja 1640; AT III, 64. Por. RM, 40, 46 oraz M I, 86.
- 74 M I, 58; AT VII, 44. W ZF I, 51 Descartes definiuje substancję jako rzecz, która żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swego istnienia.
- 75 Zob. M I, 58 oraz ZF I, 52. Por. M I, 215, 223.
- 76 M I, 58; por. ZF I, 55-59.
- 77 Zob. M I, 58-59; por. ZF I, 53, 63-65.
- 78 M I, 85. Sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem. AT VII, 64. Por. niżej przypis 82.
- 79 c'est à dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles. AT IX - 1, 51. Zob. także żartobliwą wzmiankę o metempsychozie i reminiscencji w liście do Goliusa z 16 kwietnia 1635; AT I, 315-316.
- 80 Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existit, est tamen profecto determinata quaedam eius natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et

aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet. AT VII, 64. Cały kontekst rozważań wskazuje, że mówiąc quae a me non efficta est Descartes chce podkreślić, że trójkąt nie jest konstruktem umysłu. W wersji francuskiej zwrot ten oddano przez je n'ai point inventée /zob. AT IX - 1, 51/ i za tym zdaje się iść tłumaczenie polskie w M I, 84: "nie została przeze mnie wymyślona". Jest to rozwiązanie błędne, Descartes bowiem mówi /już w następnym akapicie!/, że możemy wymyślić sobie różne figury geometryczne, co nie pozostaje w sprzeczności z tym, że idee ich wszystkich są umysłowi wrodzone; w tym kontekście jednak używa czasownika excogitare, co w tłumaczeniu polskim również oddano przez "wymyślić". Por. niżej przypis 85.

- 81 Nec proinde a me fuerint effictae; AT VII, 64. W wersji francuskiej: et partant on ne peut pas dire que je les aie feintes et inventées /"i stąd nie można powiedzieć, że je mam zmyślone i wymyślone"/; AT IX - 1, 51. Por. przypis 80.
- 82 AT VIII - 2, 166 - 167; por. M I, 433. Chodzi tu o dialog Platona "Menon". Por. przypis 78.
- 83 M I, 433.
- 84 Wrodzoność idei przedmiotów matematyki implikowałaby oczywiście wrodzoność wszystkich twierdzeń o nich. Warto już teraz nadmienić, że według Descartes'a językowym odpowiednikiem idei może być zarówno termin, jak i zdanie; zob. niżej rozdz. III.
- 85 M I, 86; AT VII, 64-65. W wersji francuskiej excogitare oddano przez former en mon esprit /AT IX - 1, 51/. Por. przypis 80.

- 86 M I, 447.
- 87 M I, 448.
- 88 M I, 86-87. W wersji francuskiej zamiast "w sposób oczywisty" /evidenter/ jest "jasno i wyraźnie /clairement et distinctement/; zob. AT IX - 1, 52. Por. RM, 9-10.
- 89 Zob. AT VII, 163. W wersji francuskiej mowa jest o wszystkim, co pojmujemy jasno /clairement/; zob. AT IX - I, 126.
- 90 Zob. przypis 67; por. AT XI, 47.
- 91 Stanowisko to jest także związane z Descartes'a koncepcją prawd wiecznych jako ustanowionych przez Boga; zob. rozdz.V, p.3.
- 92 M I, 67. W Odpowiedzi na zarzuty pierwsze Descartes powtórzy tę argumentację dodając dodatkowy argument, że idea Boga "wszczepiona jest w ten sam sposób w umysły wszystkich"; M I, 136-137.
- 93 Zob. AT VIII - 2, 360-361.
- 94 utpote a nobis concepta, idque imperfecte, non magis quam cuiusvis alius rei conceptus, vires nostras cogitandi proprias superet; AT VIII - 2, 345.
- 95 non minus esse naturalem, quam sint reliqui omnes quos habemus de aliis rebus; AT VIII - 2, 362.
- 96 Zob. AT VIII - 2, 362-363. Irytacja Descartes'a była tym większa, że już wcześniej pisał o tym Regiusowi; zob. list z 24 maja 1640, AT III, 64.
- 97 M I, 168.
- 98 *quamvis non dubitem quin omnes ideam Dei, saltem implicitam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicitè percipiendam, in se habeant, non mirer tamen quod illam se habere non sentiant, sive non advertant, nec forte etiam post millesimam mearum Meditationum lectionem sint adversuri.* AT III, 430.
- 99 *Car, encore que l'idée de Dieu soit tellement empreinte en l'esprit humain, qu'il n'y ait personne qui n'ait en soi la faculté de le connaître, cela n'empêche pas que plusieurs personnes n'eient pu passer toute leur vie, sans jamais se représenter distinctement cette idée.* AT IV, 187-188.
- 100 *Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi;* AT VIII - 2, 357. Por. tamże s. 366.
- 101 M I, 229; AT VII, 189.
- 102 AT VIII - 2, 366. W tym fragmencie Descartes polemizuje nie z Regiusem, lecz z Jacques'em de Rives.
- 103 Descartes dawał wielokrotnie wyraz swemu lekceważeniu. W liście do Ciermansa z 23 marca 1638 pisał, że odczuwa wstręt do scholastycznych form substancjalnych; zob. AT II, 74.
- 104 Zob. rozdz.I, przypis 13.
- 105 *Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est, cum, ut iam vidimus, anima plura simul cogitare et in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescunque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic suae co-*

- gitationis conscia esse. AT V, 149.
- 106 nullas habeat cogitationes, nisi quas ab affectione corporis haurit; AT V, 150. Por. M II, 244.
- 107 nihil in me, cuius nullo modo sim conscius, esse posse; AT VII, 107. Tłumaczenie w M I, 139 zwrotu nullo modo przez "w żadnej mierze" jest błędne.
- 108 Należy przyznać, że tłumaczenie francuskie nie może być tak zinterpretowane. Odpowiedni fragment brzmi: rien ne peut être en moi, dont je n'aie quelque connaissance; AT IX - 1, 85.
- 109 Zob. np. Swieżawski [73], s.209 i n.
- 110 illa omnia quae /.../ cogitamus /.../ nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est, potentia nobis semper inexistentes: esse enim in aliqua facultate, non est, esse actu, sed potentia dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat. AT VIII - 2, 360-361.
- 111 AT VIII - 2, 359.
- 112 RM, 72. Scjentyistyczny optymizm Descartes'a podkreśla La Fleur [55], s.3-13.
- 113 RM, 3.
- 114 RM, 19.
- 115 RM, 3. Descartes będzie akcentował w takich kontekstach znaczenie wolnej woli. Gdy Mersenne zwróci mu uwagę, że według św. Augustyna i św. Ambrozego serce i myśli człowieka nie są całkowicie w jego mocy, od-

powie, iż dotyczy to jedynie części zmysłowej duszy, nie zaś myślenia. "Jeśli jest coś absolutnie w naszej mocy, to właśnie nasze myśli, te mianowicie, które biorą się z wolnej woli"; AT III, 248-249. To w tym właśnie sensie pisał w Rozprawie o metodzie, że "poza myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy"; RM, 30 /AT VI, 25/. Do zagadnienia tego wróć, w innym aspekcie, w rozdz. V, p.4.

- 116 Zob. M I, 49; AT VII, 38.
- 117 que les astronomes font du soleil par leur raisonnement. List de Mersenne'a z 16 czerwca 1641; AT III, 383. Por. M I, 51.
- 118 a me ipso facta; M I, 51 /AT VII, 39/.
- 119 M I, 88-89 i 150.
- 120 M II, 273; AT V, 165.
- 121 PKU, 83-98.
- 122 Gdy to, czego się szuka, i to, co jest dane, uczestniczą jednakowo w pewnej naturze, wówczas porównanie jest proste i oczywiste; gdy natomiast owa wspólna natura nie istnieje w równej mierze w obydwóch, lecz według jakichś innych proporcji, wówczas porównanie wymaga odpowiedniego przygotowania, tj. sprowadzenia owych proporcji do tego, by widzieć jasno równość między tym, co badamy, a tym, co jest nam znane. Zob. PKU, 85.
- 123 Wielu badaczy sądzi, że sam Descartes musiał odrzucić swe młodzieńcze rozważania jako pozbawione wartości poznawczych; dyskusję nad tą kwestią, w szczególności odnośnie tzw. natur prostych, streszcza Beck [8].

- 3.66-72. Zagadnienie to będzie omówione w rozdziale IV.
- 124 PKU, 83.
- 125 Zob. M I, 427-428 oraz ZF IV, 198.
- 126 Zob. M I, 23-24; por. RM, 47.
- 127 Zob. M I, 331-332; AT VII, 279-280.
- 128 M I, 426-427. At certe nec forma chimaerae in partibus caprae aut leonis, nec forma tuarum obiectionum in singulis verbis quibus usus es, sed in sola compositione, consistit; AT VII, 362. W wersji francuskiej tłumacz oddał łaciński termin compositio zwrotem la composition et l'arrangement des choses /złożenie i rozmieszczenie rzeczy/; zob. Brid., s.487 /w t.IX - 1 wydania AT nie zamieszczono wersji francuskiej odpowiedzi Gassendiemu ze względów, które wydawcy wyjaśniają we Wstępie, s.VI-VIII; por. także uwagi A.Bridoux, tamże s.256/.
- 129 Zob. M I, 87-90; AT VII, 65-68.
- 130 M I, 130; AT VII, 99.
- 131 Zob. M I, 149-153; AT VII, 116-120.
- 132 M I, 150. ... per claram et distinctam operationem; AT VII, 117.
- 133 M I, 150. ... non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu compositas; AT VII, 117.
- 134 M I, 150-151. Etsi enim possim intelligere triangulum, abstrahendo ab eo quod eius tres anguli sint aequales duobus rectis, non possum tamen de eo id

negare per claram et distinctam operationem, hoc est recte intelligendo hoc quod dico; AT VII, 117-118.

- 135 M I, 152. Atque ita intelligemus existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram et immutabilem naturam talis entis, ut existat; AT VII, 119.
- 136 Por. Żółtowski [79], s.35.
- 137 Zob. M I, 67.
- 138 List do Regiusa z czerwca 1642; AT III, 566-567.
- 139 M I, 60-61; AT VII, 46. Por. M I, 86-87; AT VII, 65.
- 140 Zob. przypis 134.
- 141 M I, 151.
- 142 Beth [9], s.639-640 omawiając problem istnienia bytów matematycznych wyróżnia w tej kwestii stanowisko platońskie, zgodnie z którym istnieją one realnie w rzeczywistości transcendentnej, stanowisko arystotelesowskie przyjmujące ich istnienie w rzeczach, z których są wyabstrahowywane przez umysł, oraz stanowisko idealistyczno-konstruktywistyczne, zajmowane m.in. przez Plotyna i Mikołaja z Kuzy, uznające je za konstrukty umysłu. W tym kontekście Beth wyraża zdziwienie: "It is curious, and typical of the lasting influence of scholastic philosophy, that Descartes, who stressed the basic importance of the self-knowledge of the human mind as well as the certainty of mathematical knowledge, adopted nevertheless an Aristotelian conception of mathematical thought". Zdziwienie Betha jest rezultatem niezrozumienia postawy filozoficznej Descartes'a. Wprawdzie Descartes wskazywał,

- że "pierwsze zasady, które zakłada się przy wywodzeniu twierdzeń geometrycznych, będąc zgodne z funkcjonowaniem zmysłów, łatwo bywają przez każdego przyjmowane" /M I, 194/, ale nigdy nie twierdził, że byty matematyczne wywodzą się z doświadczenia. W świetle dotychczasowych rozważań widać, że jeśli przyjąć podział Betha, to stanowisko Descartes'a podpada, choć nie całkowicie, pod trzecie określenie.
- 143 RM, 23; AT VI, 19.
- 144 Zob. list do Gibieufa z 19 stycznia 1642; AT III, 472-480. Pierwsze wydanie Medytacji ukazało się 28 sierpnia 1641 r., drugie - w maju 1642 r.
- 145 Ainsi, pour savoir si mon idée n'est point rendue non complète, ou inadæquata, par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si je ne l'ai point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complète, mais de quelque autre idée plus ample ou plus plus complète que j'aie en moi, et ce par abstractionem intellectus, c'est-à-dire, en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie. AT III, 474-475.
- 146 Zob. przypisy 117 i 118. Por. uwagę z RM, 47: "jakkolwiek widzimy bardzo jasno słońce, nie powinniśmy sądzić dlatego, że jest ono tak właśnie wielkie, jakim je widzimy". Por. także M II, 47 oraz ZF III, 5-8.
- 147 Aliam vero ex rationibus astronomiae desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quoquomque alio modo a me factam; AT VII, 39. Przykład w M I, 51 nie jest ścisły, w szczególności zamiast "z obliczeń" tłumaczę "z uzasadnień"; w wersji francuskiej bowiem /zob. AT IX - 1, 31/ zwrot ex rationibus astronomiae oddano przez des raisons de l'astronomie, co potwierdza, że nie chodzi tu o rachunek arytmetyczny, lecz o rozumowanie astronomiczne. Por. przypis 117.
- 148 M I, 223; AT VII, 184.
- 149 Zob. M I, 220, 223, 225.
- 150 M I, 224; AT VII, 184.
- 151 Zob. M I, 336; AT VII, 283-284.
- 152 M I, 337; AT VII, 284.
- 153 Gassendi mówi dosłownie, że umysł zwraca uwagę na tę ideę, którą posiada: quantam obtinet, ad tantam attendat; AT VII, 284.
- 154 Zob. M I, 428. Descartes jeszcze raz powtórzy Gassendiemu ten zarzut nieco dalej; zob. M I, 431.
- 155 M I, 428; AT VII, 363.
- 156 Zob. AT VI, 144.
- 157 ils se jugent plus éloignes; AT VI, 145.
- 158 s'estime par la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de leur distance, comparée avec la grandeur des images qu'ils impriment au fond de l'oeil; et non pas absolument par la grandeur de ces images. AT VI, 140.
- 159 la figure se juge par la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de la situation des diverses parties des objects, et non par la ressemblance des peintures qui sont dans l'oeil. AT VI, 140.

- 160 quand nous imaginons déjà d'ailleurs la grandeur d'un objet, ou sa situation, ou la distinction de sa figure et de ses couleurs, ou seulement la force de la lumière qui vient de lui, cela nous peut servir, non pas proprement à voir, mais à imaginer sa distance. AT VI, 138-139.
- 161 par une action de la pensée, qui, n'étant qu'une imagination toute simple, ne laisse point d'envelopper en soi un raisonnement tout semblable à celui que font les arpenteurs, lorsque, par le moyen de deux différentes stations, ils mesurent les lieux inaccessibles. AT VI, 138.
- 162 M I, 56. ... quae me ipsum mihi exhibet; AT VII, 42.
- 163 M I, 56. ... illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Deo posse componi; AT VII, 43.
- 164 Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. STh I, 87, 3c. Por. Krąpiec [51], s.125-126.
- 165 Zob. rozdz.V, p.1 i 2.
- 166 Zob. STh I, 2, 3c oraz SG I, 13.
- 167 Do zagadnienia tego wróć w rozdz.V.
- 168 Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinantis dimensionibus, et secundum quod

ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. De Ver. X, 5c. Powyższy fragment należy odczytywać w kontekście z jednej strony scholastycznej teorii złożań bytowych, z drugiej - scholastycznego stanowiska w kwestii natury poznania intelektualnego.

- 169 ZF IV, 198.
- 170 Zob. M I, 41.
- 171 AT VII, 440. Wprowadzam pewne poprawki do tłumaczenia z M II, 41.
- 172 Descartes mówi o tym wprost w Odpowiedzi na zarzuty szóste; zob. M II, 38-39.
- 173 M II, 40; AT VII, 440.
- 174 M I, 105; AT VII, 80. Por. RM, 47-48.
- 175 Zob. M I, 190 oraz M II, 266; por. M I, 151.
- 176 M I, 69. Por. M I, 62, ZF I, 18, 20, AT III, 284.
- 177 M I, 140. Por. M I, 285-286.
- 178 ZF I, 11. Lumine naturali esse notissimum; AT VIII - 1, 8. Wersja francuska mówi w tym miejscu o une lumière qui est naturellement en nos âmes; AT IX - 2, 29.
- 179 M I, 199; por. M I, 108, 284, AT III, 428, AT VIII - 2, 26.
- 180 PKU, 127. Fragment z PKU, 126-127 jest wstępnym zarysem systemu filozoficznego Descartes'a.

- 181 mon propre jugement; AT VI, 27.
- 182 Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux; AT VI, 27.
- 183 RM, 3. ...la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; AT VI, 2.
- 184 Przyjęte w PKU, RM, M oraz ZF tłumaczenie lumen naturale oraz lumiere naturelle jako "przyrodzone światło rozumu" jest więc niewłaściwe. Cytowane powyżej i poniżej fragmenty modyfikuję pomijając określenie "rozum" i używając "naturalny" zamiast "przyrodzony".
- 185 Zob. list do Mersenne'a z 16 października 1639; AT II, 599. Fragment ten będzie analizowany poniżej w rozdz.V, p.1; zob.także przypis 51 do rozdz.V.
- 186 nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, et similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docers; AT VII, 38-39. Por. M I, 50.
- 187 offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison; AT VI, 10.
- 188 Zob. M I, 139.
- 189 PKU, 15.
- 190 PKU, 87; por. PKU, 17.
- 191 ZF I, 29.
- 192 ZF I, 30.
- 193 Por. PKU, 64 gdzie mowa jest o tym, że intelekt poznaje rzeczy czysto intelektualne "dzięki pewnemu światłu wrodzonemu" /per lumen quoddam ingenitum; AT X, 419/. Por. także określenie intuicji w AT X, 368; zob. niżej rozdz.IV, p.1.
- 194 Zob. AT III, 425-426.
- 195 Zob. list do Mersenne'a z 31 grudnia 1640 /AT III, 274/ oraz do tegoż z marca 1642 /AT III, 544/.
- 196 nullo modo ad fidem, sed ad solum ratiocinium humanum spectant, ut de quadratura circuli, de auro arte chymica faciendo, et similibus; AT VIII - 2, 353.
- 197 Zob. cytowany list do Hyperaspistes /AT III, 426/ i ZF I, 28.
- 198 Zob. M I, 184-186.
- 199 Zob. M II, 273. Por. wyżej rozdz.II, p.4.
- 200 Stanowisko Augustyna jest z jednej strony rezultatem oddziaływania chrześcijańskiego pojęcia Boga, z drugiej - neoplatońskich koncepcji partycypacji. Por. niżej rozdz.V, przypis 167.
- 201 secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus; STh I, 12, 11, 3. Tomasz cytuje tutaj słowa Augustyna z traktatu De vera religione, rozdz.I. Kwestia ta wiąże się z zagadnieniem prawdy logicznej i prawdy metafizycznej; zob. niżej rozdz.V, p.1 i 2.
- 202 ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; STh I, 12, 11 ad 3.

- 203 Zob. De Trin. I ad 3.
- 204 Sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinet ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt. STh I - 2ae, 109, 1 ad 2. Por. STh I - 2ae, 113, 10 ad 3 oraz De Trin. I, 1 ad 3. Szersze omówienie zob. SG I, 3-8. Ogólnie biorąc Tomasz jest skłonny umieszczać Augustyna teorię iluminacji bożej raczej w płaszczyźnie wiary niż w porządku poznania racjonalnego; zob. np. końcowy fragment STh I, 79, 4c.
- 205 quae omnem facultatem humanae rationis excedunt; SG I, 3.
- 206 ducti naturalis lumine rationis; SG I, 3.
- 207 Zob. SG I, 7.
- 208 rationem investigari; SG I, 3.
- 209 Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent: ita tamen imperfectum est illud vestigium, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen affectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis verisimilitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. SG I, 8.
- 210 Lumen intellectuale ubi est purum, sicut in Angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere; in nobis autem lumen huiusmodi est obumbratum per coniunctionem ad corpus et ad vires corporeas; et ex hoc impeditur, ut non possit libere veritatem etiam naturaliter cognoscibilem inspicere. De Trin. I, 1 ad 4.
- 211 Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt. SG I, 3.
- 212 M I, 220. Ususque sum hoc nomine, quia tritum erat a philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; et nullum aptius habebam. AT VII, 181.
- 213 Zwracają na to uwagę, powołując się na cytowany powyżej tekst, W. i. M. Knesle [45], s. 310. Świętą krótką wzmiankę na ten temat rozpoczynając jednak od zastrzeżenia, że wprawdzie Descartes'a rozważania o ideach były ważną nowością, to przecież "the novelty was one of terminology rather than of substance". Otóż, jeśli uważa się przypisanie własności boskich umysłowi ludzkiemu za nowość terminologiczną raczej niż merytoryczną, to stanowisko takie jest rezultatem braku refleksji raczej niż dogłębnego przemyślenia sprawy.
- 214 Omówienie tego zagadnienia w aspekcie uwarunkowań, jakim podlegał Arystoteles, znaleźć można w: Czarnawska [20] i [21].

- 215 per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes; STh I, 15, 1c.
- 216 Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso; STh I, 15, 1c.
- 217 per formam quae est ipsa res; De Trin. I, 2c.
- 218 per formam quae est aliud ab ipso, sive abstracta sit ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior quam sit ipsa res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; De Trin. I, 2c.
- 219 Zob. wyżej rozdz. II, p. 2b.
- 220 Rozważania na ten temat przeprowadza Tomasz w STh I, 85. Zob. także De Ver. X, 6c.
- 221 Rozróżnienie to nie zawsze było przestrzegane. Oprócz idea exemplaris oraz conceptus wyróżniano także notio oraz apprehensio; zob. Reinstadler [63], s. 25-26.
- 222 Por. Krąpiec [51], s. 127, szczególnie przypis 31.
- 223 necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus; STh I, 15, 1c.
- 224 Zob. STh I, 15, 2-3 oraz SG I, 65-67.
- 225 Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur; non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. STh I, 15, 1 ad 2.
- 226 Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. STh I, 15, 1 ad 3.
- 227 Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. STh I, 15, 2 ad 1.
- 228 Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis. STh I, 15, 3c.
- 229 Omówienie tej kwestii zob. niżej rozdz. V, p. 3 i 4.
- 230 Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unamqueque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. STh I, 15, 2c.
- 231 Zob. De Ver. I, 2 ad 4.
- 232 anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus; STh I, 84, 5c.

- 233 *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* STh I, 84, 5c.
- 234 *In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare.* SG III, 47.
- 235 Interpretacja ta jest dziełem tzw. szkoły marburskiej; omówienie zob. Czarnawska [21]. Znamienne, że pierwszym większym dziełem P. Natorpa, jednego z głównych przedstawicieli szkoły, jest monografia [59], co pozwala domniemywać, że źródła filozofii marburskiej są bardziej kartezjańskie niż kantowskie. Zagadnienie to wymaga oczywiście odrębnego opracowania; do pewnego aspektu tej kwestii powrócę w zakończeniu.
- 236 Zwracam na to uwagę w artykule [47] w dyskusji z artykułem [21].
- 237 Można przyjąć, że kryterium odróżniania platońskiego od arystotelesowskiego myślenia filozoficznego jest kierunek przechodzenia: od idei do rzeczy, albo odwrotnie. Przy takim podejściu Descartes byłby platonikiem i w ten sposób charakteryzuje go Rotta [66]. Jednakże Rotta rozumie idee platońskie dokładnie tak, jak je rozumiał Arystoteles; w rezultacie stwierdzenie, że Descartes był platonikiem jest równoważne stwierdzeniu, że nie był arystotelikiem, co nie jest tezą ani odkrywczą, ani płodną w konsekwencje. Nowatorstwo Descartes'a nie polega na tym, że podstawę

poznania widział w umyśle, w przeciwieństwie do Platona, który, według Rotty, sytuował ją w bytach transcendentnych. Jak wskazywałem wyżej, nawet jeśli Platona zinterpretujemy niearystotelesowsko, Descartes'a nie można sprowadzić do niego. Racjonalizm Descartes'a nie da się umieścić w żadnym z poprzedzających go nurtów filozofii. Nie zmienia to faktu, że interpretacja arystotelesowska zdominowała wszystkie inne, a więc Descartes swoją koncepcją idei przeciwstawił się koncepcji idei-archetypu i przez to wpłynął na wszelkie późniejsze sposoby używania tego terminu; por. Rosen [65]. Warto w tym kontekście wspomnieć, że Bergson widział źródło geometrii analitycznej w zastąpieniu przez Descartes'a równaniami statycznych figur geometrycznych rozważanych przez Greków jako idee-archetypy; zob. B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 42-44.

238 PKU, 119.

PRZYPISY do ROZDZIAŁU III

- 1 Zab. AT I, 76-82.
- 2 AT I, 80.
- 3 AT I, 78.
- 4 AT I, 76.
- 5 Descartes powtórzy swe stanowisko w liście do Mersenne'a ze stycznia 1630 r. "Dla człowieka obeznanego z językami nie ma niczego dziwnego w tym, że przyjdzie mu tłumaczyć z perskiego lub z innych podobnych języków, szczególnie gdy nie musi podejmować się tego na-

tychmiast, lecz w ciągu dwóch czy trzech dni. Nauczysz się bowiem kilku, może poprawnie coś rozszyfrować z wszystkich pozostałych, jakie są w użyciu. Śmiesznym jest jednak mówić, że Rzymianie przejęli [ont tiré] nazwę Boga ze słowa hebrajskiego a Niemcy z arabskiego: jak gdyby ludzie, którzy utworzyli języki zechcieli przymusić się do spełnienia ich [= lingwistów/ urojeń; jest to tak dziecinne, iż sam się dziwię, że jedynie przykro mi tego słuchać".

AT I, 112. Końcową uwagę należy zapewne rozumieć jako tezę o spontanicznym tworzeniu języków naturalnych, a więc jako odrzucenie poglądu o merytorycznym znaczeniu badań nad etymologią słów dla zrozumienia funkcji poznawczych języka.

⁶ AT I, 77.

⁷ j.w.

⁸ j.w.

⁹ AT I, 78.

¹⁰ j.w. Por. AT I, 79-80.

¹¹ AT I, 80.

¹² W liście do Mersenne'a z 4 marca 1630 r. Descartes czyniąc dygresję na tematy językowe pisze, że codzienna praktyka posługiwania się językiem poprawia go i wygląda lepiej, niż mógłby to zrobić człowiek świadomie dążąc do wprowadzenia ulepszeń fonetycznych. "Dzieci wychowywane razem nie nauczą się w ogóle mówić zupełnie same, za wyjątkiem może kilku słów, które wymyślą, ale które ani nie będą lepsze, ani bardziej odpowiednie niż nasze; przeciwnie, nasze będąc w ten sposób wymyślone na początku, były odtąd i są nadal poprawiane i wygła-

dzane przez użycie, które pod tym względem czyni więcej, niż mógłby uczynić intelekt sprawnego umysłu [l'entendement d'un bon esprit]". AT I, 125-126. Nie jest jasne, jak pogodzić pogląd o niemożliwości nauczenia się języka w izolacji z poglądem o samowystarczalności umysłu /zob. rozdz.V/. Zapewne należy stanowisko Descartes'a interpretować w ten sposób, że gdyby nie istniała sfera doznań zmysłowych, to i język byłby zbyteczny, tj. w ogóle by nie powstał.

¹³ AT I, 79.

¹⁴ AT I, 80-81.

¹⁵ AT I, 81.

¹⁶ j.w.

¹⁷ AT I, 81-82.

¹⁸ Zob. RM, 65-68.

¹⁹ RM, 67. Już na samym początku Rozprawy Descartes stwierdza, że rozum jest "jedyną rzeczą, która nas czyni ludźmi i odróżnia od zwierząt"; RM, 4. Por. M I, 423.

²⁰ Pascal, Myśli, nr 260.

²¹ Cogitationes privatae, w: AT X, 219.

²² Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure négation, de n'être pas forcés ni contraints. AT IV, 117 /list do Meslanda z 2 maja 1644 r./

²³ List do Gibieufa z 19 stycznia 1642; AT III, 479.

- Por. M I, 274.
- 24 M II, 25.
- 25 Zob. list do markiza de Newcastle z 29 listopada 1646 r., w: AT IV, 569-576.
- 26 Por. Tenenbaumówna [75]. Autorka uważa, iż list ten świadczy o złagodzeniu stanowiska Descartes'a odnośnie kwestii myślenia u zwierząt: dotychczasową apodyktyczną pewność zastąpiło przekonanie, że nie jest prawdopodobne, by zwierzęta myślały. Nie wydaje się to przekonujące. Wprawdzie użyty przez Descartes'a zwrot: *ce qui n'est pas vraisemblable* można tłumaczyć, jak to czyni autorka, jako "to nie jest prawdopodobne", ale cały kontekst wypowiedzi wskazuje, że wyrażenie to ma sens: "to nieprawdopodobne, niewiarygodne, niemożliwe do przyjęcia", a więc nie może świadczyć o rzekomej zmianie zapatrywań Descartes'a.
- 27 List do More'a z 5 lutego 1649; AT V, 276-279.
- 28 Tenenbaumówna [75] uważa stwierdzenie Descartes'a, że nie można udowodnić tezy o braku myślenia u zwierząt, za dodatkowe potwierdzenie przypuszczenia, że złagodził on swe stanowisko w omawianej kwestii /zob. wyżej przypis 26/. W rzeczywistości chodzi tu tylko o problem natury metodologicznej: co czynić w sytuacji, gdy nie sposób udowodnić ani istnienia danej własności, ani braku istnienia. Sam Descartes nigdy nie miał wątpliwości, iż myślenie właściwe jest tylko człowiekowi.
- 29 *Quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio sed non libero sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio sed non libero; et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium.* /In De An., II, 13, 398/. Cyt. za Krąpiec [51], s.497, przypis 8.
- 30 Zob. tamże. Tomistyczną teorię poznania instynktownego podaje Krąpiec [51], s.492-500; zob. także Krąpiec [52], s.43-44.
- 31 M I, 217-218; AT VII, 178-179.
- 32 Chodzi o to, że formy zdaniowe takie, jak "Każde S jest P" można rozumieć albo jako: "Klasa S jest zawarta w klasie P", albo jak: "Treść pojęcia S wchodzi w skład treści pojęcia P"; por. Scholz [67], s.45. Sam Arystoteles posługiwał się sformułowaniami przesłanek sylogizmu zarówno w ich interpretacji treściowej, jak i w interpretacji zakresowej; zob. Achmanow [1], s.223-224.
- 33 W pierwszej części księgi pierwszej swego dzieła *Elementa philosophiae* noszącej charakterystyczny tytuł *Computatio sive logica* Hobbes uzasadnia, że nazwy odnoszą się bezpośrednio do myśli.
- 34 Por. Nuchelmans [60], s.42. Zdaniem autora świadczy to, że w systemie Descartes'a idea jest zarówno znaczeniem, jak i desygnatem słowa. Jak zostanie uzasadnione poniżej, zagadnienie jest bardziej skomplikowane.
- 35 List do Chanut z 1 lutego 1647; AT IV, 604.
- 36 ND, 118; por. tamże s. 59-60, 65-66, 99-100.
- 37 Na tym właśnie polega walka między naturalnymi popędami a wolą; zob. ND, 61-63.
- 38 ND, 65-66; por. tamże s. 59-60.

39 M II, 244-245; AT V, 150.

40 Zob. PKU, 90-91; AT X, 445.

41 Descartes dyskutuje tam kwestię form substancjalnych, których realność zdecydowanie odrzucał; zob. AT III, 502.

42 Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses. List do Gibieufa z 19 stycznia 1642; AT III, 474.

43 ... nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam eius quod verbis illis significatur; AT VII, 160. Przekład w M I, 198 nie jest ścisły.

44 List do Mersenne'a z lipca 1641; AT III, 392-393. Por. list do Clerseliera z 12 stycznia 1646; AT IX - 1, 209-210.

45 M I, 11. Mówiąc o przedstawianiu Descartes używa czasownika representare; zob. AT VII, 8.

46 Por. Nuchelmans [60], s.42.

47 List do Mersenne'a z 22 lipca 1641; AT III, 417.

48 List do Mersenne'a z lipca 1641; AT III, 395.

49 Por. Nuchelmans [60], s.43.

50 Significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum. STh 2^a II^{ae}, 85, 1 ad 3.

51 Rozważania na ten temat Tomasz przeprowadza w STh I, 56. Zob. także Krąpiec [52], s.45-46.

52 Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus. STh I, 85, 2 ad 3.

53 Wszystko to należy odczytywać w kontekście omówionej w rozdz.II,p.2b scholastycznej teorii poznania.

54 Tą drogą pójde fenomenologowie próbując poprzez analizę danych "czystej" świadomości rozstrzygnąć kwestię istnienia rzeczywistości pozaumysłowej. Postawa taka będzie nie do przyjęcia dla tych wszystkich, którzy zakwestionują kartezjański dualizm antropologiczny. Filozofowie z kręgu filozofii analitycznej właśnie język uznają za jedyny przedmiot badań filozoficznych koncentrując się na analizie sposobów mówienia o świecie i odmian użycia słów, by w ten sposób rozstrzygnąć problem istnienia i poznawalności świata; ich postawa filozoficzna jest jednak zasadniczo anty-kartezjańska. Sontag [69] twierdzi, że metoda analityków jest rezultatem ich niezdolności do bezpośredniego zajęcia się problematyką ontologiczną, i porównuje ją do średniowiecznej tzw. teologii negatywnej.

- E. Gellner: w wydanej w 1959 r. książce *Words and Things* /tłum. polskie: *Słowa i rzeczy*, Warszawa 1984/ uzasadnia, że tzw. filozofia linwistyczna jest w rzeczywistości rezygnacją z myślenia filozoficznego. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że filozofia analityczna jest współczesnym odpowiednikiem zdegenerowanej scholastyki.
- 55 Szerzej na ten temat zob. Czarnawska [20], szczególnie s. 49-53.
- 56 Por. Żółtowski [79], s. 31.
- 57 Warto zwrócić uwagę na wypowiedź Descartes a zachowaną we fragmentach jego młodzieńczych pism: "Obecnie nauki są zamaskowane: po zdjęciu masek ukazałyby się bardzo pięknymi. Ten, kto dogłębnie przejrzy wzajemne powiązanie nauk, będzie mógł ogarnąć je umysłem równie łatwo, jak ciąg liczbowy"; AT X, 215.
- 58 M II, 244-245. *Memoriam intellectualem non nego; ea enim datur. Ut cum, audiens vocem R-E-X significare supremam potestatem, illud certe sit per memoriam intellectualem, cum nulla sit affinitas inter tres illas literas et earum significationem, ex qua illam haurirem, sed per memoriam intellectualem id memini, eas literas id denotare.* AT V, 150.
- 59 Zasada ta głosi, że w czasie posługiwania się znakiem nie myślimy o znaku jako takim /o nim, o jego częściach, strukturze, kontekście itp./, lecz wyłącznie o tym, czego znak ten jest znakiem. Zob. np. L. Koj, *Zasada przezroczystości a antynomie semantyczne*, "Studia Logica" XIV, 1963.
- 60 Zagadnienie to zostanie omówione w rozdz. IV, p. 1.
- 61 Szerzej na ten temat zob. Beck [8], s. 83 i n.
- 62 Zob. M I, 265.
- 63 Zob. S. Gniadek, *L'attitude des grammairiens du XVI^e siècle par rapport à la grammaire raisonnée*, "Studia Romanica Posnaniensia" VII, 1980.
- 64 Taką właśnie postawę przyjęli lingwiści działający w kręgu Port-Royal; zob. S. Gniadek, *Port-Royal et la querelle du 'bon usage'*, "Studia Romanica Posnaniensia" VIII, 1981. Pierwszą próbą realizacji postulatu gramatyki zgodnej z rozumem była napisana w 1660 roku *Grammaire générale et raisonnée*. Jej autorzy: filozof i teolog Antoine Arnauld oraz językoznawca Claude Lancelot, związani byli ściśle z kręgiem Port-Royal. Ich zamierzeniem było podjęcie próby stworzenia gramatyki uniwersalnej, tzn. formułującej zasady prawomocne dla wszystkich języków naturalnych, oraz racjonalnej, tzn. opartej na jedynie poprawnej metodzie naukowej czyli metodzie wypracowanej przez Descartes'a. Zapoczątkowana Gramatyka z Port-Royal tradycja racjonalistyczna w lingwistyce już odtąd nigdy całkowicie nie zaniknie, choć też i nie stanie się dominującą w badaniach językoznawców; zbyt duża była dysproporcja między głębokimi intuicjami a względnym ubóstwem aparatury metodologicznej, by mogła się za nią odpowiedzieć znacząca część badaczy. Dopiero w czasach współczesnych tradycja kartezjańska odżyje z całą mocą: Noam Chomsky, twórca transformacyjnej gramatyki generatywnej, położy u podstaw swej teorii tezę o wrodzoności struktur językowych mających naturę idei wrodzonych i świadomie nawiąże do Descartes'a jako swego poprzednika. Historyczny rodowód swej szkoły Chomsky przedstawił w książce *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, wydanej w 1966 r. Dobrze omówienie tego zagadnienia daje N. Kretzman w artykule *Transformationalism and the Port-Royal Grammar*, zamie-

szczonym jako posłowie do angielskiego przekładu Grammatyki /A.Arnauld, C.Lancelot, General and Rational Grammar: The Port-Royal Grammar. Ed. and trans. by J. Rieux and B.E.Rollin. Mouton, The Hague - Paris 1975/.

65 Przekonanie to nie pozostaje w sprzeczności z tezą zwolenników tzw. ewolucyjnej teorii poznania, głoszącą, że wrodzone struktury poznawcze mają genezę empiryczną i powstały w procesie ewolucyjnego kształtowania się mózgu; przyjmując tę tezę dokonuje się jedynie ustalenia momentu, od którego mózg staje się narzędziem umysłu. Ewolucyjną teorię poznania omawia G.Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 1975.

66 Sytuacji tej dotyczą tzw. twierdzenia Löwenheima-Sko-lema. Mówiąc najogólniej, głoszą one, że dla każdego języka utworzonego w celu ścisłego opisu danej dziedziny istnieją ponadto odmienne dziedziny, również opisywalne w tym języku. Zob. na ten temat J.Życiński, Wielość interpretacji a jedność prawdy w filozofii, "Studia Philosophiae Christianae" 22, 1, 1986; Zob. niżej przyp. 67.

67 Zob. A.Lemańska, Twierdzenie Sko-lema-Löwenheima i jego konsekwencje, "Studia Philosophiae Christianae" 22,2,1986. Autorka omawia przyczyny paradoksalności tych twierdzeń, głoszących przeciw, iż żadna teoria sformalizowana nie opisuje izomorficznie wyłącznie jednej dziedziny formalnej. Przyczynami tymi są: ekstensjonalność języka, ograniczoność środków języka, paradoksalność samego pojęcia nieskończoności oraz nieefektywność metod dowodzenia.

68 Zachodzi tu odwrotna sytuacja niż w przypadku dziedzin formalnych, gdzie jedna teoria ma wiele modeli. Zwraca na to uwagę A.Lemańska /zob. przypis 67/ przestrzegając przed przenoszeniem wniosków wynikających z twierdzeń Sko-lema-Löwenheima na języki niesformalizowane, jak to czyni Życiński /zob. przypis 66/.

PRZYPISY do ROZDZIAŁU IV

¹ M I, 446; AT VII, 391.

² non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideae sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire; AT III, 428-429.

³ Zob. M I, 426.

⁴ PKU, 15; AT X, 381.

⁵ Zob. PKU, 23-24; AT X, 379-380.

⁶ RM, 22-23.

⁷ mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola luce rationis nascitur, et ipsamet deductione certior est; AT X, 368. PKU, 12.

⁸ PKU, 8. ... illatio pura unius ab altero; AT X, 365.

⁹ PKU, 13. ... illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur; AT X, 369.

- 10 PKU, 13; AT X, 369.
- 11 PKU, 14; AT X, 370.
- 12 PKU, 8-9; AT X, 365. Pogląd, że umysł myli się w aspekcie treściowym a nie formalnym, powtórzony zostanie w Logice z Port-Royal: "w większości wypadków ludzie raczej dlatego błądzą, że opierają się w swych rozumowaniach na fałszywych założeniach, niż dlatego, że źle rozumują wyprowadzając wnioski ze swoich założeń"; Arnauld; Nicole, Logika, s.258. Ze stanowiskiem tym polemizował Leibniz; zob. Scholz [67], s.62-71.
- 13 PKU, 9; AT X, 365.
- 14 une science qui enseigne généralement à connaître les mesures de tous les corps; AT VI, 389.
- 15 précis et exact; AT VI, 389.
- 16 M I, 25; AT VII, 20.
- 17 à cause que la proportion, qui est entre les droites et les courbes n'étant pas connue, et même je crois ne le pouvant être par les hommes, on ne pourrait rien conclure de là qui fût exact et assuré; AT VI, 412. Por. Vuillemin [77], s.79-80 i 93-95.
- 18 Por. Joachim [41], s.41. Zob. także Beck [8], s.65-66.
- 19 M I, 176-177. Por. M II, 239 oraz ZF I, 10.
- 20 Por. Ingarden [40], s.179. Warto zasignalizować pokrewieństwo między kartezjańskim rozumieniem intuicji a fenomenologiczną koncepcją "ideacji"; zob. tamże, s.309-310.
- 21 Zob. PKU, 51, RM, 21 i M II, 293-294.
- 22 PKU, 51; AT X, 406. Por. AT III, 339-340.
- 23 Nie tylko dyskutanci Descartes'a mieli kłopoty ze zrozumieniem jego koncepcji dedukcji. Również współcześnie często utożsamia się dedukcję w rozumieniu Descartes'a z dedukcją w sensie logiki formalnej; przykładem zarzuty Y.Bar-Hillela, On lalic implication and the Cogito, w: tenże, Aspects of Language, Jerusalem-Amsterdam 1970. Por. wnikliwe uwagi Ingardena [40], s.324 i n. na temat traktowania intuicji przez matematyków.
- 24 Hacking [35], s.9 uważa, iż Descartes'a rozróżnienie intuicji i dedukcji jest "chiefly psychological", tzn. jeden musi dedukować to, co inny ujmie intuicją. Dlatego np. dowód może pomóc w uchwyceniu prawdy, ale tylko dlatego, że niektórzy mają "poor intellectual vision". Nieporozumieniem jest więc spór o naturę cogito ergo sum: dla jednego będzie to intuicja /dodajmy: jak dla samego Descartes'a/, inny będzie musiał potraktować to jako dedukcję.
- 25 Pascal, Myśli, nr 479. Porównanie Descartes'a i Pascala w tym aspekcie przeprowadza Beck [8], s.65.
- 26 Myśli, nr 23.
- 27 Rozróżnienie to zostało dokonane dopiero w czasach współczesnych i wyrażone w tzw. twierdzeniu o dedukcji. Najogólniej mówiąc, głosi ono, że jeżeli dany okres warunkowy jest tezą danego systemu, to w systemie tym z poprzednika tego okresu warunkowego wynika jego następnik.
- 28 Por. Beck [8], s.65-66.
- 29 PKU, 52; AT X, 407. Por. Chmaj [18], s.94-95.

- 30 PKU, 25; AT X, 381.
- 31 PKU, 25-26; AT X, 381-382.
- 32 PKU, 26; AT X, 383.
- 33 PKU, 26; AT X, 382.
- 34 PKU, 27; AT X, 383.
- 35 j.w.
- 36 Zob. PKU, 43; AT X, 399.
- 37 PKU, 62; AT X, 417.
- 38 PKU, 63; AT X, 418.
- 39 PKU, 64; AT X, 419.
- 40 j.w.
- 41 PKU, 63; AT X, 420.
- 42 PKU, 67; AT X, 422.
- 43 j.w.
- 44 Dyskusje nad tą kwestią streszcza Beck [8] , s.66-72; zob. także Morawiec [58] , s.110-111.
- 45 Zob. AT X, 217.
- 46 PKU, 17. Habet /.../ humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina /.../ iacta sunt; AT X, 373.
- 47 PKU, 18. ... prima rationis humanae rudimenta; AT X, 374.
- 48 PKU, 20. ... prima quaedam veritatem semina humanis

- ingeniis a natura insita; AT X, 376.
- 49 certains semenes de vérité qui sont naturellement en nos âmes; AT VI, 64.
- 50 Zob. AT X, 180-188.
- 51 Kreisheimer [50] , s.32 widzi w tym przekonaniu przyczynę dogmatycznego i subiektywnego zarazem charakteru filozofii Descartes'a.
- 52 Zob. PKU, 20.
- 53 Zob. RM, 22-23.
- 54 RM, 24-25.
- 55 Por. Brunschvicg [13] , s.123.
- 56 Por. Rosen [65] , s.20-22. Zagadnienie prawd wiecznych omówione zostanie w rozdz.V, p.3.
- 57 List do Marsenne'a z 15 kwietnia 1630; AT I, 137-138. Por. Chmaj [18] , s.121.
- 58 Zob. AT III, 660-662.
- 59 Zob. AT III, 663-668.
- 60 il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances; AT III, 665.
- 61 qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir; j.w.
- 62 sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; j.w.
- 63 AT III, 665-666.

- 64 AT III, 666-667.
- 65 Zob. ZF I, 47 i n. W wersji łacińskiej Descartes używa zwrotu *notiones simplices*, co w wersji francuskiej oddano przez *premières notions*.
- 66 ZF I, 68.
- 67 ZF I, 66.
- 68 M I, 45.
- 69 M I, 109-110.
- 70 ZF I, 54.
- 71 Zob. M I, 174-175 i 278-279.
- 72 ZF I, 45. *Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.* AT VIII - 1, 22.
- 73 M I, 264; AT VII, 220.
- 74 M I, 265.
- 75 M I, 265. Por. następującą uwagę w jednym z listów: "Nie przeczę temu, że w duszy lub w ciele mogą znajdować się właściwości, których idei w sobie nie posiadam; przeczę jedynie temu, jakoby to były własności sprzeciwiające się ideom posiadanym przeze mnie"; AT III, 478.
- 76 M I, 154. ... *complete intelligo quid sit corpus;* AT VII, 121.
- 77 M I, 154. ... *intelligo mentem esse rem completam;* AT VII, 121.
- 78 M I, 266. ... *sumendo scilicet intelligere complete et intelligere esse rem completam, in una et eadem significatione;* AT VII, 221.
- 79 Zob. M I, 11. Omówienie tego zagadnienia zob. Nuchelmans [60], s.39-41.
- 80 Wprowadzone rozróżnienie idei jako myślanej i idei jako uświadamianej sobie zostało zainspirowane rozróżnieniem treści bezpośredniej i treści zinterpretowanej idei wprowadzonym w: Gewirth [31]. W artykule [46] wyjaśniam, dlaczego nie pozostaje przy kategoriach Gewirtha. Najistotniejszy jest fakt, że rozróżnienie Gewirtha nie jest rozróżnieniem kartezjańskim, a jedynie pełni rolę swoistej "hipotezy" pozwalającej wyjaśnić wiele zagadnień i problemów związanych z systemem Descartes'a; proponowane przeze mnie rozwiązanie jest natomiast rezultatem analizy pewnych kategorii filozofii Descartes'a i nie wychodzi poza ramy wyznaczone przez te kategorie. Konsekwencją tego jest, że podczas gdy rozróżnienie Gewirtha faktycznie reifikuje ideę, sytuuje ją w obrębie umysłu jako swoisty obiekt, względem którego umysł pozostaje w relacji bezpośredniego ujęcia lub w relacji interpretowania, to podana wyżej propozycja pozostaje w zgodzie z kartezjańskim traktowaniem idei jako modyfikacji myślenia. Niemniej różnice te nie pociągają za sobą różnic co do mocy wyjaśniającej wprowadzonych kategorii, tzn. wszystko to, co daje się wyjaśnić za pomocą Gewirtha rozróżnienia dwu treści idei, daje się także wyjaśnić za pomocą wprowadzonego tutaj rozróżnienia dwu aspektów, w jakich umysł ujmuje ideę. Wzajemny stosunek idei i ujęcia /percepcji/ jest także przedmiotem rozpra-

wy Twardowskiego [76]. Idea została tam zinterpretowana jako pojęcie, percepcja zaś jako spostrzeżenie. Nie wydaje się jednak, by utożsamienie percepcji ze spostrzeżeniem w sensie Twardowskiego /tj. ze złożeniem wrażeń, zasady syntetyzującej oraz sądu/ dało się uzgodnić z pozostałymi kategoriami systemu Descartes'a. Twardowski nie tyle interpretuje kategorie kartezjańskie, co dopasowuje je do pojęć przez siebie wypracowanych.

81 M I, 198-199. Per realitatem obiectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea /.../ Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum obiectis, ea sunt in ipsis ideis obiective. Eadem dicuntur esse formaliter in idearum obiectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus; et eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint. AT VII, 161. Por. M I, 133-134.

82 To, co scholastycy i Descartes nazywali formalnym, Kant nazwał obiektywnym i współcześnie przyjęła się terminologia kantowska; termin "eminentnie" nie jest obecnie używany. Rozróżnienie między rzeczywistością obiektywną a rzeczywistością formalną idei potrzebne było Descartes'owi w kontekście problemu istnienia świata pozaumysłowego. Stąd nie wydaje mi się słuszną interpretacją, według której idee jako modi cogitandi posiadają swoją rzeczywistość formalną a jako reprezentacje rzeczywistość obiektywną; interpretację tę podaje Piłosof [61], s.16.

83 Zob. M I, 338.

84 ZF I, 63.

85 ZF I, 46.

86 Zob. np. następujące sformułowania: "nos idées ou notions" /AT VI, 38, 40/ oraz "ideas sive notiones" /AT VII, 440/, co na francuski przełożono jako "les notions ou les idées" /AT IX - 1, 239/. Zob. także przypis 44 do rozdz. II.

87 Przykładem takiej redukcji jest znana operacja nad woskiem z Medytacji drugiej; zob. M I, 38-43.

88 Zob. M I, 74-75.

PRZYPISY do ROZDZIAŁU V

¹ Zob. list do Mersenne'a z 27 sierpnia 1639; AT II, 570.

² Il examine ce que c'est la vérité; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fut vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer quid nominis à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot « vérité », en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. Et je crois le même de plusieurs au-

tres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse. Car, par exemple, celui qui se promène dans une salle, fait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit: est actus entis in potentia prout in potentia, et ainsi des autres. AT II, 596-597.

- ³ Podany przez Descartes'a przykład określenia ruchu przejęli scholastycy od Arystotelesa, który wyróżniając byt potencjalny i byt rzeczywisty wnioskuje stąd, że ruch jest urzeczywistnieniem bytu potencjalnego jako takiego /zob. Fiz., 200b/. Scholastycy wpisując arystotelesowską teorię zmiany w kontekst swej metafizyki określali ruch jako przechodzenie z możliwości w akt; por. np. takie oto określenie Tomasza z Akwinu: moveri sit exire de potentia in actum /STh I, 75, 1 ad 1/.
- ⁴ Arystoteles, Met., 1051b.
- ⁵ Met., 1051b.
- ⁶ Met., 1027b.
- ⁷ Met., 1027b.
- ⁸ Met., 1051b.
- ⁹ veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est; SG I, 59.
- ¹⁰ ut ita in re sit, sicut intellectus dicit; SG I, 59.
- ¹¹ Szerzej na ten temat zob. Krąpiec [51], s.134 i n.,

w szczególności przypis 11 na s.137. Zob. także Gabryl [30], s.10-16 oraz Reinstadler [63], s.132-134, 232-235.

- ¹² Similiter etiam veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter. De Ver. I, 2 ad 3. Por. STh I, 16, 2.
- ¹³ Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. I Sent. 19, 5, 1. Cyt. za Krąpiec [51], s.138, przypis 14.
- ¹⁴ veritas est adaequatio rei et intellectus; STh I, 16, 2, 2.
- ¹⁵ Por. Reinstadler [63], s.308 i n. Zob. także Adamczyk [2], s.97 i n. oraz Gabryl [30], s.10 i n.
- ¹⁶ Scholastycy wyróżniali także prawdę moralną, która według określenia Tomasza z Akwinu zawiera się "in conformitate signi ad significatum" /STh I, 21, 2, ad 2/ czyli w zgodności słów z myślami.
- ¹⁷ Por. Adamczyk [2], s.101. Warto dodać, że pozostałe transcendentalia, to rzecz, jedność, dobro i piękno. W szczególności dobro i prawda charakteryzowane były w tym samym aspekcie - ze względu na wyróżnienie w duszy dwu władz: pożądczej i poznawczej. Tomasz pisał: "In anima autem est vis cognitiva et appeti-

tiva. Convenientiam ergo entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum" /De Ver. I, 1. Por. STh I, 16, 3c/. Łączenie prawdy i dobra ma rodowód platoński /zob. Fajdros 246 E/; należy dodać, że w hierarchii pojęć /secundum rationem/ prawdę stawiano przed dobrem /zob. STh I, 16, 4/.

¹⁸ Zob. STh I, 16, 7c.

¹⁹ Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividensis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens; inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est; quod est intellectus componentis et dividensis /.../. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formantia definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae. De Ver. I, 3c. Por. Gabryl [30], s.14.

²⁰ Reinstadler [63], s.133 podaje następującą interpretację myśli Tomasza. W definicji prawdy logicznej słowo "rzecz" oznacza res menti obiectiva, słowo "intelekt" natomiast nie jest wzięte w znaczeniu władzy umysłu, lecz oznacza actus quo intellectus relationem illam obiectivam enuntiat; actus autem ille est iudicium. Dlatego właśnie prawda logiczna consistit in relatione conformitatis iudicii intellectus cum enuntiabili in re. A jednak wyliczając sfery ontyczne prawdy /prawda w umyśle Boga, w rzeczach, w umyśle ludzkim, w mowie/ Reinstadler pisze /s.310 przypis 3/, że prawda logiczna znajduje się in intellectu creato cognoscente essentias creaturarum.

²¹ Licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis; STh I, 16, 1 ad 3.

²² Virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem; STh I, 16, 1 ad 3.

²³ esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus; STh I, 16, 1 ad 3.

²⁴ cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; STh I, 16, 1c.

²⁵ terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu; STh I, 16, 1c.

²⁶ bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum... cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; STh I, 16, 1c.

- 27 res /.../ intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum; STh I, 16, 1c.
- 28 Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. STh I, 16, 1c.
- 29 quod quid est; STh I, 16, 2c.
- 30 inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius, inquantum est cognoscens; STh I, 16, 2c.
- 31 Sed tamen [intellectus] non apprehendit eam [= conformitatem sui ad rem intelligibilem], secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. STh I, 16, 2c.
- 32 Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. STh I, 16, 2c.
- 33 Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur 10 Metaphys. /com. 9/: sed sunt mensuratae ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. De Ver. I, 2c. Por. Reinstadler [63], s.309-310, przypis 3.
- 34 Do dziś głosi to neotomizm; zob. argumentację Krąpca [51], s.97 i n.
- 35 M I, 271. ... certitudinem vulgari maiorem; AT VII, 226.

- 36 M I, 271; AT VII, 226.
- 37 tamże.
- 38 ... examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat... ... qui serio student ad bonam mentem pervenire... AT X, 395. Zwrot bona mens rozumem w sensie sprawności umysłu, co wydaje mi się zgodne z charakterem metodologicznym rozprawy Descartes'a; L.Chmaj w PKU, 39 tłumaczy go jako "mądrość" idąc zapewne za przykładem francuskim G.Le Roya z 1932 r., gdzie użyto słowa la sagesse /zob. Brid., s.63/.
- 39 PKU, 39; AT X, 395. Por. PKU, 126.
- 40 PKU, 40. ... veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, sed tantummodo ab aliis duobus suam saepe originem ducere; AT X, 396.
- 41 Phantasma est principium nostrae cogitationis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; De Trin. VI, 2 ad 5. Por. STh I, 84, 7c oraz STh I, 89, 5c.
- 42 M I, 48; AT VII, 37.
- 43 Przypomnijmy, że teza ta była z jednej strony konsekwencją uznania rzeczywistości wewnątrzumysłowej za jedyny pierwotny fakt niepowątpiewalny, z drugiej zaś - rezultatem mechanistycznego stanowiska przyrodniczego Descartes'a. Zob. rozdz.II.
- 44 M I, 48; AT VII, 37. Również proste stwierdzenie doznań zmysłowych nie może być jako takie fałszywe; zob. M II, 39. Por. wyżej rozdz.II, p 2h.

45 Kenny [44] ocenia argumentację Descartes'a jako "dość dziwne rozumowanie", gdyż równie dobrze można by argumentować, że sądy same w sobie nie mogą być fałszywe. Otóż jest to właśnie zgodne z poglądem Descartes'a; cały artykuł Kenny'ego zdaje się być rezultatem niezrozumienia istoty Descartes'a teorii idei.

46 M I, 35. ... de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum; AT VII, 27.

47 Por. Krąpiec [51], s.154. Szersze omówienie zagadnienia można znaleźć w: Gabryl [30], s.343 i n. Warto zauważyć, że stanowisko takie zostało uznane za dogmatyczne przez jedną z odmian neotomizmu, tzw. szkołę lowańską. Przedstawiciele tej szkoły, z D. Mercierem na czele, postulowali, by filozofowanie rozpoczynać od odwołania się do cogito czyli bezpośrednich danych świadomości. Argumentowali, że taki kartezjański punkt wyjścia jest zgodny zarówno z filozofią Arystotelesa, jak i z poglądami Tomasa przedstawionymi w De Veritate. Poglądy lowańczyków były atakowane szczególnie przez E. Gilsona; zob. na ten temat Stępień [72], s.67-72. Zauważmy na marginesie, że praca Stępnia jest próbą pogodzenia tomistycznego i fenomenologicznego stanowiska w kwestii metody teorii poznania; autor jest przy tym przekonany, że tomistyczny styl filozofowania umożliwia dotarcie do ostatecznych racji przedmiotu poznania. Wyczerpujący przegląd stanowisk w ramach tomistycznych kierunków teoriopoznawczych zawarty jest w dodatku do pracy E. Gilsona, Realizm tomistyczny, Warszawa 1968, s.167-332.

48 Nawet współcześnie niektórzy zwolennicy klasycznej definicji prawdy uważają, że przy takim rozumieniu prawdy problem kryterium nie istnieje.

49 L'auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose: car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous les mêmes notions; mais est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs /par exemple tous ceux que nous connaissons/ peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion. AT II, 597-598; por. AT II, 629. To, że Descartes tak niepochlebnie ocenia wszystkich innych, jest w równej mierze wynikiem charakterystycznej dlań ironii, jak i przekonania o wielkiej wartości własnego podejścia do zagadnień filozoficznych i naukowych. Kreilsheimer [50], s.44 złośliwie zauważa, iż ogólny ton dzieła Descartes'a sugeruje, że wszyscy ludzie są równi z wyjątkiem Descartes'a.

50 W tym kontekście określeń "obiektywny" i "subiektywny" używam w ich współczesnym sensie.

51 Il veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes; pour moi, je distingue deux sortes d'instincts: l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel; c'est la lumière naturelle ou intuitus mentis, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi. AT II, 599. Por. rozważania o jasności i wyraźności doznań zmysłowych z M I, 109-110 omówione wyżej w rozdz. IV, p.5. Por. także rozdz. II, p.5.

52 Zob. np. M I, 20, M I, 45, RM, 6.

53 Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset; ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. AT VII, 35. Modyfikuję nieco przekład z M I, 45. W szczególności zamiast "pewne jasne i wyraźne ujęcie" tłumaczę: "jedno jasne i wyraźne ujęcie". Oddanie quaedam przez "pewne" jest wprawdzie adekwatne słownikowo, wprowadza jednak dwuznaczność sugerując, że może to być odpowiednik certa, jak w poprzednich dwóch zdaniach /tym bardziej, że w M I, 45 błędnie umieszczono przecinek po słowie "pewne"/. Tłumaczenie quaedam przez "jedno" nie narusza reguł słownikowych a jest zgodne z istotą wywodów Descartes'a i znajduje potwierdzenie w wersji francuskiej, gdzie użyto zwrotu une claire et distincte perception /AT IX - 1, 27/, co dopuszcza zarówno rozumienie w sensie "pewne", jak i w sensie "jedno".

54 Por. Czeżowski [23], s.112. Zob. także Dąbska [25], s.80.

55 Co potwierdzałoby pogląd Descartes'a, że logika jest pomocna w wyjaśnianiu i porządkowaniu zagadnień, nie zaś w sferze heurystyki, choć - dodajmy - samo uporządkowanie może być pomocne w odkrywaniu.

56 Zob. RM, 38, M I, 25-27, ZF I, 5.

57 RM, 40; AT VI, 33.

58 M I, 46; AT VII, 36. Por. list do Hyperaspisteses, AT III, 433-444.

59 Zakończenie: in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam oddane zostało na francuski następująco: que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois /zob. AT IX - 1, 28/.

60 RM, 45-46. Por. M I, 92.

61 Zob. SG I, 78-85.

62 Logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic per se impossibile. Talia autem impossibilia ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia. De Pot. VI. 1, ad 11.

63 Descartes omawia to zagadnienie w Odpowiedzi na zarzuty szóste /zob. M II, 31-32/. Zob. także AT I, 151-152 i AT IV, 118-119.

64 List do Mersenne'a z 27 maja 1630; AT I, 152.

65 List do Meslanda z 2 maja 1644; AT IV, 118.

66 la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; AT IV, 118. Zagadnienie to zostanie omówione w p. 3 i 4.

67 M I, 94; AT VII, 71. Podobnie pisał do Mersenne'a /zob. AT I, 150/ oraz odpowiadał Burmanowi /zob. M II, 298/.

68 Zob. ZF I, 3.

69 Zob. AT VI, 37-38, RM, 45, także ZF IV, 205-206.

70 RM, 11; AT VI, 9.

71 Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. AT VI, 38-39. Por. rozważania z końca poprzedniego punktu.

72 toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela. AT VI, 40. Nieznacznie modyfikuję przekład z RM, 47.

73 La vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux, encore que d'ailleurs on veuille supposer qu'il n'est pas vrai que cet être infini existe. List do Clerselliera z 23 kwietnia 1649; AT V, 356.

74 M I, 86. Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid; AT VII, 65. W wersji francuskiej zwrot non merum nihil oddany został przez non pas un pur néant /AT IX - 1, 51/. Por. M I, 25.

75 Por. Rome [64]. Autorka sądzi także, iż skoro Descartes uczynił Boga arbitralnym stwórcą prawd, to miał powody, by obawiać się, iż prawda traci wszelkie obiektywne znaczenie. Zważywszy na to, jaka była Descarte-

s'a koncepcja Boga, nie wydaje mi się, by można było zaakceptować ten pogląd.

76 sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie; AT VI, 8. Przekład z RM, 11 /"zawsze tylko jeden"/ nie jest ścisły.

77 [si vous considérez que], n'y ayant qu'une vérité de chaque chose; AT VI, 21.

78 Zob. RM, 25; AT VI, 21.

79 RM, 25. Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique; AT VI, 21. Por. rozważania z rozdz. IV, p.3.

80 Zob. np. M I, 25, 49 lub RM, 16.

81 Zapewne dla każdego filozofa przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego jest naturalne, co jeszcze samo nie determinuje poglądów na temat strony jakościowej świata. Przekonanie to może jednak pozostać tylko przekonaniem, jeśli sądzi się, że nie można go udowodnić; taka jest właśnie geneza różnych postaci idealizmu immanentnego i stąd też wywodzi się suponowany przez wiele systemów solipsyzm. Odwoływanie się w takich przypadkach /jak to czynią tomiści; zob. np. Krąpiec [51], s.108-109/ do pomocy zdrowego rozsądku jest po prostu nieporozumieniem.

82 M I, 203. Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat; AT VII, 164.

83 M I, 203. Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens, potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae. AT VII, 165.

- 84 M I, 203. Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata eius causa. AT VII, 165.
- 85 M I, 203. Unde etiam sequitur, realitatem obiectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas, non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter, contineatur. AT VII, 165.
- 86 M I, 203; AT VII, 165.
- 87 M I, 53-54.
- 88 Zob. M I, 135.
- 89 Przecież nawet idee skonstruowane utworzone są przez umysł z elementów od niego niezależnych ani co do swego istnienia, ani co do swej formy. Zob. wyżej rozdz. II.
- 90 M I, 337-338. ... vulgo dicant res externas esse subiective seu formaliter in seipsis, obiective autem seu idealiter in intellectu; AT VII, 285.
- 91 Zob. M I, 55 i n.
- 92 Descartes pisze: Atque haec sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem praesupponit /AT VII, 79/, co w wersji francuskiej zostało doprecyzowane: Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne presuppose point ma pensée /AT IX - 1,63/.
- 93 M I, 105; AT VII, 79-80.
- 94 Zob. M I, 106-118; AT VII, 80-90. Zagadnienie to zostało już poruszone w rozdz. IV, p.5.
- 95 M I, 106. Wersja francuska /zob. AT IX - 1,64/ lepiej

oddaje intencje Descartes'a niż oryginalną łacińską /zob. AT VII, 80/; frazę: vel Deum ipsum, vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam zastąpio no zwrotem: Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées.

- 96 M I, 49-50. Cum hic dico me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum. Quae duo multum discrepant; AT VII, 38.
- 97 Zob. M I, 50 /AT VII, 38-39/ oraz AT IX - 1, 30.
- 98 M I, 49.
- 99 Zob. wyżej rozdz. II, p.4.
- 100 Ea quae sunt naturalia, mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cogitationem naturalem aliqua opinio, vel fides homini a Deo immittitur. SG I, 7.
- 101 Zob. np. SG II, 55 lub STh I, 75, 6.
- 102 Duns Szkot a za nim wielu późniejszych scholastyków odrzuca ten dowód proponując zastąpić go dowodem ze sprawiedliwości Boga. Zob. cytowane wydanie STh, s. 473, przypis 6.
- 103 Także uzasadniając, że prawda jest dostępna umysłowi Tomasz argumentuje m.in. poprzez wskazanie, że umysł z natury pragnie ująć w pełni poznawany przedmiot i że takie naturalne pragnienie nie może być próżne; zob. De Ver. I, 9.
- 104 Zob. uwagi Tomasza na temat platonizmu m.in. w:

- STh I, 84, 3c oraz STh I, 85, 1c.
- 105 ens /.../ proprie est in rebus; STh I, 16, 3, 1.
- 106 verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus; STh I, 16, 3 ad 1.
- 107 Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione; STh I, 16, 3 ad 1.
- 108 Tomasz pisał wprost: verum habet ordinem ad cognitionem; STh I, 16, 3c.
- 109 Verum /.../ quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato; STh I, 16, 3 ad 1.
- 110 Zob. np. SG I, 22 lub STh I, 3. Tomasz używał zarówno sformułowań typu: in Deo sit idem essentia et esse /STh I, 3, 4/, jak i typu: est idem esse Dei quod et substantia /De Pot. VII, 2 ad 1/.
- 111 Podstawą tych wywodów jest teza o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie. U schyłku scholastyki Suarez zakwestionował ten pogląd głosząc tezę o różnicy jedynie pojęciowej; zob. Reinstadler [63], s.289-296. Jest to jeden z głównych argumentów tych, którzy wyprowadzają filozofię Descartes'a zarówno ze scholastyki, jak i neoplatonizmu Augustyna czy Bonawentury; zob. w szczególności Koyré [49].
- 112 Koncepcja partycypacji bytów w Bycie jest pochodzenia neoplatońskiego. Sposób rozumienia tej kategorii w ramach arystotelizującego systemu Tomasza nie jest w pełni jasny i współcześni tomiści podają różne interpretacje; zob. Z.J.Zdybicka, Partycypacja bytu, Lublin 1972.
- 113 Sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. STh I, 16, 5c. Por. SG I, 60-62.
- 114 Szerzej na ten temat zob. Swieżawski [73], s.159-160 oraz Adamczyk [2], s.97-101.
- 115 Przecież teza o zasadniczej odrębności Stwórcy od stworzeń jest w scholastyce aksjematem, a nie wnioskiem.
- 116 Veritas, quae est in ipsa re, nihil aliud est, quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans. De Ver. I, 4c.
- 117 Por. Adamczyk [2], s.101.
- 118 Zob. wyżej rozdz.II, p.6.
- 119 W ten sposób Tomaszowi zgadzało się jego filozofowanie z tym, co głosiło Pismo św., gdzie w Starym Testamencie Bóg określa się: Ego sum qui sum /Ex. 3,14/ a w Nowym Testamencie Chrystus mówi o sobie: Ego sum via, et veritas, et vita /J. 14, 6/. I nie jest to dziwne, skoro filozofowanie to podjęte zostało właśnie w tym celu, by wypracować filozoficzne podstawy teologii. Do cytowanych fragmentów biblijnych Tomasz nawiązuje wprost bardzo często; zob. STh I, 2, 3c, I, 13, 11, I 2, 1, I, 3, 3.

- 120 Por. rozważania Kenningtona [42]. Zwraca on uwagę m.in. na ciekawy fakt, że pisząc o mocy demona Descartes określa go jako *summe potens* oraz jako *potentissimus*, podczas gdy określenia *qui potest omnia* oraz *omnipotens* stosuje wyłącznie w odniesieniu do Boga. Z Kenningtonem polemizował Caton [16] sprowadzając zagadnienie do kwestii, czy Descartes pozostawia jakąkolwiek sferę poznania poza zasięgiem metodycznego wątplenia. Wystąpienie Catona zdaje się być wynikiem niezbyt dogłębnego wczucia się w ducha filozofii Descartes'a; por. odpowiedź Kenningtona [43] oraz kończącą dyskusję wypowiedź Catona [17]. Por. także rozważania Brehiera [12] i Rome [64], które mogą być za potwierdzające w pełni sedno stanowiska Kenningtona. W szerszym kontekście natury ludzkiej umieszcza całe zagadnienie Bastide [6].
- 121 M I, 203; AT VII, 164-165. Por. M I, 277-278, M I, 140-144 oraz AT V, 545-546. Szczególnie obszernie wyjaśnia Descartes tę kwestię w odpowiedzi na zarzuty Arnaulda; zob. M I, 282-291.
- 122 Zob. M I, 143 i M I, 284.
- 123 ZF I, 20. Por. RM, 41-42 i M I, 63-64.
- 124 Przedstawiona tu interpretacja prawdy metafizycznej jako konsekwencji rozumienia Boga jako przyczyny samego siebie pochodzi od Rome [64]. Por. także Brehier [12].
- 125 M II, 27; AT VII, 428.
- 126 List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630; AT I, 146.
- 127 tamże.
- 128 *Tales sunt mathematicae demonstrationes; talis est*

cognitio quod res materiales existant; et talia sunt evidentia omnia ratiotinia, quae de ipsis fiunt. AT VIII - 1, 328. Dają przekład bardziej dosłowny niż w ZF I, 206. W wersji francuskiej fragment ten jest bardziej rozbudowany: wskazuje się na jasność ujęcia prawd matematycznych, podkreśla się z naciskiem pewność poznania istnienia ciał oraz akcentuje się, że wszelkie /nie tylko matematyczne/ dowody twierdzeń o ciałach są pewne, jeśli są oczywiste; zob. AT IX - 2, 324.

- 129 Zob. *Le Monde ou Traité de la Lumière*, w: AT XI, 3 i n. oraz *Zasady filozofii*, w szczególności cz. II. Najdonioślejsze z tych praw, to prawo zachowania ruchu /we wszechświecie zachowana jest zawsze ta sama ilość ruchu/ oraz, powtórzona przez Newtona jako pierwsze prawo ruchu, zasada bezwładności /ciało poruszające się będzie się poruszać zawsze, jeśli nie działa na nie żadna siła/. Wykład praw ruchu w *Le Monde* różni się od podanego w *Zasadach filozofii*. Szersze omówienie zagadnienia znaleźć można w monografiach: Chwaj [18], s. 176-179 i Scott [68], s. 160-166.
- 130 Zob. *Le Monde*, w: AT XI, 48.
- 131 Odpowiedni fragment z *Le Monde* brzmi: *si Dieu avoit créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci* /AT XI, 47/. Nie jest to sformułowanie jednoznaczne i można by je rozumieć także jako wyraz poglądu, że w każdym świecie działałyby z konieczności te same prawa. Taka interpretacja byłaby jednak niezgodna z tezą Descartes'a o absolutnej wolności stwórczej Boga /zob. niżej p. 3 i 4/. Analogiczny fragment z *Rozprawy o metodzie* jest sformułowany następująco: *elles [= les lois de*

la nature] sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquaissent d'être observées /AT VI, 43/. To sformułowanie można rozumieć w sposób potwierdzający przyjętą interpretację stanowiska Descartes'a, zgodnie z którą chodzi tu o adekwatność struktury poznawczej umysłu ze strukturą wszechświata, a nie o absolutną konieczność ustalenia przez Boga takich a nie innych praw. Zob. także ZF II, 22.

132 ZF, s.367.

133 Jest to przejaw pragnienia, tak powszechnego w XVII stuleciu, znalezienia nauki uniwersalnej. Descartes chciał widzieć swą metodę jako wystarczający środek uprawiania nauki w jednolity sposób; por. rozważania z rozdz.IV. Lafleur [55] zwraca uwagę na pewne przesunięcie akcentu, jakie z czasem wystąpiło w filozofowaniu Descartes'a: od olbrzymiej płodności ściśle naukowej wcześniejszych lat do bardziej umiarkowanych w radykalizmie i mniej licznych prac filozoficznych wieku dojrzałego.

134 Cyt. za Hall [36] , s.251. R.Boyle żył w latach 1627-1691; zasłynął eksperymentami chemicznymi i fizycznymi.

135 Krailsheimer [50] , s.31-46 czyni w tym miejscu analogię z rajską jabłonią przeprowadzając dość swobodne ale pouczające i inspirowane rozważania nad kartezjańskim moi, które stało się samowystarczalne zawierając obietnicy eritis sicut dii /Gen. 3,5/.

136 Impossible est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici - pisał Tomasz w SG I, 32. A skoro niemożliwe jest orzekanie jednoznaczne, pozostawało orzekanie przez analogię; zob. SG I, 34.

137 Zwraca na to uwagę Rome [64] .

138 Stąd z pewnością brały się często powtarzane przez Descartes'a zastrzeżenia, że nie będzie zajmował się kwestiami teologicznymi. Najczęściej wyraża to w takim stylu, jak w jednym z listów do Mersenne'a: "Punkty 4, 5, 8, 9 i ostatnie Twego listu dotyczą kwestii teologicznych i dlatego, jeśli pozwolisz, nie będę się nimi zajmował" /AT I, 153/. Zob. także Asmus [3] , s.50-51.

139 agit toujours de même façon; AT XI, 38.

140 agissant toujours en même sorte, il produit toujours le même effet; AT XI, 43.

141 Car, supposant qu'il a mis certaine quantité de mouvements dans toute la matiere en général, des le premier instant qu'il l'a créée, il faut avouer qu'il y en conserve toujours autant, ou ne pas croire qu'il agisse toujours en même sorte. AT XI, 43.

142 ZF II, 36. Por. także AT V, 135.

143 Por. Asmus [3] , s.142.

144 Cum Deus sit causa entis, in quantum est ens /.../, oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens. Providet enim rebus in quantum est causa eorum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium. SG III, 75.

145 Skorzystajmy z przykładu z komedii Moliera: opium usypia, ponieważ jest w nim siła usypiająca.

- 146 Zob. Arystoteles, Met., 1072a - 1073a.
- 147 Zob. np. prace Gilsona: Duch filozofii średniowiecznej oraz Bóg i filozofia.
- 148 W ujęciu scholastycznym cała kwestia sprowadzi się ostatecznie do problemu łaski; a ten problem można stawiać jako beznadziejne /co tak podkreślał św. Augustyn/ pytanie, dlaczego łaska boża działa wybiórczo.
- 149 Zob. M II, 12-13. Cytowane przez autorów Zarzutów fragmenty, to odpowiednio: I Kor. 8, 2 oraz Koh. 8, 17.
- 150 Zob. M II, 28-31; AT VII, 429-431.
- 151 Tekst Wulgaty jest dokładnym oddaniem wieloznaczności składniowej greckiego oryginału: *εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*. Również współczesne Descartes'owi przekłady na języki nowożytne dokładnie odpowiadały oryginałowi. Tłumaczenie francuskie, wykorzystane we francuskim przekładzie Medytacji /zob. AT IX - 1, 231/ brzmiało: *Que si quelqu'un aime Dieu, icelui est connu de lui*. Dla porównania podajmy niemieckie tłumaczenie Lutra: *So aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt*, oraz polskie J. Wujka: *Lecz jeśli kto miłuje Boga, ten poznany jest od niego*.
- 152 Wymowa całości przemawia za drugim rozumieniem. W polskim przekładzie tzw. Biblii Tysiąclecia /wyd.2/ zdanie to oddano następująco: *"Jeżeli zaś ktoś miłuje Boga, ten jest również uznany przez Boga"*.
- 153 M II, 31. *Certe humanam animam non esse corpoream naturali ratione probare conatus sum; sed an sursum sit ascensura, sola fide cognosci posse concedo*. AT VII,
431. W przekładzie francuskim mowa jest o radowaniu się chwałą Boga: *si elle [= l'âme] jouira de la gloire de Dieu*; AT IX - 1, 232.
- 154 *Pour les vérités éternelles, je dis derechef que sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que ex hoc ipso quod aliquid velit, et ideo tantum talis res est vera. Il ne faut donc pas dire que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres*. List do Mersenne'a z 6 maja 1630; AT I, 149-150.
- 155 Zob. AT I, 135-147.
- 156 Zob. wyżej rozdz. IV, p. 3.
- 157 AT I, 144-145.
- 158 Zob. AT II, 138. Brehier [12] myli się twierdząc, że pierwsza po 1630 r. wzmianka o prawdach stworzonych pojawia się w odpowiedzi Gassendiemu, a więc po 11 latach.
- 159 M I, 445; AT VII, 380.
- 160 Zob. M I, 377.
- 161 Zob. M II, 15; AT VII, 418.

162 Zob. M II, 35-37; AT VII, 435-436.

163 Zob. AT III, 430.

164 Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates. Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et toutpuissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras: car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée.
AT I, 151-152.

165 Por. Brehier [12] oraz Boutroux [10], s.71-85. Oczywiście, prawdy wieczne to nie tylko prawdy matematyczne, choć przede wszystkim takie podaje Descartes jako przykłady.

166 Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius /distinctio autem est pluralitatis principium/, oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum

considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi. SG I, 54. Por. SG I, 65. Należy wziąć tu pod uwagę rozróżnienie idei jako podobieństwa rzeczy i idei jako racji rzeczy omówione w rozdz. II, p.6.

167 Tomasz powołuje się na Augustyna De ideis. W tekście tym Augustyn powołuje się wprost na Platona umieszczając jedynie owe wieczne i niezmienne idee w umyśle bożym; wspomina też o naturalnej hierarchii idei umieszczając na czele duszę rozumianą quando pura est. Mówiąc cały czas o racjach rzeczy Augustyn - w przeciwieństwie do Tomasza - nie czyni rozróżnienia między ideą jako racją a ideą jako wzorcem: Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare.

168 Por. Brehier [12].

169 Jeśli do danej liczby doda się lub od niej odejmie jedność, to zmieni się gatunek liczby; analogicznie w definicji - jedna dodana lub odjęta różnica zmienia gatunek, np. różnią się gatunkowo: substancja zmysłowa z określeniem "rozumna" i bez tego określenia. Zob. SG I, 54; por. Arystoteles, Met., s.209-211.

170 Quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera et quodammodo non. STh I, 16, 6c.

171 Omnes [sc. res] verae una prima veritate cui unum-

quodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentialae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae. STh I, 16, 6c.

172 Zob. STh I, 16, 8.

173 Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus; quia veritas intellectus divini est ipse Deus. STh I, 16, 7c.

174 Sed horum [propositionum /?/] veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna. STh I, 16, 7, 1.

175 Ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina. STh I, 16, 7 ad 1.

176 Zob. STh I, 16, 7 ad 2.

177 Zob. rozdz. I, p. 4. Gdy Gassendi zaniepokojony możliwością przyjmowania przez Descartes'a jakiejś wiecznej natury niezależnej od Boga będzie się domyślał, że chodzi tu zapewne o uniwersalia i z tak zinterpretowanymi poglądami Descartes'a podejmie polemikę /zob. M I, 378-381/, ten skwituje to jednym zdaniem: "Co wypowiesz następnie przeciw powszechnikom dialektyków, to mnie nie dotyczy, ponieważ rozumiem je nie tak jak oni" /M I, 445/.

178 Zob. np. M I, 24, 176, 427, AT III, 66, a przede wszystkim ZF I, 58-59.

179 Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées

du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit... Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, ne quidem ratione. AT I, 152-153.

180 Zob. wyżej rozdz. II.

181 Por. wyżej rozdz. II, p. 6.

182 Klasyczne już dziełko Boutroux [10] jest w istocie omówieniem podstawowych tez filozofii Descartes'a i faktycznie autor nie czyni merytorycznego rozróżnienia między ideą wrodzoną a prawdą wieczną.

183 Zob. AT IV, 111-112, AT V, 219-224, 267-279. Zagadnienie to omówione zostanie w następnym punkcie.

184 Por. Rome [64].

185 łączy się z tym jeszcze jedna analogia: między wolnością woli boskiej a wolnością woli człowieka. Zagadnienie to omawia Rosèn [65] wskazując, że w szczególności panowanie nad matematyką i w konsekwencji nad matematyczną fizyką przybliżyła moc woli ludzkiej do mocy woli boskiej; por. także Boutroux [10], s. 89 i n. Z tym z kolei łączy się podkreślana przez Rosena rola wyobraźni: o ile w Bogu wola i intelekt są tym samym, o tyle w przypadku człowieka brak jest powiązania między tym, co chce on czynić, a tym, co czynić może; funkcja spełniana przez wyobraźnię miałaby dostarczać takiego powiązania. Niezależnie od

- dyskusyjności dokonanych przez Rosena interpretacji /jak i jego postulatu, by opozycję monizm-dualizm, biorąc się rzekomo z nieporozumień, zastąpić jakimś trynaryzmem/ samo zagadnienie jest interesujące, wykracza jednak poza ramy niniejszych rozważań. Klasyyczną pracą omawiającą stanowisko Descartes'a w kwestii roli wyobraźni w procesie poznania matematycznego jest Boutroux [11]. Autor podkreśla istotną rolę wyobraźni jako towarzyszącej operacjom na ideach.
- 186 Ograniczenia możliwości ludzkich w porządku przyrodniczym są spowodowane trudnościami natury "technicznej" i są modyfikowane postępami wiedzy.
- 187 Zob. np. Frankfurt [29].
- 188 Por. La Croix [54]. Artykuł ten jest dyskusją z artykułem Frankfurt [29].
- 189 Por. rozważania z rozdz. V p. 2. La Croix [54] nie przytacza takiej argumentacji, lecz odrzuca drugie rozumienie omawianej tezy na podstawie wypowiedzi samego Descartes'a, który określa prawdy wieczne jako współ-wieczne Bogu. Zagadnienie to podejmę poniżej.
- 190 Zob. w szczególności M I, 445; AT VII, 380.
- 191 Por. La Croix [54]. W rozważaniach niniejszego punktu korzystam głównie z ustaleń dokonanych przez R.R. La Croix.
- 192 M II, 35; AT VII, 435.
- 193 j.w.
- 194 Nec Deus ostenderet potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent; sed contra, illam in hoc testaretur esse finitam, quod res semel creatae non amplius ab eo penderent. List do Hyperaspistes; AT III, 429.
- 195 Nec recido in foveam a me paratam, cum dico fieri non posse, ut Deus quicquam aliter destruat quam cessando a suo concursu, quia alioqui per positivam actionem veniret in non ens. Magna enim differentia est inter ea quae fiunt per positivam Dei actionem, quae omnia non possunt non esse valde bona; et ea quae ob cessationem positivae actionis eveniunt, ut omnia mala et peccata, et destructio alicuius entis, si unquam aliquid existens destruetur. AT III, 429-430.
- 196 Neque enim pro nota impotentiae sumimus, quod quis non possit facere id quod non intelligimus esse possibile, sed tantum quod non possit aliquid facere ex iis, quae tanquam possibilium distincte percipimus. List do More'a z 5 lutego 1649; AT V, 273.
- 197 Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance. List do Merslanda z 2 maja 1644; AT IV, 119.
- 198 Sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit nisi sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. List do Arnaulda z 29 lipca 1648; AT V, 224.
- 199 Ego vero, cum sciam meum intellectum esse finitum et Dei potentiam infinitam, nihil unquam de hac determino; sed considero duntaxat quid possit a me percipi vel non percipi, et caveo diligenter ne iudicium ullum meum a perceptione dissentiat. Quapropter audacter affirmo Deum posse id omne quod possibile esse percipio; non autem e contra audacter nego illum

- posse id, quod conceptui meo repugnat, sed dico tantum implicare contradictionem. List do More'a z 5 lutego 1649; AT V, 272.
- 200 Różnice między myśleniem matematycznym Descartes'a a myśleniem matematycznym Kanta i Fichtego omawia Vuillemin [77], s.119-127.
- 201 A.Staruszkiewicz, Co znaczą słowa Einsteina »Bóg jest pomysłowy, lecz nie złośliwy« , "Roczniki Filozoficzne" 28, 3, 1980, 67-69.
- 202 tamże.
- 203 Por. Tatarkiewicz [74]. Kolejne wyjaśnienie poda Kant postulując poznawczą zależność bytu od umysłu.
- 204 M I, 440; AT VII, 375.
- 205 PKU, 24; AT X, 380.
- 206 PKU, 67; AT X, 422-423.
- 207 Zob. wyżej rozdz.V p.1. Por. PKU, 67-68; AT X, 423.
- 208 Por. Gewirth [31].
- 209 Por. Chmaj [18], s.161-163.
- 210 Zob. list do Mersenne'a z 18 grudnia 1629; AT I, 85.
- 211 Zob. list do Mersenne'a z 23 grudnia 1630; AT I, 196.
- 212 RM, 74; AT VI, 63.
- 213 Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes. AT VI, 63-64. Modyfikuję przekład z RM, 74. W łacińskim przekładzie Rozprawy /AT VI, 575/ francuskie tirer oddano przez educere.
- 214 Por. Gewirth [31].
- 215 M I, 426; AT VII, 361-362.
- 216 Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes; et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre, et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître. AT VI, 64. Modyfikuję przekład z RM, 74-75.
- 217 Por. także początek cz.V Rozprawy o metodzie, gdzie Descartes pisze o wyprowadzaniu wszystkich zjawisk z praw, które Bóg ustanowił w przyrodzie i odcisnął ich pojęcia /notions/ w naszych duszach; zob. RM, 49-50 i AT VI, 41.
- 218 Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. AT VI, 64. Modyfikuję przekład z RM, 75. Słowo ou oddaję przez "albo" sugerując się przekładem łaciń-

- kim /zob. AT VI, 576/, w którym użyto aut.
- 219 W jednym z wczesnych listów do Mersenne'a /z 10 maja 1632/ czyni Descartes uwagę, iż odkrycie naturalnego porządku wśród ciał niebieskich miałoby istotne znaczenie dla postępu wiedzy: par son moyen on pourrait connaître a priori toutes les diverses formes et essences des corps terrestres, au lieu que, sans elle [= la connaissance de cet ordre], il nous faut contenter de les deviner a posteriori, et par leurs effets. AT I, 250-251.
- 220 Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences, qui scient telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre. AT VI, 64-65.
- 221 Zakończenie cytowanego wyżej tekstu jest sformułowane dość zawile. Tłumacz na język łaciński oddał je bardziej przejrzysto pisząc, iż chodzi tu o takie eksperymenty, ut eorum idem non sit futurus eventus, si hoc modo, quam si illo explicetur; AT VI, 576.
- 222 Descartes pisze, że gdyby nawet miał tysiąckrotnie większe dochody, to jeszcze byłyby niewystarczające /zob. RM, 76/. Czyni też sarkastyczną uwagę, że uczonemu nie są potrzebne dobre rady, lecz pomoc finansowa /zob. RM, 83-84'.
- 223 Zob. RM, 85-86.
- 224 Por. Crombie [19], s.374-375.
- 225 Zagadnienie to zostanie omówione w następnym punkcie.
- 226 List do Mersenne'a z 11 października 1638; AT II, 380. Por. Crombie [19], s.203.
- 227 List do Mersenne'a z 15 listopada 1638; AT II, 433.
- 228 List do Mersenne'a z 27 maja 1638; AT II, 143.
- 229 W. Harvey żył w latach 1578-1657. Jego dzieło De motu cordis, w którym opisał proces zwany obecnie dużym krążeniem krwi, ukazało się w 1628 roku. Od niego też pochodzi zasada omne vivum ex ovo.
- 230 Rozprawa ta miała wchodzić w skład traktatu Le Monde, jednak Descartes na wiadomość o potępieniu Galileusza rezygnuje z opublikowania całości. Dopiero po jego śmierci praca została wydana w 1664 r., bez zaginionych części XVI i XVII. Część drugą tego wydania stanowi Traité de l'homme; dwa lata wcześniej ukazał się przekład łaciński.
- 231 Zob. AT XI, 119-202. Streszczenie tych rozważań podał Descartes w cz.V Rozprawy o metodzie; zob. RM, 54-64. Wnikliwe omówienie biofizyki Descartes'a podaje Carter [14]. Por. także Crombie [19], s.292-299, Hall [36], s.180-184, Spink [71], s.233-237.
- 232 De motu cordis, rozdz.8. Cyt. za Crombie [19], s.285. Do kwestii ruchu kolistego powrócę niżej.
- 233 Zob. drugą część rozprawy w: AT XI, 228-245.
- 234 Et toutefois cela ne prouve autre chose, sinon que

- les expériences meme nous donnent souvent occasion de nous tromper, lorsque nous n'examinons pas assez toutes les causes qu'elles peuvent avoir. /.../ Mais afin de pouvoir remarquer laquelle de ces deux causes est la vraie, il faut considerer d'autres expériences qui ne puissent convenir à l'une et à l'autre. AT XI, 242. Por. Crombie [19] , s.377-378.
- 235 W *Traité de l'homme* Descartes używa charakterystycznych sformułowań, jak np.: Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre; AT XI, 120 /podkreślenie moje - J.K./ . Por. Crombie [19] , s.294. Zob. niżej przypis 243.
- 236 RM, 51.
- 237 Tych błędów było sporo, w szczególności fałszywa okazała się teoria wirów. Będzie to z satysfakcją odnotowywał Newton, który swoje podstawowe dzieło napisze częściowo w formie polemiki z systemem i metodą Descartes'a, co uwidoczni już w tytule użyciem zwrotu "principia mathematica" jako opozycyjnego do Descartes'a "principia philosophiae". Faktem jest, że zapoczątkowane przez Newtona, a kontynuowane przez innych Anglików połączenie metody matematycznej z metodą eksperymentalną okazało się skuteczniejsze niż kartezjańskie łączenie filozofowania z eksperymentem.
- 238 Zob. Arystoteles, *Fiz.*, 265a - 266a.
- 239 De motu cordis, rozdz.8. Cyt. za Crombie [19] , s.290.
- 240 Fludd żył w latach 1574-1637. Jego poglądy naukowe i filozoficzne omawia Debus [26] , s.105-127.
- 241 Szersze omówienie tych zagadnień daje Crombie [19] , s.378-383.
- 242 Por. Hall [36] , s.212-221.
- 243 Warto zwrócić uwagę, choć wykracza to poza tematykę niniejszych rozważań, na rozumienie przez Descartes'a roli hipotez w badaniach naukowych. Ponieważ dane zjawisko może być spowodowane różnymi przyczynami i trzeba dopiero ustalić tę jedną faktycznie działającą w danym przypadku, stąd hipotezy nie muszą być zdaniem, o których wiadomo, że są prawdziwymi, byle tylko ich konsekwencje zgadzały się z doświadczeniem, co wystarcza w praktyce, umożliwia bowiem skuteczne działanie i opanowywanie przyrody. Pogląd taki Descartes wyowiada przede wszystkim w *Zasadach filozofii* /zob. ZF III, 44, IV, 204/. Co więcej, Descartes twierdzi, że wolno przyjmować hipotezy, o których wiadomo, że są fałszywe; głosi to nie tylko w *Zasadach filozofii* /zob. ZF III, 45, IV, 1/, ale także wcześniej w *Dioptryce* /zob. AT VI, 83/, *Meteorach* /zob. AT VI, 233/ i *Le Monde* /zob. AT XI, 33/; odpowiadając na zarzuty Gassendiego napisze: "w celu wyjaśnienia prawdy często z pożytkiem przyjmuje się /.../ rzeczy fałszywe za prawdziwe" /M I, 413/. Był więc Descartes jeśli nie pierwszym, to jednym z pierwszych, którzy świadomie przyjmowali metodologiczną użyteczność fikcji w postępowaniu badawczym. Dąbska [24] uważa, że Descartes posługiwał się faktycznie dwiema różnymi metodologiami: jedną oficjalną, wyłożoną w *Prawidłach*, *Rozprawie o metodzie* i w *Medytacjach*, oraz drugą, jakby półoficjalną, którą wyłożył w *Zasadach filozofii* a stosował praktycznie w rozprawach przyrodniczych. Metodologia oficjalna nie przewiduje możliwości posługiwania się fikcjami. Przeciwno tej interpretacji wystąpił Weber [78] argumentując, głównie w oparciu o analizę *Prawideł*, że chodzi tu nie o dwie różne metodologie, lecz o dwa sposoby

przedstawiania tej samej metodologii; w szczególności Weber uzasadnia, że "hypothèses purement logiques" występują także w Prawidłach. Dodajmy od siebie, że Dąbska nie bierze pod uwagę podanej wyżej wypowiedzi Descartes'a w dyskusji z Gassendim, a też i nie wzmiankuje o niej Weber. Pominięto również wypowiedź Descartes'a w liście do Morina z 13 lipca 1638 r. /zob. AT II, 197/, a więc po Rozprawie a przed Medytacjami, w której potwierdza on swe stanowisko w kwestii swobodnego doboru hipotez. W dyskusji tego zagadnienia należałoby uwzględnić uwagi Hackinga [35] , s.12-14, który wiąże problem fałszywych hipotez w metodologii Descartes'a z wewnętrznym charakterem jego systemu. Trzeba też zważyć, że interpretacja Dąbskiej jest przez nią traktowana jako argument za tezą, że filozofia Descartes'a należy do nurtu sceptycyzmu francuskiego XVI i XVII wieku; teza ta jest co najmniej dyskusyjna. Cenną natomiast wskazówką jest uwaga Dąbskiej, że istnieje przejście od stanowiska Descartes a w kwestii hipotez do stanowiska Hume'a w kwestii pewności sądów o ideach i powątpiewalności sądów o faktach.

- 244 Que si quelques-unes de celles dont j'ai parlé, au commencement de la Dioptrique et des Météores, choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositions, et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait. Car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logi-

ciens nomment un cercle; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais tout au contraire ce sont elles qui sont prouvées par eux. AT VI, 76. Nie korzystam z przekładu z RM, 86-87. Warto w tym kontekście rozważyć uwagę Hackinga [35] , s.11, że według Descartes'a prawdy istnieją niezależnie od jakiegokolwiek dowodu, przeciwnie niż według Leibniza, który sądził, że to właśnie dowód tworzy prawdę.

- 245 Zob. AT I, 537-557.
- 246 Mais je n'avoue pas pour cela que c'en soit un, d'expliquer des effets par une cause, puis de la prouver par eux: car il y a grande différence entre prouver et expliquer. A quoi j'ajoute qu'on peut user du mot «démontrer» pour signifier l'un et l'autre, au moins si on le prend selon l'usage commun, et non en la signification particulière que les philosophes lui donnent. J'ajoute aussi que ce n'est pas un cercle de prouver une cause par plusieurs effets qui sont connus d'ailleurs, puis réciproquement de prouver quelques autres effets par cette cause. AT II, 198.
- 247 Descartes pisze: j'ai compris ces deux sens ensemble. Francuskie démontrer może być przełożone na polski w zależności od kontekstu przez: "dowodzić", "uzasadniać", "wskazywać" itp. Descartes używa go w znaczeniu takim, jaki odpowiada polskiemu "dowodzić" np. w kontekście: "Sytuacja ta dowodzi, że konieczna jest zmiana przepisów". W łacińskim przekładzie Rozprawy démonstrare oddano przez demonstrare, a prouver przez probare; zob. AT VI, 582.

- 248 Et je mets qu'elles ne servent pas tant à les prouver, au lieu de mettre qu'elles n'y servent point du tout, afin qu'on sache que chacun de ces effets peut aussi être prouvé par cette cause, en cas qu'il soit mis en doute, et qu'elle ait déjà été prouvée par d'autres effets. En quoi je ne vois pas que j'eusse pu user d'autres termes que je n'ai fait, pour m'expliquer mieux. AT II, 198.
- 249 W łacińskim przekładzie Rozprawy francuskie deduire raz oddano przez elicere /zob. AT VI, 582/, w innym miejscu zaś przez deducere /zob. AT VI, 575/.
- 250 Pamiętajmy, że stwarzanie prawd wiecznych jest stwarzaniem istot, a więc np. twierdzenie, że istotą ciała jest rozciągłość, to także prawda wieczna. Zob. wyżej rozdz. V, p. 3.
- 251 W jakim sensie dla Descartes'a prawdy wieczne są ważne we wszystkich możliwych światach omówiłem w p. 3.
- 252 Zob. wyżej p. 2.
- 253 Szereg sformułowań dotyczących związków logicznych między przyczyną a skutkiem sprecyzowałem w rezultacie dyskusji z dr Kazimierzem Trzęsickim.
- 254 Katolicka reakcja przeciwko systemowi Kopernika była - co widać szczególnie wyraźnie w tzw. sprawie Galileusza - nie tyle związana z tym, co system ten głosił, ile z samą metodą dochodzenia do prawdy o świecie. Procedura, jaką posłużył się Galileusz, była z natury swej indukcyjna i w związku z tym potencjalnie błędna, a wynikające z niej wnioski niepewne. Teologowie występując przeciwko Kopernikowi opowiedzieli się za metodą dedukcyjną uprawiania nauki;

do podjęcia próby zmiany odpowiednich fragmentów Biblii zmusiłoby ich jedynie dojście do wniosków pewnych, tj. w sposób dedukcyjny. Zob. omówienie tego zagadnienia w bardzo przejrzystym artykule O. Gingerich, Sprawa Galileusza, "Problemy" 6/443/, 1983, 4-16. Por. Crombie [19], s. 254-266.

- 255 tous les corps sont composés de quelques parties; AT II, 200.
- 256 les parties de tel ou tel corps sont de telle figure, plutôt que d'une autre; AT II, 200.
- 257 Et enfin si on compare ce que j'ai déduit de mes suppositions, touchant la vision, le sel, les vents, les nues, la neige, le tonnerre, l'arc-en-ciel, et choses semblables, avec ce que les autres ont tiré des leurs, touchant les mêmes matières, j'espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduis. AT II, 200.
- 258 Zob. poprzedni punkt.
- 259 ZF II, 23. W wersji francuskiej jest ta różnica, że zamiast o ujęciu jasnym /clara/ mowa jest o ujęciu wyraźnym /distinctement/, co rzeczywiście lepiej pasuje, zważywszy że chodzi tu o ujmowanie różnych własności. Ponadto w zwrocie mówiącym o wyłącznej zależności odmian materii od ruchu sprecyzowano, że chodzi o ruch lokalny /mouvement local/. Zob. AT IX - 2, 75.
- 260 ZF II, 22. Różnice między tekstem łacińskim a francuskim nie są w tym przypadku istotne merytorycznie, choć dość znamienne: zamiast "w sposób przej-

rzysty" /perspicue/ użyto "w sposób jawny" /manifestement/ i zamiast "substancja rozciąglą" postawiono "rzecz rozciąglą". Właściwa wymowa tych fragmentów nie była rozumiana przez umysły zdominowane myśleniem scholastycznym; zob. uwagi Gabriële Thibaut podane w AT V, 68-71.

- 261 Nawet wielu tomistów współczesnych coraz częściej akcentuje, że Tomasz nie uważał swych pięciu dróg za dowody /rationes/, lecz właśnie - viæ, a więc ich poprawność logiczna nie jest istotna, chodzi w nich bowiem o rozważanie rzeczywistości przyrodniczej w pięciu różnych aspektach, co pozwala uchwycić jej przygodność i uświadomić sobie, że musi istnieć Byt Konieczny; zob. S.Swieżawski, Święty Tomasz na nowo odczytany, Kraków 1983, s.56-63. Taka interpretacja pięciu dróg jest jednak rezultatem traktowania ich bardziej jako kontemplacji niż jako poznania racjonalnego. We wspomnianej książce S.Swieżawskiego znajdujemy znamienne określenie: "Filozofia jest po prostu szkołą kontemplacji przyrodzonej" /s.17/. Łączy się z tym przekonanie o potrzebie dowartościowania całej sfery życia doczesnego, uznania, że ma ona również charakter sakralny: "Wszystko jest więc sakralne. Wszystko ma być przesiąknięte duchem bożym, zarówno najwznioślejsza modlitwa kontemplacyjna, jak i najskromniejsza praca służebna. I dlatego, ściśle mówiąc, nie powinno się wprowadzać ostrej granicy między kontemplacją a praktyką, dlatego, że obie te dziedziny powinny się najściślej przenikać" /s.136/. Zdaniem Swieżawskiego właśnie tak rozumiany tomizm jest filozofią o nieprzemijającej wartości, otwierającą perspektywy przyszłościowe. Można by się jednak zastanowić, czy dla tomisty, który zaczyna nie tyle dostrzegać, co raczej przeczuwać

wербalny charakter swego filozofowania, pozostaje inna postawa niż nastawienie mistyczne.

PRZYPISY DO ZAKOŃCZENIA

- 1 Próby przejścia od przyrody do Absolutu są nadal podejmowane przez tomistów, jak jednak widzieliśmy /zob. przypis 261 do rozdz. V/ coraz mocniej zarysowuje się tendencja do traktowania przyrody jako okazji do wzniesienia myśli ku Bogu; przeciwko takiemu okazjonalnemu traktowaniu natury zapewne i Descartes by nie występował. W tych systemach filozoficznych natomiast, które - jak np. system Teilharda de Chardin - interpretują Wszechświat jako zmierzający do swego dopełnienia w Absolutie, mamy w istocie nie tyle przejście od świata do Absolutu, ile widzenie świata w świetle wiary, które właśnie tę interpretację umożliwia.
- 2 Św. rodz., s.155.
- 3 tamże, s.155. W oryginale fragment ten brzmi: In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferische Kraft verliehen und die mechanische Bewegung als ihren Lebensakt gefasst. Er hatte seine Physik vollständig von seiner Metaphysik getrennt. Innerhalb seiner Physik ist die Materie die einzige Substanz, der einzige Grund des Seins und des Erkennens. Hl. Fam., s.133.
- 4 Św. rodz., s.155. Leroy, to znany nam już Regius, pozostali dwaj żyli w XVIII wieku: P.J.G.Cabanis w latach 1757-1808, J.O. de La Mettrie wcześniej, w latach 1709-1751.

⁵ Kartezjańskie źródła materializmu dialektycznego były ze szczególnym naciskiem ukazywane przez marksistów francuskich; zob. bardzo charakterystyczne przemówienie M.Thoreza: Le 350^e anniversaire de Descartes, w: M.Thorez, Oeuvres choisies 1938-1950, t.2, Éditions Sociales, Paris 1966, s.419-426, ze znanym zakończeniem: c'est Descartes qui /.../ nous conduit vers les lendemains qui chantent! Niejako oficjalną marksistowską interpretację Descartes'a we Francji daje Barjonet-Hureau [5]; książeczka ta została wydana przez Éditions Sociales w serii "Petite Encyclopedie Marxiste". Autorka podkreśla szczególnie rolę praktyki w filozofowaniu Descartes'a porównując go pod tym względem z F.Baconem /"Pour Descartes pareillement, la pratique est à la fois le critère et le but de la théorie", s.105/. Zob. też rozdział poświęcony Descartes'owi w wydanym także przez Éditions Sociales "Manuel d'histoire littéraire de la France", t.II: 1600-1715, Paris 1966, s.111-127, gdzie również wskazuje się na konieczność rozdzielenia metafizyki i fizyki kartezjańskiej.

⁶ Zob. rozdz.V, p.6.

⁷ Zob. rozdz.V, p. 3 i 4.

⁸ Istnieje na ten temat bogata literatura, a szczególnie ważne są należące przecież do tego samego nurtu fenomenologicznego analizy R.Ingardena. Przejrzyste krótkie omówienie stanowiska Husserla na tle systemów Descartes'a i Malebranche'a daje Augustyn [4], s.147-156.

⁹ Szkoła marburska uchodzi za jeden z nurtów neokantyzmu. Obok P.Natorpa /1854-1924/ główne postacie, to H.Cohen - jej właściwy założyciel - oraz N.Hartmann i E.Cassirer.

¹⁰ Natorp [59], s.44.

¹¹ P.Natorp, Le développement de la pensée de Descartes depuis les Regulae jusqu'aux Méditations, "Rev. de Met. et de Morale" 1896, s.416-432. Nie mając dostępu do tego artykułu cytuję za L.Chmaj, Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań, "Kwart.Filozof." VI, 3, 1928, s.276.

¹² Współczesny antykartezjanizm znajduje swe oparcie przede wszystkim w tzw. filozofii analitycznej; zagadnienie to omawia Küng [53], należy jednak wziąć pod uwagę, że autor jest w swej postawie filozoficznej bliski z jednej strony fenomenologom, z drugiej jednak tradycji logistyczno-analitycznej. Co do filozofii analitycznej zob. przypis 54 do rozdz.III.

BIBLIOGRAFIA

A. Teksty źródłowe

ARNAULD Antoine, NICOLE Pierre

Logika - Logika czyli sztuka myślenia, tłum. S. Romahnowa, Warszawa 1958.

ARYSTOTELES

Fiz. - Fizyka, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.

Kategorie - Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975.

Met. - Metafizyka, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

Topiki - Topiki. O dowodach sofistycznych, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978.

AUGUSTINUS AURELIUS

De ideis - De diversis quaestionibus LXXXIII; Quaestio XLVI: De ideis, w: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina, t.40, Paris 1887.

DESCARTES René

AT - Oeuvres de Descartes. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery, t.I-XI, Paris 1974-1983.

/W cytowaniu cyfra rzymska oznacza tom, arabska - stronę/.

- Brid. - Deuvers et lettres. Textes présentés par A.Bridoux, Gallimard /Bibl. de la Pléiade/, 1983.
- M - Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem, tłum. M.i K.Ajdukiewiczowie, S.Swieżawski, I.Dąbska, Warszawa 1958, t.I-II.
/W cytowaniu cyfra rzymska oznacza tom, arabska - stronę/
- ND - Namiętności duszy, tłum. L.Chmaj, Warszawa 1958.
- PKU - Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu, tłum. L.Chmaj, Warszawa 1958.
- RM - Rozprawa o metodzie, tłum. W.Wojciechowska, Warszawa 1981.
- ZF - Zasady filozofii, tłum. I.Dąbska, Warszawa 1960.
/W cytowaniu cyfra rzymska oznacza część, arabska - paragraf/

MARX Karl

- Hl. fam. - Die heilige Familie, VI Kapitel, w: K.Marx, F.Engels, Werke, B.2, Berlin 1974.
- Św. rodz. - Święta rodzina, cz.VI, w: K.Marks, F.Engels, Dzieła, t.2, Warszawa 1961 /tłum.T.Kroński/.

PASCAL Blaise

- Myśli - Myśli, tłum. T.Żeleński, wg układu J.Cheva-

liera, Warszawa 1977.
/W cytowaniu cyfra oznacza numer fragmentu/

THOMAS AQUINAS

- De ente - De ente et essentia, w: "Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia" t.2, Warszawa 1978; tekst łaciński i przekład W.Señki.
/W cytowaniu pierwsza cyfra oznacza stronę oryginału, druga - stronę przekładu/
- De Pot. - De Potentia, w: Opera, t.8, Parma 1856.
- De Princ.Nat. - De Principiis Naturae ad Fratrem Silvestrum, w: Opera, t.16, Parma 1865.
- De Trin. - In Librum Boetii de Trinitate Expositio, w: Opera, t.17, Parma 1864.
- De Ver. - De Veritate, w: Opera, t.9, Parma 1859.
- Opera - Opera Omnia, 25 tomów, Parma 1852-1873.
- Quodlib. - Quaestiones de quodlibet, w: Opera, t.9, Parma 1859.
- SG - Summa contra Gentiles, w: Opera, t.5, Parma 1855.
- STh - Summa Theologica, Taurini 1928.
/Wszystkie cytowania oznaczone standardowo/

B. Opracowania

- [1] Achmanow A., Logika Arystotelesa, Warszawa 1965.
- [2] Adamczyk S., Metafizyka ogólna czyli ontologia, Lublin 1960.
- [3] Asmus W.F., Descartes, Warszawa 1960.
- [4] Augustyn W., Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a, Warszawa 1973.
- [5] Barjonet-Hureau M., Descartes, Paris 1963.
- [6] Bastide G., Le "malin génie" et la condition humaine", "Revue de Métaphysique et de Morale" 2-3, 1958, 233-245.
- [7] Beck L.J., Cogitatio in Descartes, w: Cartesio [15].
- [8] Beck L.J., The Method of Descartes. A Study of the Regulae, Oxford 1952.
- [9] Beth E.W., The Foundations of Mathematics. A Study in the Philosophy of Science, Amsterdam 1959.
- [10] Boutroux E., Des vérités éternelles chez Descartes, Paris 1927.
- [11] Boutroux P., L'imagination et les mathématiques selon Descartes, Paris 1900.
- [12] Brehier E., La création des vérités éternelles dans le système de Descartes, "Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger" 62, 1, 1937, 16-29.
- [13] Brunshvicg L., Les étapes de la Philosophie mathématique, Paris 1912.
- [14] Carter R.B., Descartes' bio-physics, "Philosophia Naturalis" 22, 2, 1985, 223-249.
- [15] Cartesio. Nel terzo centenario del "Discorso del metodo", Milano 1937.
- [16] Caton H., Kennington on Descartes' evil genius, "Journal of the History of Ideas" 34, 4, 1973, 639-641.
- [17] Caton H., Rejoinder: The cunning of the evil genius, "Journal of the History of Ideas" 34, 4, 1973, 634-644.
- [18] Chmaj L., Rozwój filozoficzny Kartezjusza, Kraków 1930.
- [19] Crombie A.C., Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, t.II, Warszawa 1960.
- [20] Czarnawska M., O uwarunkowaniach Arystotelesowej teorii idei, "Studia Filozoficzne" 4, 1984, 43-56.
- [21] Czarnawska M., Über die Entstehung und Bedeutung des Wortes *idea*, "Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" IV, Białystok 1984. Wersja polska: Czy idea jest sjonosem, "Studia Filozoficzne" 8-9, 1985.
- [22] Czarnawska M., Analiza systemowa jako sposób podjęcia do tekstu filozoficznego, "Studia Filozoficzne" 1, 1987, 73-83.
- [23] Czeżowski T., Metodologiczne postulaty Descartes'a, "Przegląd Filozoficzny" 40, 2, 1937, 111-118.
- [24] Dąbska I., Sur quelques principes méthodologiques dans les Principia Philosophiae de Descartes, "Revue de Métaphysique et de Morale" 62, 1, 1957. Tłum. polskie w: Tajne. Ineki i myśli, Warszawa-Poznań-

Toruń 1975.

- [25] Dąbbska I., Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku, Toruń 1958.
- [26] Debus A.G., The English Paracelsians, London 1965.
- [27] De Finance J., Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste, Paris 1946.
- [28] Doney W. /ed./, Descartes. A Collection of Critical Essays, Notre Dame - London 1968.
- [29] Frankfurt H., Descartes on the creation of the eternal truths, "The Philosophical Review" 86, 1, 1977, 36-57.
- [30] Gabryl F., Noetyka. Wydanie drugie uzupełnione przez ks. dr J. Stepę, Lublin /b.r.w./.
- [31] Gewirth A., Clearness and distinctness in Descartes, "Philosophy" 18, 69, 1943, 17-36. Przedrukowane w: Doney [28].
- [32] Gilson E., Index scolastico-cartésien, Paris 1912.
- [33] Gilson E., La liberté chez Descartes et la théologie, Paris 1913.
- [34] Gilson E., Études sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1951.
- [35] Hacking I., Leibniz and Descartes: Proof and eternal truths, w: Daves Hicks Lecture on Philosophy. "Proceedings of the British Academy", v.59, London 1973.
- [36] Hall A.R., Rewolucja naukowa 1500-1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej, Warszawa 1966.
- [37] Harries K., Descartes, perspective, and the angelic eye, "Yale French Studies" 49, 1973, 28-42.
- [38] Heller E., Bemerkungen zur Lehre von der distinctio rationis, w: Cartesio [15].
- [39] Hoenen P.H.J., Descartes's mechanicism, w: Doney [28].
- [40] Ingarden R., U podstaw teorii poznania, Warszawa 1971.
- [41] Joachim H., Descartes's Rules for the Direction of the Mind, London 1957.
- [42] Kennington R., The finitude of Descartes' evil genius, "Journal of the History of Ideas" 32, 3, 1971, 441-446.
- [43] Kennington R., Reply to Caton, "Journal of the History of Ideas" 34, 4, 1973, 641-643.
- [44] Kenny A., Descartes on ideas, w: Doney [28].
- [45] Kneale W.i M., The Development of Logic, Oxford 1962.
- [46] Kopania J., Proces myślenia a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartes'a, "Studia Filozoficzne" 11-12, 1984, 21-36.
- [47] Kopania J., Ein neuer Sinn des Wortes "Idee" in der Philosophie des Descartes, "Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" IV, Biały-stok 1984.
- [48] Kowalewski M., Logika, Poznań 1959.
- [49] Koyré A., Descartes und die Scholastik, Bonn 1923.
- [50] Krailsheimer A.J., Studies in Self-interest. From Descartes to La Bruyère, Oxford 1962.
- [51] Krąpiec M.A., Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959.
- [52] Krąpiec M.A., Język i świat realny, Lublin 1985.
- [53] Küng G., Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont? L'anticartésianisme contemporain et ses limites, "Freiburger Zeits-

chrift für Philosophie und Theologie"
24, 3-4, 1977, 397-413.

- [54] La Croix R.R., Descartes on God's ability to do the logically impossible, "Canadian Journal of Philosophy" 14, 3, 1984, 455-475.
- [55] Lafleur C.J., Descartes' place in history, w: Magnus B., Wilbur J.B. [57].
- [56] Luijpen W.A., Fenomenologia egzystencjalna, Warszawa 1972.
- [57] Magnus B., Wilbur J.B. /eds./, Cartesian Essays. A Collection of Critical Studies, The Hague 1969.
- [58] Morawiec E., Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza, Warszawa 1970.
- [59] Natorp P., Descartes' Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus, Marburg 1882.
- [60] Nuchelmans G., Judgement and Proposition. From Descartes to Kant, Amsterdam - Oxford - New York 1983.
- [61] Pilosof N., El problema del mundo exterior en la filosofia cartesiana, Montevideo 1960.
- [62] Popkin R.H., Charron and Descartes: The fruits of systematic doubt, "Journal of Philosophy" 51, 25, 1954, 831-7.
- [63] Reinstadler S., Elementa philosophiae scholasticae, v. I, Friburgi Brisgoviae 1913.
- [64] Rome B.K., Created truths and causa sui in Descartes, "Philosophy and Phenomenological Research" 17, 1, 1956, 66-78.
- [65] Rosen S., A central ambiguity in Descartes, w: Magnus B., Wilbur J.B. [57].
- [66] Rotta P., Le platonisme de Descartes, w: Cartesio [15].
- [67] Scholz H., Zarys historii logiki, Warszawa 1965.
- [68] Scott J.F., The Scientific Work of René Descartes, London 1976.
- [69] Sontag F., The platonist's concept of language, "Journal of Philosophy" 51, 25, 1954, 823-830.
- [70] Specht R., Über "occasio" und verwandte Begriffe vor Descartes, "Archiv für Begriffsgeschichte" 15, 2, 1971, 215-255.
- [71] Spink J.S., Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a, Warszawa 1974.
- [72] Stępień A.B., O metodzie teorii poznania, Lublin 1966.
- [73] Swieżawski S., Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej, Lublin 1948.
- [74] Tatarkiewicz W., O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku, w: tenże, Droga do filozofii, Warszawa 1971.
- [75] Tenenbaumówna A., Descartes i jego "bête-machine", "Przegląd Filozoficzny" 32, 3, 1929, 169-181.
- [76] Twardowski K., Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes. Vien 1892. Tłum. polskie E. Paczko-

wskiej w: "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 22, 19

- [77] Vuillemin J., Mathématiques et métaphysiques chez Descartes, Paris 1960.
- [78] Weber J.-P., Sur une certaine "Méthodologie officielle" chez Descartes, "Revue de Métaphysique et de Morale" 63, 2-3, 1958, 2-250.
- [79] Zóitowski A., Descartes, Poznań 1937.