

TOMASZ SIECZKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

PODMIOTY POZNANIA W MYŚLI ENLIGHTENINGOWEJ

Usunięcie Boga, nawet tylko w myśli, rozprząga wszystko.
John Locke

Wprowadzenie: idea episteologii. Analiza zagadnień teoriopoznawczych kontynentalnej metafizyki XVII wieku wymaga uwzględnienia nowej kategorii interpretacyjnej. Kategorię tę nazwałbym *episteologią*, czyli tak epistemologią, w której następuje nieuchronne przenikanie w sferę teoriopoznawczych i teologicznych, przy czym te drugie stanowią zawsze uzasadnienie, usprawiedliwienie i fundament dla tych pierwszych. Tak rozumiana epistemologia jest oczywiście dziedziną teorii poznania, nie zaś teologii, o ile przez teologię - klasycznie - rozumieć będziemy naukę o Bogu, jego atrybutach i stosunku do stworzenia. Kontynentalna - i w przeważającej mierze racjonalistyczna - episteologia jest specyficznym wytworem filozofii nowożytnej. Zachowując wszelkie proporcje, scholastyczna teoria bytu i teoria wiedzy miały przede wszystkim charakter teologiczny, zaś konkretne rozstrzygnięcia ontologiczne i epistemologiczne były najczęściej prostą konsekwencją ustaleń teologicznych. Właściwy model episteologiczny pojawia się dopiero wraz z Descartesem i obejmuje wiele ustaleń teoriopoznawczych, m.in. ustanowienie ostatecznie teologicznie ugruntowanego kryterium niepowściąpliwości (oczywistości), ideał zupełności wiedzy i jej normatywny charakter, wreszcie - koncept ludzkiej wiedzy jako formy partycypacji w umyśle Stwórcy. Widać zatem, że cechą konstytutywną episteologii jest wykorzystywanie pojęcia Boga jako naczelnego i fundującego zarazem kategorii epistemologicznej. Nic więc dziwnego, że pojęcie to traci swój pierwotnie religijny charakter: kategoria episteolo-

gii opisuje bowiem nie tylko filozofi Descartesa, Malebranche'a czy Leibniza, ale te - powszechnie oskarżonego o ateizm - Spinozy.

Podmiot. Kluczowym pojęciem problematyki epistemologicznej XVII wieku jest oczywiście pojęcie podmiotu poznania. Racją ma Rorty, który pisze, komentując „zwrot epistemologiczny” i osiagnięcie samowiedomości przez „filozofii -jako-epistemologii”, że

[kartezjański wynalazek umysłu (...) dał filozofii nowy fundament pod budowę. Odślonił pole badań, które wydawały się „pierwotne” względem tego, czym zajmowali się filozofowie starożytni. Co więcej, odślonił obszar, w którym była możliwa pewno jako coś przeciwnego samemu tylko mniemaniu¹.

Starożytna i średniowieczna koncepcja duszy jako siedliska podstawowych funkcji epistemologicznych była jeszcze tworem na wskroś metafizycznym. Innymi słowami, ontologiczna odrębność i specyfika duszy miały najczęściej charakter pierwotny względem jej funkcji epistemologicznej². Konstrukcja Kartezjańska jest pierwszym wiadomym budowlą (pozostając przy metaforze Rorty'ego) epistemologiczną. Co prawda formuła *cogito (ergo) sum* nie należy rozumieć jako implikacji cisłej (w sensie Lewisa), która dawałaby poznaniu przewagę nad bytem, ale stanowi ona ciąg idei zależnych od siebie: (1) myślę, wobec czego (2) istnieję, wobec czego (3) jestem duszą, wobec czego (4) jestem substancją, której istota polega na myśleniu. To myślenie, a więc ciągłe roztrząsanie i odrzucanie bądź akceptowanie, pozwala Descartesowi - w czynie destrukcyjnej - uwolnić się od wszelkich potencjalnie fałszywych supozycji i przekonań, oraz - w czynie konstrukcyjnej - ukonstytuować podmiot poznania wyłącznie na podstawie aktu myślenia. Człysta krytyczna argumentacja Descartesa jest bezwzględna wobec wszelkich uprzednich, tj. nabytych przekonań ontologicznych; człysta pozytywna z kolei nie poprzestaje na refleksyjnym akcie samowiedzy, ale odwołuje się do porządku metafizycznego (ontologicznego).

¹ R. Rorty: *Filozofia jako zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska. Warszawa 1994, s. 125-126.

² Wyjątkiem są tu rozmaici mistycy (Dionizy, Eckhart, Eriugena), oraz przede wszystkim Aureliusz Augustyn. Zapewne z tego powodu jego rozważania są tak często wykorzystywane przez Descartesa i Malebranche'a.

Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście nie, jak długo myśliciel; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. (...) Jestem więc dokładnie mówię tylko rzecz myśliciel, to znaczy umysłem, bóg duchem, bóg intelektem, bóg rozumem, wszystko wyraża o nieznanym mi dotąd znaczeniu. Jestem więc rzecz prawdziwa i naprawdę istniejąca; lecz jak rzecz? Powiedziałem: myśliciel. (...) Jest to rzecz, która w tym, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a tak nie wyobraża sobie i czuje³.

Terminy, które wylicza Descartes (*mens, animus, intellectus, ratio*) określają rzecz myśliciel, czyli podmiot w sensie epistemologicznym, były mu oczywiście dobrze znane z tradycji filozoficznej. Skąd zatem wzmianka o „nieznanym mi dotąd znaczeniu”? Wyjaśnienia należy szukać w Kartezjańskim rozumieniu rzeczy myśliciel, która jest to sama z substancją myśliciel. Wydawało mu się bowiem, że – w przeciwieństwie do poprzednich filozofów, którzy używali wzmiankowanych terminów w sensie nader niejasnym i operując zamglonymi intuicjami – on sam wyznaczył jasny i wyraźny obszar myślenia jako substancjalnie odrębny od obszaru rozciągłości. Przytoczone pojęcie „substancji myśliciel” obejmuje to wszystko, co o rzeczy myśliciel możemy wiedzieć. Innymi słowy, substancją myśliciel jest myślenie i niczym więcej.

Jak należy rozumieć sam termin ‘substancja’? Kwalifikacja Descartes’a jest wybitnie metafizyczna. W *Zasadach filozofii* czytamy, że w sensie ścisłym substancją to „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swojego] istnienia”⁴. Oczywiście taki warunek może spełnić jedynie Bóg, substancja doskonała. Za substancje niedoskonałe można uznać te, których istnienie wymaga minimum czynników (przyczyn), a więc „substancję cielesną i umysł, czyli substancję myśliciel, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują czynie tylko udziału Boga”⁵. Kartezjański podmiot w sensie metafizyczno-epistemologicznym da się zatem opisać jako stworzoną i niematerialną substancją, której istnienie w całości zawiera się w w tym, w

³ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych m ów i odpowiedzi autora*. K ty 2001, s. 50-51.

⁴ R. Descartes: *Zasady filozofii*, przeł. I. D mbska. Warszawa 1960, s. 32.

⁵ Ibid.

pojmowaniu, twierdzeniu, przeczeniu, chceniu, wyobra aniu sobie i czuciu.

Czym jest jednak ów podmiot bez usprawiedliwienia teologicznego? Nie jest substancj doskonał , bo nie mo e by przyczyn swojego istnienia. Nie jest „miejszem pewno ci”, nie istnieje bowiem usprawiedliwienie przedmiotowego charakteru my lenia. Jest wył cznie samoto - samo ci dan w jasno ci i wyra no ci aktu *cogito*, natomiast wszelkie idee, które wypełniaj przestrze uprzedmiotowionego *cogito* (czyli *cogito* jako podło a, czy zbiornika percepcji), stanowi ostatecznie konglomerat mniema i prze wiadcze , nie za wiedzy, nie s wi c w ci - słym sensie nawet rezerwuarem epistemicznym. Aby uczyni sam podmiot czym wi cej ni tylko obserwuj cym siebie my leniem, nale y uruchomi cał episteologiczn maszyneri zaprz gni t do pracy w *Medytacjach*, a wi c ontologiczn argumentacj zmuszaj c nas do uznania koniecznego istnienia Boga i jego prawdomówno ci (skoro kłamstwo nie licuje z doskonało ci), oraz do przekształcenia tymczasowego kryterium jasno ci i wyra no ci - czyli introspekcyjnej oczywisto ci - w kryterium obiektywnej prawdziwo ci.

Reasumuj c, samowiedny podmiot, o ile chce si sta nie tylko podmiotem epistemologicznym w sensie ciłym, tj. poznaj cym co ró nego od niego samego, o tyle nie mo e przeceni funkcji sankcji teologicznej. Idea Boga przerzuca bowiem most mi dzy zamkni t w kołowej strukturze samowiedzy indywidualno ci , a wiatem dost pnym poznaniu⁶. Bóg sankcjonuje jasno i wyra no , a wi c mo liwo uto samienia oczywisto ci z prawdziwo ci ; boski umysł funduje mo - liwo dedukcji jako organicznego rozpisania cało ci praw rz dz cych wiatem w niesko czenie długi ła cuch rozumowa ; Bóg wreszcie sprawia, e mnogo tre ci naszego umysłu mo e uzyska - przed trybunałem bezbł dnego oka umysłu - przedmiotow wa no . Podmiot konstytuuje si sam, natomiast Bóg czyni go podmiotem wiedzy, podmiotem rekonstruu j cym wiat pod czujnym okiem jego twórcy.

*

⁶ Jest to argument wskazuj cy wag Locke'owskiej krytyki natywizmu w kontek cie epistemologii.

Z klasycznym ujęciem podmiotu mamy do czynienia u Leibniza, choć na pierwszy rzut oka arbitralność jego podstawowych rozstrzygnięć może budzić wątpliwość. Najpierw, empiryczny punkt wyjścia (u Descartes'a założył tylko po to, by go zdyskredytować w toku sceptycznego dyskursu), czyli konstatacja zła onego charakteru otaczających nas przedmiotów. Później już tylko aprioryczne rozumowanie: zło ono implikuje prostotę, a ponieważ *regressus ad infinitum* jest niedorzeczny, należy przyjąć istnienie substancji prostych⁷. Oczywiście, punkt wyjścia – nie tylko Leibniza, ale całej niemal metafizyki siedemnastowiecznej – jest kartezjański, a raczej motywowany trudnościami, na jakie natrafiła filozofia Descartes'a. Wśród wszystkich kwestii to nie prawomocność wiedzy, ale problem substancji najbardziej nurtował filozofów, problem, jak wytłumaczyć interakcję i oddziaływanie odrębnych i niesprowadzalnych do siebie substancji? Czy można zadowolić się rozwianiem okazjonalistycznym, które sferę działania podmiotu ogranicza do aktów intelektualnych i wolicjonalnych, oddzielonych od świata rzeczy niewidzialnej i nieprzekraczalnej barier? Czy eskapistyczne rozwinięcie Spinozy, przenoszące jedynie trudnościami na wyższy poziom, należy w ogóle brać pod uwagę? Dla historyka filozofii truizmem jest stwierdzenie, że żadne z tych rozwiązań nie mogło zadowolić Leibniza. Dualizm i monizm należy zastąpić pluralizmem, empiryczny czy też zjawiskowy punkt wyjścia nie ma tu nic do rzeczy, skoro tok dalszego rozumowania uwierzytelnia całości konstrukcji obranych dróg (zarzuca Leibnizowi, że rozpoczął od obserwacji, to tak, jakby miał do niego pretensję, że jako apriorysta był niekonsekwentny, skoro używał papieru i atramentu, by dać materialny wyraz swoim myślom).

Metafizyczna charakterystyka monady jako substancji prostej, czyli jako podstawowego budulca rzeczywistości⁸, jest dla nas zapewne mniej interesująca niż druga charakterystyka, jak obdarza ją Leibniz. Wobec zakwestionowania kartezjańskiego dualizmu, a także monizmów Hobbesa i Spinozy, Leibniz dokonuje spirytualizacji rzeczywistości, twierdząc, że w swojej podstawowej, substancjalnej warstwie rzeczywistość

⁷ G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekład zbiorowy. Warszawa 1969, s. 297.

⁸ *Monady s prawdziwymi atomami natury - elementami rzeczy* (ibid.).

ma charakter duchowy, niematerialny⁹. Fenomen filozofii Leibniza polega na zastąpieniu charakterystyki ontologicznej - epistemologicznej. Monady są bowiem zamkniętymi, niekomunikującymi sobie wzajemnie atomami tylko metafizycznymi (tworzącymi rzeczywiste istoty wiata), co epistemologicznymi (podlegającymi charakterystyce wyłącznie jakościowej, przy czym przez jakość nie należy tu rozumieć przypadków fizycznych, ale treść postrzeżeń). Postrzeżenia są stanami monady, uporządkowanymi w ciąg (zwoj), jej kolejnymi momentami wewnętrznymi. A percepcja tych postrzeżeń to niejako rozwijanie owego zwoju przez duszę rozumną. Cała wiedza nie może uprzytomnić się żadnej monadzie z wyjątkiem Boga¹⁰, ale w każdej jest obecna jako moment, u pionera, niewyraźna.

Można by w każdej duszy poznać wszystko, gdyby dało się rozwinąć wszystkie jej zwoje, które w sposób widoczny rozwijają się dopiero z upływem czasu. [...] Każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mało; podobnie przechadzać się brzegiem morza i słyszeć jego huk, łowi odgłosy każdej fali, z których połączenia składa się szum morza, żadnego wszak nie rozróżnić w szczególności¹¹.

Monady są swego rodzaju autodynamicznymi indywidualiami epistemicznymi. Ich wewnętrzne zasady zmiany nazywa Leibniz *desiderium* (*appétition*)¹². Jest to wewnętrzny napęd, umożliwiający zmian stanów czy momentów epistemicznych, czyli rozwijanie się zwoju postrzeżeń. Monady epistemologiczne, we właściwym sensie, nazwać możemy oczywiście jedynie monadami refleksyjnymi, obdarzonymi percepcją i pamięcią, a więc monadami, które kierują się w swoim myśleniu zasadami (to samo co i racji dostatecznej). Leibniz zachowuje bowiem Kartezjański podział na postrzeżenia (idee) i zasady myślenia.

⁹ Warto zwrócić uwagę, że w języku francuskim, którym Leibniz lubił się posługiwać, słówko *esprit* może oznaczać zarówno ducha, jak i umysł. Czyni to epistemologiczny wolt Leibniza bardziej zrozumiałym.

¹⁰ *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, op. cit., s. 291.

¹¹ *Ibid.*

¹² G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, op. cit., s. 299.

Koncepcja podmiotu jako jednostki metafizycznej, która ma strukturę, a nie samodzielnie odtwarzając wszystkie swoje stany¹³, i apriorycznie wyposa ona jest we wszelkie możliwości wiedzy, musi uciec się do religijnego dogmatyzmu, by nie została oskarżona o filozoficzną arbitralność. Podobnie jak w przypadku Descartesa i Malebranche'a, problem usprawiedliwienia wiedzy, w której wyposa one¹⁴ o monady, staje się wyraźnie widoczny. Mnogo teologicznych usprawiedliwień w filozofii Leibniza nie powinna zatem zaskakiwać. W kontekście podmiotu (wiedzy) warto zwrócić uwagę na dwa z nich. Po pierwsze, wszystkie monady są substancjalnie jednorodne, ale różni się od siebie jakościowo, tj. treścią i stopniem doskonałości. Przy zastosowaniu - choć Leibniz się do tego nie przyznaje - po tej drogi Tomasza z Akwinu (ze stopni doskonałości) i dodaniu zmodyfikowanej wersji Anzelmia sko-Kartezjańskiego argumentu ontologicznego, Leibniz otrzymuje pojęcie Boga jako monady doskonałej, a więc nieograniczonej. Używając kategorii Arystotelesowskich, bliskich Leibnizowi, można powiedzieć, że Bóg jest monadą nieskończenie zaktualizowaną, wie wszystko. Jeśli więc zastosować - do czego Leibniz daje nam prawo - opozycję pojęć aktu i potencji, to zrozumiałe staje się stwierdzenie, że „można by w każdej duszy poznać wszystko wszechwiedzą”, gdy „każda dusza zna nieskończenie, zna wszystko, ale nader mało”¹⁵. Po drugie, należy uzasadnić (usprawiedliwić) obiektywny, tj. przedmiotowy charakter wiedzy, którą dusza rekonstruuje dzięki zasadom niesprzeczności i racji dostatecznej. Perspektywa epistemologiczna pozwala nam lepiej zrozumieć sens terminu rekonstrukcja, gdy cała wiedza dostępnej podmiotowi odzwierciedla porządek stworzenia, ustanowiony dzięki zasadzie doskonałości (absolutnej, tj. metafizycznej) w harmonii przedustawnej. Deszyfrujemy zatem wiat, który już się dzieje, za jego działanie sięgamy poza zasięg naszej woli.

¹³ Por. A. Renault: *Era jednostki*, przeł. D. Leszczyński. Wrocław 2001, s. 149.

¹⁴ Używam wyrażenia „wyposa one”, gdy z perspektywy podmiotu boskiego wszelkie zdobywanie wiedzy przez człowieka jest tak naprawdę symulacją, usprawiedliwioną metafizyczną zasadą wprzód ustanowionej harmonii. Cała wiedza jest w tej perspektywie samoodtwarzającym się zapisem.

¹⁵ O. W. Leibniz: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, op. cit., s. 291.

Skrajnie metafizyczna koncepcja Leibniza imponuje nie tylko rozumem, ale także wizją świata, którą moglibyśmy nazwać zlogiczowaną ontologią¹⁶. Taki światopogląd spełnia ideał metafizyki jako nauki pierwszej, badającej fundament świata - tutaj metafizyczno-logiczny - i jednocześnie nie określa jej metody badawcze nauk szczegółowych, których waga ogranicza się oczywiście do sfery praktycznej, jest więc relatywna względem ustaleń metafizyczno-teologicznych. Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że episteologia Leibniza zostaje w całości podporządkowana dwóm wielkim zasadom logicznym - to samo ci i racji dostatecznej - uprzednim wobec wiedzy właściwej, tak boskiej, jak i ludzkiej.

Reasumując, kartezjański podmiot epistemologiczny i jego późniejsze kontynentalne modyfikacje mają jeszcze charakter właściwie metafizyczny. Podmiot wiedzy i poznania jest w nich utożsamiany, po pierwsze, z nieśmiertelną duszą jako pierwotnym elementem ludzkiej konstytucji, oraz, po drugie, z klasycznie pojmowaną substancją, jako (1) bytem (bez)względnie samoistnym i (2) budującym podstawę wszczepionych w niego jakichś atrybutów, *modi*, działań etc. Co więcej, podmiot rozumiany metafizycznie znajduje usprawiedliwienie jedynie w tezach ontologicznych, skoro kartezjańska substancja myślowa jest w ogóle substancją jedynie dzięki substancji boskiej, która nadaje jej istnienie i charakter, zaś spinozjański *modus* myślenia jest wyłącznie sposobem istnienia jednej i przedwiecznej substancji boskiej. Wiele do myślenia daje w tym kontekście próby Descartesa i Leibniza, które - z naszej postkantowskiej perspektywy - są nieudane o tyle, o ile podmiotu epistemologicznego nie udaje się w nich ukonstytuować bez bezwarunkowej konstytucji metafizycznej, która podmiot - spełniający się przede wszystkim w kwalifikacji epistemologicznej - może nam pojmować jako substancję myślową lub jako monadę obdarzoną percepcją. W formie dygresji kończącej ten rozważania, warto też zwrócić uwagę na permanentną metafizyczną sa-

¹⁶ Podejmowane przez Leibniza próby opisu wiedzy, w których monady potraktowane są jako jednostki logiczne, a wiedza jako konglomerat zdań o strukturze podmiotowo-orzeczkowej, trudno uzgodnić z metafizycznym opisem monad i metafizycznymi charakterystykami wiedzy. Osobiście preferuję jednak rozumienie monad jako atomowych jednostek zarazem metafizycznych i logicznych.

motno jednostki w kartezjańskim i leibnizjańskim modelu wiedzy. Zauważa to Renaut, komentując idee podmiotowości wynikające z monadologii w następujący sposób:

Należy odtąd raczej położyć nacisk na szczególną postać tego podmiotu, który dostarcza monadzie swój model: gdy jest to podmiot, który konstytuuje się jako taki bez żadnego związku z czymś innym prócz samego siebie, a więc taki, który jest ograniczony (skoczony), to wcale nie w wyniku swej relacji z innym, lecz poprzez samoograniczenie, subiektywnie – bez intersubiektywności, to samo w sobie, która pozostaje bez związku zarówno z innymi, jak też z innym ja¹⁷.

*

Faktem zasadniczym pozostaje jednak niejednorodność ujęć podmiotu w filozofii nowożytnej. Klasyczna, metafizyczna i substancjalna koncepcja podmiotu autorstwa Descartes'a z pewnością zainfekowała Leibniza, a w dużej mierze również Locke'a, Kanta, Fichtego i Hegla; zarazem jednak trudności znalezienia solidnego metafizycznego gruntu dla epistemologii wytykali Descartes'owi liczni filozofowie, począwszy od kartezjańskiego skolastyka Malebranche'a, którego twórczość można w dużej mierze określić jako przypisy do Descartes'a. Tam, gdzie Descartes widział jasno i wyraźnie substancję myśliczą z jej atrybutami i modusami, Malebranche – a za nim Berkeley i Hume – widzieli zasadniczo trudno.

Malebranche był bez wątpienia epigonem Descartes'a, ale warto się zastanowić, czy z kolei większymi epigonami rozwińca Malebranche'a nie byli Berkeley i Hume.¹⁸ Aby to zrozumieć wystarczy bynajmniej spojrzeć, jakim mutacjom ulegał kartezjański podmiot u Malebranche'a i Berkeleya. Najpierw mamy stwierdzenie, które brzmi niemal jak cytata:

¹⁷ A. Renaut: *Era jednostki*, op. cit., s. 149. Renaut ma oczywiście na myśli narodziny indywidualności społeczno-ekonomicznej, a nie epistemologicznej. Z tego powodu harmonia przedstawić jako gwarant intersubiektywności jest dla niego wyłącznie proteza, którą należy pojąć ciemno etycznej racjonalności rzeczywistości (zob. *ibid.*, s. 156-161).

¹⁸ W tej sprawie zob. np. A. A. Luce: *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. New York 1934; N. Jolley: *Berkeley, Malebranche and Vision in God*. "Journal of the History of Philosophy", 34 (4), s. 535-548; A. Fritz: *Malebranche and the Immaterialism of Berkeley*. "Review of Metaphysics", 3, s. 59-80.

Moja dusza nie jest materialna. Nie jest modyfikacją mojego ciała. Dusza jest substancją, która myśli, która nie wykazuje podobieństwa do substancji rozciągłej, z której zbudowane jest moje ciało²⁰.

Ta pozorna kalka poglądów Descartesa uderza po chwili brakiem charakterystycznego dla tego filozofa optymizmu:

We własnej substancji nie tylko nie znajduję idei wszystkich rzeczy, ale nawet idei mojego własnego bytu. Albowiem jest on zupełnie niepojmowalny dla siebie samego i nigdy nie przekonam się, czym jestem, chyba że Bogu spodoba się odkryć przede mną idee lub archetypy umysłów, zawarty w Rozumie powszechnym²⁰.

Następne fragmenty ujawniają intencje Malebranche'a. „Zasady nauk” i „wszelkie prawdy o wieczne” pomieszczone są w Rozumie powszechnym, którego czymś stanowią. Dzięki tej partycypacji, której pierwszym objawieniem jest znajomość rozciągłej i inteligibilnej (archetypu rozciągłej i materialnej), mogą z apodyktyczną pewnością konstruować dowody matematyczne, dotyczące relacji między konkretnymi rzeczami rozciągłymi. Pojmowanie na podstawie tej idei-archetypu jest jasne i wyraźne, gdy jest ona „tak płodna w prawdy, że wszystkie umysły razem nigdy jej nie wyczerpią”²¹. Matematyka i fizyka są więc ugruntowane w ideach wiecznych, do których ludzki umysł ma dostęp dzięki partycypacji we wspólnej, ponadludzkiej - w rzeczy samej, boskiej - rzeczywistości Rozumu koniecznego. Jeźliby jednak wziąć nasze umysły w ich partykularności, to - korzystając z nadzwyczajnej przez Malebranche'a terminologii esencjalistycznej - natura tych umysłów jest przed nimi samymi zakryta. Różnica między podmiotem ludzkim a podmiotem boskim nie jest więc, jak u Leibniza, ilościowa, lecz jakościowa, nieprzekraczalna. Podmiotem epistemologicznym jest tylko Bóg i nikt inny. Nasza partycypacja w wiedzy jest co najwyżej cząstkowa.

Wewnętrzne odczucie mnie samego poucza mnie o tym, że jestem, myślę, chcę, czuję, cierpię itd., ale nie pozwala mi poznać tego, czym jestem, natury mojej myśli, mej

¹⁹ N. Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak. Kłuj 2003, s. 35.

²⁰ Ibid., s. 54.

²¹ Ibid., s. 60.

woli, moich uczuć i namiarów ci, mego bólu ani relacji łączących te rzeczy między sobą: albowiem nie mam żadnej idei dotyczącej mej duszy, nie widzę jej archetypu w Słowie Bożym, gdy kontempluję ją, nie mogę odkryć ani czym jestem, ani jaka jest jej modalność, ani te relacje związanych z jej modalnością; relacji, które wywołuję odczuwam, nie znajduję ich: relacji które Bóg jasno zna, nie odczuwam ich.²²

Innymi słowy, jasne i wyraźne ujście duszy implikowałoby, zdaniem Malebranche'a, aprioryczną wszechwiedzę, a co za tym idzie bezzasadność istnienia świata empirycznego. Warto nadmienić, że do podobnego wniosku doszedł Leibniz i musiał odwołać się do innej konstrukcji duszy, by uzasadnić permanentnie odmienne stany postrzeżeń monad.

Rozumowanie, które proponuje Berkeley, jest w pewnej mierze zapożyczony od Malebranche'a, a przynajmniej jego wymowa jest bardzo podobna²³. Po destrukcji substancji materialnej, a co za tym idzie, po zredukowaniu ją do pierwotnych do rzeczywistości podmiotowej, Berkeley konstruuje drugi człon swojego równania *esse = percipi/percipere*. Stawką jest oczywiście *percipere*, podmiot ludzki, duch, substancja, wszystko to, czym ostatecznie jesteś my. Konstatacja Berkeley'a jest jawnie negatywna i w całości zapożyczona od Malebranche'a:

Nie sposób utworzyć idei duszy czy ducha, gdy wszystkie idee są bierne i bezładne, a jako takie nie mogą za pomocą obrazu czy podobieństwa przedstawiać czegoś, co aktywne. Chwila uwagi, aby stało się dla każdego jasnym, że jest całkowicie niemo-

²² Ibid. W związku z tym fragmentem warto wspomnieć o dwóch rzeczach. Po pierwsze, widziałbyś wyraźnie, że Malebranche nie jest zwykłym epigonem Descartes'a, i że jego krytyka poznawalności duszy (substancji myślowej) otwiera drogę filozofii brytyjskiej swoim traktowaniem rozumu jako aktywności pojmowania, a niejako mitycznej substancji. Po drugie, na uwagę zasługuje wzmianka o „wywym odczuwaniu” i „jasnym pojmowaniu”. Eliminacja podmiotu boskiego u Hume'a sprawi, że ideał jasnego i wyraźnego poznania straci swój regulacyjny i zostanie zastąpiony czymś, co Malebranche deprecjonował - wywołanie odczuć, które będą jedynie miarą realności postrzeżeń.

²³ Niepoznawalność podmiotu to tylko jedno z podobieństw. Zadaniem niezwykle ciekawym byłoby bez wątpienia prześledzenie licznych związków łączących „widzenie w Bogu” z Berkeleyowskim „boskim językiem”, czyli komunikacji Boga z człowiekiem za pomocą rzeczywistości empirycznej. Zawieranie się umysłów ludzkich w Rozumie koniecznym, a więc boskim, jest oczywiście naturalną tego konsekwencją.

liwym posiadanie idei, która odzwierciedlałaby t aktywn zasad ruchu i zmiany idei, jak stanowi duch²⁴.

Z samej definicji idei jako bytu biernego i bezwładnego wynika, e musimy przyj , i jej przyczyna znajduje si w jakiej substancji aktywnej. Ta sama definicja zmusza nas do odrzucenia tezy, e jakakolwiek idea mo e odzwierciedli to, czym owa substancja jest. Berkeley nie rozwin ł adnej teorii intuicji intelektualnej lub te - na wzór Locke'a i Descartesa - koncepcji refleksji ró nej od postrzegania, musi wi c przyj , e znajomo własnej duszy mo emy opiera wył cznie na obserwacji jej postrzeganych (i postrze eniowych) skutków. My lenie jest nast powaniem po sobie poszczególnych idei prostych b d zło onych, w okre lonej kolejno ci i układzie.

Koncepcja Berkeleya wie czy pokładanie ufno ci w akt stwórczy i ywienie nieufno ci do ludzkiego umysłu, który nie jest zdolny do tego, by rozpozna wiat jako rzeczywisty i niezale ny od nas. „Zawieranie si ” umysłów ludzkich w umy le boskim, daj ce si wyinterpretowa z filozofii Spinozy i Leibniza, jest ewidentne u Malebranche'a i Berkeleya. Oczywiście, trudno je poj . Zawieranie si przestrzenne, które w tej sytuacji jeste my skłonni sobie wyobra a , ma racj bytu - i to połowicznie - jedynie u Spinozy. Natomiast tam, gdzie mamy do czynienia z radykalnym spirytualizmem (mimo dualizmu deklarowanego przez okazjonalistów, uwaga ta dotyczy również ich), metaforyka przestrzenna lub matematyczna wydaje si jedynie aproksymacyjnym narz dziem uchwycenia tej skomplikowanej i niejasnej teorii²⁵.

*

²⁴ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salamon SJ, Kraków 2004, s. 35.

²⁵ Nie nale y da si jej zwie . Z tego, e liczby 3, 5 i 7 zawieraj si w zbiorze liczb pierwszych, za dane umysły ludzkie zawieraj si w umy le boskim, nie wynika bynajmniej, e umysł boski odpowiada zbiorowi liczb pierwszych. Czyniłoby to z niego niewiele wi cej ni sum umysłów ludzkich. Jak pisze Malebranche, „wszystkie poszczególne byty uczestnicz w Bycie: ale aden z poszczególnych bytów nie dorównuje Bytowi. Byt zawiera wszystko, ale wszystkie byty, stworzone i mo liwe, wraz z cał sw wielorako ci nie mog wypełni obszernej rozci gło ci Bytu” (Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 49).

Doceniając konieczność metafizycznego usprawiedliwienia, należy jednak przyznać, że najważniejsza jest czysto epistemiczna funkcja podmiotu. W rozumieniu filozofów siedemnastowiecznych umysł (substancja-podmiot) jest przede wszystkim zbiornikiem treści epistemicznych, idei, przedstawień i pojęć, których stosunek do zewnętrznej rzeczywistości należy dopiero wyjaśnić. Jak słusznie zauważa Siemek²⁶, tym, co konstytuuje zachodnią teorię poznania w jej początkach, jest perspektywa odniesienia wiedzy do bytu, gdzie trudno jej generuje najczęściej wyjaśnienie bądź usprawiedliwienie tego odniesienia.

Inny. W myśleniu XVII wieku pojawia się jeszcze inny ważny problem: istnienie innego, drugiego, bliźniego, rzadko kwestionowane w myśleniu religijnym, bo przecie „zadane” jako pierwotny warunek moralnej obligacji. Istnienie innego zawsze jest więc rozpatrywane jako dane, niepodatne na zwątpienie. W myśleniu religijnym nie funkcjonuje bowiem nasze nowożytne, czy wręcz dwudziestowieczne, rozróżnienie ja - inny, ale raczej pewna wersja antycznej opozycji Grek - barbarzyńca, parafrazowanej w formuły: wierz czy - niewierz czy, ofiara - kat, zbawiony - potępiony. Ani Państwo Boże, ani państwo ziemskie, nie wymagają dowodu: pierwsze jest zapowiadane w *Pismie*, drugie jest namacalnym dowodem opisanego w nim upadku. Kwestionowanie istnienia innego, pytanie o jego status ontologiczny, było oczywiście niemożliwe w łonie scholastycznego dyskursu, gdzie punkt styku teorii poznania i ontologii stanowiła kwestia powszechników, za nieobecność teorii podmiotu - którą to teorię zawiązujemy dopiero erze nowożytnej - nie pozwalała na zadawanie fundamentalnych pytań epistemologicznych i na ukonstytuowanie problemu Innego.

Radykalną zmianę przynosi filozofia Descartesa: cudze myślenie-istnienie jest przed *cogito* skryte za zasłoną zmysłowej zjawiskowości. Droga do innego wiedzie poprzez Boga. Zdrowy rozsądek, wsparty autorytetem Pisma, każe nam wierzyć w realność innych jako duchów myślicznych, jako dusz podobnych do naszej, tej jedynej, której istnienia mamy bezpodmiotowo i bezwarunkowo pewno. Ostatecznie zatem, tylko

²⁶ Por. M. J. Siemek: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: J. Garewicz (red.): *Dziedzictwo Kanta*. Warszawa 1976, s. 21.

przyjcie istnienia Boga jako bytu prawdopodobnego gwarantuje intersubiektywną przestrzeń myślenia (partycypacji w boskiej wiedzy) i działania (partycypacji w boskiej wiedzy ucieleśnionej).

Rozwinięcie Kartezjańskie pojawia się w całej swojej złożoności w okazjonalizmie. Jeżeli współdziałanie z innymi jest zawsze zapośredniczone w świecie materialnym, do którego nie mamy żadnego dostępu, to - za wyjątkiem mistycznej kontemplacji Boga - nasza komunikacja z innymi zawsze opiera się na jedynej realnie działającej przyczynie, czyli Bogu. Rozumowanie Malebranche'a jest następujące. Po pierwsze, przyjmuje istnienie Rozumu Powszechnego, w którym partycypują dusze wszystkich ludzi.

Rozum jest wspólny mnie i Teodorowi. (...) Albowiem jestem przekonany, że wszyscy ludzie dzielą się z tym samym rozumem, co ja sam; ponieważ jestem pewny, że widzę lub mogę widzieć to, co ja widzę, gdy wchodzę w siebie i odkrywam prawdy lub konieczne relacje, jakie między wami i w sobie umysłowa substancja Rozumu powszechnego, która mieszka we mnie, albo raczej, w której zamieszkuje wszystkie inteligencje²⁷.

Jako ludzie uczestniczymy w nim w rozumie powszechnym. Czy jest to jednak przekonujący argument za istnieniem innych duchów? Nie, gdy ma on charakter warunkowy: jeżeli inne dusze istnieją, to, tak samo jak moja dusza, partycypują w boskim rozumie, który jest prawodawcą świata, w którym żyją. Malebranche albo nie zdaje sobie sprawy z tej trudności, albo, wiadomo jej wagi, zwyczajnie ją ignoruje. Kiedy pisze np., że „aby widzieć świat umysłowy, wystarczy poradzić się Rozumu, który między wami i w sobie idee umysłowe”²⁸, to nie chodzi mu o inne umysły, a ‘jedynie’ o dostępną im prawdę wieczną. Innymi słowy, Malebranche nie jest w stanie udowodnić istnienia innych dusz, moim zdaniem najwyżej usprawiedliwić ich istnienie przez odwołanie się do koniecznej partycypacji w rozumie wiecznym oraz do objawienia, które upewnia nas co do poprawności ekstrapolacji własnego do wiadczenia introspekcyjnego na innych ludzi, tzn. na ciała, które wydają się nam podobne do naszego.

²⁷ N. Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 47. Słowa te wypowiada Arysto, który, wraz ze wspomnianym Teodorem, dyskutuje metafizyczną koncepcję Malebranche'a.

²⁸ Ibid., s. 37.

Dla Descartes i Malebranche'a problem istnienia innych dusz myśliczych był przeszkodą, którą można było pokonać jedynie przez teologiczne usprawiedliwienie. Inaczej wygląda sytuacja u Spinozy i Leibniza. Z metafizycznych ustaleń Spinozy wynika zawieszenie tego problemu jako - użycie nowszej terminologii - pseudoproblemu. Descartes konstruował system od dołu, od siebie, od najmniejszej cząstki wiata niewidzialnego, danej w jasnej i wyraźnej introspekcji. Jego rekonstrukcja struktury rzeczywistości była więc - przynajmniej w punkcie wyjścia - skrajnie antropocentryczna. Spinoza był najwyraźniej wiadoł trudno ci, przed którą staje aprioryzm, jeżeli przesłanki, na których jest oparty nie są wystarczająco pojemne. Jego filozofia jest skrajnie teocentryczna - i to niezależnie od tego, jak będziemy Spinozjańskiego Boga nazywać. Ludziska, na mocy samej definicji substancji, myślącymi modusami natury, tak jak ciała są jej modusami rozci głymi. Wtępienie w ich istnienie jest bezzasadne, skoro istnienie to jest dedukowalne „moc przyrodzonego wiatła umysłu” z natury jedynej substancji.

Z kolei u Leibniza istnienie innych dusz, tj. monad obdarzonych apercpej, jest pierwotnym metafizycznym założeniem teorii. Inni ludzie są nam „zadani”, są czci wszechobejmującego procesu. Absurdem byłoby mniemać, że Bóg stworzył wiat tylko dla mnie, jeżeli obowiązuje Go zasada doskonałości, zgodnie z którą istnienie należy nadać mo liwie najwi kszej liczbie istot. Co więcej, inni są rzeczywiście „inni”, skoro zasada ci głoci upewnia nas, że rzeczy takie same są tym samym. W systemie Leibniza istnienie innych nie stanowi więc problemu, jest nim natomiast interakcja między myślącymi indywiduami, którą harmonia przedustawna sprowadza do poziomu permanentnej paralelności.

Zako czenie. Mylenie epistemologiczne jest, moim zdaniem, charakterystycznymi cechami wielkich kontynentalnych systemów metafizycznych XVII wieku. Co więcej, dychotomizowane z nimi czsto brytyjskie koncepcje empirystyczne - widają to na przykładzie Locke'a i przede wszystkim Berkeleya - są w dużej mierze zadłone w tym modelu mylenia. Koncepcje podmiotu pozwalają zauważyć i uwidoczniać ten charakterystyczny aspekt metafizyki XVII i XVIII wieku. Stosownie

do dwóch fundamentalnych poziomów dyskursu filozoficznego tamtych czasów, tj. metafizycznego i epistemologicznego, rozumna transcendencja stanowi, z jednej strony, gwarant substancjalnego istnienia podmiotowości, z drugiej zaś rękami obiektywnego charakteru podmiotowych treści mentalnych. Ontoteologia i episteologia oferują zatem wyjaśnienia i udzielają odpowiedzi o fundamentalnym znaczeniu dla dociekania filozoficznych; ich znaczenie okazuje się nie do przecenienia, szczególnie wtedy, gdy zestawia się je ze sceptycznymi rezultatami badań tych, którzy ofert episteologii odrzucili: Hume'a i Kanta.

Summary

In this paper I propose a new interpretative category of epistheology. It is a theory of knowledge in which theological claims are justifications of strictly epistemological arguments and thesis. What this category describes, though its sources are to be found as far as in Plato, is a specific modern outcome of rationalistic and (most of all) continental philosophy. This paper focuses on the problems of the subjects of cognition, and refers to classical figures of modern epistemology, such as Descartes or Leibniz. I try to show how the theological reference helps to build objective model of representational content of mind (subject) and to legitimate the existence of substantial and knowing subjectivity.