

*Metafizyka i teologia*

B o g u s ł a w P a ź

***Cogito* i intencjonalność.  
Realistyczny wymiar epistemologii  
i monadologicznej metafizyki Leibniza**

**Słowa kluczowe:** *intencjonalność, intencjum, cogito, cogitatum, egzystencja, percepcja, idea, ideatum, refleksja, apercepcja*

**Wstęp**

W literaturze przedmiotu spuściznę Leibniza interpretuje się jako przykład metafizycznego idealizmu oraz skrajnego epistemologicznego reprezentacjonizmu. W niniejszym artykule wykażę, że taki obraz filozofii Hanowerczyka jest nieadekwatny w stosunku do jego poglądów. Uczynię to przez wydobycie na jaw obecnej w jego epistemologii struktury intencjonalności, która wiąże poznanie z danym bezpośrednio światem, nadając mu pierwotnie walor realistyczny. Stanowisko Leibniza będę prezentował w dwóch etapach: najpierw zestawiając je z poglądami Kartezjusza, a następnie w immanentnej analizie doktryny Hanowerczyka poprzez odwołanie się do jego tekstów.

Kartezjusz w ramach metodycznego wątpienia odrzucił świadectwo intencjonalnie ukierunkowującej nas na realny świat percepcji zmysłowej. Na jej miejsce przyjął prymat refleksyjnie interpretowanego *cogito*<sup>1</sup>, którego korelatami są nie poszczególne rzeczy, ale ich reprezentacje w umyśle – idee. Doprowadziło go to na pozycje reprezentacjonizmu, idealizmu i solipsyzmu. Natomiast Leibniz tę samą zasadę *cogito* zinterpretował w kategoriach realizmu, afirmującego niezależną od myślenia rzeczywistość i prymat rzeczy wobec aktu

---

<sup>1</sup> Zob. W. Chudy, *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartesa*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. 30, z. 1, s. 33–57, zwł. s. 51–54.

myślenia. Dokonał tego, przyjmując milcząco zasadę głoszącą, iż *myślenie jest zawsze myśleniem czegoś*. To „coś”, jako nietożsame z samym aktem myślenia i jego podmiotem (*res cogitans*), zawiera w sobie moment wykraczającej poza samą świadomość transcendencji. W strukturze intencjonalnej naszego myślenia niemiecki filozof odnalazł poszukiwaną „nić Ariadny” (*filum Ariadnae*), która efektywnie pozwala wyprowadzić nasze poznanie do świata realnego z labiryntu refleksyjnej świadomości i generowanych przez nią idei.

## I. Pojęcie intencjonalności

Termin „intencja” (łac. *intentio*) pochodzi od łacińskiego czasownika *intendere*, znaczącego dosłownie: „zmierzać (*tendere*) – do (*in*)”, „intendować”. Tak więc intencja to moment charakteryzujący umysł (a także wolę i uczucia), polegający na zmierzaniu do czegoś znajdującego się na zewnątrz. Późna scholastyka (m.in. F. Suárez) niekiedy zamiennie używała tego terminu z „promieniem umysłu” (*acies mentis*). To, na co nakierowana jest intencja, jej przedmiotowy korelat, nazywa się *intentum*. Filozofia klasyczna, zarówno tradycji platońskiej, jak i arystotelesowskiej, bardzo wcześnie wyartykułowała zasadę, którą współcześnie skrótowo nazywa się zasadą intencjonalności. Głosi ona, jak powiedziano wcześniej, że nasze spostrzeganie czy myślenie jest zawsze spostrzeganiem i myśleniem *czegoś* (wtórnie intencjonalność dotyczy języka i różnych form reprezentacji – w tym mentalnych, tzn. pojęć). Innymi słowy: każdy akt poznawczy, ale także wolitywny i emocjonalny, ma swój przedmiotowy korelat, *intentum*. Zawarty w strukturze intencjonalności element „zmierzania-do” odsłania konstytutywny dla niej moment *transcendencji*, który polega na tym, że intencjonalność jest zawsze zmierzaniem do *czegoś innego* (*in aliud tendere*), obcego względem podmiotu. Korelatem tego zmierzania jest zawsze tak czy inaczej pojęty byt, poznawany jako to, co pierwsze (*ens ut primum cognitum*). Dokładniej rzecz biorąc, jest nim nie tyle byt jako złożona całość, ale – jak to wcześniej ujmowała scholastyka, a teraz fenomenologia – jego bycie (*esse*) jest nam dane jako to, co jest nam znane najlepiej (*quasi notissimum*)<sup>2</sup>.

Intencjonalność w sensie ścisłym sytuuje nasze poznanie na planie źródłowej prezentacji (*praesentia rei*). Zachodzi ona w przypadku percepcji i przedstawień, którym towarzyszą spełniane wraz z nimi sądy egzystencjalne, które

---

<sup>2</sup> „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens (...)”. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, przeł. A. Białek, red. M.A. Krąpiec, T. Maryniarczyk, Lublin 1999, *Quaestio* I, *articulus* 1.

„wiążą” podmiot z poznawaną rzeczą<sup>3</sup>. Tak pojętą intencjonalność należy odróżnić od reprezentacji (*repraesentatio*). Chodzi o to, że ta sama treść przedstawienia może w jednej supozycji prezentować nam rzecz, w innej – reprezentować. Pierwsza sytuacja zachodzi, gdy mamy do czynienia ze źródłowym poznaniem, w którym rzecz jest dana we własnej osobie (*in praesentia*), bez jakichkolwiek nieprzezroczystych mediów. Wtedy moment intencjonalnego odniesienia zmierza na planie linii prostej bezpośrednio do samej rzeczy. Ta sama jednak treść, która jest treścią źródłowego spostrzeżenia, może być wtórnie (*re-*) uobecniania, np. w przypomnieniu. Wtedy niczego nam już nie prezentuje, ale – podobnie jak fotografia – *re*-prezentuje, powtórnie uobecnia coś, co jest nieobecne. Reprezentowanie to kategoria, w którą wprawdzie wpisane jest odnoszenie się do czegoś innego, ale to odnoszenie jest epistemologicznie wtórne w stosunku do intencjonalności, o której była mowa. Rzeczy reprezentowane przez poszczególne (treści) przedstawienia nie są dane, ani wprost, ani bezpośrednio, ale pierwotnie są jedynie domniemane<sup>4</sup>.

*Intentum*, o ile jest ujmowane w aspekcie epistemologicznym jako to, co pierwsze, było nazywane w scholastyce intencją pierwszą (*intentio prima*). Jego zaś skonceptualizowana postać – intencją drugą lub intencją logiczną (*intentio secunda vel logica*)<sup>5</sup>, gdyż ta ostatnia intencja tworzyła ogólną strukturę pojęciową, rodzajową lub gatunkową<sup>6</sup>. Intencje tego drugiego typu, w zależności od poszczególnych systemowych ujęć, odznaczały się różnym stopniem epistemicznej przezroczystości. W nurcie arystotelizmu pełniły one funkcję całkowicie przezroczystych mediów *quo*, zaś promień (intencja) umysłu, przenikając je, bezpośrednio i wprost zmierzał do rzeczy.

Natomiast w tradycji kartezjańskiej intencje drugie w postaci pojęć, *resp.* idei (oba terminy były często traktowane synonimicznie), na skutek mediacji refleksyjnie ukonstytuowanego aktu *cogito*, który – jak promień światła odbity w lustrze – załamywał kierunek intencji, stały się nieprzezroczyste (*media quod*). Polegało to na tym, że pierwotnie na sobie, a nie na rzeczy, skupiały uwagę (*attentio*), która następnie – wtórnie – jest przekierowywana

<sup>3</sup> W terminologii Kazimierza Twardowskiego byłyby to przedstawienia o naoczności spostrzeżeniowej, w odróżnieniu od naoczności przypomnieniowej lub wyobrażeniowej.

<sup>4</sup> „Repraesentans ideam habens est principium cognoscendi omnia in alio secundum certam quandam legem, quatenus nimirum cuiuslibet in repraesentatione respondet aliquid in repraesentato, et ex uno potest duci aliquid secundum quandam certam legem”. G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre. Publiés et annotés par Gaston Grua*, Paris 1948 [dalej cyt. jako Grua], s. 540.

<sup>5</sup> Zob. S. Swieżawski, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, Paris 1935.

<sup>6</sup> Na temat intencji drugich jako form intelektualno-poznawczych (*species intelligibiles*) zob. D. Perler, *Die Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a. Main 2004<sup>2</sup>, m.in. § 7, s. 61–80.

do poszczególnego przedmiotowego korelatu. W kartezjanizmie pełnią one semiotyczną funkcję naturalnych znaków, czyli reprezentacji, które powtórnie uobecniają w „zwierciadle umysłu” (Leibniz)<sup>7</sup> to, co jako archetyp rzeczy, pierwotnie i wiecznie obecne *jest* w Bogu. Zaś wspomniany moment przekierowywania intencji umysłu z poszczególniej idei – reprezentacji w umyśle – do jej *ideatum* tylko warunkowo może być nazywany intencjonalnością. Po pierwsze, *ideatum* jako przedmiotowy korelat idei nie jest tym samym, co rzecz. W umyśle posiadamy różne idee, jednak nie wszystkim odpowiadają jakiegokolwiek transcendentne korelaty w rzeczywistości, jak np. w przypadku idei Pegaza. Pisano o tym już w XVII wieku, odróżniając prawdziwe idee od fałszywych<sup>8</sup>. Po wtóre, w tym sensie „intencjonalnym” korelatem ogólnej idei nie jest poszczególna rzecz, która jest jednostkowa i w pełni dookreślona.

Do tego miejsca, zasadniczo, panuje zgoda co do natury intencjonalności. Różnice dotyczą zaś epistemologicznego i ontologicznego statusu pierwotnego *intentum*, czyli tego czegoś, na co ukierunkowana jest intencjonalność. Nurty nawiązujące do neoplatonizmu i filozofii refleksji pierwotne *intentum*, intencjonalny korelat w postaci transcendentnej względem umysłu idei (św. Augustyn, N. Malebranche), wiążą z aktywnością samej świadomości, która na zasadzie Platonskiej *anamnēsis* wydobywa je na jaw z siebie, tj. z mroków nieświadomości (gr. *lēthē*). W nurtach arystotelesowskich korelatem intencjonalnego odniesienia była rzecz, traktowana jako pierwotnie zastana i w swoim bycie niezależna od poznającego. Tomasz z Akwinu i jego współcześni kontynuatorzy wskazują na poznawczy prymat aktu istnienia (*actus essendi, existentia*) w stosunku do istoty (szeroko pojęta sfera „czegoś” – określoności) tak pojętej rzeczy.

W Leibnizjańskim ujęciu intencjonalności mamy do czynienia m.in. z obydwoma wyżej wymienionymi, ontologicznymi postaciami *intentum*, jednak – co będę się starał wykazać – genetyczny i czasowy prymat przysługuje istnieniu (*existentia*) świata i składających się nań indywidualów. I to właśnie ten prymat przesądza o wyjściowo realistycznej supozycji filozofii Leibniza. Intencjonalność fundująca realistyczny wymiar filozofii Hanowerczyka zostanie przeze mnie przedstawiona na przykładzie jego epistemologii, w kontekście reinterpretacji formuły *cogito ergo sum* Kartezjusza, oraz estetyki, w której istnienie jest intencjonalną dominantą aktu percepcji piękna.

---

<sup>7</sup> Zob. G.W. Leibniz, *Monadologia* [dalej cyt. jako *M*], § 62–63, oraz *Rozprawa metafizyczna* [dalej cyt. jako *RM*], pkt. XXVI, w: tenże, *Główne pisma metafizyczne*, Toruń 1995.

<sup>8</sup> Zob. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Cologne 1683<sup>1</sup>.

## II. Epistemologiczne *principia* filozofii Kartezjusza

Przyjęte przez Kartezjusza założenia metodologicznie oznaczały w dużej mierze zerwanie z dotychczasowym, skoncentrowanym na szeroko pojętym przedmiocie, modelu filozofowania. Jednocześnie stanowiły realizację hasła św. Augustyna – „powrotu do siebie samego” (*reditus in se ipsum*), czyli tego, co w literaturze nazywane jest „podmiotowym zwrotem”. W rezultacie nie tylko przyjęte zostały inne od dotychczasowych cele filozofii – pewność wyników poznawczych oraz oczywistość przesłanek w rozumowaniach, ale także, a może przede wszystkim – przyjęty został inny przedmiot poznania. Przestały nim być ujmowany intencjonalnie świat i rzeczy dane w swej bezpośredniości (*in praesentia*), a stały się reprezentacje tychże rzeczy w umyśle, czyli idee<sup>9</sup>. Odniesienie do świata straciło walor prostego, intencjonalnego odniesienia, zostało zaś zastąpione refleksyjnym, związanym z mediacją *cogito*, zwrotem podmiotu do siebie samego (*mens in se conversa*).

### 1. Punkt wyjścia w naturalnym, przedkrytycznym nastawieniu

Zasadnicza różnica pomiędzy klasyczną, tj. starożytną i scholastyczną filozofią a filozofią (epistemologią) Kartezjusza, i ogólnie kartezjanizmem, polega na zgoła innym punkcie wyjścia filozofowania. W przypadku klasycznego, przedmiotowego modelu filozofowania, poznający podmiot spontanicznie (przedkrytycznie) percypuje świat i jednostkowe rzeczy w nim zawarte. Jego umysł jest ukierunkowany wprost na aktualnie istniejącą rzeczywistość, która stanowi warunek konieczny spostrzeżenia. Rzeczywistość i poszczególna rzecz w naturalnym nastawieniu jawią się jako oczywiste (*evidens*) i zastane, zaś ich istnienie jest czymś w pełni znanym. Umysł poznającego, traktowany jako *tabula rasa*, jest w naturalny sposób otwarty na rzecz, której istnienie aktualizuje w nim poznanie. Człowiek w takim modelu jest – jak ujmuje to M. Heidegger – tym, który przejmując tuż obok siebie „absorbując” byt (*Vernehmer des*

---

<sup>9</sup> W literaturze przedmiotu często myli się kwestię intencjonalności z perspektywą reprezentacji. Np. J. Cottingham, pisząc o epistemologii Kartezjusza, stwierdził: „(...) there are those [ideas] that have intentionality, representing objects that exist independently of ourselves, and are apprehended intellectually, through our grasp of their content”, *Cartesian Reflections*, Oxford 2008, s. 23. Tak pojętą intencjonalność w niezrozumiały sposób przeciwstawia fenomenologii (zob. rozdz. *Intentionality or phenomenology? Descartes and the objects of thought*, tamże, s. 129–147), w której wszak kategoria intencjonalności pełni zasadniczą funkcję. Zob. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. Main 1997, zwł. s. 77–107.

*Seienden*)<sup>10</sup>. W jego intencjonalności wyraża się jego odniesienie do świata i ujawnia nośna podstawa naszego jestestwa w postaci transcendencji.

Scholastyka i fenomenologia ujmują to w twierdzeniu, że nasz umysł pozostaje pierwotnie intencjonalnie ukierunkowany na rzecz, która jest przez nas spostrzegana. Dopiero w następstwie percepcji bezpośrednio danej rzeczy możliwy jest zwrot intencji umysłu z tej rzeczy na ujmujące ją akty oraz na sam podmiot tych aktów. Dopiero wtedy rozum może poznać sam siebie w akcie refleksji<sup>11</sup>. Innymi słowy: refleksja, pojęta jako zwrot umysłu ku sobie samemu, pozostaje wtórna w stosunku do percepcji, której intencja zmierza wprost do rzeczy. I z tego względu percepcja genetycznie i czasowo wyprzedza refleksję<sup>12</sup>. W przedmiotowym modelu filozofowania twierdzi się, że nasze spostrzeganie i nasza świadomość powstają, o ile są ukierunkowane (intencjonalność) na byt, który sam będąc w akcie, aktualizuje poznanie w intelekcie stanowiącym czystą możliwość. Ponieważ zaś w tym nastawieniu poznawczym spostrzeganie poszczególnych rzeczy poprzedza ukonstytuowane refleksyjnie myślenie<sup>13</sup>, percepcja rzeczy jednostkowej poprzedza myślenie czegoś ogólnego i abstrakcyjnego, jak pojęcia i idee.

Z perspektywy dalszych rozważań, w klasycznym modelu poznania należy podkreślić cztery elementy składowe: po pierwsze, przedmiotem intelektualno-zmysłowej percepcji jest byt, a więc jednostkowa, bezpośrednio dana rzecz. Po drugie, przedmiotem refleksji, o czym będzie jeszcze mowa, jest zawsze jakaś forma reprezentacji (*repraesentatio*) tej rzeczy w świadomości. Po trzecie, w naturalnym nastawieniu poznawczym percepcja i jej intencjonalne ukierunkowanie na rzeczywistość poprzedzają refleksję. Po czwarte, geneza i struktura refleksji *zakładają* uprzednio intencjonalnie ukierunkowaną percepcję.

## 2. Kartezjański punkt wyjścia: sceptycyzm, solipsyzm, fundamentalizm

Zgoła inaczej określany był punkt wyjścia poznania i filozofowania w modelu, który panował w tradycji neoplatońskiej (Plotyn, św. Augustyn), a potem został zaprezentowany przez Kartezjusza. Nie afirmacja bytu, lecz wątplenie, i nie intencjonalne odniesienie do niego, ale refleksja nad sposobem jego poznania – to zasadnicze determinanty Kartezjuszowego punktu wyjścia.

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, w: tenże, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 2003<sup>8</sup>, s. 91.

<sup>11</sup> Zob. Arystoteles, *De anima*, 429b 9.

<sup>12</sup> Tego rodzaju diagnozę relacji wymienionych struktur poznawczych znajdujemy też w dziełach Ch. Wolffa: *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata...*, Leipzig 1738, § 23–26, 257, oraz *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata...*, Leipzig 1740, § 23.

<sup>13</sup> Taką refleksyjną wykładnię genezy myślenia podawał także Leibniz, *M.*, § 30.

SCEPTYCYZM. Zasadniczy punkt wyjścia filozofii Kartezjusza zawarty jest w postulatcie: podać w wątpliwość wszystko, w czym odkryjemy choćby cień wątpliwości<sup>14</sup>. Kluczowa w tym przedsięwzięciu jest kategoria „wątpienia”. Ona miała doprowadzić Kartezjusza do poznania bezwzględnie pewnego. W wątpieniu odnalazł on to, co jest niepowątpiewalne, czyli własne istnienie: *dubito ergo sum*. Zawierają się w nim jednak elementy, które wydają się być problematyczne. Po pierwsze, wątpienie ani genetycznie, ani poznawczo nie jest początkiem naszego myślenia. Zawsze posiada ono swoją wcześniejszą poznawczą rację (to, ze względu na co w coś wątpimy), która jest traktowana jako bezwzględnie oczywista i niepowątpiewalna. Po drugie, akt wątpienia wprowadza epistemologiczny dystans pomiędzy poznającym a przedmiotem poznania. Bardzo sugestywnie wyraził to J.-P. Sartre: „Wątpienie jest zerwaniem kontaktu z bytem”<sup>15</sup>. Wprowadzenie elementu wątpienia do struktury poznania sprawia, że to, co klasyczna filozofia definiowała jako pierwotny przedmiot poznania, czyli byt (*ens ut primum cognitum*), traci walor oczywistości (gr. *enargeia*, łac. *evidentia obiectiva*). Sama zaś kategoria oczywistości, która była sposobem dania rzeczy w jej bezpośredniości, została przez Kartezjusza zastąpiona przez kategorię pewności (*certitudo*), która stanowi charakterystykę przebiegu aktów poznawczych, a nie stanów bytowych<sup>16</sup>; została ona utożsamiona z tym, co prawdziwe (*verum*). Po trzecie, wątpienie posiada naturę refleksyjną, tzn. skoncentrowaną na podmiocie. To pewna forma refleksji, czyli *mens in se conversa* (AT VII, 8). Przedmiotem aktu wątpienia, jak w każdym akcie refleksji, nie jest percypowana rzecz (*res*), na którą ukierunkowuje się intencja naszego umysłu (*acies mentis*), ale sam akt percepcji. W refleksji nasza uwaga kieruje się na poszczególne akty percepcji, nie zaś na spostrzeganą rzeczywistość. Po czwarte, tak pojęty akt wątpienia jest pewną formą myślenia – „Dubito ergo sum, vel, quod idem est: cogito ergo sum” (AT X, 523). Zarówno wątpienie, jak i myślenie mają naturę refleksyjną, której przedmiotami są różne formy reprezentacji: przedstawienia, idee, obrazy, znaki, nigdy zaś same rzeczy.

W rezultacie tego wszystkiego, w poznaniu realizowanym na bazie wątpienia pierwotny kierunek intencji naszego umysłu ulega „odchyleniu” (*reflectere*). Naturalna intencjonalność naszego poznania, ukierunkowująca nasze poznanie na byt, została zastąpiona formą refleksji, której przedmiotami są

---

<sup>14</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001 [dalej cyt. jako ZF], I, 1. Korzystam z oryginalnej edycji dzieł Kartezjusza: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, t. 1–12, Paris 1897–1913 [dalej cyt. jako AT].

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1965, cz. II, s. 322.

<sup>16</sup> Zob. B. Paż, *Pewność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VIII, Lublin 2007, s. 155–165.

różnorakie *repraesentationes rei*. W epistemologii Kartezjusza naturalna intencjonalność umysłu zasadniczo przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę<sup>17</sup>. Jej miejscem zajmują refleksja oraz reprezentacja.

SOLIPSYZM. Wątpienie doprowadziło Kartezjusza do odkrycia sfery tego, co niepowątpiewalne. Niepowątpiewalność odnalazł w sobie samym jako wątpiącym (*dubitans*), a dokładniej: w sobie jako podmiocie wątpienia. Kartezjusz przyjął *implicite* zasadę sięgającą metafizyki Arystotelesa – *actiones sunt suppositorum*. Zasada ta oznacza kontaminację wszystkich form *cogitationes*, traktowanych jako formy aktywności (*actiones*), oraz podmiotowości, czyli *ego* jako ich substancjalnej podstawy<sup>18</sup>. Dlatego Kartezjusz może powiedzieć o sobie: „sum res cogitans” (*AT VII*, 28). Wprawdzie Ja jako *res dubitans* jest niepowątpiewalne, z drugiej jednak strony istnienie wszystkiego, co nie jest ową *res dubitans*: świata, Boga, prawa, moralności, matematyki i fizyki staje się wątpliwe. Wątpienie, które już w punkcie wyjścia oznaczało wspomniane zerwanie poznawczej więzi ze światem, doprowadziło ostatecznie do zakwestionowania istnienia świata. Podmiot wątpienia nagle odkrył, że sam jest jedyną *res*, której istnienie jest pewne. Metodyczne wątpienie doprowadza do solipsyzmu, który musiał zostać przewyciężony, aby dostarczyć epistemologicznych podstaw realności przedmiotu fizyki i teologii naturalnej.

FUNDAMENTALIZM I ONTOLOGIZM. W przedstawionym na stronach *Principia philosophiae* (I, 1–5) metodycznym wątpieniu zakwestionowane zostały m.in. dane postrzeżenia zmysłowego, realność różnicy pomiędzy jawą a snem, pewność poznania matematycznego. Odtąd przewyciężanie solipsyzmu nie mogło się dokonywać poprzez spostrzeżenie zmysłowe, ale – jak postulował św. Augustyn – drogą „od wewnątrz” („noli foras ire”), czyli poprzez refleksję, nazywaną przez rzymskiego myśliciela „powrotem do siebie samego” (*reditus in se ipsum*). Kartezjusz w obszarze świadomości odnalazł swoistą „nić Ariadny” (*filum Ariadnae*), która pozwoliła mu przekroczyć labirynt swej świadomości. Była nią idea Boga jako bytu nieskończonego, która odznacza się m.in. tym, że jest pełnią doskonałości, w której „nie mogę niczego zgoła z niej ująć ani niczego do niej dodać”<sup>19</sup> (*AT VII*, 51). Ponieważ idea bytu doskonałego jest poznawana niezależnie od wszelkich spostrzeżeń zmysłowych, Kartezjusz doszedł do wniosku, że „jest ona wrodzona, tak samo, jak mi jest również wrodzona idea mnie samego” („mihi sit innata, quemadmodum etiam

<sup>17</sup> Por. „Intentionality, that property of the mind in virtue of which it is *directed at*, or *about*, or *of*, certain objects, is not normally thought of as a topic on which Descartes had much to say”. J. Cottingham, *Cartesian Reflections*, dz. cyt., s. 129.

<sup>18</sup> Zob. W. Chudy, *Rola refleksji...*, dz. cyt., s. 33–58; tenże, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984.

<sup>19</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001 [dalej cyt. jako *MPF*], s. 71.



mihi est innata idea mihi ipsius”, *AT*, VII, 51). Wskazówka ta ujawnia dwie intuicje, które będą rozwijane zarówno przez Kartezjusza, jak i Leibniza. Po pierwsze, wrodzoność idei siebie samego naprowadza na fundamentalizm epistemologiczny, który nadaje przygodnemu poznaniu walor autarkiczności. To znaczy, że poznający podmiot znajduje ideę bytu w ogóle i nie musi jej szukać *poza* sobą. Po drugie, odkryta w świadomości idea bytu doskonałego pozwala przekroczyć sferę świadomości podmiotu pojętego jako *ens contingens*. Owa idea to inaczej idea bytu nieskończonego. Ma ona wyraźny poznawczy i ontologiczny prymat zarówno w stosunku do *ego*, jak i pozostałych idei. W *III Medytacji* francuski myśliciel stwierdza: „jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”<sup>20</sup>.

Poznawczy prymat idei bytu nieskończonego wynika stąd, że nieskończoność znamy – choć pierwotnie całkiem niewyraźnie – wcześniej aniżeli to, co skończone, a zatem *zanim* poznamy istnienie samych siebie. Aby zaś coś było przez nas poznane, a tym bardziej – znane, musi na to zostać *najpierw* ukierunkowana nasza uwaga (intencjonalność). Skoro zatem, jak twierdzi Kartezjusz, nieskończony byt znamy *przed* wszystkim innym, zatem na ten byt jest pierwotnie ukierunkowany nasz intelekt. W wykładni Kartezjusza, podobnie jak Anzelmą z Canterbury, byt nieskończony stanowi pierwotny przedmiot (*primum cognitum*) naszego poznania.

Z powyższej diagnozy pierwotnego *intentum* naszego umysłu wynika, że zjawisko intencjonalności naszej świadomości nie tyle zostało przez Kartezjusza całkiem zarzucone, co przekierowane z perspektywy naturalnego poznania, w którym odkrywamy poszczególne rzeczy, na nieskończony byt. Byt ów – rozważany z perspektywy intencjonalności – jest pierwotnym *intentum* i zarazem absolutnym *a priori*, poprzedzającym poznanie wszystkiego innego. Jako taki pełni on funkcję doskonale przezroczystego *medium quo*. Jest on ujmowany jednak na bazie czysto intelektualnej intuicji, która oznacza stan pojętej po Heglowisku „czystej bezpośredniości”, niepozwalającej poznawczemu podmiotowi na wyartykułowanie tego bytu. Dlatego poznawcze zasymilowanie i wyartykułowanie owego bytu wymaga refleksji, która wytwarza poznawczy dystans pomiędzy nim a poznającym. Z tego względu Kartezjusz zainicjował refleksyjną „drogę idei”, gdyż dzięki refleksji odnalazł w świadomości ideę-reprezentację bytu nieskończonego, która – jak twierdził – umożliwiła mu przejście do jej realnego *ideatum*.

---

<sup>20</sup> Kartezjusz, *MPF*, 66: „priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius”, *AT* VII, 45.

### III. Epistemologiczne założenia i zasady filozofii Leibniza

Leibniz przyjął te same przesłanki, co Kartezjusz, odnośnie poznawczego statusu bytu nieskończonego jako pierwotnego *ideatum*, dodatkowo jednak podkreślając – w duchu egzemplaryzmu – jego transcendencję: „jedynie Bóg jest bezpośrednim naszym przedmiotem, znajdującym się poza nami, i wszelką rzecz widzimy dzięki niemu” (*RM*, pkt 28). Tak pojęty przedmiot tworzy aprioryczny i nieokreślony horyzont w przedmiotowym polu poznawczym przygodnego umysłu, z którego wydobywane są w naszej percepcji poszczególne obiekty dzięki intencjonalnemu ukierunkowaniu tegoż umysłu. Intencjonalność percepcji jest możliwa z jednej strony dzięki bezpośredniej dostępności poszczególnych rzeczy w ich istnieniu, co nadaje temu poznaniu walor oczywistości przedmiotowej, z drugiej zaś – dzięki apercpepcji, czyli polu poznawczemu, które tworzy się – na zasadzie atematycznego tła – wraz z ukierunkowaniem uwagi na poszczególne obiekty i uwyrażnianiem ich percepcji<sup>21</sup>.

Hanowerczyk nigdy nie wyłożył w sposób systematyczny swojego poglądu na temat intencjonalności. Można jednak wydobyć go na jaw poprzez analizę przyjmowanych przez myśliciela założeń. Mają one ścisły związek z tymi, które były artykułowane przez współczesnych mu kartezjan<sup>22</sup>. Najważniejszym z nich był przedstawiciel szkoły z Port-Royal, Antoine Arnauld (1612–1694).

#### 1. Zasada intencjonalności w ujęciu A. Arnaulda

W czasach współczesnych Leibnizowi jego mentor i polemista, Antoine Arnauld, głoszący prezentacjonizm i nominalizm, wprost wyartykułował zasadę intencjonalności w dziele *O prawdziwych i fałszywych ideach* (*Des vraies et des fausses idées*, 1683)<sup>23</sup>, w którym czytamy:

Tak więc, gdy jasne jest, że *ja myślę*, to jasne jest, iż *ja myślę o czymś*, to znaczy, że ja znam i spostrzegam coś, gdyż taka jest istota myśli.

---

<sup>21</sup> Chodzi o mechanizm, w którym – jak to później wyjaśniał Wolff – im bardziej koncentruję uwagę w percepcji na jednym elemencie pewnej całości i im bardziej percepcja ta jest wyraźna, to jednocześnie tracę z pola tejże uwagi całą resztę, która staje się niewyraźnym, choć stale obecnym tłem w przedmiotowym polu percepcji.

<sup>22</sup> Tad Schmaltz w pracy *Radical cartesianism. The French reception of Descartes*, Cambridge 2004, analizuje kwestię intencjonalności u zwolenników Kartezjusza, takich jak: Pierre-Daniel Huet, Robert Degabets i Pierre-Sylvian Regis.

<sup>23</sup> Zob. A. Kastil, *Studien zur neueren Erkenntnistheorie*, Bd. I: *Descartes*, Halle 1909, s. 174.

I dalej: „niemożliwe jest myślenie, które nie byłoby myśleniem czegoś”<sup>24</sup>. Do tej samej zasady odwoływali się wprost także inni kartezjanie. Ważne w wypowiedzi Arnaulda jest wskazanie na pierwotność fenomenu intencjonalności. Owa pierwotność objawia się w specyficznie przedracjonalnym statusie intencjonalności, tzn. nie można pytać, *dłaczego*, myśląc, zawsze myślimy o czymś. Możemy jedynie – twierdził Arnauld – pytać, *dłaczego* myślimy raczej o tym, a nie o czymś innym<sup>25</sup>. Tego rodzaju poznanie, w którym konstytutywny element stanowi intencjonalne odniesienie do poszczególnej rzeczy, jest poznaniem wprost. Jest to poznanie spontaniczne, które nie zostało poddane krytycznej analizie. W krytycznej analizie poznania promień intencji umysłu (*acies mentis*) zostaje przekierowany z rzeczy na akt, w którym owa rzecz jest ujmowana, i na nim koncentruje się uwaga. W poznaniu realizowanym w supozycji krytycznej uwaga kierowana jest już nie na rzecz, ale na jej poznawczą reprezentację w umyśle, czyli jej ideę. W Kartezjuszowej epistemologii owa reprezentacja, będąca nieprzezroczystym *medium quod* w umyśle, miałyby stanowić konieczne ogniwo pośredniczące pomiędzy rzeczą a percypującym ją umysłem. Arnauld jednak zdecydowanie odrzucił wszelkie epistemologiczne *media*, traktując je jako zbędne elementy w opisie struktur i przebiegu naszego poznania. W rezultacie, w takiej wykładni zasady intencjonalności poznanie nasze ma walor poznania (1) bezpośredniego (brak poznawczych mediów), (2) poznania wprost – realizuje się w perspektywie intencjonalności, czyli linii prostej (dającej się przyrównać do wiązki lasera), w odróżnieniu od refleksji, realizowanej na planie koła (*circulus*). Ponadto ma ono walor (3) czysto konkretystyczny, tzn. zorientowane jest na określone indywiduum. Odrzucenie wskazanych mediów z jednej strony nadało poznaniu mocniejsze powiązanie (asercja) z przedmiotem poznania, z drugiej natomiast pociągało za sobą epistemologiczny nominalizm, czyli odrzucenie wszelkich ogólnych przedstawień (pojęcia), ograniczając sferę ściśle pojętego poznania do obszaru konkretnych indywiduów. Tego rodzaju twierdzenia były też obecne we wczesnych pismach Leibniza, który jednak z czasem przeszedł na pozycje platonizmu.

---

<sup>24</sup> „Comme donc il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense à quelque chose, c'est-à-dire que je connais et que j'aperçois quelque chose; car la pensée est essentiellement cela”. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, w: tenże, *Oeuvres philosophique d'Arnauld*, ed. C. Jourain, Paris 1843, s. 351.

<sup>25</sup> „Et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connaissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense, étant impossible de penser qu'on ne pense à quelque chose. Mais je puis bien me demander pourquoi je pense à une chose plutôt qu'à une autre”. Tamże.

## 2. Pojęcie myślenia (*cogitatio*)

Leibniz nie wypracował ściśle ustalonego sensu kategorii myślenia. Ogólnie rzecz ujmując, kategorię tę rozważał on w trzech podstawowych znaczeniach: po pierwsze, w znaczeniu „działania w sobie samym” („Cogitans est agens intra se”, Grua, 542), obejmującego wszelką aktywność świadomości wraz z jej aktywnością poznawczą, wolitywną, emocjonalną itd. Owo znaczenie było zbieżne z tym, o którym pisał Kartezjusz<sup>26</sup>. Po drugie, autor *Monadologii* wiązał akt myślenia z (a) aktem przedstawiania („Omnis cogitans seu repraesentans (...). Cogitans est repraesentans (...)”, Grua, 543). Synonimem tak pojętego myślenia było (b) koncyptowanie, przez które niemiecki myśliciel rozumiał „myślenie czegoś” („Concipiens est cogitans aliquid”, tamże, 543). Myślenie tak pojęte było zorganizowane aktowo, zorientowane intencjonalnie na określony transcendentny przedmiot (rzecz). Po trzecie, myślenie przyjmowało formę nieaktowej samoświadomości: „Myślenie to zmysł [sposobu] samego siebie, czyli działanie w sobie samym” („Cogitatio seu sensus sui, seu actio in se ipsum (...)”, tamże, 268)<sup>27</sup>. Tego rodzaju myślenie nosi w epistemologii Leibniza nazwę apercpepcji, o której będzie zaraz mowa.

## 3. Od ekstatycznego „bycia-w-świecie” do monady „dla siebie”

Do zasadniczych różnic w ujęciu intencjonalności i punkcie wyjścia poznania u Kartezjusza i Leibniza należy zaliczyć: po pierwsze – niewystępowanie procedury metodycznego wątpienia w epistemologii Leibniza. Po wtóre, niemiecki filozof afirmuje w bezpośrednim, zmysłowo-intelektualnym oglądzie rzeczywistość w jej pluralizmie i dynamizmie. Ponadto, po trzecie, zgoła inaczej pojmowany jest podmiot poznania, nazwany przez Hanowerczyka monadą. Podmiot ten, co należy podkreślić, ma ściśle *empiryczną* podstawę epistemologiczną, gdyż jest wymodelowany na bazie indywidualnej świadomości. Podobnie jak Kartezjuszowa *res cogitans*, myśli on stale<sup>28</sup>, ale ponadto, jako monada, jest ontyczną jednością, w której zniesiona została realna różnica pomiędzy tym, co myślące (duchowe, *res cogitans*), a tym, co materialne (*res extensa*). Po czwarte, cielesność została zredukowana do sposobu prezentacji jednej monady innej monadzie. Wreszcie, po piąte, w wykładni natury monady Hanowerczyk zradyzalizował pierwotne założenia solipsyzmu Kartezjusza. Chodzi o słynną tezę z *Monadologii*, zgodnie z którą „monady nie mają okien” (*M.*, § 7).

<sup>26</sup> „Przez nazwę «myślenie» rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas świadomość tych rzeczy”. R. Descartes, *ZF*, I, 9.

<sup>27</sup> Por. „Nihil aliud est cogitare quam se sentire”, Grua, 267.

<sup>28</sup> Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 2001 [dalej cyt. jako *NR*], s. 81–88.

Zamkniętość w sobie monad to logiczna konsekwencja przyjętego przez Leibniza prymatu refleksji nad percepcją, wprost ukierunkowaną na transcendentną względem świadomości sferę fizycznego świata. Ta zamkniętość jest – jak twierdzą – *finalnym* efektem rozwoju samoświadomości, a nie jej czasowym punktem wyjścia<sup>29</sup>, którym pozostaje bezpośredni ogląd danej w spostrzeżeniu zmysłowym, pluralistycznej i dynamicznej rzeczywistości.

Faktualny początek poznania jest całkowicie przedrefleksyjny i ma charakter ekstazy bycia-w-świecie, o którym pisał wczesny Heidegger. Ową tezę uzasadniam tym, że do natury podmiotu, oprócz władzy przedstawieniowej (*M.*, § 60), reprezentującej świat, przynależy jeszcze „dążność” tudzież „parcie-do” (*appétition, conatus, M.*, § 15), w którego strukturze zawarty jest moment intencjonalnego „odniesienia do”. Leibniz wpisał w ontyczną strukturę podmiotu nieznaną Kartezjuszowej *res cogitans* rys ekstazy, który dynamizuje oba bieguny świadomości: percepcję i wolę, ale nade wszystko umożliwia transcendowanie w sensie wykraczania *poza* (gr. *ek-*) aktualny stan (gr. *stasis*) świadomości i stopień zaktualizowania potencjalności (*potentiae activae*) w postaci poszczególnych władz podmiotowych. To intencjonalno-ekstazy, transcendujące sferę świadomości odniesienie ku transcendentnemu Dobru jest ontycznym składnikiem wewnętrznej struktury podmiotu, a nie tylko przypadkowym, zależnym od podmiotowej woli. Ono właśnie pierwotnie osadza umysł w tym, co jawi się jako świat, czyli *phaenomena bene fundata*, i co warunkuje transcendencję owego świata: po pierwsze, w jego sposobie dania, oraz po drugie, w tym, co nam się przejawia *za* poszczególnymi fenomenami. Jeśli chodzi o to pierwsze, czyli przekraczanie sposobu dania, to jest to wiodący od apercepcji do refleksji ruch samoświadomości podmiotu, którego etapem finalnym jest „pozbawiona okien”, gdyż zamknięta w swojej świadomości monada – efekt samopogrążania się podmiotu w sobie (zjawisko „pułapki refleksji”). Z tej właśnie perspektywy, tj. skoncentrowanej na sobie, zamkniętej w sobie monady, pisana jest *Monadologia*. W przypadku zaś transcendowania poszczególnych fenomenów ku ich noumenom, w postaci archetypów w intelekcie Boga, ujawnia się wcześniejsze z natury, intencjonalne ukierunkowanie na byt nieskończony, do którego droga wiedzie od refleksji dania poszczególnych treści (*ideae obiectivae*) do jego dawcy.

---

<sup>29</sup> Inaczej to widzi C.-A. Scheier w pracy *Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel*, Freiburg–München 1973, zvl. s. 42–60; jak również W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin 1992, s. 161–166. W obu przypadkach zakłada się, iż Leibniz po prostu kontynuuje Kartezjuszowy, zorientowany refleksyjnie i idealistycznie punkt wyjścia.

#### 4. Dystynkcja: *intentum* „w sobie” i „dla nas”

W rozważaniach nad poznaniem w wykładni Leibniza dochodzimy do etapu, w którym określenie pierwotnego przedmiotu naszego poznania, czyli *intentum* intencjonalnego odniesienia naszego umysłu, ulega swoistemu rozszczepieniu. Z jednej strony mamy bowiem byt nieskończony, który jest bezwzględnie pierwszym przedmiotem naszego poznania, z drugiej – mamy wpisane w naszą ekstatyczną naturę intencjonalne zorientowanie na fizyczny, pluralistyczny świat. Czy można pogodzić te dwie perspektywy różnych początków naszego poznania? Wydaje się, że tak. W jednym z rękopisów (z 1771 r.) Leibniz tak objaśnia dystynkcję pomiędzy różnymi postaciami tego, co wcześniejsze (*prius*):

Tym, co wcześniejsze z natury, a nie pod względem czasowym, jest wszystko, cokolwiek jasno da się pomyśleć przed czymś innym, jednak tamto inne nie przed nim samym. Stosownie do tego, wcześniejsze w porządku czasowym jest wszystko, co przed czymś innym może zostać spostrzeżone, natomiast tamto inne [nie może być spostrzeżone] przed nim samym. Wcześniejsza z natury jest istota, pod względem czasu zaś istnienie (*existentia*). Myślą odmierzamy istotę, wrażeniem – istnienie. Tak więc to, co działa sprawczo (*efficiens*), jest pod względem czasu wcześniejsze od jego skutku (*effectus*), lecz jedynie z natury działanie jest wcześniejsze aniżeli doznawanie<sup>30</sup>.

Z powyższej dystynkcji wynika, że byt nieskończony jest tym obiektem, który jako *intentum* naszego umysłu jest wcześniejszy z natury („w sobie”), czyli w sensie bezwzględnym. Z kolei istnienie świata i poszczególnych jego składowych jest tym, na co nasza intencja jest ukierunkowana wcześniej w porządku czasowym, czyli „dla nas”.

Przejście od prostego spostrzeżenia, w którym istnienie świata jest wcześniejsze wobec innych danych, do kolejnych jego form poznania jest epistemologicznie uwarunkowane obecnością w polu naszej percepcji tzw. „małych” lub inaczej: nieuświadomionych postrzeżeń (*petites perceptions*), które stale są w nim obecne, ale których nie możemy sobie uzmysłowić i z osobna poddać tematyzującej analizie. Unaocznia to przykład z szumem morskich fal, w którym nie możemy wyodrębnić szumu jednej fali od innej, gdyż „są albo zbyt małe i w zbyt wielkiej liczbie, albo zbyt jednolite, tak że niczym

---

<sup>30</sup> „*Natura prius est licet non tempore, quicquid ante alterum clare cogitari potest, non alterum ante ipsum. Quemadmodum tempore prius est quicquid ante alterum sentiri potest, non alterum ante ipsum. Natura prius est essentia, tempore existentia. Cogitatione essentiam, sensu existentiam metimur. Ita efficiens prius effecto, sed actio non est nisi natura prior passione*”. G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Berlin 2006 [dalej cyt. jako *AA*], Reihe VI, Bd. 1, s. 483.

specyficznym się nie różnią” (NR, 24). Od tego rodzaju czysto zmysłowego poznania i małych spostrzeżeń wiedzie droga do spostrzeżeń wyraźnych, posiadających intencjonalne odniesienie przedmiotowe: czasowo najpierw do poszczególnych istniejących rzeczy, a następnie znanej *natura prius*, wszechobecnej Nieskończoności („...sposrzedzenia dostrzegalne wyłaniają się stopniowo z tych, które są zbyt małe, by móc je zauważyć. Sądzić inaczej, to znaczy słabo rozmiąć niezmierną subtelność rzeczy ogarniającą zawsze i wszędzie aktualną nieskończoność”, NR, 27). W przypadku Leibniza realizacja zasady ciągłości pozwala na – analogiczne do Platońskiego – przejście od poznania oglądowo-zmysłowego (*doxa*) do abstrakcyjno-ogólnego, które jest bazą metafizycznej nauki (*epistēmē*).

### 5. Apercepcja i refleksja

Kolejna ważna różnica w obszarze epistemologii Leibniza i Kartezjusza polega na wprowadzeniu przez niemieckiego filozofa kategorii apercepcji. W odróżnieniu od percepcji i refleksji, apercepcja nie ma swojego określonego przedmiotu. Odznacza się ona swoistym „nieskończonym”, bo nieokreślonym horyzontem, który obejmuje zarówno poszczególne transcendentne „rzeczy”, jak i sam podmiot<sup>31</sup>. Apercepcja zachodzi *równocześnie* z dokonywanymi aktami poznawczymi widzenia, słyszenia, myślenia. Wprawdzie używana przez Leibniza nazwa „apercepcja” jest nowa, ale oznaczana przez tę nazwę forma świadomości była dobrze znana już wcześniej w scholastyce. Tam oznaczano ją jako *reflexio in actu exercito* lub *conscientia concomitans*. Leibniz używa francuskiego odpowiednika tego terminu w *Nowych rozważaniach*, gdy pisze: „conscience ou la reflexion, qui accompagne l’action interne” („świadomość, czyli refleksja, która *towarzyszy* naszym wewnętrznym działaniom”<sup>32</sup>). Apercepcja to postać świadomości, którą można porównać do rozproszonego światła, lub inaczej: to tło, w którym nie zostało wyróżnione żadne centrum. Genetycznie pozostaje ufundowana na spostrzeżeniu, którego jest niewyraźnym horyzontem.

Co się tyczy refleksji, w *Nowych rozważaniach* czytamy, iż „nie jest ona niczym innym jak tylko uwagą zwróconą na to, co jest wewnątrz nas” (NR, 22). Według Leibniza jest ona władzą poznawczą wydobywającą z umy-

<sup>31</sup> Zob. B. Paź, *Apercepcja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, s. 291–296, zwł. 291–293. Apercepcja, o której pisał Leibniz, była bliska w swej epistemologicznej charakterystyce scholastycznej „świadomości towarzyszącej” (*conscientia concomitans*). Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu...*, dz. cyt., s. 18–19.

<sup>32</sup> W fenomenologii XX wieku to, co Leibniz nazywał apercepcją, zostanie oznaczone jako przedrefleksyjne *cogito*. Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 10–18.

słu – i w tym sensie pełni funkcje heurystyczną – „dane bezpośrednio i stale obecne” (NR, 22) treści poznawcze w postaci określeń natury rzeczy. Pod względem genetycznym i czasowym jest wtórna w stosunku do spostrzeżenia i apercpcji. Posiada swój przedmiot, ale nigdy nie jest on dany w jego postaci źródłowej (*in praesentia*), lecz jako wtórne uobecnienie (przedstawienie) tego, co dane było w spostrzeżeniu, lub jako idea, czyli ogólna reprezentacja poszczególnych rzeczy w umyśle. Od strony strukturalnej, w przypadku refleksji promień intencji – na tle spostrzeżenia – ulega radykalnemu odchyleniu (*se flectere*) wstecz (*re-*), w kierunku podmiotu. Tego rodzaju proces fundujący poznanie refleksyjnie nie dokonuje się spontanicznie, jak spostrzeganie, ale za sprawą woli.

#### IV. Reinterpretacja sentencji *Cogito ergo sum*

Obecność wymiaru intencjonalnego w Leibnizjańskiej wykładni aktu *cogito*, którą wykażę, przesądza o tym, że cała filozofia Hanowerczyka, pomimo iż jest częścią składową dziejów filozofii refleksji, posiada quasi-realistyczną (obiektywistyczną) supozycję.

##### 1. Typologia sądów („prawd”)

W Leibnizjańskich *Uwagach do Zasad filozofii Kartezjusza*<sup>33</sup> znajdujemy niezwykle ważny fragment, w którym niemiecki myśliciel dokonuje radykalnej reinterpretacji Kartezjuszowej zasady *cogito*. W komentarzu do pkt 7 *Zasad* Kartezjusza zauważa Leibniz, iż francuski filozof sentencję „*cogito, adeoque sum*” (tak ją referuje Leibniz) umieścił pośród pierwszych prawd (*primae veritates*). Korzystne będzie jednak, pisał, pokazanie, że i inne prawdy nie zostają przy tym pominięte. Do tych innych zaliczył dwa rodzaje prawd. Pierwszy z nich to prawdy rozumu (*veritates rationis*). W gronie tym naczelną jest zasada niesprzeczności i twierdzeń tautologicznych (*principium contradictionis vel idem redit identicorum*). Drugi rodzaj prawd to prawdy faktyczne lub inaczej prawdy o aktualnie istniejącej rzeczywistości (*veritates facti*). Naczelną zasadą obowiązującą w obszarze tego rodzaju prawd jest zasada racji, głosząca<sup>34</sup>, iż „wszystko ma swoją rację”. W myśl tego podziału

<sup>33</sup> G.W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, w: tenże, *Die philosophischen Schriften*, wyd. C.I. Gerhardt, Berlin 1875–1890 [dalej cyt. jako *GP*], Bd. IV, s. 350–392.

<sup>34</sup> Więcej o tej zasadzie zob. B. Paź, *Naczelną zasadą racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków 2007, *passim*.



zasada „cogito ergo sum” kwalifikuje się jako prawda faktyczna, gdyż jest ona związana z aktualnym istnieniem (tu: istnienie podmiotu), a jako taka jest bezpośrednio daną świadomości.

## 2. Dekonstrukcja Kartezjuszowej zasady *cogito*

Odnosząc się w dalszej części swoich rozważań do zasady Kartezjusza, Leibniz zauważa, że nie tylko podana przez francuskiego filozofa zasada, ale także jej wykładnia pomija istotne elementy naszego poznania. Chodzi o to, że w akcie myślenia (*cogito*):

Nie tylko jestem świadom siebie jako myślącego, lecz także obiektów moich myśli<sup>35</sup>.

W tym jednym stwierdzeniu wypowiada Leibniz fundamentalną realistyczną zasadę, zgodnie z którą niemożliwa jest jakakolwiek forma samoświadomości bez jednoczesnej, intencjonalnie, tj. „na wprost” ukierunkowanej świadomości określonego przedmiotu (tu: *cogitata*). Faktycznie owa intencjonalna świadomość przedmiotu w porządku genetycznym i strukturalnym jest pierwotna względem świadomości zachodzenia danego aktu, a tym bardziej wobec refleksyjnej (*in actu signato*) świadomości podmiotu tego aktu (*mei cogitantis conscius esse*). Świadomość bowiem, zgodnie z zasadą intencjonalności, zawsze i pierwotnie jest świadomością *czegoś* – jakiegoś stojącego naprzeciw obiektu, a dopiero następnie, w rezultacie tego ukierunkowania, staje się świadomością siebie, towarzysząc jako „tło” świadomości przedmiotu. Kartezjusz popełnia tu fundamentalny błąd metodologicznego odwrócenia porządków *hysteron proteron*, kiedy bierze to, co poznawczo wtórne, za to, co pierwotne. Leibniz zaś dokonuje zasadniczej rewizji ustaleń swojego poprzednika. Zmienia on sens i status epistemologiczny prawdy i pewności, jakie płyną z zasady *cogito*, w perspektywie której okazuje się, że:

(...) nie jest bardziej prawdziwe i pewne to, że ja myślę, niż to, że te lub inne [obiekty, *cogitata*] są przeze mnie myślane<sup>36</sup>

Niemiecki myśliciel, odsłaniając obecność wymiaru intencjonalnego w strukturze *cogito*, wzmocnił realistyczną wymowę *principium inconcussum* Kartezjusza. W rezultacie nabrała ona realistycznego i obiektywistycznego sensu. Z podanej przez Leibniza wykładni aktu *cogito* wynika bowiem zgoła coś innego, niż to, co głosił Kartezjusz. Nade wszystko *cogito* afirmuje pierwot-

<sup>35</sup> „Non tantum autem mei cogitantis sed et meorum cogitatorum conscius sum”, *GP IV*, 357.

<sup>36</sup> „(...) nec magis verum certumve est me cogitare, quam illa vel illa a me cogitari”, tamże.

nie nie istnienie podmiotu (*ego*) myślenia, ale myślany (koncypowany) przez niego obiekt (*cogitatum*). Asercja dotyczy nie tylko istnienia podmiotu jako substancjalnego podłoża myślenia, ale również, a właściwie najpierw (*prius*) – przedmiotu (*cogitatum*). Wszak intencjonalny korelat myślenia<sup>37</sup> – jak pisał Arnauld – konstytuuje myślenie jako takie. Przekroczenie immanencji świadomości ku realnemu światu, z którym mamy do czynienia w epistemologii Leibniza, jest gwarantowane intencjonalną strukturą aktu myślenia. Konstatacja myślenia z konieczności więc prowadzi do tego, co jest myślane.

W rezultacie Hanowerczyk do grona pierwotnych prawd faktycznych dołączył jeszcze dwie inne, z których pierwsza brzmi: „Ja myślę i różne [obiekty] są przeze mnie myślane” („Ego cogito, et: Varia a me cogitantur”). Jest ona swoistą ripostą na sentencję Kartezjusza, gdyż wskazuje się w niej nie na podmiot myślenia, ale na jego przedmioty jako dane poznawcze, bezwzględnie pewne w sposobie dania. Warto zauważyć, że owa formuła wyraża to samo, co później będzie przez Husserla definiowane jako intencjonalność. Twórca fenomenologii pisał bowiem, że słowo „intencjonalność” nie oznacza nic innego, aniżeli „podstawową cechę świadomości, bycia świadomością czegoś” oraz to, że „*cogito* nosi w sobie swoje *cogitatum*”<sup>38</sup>. Wskazany moment „odnoszenia” do tego, co pomyślane (*cogitatum*), jest konstytutywnym momentem intencjonalności, który odnajdujemy w rozważaniach Leibniza.

Natomiast druga wyróżniona przez Leibniza prawda faktyczna jest logicznym następstwem omawianej zasady *cogito*. W odróżnieniu od tamtej jest ona wyartykułowana nie w supozycji epistemologicznej, ale ontologicznej: „(...) nie tylko *jestem*, ale także *jestem* poruszany na różne sposoby” („Unde consequuntur non tantum me esse, sed et me variis modis affectum esse”). Myślenie jest bowiem formą działania (*actio*), które nie tylko zawsze ma swoją przyczynę, ale także rodzi określony skutek, w scholastycznej łacinie określane jako *passio* lub *affectio*, czyli doznanie lub poruszenie. Jest to efekt swoistego każdorazowego „oporu”, jaki stawia naszej świadomości świat transcendentnych rzeczy<sup>39</sup>. Ten opór wywiera piętno w naszej świadomości, najpierw budząc ją, a następnie wypełniając przedmiotową treścią. Spostrzegane przez nas różnorodne dane poznawcze to nic innego, aniżeli skutki „oporu”, jaki stawia naszej świadomości transcendentny względem niej byt.

<sup>37</sup> Jest to zgodne z inną zasadą scholastyczną: „Actus cognoscitur ab objecto”.

<sup>38</sup> „(...) wobei aber das Wort Intentionalität dann nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein von etwa zu sein, als *cogito* sein *cogitatum* in sich zu tragen, bedeutet”. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag 1950, s. 72.

<sup>39</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 100–102.

## V. Intencjonalność a egzystencjalna determinanta w percepcji estetycznej

Aby udowodnić tezę o realistycznych supozycjach epistemologii i metafizyki Leibniza, po wydobyciu na jaw obecności intencjonalności w strukturze aktu *cogito* należy wykazać, że pierwotnym *intentum* tego aktu jest aktualne istnienie (*existentia*) świata. Uczynię to odwołując się do założeń i tez Leibnizańskiej estetyki, która głosi, że aktualne istnienie nadaje rzeczom walor piękna, zaś upodobanie estetyczne towarzyszące percepcji piękna jest uwarunkowane bezpośrednim zorientowaniem na istniejącą rzecz (*existens*), której doświadczamy w efekcie jej bezpośredniej obecności (*in praesentia*). W percepcji estetycznej istnienie posiada status epistemologicznej dominanty, która inicjuje oraz determinuje przebieg percepcji i jej efekty. Hanowerczyk milcząco przyjął też obiektywistyczną tezę estetyki Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą „pięknymi są rzeczy, które się podobają, gdy się je ogląda (*quae visa placent*)”<sup>40</sup>. Znaczy to, że percepcja estetyczna zakłada bezpośredni ogląd istniejącej aktualnie rzeczy, który jest prerefleksyjny i wyprzedza wszelkie epistemologiczne zapośredniczenia.

### 1. Metafizyczne podstawy estetyki

Tezy estetyki Leibniza są bezpośrednimi pochodnymi twierdzeń i założeń jego metafizyki. Główną spośród nich jest pitagorejska przesłanka głosząca, iż „zupełnie wszystko [w naturze] jest uporządkowane” (*GP VII*, 290). W skład podstawowych tez estetyki wchodzi główne pojęcia Leibnizańskiej metafizyki, takie jak możliwość, współmożliwość (*compossibilitas*), doskonałość, aktualne istnienie (*existentia*), wyraźność, porządek itp. Jeśli chodzi o możliwość, to jej sens jest ufundowany na pojęciu istoty, jako ontycznej podstawy danej rzeczy. Istota rozumiana jest jako zbiór determinacji<sup>41</sup> tworzących uporządkowaną wewnątrznie strukturę. Rozważana zaś *in se* jest rzeczywistością czysto możliwą<sup>42</sup>, zaopatrzoną jednak w dynamiczną siłę polegającą na zmierzaniu do istnienia. Świat w wykładni Leibniza tworzy ciąg istot uporządkowanych pod względem stopnia doskonałości. W intelekcie Boga bytuje nieskończona ilość takich światów, z których każdy jest tylko czymś możliwym. Choć „wszystko, co możliwe, zawiera parcie do egzystowania (*conatum ad Existentiam*)”,

<sup>40</sup> Podaję za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1988, s. 222.

<sup>41</sup> „Essentia est omne quod in re per se concipitur, id est aggregatum omnium attributorum”, *AA VI*, 3, s. 574.

<sup>42</sup> „(...) Potentiale quod tantum essentiam”, *GP*, VII 196.

to jednak tylko ten jeden jedyny ciąg (*series*) istot tworzących dany świat egzystuje, który spełnia określone warunki. Po pierwsze, istoty tego ciągu są względem siebie współmożliwe, czyli żadna istota nie pozostaje w sprzeczności z inną. Po drugie, tylko „ten ciąg rzeczy egzystuje, który pozwala na zaistnienie największej ilości rzeczy, czyli największy ciąg wszystkiego, co możliwe” (*GP* VII, 290). W rezultacie to, co egzystuje, jawi się jako składnik najdoskonalszego na tle wszelkich możliwych ciągu, przy czym sama doskonałość przez Leibniza jest pojmowana „nie inaczej aniżeli jako ilość rzeczywistości” (tamże). Po trzecie, w wykładzie podstaw metafizyki Leibniz podaje jeszcze warunek, który stworzy przewagę (*praevalentia*) jednego ciągu istot nad pozostałymi w postaci największej wyraźności tego, co w tym ciągu daje się pomyśleć (*cogitabilitas*). Chodzi o to, że im bardziej wewnętrznie uporządkowana jest poznawana struktura, tym potencjalnie większa jest wyraźność towarzysząca jej percepcji.

## 2. Percepcja estetyczna jako percepcja istnienia

Zwykło się podkreślać przyjmowany przez Leibniza reprezentacjonizm, który nadaje jego filozofii charakter idealistyczny. Jest to uzasadnione, ale – powtórzmy – reprezentacjonizm był punktem dojścia na planie przyjmowanego przez niego kontinuum form poznania od czystej, zorientowanej intencjonalnie percepcji, której korelatem przedmiotowym jest zewnętrzny świat, poprzez apercepcję towarzyszącą tej percepcji, aż po zorientowaną na podmiot poznania refleksję, której korelatami są idee. Percepcja estetyczna obejmuje jedynie przedrefleksyjną fazę poznania w postaci percepcji i apercepcji, różni się zaś od zwykłej percepcji tylko modalnością towarzyszącą poznaniu świata, którą jest przeżycie upodobania. W swojej wykładni percepcji estetycznej nawiązywał Leibniz wprost do koncepcji klasycznych, które podkreślały jej dwa warunki: bezpośredniość (*in praesentia esse*) i naoczność. Szczególnie ważnym rysem w Leibnizjańskiej wykładni percepcji estetycznej pozostaje jej istotowe powiązanie z aktualnym istnieniem spostrzeganej rzeczy. Związek ów polega na tym, że tylko percepcja tego, co istnieje aktualnie, powoduje stan estetycznego upodobania. O istotowym powiązaniu metafizyki i estetyki niemieckiego myśliciela świadczy następujące stwierdzenie:

istniejącym jest ten byt, który wzbudza upodobanie w [umyśle obdarzonym] rozumieniem oraz mocą [poznawczą]<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> „existens est quod intelligenti et potenti placet”, *AA* VI, 4, s. 763.

Podane określenie istnienia – w cytowanym tekście powtarza się ono w różnych wersjach – zostało dokonane *a posteriori*, gdyż odwołuje się do faktycznie zachodzącego przeżycia estetycznego upodobania. Ów stan upodobania oddaje Leibniz czasownikiem *placere*, znaczącym: „podozać się”, „być miłym”, „zyskać uznanie”, „wystarczać”. Jest to przeżycie, w którego strukturze zawiera się intencjonalne odniesienie do obcego względem świadomości przedmiotu, będącego jego przyczyną.

W podanym określeniu tego, co istnieje, zawarte jest uproszczone rozumowanie typu redukcyjnego – wychodzi się od faktu tego doświadczenia i szuka jego racji. Na mocy zasady racji dostatecznej Leibniz dowodzi, że istnieje obiekt, który wzbudza estetyczne upodobanie. Przesłanka przyjęta milcząco stanowi zarazem tezę jego estetyki: aby cokolwiek mogło wywoływać upodobanie, musi aktualnie istnieć i być bezpośrednio doświadczane. Skoro istnienie jest racją konieczną przeżycia upodobania, to – wnosi Leibniz – ilekroć w naszej percepcji estetycznej przeżywamy upodobanie, tylekroć egzystuje to, *co* spostrzegamy. W powyższym stwierdzeniu Hanowerczyk przewycięża Kartezjuszową aporię „mostu”, gdyż znajduje przejście (*illatio*) od sfery przeżyć świadomości do sfery transcendentnych względem tej świadomości obiektów. To nie wszystko, gdyż takie określenie istnienia rzeczy lub świata, które odwołuje się do estetycznego upodobania jako probierza tego istnienia, afirmuje nie tylko istnienie tej rzeczy (świata), ale także istnienie samego umysłu. Dopowiada bowiem Leibniz:

...lecz w ten sposób uprzednio zakłada się, że sam [umysł]<sup>44</sup> istnieje<sup>45</sup>.

Przeżycie upodobania, czyli sfera Kartezjuszowego *cogito*, nie tylko okazuje się być obszarem ugruntowującym istnienie świata zewnętrznego, ale także zakładać uprzednio (*praesupponitur*) istnienie umysłu, który go poznaje. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, tak pojęte określenie istnienia nie jest niczym subiektywnym, zrelatywizowanym do przeżyć jednego podmiotu. Na tej samej stronie znajdujemy rozwinięcie podanego określenia istnienia, w którym autor wskazuje na intersubiektywną perspektywę owego przeżycia:

<sup>44</sup> W domyśle chodzi o *umysł*, gdyż dalej czytamy: „Verum poterit saltem definiri, quod Existens est, quod Menti alicui placeret, et alteriori non displaceret, si ponentur existere mentes quaecunquae. Itaque res eo redit, ut dicamur Existere quod Menti potentissime non displaceret, si poneretur mens potentissima existeret. Sed ut haec definitio applicari possit experimentis, sic potius definiendum est: *Existit*, quod Menti alicui (...) placet, (existenti non debet adjici, si definitionem, non simplicem propositionem quaerimus) nec Menti potentissimae (absolute displicet”, tamże.

<sup>45</sup> „...[potenti placet], sed ita praesupponitur ipsum Existere”, tamże.

Egzystuje to, co w jakimś umyśle wzbudza upodobanie i w innym, doskonalszym nie wzbudza stanu przeciwnego, jeśli przyjąć, że istnieją inne umysły<sup>46</sup>.

Upodobanie, o którym mowa, jest efektem działania nie zmiennych zmysłów, ale intelektu, który dostrzega w danym obiekcie porządek. Chodzi więc o to, czy dany podmiot jest zdolny do percepcji tego porządku, czyli czy jest w mocy (*potentia*) do wglądu w strukturę tego obiektu. Leibniz może przyjmować, że skoro w przypadku jednego podmiotu (umysłu) doszło do konstatacji tego porządku, to w przypadku innego podmiotu, który pod względem mocy poznawczej jest doskonalszy (*potentior*), ten sam obiekt „przynajmniej” nie może spowodować niezadowolenia (*displacere*). Leibniz przyjmuje bowiem transcendentalną podstawę, która jest wspólna podmiotowi owego przeżycia, jak i przedmiotowi, który jest jego przyczyną. Podstawę tę stanowi ontologiczna *ratio*, która wyjaśnia fakt istnienia czegoś, co wzbudza owo upodobanie. Czytamy bowiem: „Umysłowi podoba się zaś raczej, że staje się to, co ma rację, aniżeli to, co nie ma racji” („Placet autem menti potius id fieri quod habet rationem, quam quod non habet rationem”, tamże). Ową *ratio* ostatecznie okazuje się być wspomniany porządek, który organizuje zarówno rzeczywistość świata, jak i wewnątrz percypującego świat podmiotu. Percepcja estetyczna ma naturę na wskroś intuicyjno-intelektualną, w której – zgodnie z klasyczną wykładnią intelektu<sup>47</sup> – uzyskujemy bezpośredni wgląd w wewnętrzną naturę rzeczy. Dostrzegany w niej porządek i ład nadaje jej pozytywny sens czegoś pięknego. Sens ten pojawia się w następstwie intuicyjnego oglądu rzeczy w bezpośredniej percepcji i jest na niej niejako nadbudowany. Dlatego kiedy Leibniz próbuje dookreślić naturę percepcji estetycznej, w której przedmiot, poznawany jako piękny, wzbudza w nas upodobanie (*voluptas*), pisze, iż jest to percepcja percepcji<sup>48</sup>. Ta forma percepcji to nie – jak mogłoby się wydawać – aktowa refleksja, ale apersepcja, czyli jedna z wyróżnionych wcześniej form myślenia, którą w innym tekście ów filozof definiował jako spostrzeganie samego siebie (*se sentire*) tudzież zmysł samego siebie (*sensus sui*). Owo upodobanie czy przyjemność zaś jest skutkiem integralnego oglądu poszczególnej rzeczy i dostrzeżenia w niej „piękna, porządku i doskonałości”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> „(...) Existens est, quod Menti alicui placeret, et alteriori potentiori non displaceret, si ponentur existere mentes quaecunquae”, tamże.

<sup>47</sup> „(...) nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscitur; est enim intelligere quasi intus legere”, Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. I, art. 12.

<sup>48</sup> „(...) voluptas consistit in perceptione perceptionis”, *GP* VII, 291.

<sup>49</sup> „Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis”, *GP* VII, 290. Warto zauważyć, że w panlogicznej i panestetycznej wizji Leibniza wszelkie intelektualno-estetyczne upodobanie ma obiektywną podstawę w samej rzeczywistości, zaś przeżycie negatywne ma podstawę w nieladzie „ze względu na percypujący podmiot”

## VI. Intencjonalność *versus* byt jako *intentum*. Zakończenie

Niemiecki myśliciel w wyjątkowy sposób pogodził ze sobą w jednym systemie metafizyki dwa różne modele poznania. W akcie percepcji, wzorem arystotelików, zachował prymat realności, której pierwotne przeżycie poprzedza wszelkie przedstawienie i wszelką postać reprezentacji. Czyniąc tę realność miarą poznania, jednocześnie w przeprowadzanych analizach konsekwentnie zaprezentował rozwój kolejnych form samoświadomości aż do etapu zamkniętej „dla siebie”, na skutek zjawiska pułapki refleksji, monady. To pierwotne, poprzedzające wszystko inne przeżycie realności jest epistemologicznie ufundowane na spontanicznym odniesieniu do świata, czyli intencjonalności, którą zagubili w punkcie wyjścia Kartezjusz i jego następcy. Istniejący świat jest pierwotnym *intentum*, horyzontem przedmiotowym poznania i czynnikiem inicjującym rozwój naszej samoświadomości. Jego percepcja estetyczna jest epistemologiczno-genetyczną podstawą budowanej metafizyki. Tak pojęty świat to korelat naszej intencjonalności, który jest tym, co wcześniejsze w porządku „dla nas”, tj. w porządku genetycznym i czasowym. Leibniz w procesie budowania metafizyki sięga jednak głębiej, do podstawy tego, co dane w czasie, odsłaniając transcendentną i zarazem pierwotnie *latentną* „dla nas” sferę tego, co dane w czasie: „racje świata skrywają się (*latent*) w tym, co pozaświatowe”<sup>50</sup>. Tym sposobem dokonał on przejścia od tego, co jest pierwsze „dla nas”, do tego, co wcześniejsze „w sobie”, czyli z natury. Instrumentem budowy metafizyki jest jednak nie intencjonalność, ale refleksja, która wie dzie, jak opisywał to W. Chudy, od refleksji danych (poszczególne *ideata*) do refleksji dania, która z kolei doprowadza wprost do dawcy naszych treści poznawczych, czyli Boga jako monady monad. Dany na końcu w porządku czasowym Bóg jest pierwszym w porządku natury *intentum* naszego umysłu. Poprzez niego bowiem i w nim widzimy wszystko, gdyż „jest słońcem i światłością dusz (...) – światłością oświecającą każdego człowieka przychodzącego na świat” (*RM*, pkt XXIX). W efekcie daje nam to szczególny obraz naszego poznania, które realizuje się równolegle w dwóch różnych porządkach: w porządku absolutnym pierwotnym *intentum* naszej świadomości jest Bóg, jako byt nieskończony i doskonale *medium* zapośredniczające poznanie wszelkich obiektów poznawczych, ono samo zaś jest dane bezpośrednio i wprost.

---

(*respective ad percipientem*) i wynika „z niedostatków intelektualnego oglądu” („id oriuntur ex defectu intellectionis”), *GP*, VII, 290.

<sup>50</sup> „Rationes igitur mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum, seu serie rerum (...)”. G.W. Leibniz, *Opera Philosophica, quae exstant latina gallica germanica omnia*, ed. J.E. Erdmann, Berolini 1840, s. 147.

Z drugiej strony, w porządku czasowym, ten sam umysł od początku (wynika to z jego ekstatycznej natury, w którą wpisana jest intencjonalność) ukierunkowany jest do świata i jego składowych, które w percepcji estetycznej ogląda, wynajdując w nich racjonalne struktury, budzące w nim upodobanie. Jak się zdaje, wykładnia podstaw metafizyki wcale nie musi się odwoływać do nihilistycznych założeń, jak chciał M. Heidegger<sup>51</sup>. Percepcja istnienia świata, za sprawą której mamy bezpośredni dostęp do bycia (*esse*) poszczególnych bytów, podważa tezę autora *Sein und Zeit*, zgodnie z którą wszelkie poznanie i myślenie w klasycznej metafizyce opierało się na strukturach reprezentacji. Przeczy temu chociażby podana charakterystyka percepcji estetycznej. Ponadto, *intantum* naszego umysłu jest każdorazowo byt, czy to jako Bóg, czy jako świat, ale nie nicość. Ten sam byt (nie nicość) jest też racją, dlatego raczej jest coś niż nic, gdyż – jak pisał sam Leibniz – „byt ma przewagę nad niebytem” („ens praevaleat non enti”, *GP* VII, 304).

## Streszczenie

W artykule dowodzę, że epistemologia i monadologiczna metafizyka Leibniza posiadają realistyczne założenia. Moja argumentacja opiera się na strukturze intencjonalności, która każdorazowo zakłada przedmiot (*intantum*). Wykazuję obecność intencjonalności w monadologicznej świadomości i jej epistemologiczny i genetyczny prymat względem refleksji. Leibniz przeprowadził krytykę naczelnej zasady *Cogito ergo sum* i zaproponował swoją własną jej wersję w postaci *Cogito et varia a me cogitantur*, która presuponuje intencjonalność. Intencjonalność obecna w strukturze percepcji estetycznej pierwotnie i bezpośrednio odnosi się do istnienia, które jest pierwszym obiektem naszego poznania.

---

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1978.