

Z b i g n i e w D r o z d o w i c z

Możliwości ludzkiego poznania. Perspektywa Kartezjańska

Słowa kluczowe: *możliwości ludzkiego poznania, minima i maksima poznawcze, ideal Kartezjański*

W każdej filozofii, w której stawia się problem możliwości ludzkiego poznania, istotne znaczenie ma nie tylko określenie maksimów, ale także minimów poznawczych. Natomiast w filozofii takiej jak Kartezjańska jest to wręcz koniecznością, bowiem już w swoim założeniu miała być ona filozofią całościową, tj. podejmującą się rozwiązania tych wszystkich problemów, które postawić można i postawić trzeba, aby mieć uzasadnione przekonanie, że nasza wiedza jest nie tylko wiedzą pewną, ale także pełną – i dopóty jest pewna, dopóki jest pełna. Co więcej, miała to być filozofia systematyczna i systemowa, to znaczy taka, w której z najdalej posuniętym rygoryzmem trzymamy się zarówno przyjętych założeń, jak i obranego sposobu myślenia i kierunku postępowania poznawczego, oraz wykonujemy to, co Kartezjusz metaforycznie nazywał wznoszeniem – krok po kroku i etap po etapie – solidnego domu, a co okazało się budową takiego systemu dedukcyjnego, w którym poszczególne elementy miały być połączone w logicznie i merytorycznie spójną całość. Czy jest to już wskazanie jakichś maksimów i minimów poznawczych? Nie sądzę. Jest to raczej zasygnalizowanie kierunku ich poszukiwań, a ściślej jednego z możliwych kierunków tych poszukiwań, to znaczy takiego, w którym priorytetem jest znalezienie w pierwszej kolejności tego, co stanowi najogólniejsze zasady i postulaty systemu, pełniące w nim rolę pewników, których zasadności już ani nie trzeba, ani też nie można dowodzić (pod groźbą regresu w nieskończoność).

W różnych rozprawach francuskiego filozofa wskazywane są różne maksima i minima poznawcze. Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe – nie tylko z tego

względu, że rozprawy te mają różną problematykę, ale także dlatego, iż pisane były w różnych stadiach świadomości i samoświadomości filozoficznej ich autora, przy czym nierzadko stadia późniejsze wprowadzały korekty do ustaleń wcześniejszych. Nie ułatwia to oczywiście rozpoznania tych maksimów i minimów i takiego ich skorelowania, aby można było uznać, że stanowią one dopełniającą się pod różnymi względami, w tym pod względem logicznym, całość.

Wskazania *Prawideł kierowania umysłem*

W jednej z najwcześniejszych rozpraw Kartezjusza, tj. w napisanych ok. 1626–1627 roku *Prawidłach kierowania umysłem*, do minimów poznawczych zaliczane jest zarówno posiadanie takiego umysłu, który zdolny jest do niezawodnego poznania, jak i takie kierowanie tym umysłem, „by o tym wszystkim, co mu się nastęrcza, wydawał sądy niezachwiane i prawdziwe”. Powiedziane to jest już w tytule pierwszego z rzeczonych prawideł. Natomiast w tytule drugiego z nich stwierdza się, że „należy zajmować się tymi tylko przedmiotami, do których pewnego i niewątpliwego poznania umysły nasze zdają się wystarczać”, a w jego części zasadniczej wskazuje się na takie logiczne zasady poznania, jak zasada wyłączonego środka, oraz takie kryteria niezawodnego poznania, jak oczywistość (traktowana jako oznaka pewności) i jasność (traktowana jako jedna z dwóch – obok wyraźności – oznak prawdziwości). Wskazywana jest także arytmetyka i geometria, jako nauki, która są całkowicie pewne i prawdziwe, oraz podane jest wyjaśnienie, dlaczego posiadają one owe walory poznawcze; posiadają je mianowicie dlatego, że „zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków. Są więc one ze wszystkich najłatwiejsze i najjaśniejsze i mają przedmiot taki, jakiego wymagamy...” (Descartes 1958: 9). Zarówno te wskazania, jak i wskazania pojawiające się w kilku następnych prawidłach zdają się być na tyle jasno i jednoznacznie określone, aby można było je potraktować jako dopełniającą się całość, a przynajmniej tak zinterpretować, aby można było uznać za rzecz oczywistą, że zasadnicza batalia intelektualna prowadzona jest o osiągnięcie takiej samoświadomości tego, kto poznaje, oraz świadomości w odniesieniu do tego, co jest poznawane, aby nic nie zostało pominięte z tego, co może i powinno być uwzględnione w dążeniu do osiągnięcia całkowitej pewności.

Sytuacja komplikuje się, gdy Kartezjusz osiąga świadomość i samoświadomość, że zarówno on, jak i każdy inny dążący do tego celu, posiada wprawdzie niezawodną władzę poznawczą, jaką jest intelekt, ale jest to władza o ograniczonym zakresie ujmowania i zmuszona jest ona – dla poszerzenia tego

zakresu – korzystać z pomocy innych, niestety zawodnych, władz umysłu, jakimi są wyobraźnia, zmysły i pamięć. Powiedziane jest to wyraźnie w tytule *Prawidła XII*. Uświadomienie sobie (i innym) tego stanu rzeczy skłania Kartezjusza do wskazania minimów poznawczych, na które składa się „zbadanie trzech spraw: najpierw tego, co się nam nastęrcza samo przez się, następnie, w jaki sposób poznajemy jeden przedmiot przy pomocy drugiego, wreszcie, co z czego można wyprowadzić” (Descartes 1958: 55). Dalej jednak okazuje się, że zbadanie tych trzech spraw nie jest wcale tak proste, jak wydawało się na początku, a im bardziej uświadamiamy sobie (i innym) ich złożoność, tym bardziej sytuacja poznawcza się komplikuje. W ten sposób Kartezjusz pokazuje i wykazuje, że – mówiąc paradoksalnie – każde z wymienionych przez niego minimów ma swoje maksimum, którego osiągnięcie jest wprawdzie pożądane, ale w gruncie rzeczy niemożliwe do pełnej realizacji.

Wyraźnie uwidoczniła się to w analizie tak zwanych prostych natur – piszę „tak zwanych”, bowiem żadna z nich nie jest prosta ani sama w sobie, ani też nie „nastęrcza się” poznającemu podmiotowi w sposób prosty (tj. sama przez się) w tych ujęciach poznawczych, które mają zasadnicze znaczenie dla osiągnięcia pewności. Wynika to, po pierwsze, ze zróżnicowania tego, co się nastęrcza naszemu umysłowi („rzeczy, które w stosunku do naszego rozumu nazywamy prostymi, są albo czysto intelektualne, albo czysto materialne, albo wspólne”), po drugie, z ich zróżnicowania („do natur prostych można także zaliczyć ich prywacje i negacje”), po trzecie, ze zróżnicowania występujących między nimi relacji („związek tych rzeczy prostych ze sobą jest albo konieczny, albo przypadkowy”), po czwarte, z wykonywanych w stosunku do nich operacji umysłu, które ułatwiają ich poznanie („często łatwiej jest rozważyć równocześnie więcej złączonych z sobą, aniżeli oddzielić jedną od innych”), po piąte, z różnego doświadczenia osób przeprowadzających te operacje („Tu należy zaznaczyć, że intelektu nigdy nie może omylić żadne doświadczenie, jeżeli tylko rzecz, która mu się nasuwa, ściśle ujmuje przy pomocy intuicji, stosownie do tego, jak mu jest dana...”), po szóste w końcu, z różnych sposobów „wiązania” rzeczy, które nastęrczają się umysłowi („wiązanie to w trojaki sposób może się odbywać: pod wpływem impulsu, przy pomocy przypuszczeń lub przy pomocy dedukcji”).

Z tych różnych sposobów „wiązania” najpewniejszym okazuje się „dedukcja, przy pomocy której możemy rzeczy tak powiązać, iż pewni jesteśmy ich prawdziwości; ale i w niej także mogą się zdarzyć bardzo liczne błędy; np. jeśli z tego, że w owej przestrzeni pełnej powietrza niczego nie dostrzegamy ani wzrokiem, ani dotykiem, ani żadnym innym zmysłem, wnioskujemy, iż jest ona próżna, fałszywie wiążąc naturę próżni z naturą tej przestrzeni; a tak się dzieje zawsze, gdy sądzymy, że z rzeczy poszczególnej lub przypadkowej można wysnuć coś ogólnego i koniecznego” (Descartes 1958: 65).

Przeprowadzona przez Jean-Luca Mariona szczegółowa analiza *Prawidła XII* skłoniła go do sformułowania generalnego wniosku dotyczącego „prostych natur”, z którym wypada się zgodzić:

prosta natura ma dwie cechy charakterystyczne: nie jest ani prosta, ani też nie jest naturą; (...) przeciwna jest ona „naturze” od tego momentu, w którym zamiast rozważać rzeczy w sobie zgodnie z ich istotą albo naturą, oznacza rozważanie ich w odniesieniu do naszej wiedzy; wówczas, gdy rozważamy rzeczy, które pokrywają się z naszą wiedzą o nich, nasze postrzeganie rzeczy musi być różne od tego, czym mogłoby ono być, gdyby było mówieniem o nich zgodnie z tym, jak istnieją w rzeczywistości. (...) natury są po prostu końcowymi produktami naszej wiedzy. (...) Prosta natura pozostaje najprostszym określeniem, ale prostota jest epistemologiczna, a nie ontologiczna, i nie ma związku z istotą (Marion 2005: 115).

Takie ujmowanie „prostych natur” oznacza – zdaniem tego autora – porzucenie przez Kartezjusza opracowanej przez Arystotelesa i podtrzymywanej przez późniejszych arystotelików „ostrożnej konstrukcji”, a przedstawienie nowej konstrukcji, która „nie jest jedynie terminologiczną nowinką, lecz jest również epistemologiczną rewolucją”. Z tą oceną również w jakiejś mierze można się zgodzić. Dla postawionego w tytule naszych rozważań problemu oznacza to – poza wszystkim innym – że minima, jakie są wyznaczane przez poznawanie i poznanie „prostych natur”, rzutują w zasadniczy sposób na maksima, jakimi jest poznawanie i poznanie różnego rodzaju natur złożonych i – rzecz jasna – podejmowanie czynności poznawczych, które mają do tego doprowadzić.

Wskazania Rozprawy o metodzie

W zamyśle Kartezjusza *Rozprawa o metodzie* miała stanowić wprowadzenie do trzech esejów, tj. *Optyki*, *Meteorologii* i *Geometrii* (Rodis-Levis 2005: 39 i n.). Jednak potępienie przez inkwizycyjny trybunał głoszonej przez Galileusza idei heliocentrycznej, za którą sam Kartezjusz również się opowiadał w tych esejach, sprawiło, że ukazała się ona drukiem w 1637 roku jako samodzielne dzieło. Zachowuje jednak pewne elementy pierwotnego zamysłu – m.in. w podejmowanej problematyce oraz w jej podziale na dopełniające się części. W każdej z nich wskazane zostały jakieś minima i maksima poznawcze, przy czym kolejność ich wskazywania ma – jak zresztą w każdym systemie dedukcyjnym – zasadnicze znaczenie dla tego, co jest lub ma być przedmiotem poznania, a także podejmowania określonych czynności poznawczych.

Już w pierwszym zdaniu części pierwszej jako minimum poznawcze wskazane zostało posiadanie zdrowego rozsądku (*le bon sens*). Zdaniem Kartezju-

sza, „jest on rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie; każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają” (Descartes 1970: 3). Czytelnik tej rozprawy może się jednak łatwo zorientować, że prawdziwą sztuką myślenia nie jest ani posiadanie tego, co posiadają wszyscy, ani dzielenie takich mniemań, jakie mają wszyscy. Jest nią natomiast umiejętność właściwego korzystania z tego, co się posiada. A do tego zdolnych jest już stosunkowo niewielu. Zdolni są bowiem do tego tylko ci, którzy posiadają i stosują metodę poznawania, stanowiącą „środek do stopniowego powiększania swojego poznania i wznoszenia go pomału na najwyższy dlań osiągalny stopień”. Kartezjusz był przekonany, że znalazł taką metodę i chciał się podzielić tym swoim życiowym sukcesem z wszystkimi, którzy jeszcze jej nie znaleźli.

W części drugiej *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz powraca do problemu tzw. prostych natur, a ściślej przechodzenia od natur złożonych do tak prostych, że można mieć całkowitą pewność, iż nic nie zostało pominięte z tego, co jest niezbędne do osiągnięcia prawdy. Tutaj również okazuje się, że to przechodzenie nie jest na tyle proste, aby można było je zrealizować w jednym akcie poznawczym, czy też – co na to samo wychodzi – jednej czynności poznawczej. Wskazują na to cztery (i aż cztery) „główne zasady” proponowanej i stosowanej przez Kartezjusza metody. W każdym z nich pojawiają się określone minima i maksima poznawcze. W pierwszym zaleca się, aby „nigdy nie przyjmować za prawdziwe żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana w sposób oczywisty”. Zalecenie to wygląda na pewne minimum bezpieczeństwa poznawczego. Jednak spełnienie tego minimum wymaga spełnienia maksimów, o których jest mowa w dopełnieniach do tego zalecenia, a mowa jest w nich m.in. o „nie zawieraniu się w naszych sądach *niczego* [podkr. Z.D.] ponadto, co jawi się przed naszym umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie mielibyśmy *żadnego* [podkr. Z.D.] powodu, by o tym wątpić”. Wymaga to podjęcia czynności poznawczej, o jakiej jest mowa w drugim z „zasad”, to znaczy „podzielenia *każdego* [podkr. Z.D.] z badanych zagadnień na tyle cząstek, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązywania” itd. Wszystkie moje podkreślenia w powyższych cytatach oznaczają maksima poznawcze.

W części trzeciej rozprawy mowa jest również o zasadach postępowania, ale już nie tylko poznawczego, ale ogólniej rzecz biorąc – życiowego, a przynajmniej takiego, które potencjalnie daje szansę na osiągnięcie życiowego sukcesu, jakim jest odbudowanie poznawczego „domu”, w którym mieszkamy, a który nie jest ani specjalnie solidny, ani wygodny. Można oczywiście zastanawiać się, czy zbudowanie całkowicie nowego domu nie byłoby lepszym rozwiązaniem niż odbudowywanie czy przebudowywanie starego. Nie ulega

jednak wątpliwości, że byłoby to postawienie na określone maksimum. Kartezjusz nie opowiada się z różnych względów za takim maksimum. Opowiada się natomiast za minimum, jakim jest odbudowa starego domu. Do tego jednak jest potrzebne pewne maksimum poznawcze, a jest nim wyburzenie starych murów aż do fundamentów, oraz pewne minima, jakimi są: „zaopatrzenie się w materiały”, „zamówienie budowniczych lub też samemu ćwiczenie się w sztuce budowania”, „staranne opracowanie projektu”, znalezienie domu zastępczego, w którym dałoby się wygodnie przebywać w czasie, gdy trwać będzie odbudowa, i tak dalej. O tym „dalej” mówią wskazania Kartezjańskiej „moralności tymczasowej”, którą mielibyśmy przyjąć w oczekiwaniu na odbudowę. Rzecz jasna, w jej przepisach również można dostrzec określone minima i maksima.

Wskazywane są one również w części czwartej rozprawy, i to wskazywane w taki sam sposób jak w poprzednich, to znaczy we wzajemnie dopełniających się związkach. Rozważania te dotyczą podstaw metafizyki, ale metafizyki pojętej na sposób kartezjański, tj. jako nauki o postępowaniu, które w sposób niezawodny prowadzi do poznania bezwzględnie pewnego i bezwzględnie prawdziwego. W tym celu należy „odrzuć jako bezwzględnie fałszywe wszystko to, do czego można sobie wyobrazić najlżejszą nawet wątpliwość”. A ponieważ „są ludzie, którym się zdarza, że myślą się w rozumowaniach odnośnie najprostszych nawet tematów geometrii i wyprowadzają z nich niewłaściwe wnioski, to sądząc, iż tak jak każdy inny byłem podatny omyłkom, odrzuciłem jako błędne wszystkie racje, które brałem poprzednio za dowody”. Drugie z tych stwierdzeń jest pewną korektą do poprzedzającej go charakterystyki zmysłów jako władz poznawczych, które „niekiedy nas zwodzą”. Wskazanie to stanowi oczywiście minimum w postępowaniu poznawczym, które miało by doprowadzić do postawionych przez Kartezjusza celów. Natomiast korekta do niego stanowi już swoiste maksimum w proponowanym przez niego postępowaniu.

Występujący w omawianym fragmencie skrót myślowy wywołał w przeszłości i wywołuje nadal spore nieporozumienia zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników kartezjanizmu. Do pierwszych należeli w XVII stuleciu tacy teolodzy, jak Antoine Arnauld i Nicolas Malebranche, którzy odczytywali fragment jako poparcie dla tezy, że umysł ludzki jest w gruncie rzeczy bezsilny w swoich dążeniach do prawdy i zmuszony jest szukać wsparcia w Bogu i w religijnej wierze. Natomiast przeciwnicy Kartezjusza odczytywali te słowa jego rozprawy jako opowiedzenie się w gruncie rzeczy za sceptycyzmem, który prowadzić mógł dalej aż do ateizmu (Jolley 2005: 394 i n.). Ze sceptycyzmem łączony jest ten fragment również dzisiaj przez tych interpretatorów filozofii Kartezjusza, którzy twierdzą, że ma on charakter metodyczny i filozof uczynił z niego jedną z podstawowych reguł swojej metodologii (Augustyn 1974: 14). Moim zdaniem, jest to nieporozumienie, lub też – co na to samo wychodzi

– błędne zrozumienie charakteru kartezjańskiego wątpienia (Drozdowicz 1980: 40). Wątpienie to należy bowiem łączyć z racjonalnym krytycyzmem, a nie z takim sceptycyzmem, który występował w filozofii od czasów starożytnych i który był przedmiotem krytyki także ze strony samego Kartezjusza.

Wskazania Medytacji o pierwszej filozofii

Istotne dopowiedzenia w sprawie charakteru takiego wątpienia, które jest postulowane i stosowane w praktyce przez Kartezjusza, znalazły się w początkowych partiach napisanych w 1640 roku i opublikowanych rok później *Medytacji o pierwszej filozofii*. W tytule pierwszej z nich postawione zostało pytanie: „O czym można wątpić?”. Odpowiadając na nie, filozof stwierdza, że można i trzeba wątpić we wszystko to, w czym „znajduje się jakąś rację do wątpienia” (Descartes 2001: 42). W tym krótkim stwierdzeniu wskazane zostało zarówno maksimum (wyraża je owo „wszystko”), jak i minimum (nałożony na dążącego do prawdy obowiązek posiadania racji do wątpienia). Również dalsza część rozumowania Kartezjusza idzie w kierunku wskazywania kolejnych minimów i maksimumów.

Pierwszym z nich jest postulowane przez filozofa minimum, w którym ogranicza on wątpienie do „samyh zasad, na których opierało się wszystko, w co niegdyś wierzył”; a opierało się to – po pierwsze, na zaufaniu do zmysłów (bezkrytycznym, bowiem okazywały się one „niekiedy zawodne, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociażby raz zwiedli”), po drugie, na uleganiu omamom wyobraźni (również bezkrytycznym, bowiem one także okazywały się zawodne), po trzecie w końcu, na zaufaniu do intelektu i takich operacji intelektualnych, które umacniają w przekonaniu, że twierdzenia matematyczne są całkowicie pewne i prawdziwe.

W tym momencie pojawiają się w rozumowaniu Kartezjusza także maksimy. Wyraża je zarówno idea Boga jako „istoty, która wszystko może i która stworzyła mnie takim, jakim jestem” (tj. takim, że się czasami myślę, a czasami nie myślę), jak i idea „jakiegoś ducha złośliwego, a zarazem najpotężniejszego i przebiegłego, który wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić”. Rozważenie możliwości działania takiego ducha prowadzi znów do wskazania minimum, jakim jest konieczne istnienie mnie samego – jako kogoś potencjalnie lub realnie wprowadzanego w błąd przez owego ducha. Padają znane słowa:

Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie ludzie. I niechajże mnie ludzie, ile tylko potrafi, tego jednakże nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego,

należałoby na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: *ja jestem, ja istnieję*, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem (Descartes 2001: 48).

Nieco dalej zaś:

Ja jestem, ja istnieję, to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć (tamże).

Z dalszej części wywodów Kartezjusza jasno wynika, że medytacje doprowadziły go do prawdy pewnej, ale niestety jest to prawda niepełna. Potwierdzeniem tego są m.in. postawione dalej pytania: „Czym jestem?” (poza tym, że jestem „rzeczą myślącą, to znaczy umysłem, bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem”) oraz „Kim jestem?”. Oznacza to – poza wszystkim innym – że w tym momencie rozpoznane zostało nowe minimum, jakim jest jeden i tylko jeden z atrybutów tego, co lub kto poznaje. A wszystko, co realnie istnieje, posiada zarówno wiele różnych atrybutów (cech konstytutywnych), jak i wiele różnych modusów (cech konsekwentnych). Odpowiedź na pytanie, jak wiele tych cech posiadają rzeczy i stany rzeczy, oraz które z nich muszą być rozpoznane dla osiągnięcia całkowitej pewności i prawdziwości, stanowi już maksimum. Kartezjusz stara się je realizować etapami, przechodząc stopniowo od rzeczy i stanów rzeczy prostszych i bliższych temu, kto poznaje, do coraz bardziej złożonych i bardziej odległych.

W świetle *Medytacji II* prostszą i bliższą okazuje się „natura umysłu ludzkiego” niż „natura ciała”. Intelktualna batalia o maksymalne poznanie jego natury prowadzona jest praktycznie aż do końca rozważań zawartych w *Medytacji V*. W generalnych konkluzjach do tej ostatniej Kartezjusz przyznaje, że:

leży w mojej naturze, że nie mogę nie wierzyć, iż coś jest prawdziwe, dopóki to ujmuję bardzo jasno i wyraźnie, to jednak leży także w mojej naturze, że nie mogę stale utrzymywać spojrzenia mego umysłu na jednej i tej samej rzeczy, by ją jasno ujmować, i często wraca pamięć sądu dawniej wydanego. Więc gdy już więcej nie zwracam uwagi na racje, dla których rzecz tak osądziłem, mogą się nasunąć inne racje, które by mnie łatwo mogły odwieść od przyjętego poglądu, gdybym nie wiedział, że Bóg istnieje. (...) Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego (Descartes 2001: 86).

Oznacza to przyznanie się do niemożliwości zagwarantowania samemu sobie niezawodności poznania, i do konieczności szukania wsparcia w mocy i pomocy boskiej. Inna sprawa, że ta moc i pomoc została przez Kartezjusza ograniczona do tego stopnia, że miało to niewiele wspólnego z chrześcijańskim

myśleniem i sumieniem. Zwracali mu na to uwagę zarówno teolodzy katolicki (m.in. autor *Zarzutów pierwszych do Medytacji* N. Caterus), jak i protestanci (m.in. profesor Uniwersytetu w Utrechcie G. Voetius).

Medytacja VI i zarazem ostatnia zawiera wskazanie możliwości przekroczenia granicy między światem rzeczy myślących (*res cogitantes*) oraz światem rzeczy rozciągłych (*res extensae*). Rzecz jasna, przekroczenie to dotyczy intelektualisty typu kartezjańskiego, to znaczy kogoś, kto ma stosunkowo największe zaufanie do swojego własnego intelektu i ewentualnie intelektu tych, którzy myślą i postępują w taki sam sposób, jak myśli i postępuje on sam. Wskazane jest na przykład, aby byli oni matematykami lub przynajmniej mieli na tyle matematyczne przygotowanie, aby dobrze rozumieli, na czym polega specyfika matematycznego myślenia i dowodzenia, oraz mieli takie nastawienie na poznawanie świata, jakie mają matematycy, tj. nastawienie na poszukiwanie takich zależności, jakie występują w matematyce. Przydatne to może być w zrozumieniu już pierwszego zdania omawianej medytacji, tj. twierdzenia, że rzeczy materialne „mogą istnieć, o ile są przedmiotem czystej matematyki”. Brak tego przygotowania i nastawienia prowadził do nieporozumień, jakie stały się udziałem tych, którzy interpretowali i przedstawiali Kartezjańskie minima poznawcze nie w kategoriach matematycznych, lecz fizykalnych lub fizjologicznych. Jednym z takich interpretatorów kartezjanizmu był Jacques Rohault; jego *Traité de physique* „zyskał status klasycznego podręcznika eksponującego fizykę kartezjańską” (Jolley 2005: 404). Do dalszych takich nieporozumień zaliczam również przypisywanie Kartezjuszowi poglądu, że jedynym rodzajem duszy jest taka, jaką posiadają ludzie (a np. zwierzęta można potraktować jako pozbawione jakiegokolwiek duszy automaty). Taka sugestia pojawia się wprawdzie w części piątej *Rozprawy o metodzie*, ale stanowi ona skrót myślowy, który trzeba odczytywać w szerszym kontekście, w szczególności w kontekście przypisywanych człowiekowi (i tylko człowiekowi) zdolności kreacyjno-intelektualnych.

Wskazania Zasad filozofii

W napisanych w 1644 roku *Zasadach filozofii* Kartezjusz nakreślił stosunkowo najszerszą perspektywę poznawczą, bowiem obejmującą zarówno tak bliskie jemu (i każdemu innemu intelektualistcie typu kartezjańskiego) obszary refleksji, jakimi są „zasady poznania ludzkiego”, jak i tak stosunkowo mu odległe (ale możliwe do intelektualnego opanowania i kontrolowania) jej obszary, jakimi są m.in. „zasady rzeczy materialnych”, „świata widzialnego” oraz charakterystyka Ziemi. W liście do ks. Claude’a Picota, tłumacza tego traktatu z łaciny na francuski, Kartezjusz stwierdza, że wyłożona w nim filozofia

„ogarnia wszystko, co może poznać ludzki umysł”, oraz że „to ona właśnie tylko odróżnia nas od dzikusów i od barbarzyńców”. Natomiast w jego dalszej części wyjaśnia, co oznacza owo „wszystko”; a oznacza ono, że „cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki...” (Descartes 1960a: 356).

Przedstawionym w *Zasadach* maksimum odpowiadają również ich minima – i to zarówno dla całej nakreślonej w nich perspektywy poznawczej, jak i dla wyodrębnionych w niej poszczególnych części. Pierwszym ze wskazanych w tym traktacie minimów jest poznanie zasad poznawania tego, co stanowi lub może stanowić przedmiot poznania. Są one pierwsze nie tyle w porządku bytowania (ontycznym i ontologicznym), co w porządku poznawania i poznania (epistemicznym i epistemologicznym). A ponieważ są pierwsze, to zgodnie z tradycją filozoficzną zaliczyć je można do metafizyki i potraktować jako swoisty „pień”, czy też intelektualny kręgosłup całej filozofii Kartezjusza.

Są one także zaliczane przez naszego filozofa do wspomnianych już wyżej „prostych natur” – tyle tylko, że ujmowanie „prostych natur” w *Zasadach filozofii* nie jest już tym samym ujmowaniem, które pojawia się we wcześniejszych rozprawach (por. Marion 2005: 121). Potwierdza to – poza wszystkim innym – wcześniej przedstawioną tezę, że w filozofii Kartezjusza owe natury nie są proste ani same w sobie, ani też w sposobie pojawiania się w umyśle intelektualisty typu kartezjańskiego. Inaczej zresztą być nie może w sytuacji, gdy uznaje się, że każda rzecz i każdy stan rzeczy ma wiele różnych własności (atrybutów i modusów) oraz wiele z nich musi być poznanych dla osiągnięcia pewności i pełności ludzkiej wiedzy. W pierwszej części traktatu znajduje się odpowiedź na pytania, jak wiele oraz dlaczego powinny być poznane te, a nie inne własności rzeczy. Znajduje się tam również odpowiedź na pytanie, z czym to się wiąże w poznawaniu i poznaniu tych różnych własności; a wiąże się to przede wszystkim z przechodzeniem od tego, co proste, do tego, co złożone w przedmiocie poznania, oraz z przechodzeniem od tego, co jasne, do tego, co wyraźne w jego ujmowaniu poznawczym.

W części drugiej *Zasad filozofii* przedmiotem rozważań są zasady rzeczy materialnych. Z rozważań tych jasno wynika, że stanowi to wkroczenie przez filozofa na obszar poznawczy jeszcze trudniejszy i niosący ze sobą większe niebezpieczeństwo wzięcia fałszu za prawdę. Intelektualista kartezjański wierzy jednak w moc swojego intelektu, która pozwala mu efektywnie uporać się z wszystkimi trudnościami i niebezpieczeństwami; a jeśli w którymś momencie okaże się, że przerastają one jego możliwości, to albo odwoła się do boskiego wsparcia (wierząc, że Bóg nie odmówi mu pomocy), albo też uzna, że nie warto się nimi zajmować. Drugi z tych wariantów jest trudniejszy do zaakcep-

towania, bowiem stawia pod znakiem zapytania owo programowe „wszystko” jego filozofii i wymaga tak gruntownego uzasadnienia, że być może prostszym rozwiązaniem byłoby jednak podjęcie intelektualnego wysiłku uczynienia jasnym i wyraźnym tego, co zdaje się przekraczać możliwości poznawcze.

W pierwszych partiach części trzeciej *Zasad filozofii*, przy rozwiązywaniu tego fundamentalnego problemu Kartezjusz zdaje się stawiać na „nieskończoną moc i dobroć Boga”, zachęcając przy tym czytelnika, aby nie tylko ufał boskiej mocy i dobroci, ale także, aby „nie lękał się przedstawiać sobie [boskich] dzieł nazbyt wspaniałymi ani zbyt pięknymi, ani zbyt absolutnymi”. Wprawdzie nieco dalej twierdzi, że „powinniśmy się wystrzegać także zbyt wielkiego o sobie mniemania”, to jednak zaraz dodaje, że ów błąd zrozumiałości nie może się odnosić do poznawania i poznania świata przyrodniczego, a nawet, że jest rzeczą „śmieszna i niewydarzona” myślenie, iż ów świat jest niedostępny intelektualnemu poznaniu. Natomiast w dalszej partiach tej części rozważań „o świecie widzialnym”, czyli poznawalnym (ale nie tyle za pośrednictwem zmysłów, co umysłu), oraz w części czwartej, wskazuje on, co i w jaki sposób można w świecie rozpoznać, i to rozpoznać w sposób pewny.

W konkluzji podsumowującej rozważania zawarte w *Zasadach filozofii* Kartezjusz oświadcza, że „pomny swej nieudolności, niczego nie twierdzi stanowczo, natomiast wszystko poddaje zarówno powadze Kościoła, jak i sądom ludzi rozważnych”. Byłoby jednak naiwnością wzięcie serio tego oświadczenia. Powiedzmy zatem wyraźnie: dla takiego filozofa jak Kartezjusz przyznanie się do nieudolności oraz „poddanie się powadze Kościoła” i „sądom ludzi rozważnych” oznaczać musi nie tylko porażkę filozoficzną, ale także życiową, bowiem prowadzi do wniosku, że w gruncie rzeczy zmarnował swoje filozoficzne życie, a prowadzone przez niego intelektualne batalie okazały się niepotrzebne. Jak zresztą ma się do tego oświadczenia poprzedzające je stwierdzenie, że wszystko to, co „napisał o świecie i o Ziemi, z trudnością chyba dałoby się pojąć inaczej w ten właśnie sposób, w jaki je tu wyłożył”? Rzecz jasna, można Kartezjuszowi zarzucić nieszczerłość. W jego filozofii nie chodzi jednak przede wszystkim o szczerłość, lecz o całkowitą pewność i prawdziwość, a tego nie gwarantuje (w jego przekonaniu) ani Kościół, ani też bliżej nieokreśleni „ludzie rozważni”.

Uwagi końcowe

Do powyższej analizy chciałbym dodać dwie uwagi. Pierwsza z nich dotyczy tych oponentów Kartezjusza, którzy wskazywali na wewnętrzne „pęknięcia” w jego filozofii. Należeli do nich m.in. autor *Zarzutów trzecich do Medytacji*, Thomas Hobbes, oraz autor *Zarzutów piątych*, Pierre Gassendi. Lista posta-

wionych przez nich zarzutów jest zróżnicowana. Łączy je przekonanie, że po przyjęciu kartezjańskich założeń nie ma w gruncie rzeczy możliwości przekroczenia granicy między światem rzeczy myślących (*res cogitantes*) i światem rzeczy rozciągłych (*res extensae*). Wskazywali oni również na następstwa tego stanu rzeczy. Zdaniem Hobbesa, jednym z nich jest niemożliwość dowiedzenia, że „przedmioty zewnętrzne [wobec świata rzeczy myślących] w ogóle istnieją” (Hobbes 2001: 158). Innym jest konieczność przyjęcia, że „tym samym jest rzecz poznająca i poznawany przedmiot”, albowiem „rzecz myśląca jest czymś cielesnym”. Natomiast zdaniem Gassendiego, kłopotliwym następstwem jest pojawienie się w systemie kartezjańskim takich sprzeczności, jak z jednej strony substancjalne rozdzielenie obu światów, a z drugiej ich zjednoczenie w ludzkim ciele. Przy czym Kartezjusz raz ma utrzymywać, że „dusza jest zjednoczona z całym ciałem”, a innym razem, że jest umieszczona „tylko w mózgu lub tylko w jakiejś jego małej części” (Gassendi 2001: 275). Krótko mówiąc, w świetle poglądów Kartezjusza dusza ludzka miałaby istnieć jako rzecz nierozciągła – jednak jako rzecz nierozciągła nie ma żadnej możliwości ani zajmowania jakiegoś miejsca w ciele ludzkim (jako rzeczy rozciąglej), ani przejmowania od niego bodźców, ani też sprawowania nad nim kontroli; możliwości takiej nie ma i mieć nie może, bowiem samookreśliła się ona poprzez jednoznaczny i całkowity opozycję do wszystkiego, co cielesne, w tym nawet wobec tego, co stanowi najbardziej subtelny kształt tego, co cielesne.

Drugą uwagę chciałbym odnieść do fundamentalnej kwestii w filozofii Kartezjusza, jaką jest przechodzenie w niej od minimów do maksimów poznawczych. Zjawisko takie występuje w różnych częściach tej filozofii i w każdym przypadku oznacza stąpanie po niepewnym gruncie oraz szukanie zastępczych rozwiązań, które przynajmniej na pewien czas mogłyby stanowić zabezpieczenie przed wzięciem fałszu za prawdę. Przykładem może być zarówno zastosowanie tej procedury w momencie, gdy następuje rozpoznanie minimum w sprawie Istoty Najwyższej, którym jest przyjęcie jej niczym nieograniczonej mocy, w tym mocy wprowadzania medytującego na sposób kartezjański filozofa w błąd, jak i minimum, jakim jest jego myślenie w ogóle (*cogitare*). Każde z tych minimów wyznacza swoje maksimum – dla pierwszego z nich postulowanym maksimum byłaby konieczność poznawania i poznania kolejnych atrybutów Istoty Najwyższej, dla drugiego natomiast – konieczność poznawania i poznania kolejnych atrybutów istoty myślącej oraz istoty materialnej (cielesnej). W jednym i drugim przypadku okazuje się to zadaniem tak trudnym, że można mieć uzasadnione wątpliwości, iż jest ono wykonalne w sposób gwarantujący całkowitą pewność, że nie bierze się fałszu za prawdę. Oznacza ono bowiem próbę umysłowego ogarnięcia, w skończonej liczbie kroków dedukcyjnego rozumowania, czegoś, co jest nieskończone.

Kartezjusz proponuje w tej kwestii określone rozwiązania, tj. wykonanie najpierw minimum, jakim jest rozpoznanie tylko tych własności rzeczy i stanów rzeczy, które prowadzą do poznania samych zasad czy też „fundamentów”, a następnie stopniowego wznoszenia na nich maksimum, jakim jest niezawodne poznanie wszystkiego, co istnieje lub może istnieć. Nie eliminuje to tej trudności, lecz jedynie rozkłada ją w czasie i dzieli na części składowe, przy czym w miarę upływu czasu i podejmowania kolejnych kroków poznawczych jedne kwestie stają się jasne i wyraźne, natomiast inne nadal pozostają niejasne lub co najmniej niewyraźne. Inaczej mówiąc, okazuje się, że wznoszona przez Kartezjusza intelektualna konstrukcja ma charakter otwarty i jedynym gwarantem, że przez niedomknięte w niej „drzwi” nie dostanie się fałsz, jest „umysł czysty i uważny” filozofa będącego głównym bohaterem rozpraw Kartezjusza. Jego oponenti mieli uzasadnione wątpliwości, czy jakkolwiek intelektualista jest w stanie podolać tak sformułowanym warunkom. Inaczej jednak rzecz wygląda, gdy potraktuje się nakreślony przez Kartezjusza intelektualny portret osoby dążącej do osiągnięcia całkowitej pewności jako pewien ideał czy wzorzec postępowania. Od żadnego autentycznego ideału nie można bowiem oczekiwać, że da się on w pełni przelożyć na rzeczywistość, którą spotykamy w praktyce i która stanowi dla nas swoiste wyzwanie – nie tylko poznawcze.

Literatura

- Augustyn W. (1973), *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa: PWN.
- Cottingham J. (red.) (2005), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes R. (1958), *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa: PWN.
- Descartes R. (1960), *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa: PWN.
- Descartes R. (1960a), *List autora do ks. Picota*, przeł. I. Dąbska, w: Descartes 1960.
- Descartes R. (1970), *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Drozdowicz Z. (1980), *Kartezjusz a współczesność*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Gassendi P. (2001), *Zarzuty piąte*, przeł. S. Swieżawski, w: Descartes 2001.
- Hobbes Th. (2001), *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, przeł. S. Swieżawski, w: Descartes 2001.

- Jolley N. (2005), *The reception of Descartes' philosophy*, w: Cottingham (red.) 2005.
- Marion J.-L. (2005), *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*, w: Cottingham (red.) 2005.
- Rodis-Lewis G. (2005), *Descartes' life and the development of his philosophy*, w: Cottingham (red.) 2005.

Streszczenie

Kartezjusz w swojej filozofii zarówno nawiązuje do proponowanych wcześniej stanowisk w kwestii możliwości ludzkiego poznania, jak i wprowadza do nich tak istotne korekty, że można je uznać pod niejednym względem za rewolucyjne. Dotyczy to przyjmowanych przez niego założeń wyjściowych, jak i formułowanych postulatów oraz wyprowadzanych przez niego wniosków ogólnych. Generalnym postulatem jest dojście do poznania, które posiadałoby walor całkowitej pewności i prawdziwości. Natomiast generalnym wnioskiem jest przekonanie Kartezjusza, że nie tylko sam doszedł do takiego poznania, ale także, iż prowadzi do niego jedynie ta droga poznawcza, którą sam postępował. Już za jego życia pojawiły się wątpliwości, czy faktycznie może ona doprowadzić do takiego poznania. W późniejszym okresie wątpliwości te jeszcze się pogłębiły. Warto jednak jeszcze raz uważniej przyjrzeć się perspektywie poznawczej nakreślonej przez Kartezjusza. Stanowi ona bowiem pewien ideał poznania i poznawania, który nawet jeśli nie jest realizowalny w praktyce, to przynajmniej wyznacza – jak zresztą każdy autentyczny ideał – docelowe punkty, do których osiągnięcia warto się przymierzyć.