



TOMASZ ŚLIWIŃSKI
UNIwersytet Łódzki

TOŻSAMOŚĆ ZAKRESOWA TREŚCI NIEADEKWATNEGO POJĘCIA BOGA I POJĘCIA SKOŃCZONEGO UMYŚŁU LUDZKIEGO W FILOZOFII DESCARTES'A

„[...] ja zaś gdziekolwiek mówiłem, że można Boga poznać jasno i wyraźnie, miałem jedynie na myśli to skończone i do miary naszego umysłu dostosowane poznanie.”

R. Descartes, *Medytacje...*¹

„Istnieje u Descartes'a idea zarodkowa, która inspiruje całe jego przedsięwzięcie, a którą już od 1628 roku wyrażają *Prawidła do kierowania umysłem*, mianowicie, że poznanie ma swe nieprzekraczalne granice, ugruntowane na tych samych ograniczeniach, co nasza inteligencja, lecz że wewnątrz nich pewność jest całkowita.”

M. Geuroult, *Descartes...*²

O wielkim Descarcie powiedziano już niemal wszystko. Należy on do najbardziej i najpowszechniej komentowanych i opracowywanych klasyków myśli europejskiej. Mimo to przyznam, że bardzo rzadko można się spotkać ze strony autorów piszących o nim wcześniej z taką interpretacją jego filozofii umysłu, która ukazywałaby punkt widzenia zasugerowany w tytule poniższego artykułu.³ Jeśli szukać by analogii, to wydaje mi się owo zaproponowane tu odczytanie iście w swym duchu Hegłowskie, a jednak przekonany jestem, że jego składowe występują u Descartes'a i że ewentualna zależność służąca

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1958. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczow, t. 1., Odpowiedź na zarzuty pierwsze, s. 147.

² M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953, t. 1., s. 31.

³ Na uwagę zasługuje tu interpretacja autorstwa F. Alquié, którego fragment wypowiedzi pozwolił sobie zacytować na sam koniec tego artykułu.

inspiracji filozofów ich własnymi rozstrzygnięciami, z racji historycznych może przybrać jedynie postać schematu dającego wszelkie pierwszeństwo filozofowi francuskiemu.

Mając na uwadze to, że Descartes za punkt wyjścia dla swojej myśli uczynił słynny wniosek *Cogito ergo sum*, należy uwzględnić możliwie odległe konsekwencje wynikłe z takiego podparcia dla jego racjonalizmu. Otóż jest dość oczywiste, że wskazana tu maksyma, nazywana pierwszą zasadą jego filozofii, musi być rozważana z pewnych ważkich racji jako jedyna⁴. Mówiąc to, mam na uwadze fakt, że umysł w tej koncepcji nigdy nie jest w stanie wyjść poza siebie, ani niczego w sobie przyjąć z zewnątrz. Zwracając się ku sobie samemu, rozważa on siebie jako rzecz myślącą i w ten też sposób konstytuuje siebie, określając jednocześnie zasięg własnej dziedziny tak, że myślenie poświęca się tu sobie samemu, to jest myśleniu danemu sobie w myśleniu o myśleniu, nie zaś w myśleniu o rzeczach innych od samej myśli, które rzekomo ta udostępnia czy odsłania. Dodajmy, że tym właśnie aktom poznawczym poświęcona jest lektura i praktyka *Medytacji o pierwszej filozofii* Descartes'a. Rozważanie w nich natury umysłu ludzkiego, zagadnienia prawdy i fałszu, kwestii Boga, których warunkiem jest całkowite izolowanie rozumu od wpływów form

⁴ Dodajmy, że operacja odkrycia *Cogito* ma swe uzasadnienie wyłącznie jako warunek dla rozwijania planu nauki: „Porządek myśli, pozwala zatem Descartes'owi, wydobyć, z drugiej *Medytacji*, poczynszy od ja myślącego, zatwierdzonego jako substancja, wszystkie konsekwencje wymagane dla marszu w kierunku nauki, pod warunkiem trzymania się znaczenia epistemologicznego owego terminu substancja, bez wkraczania w znaczenie ontologiczne, do czego wystarcza mu sama prawdomówność Boga, dla której zarezerwowany jest przywilej nadania naszym jasnym i wyraźnym ideom wartości obiektywnej.” M. Geuroult, *Descartes...*, op. cit., s. 54.; W sposób interesujący na ten temat pisał F. Alquié, zob.: Idem, *Kartezjusz*, Warszawa 1989. Tłum. S. Cichowicz, s. 92-94.; Autor ten zwraca uwagę, że: „Idee mają umysłową tkankę. [...] idee będą zawsze ujmowane jako modyfikacje mego ja. Bytem idei jestem ja sam. [...] Ale idee nie są tylko modyfikacjami mego ja. Nie wystarczy tedy objaśnić moje idee przez wzgląd na ich rzeczywistość formalną, widząc w nich tylko stany mego myślącego ja, twierdząc, że mają umysłową tkankę. Należy ponadto objaśnić idee przez wzgląd na ich treść i zrozumieć, że wymagają różnych przyczyn, skoro mają różne treści.” Ibidem, s. 93-94.; W związku z czym: „jest to zagadnienie ściśle ontologiczne. Ustalić prawdę mego poznania, mych idei, to dla Kartezjusza powiązać je z bytem innym niż mój własny, bytem świata, albo z Bytem Boga, który by przyczynił się do ich powstania i który będąc również zasadą stworzenia pozostałych rzeczy byłby doskonałym gwarantem ich obiektywności.” Ibidem, s. 94.

poznawczych narzucających mu się w związku z połączeniem z ciałem, jest w nich niczym innym, jak ćwiczeniem się w pracy czysto intelektualnej.

Uwarunkowania filozofii, o której mówimy, wskazują jednoznacznie na takie traktowanie umysłu, które następnie odnajdujemy w G. W. Leibniza koncepcji duchowej monady. Prawda musi tkwić w umyśle i jest tylko tym, z czego ten zdaje sobie sprawę poprzez, by użyć tu Augustiańskiego wyrażenia, skupienie rozszerzającej poznanie uwagi na sobie samym⁵. Powoduje to, że wyrażana w kluczowym zdaniu *myślę, więc jestem* prawda na temat priorytetu świadomości, daje ten efekt, że wszystkie pozostałe prawdy, których odsłonięcie przez rozum jest wynikiem jego rozwijanej metodycznie samoświadomości, będą z koniecznością musiały zawierać się w niej, jak w swoim warunku. Odkrywane na drodze kolejnych łańcuchów jasne i wyraźne myśli, będą służyły ujawnieniu poszczególnych treści, na które same się będą składały, ale również i tego, co to znaczy, że myślenie, myśląc samo siebie, dochodzi do kresu w samopoznaniu.

Tak więc, aby później filozofować i badać prawdziwość wszystkich poznawalnych spraw, najpierw trzeba odrzucić wszystkie przesady, czyli dokładnie przestrzegać tego, aby nie dawać wiary żadnym ongiś przyjmowanym przez nas poglądom, zanim po poddaniu ich nowemu

⁵ E. Gilson zwraca uwagę, że brak styczności pomiędzy duszą i ciałem w przypadku opisywania fizjologii odczucia zmysłowego przez św. Augustyna nie oznacza tego, że dusza nie ma wiedzy na temat tego, co zachodzi w ciele. Używane przez tego filozofa sformułowanie: „*non latet*» oznacza właśnie, że dusza jest siłą duchową, zawsze czujną i obecną. Nie potrzebuje ona niczego od organów, które ożywia, żeby czuć. Wystarczy, że zmiany, którym podlegają te organy, nie uchodzą jej uwadze. Jednak z drugiej strony – wrażenie jest stanem biernym, choć jest nim również w innym znaczeniu, którego zazwyczaj się nie dostrzega: jest nim odczucie, jakiego doświadcza dusza w następstwie oddziaływania na samą siebie, które musi wykonywać ze względu na swe zjednoczenie z ciałem. To wrażenie, którego w żaden sposób nie może otrzymać gotowego z zewnątrz, musi dusza brać z siebie, a więc dla jego utworzenia musi dać również coś ze swej substancji.” E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953. Przekład Z. Jakimiak, s. 82.; Co więcej możemy owo Augustyńskie przekonanie odnieść zarówno do Descartes'a teorii *cogito*, jak i Leibniza pojęcia *monady*, bowiem: „Czy, gdy chodzi o poznanie jednego z przedmiotów inteligencji, czy jednego z przedmiotów zmysłowych, zawsze poznanie odbywa się wewnątrz i nigdy nie wchodzi tam nic z zewnątrz.” Ibidem, s. 94.

zbadaniu, nie upewnimy się, że są prawdziwe. Potem z kolei należy skupić uwagę na pojęciach, które sami w sobie posiadamy, a wśród nich trzeba uznać za prawdziwe te wszystkie, ale i tylko te, które przy takiej uwadze poznamy jasno i wyraźnie. Czyniąc to uświadomimy sobie najpierw, że istniejemy jako istoty posiadające naturę myślącą. A równocześnie także i to, że istnieje Bóg, i że my od Niego zależymy; a przez rozpatrywanie Jego atrybutów można wysledzić prawdę pozostałych rzeczy, ponieważ On jest ich przyczyną⁶.

Zagadnieniem niniejszego artykułu jest przede wszystkim to, co stanowi ów kres wieńczący proces budowania wiedzy, jako tożsamy idei samoprzejawiania się umysłu w ramach natury mu wrodzonej.

Chcąc wyjaśnić powyższe, należy zacząć od historycznego faktu, związanego przede wszystkim z nową koncepcją Boga, którą zaproponował Descartes. Jest ona całkowicie złączona z również nową teorią umysłu, którą autor ten stworzył i to w taki sposób, że obie pokrywają się, stanowiąc dwa różne spojrzenia na to samo, a mianowicie na pojęcie prawdy dostępnej w poznaniu. Filozof pisał o tym wyraźnie w liście do Mersenne'a z 16 października 1639 roku, odnosząc się do książki *De la Verité, en tant qu'elle est distincte de la Revelation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, par Edouard Herbert, baron de Cherbury, 1639:

Co się zaś tyczy ogólnego zarysu książki, to jej tok jest nader różny od tego, który ja obrałem. Bada ona, czym jest prawda, gdy zaś chodzi o mnie, nigdy nie budziło to moich wątpliwości, skoro wydawało mi się, że jest to pojęcie transcendentalnie tak jasne, iż nie można w ogóle go nie znać; zaiste, mamy wiele sposobów dla sprawdzenia wagi tuż przed jej użyciem, nie będziemy mieć jednak żadnego dla zaznajomienia się z tym, czym jest prawda, jeżeli nie znamy jej z natury, jakież bowiem racje miałyby nas skłaniać do przystania na to, co by nas z nią zaznajamiało, gdybyśmy nie wiedzieli, że jest to prawdziwe czyli, gdybyśmy nie znali prawdy?⁷

⁶ R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960. Przekład Izidora Dąmbska, cz. I, s. 49.; i dalej: „Tak więc z samej niewzruszoności Boga można poznać pewne reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które dostrzegamy w poszczególnych ciałach.” Ibidem, s. 77.

⁷ Idem, List do Mersenne'a z 16 października 1639 r. [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 240.

W związku z prawdą tak przedstawioną, ujawnia się to, co decyduje o redukcjonizmie zastosowanym przez tego uczonego i o ograniczeniach jego systemu myśli. Descartes uwzględniając to, że jego intelekt jest skończony, a moc Boga nieskończona, niczego definitywnie nie orzekł nie tylko na jej temat, lecz stało się to u niego ogólną zasadą, że dostosowywał swój sąd do zdolności pojmowania. Uwaga ta wydaje się nie stwierdzać niczego więcej ponad oczywistość, a jednak to właśnie lekceważenie tego typu obostrzeń dla wiedzy, było zdaniem filozofa główną przyczyną błędów dotychczasowej nauki. Oznacza to, że rozum skończony w człowieku może zabierać głos tylko w tych sprawach, które rozpoznaje jako dające się mu z jego natury uchwycić. Jednocześnie zauważamy położony tu nacisk na ostrożne rozdzielanie dwóch sfer. I tak mamy tu wskazanie na to, co umożliwia poznanie i jest władzą sądenia – tak jakby właściwie sądzić i wiedzieć było w przypadku człowieka tym samym oraz odróżnione od tego wszelkie możliwe poznanie, które dostępne jest wyłącznie Bogu, a do którego to my dostępu nie posiadamy.

Stosunek jednego do drugiego jest bardzo ważną kwestią i z całą pewnością, choć nie był on definitywnie rozstrzygnięty przez naszego autora, musiał zaprzętać jego myśl⁸. Zagadnienie to nie było zresztą nowe, a znamienne punkty odniesienia dla tej problematyki stanowiły w czasach działalności filozofa tradycyjne doktryny św. Augustyna i św. Tomasza. W konfrontacji z nimi, nauka Descartes'a głosiła, iż odnajdywana przez człowieka prawda nie jest już odbiciem żadnego pierwowzoru. Zostaje stworzona przez Boga, a następnie odniesiona do ludzkich władz poznawczych przede wszystkim jako sposób funkcjonowania umysłu skończonego, jako jego własna natura. Teorii tej odpowiada Kartezjańska koncepcja prawd stworzonych, którą utożsamiam zakresowo z teorią skończonego umysłu ludzkiego. Związana jest ona bezpośrednio z zagadnieniem wolności Boga i Jego na nowo pojętego stosunku do prawdy jako nam znanej. Otóż prawdy,

⁸ Filozof pisał dość ogólnie w ten sposób: „Naprawdę tylko sam Bóg jest doskonale mądry, tzn., On sam tylko posiada całkowite poznanie prawdziwości wszechrzeczy. Ale można powiedzieć, że ludzie posiadają większy lub mniejszy stopień mądrości, stosownie do tego czy więcej czy mniej poznali ważniejszych prawd.” Idem, List do o. Picot, *Zasady...*, op. cit., s. 355.; Orszak: „[...] ową najdoskonalszą moc myślenia, o której wiemy, że występuje w Bogu, przedstawia owa mniej doskonała, która znajduje się w nas.” R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty piąte, Medytacje...*, op. cit., t. 1., s. 438.

które były przez Niego stworzone, uczynione zostały z powodu człowieka, to znaczy tak, aby ten zrozumiał je w procesie nie przekraczającym ram poznawania samego siebie, w związku z czym, wszystkie odkryte w toku myślenia pewniki, będą tylko wypadkową samoświadomości. Ukazuje to między innymi fragment z *Zasad filozofii*:

Żeby jednak uświadomić sobie, iż poznajemy nasz umysł nie tylko wcześniej i pewniej, ale i z większą oczywistością aniżeli ciało, trzeba wiedzieć o tym, co zgodnie z przyrodzonym światłem rozumu jest niezbitę, że temu, co jest niczym nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości. Tak więc, gdziekolwiek jakieś z nich wykryjemy, tam z koniecznością znajduje się też jakaś rzecz czy substancja, której one przysługują; a im więcej wykrywamy ich w tej samej rzeczy czy substancji, tym jaśniej ją poznajemy⁹.

Cytat ten ma dodatkowo to jeszcze znaczenie, że wyjaśnia się w nim istotę całej filozofii umysłu, czy też idealizmu, polegającą na fakcie, że cokolwiek umysł czyni, jest to jego własnym działaniem, które niczego mu nie odsłania poza jego własnymi stanami, to jest modyfikacjami. W znaczeniu bardziej precyzyjnym, wszelkie te modyfikacje są różnymi ideami w umyśle, których może być on bezpośrednio świadomy, lub o których może myśleć jako o powiązanych z innymi ideami. Umysł może rozważać również same te powiązania, których idee także w sobie znajduje. Odpowiadają one owym zakresom ujmowania, a mianowicie temu, że albo umysł uchwytuje w nich siebie albo rzeczy względem siebie zewnętrzne albo zasady, na jakich wszystko to zachodzi. Te ostatnie są zresztą tym samym, co reguły myślenia, dlatego też, w ostateczności, należy uważać, że warunki poznania rzeczy i ich rezultaty, jak również wiedza na temat funkcjonowania umysłu należą do tych samych zagadnień.

Podobnie Descartes wypowiadał się w *Medytacjach*:

Tak oto wreszcie sam zaszedłem tam, dokąd chciałem. Skoro bowiem już wiem, że samego umysłu i ciał nie ujmuję za pomocą zdolności wyobrażania sobie, lecz za pomocą samego intelektu i że nie dzięki temu się go ujmuję, że się go dotyka albo że się go widzi, to poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej i oczywściej ująć nie mogę niż własny mój umysł.”¹⁰;

⁹ Idem, *Zasady...*, op. cit., cz. I, s. 12.

¹⁰ Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. I, s. 43.

oraz w *Prawidłach*...:

[...] jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznania umysł ludzki jest zdolny - a wydaje mi się, że to raz w życiu każdy musi uczynić, kto myśli poważnie, jak dojść do mądrości, - ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwiej od rozumu (intellectum), ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie [...].¹¹

Myśl powyższa jest w zasadzie równoważna całej metodzie i powiada się w niej, że umysł wystarcza do badania tego, do badania czego został stworzony¹².

Pomiędzy tymi zaś prawdami, do poznania których jesteśmy zdolni, Descartes wyróżnił „istnienie Boga, jako pierwszą i najbardziej odwieczną z nich oraz jedyną, z której wywodzą się pozostałe.”¹³ Widzimy wobec tego, że podstawą dla wywodzenia prawd jest zarówno *Cogito*, jak i idea Boga, którą ono sobie uświadamia. Boga filozof określił przy tym mianem przyczyny sprawczej, dodając jednak, że:

Nie ma też potrzeby dociekać tego, na jakiej zasadzie mógłby Bóg odwiecznie uczynić, żeby nie było prawdą, że dwa razy 4 jest 8 itd.; przyznaję bowiem, że my tego zrozumieć nie możemy. Ale skoro z drugiej strony rozumiem w sposób właściwy, że nie może istnieć nic

¹¹ Idem, *Prawidła do kierowania umysłem*, Warszawa 1937. Przekład L. Chmaj. Prawidło VIII, s. 55.

¹² „[...] należy zajmować się tylko tymi przedmiotami, do których pewnego i niewątpliwego poznania umysły nasze zdają się wystarczać [...]” Ibidem, s. 23. W *Prawidłach* filozof nadmienia, że prawdy wrodzone umożliwiają ukonstytuowanie matematyki powszechnej, która: „musi zawierać podstawowe pierwiastki rozumu ludzkiego i rozciągać się tak daleko, by mogła wydobywać prawdy o jakimkolwiek przedmiocie; mówiąc otwarcie, mam to przekonanie, że ona przewyższa każde inne poznanie, przekazane nam w sposób ludzki ponieważ jest źródłem wszystkich innych.” Pierwiastki te są bowiem faktem, gdyż „Duch ludzki zawiera w sobie coś boskiego, w czym tak są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych, że mimo zaniedbania i przytłumienia ich przez opaczne studia, wydają one często samorzutnie owoc, jak tego doświadczamy w arytmetyce i geometrii, najłatwiejszych a nauk, [...]” Ibidem, s. 34-35.

¹³ Idem, List Kartezjusza do Mersenne`a z 6 maja 1630 r. [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 186.

w żadnym rodzaju bytu, co by nie zależało od Boga, i że było Mu łatwo tak ustanowić pewne rzeczy, aby dla nas, ludzi było niezrozumiałe, by mogły się one inaczej zachowywać, niż się zachowują, byłoby czymś nierozumnym, gdybyśmy z powodu tego, czego ani nie poznajemy, ani o czym nie zdajemy sobie sprawy, że powinno być przez nas poznane, mieli wątpić o tym, co poznajemy w sposób właściwy. I stąd nie należy sądzić, że prawdy wieczne zależą od ludzkiego intelektu lub od innych istniejących rzeczy, lecz od samego Boga, który będąc najwyższym prawodawcą, odwiecznie je ustanowił.¹⁴

Tym, co jest ciekawe w zacytowanym powyżej poglądzie jest to, że należy się odnieść tylko do tego, co w badaniu jest zrozumiałe dla badającego; Descartes, chcąc pozostać wierny chrześcijańskiemu modelowi myślenia, mówiącemu, że źródłem prawdy jest Bóg, dokonał znaczącego w swoim charakterze przewrotu. W jego ramach schemat teocentryczny zamieniony został na taki, którego centrum stanowi podmiot skończony, ale bez szkody dla pojęcia Bytu Najwyższego. Powodem tego było to, że niepojęta moc Boga nie mogła zostać zredukowana, ani nawet z sensem odniesiona, do jakichkolwiek treści umysłu, którymi może zawiadywać ludzki intelekt. Dalszym tego skutkiem była świadoma rezygnacja z pytania, czy i jak składowe naszego poznania zawierają się uprzednio w Bogu, skoro Ten jest ich Twórcą. Dzięki temu posunięciu możliwe stało się odejście od scholastycznego pojęcia Boga, wedle którego nasze poznanie mieści się zakresowo w Jego Intellekcie, wchodząc w skład Jego samowiedzy. Co więcej, należy zauważyć, że Descartes odwrócił wspomnianą zależność, bowiem u niego poznanie na temat Boga nie wynika ze znajomości Bytu Najdoskonalszego, ale zawiera się w treściach równoważnych poznaniu człowieka przez siebie samego¹⁵.

¹⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, op. cit., t. 2., *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, s. 35-37.

¹⁵ W swoim porównaniu doktryny tomistycznej z kartezjańską, F. Alquié wyjaśniał: „[...] wedle św. Tomasza Bóg jest racją istoty i istnienia rzeczy w zupełnie inny sposób. Istota Boga zawiera w sobie istotę wszystkich poszczególnych bytów. [...] I dlatego Suarez, którego doktrynę wpajano w kolegium Kartezjuszowi, mógł nie naruszając nieskończoności i autonomii Boga twierdzić, że prawdy wieczne nie są prawdziwe przez to, iż są znane Bogu, ale że są znane Bogu przez to, iż są prawdziwe. Poddane woli Bożej nie miałyby istoty żadnej konieczności. Otóż są konieczne i wieczne. Stanowią więc część prawdy Bożej, który je kontemplując nie robi nic innego, jak siebie samego kontempluje. Kartezjusz zajmuje dokładnie przeciwne stanowisko.

Wraz z odrzuceniem poza margines dopuszczalnej wiedzy cudu oraz wszelkiej nadprzyrodzoności – w tym danych Objawienia – filozof spowodował, że możliwa znajomość Boga dokonać się musiała tylko w obrębie tego, co Bóg uczynił w odniesieniu do nas, a ściślej do naszej świadomości, nie zaś poza tym, i nie w relacji do Niego jako takiego. W efekcie, nie zawierając się w elementach poznania, które są nam dostępne wraz z naszą naturą myślenia, adekwatna wiedza o Bogu w żaden sposób nie była człowiekowi udzielona. W tym sensie Bóg pozostawał dla nas zawsze całkowicie niepojęty:

[...] prawdy wieczne [pisał Descartes] bynajmniej nie emanują z Boga niczym promienie słoneczne, wiem natomiast, że Bóg jest twórcą wszystkiego i że te prawdy są czymś, a zatem, że On jest ich twórcą. Powiadam, że wiem o tym, a nie, że pojmuję to, czy rozumiem, można bowiem wiedzieć, że Bóg jest nieskończony i wszechmocny, chociaż nasza dusza nie może tego pojąć czy zrozumieć, skoro sama jest skończona; podobnie możemy dotknąć ręką góry, lecz nie możemy jej objąć, jak drzewa lub jakiejś innej rzeczy, która nie wykracza poza wielkość naszych ramion; albowiem pojąć, to objąć myślą, wszelako do tego, żeby coś wiedzieć, wystarczy dotknąć to myślą.¹⁶

Sposób, w jaki Bóg dawał się człowiekowi (nie pojąć a) poznać na gruncie Kartezjańskiej teorii wiedzy, pokazuje istotnie nie tyle Boga samego, lecz wewnątrzumysłową treść, w zakres której wchodzi wszelkie możliwe poznanie, jakim umysł skończony może się legitymować. Tym, co jest najważniejsze dla koncepcji racjonalizmu, o której mówimy, nie jest zatem to, że Bóg jest Najwyższym Rozumem, a my - choć w nieporównanie mniejszym stopniu - również jesteśmy rozumni (co filozof dopuszcza¹⁷), lecz przede wszystkim fakt, że nasza

Oświadcza, że prawdy wieczne zostały stworzone w sposób wolny. Dla niego stworzenie Boże odnosi się na równi i w ten sam sposób do istnień i do istot. Te ostatnie nie łączą się już więcej w Bogu, nie są Bogiem, lecz owocem Boskiego aktu i Boskiego wyboru. Bóg stworzył prawdy wieczne, tzn., oczywistości logiczne, prawdy matematyczne, prawa fizyczne, istoty rzeczy." F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 45.

¹⁶ R. Descartes, List do Mersenne'a, list z 27 V 1630, [w:] Ibidem, s. 187.

¹⁷ „I nie szkodzi, że zajmowałem się w tym [wykładzie] samym tylko umysłem ludzkim, chętnie bowiem i bez przymusu przyznaję, że posiadana przez nas, na przykład idea intelektu bożego nie różni się od posiadanej przez nas [idei] naszego intelektu, chyba tak tylko, jak idea liczby nieskończonej różni się od idei czterech lub

racjonalność jest przez Boga stworzona oraz to, że Bóg, będąc wolny, mógłby ją skonstruować inaczej, co znaczy, że ludzki umysł mógłby inaczej funkcjonować, a Bóg byłby niezmiennie tym, kim jest.

W rezultacie zauważamy, że w dowolnym przypadku, to jest przy dowolnie ukształtowanym pojęciu umysłu, wiedza o tym, w jaki sposób on działa, nie ma swego przełożenia na wiedzę na temat Istoty i działania Boga. Oznacza to, że prawda, choć pochodzi od Niego samego, nie wnosi poznania na Jego temat, chyba że jako poznanie zrelatywizowane do wiedzy o umyśle ludzkim, który jest wszak - i tu określenie kartezjańskie - podpisem Boga na stworzeniu¹⁸. Tak rozumiana, pokrywa się ona z nieadekwatnym pojęciem Boga, w jakie wyposażony jest umysł skończony człowieka. Pojęcie nieadekwatne jest pojęciem tego wszystkiego, co o Bogu, jako rozumie nieskończonym, może wiedzieć skończony rozum ludzki i siłą rzeczy nie może obejmować Boga właściwie, w związku z czym należy rzec, że istotnie biorąc nie obejmuje Go wcale (Bóg pozostaje Niepojęty). Argumentem w tej sprawie jest również zagadnienie tak zwanej *Prawdomówności Boga*. Byłaby ona zbędna, jeśli Ten, jako Intelpekt, zawierałby w sobie wszystkie te i takie same prawdy, które znajdujemy w naszych duszach¹⁹.

dwóch; tak samo ma się z poszczególnymi przymiotami Boga, których pewien ślad w nas poznajemy." Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. 1., s. 173, *Odpowiedź na zarzuty drugie*.

¹⁸ W liście do Meslanda z 2 maja 1644 roku, Descartes wyjaśnia swoje stanowisko, wspierając się tym razem bezpośrednio autorytetem św. Augustyna, co pozwala mu napisać w kwestii stosunku Boga do prawd, o których mowa, że: „Gdybyśmy znali wielkość Jego siły, nie zastanawialibyśmy się nad tym, ani nie roztrząsali jakiegokolwiek pierwszeństwa lub wyższości między Jego umysłem i wolą; idea, jaką mamy o Bogu uczy nas bowiem, iż jest w Nim tylko jedna działalność, całkowicie prosta i bezwzględnie czysta. Dobrze wyrażają to słowa Augustyna: Są one takie, ponieważ widzisz je takimi. W Bogu widzenie i wola są tym samym. [...], lecz Jego wola jest wolna. – Owszem, wszelako Jego moc niepojęta; toteż w ogólności możemy mieć tę pewność, że Bóg może uczynić wszystko, co my możemy pojąć, lecz nie tę, że nie może zrobić tego, czego sami pojąć nie możemy, zuchwalstwem byłaby bowiem myśl, że wyobraźnia nasza ma ten sam zasięg, co Jego moc”. Idem, List do Meslanda z 2 maja 1644, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 218.

¹⁹ „Idea Boga jest więc człowiekowi wrodzona na tej samej zasadzie, jak jest mu wrodzona idea samego siebie. To dlatego, gdy Regius zacznie głosić, iż idea Boga została człowiekowi dana drogą boskiego objawienia, Descartes zaprotestuje czyniąc wyraźnie rozróżnienie między tym, co dochodzi do nas z objawienia, a tym, co z wrodzonej nam zdolności myślenia (*a nostra facultae, cui sit innata*), i uzasadniając, że

Głównym wysiłkiem teorii poznania w przypadku Descartes'a jest wymóg określenia granic możliwości zdobywania wiedzy. Ponieważ zaś mamy tu do czynienia z wymuszonym przez dualizm substancji stanem, w ramach którego nic w umyśle nie może się znaleźć, co by już uprzednio w nim nie tkwiło, pozostaje dokonać jego sprawdzenia pod kątem możliwej wiedzy mu wrodzonej. Jej zakres pozwoli określić jednocześnie całość poznania tak w odniesieniu do wiedzy o umyśle, jak i do ujmowanego przez niego przedmiotu. Pamiętajmy przy tym, że w tej filozofii wrodzoność danej treści oznacza przede wszystkim zdolność do jej wytworzenia przez umysł, nie zaś uprzednią obecność jej samej w nim.

Kolejna kluczowa informacja polega na tym, że u Descartes'a istotną rolę odgrywa przekonanie na temat istnienia ścisłego związku wszystkich nauk, który wynika z jedności ujmującego je umysłu. Związek ten, jako idea wewnętrznej spójności wiedzy, odpowiada teorii jej jedności, będąc wynikiem pierwotnej tezy na temat niepodzielności umysłu ludzkiego, ujmującego wielość rozmaitych przedmiotów. Jedność umysłu ludzkiego, nie zaś wielość rzeczy, jest anonsowana przez uczonego w *Prawidle pierwszym* jako warunek powodzenia dla nowej nauki. Efektem tego jest pewność, że całą wiedzę możliwą dla człowieka da się zawrzeć w jednym tylko pojęciu odpowiadającym pojęciu umysłu właśnie. Może być ono osiągnięte na gruncie Kartezjańskiej teorii intuicji intelektualnej, która stopniowo ujmuje swoim zasięgiem wszelkie fragmenty poznania, na które naprowadza nas dedukcja. Ponadto warto zauważyć, że powyższe poglądy można sprowadzić do ostatecznego, z tej jeszcze racji, że jako taka, nauka utożsamiona została ostatecznie przez uczonego ze zdolnością umysłu do jej utworzenia.

To, że umysł jest sobie wrodzony w nieprzekraczalnym kształcie własnej skończoności, wyznacza główną zasadę Kartezjanizmu. Ten kształt jest jednocześnie wszystkim, co kojarzymy z zakresem możliwego i pozytywnego poznania. Ono zaś samo, nie dość, że nie jest dające się przekroczyć, to jeszcze posiada w sobie kolejne ograniczenie, stanowiące jednocześnie spełnienie roszczeń każdej filozofii. Otóż w

będąc objawioną idea ta musiałaby dotrzeć poprzez zmysły, co jest niemożliwe." J. Kopania, *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartesa koncepcji idei nabytych*, Studia Filozoficzne, 1986 nr 3. s. 119.

tym ograniczonym i pewnym poznaniu całkowicie obejmuje się poznawaną rzecz pod postacią skończonej formy myśli, jaką jest idea tej rzeczy. Utożsamienie wiedzy i przedmiotu zawiera choćby korespondencja filozofa:

Jestem bowiem przekonany, że nie mogę zdobyć żadnej znajomości tego, co istnieje poza mną inaczej, jak tylko za pośrednictwem idei, które mam w sobie; dlatego starannie wystrzegam się odnoszenia mych sądów bezpośrednio do rzeczy i przypisywania im czegokolwiek pozytywnego, czego bym uprzednio nie ujął w ich ideach, z drugiej strony jednak sądzę, że wszystko, co się w tych ideach znajduje, znajduje się także z konieczności w rzeczach.²⁰

Umysł nigdy nie może porównać posiadanej przez siebie idei z jakimkolwiek przedmiotem przez nią przedstawianym. Utożsamia zatem jego znajomość z jej poznaniem. Z drugiej strony umysł uświadamia się sobie w aktach wewnątrzumysłowych odnoszących się do refleksji nad treściami poznania, bez względu na to, czemu odpowiadają. Chodzi o odkrycie rozumowego powiązania, które zredukowałoby wielość przedmiotów poznania do jedności utkwionej właśnie w racji wewnątrzumysłowej jako warunku ich zobaczenia na jednych i tych samych zasadach, które od niego by pochodziły. Jest to możliwe, zwłaszcza dlatego, że dla intelektu wielość nigdy nie jest stanem faktycznym, lecz wynikiem braku należytego pojęcia. Wystarczy zatem spojrzeć umysłem, który jest jeden, aby – co nieuniknione – zredukować wielość do jedności, ponieważ tak umysł, jak i prawda są niepodzielne.

Inna ważna kwestia zasadza się na tym, że jeśli istnieje Nieskończony Bóg, to najpewniejsze ludzkie poznanie nie jest poznaniem adekwatnym nie tylko w stosunku do Niego, lecz także w odniesieniu do jakiegokolwiek rzeczy od umysłu niezależnej, skoro jest stworzone jako zasada funkcjonowania umysłu skończonego. Jak to rozumieć? Otóż, ponieważ Bóg stwarza prawdę wraz z umysłem, w którym ją deponuje, jako zasadę jego działania, nie ma już pewności, że to, co On sam wie o przedmiotach, jest dokładnie tym, co nam nakazuje wiedzieć o nich. W związku z tym wszystko to, co człowiek może

²⁰ R. Descartes, List do o. Gibieufa z 19 stycznia 1642 r., [w:] J. Kopania, *Szkice...*, op. cit., s. 207.

poznać, jako to, co jest poznaniem skończonym, jest dla niego równoważne temu, co zawiera się w poznaniu Boga, jakie ten posiada o Nim. Powoduje to jednak, że poznanie Boga, który przekracza wszelkie rzeczy, które są lub mogą nam być znane, nie może być zupełne przy pełnym ich przez nas poznaniu. Ograniczony umysł człowieka określa skończony zasięg poznania, które mu przysługuje w odniesieniu zarówno do Boga, jak i wszelkich możliwych do poznania przez ów umysł skończony rzeczy. A zatem: nie wszystko, co znamy jako wszystko, jest wszystkim poza ramami tej wiedzy, ponieważ możemy domyślać się i zakładać to, na podstawie tego pewnika, że „[...] o tyle tylko zajmujemy się rzeczami, o ile je umysł poznaje [...]”²¹ - jest zatem możliwe inne jeszcze ich ujęcie, lecz nam ono nie przysługuje. Jednym z ustaleń niniejszego artykułu jest to, że adekwatne poznanie umysłu skończonego odnosi się (na pewno) wyłącznie do jego samowiedzy.

Pojawiają się zatem dwa określenia tego poznania, dla których punktem wyjścia jest samoświadomość Boga, Ten bowiem jest pierwowzorem intelektu. Jego poznanie jest całkowite i zupełne, nie przestając być, tak jak w przypadku wszelkiego intelektu, samopoznaniem. Filozof nazwa je adekwatnym pojęciem, jakie jedynie Byt Najwyższy o sobie ma. Drugim jest poznanie o Bogu, lecz noszące znamię ograniczonego, o którym my tu rozprawiamy. W polemice, czy też raczej pouczeniach, jakich udzielał P. Gassendiemu, Descartes wyjaśniał ludzkie poznanie o Bogu, jako „czynność dostosowaną przez Boga do miary ludzkich zdolności umysłowych”. Jest ono z konieczności nieadekwatne, ale wystarczające, dlatego że nie może być inne. O adekwatnym poznaniu Boga nie pisze on wprost, że nikt, poza samym Bogiem, go nie posiada, ale wydaje się to oczywistością samą przez się. Opisując z perspektywy umysłu skończonego czynności, jakie mu przynależą, dodaje jednak również, że właśnie poznanie adekwatne być może w ogóle nie jest nam dane w stosunku (nie tylko do Boga, ale) do żadnej rzeczy: „adekwatnego pojmowania rzeczy [...] nikt nie posiada nie tylko w odniesieniu do tego, co nieskończone, ale może nawet i odnośnie jakiegokolwiek rzeczy, jak małą by nawet była.”²² To

²¹ Idem, *Prawidła...*, op. cit., s. 77.

²² Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. I, s. 429. Pewnym kluczem do kolejnych rozważań niech będzie fakt wyrażony w świadomości warunkowej konieczności naszego poznania, o którym czytamy w tym oto zdaniu: „Twierdzimy zatem po pierwsze, że inaczej należy

rozszerzenie jest bardzo znamienne. Ma ono silny związek z wolnością Boga.

[...] po to, by poznanie jakieś było *adekwatne* [czytamy u Descartes'a], winny się w nim mieścić wszystkie w ogóle właściwości przysługujące poznanej rzeczy; dlatego to tylko sam Bóg wie, że posiada adekwatne poznanie wszystkich rzeczy. [...] Intelkt zaś stworzony, chociaż może posiada w rzeczywistości [poznanie] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne], chyba, żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił. Na to bowiem, by posiadał adekwatne poznanie jakiejś rzeczy, trzeba tylko tego, aby moc poznawania, tkwiąca w nim samym dorównywała tej rzeczy; a co może się łatwo zdarzyć. Po to jednak, by [człowiek] wiedział, że je posiada, czyli że Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to, co on poznał, potrzeba, by swą mocą poznawania dorównywał nieskończonej władzy Boga, a to jako coś sprzecznego zgoła stać się nie może.²³

Związki wiedzy z jej przedmiotem tradycyjnie wiązały podmiot - poprzez odnoszenie jej do jej źródła w postaci bytu - z samym tym

rozważać każdą rzecz poszczególną w stosunku do naszego poznania, aniżeli kiedy o niej prawimy jako o rzeczywiście istniejącej." R. Descartes, *Prawidła...*, op. cit., s. 77

²³ R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte, Medytacje...*, op. cit., t. I., s. 264-265.; „Tylko Bóg zna dokładnie wszystkie rzeczy, my musimy zadowolić się znajomością tych, które są najbardziej dla nas użyteczne. Wśród nich zaś pierwszą i zasadniczą jest, że istnieje Bóg, od którego wszystko zależy, którego doskonałości są nieskończone, moc niezmierna, a wyroki nieomylny". R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, List XIV, s. 52. Przekład J. Kopania; Na zagadnienia to zwrócił uwagę J. Kopania: „Choć jednak nie możemy wiedzieć, czy nasze poznanie jest w pełni adekwatne (chyba że zostałoby nam to objawione przez Boga), to jednak może ono być »do tego stopnia adekwatne, iż zdajemy sobie sprawę z tego, że na skutek abstrakcji intelektu nie czynimy go nieadekwatnym.« Takie poznanie Descartes nazywa zupełnym (*intellectio completa*) i wyjaśnia, że w tym znaczeniu formułował w Medytacjach zwroty: »w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało« oraz »pojmuję, że umysł to rzecz zupełna«, przy czym czynił tak »biorąc oczywiście pojmowanie zupełne i to, że pojmowanie jest rzeczą zupełną w jednym i tym samym znaczeniu.« Używanie terminu *cognitio adequata* na oznaczenie całkowicie adekwatnego poznania boskiego, a terminu *intellectio completa* na oznaczenie zupełnego poznania ludzkiego jest ważne. *Cognitio* bowiem, to poznanie w najszerszym znaczeniu, *intellectio* zaś, to czyste poznanie intelektualne. Zupełność poznania musi więc mieć podstawy w samym umyśle, to zaś pozwala wnosić, że między zupełnością i wyraźnością zachodzi istotny związek." J. Kopania, *Jasność i wyraźność*, [w:] Idem, *Funkcje poznawcze...*, op. cit., s. 261.

bytem (światem, Bogiem, ideami). U Descartes'a bytem idei jest zawsze i tylko umysł, który idee myśli. Z woli Boga nasze poznanie odnosi się do treści wewnątrzumysłowych w taki sposób, że – jak to wyżej zostało sugerowane - opisywać musi z jednej strony samo siebie, a to dlatego, że jest ono odkrywaniem prawdy poprzez ukazanie, jak jedna odnosi się do drugiej i jak wynikając z niej znajduje własne uzasadnienie. Z drugiej strony poznanie - na każdym swoim etapie - opisuje umysł, bowiem sposoby myślenia wyrażają istotę umysłu, który jest tym samym, co całość składającej się na niego wiedzy wraz ze sposobami jej pozyskiwania i przechowywania²⁴. Formy aktywności umysłowej mogą mieć co najwyżej różny stopień jasności i wyrazności lub przedstawiać więcej (jak to określał Descartes) rzeczywistości w swej treści, a jednak nie przestając nigdy być ideami w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, nie przestają określać umysłu w taki sam pełny i wartościowy sposób, jak dowolne inne idee²⁵. Jest to spowodowane faktem, że wszystkie one są umysłowi wrodzone, a specyfikacja czyniona przez wzgląd na sposób

²⁴ Descartes przyjmował, że władze umysłu, ich czynności oraz rezultaty są tym samym: „Nie zakładam innej różnicy między duszą a jej ideami, jak tylko taką, jaka zachodzi między kawałkiem wosku a rozmaitymi kształtami, które może on przyjmować.” R. Descartes, List do Meslanda, list cytowany, [w:] J. Kopania, *Szkice...*, op. cit., s. 214.

²⁵ Owa rzeczywistość w idei, to zakres przysługującej jej doskonałości. Filozof rozumuje następująco: im więcej z bytu przedstawia idea, tym więcej przysługuje jej doskonałości. Skala zaś, na której cały szereg wznoszący się zawiera, to droga od nicości do Boga. Na ten temat, zob. Idem, *Zasady...*, op. cit., s. 15., art. 17.; „»Przez obiektywną rzeczywistość idei, rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei; i w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym kunszcie itp. cokolwiek bowiem ujmujemy jako występujące w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach«. Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. I., def. 3., s. 199.; »O ile bowiem owe idee są tylko pewnymi odmianami myślenia, to nie widzę, żeby się w ogóle między sobą różniły i wszystkie zdają się pochodzić w ten sam sposób ode mnie; lecz jeśli jedna reprezentuje jedną rzecz, a inna inną, wtedy oczywiście różnice między nimi będą bardzo wielkie. Bez wątpienia bowiem te idee, które mi przedstawiają substancję, są czymś więcej i zawierają w sobie więcej – że się tak wyrażę – obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*), aniżeli te, które przedstawiają tylko modi, czy też przypadłości (*accidentia*)«. *Medytacja III*, op. cit., t. I., s. 52.; zob. też: Idem, List do Regiusa z czerwca 1642, op. cit., s. 59.; *Przedmowa do Medytacji*, op. cit., t. I., s. 11.; Odpowiedzi I, *Ibidem*, s. 133-134.; 3.)” E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris, 1930. s. 318-321.; Zob. też przypis 37 do *Medytacji...*, op. cit., t. I., s. 54-55.

ich aktualizacji (idee wrodzone, nabyte, ukształtowane, itd.), jest umowna i niczego nie zmienia w istocie tego zagadnienia. To, co wprowadza pewną uzasadnioną gradację, to fakt, że zarówno istnienie, jak i istota umysłu ludzkiego są mu dane bezpośrednio i w sposób najbardziej pierwotny i niezaprzeczony, kiedy spostrzega on ideę samego siebie. Tak więc, choćby nie miał on w sobie tej idei, a zamiast niej posiadał jakąś najbardziej odległą od istoty rozważań będących autorefleksją duszy, i tak przy jej rozważaniu musiałyby dojść do wszelkich warunków owej autorefleksji, co naprowadziłoby go na ową pierwotną zasadę: myślę (tę poślednią ideę), więc jestem tym, co ją myśli (rzeczą myślącą), która nie ma przed sobą innej i bardziej pierwotnej. A zatem umysł jest połączony ze wszystkim tym, co poprzez jego idee jest z nim połączone i dlatego poznanie jego samego jest w tej samej mierze poznaniem, co poznanie wszystkiego innego, czego idee posiada on w swej naturze. Dusza jest wszystkim, co może znać. Uważa się zatem, że ze względu na znajomość dowolnej idei, którą umysł w sobie odkrywa jako wynik zdolności myślenia, umysł ten odnoszony jest do siebie, poszerzając w rezultacie stopniowo zakres samowiedzy: „Ponieważ zaś istotnie w naszym umyśle więcej odkrywamy [własności], aniżeli w jakiegokolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu”²⁶.

Tę samą prawdę, że mianowicie rozum szuka w rzeczach siebie samego jako warunku możliwości ujęcia rzeczy, nie zaś rzeczy jako takich, spotykaliśmy wielokrotnie u Descartes'a w podkreślanej przez niego tezie, że zajmuje się on rzeczami tylko o tyle, o ile je umysł ujmuje. Ujmuje je on zaś o tyle, o ile wynikają one z jego własnej natury. Teoria poznania, w związku z natywizmem tego filozofa, zbliża się do Platońskiego modelu anamnezy:

Należy jednak zauważyć, że wszystkie te rzeczy, których poznanie określa się jako włożone w nas przez naturę, są przez nas dzięki tylko temu poznawane wyraźnie; albowiem są one takie, że możemy je poznawać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, a jedynie siłami naszego przyrodzonego rozumu. Tego rodzaju są wszystkie prawdy geometryczne, nie tylko te najbardziej przystępne, lecz także wszystkie pozostałe, choćby nie wiem jak tajemnicze się wydawały.

²⁶ R. Descartes, *Zasady...*, op. cit., cz. I, s. 12.

To dlatego Sokrates, jak podaje Platon, wypytyując pewnego chłopca o elementy geometrii i sprawiając, że chłopiec ten z własnego umysłu wydobywał prawdy, których przedtem w sobie nie zauważał, usiłuje [w ten sposób] udowodnić swoją teorię reminiscencji²⁷.

Ponieważ do tak rozumianej koncepcji przypominania sobie dołącza się pojęcie Boga, jako Twórcy wiedzy, w odróżnieniu od teorii preegzystencji duszy, całość poznania polegać zatem będzie u Descartes'a na rozważaniu atrybutów Boga w idei tegoż Boga zdeponowanej w umyśle. Wiąże się to następnie z podkreślanym już faktem, że musi istnieć jedno i to kluczowe pojęcie, jakie umysł może mieć sam o sobie, będące pojęciem umysłu skończonego, ponieważ stanowi ono warunek możliwości wszelkich pozostałych ujęć jako w nim się zawierających. Jest ono związane z samopoznaniem i równe zakresowi wszystkiego, do poznania czego umysł jest zdolny. Może być też ono rozważane jako Idea Boga w tymże umyśle.

Świadomość pojęcia, o którym mówimy, może być częściowa lub bardziej kompletna, nie zdarzyło się natomiast jeszcze, by była zupełna. Otóż uważam, że gdyby taką była, musiałaby zakresem zrównać się z nieadekwatnym pojęciem Boga, które umysł ma, lecz które zawiera się w tym ostatnim. To właśnie pozwala Descartes'owi wielokrotnie twierdzić, że najdalej umysł skończony dochodzi w wiedzy, kiedy osiąga możliwe dla siebie poznanie Boga jako jej źródła. Natomiast zarówno idee matematyczne, jak i idea Boga, będą w zawartości umysłu poprzez niego uwarunkowane i nigdy nie staną się niczym ponad jego modyfikacje. Będą one jednocześnie naturą umysłu, jak także naturą poznawanych przez niego rzeczy, gdyż nie ma innej możliwości, by wrodzić mu ich poznanie, jak tylko ukazać mu je poprzez znajomość jego samego. W ten sposób znajomość umysłu, jako faktu związanego ze świadomością poprawnego myślenia, w powiązaniu z indywidualnym charakterem tej czynności łączy w człowieku porządek odkrywania tego, co uniwersalne, na gruncie tego, co jednostkowe.

Chcąc teraz ostatecznie zorientować się na temat głównego pytania filozofii Kartezjańskiej: „do jakiego typu poznania nasze umysły zdają się wystarczać”²⁸, należy przyjrzeć się zawartości treści, które

²⁷ Idem, List do Voetiusa, [w:] Idem, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, Warszawa 1996, s. 101. Tłum. J. Kopania.

²⁸ Pytanie to sformułowane jest w *Prawidło Pierwszym* i uznane za kluczowe.

przysługują nie jakimkolwiek możliwym pojęciom ujawnianym w samopoznaniu, ale pojęciu Boga, które zawiera je wszystkie. Ponieważ zaś nie możemy poznać Boga inaczej, niż przez to, że Jego idea znajduje się w naszym umyśle, to warto podkreślić, że gdyby jej tam zabrakło, Bóg nie mógłby być pomyślany nie tylko jako istniejący, ale także jako nieznan. Moglibyśmy znać słowo *Bóg*, nie rozumiejąc go w znaczeniu, jakie może ono posiadać tylko wtedy, jeżeli nie trafiło do naszego umysłu przypadkiem. Przypadkiem oznacza zaś, że nie byłoby nam wrodzone i odpowiadałoby jakiejś tradycji, obrządkowi, bóstwu i z punktu widzenia pojęcia, o którym rozprawiamy, byłyby to puste dźwięki albo coś odpowiadającego obiektowi stworzonemu przez ludzi na potrzeby z zakresu obyczajowości, w miejsce wiedzy o Prawdziwym Bogu. Ponadto, w przypadku nieobecności tej idei, nawet najlepiej zaopatrzonego w dane umysł nie mógłby znać prawdy ani tworzyć wiedzy, mimo że uświadamiałby sobie wszystkie te same treści, co taki sam umysł zawierający w sobie ideę Boga.

Atoli łatwość, z jaką dochodzi tu do pomyłek, bierze się stąd, że większość ludzi nie rozpatruje zupełnie Boga jako nieskończonego i niepojętego bytu oraz jako jedyne twórcy, od którego wszystkie rzeczy zależą, lecz pozostaje przy samym brzmieniu jego imienia sądząc, że wystarczającą jego znajomość daje ta wiedza, iż Bóg znaczy tyle, co *Deus* i co wielbione jest przez ludzi. Ci, którzy nie żywią bardziej wzniosłych myśli, łatwo mogą zostać ateuszami, ponieważ zaś doskonale pojmują prawdy matematyczne, nie pojmują natomiast prawdy Bożego istnienia, nie jest przeto żadną niezwykłością, iż nie wierzą, by zależały od Niego. Atoli powinni sądzić na odwrót, że skoro Bóg jest przyczyną, której moc przekracza granice ludzkiego intelektu, a konieczność tych prawd nie wykracza poza nasze poznanie, przeto są one czymś mniejszym i uzależnionym od tej niepojętej mocy.²⁹

Boga człowiek zna tylko z pojęcia wrodzonego mu w jego umysł przez samego Stwórcę. To pojęcie filozof nazywa Jego podpisem na stworzeniu i nakazuje utożsamiać ten podpis z duszą ludzką. Tym samym idea Boga jest zakresowo równa idei umysłu skończonego, co częściowo wyjaśnia sam Descartes w poniższym fragmencie:

²⁹ Idem, List do Mersenne'a, z 6 V 1630, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 186.

Pozostaje mi jeszcze zbadać, w jaki sposób otrzymałem ową ideę Boga. Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nigdy nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej usunąć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje mi nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczyił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję samego siebie.³⁰

Wniosek końcowy zawiera się zatem w sądzie, iż wiedza jest możliwa, ponieważ istnieje Bóg, będący jej źródłem i nie ma przy tym znaczenia, czy wiedza ta dotyczy samego Boga, czy rzeczy przez Niego uczynionych, czy może myślącego to wszystko umysłu, ponieważ w każdym przypadku jest to to samo poznanie.

Rozważając natomiast ideę umysłu oraz ideę Boga, którą ów umysł posiada, należy zauważyć, że z powodu tego, iż umysł jest niepodzielną całością, muszą owe dwie idee być ze sobą w jakiejś relacji zawierania się jednej w drugiej. I tak w idei Boga musi zawierać się z koniecznością wszystko to, do czego umysł skończony dojdzie, jeśli ku temu się wysili tworząc poznanie. Musi się zawierać w niej również sam ten umysł, bowiem od Boga bierze on swe pochodzenie i całkowite określenie. Tak więc również idea konkretnego człowieka, który jest, nazwijmy to, w posiadaniu tej idei Boga, jest zawarta w niej samej. Z drugiej natomiast strony, w idei podmiotu skończonego i partykularnego, jakim jest na przykład sam filozofujący umysł Descartes'a, musi zawierać się ta właśnie idea Boga, w której i on sam także się odnajdzie, jako w niej uprzednio zawarty. Siłą rzeczy nie sposób pomyśleć, aby zakresowo różniły się owe dwie idee od siebie. Daje nam to możliwość powiedzenia, że człowiek mógłby zostać rozumiany jako swego rodzaju „nieadekwatny Bóg”, co może

³⁰ Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. 1., s. 69-70.

odpowiadać idei powołania go na podobieństwo Stwórcy³¹. Skutkuje to tym, że umysł wraz z odkrywaniem siebie napotyka na to pojęcie nie w inny sposób, jak tylko w ten, że sam w rozważaniach bytu najdoskonalszego, które podejmuje, wytwarza je i następnie ujmuje, jako w sobie znalezione i od siebie niezależne.

Descartes powiada, że „zdolność do posiadania w sobie idei Boga nie mogłaby przysługiwać naszemu intelektowi, gdyby ten intelekt był tylko bytem skończonym, jakim jest w rzeczywistości, i gdyby nie miał żadnej swojej przyczyny, którą byłby Bóg”³². Ponieważ zaś, zgodnie z rozumieniem wrodzoności u tego myśliciela: „umysł nie ma potrzeby żadnych idei wrodzonych, które byłyby czymś innym, niż zdolność myślenia”³³, postępując według rygoru prawideł, uświadamia sobie to, że całość możliwej refleksji i określonej jako mu przynależna, zawiera się w owej idei, jako mu danej i tak też orientującej go w myśleniu. W odniesieniu do naszego tematu należy ją rozumieć, jak już to ustaliliśmy, wyłącznie jako składową umysłu i zgodzić się z tym, że w swej istocie nie jest ona nigdy niczym ponad umysł, ale też nigdy czymś mniej niż on. Wyznacza ona system Kartezjańskiej filozofii i w każdym

³¹ „Poznanie istnienia Boga jest łatwiejsze od poznania, które mamy w odniesieniu do wielu rzeczy stworzonych, a nawet tak zupełnie łatwe, iż tym, którzy go nie posiadają, przypisać należy winę. [...] To wszystko, co można wiedzieć o Bogu, wykazać można za pomocą racji nie skądinąd zaczerpniętych, jak tylko z własnego naszego umysłu.” Idem, List do Uczonych Sorbony, *Ibidem*, s. 6.

³² *Ibidem*, t. I., *Odpowiedź na zarzuty pierwsze*, s. 137.

³³ W jednym z fragmentów *Uwag* do pism Regiusa Descartes pisał: „[...] każdy, kto należycie rozważy, jakie są granice możliwości naszych zmysłów i czym dokładnie jest to, co za ich pośrednictwem może przybywać do naszej zdolności myślenia, ten musi przyznać, że nie przedstawiają nam one żadnych idei rzeczy takimi, jakimi je tworzymy w naszym myśleniu. Tak dalece, że w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia [...]”. Idem, *Listy do Regiusa, Uwagi...*, op. cit., s. 86.; oraz: "Po pierwsze, przez idee wrodzone nigdy nie rozumiałem nic innego jak to [...] mianowicie, że *jest nam z natury wrodzona możność, dzięki której możemy poznawać Boga*; nigdy zaś ani nie pisałem, ani nie myślałem, że idee te są *aktualne*, lub że są nie wiedzieć jakimi formami poznawczymi różnymi od zdolności myślenia. Przeciwnie, bardziej niż ktokolwiek inny daleki jestem od tego zbędnego składowiska bytów scholastycznych i to tak bardzo, że nie mogłem powstrzymać się od śmiechu, gdy ujrzałem tę wielką kupę argumentów, które ów mąż [Regius], być może nie taki znów niegodziwy, pracowicie zgromadził, by wykazać, że *dzieci, dopóki przebywają w łonie matki, nie mają aktualne wiedzy o Bogu*, jakby w ten to sposób znakomicie mnie zwalczał.” *Ibidem*, s. 93.

podmiocie jest identyczna. Widzimy z tego, że zakresowo - z racji na możliwość ujęcia bytu nieskończonego, jako danego w idei skończonej umysłu stworzonego - pojęcie Bóg oznaczać musi wszystko to, co dla nas w poznaniu możliwe.

U Descartes'a prawda poznawalna dla umysłu tożsama jest temu, co jemu samemu wrodzone, a poznawana jest po tym, że stanowi treść, którą umysł szacuje nie tylko jako jasną i wyraźną, ale również jako taką, że nic do niej nie może ani dodać, ani z niej odjąć. Jest to kluczowe, bowiem podmiot rozumie, że jego odnoszenie się do prawdy polega na konstatacji tego, co zastane i czemu również z natury może jedynie przyznać rację (umysł nie może nie skłaniać się ku temu, co jasno i wyraźnie pojmuje). Z ważnego dla stawianej tezy punktu widzenia najistotniejszym jest to, że rozważając samą naturę własną – a to jest jedyną kompetencją rozumu skończonego - dopatruje się on niemożliwości bycia przyczyną wrodzonych sobie idei. Jego samopoznanie ujawnia mu absolutną zewnętrzną źródła nie tylko samej idei Boga, ale także zawartych w nim pozostałych treści i to co najmniej od czasu ich połączenia przez umysł człowieka z Bogiem, będącym ich przyczyną i niełączenia ich więcej w ten sposób z sobą samym. Ów ścisły związek samowiedzy umysłu z wiedzą może nie tyle Boga, co pochodzącą od Niego, jest u Descartes'a widoczny w całej jego twórczości filozoficznej:

Zaiste więc, skoro sam Bóg jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub być może, wydaje się, że wybierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez Niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn.³⁴

W liście do Mersenne'a filozof pisał, „że jest czymś niewątpliwym, że jest On [Bóg] twórcą zarówno istoty, jak i istnienia stworzeń; otóż istota ta to nic innego, jak owe prawdy wieczne”³⁵. Ponieważ zaś prawdy te były wrodzone naszym duszom, stawało się oczywistością, że tylko wgląd wewnętrzny umysłu w sposób najbardziej bezpośredni zaznajamiał nas z nimi. Sprzyjało to apriorycznemu charakterowi całej

³⁴ Idem, *Zasady...*, op. cit., cz. I, s. 19.

³⁵ Idem, *List do Mersenne'a*, z 27 maja 1630, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 187.

nauki oraz nakazywało ufać jedynie tej metodzie, której podstawę znajdujemy w intuicji intelektualnej:

I na pewno, jeśli nie posługujemy się żadnymi innymi zasadami, jeno tylko najoczywściej poznanymi, jeśli nie wyprowadzamy z nich nic oprócz tego, co wynika na drodze matematycznych konsekwencji, i jeśli równocześnie wnioski nasze w ten sposób z nich wyprowadzone ściśle zgadzają się ze wszystkimi zjawiskami przyrody, zdawalibyśmy się wyrządzać Bogu zniewagę, gdybyśmy podejrzewali, że przyczyny rzeczy tą drogą przez nas wykryte są fałszywe; to tak, jakbyśmy [podejrzewali], iż nas stworzył do tego stopnia niedoskonałymi, że błądzimy, mimo iż rozumem naszym posługujemy się jak należy.³⁶

To właśnie zaufanie do rozumu pozwalało Descartes'owi rozbudować swą koncepcję jako natywizm z tym podkreśleniem, że jeżeli w umyśle źródłem wszystkich idei może być on sam, to fakt zawierania się w nim jednej i wyłączonej spod tego typu przyczynowości (idei Boga), decyduje, że umysł dostrzega, iż nie pochodzi sam od siebie, nawet wtedy, gdy wszelkie jego czynności zdają się mu być wynikiem aktywności własnej. W *Medytacjach* Descartes pisał, że widzi drogę, „która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości, do poznania wszystkich innych rzeczy”³⁷. Nic w tym zatem dziwnego, że od poznania Prawdziwego Boga w idei Boga dochodzi on do wiedzy na temat wszelkich rzeczy w ich ideach. Uważa, iż znajomość Boga jest jednocześnie znajomością wszystkiego, a ściślej biorąc, że poznanie wszystkiego jest znajomością Boga, ale tylko jako Tego, od którego wszelkie prawdy poznawane pochodzą i nie inaczej ujętego. Prawdy, do których umysł może dojść, są zatem dokładnie tak rozległe, jak daleko sięgają możliwości poznawcze umysłu. W związku z tym zawierające je wszystkie pojęcie Boga, z którego to zostają one dedukcyjnie wywiedzione, musi rozszerzać się tak daleko, jak sięga możliwe

³⁶ Idem, *Zasady...*, op. cit., s. 120.; oraz: „Prawa, które Bóg ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia [powodują, T. Ś.], że gdybyśmy dostatecznie się nad nimi zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się na świecie i co się na nim dzieje” R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1981, s. 49-50.

³⁷ Idem, *Medytacje...*, t. 1., op. cit., s. 73.

poznanie ludzkie. To, będąc samopoznaniem, musi zostać odniesione do umysłu samego. W tym miejscu powołam się na fragment wypowiedzi wspomnianego F. Alquié, który w swej interpretacji doszedł do wniosków najbardziej zbliżonych z naszymi, lecz nie rozbudowywał ich i nie wyjaśniał, inspirując jedynie do zrozumienia, co może znaczyć, że:

To, co skończone, może być pomyślane jedynie na tle tego, co nieskończone, każde pomyślenie skończoności wykracza poza siebie ku Bogu i odkrywa ideę Boga jako swój własny, pierwszy, istniejący już warunek. [...] Innymi słowy, idea Boga nie jest we mnie, lecz **to ja jestem ideą Boga**. [...] świadomość mej skończoności i świadomość Boga nie są niczym innym, jak jedną i tą samą świadomością, której dwoma biegunami kolejno afirmowanymi są Bóg i ja sam. [...] tak więc odnajduje się podstawa prawdy idei: jak Kartezjusz napisze do Clerseliera 23 kwietnia 1649 r. »idea tego, co nieskończone, zawierając wszelki byt, zawiera wszystko, co jest w rzeczach prawdziwego«. ³⁸

Wielokrotnie podkreśla się u Descartes'a to, że Jego Bóg to Bóg-Intelekt, a zatem Bóg wiedzy i że w związku z tym filozof ten niezwykle ograniczył ważność Stwórcy w swej wyzwolonej od teologii filozofii. Rzeczywiście w tym przekonaniu zawiera się istota Kartezjańskiej redukcji tego pojęcia. Jednak jest to uproszczenie, bowiem Bóg, będąc Twórcą umysłu ludzkiego, spełnia w projekcie Kartezjańskiej filozofii umysłu dokładnie tę samą rolę, co umysł będący wszelkim jej przedmiotem. Descartes nie ograniczył roli Boga, lecz uwikłał w Jego pojęcie wszelką myśl prawdziwą, każde sensowne zdanie, każdą regułę, prawidłowość tak logiczną, matematyczną jak fizyczną, jednym słowem całą metodę dochodzenia do prawdy wraz z prawdą jako jej rezultatem. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, które stanowią w pewnych swoich fragmentach próbę wypowiedzenia się Descartes'a w tych kwestiach, czytamy: „Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od Niego nie zależało; nie tylko nic samoistnie bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo, żadne pojęcie prawdy i dobra”³⁹.

³⁸ F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 98-99. Podkreślenie własne.

³⁹ Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. 2., *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, s. 35-37.; Descartes wikła pojęcie Boga w całą swą naukę oraz w pojęcie siebie samego jako rozumu, ale tak, żeby nie było tego widać, kiedy naukę się uprawia będąc podmiotem myślącym i

Na zakończenie chciałbym podkreślić, iż spoglądając na całość dorobku Wielkiego Descartes'a, musimy zdawać sobie sprawę z tego, że patrzymy nie tylko na pojedynczą myśl, izolowaną tym, że pochodzi od genialnego umysłu. W tym uczonym, jeśli można tak rzec, spotyka się wiele rozmaitych płaszczyzn, które przenikając się wzajemnie utrudniają jednoznaczny odbiór jego koncepcji. Do tego filozofa, jak do żadnego innego, przyznawali się zarówno teiści, jak i ateiści, materialiści i naturaliści, ale i bez cienia wątpliwości również spirytualiści i idealiści. Jego idee powstawały w czasach, kiedy to w polemice brały udział nie tylko osoby i poglądy, ale ścierały się epoki. Uważam, że zaproponowane przeze mnie odczytanie jego filozofii umysłu, jako pozostającej w tak ścisłym związku z jego szacunkiem dla tradycji, którą rzekomo zniszczył, jest bardzo widoczne. Właśnie w tak pieczołowicie skonstruowanej teorii umysłu ludzkiego, jako obrazu dzieła Bożego, najdoskonalej wyraża się jego przynależność do nowego i starego świata. O takim Descarcie warto jeszcze mówić, bowiem nie jest on dość dobrze znany.

do tegoż celu kompetentnym. Rozumiejąc, że Bóg jest dla ludzkiego intelektu niepojęty, filozof nie dopuszcza możliwości uczynienia Go niepoznawalnym i w ten sposób wymaganym przez umysł – „odczuwający” Jego nieobecność, lecz jako twórcę prawdy i jej gwaranta, czyni Go znanym w ich kontekście, który jest zarówno jedyny możliwy jak i zupełnie wystarczający. „Idea nieskończoności nie byłaby „prawdziwą idea<<, jeśli mój umysł pojmowałby tylko jej nieobecność, lub gdyby musiał ograniczyć się do wydedukowania konieczności nieskończoności przez proste rozważanie skończoności, ograniczoności lub niedoskonałości. O samym Bogu, mój umysł zapewne nie ma percepcji lub intuicji tylko przez światło naturalne. Lecz idea Boga jest tak głęboko obecna dla mnie, że jest niemal tym samym myśleć o sobie, co myśleć o Bogu.” P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 142.

ABSTRACT

DENOTATIONAL IDENTITY OF INADEQUATE IDEA OF GOD WITH THE IDEA OF FINITE HUMAN MIND IN THE PHILOSOPHY OF DESCARTES

In the conception of Descartes, the human mind is vested with the idea of God held to be innate. This idea, being adapted to human cognitive powers, must be limited, although it applies for the infinite being. Therefore, it has to be inadequate still at the same time sufficient. The idea represents God as the omniscient being who created the human mind along with the knowledge which it is able to cognize. The idea of God embodied in the mind of that kind is identical with knowledge, which the mind may get to know when realizing thoroughly its true nature. To the finite mind "God" is a collective concept for a reliable knowledge of which he is the author and which he guarantees. The innate ideas belonging to the nature of mind are the components of the idea of God, which is the source of the deductive theory of knowledge. Responding to a question of how the mind received this idea, we provide thereby an answer to the question from where the mind received itself, along with the contents adherent to it.