

WOJCIECH CHUDY

ROLA REFLEKSJI
W DZIEDZINIE „COGITO” DESCARTES’A

Błąd René Descartesa, a za nim całej filozofii podmiotu, nie polegał na tym, że problematyka istnienia bytu realnego została w tej wykładni zdominowana przez problematykę teoriopoznawczą. Błąd został bowiem popełniony znacznie wcześniej, w samym punkcie wyjścia filozofowania. Jak wielokrotnie wykazywał Etienne Gilson, oparcie wszelkich dalszych dociekań filozoficznych na kartezjańskim *cogito* — słynnym „archimedesowym punkcie” — obciąża wyniki tych dociekań konieczną zależnością odpodmiotową. Generalnie krok ten pociąga dwa niebezpieczne dla filozofii dążące do realistyczności i obiektywności skutki. Po pierwsze — w supozycji metafizycznej — wiąże się z cechą idealizmu; w aspekcie potencjalnym właściwość ta wyrażana jest jako zaangażowanie danej metafizyki w spór o istnienie świata. Po drugie — w supozycji epistemologicznej — skrajnie podmiotowy punkt wyjścia filozofii sprowadza fakt poznania do płaszczyzny czystej intencjonalności w wersji psychologicznej (jak u Descartesa), ejdetycznej (jak u Ingardena) czy transcendentalnej (jak u Kanta lub Husserla). Jak słusznie mówi w tym aspekcie Krąpiec: „Utożsamienie poznania ze świadomości datuje się zasadniczo od czasów Kartezjusza i od wyznaczenia jego metody filozofowania”¹. Poznanie w tej koncepcji traci swój *sui generis* charakter łączenia w sobie dwóch biegunów rzeczywistości: przedmiotowego i podmiotowego; odtąd *res* będzie nieodłącznie stanowiona przez [certum], ujęcie rzeczywistości przez formę *a priori*, a noemat przez noezę. W II *Medytacji* znajduje się następujący *passus*: „Niechbym stałe spał, niechby także mój Stwórca zwodził mnie, ile tylko potrafi, czy cokolwiek z tego nie jest równie prawdziwe, jak to, że istnieję? Cóż z tego różniłoby się od mojej świadomości (*cogitatio*)?”².

¹ M. A. Krąpiec. *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1959 s. 398 p. 9.

² R. Descartes. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. Ajdukiewiczowa. Kraków 1948 s. 24.

32062

1. PODSTAWA EPISTEMOLOGICZNA FILOZOFII PODMIOTU

W aspekcie naszych rozważań absolutyzacja płaszczyzny podmiotowej, jaka zapoczątkowana została przez Descartesa, ma swoje uwarunkowania w wymiarze poznania refleksyjnego. Przejście od aktów percepcji zewnętrznej i aktów percepcji własnego ciała do *cogito* — dokonujące się pod metodologicznym naciskiem zasady wątpienia — nie jest niczym innym jak przejściem od spostrzegania do refleksji. Drugą sprawą, rzutuącą w filozofii Descartesa na zaistnienie owego „rozziwu” pomiędzy sferą realności a sferą intencjonalności, jest nadanie przez niego równoprawnego statusu epistemologicznego, *resp.* utożsamienie intuicji z poznaniem refleksyjnym³. Swoista intuicjonizacja refleksji stała się zabiegiem istotnie wzmacniającym status *cogito*. Poznanie bezpośrednie to takie, w którym nie występują żadne pośredniki epistemiczne typu *quod*. Naoczność stanowi tę cechę poznania, która sprawia, iż ujęcie zostaje wypełnione treścią poznawczą, jakościami pozwalającymi odróżnić poznanie puste od spełnionego w sposób żywy i oglądowy. Poznanie wprost natomiast upatrujemy tutaj w cesze — można powiedzieć — kierunkowej umysłu poznającego. Poznanie, którego intencja (czy inny moment determinujący formy procesu poznawczego) idzie do przedmiotu transcendentnego względem umysłu i zatrzymuje się na nim — bez „zbaczania” czy „odchylania” swego biegu — poznanie takie nazywamy poznaniem wprost. Z tych określeń wynikają ważne stwierdzenia epistemologiczne. O ile mianowicie wszelkie poznanie intuicyjne jest bezpośrednim i naocznym oraz wprost ujęciem przedmiotu, o tyle refleksja jest poznaniem /nie wprost/ choć związanym ciągle z bezpośredniością i naocznością. Stąd *cogito* — traktowane, zgodnie z jego faktyczną istnością, jako refleksja wymiaru aktualnościowego JA — miałoby dalszy i bardziej skomplikowany „kontakt” epistemiczny ze swoim przedmiotem, a odpowiednio: słabszy walor asercji niż wprost intendująca ku przedmiotowi intuicja. Utożsamienie tych aktów jednocześnie nadaje *cogito* silną asercję oraz broni punktu wyjścia Descartesa przed zarzutem wtórności epistemologicznej⁴. Tę tendencję do a n-

³ Wyraźnie to, jak się zdaje, dostrzega R. Jolivet pisząc: „Le Cogito ne représente donc rien d'autre qu'un acte de connaître qu'on connaît, de se connaître connaissant et connaissant l'être”; a nieco wyżej (s. 42) mówi wprost, że danie „dans le Cogito” jest tym samym, co danie „dans la réflexion sur l'acte même de connaître” (*Le thomisme et la critique de la connaissance*. Paris 1933 s. 43).

⁴ Większość interpretatorów Descartesa przejmując od niego „intuicyjną” wykładnię *cogito* nie bacząc na znaczne komplikacje teoriopoznawcze wynikające z takiej terminologii. L. Brunschvicg pisze np. tak: „L'intuition cartésienne est, on tend à être, une intuition, non de chose, mais de pensée” (*La pensée intuitive chez*

gelizacji ludzkiego poznania egotycznego, a w następstwie wszelkiego poznania realizowanego przez człowieka, trafnie ujawnia J. de Finance: „alors que chez l'ange la pensée [...] se saisit intuitivement dans sa source ontologique. [...] La connaissance de soi n'est pas chez l'homme une intuition, mais une réflexion”⁵.

Obecnie zamierzamy szkicowo przypomnieć logikę nowego stylu filozofowania zapoczątkowanego przez René Descartesa. Drugą i centralną część tego artykułu zajmować będzie nasza szczegółowa analiza uzasadniająca tezę o istotnie refleksyjnym charakterze *cogito*; jak się okaże, refleksja stanowiąca to poznanie ma strukturę nieaktową *resp.* jest refleksją towarzyszącą.

2. CHARAKTER I POLE WĄTPIENIA KARTEZJAŃSKIEGO

„Odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmujemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; że my sami nie mamy ani rąk, ani nóg, ani w ogóle żadnego ciała; natomiast nie przyjmujemy na tej podstawie tego, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje”⁶.

Tak w 1644 r. w swym dziele *Principia philosophiae* (I 7) wyraził Descartes zasadę, która metodycznie doprowadziła go do „kresów poznania”, jak mówi P. Valéry⁷. Historycznymi wyznacznikami tej reguły wątpienia byli zarówno św. Augustyn („wątpię, więc jestem”), Suarez (zesencjalizowana koncepcja istnienia), jak i Montaigne (sceptycyzm); psy-

Descartes et chez les cartésiens. „Revue de Métaphysique et de Morale” 44:1937 № 1 s. 2). Także E. Morawiec popada w niekonsekwencję twierdząc np. o intuicyjnym poznawaniu u Descartesa natur prostych, których ujęcie polega jednak na „refleksyjnym rozważaniu przez intelekt siebie samego” (*O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*. „Studia Philosophiae Christianae” 6:1967 nr 2 s. 200-201 i 204). Z powodu tego utożsamienia także Hoenen nie jest skłonny upatrywać wielkich różnic pomiędzy refleksyjną krytyką Tomasza z Akwinu a *cogito* Descartesa. Por. P. Hoenen. *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*. Romae 1946 s. 333 - 339, zwłaszcza 334 oraz 336.

⁵ *Cogito cartésienne et réflexion thomiste*. Paris 1946 s. 37.

⁶ *Zasady filozofii*. Tłum. I. Dąbbska. Warszawa 1960 s. 9.

⁷ „Le vrai Méthode de Descartes devrait se nommer l'égotisme, le développement de la conscience pour les fins de la connaissance” (*Descartes*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 44:1937 № 4 s. 706). Odnośny tekst stanowi przemówienie wygłoszone z okazji 300-lecia publikacji *Rozprawy o metodzie* (31 lipca 1937 r.) na inaugurację 9-e Congrès International de Philosophie w Paryżu.

chologicznie logikę tego toku myślenia z pewnością ukształtował scholastyczno-matematyczny klimat jezuickiego kolegium w La Flèche, gdzie Descartes spędził kilka lat⁸. Dla nas szczególnie interesujące są dwie sprawy związane z metodycznym wątpleniem autora *Medytacji*. Po pierwsze, w sceptyczny nawias wzięty tu zostaje wymiar egzystencjalny podlegający naszemu poznaniu⁹. W stosunku do sceptycznych problematyzacji płaszczyzny jakościowej poznania (typu: „gorzko — słodko”), które przeważały w rozważaniach tego rodzaju, Descartes problematyzuje poznanie nadzwyczaj mocno: kwestionuje istnienie poznawanych rzeczy. Problematyzacja kartezjańska dotyczy zarówno percepcji zmysłowej („nie mamy ani rąk, ani nóg, ani w ogóle żadnego ciała”), jak i form poznania intelektualnego będącego rezultatem teoretycznych struktur myślowych („nie ma żadnego Boga, żadnego nieba”). Nastawienie na niepowątpiewalność bezpośrednio związaną z samym zachodzeniem poznania pozwala na odnalezienie w sceptycznym zabiegu Descartesa prekursorstwa późniejszych redukcji fenomenologicznych. Dlatego słusznie twierdzi L. J. Beck: „The doubt is a form of epoché”¹⁰.

Druga sprawa związana z kartezjańskim metodycznym wątpleniem dotyczy przejścia w krytyce epistemologicznej od poznania transcendentnego do poznania immanentnego, ściślej zaś: do obszaru refleksji. Jak wspomnieliśmy już, „to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić”, zamyka się w granicach poznania percepcyjnego zewnętrznego lub pochodnego od tej percepcji; z chwilą wejścia w dziedzinę refleksji, wątplenie Descartesa ustaje. „Byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje. I stąd owo poznanie: ja myślę, więc jestem, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego, kto filozofuje jak należy” — tak się kończy podjęty wyżej fragment *Principiae* (I 7)¹¹. Obszar refleksji, stanowiący pole niepowątpiewalności, ma tutaj jakby dwa poziomy. Jeden ukonstytuowany jest przez stwierdzenie myślenia („takie rzeczy myślimy”, „kiedy myśli”, „ja myślę” itd.). Jest to poziom narzucający się refleksji w sposób szczególny, „mocny”, powierzchniowy niejako. Drugi poziom jest głębszy i trudniejszy do zre-

⁸ Na związki metody Descartesa z metodą poznania matematycznego wskazuje A. Rivaud. (*Quelques réflexions sur la méthode de cartesienne*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 44:1937 № 1 s. 55 nn.).

⁹ Tak samo moment egzystencjalny podkreślają odpowiednie fragmenty dotyczące wątplenia w II oraz III *Medytacji*. Por. *Medytacje* s. 27, 30.

¹⁰ *The Metaphysics of Descartes*. Oxford 1965 s. 61. Warto zauważyć, iż wątplenie metodyczne Descartesa ma wieloraką interpretację. Np. W. Doney w artykule *The Cartesian Circle* („Journal of the History of Ideas” 16:1955 s. 324 - 338) twierdzi, iż *dubito* było próbą uprawomocnienia nie rozumu, lecz pamięci.

¹¹ *Zasady* s. 9.

flektowania, choć w s p ó ł d a n y („w tym samym czasie”)¹² z pierwszą płaszczyzną faktów świadomościowych. Stanowi go wymiar (istnienia JA) konstatowany w postaci stałej obecności momentu egotycznego, który towarzyszy w zachodzeniu wszelkim formom myślenia („nie jesteśmy niczym”, „jestem” itd.).

3. REFLEKSJA PRZEBIEGÓW ŚWIADOMOŚCI COGITATIONES

Biorąc pod uwagę „egzystencjalny akcent”, z jakim Descartes rozważa problematykę *cogito*, można sformułować w jego języku następujące zdanie: „habeo cogitationes, ergo cogito, ergo sum”¹³. Zdanie to jest zespolem sądów refleksyjnych wyznaczających dziedzinę niepoważności. Myślenie (*cogitatio*) jest pierwotną daną w tej dziedzinie. „Przez nazwę myślenie — mówi w *Zasadach*¹⁴ — rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy”. A więc wewnątrz nawiasu wątpienia znajduje się także wszelka treść przeżyć świadomych intencjonalnie zorientowana „na zewnątrz” przeżycia. Nie podlega zakwestionowaniu fakt *cogitatio*.

Cogitationes ujawniają się w umyśle (*mens, intellectus*) w postaci dwóch zasadniczych modyfikacji: percepcji oraz działania woli¹⁵. W obrębie tych ostatnich mieszczą się zarówno decyzje i uczucia, jak i operacje sądzenia. „Percepcja” obejmuje u Descartesa niezwykle szeroki zakres ujęć poznawczych: od spostrzegania (zachodzi w tej koncepcji swoista intelektualizacja percepcji zmysłowych!), ujmowania intelektualnego, pojmowania, poprzez intuicję intelektualną aż po refleksyjne ujmowanie własnych stanów świadomości¹⁶. Ten bogaty repertuar przeżyć świadomo-

Meme Mens

¹² Uwaga ta jest niezmiernie istotna dla naszego aspektu rozważań, dlatego sygnalizujemy już tutaj późniejszy powrót w pracy do niej.

¹³ Należy dodać tutaj zastrzeżenie, iż nie przesadzamy w tym zdaniu inferencyjnego albo nieinferencyjnego sensu *ergo*.

¹⁴ I 9 (s. 10).

¹⁵ „[...] wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia” (*Zasady* I 53 (s. 33)). A gdzie indziej w tym samym dziele: „W istocie wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy, można sprowadzić do dwóch; z tych jedna to ujmowanie (*perceptio*), czyli operacja intelektu, druga zaś to chcenie, czyli operacja woli” (I 32 (s. 23)).

¹⁶ „Poznaję jasno — pisze w *Medytacjach* II — że niczego łatwiej lub oczywiściej ująć (*percipi*) nie mogę niż własny mój umysł” (s. 28). Można wskazać w samych *Medytacjach* miejsca owej opalizacji znaczeniowej „percepcji”. Znacząca ona ujęcia lub ujmowanie (s. 7 p. 1, 13, 19, 28, 38, 39, 75 i in.), spostrzeżenie (s. 30), pojmowanie lub pojęcie (s. 25, 38, 40, 41), nawet stwierdzenie (s. 69) i poznanie (s.

mych (*cogitationes*) rozpatrywany jest w filozofii Descartesa na płaszczyźnie czysto podmiotowej. Przeżycia brane są jedynie w supozycji faktu zachodzenia, ujawniania się jako zakotwiczone w przeżyciach świadomych. „Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło”¹⁷. Przejście od *cogitationes* do *cogito* nie jest żadną operacją typu inferencyjnego. Dzięki epistemicznej podstawie bowiem, jaką stanowi refleksja, moment egotycznego odniesienia znajduje się nawet w najbardziej pierwotnym przejawie myślenia. Przeżycie świadome jest świadomością przeżycia. Habeo cogitationes = cogito.

Orientacja egotyczna zawarta w najprostszym przeżyciu świadomym wydaje się być momentem decydującym dla efektywności odkrycia Descartesa, które przeszło do tradycji w postaci formuły: *cogito ergo sum*. Nastawienie swoiście egzystencjalne, jakie zauważyliśmy od początku postępowania w tym stylu dociekań podmiotowych, wiąże w sposób konieczny przebiegi świadomości z istnieniem podmiotu teże świadomości; z istnieniem rozumianym jako obecność JA świadomego w każdym zrealizowanym przeżyciu¹⁸.

4. KONSEKWENCJE FILOZOFICZNE TEZY „COGITO”

Dotarcie do „archimedesowego punktu” filozofii pociąga za sobą określone konsekwencje natury zarówno epistemologicznej, jak i ontologicznej. Do pierwszych należy przede wszystkim oparcie prawomocności wszelkiego poznania na kryterium refleksyjnym. Pewność (*certum*) towarzysząca poznaniu podstawowemu (w pozytywnej części systemu Descartesa) staje się wyznacznikiem poznania wartościowego w ogóle. Stąd także logicznie wywodzi się jego definicja prawdy oraz koncepcja kryterium prawdy oparta na kategoriach jasności i wyraźności poznania (*clare et distincte*)¹⁹. Subiektywizacja poznania u Descartesa,

58 i 59). W sprawie *cogitatio* por. także: Beck, jw. s. 108, 112, 206, 209, 245 i 256; Morawiec, jw. s. 197-198.

¹⁷ *Medytacje* II (s. 24).

¹⁸ Do sprawy samej formuły *cogito ergo sum* powrócimy wkrótce w szczegółowej analizie.

¹⁹ Zależność metodologiczna tej koncepcji prawdy od podmiotowego punktu wyjścia uwidacznia się dobrze na przykładzie pierwszej z czterech reguł poprawnego myślenia sformułowanych przez Descartesa w *Rozprawie o metodzie*. Część druga (Tłum. W. Wojciechowska. Warszawa 1970). Reguła ta nakazuje: „aby nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty [...], aby nie zawrzeć w swych sądach nic ponadto, co jawi się przed mym umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać” (s. 22). „Oczywistym jest to, czego praw-

która objawi się z całą ostrością w aprioryzmie Kanta i transcendentaliźmie Husserla, ma swoje źródło w owym „skręcie” metodologicznym, nakazującym w poszukiwaniu większej pewności poznania zwrócić się od ujęć wprost do poznawczych ujęć nie wprost. To zaangażowanie w podmiotowość poznania jest wreszcie źródłem idealizmu zagrażającego wszystkim rozważaniom proveniencji kartezjańskiej²⁰.

Do głównych konsekwencji ontologicznych tego stanowiska należy dualizm substancjalny Descartes’a, wyrażony formułą: *res cogitans* — *res extensa*. Zauważyć jednak należy, iż teza dualistyczna postawiona zostaje w systemie Descartes’a późno, dopiero po rozwiązaniu problemu „złośliwego demona”, po dowodzie na istnienie Boga. Dualizm ten bowiem zakłada uznanie twierdzenia o realności rzeczy materialnych i asercję zasady przyczynowości; a te są w niniejszej wykładni proveniencji teodycealnej.

W logice systemu kartezjańskiego zatem następną po egzystencjalnym stwierdzeniu odnośnie do JA (*sum*) jest teza substancjalistyczna, stanowiąca swoistą ekstrapolację ontologiczną (zapodmiotowanie) wariacji *cogitationes*²¹. Umożliwia to także funkcja świadomości refleksyjnej, która jest zasadą nierozdzielności jedności umysłu w *cogito*²². Na podstawie dojścia do samoświadomości *res cogitans* Descartes formułuje wiele pochodnych sądów ontologicznych. „Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie, i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że to oto JA, czyli dusza (*mens*), dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono”²³. Po raz pierwszy w dziejach

dziwiwość jawi się umysłowi jako konieczność w sposób bezpośredni” (tamże s. 22 p. 63). „Jasne jest to, co jest bezpośrednim przedmiotem naszego pojmowania; wyraźne jest to, co zawiera w sobie wyłącznie własne elementy i jest pozbawione wszelkich elementów obcych” (tamże s. 22 p. 66). Zob. także *Zasady* (I 46) oraz *Medytacje* (VII 71). Rozważania tomistów, przyjmujących w pewnych aspektach perspektywę kartezjańską, popadają w ten sam obręb obszaru refleksyjnego. *Explicite* widać to na przykładzie de Finance’a. Pisze on: „La certitude des principes [...] n’est rien d’autre que la saisie de ces exigences, identique au retour de l’esprit sur soi” (jw. s. 163). Por. Hoenen, jw. (Ed. 2. Romae 1953 s. 338 - 339).

²⁰ Bardzo mocno podkreśla to E. Gilson w swym fundamentalnym komentarzu do *Rozprawy o metodzie* wydanej w Librairie Philosophique J. Vrina (Paris 1930).

²¹ Zob. *Medytacje* II i III s. 24 i 29.

²² Jak mówi Rivaud: „Dans le Cogito nous révèle l’existence de l’âme, par la conscience, toutes les facultés nous apparaissent indistinctement” (jw. s. 42); *Medytacje* s. 86: „zawsze jeden i ten sam duch cały chce, cały czuje, cały pojmuje”.

²³ *Rozprawa o metodzie* (Część czwarta) s. 39. Descartes na podstawie analiz podmiotowych wyodrębnia w człowieku dwa pryncypia („deux sortes d’instincts”,

filozofii samoświadomość zostaje utożsamiona z centrum egotycznym aktów myślenia (JA), z podmiotem myślącym, z duszą, a nawet z substancją!

5. ISTNIENIE WEDŁUG DESCARTESA

W związku ze swoiście egzystencjalnym nastawieniem dociekań kartezjańskich specjalnym zagadnieniem jest rozumienie przez Descartesa istnienia. Podstawowym sensem tego terminu jest — jak już wspominaliśmy — istnienie jako stała współobecność JA w aktach świadomych (*ego sum*). Jest to istnienie, dzięki samoświadomości refleksyjnej, niepowątpiewalne, samoobecne i samo się usprawiedliwiające; poznawane w sposób bezpośredni, ale jednak nie wprost, albowiem „poprzez” zachodzenie *cogitationes*. Sprawdzianem i kryterium, można rzec, „mocy” i wymiaru istnienia jest u Descartesa świadomość. Widać to wyraźnie w teorii istnienia przedstawionej w *Medytacji* III, a noszącej ślady m.in. znanej dystynkcji Suareza *conceptus objectivus* i *conceptus subjectivus*²⁴. Descartes nawiązuje do wątku łączącego się z tym ostatnim terminem²⁵; istotne są w jego teorii trzy pojęcia: istnienia formalnego (resp. aktualnego), istnienia obiektywnego oraz istnienia eminentnego.

Istnienie formalne to inaczej istnienie realne, przedmiotowe, niezależne od zawartości odpowiedniej idei, transcendentne w stosunku do poznającego umysłu. Istnienie to (nazywane także aktualnym) pełni w rzeczonej teorii jedynie funkcję korelatu istnienia idealnego stanowiącego zawartość umysłu, i do tegoż istnienia zostaje — jak się pokaże — zredukowane²⁶.

jak dość nietrafnie nazywa je Brunschvicg): zasadę myślenia (duchowości, nierozciągłości i niepodzielności) oraz zasadę życia. Brunschvicg: „La lumière naturelle ou *intuitus mentis*” oraz „la nature à la conservation” (jw. s. 7). Ta druga jest związana z ciałem, jej dynamizm jest „pędem” do zachowania życia i gatunku, w którym można się dopatrzeć pewnego prekursorstwa względem *élan vital* Bergsona. Pierwsze pryncypium jest dominujące w wykładni Descartesa. Najbardziej konsekwentnym kontynuatorem tego wątku myślowego jest Spinoza ze swym skrajnym rezultatem monistycznym. (Zob. *Medytacje* s. 28, 35, 69 - 71). Por. także Morawiec, jw. s. 195 - 198.

²⁴ Por. M. A. Krąpiec. *Metafizyka*. Lublin 1978 s. 314.

²⁵ O ile Suarez uwzględnił w swych analizach merytorycznych zarówno treść pojęcia odniesioną do rzeczywistości przedmiotowej (*conceptus objectivus*), jak i treść pojęcia wziętą samą w sobie (*qua idea*, jakby powiedział Ingarden), czyli właśnie *conceptus subjectivus*, o tyle Descartes bierze pod uwagę tylko zawartość subiektywną pojęcia (wiążąc z nią myślącą dzisiejszego czytelnika nazwę „istnienie obiektywne”).

²⁶ „[Coś] jest w sposób formalny w przedmiotach idei, jeżeli jest owo w nich

Istnienie w zawartości umysłu to wg Descartes'a istnienie obiektywne (dziś powiedzielibyśmy: „istnienie intencjonalne”). „Idea słońca to samo słońce istniejące w intelekcie, wprawdzie nie formalnie, jak na niebie, lecz obiektywnie, czyli w taki sposób, w jaki zwykły przedmiot istnieć w intelekcie”, pisał w *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*²⁷. Świadomościowy punkt wyjścia oraz jasność i wyrazność jako kryterium prawdy doprowadziły konsekwentnie do tezy, iż fakt u ja w n i a n i a się w świadomości jako jedyny można obarczyć odpowiedzialnością za obiektywność istnienia²⁸. W *Medytacji III* Descartes mówi: „Tyle tylko powinno być rzeczywistości formalnej w przyczynie idei, ile ma owa idea rzeczywistości obiektywnej”²⁹. Twierdzenie to jest fundamentalne dla jego dowodu na istnienie Boga. Drugą równie zasadniczą podstawą tego dowodu jest koncepcja przyczynowości — odniesiona w głównej mierze do zawartości idei.

Wiąże się z tym trzecie pojęcie istnienia, mianowicie istnienie eminentne. „(Coś istnieje) w sposób eminentny, gdy wprawdzie nie jest ono takie (jakim je ujmujemy), lecz takie, że mogłoby je zastąpić”³⁰. Tak np. eminentnie istnieją w samym umyśle *modi* bytowania (rozciągłość, ruch, liczby itp.), „zastępczo” niejako, na mocy istnienia świadomości. Podobnie w przyczynie istnieje w sposób eminentny skutek: nie dosłownie i przedstawieniowo, ale w sposób ukryty i głęboki. Istnienie eminentne to istnienie mocniejsze od obu prezentowanych wyżej, odznaczających się istotną zależnością od eminentnego sposobu istnienia. Szczegółowym przejawem istnienia eminentnego jest byt Boga.

We wszystkich jednak trzech znaczeniach istnienie tutaj występuje jako własność (*proprietas*) typu doskonałościowego już to w postaci prostej natury, już to prostego pojęcia³¹. W żadnym wypadku zatem nie jest to istnienie jako akt bytu w sensie zbliżonym do tomistycznego.

takie, jakim je ujmujemy”, pisał Descartes w *Odpowiedziach na zarzuty drugie*. Zob. *Medytacje o pierwszych filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie i in. T. 1-2. Warszawa 1958 — t. 1 s. 199.

²⁷ Tamże s. 134.

²⁸ Por.: E. Gilson. *Byt i istota*. Warszawa 1963 s. 124 - 159, zwłaszcza s. 136 - 139; W. Rubczyński. *Kryterium prawdy w teorii poznania pierwszych stoików i u Kartezjusza* [...]. „Przegląd Filozoficzny” 9:1906 z. 4 s. 356 - 368.

²⁹ Por. *Medytacje* (cyt. wyd. z 1948.) s. 41 - 43 oraz 67. Także S. Czajkowski. *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*. „Przegląd Filozoficzny” 40:1937 z. 2 s. 133 - 151.

³⁰ *Zarzuty uczonych mężów (Odpowiedzi na zarzuty drugie)* s. 199. Por. także *Medytacje* t. 1 s. 34 - 35, zwłaszcza przypis Marii Ajdukiewiczowej (s. 35 p. 1).

³¹ Por. J. R. Weinberg. *Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article*. „The Philosophical Review” 71 : 1962 no 4 s. 483 - 491. Na s. 488 pisze on: „It is clear that Descartes, on his own showing, has two certainties here:

Pierwszą płaszczyzną zastosowania powyższych trzech pojęć istnienia jest płaszczyzna dowodu ontologicznego, będąca dla Descartesa jedynym środkiem pokonania aporii związanej z realnością świata. Jest to jednocześnie ciągle płaszczyzna świadomości. Jak wykazuje sceptycznie nastawiona refleksja, nie ma spośród idei świadomości takiej, której odniesienia do świata zewnętrznego nie można by zakwestionować na podstawie pojęcia istnienia obiektywnego lub eminentnego w terminologii Descartesa. Sam mówi on: „Cokolwiek bowiem ujmujemy jako występujące w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach”³². Zarówno same idee (nabyte i wrodzone), jak i poszczególne stanowiące je treści, można zatem wyjaśnić odnosząc je jedynie do podmiotu świadomego. Wymiar obiektywny i eminentny tych idei pozwala na to, aby ich przyczynę upatrywać w uwarunkowaniu podmiotowym (np. w śnie)³³.

Jedynie idea Boga zawiera w sobie taką rzeczywistość obiektywną, że nie może istnieć ani obiektywnie, ani eminentnie na mocy przyczyny wewnętrzpodmiotowej, której cechą immanentną jest ograniczenie w działaniu! Jest to bowiem idea nieskończoności: dobra, miłości, potęgi, istnienia. Stąd przyczyną idei Boga istniejącej obiektywnie jest sam Bóg istniejący formalnie. Taki ma sens *Medytacja* trzecia.

Dowód ontologiczny jest jedynym sposobem rozwiązania problemu „mostu” u Descartesa — jest to uznana i przekonywająca teza Etienne Gilsona. Bóg, posiadający atrybuty dobra i sprawiedliwości, nie jest złośliwym demonem. Na mocy Jego przyczyny istnieje w sposób formalny świat rzeczy i idei, to On także jest przyczyną zgodności tych dwu sfer, czyli przyczyną prawdy. Zaufanie jest momentem nieodzownym dla uratowania realistyczności takiej filozofii, która wychodzi od wątpienia. Jak to skrótowo przedstawia de Finance w odniesieniu do filozofii Descartesa: *Dubito ergo sum — Sum dubitans ergo Deus est — Ergo res sunt*³⁴.

(1) that he is thinking and (2) that thinking is necessarily connected with existence (where existence is treated, however mistakenly, as a simple nature, a simply notion and as a property”).

³² *Zarzuty uczonych mężów* s. 199.

³³ Wyjątek stanowi, oczywiście, idea JA jako *res cogitans*, będąca jednak — jak to pokazywaliśmy — rodzajem refleksyjnej danej naocznej. Nawet śniąc — jestem samoświadomy.

³⁴ Jw. s. 165 nn. Por. także E. Gilson. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Warszawa 1968 s. 125-131; tenże. *Byt i istota* s. 136-137. O związku pomiędzy *cogito* a koniecznością dowodu ontologicznego wspomina też Brunschwig (jw. s. 8). Problematyką Boga w związku z wątkami sceptycznymi u Descartesa zajmuje się także H. G. Frankfurt w artykule *Memory and the Cartesian Circle*. „The Philosophical Review” 71: 1962 no 4 s. 504-511.

6. FORMUŁA „COGITO ERGO SUM” — INTERPRETACJE

Zajmijmy się obecnie analizą struktury kartezjańskiego punktu wyjścia przekazanego przez tradycję w postaci formuły *cogito ergo sum*. Predylekcja komentatorów do tej a nie innej formy zdaniowej wyrażającej myśl Descartes'a wydaje się być podyktowana względami pozamerytorycznymi i pozahistorycznymi, jako że w dziełach rzeczonego autora znaleźć można wiele równoważnych wersji tego zdania. Sama formuła *cogito ergo sum* pochodzi z *Rozmowy z Burmanem*³⁵, a więc nie z tekstu o pierwotnej wiarygodności źródłowej; w innych występuje raczej rzadko. W *Rozprawie o metodzie* kluczowe zdanie brzmi: *ego cogito, ergo sum, sive existo*, a w przekładzie francuskim: *je pense, donc je suis ou existe*³⁶. W *Zasadach filozofii* dominuje skrócona forma wersji z *Rozprawy*: *ego cogito, ergo sum* (*je pense, donc je suis*)³⁷. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* oraz *Zarzutach i odpowiedziach* przejawia się cała różnorodność postaci tej formuły. Uderza jednak występowanie także formy nieimplikacyjnej (bez *ergo*), jak w *Uwagach autora na zarzuty siódme*: *ego sum, ego cogito*³⁸, a dalej symetryczność tej formuły: *ego cogito, ego sum, sum rei cogitans*³⁹.

Osobną sprawę stanowią interpretacje *cogito*. Już za życia autora toczyły się one na dwóch płaszczyznach. Jedni, jak teolodzy i matematycy paryscy, a także John Sergeant w *The Method of Science* (1969) oraz Gassendus odczytywali punkt wyjścia Descartes'a jako skrócony sylogizm; inferencyjna interpretacja *cogito* żyje do dziś. Wśród innych jej zwolenników jest J. R. Weinberg⁴⁰ oraz O. Hamelin⁴¹; Bertrand Russel

³⁵ V 147. Odnoszę do fundamentalnego wydania *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*. (skrót : *Oeuvres*) Paris 1897 - 1910 (cyt. za: Beck, jw. s. 78 nn.).

³⁶ *Oeuvres* VI 558.

³⁷ *Oeuvres* VII 7.

³⁸ *Oeuvres* VII 477 - 478, 488.

³⁹ Tamże s. 531. Por. także s. 479 - 489.

⁴⁰ Twierdzi on, iż inferencyjna wykładnia *cogito* posiada następujące źródła doktrynalne: 1. teorię samopoznania umysłowego wprost; 2. teorię istnienia jako prostej natury, *resp.* prostego pojęcia; 3. założenie koniecznego związku pomiędzy prostymi naturami, *resp.* pojęciami. Stąd „the interpretation of the cogito as an inference seems to be a correct interpretation” (Weinberg, jw. s. 490, zob. też s. 488 - 491).

⁴¹ *Le système de Descartes*. Paris 1921. Na s. 131 - 132 Hamelin pisze: „La forme grammaticale de cogito est celle d'une conclusion”. Podobną tendencję interpretacyjną wydadają się prezentować Polacy: Czajkowski, Dąbska, Łukasiewicz i Czeczowski.

w *The Analysis of Mind* proponuje, aby traktować *cogito* jako derywat zdania stwierdzającego poczucie JA. Podobnie uważają Ayer i Walsh⁴². W artykule *Cogito, ergo sum: Inference or Performance*⁴³, który był zaczątkiem dużej dyskusji w środowisku analityków, Jaakko Hintikka stawia tezę, że *cogito* jest zdaniem raczej performatywnym niż inferencyjnym i wiąże całą koncepcję argumentu *cogito* z teorią zdań egzystencjalnie samopotwierdzających się⁴⁴. Inny analityk J. A. Carney wreszcie twierdzi, iż obydwie ujęcia: inferencyjne oraz performatywne nie są antagonistyczne w odniesieniu do *cogito*⁴⁵. Z innej perspektywy filozoficznej Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* (C. 422 przyp.) uważa, iż problem postawiony przez Descartesa jest sprowadzalny do rachunku kategorii *a priori*: *sum* jest tu logicznie tożsamy z *cogito*. Druga płaszczyzna, na której toczyła się od początku dyskusja o pierwotny sens i strukturę tezy *cogito*, była natury psychologicznej. Na podstawie faktu samoświadomości kwestionowano podstawową rolę myślenia aktowego w uzasadnianiu „archimedesowego punktu” filozofii Descartesa. Gassendus utrzymywał, iż z wszelkiej aktywności świadomej wynika istnienie JA, to samo twierdził Sergeant, a później Pollot⁴⁶. Kilkaset lat później H.

⁴² A. J. Ayer twierdzi, iż *exists* jest implicytne w stosunku do „I” i cały problem *cogito* jest problemem analitycznym wynikającym z nadużycia słowa „ja”. Pisze w *The Problem of Knowledge*, że teza *cogito* jest „a peculiar statement; and not only peculiar but degenerate” (cyt. za: Beck, jw. s. 82). Także W. H. Walsh w swej *Metaphysics* (1963) uważa, iż w ego *cogito*, to właśnie ego nosi istnienie; *sum* jest w tym zdaniu redundantne. Por. Beck, jw. s. 81.

⁴³ Artykuł J. Hintikka w „The Philosophical Review” (71: 1962 no 1 s. 3-32).

⁴⁴ „Such sentences may therefore be called existentially self-verifying. The simplest example of a sentence of this kind is *I am* in Descartes Latin *ego sum, ego existo*” (tamże s. 15). Zdaniem biegunowo różnym, czyli samoznoszącym się („a sentence of self-defeating”), jest *I don't exist* („Nie istnieję”); jest to kres językowy sceptycyzmu metodycznego Descartesa doprowadzający do oczywistości językowo wyrażanej w *cogito*. *Cogito* i *sum* są zatem dwiema stronami performatywnymi tego samego: oczywistości wglądu (*insight*) w siebie podmiotu operującego językiem. Zob. tamże s. 14-15, 16-19. Z Hintikką polemizują Weinberg i Carney w tym samym roczniku (no 4) „The Philosophical Review”.

⁴⁵ *Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitas*. „The Philosophical Review” 71 : 1962 no 4 s. 492-496. Carney jednak swej tezy nie uzasadnia.

⁴⁶ Pollot argumentował np.: „Ce n'est pas autre chose à dire en ce sens — là: je respire donc je respire donc je suis, sinon: je pense, donc je suis” (cyt. za: Beck, jw. s. 81 p. 2). Descartes bronił się tutaj zauważając, iż wszystkie czynności świadome, poza samym myśleniem, są kwestionowalne, stąd zabieg taki, jak u Pollota, byłby tylko mnożeniem bez potrzeby członów tezy *cogito*, skoro i tak „je respire” redukuje się w tym aspekcie do „je pense”. Zob. *Oeuvres* VII 356 (*Odpowiedzi na zarzuty*). Por. też *Zasady* s. 10. Gorącym orędownikiem tej wykładni był Spinoza. Utrzymywał on, że tylko zdanie *ego sum cogitans* jest równoważne ze zdaniem *cogito ergo sum*. „Stąd — twierdził — zdanie *cogito* lub *sum cogitans* jest

Scholz⁴⁷ zwróci uwagę, iż podstawa egotycznej asercji egzystencjalnej w *cogito* znajduje się *de facto* na pięttrze refleksyjnym: *dubito ergo sum* albo *si fallor, sum*. W tym nurcie interpretacyjnym odnajdywać będą sens *cogito* postkantycyści (m.in. A. Marc) oraz blondeliści. Do tych ostatnich należy m.in. J. Paliard, który twierdzi, iż *je pense* to tylko *une formule abrégiate*, którą należy właściwie odczytywać jako *je pense que je pense*. Stąd tradycyjna formuła Descartesa ma u Paliarda postać: *je pense que je pense, donc je suis*, i stanowi dzięki więzi (*le lien*) refleksyjnej jedność w przebiegu świadomości⁴⁸.

7. DESCARTESA KONCEPCJA REFLEKSJI

Descartes bardzo zdecydowanie przeciwstawia się refleksyjnej interpretacji *cogito*. W ostrej polemice z o. Bourdin⁴⁹ argumentuje przeciwko takiemu postawieniu sprawy w iście wschodni sposób. Pisze: „Każda bowiem myśl, poprzez którą zwracamy na coś uwagę, nie bardziej różni się od drugiej, poprzez którą zwracamy uwagę na to, żeśmy na to poprzednio zwrócili uwagę, niż ta od trzeciej, poprzez którą zwracamy uwagę na to, żeśmy zwrócili uwagę na to, żeśmy na to zwrócili uwagę”⁵⁰.

podstawą wszelkiej filozofii” (*Opera* I 144; cyt. za Beck, jw. s. 79 i 85). Doprowadzał ten sąd w swojej krytyce do absurdu Hobbes, mówiąc: „Nam eodem modo possem dicere: *sum ambulans, ergo sum ambulatio*” (*Oeuvres* VII 372).

⁴⁷ *Ueber das cogito ergo sum*. „Kantstudien” 36: 1931 s. 126 - 147.

⁴⁸ Jest to ściśle podjęcie wątku refleksji towarzyszącej w interpretacji Descartesa. Jest uzasadnione, powie Paliard, twierdzić „*je me promène, donc je suis*”, albowiem „*je me promène*” równoważy się z „*j'ai conscience de me promener*”. Oczywiście *cogito* sygnifikuje koniunkcję myśli utworzoną dzięki więzi refleksyjnej („*le réflexif sans le discursif*”). Zob. J. Paliard. *La pensée et la vie*. Paris 1951 s. 59 - 60. Por. też A. Marc. *Psychologie réflexive*. T. 1. Paris 1949 s. 180 - 181.

⁴⁹ Ojciec Bourdin, jezuita, profesor matematyki w Collège de Clermont, później w Collège Louis le Grand w Paryżu, był autorem uwag, które — razem z ustosunkowaniem się do nich autora *Medytacji* — złożyły się na *Zarzuty siódme wraz z uwagami autora* (por. *Medytacje* t. 2). Bourdin pisze tam m.in.: „Jeżeli powiada, że buduje, to znaczy posługuje się architekturą przy wnoszeniu gmachów, i to tak buduje, że to swoje działanie ogląda i rozpatruje przy pomocy aktu refleksyjnego, a więc wie, że buduje i rozpatruje [to] (a to znaczy właśnie być świadomym i posiadać świadomość jakiegoś aktu)” (s. 174).

⁵⁰ *Medytacje* t. 2 s. 179. O wadze tego problemu dla Descartesa świadczy fakt temperatury, w jakiej toczy dyskusję z o. Bourdin. Na zarzut jezuita (zob. poprzedni przypis) odpowiada, że „bredzi podobnie jak murarz, gdy mówi, że biegly w architekturze powinniem aktem refleksyjnym zdawać sobie sprawę z tego, że posiada ową bieglność, zanim mógłby być architektem” (tamże s. 178). Kończy zaś polemikę odnośnie do tej sprawy: „Dlatego to należy zaznaczyć, że w tej dziedzinie nasz Autor błądzi o wiele bardziej niebezpiecznie niż murarz” (tamże s. 179).

Passus ten dla naszych rozważań ma wielki walor poznawczy. Wynikają z niego bowiem trzy twierdzenia związane z koncepcją refleksji u Descartesa. Pierwsze dwa dotyczą argumentów autora *Medytacji*, na których opiera on swój sprzeciw wobec traktowania *cogito* jako refleksji.

Cogito refleksyjne implikuje regres w nieskończoność — oto pierwszy kontrargument Descartesa⁵¹.

Akt refleksyjny nie wnosi poznawczo niczego nowego poza ujawnieniem faktu zachodzenia aktu myślenia, który jest przedmiotem refleksji („[...] nie bardziej się różni [...]”) — oto drugie twierdzenie⁵².

Trzecia teza wynikająca z powyższego fragmentu odsłania w pewnej mierze źródła dwóch poprzednich. Descartes uznaje aktową koncepcję refleksji. Każdej refleksji przynależny jest wg niego moment „uwagi” — cecha konstytutywna aktu świadomości, w wykładni postbrentanistycznej identyfikowana z intencją aktu (wziętą w jednym z jej znaczeń).

W pismach Descartesa można odczytać dwa pojęcia samoświadomości. Jedno z nich, węższe, jest pojęciem samoświadomości refleksyjnej; nie jest to jednak pojęcie wiodące w tej filozofii, lecz raczej, jak mówi Beck, „a special case reflective consciousness”⁵³. Świadomość refleksyjną autor *Zasad* interpretuje jako „mens humana in se conversa”⁵⁴, jest to wg niego nawrót do intelektu, jednak tylko o tyle związany z odniesieniem do JA i do egzystencji JA, o ile posiada odniesienie do *cogito*⁵⁵. Albowiem właśnie drugie znaczenie samoświadomości łączy się z pojęciem *cogitatio*. Myślenie — powtórzmy — odsłania się poprzez dwojakie modyfikacje: percepcje oraz działanie woli. Nie jest ono jednak ujęte na drodze refleksji⁵⁶, lecz zostaje uchwycone wraz z zakotwicze-

⁵¹ Por. wnikliwe uwagi Becka w tej sprawie (jw. s. 103 - 105 i 113 - 114; tenże. *The Method of Descartes*. Oxford 1952).

⁵² „Self-consciousness, in the sense of reflection upon that apprehension, adds nothing to the content apprehended” — tak oddaje Beck poglądy Descartesa w tej kwestii (*The Metaphysics* s. 114).

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Cyt. za: Beck. *The Metaphysics* s. 103. Spinoza także pojmuje samoświadomość refleksyjną w sposób aktowy, jest to u niego *idea ideae*. Pisze on: „Non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Sed [...] ut sciam me scire necessario debet prius scire et sic indefinite (cyt. za: G. Rodis-Lewis. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris 1950 s. 125).

⁵⁵ „Thought is equal to self-consciousness in a somewhat broad sence, because Descartes does not wish to confine it to reflective consciousness or to consciousness of anything us definitely referred to a self” (Beck. *The Metaphysics* s. 113).

⁵⁶ Zob. *Oeuvres* II 239 oraz VII 7.

Zbędność, według Descartesa, refleksyjnego podłoża świadomości w tym znaczeniu podkreśla mocno Beck: „The consciousness that we are conscious is doubtless a cogi-

niem w JA „prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywista”⁵⁷. Samoświadomość w tym szerokim i podstawowym sensie jest bezpośrednim i wprost ujęciem zróżnicowań i przebiegów zdarzających się w JA. Jest intuicją ujęcia podmiotu dokonywaną z mocną oczywistością.

8. INTUICJA A REFLEKSJA ROLA REFLEKSJI TOWARZYSZĄCEJ

Descartes odrzuca refleksyjny sens *cogito* ze wzmiankowanych wyżej powodów (wrócimy do nich w odpowiednim miejscu). Jednakowoż można wykazać na podstawie jego tekstów (stwierdzają to także jego komentatorzy), iż pojęcie świadomości refleksyjnej jest mu bliższe niż pojęcie intuicji. Jest tak już w kluczowej dla systemu kartezjańskiego definicji *cogitatio*: „Przez nazwę 'myślenie' rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy”⁵⁸. Podobnie przy określeniu *cogito* w *Medytacjach* (II): „[...] jest rzeczą zupełnie niemożliwą, iżbym, skoro widzę lub [...] myślę, że widzę, ja sam myślący nie był czymś”⁵⁹. W obydwu fragmentach konstatacja refleksyjna zachodzenia świadomości (czegoś), wraz z pierwszoosobową orientacją tej świadomości (zob. wyrażenia spacjonowane powyżej), jest pierwotna zarówno faktycznie⁶⁰, jak i logicznie⁶¹ (a, jak się okaże, także epistemologicznie: w aspekcie warunków zachodzenia poznania przedmiotowego) — w stosunku do wszelkiej intuicji. Co więcej: pomimo deklaracji o wyłącznie aktowym charakterze refleksji (wyrażone w cytowanej wyżej „arabesce argumentacyjnej” Descartesa), popełnia on mimowolną niekonsekwencję, twierdząc w *Rozmowie z Burmanem*⁶²: „Wprawdzie być świadomym, to tyle, co myśleć i zwracać uwagę na swoje myślenie, ale nieprawdą jest, że to dziać się nie może, jak długo trwa poprzednia myśl, skoro, jak już widzieliśmy, dusza może myśleć o wielu rzeczach rów-

tatio, but it is not essential to a thought that it should be as it were, turned upon itself” (jw. s. 113). A gdzie indziej: „it is not necessary that the awareness in me should be for me, in the sense that I reflect upon it and refer it to myself a my activity” (*The Metaphysics* s. 118).

⁵⁷ René Descartes. *Rozmowa z Burmanem*. W: *Medytacje* t. 2 (tłum. I. Dąmb-ska) s. 239. Zob. także t. 1 (*Odpowiedź na zarzuty drugie* s. 176 - 177).

⁵⁸ *Zasady* s. 10 (podkr. moje — W. Ch.).

⁵⁹ Tamże s. 27 (podkr. moje — W. Ch.).

⁶⁰ W sensie chronologicznego porządku przebiegów świadomościowych.

⁶¹ W sensie implikacyjnym: jeżeli realizuje się intuicja, to poprzedza ją (lub jest równoczesna) świadomość refleksyjna; albo modalnym: jeżeli realizuje się intuicja, to konieczne jest, by poprzedzała ją (lub jej towarzyszyła) świadomość refleksyjna.

⁶² *Medytacje* t. 2 s. 243.

nocześnie [podkr. W. Ch.]". Kontrydycyjnosc tego fragmentu mozna usunac jedynie wtedy gdy zinterpretuje sie go za pomoca pojecia swiadomosci towarzyszacej⁶³. Ta zas tozsama jest ze znanym z tradycji fenomenem *reflexionis in actu exercito*. Nie bylyby zasadne twierdzenie, iz Descartes znal scholastyczna teorie tego typu refleksji; jednakowoz nawet gdyby tak bylo, nie podjalby jej zapewne ze wzgledow merytorycznych. Przejycie refleksyjne (i to *in actu exercito*, i to *in actu signato*) jest ze swej istoty epistemicznej przezyciem epistemologicznie slabym. Biedac podstawa struktury swiadomosci, odsyla jednoczesnie do pierwotnego genetycznie aktu przedmiotowego, w ktorym swiadomy podmiot poznajacy transcenduje sfera swoich wewnetrznych uwarunkowan. Akt taki jednak (jako uzasadniony) jest dopiero zamierzonym punktem dojscia filozofii Descartesa. Innymi slowy: nie uznajac refleksyjnego statusu samoświadomości, autor *cogito* odsuwa na dalszy plan problem realno-przedmiotowego poznania swiata zewnetrznego. Koncentrujac sie na plaszczyźnie podmiotowej i nadajac punktowi wyjscia swej filozofii walor intuicyjności, Descartes uzyskuje wiedze o mocnym statusie pewności, jednakowoż ograniczoną do sfery zjawisk subiektywnych. }

9. SPÓR O INFERENCYJNOŚĆ „COGITO”

Ze sprawą zasygnalizowaną przez nas na wstępie jako błąd kartezyński polegający na intuicjonizacji refleksji wiążą się dwa zagadnienia, które przyjdzie nam teraz omówić. Pierwsze, to kwestia

⁶³ Ta niejednoznaczność pojęcia refleksji u Descartesa i w rezultacie branie jednej (towarzyszącej) za drugą (aktową) lub po prostu za inną formę świadomości (intuicję) okazuje się w wielu fragmentach jego dzieł. Por. np. fundamentalny tekst I 9 *Zasad filozofii* czy *Medytacje II 30*. Świadomość towarzysząca widoczna jest także w Descartesa koncepcji idei oraz natur prostych. Idea *stricte* (1) to wg niego świadomość przeżycia prezentującego rzecz; pojęcie idei *sensu largo* (2) zachodzi wtedy, gdy mamy świadomość prezentacji zarówno rzeczy, jak i stanów rzeczowych. Wreszcie idea w sensie najszerszym (3) to każde przeżycie świadome, albowiem — jak pisze słusznie (Morawiec) — „jest w tym sensie idea, choćby idea samego siebie” (jw. s. 207). Oto źródło Spinozy idea *ideae*. Zob.: tamże s. 206–209 oraz D. Gierulanka. *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*. Warszawa 1962 s. 16–17. Rola refleksji niematematycznej jako tła prezentacji przedmiotowej jawi się najwyraźniej w (3) sensie idei; wiąże się także z daniem natur prostych. Morawiec (jw. s. 203–204) mimowolnie eksplikuje tę więź, wcale nie zajmując się w rzeczonym artykule refleksyjnym charakterem poznania u Descartesa. Pisze więc Morawiec: „[Natury proste] są w tym, czego idea występuje w sposób bezpośredni w świadomości, czego nawet niekiedy nie ujmuje się w drodze prezentacji, lecz w bezpośrednim 'czystym rozumieniu', czyli w refleksyjnym rozważaniu przez intelekt siebie samego” (podkr. moje — W. Ch.).

implikacyjności (inferencyjności) *ergo* w kluczowym dla Descartesa argumencie *cogito*. Drugie wyrazimy pytaniem: intuicja czy refleksja?

Zagadnienie charakteru *ergo* w *cogito ergo sum* obrosło już obszerną literaturą; główne stanowiska w tej kwestii wymieniliśmy powyżej. Jak się wydaje, centralnym — i w pewnej mierze decydującym o rozwiązaniu tej sprawy — punktem merytorycznym jest problem czasowości przebiegu poznawczego wyrażonego zdaniem *cogito*. Ze względu na dynamiczny (procesualny) charakter przebiegów świadomościowych („strumienia świadomości” w terminologii W. Jamesa) analiza rodzaju powiązania „myśle” z „jestem” z konieczności powinna dotyczyć wymiaru temporalnego tej więzi. Przemawiają za tym zarówno badania w dziedzinie logik epistemicznych⁶⁴, jak i uwagi odnośnie do *cogito* formułowane przez licznych epistemologów. W trakcie analizy struktury już to przebiegu poznawczego, już to jego ekspresji w postaci zdania *cogito ergo sum*, wcześniej czy później dochodzi się do uwikłanego w to zjawisko momentu czasowego.

Napotyka ten problem Beck próbując zastąpić inferencyjną wykładnię *cogito* interpretacją implikacyjną, gdzie w jednostkowym i prostym akcie („in a single and simple act”) będącym całościowym faktem intelektualnym („the total fact”) umysł chwytą intuicyjnie konieczny związek dwu idei, w porządku logicznym nazywanych *implicans* i *implicatum* („necessary nexus of *implicans* and *implicatum*”)⁶⁵. Beck nie dodaje w tej sprawie wiele do sformułowań samego Descartesa, posługując się mało klarownym pojęciem intuicji oraz nie wyjaśniając istoty różnicy pomiędzy *ergo* inferencyjnym a *ergo* (w jego znaczeniu) implikacyjnym⁶⁶. Jednocześnie w swej propozycji autor *The Metaphysics of Descartes* zwraca uwagę na zasadniczą, moim zdaniem, dla rozumienia *cogito* dwupo-

⁶⁴ Nie możemy wchodzić w ten krąg rozważań, ale tytułem sygnału zwracamy uwagę na pewne ważne w tej dziedzinie pozycje: A. Pap. *Semantics and Necessary Truth*. New Haven 1958; J. Hintikka. *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca 1962; R. Martin. *Intension and Decision*. Englewood Cliffs 1963; N. Rescher. *Topics in Philosophical Logic*. Dordrecht 1968.

⁶⁵ „The self-evident datum, the *res per se nota*, which the mind apprehends in a single and simple act, is a simple proposition, in which is contained the necessary but immediate, coherence of two ideas. The object of an intuitus is two elements linked in an immediate and necessary nexus of *implicans* and *implicatum*, a proposition such that immediately and necessarily implies *y*, of the form 'since *x*, therefore *y*'” (*The Metaphysics* s. 86). Por. także Beck. *The Method of Descartes* s. 50-55, 75-83).

⁶⁶ Pisze tylko tyle: „The *ergo* of the proposition is accordingly indicative of an implication” (*The Metaphysics* s. 85), a następnie: „The implication is contained within the total fact, which I intuit as certain, 'that I think'. But 'I think' is not a premiss from which a new fact 'I exist' is inferred” (tamże).

zimowość myśli zakładaną w rozpatrywanym tutaj zdaniu. *Cogito ergo sum* jest fenomenem epistemicznym przecinającym dwa „piętra” struktury świadomości. Według Becka fakt „myślę” utajony jest *implicite*, fakt „jestem” zaś ujawnia się poznawczo w sposób eksplicytny; „więc” byłoby zatem słówkiem „na skrzyżowaniu”, funktorem wydobywającym to, co uwikłane, na zewnątrz⁶⁷. Jest to, jak się zdaje, dobry trop interpretacyjny; jednakże Beck nie bierze pod uwagę tego, iż ową „dwupłaszczyność” *cogito* faktycznie realizuje Descartes w porządku aktualnej równoczesności.

Na tę jednoczesność wskazują odpowiednie teksty źródłowe. „Byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje” (*Zasady* I 7)⁶⁸. „Jestem, myślę” (*Zarzuty siódme wraz z uwagami autora*)⁶⁹, a w innym miejscu tegoż dzieła: „Myślę, jestem”⁷⁰. *Ergo* nie jest w tych passusach w ogóle obecne ani *explicite*, ani w sposób utajony! Symetryczność wyrażen „myślę”, „jestem” w dwu ostatnich cytatach pozwala stwierdzić, iż *ergo* także w formułach, w których ma swoje miejsce, nie oznacza następstwa czasowego dwóch momentów poznawczych, *resp.* składowych świadomości⁷¹. Akcentują to: A. Rivaud („en même temps”)⁷², L. Noël („il s’accompagne de réflexion”)⁷³. M. A. Krąpiec stwierdza, iż „punkt wyjścia Kartezjusza — nie jest jakimś rozumowaniem, lecz bezpośrednim stwierdzeniem własnego bytu, własnego istnienia”⁷⁴.

P. Hoenen, dokonując w *La théorie du jugement* przeglądu formuł kartezańskiego argumentu *cogito*, twierdzi, iż najadekwatniejszą w stosunku do koncepcji Descartesa jest postać zdania z *Discours de la méthode*: „Il fallait nécessairement, que moi, qui le pensais, fusse quelque chose”⁷⁵. Tym, na co Hoenen zwraca szczególną uwagę w odniesieniu

⁶⁷ Oto odnośny tekst z *The Metaphysics*: „[...] The (Descartes) points out that this priority is implicit and the conclusion is known expressly and explicitly” (s. 84). Odkryciem Descartesa byłoby zatem znalezienie niezbitnej, acz ukrytej, podstawy poznawczej dla oczywistego faktu istnienia JA. Beck opiera się tutaj na słynnym okrzyku zanotowanym w *Medytacji* II: „Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myśle” (cyt. wyd. z 1948 r. s. 22 - 23).

⁶⁸ S. 9.

⁶⁹ *Medytacje* t. 2 s. 81, 83, 94 i 95.

⁷⁰ Tamże s. 146.

⁷¹ Kwestią odrębnej analizy jest sprawa następstwa logicznego oraz wynikania (zależności, podporządkowania) metafizycznego *cogito* z *sum* lub odwrotnie.

⁷² Jw. s. 42.

⁷³ *Notes d'épistémologie thomiste*. Paris 1925 s. 99.

⁷⁴ *Metafizyka* s. 314 - 315.

⁷⁵ *Oeuvres* VI 32, 17. Zob. P. Hoenen, jw. s. 334 - 336, zwłaszcza s. 336.

do tej formuły, jest jej metaprzedmiotowy charakter. Wskazuje nań wyrażenie: „Il fallait nécessairement [...]”.

Jest rysem niezwykle istotnym dla dochodzenia Descartes'a do tezy o istnieniu, iż jest to droga metaprzedmiotowa. Istnienie JA nie jest tutaj odkrywane — można tak rzec — na równorzędnym poziomie ontologicznym ze światem rzeczy zmysłowo dostępnych. Istnienie u Descartes'a będąc zasadniczo istnieniem podmiotu świadomości jest istotnie zapośredniczone w *cogito*; dzięki temu kartezjańskie *sum* jest dane w supozycji metaprzedmiotowej. *Ergo* zatem nie świadczy o konkluzywności jednego składnika zdania *cogito ergo sum* albo drugiego, lecz wskazuje na metaprzedmiotowy wymiar tego zdania. W aspekcie aktywności poznawczych wymiar ten jest porządkiem refleksji.

10. REFLEKSYJNA WYKŁADNIA SFERY „COGITO”

Intuicja czy refleksja? Poznanie wprost czy nie wprost jest tym, które dostarcza Descartesowi niepowątpiewalnego punktu wyjścia jego filozofii? Pytanie to niemal od pierwszych wydań dzieł francuskiego filozofa jest przedmiotem dyskusji. Powód tego stanu rzeczy dowcipnie sformułował Hintikka: „Whatever he may have thought himself Descartes's insight in clear but not distinct, to use his own terminology”⁷⁶. Zarówno niejednoznaczność i mętność pojęcia intuicji w dziejach jego używania, jak i szerokość oraz nieprecyzyjność rzeczzonego znaczenia w tekstach Descartes'a przyczyniły się do długotrwałych dyskusji dotyczących właściwego rodzaju poznania, które stoi u źródła argumentu *cogito*⁷⁷. Dyskusje te nie doprowadziły do wystarczająco jednorodnych ustaleń, a adherentów podzieliły na dwie grupy adekwatnie do naszego sygnalizującego problem pytania⁷⁸.

Powyższej przeprowadzone analizy argumentu *cogito* wskazały nam płaszczyznę refleksyjną jako tę, na której znajduje się zasadniczo problematyka punktu wyjścia filozofii Descartes'a, jeśli na ową problematykę spojrzeć w aspekcie epistemologicznym.

„*Cogito ergo sum*” jest ekspresją językową poznania refleksyjnego. Refleksja składająca się na ów prosty wgląd w JA, który daje w rezultacie oczywistość i niepowątpiewalność

⁷⁶ *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?* s. 24.

⁷⁷ Problem charakteru poznania stanowiącego punkt wyjścia filozofii to dwie nie-żołsame sprawy. My podejmujemy pierwszą z nich.

⁷⁸ W dyskusji uczestniczyli m.in.: Huet, Régis, du Hamel, Schotan, Schweling, Beck, De Finance, Hoenen, Sartre, Marc, Morawiec. Zarys dyskusji przedstawiła Rodis-Lewis (jw. s. 117 - 123).

Istnienia, jest ze swej natury dwojaka. Aktowi refleksji skierowanej na swój przedmiot właściwy — myślenie (*cogitatio*) — towarzyszy refleksja nieaktowa stwierdzająca nieustannie („w tym samym czasie”) w trakcie realizacji aktów świadomości istnienie-obecność podmiotu poznającego⁷⁹. Jedność aktu *cogito* zasada się na nierozdzielalnym związku dwu postaci refleksji. Kierując intencję świadomości refleksyjnej na *cogito*, nieaktowo poznaję fakt *sum* („Myślę, jestem”); przerzucając uwagę na fakt własnej podmiotowości (*sum*), w tle tego poczucia siebie „majaczy się” bez przerwy świadomość myślenia („Jestem, myślę”). „Every act of awareness gives consciousness of Self” mówi Beck⁸⁰. Sartre zaś ujmuje tę dwoistość jeszcze bardziej precyzyjnie: „C'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un cogito pré-réflexive qui est la condition du Cogito cartésien”⁸¹.

Dwa typy refleksji uczestniczące w interesującym nas tutaj poznaniu nie są jednakowoż równorzędne. Także podstawowa formuła: *cogito ergo sum* nie mogłaby w systemie Descartesa zostać zastąpiona w punkcie wyjścia przez: *sum ergo cogito*. W aspekcie genetycznym (psychologicznym) to akt świadomości powołuje równocześnie („budzi”) refleksję towarzyszącą; świadomość przedmiotowa jest genetycznie pierwsza w stosunku do świadomości niestematyzowanej. U Descartesa tym, co w jego metodycznym ciągu problematyzacji jawiło się jako nieustanny przedmiot uwagi — było myślenie (*cogitatio*). Istnienie więc jako współobecne z myśleniem — z samej istoty epistemologicznej poznania refleksyjnego — w strukturze argumentu *cogito* musiało zajmować pozycję drugorzędną. „Cogito ergo sum” odzwierciedla dwupoziomowość refleksji; „ergo” wyznacza granicę pomiędzy refleksją aktową a refleksją towarzyszącą wskazując zarazem na metapredmiotowy w stosunku do świata rzeczy (spoza podmiotu poznającego) charakter kartezjańskiego punktu wyjścia.

Wraz z uznaniem podwójnie refleksyjnego waloru *cogito* ulegają zniesieniu zarzuty sformułowane w polemice z o. Bourdin, na mocy których Descartes dyskwalifikuje akt refleksji jako nieefektywny w punkcie wyjścia jego filozofii. Nawiązując do rzeczonych zarzutów, odpowiedzieć należy: po pierwsze, poznanie refleksyjne nie pociąga regresu w nieskończoność wobec faktu samozwrotności refleksji towarzyszącej. Poznanie aktu refleksji nie jest aktem, lecz epistemicznym zjawiskiem współpłynącym z danym aktem i w tym współpłynięciu samo się ujawnia.

⁷⁹ W scholastyce opis powyższy zostałby oddany terminami: *reflexio in actu signato*, *reflexio in actu exercito*, poznanie zaś niejako „po drodze” obecności JA jako podmiotu poznającego Tomasz z Akwinu nazywał *quasi praesentem*.

⁸⁰ *The Metaphysics* s. 104.

⁸¹ J. P. Sartre. *L'être et le néant*. Paris 1943 s. 20.

niającym. Po drugie, nie ma sensu mówić o piętrzeniu się aktów refleksji nie dostarczających żadnej nowej wiedzy, albowiem (nieprzedmiotowe) poznanie aktu refleksyjnego nie wymaga — wobec aktu samoujawniania się — następnego aktu refleksji w celu ujęcia tego poznania. Refleksja jest w sposób istotny dwuaspektowa: aktowi towarzyszy refleksja nietematyczna; taka jest całościowa i zamknięta struktura refleksyjnego przebiegu świadomościowego⁸². Refleksja taka nie jest próżna poznawczo, jak twierdził Descartes. Akt refleksji informuje o bieżącym przebiegu świadomości, o charakterze, strukturze i jakości tego, co autor *cogito* nazywał „modyfikacjami umysłu”; refleksja współobecna pozwala na stwierdzenie stałego „zakotwiczenia” aktualnych przebiegów umysłu w istniejącym podmiocie świadomości⁸³. Albo vice versa: skierowując akt refleksji na własną podmiotowość (JA) we współobecnym tle mamy świadomość zachodzenia danego aktu refleksji. Symultaniczność refleksji, owa cecha umożliwiająca przerzucanie „intencji z przedmiotu (czyli z aktu) na tło” (czyli „peryferie” aktowe) — jest jeszcze jednym poświadczeniem tezy o zasadniczo dualistycznej strukturze refleksji. Jednym z najważniejszych źródeł idealizmu teoriopoznawczego Descartesa był fakt, iż nie dostrzegł on tej dwoistości.

11. DESCARTESA INTUICJONIZACJA REFLEKSJI

W perspektywie poznania filozoficznego konstatacja zachodzenia aktów refleksyjnych prowadzi do tezy o ugruntowaniu poznania w świecie bytów realnych znajdujących się na zewnątrz człowieka. Fakt transcendowania jest pierwotnym faktem poznania ludzkiego. *Actus ex objecto cognoscuntur* — mówił Tomasz z Akwinu. W adagium tym jest zawarty istotny sens teorii poznania realistycznego. Descartes zaniedbał w swej teorii refleksyjną stronę *cogito* opowiadając się po stronie intuicji, której silny epistemologicznie walor asercji był najbardziej relewantny z przyjętym przez niego naczelnym kryterium poznania wartościowego: pewnością (*certum*). Na tym polegała kartezjańska intuicjonizacja poznania refleksyjnego. Określając w *Regulae ad directionem*

⁸² Nasuwa się w tym miejscu twierdzenie wymagające jednakowoż dla jego uzasadnienia dodatkowych analiz epistemologicznych: ujęcie aktu refleksji w sposób aktowy wymaga zawsze podstawy pamięciowej (korzysta z retencji lub jest przypomnieniem). Inaczej mówiąc: aktowe poznanie aktu refleksji jest retrospekcją.

⁸³ Są to wszystkie informacje z porządku refleksyjnego. Sam fakt wszakże zachodzenia refleksji odsyła *nolens volens* do aktu bezpośredniego poznania wprost, do aktu transcendującego intencjonalnie podmiot poznający. Descartes odrzucając refleksyjność *cogito* zamknął przed sobą „furtkę” tej analizy i zamknął w ten sposób swoją filozofię w obszarze świadomości ludzkiej.

(*ingenii* (III) intuicję jako „tak łatwe i wyraźne pojęcie czystego i uważnego umysłu, że o tym, co poznajemy, już zgoła wątpić nie możemy” — modelował niejako jej znaczenie na pojęciu poznania *cogito*. Czyli na refleksji⁸⁴. Albowiem to refleksja realizująca *cogito ergo sum* dostarcza wzorcowej niepowątpiewalności poznania; jest — jak to mówi druga część powyższej definicji — „pojęciem niewątpliwym umysłu czystego i uważnego, które wywodzi się z samego światła rozumu”. Racją prawomocności poznawczej nie jest zatem — mówiąc metafizykalnie — afirmacja bytu czy — mówiąc językiem epistemologii — oczywistość przedmiotowa, ale subiektywna pewność, oczywistość poznania mająca swoje zakorzenienie w podmiocie poznającym⁸⁵.

Zaniedbanie przez Descartesa refleksyjności poznania egotycznego było jednocześnie — w wymiarze ontycznym — zlekceważeniem faktu niedoskonałości (przygodności) poznania ludzkiego jako ludzkiego właśnie Człowiek, aby poznać siebie, musi dokonywać aktów refleksji, musi nawracać intelektualnie do sfery swych aktywności duchowych; ludzkie samopoznanie jest poznaniem nie wprost. Samopoznanie wprost jest zdolnością aniołów. Jak słusznie mówi de Finance: „Toute connaissance de soi n'est pas forcément réflexive. L'ange se perçoit directement. [...] La connaissance de soi n'est pas chez l'homme une intuition, mais une réflexion”⁸⁶. Intuicjonizacja refleksji przez Descartesa była zarazem angelizacją poznania ludzkiego.

12. POSTKARTEZJANIZM

Zwrot filozoficzny do siebie, jaki zrealizował Descartes, zapoczątkował ogromny i mający wiele odgałęzień nurt filozofii podmiotu. Przedstawiciele tego nurtu wykazują mniejszą lub większą zbieżność co do rezultatów z filozofią samego inceptora, jak np, Malebranche, Spinoza, Leibniz i Berkeley, którzy — jak to mówi E. Gilson⁸⁷ — „wszystko musieli wyjaśnić w oparciu o Boga”; jednakowoż zasadniczym jest tutaj pokrewieństwo metodologiczne. Konsekwencje idealistyczne, solipsystyczne, a jeśli nie, to teologistyczne wypływają z owego refleksyjnego punktu,

⁸⁴ Morawiec, jw. s. 200 - 201. Także Beck. *The Metaphysics* s. 7, 86, 233 i 296.

⁸⁵ Tę cechę refleksyjności „dziedziczy” całe poznanie w perspektywie kartezjańskiej; odpowiednio: cała teoria poznania Descartesa. A zatem wymiar refleksyjności jest widoczny w jego teorii idei, w koncepcji prawdy, w dowodzie ontologicznym itp. Por. Morawiec, jw. s. 208 - 209; S. Czajkowski. *Cogito ergo sum* Kartezjusza. „Kwartalnik Filozoficzny” 19:1950 z. 1 - 2 s. 39 - 65.

⁸⁶ Jw. s. (kolejno) 38 i 37.

któremu wyżej poświęciliśmy tyle miejsca. Zarówno czterej wymienieni tu kontynuatorzy ducha metody kartezjańskiej, jak i Kant, Hegel, Main de Biran, Husserl i in. w punkcie wyjścia filozofowania przyjmowali perspektywę Descartesa. Przy czym świadomościowy punkt oparcia filozofii nie był tu już wynikiem owej osławionej reguły metodycznego wątpienia, którą kierował się autor *cogito*. „Była to — stwierdza Gilson — jedna z tych początkowych decyzji, z jakich rodzą się systemy filozoficzne, w których wszystko jest definitywnie uzasadnione z wyjątkiem samej ich zasady”⁸⁸. Była to decyzja wychodzenia w filozofii z płaszczyzny refleksyjnej. Fakt refleksji służy jako podstawa rozważań nazywanych różnorako w zależności od szczegółowszych supozycji metodologicznych. Filozofia empiryczna (Berkeley), badania transcendentalne (Kant), psychologia czysta (M. de Biran)⁸⁹, rozważania ejdetyczne (Husserl)⁹⁰, realizm krytyczny (Mercier) — to niektóre tylko systemy korzystające w sposób podstawowy z refleksyjnej płaszczyzny wyjścia. Za nimi idzie wielka liczba systemów pochodnych i pośredniczących cechy metody wyżej wzmiankowanej. Za refleksjonizmem de Birana — propozycje J. Lacheliera, J. Lagneau, E. Boutraux oraz F. Ravaissona⁹¹. Typowym współczesnym przedstawicielem tej tradycji jest Jacques Paliard, opierający całą swoją „filozofię życia” na kategorii refleksji jako więzi („la réflexion comme lien”). „Elle est principe humain” twierdzi on; jego badania w dużej mierze wykorzystują fakt refleksji współtowarzyszącej, „réfléchir la réflexion”, jak ją nazywa⁹². Refleksja tego rodzaju jest także kluczem rozwiązującym pewne aporie epistemologiczne rozpatrywane w pracach André Marc’a. Zasadniczą jej funkcją jest

⁸⁸ Tamże s. 95.

⁸⁹ Por.: R. Vancourt. *La théorie de la connaissance chez M. de Biran*. Paris 1941; L. Chmaj. *Teoria zmysłu wewnętrznego w filozofii M. de Birana*. „Przegląd Filozoficzny” 35:1932 z. 1-2 s. 93-130; B. Skarga. *M. de Biran wobec Kanta*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20:1974 s. 75-100; *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*. Pod red. B. Skargi. Warszawa 1978 s. 84-126.

⁹⁰ G. Berger stawia tezę (*Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris 1941), że u Husserla „la première vérité n'est pas 'Je pense, donc je suis', mais 'Ego — cogito — cogitatum'” (s. 137; zob. też s. 46) oraz że o ile Descartes „podpierając” się tezą o Bogu przechodzi od JA do świata, o tyle autor *Medytacji kartezjańskich* redukuje świat do JA (tamże s. 43-46).

⁹¹ Por.: M. Madinier. *Conscience et mouvement*. Paris 1938; W. Monod. *Quelques philosophes de France*. Paris 1941; J. Guilton. *Regards sur la pensée française 1870-1940*. Paris 1968; *Antologia filozofii francuskiej* s. 577-732.

⁹² Poza Descartesem i de Biranem Paliard nawiązuje do Blondela, Decostera, a w swej teorii „myśli implicite” do Berkeleya i Helmholtza. Korzysta z koncepcji horyzontu świadomości Husserla. Zob. J. Paliard. *Pensée implicite et perception visuelle*. Paris 1949 s. 36-39, 46-58. Najwyraźniej wykorzystuje funkcje refleksji towarzyszącej w *La pensée et la vie* (s. 57-60, 63-64, 74, 78).

likwidacja („oddwojenie”, *dédoubler*) podstawowej dychotomii epistemicznej człowieka: intencji i refleksji. Marc łączy w swej „psychologii refleksywnej” elementy kantowsko-kartezjańskie, w niewielkim stopniu zwraca się także w stronę filozofii tomistycznej⁹³.

Postkartezjański (neotomizm) stanowi obszerną i złożoną dziedzinę scharakteryzowaną z wielkim znanstwem przez George’a van Rieta w dziele *L'épistémologie thomiste*. Z samą filozofią *cogito*⁹⁴ i refleksją, która jest głównym przedmiotem naszego zainteresowania, w sposób najbardziej, jak nam się wydaje, typowy wiąże się kilka nazwisk i poglądów. Wymieńmy je.

„Chez saint Thomas et chez Descartes, l'acte par lequel la pensée se reconnaît et s'affirme, et, en s'affirmant, affirme le sujet en qui elle subsiste: la réflexion et le Cogito” — de Finance zbliża te dwa pojęcia i epistemologie tak bardzo, że chcąc nie chcąc, traci z oczu i ze sfery uzasadnialności realistyczny walor Tomaszowej noetyki⁹⁵. Także analogie pomiędzy tomizmem a kartezjanizmem, jakie wyprowadza w XIII rozdz. swej *Teorii sądu według św. Tomasza P. Hoenen*, nie równoważą, tak nam się zdaje, cech różniących te systemy w jego ujęciu. Hoenen twierdzi wręcz, że droga uzasadnienia teoriopoznawczego u Descartesa jest taka sama, jak i u Tomasza z Akwinu („Descartes suit ici la même voie” s. 336)⁹⁶. Inny kartezjanizujący neotomista Régis Jolivet w swym „ekumenizującym” programie pragnie teorię poznania w stylu *cogito* zespolić z filozofią bytu. Łączy w tym celu refleksję nad aktem zorientowanym na byt z intuicją tegoż bytu, akt refleksji z refleksją towarzyszącą („il est connaissance à la fois du connaissant et du connu” pisze na s. 42 *Le thomisme et la critique de la connaissance*). Krytyka poznania jest jednak także u Joliveta pierwotną podstawą rozpoznania inteligibilności bytu; refleksja zaś fundamentem uzasadnionej tegoż bytu intuicji⁹⁷. Najbardziej wyraziste skutki przyjęcia w systemie tomistycz-

⁹³ Oprócz de Birana i Lacheliera w kręgu związków myślowych z Marciem znajdują się: V. Delbos, G. Madinier, P. Lachière-Rey; z filozofów tomistycznych A. Bur-loud, R. Verneaux i H. Gouhier. Zob. Marc, jw. s. 53 nn. (co do metody refleksyjnej) oraz 180 - 182 (co do operacji *dédoubler*).

⁹⁴ Najbliżej Descartesa spośród neotomistów znajdują się: D. Mercier, L. Noël, C. Sentroul, J. Beysens, R. Jeannié, P. Gény, E. Domet de Vorges, E. Peillaube, A. Forges, G. Canell i H. Tredici. Zob. Krąpiec. *Realizm ludzkiego poznania* s. 52.

⁹⁵ Jw. s. 3, 162 nn., 177. Ton subiektywności wnosi w ten system także akcentowanie przez de Finance'a podmiotowego kryterium (*certitude*) poznania wartościowego.

⁹⁶ Jw. s. 157 nn., 325 - 328, 333 - 339; rozdz. XII tej książki zatytułowany jest „Le cogito ergo sum de St. Thomas”. Centralny dla zagadnienia *cogito* tomistycznego jest wg Hoenaena tekst z Tomasza *De Ver.* 10,8.

⁹⁷ „Il s'agit, en effet, de partir d'une intuition de l'être intelligible” (jw. s. 41) Por. rozdz. IV tej książki zatytułowany „Le réalisme immédiat”. Podobnie jak

nym perspektywy kartezjańskiej przynosi koncepcja „Le cogito ouvert” Leona Noëla. Zakładając określoną strukturę epistemiczną człowieka wyodrębnia on sferę niepowątpiewalną doświadczenia wewnętrznego — „otwartą” na data realne. Proweniencja kartezjańska powołuje w systemie Noëla pewien trudny do przyjęcia mariaż sceptycyzmu i dogmatyzmu. Dopiero szereg „podpórek” metodologicznych (illacjonizm, teoria reprezentacji, teoria intelektu biernego i in.) pozwalają mu na zasadne postawienie tezy o realistyczności poznania. Jeśli „podpórki” owe — w imię ateoretyczności poznania — usunąć, Noël znajduje się na tych samych pozycjach, co sam twórca *cogito* przed realizacją dowodu ontologicznego⁹⁸.

Nie wydaje się słuszne stanowisko, jakoby dorobek Descartesa stanowił dla tomizmu metodologiczne tabu. Rezultaty wnikliwej analizy epistemologicznej *cogito* nie są bezwartościowe, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę badania refleksyjności i refleksywności u człowieka, fenomenowi samopoznania, wreszcie struktury asercji (*resp.* wątpienia). Jesteśmy w tej mierze skłonni zgodzić się z de Finance’em, który twierdzi, iż „filozofia tradycyjna i tomistyczna może z doświadczenia Descartesa uzyskać pewną pozytywną korzyść”⁹⁹. Jednakowoż w punkcie wyjścia są to kierunki niestyczne. R. Garrigou-Lagrange, sam niejako angażując swój system tomistyczny w kartezjańską problematykę¹⁰⁰, twierdzi stanowczo za Tomaszem: „L’intelligence ne peut réfléchir sur elle-même lorsque’elle n’est encore l’intelligence de rien”¹⁰¹. Trawestując nieco wypowiedź Etienne Gilsona¹⁰²: Skoro byt jest pierwszą zasadą metafizyki, to jest on *a fortiori* pierwszą zasadą wszelkiego ludzkiego poznania.

u Joliveta, refleksja stanowi punkt centralny intuicji bytu według M. Rabeau, R. P. Przywary, Ch. Boyer i L. Noëla.

⁹⁸ Nie chcieliśmy tutaj zajmować się teodycealną poprawnością dowodu ontologicznego. Interesowały nas tylko rozmaite próby pokonania problemu „mostu”, który został postawiony dzięki refleksyjnemu punktowi wyjścia filozofii Descartesa. Jeśli idzie o Noëla, to zob.: *Le réalisme immédiat* (Louvain 1938 s. 32, 104, 140, 285-286) oraz *Notes d’épistémologie thomiste* (s. 41, 99, 237-239). Por. ponadto A. B. Stępień. *Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania*. „Roczniki Filozoficzne” 10:1962 z. 1 s. 135-159 (jest to praca szczególnie cenna, jeśli idzie o problematykę tomistycznej krytyki poznania); J. Chalcarz. *Rola „Cogito” w systemie teorio-poznawczym. L. Noëla*. „Studia Philosophiae Christianae” 10:1974 nr 1, zwłaszcza s. 12.

⁹⁹ *Jw.* s. 177.

¹⁰⁰ Por. problematyka „certitude” w *Dieu, son existence et sa nature* (Paris 1928 s. 62-66, 108 nn., 114-121, 149 nn.).

¹⁰¹ Tamże s. 118.

¹⁰² Zob. *Jedność doświadczenia filozoficznego* s. 216.

Odnosny tekst brzmi: „Skoro byt jest pierwszą zasadą wszelkiego ludzkiego poznania, to jest on *a fortiori* pierwszą zasadą metafizyki”.

THE ROLE OF REFLECTION IN THE „COGITO”
OF DESCARTES'S PHILOSOPHY

Summary

The philosophy of René Descartes (and the idealistic error connected with it) finds its foundation in a two-fold way. The transition from sensory perception to the plane of reflection and the ultimate establishing of the „cogito” form one foundation. The „cogito” and particularly its structure and its existential - reflectional character form the other. The present paper aims at explicating the above theses and classifying the epistemological meaning of the term *cogito*.

The first part of the paper presents an epistemological - linguistic analysis of the stages in reasoning which led Descartes to the formula *cogito ergo sum*. It also contains an analysis of the assumptions of Descartes's philosophical inquiry and of the consequences resulting from the establishment of a new sphere of the indubitable i.e. „cogito”. The analysis includes Cartesian rules of doubt, the transition from the level of perception to the level of reflection, the formula (*habeo cogitationes ergo cogito, ergo sum*) and the consequences of making the *cogito* a starting point of the inquiry.

From among the consequences, which are epistemological or ontological in character, the problem connected with the formulae *res cogitans, res sunt* and with Descartes's conception of existence are especially worth noting.

The second part of the paper presents an analysis of various aspects of the structure of the „cogito” carried out according to Cartesian, analytical, Thomistic, and phenomenologicistic constructions. In the light of the above, analyses two oppositions become most controversial with regard to the „cogito”: one, logical — inference vs. identity of the „cogito” and *sum*, and the other, gnosiological — direct vs. indirect construction. On the basis of the results of the analyses the author declares for the latter part of the two dichotomies. Cognition, which is the starting point in Descartes's philosophy and which defines the „cogito”, is characterized as *reflectional construction* in which *accompanying reflection* plays a significant part. Cartesian obliteration of epistemological (and epistemic) difference between reflection and direct cognition (reflection made intuitive) and also his failure to realize the important dissimilarities of the structure and, in particular, of the strength of assertion of cognition directed towards being resulted in specific kind of angelization of human cognition and in idealistic consequents in Cartesian model of philosophy.

The final part of the paper includes a typology of Cartesian influence on modern philosophy with particular attention paid to Noethomism.