

Grażyna JASTRZĘBSKA-ŻURKOWSKA

**Między dialektyką a metafizyką.
Kartezjańska koncepcja relacji podmiotowo-przedmiotowej**

Между диалектикой и метафизикой. Картезианская концепция
субъектно-предметной реляции

Between Dialectic and Metaphysics. Cartesian Conception of the Subject-Object
Relation

PRZECIWKO APRIORYZMOWI

W podręcznikowo-dydaktycznej systematyzacji Descartes zajmuje miejsce pośród Platona, Augustyna, Suareza, Leibniza, Spinozy, zatem pośród całej tradycji apriorycznej, z której z jednej strony wyrósł, a którą, z drugiej, zapoczątkował. Czy jednak rzeczywiście aprioryzm kartezjański stanowi powielenie banalnej w gruncie rzeczy tezy, że źródłem poznania jest wyłącznie rozum? Na pytanie to postaramy się odpowiedzieć ukazując główne, naszym zdaniem, motywy, które zadecydowały o preferowaniu rozumu. Spróbujemy także ustalić miejsce tego typu poznania wobec innych, którym wbrew oczekiwaniom Descartes przyznaje niezwykle ważne miejsce.

Zacznijmy od jego filozoficznej autobiografii będącej osnową *Rozprawy o metodzie*, w której autor ujawnia istotne, życiowo i teoretycznie ważne powody, decydujące o niezwykle krytycznej ocenie dotychczasowych sposobów uprawiania nauki. Humanistyka, łacina, greka, filozofia, a nawet matematyka, po której tak wiele się spodziewał, zawiodły go całkowicie (nie tyle zresztą one same ile metody ich uprawiania), ponieważ zamiast oczekiwanej wiedzy dawały mu tylko świadomość niepewności.¹ Lecz chyba najbardziej krytycznie ocenił teologię, która, ustanowiwszy

¹ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*, przekł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 7.

prawdy niedostępne ludzkiemu rozumowi, zamknęła tym samym możliwość poważnego jej traktowania. Właśnie dlatego z rejestru różnych form wiedzy ona odpadła najpierw. Odrzucenie jej było tym łatwiejsze, że przecież „prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania”, toteż żeby je zgłębić, trzeba być „czymś więcej niż człowiekiem”.² I ten ostatni argument wydaje się dostatecznie ważny, by usunąć wiarę poza granice nauki i uznać rozum ludzki za niepodważalne źródło poznania. Nie jest więc rzeczą przypadku, że miejsce teologii zajmuje metafizyka racjonalna, która jej statyczne pojęcia włącza w ludzki proces myślenia, czyniąc z nich nie tylko podstawy ontologii czy epistemologii, ale również fizyki, etyki czy polityki.

Niezwykle krytycznemu obrachunkowi z tradycją naukową towarzyszy głęboka świadomość rozbieżności między aktywnością czystego rozumu a rozumem praktycznym. Z niej to właśnie wyłania się bardzo konkretny ideał wiedzy zaangażowanej w problemy realnego życia. Na tej płaszczyźnie ustala bardzo proste kryteria jej prawdziwości. Ten model nauki nakazuje Kartezjuszowi odrzucić nazbyt gorliwe studiowanie historii, która zawsze oddala nas od problemów naszego wieku. W końcu więc porzuca wszystkie te rozważania bez żalu, lecz z przekonaniem, że to, czego nie odnalazł w nich, zdoła uchwycić gdzie indziej, a mianowicie w codziennym, życiowym doświadczeniu. Z nadzieją opuszcza więc Akademię La Flèche i pozwala unosić się nurtowi codzienności. Lecz tu spotyka go kolejne rozczarowanie, z którego Descartes wynosi jednak nieokreśloną jeszcze świadomość konieczności pogodzenia obydwu form aktywności: teoretycznej i praktycznej. Problem ten będzie stanowił w istocie motyw przewodni wszystkich późniejszych jego rozważań. Nie jest jednak rzeczą przypadku, że już wtedy najbardziej krytycznie wyrażał się o myśleniu apriorycznym „o rozumowaniach dokonywanych przy biurku”.³ Tak więc nie każda pewność była w stanie go usatysfakcjonować, nie każda pewność mogła być dla niego podstawą przekonania. O ileż okazalej prezentują się te nauki, które stawiają sobie zadania konkretne. Nie tracąc kontaktu z rzeczywistością ustalają tym samym jasne i pewne kryteria sprawdzalności. Dysponując zaś natychmiastowym sprawdzianem prawdziwości unikają jałowych spekulacji. Tymczasem jednak Kartezjusz poszukuje pewności poznania i istnienia na dwóch różnych jeszcze poziomach: poznawczym i praktycznym. Z czasem podejmie próbę ich pogodzenia.

W jakim związku pozostają jego rozważania o ważności doświadczenia praktycznego z całym szeregiem tez, z których niezbieżnie wynika, iż

² *Ibid.*, s. 10.

³ *Ibid.*, s. 12.

jest ono najbardziej mylące i niepewne? Czy należy stąd wysnuć wniosek, że w przeciwieństwie do niego rozum dysponuje bezwzględnie niezawodnym sposobem poznawania? Na pytanie to trzeba odpowiedzieć negatywnie i to nie tylko dlatego, że podmiot podczas swojej długiej i złożonej historii społecznej uległ głębokiej deformacji, że nabył niewłaściwych skłonności poznawczych, ale także z uwagi na samą jego naturę. Należałoby więc raczej stwierdzić, że rozum może osiągnąć niezawodne i pewne poznanie, jeśli tylko zdoła spełnić określne warunki⁴, które są jednak wcale niełatwym zadaniem. Problem ten byłby w istocie niezwykle prosty wówczas, gdyby rozum posiadał świadomość absolutną. Odmawiając mu jej Descartes uczynił rozum układem dynamicznym i dialektycznym.

STRUKTURA PODMIOTU POZNANIA

W poszukiwaniu genezy błędu Descartes odsłania w podmiocie poznającym płaszczyznę przejawiania się woli. Ona to właśnie odpowiada za te olbrzymie marginesy nieokreślenia, które stawiają pod znakiem zapytania wszystkie racje rozumu. Z natury swej nieskończona i jakby totalnie amorficzna nie potrafi podporządkować się rozumowi, który dla samego siebie głosi prawdy jasne i oczywiste, lecz dlatego właśnie beznamietne i w swojej naturze nieludzkie. Rozum jest w istocie apodyktyczny i zaślepiony w swoich racjach, natomiast wola „czyli wolność decyzji”⁵ przydaje tym, rzec by można, czysto przedmiotowym treściom podmiotowe oblicze i broni prawa do nieokreśloności. Wolność nieuznawania racji rozumu czyni nas istotami w pełni niezależnymi, ale także równymi Bogu. Więc choć Bóg mógłby mnie stworzyć takim, że bez trudu rozpoznawałbym, co jest prawdą a co fałszem, to przecież czyniąc mnie niezdecydowanym dał mi wolność równą swojej. Toteż stojąc wobec alternatywy: „czy więc lepszym jest to, żebym się mylił, czy też, żebym się nie mylił?” Kartezjusz wybiera tę pierwszą możliwość. Wobec tego jedyną konkluzją jego rozważań może być przekonanie, że niepewność jest bardziej ludzka niż absolutna pewność.

Dyspozycje poznawcze człowieka można więc sprowadzić do dwóch zdolności: „zdolności poznawania” (czyli władz czystego rozumu) i „zdolności wybierania” czyli aktywności woli. Z *Rozprawy o metodzie* oraz z rozważań zwłaszcza *IV Medytacji* wynika, iż jedynym sposobem uniknięcia błędów jest podporządkowanie woli rozumowi. Jak postulat ten możliwy jest do zrealizowania? Z pewnością nie idzie o to, by wola zo-

⁴ Por. *ibid.*, s. 22.

⁵ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, *Med. IV*, Warszawa 1958, s. 76.

stała całkowicie zdominowana przez rozum, by uległa ona całkowitej racjonalizacji, nietrudno przecież dostrzec, że Descartes broni jej autonomii. Idzie raczej o pojednanie obydwu władz poznawczych, ponieważ przedmiotem ich aktywności jest w istocie ten sam przedmiot poznania. Dlatego też rozum i wola, choć pozostają ze sobą w konflikcie, muszą ze sobą współpracować: wola ukazując wieloznaczność prawd rozumu; rozum — ograniczając nieokreśloność woli. A zatem ma to być takie pojednanie, w którym żadna ze stron nie porzuca swoich racji, lecz wspólnie z drugą tworzy pewną nową jakość ontologiczno-poznawczą, w której każdy akt poznania będzie jednocześnie **l u d z k i m** aktem sądzenia. Pojednanie to ograniczy wprowadzić ową totalną nieokreśloność woli, lecz jednocześnie nada racjom rozumu oblicze ludzkie.

Nie należy więc rozumieć kartezjańskiego postulatu pogodzenia woli z rozumem jako próby przewyciężenia woli. Nie tylko dlatego, że granice jej aktywności są granicami ludzkiej wolności („im większy jest jej zasięg, tym większe dzięki należą się temu, który mi ją dał”)⁶, ale dlatego przede wszystkim, że bez niej rozum pozbawiony byłby władzy sądzenia.

Dotychczasowy sposób uprawiania nauki doprowadził do sytuacji, w której przedmiot poznania i przedmiot sądzenia stały się dwiema różnymi rzeczami. Pierwszym więc warunkiem uzgodnienia tych władz poznawczych jest wskazanie, że poznaniu ludzkiemu dostępne jest wyłącznie to, co może stać się treścią podmiotu. Wobec tego kategorie czystej teologii ustanawiają dla podmiotu granice nie do pokonania. Z tego właśnie względu myślenie jest fundamentalną podstawą konstruowania ludzkiego przedmiotu wiedzy, zatem wszystkie kategorie substancjalne muszą być przełożone na treści podmiotowe, ponieważ tylko w takiej postaci mogą być one przyswojone przez człowieka. Nawet wyjściowe aksjomaty, które nie stanowią bezpośredniego wytworu podmiotu, a są treściami czysto przedmiotowymi, muszą zostać upodmiotowione przez *Cogito*. Owo kartezjańskie „myślę więc jestem” stanowi zaledwie punkt wyjścia, ale punkt wyjścia niezwykle ważny, będący w istocie podstawą konstytuowania zarówno ludzkiego podmiotu poznania, jak i jego przedmiotu. W tym sensie obydwie te kategorie (podmiot i przedmiot) nie są dane *a priori*. *Cogito* staje się podmiotem w introspekcyjnym akcie kreacji, uzyskując najprzód dystans poznawczy wobec świata przedmiotowo-materialnego, później zaś ustalając granice swojej autonomii. Świadomość *Cogito* sprowadza się do przekonania, iż wolność jego jest tak wielka, jak szeroki jest zakres jego wątplenia. Tak więc granice świadomości są równoznaczne z granicami wolności. Możliwość wątplenia jest siłą stwarzania i unicest-

⁶ *Ibid.*, s. 80.

wiania świata. Ta niebezpieczna gra z istnieniem, którą *Cogito* prowadzi z taką niezwykłą pasją, łamiąc wszelkie możliwe granice, ukazuje w rzeczywistości wartość myślenia ludzkiego i jego kreującą rolę. Świat przedmiotowy staje się tu tylko tworzywem, które mogą dowolnie składać, przetwarzać lub niszczyć. Jego architektonika i jego istnienie zależą tylko ode mnie.

A więc podmiot nie wycofuje się w sposób bierny i całkowity ze świata pozorów, jako że ciągle jest on jeszcze dla Kartezjusza przedmiotem intelektualnych eksperymentów, które konstytuują jego wewnętrzną strukturę. Ta intelektualna zabawa *Cogito* osiąga punkt kulminacyjny z chwilą, gdy uzyskuje ono świadomość całkowitego dystansu wobec świata zewnętrznego. W tym właśnie momencie zdobywa pełne przekonanie o swojej wyższości wobec rzeczywistości materialnej, która ze swej natury jest bierna i dlatego niewolna. A zatem podmiot wyłonił się już z przedmiotowości i stał się w pewnym sensie bytem samoistnym. Teraz jednak rozpoczyna się drugi etap jego samostwarzania się, który polega na konstruowaniu jego wewnętrznej struktury. W pierwszym etapie podmiot osiągnął wyłącznie wolność negatywną, wolność przeczenia, teraz zaś pragnie uzyskać wolność pozytywną, wolność twierdzenia.

Pierwszą wiedzą, jaką osiąga on o sobie samym, jest przekonanie, że nie jest świadomością absolutną. Wątpienie, które w pierwszym etapie było synonimem jego siły, teraz jest przejawem jego słabości. Podmiot zna granice swojej świadomości. Wiedza o sobie samym nie jest więc mu dana, mimo iż stanowi niepodważalną wartość jego wolności. Eksperyment wycofania się ze świata zewnętrznego *Cogito* powtarza raz jeszcze, teraz jednak wobec samego siebie. Tak więc to wszystko, co zdołał on zarejestrować w akcie samooglądu, stanowi jedynie punkt wyjścia, który świadomy podmiot poznania dalece przekracza w procesie internalizacji tych danych, przedmiotowych treści. Nawet idee wrodzone, które w sobie odkrywa, ustanawiają przedmiotową strukturę poznania. Czym są owe idee i jaką funkcję epistemologiczno-ontologiczną pełnią, *Cogito* odkryje dopiero wówczas, kiedy dostrzeże ich status podmiotowy. Przedtem jednak odnajduje w sobie pewne treści przedmiotowe, które stawiają mu opór. Są to naturalne i, rzecz by można, strukturalne ograniczenia jego świadomości i wolności. Świadomość, która na początku była świadomością pustą, teraz zaczyna nabywać wewnętrznej treści, rodzącej się z oporu i konfliktu przedmiotów nie w pełni racjonalizowanych. A zatem dochodzi do sytuacji paradoksalnej: świat przedmiotowy, który podmiot odrzucił jako najbardziej wątpliwy, odnajduje w końcu w sferze najmniej wątpliwej, a mianowicie w samym *Cogito*. Najpierw więc uzyskuje świadomość istnienia przedmiotu na płaszczyźnie teoriopoznawczej, z czasem w sferze ontologicznej.

DIALEKTYKA PODMIOTU I PRZEDMIOTU POZNANIA

U podstaw wszystkich analiz zawartych w *Medytacjach* kryje się w gruncie rzeczy jedno pytanie: jakie racje skłaniają mnie do przyjęcia istnienia? Problem ten Descartes rozważa w dwóch perspektywach: podmiotowej i przedmiotowej, stosownie do dwóch porządków rzeczywistości. Nie jest rzeczą przypadku, że za punkt wyjścia przyjmuje on świadomość indywidualną, która wprowadzie swoje subiektywne racje czyni przesłanką istnienia, lecz zarazem jest najbardziej krytyczna i wolna. Zatem pierwszym dowodem istnienia realnego jest świadomość subiektywna, świadomość istnienia podmiotu subiektywnego. W tym jednak miejscu dokonuje on pierwszego ograniczenia jej absolutnej wolności stwierdzając, iż racje subiektywne są ontologicznie niekonieczne. Myśl sama w sobie nie jest dostatecznym gwarantem istnienia. „Moja myśl — powiada — nie narzuca rzeczom żadnej konieczności”.⁷ Przeciwnie, logiczna konieczność istnienia wyznaczona jest przez konieczny porządek rzeczy. Z tego względu można powiedzieć, że świadomość ma charakter intencjonalny, jest przecież zawsze świadomością czegoś. A zatem, w samej swojej istocie zawiera już przesłanki rzeczywistości przedmiotowej. W tym momencie Descartes nawiązuje jakby teoretyczny kontakt z odrzuconym światem materialnym, lecz droga do niego nie jest jeszcze taka bliska.

Jak w sferze czystego rozumu odnaleźć pewność istnienia? Oto naczelne pytanie i zadanie rozumu teoretycznego. Tożsamość rzeczywistości pozapodmiotowej musi być wykazana w *Cogito*, zaś wartość tego dowodu ma sens zarówno poznawczy, jak i praktyczny. Jest więc nie tylko dowiedzioną ideą regulatywną, lecz zarazem najważniejszym i najbardziej koniecznym, elementarnym i pierwotnym warunkiem zarówno poznania, jak i istnienia. Nie mogę, powiada Descartes, wciąż na nowo rozważać problemu obiektywności istnienia. Jeśli pragnę uprawiać rzeczywistą naukę, muszę się w końcu od tej kwestii uwolnić, akceptując jego niewątpliwy charakter. Odrzucenie aksjomatu o istnieniu pozbawia mnie jakiegokolwiek pewności oraz możliwości wydawania sądów. Unicestwia więc ono w konsekwencji wszelkie struktury teoriopoznawcze i ontologiczne oraz pozbawia mnie wolności jako swobody sądenia, twierdzenia i przeczenia. Descartes nie podziela złudzenia aposteriorystów, że ciągłość istnienia można uzyskać na płaszczyźnie czysto zmysłowej. Dla niego ta droga jest najbardziej wątpliwa. Z perspektywy zmysłów istnienie staje się całkowicie amorficzne, astrukturalne. Lecz niedostatki zmysłów mogą być zrekompensowane na płaszczyźnie rozumu. Zrazu rozum uświadamia sobie konieczność przyjęcia obiektywności istnienia, z czasem tę

⁷ *Ibid.*, *Med.* V, s. 89.

czysto teoretyczną pewność potwierdza oczywistością zmysłowo-empiryczną.

Symbolem obiektywności istnienia jest kategoria Boga. Na płaszczyźnie czystego rozumu idea ta pełni niezwykle ważną funkcję metodologiczną; jest gwarantem powszechnej obiektywności. Zatem dowód na istnienie Boga nie jest dowodem teologicznym, ale całkowicie racjonalnym. Jest to przecież dowód nie na istnienie bytu transcendentnego, ale dowód na istnienie świata. Kategorii Boga w planie teoretycznym odpowiada Natura w planie empirycznym („przez naturę bowiem [...] pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga łańd rzeczy stworzonych”⁸). W tym miejscu dokonuje się istotne uprawnienie podmiotu subiektywnego, który obiektywizując siebie, obiektywizuje swoje akty poznawcze. Tak więc dowód na istnienie istoty doskonałej wynika logicznie z niedoskonałości podmiotu ludzkiego. Lecz niedoskonałość ta świadczy o tym, że są co najmniej dwa rodzaje istnienia: istnienie subiektywne i istnienie obiektywne, które wzajemnie się warunkują.

Na koniec nie należy zapominać o tym, że przyjęcie realności istnienia jest zadaniem rozumu, lecz ostateczne motywacje tego zagadnienia mają także naturę praktyczno-zmysłową. Toteż dowód na istnienie Boga otwiera podmiotowi drogę do odrzuconego świata materialnego i przywraca mu jego cielesność. Najpierw jednak odnajduje obydwie te porządki w sferze czystego rozumu, odkrywając nawet w samym myśleniu treści przedmiotowe.

Myślenie ma charakter przedmiotowy w podwójnym sensie: dlatego, że myśl jest obrazem rzeczy („kiedy myślę o chimerze, niebie, aniele, Bogu”) i że określa mój stosunek do niej (gdy „chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę”). Zarówno jedna, jak i druga postawa (poznawcza i wolicjonalna) wymaga istnienia przedmiotu poznania i sądzenia. Niemożność oddzielenia tych dwóch władz poznawczych, w sferze podmiotowej, oznacza niemożność oddzielenia faktów od wartości w sferze przedmiotowej.

W żadnym więc momencie podmiot kartezjański nie jest bytem absolutnie samoistnym; zawsze towarzyszą mu jakieś treści przedmiotowe. Nawet idee wrodzone, które są wiedzą *d a n a*, stanowią zaledwie punkt wyjścia domagający się racjonalizacji. W odpowiedzi na zarzuty Hobbesa wobec *Medytacji* Descartes stwierdza, że przez pojęcie idei wrodzonej rozumie tylko to, że „posiadamy zdolność wywołania jej”, nie zaś, że „mamy ją stale przed oczyma”.⁹ A więc nawet tutaj broni aktywności pod-

⁸ Ibid., Med. VI, s. 106.

⁹ Ibid., Zarzuty trzecie, s. 229.

miotu poznającego i jego autokreującej siły myślenia. *Lumen naturale* nie czyni wbrew pozorom z *Cogito* gotowej struktury poznania. Przeciwnie, daje mu tylko możliwość osiągnięcia obiektywnych, przedmiotowych treści, jeśli tylko zdoła się wykazać dostateczną aktywnością podmiotową. Toteż takie kategorie, jak Bóg, dusza czy jaźń nie naruszają w niczym wątpliwego umysłu, ponieważ okazuje się, że jedyną poznawczo ważną podstawą ich istnienia może być myśl ludzka. Tak więc to, co zostało podmiotowi dane, nie jest w rzeczywistości czymś gotowym. W takim sensie nie mamy żadnej wiedzy wrodzonej. To więc, co dane, jest niezbędnym aksjomatem, którego wartość podmiot musi dopiero odnaleźć. Jedyne i niezwykle ważną konkluzją, którą należy wysnuć z analizy kartezjańskiego *Cogito*, może być przekonanie, że tworzenie się podmiotu jest równoznaczne z wyłanianiem się przedmiotu wiedzy ludzkiej. *Lumen naturale* daje nam tylko przedmiotową pewność obiektywności, która nie jest i nie może być pewnością pełną. To bowiem, co nie uzyskało oczywistości ludzkiej, nie może być przez człowieka zaakceptowane. Świadomość ludzka nie może być świadomością absolutną. Nie jest przecież założeniem, ale rezultatem procesu ścierania się podmiotu i przedmiotu. I ten moment filozofii kartezjańskiej ustanowił istotną wartość w historii dialektyzacji teorii poznania.

Teoretyczny przedmiot wiedzy odpowiada, w porządku materialnym, rzeczywistemu przedmiotowi wiedzy. Każdy z nich, na swojej płaszczyźnie, zawiera pewne racje. Rozpatrywane w odosobnieniu stawiają nas przed światem wewnątrznie rozbitym. W *Medytacji VI* Descartes kończy jak gdyby tę wspianą intelektualną przygodę, która polegała na próbie rozdzielenia rozumu teoretycznego od rozumu praktycznego. Z pozycji izolowanych źródeł wiedzy nie sposób zachować ciągłości istnienia. Rozłączenie ich naraża nas na trudności nie do pokonania. Wraz z narastaniem tych trudności powoli rodzi się konieczność pojednania obydwu porządków.

Jeśli więc te same pytania odniesiemy do sfery praktyczno-zmysłowej, ich złożoność dalece się uprości. Prawdy, które rozum teoretyczny zdobywał z takim niezwykle trudnym, są trywialną pewnością naszej zmysłowej natury. Czysto teoretycznie rozważane istnienie nabiera pełnej oczywistości dopiero na płaszczyźnie empiryczno-zmysłowej. Tak więc, natura moja najdobitniej poucza mnie, że posiadam ciało, które odczuwa głód, pragnienie, ból... To zaś daje mi niezachwianą pewność, że jestem z tym ciałem nierozłącznie związany i że nie tkwię w nim przypadkowo. Przeciwnie, „jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jedną całość”¹⁰ (podkreśl. G. J.).

¹⁰ Descartes: *Medytacje...*, Med. VI, s. 106.

Gdyby połączenie to było przypadkowe, nie musiałbym przecież odczuwać bólu. Odczucie bólu wymaga zatem aktywności obydwu porządków istnienia: zmysłowości i świadomości tego stanu. Wrażenia są w końcu „mętnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała”.¹¹ Wobec tego, bez doświadczenia zmysłowo-praktycznego pojęcia są jakby słabymi sądami, zaś wrażenia słabymi myślami.

Przeto o istnieniu obiektywnym świata przedmiotowego poucza mnie w gruncie rzeczy nie rozum, ani zmysły, ale Natura. One zaś tylko poszukują dostatecznych racji, ze względu na które istnienie to należy podtrzymywać. Toteż teraz, kiedy nastąpiło pojednanie rozumu z porządkiem materialnym, wiele wcześniejszych wątpliwości czysto teoretycznych mogło być uznanych za „godne śmiechu”¹², ale pośród nich najzabawniejsza musi się wydawać ta, że nie sposób odróżnić jawy od snu. Tak więc o obiektywności istnienia pouczają mnie nie tylko zmysły i nie tylko rozum, lecz współpraca ich ze sobą.

ROZUM TEORETYCZNY I PRAKTYCZNY. PERSPEKTYWA POJEDNANIA

W odpowiedzi na drugi list swojego korespondenta i wydawcy, potraktowany jako wstęp do *Namiętności duszy*, Descartes pisze: „miałem zamiar wyjaśnić namiętności nie jako mówca, ani nawet filozof zajmujący się etyką, ale tylko jako przyrodnik”.¹³ Zapowiedź takiego właśnie traktowania namiętności mieliśmy już we wcześniejszych pracach; lecz tutaj jak gdyby finalizuje wcześniej rozpoczęty wątek.

Już w pierwszym artykule głosi tak ważną dla całości jego rozważań koncepcję „jedności działania i doznawania”. Uzgadnia ona aktywność rozumu z aktywnością zmysłów i doświadczenia. W *Medytacji VI* wyznacza ostateczną (tzn. pełną) strukturę poznawczą jako jedność tych trzech elementów. Teraz więc czysto teoretyczny dualizm duszy i ciała dotyczy bardziej metodologicznych kryteriów dzielących zjawiska na psychiczne i cielesne, niż substancjalnych wyróżników obydwu bytów. I chociaż racje rozumu teoretycznego pouczają mnie o niezależności porządku duchowego i porządku cielesnego, „obserwacja” przemawia za czymś wręcz przeciwnym, a mianowicie za jednością duszy i ciała. Na czym polega ten związek?

W *Namiętnościach duszy* Kartezjusz stwierdza w sposób jednoznaczny: „to, co w niej jest doznaniem, to w nim jest działaniem”.¹⁴ Oczywiście

¹¹ *Ibid.*, s. 117.

¹² *Loc. cit.*

¹³ R. Descartes: *Namiętności duszy*, Warszawa 1958, s. 27.

¹⁴ *Ibid.*, art. 2, s. 30.

owa jedność poznania i działania nie obala odmienności substancjalnej obydwu tych sfer, ale ją dalece ogranicza. Przenikanie obydwu tych porządków nie podważa ich swoistej autonomiczności, która sprowadza się głównie do tego, że mogą one istnieć samodzielnie. Ważne jest to zwłaszcza dla ciała, które wszystkie swoje istotne czynności czerpie z samej swej cielesnej natury. Descartes odrzuca twierdzenie, że dusza jest warunkiem życia ciała. Wartość życia jest nieodłącznym elementem materii. Różnica między ciałem żywym a martwym sprowadza się jedynie do różnicy między „należycie złożonym automatem” a automatem o zepsutym mechanizmie działania. Ciało, którego narządy funkcjonują prawidłowo jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania duszy. Zatem czynności duszy są zależne od stanów ciała w ten bodaj sposób, że wszelkie nieprawidłowości w jego funkcjonowaniu znajdują natychmiastowy wyraz w czynnościach duszy.

O jedności tych dwóch stanów istnienia świadczą namiętności, od których nie jest wolne ani ciało, ani dusza. Namiętności są swoistymi wrażeniami, którym podlegamy w ciągu całego swojego życia. Wobec tego w zakresie przeżyć intelektualnych mieszczą się także uczucia. Już zresztą w *Medytacjach* Descartes stwierdza, że „nie można powiedzieć, jakoby zdolności chcenia, odczuwania, rozumienia itd. były częściami umysłu, bo przecież to jest jeden i ten sam umysł, który chce, odczuwa i pojmuje”.¹⁵

Te wielokształtne i niesłychanie bogate wrażenia duszy decydują o naszych ludzkich postawach wobec świata. Same w sobie są więc czymś pozytywnym. Jedyne zło, które może z nich wynikać, sprowadza się do niewłaściwego ich użytkowania. Namiętności naszego umysłu dynamizują z natury statyczną strukturę rozumu, stając się swoistymi bodźcami działania. Nie jest więc rzeczą godną potępienia, że rozum posiada swoje subiektywne skłonności. Nie w nich kryje się bowiem niebezpieczeństwo dla ludzkiego działania, lecz w oddzieleniu się tych dwóch porządków: porządku rozumu i porządku uczuć. Konflikt między nimi przynosi więcej szkód niż korzyści. Namiętności dają się jednak racjonalizować. Można się więc nauczyć „opanowywać i kierować nimi tak umiejętnie, iż cierpienia, jakie one wywołują, są nader znośne, a nawet, iż się z nich wszystkich czerpie radość”.¹⁶ Uczucia rozumu teoretycznego nie podlegają jednak wartościowaniu, tak jak nie podlega wartościowaniu myślenie samo w sobie. Wartość pragnień, pożądań oraz skłonności intelektualnych powstaje na przecięciu porządku myśli i porządku ciała. Naturalnym ograniczeniem uczuć jest ciało: „gdybyśmy nie mieli ciała [...] nigdy dość nie moglibyśmy się

¹⁵ Descartes: *Medytacje...*, *Med.* VI, s. 113.

¹⁶ Descartes: *Namiętności duszy*, art. CCXII, s. 171.

oddawać miłości".¹⁷ Namietności duszy są zatem w sposób naturalny znie-
walane przez potrzeby ciała. Namietności ciała zaś winny być opanowy-
wane przez skłonności rozumu.

Człowiek we władzy swych namietności nie jest wolny. Lecz przecież naturalnym sposobem jego istnienia jest wolność i pragnienie wolności. Apologia wolności, utożsamiana zrazu z autonomią czystego rozumu, teraz pokazana jest jako akt pojednania ze sferą rozumu praktycznego. Jeśli więc śledzić strukturę myślenia kartezjańskiego od końca, to może się okazać, że owa pierwotna redukcja fenomenologiczna, konstruująca czysty podmiot, mogła być tylko zabiegiem połowicznym, jako że w rzeczywistości nie sposób oddzielić poznania od uczuć i namietności. Nie można więc uzyskać takiej sytuacji teoretycznej, w której podmiot byłby strukturą absolutnie racjonalną, bez afektów, pragnień i pożądań. Namietności, którym podlega są nieodłączną stroną tego świadomego bytu. Przeto poznanie, nawet w sferze czystego *Cogito*, jest zarówno myśleniem, czuciem, jak i pożądaniem. W rezultacie, świadomość nabiera charakteru ludzkiego. I ten moment, jak sądzę, zasługuje na szczególne podkreślenie.

Kartezjańska filozofia podmiotu dokonuje bowiem tak ważnego dla późniejszych dziejów filozofii upodmiotowienia (immanentyzacji) świadomości absolutnej. Ow podmiotowy, a ściślej rzecz biorąc, epistemologiczny punkt widzenia jest rzeczywistym odkryciem Descartes'a. Stanowi on wyraz krytycznych obrachunków autora *Medytacji* z metafizycznym substancjalizmem, w którym podmiot był istnieniem zbędnym bądź tylko instrumentalnym.

Należy pamiętać, że kartezjańska próba waloryzacji podmiotu ludzkiego jest ściśle związana z uznaniem pierwszeństwa rozstrzygnięć teorio-poznawczych przed metafizycznymi. Wiąże się to, w konsekwencji, z nadaniem podmiotowi charakteru epistemologicznego. Nie ulega przecież wątpliwości, że dla Kartezjusza *Cogito* jest synonimem doświadczenia. Można więc powiedzieć, że to epistemologiczne *Cogito* dostarcza wszelkich uzasadnień w sprawie możliwości przyjęcia istnienia oraz możliwości pogodzenia porządku myśli z porządkiem bytu.

Kartezjańska próba pojednania tych dwóch sfer (myśli i bytu, podmiotu i przedmiotu) jest jeszcze pełna wewnętrznych napięć i sprzeczności. Mimo to wyznacza ona horyzont poszukiwań przyszłej filozofii. Późniejsze systemy, takie jak: Berkeley'a, Hume'a, Kanta czy nawet Hegla, choć podejmują problem podmiotu w zgoła odmiennych perspektywach, mają z wielu względów dług zaciągnięty w przewrocie kopernikańskim Kartezjusza. W istocie bowiem wartość filozofii Descartes'a sprowadza się nie do rozstrzygnięcia, lecz właśnie postawienia problemu podmiotu.

¹⁷ *Ibid.*, art. CXLI, s. 123.

РЕЗЮМЕ

Главным предметом исследований в философии нового времени является концепция субъективизма. Хотя до сих пор бытует утверждение, что переворот в истории философии совершил Кант, сделав субъект условием познания и (в некоторой степени) существования, то в действительности этот переворот произошел значительно раньше, а его автором был Декарт.

Основная мысль настоящей статьи сводится к тому, что четкую цезуру между геологической и метафизической моделью мира и познания впервые установило картезианство. Именно поэтому крайний рационализм Декарта должен быть оценен надлежащим образом. Его концепция не столько пренебрегает ценностью чувственно-практического познания, сколько указывает на недостаточность той познавательной плоскости для создания теории действительности. Провозглашая апологию разума и ценность его познавательной силы в создании мира, Декарт дает начало великому процессу обновления философского мышления, указав при этом, что все истины, признанные теологией априорически правомочными, должны быть доказаны *cogito*. Видя в сомнении источник философствования, Декарт тем самым кладет начало традиции диалектического идеализма, заслугой которого стал отрыв от избитого эмпиризма. Задолго до Канта, Декарт понял необходимость примирения практического разума (чувственной уверенности) с теоретическим (акты когитивные). Так же как и Гегель, Декарт указывал, что настоящее мышление (философствование) начинается только тогда, когда субъект сумеет подняться над бесспорностью чувств в сферу мира понятий. Основная трудность картезианской системы сводится, однако, к тому, что попытка примирения субъекта с предметным миром совершается в познавательной плоскости, которая не диалектизирует метафизической обособленности души и тела.

SUMMARY

The concept of subjectivity is the main interest of modern philosophy. Although the first "Copernican revolution" in the history of philosophy is traditionally ascribed to Kant, who viewed the subject as a condition of cognition and (to some extent) of existence, this revolution took place in fact much earlier. Its author was Descartes.

The main issue of this paper may be reduced to the thesis that Cartesianism was first in modern times to draw a sharp demarcation line between the theological and the metaphysical model of the universe and of cognition. That is why the extreme rationalism of Descartes should be evaluated accordingly. This thesis points out that this framework is insufficient for the construction of a theory of reality. Descartes, while proclaiming an apology for reason and stressing the value of its cognitive power in the creation of the world, initiates a great process of renewal of philosophical thinking. He stresses the fact that all the truths considered as a priori legitimate by traditional theology, must be confirmed by the *Cogito*. Descartes viewed doubting as the source of philosophy and so he originated the tradition of dialectic idealism, whose merits lie in the elimination of the difficulties of narrow empirism. He was far ahead of Kant in that he perceived the necessity of reconciling practical reason (sensual certainty) with theoretical reason (cogitative acts). As did Hegel later,

Descartes pointed out that true thinking (philosophizing) begins only when the subject is able to rise above the obviousness of the senses into the sphere of concepts. The basic deficiency of the Cartesian system consists however, in the fact that the attempt to reconcile the subject with the objective world is accomplished primarily on the cognitive plane which does not dialectize the metaphysical distinctiveness of soul and body.

