

Tomasz Sieczkowski

Episteologiczny ideał wiedzy i jego odrzucenie

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 25, 151-170

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Sieczkowski
Uniwersytet Łódzki

EPISTEOLOGICZNY IDEAŁ WIEDZY I JEGO ODRZUCENIE

Niezdolny dobrać się do życia współczesnego, uczynić widzialnym i namacalnym aspekt najprostszyspraw ludzkich, niezdalny, by tłumaczyć zawilefortele umysłu obojętnego na stan łaski, w tematyce abstrakcyjnej [idiom katolicki] był jednak niedościgły; użyteczny w dysputach, w dowodach teoretycznych, w krystalizacji niepewnych komentarzy, miał, w stopniu znaczniejszym niż wszelkie inne języki, autorytet konieczny, by stwierdzać bez dyskusji wartość doktryny.

Joris-Karl Huysmans

WSTĘP – IDEA EPISTEOLOGII

Analizując przedmiotowy zakres terminu episteologia¹ usiłuję poddać analizie modelowe pojęcia epistemologiczne (w tym wypadku pojęcie wiedzy) w kontekście ich uwikłania teologicznego. Przez episteologię rozumiem taką formę filozofii poznania, w której nadrzędne funkcje epistemologiczne przypisane są Bogu. W tym znaczeniu racjonalistyczne dyskursy (przede wszystkim) kontynentalne XVII wieku są wzorcowym – choć nie jedynym – przykładem myślenia episteologicznego. Podstawowym celem tych rozważań jest pokazanie, że pojęcie Boga stanowi najwyższe pojęcie epistemologiczne, na którym i wokół którego zbudowane były fundamenty bez mała wszystkich klasycznych systemów filozoficznych XVII wieku. Bóg jest w tym kontekście gwarantem sensowności podstawowych epistemologicznych i ontologicznych pojęć filozoficznych: prawdy, korespondencji, uzasadnienia, bytu, celu itd. Dzięki niemu koncepcje filozoficzne stają się spójnymi, jednorodnymi systemami. Kategoria episteologii, odnosząca się do pojęć teologicznych organizujących

¹ Wyjaśnienie terminu jest tutaj skrótowe. O idei episteologii szerzej pisałem w rozprawie doktorskiej zatytułowanej *David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje* (UŁ 2006; promotor: prof. dr hab. Barbara Tuchańska) oraz w serii artykułów.

dyskurs filozoficzny, ma zatem charakter postsekularny. Znaczenie pojęć teologicznych dla refleksji epistemologicznej potwierdza przeprowadzona z rozmachem Humowska krytyka teologii. Jeśli bowiem, jak proponuje Hume, usuniemy z filozofii pojęcie Boga w jego wymiarze epistemicznym, to koherentny model teorii poznania traci fundament, spójność i moc eksplanacyjną².

Zaznaczę od razu, że mam świadomość narażania się na zarzut używania terminu „teologia” w nazbyt luźnym znaczeniu; że chodzi mi bardziej o to, co sam nazywam episteologią, niż o właściwą teologię, czyli naukę o Bogu, jego atrybutach, jego stosunku do stworzenia, dogmatach – w tym wypadku chrześcijańskich – i próbach ich obrony, uzasadnienia czy interpretacji. Jednakże, nawet jeśli ten zarzut jest słuszny, faktem pozostaje to, że zarówno episteologia, jak i ontoteologia, mają swoje źródła w teologii, zwłaszcza w teologii naturalnej, o której mowa tu najczęściej, i są od niej bezpośrednio zależne logicznie. Realistyczne ontologie, przedstawieniowa koncepcja wiedzy, idea fundamentalizmu epistemologicznego i zgodności wiedzy i świata, rozumienie historii i kwestia cudów są w filozoficznych wykładniach XVII i XVIII wieku pochodne względem ustaleń czysto teologicznych: wrodzonego pojęcia (istnienia) Boga i/lub jego dedukowalności z porządku stworzenia, boskiej prawdomówności, nadającej wiedzy przedmiotową ważność, nienaruszalnej dogmatyczności prawd objawionych czy porządku eschatologicznego. Kiedy piszę o teologii, mam więc na myśli nie debaty akademickich teologów, ale całą gamę teologicznych odwołań i usprawiedliwień obecną w dyskursach filozoficznych interesujących mnie myślicieli. Wątpliwości dotyczące sposobu rozumienia przeze mnie terminów „język teologiczny” i „odwołanie teologiczne” rozprasza chyba fakt, że jednego z modelowych episteologów upatruję w Benedyckie Spinozie: religijnym ateście, ale filozoficznym teście.

JEDNOŚĆ, ZUPEŁNOŚĆ I SYSTEMOWOŚĆ WIEDZY

Jednym z podstawowych elementów charakteryzujących wiedzę jest u wielkich metafizyków XVII wieku jej totalistyczny charakter. Wiedza, którą postulują jest jedna (istnieje tylko jeden prawdziwy obraz świata), zupełna (obraz ten wyczerpuje wszystko to, co możemy wiedzieć o świecie) i systemowa (obraz ten tworzy system logicznie spójny, najczęściej powiązany relacjami dedukcyjnymi); wszelka przypadkowość i cząstkowość zostaje uznana za epistemologiczny brak. Istnienie boskiego podmiotu stwórczego oznacza, że istnieje przynajmniej jeden podmiot epistemologiczny *par excellence*. Problem adekwatności naszej wiedzy względem świata rozwiązany zostaje, właściwie

² Piszę o tym obszernie w artykule „*Qui pro quo* «Dialogów», czyli pytanie o status teologii naturalnej” (Sieczkowski 2008).

jeszcze przed sformułowaniem, dzięki koncepcji metodycznej rekonstrukcji boskiej wiedzy, która jest planem stworzenia świata. Z przyjęcia tej perspektywy wynika przekonanie, że nie żyjemy w chaotycznym, poznawczo nieuporządkowanym świecie i że nasza wiedza może stać się kompletna, może składać się z powiązanych praw. Tylko taka wiedza może być uważana za ludzkie odwzorowanie wiedzy boskiej.

U Descartes'a idea zasadniczej jedności ludzkiej wiedzy znajduje doskonałą egemplifikację w znanej metaforze drzewa (zob. Descartes 1960, s. 367; "List autora do ks. Picot"), w której na organiczną całość składają się metafizyka, fizyka i „wszystkie inne nauki”. Oznacza to zasadniczy postęp w stosunku do zawieszenia pochodzącego jeszcze od Arystotelesa zakazu *metabasis*, które dla Galileusza nie oznaczało jeszcze stosowania tej samej metody np. w astronomii i etyce. Według Descartes'a natomiast, każda nauka odsyła mniej lub bardziej pośrednio do metafizyki i dlatego wszystkie należy potraktować tak samo, tj. przypisać im tę samą metodę. W *Regułach kierowania umysłem* Descartes opisuje swoje zdumienie różnorodnością metod naukowych w zależności od przedmiotu badania:

Odróżniając je [nauki – T.S.] od siebie stosownie do różnicy ich przedmiotów, sądzili, iż należy badać każdą oddzielnie i z pominięciem wszystkich innych. Pomylili się w tym oczywiście. Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza różnorodność niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca; nie ma więc potrzeby niewolić umysły jakimiś granicami.

Wszak poznanie jednej prawdy, podobnie jak wprawa w jednej sztuce, nie oddala nas od odkrycia drugiej, ale raczej pomaga nam w tym (Descartes 2002, s. 15).

Metoda gwarantuje nam przede wszystkim dostęp do treści mentalnych *cogito*, wśród nich do istoty i istnienia Boga, idei myślenia i idei rozciągłości jako archotypu rzeczy materialnych. Jedynymi pewnymi środkami zdobywania wiedzy są dedukcja („czyste wnioskowanie jednego twierdzenia z drugiego” [*tamże*, s. 19]) i intuicja („tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie można; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwie umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu” [*tamże*, s. 21]³), więc żeby systematyczny (gwarantowany przez dedukcję) charakter wiedzy był w ogóle przedmiotowy, trzeba odwołać się do pojęcia Boga. Od tego momentu wiedza jest już tylko łańcuchem

³ Dedukcja i intuicja nie są rozłączne, gdyż dedukcja zakłada intuicję w każdym ze swych kroków (por. *tamże*, s. 22).

dedukcji wywiedzionym z Boskich doskonałości, w których znajomość wyposaża nas Jego idea (zob. Descartes 1970, V)⁴.

Schemat Malebranche'a ma jeszcze bardziej teologiczny charakter: wiedza traktowana jest tam jako skutek naszej cząstkowej lektury boskiego umysłu. Jeśli dobrze odczytamy wieczne prawdy (czy bardziej precyzyjnie: idee tych prawd) z boskiego umysłu, to poprawnie odtworzymy porządek stworzenia, dzięki naturalnemu światłu gwarantującemu jasne i wyraźne ujęcie. Co więcej, systemowy charakter wiedzy jest gwarantowany bezpośrednio epistemicznej partycypacji w Bogu, o ile oczywiście błąd, będący, jak u Descartes'a, dziełem woli, a nie rozumu, nie wypaczy naszego poznania. Ideał zupełności i jedności nauk odgrywa u Malebranche'a ważną rolę, choć, w przeciwieństwie do Descartes'a, Malebranche nie wywodzi go z duszy *via* Bóg, ale bezpośrednio z Boga: „wiemy, że punkt wyjścia filozofii nie może się znajdować w *cogito* i przeczuwamy, że może on być jedynie w Bogu” (Gueroult 1955, s. 37; cyt. za: Augustyn 1973, s. 52).

Z kolei u Spinozy sam sposób konstruowania dyskursu wskazuje na systemowość i zasadniczą jedność wiedzy⁵. Wiedza ma charakter dedukcyjnego łańcucha twierdzeń, który wychodząc od najwyższej doskonałości, odzwierciedla w sposób konieczny ontologiczny porządek przyczynowy.

Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy. [...] Cokolwiek wynika formalnie z nieskończonej natury bóstwa, wszystko to wynika z idei bóstwa w tymże porządku i w tymże związku w bóstwie przedmiotowo (Spinoza 2000a, s. 502).

Co ciekawe, Spinoza zachowuje kartezjańskie oddzielenie intuicji i dedukcji, ale pisze o dwóch rodzajach intuicji. Pierwszy, *cognitio secundi generis*, dostarcza nam idei (definicji) jasnych i wyraźnych, a więc intuicyjnie pojmowanych jako niewątpliwe. Drugi rodzaj intuicji to *scientia intuitiva*, w której odnosimy wszelkie postrzegane przez nas rzeczy nie do praw przyrody, jak w poznaniu intuicyjno-dedukcyjnym, ale do Boga jako ich twórcy i przyczyny. Teza ta jest niejasna, możemy jednak przyjąć, że uwzględnienie wiedzy tego rodzaju może

⁴ Warto tu zauważyć charakterystyczne uprzywilejowanie epistemologii w stosunku do ontologii: z boskich doskonałości jesteśmy w stanie wydedukować cały porządek praw rządzących światem materialnym, choć – jeśli pominąć argument z prawdomówności Boga – możemy nie być pewni istnienia przedmiotów, które miałyby tym prawom podlegać.

⁵ Świadomie pomijam zupełność wiedzy, która w przypadku Spinozy ogranicza się do poznania całości relacji wiążących poszczególne sądy przynależące do *modi* myślenia i odniesienia ich – poprzez boską doskonałość – do przyczynowych relacji w *modi* rozciągłości. Warto jednak pamiętać, że myślenie i rozciągłość są tylko dwoma znanymi nam modusami boskiej substancji, a nie wszystkimi, które istnieją. Zupełność wiedzy jest relatywna i sprowadza się tylko do świata myślenia i odpowiadającego mu świata rozciągłości, a więc do jedyne światu danego nam w doświadczeniu.

służyć za uzasadnienie dla przedmiotowej ważności poznania intuicyjno-dedukcyjnego.

Spinozjańskie uzasadnienie musiałyby jednak najpierw objąć, zgodnie z wykładnią samej *Etyki*, aspekt teologiczny. Zgodność wiedzy i rzeczywistości gwarantowana jest bowiem przez naturę odwiecznej substancji, natomiast sama metoda geometryczna jest konsekwencją sceptycznych rozumowań z *Traktatu o poprawie rozumu* inspirowanych filozofią Descartes'a. W rozumowaniach tych sama idea bytu doskonałego służy za jedyne kryterium prawdziwości, a wobec swojej pojemności jest jedynym możliwym punktem wyjścia dla filozofii.

U żadnego z filozofów, z wyjątkiem późniejszych myślicieli w rodzaju Hegla czy Bradleya, ideał zupełności i systemowości wiedzy nie przybiera jednak takich rozmiarów, jak u Leibniza. Leibniz charakteryzuje wiedzę na dwóch płaszczyznach: epistemologicznej i metafizycznej. Epistemologicznie wiedza ma strukturę dowodową, a dowodów ma dostarczyć jedna metoda (wzorowana na matematycznej) wspólna wszystkim naukom (zob. Leibniz 1969, s. 69-71). Epistemologiczna charakterystyka wiedzy wiąże się z Leibnizjańskim projektem *characteristica universalis*, filozoficznego języka uniwersalnego, systemu konwencjonalnych znaków, za pomocą którego da się wyrazić wszystko, co może wejść w obszar wiedzy⁶. Twierdzenia konieczne są częściami wiedzy (muszą być prawdziwe na mocy swojej analityczności), zaś wiedza jest kompletną siecią twierdzeń spojonych dedukcyjnymi rozumowaniami. Dedukcja ma pozwolić na ostateczne sprowadzenie prawd pochodnych do prawd pierwotnych „za pomocą rozbioru pojęć”, czy też „dowodzenia *a priori*” (Leibniz 1969, s. 87). Epistemologia Leibniza odsyła zatem do pierwotnych zasad wszelkiego myślenia w ogóle, do zasady tożsamości i niesprzeczności oraz zasady racji dostatecznej, które stanowią logiczny fundament nadający poznaniu status wiedzy. Jedność wiedzy zostaje zagwarantowana przez możliwość udowodnienia wszystkich prawd faktycznych (przypadkowych), a więc syntetycznych, za pomocą zasady racji dostatecznej, dzięki której stają się one również konieczne, jak prawdy analityczne. Sugestia z *Monadologii*, że racje prawdziwości zdań syntetycznych najczęściej nie są nam znane (Leibniz 1969, s. 303), prowadzi bezpośrednio do konieczności uznania boskiego podmiotu wiedzy, dla którego, niczym dla demona Laplace'a, wszystkie prawdy mają ten sam analityczny i konieczny charakter⁷. Pojęcie prawdy faktycznej ogranicza się więc do wiedzy rozpatrywanej z perspektywy podmiotu ludzkiego. Na tym nie kończą się teologiczne odwołania Leibnizjańskiej koncepcji wiedzy. Pojawiają się one także w objaśnieniu statusu prawd rozumowych, będących podstawami naszej

⁶ O projekcie *characteristica universalis* i jego późniejszych losach zob. (Hensoldt 2004, s. 111-139).

⁷ Wobec możliwości przeprowadzenia nieskończonej ilości kroków w rozumowaniu.

wiedzy. Najpoważniejszą trudność generuje teza, że prawdy rozumowe nigdy nie są sądami egzystencjalnymi, lecz dotyczą czysto logicznej możliwości (poprawności) sądu. Jedynym wyjątkiem jest teza „Bóg istnieje”. W liście do Coste’a (1707) czytamy:

Prawdą konieczną jest to, że Bóg istnieje, że wszystkie kąty proste są równe między sobą itd., prawdą przypadkową natomiast – to, że ja sam istnieję i że w naturze istnieją ciała ukazujące kąt prosty faktycznie (Leibniz 1969, s. 269).

Sąd „Bóg istnieje” jest absolutnie konieczny w tym sensie, że nie jest zrelatywowany do ludzkiego podmiotu poznającego, a zarazem ma charakter egzystencjalny. To w nim właśnie wiedza jako system zdań analitycznych i nieskończone analitycznych (syntetycznych) znajduje uzasadnienie. Istnienie Boga pozwala usprawiedliwić systemowy i zupełny charakter wiedzy postulowany przez Leibniza – i bez znaczenia jest tu to, że prawdy faktyczne zawsze będą dla ludzi aposterioryczne⁸.

* * *

Wiedza ma dla metafizyków XVII wieku charakter uprzywilejowany względem wszystkiego oprócz boskiego istnienia. W świecie ukryte jest boskie myślenie, którego cząstkową formą Bóg obdarzył nasze umysły. Ze stałości Boga możemy wywieść *a priori*, że stworzył świat według planu i porządku, a nie dzięki serii chaotycznych i sprzecznych ze sobą decyzji. Aczkolwiek doświadczenie zmysłowe odgrywa w poznaniu rolę istotną, kształt naszej wiedzy determinuje ostatecznie tylko poznanie rozumowe, ponieważ tylko ono posiada uprzywilejowany dostęp do inteligibilnej przyrody⁹. Postaci, jaką przybiera wiedza, nie determinują nasze przeżycia mentalne czy zmysłowe doznania, wiedza nie jest wtórna względem strumienia naszego doświadczenia. Ma charakter pierwotny i świat empiryczny istnieje w relacji do niej. Rzeczy są „wcieleniami” wiedzy boskiej, która sama w sobie tworzy systemową jedność. Systemowość, o której piszą Descartes czy Leibniz, nie jest zatem antropomorficznym postulatem, ale odwieczną własnością wiedzy.

⁸ Warto zwrócić uwagę, że wobec niezwykle trudnej do rozwiązania Humowskiej kwestii podziału zdań na analityczne i syntetyczne, którą podejście Leibniza antycypuje, rozwiązanie teologiczne jest bodaj jedynym, które potrafi się zmierzyć z tą trudnością. Zaangażowanie przez Leibniza tego kalibru aparatu metafizycznego pokazuje, jak wysoki jest stopień owej trudności.

⁹ Wymaga to oczywiście posunięć, które przez krytyków mogą zostać uznane za rozwiązania *ad hoc*. U Leibniza przejście od prawd rozumowych (koniecznych metafizycznie) do prawd fizyki (koniecznych fizycznie) wymaga uznania zasady racji dostatecznej, u Descartes’a – przyjęcia istnienia doskonałego Boga.

PROBLEM KRYTERIUM PRAWDZIWOŚCI

Podobnie jak w przypadku metody (zdobywania wiedzy niepowątpiewalnej), także i w przypadku kryterium prawdziwości Kartezjańskie ustalenia mają charakter podstawowy i są często naśladowane.

Prawdziwość jest dla Descartes'a cechą sądu wydanego na podstawie jasnego i wyraźnego ujęcia rzeczy¹⁰. Owo jasne i wyraźne (*clarae et distinctae*) ujęcie wynika z bezpośredniego (intuicyjnego) uchwycenia idei i znajduje swoje ugruntowanie w 'przyrodzonym świetle rozumu'. Owo światło wyklucza wszelkie wątplenie:

Wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez przyrodzone światło rozumu (jak np. że stąd, że wątplię, wynika, że istnieję itp.), żadną miarą nie może podlegać wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna [miara – T.S.], której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu rozumu i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą (Descartes 2001, s. 60).

Pomijając pewną niedoskonałość tego uzasadnienia („ufam temu kryterium, gdyż nie znam innego, któremu ufałbym przynajmniej w tym samym stopniu”)¹¹, możemy stwierdzić, że informuje nas ono jednoznacznie, że jasność i wyraźność wypływają z samej konstytucji rozumu, czy też może z jego uprzywilejowanej funkcji epistemicznej¹². *Lumen naturale*, najdoskonalsze narzędzie poznawcze, wyznacza kryterium prawdziwości, którego restrykcyjne przestrzeganie gwarantuje uzyskanie w procesie poznawczym wiedzy pewnej. Co więcej, szereg idei jasnych i wyraźnych tworzących Kartezjańską jednię wiedzy dedukcyjnej¹³, pozwala traktować owo kryterium jako przechodnie, tj. „rozsiewlające” cały szereg. Kryterium jasności i wyraźności wiedzy nie jest zatem rodzajem technicznej matrycy rozpoznawania, lecz naturalną zdolnością. Jest to kryterium absolutne i konieczne, ugruntowane w świetle naturalnym. Od ideału wiedzy powszechnej i koniecznej dzieli nas tylko krok.

Ten rodzaj uzasadnienia nie jest jednak wystarczający. To prawda, że hipoteza boga-zwodziela zostaje przewyciężona w akcie *cogito*, ale samo kryterium jasności i wyraźności jest w nim jedynie rozpoznane, a w metodzie jest założone. Jego epistemicznie fundamentalny status zagwarantować może

¹⁰ Widać to na podstawie pierwszego prawidła metody, a także na podstawie rozważań zamieszczonych w *Medytacjach* (zob. np. Descartes 2001, s. 78).

¹¹ Ten mały defekt sprawia tylko, że konieczność odwołania teologicznego jest tym bardziej niezbędna, skoro immanentne rozumowi środki nie są wystarczające, by ustanowić kryterium niepowątpiewalne.

¹² Zwracam uwagę, że określenia „jasność i wyraźność” ujmowania oraz „naturalne światło rozumu” jako bezpośrednie źródło tego ujmowania, opierają się na tej samej naocznościowej metaforze.

¹³ „[Przez dedukcję] rozumiemy to wszystko, co daje się wysnuć z koniecznością z jakichś innych rzeczy poznanych w sposób pewny” (Descartes 2002, s. 22).

jedynie Bóg. Fragment, w którym Descartes *explicite* uzasadnia ważność metody przez odesłanie do danej nam przez Boga zdolności, jest tutaj oczywiście kluczowy¹⁴.

Tej ostatniej kwestii warto przyjrzeć się bliżej. Rozważając pojęcia jasności i wyraźności, Charles S. Peirce napisał o Descarcie, iż ten „doszedł do wniosku, że podstawowym warunkiem nieomyłności musi być jasność. To, że jakieś pojęcie może wydawać się jasne nie będąc nim w rzeczywistości, nie przyszło mu do głowy” (Peirce 1997, s. 74). Teksty Descartes’a mogą prowokować do takich stwierdzeń. Wystarczy wspomnieć o tym, że kryterium jasności i wyraźności jest arbitralnie założone w metodzie jako jednoznaczna zasada akceptacji. Niemniej jednak Descartes miał świadomość trudności, o zignorowanie której oskarża go Peirce, i aby trudność tę rozwiązać, wykorzystał model odniesienia teologicznego. Kwestia dotyczy oczywiście obiektywności (przedmiotowej ważności) treści mentalnych postrzeganych jasno i wyraźnie. Według Descartes’a, te przedstawienia, które są postrzegane jasno i wyraźnie, są prawdziwe, tzn. ich przedmioty (to, co reprezentowane) istnieją i odpowiadają temu, co jest zawarte w pojęciu (np. wszelkie doskonałości realnie istnieją w Bogu jako jedynym desygnacie pojęcia istoty doskonałej). Stanowisko takie wymaga uprawnomocnienia, a jedynym uprawnomocnieniem jest odwołanie teologiczne: jasność i wyraźność, czyli zdolność adekwatnego poznania, są nam dane dzięki światłu naturalnemu („przyrodzonemu światłu umysłu”), ale to nie oznacza jeszcze, że subiektywna oczywistość jest miarą prawdziwości. Musi nią wszakże być, w przeciwnym bowiem razie Bóg byłby zwodzicielem, wszczepiającym w nasze umysły zdolność, którą bierzemy za umiejętność odróżniania prawdy od fałszu, choć w rzeczywistości jest tylko zdolnością wyrażania naszych subiektywnych preferencji i przeświadczeń (Descartes 1960, s. 22).

Możemy uznać powyższe ustalenia za nazbyt arbitralne i wziąć pod uwagę chociażby wysuwane wobec Kartezjańskiej metody krytyczne argumenty Bayle’a i Arnaulda, ale mimo to okaże się, że konieczność ugruntowania wartości wiedzy w Bogu jest niepodważalna. Nie posiadamy bowiem żadnej wiedzy, o ile nie zakorzenimy jej w Bogu. *Cogito* zaopatruje nas co prawda w stwierdzenia typu „ja wątpię, ja myślę” i „jestem rzeczą myślącą”, ale ich nieprzekraczalnie subiektywny charakter z góry przekreśla możliwość uczynienia z nich źródłowych podstaw wiedzy intersubiektywnej i powszechnej. *Cogito*

¹⁴ Teologiczne usprawiedliwienie kryterium epistemologicznego znajduje taką oto eksplikację w *Zasadach filozofii*: „przyrodzone światło rozumu, czyli zdolność poznawania dana nam przez Boga nie może nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile tylko został uchwycony przez nią samą, tzn. o ile uchwycony został jasno i wyraźnie. W przeciwnym bowiem razie zasługiwałby Bóg na to, by go nazwać zwodzicielem, gdyby nam dał tę zdolność zdradziecką i fałsz biorącą za prawdę” (Descartes 1960, s. 22). Oznacza to, że oczywistość, oparta na jasności i wyraźności idei, nie stanowi probierza prawdy, o ile nie odniesiemy jej do prawdziwości Boga.

daje nam zatem kryterium prawdziwości własnej oraz składowych idei. Nic więcej. *Cogito ergo sum*, jak pisze Descartes, jest prawdą tylko „ilekroć je pojmuję bądź wypowiadam” (Descartes 2001, s. 49), a zatem jest prawdziwe wyłącznie w odniesieniu do mojego temporalnego istnienia. Bez idei Boga niemożliwa byłaby jakakolwiek niepowątpiewalna wiedza mająca odniesienie przedmiotowe. Idea mnie samego jako duszy jest, jak powiedziałem, wiedzą w bardzo wąskim znaczeniu terminu, natomiast geometrycznie rozumiana idea rozciągłości nie wytrzymuje wciąż obowiązującego testu *malin génie*. Idea Boga, a właściwie Bóg z niej wywiedziony, ugruntowuje ostatecznie kryterium prawdziwości, pozwala odrzucić hipotezę demona, i daje możliwość oraz konieczność wiedzy jako takiej – intersubiektywnej, powszechnej, koniecznej i niezależnej od podmiotu.

Takie ujęcie usuwa zdziwienie, które może budzić Kartezjańska teza o niemożliwości zdobycia wiedzy przez ateistę. „Ateusz – pisze Descartes – może jasno poznać, iż trzy kąty trójkąta równają się dwóm prostym”, ale „jego poznanie nie jest prawdziwą wiedzą, gdyż żadnego poznania, które można uczynić wątpliwym, nie należy nazywać wiedzą. A skoro o tym [kimś] zakłada się, że jest ateuszem, nie może [on] być pewny tego, że nie ulega złudzeniom nawet w tych rzeczach, które wydają mu się najoczywistsze” (Descartes 2001, s. 138)¹⁵. Ateista nie może posiadać wiedzy, ponieważ – i to jest argument rozstrzygający niniejsze rozważania – czysto epistemologiczne kryterium jasności i wyraźności ujęcia nie pozwala rozstrzygnąć kwestii wartości wiedzy bez wcześniejszego obalenia hipotezy demona.

Richard Popkin skomentował niemożliwość skonstruowania świeckiego wzorca pewności w następujący sposób:

[N]iezależnie od tego, jakich prawd ateista jest świadom [np. prawd matematycznych – T.S.], nigdy nie może mieć zupełnej pewności, że są prawdziwe, skoro nie potrafi, niezależnie od tego, jak mocno by próbował, odrzucić przypuszczenia, że jest oszukiwany. Nie istnieje żadna świecka podstawa czy gwarancja pewności. W świeckim świecie zawsze istnieje straszliwa groźba demonicznego zwodzenia, nawet w najbardziej oczywistych sprawach. Zatem, w świecie bez Boga, każda „prawda” uważana będzie za wątpliwą i żadna prawdziwa i pewna wiedza (*vray & certaine science*) nie zostanie odkryta. Jedyne Bóg może rozproszyc nasze wątpliwości, o ile nie jest zwodzicielem. Tylko Bóg może zagwarantować, że prawdy matematyki i fizyki są w naszych umysłach czymś więcej, niż pozorami prawdy (Popkin 1964, s. 193).

¹⁵ Nie powinno zaskakiwać, że w kontekście społecznym niemal tak samo argumentował będzie jego epistemologiczny antagonista, John Locke: „tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość” (Locke 1963, s. 65).

Trudno się dziwić, że rozumowe kryterium jasności i wyraźności jako probierz prawdziwości przyjęło się w myśli racjonalistów XVII wieku. Co prawda, fideiści i sceptycy, idąc za Agryppą, odrzucali możliwość wskazania kryterium (gr. κριτέριον – reguła, miernik, probierz) prawdy (zob. np. Huet 1959, s. 140-143), ale zarówno Malebranche i Spinoza¹⁶, jak i Ralph Cudworth, przejęli ten aspekt teorii Descartes’a bez większych modyfikacji¹⁷. Tym, co odróżnia ich od dogmatyków jest fakt, że ich opis kryterium uwzględniał już sceptyczną krytykę. Poznanie jasne i wyraźne może – według nich – dotyczyć tylko tego, w co nie można zwątpić.

Nieco inaczej ma się rzecz z Leibnizem, którego wywód jest o wiele bardziej skomplikowany, pomimo zachowania, a nawet rozszerzenia kartezjańsko-spinozjańskiego dedukcyjnego ideału wiedzy. Z jednej strony, Leibniz zdaje się akceptować bez zastrzeżeń kartezjańskie pojęcie jasności i wyraźności¹⁸, z drugiej zaś, mówi o „racji” jako o „przyczynie nie tylko naszego sądu, ale samej prawdy” (Leibniz 2001, s. 419). W dedukcyjnym systemie wiedzy, racjami poszczególnych prawd rozumowych (koniecznych) będą oczywiście prawdy pierwotne, mające swoje źródło wyłącznie w rozumie (Leibniz 2001, s. 53), czyli prawdy, których nie można dowieść na podstawie czegoś bardziej pierwotnego. Są to prawdy tożsamościowe, których zaprzeczenie implikuje sprzeczność i które chwytemy dzięki samej tylko sile rozumowej intuicji („naturalnej światłości”) (zob. Leibniz 1969, s. 259). Ich kryterium prawdziwości leży w nich samych i w naturze władzy, dzięki której je sobie uświadamiamy. Leibniz prawie nigdzie nie pisze o „jasności” bądź „wyraźności” ich ujmowania; domniemana psychologiczność takiego ujęcia stałaby przypuszczalnie w sprzeczności z Leibnizjańskim panlogizmem. Jak pisze Tuchańska, „w Leibnizjańskiej koncepcji to, co wrodzone, jest po prostu wiedzą z samej swojej natury, samo przez się pełni funkcję przedstawiającą, a więc fakt ten nie wymaga żadnego epistemologicznego uzasadnienia. Do uznania przedmiotowej ważności wiedzy demonstratywnej wystarczy rozpoznanie, dzięki zawartej w podmiocie idei Boga, że wiedza ta przedstawia boskie prawdy, będące zarazem prawdami świata rzeczy” (Tuchańska 1995, s. 49). Racja wszelkich sądów prawdziwych sprowadza się więc, odpowiednio dla prawd rozumowych i faktycznych, do dwóch zasad, o których czytamy w §§ 31 i 32 *Monadologii*:

¹⁶ Spinoza podzielał pogląd Descartes’a w kwestii niedostępności wiedzy dla ateistów, tyle że w jego przypadku chodziło o specyficzny ateizm filozoficzny.

¹⁷ Na pewne różnice w rozumieniu jasności i wyraźności jako kryterium prawdy u Malebranche’a i Descartes’a zwraca uwagę (Augustyn 1973, s. 65).

¹⁸ Zob. np. (Leibniz 2001, s. 210-218). Zakładam, że jasność i wyraźność może według Leibniza przysługiwać ideom, ale nie zdaniom o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Inna sprawa, czy każdej idei nie da się przetransponować na takie zdanie.

Rozumowania nasze opierają się na *dwóch wielkich zasadach*: na *zasadzie sprzeczności*, na mocy której osądzamy jako *falszywe* to, co jest sprzecznością objęte, i jako *prawdziwe* to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne.

Opierają się one także na *zasadzie racji dostatecznej*, na mocy której stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane (Leibniz 1969, s. 303).

Jak widać, zasady te są logicznie wcześniejsze od wszelkich prawd i stanowią fundament Leibnizjańskiej teorii wiedzy. Mają oczywiście charakter wrodzony, ale bezwarunkowo obowiązują również Boga (monadę doskonałą). Są zatem fundamentem wszelkiej możliwej racjonalności. W przypadku monady ludzkiej racjonalność ma postać demonstratywną, tj. nie jest dostępna we wszystkoobejmującym akcie intuicji, lecz ma charakter ciągu rozumowań, opartych na intuicyjnie danych zasadach fundamentalnych. I aczkolwiek można byłoby mieć uzasadnione wątpliwości, czy analityczność prawd jest wystarczającym warunkiem ich konieczności, powszechności i obiektywności, to właśnie owo racjonalne „światło naturalne” służy ostatecznie za jedyne możliwe kryterium prawdziwości.

Teologiczno-metafizyczny manewr – który opisałem, analizując Leibnizjańską koncepcję jedności wiedzy – pozwala sprowadzić do wspólnego mianownika prawdy rozumowe i faktyczne, czyniąc z tych drugich „prawdy nieskończenie konieczne”, niedostępne podmiotowi ludzkiemu, ale tworzone w aktach poznawczych monady boskiej, której odwzorowaniem jest ludzka dusza (por. Tuchańska 1995, s. 49). Przeszkoda, polegająca na niewyraźności poznania zmysłowego, została w ten sposób usunięta, a spełniony ideał systemowości i zupełności – wobec przeprowadzenia dowodu na istnienie Boga – dostarczył wystarczającego uzasadnienia. Trudność określenia pozallogicznego kryterium wiedzy została usunięta – bez szkody dla samej wiedzy – dzięki teologicznemu pojęciu systemowości, a także dzięki koncepcji wielości światów możliwych.

KWESTIA USPRAWIEDLIWIENIA

Powyższe rozważania dotyczące wiedzy i kryterium wartościowego poznania odsyłają w bezpośredni sposób do kwestii usprawiedliwienia. Samo kryterium wymaga usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie to jest w przypadku metafizyków XVII wieku zawsze teologiczne, jedynie u Leibniza ma charakter tyleż teologiczny, co logiczny.

Dla Descartes’a i Malebranche’a Bóg jest jedyną instancją uzasadniająca ważność obiektywnej wiedzy i poznania, choć usprawiedliwienia, które budują, ulokowane są na dwóch różnych poziomach. Wobec niemożliwości ukonstytuowania wiedzy obiektywnej w akcie *cogito*, dowiedzenie istnienia Boga,

a następnie odczytanie z jego doskonałości epistemicznego porządku stworzenia jest konieczne, aby zobiektywizować wiedzę aprioryczną i dedukcyjną. Co więcej, Descartes teologicznie sankcjonuje raz obrane kryterium oczywistości, nadając mu bezdyskusyjną ważność. Mógłby oczywiście, jak sugeruje Peirce¹⁹, bardziej doprecyzować owo kryterium, ale wówczas zbytby byłyby następujące po destrukcyjnym sceptycyzmie etapy kartezjańskiej konstrukcji, mianowicie ukonstytuowanie umysłu jako myślącego podmiotu epistemologicznego, wyposażonego w trafne i wystarczające narzędzia, czyli intuicję intelektualną oraz dedukcję, a przede wszystkim modelowanie ludzkiego umysłu oraz ludzkiej wiedzy na wzór umysłu boskiego i wiedzy boskiej. Jeśli jednak, jak Malebranche, zakwestionujemy możliwość jasnego i wyraźnego uchwycenia naszej duszy²⁰, to nie mamy innego wyjścia, jak tylko przyjąć jeszcze bardziej teologiczne usprawiedliwienie wiedzy, mianowicie koncepcję widzenia rzeczy w Bogu. U Malebranche'a zatem, podmiot odczytuje boską *episteme* w postaci prawd wiecznych bezpośrednio z boskiego umysłu. Koncepcja ta stanowi wystarczającą przesłankę, by uznać tę część wiedzy za obiektywną, powszechną i konieczną, zaś drugą część, za co najwyżej prawdopodobną. Podobnie jak w przypadku Descartes'a, u Malebranche'a wiedza dotycząca istnienia ciał zewnętrznych nie może zostać uzyskana bez uznania istnienia Boga.

Ten sam rodzaj usprawiedliwienia, nawet jeśli czysto werbalny, odnajdujemy w stanowiskach Galileusza i Spinozy. Jeśli wiedza o świecie nie ma być przypadkowa, to nie wystarczy, aby miała charakter ścisły (matematyczny). Sama matematyka (prawdy matematyki podane w wątpliwość przez hipotezę istnienia *malin génie*) musi zostać ugruntowana w Bogu, co czynią zarówno Descartes, jak i Galileusz. Ten drugi pisze (rozważając ekstensywną, czyli cząstkową, oraz intensywną, czyli doskonałą, drogę poznania):

[U]mysł ludzki poznaje, zdaniem moim, niektóre zagadnienia tak doskonale i z taką absolutną pewnością, jaką posiada tylko przyroda. Takimi są właśnie czyste nauki matematyczne, a więc geometria i arytmetyka – w których rozum boży zna nieskończenie większą liczbę prawd – gdyż zna je wszystkie – jednak w tych niewielu znanych rodzajowi ludzkiemu mieści się według mnie poznanie równe bożemu w obiektywnej pewności (Galileusz 1953, s. 109).

Niezależnie więc, czy przyjmiemy, że Galileusz kieruje się intencją humanistyczną (głosząc chwałę ludzkiego umysłu), czy też autentycznie wierzy w doskonałość poznawczą Boga, ugruntowanie matematyki, które przyjmuje, ma charakter teologiczny²¹, i dzięki niemu może Galileusz w odniesieniu do

¹⁹ I jak czyni Peirce na swój własny użytek. Jest wszakże jasne, że propozycje Peirce'a byłyby bezużyteczne dla kartezjańskiego aprioryzmu.

²⁰ „Wiemy o duszy tylko to, co postrzegamy jako zachodzące w nas” (*De la recherche de la vérité*, III, 2, 7, 4).

²¹ Tj. wzorcem wiedzy jest w nim boska doskonałość poznawcza.

części wiedzy ludzkiej używać przymiotników typu „obiektywny”, „doskonały”, „absolutny” etc.

* * *

Co ciekawe, nawet filozofia tęskniącego za obiektywizmem Descartes'a rozplywa się w probabilizmie i to bynajmniej nie w wyniku krytyk zasadności jego tez epistemologicznych (Bayle, Arnauld), ale... z powodu Kartezjańskiej koncepcji Boga. Podobnie jak Robert Boyle i – jak się zdaje, George Berkeley – Descartes pojmuje Boga w kategoriach skrajnie woluntarystycznych, co oznacza, że porządek stworzenia, odtwarzany przez nas w porządku wiedzy, nie jest absolutnie konieczny, lecz jego racja zrelatywizowana jest do woli Boga. Oznacza to, jak wykazuje za Hackingiem Tuchańska, że

[u]świadomiwszy sobie tę prawdę musimy pogodzić się z tym, że dla człowieka wszelka wiedza pozostaje hipotetyczna. Sama natura wiedzy i poznania nie pozwala nam uwolnić się od podejrzeń, że błędnie zrekonstruowaliśmy boskie dzieło stworzenia. Metoda poznania jedynie osłabia naszą niepewność, ponieważ wprawdzie uznanie pewnych prawd jawi nam się jako absolutnie konieczne, jeśli wcześniej przyjęliśmy inne prawdy, lecz każdy ich ciąg jest tylko jedną z dających się wymyślić opowieści (Tuchańska 1995, s. 47).

Tuchańska zaznacza dalej zasadniczą różnicę między Descartes'em a Leibnizem, akcentując, po pierwsze, skrajnie absolutystyczny i obiektywistyczny charakter epistemologii tego drugiego, oraz, po drugie, uzależnienie woli i mocy Boga od prawd i zasad logicznie od nich wcześniejszych. W konsekwencji, teoria wiedzy Leibniza jest „mocniejsza” – absolutnie konieczna i powszechnie ważna. Uwaga ta wymaga pewnego komentarza.

Konstruowana przez Descartes'a teoria wiedzy, mająca ewidentnie subiektywistyczne źródło, rości sobie prawo do obiektywności i powszechności; opisywany za jej pomocą świat nie jest mgławicowym, nieuporządkowanym strumieniem percepcji, lecz uporządkowaną strukturą praw. To prawda, że akty boskiej woli nie są zdeterminowane przez te prawa – co oznacza, że możemy obudzić się w świecie, „w którym prawdziwe byłyby aksjomaty geometrii Euklidesa, natomiast twierdzenie Pitagorasa byłoby fałszywe” (Hacking 1986, s. 53), ale mamy prawo do podwójnie usprawiedliwionego przeświadczenia, że w takim świecie się nie obudzimy. Jednego usprawiedliwienia dostarcza boska prawdomówność, drugiego – boska stałość, obie wywiedzione z tej samej zasady doskonałości, którą odnajdujemy w idei Boga (kontemplacja tej idei stanowi nasz jedyny dostęp do Boga, pomost między stworzeniem a Stwórcą).

U Leibniza trudności nie są bynajmniej mniejsze niż u Descartes'a. O ile bowiem subiektywistyczna metoda Descartes'a pozwala podmiotowi odkrywać przesłanki wiedzy pewnej (apriorycznej) w nim samym i tylko w nim, o tyle Leibniz ujmuje wiedzę obiektywistycznie, patrzy na nią z zewnątrz podmiotu,

a to rodzi naturalne pytanie o status obiektywistycznego opisu. Odpowiedzią na nie są oczywiście zasady uprzednie względem całości poznania. Jeśli poznanie jest – przynajmniej potencjalnie – w zupełności aprioryczne w szerokim rozumieniu terminu, to zasady muszą być absolutnie analityczne. Warunek ten spełniony jest w przypadku zasady tożsamości i zasady sprzeczności, ale nie jest spełniony w przypadku zasady racji dostatecznej. Kwestia statusu zasady racji dostatecznej warta byłaby szczegółowego omówienia, na które, niestety, brak tutaj miejsca²².

Reasumując, metafizyka Leibniza pozwala mu wprawdzie skonstruować model wiedzy koniecznej w sposób absolutny, ale pytanie o status tej konstrukcji odsłania podstawową trudność: jeśli pierwotne prawdy rozumowe są logicznie równorzędne z rozumem boskim, to muszą się same usprawiedliwiać, czyli muszą być oczywiste, pewne i konieczne same przez się, albo nie można zbudować dla nich usprawiedliwienia.

RELIGIJNO-ETYCZNY IDEAŁ WIEDZY

Jak łatwo się przekonać, metafizyka XVII wieku jest mocno związana z fundamentalistyczną i absolutystyczną etyką. Na wyniki dociekań epistemologicznych patrzy się w świetle wartości, które mają charakter etyczny. Skoro Bóg jest gwarantem nie tylko prawdy (wiedzy jako poznania przedmiotowego), ale przede wszystkim rzeczywistego bytu przedmiotów poznania, tworzącego świat zewnętrzny, z którym wiąże nas moralna obligacja, to owego związku prawdy i dobra nie sposób w tej myśli oddzielić.

Nie znaczy to oczywiście, że według Descartes'a czy Leibniza wiedza służyła jedynie spełnieniu teologicznego ideału; każdy z nich widział ewidentne korzyści praktyczne, wypływające z prawidłowego odczytania struktury świata. Jednak podstawowym kontekstem, w którym funkcjonuje w XVII wieku ideał wiedzy, jest kontekst teologiczno-etyczny. Najwyższą formą wiedzy nie jest prawidłowe odcyfrowanie matematycznej struktury stworzenia ani nawet podziwianie doskonałego porządku świata, lecz intelektualna kontemplacja porządku wiedzy, dzięki której w jedyny dostępny nam sposób partycypujemy w boskiej dobroci. Owo kontemplacyjne rozumienie wiedzy jest doskonale widoczne u Leibniza. Co prawda Bóg stworzył świat uporządkowany co do wagi, miary i liczby (*pondere, mensura, numero*) (zob. Leibniz 1969, s. 292), ale naukowa reprodukcja tej struktury w postaci matematycznego przyrodznawstwa sama nie stanowi jeszcze miłości do Boga. W krótkim, cytowanym już wcześniej, tekście *De vera methodo philosophiae et theologiae* (1640) Leibniz

²² Warto byłoby się zastanowić na przykład nad stosunkiem zasady racji dostatecznej do zasady doskonałości, skoro obie odgrywają główną rolę w procesie stwórczym i determinują boską wolę.

krytykuje tych, którzy „pisali o prawach ruchu z matematyczną powagą”, dodając, że „takich zaś, którzy okazywaliby równą dokładność wobec wymagających zadania tajemnic myślenia, nie ma” (Leibniz 1994, s. 22). Innymi słowy, jak sugeruje Leibniz, właśnie ów brak zainteresowania problematyką epistemologiczną i metafizyczną jest jedną z przyczyn ateizmu. Moc rozumu epistemicznego odsyłać musi, zdaniem Leibniza, do „wieczystych praw” i „swego rodzaju obcowania z Bogiem”²³. Penetracja własnego umysłu (rozumu) jest kluczem nie tylko do zrozumienia tajemnicy świata zewnętrznego i jego matematycznie wyrażonych praw, ale przede wszystkim pozwala – co prawda ułamkowo – pojąć boską doskonałość, wskazującą na celowe ustrukturywanie świata. Bez wahania można więc przyjąć, że określenie teofilozofia dość dobrze oddaje istotę filozofii Leibniza (por. Perzanowski 1994).

Bliźniaczo – przynajmniej pod względem emocjonalnego natężenia – brzmią słowa Malebranche’a i Spinozy. Dla tego drugiego wiedza jest dobrem *sensu stricto* i powinno się ją rozpatrywać wyłącznie w kontekście etycznym. Co prawda cały świat da się opisać w kategoriach przyczynowości sprawczej, ale ideału wiedzy nie można potraktować w podobny sposób, gdyż ma on charakter teleologiczny, etyczny i teologiczny. Zwieńczeniem wszelkiego poznania (w *Traktacie o poprawie rozumu* Spinoza wymienia cztery jego stopnie, w *Etyce* trzy) jest „rozumowa miłość Boga”²⁴. W *Traktacie o poprawie rozumu* czytamy, że „umiłowanie rzeczy wiecznej i nieskończonej nasycza duszę samą tylko radością, ta zaś wolna jest od wszelkiego smutku, i jej właśnie należy sobie życzyć i poszukiwać jej ze wszystkich sił” (Spinoza 2000b, s. 431). Owa rozumowa miłość Boga „wynika koniecznie z natury umysłu”, ponieważ „treść naszego umysłu polega wyłącznie na wiedzy, której zasadą i podstawą jest bóstwo” (Spinoza 2000a, s. 656).

Źródłem takiego rozumienia wiedzy jest z pewnością fakt, iż dla wszystkich myślicieli zaangażowanych religijnie poznanie ma charakter odwrotny, a nie kreacyjny. Ani według Descartes’a, ani według Leibniza, ani według Spinozy, wiedzy się nie tworzy, ale się ją zdobywa, odkrywa. Poznawcza partycypacja w boskości to przede wszystkim odkrycie zasad i praw, w które Bóg wyposażył świat i/lub które przyświecały mu podczas jego tworzenia. Ponieważ wszyscy ci myśliciele zakładają możliwość przynajmniej częściowego dostępu do rezerwuaru wiedzy wiecznej, wiedza jest dla nich zawsze skorelowana z dobrem i doskonałością. Być może jest również dziełem sztuki, ale nigdy sztuki ludzkiej.

²³ Leibniz 1969, s. 292. Leibniz pisze w tym fragmencie, że „wszystkie duchy, zarówno ludzie jak i duchy wyższe (...) są członkami Państwa Bożego, tzn. państwa najdoskonalszego, założonego i rządzonego przez największego i najlepszego z monarchów”.

²⁴ Zwracam uwagę, że konsekwencją takiej tezy jest – podobnie jak w przypadku Descartes’a – uznanie, iż ateista nie może posiadać wiedzy, choć przypuszczalnie ateistę według Descartes’a od ateisty według Spinozy różni bardzo wiele.

Z DRUGIEJ STRONY KANAŁU

Empirystycznie zorientowani filozofowie brytyjscy zastąpili ideał konieczności, powszechności i ogólności wiedzy gwarantowanej jasnością i wyrażnością ujęcia przedmiotu regulatywną ideą hipotetycznego prawdopodobieństwa, wynikającego z empirycznej stwierdzalności. Nie pozwoliło to na zachowanie ideału pewności w odniesieniu do wiedzy dotyczącej przyszłości²⁵, gdyż transcendentny gwarant prawomocności wiedzy nie istnieje. Stąd Humowska niepewność dotycząca istnienia „świata zewnętrznego”; filozofia Szkota nie przewyższa bowiem kartezjańskiego problemu *malin génie*, bądź – używając nowszej metafory – szalonego naukowca i mózgow w naczyniu. Nie wydaje się wszakże, by fakt ten szczególnie Hume’a bulwersował, skoro praktycznie zorientowane przesvědzenie, opierające się na pojęciu subiektywnej pewności, jest „życiowym przewodnikiem”, mimo że nie może spełnić standardów prawomocności. Podobnie jest z ideałem całościowości i systemowości wiedzy: Leibnizjańskie konieczne prawdy rozumowe powrócą u Hume’a jako część słynnego „wideł Hume’a” (*Hume’s fork*), ale okrojony zakres ich obowiązywania oraz ich zasadnicza rozdzielność i nieprzekładalność nie pozwolą zbudować ideału wiedzy, który był marzeniem myślicieli kontynentalnych. Przywiązani do normatywnej wizji epistemologii kontynentalni racjoniści zdawali sobie zapewne sprawę z tego, że źródłem norm poznawczych jest właśnie aprioryzm jako teoria idei wrodzonych, zapewniających uprzywilejowany dostęp umysłu do obiektywnych treści poznawczych oraz ich źródła. Odchodzenie od aprioryzmu jest zatem równoznaczne z pozbawieniem epistemologii absolutystycznych pretensji normatywnych. Celem Locke’a był wyłącznie opis, ale racjonalistyczne inklinacje sprawiły, że jego teoria poznania nie jest wolna od normatywności. Jest zresztą rzeczą godną uwagi, że chociaż w myśli angielskiego oświecenia obserwujemy załamanie paradygmatu normatywnego na rzecz opisowego, to myślicielom tego okresu, zwłaszcza Locke’owi i Berkeley’owi, nie udało się skonstruować czysto opisowego modelu epistemologicznego.

Podobnie jest w wypadku usprawiedliwienia wiedzy – u Hume’a widać bodaj najwyraźniej, że zaproponowane uzasadnienie wiedzy właściwie nie jest usprawiedliwieniem w sensie, jaki operacja ta ma dla racjonalistów. Jest raczej wyjaśnieniem – odsyła do idei gatunkowego i osobniczego biologicznego przetrwania, a więc do porządku natury i idei zachowania życia. Jest to odesłanie ostateczne, niewymagające dalszego dociekania. Oczywiście, wiedza nie może mieć żadnego uzasadnienia metafizycznego, które dałoby się wyłożyć w spekulatywny i uporządkowany logicznie sposób. Skoro wiedza zdefiniowana została jako prawdopodobna, to aprioryczną ważność i konieczność należy zastąpić empiryczną sprawdzalnością, ta zaś nie pozwala formułować teorii

²⁵ Wystarczy tu wspomnieć Humowską krytykę indukcji.

naukowych w sposób apodyktyczny. Jeśli dodamy do tego, że wiedza dotycząca podmiotu poznania jest nieosiągalna, to jedynym „usprawiedliwieniem” teorii będzie jej praktyczna skuteczność, zawsze warunkowa i tymczasowa.

W myśli brytyjskiej XVII i XVIII wieku trudno też znaleźć, pomijając może niektóre pisma platoników z Cambridge, przywiązanie do ideału kontemplacyjnego charakteryzujące kontynentalną metafizykę. Oprócz kilku wyjątków (Locke jest jednym z ojców empiryzmu, ale jego dług wobec Descartes’a jest nie do przecenienia²⁶), filozofia angielska rozwija się zupełnie innym torem. Ideał użyteczności wiedzy dla zbawienia jest tam w zasadzie nieobecny i zostaje zastąpiony wywodzącym się od Bacona i rozwiniętym przez Hobbesa ideałem praktycznej przydatności wiedzy. Poznanie nie jest autoteliczne, a służyć ma jedynie ludzkiemu dostosowaniu się do świata i ludzkiemu podporządkowywaniu sobie tego świata. Co za tym idzie, pochodzącą od Augustyna ideę Państwa Bożego i feudalnego ustrukturywania społeczeństwa na wzór relacji teologicznej stwórcy-stworzenie zastępuje idea społeczeństwa opartego na zasadach równomiernej dystrybucji sprawiedliwości i maksymalizowania konkretnych korzyści przez jak największą liczbę jego członków, czyli ideał utilitaryzmu społecznego. Wiedza może wzbudzać zachwyt, jej konstrukcje mogą olśniewać, ale przestają służyć chwale Boga, gdyż konstruują je podmioty, tworzące wspólnotę państwową.

Dla wielkich metafizyków wiedza jest wiedzą o realnie istniejącej rzeczywistości, a mentalne przedstawienia są jedynie jej narzędziem i środkiem. Jakkolwiek są one kluczem do zrozumienia trzech wielkich tajemnic (mnie samego, Boga i świata), to ważne są nie one same, ale to, co reprezentują. Oczywiście trudno jest opisać tę tyleż zagadkową, co fundamentalną funkcję przedstawiania czegoś, co jest dane zawsze tylko jako przedstawienie, a do tego sam status ontologiczny tego, co przedstawiane rodzi trudności wynikające choćby z dualizmu substancji interaktywnych (Descartes) lub biernych względem siebie (Malebranche). Opisanie tej funkcji jest zadaniem trudnym, ale jeszcze trudniejsze jest uzasadnienie jej realizowania się, czyniące z niej coś więcej niż tylko pobożne życzenie poznawczego kontaktu ze światem, a nie tylko ze sobą samym. Jak pokazałem, według myślicieli XVII wieku nie sposób takie uzasadnienie przedstawić bez teologicznego odwołania. U Descartes’a wierne odwzorowanie porządku świata w porządku idei jest gwarantowane istnieniem i obiektywnością idei wrodzonych, w szczególności idei Boga, czyli w ostateczności – istnieniem prawdopodobnego Boga. U Malebranche’a uzasadnienie jest teologiczne w sposób jeszcze bardziej bezpośredni: widzimy rzeczy w Bogu. U Spinozy wierność odwzorowania gwarantowana jest sprowadzalno-

²⁶ Locke i Descartes używają tej samej metody określając genezę poznania, obaj akcentują intuicyjny charakter tożsamościowej autorefleksji, obaj także wykazują demonstratywnie istnienie Boga, choć w obu przypadkach jedynie szczerść intencji może nie budzić wątpliwości.

ścią obu porządków, których to odwzorowanie dotyczy, do jednej boskiej substancji. U Leibniza z kolei – potencjalnie bliźniaczym charakterem wszystkich monad: wiedzy Bóg nie tyle nawet nam udziela, co ją z nami podziela.

Dwuznaczna i paradoksalna, niemniej niezwykle doniosła, jest w kontekście uwypuklenia teologicznego uprawomocnienia wiedzy rola Berkeleya. Koncepcja wiedzy sformułowana przez niego przekonuje, jak bodaj żadna inna, że wiedza w „mocnym” sensie przysługuje jedynie Bogu, człowiekowi zaś dane są aproksymacyjne namiastki, przy czym brak nam nawet miary owej aproksymacji. Wynikają z tego dwa zupełnie odrębne, choć dialektycznie połączone wnioski: (1) wiedza obiektywnie odzwierciedlająca jest możliwa i posiada ją boski podmiot poznania, gdyż On ją tworzy w dosłownym znaczeniu terminu, oraz (2) wiedza obiektywna nie jest człowiekowi dostępna, a ambicja jej osiągnięcia jest jałowa i bezzasadna. Eliminacja teologicznego założenia o Bogu, dysponującym pełnią wiedzy, owocuje świeckim i agnostycznym – Humowskim – przekonaniem o nieistnieniu wiedzy w znaczeniu absolutnym i fundamentalnym, a to zamyka wiedzę w kontekście praktyki i jej konwencji. Tam, gdzie brak ostatecznego uzasadnienia, pojawiają się idee konsensusu i użyteczności. Tam, gdzie nie można już mówić o wiedzy, mówi się o przekonaniu czy przeświadczeniu.

U Hume’a, w związku z odrzuceniem jakiegokolwiek poznawczego znaczenia transcendencji, pytanie o relację między wiedzą i światem, czyli o przedmiotowy status poznania, zostaje zawieszane na poziomie epistemologicznym. Szkot odnosi okrojone pojęcie wiedzy do naszego doświadczenia, do faktów, ale ich status jest wewnętrzny. Poznanie nie jest podmiotowym aktem łączności z transcendentną rzeczywistością, jest natomiast aktem wewnętrznym – stosunkiem podmiotu do jego własnych przedstawień. Mamy tu do czynienia z radykalnym zerwaniem z binarną opozycją wewnątrz/zewnątrz. Hume uznaje ją za bezzasadny wymysł filozofów, skoro doświadczenie wyposaża nas jedynie w świadomość tego, co dzieje się w przestrzeni wewnętrznej. Zewnętrzność jest złudzeniem. Co więcej, skoro wątpliwości budzi sama idea podmiotu poznania, to poznanie jest wyłącznie relacją między ideami, czyli między ideami jako przedstawieniami i konglomeratem idei, będącym podmiotem. Brak metafizycznego i teologicznego gruntu sprawia, że niemożliwe jest skonstruowanie żadnej logicznej i spójnej koncepcji wiedzy-jako-przedstawienia. Tylko pospolity (*vulgar*) empiryczny rozsądek i obserwacja prawidłowości rządzących naszymi przedstawieniami każe nam zakładać rzeczywiste istnienie korelatów przedmiotów naszej świadomości:

Mamy tu zatem coś w rodzaju wprzód ustanowionej harmonii między biegiem przyrody a następstwem naszych idei; i chociaż siły i moce, które rządzą biegiem przyrody są nam całkowicie nieznanne, to jednak nasze myśli i przedstawienia bieżą, jak się przekonujemy, ciągle tym samym torem, co inne dzieła przyrody. Przyzwyczajenie jest ową zasadą warunkującą tę odpowiedniość, jaka jest nie-

zbędna do utrzymania przy życiu naszego gatunku i do kierowania naszym postępowaniem wobec każdej okoliczności i w każdym zdarzeniu ludzkiego życia (Hume 1977, s. 47).

Traci sens idea *mathesis universalis* (Galileusz, Descartes), matematycznego ustrukturywania świata. Matematyka, nawet jeśli zagwarantujemy pewność jej operacjom, nie wychodzi poza umysł. Świat nie jest konstruktem matematycznym, zresztą nawet gdyby przypadkiem był, to opisana przez Hume'a struktura poznania broni nam do niego dostępu. Odrzucenie przez Hume'a *filozoficznej* transcendencji, okazuje się zatem równoznaczne z odrzuceniem całości ontologicznej i epistemologicznej „oferty” episteologii.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn Wł. 1973, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa.
- Descartes R. 1960, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa.
- Descartes R. 1970, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa.
- Descartes R. 2001, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty.
- Descartes R. 2002, *Reguły kierowania umysłem, Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Kęty.
- Galileusz 1953, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata*, przeł. E. Ligocki, Warszawa.
- Gueroult M. 1955, *Malebranche*, Paris.
- Hacking I. 1986. *Leibniz and Descartes: Proof and Eternal Truths* w: A. Kenny (red.) „Rationalism, Empiricism and Rationalism”, Oxford 1986
- Hensoldt A. 2004, *Projekt charakterystyki uniwersalnej Gottfrieda Wilhelma Leibniza*, „Nowa Krytyka”, 17 (2004), s. 111-139.
- Huet P. D. 1959, *Bezwartościowość poznania ludzkiego*, w: L. Kołakowski (red.), „Filozofia XVII wieku”, Warszawa 1959.
- Hume D. 1977, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa.
- Leibniz G. 1969, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekład zbiorowy, Warszawa.
- Leibniz G. 1994, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków.
- Leibniz G. 2001, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Kęty.
- Locke J. 1963, *List o tolerancji*, przeł. J. Jachimowicz, Warszawa 1963.

Peirce C. S. 1997, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, w: *tenże*, „Wybór pism semiotycznych”, Warszawa.

Perzanowski J. 1994, *Teofilozofia Leibniza*, [dodatek do:] *Leibniz, Pisma z teologii mistycznej*, Kraków, ss. 243-346

Popkin R. 1964, *The History of Scepticism*, Assen.

Sieczkowski T. 2008, *Qui pro quo «Dialogów»*, czyli pytanie o status teologii naturalnej, „Nowa Krytyka”, 20-21.

Spinoza 2000a, *Etyka*, [w:] *tenże*, „Traktaty”, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty.

Spinoza 2000b, *Traktat o poprawie rozumu*, w: *tenże*, „Traktaty”, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty.

Tuchańska B. 1995, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź.

Tomasz Sieczkowski

EPISTHEOLOGICAL IDEAL OF KNOWLEDGE AND ITS REJECTION

In the paper I try to present what I termed *epistheology* in its relation to basic concepts of theory of knowledge: the knowledge itself, its unity and systemic character, criteria of truth and self-evidence, and the questions of justification (of knowledge and criteria of knowledge both) and ethical ideal of knowledge as the contemplation of God's design. Epistheology is thus an epistemic discourse based on and warranted by theological concepts. I analyze Descartes, Malebranche, Leibniz and the like to demonstrate the way this discourse operates. In the second part of the paper I sketch the British approach: empirical, secular, and most importantly based on the concept of verisimilitude. Humean philosophy is in this way not only seen as antagonistic to its continental predecessors, but also victorious as a foundation of new and fertile paradigm of secular science.