

Michał Zembrzuski

Poznanie niewyraźne Boga (cognitio confusa) : Tomasz z Akwinu i Kartezjusz

Rocznik Tomistyczny 2, 137-153

2013

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.

Poznanie niewyraźne Boga (*cognitio confusa*) – Tomasz z Akwinu i Kartezjusz

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, poznanie niewyraźne, naturalne poznanie Boga, poznanie Boga przez łaskę, poznanie Boga w chwale

I. O niewyraźnym poznaniu jasności

Gdyby pojęcie kwadratu było kwadratowe, to z pewnością również posiadalibyśmy jasne pojęcie jasności. Ponieważ jednak wyłącznie sam kwadrat posiada tę cechę, a nie jego pojęcie, to wynika z tego, że nieokreślenie tego, czego dotyczy pojęcie jasności, powoduje potrzebę wyjaśnienia jej samej. Jasność jest tego rodzaju kategorią, którą orzeka się o wielu desygnatach, np. o: wyrażaniu się (zdanie), wiedzy o tym, o czym myślimy (myśl), samych wypowiedziach (logiczna konstrukcja), aktach komunikacji (informacja-komunikat), a także o samych pojęciach¹. Współcześnie dążenie zarówno do jasnego myślenia, jak

i jasnego wyrażania myśli funkcjonuje jako aksjologiczna dyrektywa sprowadzająca wszystko, co niejasne, niewyraźne, niezrozumiałe i wreszcie niepoznawalne – do antywartości. Tymczasem sama próba orzekania czegokolwiek o tej kategorii wprowadza w zakłopotanie również samych filozofów do tego stopnia, że mają oni o jasności raczej „blade” – właśnie niewyraźne – pojęcie.

Opisaną sytuację impasu związaną z kategorią „jasności” można wyrazić przy pomocy arystotelesowskiego porównania, którego Tomasz z Akwinu w swoich dziełach używa aż dwadzieścia razy, czyli porównania oka sowy do

¹ Zob. R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Warszawa 2006, s. 104-105.

słońca, wprowadzającego problematykę niewyraźnego poznania Boga²: „Wyda się, że zwłaszcza ludzki intelekt z powodu swej słabości nie poznaje najwyższego absolutnie przedmiotu poznania, gdyż do poznania tego, co jest w najwyższym stopniu poznawalne, ma się on tak, jak oko sowy do słońca”³.

Stwierdzenie, że intelekt ludzki w poznaniu rzeczy najbardziej oczywistych – a więc tego, co najbardziej zasadnicze i podstawowe – pozostaje ślepy, domaga się wskazania jakiegoś sposobu dotarcia do tego, co byłoby samo w sobie bezwzględnie poznawalne (oczywiste), a ze względu na nas byłoby tylko dostępne w jakiś niewyraźny sposób. Każdy z pewnością przyzna, że bezwzględnie

oczywiste jest twierdzenie: „wszelka całość jest większa od swej części”, jednak dla kogoś, kto nie rozumiałby pojęcia całości (w znaczeniu całości skończonej) pozostawałoby ono nieznanne i niepojęte. Rzeczy, które są najoczywistsze, jak choćby pojęcie jasności (ale również poznanie Boga), są dla nas właśnie jak słońce, na które nie możemy patrzeć i choć samo w sobie może wydawać się jasne, to ze względu na nas już jasnym nie jest.

Zestawienie tu dwóch gigantów filozoficznych – św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza – związane jest z tym, że pierwszy z nich uznaje wartość i rolę poznania niewyraźnego, natomiast drugi zupełnie ją odrzuca, sugerując właśnie, że jedynie poznanie *clare et distincte*

² *Cognitio confusa* oznacza poznanie niewyraźne. Przy czym *confusa* jest „participium perfecti passivi” od czasownika *confundo* – oznaczającego mieszanie części, wprowadzanie zamieszania, zawstydzenie, zsypanie. Z tym określeniem ściśle powiązane jest określenie *cognitio indistincta* ze względu na zaprzeczenie przysłowka *distincte* – ściśle, dokładnie, wyraźnie. Zob. P. Cyciura, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*, Bydgoszcz 2006, s. 71-72. Poznanie niewyraźne (*cognitio confusa*) zakresowo będzie zawierać w sobie *cognitio indistincta* i właśnie temu drugiemu Kartezjusz przeciwstawił postulat poszukiwania *clare et distincte*. Tomasz z Akwinu o *cognitio indistincta* wspomina w kilku miejscach: *S.th.*, I, q. 85, a. 3, co. („Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva”); *De veritate*, q. 19, a. 2, arg. 2 („Species indistincta non potest esse distinctae cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata cognoscere singularia non potest”). Teksty Tomasza cytuję w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskiej edycji, która jest dostępna w całości na stronie internetowej: www.corpusthomicum.org.

³ *Contra Gentiles*, III, 25: „Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximum intelligibile sicut oculus noctuae ad solem”. Zob. *Super Sent.*, I, d. 2, q. 1, a. 5, expos.; *Super Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 3, co.; *Super Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3; *Contra Gentiles* I, 11; *Contra Gentiles* II, 60; *Contra Gentiles* II, 77; *Contra Gentiles*, III, 25; *Contra Gentiles*, III, 54; *S.th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1; *S.th.*, I, q. 64, a. 1, arg. 2; *De Veritate*, q. 12, a. 12, arg. 11; *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 7; *Super De Trinitate*, III, q. 5, a. 4, co; *Super De Trinitate*, III, q. 6, a. 3, arg. 5; *Super De causis*, pr.; *Super I Tim.*, cap. 6, l. 3; *Super Rom.*, cap. 12, l. 2; *De malo*, q. 16, a. 8, ad 2; *In De caelo*, lib. 2, l. 14. Fragment dosyć niejasny, ponieważ Arystoteles w *Metafizyce* wyraża się następująco: „Bo tak, jak oczy nietoperzy są oświetlane blaskiem dnia, tak też i rozum naszej duszy jest oświetlany przez rzeczy najbardziej z natury widoczne”. Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1 (993b 9-11), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 51.

proceeds to truth and is a proper way of knowing the world, although excluded in human thought. The Cartesian postulate is realized in this way, that what is most known in the sense of absolute knowledge, is at the same time unknown to us, in spite of the suggestion of Aquinas, that they could be realized.

Właściwie, to już Arystoteles, wprowadzając na arenę dziejów filozofii zagadnienie poznania niewyraźnego, dostrzegł problem tej zależności: „Naturalna droga prowadzi od tego, co lepiej znane i dla nas jaśniejsze, do tego, co z natury jest jaśniejsze i lepiej znane. Bo to nie to samo: lepiej znane i jaśniejsze dla nas, co lepiej znane i jaśniejsze w ogóle. A dla nas jasne i wyraźne jest przede wszystkim to, co już mocniej zostało zespolone; rozczłonkując to samo później, uzyskujemy lepszą wiedzę o elementach i zasadach. Z tego przeto względu należy przechodzić od ogółu do szczegółów”⁴.

Stagiryta, podejmując na początku *Fizyki* próbę metodologicznego określenia punktu wyjścia, wskazuje, że poznanie przyczyn i zasad jako właściwe dla poszukiwania filozoficznego w ogóle, wiedzie od tego, co lepiej znane dla nas, do tego, co znane jest w powszechnym znaczeniu. To, co znane w ogóle, dla nas jest wyłącznie mętne i niewyraźne (*συνκεχυμένως*). Przez odróżnianie tego, co niewyraźne, możemy dojść do poznania tego, co znane przez się, jednak kolejność i etapowość takiego postępowania jest fundamentalna. Arystoteles

podaje jednocześnie trzy przykłady obrazujące tę zasadniczą kolejność:

- ogół jest lepiej poznawalny przez zmysły;
- nazwa jest lepiej poznawalna niż definicja (koło oznacza jakąś nieokreśloną bliżej całość, a definicja rozczłonkowuje to pojęcie na części);
- dla dzieci najpierw ojcami są wszyscy mężczyźni, a kobiety matkami, później zaś określają każdego z osobna⁵.

Poznanie niewyraźne jest dla Arystotelesa sposobem postępowania w dyscyplinach filozoficznych. Ten porządek jest z pewnością inny niż sposób dowodzenia, o którym Arystoteles informuje w *Analitikach wtórych*. Porządek dowodzenia jest inny niż droga zdobywania wiedzy o zasadach, które wyraża poznanie niewyraźne. Poznanie niewyraźne jako intelektualny sposób poznania fizycznego świata jest o tyle naturalne, że do tego, co bardziej znane ze swej natury, przechodzimy od tego, co jest bardziej znane dla nas.

Człowiek posiada naturalne pragnienie poznania przyczyn, szczególnie gdy dostrzega wokół siebie rzeczywistość stanowiącą skutek czyjegoś działania. Filozof, zgodnie z sugestiami Arystotelesa, to osoba posiadająca wiedzę o wszystkich rzeczach (o ile jest to tylko możliwe), poznaje rzeczy trudne do poznania oraz posiada znajomość przyczyn, które są najbardziej poznawalne, a szczególnie poszukuje wiedzy o Przyczynie Najwyższej. Jednak nie posiada tej wiedzy od razu, nie wyprzedza poznawania uzyskanym poznanem

⁴ Arystoteles, *Fizyka* I, 1 (184 a), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 61.

⁵ Przykłady Arystotelesa są bardzo dyskusyjne, zaś sam kontekst, w którym padają, sprawia wiele trudności interpretatorom.

i zdobytymi już informacjami. Jedynie uwyraźnia to, co jest poznane jako niewyraźne, i zaczyna w pewnym momencie tę różnicę dostrzegać, nie widząc w punkcie wyjścia różnicy między przyczyną a skutkiem.

Poznanie niewyraźne jest taką realną relacją do przedmiotu, w której nie od-

różnia się jeszcze przyczyny od skutku, dostrzegając jednak skutki⁶. To, co intelekt człowieka ujmuje jako ostatecznie, co staje się oczywiste na końcu, w punkcie wyjścia jest zupełnie niewyraźne, a intelekt ludzki wobec tego jest całkowicie ślepy.

2. Trzy sposoby poznania Boga według Tomasa z Akwinu

Twierdzenie Tomasa, że istnienie Boga nie jest oczywiste, suponuje tezę o możliwości ludzkiego intelektu, który wśród swoich przedmiotów może rozpoznać byt absolutny. Wprost można powiedzieć, że nieoczywistość istnienia Boga zakłada potrzebę jego dowodzenia, jednak ono jest już efektem uprzedniego poznania i jak pisze A. Andrzejuk, „jest ilustracją tej prawdy wiary⁷, która mówi, że rozum ludzki za pomocą swego naturalnego światła może dojść do stwierdzenia, że istnieje Bóg”⁸. Ludzki intelekt, który ma podstawową zdolność do przyjęcia poznania wszystkiego, co realne, i samej realności (*ens et essentia*), jakkolwiek jest ograniczony swoim przedmiotem formalnym (*quidditas rei materialis*), może jednak dojść do poznania istnienia (nie istoty) Pierwszej Przyczyny wszelkiego istnienia⁹. Tomaszowe refleksje na ten temat oparte są na ontycznym założeniu porządkującym teoriopoznawcze rozważania – sposób

poznania wynika ze sposobu bytowania. Sposób poznania przysługujący człowiekowi zależy zatem od metafizycznych jego uwarunkowań.

Opierając się na sugestiach Akwinaty zawartych w kwestii dwunastej *Summa theologiae* – w której rozwiązuje on podwójną problematykę, zarówno poznawalności Boga, jak i sposobu, w jaki się to poznanie dokonuje – można wyróżnić potrójne uwarunkowania człowieka, decydujące o poznawaniu Boga. Człowiek funkcjonuje w: a) warunkach przyrodzonych, b) nadprzyrodzonych oraz c) w osiągniętym przez niego zbawieniu. Nie jest to hierarchiczne ułożenie poziomów bytowania ludzkiego, lecz raczej jego funkcjonowanie, gdyż metafizyczny status zmienia się dopiero w chwili śmierci. Z wyróżnionego potrójnego aspektu bytu ludzkiego można wyprowadzić implikacje teoriopoznawcze, mając na uwadze potrójny udział światła, którego rola zawsze ma podsta-

⁶ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 13-15.

⁷ Zgodnie z myślą Akwinaty chodziłoby właściwie o przedsiönki wiary: „istnienie Boga i inne prawdy tego rodzaju, które można poznać o Bogu rozumem przyrodzonym”. *S.th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁸ A. Andrzejuk, *Małe vademecum tomizmu*, Warszawa-Londyn 1999, s. 27.

⁹ Zob. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992, s. 31.

wową wartość w poznaniu niewyraźnym – prowadzi do poznania tego, co albo nie

było znane, albo było znane w znikomym stopniu¹⁰.

a) Poznanie z natury – udział światła intelektu czynnego

Poznanie Boga polegające na naturalnym dochodzeniu do wiedzy, nie może objąć Jego istoty. Ze względu na to, że ludzkie poznanie czerpiemy ze zmysłów (zewnątrznych i wewnętrznych), nie można poznać tego, co przekraczałoby ramy poznania zmysłowego albo nie byłoby intelektualnie poznawalne. Jak pisze Tomasz: „za pomocą poznania przedmiotów zmysłowych nie można poznać całej mocy Boga i skutkiem tego nie można zobaczyć jego istoty”¹¹. Niemożliwość poznania istoty z powodu poznawania przez wyobrażenia nie wyklucza poznania istnienia, które może być ujęte jako to, co jest przyczyną wszystkiego. Tomasz mówi wyraźnie, że możliwe jest, by człowiek poznał to, że „Bóg jest”, oraz to, co Mu przysługuje „zgodnie z tym, że jest pierwszą przyczyną wszystkiego, wykraczającą ponad wszystko, czego jest przyczyną”¹². Niemożność osiągnięcia poznania istoty Boga oznacza niemożność uzyskania odpowiedzi na pytanie „czym Bóg jest?”, nie wyklucza jednak poznania istnienia bytu, który odpowiada za wszelkie przyczynowane skutki oraz który nimi nie

jest. Ze względu na to, że istnienie nie jest definiowalne i nie jest ujmowane w poznawaniu przez abstrahowanie, a więc nie można poznać, czym samo istnienie jest, należy wskazać inny sposób poznawania istnienia. Poznanie istnienia Boga może dokonać się wyłącznie dzięki skutkom, o których przyczynie można stwierdzić „jest – istnieje”.

Akwinata w *Super Boethium De Trinitate* szerzej wypowiada się na ten temat i uznaje, że dwojako można rozpatrywać skutek, przez który dochodzi się do przyczyny. Te dwie możliwości są następujące:

- skutek jest równy mocy przyczyny,
- skutek nie jest równy mocy przyczyny.

W pierwszym przypadku poznaje się przyczynę przez skutek i dociera się do istoty rzeczy na mocy samego skutku. Analiza skutków rzeczywistości zmysłowej pozwala na dochodzenie do istot przyczyn materialnych (*quidditas*), które w tej sferze mogą posiadać równoprawny charakter. Akwinata mówi nawet o pełnym (*plenarie*) poznaniu mocy przyczyny zgodnie ze zdolnością ludz-

¹⁰ Por. A. B. Moreland, *Known by Nature. Thomas Aquinas on Natural Knowledge of God*, New York 2010, s. 47-65.

¹¹ *S.th.*, I, q. 12, a. 12, co.: „Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri”.

¹² Tamże: „Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata”.

kiego intelektu, który w poznaniu i używaniu prawdy o rzeczy, staje się tą rzeczą.

Odniesienie skutków rzeczywistości do przyczyny tej rzeczywistości, która miałaby równą ze skutkiem moc, prowadziłoby do zrównania Boga ze światem. Dlatego w drugim przypadku rozważanego skutku przyczyna przewyższa swoją mocą skutek, przez co nie można dojść do pełnego poznania istoty przyczyny. W tej sytuacji, a więc w poznawaniu przyczyny na podstawie skutku, można dojść do poznania tego, że ona istnieje. Ze skutków poznaje się istnienie przyczyny, ale nie to, czym ona jest, a jedynie, że istnieje w taki sposób, w jaki istota tej przyczyny jest poznawana przez pochodzącą od niej formę¹³. W ten sposób należy pojmować Tomaszowe rozumowania *quia*, polegające na wskazywaniu istnienia Boga, „ponieważ” istnieją jakiegokolwiek skutki pochodzące od Boga¹⁴. Poznanie istnienia nierównej przyczyny dotyczy trojkiego aspektu powiązania jej ze skutkiem: 1) wychodzenie skutku od przyczyny; 2) osiągnięcie podobieństwa skutku do przyczyny; 3) uzyskiwanie niedoskonałości, która

powinna być następstwem tego powiązania. W związku z tymi trzema punktami intelekt ludzki może: 1) rozpoznawać coraz lepiej sprawczość bytu pierwszego, 2) osiągać coraz większe podobieństwo do Jego wielkości, 3) osiągać coraz lepsze poznanie Boga jako oddalonego od wszystkich skutków¹⁵.

Idąc tropem komentarza *Super Boethium De Trinitate* należy podkreślić rolę, jaką jego autor przypisuje w poznaniu ludzkim intelektowi czynnemu. Negatywnie odpowiadając na pytanie, czy Bóg jest pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, wskazuje, że dzieje się tak dlatego, że poznanie ludzkie ma źródło w zmysłach. Dodaje, że dzięki intelektowi czynnemu, pierwszym przedmiotem poznania jest to, co ogólne i złożone, a więc całość przed częścią. Ze względu na działanie intelektu czynnego, który abstrahuje formy z wyobrażeń oraz sprawia dla intelektu możliwościowego intelektualną poznawalność w akcie tego, co jest poznawalne w możliwości (gdyż jest zmysłowe). Z kontekstu wynikałoby więc, że operowanie przez człowieka intelektem czynnym jest przyczyną tego, że Bóg nie jest pierwszym

¹³ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, co.: „Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quiditas ipsius causae, cum per suam formam cognoscitur”. Nie chodzi tutaj o formę, która jest tą rzeczą ani o formę odcisniętą przez jej podmiot, ale o formę, która przez ten byt jest przyczynowana.

¹⁴ Por. *S.th.*, I, q. 2, a. 2, co.: „Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos”.

¹⁵ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, co.: „Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent”.

przedmiotem ludzkiego poznania – nie jest tym, co bezpośrednio i wprost poznajemy. Jednak dzięki intelektowi czynnemu, który jest porównywany do światła i od którego zależy poznanie intelektualne – choć nie stanowi on jego zasady i kresu, gdyż za to odpowiada rzeczywistość i intelekt możliwościowy – możliwe jest przechodzenie ze stanu możliwości w poznawaniu do aktualnego poznawania. Arystotelesowskie porów-

nanie intelektu czynnego do światła ogranicza się do wskazania warunków, jakie są konieczne do widzenia (światło) i pojmowania intelektualnego (intelekt czynny). Odniesienie tej władzy i jej działania do poznania Boga związane może być jedynie ze wskazówką jakoby intelekt czynny w poznaniu odnosił wszystkie skutki w rzeczywistości do tego, że istnieje ich jedna przyczyna.

b) Poznanie przez wiarę – światło wiary

Zdaniem Tomasza łaska udzielona przez Boga człowiekowi doprowadza do pewnego poznania istoty Boga (choć nadal nie jest to widzenie Jego istoty). Dokonuje się to nie przez zerwanie z poznaniem przyrodzonym, lecz przez jego udoskonalenie. Działania intelektualne zostają wzmocnione przez potrójne światło łaski (*lumen gratiae*): światło wiary (*lumen fidei*); dar intelektu (*donum intel-*

lectus); dar mądrości (*donum sapientiae*)¹⁶. Na szczególną uwagę i potraktowanie zasługuje światło wiary, które najlepiej pokazuje oddziaływanie Boga na człowieka poznającego źródło tej łaski¹⁷.

Światłem wiary Akwinata nazywa rację sprawiającą widzenie tego, w co się wierzy (*lumen fidei facit videre ea quae creduntur*)¹⁸. Racja ta ma źródło w Bogu, który sprawia, że człowiek wierzący

¹⁶ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, co.: „In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se elevari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter comprehendit”.

¹⁷ Dar intelektu według Tomasza stanowi dopełnienie i właściwą realizację łaski wiary. Jest „wnikaniem w głębię” (*intuitus* oraz *penetratio*) tego, w co wierzymy, jest umożliwionym przez Boga intelektualnym przeniknięciem, zdolnością pojmowania (*capacitas intellectus*) przedmiotu wiary. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje daru intelektu. Oglądanie Boga na ziemi jest doskonalone przez dar intelektu zaczątkowego (*donum intellectus inchoatum*) – „tym doskonalej poznajemy Boga, im jaśniej pojmujemy, że On stoi ponad wszystkim, do czego umysłem dochodzimy”. Oglądanie Boga w niebie zostanie udoskonalone przez dar intelektu uwieńczony (*donum intellectus consummatum*). Zob. *S.th.*, II-II, q. 8, a. 7, co. Dar mądrości jest wydaniem właściwego sądu o sprawach Bożych. Ma wymiar bardziej praktyczny o tyle, o ile opiera się na sądzie o tym, że należy się tym, a nie czymś innym kierować czy do tego zmierzać. Właściwy sąd może zostać wydany wyłącznie na podstawie poznania, a więc znajomości najwyższej przyczyny wszystkiego. Dar mądrości opiera się na wierze, ale nie jest jej przyjęciem, lecz wydaniem sądu na jej podstawie. Zob. *S.th.*, II-II, q. 45, a. 1-6.

¹⁸ *S.th.*, II-II, q. 1, a. 4, ad 3: „Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum

przyjmuje to, czego wiara dotyczy – poznaje przedmiot wiary – jednocześnie odrzucając to, co jej zaprzecza¹⁹. Tomasz wprowadza bardzo interesujące porównanie, charakteryzujące relacje między rozumem i wiarą w tym kontekście. Tak jak filozofia opiera się na świetle naturalnego rozumu, tak teologia (*sacra doctrina*) opiera się na świetle wiary. W związku z tym twierdzenia filozofii nie mogą być przeciwne twierdzeniom wiary, gdyż te pierwsze nawet nie dorównują doskonałości drugich²⁰. W *Komentarzu do Sentencji* Tomasz następująco charakteryzuje znaczenie światła wiary: „Nauka [święta] w miejsce pierwszych zasad posiada artykuły wiary, które przez wlanie światła wiary są znane *per se* przez posiadających wiarę, podobnie jak [pierwsze] zasady są naturalnie nam wszczepione przez światło intelek-

tu czynnego. Nie jest więc czymś niezwykłym, że niewierzącym znane nie są, gdyż nie mają oni światła wiary, podobnie jak również [pierwsze] zasady mogą nie być znane bez światła intelektu czynnego²¹. Akwinata dwojako mówi o oddziaływaniu światła wiary na intelekt czynny. Z jednej strony w *Quaestiones disputate de anima* wskazuje na uczestniczenie światła intelektu czynnego w świetle wiary, przez co Bóg wlewa to światło do ludzkiej duszy i dzięki czemu człowiek może poznać więcej niż w sposób naturalny²². Z drugiej zaś strony w *Summa theologiae* pozostaje przy uwadze o tym, że światło wiary może kształtować wyobrażenia w wyobraźni (na podstawie których działa intelekt czynny), przez co mogą wyrażać coś boskiego²³, a człowiek może przyjąć pełniejsze poznanie Boga²⁴.

illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis”.

¹⁹ Zob. *S.th.*, II-II, q. 2, a. 3, ad 2: „Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis”. Zob. *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 9.

²⁰ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, co.: „Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis”.

²¹ *Super Sent.*, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2: „Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis”.

²² *Q. d. de anima*, a. 5, ad 6: „Ulterius autem, cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exterioriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet; in quantum huiusmodi lumen animae infundit, et supra huiusmodi lumen naturale addit, pro suo beneplacito, copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen fidei”.

²³ *S.th.*, I, q. 12, a. 13, co.: „Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimentum”.

²⁴ *S.th.*, I, q. 12, a. 13, ad 2: „Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis

c) Poznanie jakie mają zbawieni – światło chwały

Akwinata w swoich tekstach konsekwentnie stosuje odróżnienie poznania Boga (*cognitio Dei*), jakie posiada człowiek z natury i dzięki łasce, od widzenia Boga (*visio Dei*), jakiego dostępują zbawieni. Światło chwały (*lumen gloriae*) jako to, co umożliwi widzenie Boga, jest możliwe po przekroczeniu stanu natury, którym jest doczesny stan *in via*, i osiągnięciu zbawienia, stanu *in patria*. Ze względu na to, że człowiek do poznawania potrzebuje jakiejś podobizny (*similitudo*), a istoty Boga nie można widzieć przez jakąkolwiek podobiznę stworzoną, to światło chwały należy uznać

za formę, przez którą Bóg udziela poznania siebie. Udzielenie to nie będzie w stanie chwały czymś dodatkowym, lecz „światło chwały nada intelektowi w pewien sposób kształt Boga”²⁵, przez co Bóg będzie obecny w intelekcie i będzie poznany przez człowieka. Tomasz określa światło chwały jako dyspozycję, przez którą intelekt będący w możności do poznawania Boga staje się poznającym w sposób aktualny. Działanie intelektu czynnego zostaje zawieszona i w jego miejsce pojawia się światło chwały, które sprawia, że intelekt możnościowy staje się rzeczą poznawaną²⁶.

3. Tomasz z Akwinu określenie poznania niewyraźnego w kontekście poznawania Boga

Akwinata, kontynuując myśl Arystotelesa o zagadnieniu poznania niewyraźnego, wskazuje, że człowiek w poznawaniu przechodzi od tego, co samo w sobie mniej znane (a nam lepiej zna-

ne), do tego, co samo w sobie jest oczywiste. Tomasz w kilku miejscach podaje charakterystykę poznania niewyraźnego, którą można przedstawić w kilku punktach²⁷:

secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatis plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis”.

²⁵ *S.th.*, I, q. 12, a. 6, co.: „Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet”.

²⁶ Zob. *Contra Gentiles*, III, 53: „Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt: unde et Aristoteles, in III de anima, intellectum agentem luci assimilavit, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere”.

²⁷ Najlepszą, jak się wydaje, pracą omawiającą zagadnienie poznania niewyraźnego u Tomasz z Akwinu jest publikacja P. Cysiury podejmująca zasadniczo problem punktu wyjścia w filozofii, ale jednocześnie akcentująca metafizyczne i teoriopoznawcze uzasadnienia. Zob. P. Cysiura, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki...*, dz. cyt., s. 58-86.

1) Na pytanie dotyczące sposobu poznawania jakiejś części Tomasz odpowiada, że część można poznawać w sposób oderwany jako część, czyli w ten sposób, w jaki ona istnieje – tak poznaje się najpierw części, a potem całość, a więc np. wcześniej poznaje się kamienie, a następnie dom, który jest z nich zbudowany. Jest jednak i inny sposób poznawania części, który dotyczy wprost odniesienia do całości. Akwinata pisze: „Najpierw poznajemy dom, ujmując go w pewnym niewyraźnym poznaniu, a następnie wyróżniamy poszczególne jego części”. W ten sposób poznanie niewyraźne gwarantuje i uzasadnia uprzedniość poznawania tego, co definiowane, przed składnikami definicji jako jej częściami. Tomasz powie dalej: „Najpierw poznajemy człowieka, ujmując go w pewnym niewyraźnym poznaniu, a później dopiero umiemy wyróżnić wszystko, co składa się na pojęcie człowieka”²⁸. Poznawać coś niewyraźnie, to poznawać zwierzę jako zwierzę, poznawać wyraźnie, to poznawać zwierzę jako rozumne lub bezrozumne – jako człowieka lub lwa.

2) Intelpekt człowieka jest władzą

(możnością), a jego zupełna aktualizacja, czyli uzyskanie wiedzy, dokonuje się przez stan pośredni, jakim jest akt niezupełny (*actus incompletus*). Akt ten jest poznaniem ogólnym, wiedzą ogólną, niejasną, stopniowo uzupełnianą. Poznanie niewyraźne jest zatem znajomością rzeczy zmieszaną z pewną niedokładnością i niewyrazistością. Akt zupełny (*actus perfectus*) to doskonała wiedza, przez którą poznaje się rzeczy dokładnie oraz ściśle (*distincte et determinate*)²⁹.

3) Poznanie niewyraźne jest wcześniejsze od poznania wyraźnego, szczególnie w przypadku poznania tego, co niepodzielone. Jeżeli przedmiotem intelektu ludzkiego jest istota rzeczy materialnej (*quidditatis rei materialis*), którą intelekt abstrahuje z wyobrażeń, to poznanie tego, co niepodzielone, związane jest z poznaniem w akcji tego, co w możliwości może zostać podzielone na drodze wyróżniania części. Poznanie niewyraźne gwarantowałoby, że przez poznanie abstrakcyjne nie oddalalibyśmy się od rzeczywistości, która nie jest poznawana jako abstrakcyjna³⁰. W ten sposób zrozumiała staje się główna teza metafizycznej teorii poznania Akwina-

²⁸ *S.th.*, I, q. 85, a. 3, ad 3: „Sic igitur dicendum est quod definienda, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione”.

²⁹ Tamże: „Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic. quod sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam”.

³⁰ Por. *S.th.*, I, q. 85, a. 8, co.: „Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile”.

ty – *ens ut primum cognitum* – „był jest tym, co jako pierwsze jest poznawane”.

4) Poznanie niewyraźne rzeczy materialnych przysługuje duszy ludzkiej, która jest oddzielona od ciała. Aniołowie poznają za pośrednictwem form poznawczych włączonych przez światło Boże. Ten naturalny dla nich sposób poznawania sprawia doskonale poznanie otaczających nas rzeczy. Natomiast dusze oddzielone od ciała, otrzymując tego rodzaju światło, nie zyskują doskonalego poznania, lecz poznanie ogólnikowe i niewyraźne (*imperfectam et confusam*)³¹. Poznanie niewyraźne w życiu przyszłym, wyrażające niedoskonałość poznania, gwarantuje sensowność zdobywania wiedzy tu na ziemi. Poznawanie przez wysiłek naukowy jest właściwe i doskonałe (choć prowadzi od niedoskonałego), a poznanie duszy oddzielonej pozostanie wyłącznie *cognitio confusa*³². Poznanie rzeczy jednostkowych przez duszę oddzieloną (*animia separata*) za pośrednictwem włączonych form poznawczych może dotyczyć tylko tych jednostek, „ku którym kieruje je bądź poprzednie poznanie, bądź jakaś skłonność, bądź naturalne, stałe ustosunkowanie się, bądź też Boże rozporządzenie”. Dokonuje się to zgodnie z epistemologicznym *adagium* Tomasza z Akwinu: wszystko, co jest przyjmowane, przyjmowane jest na sposób przyjmującego³³.

5) Poznanie niewyraźne, które pozostawałoby na poziomie poznania naturalnego, zdaniem Tomasza może dotyczyć również takiego przedmiotu, jakim jest Bóg. To poznanie ściśle związane jest z celem poznania i zagadnieniem szczęścia. Właściwe działanie każdego bytu tak naprawdę jest jego celem, co widać na przykładzie poznania intelektualnego, które jest właściwym działaniem istot obdarzonych umysłem. Takie działanie dokonuje się w odniesieniu do najdoskonalszego przedmiotu – Boga – jednak ten najdoskonalszy bezwzględnie przedmiot poznania intelektualnego dla intelektu ludzkiego nie jest znany sam przez się. „Istnieje bowiem – jak pisze Tomasz – pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie”. Co można dwojako rozumieć: albo istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, jak oczywiste jest istnienie pierwszych zasad dowodzenia, albo do istnienia Boga można dojść za pomocą naturalnego rozumu niemalże od razu. Takie poznanie „od razu (*statim*)” wyraża to, że „ludzie widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od ra-

³¹ *S.th.*, I, q. 89, a. 3, co.: „Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam”.

³² *S.th.*, I, q. 89, a. 3, ad 4: „Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra”.

³³ *S.th.*, I, q. 89, a. 4, co.: „Ita hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam”.

zu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania³⁴. Tomasz również jednoznacznie stwierdza, że takie poznanie Boga nie jest doskonałe (to tak jakbyśmy poznawali człowieka po tym, jak się porusza). Ten sposób poznawania Boga nie wystarcza do właściwego poznania Jego samego. Ale nie tylko ono nie wystarcza – również poznanie przez dowodzenie oraz poznanie przez wiarę, jest niewystarczające (poznanie udzielone przez Boga byłoby wystarczające). Należy podkreślić, że ten rodzaj poznania – niewyraźne poznanie Boga – jest wszczepione każdemu człowiekowi. Poznanie Boga w ogólności i pomieszanu, tak jak pragnienie szczęścia, jest naturalnie wszczepione (*naturaliter insertum*)³⁵.

Podkreślanie wyjątkowości poznania niewyraźnego związane jest z akcentowaniem możliwości (potencjalności) w ludzkim poznaniu w ogóle. Nie jest tak, że

zdobywana wiedza i posiadanie tej wiedzy ma wyłącznie status aktu. Gdyby tak było, to nie byłoby poznawania, lecz tylko ciągle posiadanie wiedzy. Tymczasem wprowadzając zakresowe odróżnienie wiedzy od poznania należałoby stwierdzić, że poznanie jest szersze. Wiedza jako efekt poznania jest aspektowa, niepełna w stosunku do poznawania rzeczywistości. Poznawać coś w sposób niewyraźny to tyle, co poznawać jakiś sam przedmiot. Poznawać zwierzę – to jak powie Tomasz – poznawać zwierzę jako zwierzę (*animal inquantum animal*). Poznawać wyraźnie to tyle, co poznawać jakiś przedmiot, kwalifikując go do jakiejś grupy przedmiotów – np. zwierzę jako nierozumne lub rozumne, jako lwa lub człowieka³⁶. Tymczasem poznanie człowieka pod względem czasu i miejsca dokonuje się w ten sposób, że od tego, co powszechniejsze, przechodzimy do tego, co mniej powszechne.

³⁴ *Contra Gentiles*, III, 38: „Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus”.

³⁵ W najsłynniejszym artykule spośród kwestii z *Summy teologicznej* – najczęściej czytany i komentowany, zawierającym pięć dróg na istnienie Boga („Czy Bóg jest?”) – Tomasz w odpowiedzi na pierwszy argument stwierdza: „Na pierwsze odpowiadam, że poznanie istnienia Boga jest nam w jakiejś ogólności i niejasno wszczepione z natury dlatego, że Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem z natury pragnie szczęścia, a to, czego pragnie z natury, z natury również poznaje. Nie jest to jednak zasadnicze poznanie istnienia Boga, tak jak poznanie nadchodzącego nie jest poznaniem Piotra, chociaż tym nadchodzącym jest Piotr. Wielu bowiem uważa, że doskonałym dobrem człowieka, czyli szczęściem, jest bogactwo, inni znowu, że rozkosz, a inni, że jeszcze coś innego”. *S.th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1.

³⁶ *S.th.*, I, q. 85, a. 3, co.: „Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal inquantum est animal rationale val irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem”.

4. Odrzucenie poznania niewyraźnego przez Kartezjusza

Mogłoby się wydawać, że zupełnie nieuprawomocnione jest porównywanie ze sobą tych dwóch myślicieli – Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Ich założenia filozoficzne, a także rozwiązania problematyki są radykalnie różne. Filozofia R. Descartesa jest naznaczona subiektywizmem, sceptycyzmem i idealizmem, od których daleka jest refleksja filozoficzna Akwinaty. Jednak problem poznania niewyraźnego może stanowić płaszczyznę, na której można zestawić ich obydwu – tym bardziej że Kartezjusz w swoich dziełach, nie zgadzając się z całą tradycją scholastyczną, przywołuje poglądy Akwinaty jako tego, który broni poznania niewyraźnego. W *Odpowiedziach na zarzuty pierwsze* (pochodzą od Caterusa) Kartezjusz wyraża się następująco: „Na podstawie podobnego rozumowania zgadzam się ze wszystkimi teologami, że Bóg nie może być ogarnięty przez umysł ludzki, nie może być wyraźnie poznany przez tych, którzy usiłują objąć Go umysłem na raz i całego, a spoglądają [Nań] niejako z daleka. W takim to znaczeniu powiada w przytoczonym miejscu św. Tomasz, że przysługuje nam poznanie Boga, ale tylko *jakiś poznanie niewyraźne*. [...] Ja zaś, gdziekolwiek mówiłem, że można Boga poznać jasno i wyraźnie, miałem jedynie na myśli to skończone i do miary naszego umysłu dostosowane poznanie”³⁷.

Kartezjusz w sposób zdecydowany, zawsze i gdzie tylko może, podkreśla

wartość poznania jasnego i wyraźnego. To, co jasno i wyraźnie jest poznawane jako należące „do prawdziwej i niezmiennej natury, czyli istoty, czyli formy jakiejś rzeczy, to można prawdziwie o tej rzeczy orzec”³⁸. Regularywnego pojęcia jasności Kartezjusz jednak nie wyjaśnia. W *Zasadach filozofii* pisze dosyć zdawkowo, że „jasne jest takie ujęcie, które jest obecne i jawne dla natężającego uwagę umysłu”. Podaje jednocześnie przykład, że coś jasno widzimy, gdy te „rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają”³⁹. Wyraźne poznanie to takie, które będąc jasnym jest ściśle i oddzielone od wszystkiego w ten sposób, że nie zawiera w sobie niczego innego, jak tylko to, co jasne. Wydaje się jednak, że wyjaśnienie kategorii jasności pozostaje niejasne i należące do tych kategorii pierwotnych, które we wcześniejszych fragmentach *Zasad filozofii* Kartezjusz określał jako niedefiniowalne. Mimo niewyraźnego określenia jasności i wyraźności można odczytać ich znaczenie, wskazując na kilka konsekwencji wypływających z ich użycia przez Kartezjusza:

1) Poznanie jasne i wyraźne jest punktem wyjścia umysłowego poznania i kryterium jego prawdziwości. Pierwsze prawo metody Kartezjusza nakazuje, by poznanie rozpoczynało się od tego, co jasne i wyraźne, a naczelną tezę jego filozofii odpowiada tej idei – *cogito ergo sum*. Niestety Kartezjusz nie zgodziłby

³⁷ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 120.

³⁸ Tamże, s. 121.

³⁹ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 42.

się nigdy na twierdzenie, że pewność uzyskiwana jest na podstawie poznania prawdziwego, raczej prawdziwość jest uzyskiwana poprzez pewność. Tak postawiony przez Kartezjusza problem powoduje odrzucenie jakiegokolwiek poznawania oraz sprawia, że poznawane jest wyłącznie to, co jest obecne w umyśle⁴⁰.

2) Tym, co jest poznawane w sposób niewątpliwy, a więc jasno i wyraźnie, jest umysł. Skoro nawet poznanie własnego ciała dokonuje się dzięki umysłowi, to on sam jest bardziej znany niż ciało. Myślenie (a więc i umysł) jest jedyną cechą, której nie można od nas oddzielić – nie można pomyśleć, aby umysł nie istniał. Co więcej, umysł gwarantuje, że poznanie jasne i wyraźne będzie prawdziwe, a poznanie, które nie opierałoby się na nim, będzie zawierało błąd⁴¹.

3) Nie wszystkie idee są wrodzone, gdyż idee rzeczy cielesnych pojawiają się w umyśle w poznaniu niewyraźnym i niejasnym. Do idei takich zalicza: światło, barwy, dźwięki, zapachy, ciepło, zimno i inne jakości podpadające pod zmysł. Jednakże całkowicie do podważenia jest ich prawdziwość i fałszywość, tzn. nie wiemy do końca, czy są czy też nie są ideami jakichś rzeczy. Ciepło i zimno są tak niejasne i niewyraźne, że nie dają nam poznania, „czy zimno jest tylko brakiem ciepła, czy ciepło brakiem zimna, czy jedno i drugie jest jakością realną, czy żadne z nich”⁴².

4) Istnienie Boga jest jasne i wyraźne tak, jak pewne są prawdy matematyczne. Jego istnienie może zostać wywiezione z umysłu i zarazem jego istnienie również w umyśle pozostanie. Kartezjusz, konsekwentnie odrzucając poznawalność rzeczywistości zewnętrznej w poznaniu niewyraźnym, wskazuje, że „moja myśl nie narzuca rzeczom żadnej konieczności”⁴³. Niezależnie od tego, czy możemy poznać, jak się rzeczy mają, nie jestem w możności, by pomyśleć sobie Boga bez istnienia. Nie można oddzielić istnienia od istoty Boga w ten sposób, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że suma jego kątów równa jest dwóm kątom prostym.

5) Kartezjusz przyjmuje pojęcie „przyrodzonego światła rozumu”, uznając, że człowiek otrzymuje je od Boga jako zdolność do poznania Dawcy tego daru. Skoro podstawową własnością Boga jest prawdomówność, to zdolność pochodząca od Niego nie może uchwycić nigdy przedmiotu, który nie byłby prawdziwy, o ile „ujęty został jasno i wyraźnie”⁴⁴. Gdyby było przeciwnie, to Bóg mógłby okazać się Bogiem zwodzicielem (*Deus malignus*), gdyby dał zdolność intelektualną jednocześnie zdradziecką i popełniającą błędy.

6) Poznanie niewyraźne nie zostaje odrzucone w porządku postępowania praktycznego. Jak sugeruje Kartezjusz: „co się tyczy praktyki życiowej, niejednokrotnie musimy mieć się tego, co tyl-

⁴⁰ W takiej perspektywie można zarzucić Kartezjuszowi błąd *petitio principii*. Zob. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011, s. 21-22.

⁴¹ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 86-88.

⁴² Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 65.

⁴³ Tamże, s. 84.

⁴⁴ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 38.

ko prawdopodobne, albo też gdy z dwóch rzeczy żadna nie wydaje się bardziej prawdopodobna, mimo to tymczasowo jedną z nich wybierać⁴⁵. Taka prowizoryczna moralność sprowadza się do dbania i kultuwowania rozumu, postępu w poznawaniu prawdy według swojej metody⁴⁶. Wyrażałoby to dążenie do uzyskania szczęścia na drodze poznania intelektualnego, jednak paradoksalnie nie miałyby ono nastawienia na Boga, gdyż byłoby tymczasowe w uzyskiwaniu podmiotowej pewności w działaniu.

Kartezjusz zasadniczo zrywa z przyjmowaniem poznania niewyraźnego jako źródłowego i podstawowego sposobu nabywania wiedzy. Poznanie ludzkie rozpoczyna się wraz z aktywnością *cogito* i w jego obrębie. Nie zgadza się na jakąkolwiek bierność podmiotu poznającego, a jedynie na różnorodną i wielopoziomową aktywność. *Cogitationes* stają się sposobami funkcjonowania umysłu, który w swoim obrębie działa wyłącznie

w sposób jasny i wyraźny. Kartezjusz, negując porządek poznania wyraźnego i prowadząc refleksje wyłącznie nad aktami umysłu, odrzuca sens arystotelesowskiego uprawiania filozofii. Nie zamierza pytać o szereg przyczyn, od których zależałoby istnienie podmiotu poznającego, czy też o przyczynę sprawczą, ostateczną w porządku wyjaśniania. Jak pisze w *Odpowiedziach na zarzuty pierwsze*: „Dlatego też wolałem wziąć za podstawę mego dowodu moje własne istnienie [którego nie poznaje się w sposób wyraźny – M.Z.], które nie zawisło od żadnego szeregu przyczyn i które tak mi jest znane, że nic nie może być bardziej znane. O sobie zaś pytałem nie tyle, przez jaką przyczynę zostałem niegdyś stworzony, ile dzięki jakiej przyczynie w czasie obecnym jestem zachowywany, abym się dzięki temu [postawieniu zagadnienia] uwolnił od wszelkiego następstwa przyczyn⁴⁷.”

5. Zakończenie

Jak się wydaje przywrócenie właściwego miejsca, a także obrona poznania niewyraźnego w filozofii ma sens o tyle, o ile możliwe jest jeszcze w filozofii poznawanie rzeczywistości, czyli poznawanie tego, „jak się rzeczy mają”. Zdziwienie (podziw), które kiedyś nazywane było początkiem filozofii (gdyż wyrażało niewyraźne poznanie świata), z pewnością w paradygmacie refleksji postkar-

tezjańskiej nie będzie przekonywało nikogo, gdyż bez pytania o źródło wiedzy, sednem filozofii stanie się i pozostanie wyłącznie jasne myślenie. Jednak celem podkreślania roli poznania niewyraźnego nie jest uznanie go za wystarczające i jedyne. Poznanie niewyraźne wskazuje na drogę dochodzenia do doskonałej wiedzy. Akcentowanie poznania niewyraźnego jest zarzutem wo-

⁴⁵ Tamże, s. 29.

⁴⁶ Por. E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 31.

⁴⁷ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 115.

bec tezy o posiadaniu wiedzy wyłącznie doskonałej, wiedzy w akcie oraz zarzutem wobec twierdzenia negującego potencjalność i sferę możliwości z poznawania rzeczywistości. Wszystko po to, by

nie można było kompromisowo stwierdzić, że dla osoby wierzącej istnienie Boga jest oczywiste, a dla niewierzącej Jego nieistnienie będzie równie oczywiste.

Confused cognition of God (*cognitio confusa*) – St. Thomas Aquinas and Descartes

Keywords: Thomas Aquinas, Descartes, unclear cognition, natural knowledge of God, knowledge of God by grace, knowledge of God in glory

A man has a natural need for cognition of causes, particularly when he perceives reality, which is an effect of someone's action. Aristotle, when describing a philosopher (the wise man), emphasizes that he's a person, who has knowledge about all things (as far as possible) and cognitions of things, which are difficult to cognize and also knows causes, which are cognizable at most. But whether it's possible recognition of causes and the paradigm of realistic philosophy nowadays, when we inherit principles of Cartesian Philosophy in our mindset and culture? When is everything unclear, inaccurate or mysterious regard as false? And when only mathematical clearness preserves state of knowledge and certainty?

Therefore the problem of unclear cognition is so significant. This issue was prepared by St. Thomas Aquinas, who on that basis considered question of cognition of God. Descartes, however, completely negated this kind of cognition and built 'boundary sign' for the

truth of the cognition.

It seems that reinstatement of the right place of confused cognition and its protection in philosophy is possible inasmuch as it is still possible cognition of reality, i.e. cognition of *thing-in-itself*. A wonderment (admiration), which was the beginning of philosophy (because it express confused cognition of world) in post-Cartesian paradigm of reflection is unconvincing – the essence of the philosophy is purely and simply clear thinking. But emphasize the role of confused cognition is not a recognition it as sufficient and only way to perfect knowledge. Emphasizing confused knowledge is an objection to the thesis of the possession of only excellent knowledge and in the act, and objection to the claims that deny the potentiality and potency of knowing reality. If so, there would be no compromise statement that for the believer the existence of God is obvious and for non-believer non-existence of God is equally obvious.