

JAN CZERKAWSKI
Lublin

ZAGADNIENIE PUNKTU WYJŚCIA W FILOZOFII N. MALEBRANCHE'A

WSTĘP

W pięciu kolejnych księgach *Recherche de la vérité* N. Malebranche przebadł błędy, których podstawą są zmysły, wyobrażenia, intelekt, skłonności i namiętności. Ukazał także przyczyny tych błędów. Umysł ludzki, odkrywając źródła błędów, jest w stanie znaleźć środki zaradcze, aby ich unikać. Należy w tym celu odkryć i stosować właściwą metodę poszukiwania prawdy. W księdze szóstej Malebranche, pozostając pod wpływem R. Descartes'a, przedstawił taką właśnie metodę. Wartość filozofii Descartes'a pochodzi stąd, że „rozumuje on wyłącznie w oparciu o idee jasne i wyraźne oraz wychodzi od rzeczy prostych, a następnie przechodzi do rzeczy bardziej złożonych, które zależą od tych prostych”¹. Krótko mówiąc, Descartes uprawiając filozofię przestrzega reguły oczywistości i dba o zachowanie porządku w odkrywaniu prawdy.

Filozofia kartezjańska zdominowana jest przez – utworzone na wzór matematyki – pojęcie porządku. Podstawowym celem metody jest dojście do poznania wszystkiego, co umysł ludzki może poznać. Środkiem do osiągnięcia tego celu jest porządek, to znaczy uzyskiwanie wiedzy prawdziwej w odpowiedniej kolejności. W jaki sposób można odkryć właściwy porządek? Należy po prostu podporządkować się odkrytym wcześniej prawidłom metody. Dlatego też Descartes utożsamia metodę z prawidłami: „Przez metodę rozumiem pewne i łatwe prawidła, których jeżeli ktoś będzie ściśle przestrzegał, ten nigdy nie przyjmie czegoś fałszywego za prawdę”². Metoda pozwala na odkrycie porządku, według którego powiązane są nasze idee.

¹ *Recherche de la vérité* II 321. Korzystam z wydania pism wszystkich N. Malebranche'a: *Oeuvres complètes de Malebranche*. Dir. A. Robinet. T. 1-21. Paris 1958-1970, oznaczając cyfrą rzymską tom, arabską zaś stronę.

² R. D e s c a r t e s. *Prawidła kierowania umysłem*. Tłum. L. Chmaj. Warszawa 1958 s. 15.

Słynne kartezjańskie „drzewo nauki”, którego korzeniem jest metafizyka, pniem – fizyka, a konarami – nauki szczegółowe i etyka, pojawia się dopiero w liście do księdza C. Picot, poprzedzającym francuskie wydanie *Zasad filozofii* (1647)³. Wcześniej Descartes posługiwał się metaforą łańcucha nauk, który porównywał z ciągiem liczb. Tak jak ciąg liczb jest możliwy, ponieważ istnieje pierwsza liczba, która jest jednością, tak też łańcuch nauk jest możliwy, ponieważ istnieje pierwsze ogniwo, to znaczy pierwsze niepowątpiewalne poznanie, na którym oparte są następne, a które nie jest poprzedzone przez żadne inne⁴. Tak rozumiany porządek wymaga znalezienia sądu, który najsilniej oparłby się wszelkiemu wątpieniu i któremu przysługiwałby przywilej pierwszeństwa w łańcuchu sądów składających się na wiedzę niepowątpiewalną. Sąd ten stanowiłby pierwsze ogniwo jednolitego systemu poznania naukowego. Jedność tego systemu nie polegałaby tylko na odpowiednim uporządkowaniu nabytej już wiedzy, lecz byłaby efektem jedności stosowanej metody oraz jedności podstawowych zasad, które stanowią fundament całego gmachu wiedzy naukowej. Odkrycie owych zasad stanowi zasadniczy cel uprawiania metafizyki.

„Przez metafizykę – stwierdza Malebranche – nie rozumiem abstrakcyjnych dociekań na temat wymyślonych właściwości rzeczy, których zasadniczym celem jest dostarczenie tym, którzy chcą dyskutować, tematów do nie kończących się dyskusji. Rozumiem przez tę naukę ogólne prawdy, które mogą służyć za zasady naukom szczegółowym”⁵. Negatywny punkt odniesienia, jakkolwiek nie został tu wprost nazwany, jest na tyle wyraziście określony, że nie może ulegać wątpiwości, iż Malebranche podaje własne rozumienie metafizyki w opozycji do szkoły arystotelesowskiej. W filozofii arystotelesowskiej, jego zdaniem, nic nie jest solidnie uzasadnione, dlatego też przedstawiciele tej filozofii prowadzą między sobą nie kończące się dyskusje. Dyskusje te dotyczą głównie sposobu rozumienia wypowiedzi Arystotelesa, które zawierają terminy tak wieloznaczne i niejasne, że można przypisać im dowolne znaczenie. Filozofii arystotelesowskiej nie da się naprawić, ponieważ oparta jest ona na błędnych zasadach, czyli na fałszywej metafizyce. Należy wypracować nową metafizykę, aby na jej fundamentach zbudować całościowy system wiedzy pewnej. Podstawy takiej metafizyki, opartej na właściwej metodzie poszukiwania prawdy,

³ T e n ż e. *Zasady filozofii*. Tłum. I. Dąmbska. Warszawa 1960 s. 367.

⁴ Zob. t e n ż e. *Prawidła kierowania umyślem* s. 26.

⁵ *Entretiens sur la métaphysique* XII 133.

ukazał Descartes. Nie znaczy to bynajmniej, że dzieło jego jest doskonałe, lecz jest ono tak solidne, że można – a nawet należy – je udoskonalić⁶.

Reguła oczywistości wyznacza punkt wyjścia na drodze do zbudowania systemu wiedzy niepowątpiewalnej. W *Recherche de la vérité* Malebranche, przedstawiając ogólny szkic „porządku w poszukiwaniu prawdy”, stwierdza: „Pierwszym w szeregu naszych poznań jest poznanie istnienia naszej duszy, wszystkie nasze myśli dowodzą tego w sposób niezaprzeczalny, nic bowiem nie jest bardziej oczywiste jak to, że ten, kto aktualnie myśli, jest aktualnie czymś”⁷. Tak więc punktem wyjścia filozofii, a ściślej: metafizyki winno być słynne kartezjańskie *cogito*.

Recherche de la vérité jest zasadniczo dziełem z zakresu epistemologii i metodologii. Od roku 1674, kiedy to ukazał się pierwszy tom dzieła, podstawowe daty w biografii Malebranche'a wyznaczają lata edycji jego kolejnych dzieł, a także polemiki, jakie one wywoływały, szczególnie zaś trwająca ponad dziesięć lat polemika z A. Arnaudem. *Conversations chrétiennes* zostały wydane w roku 1677, *Traité de la nature et de la grâce* – w 1680, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* – w 1683, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* – w 1688. Przyjrzyjmy się bliżej okolicznościom powstania tego ostatniego dzieła, które jest podstawowym tekstem źródłowym dla niniejszego studium. Korespondencja Malebranche'a oraz wypowiedzi jego biografów pozwalają na dość dokładne odtworzenie tych okoliczności. Ojciec André twierdzi, że przyjaciele Malebranche'a od dawna prosili go o napisanie metafizyki, w której zasady jego filozofii byłyby powiązane ze sobą w sposób bardziej ścisły niż w *Recherche de la vérité* i *Méditations chrétiennes*⁸. W liście skierowanym do księdza Berranda z 26 grudnia 1686 roku Malebranche pisze: „Chcę, żebym napisał metafizykę. Sądzę, że jest to rzeczywiście konieczne. Dobra metafizyka winna wszystko wyjaśnić. Zamierzam w niej ustalić główne prawdy, które są podstawą religii i moralności”⁹. Widzimy więc, że Malebranche przynajmniej od końca roku 1686 nosił się z zamiarem systematycznego opracowania własnych poglądów metafizycznych. Pracę nad zredagowaniem metafizyki rozpoczął z początkiem 1687 roku, a zakończył w sierpniu tegoż roku. Książka pt. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* została wydana w Rotterdamie w lutym 1688 roku. W październiku tegoż roku Malebranche pisał do Greneta

⁶ *Recherche de la vérité* I 60-61; II 36-37.

⁷ Tamże II 369.

⁸ *Entretiens sur la métaphysique* XII: *Introduction* s. XIII.

⁹ *Correspondance et actes* XVIII 427.

radząc mu, by przeczytał to dzieło: „Ono jest więcej warte niż «Recherche de la vérité», które tak cenisz”¹⁰. Do kolejnych sześciu wydań *Recherche* Malebranche wprowadzał uzupełnienia i korekty, nie zawsze uzgadniając swe dawne poglądy z nowymi. Jest to jedno z zasadniczych źródeł niejednorodności tego dzieła. Do czterech wydań *Entretiens sur la métaphysique* nie wprowadzał już żadnych uzupełnień, a jedynie drobne korekty, jest to bowiem dzieło z dojrzałego okresu jego twórczości.

Powróćmy obecnie do zasadniczego wątku naszych rozważań i postawmy pytanie: Jaki punkt wyjścia przyjmuje Malebranche w *Entretiens sur la métaphysique*? Systematyczny wykład metafizyki rozpoczyna on w następujący sposób: „Nicość nie ma właściwości. Myślę, więc jestem”¹¹. A zatem punktem wyjścia metafizyki jest *cogito*.

A. Robinet twierdzi, że porządek kartezjański został przez Malebranche’a zburzony, ponieważ *cogito* jest poprzedzone zdaniem „nicość nie ma właściwości”, nie jest ono zatem pierwszym sądem prawdziwym¹². Nie należy jednak zapominać, że według Descartes’a pierwszeństwo *cogito* nie jest bezwzględne: „Tam zaś, gdzie powiedziałem, że to powiedzenie: «ja myślę, więc jestem» jest ze wszystkich pierwsze i najpewniejsze, [...] nie zaprzeczyłem przez to temu, jakoby przedtem trzeba było wiedzieć, czym jest poznanie, czym istnienie, czym pewność; jak również i temu, że jest rzeczą niemożliwą, aby to, co myśli, nie istniało itp. Ale ponieważ są to pojęcia najprostsze, które nie zakładają same pojęcia czegoś istniejącego, więc nie sądziłem, aby należało je wyliczać”¹³. *Cogito* oparte jest na uznanych uprzednio „pojęciach wspólnych”, jest ono jednak pierwszym sądem stwierdzającym istnienie czegoś. Pomijając obecnie różnice w sformułowaniach *cogito* w *Rozprawie o metodzie* i *Medytacjach o pierwszej filozofii*, możemy stwierdzić, że Malebranche zastąpił poprzedzający *cogito* u Descartes’a sąd „aby myśleć, trzeba istnieć” przez sąd „nicość nie ma właściwości”. Zmiana ta nie jest wprawdzie bez znaczenia, lecz nie burzy ona bynajmniej kartezjańskiego porządku.

M. Gueroult jest twórcą tezy o „upadku” lub „detronizacji” *cogito* w filozofii Malebranche’a. Formułuje on faktycznie nie jedną, lecz dwie różne tezy na temat punktu wyjścia filozofii autora *Recherche de la vérité*. Teza pierwsza jest mocniejsza: *cogito* nie może stanowić punktu wyjścia filozofii Malebranche’a,

¹⁰ Tamże XVIII 492.

¹¹ *Entretiens sur la métaphysique* XII 32.

¹² A. Robinet. *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*. Paris 1965 s. 356.

¹³ Descartes. *Zasady filozofii* s. 11.

punktem wyjścia jego filozofii jest teoria widzenia w Bogu¹⁴. Druga teza jest słabsza: *cogito* jest jednym z wielu możliwych punktów wyjścia filozofii Malebranche'a; nie jest ono jedynym i koniecznym punktem wyjścia, ponieważ nie jest jedyną prawdą zdolną oprzeć się wątpieniu¹⁵.

„Ponieważ *cogito* u Malebranche'a – argumentuje M. Gueroult – nie jest, jak sądził Descartes, najwyższym wzorcem poznania intelektualnego, lecz niejasnym czuciem, to nie może ono służyć za punkt wyjścia w nauce i metafizyce, które mają być łańcuchem idei jasnych i wyraźnych”¹⁶. Malebranche ciągle podkreśla, że własnej duszy nie poznajemy w sposób jasny i wyraźny, nie poznajemy jej bowiem przez ideę, lecz przez „czucie wewnętrzne lub świadomość”. W związku z tym narzuca się wprost wniosek, że *cogito* nie może stanowić punktu wyjścia jego filozofii. „Jeżeli punktem wyjścia – kontynuuje M. Gueroult – nie może być *cogito*, to może nim być tylko Bóg. Bóg jest źródłem Rozumu powszechnego, który oświeca ciemności naszej duszy. Punktem wyjścia filozofii, która ze swej istoty jest poznaniem racjonalnym, nie jest więc *cogito*, lecz widzenie w Bogu”¹⁷. Zauważmy, że teoria widzenia idei w Bogu nie jest z płaszczyzny metafizycznej, lecz epistemologicznej. Oparta jest ona jednak na następujących tezach metafizycznych: 1) istnieje Bóg, 2) idee istnieją w Bogu, 3) Bóg oświeca duszę ideami. Jeżeli nawet założymy, że istnienia Boga można dowieść niezależnie od *cogito*, to i tak natkniemy się na nieprzezwycięzalną trudność. Z tego bowiem, że istnieje Bóg, nie wynika bezpośrednio nie tylko teza o widzeniu idei w Bogu, lecz także teza uprzednia wobec niej, a mianowicie że idee istnieją w Bogu, a nie w umyśle poznającym. To dopiero analiza *cogito* oraz ustalenie na jej podstawie różnicy substancjalnej między myślącą duszą i rozciąglą ciałem pozwala Malebranche'owi na uzasadnienie tez metafizycznych znajdujących się u podstaw teorii widzenia idei w Bogu. Jakkolwiek teoria ta – obok okazjonalizmu – jest wprost znakiem rozpoznawczym filozofii Malebranche'a, to jednak nie może być uznana za punkt wyjścia tej filozofii. Jest ona bowiem teoretycznie zbyt zaawansowana, by mogła stanowić pierwsze ogniwo wiedzy niepowątpiewalnej.

Obok stanowiska radykalnego, wykluczającego całkowicie *cogito* jako punkt wyjścia filozofii Malebranche'a, M. Gueroult zajmuje także stanowisko bardziej umiarkowane. W filozofii Malebranche'a wszystkie podstawowe prawdy przy-

¹⁴ M. Gueroult. *Malebranche*. T. 1: *La vision en Dieu*. Paris 1955 s. 34.

¹⁵ Tamże s. 43.

¹⁶ Tamże s. 43.

¹⁷ Tamże s. 39.

mowane są niezależnie od *cogito*, „uznawane są one na mocy właściwej sobie oczywistości, równie bezpośrednio jak oczywistość [sic! – J. Cz.] *cogito*”¹⁸. Stanowisko M. Gueroult’a, w tej właśnie słabszej wersji, przyjmuje wielu historyków filozofii zajmujących się myślą Malebranche’a¹⁹.

W niniejszym studium postaram się wykazać, że *cogito* – tak jak je rozumie Malebranche – i t y l k o ono spełnia warunki bycia punktem wyjścia jego filozofii. Nie znaczy to, że ma ono identyczne znaczenie systemowe, jakie miało w filozofii Descartes’a.

I. POSZUKIWANIE PRAWDY WEDŁUG PORZĄDKU

W ostatniej księdze *Recherche de la vérité* Malebranche przedstawił ogólny szkic „porządku w poszukiwaniu prawdy i w wyborze nauk”. We wstępie do tego szkicu podkreśla, że pragnie ukazać porządek, jakiego należy przestrzegać w badaniach naukowych, by „ciągle zachowywać oczywistość w spostrzeżeniach”²⁰. Innymi słowy, chodzi o to, aby ogniwa łańcucha nauk nie były nigdzie przerwane, by powstał jednolity system wiedzy pewnej. Przytoczyliśmy już wyżej ten fragment tekstu z owego szkicu, w którym Malebranche stwierdza, od czego należy rozpocząć badania prowadzone według należytego porządku. Wiemy już, że „pierwszym w szeregu naszych poznań jest poznanie istnienia naszej duszy”²¹. Po stwierdzeniu istnienia duszy należy przejść do uzasadnienia istnienia Boga oraz wykazania, że Bóg jest doskonały, a zatem także prawdomówny. Prawdomówność Boga będzie gwarantem wartości rozumowań złożonych, jakie będą przeprowadzane w naukach. Zarówno istnienie duszy, jak i Boga winno być uzasadnione za pomocą „prostego oglądu”. Problem prostego oglądu oraz rozumowań prostych i złożonych wymaga oddzielnej analizy, która zostanie przeprowadzona w dalszej części niniejszego studium.

Po uzasadnieniu istnienia duszy i Boga należy przejść do badań dotyczących idei liczb i rozciągłości. Idee te są „najbardziej jasne i wyraźne”, są one „niezmiennymi regułami i wspólnymi miarami” wszystkich innych rzeczy, jakie poznajemy i możemy poznać. Konieczne zatem jest solidne studiowanie arytmetyki i geometrii, nauki te bowiem dostarczają wielu prawd niezbędnych do

¹⁸ Tamże s. 43.

¹⁹ G. R o d i s - L e w i s. *Nicolas Malebranche*. Paris 1963 s. 173; A. R o b i n e t. *La pensée à l'âge classique*. Paris 1981 s. 46.

²⁰ *Recherche de la vérité* II 369.

²¹ Tamże.

uprawiania „nauk ścisłych i szczegółowych”. Malebranche przestrzega jednak przed zbyt długim zgłębianiem tych ogólnych nauk, urzeczeni bowiem ich „czystością”, czyli łatwością, z jaką w sposób jasny i wyraźny poznajemy przedmioty tych nauk, możemy zaniedbać podjęcie badań z zakresu fizyki i etyki. Tym ostatnim naukom nie przysługuje już taka „czystość”, jak naukom ogólnym, lecz są one od nich bardziej użyteczne. Nie jest natomiast ani konieczne, ani też użyteczne zbadanie, czy istnieją rzeczy materialne poza naszymi wrażeniami. W fizyce i innych naukach szczegółowych przeprowadzane są rozumowania, których podstawą są idee rzeczy, a nie rzeczy same w sobie; porządek przyczyn i skutków ustalany jest na podstawie idei, jakie mamy o ciałach, i jest on całkowicie niezależny od tego, czy ciała te istnieją, czy też nie istnieją²².

Bardzo trudno jest zachować oczywistość i ścisłość poznania w badaniach dotyczących moralności. Należy jednak, mimo tych trudności, z nadzwyczajną starannością owe badania przeprowadzić, ze względu na wprost wyjątkową ich użyteczność²³.

Filozofia Malebranche'a winna zatem rozwijać się według porządku racji, który ustalił Descartes. Odrzucenie konieczności przeprowadzenia dowodu na istnienie ciał wprowadza jedynie uproszczenie do łańcucha jasnych idei. Zasadniczy problem polega jednak na tym, czy ten deklarowany przez Malebranche'a porządek jest tożsamy z porządkiem faktycznie realizowanym, czy zachodzi zgodność między programem i jego realizacją. Malebranche, zdaniem M. Gueroult, w żadnym ze swych dzieł nie przestrzega zadeklarowanego porządku racji, a jedynym dziełem, w którym wychodzi – w sposób nieprawomocny – od *cogito*, są *Entretiens sur la métaphysique*²⁴. Zauważmy, że M. Gueroult porównując poszczególne dzieła Malebranche'a ze względu na ich punkt wyjścia, porównuje faktycznie rzeczy całkowicie nieporównywalne ze względu na ich charakter i cel. Miarodajne w tym względzie mogą być tylko i wyłącznie *Entretiens sur la métaphysique*, gdzie – jak wiemy – Malebranche zamierzał w sposób systematyczny, czyli według porządku racji, wyłożyć własne poglądy metafizyczne. Nie można porównywać tego dzieła ani z epistemologiczno-metodologicznymi *Recherche de la vérité*, ani też z dziełami o charakterze teologicznym lub apologetycznym.

²² Tamże II 369-378.

²³ Tamże II s. 378-380.

²⁴ Gueroult, jw. s. 27.

Jeżeli *cogito*, według Descartes'a, jest pierwsze w porządku pewności, to nie jest ono pierwsze w porządku postępowania, ponieważ poprzedza je wątplenie. Descartes podaje najpierw odpowiednio uporządkowany zespół argumentów sceptycznych, a następnie dopiero w łonie wątplenia odkrywa zasadę pewności – *cogito*. Wątplenie wydaje się być jedynym istotnym etapem kartezjańskiego porządku budowania wiedzy niepowątpiewalnej, którego Malebranche nie akceptuje, a ściślej mówiąc – którego w ogóle nie uwzględnia w „porządku racji w poszukiwaniu prawdy”. Czy fakt ten rozstrzyga o znaczeniu wątplenia w jego filozofii?

W *Recherche de la vérité* Malebranche pisze: „Umieć wątpić umysłem i rozumem nie jest to tak mało, jak może się wydawać. Należy stwierdzić, że istnieje wielka różnica między wątpleniem a wątpieniem”²⁵. Tę sybiliczną wypowiedź rozjaśnia on nieco przeciwstawiając wątplenie „akademików i ateistów” wątpieniu „prawdziwych filozofów”²⁶. Wątplenie pierwszych jest czysto afektywne, drugich – racjonalne. Tylko prawdziwi filozofowie mogą zrozumieć właściwe znaczenie *Medytacji pierwszej* Descartes'a. Wiadomo jednak, że według Malebranche'a niewielu jest prawdziwych filozofów. To właśnie ci nieprawdziwi filozofowie twierdzili, że wątplenie kartezjańskie prowadzi do libertynizmu i ateizmu. Malebranche nie mógł nie brać pod uwagę tych zarzutów, tym bardziej że Arnauld oskarżał go, iż usunął on ze swych poglądów wszystkie pozytywne treści doktryny kartezjańskiej, umożliwiające udowodnienie istnienia Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej²⁷.

Prawdziwi filozofowie, według Malebranche'a, nie ograniczają się do stwierdzenia, że zmysły nas zawodzą, a umysł nasz jest słaby i ulega błędom. Odkrywają oni same źródła błędów. Niewłaściwe używanie wolności jest formalną przyczyną błędów, przyczyną okazjonalną jest uleganie zmysłom i wyobraźni, skłonnościom i namiętnościom, opieranie się na pamięci i autorytetach²⁸. Wszystkie te metodologiczne wskazania, jakkolwiek oparte są na kartezjańskim wątpleniu, nie ujmują tego, co jest najbardziej istotne i systemowo znaczące w tym wątpleniu. Tak pojmowane wątplenie jest bardziej metodologicznym narzędziem analizy niż źródłem niepewności przenikającym same podstawy procesu dochodzenia do poznania prawdziwego. Jest to, w stosunku do kartezjańskiego, wątplenie selektywne, pozostające wyłącznie na płaszczyźnie metodologicznej

²⁵ *Recherche de la vérité* I 188.

²⁶ Tamże.

²⁷ A. R. N d i a y e. *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Paris 1991 s. 285.

²⁸ *Recherche de la vérité* I 160-161; II 250.

i nie sięgające metafizycznych podstaw systemu wiedzy niepowątpiewalnej. Wątpienie metafizyczne, według G. Rodis-Lewis, nie odgrywa żadnej roli w filozofii Malebranche'a. Umieszcza on nas wobec trzech oczywistości: istnienie duszy, istnienie Boga i istnienie ciał. Istnienie Boga jest bezpośrednio oczywiste, a istnienie ciał nie jest kwestionowane. Umysł ludzki pozostaje w relacji z Bogiem i ciałami²⁹. G. Rodis-Lewis nie uwzględnia jednak ewolucji poglądów Malebranche'a. Można całkowicie zgodzić się z jej poglądem, lecz tylko i wyłącznie w odniesieniu do wczesnego okresu twórczości autora *Recherche de la vérité*. W okresie tym zajmował się on głównie zagadnieniami epistemologicznymi i metodologicznymi, a tylko drugorzędnie metafizycznymi. Zrozumiałe jest zatem, że wątpienie ujmował na płaszczyźnie metodologicznej.

Descartes w *Medytacji pierwszej*, gdy chodzi o świat materialny, stawia dwa zasadnicze pytania: 1) Czy świat ten jest taki, jakim spostrzegamy go za pomocą zmysłów? 2) Czy świat ten istnieje poza świadomością poznającą?³⁰ Odpowiedź Descartes'a na pierwsze pytanie jest negatywna: rzeczy materialne nie są uczynione z jakości zmysłowych, jakości te są wyłącznie modyfikacjami poznającego podmiotu; materię należy zredukować do rozciągłości. W ten sposób ugruntowany zostaje mechanycyzm w wyjaśnianiu przyrody. Malebranche całkowicie akceptuje to stanowisko, i to zarówno we wczesnym, jak i dojrzałym okresie twórczości. Odpowiedź Descartes'a na drugie pytanie jest najpierw prowizoryczna, ostatecznie jednak pozytywna: ciała istnieją poza umysłem poznającym. Dowód na istnienie ciał podany w *Medytacji szóstej* oparty jest na naszej bardzo mocnej i naturalnej skłonności do uznawania istnienia ciał. Prawdomówność Boga jest gwarantem istnienia świata materialnego, wyklucza ona możliwość wprowadzania nas w błąd odnośnie do naszej mocnej i naturalnej skłonności³¹. Malebranche, w kilku tekstach *Recherche de la vérité*, wydaje się w pełni akceptować dowód kartezjański: „opierając się na zasadzie, że Bóg nie może nas zwodzić, można wnioskować, że rzeczywiście mamy ciało i że otacza nas wiele innych ciał”³². Są to jednak teksty pochodzące z wczesnego okresu jego twórczości, a sam problem istnienia świata nie stanowi głównego tematu refleksji, lecz pojawia się on ubocznie na kanwie rozważań epistemologicznych. Wówczas gdy Malebranche przechodzi na płaszczyznę dociekań meta-

²⁹ R o d i s - L e w i s, jw. s. 22.

³⁰ F. A l q u i é. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris 1974 s. 75.

³¹ R. D e s c a r t e s. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski. T. 1-2. Warszawa 1958 – t. 1 s. 105.

³² *Recherche de la vérité* I 121-122; II 372-373.

fizycznych i stawia ten problem w centrum swej refleksji, a po raz pierwszy czyni to w *VI Eclaircissement*, natychmiast podkreśla, że chociaż Descartes podał dowód na istnienie świata materialnego, to „nie można jednak powiedzieć, że istnienie materii zostało już uzasadnione w sposób doskonały”³³. Aby być pewnym, że świat materialny istnieje, należy nie tylko udowodnić, że istnieje Bóg i że Bóg jest prawdomówny, lecz także – iż „Bóg upewnił nas, że rzeczywiście stworzył świat; nie znajduję takiego uzasadnienia w dziełach Descartes’a”³⁴.

Dlaczego – zapytajmy – prawdomówność Boga nie jest według Malebranche’a gwarantem istnienia świata materialnego? Ponieważ prawdomówności Boga, zdaniem Malebranche’a, nie można odnosić do irracjonalnych skłonności i mętnych wrażeń zmysłowych, lecz tylko i wyłącznie do intelektualnych oczywistości. Dowód kartezjański nie ma żadnej wartości demonstratywnej, gdyż nie chodzi w nim o ustalenie koniecznego związku między jasnymi i wyraźnymi ideami, którego prawdziwość gwarantuje Bóg, lecz związku między mętnymi wrażeniami i niepoznawalnymi w sobie rzeczami materialnymi. „Descartes – stwierdza E. Gilson – będąc idealistą, gdy chodzi o metodę, był realistą w swych intencjach – świadczą o tym *Medytacje o pierwszej filozofii. Cogito, ergo sum* zostało przez niego przekształcone w *Cogito, ergo res sunt*”³⁵. Malebranche wykazał nieprawomocność tego przekształcenia na gruncie samego kartezjanizmu. Istnienia świata materialnego nie można uzasadnić ani *a posteriori*, ani też *a priori*. Dowód *a posteriori* jest niemożliwy, ponieważ nie zachodzi konieczny związek między wrażeniami zmysłowymi i przedmiotami materialnymi, na co wskazują w sposób niepowątpiewalny marzenia senne, złudzenia i halucynacje. Dowód *a priori* jest także niemożliwy, ponieważ nie zachodzi konieczny związek między istnieniem Boga i istnieniem świata materialnego. Idea Bytu nieskończenie doskonałego implikuje samowystarczalność, samowystarczalność zaś wskazuje raczej na to, że Bóg nie stworzył świata, niż na to, że go stworzył. Jeżeli świat istnieje, to jest on dziełem wolnego aktu twórczego Boga, wolnych działań Boga nie można wydedukować z idei Bytu nieskończenie doskonałego. Wolną decyzję Boga możemy poznać wyłącznie dzięki Objawieniu. Pismo św. poucza nas, że Bóg stworzył świat³⁶. Widzimy więc, że Malebranche pewno co do istnienia świata materialnego przeniósł z

³³ Tamże III 60.

³⁴ Tamże III 61.

³⁵ E. G i l s o n. *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968 s. 7.

³⁶ *Recherche de la vérité* III 60; *Entretiens sur la métaphysique* XII 137.

płaszczyzny filozoficznej na płaszczyznę religijną. Jedynie dzięki wierze w słowa Pisma św. możemy być pewni, że świat materialny istnieje.

W *Entretiens sur la métaphysique* problem istnienia świata materialnego zostanie *explicite* sformułowany dopiero w *Rozmowie szóstej*. Niemniej jednak sensowne jest pytanie (oparte na analizie struktury poglądów Malebranche'a), czy *implicite* wątplenie metafizyczne nie jest przyjmowane przez *cogito*, ponieważ tylko ono może stanowić podstawę do uznania *cogito* za punkt wyjścia filozofii. Poprzedzające *cogito* wątplenia metafizyczne w filozofii Descartes'a wykluczają możliwość uprawiania metafizyki opartej na realizmie zdrowego rozsądku. Jeżeli natomiast Malebranche nie porzucił nigdy realizmu zdrowego rozsądku, jak twierdzi G. Rodis-Lewis³⁷, to przyjęcie przez niego za punkt wyjścia *cogito* jest po prostu niezrozumiałe, żeby nie rzec wprost absurdalne. Realista wychodzi od stwierdzenia „istnieją różne rzeczy”, a nie od stwierdzenia „poznaję siebie jako istniejące myślenie”, za punkt wyjścia przyjmuje świadomość realnego istnienia bytów, a nie byt świadomości.

Czy rzeczywiście Malebranche umieszcza wątplenie wewnątrz nauki i nie kwestionuje samych jej podstaw?³⁸ Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak pojmie się podstawę nauki. Gdy weźmiemy pod uwagę samo poznanie, to należy stwierdzić, że Malebranche znacznie ograniczył wątplenie kartezjańskie, ponieważ nie zakwestionował wartości poznania aktualnie oczywistego. Wydatnie ograniczył znaczenie, pojawiającej się w końcowym fragmencie *Medytacji pierwszej*, hipotezy o istnieniu Boga zwodziciela czy też złego demona³⁹. Hipoteza ta nie doprowadza go, jak się przekonamy, do wątplenia w poznanie aktualnie oczywiste, lecz jedynie w dokonywane z udziałem pamięci rozumowania złożone. Ale podstawą nauki jest także sposób, w jaki pojmujemy byt: to, co realnie istnieje. W tym aspekcie wątplenie Malebranche'a jest bardziej radykalne od kartezjańskiego.

Z zagadnieniem oceny różnych sposobów uzyskiwania wiedzy przez podmiot poznający oraz znalezieniem sądu niepowątpiewalnego łączy się kwestia kryterium prawdy. W filozofii kartezjańskiej kryterium to jest sformułowane na bazie analizy odkrytego wcześniej sądu, w którego prawdziwość nie można wątpić, czyli na bazie *cogito, ergo sum*. Descartes dokonuje przejścia od konkretnego sądu niepowątpiewalnego do ogólnego prawidła, *cogito* stanowi podstawę do ustalenia powszechnie obowiązującego kryterium prawdy. Malebranche nato-

³⁷ R o d i s - L e w i s, jw. s. 40.

³⁸ A l q u i é, jw. s. 75.

³⁹ D e s c a r t e s. *Medytacje ...* t. 1 s. 25-29.

miast – jak wykazał W. Augustyn – ustala kryterium prawdy poprzez analizę samego aktu sądenia⁴⁰. Zarówno wskazanie niezawodnego sposobu poznania, jak i pierwszego sądu niepowątpiewalnego dokonuje się po ustaleniu kryterium prawdy i na podstawie tego kryterium. Biorąc pod uwagę ten fakt, należy stwierdzić, że w filozofii Malebranche’a, w relacji do filozofii Descartes’a, nastąpiło obniżenie systemowego znaczenia *cogito*.

II. MIĘDZY INTUICJĄ I ROZUMOWANIEM

Zacytujmy raz jeszcze fragment przytoczonego już wyżej tekstu z *Recherche de la vérité*: „Pierwszym w szeregu naszych poznań jest poznanie istnienia naszej duszy”⁴¹. W tym samym dziele Malebranche stwierdza także: „Można istnieć jakiś czas nie myśląc o samym sobie [to znaczy nie mając jasnej świadomości, że to «ja» myślę – J. Cz.], lecz nie można istnieć jednej chwili nie myśląc o bycie; w tym samym czasie, gdy sądzimy, że myślimy o niczym, umysł nasz z konieczności wypełnia niewyraźna i ogólna idea bytu”⁴². Idea ta jest pierwszą z poznawanych przez nas idei, ponieważ nie możemy myśleć o czymkolwiek nie myśląc o bycie. Wszelkie poznanie bytu szczegółowego zakłada już obecność w umyśle idei bytu w ogóle. Idea ta jest daną pierwotną, jest ona wspólną podstawą każdej naszej myśli. Czy wobec tego zamiast jednego pierwszego poznania mamy, żeby tak rzec, dwa *ex aequo*? Jest to, oczywiście, niemożliwe. Należy zwrócić uwagę na sposób, w jaki Malebranche charakteryzuje obydwa te poznanie. Pierwotne poznanie bytu jest poznanie „niewyraźnym” i jako takie właśnie nie może stanowić punktu wyjścia w filozofii. Przekonamy się jednak, że poznanie to odegra istotną rolę w sformułowaniu zasady „nicość nie ma właściwości” i w ten sposób zachowa ono przywilej bezwzględного pierwszeństwa w poznaniu. O poznaniu natomiast istnienia własnej duszy Malebranche pisze: „Nie ma niczego bardziej oczywistego niż to, że ten, kto aktualnie myśli, aktualnie jest czymś”⁴³. Pomińmy obecnie zagadnienie, czy na gruncie epistemologicznych poglądów autora *Recherche de la vérité* dopuszczalne jest stopniowanie oczywistości, zwróćmy natomiast uwa-

⁴⁰ W. Augustyn. *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche’a*. Warszawa 1973 s. 6.

⁴¹ *Recherche de la vérité* II 369.

⁴² Tamże I 456.

⁴³ Tamże II 369.

gę na fakt, że *cogito* uznane zostało za poznanie oczywiste, czyli jasne i wyraźne.

Oczywistości poznania *cogito* przeciwstawia Malebranche poznanie uzyskane dzięki rozumowaniu, do rozumowania bowiem „może zakraść się błąd”⁴⁴. Czy zatem *cogito* nie jest wnioskiem rozumowania, lecz prawdą stwierdzaną intuicyjnie? Poznanie, dzięki któremu stwierdzamy istnienie własnej duszy, Malebranche nazywa „poznaniem przez prosty ogląd”⁴⁵. Odpowiedź na powyższe pytanie wymaga określenia charakteru tego właśnie rodzaju poznania.

Malebranche wyróżnia trzy podstawowe akty poznania intelektualnego: 1) percepcje, 2) sądy, 3) rozumowania. Ale jednocześnie podkreśla, że z punktu widzenia samego intelektu zarówno sądy, jak i rozumowania są tylko i wyłącznie percepcjami⁴⁶. Jaka zatem zachodzi różnica między wyróżnionymi aktami poznawczymi? Różnicują się one ze względu na poznawany przedmiot, a ściślej: stopień złożoności tego przedmiotu. W prostej percepcji intelekt ujmuje jakąś rzecz nie odnosząc jej do czegokolwiek innego. W sądzie spostrzega relacje zachodzące między dwiema lub wieloma rzeczami. W rozumowaniu ujmuje relacje zachodzące między sędziami. Proste percepcje oraz akty sądenia tym różnicują się w sposób istotny od rozumowań, iż wykluczają one wszelki ruch myśli, czyli wszelką następczość w poznaniu; następczość, na mocy której dokonuje się wnioskowanie. Ze względu na rodzaj owej następczości Malebranche wyróżnia rozumowania proste i rozumowania złożone. Charakteryzując te dwa rodzaje rozumowań, inspirowane jest poglądami Descartes'a na temat dwóch rodzajów dedukcji, a mianowicie dedukcji bezpośredniej i pośredniej⁴⁷.

Rozumowanie proste, czyli prosty ogląd, występuje wówczas, gdy ciąg dedukcyjny jest tak krótki i mało skomplikowany, że związek łączący wniosek z przesłankami może być ujęty jednym aktem poznawczym. Zdolność intelektu nie jest jednak tak wielka, by mógł on ogarnąć jednym aktem długie i skomplikowane ciągi dedukcyjne. Istotną funkcję w rozumowaniu złożonym pełni pamięć. Intelekt musi bowiem zachować w pamięci sądy z każdego ogniwa dedukcji, by na ich podstawie wyprowadzić ostateczny wniosek. Rozumowanie złożone, ze względu na udział w nim pamięci, nie należy do niezawodnych sposobów poznania. „Tam – stwierdza Malebranche – gdzie w grę wchodzi pamięć, może powstać błąd, zakładając, że istnieje jakiś zły demon, od którego

⁴⁴ Tamże II 370.

⁴⁵ Tamże II 370-372.

⁴⁶ Tamże I 49; II 249.

⁴⁷ E. M r o w i e c. *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*. Warszawa 1970 s. 100-108.

zależy nasze poznanie i który bawi się łudząc nas”⁴⁸. Pamięć jest zawodna, ponieważ zły demon może w akcie przypominania zamiast prawdziwej przesłanki podstawić nam fałszywą. Z tej właśnie racji rozumowanie złożone nie jest niezawodnym sposobem zdobywania wiedzy prawdziwej, a ściślej: nie jest ono takie przed uzasadnieniem istnienia prawdomównego Boga.

Bezpośrednie znaczenie pojawienia się „złego demona” w *Medytacji pierwszej* jest dość oczywiste. Descartes każe mu interweniować w tym celu, by zakwestionować wszystko to, co dotychczas, w świetle wcześniej przytoczonych argumentów sceptycznych, nie podlegało wątpieniu. Ten potężny i przebiegły demon może mnie zwodzić nawet wówczas, gdy mniemam, że poznaję coś w sposób oczywisty. Podważa on nie tylko wiarygodność przypomnienia oczywistości, lecz samą wewnętrzną prawdę oczywistości. Dopiero prawdomówny Bóg odnawia moją wiarę w wewnętrzną prawdę poznania oczywistego. Stanowisko to leży u podstaw trudności związanych z tzw. kołem kartezjańskim⁴⁹. Malebranche unika tych trudności poprzez znaczne ograniczenie – jak już o tym wspominaliśmy wyżej – możliwości łudzenia nas przez złego demona. Demon ten jest bezsilny wobec poznania aktualnie oczywistego. Może on interweniować jedynie w prawdy przypominane, a tym samym wyłącznie w rozumowania złożone. Jeżeli konieczne jest, zdaniem Malebranche’a, poznanie istnienia prawdomównego Boga przed rozpoczęciem uprawiania arytmetyki i geometrii, to nie po to, by ustalić wartość poznania bezpośrednio oczywistego, lecz po to, by upewnić się, że prawomocne jest przeprowadzanie rozumowań złożonych. Obecnie zrozumiałe jest, dlaczego Malebranche, ustalając porządek racji w poszukiwaniu prawdy, podkreśla, że zarówno istnienie duszy, jak i istnienie Boga winno być uzasadnione za pomocą prostego oglądu.

U podstaw dyskusji – trwającej od czasów współczesnych Descartes’owi – na temat charakteru *cogito* (czy jest ono intuicją, czy też rozumowaniem?) znajduje się wielość i niejednoznaczność kartezjańskich sformułowań. *Cogito*, według Descartes’a – jak wykazuje to J. C. Pariente – jest rozumowaniem; jest ono rozumowaniem, ponieważ stwierdzenie „ja myślę” nie jest tożsame ze stwierdzeniem „ja jestem”. W pierwszym stwierdzeniu ujmuję siebie jako nosiciela pewnej własności, w drugim natomiast stwierdzam realne istnienie nosiciela tej własności, z którym jestem tożsamy. Nie jest to jednak rozumowanie

⁴⁸ *Recherche de la vérité* II 370.

⁴⁹ *A l q u i é*, jw. s. 156.

sylogistyczne, lecz dedukcja w znaczeniu kartezjańskim⁵⁰. Jest to, ściśle mówiąc, dedukcja bezpośrednia, którą Malebranche nazywa „prostym oglądem”.

Prosty ogląd jest właśnie oglądem prostym z tej racji, że w poznaniu tym intelekt obejmuje całą poznawaną treść jednym aktem poznawczym, tak jak w prostych percepcjach i aktach sądzenia. Jednakże w tym jednym akcie poznawczym występuje charakterystyczny dla rozumowania ruch myśli, czyli następczość w poznaniu, na mocy której dokonuje się wnioskowanie. Jest to zatem poznanie „graniczne”, w którym intuicja zbiega się z rozumowaniem; odznacza się ono charakterystycznymi cechami zarówno intuicji, jak i rozumowania. Poznanie przez prosty ogląd jest niezawodne wówczas, gdy oparte jest na niepowątpiewalnych zasadach. Prawdziwość zdań przyjętych w punkcie wyjścia rozumowania (przesłanek) jest gwarantem prawdziwości zdania otrzymanego w punkcie dojścia (wniosku). Aby zdanie mogło pełnić funkcję przesłanki w prostym oglądzie, musi być nie tylko prawdziwe, lecz także bezpośrednio prawdziwe. W przeciwnym wypadku nie mielibyśmy już do czynienia z rozumowaniem prostym, czyli prostym oglądem, lecz z rozumowaniem złożonym, które nie jest niepowątpiewalne na mocy samej swej struktury. Należy w związku z tym przeprowadzić analizę podstaw uznania za prawdziwe przesłanek rozumowania, w którym Malebranche uzasadnia istnienie myślącego podmiotu.

III. „NICOŚĆ NIE MA WŁAŚCIWOŚCI”

W *Recherche de la vérité* Malebranche stwierdza: „Pewne jest, że nicość nie jest widzialna lub poznawalna. Widzieć nic – to w ogóle nie widzieć, myśleć o niczym – to w ogóle nie myśleć. Jest to właśnie pierwsza zasada poznania naukowego i to jest ta zasada, od której rozpocząłem *Entretiens sur la métaphysique*”⁵¹. Zauważmy, że Malebranche, dodając ten tekst do jednego z kolejnych wydań *Recherche*, nie zajrzał do *Entretiens* i nie sprawdził, od jakiej faktycznie zasady rozpoczął to dzieło. Nie jest to, jak już wiemy, zasada „nicość jest niewidzialna”, lecz zasada „nicość nie ma właściwości”. Fakt ten, jak się przekonamy, nie jest bynajmniej bez znaczenia.

Odkrycie genezy zasady „nicość nie ma właściwości” jest stosunkowo proste, musimy jednak zawsze pamiętać, że czym innym jest odnalezienie źródła jakie-

⁵⁰ J. C. Pariente. *Problèmes logiques du „cogito”*. W: *Le Discours et sa méthode*. Paris 1987 s. 259-266.

⁵¹ *Recherche de la vérité* II 99.

goś poglądu, a czym innym zrozumienie jego systemowego znaczenia. Descartes, odpowiadając na zarzuty kierowane pod adresem *cogito*, odwołuje się do teorii pojęć wspólnych i aksjomatów⁵². Skoro stwierdzamy, że substancje trwają w czasie, że dusza jest substancją myślącą, a ciało jest substancją rozciągłą, to wiemy, co znaczy „substancja”, „trwanie”, „myślenie” i „rozciągłość”. Pojęcia te odnajdujemy w sobie przed wszelkim nabytym poznaniem, konstytuują one naturę ludzkiego umysłu i jako takie są wspólne wszystkim ludziom. Dotyczą one zarówno istot, jak i relacji między istotami (aksjomaty). Wyliczenie wszystkich pojęć wspólnych i aksjomatów jest niemożliwe, ponieważ są one „niezliczone”, dlatego też Descartes ogranicza się do podania licznych przykładów, między innymi: „temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty ani żadne własności lub jakości” („nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates”)⁵³.

Descartes wprowadza podział na „rzeczy” oraz na pojęcia wspólne lub „prawdy wieczne, które nie mają żadnego istnienia poza naszą myślą”⁵⁴. Pojęcia wspólne w słowniku kartezjańskim określają wszystko to, co nie jest z porządku „rzeczy”, lecz z porządku „prawd wiecznych”. Innymi słowy, nie mają one żadnego znaczenia egzystencjalnego. „Kiedy zaś poznajemy – stwierdza Descartes – że tak być nie może, aby coś z niczego powstało, wówczas rozpatruje się to zdanie: «nic nie powstaje z niczego», nie jako istniejącą jakąś rzecz ani też jako modyfikację rzeczy, ale jako jakąś prawdę wieczną, mającą siedzibę swą w naszym umyśle, a zwaną założeniem wspólnym, czyli aksjomatem”⁵⁵. Tego samego rodzaju prawdą jest aksjomat „nicość nie ma właściwości”, jest to „prawda wieczna”, czyli czysto formalna, która nie odnosi się wprost do czegokolwiek istniejącego.

Zwróćmy obecnie uwagę na kontekst, w jakim Malebranche formułuje pierwszą zasadę poznania naukowego. Podkreśla, że metafizyka, której uprawianie wymaga olbrzymiej koncentracji uwagi, jest nauką „bardzo zaniedbaną”. Dlatego też jakże często można spotkać ludzi tak niemądrych, którzy zaprzeczają, że można, a nawet trzeba, przypisać rzeczy to, co jest zawarte w reprezentującej ją jasnej i wyraźnej idei, że nicość nie ma właściwości, że rzecz nie może zostać unicestwiona bez cudu; „oni nigdy nie ujeli tych aksjomatów oglądem stałym i czystym, aby odkryć ich prawdę w sposób jasny”⁵⁶. Tylko ci, którzy

⁵² D e s c a r t e s. *Medytacje ...* t. 1 s. 215, 347; t e n ż e. *Zasady ...* s. 29, 49.

⁵³ T e n ż e. *Zasady ...* s. 32.

⁵⁴ Tamże s. 30.

⁵⁵ Tamże s. 31.

⁵⁶ *Recherche de la vérité* II 90.

nabyli umiejętności posługiwania się czystym intelektem oraz zdolni są do należytej koncentracji uwagi, ujmują aksjomaty jako prawdy oczywiste. Do aksjomatów tych należy zaliczyć także pierwszą zasadę poznania naukowego „nicość jest niepoznawalna” oraz zasadę „nicość nie może być przyczyną czegośkolwiek”⁵⁷. Ogląd, dzięki któremu ujmujemy aksjomaty, nie nazywa Malebranche „prostym oglądem” (*une simple vue*), lecz „oglądem stałym i czystym” (*une vue fixe et nette*); stałym, czyli takim, w którym nie występuje „ruch myśli”, czystym – to znaczy nie powiązany z danymi zmysłowymi.

W jaki jednak sposób można ująć w stałym i czystym oglądzie aksjomat „nicość nie ma właściwości”, skoro ujęcie to zakłada poznanie nicości, natomiast pierwsza zasada poznania naukowego stwierdza, że „nicość jest niepoznawalna”? Wyjaśnienie tej trudności wymaga wniknięcia w same podstawy myślenia filozoficznego Malebranche’a i odkrycia sposobu, w jaki zarówno byt, jak i nicość pojawia się w tym systemie myślenia. „Nicość – stwierdza Malebranche – nie ma idei, która by ją reprezentowała”⁵⁸. Należy odróżnić idee od *quasi*-idei: o ile te pierwsze reprezentują zawsze jakąś istotę, to te drugie wskazują bezpośrednio wyłącznie na słowa. Nicość jest bezprzedmiotowa i jako taka nie może stanowić bezpośredniego przedmiotu poznania; nie może być przyczyną czegośkolwiek, a zatem nie może być także przyczyną aktu poznawczego. Nicość może być poznana jedynie w relacji do bytu, jako jego zaprzeczenie, jest ona bowiem „czymś”, co cały swój sens czerpie z pojęcia bytu. Dlatego też poznawcze ujęcie aksjomatu „nicość nie ma właściwości” wymaga pierwotnego poznania bytu. Wiemy już, że według Malebranche’a „nie można istnieć jednej chwili nie myśląc o bycie; w tym samym czasie, gdy sądzymy, że myślimy o niczym, umysł nasz z konieczności wypełnia niewyraźna i ogólna idea bytu”⁵⁹. Dopiero w horyzoncie poznania bytu możemy ująć nicość. Gdyby byt nie był pierwotnie obecny dla myśli, to myśl nie mogłaby dokonać jego zaprzeczenia, aby następnie potwierdzić własny byt; jeżeli byt nie byłby od początku obecny dla myśli, to nie mogłaby ona stwierdzić „nicość nie ma właściwości” ani też „ja jestem”. Malebranche, w przeciwieństwie do Descartes’a, nie ujmuje aksjomatu „nicość nie ma właściwości” jako zasady czysto formalnej. U podstaw tego aksjomatu znajduje się pierwotny ogląd bytu. Ogląd ten nie należy do dziedziny poznania jasnego i wyraźnego, dlatego nie może stanowić punktu wyjścia dla całego systemu wiedzy pewnej. Jest on jednak poznawczo tak war-

⁵⁷ Tamże II 99; III 36.

⁵⁸ Tamże I 468.

⁵⁹ Tamże I 456.

tościowy i fundamentalny, że na jego podstawie można formułować podstawowe zasady bytu i poznania.

IV. „MYŚLĘ, WIĘC JESTEM”

Cogito, według Descartes’a, jest modelem poznania jasnego i wyraźnego. Oparte jest ono na jasnej i wyraźnej idei, jaką mam o samym sobie. Każda myśl, gdy tylko skieruje się na jakiś przedmiot, dostarcza nam, przynajmniej w jakimś zakresie, poznania istoty tego przedmiotu, a tym samym i jego idei. Wyeliminowanie z poznania idei oznaczałoby unicestwienie samego poznania. *Cogito* nie jest jednak zwykłą ideą, realność przedmiotowa tej idei zbiega się z jej realnością podmiotową. Idea ciała nie jest ciałem, lecz wyłącznie reprezentantem ciała. Idea myślenia natomiast reprezentuje dla myśli istotę bytu myślącego. Z tej właśnie racji jest ona najjaśniejsza ze wszystkich idei, dostarcza mi bowiem poznania siebie jako kogoś myślącego⁶⁰. Malebranche, przeciwstawiając się Descartes’owi i jego zwolennikom, podkreśla, że duszy nie poznajemy przez ideę, lecz przez „czucie wewnętrzne lub świadomość” (*sentiment interieur ou conscience*)⁶¹. Jest to, zdaniem M. Gueroult, jedna z najbardziej podstawowych różnic, jaka zachodzi między poglądami Descartes’a i Malebranche’a. *Cogito*, według Descartes’a, jest prawdą rozumową, jest ono poznaniem jasnym i wyraźnym typu matematycznego, dlatego też może stanowić pierwszą i najbardziej niepowątpiewalną prawdę z płaszczyzny poznania naukowego. W filozofii Malebranche’a *cogito* nie należy do dziedziny poznania racjonalnego, lecz do ciemnych i mętnych przeżyć. Nie może zatem stanowić punktu wyjścia filozofii⁶².

Należy, według Malebranche’a, odróżnić percepcje, które są modyfikacjami umysłu poznającego, od idei, które istnieją poza umysłem. Umysł nie tworzy idei ani też nie odnajduje ich w sobie, on widzi je w Bogu. Od pierwszego wydania *Recherche de la vérité* (1674-1675) do *X Eclaircissement* (1678) poglądy Malebranche’a ewoluują od koncepcji istniejących w Bogu idei szczegółowych do koncepcji jednej nieskończonej idei zawierającej w sobie wszystkie inne idee; idea ta jest ideą rozciągłości lub „rozciągłością inteligibilną”⁶³.

⁶⁰ R. L e f è v r e. *La bataille du „cogito”*. Paris 1960 s. 27-34.

⁶¹ *Recherche de la vérité* I 451-453.

⁶² G u e r o u l t, jw. s. 33.

⁶³ *Recherche de la vérité* III 148-152.

Wraz z pojawieniem się koncepcji rozciągłości inteligibilnej oddzielenie percepcji od idei staje się radykalne. Każda idea jest ideą jasną, nie ma idei niejasnych, za jakie uważał Descartes idee zmysłowe. Idee istnieją w Bogu, a ponieważ w Bogu wszystko jest Boskie, to uczestniczą one w Boskich doskonałościach i są nieskończone, wieczne, konieczne, niezmienne. Poznanie, jakie możemy uzyskać o ideach, jest doskonałe, a nawet, jak podkreśla Malebranche, jest ono „bardzo doskonałe”⁶⁴. Jest ono doskonałe, ponieważ pozwala na ujęcie wszystkich właściwości poznawanego przedmiotu. Ten rodzaj poznania Descartes nazywał „ideą adekwatną” i uważał, że nie jest ono w ogóle dostępne człowiekowi, lecz jedynie Bogu⁶⁵. Idea, według Descartes’a, aby była jasna i wyraźna, nie musi być adekwatna. Nie mamy adekwatnej idei nie tylko duszy, chociaż idea ta jest jasna i wyraźna, lecz również i ciała. Ideę rozciągłości, zdaniem Malebranche’a, poznajemy w Bogu i z tej właśnie racji zdolni jesteśmy do apriorycznego poznania wszystkich właściwości i modyfikacji rozciągłości. Z idei trójkąta, jako determinacji idei rozciągłości, możemy wywieść wszystkie jego właściwości, możemy także ściśle sprecyzować różnice zachodzące między trójkątem a np. kwadratem lub kołem. Oczywiście jest, że tego rodzaju poznania dusza nie może nabyć o samej sobie; a zatem równie oczywiste jest, że Bóg nie udostępnił nam poznania idei naszej duszy, chociaż idea ta istnieje w Bogu.

Z pojęcia, jakie mam o własnej duszy, nie mogę wywieść *a priori* żadnej właściwości mojej duszy. Właściwości te mogę jedynie stwierdzić w percepcjach: „Jeżeli wątpimy, chcemy, rozumiemy, to należy jedynie stwierdzić, że dusza jest czymś, co wątpi, chce, rozumuje, i nic więcej, zważywszy, że nie stwierdziliśmy w niej innych właściwości”⁶⁶. Gdybym nigdy nie doznał bólu, to z pojęcia, jakie mam o własnej duszy, nie mógłbym wywnioskować, że dusza moja jest w ogóle zdolna do doznawania bólu. Moja wiedza o samym sobie jest zawsze wiedzą faktyczną, opartą na przeżytym doświadczeniu.

Tylko to, co jest zewnętrzne w stosunku do duszy, jest poznawane przez idee. Dusza, aby wiedzieć, jakich doznaje modyfikacji, aby być świadomą tego, co się w niej dzieje, nie musi mieć idei samej siebie. Z tego braku idei wynikają jednak ważne konsekwencje: „Duszę poznajemy wyłącznie przez świadomość lub czucie wewnętrzne, dlatego też poznanie, jakie mamy o niej, jest niedoskonałe; to, co wiemy o niej, jest prawie niczym w porównaniu z tym, czym ona

⁶⁴ Tamże III 149.

⁶⁵ *A l q u i é*, jw. s. 98.

⁶⁶ *Recherche de la vérité* II 369-370.

jest sama w sobie”⁶⁷. Jednocześnie jednak Malebranche mocno podkreśla: „Twoja świadomość lub czucie wewnętrzne, które masz o tym, co dzieje się w tobie, nigdy nie wprowadza cię w błąd”⁶⁸. Poznanie, jakie uzyskuje o samym sobie dzięki świadomości lub czuciu wewnętrznemu, jest niepowątpiewalne, czyli oczywiste. Nie mogę bowiem w sposób sensowny wątpić w to, że wątpię, chcę, rozumiem itd. Nie znaczy to, że poznanie to jest poznaniem doskonałym, na podstawie którego mógłbym *a priori* poznać inne od doświadczanych właściwości mojej duszy. Możemy zatem stwierdzić, że różnica między poznaniem przez idee a poznaniem przez świadomość lub czucie wewnętrzne nie jest różnicą zachodzącą między całkowicie nieporównywalnymi sposobami poznania, lecz jest to różnica stopnia doskonałości. Uznanie poznania przez czucie wewnętrzne za poznanie całkowicie irracjonalne wydaje się być oparte na skojarzeniu związanym z samym wyrażeniem „czucie wewnętrzne”. Malebranche twierdząc, że duszę poznajemy przez czucie wewnętrzne lub świadomość, nie twierdzi bynajmniej, że nasze poznanie samych siebie nie należy do dziedziny poznania intelektualnego, stwierdza jedynie, że nie jest ono adekwatne i aprioryczne, lecz nieadekwatne i faktyczne.

Trudno zgodzić się ze stanowiskiem M. Gueroult, w myśl którego Malebranche dokonał całkowitej redukcji poznania jasnego i wyraźnego do poznania przez idee⁶⁹. Jeżeli jasno i wyraźnie poznawalibyśmy, zdaniem Malebranche’a, tylko idee, to wiedzę prawdziwą moglibyśmy uzyskać wyłącznie o liczbach, kształtach i ruchu, czyli determinacjach idei rozciągłości. Tak więc wszelkie próby zbudowania metafizyki i etyki Malebranche powinien z góry wykluczyć, gdyby chciał pozostać w zgodzie z własnymi poglądami teoriopoznawczymi. Malebranche podkreśla natomiast jedynie, że trudno jest zachować jasność i wyraźność poznania w metafizyce i etyce, w przeciwieństwie do algebry i geometrii, gdzie jest to stosunkowo łatwe; to, co jest trudne, nie oznacza jednak, że niemożliwe. A jest to możliwe dlatego, że podstawowe zasady bytu i poznania poznajemy w sposób jasny i wyraźny⁷⁰. Można zatem twierdzić, że Malebranche dokonał redukcji poznania adekwatnego do poznania przez idee, a nie wszelkiego poznania jasnego i wyraźnego.

„Poznajemy – stwierdza Malebranche – bardziej wyraźnie istnienie naszej duszy od istnienia naszego ciała i tych ciał, które nas otaczają; nie mamy jed-

⁶⁷ Tamże I 415.

⁶⁸ Tamże II 370.

⁶⁹ G u e r o u l t, jw. s. 34.

⁷⁰ *Recherche de la vérité* II 378-380.

nak tak doskonałego poznania natury duszy, jak natury ciała”⁷¹. Należy zatem ściśle odróżnić zagadnienie poznania istnienia czegoś od zagadnienia poznania natury lub istoty tego czegoś. Nie można udzielić odpowiedzi na pytanie „czy coś jest?” bez uprzedniego dania odpowiedzi na pytanie „czym to coś jest?”. Istnienie, o które pytamy, jest zawsze istnieniem jakiejś istoty. Jednakże nawet doskonałe poznanie istoty czegoś, nie zapewnia wyraźnego poznania istnienia tego czegoś, niedoskonałe natomiast poznanie istoty może stanowić podstawę do wyraźnego poznania istnienia.

Malebranche pisze: „Przez te słowa: «myśl», «sposób myślenia» lub «modyfikacje duszy» rozumiem ogólnie wszystko, co nie może być w duszy bez spostrzeżenia przez nią przez czucie wewnętrzne, które ona ma o sobie. Takimi są jej własne wrażenia, wyobrażenia, czyste intelekcyjne lub po prostu pojęcia, a nawet namiętności i skłonności naturalne. Dusza nie potrzebuje idei, aby spostrzegać wszystkie te rzeczy w sposób, w jaki je spostrzega, ponieważ one są wewnątrz duszy albo raczej one są jedynie, w taki lub inny sposób, samą duszą”⁷². „Ja myślę” to znaczy „mam świadomość dokonujących się we mnie różnorodnych modyfikacji”. W jaki sposób Malebranche dokonuje przejścia od „ja myślę” do „ja jestem”? Odpowiedź na to pytanie wymaga oddzielnego przeanalizowania tekstów z *Recherche de la vérité* i z *Entretiens sur la métaphysique*.

We wczesnym okresie swej twórczości, czyli w *Recherche de la vérité*, Malebranche stwierdza: „Pierwszym w szeregu naszych poznań jest poznanie istnienia naszej duszy. Wszystkie nasze myśli dowodzą tego w sposób niezaprzeczalny, nic bowiem nie jest bardziej oczywiste jak to, że ten, kto aktualnie myśli jest aktualnie czymś”⁷³. Racją, ze względu na którą poznając moją myśl stwierdzam moje istnienie, jest to, że niemożliwe jest, aby to, co aktualnie myśli, aktualnie nie istniało. Bezpośrednio ujmuję związek mojej konkretnej, aktualnej myśli z moim istnieniem. Prawdziwość sądu stwierdzającego moje istnienie nie zawdzięcza swojej wartości jakiemuś uprzednio przyjętemu za prawdziwy sądowi ogólnemu. Wszystkie moje myśli ukazują mi w sposób niepowątpiewalny istnienie mojej duszy. Nie miałbym żadnej racji, aby stwierdzić, że istnieję, gdybym przestał myśleć, lecz jeżeli aktualnie myślę, to nie mogę w sposób sensowny zanegować mojego istnienia. Należy jedynie jasno uświadomić sobie związek „ja myślę” i „ja jestem”. Związek ten jest związkiem ko-

⁷¹ Tamże I 451.

⁷² Tamże I 415.

⁷³ Tamże II 369.

niecznym, tak więc każde aktualnie myślące „ja” jest czymś, co aktualnie jest, czyli istnieje. Odkrywając związek konieczny między moim myśleniem i moim istnieniem, przechodzę do uogólnienia mojego konkretnego doświadczenia i stwierdzam, że „ten, kto aktualnie myśli, jest aktualnie czymś”. Bezpośredniość tego ujęcia nie stoi w sprzeczności z występowaniem w nim, charakterystycznego dla prostego oglądu, ruchu myśli, czyli następcości w poznaniu lub rozumowania. Rozumowanie to jest jednak tak proste, że może być ujęte w jednym akcie poznawczym.

Podając w *Recherche de la vérité* wcześniejszą wersję *cogito*, Malebranche nie odkrył jeszcze pierwszej zasady poznania naukowego. Po odkryciu tej zasady, jak podkreśla A. Robinet, był on przekonany, że „ideał racjonalnej metafizyki został osiągnięty”⁷⁴. Robinet nie zwraca jednak uwagi na fakt, że Malebranche posługuje się dwoma różnymi sformułowaniami tej zasady, a mianowicie: 1) nicość jest niepoznawalna, 2) nicość nie ma właściwości. Pierwsza wersja tej zasady jest z płaszczyzny epistemologicznej, a druga – z metafizycznej.

Powróćmy obecnie do podstawowego dla nas tekstu, czyli do początku *Rozmowy pierwszej z Entretiens sur la métaphysique*: „Nicość nie ma właściwości. Myślę, więc jestem”⁷⁵. Zawarty w tym rozumowaniu ruch myśli przebiega w następujący sposób:

- 1) nicość nie ma właściwości
- 2) ja myślę
więc ja jestem

Jest to rozumowanie entymematyczne, nie została bowiem uwzględniona w nim jedna przesłanka, a mianowicie „myślenie jest właściwością”. Po uwzględnieniu tej przesłanki otrzymujemy następujące rozumowanie:

- 1) nicość nie ma właściwości
- 2) myślenie jest właściwością
- 3) ja myślę
więc ja jestem

Każda przesłanka tego rozumowania, na gruncie filozofii Malebranche’a, jest sądem bezpośrednio oczywistym. Uznanie jej za prawdziwą nie wymaga dyskursywnego uzasadnienia, lecz wyłącznie należytej koncentracji ze strony podmiotu poznającego.

Podając dowód z prostego oglądu na realne istnienie idei i Boga, Malebranche odwołuje się do zasady „nicość jest niepoznawalna”. Dlaczego zatem nie

⁷⁴ R o b i n e t. *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche* s. 323.

⁷⁵ *Entretiens sur la métaphysique* XII 32.

korzysta także z epistemologicznej wersji tej zasady dowodząc istnienia podmiotu myślącego? Odpowiedź na to pytanie należy ściśle powiązać ze sposobem, w jaki pojmuje on myślenie („ja myślę”), które stanowi podstawę do stwierdzenia „ja jestem”. Podstawą tą nie jest niewyraźne i mętne pojęcie, które dusza tworzy o samej sobie, dzięki poznaniu siebie przez czucie wewnętrzne lub świadomość. Innymi słowy, podstawą *cogito* nie jest uprzedmiotowiona idea myślenia (*cogitatum*), lecz świadomość dokonujących się w „ja” modyfikacji (*cogitationes*). Gdyby Malebranche ujmował „ja” z perspektywy stosunku spostrzegającego podmiotu do oglądanego przedmiotu, to wówczas jego *cogito* należałoby zaliczyć do dziedziny poznania niewyraźnego. Tak rozumiane *cogito* nie mogłoby zostać uznane za właściwy punkt wyjścia całego systemu wiedzy niepowątpiewalnej. Natomiast świadomość dokonujących się w „ja” modyfikacji należy do dziedziny poznania niepowątpiewalnego i ona właśnie stanowi podstawę *cogito*. Do myślenia, pojętego jako modyfikacja lub właściwość podmiotu poznającego, można odnieść wyłącznie metafizyczną wersję pierwszej zasady („nicość nie ma właściwości”), co właśnie czyni Malebranche.

Racją, ze względu na którą stwierdzając moją myśl mogę zarazem stwierdzić moje istnienie – przejść od „ja myślę” do „ja jestem” – jest to, że niemożliwe jest, żeby myślenie, które jest właściwością, było właściwością nicości, która nie ma właściwości. Tak więc sąd, w którym stwierdzam własne istnienie, zawdzięcza swoją wartość prawdziwości sądom uznanych uprzednio za prawdziwe; sądom tym należy przyznać logiczne pierwszeństwo. Uznanie prawdziwości wniosku „ja jestem” uzależnione jest od uprzedniego uznania za prawdziwe przesłanek. Umysł nie ujmuje bezpośrednio związku swojej myśli ze swoim istnieniem w tym oto konkretnym doświadczeniu, lecz doświadczenie to ujmuje w perspektywie ogólnych sądów, które pozwalają mi w sposób dyskursywny stwierdzić „ja jestem”. Sąd „ja jestem” jest wnioskiem uzyskanym w rozumowaniu dyskursywnym.

Dowód ten ukazuje logiczny mechanizm całościowego oglądu, rekonstruuje pewien rodzaj modelu pojęciowego. Jest to rekonstrukcja dyskursywna konkretnego doświadczenia metafizycznego. Wówczas gdy rekonstrukcję tę przekazujemy innym, przybiera ona formę rozumowania złożonego, to znaczy rozumowania, w którym należy sformułować i zapamiętać przesłanki, aby na ich podstawie wyprowadzić wniosek. Jednakże w konkretnym umyśle poznającym proces ten może przebiegać odmiennie. Trzy proste spostrzeżenia oraz spostrzeżenie zachodzącego między nimi związku zbiegają się w jednym rozumowaniu prostym, czyli w prostym oglądzie. Rozumowanie to, zdaniem Malebranche'a, jest tak proste, że umysł może je objąć jednym aktem poznawczym, wymaga to jedynie z jego strony wyjątkowej koncentracji uwagi.

V. ALTERNATYWNY PUNKT WYJŚCIA

Należy rozstrzygnąć jeszcze jeden problem: Czy *cogito* jest koniecznym punktem wyjścia filozofii Malebranche'a, czy też na gruncie jego poglądów możliwy jest także inny punkt wyjścia? Czy nie byłoby systemowo bardziej uzasadnione – jak twierdzą M. Gueroult i F. Alquié – wyjście od stwierdzenia istnienia Boga?⁷⁶ Innymi słowy: Czy Malebranche, w celu zachowania należytego porządku racji, nie powinien rozpoczynać *Entretiens sur la métaphysique* od *Rozmowy drugiej*, w której dowodzi istnienia Boga? Odpowiedź na powyższe pytanie wymaga zbadania, występującego w *Rozmowie pierwszej* i w *Rozmowie drugiej*, porządku racji. W *Rozmowie pierwszej* – bezpośrednio po *cogito* – Malebranche uzasadnia dwie podstawowe tezy: 1) dusza i ciało są dwiema różnymi substancjami, 2) istnieje realnie niezmienna, wieczna i konieczna idea rozciągłości inteligibilnej. Teza pierwsza jest pochodzenia kartezjańskiego, druga zaś inspirowana jest poglądami św. Augustyna.

W *Rozmowie drugiej* Malebranche podaje dwa dowody na istnienie Boga. Dowód pierwszy przedstawia Aryst, wykazując Teodorowi, że potrafi wyciągnąć odpowiednie wnioski z tez uzasadnionych w *Rozmowie pierwszej*⁷⁷. Ideę rozciągłości inteligibilnej poznajemy jako niezmienną, wieczną i konieczną, właściwości te nie mogą przysługiwać bytowi niedoskonałemu, lecz tylko i wyłącznie Bytowi nieskończonego doskonałemu, czyli Bogu; tak więc Bóg istnieje jako bytowa podstawa rozciągłości inteligibilnej.

Punktem wyjścia drugiego dowodu jest fakt poznawania przez umysł ludzki nieskończoności. Przejście od poznawanej przez umysł nieskończoności do realnie istniejącej Nieskończoności ma charakter rozumowania opartego na tezie „nic skończonego nie może reprezentować nieskończoności”⁷⁸. Poznając nieskończoność (byłoby nieskończone doskonałe), nie możemy poznać jej przez coś skończonego, czyli przez ideę-reprezentanta, tak więc nieskończoność poznajemy bezpośrednio w jej realnym istnieniu.

W dowodzie tym należy wyróżnić dwie przesłanki i wniosek:

- 1) poznajemy nieskończoność
- 2) nic skończonego nie może reprezentować nieskończoności
tak więc nieskończoność poznajemy jako realnie istniejącą

⁷⁶ Gueroult, jw. s. 34; Alquié, jw. s. 95.

⁷⁷ *Entretiens sur la métaphysique* XII 50-51.

⁷⁸ Tamże s. 53-54.

Przeprowadźmy obecnie analizę podstaw uznania za prawdziwe przesłanek tego dowodu. Przesłanka pierwsza jest sądem bezpośrednio oczywistym. Oczywiście jest jednak tylko to, że poznaję nieskończoność, czyli że mam jakąś ideę nieskończoności. Nie jest natomiast oczywiste, czy idei tej odpowiada realnie istniejący byt nieskończony. Idea ta, być może, jest wyłącznie modyfikacją umysłu poznającego. Uzasadnienie realnego istnienia nieskończoności oparte jest na drugiej przesłance dowodu. Każdej idei, zdaniem Malebranche'a, właściwe jest to, że reprezentuje ona przedmiot, który nią nie jest; można zatem wątpić w istnienie tego przedmiotu. Wówczas natomiast, gdy dana rzecz nie jest poznawana przez ideę, a jest jednak rzeczywiście poznawana, to jej istnienie jest pewne, ponieważ nie mogąc być poznana przez ideę, jest poznawana bezpośrednio w swym istnieniu. Czy nieskończoności nie poznajemy przez ideę? Celem dowodu jest wykazanie, że to, co pierwotnie uważaliśmy za ideę nieskończoności, nie jest faktycznie ideą-reprezentantem, lecz bezpośrednim poznaniem istniejącej realnie nieskończoności, czyli Boga. Jednakże twierdzenie, w myśl którego nie zachodzi konieczny związek między ideą i jej ideatum, nie jest bezpośrednio oczywiste. Uznanie za prawdziwą drugą przesłankę tego dowodu wymaga uprzedniego uzasadnienia następujących twierdzeń:

- 1) zachodzi różnica substancjalna między duszą i ciałem
- 2) umysł nie poznaje bezpośrednio rzeczy materialnych
- 3) umysł bezpośrednio poznaje idee
- 4) idee są skończone

Nie chodzi nam obecnie o przeprowadzenie szczegółowej analizy podanych przez Malebranche'a w *Rozmowie drugiej* dowodów na istnienie Boga. Chcemy jedynie zwrócić uwagę na fakt, że obydwa te dowody oparte są na tezach uzasadnionych w *Rozmowie pierwszej*, czyli na tezach będących efektem pogłębiania poznania rozpoczętego od *cogito*. Innymi słowy, porządek racji uniemożliwia Malebranche'owi przyjęcia za punkt wyjścia filozofii tezy stwierdzającej istnienie Boga.

ZAKOŃCZENIE

W sposobie uprawiania metafizyki Malebranche nawiązuje do tradycji platońsko-augustyńskiej. Proces poznania metafizycznego winien polegać na analizie treści doświadczanych przez konkretne filozofujące „ja”. Rozjaśnianie doświadczenia stanowi sam rdzeń racjonalności w dociekaniach metafizycznych. Malebranche wprost stwierdza, że „prawdziwi filozofowie wydają sądy jedynie

o tym, co widzą”⁷⁹. Widzą, oczywiście, intelektem, a nie zmysłami, które są źródłem błędów. Wartościowe poznanie należy oprzeć na oglądzie intelektualnym, który jest podstawą wszelkiego prawomocnego poznania. Każdy powinien osobiście przebyć drogę metafizycznych dociekań. Teodor-Malebranche w *Entretiens sur la métaphysique* nie naucza Arysta metafizyki, on mu jedynie służy pomocą w odkrywaniu prawd metafizycznych. Zakorzenie w doświadczeniu wewnętrznym nie oznacza jednak snucia dowolnych refleksji na tematy metafizyczne. Mają to być refleksje uwzględniające podstawowe reguły kartezjańskiej metody poszukiwania prawdy. Jakiemu sądowi należy przypisać pierwszeństwo w łańcuchu sądów składających się na system wiedzy niepowątpiewalnej? Malebranche, podobnie jak Descartes, przyznaje pierwszeństwo sądowi „myślę, więc jestem”.

M. Gueroult jest autorem tezy o „upadku” lub „detronizacji” *cogito* w filozofii Malebranche’a. Formuluje on dwie różne tezy na ten temat: 1) *cogito* nie powinno być punktem wyjścia filozofii Malebranche’a, ponieważ nie należy do dziedziny poznania jasnego i wyraźnego; 2) *cogito* jest tylko jednym z możliwych punktów wyjścia. Malebranche, jak staraliśmy się to uzasadnić w niniejszym studium, wyraźnie odróżniał sposób poznania przez duszę samej siebie od sposobu poznania własnego istnienia. Nie ograniczał także poznania jasnego i wyraźnego do poznania przez idee. Dusza do jasnego i wyraźnego stwierdzenia własnego istnienia nie musi mieć jasnej i wyraźnej idei samej siebie, ponieważ u podstaw tego stwierdzenia nie znajduje się niewyraźne pojęcie (*cogitatum*), jakie tworzy o samej sobie na podstawie czucia wewnętrznego, lecz samo myślenie (*cogitationes*). Niepowątpiewalny fakt myślenia jest podstawą do stwierdzenia „ja jestem”. Porządek racji, wyznaczony przez regułę oczywistości, wyklucza możliwość uznania za punkt wyjścia zarówno istnienia Boga, jak i teorii widzenia idei w Bogu.

Trwająca od czasów współczesnych Descartes’owi dyskusja na temat charakteru *cogito* (czy jest ono intuicją, czy też rozumowaniem?) spowodowana jest wielością i wieloznacznością kartezjańskich wypowiedzi. Malebranche jest w tym względzie bardziej precyzyjny, stwierdzając, iż podstawowe tezy metafizyczne, w tym oczywiście i *cogito*, należy uzasadnić za pomocą dowodu z prostego oglądu. W dowodzie tym, podobnie jak w kartezjańskiej dedukcji bezpośredniej, występuje wprawdzie rozumowanie, lecz intelekt ujmuje całą poznawaną treść jednym aktem poznawczym. Jest to zatem dowód „graniczny”, w którym intuicja zbiega się z rozumowaniem.

⁷⁹ Tamże s. 44.

Cogito, tak jak je rozumie Malebranche, spełnia warunki bycia punktem wyjścia jego filozofii. Nie znaczy to jednak, że ma ono identyczne znaczenie systemowe, jakie miało w filozofii Descartes'a. U autora *Medytacji o pierwszej filozofii* stanowi ono podstawę do ustalenia powszechnie obowiązującego kryterium prawdy. U Malebranche'a natomiast podstawą tą nie jest *cogito*, lecz analiza samego aktu sądzenia. Biorąc pod uwagę ten fakt, należy stwierdzić, że w filozofii Malebranche'a nastąpiło obniżenie systemowego znaczenia *cogito*.

THE PROBLEM OF THE STARTING POINT IN N. MALEBRANCHE'S PHILOSOPHY

S u m m a r y

M. Gueroult is the author of the proposition about the "fall" or "dethronement" of "cogito" in Malebranche's philosophy. He formulates two different theses on this subject: 1) "cogito" cannot be the starting point in Malebranche's philosophy since it does not belong to the field of clear and distinct cognition; 2) "cogito" is only one of the possible starting points. Malebranche, as we have tried to prove in the present study, distinctly distinguished the way the soul learns about itself and the way it learns about its own existence. He also did not limit clear and distinct cognition to cognition through ideas. For a clear and distinct cognition of its own existence the soul needn't have a clear and distinct idea of itself since it is not the indistinct notion it formulates about itself on the basis of the inner feeling that lies at the foundations of this statement, but it is the very fact of thinking; the indubitable fact of thinking is the basis for the statement "I am". The order of reason determined by the rule of certainty excludes the possibility of recognizing both the existence of God and the theory of perceiving an idea in God as the starting point.

The "cogito" as it is understood by Malebranche meets the conditions for being the starting point of his philosophy. However, this does not mean that it has an identical systemic significance as it had in Descartes' philosophy. For the author of *Meditations on First Philosophy* "cogito" is the basis for formulating the criterion of the truth. But for Malebranche it is not "cogito" that is such a basis, but it is an analysis of the very act of judgement. Taking this fact into consideration it should be stated that in Malebranche's philosophy the systemic significance of "cogito" is decreased.

Translated by Tadeusz Kartowicz