

Jerzy Krakowski

Mathesis universalis a struktura filozofii nowożytnej

1. Geneza rozdzielenia

Filozofia nowożytna od momentu swego powstania odznacza się pewną specyficzną cechą, która przesądza wewnętrzną konstrukcję poszczególnych systemów. Jest nią rozdzielenie. W systemie Kartezjusza przybrało ono postać dualizmu umysłu i ciała jako dwóch odrębnych, samoistnych substancji. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz pisze: „rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb konstituuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstituuje naturę substancji myślącej. [...] Tak więc łatwo możemy mieć dwa jasne i wyraźne pojęcia, czyli idee: jedną – substancji myślącej stworzonej, drugą – substancji cielesnej, o ile tylko odróżnimy ściśle wszystkie atrybuty myślenia od atrybutów rozciągłości”¹. Jeżeli teraz uwzględnimy, że substancja to „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do (swego) istnienia”², to okazuje się, że obie substancje istnieją całkowicie niezależnie od siebie, nie posiadają żadnych wspólnych cech i tym samym nie mogą wzajemnie na siebie oddziaływać. Pomędzy umysłem i ciałem została stworzona absolutna przepaść.

Jakie racje przemawiały za tak absolutnym odseparowaniem umysłu od ciała? Dlaczego Kartezjusz do tego stopnia utrwalił przeciwieństwo między umysłem a ciałem, iż zostały one całkowicie odizolowane od siebie? Wcześniej granice te

¹ R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 33.

² Tamże, s. 32.

nie były tak ostre, a odróżnienie nie oznaczało izolacji. Dlaczego to utrwalenie rozdzielenia zostało powszechnie zaakceptowane? O ile Kartezjusz poświęca jeszcze wiele miejsca i wysiłku, aby uzasadnić absolutność rozdzielenia, to późniejsze systemy przyjmują je jako coś oczywistego, nie wymagającego żadnej dodatkowej argumentacji. Dotyczy to nie tylko kontynuatorów filozofii Kartezjusza, lecz również jego przeciwników³.

Zanim przejdę do odpowiedzi na te pytania, należy podkreślić, że rozdzielenie nie jest prostą kontynuacją wcześniejszych rozważań dotyczących stosunku duszy i ciała⁴. Filozofia Kartezjusza, w przeciwieństwie do systemów średniowiecznych, nie jest konstytuowana przez wielkie problemy metafizyczne. Zagadnienia Boga i stosunku duszy do ciała przestają być problemami samoistnymi, pierwotnymi, których rozwiązanie przesądza wszystkie pozostałe konstrukcje. Dalej są to kwestie istotne, ale ich rozwiązanie zostaje uzależnione od uzyskania odpowiedzi na bardziej podstawowe i pierwotne pytania.

Istota rozdzielenia nie sprowadza się do problemu psychofizycznego. W obrębie człowieka chyba najtrudniej zauważyć brak wpływu umysłu na ciało a ciało na umysł. Nie jest przecież przypadkiem, że kiedy Kartezjusz schodzi do tego poziomu analizy, to stara się – wbrew wcześniejszym jednoznacznym ustaleniom, wbrew swemu systemowi filozoficznemu – wykazać możliwość takiego oddziaływania. Świadczy to o tym, że problem psychofizyczny pojawia się na peryferiach systemu Kartezjusza jako daleka konsekwencja zupełnie innych rozstrzygnięć. Stanowi jedynie dodatkową komplikację, niespodziewaną trudność, którą Kartezjusz właściwie pozostawia bez rozwiązania; trudno przecież poważnie traktować jego koncepcję tchnień życiowych. Stosunek duszy do ciała nie był pierwotnym i samoistnym problemem filozofii kartezjańskiej. Absolutne rozdzielenie na umysł i ciało, oparcie całego systemu na tych dwóch substancjach posiada zupełnie inną przyczynę i uzasadnienie. Filozofia Kartezjusza nie jest odpowiedzią na potrzebę racjonalizacji problemów teologii.

Jaka jest więc przyczyna rozdzielenia w systemie Kartezjusza? Rozdzielenie jest konsekwencją nowej koncepcji nauki rozumianej jako matematyka uniwersalna, a cała filozofia Kartezjusza jest odpowiedzią na problemy i trudności generowane przez tą dopiero powstającą naukę. Dlatego jest czymś absolutnie nowym, dotychczas nie istniejącym w obszarze myśli ludzkiej i to nawet wówczas, gdy posługuje się konstrukcjami i pojęciami filozofii dotychczasowej. Zanim powstaną *Medytacje* Kartezjusza, zostanie przez niego wykonana gigantyczna praca metody-

³ T. Reid bardzo krytycznie i niechętnie nastawiony do filozofii Kartezjusza, podkreśla, że to „Kartezjuszowi należy przyznać pierwszeństwo w przeprowadzeniu wyraźnej linii między światem materialnym a umysłowym, które we wszystkich dawnych systemach były tak pomieszczone ze sobą, że nie można było stwierdzić, gdzie kończy się jeden a zaczyna drugi”. T. Reid: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Warszawa 1975, s. 136. Obarczając Kartezjusza winą za kryzys filozofii nowożytnej, traktuje jednocześnie rozdzielenie jako błąd.

⁴ Rzetelną analizę stosunku filozofii Kartezjusza do myśli średniowiecznej – gdzie powyższa teza znajduje swoje uzasadnienie – zawierają prace E. Gilsona: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris 1930 oraz A. Koyré: *Descartes und die Scholastik*. Bonn 1923.

cznego i formalnego opracowania nowego typu racjonalności. Pierwszym dziełem Kartezjusza są *Prawidła kierowania umysłem*, ale wbrew potocznym i często powtarzanym interpretacjom nie jest to praca filozoficzna. Zawiera ona projekt i model nowego typu nauki, która dopiero powstaje. Jest więc ona przede wszystkim formalną analizą warunków naukowości, ale równocześnie zanegowaniem całej dotychczasowej wiedzy, wszystkich jej rezultatów, gdyż zostały osiągnięte niezgodnie z wymogami nowej racjonalności. Nawet sama matematyka została częściowo objęta tą negacją. Można wykazać, że stworzenie przez Kartezjusza geometrii analitycznej jest próbą dostosowania ówczesnej matematyki do wymogów naukowości sformułowanych w *Prawidłach*. Sam Kartezjusz określa tę nową naukę mianem *mathesis universalis*, zaś treść tego pojęcia wyjaśnia w następujący sposób: „stało mi się w końcu jasne, że ściśle do matematyki odnosi się wszystko, w czym bada się porządek i miarę, bez względu na to, czy owej miary szukać należy w liczbach czy figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy w jakimkolwiek innym przedmiocie; musi zatem istnieć jakaś nauka, która by wyjaśniała to wszystko, co może być przedmiotem badań, odnośnie porządku i miary nie przysługujących żadnej szczególnej materii. Tę właśnie matematykę można nazwać [...] matematyką uniwersalną, ponieważ ona zawiera to wszystko, dzięki czemu inne nauki nazywają się matematycznymi”⁵.

Ale ten nowy wzorzec naukowości wymaga swego uzasadnienia i uprawomocnienia. Tak długo, dopóki Kartezjusz nie wykaże, że jest to jedyny sposób osiągnięcia prawdy, że rzeczywiście gwarantuje to osiągnięcie, tak długo pozostanie jedynie postulatem. Aby go zrealizować, muszą zostać spełnione dwa warunki, zresztą silnie ze sobą związane. Po pierwsze, że istnieje tylko jedna matematyka i że żadna inna nie jest możliwa, i po drugie, że matematyka posiada ważność przemiotową, co sprowadza się do tezy, że co jest prawdziwe w matematyce, to musi być również prawdziwe w świecie rzeczy. Świadomość tych warunków była wśród twórców i zwolenników nauki nowożytnej powszechna⁶. Natomiast wykazanie, że faktycznie są one spełnione, okazało się przedsięwzięciem bardzo trudnym. Trudność ta tkwi w samej naturze matematyki. Nie jest przy tym istotne, jaka jest faktyczna natura matematyki. Ważne jest, jak w czasach kartezjańskich matematyka była rozumiana i interpretowana.

Matematyka konstruuje swoje twierdzenia, a przede wszystkim dowody tych twierdzeń, w sposób aprioryczny, niezależnie od doświadczenia. W całej pełni dotyczy to też przedmiotów owych twierdzeń. Według Spinozy np.: „prawdziwie odkrywcza droga polega na tworzeniu myśli na podstawie jakiejś danej definicji”⁷, zaś definicja jako punkt wyjścia wszelkiego poznania powinna zawierać reguły konstruowania danego przedmiotu. W ten sposób możemy posiadać ideę prawdziwą: „o której przedmiocie wiadomo nam z najzupełniejszą pewnością, iż zależny

⁵ R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem*. Warszawa 1958, s. 21–22.

⁶ Np. Galileusz po prostu stwierdza, że świat ma naturę matematyczną, a przyroda „przemawia” do nas językiem matematyki. Por. Galileo Galilei: *Saggiatore* (wyd. ang.: *The Controversy of the Comets*. Philadelphia 1960, s. 1983–184).

⁷ B. Spinoza: *Traktat o uzdrowieniu rozumu*. W: *Pisma wczesne*. Warszawa 1969, s. 385.

jest od siły naszego myślenia i żadnego nie ma przedmiotu w Naturze”⁸. Teza ta została zilustrowana przez Spinozę przykładem tworzenia pojęcia kuli. „Aby utworzyć, na przykład, pojęcie kuli, mogę sobie wymyślić dowolną przyczynę, powiedzmy półkole obracające się wokół środka; kula powstałaby wtedy niejako z tego obrotu. Jest to zaiste idea prawdziwa i chociaż wiemy, że żadna kula w naturze nigdy nie powstała w ten sposób (podkr. – J. K.) to jednak mamy tu poznanie prawdziwe oraz najłatwiejszą metodę utworzenia pojęcia kuli”⁹. Przedmiot poznania matematycznego nie jest więc dany, lecz jest on konstruowany zgodnie z regułami samego myślenia. Twierdzenia matematyczne stanowią jedynie dedukcyjne konsekwencje pierwotnych definicji konstruujących przedmioty poznania matematycznego. Prawdziwość tych twierdzeń polega na ich wzajemnej koherencji, a ostatecznie na niesprzeczności z aksjomatami matematyki; oznacza to, że wyraża ona jedynie pewien ład czy porządek w obrębie naszego myślenia. Matematyka zawiera więc w sobie zarówno reguły konstruowania własnego przedmiotu, jak i kryterium własnej prawdziwości. Tym samym nie potrzebuje do swego istnienia niczego więcej, niż samego myślenia. Matematyka jest wyłącznie porządkiem intelligibilnym¹⁰.

W tej sytuacji prawdy matematyczne dotyczą tylko samej matematyki. Nie mamy żadnej możliwości wyprowadzania z matematyki sądów egzystencjalnych. Z faktu, że trójkąt musi posiadać tylko takie własności, jakie opisuje geometria, nie wynika jeszcze, że gdziekolwiek istnieje jakiś trójkąt. Wiedza matematyczna o trójkącie będzie równie pewna i realna nawet wówczas, gdyby prawa fizyki czy kosmologii wykluczały istnienie w świecie jakichkolwiek trójkątów. Program zbudowania wiedzy o świecie w postaci matematyki uniwersalnej natrafia tym samym na poważną przeszkodę. Przecież z punktu widzenia matematyki nawet samo istnienie świata przestaje być czymś koniecznym i wymaga odrębnego uzasadnienia. Ale nawet wykazanie, że świat zewnętrzny istnieje – skądinąd bardzo trudne, gdyż nie wystarczy odwołać się do codziennego doświadczenia – niczego jeszcze nie rozwiązuje. Musimy następnie wykazać, że porządek rzeczy jest identyczny z porządkiem naszego myślenia; że konieczność logiczna jest tożsama z koniecznością przyczynową; czyli, że następstwo sądów pokrywa się z następowaniem po sobie rzeczy, a z faktu, że tylko w taki sposób mogę coś ująć myślowo – gdyż w przeciwnym razie moje myślenie będzie wewnętrznie sprzeczne – musi wynikać, że w taki właśnie sposób dana rzecz istnieje z koniecznością. Takiego uzasadnienia ani nie znajdziemy, ani nie jesteśmy w stanie skonstruować w obrębie matematyki.

⁸ Tamże, s. 374.

⁹ Tamże, s. 374.

¹⁰ Należy tu podkreślić, że istnieją poważne różnice w interpretacji matematyki między Kartezjuszem z jednej strony, a Pascalem, Spinozą czy Leibnizem z drugiej. Kwestię tę omówię w osobnym opracowaniu. Różnice te są jednak nieistotne w kontekście omawianego problemu, gdyż obie interpretacje prowadzą do tezy, iż matematyka jest wyłącznie porządkiem intelligibilnym i obie zmuszają do postawienia i podjęcia próby rozwiązania problemu przedmiotowej ważności matematyki. Różnice te są konsekwencją przesunięcia „punktu ciężkości” z geometrii na algebrę, co stało się zresztą możliwe dzięki Kartezjuszowi i jego geometrii analitycznej. Por. L. Brunschvicg: *Les etapes de la philosophie mathématique*. Paris 1947. Wyd. 3, w szczególności roz. VII, VIII i X, s. 105–151 i 197–211.

Dlatego też możliwość zaistnienia nauki jako matematyki uniwersalnej wymaga powołania do życia poza jej granicami nowego obszaru, na którym uzasadnienie tych tez stanie się możliwe. W ten sposób w systemie wiedzy tworzy się miejsce na nową filozofię. System filozoficzny stanowi zarówno konieczne uzupełnienie *mathesis universalis* jak i gwarancję jej prawomocności.

Takie usytuowanie filozofii rodzi nowe komplikacje. Filozofia musi ukonstytuować się poza obszarem matematyki (Kartezjusz zawiesza matematykę już w pierwszej medytacji). Ale aby mogła ona rzeczywiście uprawomocnić matematykę, musi również zostać skonstruowana zgodnie z jej regułami, gdyż tylko wówczas jej gwarancje będą prawomocne. Powoduje to narzucenie filozofii pewnej specyficznej cechy konstrukcyjnej, ale problem wykracza poza ramy tematu rozważań.

Filozofia otrzymała więc gotowy pakiet pytań i celów, zostały one jej narzucone przez problemy, które pojawiły się poza jej obszarem, mianowicie w obrębie myślenia matematycznego. Próba realizacji tych właśnie zadań są *Medytacje* Kartezjusza. Stanowią one wyraz filozofii właściwej czy – jak to Kartezjusz określa – filozofii pierwszej. Wystarczy jedynie wskazać jaka jest ostateczna konkluzja rozważań Kartezjusza. Piątą medytacją kończy się teza: istnienie świata oraz możliwość jego poznania są pewne o tyle, o ile stanowi on przedmiot matematyki. Porządek idei i porządek rzeczy – ale tylko we wskazanym wyżej zakresie – okazują się tożsame. Szóstą i ostatnią medytację Kartezjusz zaczyna od stwierdzenia: „Pozostało mi jeszcze do zbadania, czy istnieją rzeczy materialne. Otóż wiem już przynajmniej to, że mogą one istnieć, o ile są przedmiotem czystej matematyki, ponieważ je jasno i wyraźnie ujmuję”¹¹. Kilka stron dalej dodaje: „A zatem rzeczy cielesne istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne, ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co jasno i wyraźnie pojmuję, tzn. wszystko, co – ogólnie biorąc – wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki (*mathesis*)”¹². Oznacza to, że każda prawda matematyczna jest równocześnie prawdą realną. Tym samym nauka jako *mathesis universalis* zyskała prawomocność.

Cel filozofii Kartezjusza różni się więc istotnie od zadań filozofii wcześniejszej. Ale też ten cel narzuca systemowi określoną konstrukcję. Intelligibilność matematyki, a tym samym absolutna niezależność od świata rzeczy, wymaga skonstruowania w systemie filozoficznym obszaru, który będzie spełniał te same warunki. Dlatego substancja myśląca wraz z jej treścią jest pierwotna i samoistna, musi być całkowicie niezależna od świata rzeczy, czyli substancji rozciągłej. Rozdwojenie w postaci absolutnej samoistości umysłu i ciała jest konsekwencją idei przyrodoznawstwa matematycznego. Struktura systemu Kartezjusza została narzucona koniecznością uprawomocnienia tej koncepcji wiedzy.

Rozdwojenie jest rzeczywiście specyficzną cechą filozofii nowożytnej i w żadnym wypadku nie sprowadza się do problemu psychofizycznego. Dualizm

¹¹ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. T. I. Warszawa 1958, s. 95.

¹² Tamże, s. 105.

umysłu i świata jest dualizmem totalnym, obejmującym całe uniwersum: jest rozdwójaniem porządku wiedzy i porządku świata. Konsekwencją tego pierwotnego rozdwójania jest rozdwójanie wszystkich pozostałych obszarów i przejawia się w postaci przeciwieństwa konieczności i wolności, sfery powinności i bytu, kultury i natury, czy też w postaci dualizmu psychofizycznego. Analiza tego rozdwójania w jego totalności przekracza możliwości artykułu. Dlatego zajmę się tylko pewnym jego aspektem, pewną zastanawiającą własnością, która objawiła się w toku dziejów filozofii.

Rozdwójanie charakteryzuje się powszechnością oraz trwałością, tj. absolutną odpornością na wszelkie próby zniesienia. Należy więc wyjaśnić następujące problemy. Filozofia kartezjańska wbudowana w strukturę rozdwójania wyłoniła cały szereg pytań i problemów, których rozwiązanie okazało się bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Dlaczego w takim razie w nurcie kartezjańskim nie próbowano zakwestionować rozdwójania, chociaż poddano krytyce albo odrzucono wszystkie pozostałe konstrukcje i rozwiązania? Dwa następne problemy są ściśle ze sobą związane. Skoro rozdwójanie jest konsekwencją *mathesis universalis*, to dlaczego pojawia się również w empiryzmie, który całą wiedzę usiłuje wywieść z doświadczenia? Ponadto to właśnie w empiryzmie wysunięto postulat zniesienia rozdwójania i podjęto takie próby. Skończyły się jednak całkowitym niepowodzeniem. Co w takim razie utrzymuje i utrwala rozdwójanie?

2. Trwałość rozdwójania

W obrębie nurtu kartezjańskiego postulat zniesienia rozdwójania jest wręcz niemożliwy do sformułowania. W tej strukturze poznawczej nie da się go w ogóle wyartykułować. Byłoby to równoznaczne ze zniesieniem całego pola epistemologicznego, z zanegowaniem całej nauki i filozofii nowożytnej i z pozbawieniem myślenia ludzkiego reguł porządkujących.

Formalna struktura systemu Kartezjusza – a tym samym rozdwójanie – jest czymś pierwotnym w stosunku do treści tego systemu. Jest ona matrycą zawierającą ściśle określone, aczkolwiek jeszcze puste miejsca, które należy zapisać. Granice tych miejsc i ich konfiguracja są jednak dane, narzucone w całkowicie gotowej postaci. Kiedy Kartezjusz ustanawia aktem „*cogito*” istnienie siebie jako substancji myślącej, to jedynie wypełnia treścią takie puste miejsca. Nic zatem dziwnego, że umysł zostaje ukonstytuowany jako byt samoistny, całkowicie niezależny od świata rzeczy. Problemem czy zadaniem Kartezjusza nie jest rozstrzygnięcie, czy umysł jest zależny czy też niezależny od ciała. Nie jest to w każdym razie pierwotne pytanie filozofii, a jeśli jest nawet stawiane, to ma retoryczny charakter. Kartezjusz nadaje umysłowi taką treść, aby mógł on zająć wyznaczone mu miejsce oraz uzasadnia tę treść odpowiednio rozbudowaną argumentacją. Równie konieczne jest wprowadzenie w obręb systemu filozoficznego substancji rozciągłej i to w taki sposób, aby do istnienia nie potrzebowała żadnej rzeczy. Nie wystarczy jednak sa-

mo przekonanie o istnieniu świata. Jego istnienie musi posiadać gwarancje w regułach rozumu.

W tej sytuacji postulat zniesienia rozdzielenia nie może zostać sformułowany. Byłby on aktem pozafilozoficznym. Filozofia uzyskuje przestrzeń i możliwość istnienia w obszarze tego rozdzielenia, gdyż właśnie ono konstytuuje pole filozoficzne. Celem filozofii jest odnalezienie jedności, ale takiej, która to rozdzielenie wyjaśnia i utrwala. Dlatego filozofia jedynie poszukuje – w obrębie uniwersum lub poza nim – trzeciego porządku, który stanie się wspólnym punktem odniesienia dla obu substancji. Jest to równoznaczne z poszukiwaniem lub konstruowaniem absolutu, a więc porządku absolutnego, którego odbiciem lub konsekwencją jest zarówno porządek idei jak i porządek rzeczy. Obie substancje zostają podporządkowane „wyższej instancji”, która stanowi pierwotną jedność absolutną. Dlatego Kartezjusz konstruuje trzecią substancję – byt doskonały i nieskończony – zaś Spinoza interpretuje substancje Kartezjusza jako dwa niezależne atrybuty czystej nieskończoności, prawdziwego bytu, którego natura przejawia się zarówno w porządku rzeczy jak i porządku idei. Ale tego typu jedność jest jednością absolutu, rozdzielenie świata pozostaje równie radykalne jak przedtem. Pozwala to jednak na uprawomocnienie synchronii między porządkami bez potrzeby wprowadzenia wzajemnego oddziaływania czy determinowania kolejności następstwa. W tej sytuacji krytyka Kartezjusza lub ewentualna z nim dyskusja może dotyczyć tylko poszczególnych rozwiązań, a nie konfiguracji problemów domagających się rozwiązania. Dotyczy to przynajmniej tych wszystkich, którzy akceptują wiedzę o świecie w postaci matematycznego przyrodoznawstwa. Tłumaczy to zarazem nieobecność prób zniesienia rozdzielenia w nurcie kartezjańskim i to pomimo poważnych trudności ze znalezieniem zadawalających rozwiązań podstawowych problemów.

3. Rozdzielenie w empiryzmie: Locke

W historii filozofii pojawiły się jednak próby zniesienia rozdzielenia. Co w takim razie umożliwiło sformułowanie takiego postulatu? Wynika z tego, że musiały zajść pewne zmiany w konfiguracji pola filozoficznego. Dopóki punktem wyjścia dla wszelkich pytań filozoficznych będzie koncepcja wiedzy jako poznania matematycznego, tak długo rozdzielenie będzie miało absolutny charakter. Próba zniesienia rozdzielenia jest równoznaczna z odrzuceniem tego punktu wyjścia, a tym samym ze zniesieniem pola filozoficznego konstytuującego cały nurt kartezjański. Wraz z negacją „*mathesis universalis*” cały problem rozdzielenia powinien rozwiązać się w sposób samoistny. Po prostu przestaje istnieć jako problem pierwotny, jako coś, co jest dane przed wszelką treścią filozoficzną.

Taka sytuacja pojawia się wraz z systemem Locke’a. Locke nie należy do zwolenników *mathesis universalis*. Wręcz przeciwnie. W punkcie wyjścia formułuje postulat wiedzy empirycznej, całkowicie opartej na doświadczeniu. Porządek zmysłowy jest jedynym źródłem wiedzy oraz jedynym kryterium jej prawomocności. Powinien tym samym stanowić właściwy punkt odniesienia dla wewnętrznej

struktury systemu filozoficznego. Zastanówmy się więc, czy porządek zmysłowy i oparta na nim wiedza również narzucają konieczność rozdwojenia. Wszystko wskazuje na to, że porządek zmysłowy wręcz wyklucza rozdwojenie. Przede wszystkim jest on niezależny od naszych aktów podmiotowych. Nie mamy żadnego wpływu na to, co postrzegamy i nie możemy samym aktem woli przekształcić porządku zmysłowego. W takim razie to nie podmiot determinuje następstwo wrażeń, lecz jest ono określone przez czynnik zewnętrzny. Tym samym możliwe – a nawet konieczne – staje się oddziaływanie zewnętrznych rzeczy na podmiotowe, tzn. istniejące w umyśle wrażenia. Jest to równoznaczne z brakiem rozdwojenia. Teza ta podkreśla przecież ścisłą współzależność porządku wrażeń i porządku rzeczy, gdyż tylko pod tym warunkiem mogą one stać się czynnikiem wiedzotwórczym.

Doświadczenie jako źródło poznania tylko w jednym przypadku prowadziło do rozdwojenia. Mianowicie, gdybyśmy wykazali, że w samych rzeczach nie istnieje nic takiego, o czym informują nas zmysły. Wówczas porządek wrażeń stałby się całkowicie niezależny od porządku rzeczy. Miałby on charakter czysto podmiotowy i chociaż dalej byłby niezależny od naszych aktów woli, to jednak nie tylko istniałby w umyśle, ale również byłby samoistnie przez umysł tworzony. Zmysłowy obraz rzeczy i rzecz byłyby czymś różnym, nie przystającym do siebie, tworząc dwa całkowicie odmienne porządki. Tylko, że na gruncie pierwotnego założenia Locke'a (cała wiedza pochodzi z doświadczenia), udowodnienie takiego stanu rzeczy jest niemożliwe. Co więcej, niemożliwe jest sformułowanie takiego programu, gdyż konfiguracja pola filozoficznego wyklucza możliwość jego wyartykułowania. Skąd mianowicie moglibyśmy wiedzieć, że rzeczy różnią się od ich zmysłowego obrazu. Przecież jedynym źródłem wszelkiej wiedzy o rzeczach są właśnie dane zmysłowe. O tym, jakie są rzeczy wiemy na podstawie ich zmysłowych obrazów. Wiedza o rzeczach staje się identyczna z wiedzą o porządku zmysłowym, a więc porządek rzeczy i porządek wrażeń muszą być identyczne. Nie ma żadnej możliwości stwierdzenia różnicy między nimi, tym samym rozdwojenie nie powinno pojawić się w obrębie systemu filozoficznego. Lektura rozważań Locke'a sprawia nam jednak dużą niespodziankę. Natychmiast po ustanowieniu doświadczenia jako zasady wiedzy, Locke systematycznie wykazuje, że poszczególne wrażenia mają wtórny charakter, tzn. że istnieją tylko w umyśle, a w samych rzeczach nie ma nic, co by im odpowiadało. Jest to równoznaczne z wprowadzeniem i uzasadnieniem warunku możliwości – i zarazem konieczności – rozdwojenia; warunku, który jest przecież niemożliwy na gruncie przyjętych przez niego zasad wiedzy! Stajemy przed poważną zagadką, ale świadczy ona o tym, że struktura i wewnętrzny porządek systemu Locke'a są wyznaczone przez inny punkt odniesienia, niż deklarowany na początku *Rozważań*, oraz że jest to jednocześnie taki układ odniesienia, który rodzi potrzebę rozdwojenia. Skąd w takim razie Locke czerpie wiedzę o własności rzeczy, które nie pokrywają się ze zmysłowymi informacjami o tych rzeczach? Nawet pobieżna analiza cech, jakie Locke przypisuje rzeczom, przekonuje nas, że takim źródłem jest ówczesna fizyka, a w szczególności koncepcja Newtona. Ona też przesądza strukturę filozofii Locke'a. W przypadku tego sy-

stemu mamy skomplikowaną konfigurację pola filozoficznego. Istnieją dwa przeciwstawne układy odniesienia generujące odmienne reguły porządkujące. Jednym jest koncepcja wiedzy doświadczalnej, której konsekwencją jest teza, że porządek zmysłowy i porządek rzeczy muszą być identyczne, gdyż tylko wówczas doświadczenie może stanowić podstawę i uprawomocnienie nauki. Drugim jest faktycznie istniejąca wiedza o świecie, całkowicie akceptowana i uznana przez Locke'a za prawdziwą, co z kolei prowadzi do tezy, że porządek rzeczy i porządek wiedzy są identyczne. Tyle, że fizyczny „obraz świata” dostarczany przez teorię Newtona, nie pokrywa się ze zmysłowym „obrazem świata” otrzymywanym za pomocą doświadczenia, tj. porządku wrażeń. Skądinąd sytuacja ta jest w pełni zrozumiała. Teoria Newtona jest przecież szczytowym osiągnięciem przyrodoznawstwa matematycznego, a więc praktyczną realizacją kartezjańskiego ideału wiedzy¹³. Nie ma tu większego znaczenia, że Locke nie chciał uznać tego faktu, że starał się zinterpretować teorię Newtona jako wiedzę całkowicie empiryczną. Ważniejsze jest, że był związany treścią tej teorii, że to ona ostatecznie wyznaczała strukturę problemów filozoficznych.

Locke rzeczywiście musi rozpocząć od rozdzielenia i absolutnego odróżnienia porządku rzeczy i porządku wrażeń. Punktem wyjścia staje się rozdwojenie, które ostatecznie przybierze postać dwóch substancji, tyle że kartezjańska rozciągłość zostanie uzupełniona newtonowską masywnością¹⁴. W rezultacie wszystkie problemy będące pochodną rozdwojenia stają się problemami filozofii Locke'a. Locke znajduje się jednak w dużo trudniejszej sytuacji niż Kartezjusz. W przypadku Kartezjusza rozdwojenie było nie tylko pełnoprawnym elementem filozofii, ale czynnikiem, który ją konstytuuje. Dlatego filozofia mogła otrzymać zadanie znalezienia jedności, która jednocześnie to absolutne rozdwojenie utrwała, ale i synchronizuje. Ponadto wyprowadzenie struktury rozdwojenia z istoty czystej matematyki dostarcza narzędzi do rozwiązania tego zadania. Spinozie np. wystarczy skonstruować trzeci porządek absolutny w podobny sposób, jak konstruuje się poznanie matematyczne. Pierwotne pojęcia mogą zostać wprowadzone mocą definicji. Locke stając wobec faktycznie zaistniałego rozdwojenia nie może uczynić z niego punktu wyjścia do sformułowania zadań filozofii. W jego systemie rozdwojenie znalazło się niejako „nielegalnie”, gdyż na gruncie pierwotnego założenia o empirycznej prawocności wiedzy, jest po prostu niemożliwe. Uznanie jego obecności byłoby równoznaczne ze zniesieniem tego założenia. W tej sytuacji Locke może jedynie sformułować postulat zniesienia rozdwojenia w granicach wyznaczonych porządkiem wiedzy (teorią Newtona). Jest to jednak równoznaczne z uznaniem rozdwojenia między światem a tymi elementami porządku zmysłowego, które nie zostały wykorzystane w fizycznym obrazie świata.

¹³ Por. R. S. Ingarden: *Descartes a fizyka nowożytna*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1950, z. 1-2, s. 71-148. Ingarden porównując fizykę Kartezjusza i Newtona wykazuje, że wszystkie trzy zasady dynamiki Newtona są jedynie rozwinięciem i uzupełnieniem poglądów Kartezjusza. Efektem jego analiz jest teza, że: „Newton... był konsekwentnym kontynuatorem pracy Descartesa i osiągnął cel, który postawił i do którego już się zbliżał Descartes”. Zob. tamże, s. 94.

¹⁴ Por. J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. I. Warszawa 1955, s. 146-153.

Pole filozoficzne, w jakim sytuuje się system Locke'a jest wyznaczone dwiema przeciwstawnymi tendencjami, mającymi swe źródła w zupełnie odmiennych punktach odniesienia. Jeden z nich narzuca konieczność rozdzielenia, drugi wyklucza w ogóle jego możliwość. Każdy z nich wyznacza odmienną konfigurację systemu filozoficznego, nadaje mu inną strukturę i inne reguły porządkowe. System Locke'a znajduje się dokładnie na przecięciu obu tendencji, co znajduje odbicie w jego wewnętrznej konstrukcji. Wyjaśnia to, dlaczego w samym punkcie wyjścia przyjmuje konfigurację rozdzielenia, ale tłumaczy to jednocześnie, dlaczego w obrębie tego rozdzielenia mógł i musiał zostać sformułowany niemożliwy do zrealizowania postulat jego zniesienia.

Potwierdzeniem takiego rozpoznania uwarunkowań filozofii Locke'a jest sposób, w jaki wprowadza on w obręb systemu idee własności pierwotnych, wyznaczając tym samym granice braku rozdzielenia. Nie zostały sformułowane wcześniej żadne formalne kryteria analizy, pozwalające różnicować porządek wrażeń i wskazać w nim te elementy, które są wiedzotwórcze. Jest to zresztą całkowicie zrozumiałe. W jaki bowiem sposób uzasadnić na podstawie poznania zmysłowego, że teoria ujmuje świat tylko jako przedmiot matematyki, tzn. od strony kształtu, liczby i ruchu (gdyż nawet tak podkreślana przez Locke'a masywność jest jedynie proporcją parametrów liczbowych)¹⁵? Dlatego wyróżniony fragment porządku zmysłowego w postaci idei jakości pierwotnych (które miały być identyczne z własnościami rzeczy) Locke wprowadza na zasadzie *deus ex machina*. Po prostu wylicza je jednym tchem, a dopiero później stara się doszukać między nimi pewnych podobieństw¹⁶.

To zniesienie rozdzielenia w granicach określonych ówczesną fizyką okazuje się jednak niewystarczające, gdyż jednocześnie generuje rozdzielenie między porządkiem rzeczy a ideami wtórnymi. Locke musi więc także w zakresie idei wtórnych sformułować postulat zniesienia rozdzielenia. Ale ten problem okazuje się na gruncie jego systemu nierozwiązywalny. Locke może jedynie złożyć deklarację, że źródłem idei wtórnych są również własności rzeczy, które poznajemy za pomocą idei pierwotnych. Dlaczego jednak własności rzeczy raz wywołują idee pierwotne (a więc ukazują się nam we właściwej swojej postaci), a raz idee wtórne? W jaki sposób zachodzi to oddziaływanie i według jakich reguł następuje przyporządkowanie? Te pytania pojawiają się w systemie Locke'a, brak jest natomiast odpowiedzi. Locke stwierdza, że to znajduje się poza granicami możliwości rozumu i jest równie niezrozumiałe i niepoznawalne jak możliwość oddziaływania ciał na nieśmiertelną duszę. Okazuje się, że w obrębie systemu Locke'a postulat zniesienia rozdzielenia jest niewykonalny i to pomimo, iż był realizowany przy pomocy takich reguł konstruowania wiedzy, które rozdzielenie wykluczają. Dlatego też Berkeley nie ma żadnych trudności z wykazaniem nieprawości i bezpodstawności takiego zniesienia. A co ważniejsze, dowód został przeprowadzony zgodnie z re-

¹⁵ Są to dokładnie te kategorie, które konstytuują w systemie Kartezjusza wiedzę w postaci *mathesis universalis*.

¹⁶ Por. J. Locke: *Rozważania*, wyd. cyt., s. 165-166.

gułami konstruowania wiedzy przyjętymi przez Locke'a. Przede wszystkim Berkeley wykazał niemożliwość istnienia idei własności pierwotnych, posługując się tego samego typu argumentacją, która była podstawą wyodrębnienia przez Locke'a idei wtórnych. Wszystkie idee pierwotne spełniają warunki, jakie Locke uznał za wystarczające dla określenia danej idei jako wtórnej¹⁷. Jest to równoznaczne z dowodem niemożliwości zniesienia rozdwojenia w obrębie systemu Locke'a. Wskutek krytyki Berkeleygo systemem Locke'a został niejako „obnażony”, oczyszczony z wszelkich nieprawomocnych konstrukcji. Ukazał się nam zatem w swojej pierwotnej i właściwej postaci. A wówczas wyraża on jedynie absolutne rozdwojenie.

Rozdwojenie okazało się równie trwałe jak w przypadku filozofii Kartezjusza. Można nawet powiedzieć, że jest dużo trwalsze. W systemie Locke'a można było sformułować postulat jego zniesienia oraz podjąć taką próbę, aby w efekcie – po wykonaniu zadania – stanąć w obliczu równie absolutnego rozdwojenia. W obu jednak przypadkach istnieje ten sam winowajca. Jest nim matematyczne przyrodoznawstwo, a dokładniej jego matematyczny charakter. Choć Locke budował system w oparciu o zasady empiryzmu, to jednak uznając fizykę Newtona za źródło prawdy o świecie zaakceptował tym samym kartezjański ideał wiedzy jako *mathesis universalis*. Nie mógł więc uniknąć jego filozoficznych konsekwencji.

4. Rozdwojenie wiedzy

Dalszy rozwój angielskiego empiryzmu dostarcza dodatkowych dowodów ściślejszej współzależności między rozdwojeniem a matematycznym przyrodoznawstwem. System Locke'a nie był jedyną próbą zniesienia rozdwojenia. Ponownie została ona podjęta przez Berkeleygo. Ale system Berkeleygo był tworzony w całkowicie jednorodnym polu filozoficznym. W tym przypadku teoria Newtona nie odgrywa prawie żadnej roli. Przestaje ona wyznaczać zespół relacji porządkujących wewnętrzną konfigurację systemu, a ostatecznie sama stanie się przedmiotem krytyki, gdyż nie spełnia wymogów wiedzy opartej wyłącznie na doświadczeniu. Jedynym punktem odniesienia staje się porządek wrażeń zmysłowych. On też wyznacza przestrzeń, w ramach której może być w ogóle rozważany problem możliwości wiedzy. Rozdwojenie traci wszelką rację bytu. Dlatego też Berkeley znosi je w samym punkcie wyjścia. Nie ma żadnego rozdwojenia na umysł i ciało, gdyż po prostu nie istnieje żadna substancja materialna. Porządek rzeczy zostaje zredukowany do porządku wrażeń, zaś problem wiedzy sprowadza się do wzajemnego uzgodnienia porządku wrażeń i porządku pojęć. Oba porządki są integralną częścią umysłu, istnieją w obrębie tej samej duchowej substancji, wykazanie więc ich wzajemnych związków nie powinno przedstawiać żadnych trudności.

W rzeczywistości problem okazał się dużo bardziej skomplikowany. Berkeley wprowadził pierwotne rozdwojenie na świat i umysł, ale natychmiast znalazł

¹⁷ Por. G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*. Warszawa 1956, s. 40–45.

się w obliczu innego rozdzielenia, mianowicie pojęć i idei zmysłowych. Porządek idei zawiera wyłącznie idee konkretne i jednostkowe. Idea trójkąta zawsze będzie konkretnym, jednostkowym trójkątem; nie można ani narysować, ani wyobrazić sobie trójkąta w ogóle. Nie istnieją więc idee abstrakcyjne. Natomiast porządek pojęć zawiera przede wszystkim nazwy ogólne i abstrakcyjne. Występują także imiona własne – a więc nazwy konkretne – ale właśnie one nie odgrywają roli w formułowaniu poznania naukowego. Skoro w porządku zmysłowym nie istnieją idee ogólne i abstrakcyjne, to porządek pojęć zyskuje możliwość stania się porządkiem niezależnym, samoistnym, posiadającym własne, czysto wewnętrzne reguły wprowadzania oraz uprawomocnienia pojęć. Treść nadajemy pojęciom przez definicję, a o ich poprawności decyduje porównywanie definicji między sobą oraz zasadą sprzeczności. Ostatecznym ugruntowaniem niezależności pojęć stała się koncepcja idei abstrakcyjnych. Pojęcia całkowicie wyzwalają się spod kontroli konkretnych idei zmysłowych przez odwoływanie się do nieistniejących idei abstrakcyjnych.

Pierwotne zniesienie rozdzielenia przeniosło je tylko na inny poziom. Jest to w pełni zrozumiałe. Znosząc substancję materialną, Berkeley usunął jedynie formalną konstrukcję rozdzielenia. Nie oznacza to przewyżczenia problemu generującego rozdzielenie. Do tego konieczne jest uporanie się z zagadnieniem analityczności naszego poznania. Dlatego Berkeley musi ponownie sformułować postulat zniesienia rozdzielenia oraz zabezpieczyć system przed możliwością jego powtórnego pojawienia się. Jak sam stwierdza: „...trzeba się wyzwoić całkowicie spod zwodniczej władzy słów”¹⁸. Problem możliwości wiedzy empirycznej zostaje sprowadzony do kwestii absolutnego podporządkowania pojęć ideom zmysłowym.

Berkeley usiłuje tego dokonać przy pomocy teorii znaku. Poszczególne nazwy mogą jedynie reprezentować lub zastępować idee. Słowo jest tylko znakiem odsyłającym nas do bezpośredniej treści idei zmysłowej. Według Berkeleygo największą korzyścią z zastosowania teorii znaku jest atomizacja porządku pojęć, pozbawienie go własnych reguł konstytuowania porządku. W efekcie dwa porządki zostają zredukowane do jednego, zaś proces myślenia zostaje faktycznie sprowadzony do myślenia obrazowego. Zamiast analizować definicje słów, bezpieczniej jest odwołać się bezpośrednio do treści idei, a więc do oglądu zmysłowego. W procesie poznania należy dążyć wręcz do eliminacji nazw. Ten niewiarygodny postulat Berkeleygo uzasadnia w następujący sposób: „Skoro więc słowa mogą tak łatwo wprowadzić rozum w błąd, postanowiłem korzystać z nich w swych badaniach tak mało, jak tylko zdołam; będę się starał, jakiegokolwiek idee miałbym rozważać, wprowadzać je w krąg mego myślenia czyste i nagie, nie dopuszczając, o ile tylko zdołam, do swych myśli tych nazw, które się z nimi tak ściśle związały w drugim i stałym użyciu potocznym... dopóki ograniczam swe myśli do własnych idei pozbawionych szaty słownej, dopóty nie widzę możliwości łatwego popełnienia błędu. Przedmioty które rozważam, poznaje w sposób jasny i adekwatny”¹⁹. Porządek

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 30.

słów służy jedynie do komunikowania i przekazywania wiedzy, nie odgrywa zaś żadnej roli w jej tworzeniu.

Mamy więc znowu do czynienia z bardzo radykalną próbą zniesienia rozdwojenia. Jednak i ona okazała się nieudana. Redukcja myślenia do bezpośredniego posługiwania się ideami rzeczywiście ustanawia tylko jeden porządek, ale równocześnie wyklucza możliwość stosowania w stosunku do idei rozumowania demonstratywnego. Oznacza to wykluczenie z obszaru wiedzy reguł matematyki i logiki oraz wnioskowań opartych na tych regułach. Tę konsekwencję szczególnie mocno podkreśla Hume w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* „Wszystkie inne badania ludzkie dotyczą wyłącznie faktów i istnienia, te zaś, rzecz prosta, nie nadają się do dowodzenia demonstratywnego. Cokolwiek jest, może nie być. Żadne zaprzeczenie faktu nie może prowadzić do sprzeczności”²⁰. Dodając do tego, że na podstawie idei zmysłowych nie da się uprawomocnić pojęcia związku przyczynowego (co było już w pełni oczywiste także dla Berkeleya – idee są bierne ze swej natury), to okazuje się, że możliwość realizacji postulatu wiedzy empirycznej staje się bardzo wątpliwa. Wiedza byłaby jedynie zbiorem niezależnych, pojedynczych aktów oglądu zmysłowego, pomiędzy którymi nie istnieje żadna sieć zależności. Dlatego Berkeley musi dopuścić dowody demonstratywne, co jest równoznaczne z uzasadnieniem na gruncie jego założeń wiedzy, możliwości matematyki i logiki. Rozwiązanie tej kwestii staje się koniecznym warunkiem powodzenia realizacji całego programu.

W jaki jednak sposób można dopuścić logikę i matematykę nie naruszając zasady absolutnego przyporządkowania pojęć ideom zmysłowym? W jaki sposób można konstruować dowody matematyczne na poziomie konkretnych, jednostkowych idei zmysłowych, nie naruszając ogólnego charakteru matematyki? Berkeley ponownie odwołuje się do teorii znaku. „I podobnie jak dana poszczególna linia staje się ogólna przez to, że uczyniono ją znakiem, tak też nazwa linii, która bezwzględnie biorąc jest jednostkowa, staje się ogólna przez to, że uczyniono ją znakiem. I jak owa idea zawdzięcza swą ogólność nie temu, że jest znakiem linii abstrakcyjnej albo ogólnej, lecz wszelkich poszczególnych linii prostych, jakie istnieć mogą, tak również musimy przyjąć, że ogólność tej nazwy pochodzi z tej samej przyczyny, stąd mianowicie, że oznacza ona bez różnicy rozmaite linie poszczególne”²¹. To rozstrzygnięcie dopuszcza wprowadzić pojęcia ogólne, ale tylko jako znaki. Treść tych pojęć jest równie jednostkowa i konkretna jak i przedtem. Dowód twierdzenia matematycznego musiałby być dalej przeprowadzany na poziomie idei konkretnej, a wówczas dane twierdzenie miałoby ważność tylko w zakresie tej idei; byłoby więc twierdzeniem jednostkowym. Kiedy zaś Berkeley próbuje mu nadać ważność powszechną, to faktycznie wprowadza w obręb wiedzy – wraz z rozumowaniem demonstratywnym – idee i pojęcia abstrakcyjne. Ilustracją tego jest następujący wywód Berkeleya: „...jakkolwiek w czasie przeprowadzania dowodu ideą, którą mam na myśli, jest w danym przypadku idea trójkąta równora-

²⁰ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1977, s. 198.

²¹ G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania*, wyd. cyt., s. 18.

miennego i prostokątnego o bokach określonej długości, to przecież mogą być pewny, iż dowód rozciąga się na wszystkie inne trójkąty prostoliniowe dowolnego rodzaju czy wielkości. A to dlatego, że ani kąt prosty, ani równość boków, ani określona ich długość nie są wcale brane pod uwagę w dowodzie. Prawda, że wykres, który mam na myśli, zawiera w sobie wszystkie te szczegóły, jednakże w dowodzie twierdzenia nie ma o nich najmniejszej wzmianki²². Trudno o bardziej rozbijający przykład rozmiijania się intencji z otrzymanym rezultatem. Ta wypowiedź Berkeleya jest najlepszym przykładem potwierdzającym, że w dowodzie konkretna idea trójkąta równoramiennego i prostokątnego w ogóle nie brała udziału. Berkeley wprowadza w obręb wiedzy dowody demonstratywne, ale jest to równoznaczne z pojawieniem się tam idei abstrakcyjnych. Niezależnie od intencji Berkeleya stają się one pełnoprawnymi elementami poznania naukowego. Prowadzi to w prostej linii do absolutnego rozdwojenia w obszarze samej wiedzy. Rozpadł się on na wiedzę abstrakcyjną – a więc pojęciową i demonstratywną – oraz na wiedzę o faktach. Rozdwojenie między nimi jest równie radykalne, jak między ciałem i umysłem w systemie Kartezjusza. W wiedzy o faktach niemożliwe jest zastosowanie metod demonstratywnych; wiedza abstrakcyjna nie dotyczy z kolei faktów. Oba obszary są całkowicie samoistne i nieprzenikalne dla siebie. Praktycznym wnioskiem płynącym z tego stanu rzeczy jest teza, że niemożliwe jest matematyczne przyrodoznawstwo. Bo jeżeli jest przyrodoznawstwem, to jest wiedzą o faktach – a wówczas nie może być matematyczne. Jeżeli jest matematyczne, to w ogóle nie odnosi się faktów; nie jest więc przyrodoznawstwem.

Znaleźliśmy się więc ponownie w punkcie wyjścia. Okazuje się, że wszędzie, gdzie mamy do czynienia z rozdwojeniem, jest to bezpośrednio lub pośrednio związane z obecnością wiedzy w postaci przyrodoznawstwa matematycznego. Rozdwojenie jest strukturą, która umożliwia sformułowanie pytań o jego możliwość i prawomocność, stwarza więc pole filozoficzne, którego konfiguracja wyznacza rzeczywisty przebieg historii filozofii. Stąd wszelkie próby zniesienia rozdwojenia kończą się rozdwojeniem samej wiedzy, a więc zniesieniem przyrodoznawstwa matematycznego. To tylko dodatkowo potwierdza i wzmacnia tezę o ścisłej współzależności między tymi problemami. Historia filozofii i historia nauki odsyłają się nawzajem do siebie, stanowiąc jedną wspólną historię poznania.

²² Tamże, s. 22–23.