

Tomasz Sieczkowski

Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytetu Łódzkiego

Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym*

Usunięcie Boga, nawet tylko w myśli, rozprzega wszystko
John Locke

Wprowadzenie

Analizując rozwiązania teoriopoznawcze metafizyki XVII wieku, wprowadzam – w formie poręcznego narzędzia interpretacyjnego – kategorię *episteologii*. Jako kategoria interpretacyjna episteologia obejmuje pewien model teoretyczny, w którym rozpatruje się problemy filozoficzne – przede wszystkim teoriopoznawcze – jako powiązane z zagadnieniami teologicznymi, znajdujące w nich ostateczne uzasadnienie i usprawiedliwienie. Episteologia jest więc dla mnie *taką epistemologią, w której wątki teoriopoznawcze w sposób nieuchronny krzyżują się z wątkami teologicznymi, przy czym te drugie stanowią zawsze uzasadnienie, usprawiedliwienie i fundament dla tych pierwszych*. Nie oznacza to oczywiście, że za *episteologiczną* uznaję każdą teorię wiedzy, w której pojawia się odwołanie teologiczne; w ścisłym rozumieniu terminu za doktryny episteologiczne mogą zostać uznane wyłącznie takie teorie wiedzy, w których Bóg (*resp.* pojęcie Boga) pełni przede wszystkim funkcję epistemologiczną, zaś jego funkcja religijna zostaje albo zepchnięta na drugi plan (Descartes), albo w ogóle wyeliminowana (Spinoza). Pod kategorię episteologii w tym ograniczonym zakresie podpadają zatem wielkie systemy metafizyczne XVII wieku i niektóre rozwiązania filozoficzne wieku następnego, np. idealizm Berkeleya. Episteolo-

* Niniejszy tekst jest zmodyfikowanym fragmentem mojej dysertacji doktorskiej zatytułowanej *David Hume: sceptyczna krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje* (promotor: prof. dr hab. Barbara Tuchańska), obronionej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego 02.02.2006.

gia jest więc zasadniczo tworem nowożytnym, odrębnym od rozwiązań średniowiecznych. Tym drugim jest z pewnością bliżej do teologii w sensie ścisłym: stanowią *przede wszystkim* naukę o Bogu i konkretne ontologiczne oraz teorio-poznawcze postulaty są najczęściej prostą konsekwencją przyjętych ustaleń teologicznych. Tymczasem episteologia XVII wieku jest nade wszystko filozofią poznania, której obiektywistyczny i realistyczny charakter jest ugruntowany w teologicznym fundamencie.

Ponieważ zakładam, że pojęcie Boga stanowi podstawową wartość teorio-poznawczą, uważam za zasadne przyjrzenie się bliżej teologicznemu uwikłaniu podstawowych kategorii epistemologicznych, takich jak wiedza, podmiot, metoda *etc.* W niniejszym tekście chciałbym naszkicować zarys modelu teologicznego uwikłania równie fundamentalnych kategorii: procesu poznawczego (poznawania) i przedmiotu poznania oraz zagadnienia istnienia świata zewnętrznego.

Proces poznawczy

Charakterystyczną cechą wielkich systemów metafizycznych XVII wieku jest mieszanie perspektywy epistemologicznej z fizjologiczną. W konsekwencji proces poznawczy nie może być opisany w sposób ściśle epistemologiczny, a jego wyjaśnienie angażuje w dość istotny sposób słownik fizjologiczny. Innymi słowy, nie jesteśmy w stanie wskazać różnicy między wrażeniem jako jednostką poznawczą (percepcją) a pobudzeniem zmysłowym czy też między intelektualnym przedstawieniem a myślą rozumianą jako stan psychiczny. Szczególnie widoczne jest to u Descartes'a, u którego niejasności, wynikające z dualizmu *res extensa* i *res cogitans*, przenoszą się na pomieszanie fizjologicznego opisu procesu poznawczego z epistemologicznym uzasadnieniem poznania jako dochodzenia do wiedzy niepowątpiewalnej, opartym na redukcji wszystkiego, co fizyczne, materialne, rzeczywiste, przynależne światu *etc.*

Teologiczna interpretacja pozwalała usunąć tę trudność, a przynajmniej zepchnąć ją na drugi plan, przez hierarchiczne uporządkowanie dyskursów. Różnica między poznaniem jako procesem fizjologicznym a dochodzeniem do wiedzy jako procesem epistemologicznym nie odgrywała prawie żadnej roli aż do czasu Descartes'a, czyli w praktyce do momentu, w którym postarystotelesowskie założenie o psychofizycznej jedności człowieka zostało zakwestionowane czy raczej poddane krytycznej analizie. W przypadku Descartes'a analiza ta nie przyniosła żadnych korzyści prócz destrukcyjnych i zmusiła jego następców albo do przyjmowania propozycji abstrakcyjnych (Malebranche), albo do swobodnego powrotu do Tomaszowej koncepcji komplementarności duszy i ciała (wielość substancji tego samego rodzaju u Leibniza, jedność wyższego rzędu u Spinozy).

Jednak wraz z filozofią Descartes'a klasyczny problem nieadekwatności poznania zmysłowego i dychotomii tego, co zmysłowe, i tego, co rozu-

moję (dychotomia ta wywodzi się z filozofii Platona i pełni rolę strukturalną w całej chrześcijańskiej epistemologii, a w szczególności w etyce deprecjonującej wszystko, co zmysłowe), uległ zasadniczemu przemieszczeniu. Nie chodziło już bowiem o klasyczny podział na nieadekwatną zmysłowość i skuteczny poznawczo rozum, ale o wzajemny stosunek dyskursów, dotyczących tych władz poznawczych. Napięcie między tymi dyskursami przybrało postać konfliktu między fizjologicznym opisem a epistemologicznym uzasadnieniem. Aby wyjaśnić fenomen ludzkiego poznania i jego roszczenia do pewności, nie wystarczy odwołać się do fizjologicznego opisu ujętego, jakbyśmy dziś powiedzieli, w terminach narządów zmysłowych i wewnętrznych organów ciała. W przypadku racjonalistów XVII wieku każdy opis fizjologiczny musi zostać odniesiony do analizy epistemologicznej, znajdującej się na wyższym poziomie. Język cielesności jest bowiem zależny od języka rozumu, który mocą swoich własnych środków jest w stanie wydać werdykt dotyczący tego, co cielesne. (Zauważmy, że takie zdychotomizowanie i podporządkowanie jest możliwe tylko w przypadku filozofii apriorystycznej, tylko ona jest bowiem w stanie *wyciszyć* głos ciała). Opis fizjologiczny jest zatem wtórny w stosunku do filozoficznych rozstrzygnięć: Kartezjańskiego dualizmu substancji, epifenomenalnego porządku świata materialnego u Leibniza, analogiczności i odpowiedniości *modi* u Spinozy czy też – szczególnie interesującego w tym kontekście – radykalnego zaprzeczenia jakichkolwiek interakcji między duszą i ciałem u okazjonalistów.

Uważam, że najbardziej instruktywne są przykłady Descartes'a i Malebranche'a. Cała filozofia (teoria) poznania tych myślicieli przebiega bowiem dwutorowo: oddzielają oni opis fizjologiczny i dyskurs epistemologiczny, uzasadniający, jak już powiedziałem, ten pierwszy. Czytelnika *Człowieka* i *Opisu ciała ludzkiego* zachwycą z pewnością bogactwo i szczegółowość opisu¹. W mechanicystyczny sposób przedstawiona zostaje dokładna budowa narządów zmysłowych, a ich funkcje szczegółowo wyliczone, wskazane są przyczyny błędów (np. w ocenie odległości i kształtu przedmiotu zmysłu wzroku), omówiona jest budowa mózgu i drobiazgowo zanalizowana budowa kanalików mózgowych (przekazujących pobudzenia) oraz struktura odcisków bądź obrazów (*impressions, idées*) odbitych na wewnętrznej i zewnętrznej powierzchni mózgu. Dusza, „połączona z ową maszyną”, kontempluje bezpośrednio owe obrazy, „gdy tylko [...] zacznie sobie wyobrażać (*imaginer*) lub zacznie postrzegać (*sentir*) jakiś przedmiot”². Wszystko to uzupełniają schematyczne ilustracje, czyniące naukowy dyskurs jeszcze bardziej apodyktycznym.

¹ Descartes, *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989. Zob. szczególnie s. 21–38, 44–70 oraz 79–81.

² *Ibid.*, s. 49. W związku z relacją dusza–ciało i jej specyficznym Kartezjańskim rozumieniem zwraca uwagę następujący dalej fragment: „[m]ógłbym tu jeszcze dodać, w jaki sposób odbitki owych obrazów trafiają tętnicami do serca i rozprzestrzeniają się po całej krwi; w jaki spo-

Opis Malebranche'a jest, rzecz jasna, łądząco podobny do Kartezjańskiego. Zewnętrzne pobudzenia, działające na narząd zmysłowy, są przekazywane za pomocą nerwów do mózgu, w którym pozostawiają po sobie mniej lub bardziej głębokie ślady czy też odciski. I tak jak zacytowany fragment Kartezjańskiego traktatu *Człowiek* odsyłał do duszy rozumnej jako tej, która we właściwy sposób postrzega (kontempluje, myśli), tak analiza poznania „zmysłowego” przeprowadzona przez Malebranche'a odsyła do poznania „rozumowego”³. Oprócz działania przedmiotu zewnętrznego oraz zmiany w naszych narządach zmysłowych i mózgu, który jest w tej analizie po prostu przedłużeniem narządów zmysłowych, Malebranche wyróżnia bowiem w doznaniu zmysłowym dwa kolejne elementy: postrzeżenie duszy oraz wydany przez nią sąd⁴. Zarówno Descartes, jak i Malebranche przeprowadzają paralelę między postrzeżeniem zmysłowym odcisniętym w mózgu i uświadomieniem sobie tego doznania przez niematerialną duszę. Dodatkowo, język, w którym opisujemy ciała i nasze poznawcze odnoszenie się do nich, jest już zapożyczony: wiedzy o materii nie zdobywamy bowiem, kolekcjonując doznania zmysłowe, ale analizując aprioryczne idee, w tym przypadku ideę rozciągłości, Boga i (u Descartes'a) duszy. Tylko określając najpierw, czym jest dusza, można nadać epistemologiczny status temu, co w całości anatomiczne i fizjologiczne, dotyczące ciała i jego modyfikacji. Odsyłając do apriorycznej epistemologii odpowiedź na pytanie o zadziwiający paralelizm psychofizyczny jest więc zarazem odpowiedzią na pytanie o status i uzasadnienie deskryptywnych teorii fizjologicznych.

sób [odbitki te], pobudzone czasami pewnym postępowaniem matki, mogą się nawet odciskać na członkach kształtującego się w jej łonie dziecka” *[ibid.]*.

³ Wszystko to jednak w wyjątkowo teologicznej i zarazem teleologicznej oprawie. Poznanie zmysłowe i wszystko, co go dotyczy, zostaje ograniczone do ‘życia tutaj’ – w świecie materialnym. „Przeżycie na wygnaniu” – oto co umożliwia zmysłowa wiedza o faktach. Instruktywny jest fragment monologu Chrystusa [sic!] z *Medytacji*: „Zmysły przemawiają zawsze na korzyść ciała, a Bóg dał ci ciało, tak samo jak mnie, jedynie jako ofiarę, którą powinienes poświęcić Mu tak jak ja, aby zasłużyć sobie na nagrodę. Zmysły są zuchwałe i krnąbrne, nie zachowują żadnego umiaru, nie biorą nigdy pod uwagę ani czasowych uwarunkowań, ani świętości miejsc, ani wartości wykonywanych zajęć. Wyobrażenia i namiętności mają taki sam charakter. Ponieważ zawdzięczają swoje narodziny zmysłom, ślepo przejmują się ich sprawami. Wyobrażenia to wariatka, która nie może znieść prawdziwej uwagi, a namiętności to pędziwiatry, które nie chcą niczego mądrego, umiarkowanego i rozsądnego. Występująca w pewnym stopniu łaska nie może oddziaływać z całą swoją siłą, jeżeli dusza nie jest wolna, a serce puste i otwarte. Ale zmysły bardzo zajmują duszę pobudzającymi je przedmiotami, wyobrażenia wciąż odwraca jej uwagę i powoduje roztrągnięcie, a namiętności wprowadzają niepokój i zakłócają w niej porządek na tysiąc sposobów” (Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2002, s. 249). Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że Malebranche rozumie tu zmysły przede wszystkim (choć nie wyłącznie) w kontekście etycznym, ale również kontekst teoriopoznawczy jest istotny. Istotny o tyle, że to „Bóg odciska w naszym mózgu ślady” (*Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 38).

⁴ Zob. *De la recherche de la vérité*, I, 10, [podaje za:] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 183.

Descartes i Malebranche (ale także Leibniz i Spinoza) mogliby oczywiście zatrzymać się na anatomicznym czy fizjologicznym opisie procesu poznawczego, ale sam opis nie znalazłby wtedy żadnego uzasadnienia⁵. Pierwotną funkcję pełni więc u nich zawsze czysto epistemologiczny opis apriorycznego porządku myśli i rozumu. Same techniczne reguły metody nie gwarantują jeszcze prawomocności postępowania naukowego. Muszą odesłać do metafizycznego i epistemologicznego zarazem ugruntowania, czyli do wrodzonej idei Boga, z której dedukujemy istnienie prawdomównej istoty doskonałej, i do idei bytu doskonałego, z której można wyprowadzić cały porządek *natura naturata*. W przypadku Descartes'a epistemologiczne uzasadnienie odnajdujemy w aprioryczności i apodyktyczności idei Boga, duszy i ciała (oraz, oczywiście, w metafizycznej tezie o prawdomowości Boga), w przypadku Malebranche'a i Spinozy – w tezach o analogiczności porządku myślenia i rozciągłości, tyle że w pierwszym przypadku będzie to analogiczność dwóch pasywnych względem siebie substancji, w drugim analogiczność dwóch *modi* jednej substancji. Już to proste wyliczenie pokazuje, że teologiczny kościec myśli XVII wieku ma zasadnicze znaczenie w kontekście usprawiedliwiania fizjologicznego opisu procesu poznawczego⁶. Powyższe rozważania wskazują też, że źródeł wszelkiej prawomocnej wiedzy należy szukać w podmiocie, ujętym w sposób natywistyczny, właściwy dla episteologii.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia u Berkeleya, jednak jego radykalny gest zniesienia materii i odniesienia rzeczywistości poznawczej do boskiego podmiotu sprawia, że sytuacja jest tu pozornie prostsza niż u Descartes'a czy Malebranche'a. Instauracja porządku idealnego jest dla Berkeleya równoznaczna z kasacją większości kwestii i wątpliwości, które podnosili filozofowie i przyrodnicy, np. zasadniczej dysputy XVII wieku, dotyczącej interakcji psychofizycznej. Jeśli, zgodnie z zasadą *esse = percipi/percipere*, istnieją tylko podmioty (duchy) i ich percepcje, to pytanie o stosunek duszy do ciała, zasadniczo metafizyczne (choć Descartes próbował odpowiedzieć na nie również w sposób fizjologiczny), oraz pytanie epistemologiczne o stosunek wiedzy doświadczalnej do apriorycznej, okazują się źle sformułowane. Jedyna realna relacja, zarazem ontologiczna i epistemologiczna, jest stosunkiem podmiotu do jego własnych przedstawień, a ponieważ taki epistemologiczny „internalizm” grozi solipsyzmem, niezbędne jest teologiczne odwołanie. Owo teologiczne odwołanie – na gruncie systemu Berkeleya zresztą bardzo interesujące – gruntuje możliwość

⁵ Ta dwoistość tak opisu, jak i samego poznania powraca w forsowanym przez Descartes'a odróżnieniu 'popędów naturalnych' i 'przyrodzonego światła rozumu' (*lumen naturale*). Por. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, s. 60–61 (Medytacja III).

⁶ Jest to kwestia, w której po raz kolejny Locke'a zawodzi błyskotliwość. Jak słusznie zauważa Rorty (*Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 128–135), marzył on o możliwości zastąpienia terminologii epistemicznej (idee) fizjologiczną (ślady w mózgu), tyle że tę drugą błędnie traktował jako uzasadnienie dla pierwszej.

intersubiektywnej komunikacji i szczątkową, protopragmatyczną koncepcję wiedzy. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Berkeleyowski redukcjonizm niesie ze sobą istotne zagrożenie, którego udało się uniknąć Irlandczykowi właśnie dzięki teologicznemu odwołaniu. Otóż dualizm psychofizyczny zostaje u Berkeleygo zastąpiony dualizmem tego, co poznawane, i rzeczy poznającej. Odróżnienie to nie ma jednak charakteru wyłącznie epistemologicznego, gdyż tym, co poznawane, są przedmioty poznania – percepcje, ale już to, co poznaje, percepcją nie jest i nie jest opisywane w terminach postrzeżeń zmysłowych i ich językowych uogólnień (idei ogólnych). Rzecz poznająca jest substancją duchową rozumianą po Kartezjańsku, a dowód na jej istnienie ma charakter podobny do Kartezjańskiego⁷. Opis psychologiczny, a tym bardziej filozoficzny nie jest w stanie wyjaśnić fenomenu obiektywnego istnienia i samopoznania naszej jaźni, konieczne jest więc przejście pojęć z systemu Kartezjańskiego. Oznacza to, że realność rzeczywiście, istnienie innych ludzi i analogiczność struktury podmiotu jako duszy oraz struktury bytu (konglomeratu percepcji) mogą znaleźć uzasadnienie wyłącznie w boskiej suprapercepcji (istnienie przedmiotów), prawdomówności (istnienie innych ludzi) i stałości (niezmienność praw przyrody). Jedynym uzasadnieniem przekonań o świecie i o nas samych jest Bóg, albowiem tylko na podstawie jego istnienia i znanych nam elementów jego istoty możemy określić kryteria i warunki prawdziwości opisu poznawczego.

W powyższych rozważaniach próbowałem wykazać, że kontekst psychofizyczny sprawia, iż możliwe jest pochopne przyjęcie tezy o pomieszaniu porządków fizjologicznego i epistemologicznego w przypadku wielkich racjonalistów XVII wieku. Bliższa analiza pokazuje jednak, ile energii i wysiłku włożyli oni w ugruntowanie paralelizmu porządków ciała i duszy. Wysiłek ten każdorazowo odsyła do teologicznego fundamentu: przy wszystkich – licznych przecież – różnicach między Descartes'em, Malebranche'em, Spinozą i Leibnizem ten jeden element teologicznego odwołania pozostaje wspólny. Teologiczna proteza – przy czym termin ten nie ma tu negatywnej konotacji – wystarcza, by idea hierarchiczności dyskursów i odniesienie do porządku wiedzy boskiej (gwaranta wiedzy ludzkiej) usunęły wątpliwości związane ze statusem opisu. Problem pomieszania porządków fizjologicznego i epistemologicznego obecny jest więc przede wszystkim u Locke'a i Hume'a⁸, a szerzej, u wszystkich empirystów (poza Ber-

⁷ Bardziej szczegółowej analizie poddaje to zagadnienie w tekście „Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm”, w: B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź 2004, s. 25–46.

⁸ Poprzedzona Locke'owską krytyką natywizmu i Berkeleyowską krytyką pojęcia substancji, filozofia Hume'a, miast rozwiązać trudności, generuje kolejne problemy dotyczące statusu epistemicznego opisu. Poznanie jest w niej opisane w terminach czysto psychologicznych i introspekcyjnych, które, mimo ewidentnego zamiaru Hume'a, nie pozwalają skonstruować nawet rzetelnego dyskursu fizjologicznego, nie mówiąc o jego uzasadnieniu. Poziom epistemologiczny, jeśli rozumieć przezeń będziemy koncepcję idealnej struktury podmiotowości Descartes'a

keleyem⁹), którzy nie rezygnują z wymogu racjonalności, nie istnieje natomiast w hierarchicznie ustrukturuowanym dyskursie apriorystów i natywiistów.

Przedmiot poznania

Przekonanie, że przedmiotem wiedzy ma być rzeczywisty świat i występujące w nim relacje, jest paradoksalnie zarazem filozoficznym truizmem, jak i wyrazem myślenia życzeniowego. Kłopot rodzi się, gdy rezygnujemy z Arystotelesowskiego utożsamienia formy umysłowej i formy rzeczy, destruując koncepcję poznania jako jedności podmiotu i przedmiotu. Wiedza zostaje wtedy oparta na przedstawieniach i przyjmuje formę sądów lub zdań¹⁰. Po raz kolejny najwięcej „zawdzięczamy” Descartes’owi. Jeśli całość poznania rozgrywa się we wnętrzu umysłu, który operuje wyłącznie przedstawieniami, to w perspektywie epistemologicznej zarysowuje się podstawowy problem odniesienia wiedzy do świata przedmiotowego. Rorty, Siemek i Taylor mają więc rację, że problem reprezentacji konstituuje całą nowożytną, pokartezjańską teorię poznania. Drugim elementem konstituującym nowożytną teorię poznania jest trwała dychotomia treści i aktu, przedstawień (idei) i chwytających je władz. W takiej przestrzeni teoretycznej toczy się metafizyczny dyskurs teoriopoznawczy XVII i XVIII wieku.

Cała teoria poznania XVII i XVIII wieku jest zdominowana przez pojęcie „idea”¹¹. Pojęcia tego nie można usunąć z żadnej z doktryn metafizycznych, o których tu mowa. W żadnej też nie daje się zastąpić innym pojęciem. Idee są koniecznym narzędziem poznania według reprezentacjonistycznej teorii poznania i introspekcyjna filozofia, filozofia rozgrywająca się w przestrzeni *cogito*, jest na nie zwyczajnie skazana. W liście z 19 I 1642 r. do Giebieufa Descartes stwierdza jednoznacznie, że „wszelkie poznanie tego, co jest poza mną, mogę zdobyć jedynie za pośrednictwem idei, które miałem w sobie”¹². Idee, jak pisze w swojej monografii Lawrence Nolan, mają podwójną realność.

czy Berkeleya, jest oczywiście dla Hume’a nieosiągalny i zostaje zastąpiony epistemicznym opisem stanów mentalnych, których nie sposób odnieść do żadnej podmiotowej podstawy.

⁹ Samo używanie określenia „empirysta” względem Berkeleya wydaje mi się cokolwiek naciągane.

¹⁰ Forma zdaniowa wiedzy nie była uznawana *explicite* przez wszystkich. Co prawda, Malebranche, Locke i Leibniz twierdzili, że to zdania są nośnikami prawdy (gdyż chwytają relacje będące przedmiotem wiedzy), ale dla Descartes’a nośnikiem prawdy była idea. Różnica ta jest nieistotna o tyle, o ile idee mają ekwiwalenty zdaniowe (np. idea doskonałego Boga i zdanie „Bóg jest doskonały”) albo też, zgodnie z analitycznymi sugestiami Descartes’a, dają się rozłożyć na zdania o charakterze podmiotowo-orzecznikowym (ta sama idea Boga na zdania w rodzaju „Bóg jest dobry”, „Bóg jest nieskończony”, „Bóg jest wszechmocny” *etc.*). Można więc przyjąć, że także dla Descartes’a wiedzę wyrażały zdania o charakterze podmiotowo-orzecznikowym.

¹¹ Na ten temat zobacz L. Nolan, *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Ithaca: Cornell University Press 1996, s. 42–67.

¹² [Cyt. za:] F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 269.

Jako formy umysłowe, mają charakter mentalny. Jako byty *reprezentujące*, jako obiektywnie realne, nie tracą swojego mentalnego charakteru, ale stają się tożsame z przedmiotami *jako znanymi*. Są wciąż formami umysłu i stąd mają charakter mentalny, ale w tym samym czasie przedstawiają postrzegany przedmiot¹³.

Co więcej, przedmiotem wiedzy i, tym samym, poznania jasnego i wyraźnego (*clarae et distinctae*) mogą być nie tylko idee, ale także sam umysł i jego władze, a zatem myślenie i jego modyfikacje, mianowicie ujmowanie przez umysł i akty woli¹⁴ oraz wszelkie możliwe czynności intelektualne, będące ich modyfikacjami: odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie oraz pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie i wątpienie¹⁵. Poznanie jednych i drugich odbywa się dzięki „przyrodzonemu światłu umysłu”, naturalnej, danej nam przez Boga zdolności, której nie sposób dalej uzasadniać.

To, co można wydobyć z pism Descartes’a, jest ewidentne w tekstach Malebranche’a, lecz generuje znacznie więcej trudności. Malebranche stwierdza *expressis verbis*, że wiedza ma charakter wewnętrzny, gdyż na gruncie przejętych od Guelincksa rozwiązań nie sposób rozumieć jej inaczej. Malebranche przyjmuje bez zastrzeżeń Kartezjański dualizm substancji:

Rozciągłość jest substancją i w żadnym razie nie jest rodzajem czy sposobem bycia. Przeto rozciągłość i materia są jedną i tą samą substancją. Tymczasem mogę spostrzegać moją myśl, pragnienie, radość, smutek, nie myśląc o rozciągłości, a nawet zakładając, że wcale nie ma rozciągłości. Tak więc wszystkie rzeczy [przedmioty poznania – T.S.] nie są modyfikacjami rozciągłości, ale modyfikacjami substancji, która odczuwa, pragnie i która bardzo różni się od rozciągłości. [...] Moja dusza nie jest materialna. Nie jest modyfikacją mojego ciała. Dusza jest substancją, która myśli, która nie wykazuje żadnego podobieństwa do substancji rozciągłości, z której zbudowane jest moje ciało¹⁶.

Malebranche uzupełnia jednak Kartezjańską opozycję zapożyczoną od Guelincksa zasadą niekomunikowalności odmiennych substancji. Zasada ta opiera się na przekonaniu, że „nie czynisz tego, o czym nie wiesz, w jaki sposób się dzieje”¹⁷. Oznacza to, że akty ludzkiej woli nie są *bezpośrednią*, lecz jedynie *okazjonalną* przyczyną ruchów ludzkiego ciała i wszelkich modyfikacji, jakie te ruchy implikują w świecie materialnym. Jedynym czynnikiem działającym w świecie materialnym, a także na styku mojej woli i świata zewnętrznego, w którym egzystuje moje ciało, musi być Bóg. Jak zatem wytłumaczyć moje percepcje i ich przedmiotowe odniesienie? Odpowiedź Malebranche’a jest bardzo skomplikowana.

¹³ L. Nolan, *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, op.cit., s. 60.

¹⁴ Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 23.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, op.cit., s. 35.

¹⁷ A. Guelinckx, *Niekomunikowalność człowieka z materią w poznaniu i działaniu*, w: L. Kosiński (red.), *Filozofia XVII w.*, op.cit., s. 241.

Przed wszystkim zdaje on sobie sprawę, że wszelką rzeczywistość, materialną i niematerialną, postrzegamy za pomocą idei:

Jestem przekonany, że wszyscy się zgodzą, iż przedmiotów, które znajdują się poza nami, nie postrzegamy bynajmniej przez nie same. Widzimy słońce, gwiazdy i nieskończoność przedmiotów poza nami; i nie jest prawdopodobne, by dusza wychodziła z ciała i by miała – że tak powiem – odbywać spacer po niebie, aby tam kontemplować wszystkie owe przedmioty. Nie widzi ich tedy zgoła przez nie same i przedmiotem bezpośrednim naszego umysłu, gdy widzi on na przykład słońce, nie jest samo słońce, lecz coś, co jest wewnętrznie zespolone z naszą duszą, i to właśnie nazywam *ideą*. Tak więc przez to słowo *idea* nie rozumiem tu nic innego, jak właśnie to, co jest przedmiotem bezpośrednim czy też najbliższym umysłowi, gdy postrzega on jakiś przedmiot¹⁸.

Odrzucenie przez Malebranche'a możliwości przyczynowej relacji pomiędzy przedmiotem i postrzeżeniem przedmiotu w podmiocie implikuje alternatywę: albo „wszystko widzimy w Bogu”¹⁹, albo wszystko pozbawione jest sensu (odniesienia, znaczenia, ładu). I znowu, *widzenie w Bogu*, często powtarzana fraza, która stała się prawdziwym emblematem okazjonalizmu Malebranche'a, zawiera w sobie dwa odmienne rozumienia „widzenia w”, które należy uwypuklić. Inaczej bowiem (1) „widzimy w Bogu” prawdy wieczne, a inaczej (2) „objawia on nam” swoje arbitralne zrządzenia w świecie materialnym.

(1) Malebranche zgadza się z Augustynem, że w Bogu widzimy prawdy wieczne, tj. „liczby, figury, wszystkie prawdy spekulatywne, prawdy praktyczne, odwieczne prawa, niezmiennie reguły moralności”²⁰. Do tej listy dodaje ideę nadrzędną względem nich, mianowicie umysłową ideę rozciągłości (przestrzeni) jako archetypu wszystkich rzeczy materialnych. „Idea ta jest konieczna, wieczna, niezmienna, wspólna wszystkim umysłom, ludziom, aniołom, a nawet Bogu”²¹. Jest oczywiste, że idee charakteryzowane jako wieczne, mogą się znajdować „jedynie w niezmiennej naturze”²², czyli w Bogu. Malebranche wyciąga z tego wniosek, że „nasze umysły zamieszkują w owym rozumie powszechnym, w owej substancji umysłowej, która mieści w sobie idee wszystkich prawd, jakie odkrywamy”²³. Idee wieczne nie mają charakteru przedstawieniowego w prostym znaczeniu reprezentacji substancji i jakości, ale dotyczą relacji i stosunków (np. wszelkie prawdy dotyczące świata materialnego oparte są na stosunku odległości dedukowalnym z idei umysłowej rozciągłości). Wiedza rodzi się wraz z porów-

¹⁸ Malebranche, *Czym są idee* (fragment III księgi *De la recherche de la vérité*), przeł. J. Guranowski, w: L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII w. Francja, Holandia, Niemcy*, Warszawa 1959, s. 118–119.

¹⁹ Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 23.

²⁰ *Ibid.*, s. 20.

²¹ *Ibid.*, s. 41. Zob. także s. 40.

²² *Ibid.*, s. 43.

²³ *Ibid.*, s. 44. Zauważmy, że Malebranche operuje tu nie do końca uprawnioną przestrzenną supozycją.

nywaniem i wraz z nim się kończy. Relacyjny charakter wiedzy i umiejscowienie jej źródeł w Rozumie koniecznym, którego jesteśmy częścią, gwarantuje, co prawda, powszechność i konieczność wiedzy matematycznej i moralnej, ale separuje nas od świata faktów i ciał. Ta epistemologiczna przepaść, u podstaw której leżą ontologiczne założenie dualizmu i teza okazjonalistyczna, sprawia, że porzucamy świat faktów. Poniższe stwierdzenie Malebranche'a, zakładając, że nie jest ironiczne, oddaje doskonale platońsko-augustiański rodowód myśli tego filozofa:

Cóż za piękny spektakl, ów archetyp wszechświata! Kontemplowałem go z największą przyjemnością. Jak miła to niespodzianka, gdy dusza zostaje przeniesiona do kraju prawdy, gdzie można się żywić obficie. Co prawda nie przywykłem jeszcze do tej manny niebieskiej, do tego całkowicie duchowego pokarmu. Wydaje mi się on niekiedy jakby pusty w środku i bardzo lekki. Ale kiedy smakuję go z uwagą, znajduję go tak pełnym smaku i solidności, że nie potrafię już zdecydować się na to, by paść się z bydłętami na materialnej ziemi²⁴.

Te racjonalistyczne przenosiny ze świata faktów do świata prawd konstruuja epistemiczną przepaść, której Malebranche jest świadomy. Niesie ona ze sobą zasadnicze ograniczenie, z którego dobitnie zdawali sobie sprawę Berkeley i Hume, choć każdy skorzystał z tej wiedzy inaczej.

(2) Arbitralnych zrządeń Boga, powiada Malebranche, nie możemy widzieć w Rozumie koniecznym²⁵, czyli w boskim umyśle, w którym partycypujemy. Bóg musi „objawiać” nam świat widzialny, skoro sam świat nie może nam się ujawnić z braku interakcji między duszą a ciałem. W przeciwieństwie do wiedzy powszechnej i koniecznej, trwale obecnej w naszych umysłach, wiedzę o świecie materialnym, w którym funkcjonują nasze ciała, wiedzę niezbędną, by te ciała zachować (co stanowi fundamentalny chrześcijański obowiązek), zdobywamy za sprawą każdorazowych boskich interwencji. Bóg permanentnie wzbudza w nas idee ciał materialnych, stosownie do tego, co realizuje w świecie, i do aktów woli podejmowanych przez nas.

Na gruncie tych założeń Malebranche nie potrafi zbudować żadnego przekonującego dowodu na istnienie ciał materialnych, który w perspektywie epistemicznej byłby dowodem na przedstawieniowy charakter naszych postrzeżeń. Ma zresztą tego świadomość, kiedy rozważa dwa rodzaje usprawiedliwienia tezy o trwałym istnieniu korelatów naszych postrzeżeń: objawienie i świadectwo zmysłów. Pierwsze usprawiedliwienie jest logiczne i spójne w ramach pewnego paradygmatu: „w oparciu o autorytet Ksiąg Świętych [...], którego nie można odrzucić, dowodzimy z całą ścisłością istnienia ciał”²⁶. Rzeczywiście, niemal dla wszystkich chrześcijan zaprzeczenie istnienia świata materialnego byłoby herezją, co oczywiście nie świadczy jeszcze o tym, że mamy tu do czynienia ze

²⁴ *Ibid.*, s. 46.

²⁵ *Ibid.*, s. 37.

²⁶ *Ibid.* [przekład zmodyfikowany – T.S.].

„ścisłym dowodem”. Drugi rodzaj potwierdzenia przynoszą nam zmysły, wprawdzie zawodne, ale wystarczające do zaspokajania potrzeb praktycznych; samo ich zaspokojenie dowodzi rzeczywistego istnienia domniemyanych korelatów zmysłowych doznań. Jednakże również tutaj Malebranche nie rezygnuje z możliwości teologicznego usprawiedliwienia. Budując je, miesza – w sposób charakterystyczny dla siebie – epistemologiczne uzasadnienie z fizjologicznym opisem. Oto Bóg, mogący oddziaływać przyczynowo na materię, „objawia” nam świat za pośrednictwem zmysłów, co znaczy mniej więcej tyle, że „Bóg odciska w naszym mózgu ślady”, czyli „przedstawia naszemu umysłowi idee”²⁷.

Mimo rozmaitych różnic dzielących Leibnizjańską teorię wiedzy i poznania od koncepcji jego poprzedników Leibniz nie jest w stanie sformułować swojej teorii poznania inaczej niż w odniesieniu do wewnętrznych postrzeżeń²⁸, potencjalnych, w przypadku substancji nieświadomych, i – w pewnej mierze – aktualnych, w przypadku monad obdarzonych świadomością. Jeśli kolejne stany wiedzy, które zawarte są w ciągu postrzeżeń *wewnętrznych* monady, mają odzwierciedlać zjawiska i zasady rządzące *zewnątrznym* światem zjawisk, będących postaciami, w jakich monady ukazują się sobie i innym monadom, to odzwierciedlania tego nie da się uzasadnić inaczej, jak tylko przez odwołanie do odwiecznie zaprogramowanego porządku, który nie może wynikać ani z wewnętrznego dążenia monad, ani z natury świata zjawisk, ale jedynie z Boga jako stwórcy porządku monad i porządku zjawiskowego.

Świat zewnętrzny

Problem istnienia świata zewnętrznego został postawiony przez Descartes’a. W jego tekstach brak jakiegokolwiek dowodu na istnienie ciał, który dorównywałby siłą dowodowi na istnienie duszy bądź Boga²⁹. Uzasadnienie tezy o istnieniu świata zewnętrznego wymaga trzech powiązanych ze sobą przesłanek, które odnoszą się do: istnienia nas jako *cogito* wyposażonego w idee przedmiotów zmysłowych; prawdomówności Boga, skoro naszym ideom zmysłowym towarzyszy przekonanie o rzeczywistym istnieniu ich zewnętrznych korelatów; wreszcie, Objawienia, które jednoznacznie informuje nas o istnieniu świata materialnego stworzonego przez Boga. Duszę znamy lepiej od ciała – odkrycie umysłu gwarantuje nam bezpośredni dostęp do własnej aktywności intelektualnej – i dlatego

²⁷ *Ibid.*, s. 38.

²⁸ Podejmowane przez Leibniza próby opisu wiedzy, w których monady potraktowane są jako jednostki logiczne, a wiedza jako konglomerat zdań o strukturze podmiotowo-orzecznikowej, trudno uzgodnić z metafizycznym opisem monad i metafizyczną charakterystyką wiedzy. Osobiście preferuję rozumienie monad jako atomowych jednostek zarazem metafizycznych, jak i logicznych.

²⁹ Zauważył to Malebranche. Idea umysłowej rozciągłości jest jedynie archetypem wszelkich możliwych ciał, ale nie nimi samymi. Nie jest więc naturą ciał w sensie Kartezjańskim, a raczej (dla nas) stanowi o ich poznawalności.

tylko o niej możemy wypowiadać się w sposób apodyktyczny. Wiedza o ciałach jest nieuchronnie zapośredniczona przez percepcje, co do których możemy żywić uzasadnione przekonanie, że są naszym dziełem. Jedynym gwarantem rzeczywistego i zewnętrznego istnienia (dla nas) ciał jest boska prawdomówność, przy czym należy tu zauważyć, że argument ten jest tutaj o wiele słabszy niż poprzednio. O ile w przypadku, gdy nasze ujęcie danego przedmiotu spełnia wymogi kryterium oczywistości, możemy uznać je za prawdziwe bez wahania (Bóg nie może nas zwodzić co do naszej najmocniejszej władzy), to w przypadku ciał materialnych, których obraz jest niejasny i/lub niewyraźny, możemy mówić o błędzie nawet przy założeniu boskiej prawdomowości. Pozostaje oczywiście Objawienie: mimo że Descartes nie lubi się do niego odwoływać, to funkcjonuje ono w jego systemie jako ostateczne usprawiedliwienie przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotów materialnych.

Często to, co jest postrzegane przez nas jako rzeczywistość zewnętrzna, pojmowane jest jako samoobjawienie Boga. Dzieje się tak zarówno w ontoteologiach Leibniza i Spinozy, jak Malebranche'a i Berkeley'a. Dla Spinozy wszystko istnieje nie dlatego, że to postrzegamy, ale dlatego, że jest częścią wszystko obejmującego boskiego organizmu, odwiecznej i wiecznej substancji. Myślę, że niepozbawione podstaw będzie przyjęcie tezy, że u Leibniza mamy do czynienia z podobnym immanentyzmem. Rzeczywistość jest radykalnie duchowa, wszystko jest więc częścią boskiego procesu myślowego, który prowadzi do ustanowionego z góry celu, do ostatecznego tryumfu dobra i realizacji doskonałości. Jeśli spojrzeć na filozofię Leibniza z tej perspektywy, to zasadne będzie pytanie, czy *rzeczywiście* żyjemy w najlepszym z możliwych światów, czy może w jednym z pozostałych, innymi słowy, czy spektakl, w którym odgrywamy główne role, nie zszedł już dawno z afisza jako sztuka nieudana, bez szczęśliwego zakończenia. Pozostalibyśmy zapewne w stanie agnostycznego zawieszenia, gdyby nie Leibnizjańska tendencja do mnożenia zasad i reguł obligujących monady. Bóg, motywowany zasadą doskonałości, pragnie nadać swoim stworzeniom maksimum istnienia. Wątpliwości zostają uchylone. Istniejemy *realnie*, gdyż Bóg nas stworzył. Hipotetyczna, czyli fizyczna, konieczność istnienia świata ustępuje najpierw konieczności moralnej (takiej, której przeciwieństwo implikuje absurd moralny), a później konieczności absolutnej, czyli metafizycznej³⁰.

Odpowiedź na pytanie o istnienie świata materialnego zostaje więc ulokowana w sferze *stricte* religijnej ufności w akt stworzenia. Doskonale ukazuje to Malebranche, który na gruncie przyjętych założeń nie jest w stanie uzasadnić rzeczywistego istnienia przedmiotów pobudzających nasze zmysły. Jest to o tyle zaskakujące, o ile trzon tych założeń zasadza się na wyjaśnieniu oddziaływa-

³⁰ Por. Leibniz, „O ostatecznym źródle rzeczy”, w: *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przekład zbiorowy, Warszawa 1969, s. 234–237. Mactactwa Leibniza z zasadą doskonałości nie powinny nas zmylić co do zasadniczo religijnego charakteru jego uzasadnienia.

nia rzeczy na umysły i *vice versa*. Aryst, bohater *Dialogów o metafizyce i religii*, którego Teodor usiłuje przekonać do doktryny okazjonalistycznej, jest najpierw zdumiony, że ból, który czujemy, kiedy coś nas kłuje, nie jest wystarczającym dowodem na istnienie ciała, choćby tylko naszego. Jednak owo odczucie bólu, konkluduje Teodor:

jest swego rodzaju *objawieniem*. [...] Sam Bóg wytwarza w naszej duszy rozmaite odczucia, które dotyczą jej przy okazji zmian, jakie zachodzą w naszym ciele, w konsekwencji ogólnych praw jedności dwóch substancji [natur], z jakich składa się człowiek: praw, które nie są niczym innym, jak skutecznymi i stałymi zrządaniami Stwórcy³¹.

Na podstawie samych tylko zmysłów nie jesteśmy w stanie stwierdzić istnienia przedmiotów materialnych. Rozumowanie *a priori* pozwala nam udowodnić istnienie Boga, a to, połączone z zasadą Guelincksa kwestionującą interakcjonizm, skutkuje przekonaniem, że jeśli ciała istnieją, to ich zmysłowe istnienie komunikuje nam Bóg. Czy jednak istnieją? Tak, gdyż gwarantuje nam to tradycyjnie rozumiane Objawienie, będące „autorytetem, którego nie można odrzucić”³². W ostatecznym rachunku, chociaż umysły ludzkie i anielskie składają się na to, co Malebranche nazywa Rozumem powszechnym, to *na zewnątrz* tych umysłów rozciąga się przestrzeń ciał, przestrzeń istnień nieobdarzonych myślą. Nasze interakcje z tą przestrzenią są wyłącznie dziełem Boga. Świat zostaje więc odzyskany, ale zwraca go nam nie racjonalna kontemplacja, ale akt wiary w objawioną treść Pisma Świętego.

Jest to, ostatecznie, cecha charakterystyczna wszystkich episteologii: o obiektywnym przedmiocie ludzkiego poznania można w nich mówić o tyle tylko, o ile jest on stworzony przez Boga i stanowi przedmiot ontoteologii.

David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje Streszczenie rozprawy doktorskiej

W swojej rozprawie doktorskiej proponuję takie odczytanie filozofii Hume’a, które przeciwstawia ją pewnemu modelowi, w którym rozpatruje się problemy filozoficzne – przede wszystkim teoriopoznawcze – jako powiązane z zagadnieniami teologicznymi, znajdujące w nich ostateczne uzasadnienie i usprawiedliwienie. Taką absolutystyczną koncepcję poznania nazywam *episteologią*, czyli taką epistemologią, w której wątki teoriopoznawcze w sposób nieuchronny krzyżują się z wątkami teologicznymi, przy czym te drugie stanowią zawsze uzasadnienie, usprawiedliwienie i fundament dla tych

³¹ Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 113.

³² *Ibid.*, s. 37.

pierwszych. W mojej interpretacji Hume zostaje uznany za konsekwentnego krytyka tej koncepcji uzasadniania.

Praca składa się z dwóch części. W części pierwszej rozprawy, zatytułowanej *Episteologia*, usiłuję poddać analizie modelowe pojęcia epistemologiczne (takie jak podmiot, metoda czy wiedza) w kontekście ich uwikłania teologicznego. W odniesieniu do owych fundamentalnych zagadnień epistemologicznych analizuję koncepcje Descartes'a, Malebranche'a, Spinozy i Leibniza, ale też Locke'a, Berkeley'a i Cudwortha. Podstawowym celem tej części moich rozważań jest pokazanie, że pojęcie Boga stanowi najwyższą *wartość epistemologiczną*, na której i wokół której zbudowane były fundamenty bez mała wszystkich klasycznych systemów filozoficznych XVII wieku. *Wartość* jest w tym kontekście gwarantem sensowności podstawowych epistemologicznych i ontologicznych pojęć filozoficznych: prawdy, korespondencji, uzasadnienia, bytu, celu itd. Dzięki niej koncepcje filozoficzne stają się spójnymi, jednorodnymi systemami. Przedstawiona przeze mnie w drugiej części rozprawy Hume'owska krytyka siedemnastowiecznej filozofii to potwierdza. Jeśli bowiem, jak proponuje Hume, usuniemy z filozofii pojęcie Boga, to spójna dotychczas wizja świata ulegnie zburzeniu. W tym kontekście rozpoczynam od uwag dotyczących religijnego i etycznego charakteru języka filozofii XVII w., natomiast w kolejnych rozdziałach przedstawiam konkretne aspekty koncepcji episteologicznych: źródła poznania, metodę jako procedurę *odtwarzania* wiedzy pewnej i koniecznej, przedmiot poznania, substancjalność podmiotu poznania, wreszcie – normatywny, zupełny i całościowy ideał wiedzy.

Druga część mojej pracy poświęcona jest w całości filozofii Davida Hume'a, którego uznaję za najbardziej spektakularnego krytyka orientacji episteologicznej jako takiej. Hume realizował w teorii poznania program krytyczny, noszący znamiona kartezjańskie i locke'owskie, ale równocześnie przeprowadził złożoną i skomplikowaną krytykę religii jako zabobonu uwarunkowanego przede wszystkim psychologicznie. Jednocześnie jego zamiarem było skonstruowanie takiej filozofii, której *czystość* (tu w sensie kantowskim) polegałaby na wyzwoleniu z transcendentnych fundamentów. Fakt, że – jak przekonują dalsze analizy, które przeprowadzam w drugim rozdziale tej części – episteologia taka okazuje się niemożliwa, nie powinien umniejszać wagi Hume'owskiej krytyki teologii jako nauki, którą ja interpretuję jako – pośrednio – krytykę całego modelu episteologicznego.

Część druga (*David Hume*) składa się z dwóch obszernych rozdziałów. W pierwszym przedstawiam *Hume'owską krytykę teologii jako nauki*: holistyczne, wielopoziomowe przedsięwzięcie krytyczne, podjęte przez Szkota. Drugi rozdział traktuje o empiryzmie Hume'a, rzecz jasna w kontekście teoriopoznawczym. Celem tego rozdziału nie jest jednak wyłącznie ekspozycja Hume'a owskiej wersji empiryzmu. Ma on przede wszystkim za zadanie *ukazać konsekwencje, jakie dla Hume'owskiej doktryny teoriopoznawczej miało odrzucenie modelu teologicznego odwołania*. Odwołanie to, gwarantując chociażby obiektywny status przedmiotów poznania, broniło episteologów przed sceptycyzmem, na który rozwiązanie Hume'a jest niezwykle podatne. Ostatecznie, jak pisze Hume, „wszelka wiedza sprowadza się do poziomu wiedzy prawdopodobnej” (*Traktat*).

Zaprezentowany powyżej artykuł pokrywa się treściowo z czwartym rozdziałem pierwszej części mojej rozprawy. W poprzednich rozdziałach pokazałem, jak w myśle-

niu episteologicznym zdefiniowane zostają źródła wiedzy oraz metoda jako standard zdobywania wiedzy koniecznej. Przedstawiłem również wprowadzające uwagi dotyczące specyficznej episteologicznej nomenklatury filozoficznej, które skontrastowałem z protopragmatycznym językiem Brytyjczyków. Ekspozycja problemu istoty procesu poznawczego i koncepcji przedmiotu poznania (w tym także zagadnienia istnienia świata zewnętrznego) stanowi więc istotny element moich analiz poświęconych temu, co nazwałem *modelem episteologicznym*.

The Object of Cognition in Epistheology

By proposing a new branch of epistemology under the name of epistheology, this author outlines a version of theory of knowledge in which arguments and justifications of fundamental claims are theological in nature. He focuses his inquiries on the character of cognitive processes, on the object of cognition and the problem of the existence of the external world. His analyses refer to the works of classical representatives of epistemology, such as Descartes, Malebranche and Spinoza. He presents them in a new light.