

Włodzimierz Galewicz

Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy

Pod koniec II księgi *Etyki* Spinoza stawia, uzasadnia i opatruje obszernym komentarzem tezę, w której dokonuje jednej z tych słynnych identyfikacji, tak znamiennych dla autora, który wypowiedział słowa *Deus sive natura*. Tym razem nie chodzi jednak o Boga i przyrodę. Mowa jest o dwóch rzeczach, które w filozoficznej tradycji być może jeszcze powszechniej traktowano jako różne, mianowicie o rozumie (*intellectus*) i woli. Wypowiadając swoje posłuszeństwo temu tradycyjnemu ujęciu Spinoza twierdzi w osobnym *corollarium*: „Wola i rozum są tym samym”¹. Ta Spinozjańska identyfikacja intelektu i woli jest raczej enigmatyczna, jeżeli rozpatrywać ją w oderwaniu od jej historycznego kontekstu. Staje się ona zrozumiała dopiero w przeciwstawieniu do filozofii Kartezjusza, a w szczególności do jego teorii rozumu i woli jako dwóch zdolności umysłu (zdolności samego tylko pojmowania i zdolności twierdzenia lub przeczenia), mających swój udział w każdym naszym sądzie. Zarówno ta „woluntarystyczna” teoria sądu Kartezjusza, jak i jej krytyka u Spinozy stanowi — w moim przekonaniu — jeden z ciekawszych rozdziałów w filozofii obu tych klasyków. Warto więc nieco dokładniej przyrzeć się jednej i drugiej.

1

Jest w Kartezjańskich *Medytacjach* taka chwila, w której autor, czy raczej snujący te medytacje i odbudowujący w ten sposób swoją wiedzę podmiot, wie już, że istnieje on sam jako istota myśląca, a także, że istnieje Bóg, który go stworzył, nie wie jednakże niemal nic poza tym. Aby posunąć swoją wiedzę naprzód, musi najpierw upewnić się co do tego, że przysługujące mu naturalne zdolności poznawcze, używane we właściwy sposób, nie są zawodne lub też wręcz zwodnicze.

¹ Spinoza, *Etyka*, tłumaczenie I. Myślickiego na nowo opracowane przez L. Kołakowskiego, Warszawa 1954, s. 130.

W tej właśnie sytuacji przed Kartezjuszem wylania się pytanie o pochodzenie błędu. Skoro bowiem moją zdolnością sądzenia obdarzył mnie Bóg i skoro Bóg na pewno nie chce, żebym się mylił, to czym wytłumaczyć fakt, że sądy, do których dochodzę, czyniąc użytek z tej mojej zdolności, tak często okazują się nieprawdziwe? Dlaczego Bóg nie skonstruował mojego umysłu raczej w taki sposób, aby błędy, pomyłki, fałszywe domysły po prostu nie mogły mi się przydarzać?

Jak wielokrotnie zauważano, Kartezjańskie pytanie o źródło błędu ma bardzo podobną naturę jak tradycyjny problem teodycei: skąd bierze się zło? Więcej, może być ono nawet traktowane jako specjalny przypadek tego ostatniego problemu — o tyle mianowicie, że błąd jest w końcu także pewnym rodzajem zła („złem intelektualnym”). Klasyczna odpowiedź chrześcijańskiej teodycei na pytanie o pochodzenie zła moralnego odwoływała się do pojęcia wolnej woli. Zło moralne wynika stąd, że człowiek ma możliwość wolnego wyboru. Zapewne, Bóg mógł nie obdarzać ludzi wolną wolą, mógł stworzyć ich niezdolnymi do zła. Jednakże bez tego obosiecznego daru człowiek byłby w swojej istocie uboższy niż jest; być może w ogóle nie byłby człowiekiem.

Także Kartezjańskie wyjaśnienie, skąd bierze się błąd, odwołuje się do wolnej woli. W tym właśnie celu Kartezjusz rozwija swoją „woluntarystyczną” teorię sądu. Kiedy coś o czymś sądzę, spełniam — według tej teorii — dwie różne operacje: z jednej strony po prostu myślę sobie czy też ujmuję rzecz, której mój sąd dotyczy, z drugiej zaś strony potwierdzam tę rzecz lub jej zaprzeczam. Proste ujmowanie jest funkcją samego intelektu, natomiast twierdzenie i przeczenie, uznawanie za prawdę albo za fałsz — sprawą woli. Gdybym uznawał zawsze jedynie to, co jasno i wyraźnie poznaję, nigdy bym się nie mylił. Cały problem w tym, że moja wola może udzielać swojej zgody (lub też odmawiać jej) także rzeczom, których mój intelekt nie pojmuje w należyty sposób. W takich właśnie wypadkach, jak gdyby przy „ekscesach” woli, dochodzi do błędów.

Tak w najgrubszym zarysie przedstawia się Kartezjańska teoria sądu i wyjaśnienie źródła błędnych sądów. W teorii tej, jak po chwili namysłu łatwo zauważyć, sporo jest punktów do końca nie dopowiedzianych. Nie całkiem jednoznaczne jest w niej już to, jak właściwie należy dokładniej rozumieć tak mocno przez Kartezjusza podkreślany współudział woli w powstawaniu sądów. Czy chodzi tutaj o to, że wola ma całkiem bezpośredni udział w aktach sądzenia, tak, iż każdy nasz sąd — w tej mierze, w jakiej jest twierdzeniem lub przeczeniem — stanowi po prostu szczególny akt woli? Czy też współdziałanie woli w formowaniu sądów ma być rozumiane w jakimś bardziej pośrednim, np. przyczynowym znaczeniu?

Pierwszą z tych możliwości interpretacyjnych nasuwa cały szereg wypowiedzi Kartezjusza, zarówno w jego IV *Medytacji*, jak i w innych miejscach. Szczególnie silnie narzuca się ona, kiedy sięgniemy do jego *Zasad filozofii*. Czytamy tam między innymi: „W istocie wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy, można sprowadzić do dwóch; a z tych jedna to ujmowanie (*perceptio*), czyli operacja intelektu, druga zaś to chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko różne modyfikacje

ujmowania, tak jak pożądanie, wstręt, *twierdzenie*, *przeczenie*, *wątpienie* (podkr. moje, W.G.) są różnymi modyfikacjami chcenia². Jak widzimy, Kartezjusz charakteryzuje tutaj twierdzenie lub przeczenie wręcz jako „modyfikacje” (czyli odmiany) chcenia. Z tą charakterystyką kłóci się — przynajmniej na pierwszy rzut oka — pewien znany passus z III *Medytacji*, w którym Kartezjusz, chcąc ustalić, w jakiego rodzaju aktach świadomości (*cogitationes*) pojawia się prawda lub fałsz, rozróżnia najpierw wśród tych aktów z jednej strony idee („gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu”³), z drugiej zaś strony akty, „które mają jeszcze jakieś inne formy”⁴, następnie zaś mówi, że z tych innych aktów „jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami”⁵. Wymieniając sądy i chcenia jako dwa *różne* rodzaje aktów świadomości, Kartezjusz zdaje się przyjmować, że sążenie, czyli np. uznawanie jakiejś rzeczy za prawdę, samo w sobie *nie jest* formą chcenia. W takim jednak razie wola nie wchodziłaby bezpośrednio w skład naszych sądów; co najwyżej mogłaby mieć w nich pośredni udział.

Przytoczone miejsce z III *Medytacji* jest przedmiotem sporu interpretatorów. Można dostrzegać w nim jedynie „śląd tradycyjnej teorii”⁶, pojmującej sąd bądź to jako połączenie pojęć, bądź to jako intelektualny akt *sui generis*, w żadnym jednak razie nie jako akt woli. Ale można także utrzymywać, że właśnie w tym miejscu Kartezjusz wyraża swoje stanowisko co do natury sądu w najbardziej adekwatny i niedwuznaczny sposób. Za tym ostatnim poglądem opowiada się stanowczo zwłaszcza F. Brentano⁷. Aby uświadomić sobie, na czym polegałoby Kartezjańskie ujęcie sądu zgodnie z wykładnią Brentana, posłużmy się najpierw taką oto analogią. Przypuśćmy, że ktoś ma zaaprobować pewien wniosek, składając swój podpis pod przedłożonym mu dokumentem. Przez chwilę zastanawia się, po czym podpisuje. Mówimy, że wniosek został tym samym zaaprobowany. Jeżeli chcemy być dokładni, odróżnimy zapewne w tym akcie aprobaty dwie jego części czy fazy: zdecydowanie się na podpis oraz złożenie podpisu. Zdecydowanie się na podpis uznamy za szczególny akt woli, natomiast złożenie podpisu — za fizyczną (czy też psychofizyczną) czynność, będącą „realizacją”, a zarazem bezpośrednią konsekwencją tego aktu woli.

Ten dwoisty model „decyzji i realizacji”, stosowany powszechnie do czynności psychofizycznych, można następnie próbować zastosować do czysto wewnętrz-

² Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 23.

³ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 47.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 48.

⁶ A. Koyre, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1923, s. 49.

⁷ Por. F. Brentano, *Die Grundeinteilung der psychischen Phenomene bei Descartes. Aus den Anmerkungen zum Ursprung sittlicher Erkenntnis 1889*, w: tenże: *Wahrheit und Evidenz*, wyd. O. Kraus, Leipzig 1930, s. 38–43.

nych czynności teoretycznych, takich jak (dokonująca się w jakimkolwiek sądzie) akceptacja pewnej teoretycznej ewentualności. Zgodnie z tym ujęciem, także w takim czysto wewnętrznym akcie akceptacji, podobnie jak przy omawianym przed chwilą „akcie aprobaty”, należałoby wyróżnić dwie fazy: samo zdecydowanie się na akceptację rozważanej możliwości, będące specyficznymi „nakazem woli”, oraz następujący w wyniku tego „nakazu” akt intelektu, w którym owa możliwość zostaje zaakceptowana.

Otóż zgodnie z interpretacją Brentana takie właśnie rozumienie aktu sądenia należy przypisać Kartezjuszowi. Zdaniem Brentana, Kartezjusz, przesadnie podkreślając wpływ woli na nasze sądy, głosi, że każdy sąd jest „dziełem” (*Werk*) woli, tj. czymś, co nasza wola powoduje lub sprawia. Co innego jednak znaczy: być czymś powodowanym przez decyzję woli, co innego zaś — być samą decyzją. Kartezjańskie sądy są jedynie czymś, co dokonuje się za sprawą decyzji, ale same nie są decyzjami. Brentano przyznaje wprawdzie, że tu i ówdzie Kartezjusz obejmuje akty sądenia i właściwe decyzje ogólniejszym pojęciem „aktów woli” w szerszym znaczeniu⁸. Czyni tak jednak nie dlatego, aby nie odróżniał tych dwóch rodzajów aktów, lecz po to, żeby zaznaczyć, iż mimo swojej różności mają one także z sobą coś wspólnego. Ten wspólny rys, łączący Kartezjańskie akty chcenia i akty sądenia, polegać ma, według Brentana, na tym, „że rozstrzyga o nich wola; może ona ustanawiać i zawieszać nie tylko swoje własne akty, ale także akty sądu”⁹.

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że usiłując jak najbardziej „upodobnić” czy też zbliżyć Kartezjańską teorię sądu do swojej własnej koncepcji, Brentano narzuca jej interpretację w gruncie rzeczy niezbyt dla niej korzystną. Gdyby bowiem podstawą do tego, ażeby ogarniać sądy i decyzje wspólnym mianem „operacji woli”, miał być dla Kartezjusza istotnie wzgląd na to, że jedne i drugie akty są jakoś „zależne od woli”, byłaby to dość wątpliwa podstawa. Po pierwsze, wydaje się nader wątpliwe, czy jest sens mówić, że właściwe decyzje woli są same zależne od woli; czy powiadając, że wola sama „ustanawia i zawiesza” swoje akty, nie czyni się z niej jakiejś niedorzecznej hipostazy. A poza tym można też zastanawiać się nad tym, czy takiej bliżej nie określonej „zależności od woli” nie należałoby też przypisać przynajmniej niektórym ideom, a więc aktom, które Kartezjusz (a w ślad za nim zresztą i Brentano) ostro odgranicza od sądów i decyzji woli. Bo przecież także wtedy, kiedy jedynie „myślę sobie” o czymś,

⁸ Dodatkowym powodem sprawiającym, że wypowiedzi Kartezjusza na temat stosunku między sądami i aktami woli nasuwają niekiedy rozumienie niezgodne z ich intencjami, jest według Brentana (por. *Die Grundeitelung...*, wyd. cyt., s. 36) fakt, że Kartezjusz pozostaje w nich pod wpływem dwuznacznej scholastycznej terminologii, w której aktem woli (*actus voluntatis*) zwał się nie tylko właściwy akt decyzji lub wyboru woli (*actus elicited voluntatis*), ale czasem także akt działania, nakazanego przez tę decyzję (*actus imperatus voluntatis*).

⁹ F. Brentano, *Die Grundeitelung...*, wyd. cyt., s. 36.

myśle zazwyczaj o rzeczach, o których chcę myśleć, a czasem (gdy snuję swobodne fantazje) myślę o nich również *tak, jak chcę myśleć*.

Brentanowska interpretacja Kartezjańskiej koncepcji sądu (jako czynności nie tyle konstytuowanej, co raczej jedynie determinowanej przez akt woli) jest jednak niekorzystna czy też „nieżyczliwa” dla Kartezjusza również z tego względu, że przypisuje mu pogląd, który wydaje się konstrukcją, nie mającą oparcia w danych doświadczenia wewnętrznego. W doświadczeniu tym nie zauważamy przecież żadnej takiej dwoistości pomiędzy decydowaniem się na akceptację tego czy owego sądu (np. wniosku wynikającego z rozpatrywanych przesłanek) a samym dokonywaniem takiej akceptacji. Jeżeli akceptacja jakiegoś sądu w ogóle może być traktowana jako szczególna, teoretyczna „decyzja”, to chciałoby się raczej powiedzieć, że podjęcie takiej decyzji jest już równoznaczne z jej wykonaniem. I właśnie taki byłby pogląd Kartezjusza, odczytywany w bardziej życzliwy mu sposób: kiedy akceptuję jakąś teoretyczną możliwość, udział mojej woli w tym akcie akceptacji polega nie tyle na tym, że „decyduje się uznać” tę możliwość (tak jak decyduje się podpisać dokument, który aprobuje), ile na tym, że decyduje się *na samą tę możliwość*¹⁰.

*

Skoro jednak twierdzenie i przeczenie, zawierające się w każdym sądzie, jest u Kartezjusza nie tylko aktem zależnym od woli, lecz raczej wręcz aktem woli, to tym bardziej palące staje się pytanie, które do tej pory starałem się jeszcze omijać: czym właściwie dla Kartezjusza jest wola? Jest jasne, że bez jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie dyskusja na temat słuszności tezy, zgodnie z którą sąd stanowi specyficzny akt woli, musi być całkiem jałowa. W szczególności teza ta może obrócić się w prostą tautologię w wypadku, kiedy wolę zdefiniuje się np. jako „zdolność twierdzenia lub przeczenia” (jak zobaczymy dalej, taką właśnie definicję woli przyjmuje Spinoza).

U samego Kartezjusza sprawy przedstawiają się naturalnie inaczej. Interpretując sąd jako akt woli, autor *Medytacji* nie definiuje woli jako zdolności wydawania sądów. Określa on pojęcie woli w inny sposób, mianowicie wiążąc je

¹⁰ Por. także B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, The Harvester Press 1978, s. 177. Warto zauważyć, że dwoistość decyzji i realizacji, którą Kartezjusz, zgodnie z proponowaną tutaj interpretacją, kwestionuje w wypadku aktów sądenia, może być także kwestionowana nawet w zakresie czynności psychofizycznych, gdzie nasuwa się jeszcze najbardziej. W tym kierunku idzie, jak się wydaje, Arthur Schopenhauer, kiedy pisze: „Akt woli i czynność ciała nie są dwoma obiektywnie poznawanymi różnymi stanami, połączonymi więzią przyczynowości, nie pozostają z sobą w stosunku przyczyny i skutku; są one jedną i tą samą rzeczą, jedynie daną na dwa zupełnie różne sposoby: raz całkiem bezpośrednio, a raz w poznaniu naocznym dla intelektu”; por. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Samtliche Werke*, wyd. Wolfgang Frhr. von Lhneysen, tom I, Stuttgart 1986, s. 158.

z pojęciem wolnego wyboru. Kartezjańska wola ma być zdolnością wybierania, czy też wolnej decyzji¹¹. Gdy jednak z kolei spytamy, co oznacza dla Kartezjusza „wolność decyzji”, okazuje się, że jego rozumienie tego pojęcia — a w rezultacie także pojęcia woli — nie jest jednoznaczne. Kartezjusz *wychodzi* od pojęcia wolności decyzji rozumianej w sensie braku jednoznacznego zdeterminowania. Ta wolność od zdeterminowania ma polegać na tym, „że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić”¹². W szczególnym wypadku, jaki stanowi wolność decyzji teoretycznej, polega więc ona na tym, że możemy tę samą rzecz „potwierdzić albo zaprzeczyć”¹³, wydać o niej taki sąd albo przeciwny (i to — ma się rozumieć — bez jakiegokolwiek zmiany okoliczności, w których dokonujemy naszego sądu). Niezeterminowane są według Kartezjusza przede wszystkim nasze sądy o rzeczach, których w ogóle nie poznajemy. Tak np. dla samego Kartezjusza na etapie IV *Medytacji* jedną z takich kwestii, co do których nie uzyskał jeszcze żadnego poznania, jest pytanie, czy jego myślące ja jest tym samym co jego ciało, czy też czymś całkiem różnym. W rezultacie jest on „niezdecydowany”, czy ma „którąś z tych ewentualności potwierdzić albo zaprzeczyć, czy też w ogóle nie wydawać o tym żadnego sądu”¹⁴. To zaś, że jest „niezdecydowany”, znaczy w tym wypadku, że może równie dobrze postąpić tak, jak i inaczej: uznać realną różność duszy i ciała, zanegować ją, albo też powstrzymać się od jakiegokolwiek sądu w tej sprawie.

Takie „niezdecydowanie” czy też niezeterminowanie sądu zachodzi jednak nie tylko przy braku jakiegokolwiek poznania, lecz także przy wszelkim poznaniu nie dość jasnym i wyraźnym. Jak pisze Kartezjusz, obejmuje ono „nie tylko to, czego intelekt wcale nie poznaje, lecz w ogóle wszystko to, co intelekt nie dość wnikliwie poznaje wtedy właśnie, kiedy wola to rozważa”¹⁵. Trudno nie spytać, na jakich podstawach Kartezjusz opiera to swoje twierdzenie. W *Rozmowie z Burmanem* Kartezjusz stwierdza, że „źle się na ten temat prowadzi dyskusję” i radzi: „niech każdy tylko wejdzie sam w siebie i stwierdzi doświadczalnie, czy nie posiada doskonałej i absolutnej woli”¹⁶. Odwoływanie się do doświadczenia wewnętrznego dla uzasadnienia tej czy innej tezy jest, jak wiadomo, praktyką często spotykaną. Pozostaje ono jednak gołosłowne, póki nie opiszemy dokładniej, w *jakim* to wewnętrznym doświadczeniu uzasadniana teza znajduje swoje potwierdzenie. Kartezjusz próbuje wskazać na takie doświadczenie pisząc: „Bez względu na to bowiem, jak bardzo prawdopodobne domysły skłaniają mnie ku jednej stronie, to już samo poznanie, że są to tylko domysły, a nie pewne i nie budzące wątpliwości racje, wystarczy, by zgodę moją skierować ku stronie przeciwnej.

¹¹ Descartes, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 74.

¹² Tamże, s. 76.

¹³ Tamże, s. 75.

¹⁴ Tamże, s. 76.

¹⁵ Tamże, s. 79.

¹⁶ Tamże, t. II, s. 261.

O tym dostatecznie przekonałem się w tych dniach, kiedy to przyjąłem za zupełnie fałszywe wszystko to, co przedtem uważałem za najbardziej prawdziwe, i to z tego jedyne tylko powodu, iż zauważyłem, że można o tym w pewien sposób wątpić¹⁷. Kartezjusz mówi tutaj o tym, czego doświadczył, dokonując „przewrotu” swoich poglądów, czyli poddając wszelkie uznawane dotąd sądy, które po namyśle wydały mu się choć trochę niepewne, radykalnemu, „metodycznemu” wątpieniu. Ponieważ to Kartezjańskie doświadczenie każdy może powtórzyć także w sobie samym, dostarczałoby ono — zgodnie z interpretacją Kartezjusza — intersubiektywnie ważnego argumentu za wolnością naszych teoretycznych decyzji. Zgodnie z tym argumentem — nazwijmy go *argumentem z metodycznego wątpienia* — o tym, że przy naszych niezupełnie pewnych sądach mamy możliwość wyboru, świadczyłoby to, że przy każdym takim sądzie wystarczy zdać sobie sprawę z jego niepewności, aby „odrzuć” go „jako fałszywy”. Chcąc zastanowić się, czego właściwie dowodzi (czy też ma dowodzić) ten argument, warto uwyraźnić trzy punkty: 1) Co znaczy u Kartezjusza „odrzuć jakiś sąd jako fałszywy” (w tym sensie, w którym odrzuca on jako fałszywe wszystkie sądy podlegające metodycznemu wątpieniu)? 2) Co znaczy „zauważyć niepewność” jakiegoś sądu (lub też racji, na których on się opiera)? 3) Co to znaczy, że aby odrzucić niepewny sąd, „wystarczy” zwrócić uwagę na jego niepewność?

O tym, jak można rozumieć „przesadne” metodyczne wątpienie Kartezjusza (w odróżnieniu od zwykłego, „nieprzesadnego” powątpiewania) pisałem nieco szerzej gdzie indziej¹⁸, w tym miejscu zatem tylko krótko powiem, że wchodzi tu w rachubę dwa rozumienia: słabsze i mocniejsze. Przy słabszym rozumieniu „metodycznie wątpić” o jakimś sądzie znaczyłoby: powstrzymać się od jego uznania; przy rozumieniu mocniejszym, odrzucając jakiś sąd jako fałszywy uznawałbym (przynajmniej jak gdyby „na niby” czy też „na próbę”) jego przeciwieństwo. Odpowiednio do tego także woluntarystyczna teoria sądu, popierana argumentem z metodycznego wątpienia, przybiera dwie wersje. Zgodnie z jej słabszą wersją, każdy wydawany przez nas sąd, który nie opiera się na całkiem pewnym poznaniu, byłby o tyle zależny od naszej woli, że zawsze moglibyśmy powstrzymać się od jego wydania, czyli — uświadamiając sobie jego niepewność — pozostawić ten sąd w zawieszeniu. Natomiast zgodnie z mocniejszym wariantem Kartezjańskiego woluntaryzmu zależność niepewnych sądów od naszej swobodnej decyzji szłaby jeszcze dalej i polegała na tym, że nie mając pewności co do jakiejś kwestii, moglibyśmy tę kwestię nie tylko jakoś rozstrzygnąć albo pozostawić ją otwartą, ale także — w wypadku, gdy ją rozstrzygamy — rozstrzygnąć ją pozytywnie albo negatywnie, potwierdzić ją albo jej zaprzeczyć.

Kartezjusz przyjmuje, że aby odrzucić jakiś sąd, dopuszczający choćby najmniejszą wątpliwość, wystarczy *zauważyć jego powątpiewalność*. Powątpiewal-

¹⁷ Tamże, s. 78–9.

¹⁸ W moim artykule *Pomiędzy fantazją i wiarą: O hipotezie złośliwego ducha w Medytacjach Kartezjusza*, który ma się ukazać w czerwcowym numerze „Znaku” 1995.

ność nie jest naturalnie cechą, którą można by „zauważyć” czy też dostrzec w ten bezpośredni sposób, w jaki pewnego dnia dostrzega się siwiznę w swoich włosach. Zauważyć, że jakiś sąd jest wątpliwy, to tyle co: uświadomić sobie jakąś rację, jakiś powód do powątpiewania o jego słuszności. Kartezjusz „odrzuca” niemal wszystkie sądy, które dotąd uważał za słuszne, gdyż zauważa, że *ma* powody do powątpiewania o nich. Autor *Medytacji* nie *uzyskuje* żadnych nowych racji do wątpienia; raczej *uświadamia* sobie te, które „miał do dyspozycji” już wcześniej. To zatem, czy uznaję jakiś sąd czy nie, zależy nie tylko od racji, które mam na jego poparcie (albo „na jego podważenie”), lecz także od tego, które z owych racji i kontrracji docierają do mojej świadomości. Można powiedzieć, że negatywna część tego stwierdzenia („nie tylko od tego, jakie racje mam do dyspozycji”) wyraża już sama przez się pewien „indeterminizm”, a jej część pozytywna („także od tego, które z tych racji sobie uświadamiam”) — pewnego rodzaju „woluntaryzm”. Indeterminizm, dochodzący tutaj do głosu, polega na tym, że nasze postawy teoretyczne nie są jednoznacznie określone przez sam tylko „rezerwuar” związanych z nimi racji, jakie mamy do dyspozycji (czy je sobie uświadamiamy czy nie). Jest to zatem indeterminizm *względny*, który naturalnie wcale jeszcze nie przesądza o tym, że nasze sądy *w ogóle* nie są jednoznacznie zdeterminowane. Z tym względnym indeterminizmem wiąże się — przynajmniej u Kartezjusza — także szczególny, pośredni woluntaryzm. Kartezjusz nie należy bowiem z pewnością do filozofów uważających, że to, czy jakaś racja za albo przeciw rozważanemu przeze mnie sądowi dociera do mojej świadomości czy też nie dociera, „przychodzi mi na myśl” czy nie, nie zależy „ode mnie”¹⁹. „W stylu” jego filozofii umysłu będzie raczej pogląd, że to, które z dostępnych mi (znajdujących się w moim „rezerwuarze”) racji są przeze mnie uświadamiane, zależy w znacznej mierze od tego, w którym kierunku *decyduję się* skierować moją uwagę. Skoro jednak nasze sądy zależą od świadomości racji, jaką aktualnie posiadamy, ta zaś nie tworzy się bez wpływu naszej woli, w takim razie wola ma tym samym zapewniony chociażby ten pośredni wpływ na nasze sądy i inne teoretyczne postawy.

Jak się jednak wydaje, Kartezjański pogląd na genezę sądu nie ogranicza się do takiego „względnego indeterminizmu” i „pośredniego woluntaryzmu”. W takim wypadku Kartezjusz miałby zbyt wąską podstawę do tego, żeby charakteryzować sądy wręcz jako „akty woli”. Oprócz „luki” pomiędzy rezerwuarem racji, będących do naszej dyspozycji, a racjami aktualnie przez nas uświadamianymi, Kartezjusz uznaje jeszcze drugą „lukę” czy też nieciągłość w naszych procesach intelektualnych, w którą jak gdyby „wślizguje się” wola: nieciągłość między naszą

¹⁹ Taką koncepcję umysłu, zgodnie z którą to nie tyle my „kierujemy naszą myśl” na tę czy inną rzecz, co raczej myśl o jednej rzeczy „automatycznie” przywołuje myśl o innej, „kojarzącej się” z tą pierwszą, wyznawał — jak wiadomo — D. Hume, a przed nim niektórzy okazjonaliści, podejmujący i posuwający dalej część Kartezjańskich idei, nie wyznawał jej jednak w żadnym razie sam Kartezjusz.

świadomości racji, przemawiających za jakimś sądem albo przeciw niemu, a (pozytywną, negatywną lub neutralną) postawą, jaką ostatecznie wobec tego sądu przybieramy. Stanowisko Kartezjusza jest zatem takie, że przy identycznej świadomości racji (o ile są to tylko racje prawdopodobne, a nie całkiem pewne) mogę, dokonując spontanicznej decyzji, zająć w stosunku do rozważanego sądu taką postawę lub inną, uznać ten sąd albo nie. Jest to zatem — jak wszystko wskazuje — stanowisko „bezwzględnego indeterminizmu” i „bezpośredniego woluntaryzmu” (w odniesieniu do sądów nie opartych na pewnym poznaniu).

Powstaje wprawdzie pytanie, czy tego rodzaju pogląd ma rzeczywiście oparcie w omawianym argumencie z metodycznego wątpienia (nawet przy tolerancyjnym podejściu do mocnych przesłanek tego argumentu). Otóż zależy to w pewnej mierze od tego, jak rozumie się trzeci punkt, który w tym argumencie wymaga sprecyzowania. Kartezjusz przyjmuje, że aby odrzucić niepewny sąd, wystarczy uświadomić sobie jego niepewność. Kiedy jednak mówimy: „Wystarczy zrobić A, aby zrobić B”, można to rozumieć dwojako. Czasami implikuje to, że jeżeli ktoś uczyni pierwszą rzecz, to tym samym czyni drugą, następującą nieuchronnie po tej pierwszej („wystarczy go pchnąć, żeby przewrócić”). Przy tym rozumieniu „wystarczający warunek” jakiejś rzeczy jest wystarczającym warunkiem jej *rzeczywistości*. Jasne jednak, że to rozumienie przy omawianej wypowiedzi Kartezjusza nie wchodzi w rachubę. Twierdząc, że wystarczy (A) uświadomić sobie niepewność uznawanego sądu, aby (B) „wycofać się” z jego uznania, Kartezjusz zakłada bowiem najwyraźniej, że dopóki (A) nie zostanie urzeczywistnione, dopóty (B) *nie jest* możliwe. Gdyby zatem realizacja pierwszej czynności (zдание sobie sprawy z niepewności jakiegoś sądu) „automatycznie” pociągała za sobą realizację drugiej (odrzucenie tego sądu), wówczas ta ostatnia nigdy nie byłaby czynnością niezdeterminowaną, czyli taką, którą w tej samej sytuacji mogę spełnić albo nie spełnić. Byłoby raczej tak: dopóki nie miałbym świadomości, że uznawany przeze mnie sąd jest niepewny, dopóty *nie mógłbym* powstrzymać się od jego uznania. Z chwilą natomiast, kiedy uzyskiwałbym taką świadomość, *musiałbym* się od niego powstrzymać.

Kiedy indziej jednak wypowiadając zdanie: „wystarczy zrobić A, aby zrobić B” mamy przez nie raczej na myśli, że wystarczy zrobić pierwszą rzecz, aby *móc* zrobić drugą („wystarczy przekręcić klucz, żeby otworzyć drzwi”). Wystarczający warunek w tym znaczeniu jest wystarczającym warunkiem *możliwości*, a nie rzeczywistości. I w tym też znaczeniu musimy rozumieć tezę Kartezjusza, zgodnie z którą wystarczającym warunkiem odrzucenia niepewnego sądu ma być zdanie sobie sprawy z jego niepewności. Koncepcja Kartezjusza jest więc tutaj taka: Kiedy zdaję sobie sprawę z niepewności jakiegoś dotąd uznawanego sądu, uświadamiając sobie te czy inne racje do powątpiewania o jego słuszności, wtedy mogę odrzucić ten sąd, cofnąć moje uznanie dla niego; ale mogę też *nadal* darzyć ten sąd uznaniem, mając na względzie to, że jego słuszność, chociaż niepewna, jest bardziej prawdopodobna. Dzięki temu właśnie znajduję się wówczas w situa-

cji, w której mam indeterministycznie rozumianą wolność wyboru, czyli mogę robić coś albo nie robić: uznawać jakiś sąd albo go nie uznawać.

Ten pogląd Kartezjusza staje się ostrzej widoczny w kontraście z intelektualistycznym ujęciem sądu, jakie przeciwstawia mu np. Gassendi w swoich *Zarzutach*. Zdaniem Kartezjusza, aby móc odrzucić niepewny sąd, *wystarczy* poznać, że jest on niepewny (tzn. że jego fałszywość nie jest wykluczona). „Wystarczy”, czyli nie trzeba nic więcej. Czego więcej moglibyśmy jednak potrzebować w tym celu? Otóż w naturalny sposób nasuwa się myśl, że aby móc odrzucić jakiś sąd, nie dość jest poznać, że jego fałszywość jest niewykluczona, ani nawet, że jest ona *równie* możliwa jak jego prawdziwość, ale że musi się nadto poznać, iż jest ona *bardziej* prawdopodobna. Innymi słowy: że trzeba w tym celu stwierdzić, iż rozważany sąd jest mniej prawdopodobny od sądu przeciwnego. Na takim właśnie stanowisku stoi Gassendi, kiedy pisze: „Oczywiście, poznanie to, że są to tylko domysły, sprawi wprawdzie, że odnośnie tej strony, ku której cię (one) skłaniają, wydasz sąd z pewną obawą i wahaniem, lecz nigdy nie sprawi tego, abyś wydał sąd w przeciwnym kierunku, chyba że ukażą ci się domysły nie tylko równie prawdopodobne, ale nawet prawdopodobniejsze”²⁰.

Zdaniem Gassendiego, nie jestem w stanie odrzucić jakiegoś uznawanego przez siebie sądu jedynie z tego powodu, iż poznaję, że jest on tylko prawdopodobny. Chyba że poznaję zarazem, iż jest on *mniej* prawdopodobny od sądu przeciwnego; wtedy jednak nie tylko mogę, ale i muszę uznać (nawet jeśli nie bezwarunkowo, lecz z pewnymi zastrzeżeniami) właśnie ten sąd przeciwny, tak iż ani w jednym, ani w drugim wypadku nie mam w moim sądzie „wolnego wyboru”.

Jak stąd widać, Gassendi najwyraźniej stosuje do decyzji teoretycznych *model wagi*, który nasuwa się nam zresztą niemal nieodparcie, kiedy mówimy o „rozważaniu” jakiejś kwestii czy też o „ważeniu” racji za i przeciw. Kartezjusz, tak jak go rozumiem, nie pojmuje teoretycznych decyzji zgodnie z tym ekwilibrystycznym modelem. „*Przychylanie się*” do którejś z „rozważanych” przez nas ewentualności nie jest, zgodnie z jego ujęciem, niczym w rodzaju „przechylania się” wagi na tę stronę, po której mieści się większy ciężar. Nawet jeżeli zdaje sobie sprawę, że po jednej stronie znajdują się silniejsze racje, zawsze mogę z jakichś względów skłonić się ku stronie przeciwnej, czy chociażby zachować wobec spornej kwestii postawę „bezstronną”. „Zawsze” albo przynajmniej zawsze wtedy, kiedy racje, skłaniające mnie do jakiegoś sądu, nie są racjami oczywistymi.

*

Niezależnie bowiem od tego, co sądzić o argumentach, na podstawie których Kartezjusz stosuje swoje pojęcie wolnej decyzji (w sensie wolności od deter-

²⁰ Descartes, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 375.

minacji) w tym zakresie, w którym je w ogóle stosuje, trzeba następnie zauważyć, że pojęcie to ma u niego ograniczony zakres zastosowania, tzn. nie odnosi się do wszystkich sądów czy też teoretycznych decyzji. Oprócz sądów mniej lub bardziej niezdeterminowanych są również i sądy, od których nie mogę się powstrzymać, teoretyczne decyzje, których nie mogę nie powziąć. Przykładem takiego „nieodpartego” i w tym sensie niedowolnego sądu jest według Kartezjusza także sąd, stanowiący ów absolutny początek czy też ostateczny fundament, na którym pragnie on oprzeć całą dalszą wiedzę, mianowicie jego słynny wniosek: „Myślę, więc jestem”. W *Medytacjach* czytamy: „Gdy na przykład rozważałem w tych dniach, czy cokolwiek istnieje na świecie, i spostrzegłem, że z tego samego, iż to rozważałem, oczywiście wynika, że ja istnieję, *nie mogłem się powstrzymać od wydania sądu* (podkr. moje, W.G.), że to, co tak jasno pojmowałem, jest prawdą”²¹.

Ogólnie biorąc, sądami, od których nie możemy się powstrzymać, są według Kartezjusza wszystkie nasze sądy, które opierają się na jasnym i wyraźnym poznaniu (czy też — jak być może lepiej byłoby powiedzieć — dokonują się w ramach takiego poznania). Jeżeli jasno i wyraźnie pojmuję jakąś rzecz, *muszę* ją potwierdzić w mym sądzie; *nie mogę* jej ani zaprzeczyć, ani nawet zachować wobec niej sceptycznej rezerwy. Do decyzji teoretycznych, opartych na tego rodzaju poznaniu, pojęcie wolności w sensie braku determinacji nie znajduje zatem zastosowania. Kartezjusz mówi wprawdzie, że i takie sądy są wolne, a nawet więcej: że właśnie w nich jesteśmy wolni w najpełniejszej mierze, podczas gdy „to niezdecydowanie, którego doświadczam, gdy żadna racja nie skłania mnie ku tej raczej stronie niż drugiej, jest najniższym stopniem wolności”²². Ale jeśli może on coś takiego bez sprzeczności powiedzieć, to tylko dlatego, że odchodzi od pojęcia wolności w sensie niezdeterminowania, które — jak widzieliśmy wcześniej — stanowiło jego punkt wyjścia, i zastępuje je całkiem innym pojęciem: pojęciem wolności w sensie braku determinacji *zewnętrznej* czy też w sensie możliwości stanowienia o sobie samym. To pojęciowe przejście znakomicie widać w tym fragmencie IV *Medytacji*, w którym Kartezjusz, stwierdziwszy najpierw, że wolność decyzji polega na tym, że to samo możemy „potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego”, zaraz potem „poprawia się” jak gdyby i powiada: „albo raczej na tym, że przystępujemy do potwierdzania lub zaprzeczania tego, czyli podążania za tym lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza”²³.

Kartezjańska koncepcja w najwyższym stopniu wolnych, chociaż zarazem bezwzględnie koniecznych decyzji teoretycznych prowokuje do co najmniej

²¹ Tamże, s. 78.

²² Tamże, s. 77.

²³ Tamże, s. 76.

dwóch krytycznych wątpliwości: 1) czy tego rodzaju teoretyczne decyzje można jeszcze uznawać za „wolne”? oraz 2) czy i w jakim sensie mogą być one określane jako „decyzje”? Pierwszą z tych obiekcji sformułował pod adresem koncepcji Kartezjusza już Hobbes, pisząc w swoich *Zarzutach*: „(...) nie tylko wiedzieć, że coś jest prawdą, lecz także wierzyć lub wyrażać zgodę obce jest woli, gdyż w to, co bywa dowiedzione przy pomocy mocnych argumentów lub podawane jako wiarygodne, w to chcąc nie chcąc wierzymy”²⁴.

Kartezjusz w odpowiedzi na ten zarzut zauważa: „Gdy się tu zaś twierdzi, że rzeczy jasno i wyraźnie poznane uznajemy chcąc nie chcąc, jest tym samym, jak gdyby się powiedziało, że my do dobra jasno poznanego chcąc nie chcąc zmierzamy, wyraz bowiem *nie chcąc* nie jest właściwy w takich wyrażeniach, gdyż pociąga za sobą, że tego samego chcemy i nie chcemy”²⁵.

Tę odpowiedź Kartezjusza można rozwinać tak: jeżeli ujmuję jakąś rzecz jasno i wyraźnie, wówczas „z konieczności” sędzę o niej to, a nie co innego. „Z konieczności” nie znaczy jednak w tym wypadku: chcąc nie chcąc. Bowiem wydając sąd w oparciu o oczywiste poznanie, sędzę właśnie tak, jak chcę sądzić; tyle tylko, że w tym wypadku nie mogę chcieć sądzić inaczej. Albo w nieco innym ujęciu: Oczywiste racje na korzyść jakiegoś sądu nieodparcie skłaniają wolę do jego uznania. „Nieodparcie skłaniają”, ale nie „zmuszają”. Zmuszać do czegoś, zadawać nam przymus może jedynie pewna siła zewnętrzna. Tymczasem siła oczywistych racji nie jest przecież „zewnętrzna” w stosunku do racjonalnego podmiotu sądów. Przeciwnie, podmiot ten jest tym bardziej racjonalny, a więc jest tym bardziej sobą, w im wyższym stopniu jego sądy są determinowane przez oczywiste racje.

Kartezjusz ma naturalnie słuszość, kiedy podkreśla, że akt *dobrowolny* (bo o takie rozumienie wolności teraz mu chodzi) nie powinien być mieszany z aktem „dowolnym” (czyli takim, który może, ale nie musi zostać spełniony). Mimo to jego replika na zarzut Hobbesa pozostawia pewien niedosyt. Chcąc bowiem wyjaśnić, jakim sposobem oczywiste, a tym samym „nieodparte” akty sądenia mogą być mimo wszystko uznane za *wolne decyzje*, nie wystarczy wskazać, w jakim znaczeniu są one wolne (odwołując się do pojęcia wolności w sensie dobrowolności czy też determinacji „od wewnątrz”); trzeba też wytłumaczyć, w jakim sensie takie akty mogą być jeszcze w ogóle określane jako „decyzje”. Dopiero to ostatnie wyjaśnienie pozwalałoby odeprzeć zarzut Hobbesa, że sądy jako takie są czymś „obcym woli”. Czy jednak jest sens nazywać takie akty sądu decyzjami, jeżeli nie są to ani akty, w których decydujemy się coś zrobić (wykonać jakąś czynność różną od samej decyzji), ani też akty, które mogą, lecz nie muszą zostać spełnione?

Są powody aby przypuszczać, że to pytanie niepokoiło także samego Kartezjusza. I to do tego stopnia, że skłaniało go nawet do powątpiewania o słuszości

²⁴ Tamże, s. 232.

²⁵ Tamże, s. 233.

niektórych poglądów, bronionych w *Medytacjach*, zwłaszcza zaś do rewizji jego przekonania o nieodpartej sile oczywistych racji. Świadczy o tym najdobitniej fragment jednego z jego późniejszych listów²⁶. Kartezjusz pisze w nim, że nawet jeśli całkiem oczywiste racje popychają nas w jednym kierunku (do wydania określonego sądu), zwrócenie się w innym kierunku (wydanie sądu przeciwnego) jest wprawdzie „moralnie biorąc” niemal niemożliwe (czyli — jak należy to rozumieć — praktycznie nieprawdopodobne), ale „w absolutnym sensie” mimo to możliwe. „Albowiem zawsze mamy otwartą możliwość powstrzymać się od skłonienia się ku pewnemu jasno poznanemu dobru czy też od uznania jakiejś oczywistej prawdy, jeżeli uważamy, że będzie dobrą rzeczą w ten sposób wypróbować wolność naszej woli”²⁷.

Jak więc widać, Kartezjusz jest tak silnie przywiązany do swojej koncepcji sądu jako wolnej decyzji, że dla niej gotów jest nawet odstąpić od skądinąd tak ważnej w jego filozofii doktryny o determinującej mocy oczywistości. Konflikt pomiędzy tymi dwiema koncepcjami — woluntarystyczną teorią sądu i teorią „nieodpartych racji” — można naturalnie rozwiązywać także w inny sposób: rezygnując z interpretacji sądu jako aktu woli. Jak zobaczymy, w tym kierunku zwróci się myśl Spinozy.

Kartezjańska koncepcja jasnego i wyraźnego poznania okazuje się jednak z jeszcze innego powodu trudna do pogodzenia z jego woluntarystyczną teorią sądu. Tłumacząc, dlaczego intelekt sam przez się nie wydaje żadnych sądów (i dzięki temu też nie popełnia błędów), Kartezjusz pisze między innymi: „Albowiem za pomocą samego tylko rozumu ani nie stwierdzam, ani nie zaprzeczam żadnej rzeczy, lecz tylko pojmuję idee rzeczy, które mogę stwierdzić lub zaprzeczyć”²⁸.

Powstaje jednak pytanie, czym są właściwie te „rzeczy”, które mogę stwierdzać lub zaprzeczać? Wydaje się, że nie mogą to być rzeczy w węższym tego słowa znaczeniu, tj. obiekty dające się wyrazić za pomocą nazw, jak np. „słońce” lub „wiatr”. Nie mogę przecież „stwierdzić słońca” ani „zaprzeczyć wiatru”. Mogę jedynie stwierdzić, że słońce świeci, zaprzeczyć temu, że wiatr wieje albo, że już ustał itp. Tym, co możemy stwierdzić lub czemu możemy zaprzeczyć w sądzie, jest zatem nie tyle rzecz, ile pewien *stan rzeczy* — to, że jest tak a tak. Jak więc

²⁶ Chodzi o list, który wydawcy korespondencji Kartezjusza (*Ouvres de Descartes*, publies par C. Adam & P. Tannery. Correspondance IV, Paris 1976) identyfikują jako list adresowany przypuszczalnie do P. Meslanda i pochodzący prawdopodobnie z 9 lutego 1645. Na list ten zwraca uwagę B. Williams (*Descartes...*, wyd. cyt., s. 181).

²⁷ W łacińskim oryginale cytowany tutaj fragment listu Kartezjusza brzmi następująco: *adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus. Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari.* (*Ouvres de Descartes IV*, s. 173).

²⁸ Descartes, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 74.

zauważało już szereg autorów, Kartezjańskie „idee”, którymi operuje intelekt, muszą być niekiedy interpretowane jako myśli mające strukturę propozycjonalną, dające się adekwatnie wyrazić raczej w zdaniach niż za pomocą nazw.

Ta obserwacja sama w sobie nie jest jeszcze zbyt groźna dla Kartezjańskiej teorii, zgodnie z którą sąd jest efektem współdziałania intelektu i woli. Obróńca tej teorii może bowiem chętnie przyznać, że tym, co nasz intelekt „jedynie ujmuje”, jest nieraz nie tyle rzecz, co pewien stan rzeczy, który jednak — jak będzie on podkreślał — dopiero nasza wola „uznaje za prawdę”. Tak np. byłoby według niego w każdej sytuacji, w której wydaje pewien sąd, godząc się z czymś zdaniem. W takim wypadku dokonuje, jak się wydaje, dwóch operacji: *rozumiem* to, co ktoś mówi (ujmując tym samym stan rzeczy, który mówiący ma na myśli), i *udzielam mojej zgody* temu, co rozumiem. Czyste rozumienie byłoby przy tym funkcją intelektu, natomiast udzielanie zgody lub uznawanie za prawdę — sprawą woli.

Kłopoty zaczynają się jednak z chwilą, gdy, godząc się na tę przeróbkę czy też konkretyzację woluntarystycznej teorii sądu, próbujemy w jej obrębie wyjaśnić, na czym właściwie polega owo „jasne i wyraźne ujmowanie”, które — jak głosi Kartezjusz — nieodparcie skłania naszą wolę do uznania tego, co nasz intelekt w ten sposób ujmuje. Łatwo zauważyć, że nie może tutaj chodzić o samo tylko rozumienie. Mogę przecież doskonale rozumieć to, co ktoś mówi, a mimo to wcale się z tym nie zgadzać. Czy zatem nie jest raczej tak, że jasno i wyraźnie ujmować czy też poznawać jakiś stan rzeczy, to nie co innego, jak jasno i wyraźnie poznawać, że ten stan rzeczy *naprawdę* zachodzi?²⁹ W takim jednak razie trzeba by powiedzieć, że uznanie za prawdę nie stanowi żadnego osobnego aktu w stosunku do jasnego poznania: nie jest czymś, co jedynie (jak to chciał Kartezjusz) z *przyczynową* koniecznością następuje po takim poznaniu, lecz raczej czymś, co się w nim z *logiczną* koniecznością zawiera.

Także ten ostatni argument podważałby zatem ową dwoistość woli i intelektu, której Kartezjusz dopatrywał się w sądzie. Po identyfikacji decydowania się na

²⁹ Por. B. Williams, *Descartes...*, wyd. cyt., 182–183. Można naturalnie próbować bronić teorii Kartezjusza przed tą raczej groźną dla niej konsekwencją, interpretując jego jasne i wyraźne poznanie jako coś, co z jednej strony wychodzi poza samo tylko rozumienie, z drugiej zaś nie implikuje jeszcze uznania za prawdę. Taką pośrednią interpretację proponuje Margaret Dauler Wilson (*Descartes*, London 1978, s. 142 i n.). Zgodnie z jej propozycją jasne i wyraźne poznanie jakiegoś stanu rzeczy A polegałoby u Kartezjusza na ujęciu sprzeczności stanu przeciwnego (nie-A), co nie równałoby się jeszcze ujęciu prawdziwości samego stanu A. Jak jednak przyznaje cytowana autorka, taką interpretację można by zastosować najwyżej do prawd racjonalnych (np. matematycznych); nie dałaby się ona odnieść do poznania naszych własnych przeżyć świadomych, które przecież — według Kartezjusza — także może być jasne i wyraźne. Pozostawałoby zatem przyjąć, że zdania o naszych własnych przeżyciach (np. „w tej chwili myślę o tej a tej rzeczy”) nie wyrażają sądów w rozumieniu Kartezjusza, czyli aktów dokonujących się przy współdziałaniu woli.

uznanie jakiejś rzeczy z uznawaniem tej rzeczy — kroku, zgodnie z przyjętą powyżej interpretacją dokonany już przez Kartezjusza — nieodzowny okazywałby się dalszy krok myślowy: identyfikacja uznawania jakiejś rzeczy i jej ujmowania, „idei” tej rzeczy i jej afirmacji. Jeżeli połączyć z sobą te dwa posunięcia, dochodzi się do stanowiska, z którego wola, czyli zdolność decydowania, i intelekt (zdolność ujmowania) jak gdyby stapiają się, okazują się czymś jednym. I taki właśnie będzie punkt widzenia Spinozy.

2

Pod koniec II księgi *Etyki* Spinoza w obszernym *scholium* poddaje krytyce Kartezjańską teorię sądu i leżącą u jej podstaw koncepcję stosunku między rozumem i wolą. Autor *Etyki* snuje wprawdzie swoje krytyczne uwagi w dość bezosobowy sposób i nawet nie wymienia nazwiska swojego przeciwnika. Zwraca się raczej przeciw niektórym czy też „wielu” filozofom, którzy to czy owo głoszą, to z tantym mieszają. Nikt jednak, kto ma za sobą chociażby pobieżną lekturę *Medytacji*, nie może mieć wątpliwości, o kogo tu chodzi.

Kartezjańska teoria sądu łączy w sobie, jak widzieliśmy, dwie tezy. Pierwszą z nich jest idea „woluntaryzmu”, zgodnie z którą wydając jakiś sąd (a podobnie powstrzymując się od sądu w jakiejś sprawie) dokonuje swoistego aktu woli, szczególnego rodzaju decyzji. Drugą częścią składową teorii Kartezjusza jest teza (ograniczonego) indeterminizmu. Mówi ona, że jeśli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre z naszych sądów (te mianowicie, które nie opierają się na jasnym i wyraźnym poznaniu, a przez to też nie wykluczają możliwości błędu) nie są jednoznacznie wyznaczane przez motywujące je czynniki, lecz przy tych samych motywach mogą wypaść tak albo inaczej. Te dwie składowe Kartezjańskiej filozofii sądu są przynajmniej w pewnej mierze niezależne od siebie. Z jednej bowiem strony można przecież twierdzić, że nasze sądy są (choćby w części) niezdeterminowane, przecząc temu, aby miały one charakter aktów woli (niektóre z naszych sądów przytrafiałyby się nam niezależnie od naszej woli, a w dodatku całkiem przypadkowo). Z drugiej strony ktoś może uznawać sądy za decyzje (czy też za akty bezpośrednio dyktowane przez decyzje), ale nie decyzje wolne od jednoznacznej determinacji (jakkolwiek przy tym ujęciu ze wzmożoną siłą powracają te same trudności, na które Kartezjusz napotkał próbując wyjaśnić wolicjonalny charakter sądów opartych na oczywistych racjach).

Choć jednak jest rzeczą możliwą — gdy chodzi o genezę sądów — odrzucać tezę woluntaryzmu zachowując tezę indeterminizmu, jak też — na odwrót — rezygnować z drugiej tezy, obstając przy pierwszej, to przecież najbardziej spójnym stanowiskiem wydaje się negacja obu tych poglądów naraz. Taką właśnie najbardziej konsekwentną krytykę stanowiska Kartezjusza znajdujemy u Spinozy. Dla Spinozy żaden akt sądenia nie jest — tak jak niektóre sądy dla Kartezjusza — aktem wolnej, niezdeterminowanej decyzji. Raz dlatego, że autor *Etyki* w ogóle

nie dopuszcza aktów woli, które byłyby w tym absolutnym rozumieniu wolne. A po drugie, nie godzi się on również na to, aby sądy dało się traktować jako decyzje. Te dwa wątki w jego krytyce Kartezjańskiej filozofii sądu najczęściej splatają się z sobą. Te same argumenty, które mają nam unaocznnić, że sąd nie polega na *wolnej* decyzji, pokazują także zazwyczaj, że nie ma on w ogóle charakteru aktu, w którym byśmy się na coś decydowali (lub też robili to, na co się zdecydowaliśmy).

*

Zgodnie z prawem (psychologicznego) determinizmu, za którym bez ogródek opowiada się Spinoza, nie istnieją żadne akty wolnej woli. Jeżeli czegoś chcę, chcę tego zawsze wskutek określonej przyczyny, która sprawia, że chcę właśnie tego a nie czego innego. Ta przyczyna jest z kolei determinowana przez inną przyczynę, ta znowu przez inną itd.

Ta deterministyczna zasada odnosi się u Spinozy w pierwszym rzędzie do aktów woli (w sensie „chceń” czy też decyzji), obowiązuje jednak tym samym (czy też tym bardziej) dla innych aktów psychicznych. Tak jak nie jest możliwe, żebym w określonej sytuacji zdecydował się na coś lub nie, tak też nie mogę tej samej rzeczy kochać albo nie kochać, pożądać albo nie pożądać itp. Spod tego ścisłego determinizmu nie wyłamują się naturalnie również akty teoretyczne — akty, w których zajmuję stanowisko wobec jakiejś ewentualności, czy to potwierdzając ją, czy to jej zaprzeczając, czy wreszcie powstrzymując się od sądu na jej temat. Także w tym wypadku jest wykluczone, abym w danej sytuacji mógł wobec tej samej rzeczy zająć równie dobrze takie stanowisko jak inne.

Głosząc ścisłą determinację wszelkich aktów teoretycznych, Spinoza mówi o wszystkich sądach coś podobnego jak to, co Kartezjusz utrzymywał o sądach opartych na oczywistych racjach. „Coś podobnego”, ale nie identycznego. Byłoby błędem przypuszczać, że koncepcję Spinozy uzyska się jak gdyby rozciągając Kartezjański „determinizm” dotyczący sądów oczywistych na wszelkie inne akty sądzenia. Jednoznaczna determinacja, którą Kartezjusz uznawał w wypadku sądów opartych na jasnym i wyraźnym poznaniu, była przecież determinacją szczególnego typu, mianowicie wywieraną wyłącznie przez intelekt. Przenosząc ten typ determinacji na wszystkie inne teoretyczne postawy, musielibyśmy powiedzieć, że również one są z koniecznością wywoływane przez odpowiednie motywy czysto intelektualne. To znaczy: że dopóki wśród racji dostarczanych nam przez nasz intelekt więcej przemawia za tym, aby uznać jakąś rozważaną możliwość, niż aby jej nie uznawać, dopóty nie możemy zrobić nic innego, jak tylko ją zaakceptować. Jeżeli zaś racje przemawiające na korzyść rozpatrywanej ewentualności są równie silne jak te, które świadczą przeciwko niej, wówczas z kolei nie mamy innej możliwości, jak powstrzymać się od jakiegokolwiek sądu na jej temat. Taki czysto intelektualistyczny determinizm w odniesieniu do wszystkich aktów teoretycznych

jest koncepcją zapewne trudną do obrony, tym niemniej dającą się bronić. Nie jest to jednak w żadnym razie koncepcja Spinozjańska. Zdaniem Spinozy nie tylko sąd, do którego skłaniają nas nieodparte racje, lecz każdy w ogóle akt sądu jest wprowadzie z konieczności determinowany przez pewien spłot motywów; do motywujących go czynników mogą jednak należeć nie tylko stojące za nim racje, ale także rozmaite pobudki irracjonalne: afekty, pragnienia, życzenia itp.

Kartezjusz twierdził, że doświadcza w sobie samym wolności sądenia (lub powstrzymywania się od sądu). Ktoś mógłby na to odpowiedzieć (tak jak Gassendi w swoich *Zarzutach* do Kartezjańskich *Medytacji*³⁰), że on sam nie ma takich doświadczeń. Spinoza nie wdaje się w tego typu dyskusję. Aby rozprawić się z błędną, w jego przekonaniu, doktryną o wolności sądenia, stara się raczej odślonić źródła, z których ta doktryna wynika.

Jednym z takich powodów, przez które rzecznicy wolności sądenia popadają w swój błąd, jest według Spinozy fakt, że nie dość ostro odróżniają oni „idee i słowa, którymi oznaczamy rzeczy”³¹. Tę myśl Spinozy można najpierw przybliżyć tak oto. Uznając w głębi ducha jakąś rzecz za prawdę, zawsze mogę zdecydować się na to, żeby w słowach zaprzeczyć tej rzeczy, podać ją w wątpliwość. I na odwrót, każdą rzecz, której w duchu nie uznaję, w którą wewnętrznie nie wierzę, mogę z tych czy innych względów werbalnie potwierdzić. Wypowiadać jakieś przekonania lub wątpliwości a istotnie je „mieć” czy też „żyć”, to naturalnie dwie różne sprawy. Niektórzy jednak nie dostrzegają tej różnicy (faktycznie nie tak trudnej do przeoczenia, zwłaszcza gdy do przekonań lub wątpliwości jedynie wypowiedzianych zaliczy się również te, które ktoś wypowiada „w cichej mowie”, czy nawet w ten sposób usiłuje sobie „wmówić”). Dlatego wydaje im się, że są także zdolni mocą samej decyzji woli odmówić swojej wiary rzeczom, w które wierzą, lub też udzielić zgody tym, w które nie wierzą (przynajmniej gdy ta ich wiara lub niewiara nie zasada się na dostatecznie silnych racjach).

Zastanówmy się jednak nieco dokładniej: w jakim sensie ujęcie sądów jako aktów wolnej woli może być tłumaczone myleniem sądów z wypowiedziami? Wytłumaczenie to nasuwałoby się niewątpliwie całkiem naturalnie, gdyby wypowiedzi, czy też akty, w których decydujemy się coś powiedzieć, były same aktami wolnej woli. W takim wypadku istotnie nie byłoby nic dziwnego w tym, że ktoś, kto miesza tego typu „akty mowy” i sądy, ma skłonność także te drugie uważać za „wolne”. Jak jednak wiemy, Spinoza nie uznaje czegoś takiego jak wolne decyzje. Akt mowy nie jest zatem dla niego wolnym wyborem tak samo, jak nie jest nim akt sądenia. W jaki więc sposób mieszając jedno i drugie akty mielibyśmy dochodzić do błędnej, w jego ocenie, koncepcji sądu jako wolnej teoretycznej decyzji?

³⁰ Descartes, *Medytacje...*, t. I, wyd. cyt., s. 375.

³¹ Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 131.

Zauważmy najpierw, że akt, w którym decydujemy się coś powiedzieć, nawet jeśli nie jest to akt *wolnej* decyzji, jest niewątpliwie aktem *decyzji*. Wypowiedzi, których dokonujemy, są zatem zależne od naszej woli w pewien taki sposób, w jaki nasze sądy — zdaniem Spinozy — nie są od niej zawisłe. Przy takim postawieniu sprawy faktycznie nietrudno zrozumieć, że ktoś, kto miesza „wydawanie” (czyli wewnętrzne uznawanie) sądów z ich wypowiadaniem, także tym pierwszym aktem przypisze — obcą im w istocie — zależność od woli. Sugestie, że na takiej właśnie pomyłce opiera się między innymi koncepcja sądu w *Medytacjach* Kartezjusza, formułuje już Hobbes, pisząc w swoich *Zarzutach*: „Jest prawdą, że twierdzić i przeczyć, bronić twierdzeń lub je zbijać są to akty woli, ale nie wynika stąd, że wewnętrzne zgadzanie się zależy od woli”³².

Spinoza zgodziłby się niewątpliwie z tą uwagą Hobbesa. Ale zapewne nie poprzestałby na niej. Nierozróżnianie słów i idei, wypowiedzi i sądów jest dla Spinozy nie tylko powodem tego, że sąd jest w ogóle pojmowany jako rodzaj decyzji; przyczynia się ono także specjalnie do traktowania sądu jako decyzji *wolnej* (niezdeteminowanej). Ci, którzy — tak jak Kartezjusz — bronią wolności teoretycznych decyzji, powołują się dla poparcia swojej tezy na doświadczenie wewnętrzne. To doświadczenie ponoć poucza nas o tym, że jeżeli godzę się na jakiś sąd, do którego nie skłania mnie całkiem jasne poznanie, wówczas zawsze mogę także jak gdyby cofnąć moją zgodę na ten sąd, i to — jak trzeba podkreślić — bez żadnego nowego poznania, które by mnie skłaniało do tego, by sądzić inaczej. Albo krócej: że sądy, które są przyjmowane nie na mocy całkiem oczywistych racji, mogą także bez żadnych dodatkowych racji czy powodów zostać odrzucone. Otóż to właśnie rzekome zeznanie doświadczenia wewnętrznego wywodzi się, według Spinozy, z pomieszania sądów i wypowiedzi. Spinoza pisze: „(...) ci, którzy mieszają słowa z ideą lub z samym twierdzeniem, zawartym w idei, sądzą, że mogą chcieć przeciwnie niż doznają, gdy tymczasem w samych tylko słowach twierdzą coś lub przeczą przeciwnie, niż doznają”³³.

Spinoza próbuje zatem wskazać źródło poglądu tych, którym wydaje się, że są w stanie „chcieć czegoś przeciwnego niż myślą” (*contra id, quod sentiunt velle*). „Chcieć czegoś” to tutaj tyle, co uznawać jakąś rzecz, godzić się na jakiś sąd. Nie chodzi przy tym naturalnie o to, aby rzecznicy wolności teoretycznych decyzji głosili, że jesteśmy zdolni sądzić jedno, a *zarazem* godzić się na coś przeciw-

³² Descartes, *Medytacje...*, t. I, wyd. cyt., s. 232. Przez twierdzenie i przeczenie Hobbes rozumie tutaj, jak jednoznacznie wskazuje kontekst, wypowiadanie zdań twierdzących lub przeczących, mówienie, że jest tak a tak, albo że tak a tak nie jest.

³³ Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 132. W oryginale cytowane zdanie brzmi: „(...) qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant, aut negant”. Oddając łacińskie wyrażenie „contra id, quod sentiunt” jako „przeciwnie niż doznają” polski przekład zaciemnia tu nieco, jak się wydaje, sens oryginału. W tym wypadku trafniej byłoby chyba tłumaczyć to sformułowanie jako „przeciwnie niż myślą”.

nego³⁴. Utrzymują oni jednak właśnie, że jest rzeczą możliwą *przejsć* od jednego sądu do sądu przeciwnego, od uznania jakiejś rzeczy do jej odrzucenia, i to tak, że przejście to nie jest spowodowane pojawieniem się żadnych nowych danych czy innego rodzaju czynników, wpływających na nasz sąd o tej rzeczy. I właśnie ten ich pogląd wynika — zdaniem Spinozy — stąd, że mieszają oni wypowiedzi i sądy. Nieraz bowiem może się zdarzyć, że nie mając żadnych nowych, wcześniej nie znanych powodów, aby wewnątrznie zaprzeczyć rzeczy, którą raz uznałem, mam jakieś powody zaprzeczyć jej w słowach. Jeżeli ktoś nie odróżnia dość starannie sądów i wypowiedzi, może mu się w takich przypadkach zdawać, że dokonuje nie tylko przeczącej wypowiedzi, ale także przeczącego sądu o rzeczy, którą uznawał. A że do takiej *zmiany sądu* faktycznie nie ma żadnego powodu, więc błędnie mniema, że dokonuje jej mocą własnej, arbitralnej decyzji.

*

Jak wspomniałem powyżej, Kartezjańska teza o wolnym wyborze, jaki ma dokonywać się przy każdym „nieoczywistym” sądzie, nie jest całkiem jednoznaczna. Powstaje bowiem pytanie, czego dotyczy ten wolny wybór — czy może on być także wyborem pomiędzy jednym możliwym sądem o jakiejś rzeczy a sądem przeciwnym, czy tylko wyborem pomiędzy dokonaniem tego jednego możliwego sądu a powstrzymaniem się od niego. Spinoza stara się przede wszystkim pokazać, że *wstrzymując się od sądu* o jakiejś rzeczy, nie dokonujemy przez to żadnego „wolnego wyboru” jednej spośród otwartych dla nas możliwości.

Spinozańska krytyka koncepcji Kartezjusza, zgodnie z którą wstrzymując się od sądu (w wypadkach, gdy możemy się od niego powstrzymać) spełniamy szczególny akt wolnej woli, opiera się na swoistym, świadomie odbiegającym od Kartezjańskiego, ujęciu sytuacji, w której takie „powstrzymanie się” od sądu faktycznie ma miejsce. Kartezjańskie ujęcie tejże sytuacji jest wyraźnie widoczne choćby wtedy, kiedy Kartezjusz pisze, że jeżeli nie nasuwa mi się żadna racja, by jakąś teoretyczną kwestię (np. sprawę realnej różności duszy i ciała) rozstrzygnąć raczej w taki sposób niż w inny, wówczas „jestem niezdecydowany, czy mam którąś z tych możliwości potwierdzić albo zaprzeczyć, czy też w ogóle nie wydawać o tym żadnego sądu”³⁵. Jak uświadamia nam przytoczony cytat, dla Kartezjusza wstrzymanie się od sądu jest jedną z możliwych *decyzji*, jakie

³⁴ Taką możliwość świadomie sprzecznego myślenia wykluczyliby zapewne i „ci”, z którymi Spinoza się spiera; a jeśli nawet by ją dopuścili, nie mogliby się na nią powołać dla poparcia bronionej przez siebie tezy (nawet gdyby było prawdą, że w niektórych sytuacjach sądzimy jednocześnie tak i inaczej, nie dowodziłoby to jeszcze, że są sytuacje, w których możemy sądzić tak albo inaczej w zależności od naszej swobodnej decyzji; co najwyżej byłby to dowód, że w niektórych wypadkach z konieczności sami sobie przeczymy).

³⁵ Descartes, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 78.

możemy podjąć w wyniku namysłu nad tym, czy jakaś rzecz jest prawdą, kiedy nie rozporządzamy w pełni przekonującymi racjami ani za, ani przeciw prawdziwości tej rzeczy. Tym samym stanowi ono — obok twierdzenia i przeczenia — jeden z możliwych sposobów *wyjścia* ze stanu niezdecydowania, w jakim się w takim wypadku znajdujemy.

W opisie Spinozy to, co ma miejsce, kiedy wstrzymujemy się od jakiegoś sądu, przedstawia się całkiem inaczej. Aby kontrastować poglądy obu filozofów, chciałoby się w pierwszej chwili powiedzieć, że gdy dla Kartezjusza powstrzymanie się od sądu jest swoistym wyjściem ze stanu niezdecydowania, dla Spinozy jest ono po prostu pozostaniem w tym stanie³⁶. Takie postawienie sprawy, choć z grubsza biorąc słuszne, byłoby jednak pewnym uproszczeniem. Także dla Spinozy wstrzymywanie się od sądu o jakiejś rzeczy jest czymś bardziej pozytywnym niż samo tylko niewydawanie sądu na jej temat. Ta pozytywność nie polega jednak na tym, że jest ono aktem woli (podjęciem jakiejś decyzji czy też trwaniem przy niej), lecz na tym, że jest szczególnym rodzajem poznania. Spinoza pisze: „Gdy bowiem mówimy, że ktoś powstrzymuje się od sądu, nie wypowiadamy nic innego, jak to, że widzi on, iż nie poznaje rzeczy w sposób adekwatny. A więc powstrzymanie się od sądu jest w rzeczywistości poznaniem, nie zaś wolną wolą”³⁷.

Powstrzymywanie się od sądu na temat jakiejś rzeczy, to zatem według Spinozy szczególnego typu postrzeganie (*perceptio*). Ma się rozumieć nie postrzeganie samej rzeczy, której miałby dotyczyć ten sąd; raczej postrzeganie tego, jak się ją postrzega — poznanie, że nie poznaje się jej w sposób adekwatny. „Poznawać jakąś rzecz w sposób adekwatny” nie może przy tym znaczyć: poznawać ją w taki sposób, który by wykluczał jakąkolwiek wątpliwość co do jej treści czy też realności. Gdyby tak było, musielibyśmy powstrzymywać się od wszelkich sądów, przy których mamy świadomość, że są one jedynie mniej lub bardziej prawdopodobne. Brak adekwatnego poznania, o który tu chodzi, nie oznacza zatem braku absolutnej pewności; musi być raczej rozumiany jako brak dostatecznych racji, aby wydać sąd o rozważanej rzeczy. Powstrzymywanie się od sądu w jakiejś sprawie to tyle, co uświadamiać sobie, że nie ma się wystarczających danych, aby zająć w tej sprawie jakieś stanowisko. To wstrzymywanie się od sądu nie jest przy tym — jak twierdziłby Kartezjusz — *następstwem* zdania sobie sprawy z tego, że posiadane przez nas racje są niedostateczne. Według Spinozy, jest ono nie czym innym jak *samym* zdaniem sobie sprawy z niedostateczności tych racji. Można zatem powiedzieć, że powstrzymanie się od sądu jest dla Spinozy także pewnego typu sądem, tyle że jakby drugiego stopnia.

³⁶ Tak stawia sprawę E. M. Curley w swoim interesującym artykule *Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief*, w: E. Freeman and M. Mandelbaum (ed.), *Spinoza: Essays in Interpretation*, La Salle, Illinois 1975, s. 159–189. Zdaniem tego autora powstrzymanie się od sądu to u Spinozy nic innego jak „state of being indifferent” (tamże, s. 176).

³⁷ Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 135.

Warto zaznaczyć, że przyjmując taką „kognitywistyczną” interpretację fenomenu wstrzymywania się od sądu, Spinoza przeciwstawia się koncepcji Kartezjusza nie tylko gdy chodzi o to, na czym polega to powstrzymywanie się, ale także co do tego, w jakim zakresie ono występuje. Co się tyczy tego ostatniego, Spinozjańska interpretacja ma dwa logiczne następstwa. Po pierwsze, wynika z niej, że nie możemy *nie powstrzymać* się od sądu, kiedy zdajemy sobie sprawę, że z dwóch teoretycznych ewentualności, między którymi mielibyśmy w tym sądzie rozstrzygnąć, żadna *nie jest* „mocniejsza” (tj. w świetle dostępnych nam danych bardziej prawdopodobna) od drugiej. Konsekwencją Spinozjańskiego ujęcia jest jednak i to, że nie możemy *powstrzymać się* od sądu w żadnym innym wypadku, a szczególnie, że nie możemy tego uczynić, kiedy zdajemy sobie sprawę, że z ewentualności, między którymi miałby rozstrzygnąć nasz sąd, jedna *jest* (choćby tylko trochę) „mocniejsza”. Z tych dwóch konsekwencji stanowiska Spinozy przypuszczalnie już pierwsza, a z pewnością ostatnia, jest niezgodna z poglądem Kartezjusza.

O tym, że wstrzymując się od sądu nie spełniamy tym samym żadnego aktu wolnej woli, świadczy według Spinozy również okoliczność, że coś takiego jak wstrzymywanie się od sądów może nam się zdarzać także we śnie (czyli w stanie, w którym — jak zakłada Spinoza — wolna wola nie może być poważnie brana pod uwagę nawet przez tych, którzy skądinąd jej bronią). Zdarza się to mianowicie, jak powiada Spinoza, „gdy się nam śni, że śnimy”³⁸. To zdanie domaga się komentarza. Kiedy jakaś rzecz po prostu mi się śni, mam skłonność uznawać ją we śnie za naprawdę istniejącą. Kiedy z kolei śni mi się, że uświadamiam sobie, iż pewna rzecz, z którą miałem do czynienia, tylko mi się śniła, mam tendencję do tego, aby we śnie wątpić o jej istnieniu³⁹. Otóż Spinoza zdaje się mieć tutaj na względzie sytuację, w której te dwie warstwy snu są z sobą w taki sposób przemieszane, iż należące do nich przeciwne tendencje do wiary czy też niewiary jak gdyby się równoważą, a w rezultacie wzajemnie się znoszą. W takiej sytuacji sąd o rzeczywistości widzianej we śnie rzeczy pozostaje w zawieszeniu. Spinoza „nie przypuszcza” jednak, aby ktoś mógł na serio mniemać, że podczas gdy śpi, ma swobodną możliwość powstrzymania się od sądu o tym, co mu się śni.

Spinozjańska krytyka poglądu, zgodnie z którym powstrzymując się od sądu spełniamy szczególny akt woli, ma w jego polemice z woluntarystyczną teorią sądu specjalne znaczenie. Uderza bowiem bezpośrednio w to, co można by nazwać „minimalną” wersją tej teorii. W tej minimalnej postaci woluntaryzm nie musi przyjmować, że akt twierdzenia lub przeczenia jest *rodzajem* decyzji. Nie musi nawet głosić, że każdy taki akt jest *rezultatem* decyzji — czymś, do czego dochodzi dlatego, że zdecydowałem się coś zrobić (potwierdzić jakąś rzecz albo jej zaprzeczyć). Innymi słowy, teoria sądu, w pewnej przynajmniej mierze

³⁸ Tamże, s. 136.

³⁹ Por. także R.J. Delahunty, *Spinoza*, London 1985, s. 43.

zasługująca na miano „woluntarystycznej”, nie musi uznawać pozytywnej zależności każdego bez wyjątku aktu sądzenia od woli. Tym minimum, bez którego nie może ona nosić tego miana, jest tylko stwierdzenie *negatywnej* zależności sądów od naszych decyzji. Przy sądzie negatywnie zależnym od mej woli nie jest konieczne, bym wydawał go dlatego, że tak się zdecydowałem; musi to być jedynie sąd, od którego mógłbym się powstrzymać, gdybym zdecydował inaczej. Argumenty Spinozy, wymierzone przeciwko tej najsłabszej formie woluntaryzmu, godzą *a fortiori* także w jego mocniejsze odmiany.

*

Spinozańska koncepcja stosunku między wolą i intelektem jest momentami dosyć nieprzejrzysta przez to, że operuje różnymi pojęciami woli. W moich dotychczasowych uwagach na jej temat przewijały się już dwa takie pojęcia: pojęcie woli jako zdolności absolutnie wolnego wyboru i rozumienie woli jako zdolności podejmowania decyzji. Jak już mówiłem, każdy wybór jest według Spinozy jednoznacznie zdeterminowany przez jakąś przyczynę. Tak więc akty woli w pierwszym, „metafizycznym” znaczeniu Spinoza w punkcie wyjścia odrzuca. Przecząc temu, aby jakiegokolwiek decyzje były niezdeterminowane, autor *Etyki* nie kwestionuje jednak naturalnie tego, że w ogóle spełniamy akty, w których na coś się decydujemy. Tak zatem akceptuje on akty woli w drugim, bardziej „fenomenologicznym” rozumieniu. Tyle tylko, że do tych uznawanych przez siebie aktów woli nie zalicza aktów sądzenia czy np. wstrzymywania się od sądu. Te teoretyczne akty nie są zatem w jego ujęciu aktami wolicjonalnymi ani w sensie „metafizycznym”, ani też w tym, który nazwałem „fenomenologicznym”.

Oprócz tych dwóch rozumień „woli” u Spinozy pojawia się jednak jeszcze trzecie, w którym sądy, czy w ogóle postawy teoretyczne, są aktami woli, a nawet są nimi *per definitionem*. Zgodnie z tym ostatnim pojęciem, wiernie (choć jak gdyby z przewrotną wiernością) nawiązującym do Kartezjusza, wola nie jest niczym innym jak zdolnością twierdzenia lub przeczenia. Tak określona wola według Spinozy, rzecz jasna, istnieje, ale okazuje się w istocie identyczna z intelektem, rozumianym jako zdolność pojmowania (ujmowania rzeczy za pomocą idei lub pojęć).

Ten zaskakujący w pierwszej chwili pogląd wynika u Spinozy z jednej strony z jego interpretacji obu tych „władz umysłu”, jak bywają one nazywane, jako samych tylko abstrakcyjnych „zdolności”, *in concreto* realizujących się w poszczególnych aktach pojmowania resp. twierdzenia lub przeczenia, z drugiej zaś strony z jego tezy, że akty pojmowania są ściśle związane czy też — jak to formułuje Spinoza — wręcz identyczne z aktami twierdzenia i przeczenia (Kartezjańskimi sądami). Z kolei ta ostatnia teza o identyczności aktów intelektu, czyli idei, oraz aktów twierdzenia i przeczenia opiera się u Spinozy także na dwóch głównych przesłankach. Pierwsza z nich głosi, że każde twierdzenie lub prze-

czenie zawiera w sobie (czy też ma za podstawę) jakąś ideę. Jest to mało kontrowersyjne (choć wcale nie jednoznaczne) założenie, występujące także u Kartezjusza. Według Spinozy jednak prawdą jest również zdanie odwrotne: każda idea zawiera w sobie jakieś twierdzenie (czy też przeczenie). Ta druga przesłanka Spinozjańskiej identyfikacji intelektu i woli jest naturalnie jaskrawo niezgodna z koncepcją Kartezjusza. Dla Kartezjusza sąd, w postaci potwierdzenia albo zaprzeczenia jakiejś rzeczy, jest osobnym aktem, dołączającym się do samego tylko przedstawienia tej rzeczy, czyli jej idei. To ujęcie jest dla Kartezjusza ważne również z tego względu, że dopiero w sądzie, będącym aktem woli, jest według niego miejsce na fałsz i na błąd, który nie może nigdy pojawiać się w samej idei. W *Medytacjach* czytamy: „Co się zaś tyczy idei, to nie mogą one właściwie być fałszywe, jeżeli się je rozważa same w sobie, a nie w odniesieniu do czegoś innego; bo czy sobie wyobrażam kozę, czy chimere, to niemniej prawdą jest, że sobie wyobrażam pierwszą, jak to, że sobie wyobrażam drugą”⁴⁰.

Sposób, w jaki Kartezjusz uzasadnia tutaj swą koncepcję, jest wprawdzie — jak trzeba mu wytknąć — raczej niefortunny. Analogicznie można by przecież wywodzić, że także wtedy, kiedy coś twierdzę albo czemuś przeczę, nie mogę być oskarżony o błąd, bez względu bowiem na to, co bym przez to sądził, zawsze jest prawdą, że to właśnie sądzę. Pomijając jednak to chybione uzasadnienie, intencje Kartezjusza są czytelne: kiedy jedynie myślę o jakiejś idei (dokładniej: o pewnej rzeczy za pomocą tej idei), w mojej myśli nie może zagnieździć się fałsz, ponieważ niczego jeszcze przez to nie twierdzę. Przecistawiając się tej koncepcji Kartezjusza, Spinoza stara się pokazać, że twierdzenie nie jest wcale czymś, co dołącza się dopiero do idei jako osobny akt, lecz raczej czymś, co normalnie już do niej należy. Przyjrzyjmy się przez chwilę jego argumentacji, przeprowadzanej w znacznej części na przykładzie idei skrzydłatego konia.

Spinoza pyta retorycznie: „Cóż jest bowiem innego poznawać konia skrzydłatego jak twierdzić, że koń posiada skrzydła?”⁴¹. Przyznajmy mu rację, że istotnie nic innego. W takim wypadku przystajemy na to, że poznanie czy też spostrzeżenie (*perceptio*) skrzydłatego konia zawiera w sobie szczególne twierdzenie, mianowicie właśnie to, że koń ma skrzydła. To samo przez się nie musi jeszcze dostarczać nam przykładu na to, iż każda idea implikuje sąd. Po pierwsze, nie wiadomo, czy spostrzeżenie może być traktowane jako idea; czy nie powinno się go zaliczyć raczej do sądów lub uznać za szczególne połączenie sądu i idei. A po drugie, jeżeli nawet spostrzeżenie faktycznie jest ideą, to jest to bez wątpienia idea bardzo specyficzna. Nie wykluczone zatem, że choćby nawet implikowała ona pewien sąd, implikuje go nie jako po prostu idea, lecz jako idea tego właśnie swoistego typu.

Postawmy jednak analogiczne pytanie w odniesieniu nie do spostrzeżenia, lecz do wyobrażenia skrzydłatego konia. Czy wyobrażać sobie („myśleć sobie”)

⁴⁰ Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., s. 48.

⁴¹ Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 136.

skrzydlatego konia nie jest tym samym, co myśleć, że koń ma skrzydła? Otóż pewne powody, które mogą skłaniać nas do potwierdzenia tego pytania w wypadku spostrzeżenia, kazałyby je potwierdzić także w tym wypadku. Tymczasem przystając na to, że wyobrażenie skrzydlatego konia w *pewnym sensie* implikuje sąd „koń ma skrzydła”, nie musimy jeszcze przez to przyznawać, że implikuje ono pewien sąd w znaczeniu Kartezjusza. O sędzie w sensie Kartezjusza można mówić tylko wtedy, kiedy uznajemy coś za prawdę. Jednakże myśląc sobie, że koń ma skrzydła — w ten sposób, w jaki ewentualnie myślę to, wyobrażając sobie skrzydlatego konia — nie muszę jeszcze przez to uznawać żadnej prawdy, tak jak nie uznaję jej od razu, kiedy jedynie rozumiem zdanie: „Ziemia mieści się w środku wszechświata”, napotkane np. w starożytnym traktacie przyrodniczym. Rozumiejąc takie zdanie, nie wydaję jeszcze tym samym żadnego sądu, chociaż robię coś, co być może najczęściej (czy też w normalnym wypadku) łączy się z wydawaniem sądów: myślę sobie czy też ujmuję nie tylko jakąś rzecz (Ziemię), lecz także pewien stan rzeczy (to, że Ziemia mieści się w środku wszechświata). Taka sama interpretacja nasuwa się również w odniesieniu do myślenia, że koń ma skrzydła, czy też — przynajmniej jako jedna z możliwości interpretacyjnych — w zastosowaniu do analogicznego „twierdzenia” związanego ze spostrzeżeniem skrzydlatego konia. Zgodnie z tą interpretacją, nie byłoby to twierdzenie w pełnym tego słowa sensie, lecz raczej coś o tyle podobnego do normalnego twierdzenia, że również polegającego na połączeniu pewnej rzeczy z pewnym orzeczeniem, czyli — jak moglibyśmy także powiedzieć — na „predykatywnej syntezie”. Jeżeli objaśnimy sobie przykład ze spostrzeżeniem skrzydlatego konia w taki sposób, będzie on ilustracją tego, że każda myśl, na pierwszy rzut oka odnosząca się tylko do jakiejś rzeczy (w węższym tego słowa znaczeniu), w istocie zawsze zawiera w sobie także myśl o pewnym stanie rzeczy. Albo inaczej: że każda idea implikuje predykatywną syntezę. Takie byłoby jedno możliwe rozumienie tezy Spinozy, zgodnie z którą każda idea obejmuje w sobie jakieś twierdzenie.

Weźmy jednak inną uwagę Spinozy na temat tegoż przykładu ze skrzydlatym koniem: „(...) pomyślmy sobie chłopca, który wyobraża sobie konia skrzydlatego i nic innego nie poznaje. Ponieważ to wyobrażenie zawiera w sobie istnienie konia (...), a chłopiec nie poznaje nic takiego, co by usuwało istnienie tego konia, to będzie on z konieczności rozważał konia jako obecnego i nie będzie mógł o jego istnieniu wątpić, aczkolwiek nie będzie miał co do tego pewności”.

Także ten fragment można traktować jako argument na poparcie tego, że każda idea jak gdyby „z natury” zawiera w sobie jakieś twierdzenie. W świetle tego argumentu ta teza Spinozy nabiera jednak nieco innego znaczenia. Dziecko, które po raz pierwszy „spotyka się” ze skrzydlatym koniem, np. widząc go na obrazku, i które ma jeszcze zbyt małą wiedzę o świecie, aby domyślać się, że wśród rozmaitych żyjących w nim stworów nie ma koni ze skrzydłami, spontanicznie wyobraża sobie konia, którego widzi, jako istniejącego. Nie jest przy tym tak (jak opisałby tę sytuację Kartezjusz), że dziecko jak gdyby „najpierw” tylko przed-

stawia sobie skrzydlatego konia, a „dodatkowo” uznaje jego istnienie w dołączającym się do tego przedstawienia sądzie. Według Spinozy, już samo wyobrażenie skrzydlatego konia, zanim jeszcze wraz z dalszym postępowaniem wiedzy dziecka i wzrostem zasobu jego doświadczeń zwiąże się z przeciwnym sądem, zawiera w sobie uznanie istnienia. W ten sposób i ten argument Spinozy w pewnym sensie potwierdzałby jego zdanie, że do idei jako takiej należy normalnie twierdzenie lub przeczenie. O ile jednak przy poprzednim rozumieniu chodziło w nim o to, że w każdej idei zawiera się pewna predykatywna synteza (myśl o jakimś stanie rzeczy), o tyle przy ostatnim jego sens byłby raczej taki, że idea „z natury” implikuje pewną „tezę egzystencjalną”.

Zestawiając z sobą te dwa rozumienia interesującego nas zdania Spinozy, nietrudno zauważyć, które z nich jest ważniejsze w kontekście jego polemiki z teorią sądu Kartezjusza. Stwierdzenie, że idea normalnie implikuje także myśl o pewnym stanie rzeczy, samo przez się nie podważa jeszcze tej Kartezjańskiej teorii. Jej istotną treść można w końcu, jak już wspomniałem, zachować także mówiąc, że sąd to ujęcie pewnego stanu rzeczy plus jego uznanie. Jest wprawdzie faktem, że koncepcja Spinozy, zgodnie z którą ujmowanie jest z natury zarazem uznawaniem istnienia, nasuwa się jeszcze silniej w wypadku, gdy tym, co ujmowane, jest pewien stan rzeczy, niż przy ujmowaniu prostych rzeczy czy obiektów. To jednak oznacza, że pierwszy z rozróżnionych sensów zdania Spinozy godzi w Kartezjańską teorię sądu o tyle, o ile dosyć naturalnie kojarzy się z drugim.

Decydującym krokiem Spinozy, który wyprowadza go poza teorię Kartezjusza, jest zatem uznanie „pozytywnego” (nie-neutralnego) charakteru myślenia. Myślenie jest dla autora *Etyki* jakby z natury myśleniem afirmującym. Myśląc o jakiejś rzeczy, „automatycznie” myślę o niej jako o istniejącej⁴². „Automatycznie” — to znaczy zawsze, o ile tylko nie mam powodów, by myśleć o niej inaczej. Bo oczywiście mogę o tej samej rzeczy myśleć także jako o nie istniejącej, czy też jedynie „przedstawić” ją sobie, w ogóle powstrzymując się od sądu o jej istnieniu. W takim wypadku mam jednak zawsze wzgląd na jakieś racje, które przemawiają przeciwko istnieniu rozważanej rzeczy, czy też czynią jej istnienie wątpliwym.

Mówiąc, że myślenie czysto przedstawiające jest u Spinozy wtórne w stosunku do myślenia afirmującego, nie trzeba rozumieć tej wtórności w sensie chronologicznym, a w każdym razie nie wyłącznie w tym sensie. W omawianej koncepcji Spinozy nie chodzi o tzę z zakresu psychologii genetycznej. Myśli czysto przedstawiające nie tylko „wywodzą się” u niego z myśli afirmujących, ale także wiążą się z tymi drugimi, w pewnym znaczeniu je „implikują”. W jakim jednak znaczeniu „czyste przedstawienie”, pomimo swojej „czystości” czy też neutralności, może implikować uznanie istnienia?

⁴² Por. także R.J. Delahunty, *Spinoza*, wyd. cyt., s. 34.

Jak już wspomniałem, myśl, przez którą jakaś rzecz jest ujmowana jako istniejąca, nie powstaje — zgodnie z ujęciem Spinozy — w ten sposób, że do samego tylko „przedstawienia” („idei”) tej rzeczy dołącza się sąd, uznający jej istnienie. Przeciwnie, samo tylko „przedstawianie sobie” jakiejś rzeczy, bez zajmowania stanowiska wobec jej istnienia, jest dla Spinozy nie tyle czymś prostszym, ile właśnie czymś bardziej złożonym niż myślenie o tej rzeczy jako o istniejącej. W skład takiego „czystego przedstawienia” wchodzi mianowicie z jednej strony pomyślenie tej rzeczy jako istniejącej, z drugiej zaś „przekreślenie” jej istnienia, jak gdyby wycofanie się z jego uznania. Aby jednak można było „wycofać” się z uznania istnienia, „wcześniej” trzeba je w jakiś sposób (choćby tylko „na próbę”) spełnić.

*

W ten sposób Spinoza stara się pokazać, że twierdzenie i przeczenie nie jest czymś, co jedynie dochodziłoby do aktów intelektu (czyli idei) jako funkcja osobnej władzy umysłu, lecz raczej czymś, co w pewnym sensie od początku już zawiera się w tych intelektualnych aktach. Jeżeli uznać trafność tych argumentów, aż prosi się o następujący wniosek: w takim razie twierdzenie lub przeczenie wcale nie jest funkcją woli, lecz po prostu operacją intelektu. Wniosek samego Spinozy jest jednak, przynajmniej werbalnie, odmienny: twierdzenie i przeczenie *jest* funkcją woli, tyle że ta — jako zdolność twierdzenia lub przeczenia — nie jest niczym innym jak intelekt.

Definiując wolę jako zdolność twierdzenia i przeczenia, Spinoza pozostaje — jak w pierwszej chwili można by sądzić — w zgodzie z koncepcją Kartezjusza, który również określał twierdzenie i przeczenie jako operacje woli. Ta pozorna zgodność nie powinna jednak przesłonić istotnej różnicy, zachodzącej między poglądami obu filozofów. W przeciwieństwie do Kartezjusza, Spinoza nie utożsamia aktu woli z wolnym aktem. Z dwóch pojęć wolności, którymi operuje Kartezjusz — wolności w sensie niezdeterminowania (mającej miejsce przy braku jasnego i wyraźnego poznania) i wolności w sensie determinacji „od wewnątrz” (przysługującej sądom opartym na takim poznaniu) — pierwsze pojęcie Spinoza w ogóle odrzuca. Drugie przejmuje wprawdzie, a nawet czyni je jednym z centralnych pojęć swojej filozofii, ale nie wiąże go z pojęciem woli. Aktem woli jest dla Spinozy *każdy* akt twierdzenia lub przeczenia, a nie tylko taki, w którym twierdząc coś lub przecząc na podstawie adekwatnych racji.

Aby jeszcze bardziej uwydatnić różnicę między poglądami obu filozofów, nawiążmy na koniec do pytania, postawionego w tytule tego artykułu: Czy myślimy to, co chcemy? Czy potwierdzając jakąś rzecz lub zaprzeczając jej robimy coś, co chcemy robić? Kartezjusz odpowiada na to (z pewnymi istotnymi zastrzeżeniami), że istotnie tak. W pierwszej chwili można by sądzić, że i stanowisko, jakie zajmuje w tej sprawie Spinoza, jest ostatecznie pozytywne, skoro

twierdzenie i przeczenie ma być według niego „aktem woli”. Łatwo jednak zauważyć, że ta jednomyślność jest jedynie słowna. W gruncie rzeczy myślenie nie ma dla Spinozy natury wolicjonalnej, tak jak działanie. Jeżeli ktoś wykonuje jakieś działanie, wówczas na pytanie, dlaczego je wykonuje, można zawsze odpowiedzieć: ponieważ tak chce. Nie będzie to wprowadzić nigdy wyjaśnienie ostateczne i zadowalające (jako że zawsze rodzi się przy nim kolejne pytanie, dlaczego dana osoba chce robić to, a nie co innego), tym niemniej jest to jakieś wyjaśnienie. W wypadku myślenia sprawa przedstawia się w oczach Spinozy inaczej. Owszem, również myśl może być u niego w pewnym sensie nazwana aktem woli (o ile wolą nazywa się zdolność twierdzenia i przeczenia). Także o tym, kto wydaje sąd, można więc w pewnym sensie powiedzieć: robi to, co chce. Jednakże mówiąc to, w żaden sposób nie wyjaśniamy, dlaczego dana osoba wydaje właśnie taki sąd a nie inny. Wola jest po prostu zdolnością twierdzenia lub przeczenia. Jako taka może ona realizować się równie dobrze w jakimkolwiek twierdzeniu lub przeczeniu, czyli — zdaniem Spinozy — w ogóle w każdej dowolnej myśli. Skoro jednak realizuje się w każdej dowolnej, to nie może tłumaczyć żadnej poszczególnej: żadnego indywidualnego sądu nie da się wyjaśnić wskazując, że stanowi on akt woli albo że spełniając go robimy coś, co chcemy robić⁴³.

⁴³ Por. także Curley, *Descartes...*, wyd. cyt., s. 168.