

P i o t r K. S z a ł e k

Filozoficzne przesłanki Nicolasa Malebranche'a koncepcji pochodzenia ludzkiej wiedzy

W niniejszym artykule przedstawiona zostanie Malebranche'a koncepcja genezy idei¹ (*scil.* wiedzy – w sensie wytworowym, czy też poznania – w sensie czynnościowym, których elementy składowe stanowią idee) wyrażona w teorii widzenia w Bogu. Dla wyeksplikowania właściwego sensu konieczne jest ukazanie zasadniczych rysów teorii idei Malebranche'a. Chodzi tu szczególnie o fundamentalne rozróżnienie między *percepcją* a *idea*. W omówieniu poglądów Malebranche'a będę korzystał zasadniczo z dwu jego prac: *Recherche de la vérité* wraz z *Éclaircissements* oraz *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*².

Zadaniem artykułu jest ukazanie filozoficznych przesłanek teorii Malebranche'a. Przez *przesłanki filozoficzne* rozumiem tutaj wewnętrzne, nie do końca przez samego autora uświadomione motywy czy też zasady, które zmuszały go do wyprowadzenia określonych konsekwencji, jak również świadomie ukazywane ar-

¹ Nowożytny termin „idea” konotuje w przybliżeniu to, co we współczesnej filozofii można by wyrazić za pomocą kategorii „treści mentalnej”. Słowo „idea” oznacza bowiem *in toto genere* to, co jawi się w umyśle podczas poznawania, a czemu skłonni jesteśmy przypisywać funkcję reprezentowania. Takie ujęcie zakłada zatem reprezentacjonistyczny schemat poznania, w którym można wyróżnić: podmiot poznający, przedmiot poznawany i reprezentację owego przedmiotu. W sensie węższym terminowi „idea” odpowiadałby termin „pojęcie”, a w sensie szerokim (powszechnie używanym w filozofii kartezjańskiej) jego desygnatem byłaby każda aktywność (i wytwór) podmiotu świadomego, a więc zarówno przeżycia poznawcze, jak i wolitywne czy emocjonalne.

² *Recherche de la vérité* (1674–1675), stanowiące zasadnicze dzieło Malebranche'a, ma charakter epistemologiczno-metodologiczny. Praca ta jest owocem dziesięcioletnich studiów Malebranche'a nad systemem Kartezjusza i stanowi jego pierwszą, najbardziej ambitną pracę, w której stara się dokonać syntezy kartezjanizmu z myślą św. Augustyna. Malebranche dołączył do niej w roku 1678 *Éclaircissements* (*Objaśnienia*), będące formą komentarzy do *Recherche de la vérité* w związku z zarzutami wobec tego dzieła (m.in. S. Fouchera i A. Arnaulda). Natomiast *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*, publikowane w latach 1684–94, jest zbiorem odpowiedzi na krytykę A. Arnaulda. Korzystam przy cytowaniu *Recueil* z wydania pism wszystkich Malebranche'a: *Oeuvres complètes de Malebranche*, (dir.) A. Robinet, vol. VI–IX, oznaczając cyfrą rzymską tom, arabską zaś stronę.

gumenty filozoficzne na rzecz teorii widzenia w Bogu. Odpowiednio do tak postawionych zadań będą przebiegały rozważania niniejszego artykułu. Najpierw zostanie ukazana determinanta systemowa owej teorii, tj. Malebranche'a antymentalistyczna charakterystyka idei, a następnie jego własna argumentacja, zawarta w *Recherche de la vérité* i *Éclaircissements*³.

1. *Antymentalistyczne ujęcie idei*. Nowożytną dyskusję na temat idei zainicjował Kartezjusz, którego myśl filozoficzna jest najbliższym kontekstem filozofii Malebranche'a. Według niego idee można ujmować dwojako, jako: (1) *modi cogitandi*, tzn. modyfikacje umysłu, czyli zjawiska psychiczne, lub (2) *imagines rerum*, czyli obrazy lub reprezentacje rzeczy⁴. Charakteryzując te dwa sposoby ujęcia idei, opisuje je za pomocą następujących kategorii: rzeczywistości podmiotowej, formalnej i przedmiotowej. Ideom jako zjawiskom psychicznym przypisywana jest ta sama rzeczywistość podmiotowa – są one bowiem modyfikacjami duszy jako substancji (czyli umysłu) i to ona stanowi ich ontyczną podstawę. W związku z aktywnością podmiotu poznającego pozostaje również rzeczywistość formalna. Chodzi tutaj o aspekt aktualności prezentującej się (dla umysłu) idei. Innymi słowy: idei przypisujemy ową rzeczywistość, gdy jest ona aktualnie przedmiotem poznania.

Kluczową w kwestii statusu ontycznego idei jest natomiast tzw. rzeczywistość przedmiotowa. Kartezjusz charakteryzuje ją w następujący sposób:

Przez rzeczywistość przedmiotową idei rozumiem bytowość [*entitas*] rzeczy reprezentowanej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei⁵.

A zatem idee nie są jedynie modyfikacjami umysłu, ale również reprezentują ujmowane poznawczo rzeczy. Co więcej, idee ujęte w aspekcie ich funkcji reprezentowania cechują się dużą różnorodnością. Wynika to z faktu, iż według Kartezjusza

[idea], która reprezentuje substancję, zawiera więcej „różnorodności przedmiotowej” niż ta, która reprezentuje *modi* lub przypadłości. Idea, poprzez którą poznajemy Boga, posiada więcej rzeczywistości przedmiotowej niż wszystkie inne idee⁶.

³ Nie czynię przy tym zasadniczego rozróżnienia między dwoma wykładami teorii widzenia w Bogu: wcześniejszego z *Recherche de la vérité* (z lat 1674–1675) i późniejszego z *Éclaircissements* (z roku 1678), traktując obie wersje zaprezentowane przez Malebranche'a jako warianty tej samej koncepcji genezy idei. W związku z tym, pomijając dyskusję wśród niektórych krytyków (m.in. A. Arnoulda) i badaczy (m.in. H. Gouhiera i M. Guéroulta) myśli Malebranche'a co do koherencji obu wykładów teorii widzenia w Bogu, w niniejszym artykule zaprezentowana zostanie ona chronologicznie (zgodnie z wykładem samego Malebranche'a). Na temat dyskusji w sprawie spójności obu wykładów zob.: W. Augustyn. *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*. Warszawa: PWN 1973, s. 128–140.

⁴ Por. R. Descartes. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. T. I. Przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świążawski, I. Dąmbska. Warszawa: PWN 1958, s. 205.

⁵ Tamże, s. 52.

⁶ J. Czerkawski. *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a: Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu*. „Roczniki Filozoficzne” 39–40: 1990–1992, z. 1, s. 264. Por. R. Descartes,

Realność przedmiotowa określana jest tutaj w perspektywie realności formalnej idei reprezentowanej rzeczy. Innymi słowy, stopień realności przedmiotowej przypisywany idei zależy od stopnia realności formalnej przysługującej rzeczy, którą ona reprezentuje, a nie realności formalnej idei jako modyfikacji umysłu⁷.

Instruktywna w powyższej kwestii jest analiza przeprowadzona przez Kartezjusza na początku *Medytacji piątej*⁸. Analizuje on tam, czyniąc przygotowania do podania dowodu na istnienie Boga, ideę rzeczy, która nie istnieje poza umysłem poznającym. Rozważania swoje przeprowadza na przykładzie trójkąta. Wskazuje on, iż nawet w przypadku, gdy nie istnieje żaden trójkąt poza umysłem, to przedmiot myśli będącej w umyśle poznającym tę figurę nie jest „niczym” (tzn. jest zawsze jakoś treściowo zdeterminowany). Zachodzi tutaj bowiem relacja podwójnego rodzaju: przedmiot ten jest zależny od umysłu, ale zarazem w pewnym aspekcie niezależny. Zależność przejawia się w tym, że umysł może o nim myśleć lub nie. Kiedy już jednak o nim myśli – tu ujawnia się niezależność w powyższym drugim aspekcie – to z konieczności odkrywa własności, które przynależą temu przedmiotowi.

Mogę myśleć o trójkącie lub nie myśleć, lecz gdy myślę o nim, to nie mogę przypisywać mu dowolnych właściwości, a jedynie te, które odkrywam w jego idei, np. suma kątów trójkąta równa jest dwóm kątom prostym. Właściwości te konstytuują istotę trójkąta, czyli jego prawdziwą i niezmienną naturę⁹.

Istnienie trójkąta nie ma zatem jedynie charakteru intencjonalnego. W związku z tym Kartezjusz przypisywał idei trójkąta realność, którą nazywał *realnością przedmiotową*.

Problemem jest jednak *status (modus) existentiae*, jaki należy przypisać owej realności przedmiotowej. Kartezjusz mówi o istnieniu przedmiotowym (*esse obiectivum*). Nie jest jednak jednoznaczne, czy tym samym przypisał on odrębny status ontyczny ideom, stając na stanowisku antypsychologizmu¹⁰. Znajdujemy bowiem u niego również określenie, że „[...] taka jest natura samej idei, iż sama

Medytacje, wyd. cyt., s. 198; K. Twardowski. *Idea i percepcja: Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*. Przeł. E. Paczkowska. „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 22: 1976, s. 327–329.

⁷ „Dyskusja na temat realności przedmiotowej zajmuje centralne miejsce w wymianie poglądów między Janem Caterusem i Kartezjuszem. Według autora *Pierwszych zarzutów* bytem realnym jest wyłącznie byt istniejący aktualnie w naturze rzeczy, nie jest nim natomiast pojęcie jako przedmiot myśli, czyli idea. Idea jest tylko abstraktem wydobyłym przez intelekt z bytów aktualnie istniejących, nie przysługuje jej zatem żadna realność. Według zaś autora *Medytacji o pierwszej filozofii* idei przysługuje realność przedmiotowa”. (J. Czerkawski. *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a*, s. 264). Por. R. Descartes. *Medytacje*, s. 121–131.

⁸ Tamże, s. 85–87.

⁹ J. Czerkawski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a*, s. 265.

¹⁰ Por. tamże, s. 265.

z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia, będąc jego odmianą”¹¹.

Dwuznaczność terminu „idea” niesie ze sobą dwie możliwe interpretacje. Na podstawie tego, co zostało odnotowane powyżej, można rozumieć, iż jest jedna „rzecz”, reprezentująca modus myśli, którą można rozpatrywać na dwa sposoby; lub też, że są dwie różne „rzeczy”, mianowicie: (1) reprezentujący modus myśli i (2) przedmiot myśli ujęty tak, jak jest reprezentowany. Czy wówczas jednak obie te „rzeczy” można nazwać ideami? Jeżeli rozpatrujemy „Słońce, tak jak ono istnieje w umyśle”, to czy ujmujemy tutaj po prostu myśl, czy też ujmujemy Słońce (lub jego reprezentację) w jego relacji do myśli?¹².

Malebranche zajmuje w tej kwestii stanowisko następujące. Krytykuje pogląd Kartezjański, w myśl którego idea jest zarazem reprezentacją i modyfikacją¹³, tzn. jest zarazem modyfikacją umysłu (*modi cogitandi*), jak i reprezentuje coś (jako *imagines rerum*). Taka koncepcja idei jest według niego wewnętrznie sprzeczna. Modyfikacja bowiem nie może niczego reprezentować, a reprezentacja nie może być modyfikacją¹⁴. Dystynkcja ta wydaje się fundamentalną dla Malebranche’a teorii poznania. Percepcje, zarówno zmysłowe, jak i czysto intelektualne są modyfikacjami ludzkiego umysłu – informują one jedynie o tym, czego doznaje dusza podmiotu percypującego. Percepcje są modyfikacjami naszego umysłu, natomiast idea jest bezpośrednim przedmiotem intelektualnego poznania i to idea reprezentuje poznawane rzeczy¹⁵.

Należy zatem wyróżnić w Malebranche’a opisie aktów poznawania trzy następujące elementy¹⁶: (1) poznawany przedmiot; (2) ideę tego przedmiotu; (3) percepcję (*resp.* spostrzeżenie) tego przedmiotu, reprezentowanego przez ideę. Idea stanowiłaby tutaj więc treść aktu spostrzegania¹⁷. Przedmiot materialny jako materialny (czyli rozciągły) jest sam w sobie niepoznawalny. Jest tak, ponieważ – zgodnie z zasadą dualizmu kartezjańskiego – to, co rozciągle, nie może działać na to, co myślące. Nie ma bezpośredniej łączności między substancją rozciągłą (czyli materialną) a substancją myślącą (czyli niematerialną, duchową). Co wię-

¹¹ Descartes. *Medytacje*, s. 53. Jak zauważa J. Czerkawski, z tego powodu „zarówno Arnauld, jak i Malebranche uważają realność przedmiotową za modyfikację duszy, czyli za zjawisko psychiczne” (J. Czerkawski. *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche’a*, s. 265). Por. M. Ayers, *Ideas and objective being*, w: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, (eds.) D. Garber, M. Ayers, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 1067.

¹² Por. tamże, s. 1071–1072.

¹³ Por. N. Malebranche, *Recueil*, VI, s. 214–217.

¹⁴ Por. tamże, s. 172; A.O. Lovejoy. „Representative Ideas” in Malebranche and Arnauld, „Mind” 32: 1923, s. 449–461; J. Czerkawski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche’a*, s. 265–267.

¹⁵ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 413, 415–417.

¹⁶ Por. tamże, s. 413; J. Czerkawski. *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche’a*, s. 266; M. Ayers. *Ideas and objective being*, s. 1080–1081.

¹⁷ Por. K. Twardowski, *Idea i percepcja*, s. 336–338.

cej, z tego powodu, „iż ciała są rozciąęte, a dusza nie jest taką, nie ma żadnej proporcji między nimi”¹⁸. A zatem „nasze dusze [...] nie mogą widzieć zewnętrznych ciał inaczej jak tylko przez idee, które je reprezentują”¹⁹. Idea reprezentuje, czyli wskazuje na coś różnego od niej samej. Malebranche zajmuje więc tutaj stanowisko, które określa się mianem idealizmu teoriopoznawczego lub reprezentacjonizmu²⁰: bezpośrednim przedmiotem poznania nie jest sama rzecz, ale idea jako jej reprezentant. Nie znaczy to jednak, że idea jest modyfikacją, gdyż używa jej dla oznaczenia wyłącznie „reprezentującej rzeczywistości”²¹, a nie „dla tych rodzajów myśli, przez które każdy percypuje człowieka, anioła itd”²². W innym miejscu stwierdza, iż „istnieją zawsze jasne idee i niejasne czucia (*sentiment*)”²³. Termin „czucie” (*sentiment*) ma u Malebranche’a bardzo szerokie znaczenie²⁴. Wydaje się, iż oznacza on wszelkie modyfikacje umysłu. Innymi słowy, oznacza on terminem „czucie” klasę fenomenów psychicznych (*resp.* mentalnych), które nie mają żadnych przedmiotów czy jakichkolwiek treści. Paradygmatem czucia (*sentiment*) jest dla Malebranche’a wrażenie (*vel* doznanie) bólu, ponieważ bóle są „najczystszy” przypadkiem zdarzeń (*resp.* fenomenów) mentalnych, które nie reprezentując, są właściwie „o niczym”, a zatem są jedynie modyfikacjami²⁵. Ale nie oznacza to jednak redukcji zjawisk mentalnych (jako modyfikacji duszy) nieposiadających treści jedynie do bólu czy pozostałych wrażeń cielesnych. Charakteryzuje w ten sposób całą klasę jakości zmysłowych²⁶. Spostrzegany przedmiot

¹⁸ N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 417.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Realizm i idealizm teoriopoznawczy bywają niekiedy również charakteryzowane za pomocą kategorii, odpowiednio – prezentacjonizmu (*presentationism*, *resp.* *theory of presentative knowledge*) i reprezentacjonizmu (*representationism*, *resp.* *theory of representative knowledge*). Kategorie te zostały wprowadzone do terminologii filozoficznej przez Williama Hamiltona (1788–1856) w rozprawie *Of Presentative and Representative Knowledge*, będącej rodzajem suplementu do pierwszego wydania zbiorowego pism Thomasa Reida (1710–1796) z roku 1846. Reprezentacjonizm zgodnie z tradycją anglosaską rozumiany tutaj będzie zatem jako stanowisko teoriopoznawcze, w którym uznaje się, iż nie poznajemy rzeczy bezpośrednio (w opozycji do prezentacjonizmu, w którym uznaje się, iż rzeczy *prezentują się nam bezpośrednio*). Natomiast idealizm teoriopoznawczy rozumiany jest tutaj jako teoria, w myśl której nie poznaje się bezpośrednio rzeczy, a jedynie ich idee, czyli reprezentacje tych rzeczy (w opozycji do realizmu teoriopoznawczego, który uznaje bezpośredni dostęp poznawczy do rzeczy). Por. J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2000, s. 22–23.

²¹ N. Malebranche, *Recueil*, VI, s. 217.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 51.

²⁴ Por. J. Czerkawski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a*, s. 265; N. Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford: Clarendon 1990, s. 60.

²⁵ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 445; M. Ayers, *Ideas and bjective being*, s. 1081; N. Jolley, *The Light of the Soul*, s. 60.

²⁶ Por. N. Malebranche, *XI^e Éclaircissement*, III, s. 166; C. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 1983, s. 60.

nie jest redukowany jedynie do partykularnych modyfikacji umysłu, ponieważ tym zmianom w umyśle towarzyszy ogólna idea rozciągłości²⁷.

Funkcja reprezentowania przypisana jest zatem wyłącznie idei. Jeżeli zatem idea jest bezpośrednim przedmiotem poznania, a jednocześnie nie jest modyfikacją, to z tego Malebranche wyprowadza wniosek, iż idee nie mogą istnieć w umyśle, ale właśnie poza umysłem. Idea nie jest jednakże samą poznawaną rzeczą (która sama w sobie jest niepoznawalna), a jedynie reprezentacją tej rzeczy. Zachodzi więc realna różnica pomiędzy wszystkimi powyższymi elementami: między przedmiotem poznawanym a podmiotem poznającym, ideą tego przedmiotu *jako bezpośrednim przedmiotem poznania* oraz percepcją. Jest to zasadnicza dystynkcja ukazująca specyficzną determinantę systemu Malebranche'a, którą można nazwać antymentalizmem (antypsychologizmem) w ujęciu idei. Idea nie jest u niego bowiem czymś mentalnym (psychicznym)²⁸.

Jaki status ontyczny nadawał zatem Malebranche idei? Jeżeli nie jest ona modyfikacją, to przy założeniach Kartezjańskiej ontologii rozróżniającej substancje i ich modyfikacje, powinna być substancją. Tak jednak nie jest²⁹. Co więcej, Malebranche utrzymuje, iż mimo że idea nie jest substancją, to jest jednak czymś realnym i samodzielny, ponieważ posiada określone własności, np. idea „kwadratu” jest różna od idei „koła”. Idea musi być przy tym „czymś duchowym”, ponieważ umysł nie może być „połączony” w akcie poznawczym z tym, co jest rozciągle, czyli materialne³⁰.

W związku z powyższym pojawia się problem genezy tak rozumianych idei. Jakie jest ich źródło? Malebranche formułuje w odpowiedzi swoją słynną teorię widzenia w Bogu. Według niej idee, które funkcjonują w ludzkiej percepcji, są po prostu ideami – wiecznymi istotami czy archetypami – w boskim rozumie.

2. *Pierwszy wykład teorii widzenia w Bogu*. W dyskusji z Arnaudem Malebranche opisał, jak doszedł do zaproponowania teorii widzenia w Bogu³¹. Usiłował on mianowicie wyjaśnić ludzką wiedzę o istnieniu i naturze świata materialnego. Czynił to, wykorzystując teoriopoznawczy schemat reprezentacjonistyczny, stawiając idee jako pośredniki poznania między ludzkimi umysłami a światem materialnym³². Ontyczny status idei jako „istniejącej przedmiotowo” doprowadził go do zagadnienia jej pochodzenia. Jednakże po uczynieniu dokładnego rozróż-

²⁷ Por. N. Malebranche, *XI^e Éclaircissement*, III, s. 151–154; J. Czerkowski. *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a*, s. 265.

²⁸ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 159.

²⁹ Por. N. Jolley, *The Light of The Soul*, s. 60.

³⁰ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 437.

³¹ Por. N. Malebranche, *Premier lettre du P. Malebranche touchant la Défense de M. Arnauld. Recueil*, I, s. 333–338.

³² Por. D. Connell, *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*, Louvain–Paris: Nauwelaerts–Béatrice 1967, s. 160.

nienia pomiędzy możliwymi wyjaśnieniami genezy idei – dystynkcji, którą wprowadza później w *Recherche de la vérité*³³ – uznał, iż zawierają one manifestujące się sprzeczności.

Pierwszy wykład teorii widzenia w Bogu znajduje się w trzeciej księdze *Recherche de la vérité*. Księga ta miała być poświęcona omówieniu błędów zachodzących w poznaniu czysto rozumowym³⁴. Malebranche pisze tam m.in.:

Jest absolutnie konieczne, aby idee, które my posiadamy o ciałach i o wszystkich pozostałych przedmiotach, których my nie percypujemy poprzez nie same [przyjąć] jako pochodzące od samych tych ciał, lub od tych przedmiotów, albo też [uznać], że nasza dusza ma moc wytwarzania ich lub że Bóg wytworzył je z duszą w akcie jej stworzenia, lub że On wytwarza je tak często, jak ktoś pomyśli o jakimkolwiek przedmiocie, lub że dusza ma w sobie wszystkie doskonałości, które ona widzi w tych ciałach, albo, na końcu, że ona jest zjednoczona z pewną istotą, która jest całkowicie doskonała [*tout parfait*] i która obejmuje ogólnie wszystkie doskonałości tych stworzonych istot³⁵.

Malebranche proponuje zatem sześć możliwych hipotez wyjaśniających genezę idei. Teorie: trzecia i czwarta są zgodne w przypisywaniu wytwarzania idei Bogu, dlatego w swoich dalszych rozważaniach Malebranche traktuje je jako warianty tej samej hipotezy³⁶. Zatem należy wyróżnić pięć możliwych rozwiązań:

- (H1) Idee pochodzą wprost od rzeczy materialnych;
- (H2) Idee mają swoje źródło w duszy, która posiada zdolność ich tworzenia;
- (H3) Idee są wytwarzane przez Boga – albo (a) w momencie stwarzania duszy, albo (b) za każdym razem, gdy spostrzegamy przedmioty materialne;
- (H4) Dusza, zawierając w sobie wszystkie własności ciał, może je poznawać, poznając samą siebie. Zakłada to ontyczną przewagę duszy względem ciała;
- (H5) Dusza jest połączona poznawczo z Istotą Absolutnie Doskonałą, która zawiera w sobie idee wszystkich stworzeń. Innymi słowy, widzimy owe idee w Bogu.

Malebranche w trakcie swoich badań odrzuca pierwsze cztery rozwiązania jako fałszywe³⁷. Zostaje piąta hipoteza, poparta owym argumentem z elimina-

³³ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 417.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. D. Connell, *The Vision in God*, s. 161.

³⁷ Opisywanie powyższego podziału hipotez jako „absolutnie koniecznego” (*absolument necessaire*) w *Recherche de la vérité* (tamże, I, s. 417) i „dokładnego” (*division exacte*) w liście do Arnoulda (*Recueil*, I, s. 333) skłania do przypuszczeń, iż owo wyliczenie hipotez jest oparte na zasadzie podziału logicznego, a nie tyle (czy też nie wyłącznie) na przeglądzie historycznym stanowisk. Jak się bowiem wydaje, tylko w przypadku, gdy podział ten ma charakter dystynkcji logicznej, pozwala odrzucić cztery z nich jako „fałszywe teorie”, jak i możliwe jest traktowanie tej eliminacji jako silnego argumentu na rzecz teorii widzenia w Bogu. Logiczną strukturę podziału można zaprezentować następująco: idee pochodzą bądź z doświadczenia, bądź też są wrodzone;

cji, jak również dodatkowo uzasadniona kilkoma racjami o charakterze pozytywnym³⁸.

Według Malebranche'a idee nie mogą pochodzić od rzeczy materialnych³⁹. Stanowisko to zostaje przez niego odrzucone za pomocą czterech następujących argumentów, polegających na sprowadzeniu doktryny o obrazach poznawczych (*especies*) do absurdu:

(1). *Z nieprzenikliwości ciał*. Gdyby bowiem przedmioty wysyłały obrazy poznawcze (postacie materialne reprezentujące przedmioty materialne), to owe gatunki nie mogłyby mieć innej natury niż rzeczy same. Byłyby zatem małymi ciałami. Ponieważ zaś wysyłałyby je wszystkie rzeczy i cała przestrzeń byłaby nimi zapełniona, to w efekcie (a) jako nieprzenikliwe (materialne), uderzając w siebie, deformowałyby swoje postacie. A więc spostrzeganie ciał byłoby niemożliwe; i (b) przy reprezentowaniu bardzo dużych ciał nie mogłyby zmieścić się w jednym miejscu, co przeczy temu, iż z dowolnego miejsca możemy dostrzec wiele przedmiotów⁴⁰.

(2). *Z prawidłowości, iż dostrzegana przez nas wielkość przedmiotu zależy od odległości, z jakiej na niego patrzymy*. Gdy jesteśmy bliżej, wydaje się nam większy, gdy oddalamy się od przedmiotu, wydaje się, iż on się zmniejsza. Zakładając teorię o obrazach poznawczych, musielibyśmy zgodzić się na to, iż w momencie, gdy jesteśmy bliżej rzeczy, to wysyła ona większe obrazy poznawcze, gdy zaś dalej, odpowiednio mniejsze. „Wydaje się to absurdalne”⁴¹.

(3). *Ze zmian perspektywy przedmiotów obserwowanych*. Oglądając np. ścian, zauważamy, że obraz każdej z jego ścian jest inny w zależności od kąta, pod którym na niego patrzymy. Gdybyśmy zaś przyjęli teorię obrazów poznaw-

ie w każdym z tych przypadków dusza może być traktowana albo jako aktywna, albo jako pasywna. Zatem przy hipotezie, że idee pochodzą z doświadczenia, pierwsza teoria traktuje duszę jako pasywnie otrzymującą idee od rzeczy, natomiast druga teoria traktuje ją jako aktywnie konstruującą je, kiedy ona jest w pewien sposób stymulowana przez rzeczy do czynienia tego. Podobnie przy hipotezie, że idee są wrodzone, teorie: trzecia i czwarta, traktują duszę jako biernie otrzymującą idee od Boga; piąta natomiast traktuje duszę jako otrzymującą idee w akcie samorefleksji własnych doskonałości. Taką interpretację sugeruje D. Connell. Por. D. Connell, *The Vision in God*, s. 162.

³⁸ Jak odnotowują H. Gouhier i W. Augustyn, ustawienie powyższych hipotez w owej kolejności pozwala Malebranche'owi, w miarę ich odrzucania, prezentować swoją naukę o widzeniu w Bogu. Czyni on tak przez odkrywanie kolejnych założeń swojej teorii. W trakcie omówienia dwu pierwszych wskazuje, iż rozum nie podlega materii. W trzeciej wskazuje na obecność Boga w procesie poznania. Czwarta wreszcie ukazuje, iż Bóg posiada w sobie świat idei, będący wzorem świata materialnego. Por. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris: J. Vrin 1948, s. 224; W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, s. 112.

³⁹ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 418.

⁴⁰ Por. tamże, s. 419.

⁴¹ Tamże, s. 420.

czych, to powinniśmy widzieć każdą ze ścian jako kwadrat, gdyż obrazy poznawcze są odzwierciedleniem przedmiotów, od których pochodzą⁴².

(4). *Z konieczności zmian rozmiarów przedmiotów wysyłających materialne postacie (resp. obrazy poznawcze)*. Przedmioty, wysyłając materialne obrazy poznawcze, powinny się wyraźnie zmniejszać, gdyż każdy odrywający się obraz poznawczy zabierałby część materii⁴³.

Druga teoria wyjaśnia pochodzenie idei przez przypisanie duszy mocy ich wytwarzania⁴⁴. Malebranche odrzuca ją i formułuje swoją argumentację, odwołując się do dwóch zastrzeżeń:

(1) Wytwarzanie idei byłoby tutaj stwórczą aktywnością w ścisłym znaczeniu. A to, będąc konsekwentnym, można przypisywać jedynie Bogu. Argument ten opiera się na określonej charakterystyce idei. Idee są bowiem „realnymi istotami, [...] mającymi rzeczywiste własności, dzięki którym odróżniają się jedna od drugiej, i [...] reprezentują całkowicie odrębne rzeczy”⁴⁵. Co więcej, idee są czymś duchowym, a tym samym są doskonalsze od przedmiotów materialnych. Jeżeli człowiek wytwarzałby je, musielibyśmy przyznać, iż wytwarza świat doskonalszy od świata stworzonego przez Boga⁴⁶.

(2) Jeżeli umysły wytwarzają idee, muszą to czynić w sposób „ślepy”, ponieważ jeżeli już poznały przedmiot, którego idee mają wyprodukować, to wcześniej otrzymały jego ideę. Nie można bowiem wytworzyć idei przedmiotu, którego się nie poznało. A poznać jakiś przedmiot to tyle, co otrzymać jego ideę. Teoria ta zostaje zatem odrzucona ponieważ zakłada, iż umysł może stwarzać w „boski” sposób, jednocześnie bez jakiegokolwiek samowiedzy o tym, co czyni.

Trzecia teoria wyjaśniająca genezę naszych idei, sprowadza się do twierdzenia, iż Bóg wytwarza idee w duszy w momencie jej stwarzania⁴⁷. Malebranche odrzuca to stanowisko, wskazując, iż dusza może poznawać nieskończenie wiele idei. Podaje egemplifikację tego twierdzenia, analizując trójkąt. Jeżeli bowiem będziemy zwiększać lub zmniejszać, aż do nieskończoności, wysokość danego trójkąta, nie zmieniając jego podstawy, otrzymamy w efekcie nieskończenie wiele trójkątów. Umysł ludzki nie jest w stanie dostrzec wyraźnie każdego z tych trójkątów, ale – jak wnioskuje Malebranche – jest to jedynie wynik jego ograniczoności, a nie nieobecności nieskończonej ilości idei tych trójkątów⁴⁸. Zasadniczy punkt

⁴² Por. tamże, s. 420–421.

⁴³ Por. tamże, s. 421; W. Augustyn. *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, s. 113–114; D. Connell, *The Vision in God*, s. 167–169; H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, s. 223–224.

⁴⁴ N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 422.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. tamże, s. 423–424.

⁴⁷ Por. tamże, s. 429–430.

⁴⁸ Por. tamże, s. 430.

swojej argumentacji odnośnie do powyższego stanowiska formułuje następująco: mądrość Boga realizuje się m.in. w tym, iż urzeczywistnia On swoje cele w jak najprostszy sposób, unikając wszystkiego, co jest zbędne do ich osiągnięcia. Jest to najogólniejsza zasada, którą się kieruje – zasada ekonomii działania. Stworzenie zaś w każdej duszy nieskończenie wielu idei, niezbędnych do tego, aby mogła ona poznawać to wszystko, co poznaje, nie jest rozwiązaniem najprostszym⁴⁹. Rozwiązaniem najprostszym będzie teoria widzenia w Bogu, przy prezentacji której Malebranche uzupełnia dyskusję z tym stanowiskiem, odwołując się do najprostszego wyjaśnienia sposobu poznawania nieskończonej ilości idei przez umysł⁵⁰. Zwraca przy tym uwagę na to, iż przy założeniu, że idee wszystkich możliwych do poznania przedmiotów zostały stworzone wraz z duszą, niezrozumiałe staje się, w jaki sposób dusza dokonuje selekcji idei w akcie percepcji. Dostrzega bowiem ona zawsze ograniczoną ilość idei⁵¹.

Czwartym stanowiskiem z rozważanych przez Malebranche'a jest pogląd tych, którzy twierdzą, „iż w każdym momencie Bóg wytwarza odpowiednio tyle nowych idei, ile indywidualnych rzeczy my spostrzegamy”⁵². Hipotezę tę należy odrzucić, gdyż – jak argumentuje Malebranche – w każdej chwili możemy zapragnąć myśleć o dowolnej rzeczy. Aby tego chcieć, musimy mieć przynajmniej ogólną wiedzę o wszystkich rzeczach. Konieczne jest zatem, aby w duszy nieprzerwanie obecne były wszystkie reprezentujące te rzeczy idee⁵³. Dodatkowo Malebranche wskazuje, iż idee byłyby tutaj czymś stworzonym, a każda rzecz stworzona z konieczności musi być ograniczona i jednostkowa. Każda idea musiałaby być zatem ograniczona i jednostkowa. Przeczy temu możliwość myślenia o przestrzeni nieograniczonej, o okręgu w ogóle bądź o bycie nieokreślonym. Zatem w każdym z tych przypadków bezpośrednim przedmiotem ludzkiego umysłu, czyli idea, nie jest nic stworzonego⁵⁴. Wobec tego ontycznie idee przekraczają status duszy, która jest stworzona. Teza ta wprost przygotowuje teorię widzenia w Bogu.

Piąta hipoteza, którą odrzuca Malebranche, wyraża pogląd, iż dusza może poznać ciała, poznając swoje własności, gdyż – jako doskonalsza od ciał zawiera w sobie wszystkie ich własności. Może zatem poznając siebie, poznawać rzeczy. Twierdzenie to opiera się na założeniu, iż każdy byt posiada w sobie wszystko to, z czego składają się byty mniej od niego doskonałe. Dusza obejmowałaby zatem w ramach swoich własności również rzeczy materialne, ale w sposób niematerialny (jako właściwy dla niej). Malebranche odrzuca tę teorię, wskazując, iż du-

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, s. 117; H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, s. 273.

⁵¹ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 430.

⁵² Tamże, s. 431.

⁵³ Por. tamże, s. 432.

⁵⁴ Por. tamże.

sza nie jest w stanie, poznając siebie, poznać istotę ciał materialnych. Jest to następstwem ograniczenia duszy, która nie może mieścić w sobie wszystkiego, co poznaje, np. idei nieskończoności. Zdaniem Malebranche'a jest to dowodem, że idee nie są własnościami duszy⁵⁵.

Dusza nie może również poznawać istnienia stworzeń, poznając samą siebie, gdyż nie od niej zależy ich istnienie, tylko od Boga. Ilustracją tego jest m.in. fakt, iż sądy o istnieniu bywają niekiedy nietrafne, np. w czasie halucynacji lub we śnie. Istnieją również idee, które przedstawiają obiekty nieistniejące, jak np. idea złotej góry⁵⁶. Ludzie przyjmują powyżej krytykowany pogląd, ponieważ – zdaniem Malebranche'a – skłania ich do tego pycha wyrażająca się w przekonaniu, iż są podobni Bogu. Jedynie On może poznać istnienie i naturę rzeczy, gdyż „sam jedynie istniał przed stworzeniem świata i [...] nie mógłby stworzyć go bez wiedzy i bez idei”⁵⁷, a zatem „w konsekwencji te idee, które Bóg posiada, nie są różne od niego”⁵⁸. Wszystkie stworzenia zatem, nie wyłączając rzeczy materialnych, są w Nim zawarte. Są takimi „w sposób duchowy” – niemożliwy do zrozumienia przez ludzi⁵⁹.

W wyniku powyżej przedstawionych rozważań jako jedyny do przyjęcia został pogląd, iż dusza uczestniczy w boskiej wiedzy – poznając idee, będące w Bogu. Zakłada się tutaj, że dusza (jako niematerialna) jest zjednoczona z Bogiem. Pogląd ten zostaje dodatkowo wzmocniony pięcioma następującymi argumentami:

(1) *Z prostoty sposobu działania Boga*⁶⁰. Według Malebranche'a, aby dusza mogła poznać nieskończoną ilość idei, wystarczy ich percepcja w Bogu. Innymi słowy, aby poznała to, co jest w niej obecne, gdyż jest ona zjednoczona z Bogiem. Owo połączenie duszy z Bogiem decyduje o prostocie teorii.

(2) *Z zależności stworzeń od Boga*⁶¹. Teoria widzenia w Bogu przedstawia zdaniem Malebranche'a najlepiej zależność człowieka od Boga. Uwyrażnia ona bowiem właściwy charakter relacji między Stwórcą a stworzeniem. Ukazuje, iż nie tylko nie możemy poznać niczego, czego On nie zechce nam ujawnić, abyśmy poznali, lecz, co więcej, to jedynie Bóg może uzdolnić nas do poznania. Umysł w epistemologii Malebranche'a jest bowiem wyłącznie bierną władzą receptywną.

(3) *Z danych doświadczenia wewnętrznego*⁶². Malebranche przywołuje opis doświadczenia wewnętrznego, które potwierdza – jego zdaniem – iż możemy myśleć o wielu różnych rzeczach, które w sposób mniej lub bardziej wyraźny uprzed-

⁵⁵ Por. tamże, s. 433.

⁵⁶ Por. tamże, s. 434–435.

⁵⁷ Tamże, s. 434.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. tamże, s. 435.

⁶⁰ Por. tamże, s. 438.

⁶¹ Por. tamże, s. 439–440.

⁶² Por. tamże, s. 440–441.

nio poznaliśmy. Wyprowadza z tego wniosek, iż dla rozumu obecne jest wszystko, „gdyż dusza może pragnąć widzieć wszystkie istoty”. To zaś możliwe jest jedynie wtedy, gdy widzimy wszystko w Bogu, który zawiera w Sobie idee – archetypy wszystkiego⁶³.

(4) *Z percepcji idei powszechników*⁶⁴. Malebranche argumentuje, iż przedstawianie sobie przez umysł powszechników jest uzależnione od możliwości widzenia idei wszystkich bytów zebranych w jednym „miejscu”. To jest możliwe wyłącznie w Bogu.

(5) *Z celowości*⁶⁵. Argument ten można opisać dwustopniowo w następujący sposób. Rozum jako poznający idee nie jest sprawcą tego procesu. Jak wcześniej odnotowaliśmy, rozum dla Malebranche’a jest władzą duszy wyłącznie bierną. Po odrzuceniu innych hipotez pochodzenia idei można wskazać, iż tylko byt duchowy może działać na nią, będąc tym samym sprawcą poznania. Jeśli idee „oświecają” duszę, to muszą znajdować się w Bogu⁶⁶. Bóg udziela możliwości partycypowania w swoim świetle, dla Siebie Samego, gdyż celem wszystkich działań Boga jest On sam. Człowiek został stworzony dla Boga, a nie dla innych stworzeń; po to, by człowiek poznał i pokochał Boga. Aby tak się stało, Bóg musiał dać człowiekowi za bezpośredni przedmiot poznania Siebie, a nie żadne ze stworzeń.

3. *Drugi wykład teorii widzenia w Bogu*. Przedmiotem niniejszego paragrafu jest drugi wykład teorii widzenia w Bogu, zawarty w komentarzu do *Recherche de la vérité*, który Malebranche nazwał *Éclaircissements* (Objaśnieniami). Celem ich jest wytłumaczenie niektórych poglądów wyłożonych po raz pierwszy w samym dziele. Dziesiąty z serii komentarzy (*X^e Éclaircissement*) związany jest z zagadnieniem niniejszego artykułu. Zawiera on nowy wykład teorii widzenia w Bogu oraz odpowiedzi na wiele zarzutów skierowanych przeciwko niej. W pierwszym wydaniu *Recherche de la vérité* Malebranche był skoncentrowany na wyjaśnieniu ludzkiej wiedzy o świecie materialnym, czyli o podlegających zmianie i rozpadowi rzeczach. Z tego powodu doszedł do przekonania, iż stoi w sprzeczności z Augustynem, który poszukiwał wyjaśnienia naszej wiedzy o wiecznych i niezmiennych prawdach⁶⁷. Ta różnica ujawnia się w *Éclaircissements*. Refleksja Malebranche’a nad trudnością udowodnienia istnienia materialnego świata⁶⁸ wpłynęła na

⁶³ Por. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, s. 233.

⁶⁴ N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 441. Por. tamże, s. 456.

⁶⁵ Tamże, s. 442.

⁶⁶ Por. tamże, s. 443.

⁶⁷ Por. tamże, s. 444–450.

⁶⁸ Rozważania nad istnieniem materialnego świata znajdują swój najpełniejszy wyraz w *V^e Éclaircissement*, gdzie Malebranche stwierdza wprost, iż świat, który ludzie postrzegają bezpośrednio (i który większość ludzi spontanicznie bierze za materialny), jest niczym innym jak tylko idealną rzeczywistością, która nie wymaga żadnego koniecznego związku z realnym istnieniem świata materialnego. Por. N. Malebranche, *V^e Éclaircissement*, III, s. 55–66.

to, iż podkreślał, że bezpośrednim przedmiotem percepcji nie jest świat materialny, ale idealna rzeczywistość, odrębna i niezależna od niego. Problemem, który podejmuje w *Éclaircissements*, jest wytłumaczenie ludzkiej wiedzy o inteligibilnej, idealnej rzeczywistości, która jest odrębna od rzeczy podlegających zmianie i zniszczeniu. Owa odrębność od świata materialnego sprawia, iż jest ona podobna do Augustyna prawd: wiecznych, niezmiennych i koniecznych.

X^e Éclaircissement składa się z dwu części. W pierwszej części znajduje się wykład teorii widzenia w Bogu, w drugiej Malebranche dyskutuje pewne zastrzeżenia wobec jego koncepcji. Pierwsza niemal w całości jest poświęcona adaptacji dowodu Augustyna na rzecz boskiej iluminacji z wiecznych prawd⁶⁹. Ponadto w tej części znajduje się również drugi dowód na rzecz teorii widzenia w Bogu z rozróżnienia między *idea* a *czuciem*. W niniejszej prezentacji skoncentrujemy się głównie na dowodzie pierwszym.

Argumentacja Malebranche'a przebiega w następujący sposób:

(1) „Dowód z Wiecznych Prawd”⁷⁰: Powszechność obowiązywalności prawd jest ufundowana na ich niezmienności i konieczności. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż prawdy są tutaj rozumiane w duchu kartezjańskim, tzn. jako relacje zachodzące pomiędzy ideami. A zatem – skoro wieczne prawdy są konstytuowane jako relacje przez idee, to w konsekwencji owe idee są niezienne i konieczne (jako konstytuujące człony nieziennej i koniecznej relacji). To z kolei powoduje, iż idee jako posiadające taką naturę muszą istnieć w niezmiennym i koniecznym rozumie. Dla potwierdzenia tego argumentu Malebranche odwołuje się do *De libero arbitrio*, w którym św. Augustyn eksponuje swój dowód na istnienie Boga z wiecznych prawd⁷¹. Powszechność rozumu jest zatem wydedukowana z powszechnego charakteru prawd, które są relacjami między niezmiennymi i koniecznymi ideami.

Malebranche skupia swoją uwagę na matematycznej nieskończoności. Umysł percypuje jasno, że tak inteligibilne obiekty nie są ujmowalne dla niego, ponieważ nie mogą być wyrażone w skończonych terminach oraz że mimo to są one zrozumiałe same w sobie, ponieważ są potencjalnie dostępne poznawczo dla Boga. Zatem, ponieważ umysł spostrzega inteligibilne obiekty, które są odpowiednie w swojej inteligibilności jedynie dla nieskończonego rozumu, to musi on widzieć je w Bogu. To jest ostatecznie powód, dla którego argument kulminuje w widzeniu w Bogu jako partycypacji w boskim rozumie, czyli widzeniu nieskończonych inteligibilnie obiektów w nieskończonym rozumie⁷².

Po wyjaśnieniu pochodzenia prawd spekulatywnych (teoretycznych) Malebranche czyni uwagę, iż niełatwo jest wyjaśnić naturę niezmiennego i koniecznego

⁶⁹ Por. N. Malebranche, *X^e Éclaircissement*, s. 128–129.

⁷⁰ Tamże, s. 129–130.

⁷¹ Por. tamże, s. 130.

⁷² Tamże, s. 131.

porządku moralnego. Jest jednak przekonany, iż porządek ten ostatecznie ufundowany jest na pewnego rodzaju hierarchicznym układzie boskich doskonałości. Argumentacja Malebranche'a odnośnie do tej kwestii przebiega następująco. Idee – archetypy, czyli idee będące w Bogu i stanowiące jego wiedzę odnośnie do wszystkiego, co możliwe i co istniejące, są uhierarchizowane. Hierarchia ta jest wyznaczona różnicami występującymi między ideami. Parametrem różniącym jest doskonałość. Dodatkowo w przypadku idei odzwierciedlających świat materialny i liczby należy uwzględnić ich wielkość – jako czynnik różnicujący. Odpowiednio do różnic między ideami zachodzą różnice w świecie reprezentowanych obiektów. Ową hierarchię lub porządek wyrażają prawa ujmujące relacje doskonałości między ideami. Malebranche przypisuje owemu porządkowi cechy niezmienności i wieczności, co jest efektem zapodmiotowania go w niezmiennych i wiecznych ideach, a co za tym idzie w mądrości bożej, czyli w Bogu samym⁷³. Istotne jest przy tym to, że owa hierarchia posiada moc obowiązywalności prawa (moralnego) dla wszystkich istot rozumnych, w tym także dla Boga. Malebranche opowiada się wyraźnie przeciw traktowaniu prawd koniecznych jako wyniku jedynie woli Boga, który arbitralnie je wykreował. Prawdy te są tożsame z mądrością Boga, w której partycypując, umysły uzyskują wiedzę co do ich konieczności, niezmienności i powszechnej obowiązywalności⁷⁴.

(2) „Dowód z dystynkcji pomiędzy *idea* a *czuciem* (*sentiment*)”: Opozycja pomiędzy poznaniem przez jasną i wyraźną ideę a odczuwaniem (*sentiment*) jest nieredukowalna; idea jest przez swoją naturę jasna, a jakkolwiek jej niewyraźność musi być przypisana ograniczeniom umysłu. Nie ma natomiast żadnego sposobu wprowadzenia „światła” w odczucie (*sentiment*), które ze swojej natury jest niejasne. Z tej opozycji wynika to, iż obiekty idei i odczucia są nieredukowalnie odrębne⁷⁵.

W związku z powyższym Malebranche wskazuje, iż nie poznajemy idei naszej duszy. Istnieje ona, ponieważ Bóg, stwarzając naszą duszę, ma jej ideę, ale my nie możemy jej poznać. Wiemy o tym stąd, iż gdybyśmy mogli poznać ideę naszej duszy, to moglibyśmy zbudować matematyczną psychologię, tak jak możemy zbudować matematyczną fizykę⁷⁶. Ze względu na to, iż własnej duszy nie poznajemy w sposób jasny i wyraźny, wiedza o nas samych jest zawsze wiedzą faktyczną, tzn. tyle o sobie wiemy, ile czerpiemy z przeżyć, które posiadamy. Poznajemy siebie przez samoświadomość, co Malebranche określał w swojej terminologii jako *czucie wewnętrzne* (*sentiment intérieur*). Jesteśmy świadomi zmian zachodzących w nas samych, czyli w naszym umyśle; np. gdybyśmy nigdy nie doświadczyli bólu, to nie wiedzielibyśmy w ogóle, że dusza zdolna jest do do-

⁷³ Por. tamże, s. 137–138.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. tamże, s. 142–143; D. Connell, *The Vision in God*, s. 320.

⁷⁶ Por. N. Jolley, *The Light of the Soul*, s. 119–120; C. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, s. 77–78.

świadczania bólu. Możemy jedynie opisywać natomiast to, co dzieje się w naszej świadomości; gdybyśmy znali naszą duszę przez ideę istniejącą w Bogu, byłibyśmy w stanie poznać *a priori* wszystkie jej właściwości, wszystkie modyfikacje, do których jest zdolna. Nie znaczy to jednak, że niczego nie wiemy o istnieniu i naturze substancji myślącej, czyli naszej duszy. Możemy także formułować o niej pewne prawdy: możemy np. dowieść jej duchowości, nieśmiertelności, ale jest to wiedza metafizyczna, a nie psychologiczna (*vel* introspekcyjna) dotycząca naszej psychiki. Natomiast dusze innych ludzi poznajemy tylko przez domysł, tzn. możemy domyślać się ich przeżyć, wyciągając wnioski na podstawie własnych przeżyć⁷⁷.

Opozycja pomiędzy jasnością poznawanych idei a mętnością czucia (*senti-ment*) czyni dla Malebranche'a oczywistym, że jasne idee nie mogą być modyfikacjami duszy. To, że idee mogą być widziane jedynie w Bogu, wynika nie tylko z tego, że są one niezienne i konieczne, ale również z faktu, iż obejmują one „niewyczerpane źródła” inteligibilności (*resp.* zrozumiałości), źródła, które są odpowiednio wyłącznie dla nieskończonego umysłu. Dusza sama jest ontycznie za słaba, by sprostać takiemu statusowi idei.

Podsumowując pokrótce powyżej zaprezentowany argument Malebranche'a, można wskazać na następujące elementy. W poznaniu rzeczy materialnych należy odróżnić wrażenia zmysłowe, czy też czucia, od idei. Wrażenia zmysłowe są także spowodowane przez Boga, lecz my nie widzimy ich w Bogu; są one po prostu modyfikacjami umysłu i z tego względu są subiektywne (tj. przynależą indywidualnemu podmiotowi o odrębnym doświadczeniu). Choć jakości zmysłowe są całkowicie subiektywne, to odgrywają pewną rolę w naszym poznaniu istnienia rzeczy materialnych. Właściwa eksplikacja funkcji jakości zmysłowych następuje jednak dopiero przy omówieniu rozciągłości inteligibilnej w odpowiedzi na zastrzeżenie trzecie⁷⁸.

Druga część *X^e Éclaircissement* ma formę serii czterech zastrzeżeń i związanych z nimi odpowiedzi. Pośród nich znajduje się *Trzecie zastrzeżenie (Troisième objection)*, które obejmuje wykład doktryny dotyczącej rozciągłości inteligibilnej.

⁷⁷ Por. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, s. 385–390, 452–453; *XI^e Éclaircissement*, III, s. 163.

⁷⁸ Źródłem argumentu z wiecznych prawd była myśl Augustyna, natomiast kontekstem, w którym przywołana została opozycja pomiędzy poznaniem przez jasne idee a czuciem (wrażeniami zmysłowymi), jest filozofia Kartezjusza. Argument ten suponuje zasadę ontologii Kartezjańskiej, według której dusza jest substancją, której istotą jest myślenie. Kartezjusz wyjaśniał opozycję pomiędzy jasnością intelektualnej wiedzy a mętnością zmysłów przez wskazanie, iż dusza jest odbiorcą zmysłowych modyfikacji jedynie przez swój związek z ciałem i że mętność zmysłów może być wyjaśniona przez wpływ ciała. Malebranche oddziela jednak duszę od ciała tak radykalnie, że zmysłowe modyfikacje muszą być traktowane jako modyfikacje duszy jako takiej. Jeżeli modyfikacja nie jest realnie odrębna od substancji, którą modyfikuje, to dzieje się tak jako następstwo opozycji pomiędzy zmysłowo ujmowalnymi modyfikacjami a intelektualnie ujmowalnymi ideami, które nie mogą być zarazem modyfikacjami tej samej substancji.

Jest to doktryna, w której Malebranche usiłuje wyrazić nową wersję teorii widzenia w Bogu.

Trzeci zarzut (Troisième objection) dotyczy sposobu widzenia w Bogu ruchu ciał: nie możemy oglądać w Bogu ciał, ponieważ nie ma w Nim ani kształtów, ani zmiany. Jeślibyśmy przyjęli, iż widzimy w Bogu np. Słońce, to musielibyśmy percypować jego wieczną i niezmienną ideę. Tymczasem Słońce, które obserwujemy, porusza się, zmieniając przy tym swój kształt ze względu na wielkość. Kiedy jest bliżej linii horyzontu, jest większe, gdy natomiast jest dalej, odpowiednio mniejsze⁷⁹.

Odpowiedź Malebranche'a jest następująca. W Bogu nie ma nic materialnie ukształtowanego i ruchomego. Wszystko to jest bowiem zawarte w Nim na sposób idealny, inteligibilny. Bóg stwarzając rozciągłość i ciała, wiedział uprzednio, co stworzy. Poznał wszystkie rzeczy, zanim je uczynił. W związku z tym, iż przed stworzeniem nic poza Nim nie istniało, mógł poznać je wyłącznie w Sobie. Zatem w Bogu są: rozciągłość inteligibilna oraz ciała. Ostatecznie Malebranche konkluduje, iż wystarcza, aby była w Nim sama nieskończona rozciągłość idealna lub inteligibilna (*étendue idéale ou intelligible*)⁸⁰.

Malebranche argumentuje, iż aby percypować jakieś ciało, wystarczy widzieć część nieskończonej rozciągłości. Wynika to z faktu, iż nie jest ono niczym innym jak pewną ograniczoną, skończoną rozciągłością. Jeżeli zatem dusza może dostrzec część tej rozciągłości idealnej, będącej w Bogu, to może widzieć w Bogu wszystkie kształty: „Albowiem każda rozciągłość idealna determinowana jest z konieczności jakimś kształtem idealnym, ponieważ kształt jest ograniczeniem rozciągłości”⁸¹. Malebranche konkluduje, iż Bóg nie musi posiadać oddzielnej idei dla oglądania każdego ciała, gdyż widzi stworzenia zawarte w rozciągłości inteligibilnej. Podobnie ludzie, widząc jej części, poznają różne kształty. Wielkość percepcji ciał lub ich ilość zależy wyłącznie od stopnia percepcji rozciągłości inteligibilnej.

Jakości zmysłowe są modyfikacjami duszy. Powodem powstania owej modyfikacji jest natomiast idea percypowana w Bogu. Jakości zmysłowe stanowią czynnik ujednostkawiający w ogólnych ideach. Rozciągłość idealna dzięki dołączeniu do niej doznań koloru, dźwięku itd. staje się zmysłową i jednostkową, gdyż „kształt inteligibilnej i ogólnej rozciągłości staje się zmysłowo ujmowalny i szczegółowy poprzez kolor lub poprzez pozostałe jakości zmysłowe, które dusza dołącza do niej”⁸². Tak więc doznania zmysłowe pełnią rolę uszczegółowienia percepcji rozciągłości, generując tym samym percepcje poszczególnych ciał⁸³.

⁷⁹ Tamże, s. 151.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże. Cytuję w tłumaczeniu W. Augustyna. Por. tenże, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, s. 126.

⁸² N. Malebranche, *X^e Éclaircissement*, s. 152.

⁸³ Malebranche podkreśla przy tym absolutną jedność i prostotę Boga. Czyni to przez wskazanie, iż w inteligibilnej rozciągłości nie ma żadnej części. Nie jest ona sumą wszystkich ciał (poszczególnych rozciągłości), podobnie jak Bóg nie jest sumą wszystkich istot. Por. tamże, s. 127–131.

Przez boską wiedzę o rozciągłości możliwe jest wyjaśnienie nie tylko obecności idei wszystkich ciał w Bogu, ale również relacji odległości, jakie mogą zachodzić między ciałami. Tym samym, pośrednio, tłumaczy się również ruch, który jest rozumiany jako pewna zmiana odległości. A zatem Bóg, znając wszystkie relacje odległości, poznaje zarazem wszystkie możliwe ruchy. Spozreganie ruchu przez człowieka polega na percypowaniu idei, które wywołują odpowiednie modyfikacje duszy w postaci jakości zmysłowych (kolorów, dźwięków, zapachów itd.). Wszystko to jest uprzednio skorelowane przez Boga⁸⁴. Tak więc ostatecznie odległości między ciałami percypujemy poprzez odpowiednie „części” rozciągłości inteligibilnej oraz – uszczegóławiających rozciągłość inteligibilną – zmieniających się w sposób ciągły wrażeń zmysłowych⁸⁵.

Bibliografia

- Dummett, M., *Realizm*, przeł. T. Placek, P. Turnau, w: „Principia”, 1992, nr 6.
- Dummett, M., *Realność przeszłości*, przeł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, (red.) T. Szubka, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Dummett, M., *Truth and the Past*, w: „The Journal of Philosophy”, vol. C, no. 1, January 2003, s. 5–53.
- Gardiner, M.Q., *Semantic Challenges to Realism: Dummett and Putnam*, Toronto: University of Toronto Press 2000.
- McDowell, J., *O 'Realności przeszłości'*, przeł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, (red.) T. Szubka, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Szubka, T., *Antyrealizm semantyczny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
- Wright, C., *Anti-realism, Timeless Truth and „Nineteen Eighty-Four”*, w: *Realism, Meaning and Truth*, Oxford: Blackwell, 1993.
- Wright, C., *Realizm, znaczenie i prawda*, przeł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, (red.) T. Szubka, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Wright, C., *Realism, Truth – value Links, Other Minds and the Past*, w: *Realism, Meaning and Truth*, Oxford: Blackwell, 1993.

⁸⁴ Por. D. Connell, *The Vision in God*, s. 255.

⁸⁵ Winien jestem szczególną wdzięczność następującym osobom, z którymi miałem możliwość przedyskutowania poruszanej w artykule problematyki: prof. prof. Janowi Czerkawskiemu, Richardowi Swinburnowi, Tadeuszowi Szubce, dr. hab. Piotrowi Gutowskiemu, dr. Przemysławowi Gutowi oraz mgr. Marcinowi Iwanickiemu.

Philosophical Premises of Malebranche's Conception of Human Knowledge

Nicolas Malebranche developed the idea that human mind can see things in God. This epistemology had been influenced by Augustine and Descartes. The author examines these influences concentrating primarily on the anti-mentalistic conception of ideas which are endowed with an independent ontological status by Malebranche. Then he shows how Malebranche proceeded to develop the concept of „seeing in God” in the *Recherche de la verite* and the *Eclaircissement*. Malebranche uses a negative and a positive argument. The negative argument consists in rejecting competing theories of the origin of human knowledge. The positive argument claims that knowledge is based on perception of perennial archetypes of the material world by reference to their intelligible extension, and on discovery of theoretical and moral truths in the infinite mind of God.