

Wojciech Starzyński (Warszawa)

Teologiczne implikacje teorii przedmiotu w filozoficznym przełomie średniowiecza i nowożytności

Kartezjańska deteologizacja przedmiotowości

Rozpocznijmy od przypomnienia kilku elementów pierwszej wersji Kartezjusza teorii poznania zawartej w tekście *Reguły kierowania umysłem*. Czy Kartezjusz, stawiając sobie cel utworzenia nowej naukowej metody, z góry wyklucza z niej tradycyjne elementy teologiczne? *Reguła I* głosi: „Celem studiów powinno być takie kierowanie umysłem, by o tym wszystkim, co mu się narzuca, wydawał sądy niezachwiane i pewne”². Descartes formułując bardzo szeroką, wręcz fenomenologiczną definicję przedmiotu poznania (*omnia quae occurrunt*) natychmiast dokonuje jej podwójnego zawężenia: po pierwsze, poddając przedmiot myślącej podmiotowości, po drugie, wyodrębniając tylko to, co posiada charakter pewny. Sfera wszystkiego tego, „co się narzuca” zostaje wstępnie zawężona i „oczyszczona” do tego, co dostarczy nam naukowej pewności, do „prostego

¹ W artykule weźmiemy pod uwagę jedynie źródłowy moment przełomu w jego wczesnej postaci Kartezjańskiej. Wydaje się, że uzyskane rezultaty badawcze mogłyby okazać się pomocne w dalszych lekturach zarówno dzieł dojrzałego Descartes’a, jak też innych filozofów nowożytnych tradycji Kartezjańskiej.

² Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Antyk, 2003, s. 15; *Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia*. AT X, 359, 5–7.

i czystego” przedmiotu (*objectum purum et simplex*). W jaki sposób uzyskujemy dostęp do tak oczyszczonego pola poznawczego?

W *Regule II* sytuacją modelową dla „prostoty i czystości” przedmiotowej jest przedmiot matematyczny: „Wynika z tego jasno, dlaczego arytmetyka i geometria są znacznie pewniejsze niż inne nauki: ponieważ one jedynie zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na wyprowadzaniu wniosków z rozumu”³. Czystości poznawczej dostarcza zatem sama myślana forma, która musi zostać w taki sposób skonstruowana, że materia nieprzewidywalnego doświadczenia nie będzie w stanie jej zakłócić. W przypadku arytmetyki i geometrii doświadczenie zawężone jest do liczby lub idealnej przestrzeni, stanowiąc wzór dla konstrukcji wszelkiego przedmiotu nowej nauki. Rysuje się zatem nieco trudniejsze zadanie drugie, osiągnięcia tego samego stopnia pewności poza rzeczywistością matematyczną, innymi słowy, chodziłoby o taką redukcję „doświadczenia”, aby uchwycić w niej stałe i powtarzalne elementy. W tej myśli Descartes zamyka *Regulę II*: „Otóż z tego wszystkiego należy wyciągnąć wniosek, nie ten zaiste, że trzeba uczyć się jedynie arytmetyki i geometrii, ale ten tylko, że ci, którzy szukają prostej drogi do prawdy, nie powinni zajmować się żadnym przedmiotem, o którym nie mogliby mieć pewności równej dowodom arytmetycznym i geometrycznym”⁴. Tak zdefiniowana przedmiotowość wykazuje w zasadzie jeden warunek pełnej zależności od podmiotowości (kontrolującej warunek czystości i prostoty), nie określając i nie ograniczając samej przedmiotowej treści. Zdawać by się mogło, że w duchu tak rozumianego optymizmu dowolne, nieuporządkowane czy niejasne doświadczenie poznawcze da się sprowadzić do jej postaci uporządkowanej, do *objectum purum et simplex*. Przeczy temu jednak treść *Reguły II*, którą można określić mianem zasady poznawczego minimalizmu: „Należy zajmować się tylko takimi przedmiotami, do których poznania w sposób pewny i niewątpliwy umysły nasze zdają się wystarczać”⁵. Tylko niektóre przedmioty myślenia mogą stać się przedmiotami czystymi, cała «reszta» zostaje umieszczona negatywnie poza granice przedmiotu „czystego”. Powraca zatem nasze pytanie: czy przedmiotowa prostota może być udziałem

³ Descartes, *op. cit.*, s. 19; *Ex quibus evidenter colligitur, quare Arithmetica & Geometria ceteris disciplinis longe certiores existant: quia scilicet hae solae circa objectum ita purum & simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentiis rationalibilibiter deducendis..* AT X 365,14–17.

⁴ Descartes, *op. cit.*, s. 19; *Jam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmetica & Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetica & Geometricis demonstrationibus aequalem.* AT X 366, 4–9.

⁵ Descartes, *op. cit.*, s. 17; *Circa illa tantum objecta versari, ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.* AT X, 362, 2–4.

teologii, czy, inaczej mówiąc, jest możliwa do zbudowania teologia, która dostarczyłaby pewności równej naukom matematycznym?

Zauważmy tymczasem, że poprzez postulowanie naukowej pewności równej matematycznej, kwestia przedmiotowości dotyczy już tylko regionu poznania ludzkiego, a teoria poznania boskiego traci w tym kontekście całkowity swój sens. Jeśli poszukujemy związków epistemologii i teologii, to odtąd możemy zapytywać ewentualnie o ludzkie poznanie Boga, usuwając z pola refleksji problem boskiego myślenia jako takiego. Czy dokonanie takiego zawężenia względem myśli wieków średnich pozwala jeszcze na umieszczenie ludzkiego poznania w horyzoncie poznania boskiego? Poznanie przedmiotowe (przedmiotu «jasnego i prostego») to z założenia samodzielne i niezależne poznanie naukowe, z którego eliminuje się wszystko to, co nie daje się sprowadzić do wymaganej „czystości i prostoty”. Rodzi się zasadne przypuszczenie, że wypracowując narzędzie nowożytnej nauki, jakim jest nowa koncepcja przedmiotowości, Kartezjusz nie buduje i nie potrzebuje budować żadnych odniesień teologicznych.

Pomimo bezpośredniego odwołania się do doświadczenia religijnego, zakończenie *Reguły III* potwierdza powyższą tezę; dokonuje się tam całkowicie rozłączne pod względem źródeł porównanie pewności przedmiotowej do pewności płynącej z wiary: „Otóż to są te dwie drogi [chodzi o *intuitus* i *deductio*], które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy; żadnych też więcej ze strony umysłu nie należy dopuszczać, ale wszystkie inne należy odrzucić jako podejrzone i podlegające błędom. Nie przeszkadza to nam jednak wierzyć, iż to, co nam przez Boga zostało objawione, jest pewniejsze od wszelkiego poznania, ponieważ wiara w nie, jak w ogóle w rzeczach ciemnych, jest aktem nie umysłu, lecz woli”⁶. Chociaż nowa przedmiotowość znosi problem poznawania boskiego, to jednak rozpoznaje siebie dzięki analogii z pewnością wiary w objawienie. Przedmiot *Mathesis* ma dostarczać pewności analogicznej do pewności płynącej z wiary, pomimo ich całkowitej odrębności przebiegającej na poziomie władz poznawczych (pewność rozumowa odróżniona jest tu od pewności wolitywnej). Ustanowieniu nowej teorii towarzyszą zatem dwa modele podmiotowej pewno-

⁶ Descartes, *op. cit.*, s. 22; *Atque hae duae sunt ad scientiam certissimae, neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt; quod tamen non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis*. AT X, 370, 16–22. Koniec cytowanego zdania zdaje się dopuszczać możliwość uprzedmiotowienia części prawd wiary: „jeśli zaś posiada ona jakieś podstawy w umyśle, to te mogą i powinny dać się odnaleźć przede wszystkim na jednej z wyżej wymienionych dróg, jak to może kiedyś obszerniej wykazemy” (*et si quae in intellectu habeat fundamenta, illa omnium maxime per alterutram ex viis jam dictis inveniri possint et debeant, ut aliquando fortasse fusius ostendemus*). Czyżby zatem można byłoby budować teologię *more geometrico* przyznając wcześniej wyższy stopień pewności prawd wiary? Problem ten przenika wewnątrznie całe *Medytacje*, choć naszym zdaniem jest rozwiązany negatywnie; dopiero do innych kartezjanistów będzie należała realizacja tej możliwości.

ści: pierwszy podstawowy o charakterze formalnym, a zatem wymagający ciągłego rozszerzania model matematyczny zawierający się w obrębie rozumu (*bona mens*), oraz drugi model religijny jako wzór pozarozumowej podmiotowej pewności osiągnięty dzięki współpracy woli i łaski⁷. Kartezjańska teoria przedmiotu *Mathesis* wykazuje zatem, przynajmniej *explicite*, daleko idącą niezależność względem teologii. Przejdźmy do szerszego omówienia najważniejszych momentów średniowiecznej teorii poznania boskiego i jej konsekwencji dla teorii poznania w ogóle.

Filozoficzna doktryna boskiego przedmiotu w średniowieczu: Augustyn, Tomasz z Akwinu, Henryk z Gandawy

W odróżnieniu od Arystotelesowskiej teologii, w której boska inteligencja zamknięta jest w myśleniu samej siebie, tworząc niezwykle radykalną postać solipsyzmu, autorzy chrześcijańscy formułują raczej inspirowane Platonem teorie idei jako wzorów rzeczy, na podstawie których zostaje stworzony świat. Od początku stajemy wobec problemu możliwej równości, niezależności czy wręcz uprzedniości idei względem Stwórcy. Klasyczna definicja Augustyna określa idee jako pewne formy czy też stałe i niezmiennie *rationes rerum*, które same nie będąc uczynione zawierają się w boskim intelekcie⁸. Stwierdzenie zawierania się idei w Bogu ostatecznie modyfikuje Platońską doktrynę, integrując ją z ortodoksyjną nauką chrześcijańską⁹.

Św. Tomasz podejmuje doktrynę Augustyna uznając konieczność przyjęcia idei w umyśle Boga¹⁰. Dokonuje rozróżnienia dwóch znaczeń idei: po pierwsze, jako wzoru (*exemplar*), czyli inaczej formy rzeczy; po drugie, idei jako zasady poznawczej samej rzeczy (*principium cognitionis ipsius*). Idee zawarte w boskim umyśle przyjmowane byłyby głównie w znaczeniu drugim, dla którego Tomasz znajduje także analogię do idei domu w myśli budowniczego. Zanim realny dom powstanie, pewne jego podobieństwo (*similitudo*) istnieje uprzednio (*praeexistit*) w myśli; podobnie świat istnieje uprzednio w myśli Boga, który stwarza go z własnej woli. Idea jako zasada poznawcza mieści w sobie zatem pewną okre-

⁷ Descartes posunie się w *Medytacjach o pierwszej filozofii* do stwierdzenia, że łaska nie tylko nie jest sprzeczna z wolnością *ego*, ale wręcz ją «pomnaża i wzmacnia», por. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, 2003, s. 77; AT VII, 58, 3–5.

⁸ Por. Augustyn, *De diversis quaestiones* 83, q. 46, n. 2 (PL 40,30) *sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt (ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes), quae in divina intelligentia continentur.*

⁹ por. O. Boulnois, *Etre et représentation*, PUF, Paris, 1999, s. 406–407. Cały rozdział poświęcony przedmiotowości (*L'objectivité*, s. 405–455) stanowi dużą inspirację dla tego artykułu.

¹⁰ Św. Tomasz, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1 corpus: *necesse est ponere in mente divina ideas.*

ślona intencjonalność. W boskim umyśle tkwiłoby zatem wewnętrzne zwielokrotnienie, zdolność do dokonywanej na zewnątrz (*ad extra*) imitacji posiadanej idei. Dla Tomasza zawarta w idei imitowalność (*imitabilitas*) stanowi podstawę aktu stwórczego. Rozróżnienie pomiędzy wzorem (*exemplar*), a zasadą poznawczą, w istocie jest uzupełnieniem, a zarazem korektą doktryny Platona: dzięki poznaniu intelektualnemu idea przestaje być czymś autonomicznym, stając się całkowicie zależna od myślącego podmiotu. Jej rozumny charakter wyklucza także determinizm, który zostaje zastąpiony boską intencjonalnością. Idea nie oddziela się zatem od istoty Boga, jej operacyjną zasadą poznawczą jest sama boska istota, która w myśl zasady podobieństwa idei do rzeczy staje się podobieństwem wszystkich rzeczy (*similitudo omnium rerum*).

W tle interpretacji doktryny wzorów pojawia się także problem pozostawiania wielu idei w Bogu. Tomasz odnosi wielość idei do porządku świata: ponieważ każda rzecz w świecie jest uporządkowana, stąd również uprzednia wobec niej idea nie zaburza prostoty i jedności boskiej istoty. Co więcej, Bóg nie tylko poznaje wiele rzeczy poprzez swoją istotę, lecz także i przede wszystkim ma tego świadomość (*intelligit se intelligere*)¹¹. Relacja Boga do idei jest zatem obejmującym i porządkującym stosunkiem jedności do wielości różniącym się od relacji z rzeczami. Źródłowa wielość idealnych wzorów ma w pełni charakter rozumny i uporządkowany.

Kolejny etap w kształtowaniu się teorii myślenia boskiego jako myślenia przedmiotowego dokonuje się w myśli Henryka z Gandawy. Poruszając kwestię idei w Bogu, Henryk powołuje się na ustalenia i terminologię św. Tomasza. W Bogu dokonuje się imitacja stworzenia (*in Deo imitatur una creatura*)¹². Relacja Boga do stworzeń na tym etapie jest relacją racjonalną w tym sensie, że „racje imitowalności i idei nie znajdują się w Boga z natury rzeczy, albo ze względu na siebie, lecz jedynie na podstawie rozważania boskiego umysłu”¹³. Przypomnijmy, że wedle Akwinaty idea jako stworzenie „będące w trakcie” stwarzania świadczy o tkwiącej w istocie Boga wewnętrznej imitowalności. W związku z tym stworzenie nie poprzedza i nie może poprzedzać myślenia go przez intelekt Boga (nie bytuje w sposób naturalny). Imitowalność przeniknięta jest boską racjonalnością, wyłaniając się wyłącznie w intelekcie Boga. Rozważając zatem relację Boga do stworzeń jako idei i jako rzeczy Henryk uznaje, że „relacje idealne w Bogu, nie mają charakteru realnego, lecz tylko racjonalny, [...] odpowia-

¹¹ Św. Tomasz, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2 corpus. Analogia zachodzi także w przypadku budowniczego: oprócz obecności w jego myśli idei domu ma on świadomość posiadania takiej idei.

¹² Henryk z Gandawy, *Quodl. VIII* q. 8 in corp. (f.313F); wszystkie teksty Henryka z Gandawy są cytowane za: Duns Szkot, *Opera omnia*, ed. Vat., VI, 250n.

¹³ Henryk z Gandawy, *Quodl. VIII* q. 8 in corp. (f.313F) *Rationes imitabilitatum et idearum non sint in Deo secundum actum ex natura rei, secundum se, sed solum ex consideratione divini intellectus.*

dające im relacje od strony stworzeń mogą być nazwane realnymi, gdyż fundują się w samych istotach rzeczy”¹⁴. Henryk ponownie wprowadza rozróżnienie dwóch typów relacji: po pierwsze, jest to wewnętrzna relacja Bóg – idea (*respectus idealis*) o charakterze racjonalnym (*relatio rationis*); po drugie, relacja zewnętrzna rzecz stworzona – Bóg o charakterze realnym (*relatio realis*). Doktryna Henryka, zdająca się powtarzać rozwiązania Akwinaty, w samych szczegółach napotyka znaczne trudności. Henryk zdaje się kłaść zdecydowanie większy nacisk na sam proces wyłonienia się wielości czy inności w myśli Boga, poszukując dla niej odpowiednich wyjaśnień (zamiast tradycyjnego opartego na Objawieniu i teologii trynitarnego wyjaśnienia). Jeśli intelekt w Bogu posiada racje imitowalności (*rationes imitabilitatis*) jego istoty, to owe racje spełniają funkcję wytwarzania istot rzeczy stwarzanych. W ten sposób tworzy się relacja racjonalna intelektu boskiego i istot, a wtórnie relacja rzeczowa z rzeczami, które na podstawie tych idei są stworzone. W jaki sposób jednak idea wyłania się w intelekcie Boga i jaką spełnia rolę? Rolę idei opisuje zdanie: „idee raczej są powodem tego, że istoty rzeczy stworzonych są określonymi istotami, a nie odwrotnie”¹⁵. Idea w Bogu wytwarza zatem istotowy charakter istoty, pewną jej wewnętrzną konsystencję, która zostaje przeniesiona do istnienia.

W teorii boskiego poznania Henryk dokonuje także rozróżnienia pomiędzy *objectum primum* i *objectum secundarium*. Dystynkcja ta potwierdza pewną hierarchię poznawania (stwarzania) w Bogu: przedmiotem pierwotnym jest sama boska istota (sytuacja absolutnego solipsyzmu), w przypadku przedmiotu wtórnego pojawia się jakaś inność, coś od Boga odmiennego. „Tak zatem jego istota, poprzez którą poznaje siebie, poznaje także [rzeczy] inne od niego, nie jest niczym innym jak samą imitowalnością, poprzez którą jest imitacją innych [rzeczy], którą nazywamy ideą; jest ona taką racją lub odniesieniem w boskiej istocie, że jest już poznana i stanowi pierwszy przedmiot intelektu”¹⁶. Napotykamy sygnalizowany już problem, który można sformułować w kategoriach pierwotności: chodzi o to, co ostatecznie można nazwać pierwotną matrycą przedmiotowości czy też samym jej warunkiem. Czy przedmioty imitują wtórnie boską istotę, czy też odwrotnie, to boska istota musi respektować pewne „istotne” prawa towarzyszące stwarzaniu (np. logiczne)? Wydaje się, że prócz zawahania i niejasności stanowiska Henryka nie następuje tu jakieś pozytywne wyjaśnienie pro-

¹⁴ *Ibidem*, q. 1 in corp. (f.300B) *respectus ideales in Deo, non reales sed rationales tantum sunt, [...] respectus respondententes eis in creaturis reales sunt, quia [...] fundantur in ipsarum essentialium.*

¹⁵ *Ibidem*, *ideae potius sint ratio quod essentiae creaturae sint essentiae quaedam, quam e converso.*

¹⁶ Henryk z Gandawy, *Quodl. IX*, q. 2 in corp. (f.344 Y–Z) *Sic autem sua essentia, qua cognoscit se, cognoscit alia a se, nihil aliud est quam imitabilitas qua ab aliis imitetur, quam vocamus ideam, quae est talis ratio sive respectus in divina essentia [...] ut est iam cognita et obiectum primum intellectus divini.*

blemu. Idea jest samą imitowalnością istoty, dzięki której konstytuują się przedmioty myślenia. Pozostaje sprawa opisu tej konstytucji, inaczej, podanie odpowiedzi na pytanie, jaką relacją intelekt boski utrzymuje z przedmiotami własnej myśli: czy w pełni je wytwarza czy stoi przed koniecznością dostosowania się do ich warunków?

Jakich korzyści dostarcza nam analiza Henrykowej teorii boskich idei? Po pierwsze, koncepcja Henryka z Gandawy jest znaczącym przykładem tego, że idee są opisywane jako przedmioty lub ich warunki. Znaczy to, że w obrębie myśli średniowiecznej (w szczególności jej późnej fazy), teoria poznania przedmiotowego mieści się źródłowo w ramach teorii idei w Bogu. Poznanie boskie byłoby w tym przypadku wzorem poznania przedmiotowego. Po drugie, dzięki niejasności swego wykładu, Henryk z Gandawy przygotowuje pole dla sprzeciwu Dunsza Szkota, który będzie dla nas w pewnym stopniu decydujący. Stanowisko Szkota nie może być odczytane przede wszystkim jako dyskusja ze św. Tomaszem, ale staje się czytelne w ramach rekonstrukcji dialogu ze swoim bezpośrednim mistrzem – Henrykiem. Interesować nas będzie sposób, w jaki Duns Szkot podejmuje tezę określającą boskie poznanie jako poznanie przedmiotowe. Suponujemy zatem, że teoria przedmiotowości Dunsza Szkota wpisuje się w krąg problemów i terminów Henrykowych. Następnie, słabość rozwiązania Henryka antycypuje sytuację Suarezjańską, w której to intelekt boski zdaje się być już wyraźnie podporządkowany logicznym prawom. Czy echo zawahania i nieczytelności Henrykowego rozwiązania dają się w dużym stopniu odczytać w filozofii ostatniego z wielkich scholastyków, Suareza?

Stanowisko Dunsza Szkota

Duns Szkot zapytuje o charakter relacji poznawczej zachodzącej pomiędzy Bogiem a stworzeniami, wykluczając dwa rozwiązania. Po pierwsze, odrzuca on stanowisko Bonawentury, który zdaje się ją myśleć jako relację realną (*relatio realis*), po drugie, teorię Henryka z Gandawy, który przypisuje relacji charakter racjonalny (*relatio rationis*). Zdaniem Szkota, w obydwu przypadkach zachodziłaby taka sytuacja myślenia przez Boga stworzeń, której nie dałoby się odróżnić od jej ludzkich odpowiedników. Szkot poświęca szczególną uwagę teorii Henryka, stawiając mu pytanie: jeżeli Bóg poznaje stworzenia w sposób wyraźny ze względu na pewną rację, to czy ta racja staje się czymś, do czego Bóg musi się dostosować? Rozwijając taką hipotezę, należałoby stwierdzić, że „te racje poznawcze są poznawane przez boski intelekt dzięki samym przedmiotom, do których odsyłają”¹⁷. Dla Szkota takie rozwiązanie zdaje się poniżać (*vilificare*) boski intelekt¹⁸.

¹⁷ Duns Szkot, *Ordinatio* d. 35, n. 15, ed. Vat., VI, s. 250, *istae rationes cognoscendi cognoscuntur ab intellectu divino per ipsa objecta ad quae sunt*.

¹⁸ Por. *Ordinatio* d. 35, n. 15, ed. Vat., VI, 250.

Szkot odrzuca także relację realną, jaka zachodziłaby według Bonawentury pomiędzy Bogiem a ideami rzeczy stworzonych, czyli ich wzorami (*exemplar*) ze względu na to, że takie idee byłyby wieczne, a zatem nie potrzebowałyby być przez niego stwarzane. Tu także intelekt Boga musiałby raczej dostosowywać się do ich realności, a nie odwrotnie.

Następnie Szkot przechodzi do rozpatrzenia oddającej dystans idei i rzeczy słynnej dystynkcji *esse essentiae – esse existentiae*. Zauważa, że w intelekcie Boga nie może być rozdwojenia w relacji do stworzeń, stąd Bóg myśli stworzenia, posługując się myśleniem przedmiotowym *par excellence* (w odróżnieniu od intelektu stworzonego), w ramach którego stworzenia są ujmowane jako posiadające zarówno istotę, jak i istnienie (co nie jest i nie może być w pełni udziałem intelektu człowieka skazanego na esencjalizm poznawczy). Zarazem tylko ta właściwość poznania ukazuje brak tożsamości stworzeń z istotą Boga. Szkot zarysowuje zatem trzeci typ relacji, relacji przedmiotowej typu absolutnego. W odróżnieniu od dwóch poprzednich (*rationalis, realis*) nie polega ona na wzajemności, ale na niesymetrycznym stosunku dwóch terminów: absolutnego i relatywnego¹⁹. Relacja ma charakter absolutny, ponieważ nadrzędny termin główny, jakim jest intelekt Boga, staje się miarą dla tego, co jest przed nim miotane (*objectum*): „boskie poznanie jest w sposób absolutny miarą wszystkich innych [rzeczy] przez niego poznanych, które ściśle odnoszą się do boskiego poznania, a ono dokonuje samej relacji pod pojęciem absolutnym”²⁰; terminem wtórnym, a zarazem kresem relacji jest przedmiot, który zachowuje cechy absolutności: jest on poznany w sposób istotowy, zachodzi zatem „doskonała, realna tożsamość intelektu [boskiego] z istotą przedmiotu [myślanego]”²¹. W ramach tej tożsamości pierwszym z przedmiotów myślanych przez Boga jest on sam (*objectum primum*), jego istota w doskonałej tożsamości ze sobą, dopiero wtórnie (*objectum secundum*) przedmiotowość konstytuuje się jako świat rzeczy skończonych. Wyższość przedmiotowego poznania boskiego nad poznaniem ludzkim wyraża się tym, że boska wiedza nie jest przypadkowa (niemożliwa jest sytuacja pomyłki polegającej na niewłaściwym pomyśleniu przedmiotu, który nie mógłby zaistnieć), jest wieczna (nawet o zdarzeniach przygodnych zachodzących w czasie) i nie abstrahuje od istnienia, a przeciwnie, w ramach intencjonalnej korelacji czyni istniejącym to, co myśli. Nieskończoność Boga wyraża się właśnie tym, że to on jest rodzajem racji ze względu na którą myśli nieskończenie wiele rzeczy aktualnych i możliwych bez relacji rzeczowej ani relacji opartej na racji²².

¹⁹ Por. Duns Szkot, *Ordinatio* d. 35, n. 27–28.

²⁰ Duns Szkot, *Ordinatio* d. 35, n. 27, ed. Vat., VI, 256. *intellectio divina simpliciter sit mensura omnium aliorum a se intellectorum, cognitur quod alia praecise referentur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem ipsam sub ratione mere absoluti.*

²¹ Duns Szkot, *Ordinatio* d. 35, n. 27, ed. Vat., VI, 256.

²² Por. Duns Szkot, *Ordinatio* d. 35, n. 16, ed. Vat., VI, 251.

Radykalna różnica wyraża się również w terminach aktywności i bierności. O ile intelekt Boga jest jednym prostym aktem ujmowania, a zarazem wytwarzania przedmiotu, o tyle „nasz intelekt w trakcie odbioru postaci jest bierny, choć odebrana postać nie jest dla niego formą działania, lecz obydwie [postać i intelekt] są przyczynami częściowymi, tworząc jedną przyczynę całościową”²³. Zatem warunkiem aktywności ludzkiego intelektu jest uprzedni odbiór, recepcja *species* (chodzi w tym wypadku o obecność rzeczy w zmyśle). W ten sposób można mówić o dwóch porównywalnych, choć niesprowadzalnych do siebie intencjach: pierwszej, która jest aktywnością Boga wytwarzającego przedmioty-rzeczy, i drugiej, której punktem wyjścia jest odbiór postaci intelektualnej, zrozumienie tego, co ukazuje się w zmyśle. Co warto zauważyć, w obydwu przypadkach Szkot mówi także o przyczynowości, z tą różnicą, że Bóg może zostać nazwany wprost *causa totalis obiecti*, podczas gdy całość przyczynowości ludzkiej rozpada się na dwa etapy: recepcji *species* i działania właściwego intelektowi.

Porównanie boskiego i ludzkiego poznawania może wydawać się proste: odwołując się do podstawowej dla Szkota zasady jednoznaczności można stwierdzić, że obydwie poznania dokonują się na sposób przedmiotowy. Czy stanowisko Szkota należałoby zatem określić jako nie respektujące transcendencji Boga? Szkot z pewnością umieszcza doktrynę jednoznaczności bytu w centrum swojej filozofii, pozostaje jednak konieczność należytej jej interpretacji. Filozofia Szkota wychodząc od pierwotnie danej i uchwyconej w ten sposób jednoznaczności bytu, uzyskuje podstawę do wtórnego różnicowania dysjunktywnego (np. ukazania się różnicy *infinitum – finitum* i innych *passiones disjunctae*). Podobnie należy rozumieć doktrynę intelektów: dopiero na gruncie ich jednoznaczności, którą zasadnie nazwiemy intencjonalną, można właściwie ukazać ich całkowitą różnicę.

Implikacje teologiczne teorii przedmiotu w *Regulach*

Powróćmy tymczasem do kartezyjańskiego tekstu *Regul.* Choć uznaliśmy, że w kontekście teorii przedmiotu *Mathesis* dzieło to eliminuje ze swych rozważań tematykę teologiczną, to jednak możemy rozważyć, czy dają się w niej odnaleźć strukturalne lub pojęciowe punkty wspólne z doktrynami średniowiecznymi.

a. Relacja absolutna – porównanie z Dunsem Szkotem

Bytowość Kartezyjańskiego *obiecti* można określić jako całkowicie względną wobec myślącego podmiotu; *obiectum* posiada swój byt *secundum quid*, będąc

²³ Duns Szkot, *Lectura I*, d. 35, n.34, ed. Vat., XVII, s. 456. *Intellectus noster quantum ad primam receptionem speciei est passivus, sed [...] species recepta non est sibi forma agendi, sed utrumque est causa partialis et faciunt unam causam totalem.*

w pełni uzależniony od swojego źródła. Czy w takim wypadku kartezjańska doktryna może zostać porównana z relacją absolutną Duns Szkota? Na częściową odpowiedź pozwoli nam fragment z *Reguły I*: „Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza różnorodność niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca; nie ma więc potrzeby niewolić umysłu jakimiś granicami”²⁴. Instancja podmiotowa, zwana przez Descartes’a *bona mens* (czy inaczej *humana sapientia*) pozostaje *una et eadem* wobec zmieniających się przedmiotów, staje się zatem ich warunkiem możliwości. Czy jednak można mówić tu o absolutnym czy nawet boskim charakterze takiego podmiotu? Dwa powody uprawniałyby do podania odpowiedzi twierdzącej: po pierwsze, *bona mens* staje się stabilną i niezmienną podstawą poznawczą wytwarzającą nieograniczoną ilość przedmiotów; po drugie, Descartes nieprzypadkowo używa metafory słońca, która w tradycji filozoficznej od czasów Platona zarezerwowana była tylko dla poznania boskiego.

b. Nowe rozumienie relacji absolutnej

Oprócz analogicznej struktury poznawania spotykamy w tekście *Reguł* nowy sposób opisu relacji absolutnej. W *Regule VI*, poszukując warunków do ustanowienia decydującego dla ukonstytuowania się przedmiotu porządku (*ordo*), Descartes twierdzi, iż należy tworzyć szeregi powiązanych ze sobą przedmiotów, poczynawszy od terminu najprostszego o najwyższym stopniu pewności. Taka operacja szeregowania stanowi dla autora *Reguł* właściwe *ars secretum* pracy naszego umysłu. „Wszystkie przedmioty dadzą się ułożyć w pewne szeregi, wprowadzie nie według tego, o ile odnoszą się one do pewnego rodzaju bytu – w ten właśnie sposób filozofowie podzielili je na swoje kategorie – ale o ile można poznać jedne z drugich”²⁵. W operacji uporządkowania w szereg, nie chodzi o sprawadzenie do jakiegoś bytowego rodzaju, albo do recepcji i rozpoznania odpowiedniej *species* (Duns Szkot), ale czynność ta ma charakter zarazem arbitralny i weryfikowalny. Termin najprostszy staje się absolutnym, o ile dostarczając najwyższej pewności właśnie poczynawszy od niego daje się wyprowadzić poznawalność innych terminów w szeregu. Warunkiem konstrukcji przedmiotu jest uchwylenie jakiegoś (do pewnego stopnia dowolnego) porządku lub miary. Taki porzą-

²⁴ Descartes, *op. cit.*, s. 15; AT X, 360, 7–13. *Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere.*

²⁵ Descartes, *op. cit.*, s. 29; AT X, 381, 9–13. *Monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquos genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt.*

dek jest możliwy właśnie poprzez relację terminów absolutnego i relatywnego. Można zauważyć, że choć relacja ta już jest relatywna wobec podmiotu, który ją wywołuje, to jednocześnie pozwala ona na kontrolę oraz utrzymanie warunków przedmiotowości nawet w sytuacji, w której ograniczony podmiot ustaje w swym napięciu uwagi, w sytuacji, gdy pewność, oczywistość uchwyconego terminu absolutnego (a wraz z nim całego szeregu) nie mogą zostać zachowane. Raz ukonstytuowana relacja byłaby zatem powtarzalna i przekazywalna niezależnie od będącego u jej podstaw podmiotu myślącego.

Co zatem Descartes zalicza do terminów absolutnych? „Absolutnym nazywam to wszystko, co zawiera w sobie naturę czystą i prostą, która jest przedmiotem zagadnienia, na przykład to wszystko, co rozpatruje się jako niezależne, przyczynę, pojedyncze, powszechne, jedno, równe, podobne, proste lub inne tego rodzaju”²⁶. Można stwierdzić, że Descartes jako pierwszy odkrywa i opisuje sferę transcendentalną czystych pojęć, będących z jednej strony całkowicie zależnymi od podmiotu, który je wytwarza, stanowiąc jednak pewne stałe wykraczające poza bezpośrednie podmiotowe ograniczenia. *Bona mens* znajduje w swym wyposażeniu pojęcia (zwane przez Descartesa *natura pura et simplex*) konieczne do konstytuowania przedmiotu *Mathesis*. Raz ustanowiona teoria, model, prawo, obowiązuje niezależnie od tego, czy kolejne podmioty są w stanie uchwycić w interobiektywnej przestrzeni ich oczywistość. W ten sposób możemy ponownie zobaczyć sytuację względnej niezależności pewnych pojęć absolutnych (zwanym w średniowieczu ideami, do tego nazewnictwa powróci także Descartes w *Medytacjach o pierwszej filozofii*). Descartes usuwa zatem z rozważań teorię przedmiotowości boskiej, choć jej podstawowe struktury obowiązują wciąż w odniesieniu do *ego*. Nie chodzi jednak o prymitywne ogłoszenie człowieka bogiem, ale w radykalnym poszanowaniu transcendencji Boga (aż do zupełnego odsunięcia i eliminacji), autor *Reguł* poszukuje możliwości absolutnej relacji przedmiotowej w przypadku człowieka²⁷. Udaje się to paradoksalnie poprzez uznanie i dostrzeżenie własnej skończoności, która w tym wypadku jest skończonym, ograniczonym polem działania absolutnego, jakim jest ustanowienie nauki pewnej i oczywistej.

²⁶ Descartes, *op. cit.*, s. 29; AT X, 381, 23–26. *Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio: ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, aequale, simile, rectum, vel alia huiusmodi.*

²⁷ Stosunek *ego* do Boga można za J.-L. Marionem nazwać ambiwalentnym, bowiem daleko idące poszanowanie transcendencji ma zawsze swoją drugą stronę: pozwala na większą niezależność samego podmiotu, a ostatecznie imitację boskości w ograniczonym zakresie.

Teoria przedmiotu w myśli Boga według Suareza

Czy naprawdę dokonuje się filozoficzny dialog Descartesesa z badanymi przez nas powyżej autorami, w szczególności z myślą Dunska Szkota? Jest on możliwy, a zarazem utrudniony poprzez przekaz, jakiego dostarczył Kartezjuszowi Suarez w swoich *Disputationes metaphysicae*. W *Dyspucie XXXI* rozważa on dość szeroko kwestię statusu przedmiotu w myśli Boga. Sekcja II stawia następujące pytanie: „czym jest istota stworzenia przed wytworzeniem jej przez Boga?”²⁸. Już na poziomie tego pytania można wskazać na decyzje oddzielające go od myśli Szkota. Zwróćmy uwagę na wyrażenie *essentia creaturae*. Zdaniem Szkota, charakterystyką boskiego intelektu, w szczególności jego prostoty, jest to, że myśli on stworzenia jako istniejące istoty; to co w przypadku ludzkiego intelektu niemożliwe (doznajemy istnienia, do istoty docieramy poprzez intelektualną abstrakcję), to Bóg osiąga w ramach jednego prostego aktu. Suarez powraca zatem do doktryny Henryka z Gandawy, który taką dystynkcję wprowadził i stosował. Należy zatem podkreślić, że już od początku nastąpiło rozminięcie się z oryginalną myślą Szkota: rozważając status przedmiotów w myśli Boga, Suarez zakłada, że są to jedynie ich istoty, które mają zostać wtórnie zaktualizowane (lub ewentualnie pozostać *in potentia*). „Istota nie jest rzeczą, lecz w ogóle jest niczym”²⁹. Suarez sięga do konfliktu pomiędzy szkołą tomistów a szkotystów. Ci pierwsi zarzucili Szkotowi wprowadzenie do filozofii nowego typu bytu (a co za tym idzie sposobu bycia) – bytu obiektywnego (*esse obiectivum*), który ich zdaniem byłby czymś oddzielnym od bytu boskiego, a w konsekwencji, w jakiś sposób by go determinował. Suarez broni Szkota twierdząc, że relacja ufundowana w tym *modus essendi* nie jest relacją rzeczową (*relatio realis*), a jest relacją racji (*relatio rationis*). Lektura Suareza jest po raz kolejny niedokładna, bowiem, jak pamiętamy, Szkot wprowadzał w dyskusji z Henrykiem trzeci typ relacji, którą nazwał absolutną. Stąd wypływa następny błąd: istota rzeczy stworzonej (nie) jest niczym (realnym), a w tej nicości (jest?) czymś co w niczym nie determinuje wolnej mocy stwórczej do stwarzania. W tym miejscu dostrzegamy konsekwencję wynikającą z rozbicia *esse essentiae* i *esse existentiae*: boska determinacja dotyczy powołania do istnienia, a zatem nie dotyczy wprost samej istoty, której zapewnia tym samym swoistą niezależność. Powołując się na autorytet Capreolusa Suarez stwierdza co prawda, że nie istnieje nic, co byłoby wytworzone przed boskim stwarzaniem: „ze strony stworzeń mówi o pewnej zdolności, czy raczej nie-sprzeczności, która w takim bycie zostaje wytworzona przez Boga”³⁰, pozostaje jednak pytanie

²⁸ Suarez, *Disputationes metafisicas*, XXXI, 5, 21, *quis sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatetur?*

²⁹ *Ibidem*, *Essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil.*

³⁰ Suarez, *Disputationes metafisicas*, XXXI, 5, 23. *ex parte creaturae dicat quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatetur.*

o to, co dokładnie zdaniem Suareza jest przedmiotem stwarzania. Wyjaśnienie przychodzi w kolejnych zdaniach tekstu, bowiem autor *Dysput* zastanawia się, w czym przedmiot w myśli Boga różni się od rzeczy jedynie wymyślonych (*res fictae*), do których możemy z pewnością zaliczyć chimerę. Różnica tkwi w istocie pomyślanego obiektu: te, które zostają stworzone, są istotami realnymi (*essentia realis*), ich podstawowym atrybutem jest niesprzeczność. Jaka jest zatem geneza istoty realnej? Chociaż *essentia realis* rzeczy stworzonej bytuje pod wpływem stwarzającej przyczyny – nie *per potentiam intrinsecam*, lecz poprzez możliwość wobec niej zewnętrzną (*potentia extrinseca*) – to jej powstanie od strony warunku niesprzeczności pozostaje niejasne.

Suarez niewątpliwie kontynuuje długą tradycję myśli chrześcijańskiej, w której Bóg jest przede wszystkim rozumiany jako Stwórca, wyraźnie jednak widać owo zawahanie, o którym wspominaliśmy już przy okazji omawiania tekstów Henryka z Gandawy: owszem, Bóg jest stwórcą, jednak czy swoją stwórczą mocą jest on zmuszony do działania w obrębie niesprzecznej możliwości? W takim wypadku Bóg musiałby zatem we własnej osobie podporządkować się prawom logicznym. Szczególna słabość tego powracającego rozwiązania polega na tym, że atrybucja nicości wobec bycia obiektywnego (niesprzecznego) uprawnia i umożliwia jej względną niezależność wobec Absolutu. „Bycie nazywane byciem istoty, przed boskim sprawieniem czy stworzeniem, jest jedynie możliwym byciem obiektywnym, poprzez zewnętrzną denominację z mocy Boga, a od strony stwarzalnej istoty poprzez niesprzeczność”³¹. Suarez usiłuje pogodzić to, czego pogodzić się nie da: bycie obiektywne samo z siebie, które poprzez swój niesprzeczny charakter wymaga od podmiotu poddania się jego warunkom; działanie podmiotu ograniczałoby się jedynie do przeniesienia z możliwości do aktualności.

Sprzeciw Kartezjusza

Podobnie jak Szkot modyfikuje teorię Henryka, tak Descartes w swych czterech listach do Mersenne’a z 1630 roku formułuje tzw. teorię stworzenia prawd wiecznych³², odcinając się całkowicie od myśli Suareza i jej podobnych³³. Descartes porównuje ją z grecką idolatrią, która, jak można rozumieć, jest niedopuszczalna na poziomie świadomości chrześcijańskiej. „Lecz nie omieszkam poruszyć w mojej *Fizyce* wielu zagadnień metafizycznych, a szczególnie tego: że prawdy matematyczne, które nazywasz wiecznymi, zostały przez Boga ustano-

³¹ Suarez, *Disputationes metafisicas*, XXXI, 5, 24. *Esse quod appellant essentiae, ante effectiorem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum, seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis.*

³² Termin ten pochodzi od Mersenne’a, dla Kartezjusza prawdy te mają charakter absolutny («wieczny»), choć zarazem względny, biorąc pod uwagę ich charakter stworzony.

wione i całkowicie od niego zależą, tak jak pozostałe stworzenia. Twierdząc, że prawdy te są od niego niezależne, mówimy o Bogu jakby był jakimś Jupiterem albo Saturnem i podlegał Styksowi oraz Przeznaczeniu³⁴. Descartes dostrzega absurd wyspecjalizowanej teologii, która traci z pola widzenia najprostsze, fundamentalne prawdy wiary dotyczące stworzenia³⁵. W kolejnym liście Descartes staje się bardziej radykalny: „Co się tyczy prawd wiecznych, powiadam raz jeszcze, że *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*³⁶. Gdyby ludzie rozumieli właściwie sens własnych słów, nigdy nie mogliby bez bluźnierstwa powiedzieć, że prawda czegoś, co Bóg poznaje wyprzedza to poznanie³⁷. Suarezjańskie tezy otrzymują miano bluźnierczych, albo – mówiąc łagodniej – są one nimi w sposób nieświadomy. Tym ostrzej wypada ocena teologów, którzy jako specjaliści są w stanie popełnić taki błąd. Takie zarzuty są jednak w filozofii ryzykowne, bo językiem autorytetu religijnego (oskarżenie o bluźnierstwo) sugerują, że samemu tego błędu się nie popełni³⁸.

Prawdy wieczne wszelkiego typu (nie tylko matematyczne, ale także logiczne czy etyczne) są zatem całkowicie zależne od Boga. Wobec tej tezy Mersenne ponawia pytanie, które tym razem kieruje się na kwestię sposobu przyczynowania, tym samym prowokując Descartes'a do wzięcia udziału w tradycyjnej dyskusji scholastycznej. W kolejnym liście filozof odpowiada: „Zapytujesz, *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?* Odpowiem ci, że *in eodem genere causae*, przez jaki stworzył wszystko, czyli *ut efficiens et totalis causa*³⁹. W ten sposób Kartezjusz zamyka wielowiekową dyskusję o sposobie poznawa-

³³ Zasadniczo chodzi tu o błąd metafizyczny, a nie o wskazanie określonych osób. Tym niemniej opis wskazuje z dużym prawdopodobieństwem, że chodzi tu o Suareza lub o niezidentyfikowanego ucznia zainspirowanego treścią *Dysputacji metafizycznych*, których tezę zawęzają do prawd matematycznych. Dowodzi tego J.-L. Marion w *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 3, Paris, 1981.

³⁴ AT I, 145, 5–13, tłum. S. Cichowicz, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa, 1989, s. 184.

³⁵ Nasuwa się uwaga, że nieprzypadkowo Suarez w *Dysputach metafizycznych* prócz argumentacji racjonalnej wielokrotnie upewnia czytelnika o tym, że dana teza jest zgodna z ortodoksją wiary.

³⁶ Listy Descartes'a do Mersenne'a z 1630 zostały napisane w jęz. francuskim, przy czym niektóre sformułowania lub nawet zdania dla zaakcentowania ich wagi Kartezjusz pisze po łacinie. Polski tłumacz zachował łacińskie wtrącenia tłumacząc je w przypisach, co również czynię: „...są one prawdziwe czy możliwe tylko dlatego, że Bóg poznaje je jako prawdziwe czy możliwe, nie zaś na odwrót, że są one poznane przez Boga jako prawdziwe niby niezależnie”.

³⁷ AT I, 149, 21–27; w: *Kartezjusz*, s. 186.

³⁸ U Descartesa można odnaleźć podobny problem na przykładzie późniejszego określenia Boga jako *causa sui*. W interpretacji Heideggera w tym pojęciu następuje całkowite poddanie Boga filozofii zasadzie racji dostatecznej.

³⁹ „przez jaki rodzaj przyczynowości Bóg ustanowił prawdy wieczne”, „przez ten sam rodzaj przyczynowości”, „jako przyczyna sprawcza i całkowita”. AT I, 151, 1 – 152, 2; tł. S. Cichowicz w: *Kartezjusz*, s. 187

nia przez Boga prawd wiecznych (idei) i rodzaju utrzymywanej z nimi zależności. Dla niego bowiem wystarczające jest samo stwierdzenie zachodzenia relacji przyczynowej. Totalność przyczyny sprawczej odpowiada jej niepoznawalności (od strony skutków): Bóg jest „niepojmowalną mocą” (*potentia incomprehensibilis*), a stąd „przyczyną całkowitą” (*causa totalis*) bez konieczności jej dalszego określania. Jedyным utrzymanym atrybutem przyczynowości pozostaje sprawczość, ponieważ tylko ona weryfikuje się poprzez skutki, bez konieczności dokonywania próby wnikięcia w rzeczywistość przekraczającą ludzkie możliwości poznawcze.

Jakie różnice zarysowują się pomiędzy protestem Duns Szkota przeciwko Henrykowi a wystąpieniem Descartes’a przeciwko Suarezowi? O ile Duns Szkot stwierdza, że Bóg jest wprost stwórcą wszystkiego nie myśląc oddzielnie istoty i istnienia, to Descartes analogicznie – nawiązując do tradycyjnych terminów *esse essentiae* i *esse existentiae* – mówi, że „jest on Autorem zarówno istoty, jak i istnienia stworzeń, a ta istota nie jest niczym innym od prawd wiecznych, co do których wcale nie uważam, by one emanowały z Boga, tak jak promienie słoneczne”⁴⁰. Po dokonanych przez nas lekturach wiemy, że miejscem takiej emanacji stworzonych prawd wiecznych jest u Kartezjusza *humana sapientia*, czyli *ego* konstruuje przedmioty. Obydwaj myślą zatem Boga jako *causa totalis* z taką różnicą, że Descartes radykalizuje pod względem poznawczym dystans przyczynowy względem stworzeń.

Kartezjańska doktryna listów z 1630 roku dopełnia się w krótkim rozumowaniu: „lecz wiem, że Bóg jest Autorem wszystkich rzeczy oraz że te prawdy są czymś, a w konsekwencji, że on jest ich Autorem”⁴¹. Z pewnością termin średni „te prawdy są czymś” jest tu najbardziej kontrowersyjny. Chodzi bowiem o „coś” sprawionego, wytworzonego jako skutek, co zostaje przez podmiot odkryte jako pewna *data*, jako „idea wrodzona”⁴². Do czasów Descartes’a twierdzenie takie raczej nie było brane pod uwagę: poprzez nadanie prawdom wiecznym statusu rzeczy (a nie nicości) staje się możliwe rozszerzenie zakresu zasady przyczynowości sprawczej. Ze względu na to, że określanie tej przyczynowości może być dokonywane jedynie z poziomu skutków, oraz że ma ono z konieczności charakter nieadekwatny, Kartezjusz dopuszcza pewną terminologiczną różnorodność, choć wyraźnie widać, że jemu samemu najlepiej odpowiada uznanie Boga za przyczynę całościową (*causa totalis*). „Pytasz, co Bóg uczynił, ażeby owe prawdy wytworzyć. Twierdzę, iż *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, albo (jeżeli termin *creavit* odnosisz tylko do istnienia rzeczy) *illas disposuit et fecit*. Albowiem w Bogu jest tą samą rzeczą chcieć, rozumieć i stwarzać, tak iż jedno nie poprzedza tu zgoła drugiego, *ne*

⁴⁰ AT I, 152, 2–6, w: *Kartezjusz*, s. 187.

⁴¹ AT I, 152, 7–9, w: *Kartezjusz*, s. 187.

⁴² Termin *idea innata* został wprowadzony dopiero w *Medytacjach o pierwszej filozofii*.

quidem ratione”⁴³. Doskonała jedność Boga jest jednością wszystkich jego władz, co z kolei prowadzi do koncepcji jednej przyczyny stwarzającej niezależnie od tego, czy wyróżnimy kilka typów jego działania (*creatio, dispositio, factio*), które całościowo możemy zaliczyć do przyczynowania. Kartezjańskie rozwiązanie zdecydowanie zrywa z próbami racjonalnego opisu istoty Boga kierując się jedynie na to, co możemy o Bogu powiedzieć na podstawie skutków (czy raczej jednego, uprzywilejowanego skutku, jakim jest *ego* wraz z całym aparatem wiecznych praw myśli).

Zakończenie

Wczesny Descartes dokonuje radykalnego usunięcia z rozważań filozoficznych problemu poznania boskiego. Rekonstrukcja wielowiekowej tradycji średniowiecznej ukazała, że daleko idąca racjonalizacja opisu boskiego poznania prowadzi nieuchronnie do groźnej aporii dotyczącej statusu idei-przedmiotu w boskim intelekcie. Zwolennikiem uproszczenia na gruncie metafizyki był Duns Szkot, który dość zdecydowanie porzucił dziedziczony od Platona problem wzorów idei na rzecz wolnego, absolutnego i rozumnego przyczynowania o dominującym charakterze sprawczym. Zgodnie z dystynkcją wprowadzoną przez św. Tomasza, oprócz zagadnienia samych wzorów-rzeczy pojawia się oddzielny problem statusu ogólnych praw rozumnego stwarzania. W obliczu niejasności otwierających możliwość poddania Boga takim prawom (przede wszystkim zasadzie niesprzeczności), Descartes jako pierwszy umieszcza tzw. prawdy wieczne w dystansie przyczynowym uznając później za „wrodzone” wyposażenie *ego*. W ten sposób uzyskujemy jasność co do ewentualnej skończoności lub nieskończoności nowego podmiotu. Jak pokazał Kartezjusz w *Regułach*, samo konstytuowanie przedmiotów *Mathesis* ma zasięg nieograniczony, choć sprawująca je władza podmiotowa doświadcza swej skończoności dwojako: po pierwsze, w ograniczeniu trwania oczywistości uporządkowanego szeregu (stąd ważność wskazania na termin absolutny, który odtąd w sposób niezależny kontroluje inne elementy szeregu); po drugie, we wtórności względem prawd wiecznych, które choć wytwarzane przez *mens*, są jednocześnie uprzednio ustanowione (stąd konieczność uznania i dopasowania się do nich). Poszukiwane przez nas związki pomiędzy średniowiecznymi teoriami poznania boskiego a nową teorią przedmiotowości potwierdziły złożoność badanego przełomu myślowego. Choć można mówić o podobieństwach zarówno opisywanych struktur poznawania, jak też używanych pojęć, teoria Descartes’a jest do nich niesprowadzalna. Choć w swej konstrukcji przedmiotu *Mathesis*, podmiot stycznie zdaje się imitować boskie *in-*

⁴³ „Przez to, że chciał je i pojmował odwiecznie, stworzył je”, „ustanowił je i sprawił”, „nawet logicznie”. AT I, 152, 26 – 153, 3; w: *Kartezjusz*, 187–188.

tellectio, to jednak natychmiast uświadamia on sobie i opisuje własne ograniczenia. Pamiętać należy, że nie jest to ostatnie słowo Descartes'a, który kwestie z pogranicza epistemologii i teologii podejmie z nowymi siłami począwszy od *Medytacji o pierwszej filozofii*, centralnym zagadnieniem stanie się jednak nie tyle autonomiczny podmiot, co raczej idea nieskończoności.

Wojciech Starzyński

Theologic Implications of Descartes' Theory of Object in the Philosophical Turn of The Middle Ages and Modernity

Summary

The article begins with a comparison of Descartes' theory of object with its scholastic predecessors. In Descartes' thought the object is restricted to its human figure, while Augustine, Henry of Ghent and Duns Scotus describe this concept primarily in the horizon of the divine thought. Even if Descartes leaves out the theological meaning of object, its new epistemic subject becomes the ground of the new relation named absolute whose certain features resemble the theological one. However the danger of the ontic univocity which thus appears, is eliminated by Cartesian theory of the eternal truths formulated in 1630 in letters to Mersenne.