



WOJCIECH STARZYŃSKI

## Percepcja i idea: podwójny kierunek kartezjanizmu Twardowskiego

*Perception and Idea: A Double Direction  
of Twardowski's Cartesianism*

**ABSTRACT:** This article is a presentation of the first work of Casimir Twardowski, his doctoral thesis, published in 1892 under the title *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*. His exposition of Cartesianism proceeds in two stages. First, he develops an epistemological analysis of what is perception according to its clarity and its distinction; here *perceptio* seems to be close to the Brentanian notion of *innere Wahrnehmung*. Secondly, Twardowski conducts an analysis of what is idea, as distinct and clear; in this context, Twardowski binds idea with the notion of *Begriff*, and thus he introduces problems of logical representations, and methodology of sciences. In doing so, Twardowski seems to sketch two possible approaches of Cartesianism: a phenomenological one that implements the descriptions of subjectivity as a set of acts, and the logical one that is focused on the problem of the concept.

**KEY WORDS:** Descartes • Twardowski • idea • perception • clarity • distinctness • judgment

**N**a wstępie trzeba zapytać, czy przywołanie osoby Kazimierza Twardowskiego w kontekście studiów nad fenomenologią i jej związków z kartezjanizmem jest uzasadnione. Założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej dał się bowiem poznać ze swojej pełnej rezerwy postawy względem fenomenologii jako takiej – czego dowodzi choćby brak jednoznacznego poparcia dla Romana Ingardena dla jego awansu na Uniwersytecie Lwowskim w 1920 roku – nawet po interwencji Husserla w jego sprawie<sup>1</sup>. Jednak tym, co znacznie wcześniej faktycznie połączyło dwóch filozofów – Husserla i Twardowskiego – były wiedeńskie studia u Franza Brentany w latach osiemdziesiątych

<sup>1</sup> Na temat złożonych relacji między Twardowskim i Ingardenem por. R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, *Dzieje akademickie Romana Witolda Ingardena w świetle korespondencji z Kazimierzem Twardowskim w latach 1914–1937*, [w:] *Korespondencja Romana Witolda Ingardena z Kazimierzem Twardowskim*, red. R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Kęty 2016, s. 7–147.

XIX wieku (mogli oni nawet faktycznie się spotkać w roku akademickim 1885/86). Jednak pięcioletnia różnica wieku, a także inny etap ich karier – jeden był w trakcie redagowania pracy doktorskiej, drugi pracował nad habilitacją – z pewnością nie sprzyjał bliższej znajomości dwóch filozofów. Jak ustalił K. Schuhmann<sup>2</sup>, w bibliotece Husserla znalazła się pierwsza praca Twardowskiego – jego praca doktorska obroniona w 1891 roku, a następnie opublikowana w 1892 pod tytułem *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*<sup>3</sup>. Według Schuhmanna, jest prawdopodobne, że sam Twardowski wysłał Husserlowi kopię swojej książki, przy czym należy pamiętać, że podjęty przez niego temat był współcześnie bardzo eksploatowany. Brentano poświęcił czytaniu *Medytacji o pierwszej filozofii* swoje seminarium w roku akademickim 1888/89, z kolei Husserl poświęcił temu samemu tekstowi swoje dwa seminaria w czasie pobytu w Halle (w semestrze letnim 1892 roku i w semestrze zimowym 1896/97)<sup>4</sup>. W ten sposób daje się wyjaśnić z jednej strony wybór tematu tezy doktorskiej Twardowskiego, a następnie także zainteresowanie Husserla książką młodego Polaka, którą mógł co najmniej uznać za przydatną do celów dydaktycznych. Należy również zauważyć, że w tym okresie zostały opublikowane i stały się przedmiotem debaty inne ważne prace dotyczące Kartezjusza. Przede wszystkim, należy tu wspomnieć *Descartes Erkenntnistheorie* Paula Natorpa, która ukazała się w 1882 roku (będąc komentowana zarówno przez Twardowskiego, jak i Husserla); z innych prac cytowanych w rozprawie Twardowskiego należy odnotować dzieło Bolzana *Wissenschaftslehre* z 1837 roku, a także mniej znane dziś interpretacje Kartezjusza: Antona Kocha *Die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet* opublikowana w Monachium w 1881 roku, a także Petera Knoodta łacińska praca *De Cartesii sententia „cogito ergo sum”* (Breslau, 1845). Decydującym impulsem i inspiracją dla analiz Twardowskiego były jednak bez wątpienia koncepcje Brentana, którego „kartezjanizm” zgodnie z tezą Franco Volpiego był znacznie bardziej obecny w jego motywacjach i filozoficznym programie od jego rzekomego arystotelizmu<sup>5</sup>. *De facto* również można powiedzieć,

<sup>2</sup> K. Schuhmann, *Husserl and Twardowski*, „Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, 1993, 28, s. 41–58.

<sup>3</sup> K. Twardowski, *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, Wien 1892, wyd. pol.: *Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*, przeł. E. Paczkowska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1976, t. 22, s. 317–344.

<sup>4</sup> C. Majolino, *Un inedito del primo Husserl su Cartesio*, „Nouvelles de la Republique des Lettres”, 2003, I–II, s. 181–189.

<sup>5</sup> F. Volpi, *War Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Auffassung der Psychologie als Wissenschaft*, „Brentano Studien” 2, 1989, s. 13–29.

że Twardowski, stawiając pod znakiem zapytania tezy Brentany dotyczące Kartezjusza, przejął od niego sposób czy styl badań, który można określić mianem epistemologiczno-psychologicznego. Jak zauważył Denis Fisette w swoim studium poświęconym kartezjanizmowi Brentany, autor *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* podejmuje i omawia tezy „ojca nowożytności” w kontekście swojej psychologii opisowej, dyskutując z nim tak, jakby był jego współczesnym, unikając zatem podejścia historycznego<sup>6</sup>. Można powiedzieć, że ten sposób dyskusji i analizy filozofii Kartezjusza – zasadniczo ahistoryczny – będzie charakteryzować autorów tu omawianych, a może nawet całe grono przyszłych fenomenologów. Zgodnie z tym podejściem, jeśli istnieje jakiś powód dla podjęcia dyskusji z Kartezjuszem, to jest nim koniec końców to, że – po dokonaniu pewnych koniecznych metodologicznych zabiegów – okazuje się on myślicielem zaskakująco współczesnym.

W przypadku Twardowskiego, wspomniane metodologiczne operacje zostają określone na początku interesującej nas rozprawy. Tym samym, aby zrozumieć, prześledzić, wejść w dyskusję ze stanowiskiem Kartezjusza, należy dokonać rodzaju deteologizacji jego myśli, za którą następuje wyraźna epistemologizacja problematyki. Obie operacje wedle Twardowskiego nie są arbitralne czy przypadkowe, ale mają swoją podstawę i legitymizację w samym tekście Descartesa, a szczególnie w sformułowanej przez niego słynnej *regula generalis*<sup>7</sup>. Zasada ta, która stawia w centrum problem prawdy, sama siebie wyłącza z teologicznego kontekstu i może odtąd być rozważana bez odnoszenia się do jakiegokolwiek teologii, w tym przypadku bez odwoływania się do tezy o boskiej prawdomówności. Czyniąc to, Kartezjusz otwiera i wyznacza pewną tradycję filozoficzną, wedle której trzeba wskazać i zbadać miejsce ujawnienia się prawdy określone przez Kartezjusza mianem *cogito; cogito*, które doświadcza pod postacią przeżyć psychicznych rodzaju autonomii, pozostaje zatem do zbadania i opisanie. Zgodnie z tą wytyczną o charakterze epistemologicznym, Kartezjusz wprowadza następnie parametry jasności i wyraźności, uznając je za istotne parametry prawdziwościowe. Ten

<sup>6</sup> D. Fisette, *Le “cartésianisme” de Franz Brentano et le problème de la conscience*, [w:] *Le Corps et l’esprit: problèmes cartésiens, problèmes contemporains*, red. S. Roux, Paris, Editions des archives contemporaines, 2015, s. 163–208.

<sup>7</sup> Descartes formułuje ją w *Medytacji III: “ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud posse esse verum, quod valde clare et distincte percipio”*, AT VII, 35, 13–15. „Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję”, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 57. Warto dodać, że Twardowski opierając się na klasycznym brzmieniu reguły wskazuje jeszcze na sześć alternatywnych sformułowań, które można odnaleźć w tekstach Descartesa. Por. K. Twardowski, *Idee und Perception*, op. cit., §1, s. 323.

moment stanowi właściwy punkt wyjścia dla pracy Twardowskiego, który stawia sobie za cel wyjaśnienie momentu ujawnienia jasności i wyrażności określonego przez Kartezjusza jako prawda. Początkowy problem, tak jak go Twardowski formułuje, jest następujący: z jednej strony, *regula generalis* w kartezjańskim brzmieniu odnosi się i opiera na percepcji jasnej i wyraźnej jako na warunku prawdy, a z drugiej strony, można wskazać na inne teksty autora *Medytacji*, gdzie i d e e, a nie percepcja są uznane za jasne i wyraźne. Czy w obu przypadkach chodziłoby o to samo zastosowanie *regula generalis*, a więc, czy powinniśmy utożsamić percepcję z ideą? – zapytuje Twardowski. Pierwszym krokiem polskiego filozofa jest zatem określenie statusu jasności i wyrażności w kontekście percepcji jakiegoś przedmiotu lub idei, ale również rozważenie statusu sądu, biorąc pod uwagę stanowisko Descartesa, który twierdzi, że dla ujawnienia się prawdy percepcja jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym: o prawdzie możemy mówić dopiero w kontekście wydanego sądu.

Przejdźmy do rekonstrukcji głównych punktów analizy Twardowskiego. Jak już wspomniałem, kartezjańska „droga” Twardowskiego rozpoczyna się od momentu sformułowania przez Descartesa *regula generalis* jako definicji prawdy. Dla Twardowskiego, definicję „wszystko, co postrzegam jasno i wyraźnie jest prawdą” należy zestawić z *cogito ergo sum* jako miejscem jej zastosowania. Aby zatem dotrzeć do prawdy, trzeba posiadać *clara et distincta perceptio*, która dokonuje się w obrębie *cogito*. Problem postawiony przez Twardowskiego sprowadza się do tego, czy przyznając jasności i wyrażności percepcji status kryterium prawdy, taka kwalifikacja odnosi się również do idei, której jasność i wyrażność jest także przez Descartesa wzmiankowana. Czy ostatecznie powinno się utożsamiać *perceptio clara distincta* z *idea clara et distincta*? W poszukiwaniu możliwych odpowiedzi wśród siebie współczesnych komentatorów, Twardowski zauważa, że dwoistość jasności i wyrażności pozostaje albo całkowicie niezauważona (Koch, Natorp) albo dwa terminy zostają utożsamione (Bolzano, Knoodt). Tymczasem Twardowski powołując się tym razem na autorytet Antoine’a Arnaulda stwierdza, że należy odróżnić percepcję od idei, a następnie podjąć się głębszego zbadania i krytycznego opisu takiego rozróżnienia<sup>8</sup>. Powtórzmy, że formułując *regula generalis*, Kartezjusz w interpretacji Twardowskiego stawia w centrum swojej filozofii nie tylko problem prawdy proponując jego epistemologiczne rozwiązanie, ale również łączy go z podmiotowością Ja jako miejscem jego sprawowania. Twardowski definiuje kartezjańskie Ja następująco: „Dieses ‚Ich‘ ist ein ‚cogitare‘ (im allerweitesten als der Sinne

<sup>8</sup> A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, red. D. Moreau, Paris, Vrin, 2011.

der Inbegriff psychischen Phaenomene)<sup>9</sup>). Tym samym, trzeba zauważyć, że Twardowski dystansuje się do klasycznego zarzutu błędnego koła rzekomo popełnionego przez Kartezjusza, stwierdzając, że poprzez wprowadzenie reguły podtrzymuje on autonomię *cogito*, które należy rozumieć jako całość faktów psychicznych, tak jak rozumiał to Brentano. Z kolei kwestia Boga i jego prawdziwości wkraczałaby u Kartezjusza wraz z problematyką pamięci, co tym samym wykraczałoby poza zakres określone przez Twardowskiego ramy.

Aby scharakteryzować, czym jest percepcja w rozumieniu Kartezjusza, Twardowski wychodzi od rozróżnienia pomiędzy *perceptio sensu* i *perceptio ab intellectu*<sup>10</sup>, jakie znajdujemy w *Odpowiedziach na zarzuty drugie*, przypominając, że dla Kartezjusza tylko percepcja drugiego rodzaju może być rozpatrywana w kontekście prawdy. To, że dla Kartezjusza warunkiem prawdziwości jest nie tylko jasność, ale także wyraźność, domaga się dwóch uwag. Po pierwsze, że dwa wyróżnione parametry prawdziwej percepcji nie są sobie równe, ponieważ wyraźność zakłada już z góry jakąś jasność, a nie odwrotnie. Po drugie, należy zauważyć, że percepcja zostaje wprowadzona jako warunek konieczny prawdy, ale nie jest warunkiem wystarczającym, ponieważ prawda musi zostać wyrażona w sądzie, co dla Kartezjusza wiąże się także z koniecznością interwencji woli. Polega ona na decyzji, w tym przypadku na afirmacji lub zaprzeczeniu czegoś, co pojawia się w polu postrzegania. Jaka będzie zatem relacja pomiędzy percepcją a sądem? Aby odpowiedzieć na to pytanie Twardowski przywołuje najpierw fragment z *Uwag o pewnym piśmie*, gdzie Kartezjusz mówi o „*ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel negatione consistit*”<sup>11</sup>, a następnie, mówi o percepcji jako wstępnym warunku sądu, stanowiącej dla niego podstawę. Ten dwuetapowy schemat znajduje swoje potwierdzenie także w cytowanym przez Twardowskiego fragmencie *Medytacji IV*, gdzie do wydania sądu potrzebna jest współpraca dwóch władz: intelektu i woli<sup>12</sup>. Kartezjański schemat staje się jasny: prawda tkwi jedynie w wydanym sądzie, choć ów sąd musi zostać poprzedzony przez odpowied-

<sup>9</sup> K. Twardowski, *Idee und Perception*, *op. cit.*, s. 7. „Tym ‘ja’ jest moje cogitare (w najszerszym sensie jako całość zjawisk psychicznych)”, *op. cit.*, s. 322.

<sup>10</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje...*, AT VII, 132, „[...] jeżeli przypominacie sobie to, co zostało powiedziane przy końcu drugiej *Medytacji* o wosku, dostrzeżecie, że w ścisłym znaczeniu nie poznaje się ciało za pośrednictwem zmysłu (*proprie sensu percipi*), lecz przy pomocy samego intelektu (*solo intellectu*)”, *op. cit.*, s. 132.

<sup>11</sup> R. Descartes, *Uwagi o pewnym piśmie*, AT VIII, 2, 363, 16–18, „sam akt sądenia, który polega nie na czym innym jak tylko na wyrażeniu zgody, tj. na twierdzeniu lub przeczeniu”, przeł. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 90.

<sup>12</sup> Por. *idem*, *Medytacje...*, AT VII, 56, *op. cit.*, s. 75.

nią percepcję, stanowiącą jego warunek. Percepcja, by okazała się prawdziwa lub fałszywa, musi zostać zatwierdzona lub odrzucona przez idącą w ślad za nią, odpowiadającą jej, choć wtórną, decyzję woli.

Jest więc jasne, że Twardowski nie może mylić percepcji z ideą, ponieważ te dwa terminy tworzą relację epistemiczną, gdzie percepcja jest aktem ujmowania, natomiast idea stanowi za Kartezjuszem *tanquam imago rerum*<sup>13</sup>, a także *ipsam rem cogitatum quatenus est obiective in intellectu*<sup>14</sup>, co sugeruje jej rozumienie jako przedmiotu lub treści pewnego przedstawienia. Uwagi te prowadzą Twardowskiego do wniosku, że sąd prawdziwościowy zawiera i łączy w sobie ideę jako jego materię, oraz percepcję jako jego formę lub *ratio*.

Jak zatem rozumieć kartezjańską percepcję jasną, biorąc pod uwagę, że Twardowski identyfikuje ją z postrzeganiem wewnętrznym (*innere Wahrnehmung*) w rozumieniu Brentany? Autor *Idee und Perception* zauważa, że aby scharakteryzować jasność postrzegania Kartezjusz najpierw odwołuje się do percepcji zmysłowej. Ustalając następnie analogię pomiędzy dwoma typami spostrzeżeń, stwierdza, że percepcja jasna wykazuje trzy cechy: 1. mobilizuje akt uwagi, 2. charakteryzuje się pewnym stopniem intensywności i żywości, 3. który z kolei decyduje o jej jawności (widzialności). Twardowski podkreśla nawet za Arnaudem i Nicolem<sup>15</sup>, że istotą percepcji jasnej jest to, że uderza nas, co implikuje stan pewnej subiektywnej bierności, który tworzy się przy tej okazji. Należy wspomnieć również o stopniu intensywności takiego „uderzenia”, którego kulminacją jest, uznana za modelową, sytuacja bólu. W doświadczeniu bólu, jasność percepcji jest niezwykle intensywna, zmuszając uwagę do skierowania się na nią. Percepcja ma tu charakter totalny, zajmując niemal całe pole fenomenalne, subiektywne i psychiczne. Twardowski konkluduje w tym punkcie, że trzy cechy kartezjańskiej percepcji jasnej doprowadzają zawsze do ustanowienia obecności, w granicach której ukazuje się jakiś obiekt.

Czym zatem z kolei będzie wyraźność jasnej percepcji? Twardowski przywołuje w tej kwestii definicję, jaką formułuje Descartes w części I, §45 *Zasad filozofii*, gdzie twierdzi, że w percepcji, która jest wyraźna dokonuje się wyodrębnienie, odróżniające ją tym samym od innych percepcji. Przykładem będzie ponownie doświadczenie bólu, które pozostaje postrzeganiem

<sup>13</sup> *Ibidem*, AT VII, 37, 3–4, „[...] są jak gdyby obrazami rzeczy”, *op. cit.*, s. 59.

<sup>14</sup> *Ibidem*, AT VII, 102, 3–4; „idea jest to sama rzecz pomyślana, o ile jest obiektywnie w intelekcie”, *op. cit.*, s. 112.

<sup>15</sup> Twardowski bierze pod uwagę fakt, że autorzy *Logiki* piszą w tym miejscu o idei, uznając jednak ich opis za dotyczący percepcji. Por. A. Arnauld, P. Nicole, *Logika*, przeł. S. Rohmanowa, Warszawa 1958, s. 91.

modelowym, choć tym razem Twardowski przypomina uwagę Kartezjusza, mówiącą, że wyraźna percepcja może zachodzić wspólnie z innymi percepcjami, co w tym konkretnym przypadku znaczy, że wraz z silnym odczuciem bólu pojawia się orzeczenie lokalizujące ból w tej lub innej podrażnionej części ciała, a które trzeba zakwalifikować jako mętne (*confuse*) ze względu na jego nieokreśloność i możliwą omylność. Zatem postrzeganie jasne, które będzie również wyraźne, charakteryzować się będzie tym, że w jego uporczywości i zajmowaniu fenomenalnego pola wyodrębniać się będzie względem wszystkich innych percepcji, ewentualnie współnarzucających się wraz z nim. Jak zatem rozumieć określenie „jasne i wyraźne” w przypadku percepcji? Twardowski twierdzi, że za Kartezjuszem musimy przyznać, iż dochodzi tu do ujawnienia fenomenu oczywistości, który staje się odtąd normą prawdziwości. Jasne i wyraźne postrzeganie będzie zatem doświadczeniem oczywistości warunkującym i prowadzącym do wydania sądów prawdziwych. Dopóki sąd będzie opierać się na takiej percepcji, dopóty fałsz nie jest możliwy. Charakterystyczne dla jasnego i wyraźnego postrzegania będzie jego mniej lub bardziej uporczywe narzucanie się, które na poziomie przeżyć psychicznych ma postać perswazji – i w ten sposób staje się źródłem poznania. Chociaż osiągnięcie prawdy jest uwarunkowane wydaniem sądu, to jego głównym i decydującym warunkiem pozostaje percepcja, będąca postrzeganiem wewnętrznym, implikująca pewne Ja rozumiane jako zespół przeżyć psychicznych; zespół, który obejmuje z jednej strony całość zjawisk psychicznych (akty przedstawiania, sądy, odczucia, chcenia), a z drugiej stanowi zbiór immanentnych obiektów (tego, co jest przedstawiane, co jest przedmiotem sądu, odczuwania, decyzji). Akceptując kartezjańskie rozwiązanie, Twardowski zastanawia się, czy jednak nie byłoby możliwe zredukowanie etapów opisanych przez Kartezjusza do jednego, który sprowadzałby się do odpowiedniego opisanie momentu percepcyjnego. Czy nie należałoby przyznać, że jasne i wyraźne postrzeganie we właściwej sobie dynamice nie tworzy już sądu, nie stanowiąc zatem jego jedynie uprzedniego dla osiągnięcia prawdziwości, warunku? Proponowane przez Twardowskiego rozwiązanie byłoby zatem modyfikacją kartezjańskiej doktryny prawdziwości, które utrzymywałoby centralną tezę opartą na *regula generalis*, a nawet ją radykalizującą, poprzez zastąpienie schematu dwóch władz – intelektu i woli – relacją intencjonalną. Relacja ta zakładałaby powiązanie z jednej strony całości psychicznych zjawisk, jako aktów *ego*, a z drugiej, takich obiektów, co do których można wydać sądy, zwane za Kantem analitycznymi, gdzie kwestia współpracy woli z rozumieniem w ogóle nie zostaje postawiona.

Przejdźmy do kolejnego problemu idei jasnej i wyraźnej, i postawmy pytanie o jej specyfikę oraz ewentualną różnicę względem percepcji. Co

ciekawe, tym razem Twardowski prowadzi swoją analizę tego, czym jest jasność i wyrazność w odwrotnym kierunku, podejmując najpierw kwestię wyrazności. Twardowski idzie tu za Kartezjuszem, który mimo tego, że nie formułuje żadnej definicji takiej idei, to używa w swych tekstach zwrotu *idea distincta*. Twardowski podejmując najpierw problem wyrazności, ma nadzieję, że wyjaśnienie znaczenia jasności idei następnie się odsłoni.

Należy najpierw powiedzieć, że wyrazność idei sprowadza się do tego, że różni się ona od innych idei co do zawartości, przez co nie można pomylić jednej idei wyraźnej z inną<sup>16</sup>. Dla zilustrowania tej tezy Twardowski przytacza przykład Kartezjusza, który mówi o zasadniczych atrybutach substancji. Dla autora *Zasad filozofii* idea modyfikacji lub atrybutu staje się wyraźna o tyle, o ile przypisuje się jej własność niemożliwości autonomicznego istnienia, która pozwala na jej odróżnienie od idei substancji charakteryzującej się właśnie takim istnieniem. Ignorując tę kwalifikację, idee *cogitatio* czy rozciągłości mogą zostać pomyłone z ideą substancji tracąc swój specyficzny charakter. Nie należy jednak mylić tego znaczenia wyrazności z wyraznością w sensie niewłaściwym, o którym Kartezjusz mówi w kontekście idei rzeczy zmysłowych, które są *multo magis vividae et expressae et suo modo etiam magis distinctae*<sup>17</sup>, gdzie wyrazność sprowadza się do ekspresywności i żywości, odnosząc się zatem do problemu percepcji jako aktu postrzegania wewnętrznego. We właściwym znaczeniu idei wyraźnej chodziłoby natomiast o możliwie najlepsze określenie treści pojęcia, które następnie będzie podstawą do odróżnienia go od innych pojęć.

Kwestią zamykającą rozprawę Twardowskiego jest problem jasności idei. Byłaby ona zgodnie z koncepcją polskiego filozofa czymś, co pogłębia wyrazność w znaczeniu właściwym, w tym sensie, że ideę można charakteryzować na różne sposoby, przypisując jej cechy o mniejszej lub większej prostocie, umożliwiając tym samym większą od innych jasność pojęciowego przedstawienia. Jasność byłaby równoznaczna z słusznością, zasadnością, prawidłowością atrybucji do jakiegoś stopnia arbitralnej, jaka zachodzi w procesie konceptualizacji. W taki sposób należy rozumieć moment, w którym dla opisanie idei rzeczy materialnej Kartezjusz wprowadza ideę rozciągłości. W rzeczy materialnej wskazuje on na *proprietas praecipua*,

<sup>16</sup> Twardowski opiera się tutaj na § 63 części I *Zasad filozofii*: „*non distinctior sit conceptus ex eo quod pauciora in eo comprehendamus, sed tantum ex eo quod illa quae in illo comprehendimus, ab omnibus aliis accurate distinguamus*”. R. Descartes, AT VIII-1, 31. „I pojęcie nie staje się wyraźniejsze przez to, że mniej w nim obejmujemy, lecz tylko przez to, że to, co w nim obejmujemy, dokładnie odróżniamy od wszystkich innych rzeczy”, *op. cit.*, s. 48.

<sup>17</sup> R. Descartes, *Meditatio VI*, AT VII, 75, 14–15, „*idee ujęte przez zmysły były o wiele żywsze i dobitniejsze i w swoim rodzaju znacznie bardziej wyraźne...*”, *op. cit.*, s. 91.



jaką jest rozciągłość, która z kolei otwiera dostęp do „prostsze” pojęcia ciała materialnego, które w konsekwencji okazuje się „jaśniejsze”. Dla Twardowskiego cała analiza prowadzi do wniosku, że idea jasna i wyraźna jest równoznaczna z pojęciem logicznym (*Begriff*), gdzie jasność i wyraźność są rodzajem pleonazmu. Te dwie cechy określają funkcję zapewnienia pojęciu jego niesprzeczności tak, aby mogło ono służyć jako materia dla sądów prawdziwych.


Podsumowując można powiedzieć, że pierwsza rozprawa Twardowskiego wpłynęła na obecne w polskiej filozofii interpretacje Kartezjusza, co potwierdzają z jednej strony prace z fenomenologicznej szkoły Ingardena<sup>18</sup>, a także epistemologiczne analizy skupione wokół tematu idei, które zdominowały badania kartezjańskie w Polsce<sup>19</sup>. Ale ma się rozumieć, że stawka tej pracy wykracza poza sam polski kontekst filozoficzny badań kartezjańskich. Krótki tekst Twardowskiego z pewnością przygotowywał i antycypował jego późniejsze prace. Pozostaje do ustalenia rola tego tekstu w późniejszej debacie prowadzonej z Husserlem na temat przedmiotów intencjonalnych i jej ewentualny wpływ na twórcę fenomenologii. Nie ulega jednak wątpliwości, że Twardowski na swój sposób bronił tezy, w myśl której kartezjański schemat percepcji i idei należy pojmować jako relację intencjonalną.

Ponadto rzeczą dość oryginalną i godną uwagi jest to, że Twardowski, analizując postrzeganie jasne i wyraźne, dość konsekwentnie opiera się na przykładzie bólu, co zapowiada późniejsze kartezjańskie analizy Marion czy Henry’ego. Wreszcie, Twardowski sproblematyzował coś, co kartezjańskie studia przed nim, a także do dziś raczej ignorują, a mianowicie, że jasność i wyraźność percepcji oraz jasność i wyraźność idei należy traktować jako różne. W tej perspektywie musimy także docenić próbę skorygowania kartezjańskiej doktryny prawdy w kwestii wydania sądu, gdzie dla zebrania w ramach tego samego określenia percepcji jasnych – obejmujących zarówno subiektywne akty, jak i twierdzenia matematyczne, co faktycznie dzieje się u Kartezjusza i co jest przedmiotem krytyki Brentano – Twardowski postulował integrację momentu wolitywnego z samym aktem percepcji.

Na koniec wydaje się, że poza główną tezę Twardowskiego stwierdzającą, że jasność i wyraźność należy rozumieć inaczej w przypadku percepcji,

<sup>18</sup> Por. D. Gierulanka, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa, PWN, 1962.

<sup>19</sup> Najbardziej wyrazistym przykładem tej tendencji jest praca: J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988. Na temat polskich badań kartezjańskich w XX wieku por. W. Starzyński, *Les études cartésiennes en Pologne (XX-XXI ème siècles)*, «Bulletin cartésien», vol. XXXVII, s. 2–18, [w:] „Archives de Philosophie”, 72, 2009/1, s. 134–142.

a inaczej w przypadku idei, można dostrzec w tym rozróżnieniu dwa możliwe podejścia – w zależności od nacisku położonego bądź na percepcję, bądź na ideę – które mogą zostać z kartezjanizmu wywiedzione. Można więc mówić z jednej strony o podejściu fenomenologicznym, które bada i opisuje podmiotowość *ego* jako zespół aktów psychicznych. Brentany koncepcja *ego* byłaby tu prawdopodobnie głównym punktem odniesienia, potwierdzając zainteresowanie i fenomenologiczną wrażliwość Twardowskiego, który waloryzuje w swej analizie coś, co można nazwać enumeratywną definicją *cogito*. A po drugie, można mówić o podejściu logicznym skoncentrowanym na problemie idei (w tym kontekście zostaje postawiony problem roli obrazu czy obrazowania w reprezentacji pojęciowej). Czy oba podejścia mogą ilustrować zasadniczą alternatywę filozofii, która stawiałaby sobie za cel przemyślenie dziedzictwa filozofii Kartezjusza? Za taki można uznać przynajmniej przypadek losów Twardowskiego i jego uczniów. Z jednej strony myślimy tu o szkole lwowsko-warszawskiej, która szybko odsunęła się od fenomenologicznego sposobu pracy na rzecz logiki (w kontekście Kartezjusza tendencja ta wyraża się próbą logicznej formalizacji *cogito*, jaka została podjęta przez Łukasiewicza<sup>20</sup>, lub sprowadzeniem filozofii Kartezjusza do problemów metodologii nauk za sprawą Czeżowskiego<sup>21</sup>. W obrębie wyznaczonej przez Ingardena linii fenomenologicznej można powiedzieć, że postać Kartezjusza pojawia się w nowy sposób, bowiem analizy epistemologiczne oddają pole analizom ontologicznym. 

WOJCIECH STARZYŃSKI – dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Opublikował *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion* (Wydawnictwo IFiS PAN, 2015). Przełożył z francuskiego prace Jeana-Luka Marion: *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji* (Warszawa, Wyd. IFiS PAN 2007) oraz *Idol i dystans* (Kraków, Wyd. WAM, 2016, wraz z Urszulą Idziak-Smoczyńską). Aktualnie przygotowuje wydanie korespondencji Jana Patočki z Ireną Krońską.

WOJCIECH STARZYŃSKI – Ph.D. (habil.), associate professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. He published a book *Neo-Cartesianism of the French Phenomenology: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion* (in Polish, Wydawnictwo IFiS PAN, 2015). He translated into Polish Jean-Luc Marion's *Étant donné, L'idole et la distance* (with Urszula Idziak-Smoczyńska) and he is working on the publication of the correspondence between Jan Patočka and Irena Krońska.

<sup>20</sup> J. Łukasiewicz, *Kartezjusz (Descartes)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 15, 1938, s. 123–138.

<sup>21</sup> T. Czeżowski, *Metodologiczne poglądy Descartesa*, „Przegląd Filozoficzny” 40, 1937, s. 111–119.