

Jerzy KOPANIA

DESCARTES'A ROZUMIENIE IDEI

Rezultatem przeprowadzonego metodycznego wątpienia było sformułowanie przez Descartes'a tezy, iż jedyną niepowątpiewalną właściwością człowieka jest myślenie.¹ Człowiek, to rzecz myśląca. Ale myślenie Descartes rozumiał bardzo szeroko; na pytanie, czym jest owa rzecz myśląca, odpowiada w „Medytacjach”: „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”.² W „Odpowiedziach na zarzuty drugie” podał natomiast definicję samego myślenia. Brzmiała ona następująco: „Nazwą ‚myślenie’ obejmują wszystko to, co znajduje się w nas w takim stopniu, że jesteśmy tego świadomi bezpośrednio. Tak więc wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów są myślami”.³ Ale w umyśle, skoro jest on rzeczą myślącą, nie może być niczego, co nie byłoby myśleniem, w przeciwnym razie nie należałoby to do umysłu jako rzeczy myślącej. Co więcej, Descartes podkreślił, że w umyśle nie może zachodzić żadne myślenie, którego umysł nie byłby świadomy w tej chwili, w której ono zachodzi.⁴ Descartes musiał przyjąć, że świadomość jest stale aktywna, że w żadnym momencie nie jest w stanie biernym: wynikało to z uznania „Myślę, więc jestem” za jedyne pierwotne twierdzenie niepowątpiewalne. Jeżeli bowiem myślę, to myślę o czymś. Ale tym, o czym myślę nie może być nic pozaumysłowego, wszystko to zostało przecież poddane w wątpliwość co do swego istnienia. Jeżeli więc myślę, to myślę o własnym myśleniu; jeżeli jestem świadomy, to jestem świadomy własnego myślenia. Myślenie i świadomość są więc w tym rozumieniu procesami całkowicie immanentnymi.

Uznanie myślenia za proces całkowicie immanentny musiało spowodować, że odpowiedź na pytanie o przedmiot myślenia stawała się decydującą o charakterze całego systemu filozoficznego. Jeżeli bowiem umysł nakierowany jest wyłącznie na swoją wewnętrzną treść, to można by z tego wnosić, że jest on całkowicie odcięty od wszystkiego, co zewnętrzne. Tymczasem tezy takiej Descartes przyjąć nie mógł zarówno ze względów filozoficznych (dowód istnienia umysłu umożliwiał przeprowadzenie dowodu istnienia Boga, co z kolei prowadziło do dowodu istnienia świata), jak i naukowych (badaniu rzeczywistości przyrodniczej poświęcił Descartes całe swoje życie). Należało więc dokonać czegoś — wydawać by się mogło — niemożliwego: znaleźć nietautologiczną odpowiedź na pytanie, co jest przedmiotem myślenia, gdy wiadomo, że myślenie jest procesem całkowicie immanentnym. Za taką odpowiedź można uważać wypracowaną przez Descartes'a teorię idei.

I

Ani w „Rozprawie o metodzie”, ani w „Medytacjach” nie podaje Descartes wyraźnej definicji idei. Jednakże pewne konteksty z „Medytacji trzeciej” są bardzo znamienne. I tak, przystępując do rozważania problemu prawdy i fałszu

Descartes postanawia wpieryw podzielić wszystkie swoje myśli (*cogitationes*) na pewne rodzaje (*genera*) i wyróżnia dwa takie „rodzaje” myśli. „Niektóre z nich są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko przysługuje nazwa idei, gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu. Inne jednak mają jakieś inne jeszcze formy; gdy na przykład chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę, wtedy wprawdzie zawsze ujmuję jakąś rzecz jako przedmiot mojej myśli, lecz także ogarniam myślą coś więcej niż podobieństwo do tej rzeczy. Z nich jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami”.⁵

Powyższy fragment ukazuje, że konsekwencją bardzo szerokiego rozumienia myślenia jest równie szerokie rozumienie idei: pojęcie idei związane jest z każdym rodzajem myślenia. Nieco dalej Descartes określa idee jako odmiany (*modi*) myślenia.⁶ Tak szerokie rozumienie zarówno myślenia, jak i w konsekwencji idei, stawało się przyczyną nieporozumień, jeśli oponenti przyzwyczajeni byli do utożsamiania idei z owymi „obrazami rzeczy”, które dla Descartes’a były tylko jednym z ich rodzajów. Tak było w przypadku Hobbesa, któremu Descartes musiał przypominać: „Niejednokrotnie zaznaczyłem, że ideą nazywam to właśnie, co chwytamy rozumem, ale też i to, co w jakikolwiek inny sposób jest ujmowane”.⁷ W innym miejscu, odpowiadając temuż Hobbesowi, wypowiada się obszerniej: „Lecz ja wszędzie, tu i ówdzie (...) pokazuję, że nazwa ‚idea’ odnosi się do tego wszystkiego, co bywa bezpośrednio ujmowane przez umysł, tak, że gdy chcę i obawiam się, ponieważ zarazem uświadamiam sobie, że chcę i obawiam się, samo [to] chcenie i [ta] obawa bywają przeze mnie zaliczane do idei”.⁸ Podobnie wyjaśniał, za pośrednictwem Mersenne’a, jednemu z dyskutantów: „Nazwą ‚idea’ nie nazywam bowiem po prostu obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, o ile są one w wyobraźni cielesnej, nie określam ich wcale tą nazwą. Nazwą ‚idea’ nazywam ogólnie wszystko to, co jest w naszym umyśle, gdy ujmujemy rzecz, w jakikolwiek sposób byśmy ją ujmowali”.⁹ Wypowiedź ta jest o tyle istotna, że wskazuje, iż nawet w przypadku idei będących „jak gdyby obrazami rzeczy” Descartes nie utożsamia owych obrazów z ideami; idee należą do porządku świadomego (zawsze) myślenia, nie zaś do wyobraźni jako takiej. Już nieco wcześniej, poprzez tegoż Mersenne’a, wskazywał z naciskiem innemu dyskutantowi: „przez słowo ‚idea’ rozumiem wszystko, co może być w naszym myśleniu”.¹⁰ Gdy ukazuje się łaciński przekład „Rozprawy o metodzie” tłumacz dokonuje bardzo charakterystycznego uzupełnienia. We fragmencie tekstu mówiącym o „idei istoty doskonalszej ode mnie”¹¹ słowo *idea* (*idée*) zostaje oddane zwrotem „myślenie czyli idea” (*cogitatio sive idea*).¹² Descartes autoryzując przekład czyni przy tym na marginesie następującą uwagę: „Tutaj i w dalszym ciągu należy zauważyć, że nazwa ‚idea’ jest ogólnie stosowana do każdej rzeczy pomyślanej, o ile tylko posiada ona pewne istnienie obiektywne w intelekcie”.¹³ Reakcja ta świadczy, że Descartes zdawał się przywiązywać dużą wagę do takiego rozumienia idei, zgodnie z którym w zakres tej nazwy wchodziło wszystko, co w jakikolwiek sposób mogło znaleźć się w umyśle.

Powyższe wypowiedzi określały jedynie pośrednio status ontyczny idei sytuując je wyłącznie w umyśle i w pewnym sensie utożsamiając je z samym myśleniem. Żadna z nich nie mogła jednak uchodzić za właściwą definicję idei. Potrzebę sformułowania takiej definicji Descartes dostrzegał, skoro w zestawie definicji dołączonym do „Odpowiedzi na zarzuty drugie” umieścił takie oto określenie idei: „Przez nazwę ‚idea’ rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli”.¹⁴ Określenie idei jako formy myśli pojawia się u Descartes’a nie tylko w tym przypadku. Użyje on takiego zwrotu w dyskusji z Arnaudem mówiąc, że „same idee są pewnymi for-

mami i nie są złożone z żadnej materii".¹⁵ Także odpowiadając na jeden z zarzutów Hobbesa podkreślił z naciskiem: „przez ideę rozumiem to wszystko, co jest formą jakiegoś ujmowania”.¹⁶ We wszystkich tych określeniach mamy więc nawiązanie do cytowanej powyżej wypowiedzi z „Medytacji”, w której Descartes mówił, że różne rodzaje myśli mają różne formy. Myśl posiada bowiem swoją formę i umysł jest świadomy myśli dzięki bezpośredniemu ujęciu tej formy.

Pisząc o formie myśli Descartes nie używa terminu „forma” w jego sensie scholastycznym, tj. jako *ens quo*, składnik bytu sam nie będący bytem. Przyjęcie scholastycznej teorii złożenia bytowych, czyli dopuszczenie możliwości niesamodzielných sposobów bytowania, byłoby nie do pogodzenia z jego teorią substancji jako bytu samoistnego, a ponadto na gruncie jego postawy mechanistycznej prowadziłoby do wniosku, że realnie istniejące formy substancjalne we wszelkich procesach zmian ciągle powstają z niczego.¹⁷ Sam termin „forma” nie jest w systemie Descartes'a terminem technicznym i brak jest jego wyraźnej definicji. W wielu kontekstach nazwą „forma” Descartes zdaje się określać wszystko, co jawi się nam w wyobrażeniu. I tak w „Medytacji drugiej” mówi o odróżnianiu wosku od jego zewnętrznych form i rozważaniu go jakby nagiego po zdarciu zeń szat.¹⁸ W „Odpowiedzi na zarzuty piąte” pisze, iż umysł wyobrażając sobie dokonuje oglądu formy cielesnej.¹⁹ W „Odpowiedzi na zarzuty czwarte” określa formy jako atrybuty (*attributa*), dzięki którym poznajemy substancję; tak więc rozciągłość, podzielność, posiadanie kształtu itp. są formami poznawczymi ciał, natomiast poznawanie umysłowe, pragnienie, wątpliwość itp. są formami poznawczymi umysłu.²⁰ Określenia te zdają się wskazywać, że mamy tu do czynienia z przenośnym raczej użyciem terminu „forma”, mającym na celu ułatwienie czytelnikowi zrozumienia wywodów autora, umożliwienie mu intuicyjnego uchwycenia omawianego pojęcia, natomiast termin ten nie pełni żadnych funkcji eksplikacyjnych w ścisłym sensie tego słowa. Stąd też ów swobodny styl mówienia zarówno o formach cielesnych oglądanych w procesie wyobrażenia, jak i o formach myśli uświadamianych sobie w procesie myślenia. Descartes chce pomóc czytelnikowi podsuwając mu analogię z wyobrażaniem sobie rzeczy cielesnych.²¹ Fakt, że określenie idei może być podane bez konieczności używania terminu „forma”, co Descartes, jak widzieliśmy, kilkakrotnie czyni, potwierdza słuszność takiej interpretacji.

Tak więc stwierdzenie, że idea jest formą myśli i to taką formą, poprzez którą umysł jest świadomy tej właśnie myśli, znaczy po prostu tyle, że umysł myśląc o danej idei uświadamia ją sobie jako taką to a taką ideę. Albo inaczej: umysł ujmujący bezpośrednio formę myśli, to umysł myślący o swej myśli jako o mającej taką właśnie formę. Myślenie jest więc swoistym ciągłym strumieniem myśli, z których każda jest uświadamiana sobie przez umysł poprzez bezpośrednie ujęcie jej formy. Inaczej mówiąc, myślenie jest ciągiem uświadomionych myśli.

II

Spśród przytoczonych powyżej definicji idei najbardziej ogólną zdaje się być określenie jej jako odmiany czyli modyfikacji myślenia; wszystkie pozostałe określenia zdają się jakoś pod nie podpadać. Jak jednak rozumie Descartes pojęcie modyfikacji? W „Zasadach filozofii” znajdujemy następujące wyjaśnienie: „A mianowicie rozumiemy tu przez modyfikacje na ogół to samo, co inni przez atrybuty lub jakości. Ale gdy rozważamy, że one wpływają na substancję lub ją zmieniają, nazywamy je modyfikacjami; gdy na skutek tej zmiany można nazwać

substancję „taka” właśnie, mówimy o jakościach; a w końcu, gdy rozpatrujemy tylko ogólnie, że one przysługują substancji, nazywamy je atrybutami”.²²

Aby lepiej zrozumieć, czym według Descartes’a jest modyfikacja, porównajmy wersję francuską powyższego fragmentu: „Gdy mówię tu o odmianie czyli modyfikacji, to nie rozumiem przez to niczego innego, niż to, co gdzie indziej nazywam atrybutem lub jakością. Ale gdy rozważam, że substancja jest przez to inaczej sformowana lub zmieniona, podleguje się specjalnie nazwą „modyfikacja” czyli „odmiana”; a gdy na skutek tego ułożenia lub zmiany może być ona nazwana „taką właśnie”, nazywam jakością różne odmiany, które sprawiają, że jest ona tak nazwana; w końcu, gdy zastanawiam się bardziej ogólnie, że owe modyfikacje lub jakości są w substancji, nie rozważając ich inaczej, jak tylko w ich zależności od tej substancji, nazywam je atrybutami”.²³

Wersja francuska jest, jak widać, bardziej szczegółowa. Ponieważ Descartes bardzo starannie poprawiał i uzupełniał przykład, więc można przyjąć, że zmiana wypowiedzi z pierwszej osoby liczby mnogiej na pierwszą osobą liczby pojedynczej nie była tylko pomysłem tłumacza. Descartes przede wszystkim wyraźnie stwierdza, że wymienione terminy były przez niego używane zamiennie, czego nie przesądza oryginalny łaciński. Z kontekstu zdaje się wnikać, że odnosi się one do wszystkiego, co nie jest substancją. Konieczność rozróżnień terminologicznych pojawia się w aspekcie konieczności rozróżnień związków, w jakich to, co samo substancją nie jest, pozostaje do substancji. Jeżeli realizacja tego związku powoduje jakąkolwiek zmianę substancji, wówczas to, co jest ujętym poznaczewo wyrazem tej zmiany nazywa Descartes odmianą czyli modyfikacją. Jeżeli ze względu na tę ujętą poznaczewo zmianę substancja jest przez nas nazywana taką właśnie a nie inną nazwą, wówczas desygnat tej nazwy określanym jest mianem jakości. Gdy natomiast to, co z jednego punktu widzenia jest modyfikacją a z innego jakością, rozważa się jako coś zależnego od substancji, tzn. jako nie mogące istnieć bez niej, wówczas mówi się o atrybucie tej substancji. Spróbujmy zilustrować to przykładem, który oddawałby intuicje Descartes’a. Jeżeli dany przedmiot jest przedmiotem barwnym, to związek barwy z substancją spowodował określoną zmianę tej substancji; ujęty poznaczewo wyraz tej zmiany, tj. barwność właśnie, jest modyfikacją czyli odmianą substancji. Ale ze względu na ową barwność przedmiot nazywany jest przedmiotem barwnym, zielonym, czarnym itp.; w tym przypadku barwa, zieleń, czerń itp. określane są mianem jakości. Możemy jednak barwę czy poszczególne kolory rozważać tylko w aspekcie ich niesamodzielnności bytowej, tzn. jako nie mogące istnieć bez substancji stanowiącej ich podłoże; wówczas mówimy o nich, że są atrybutami substancji. Z powyższego wynikałoby, że każda modyfikacja czyli odmiana jest z innego punktu widzenia jakością i na odwrót, a z jeszcze innego punktu widzenia — atrybutem. Natomiast podane przez Descartes’a przykłady wskazują, że nie każdy atrybut może być z innego punktu widzenia uznany za modyfikację; tak np. trwanie jest atrybutem rzeczy stworzonej, nie może być jednak uważane ani za modyfikację, ani za jakość, przysługuje bowiem rzeczy trwającej, ale jej nie modyfikuje.

Powyższa interpretacja może jednak nasuwać pewne wątpliwości, jeżeli chodzi o status ontyczny modyfikacji i atrybutów; w szczególności nasuwa się podejrzenie, że te atrybuty, które nie mogą być uważane za modyfikacje są czymś bytowo odmiennym od pozostałych właściwości. Z takimi wątpliwościami musiano zwracać się do Descartes’a po wydaniu „Zasad filozofii” i potwierdzenie tego znajdujemy w liście skierowanym do nieznanego adresata.²⁴ Odpowiadając na wątpliwości korespondenta Descartes przeprowadza wyraźne rozróżnienie „między modyfikacja-

mi w ścisłym sensie tego słowa i atrybutami, bez jakich rzeczy, których są one atrybutami nie mogą istnieć, czyli między odmianami samych rzeczy a odmianami myślenia".²⁵ Jako przykład odmian (w ścisłym sensie) substancji cielesnej podaje Descartes kształt i ruch; to samo ciało może bowiem istnieć w różnym kształcie, w ruchu lub spoczynku, natomiast ani ruch, ani kształt nie mogą istnieć bez ciała. Jako przykłady modyfikacji umysłu Descartes wymienia miłość, nienawiść, twierdzenie, wątplenie. Z kolei jako przykłady atrybutów wymienia istnienie, trwanie, wielkość, liczbę, wszystkie uniwersalia, a także sprawiedliwość, miłosierdzie itp. w Bogu. Atrybuty są modyfikacjami, ale w szerszym sensie tego słowa — Descartes określa je jako modyfikacje myślenia. „Lecz są one, używając szerszego słowa, zwane modyfikacjami myślenia, ponieważ wprowadzicie umysłem istotę jakiejś rzeczy w jeden sposób, gdy abstrahujemy od tego, czy istnieje ona, czy nie, a w inny sposób, gdy rozważamy ją samą jako istniejącą, jednak sama rzecz nie może istnieć poza naszą myślą bez swego istnienia, jak również bez swego trwania, czy [bez] swej wielkości itp.”.²⁶

Z powyższego wyjaśnienia wynikałoby, że różnica między modyfikacją a atrybutem dotyczy dwu aspektów. Z jednej strony bowiem substancja może istnieć bez danej modyfikacji a nie może bez swego atrybutu, z drugiej strony różnica między substancją a jej modyfikacjami jest różnicą rzeczową, podczas gdy różnica między substancją a jej atrybutami jest różnicą jedynie myślową. Mówiąc inaczej, substancję można pozbawić jakiejś modyfikacji (np. ciało można pozbawić ruchu czy kształtu), natomiast nie można jej pozbawić żadnego z atrybutów, chyba że tylko w myśli.²⁷

III

Jak wiadomo, Descartes wyróżniał (w rzeczywistości przyrodzonej) dwa rodzaje substancji: ciało czyli substancję rozciągłą i umysł czyli substancję myślącą. Postawmy pytanie: czy rozciągłość i myślenie są modyfikacjami czy atrybutami odpowiednio ciała i umysłu? Aby na nie odpowiedzieć należy wyjść od dokonanego przez Descartes'a wyszczególnienia trzech różności: realnej, modalnej i logicznej.²⁸ Różność realna (*distinctio realis; distinction réelle*) zachodzi między dwiema lub więcej substancjami, co poznajemy po tym, że jedną substancję można pojąć bez drugiej jasno i wyraźnie; realnie różnią się od siebie umysł i ciało. Różność modalna (*distinctio modalis; distinction modale*) zachodzi między substancją a jej modyfikacją oraz między dwiema modyfikacjami tej samej substancji, co poznajemy po tym, że możemy jasno pojąć substancję bez modyfikacji i na odwrót, a jedną modyfikację bez drugiej, ale żadnej z nich bez substancji, której przysługują; modalnie różnią się np. ruch od ciała, twierdzenie od umysłu, ruch od kształtu. Różność logiczna (*distinctio rationis; distinction qui se fait par la pensée*) zachodzi między substancją a takim jej atrybutem, że bez niego nie można pojąć samej substancji, oraz między dwoma takimi atrybutami tej samej substancji; logicznie różni się np. substancja od swego trwania.

Jak w poprzednim przypadku, tak i teraz dodatkowych wyjaśnień dostarcza cytowany powyżej list. Po objaśnieniu, czym jest modyfikacja a czym atrybut Descartes wskazuje, że właśnie ze względu na fakt, iż modyfikacje nie mogą istnieć bez substancji, którą modyfikują, określa różnicę między substancją a modyfikacjami mianem różnicy modalnej. Natomiast różnicę między atrybutami można by nazwać modalną jedynie przy szerszym rozumieniu słowa „modyfikacja”.²⁹ W takim szerszym znaczeniu użył tego słowa w „Odpowiedzi na zarzuty pierwsze”, gdzie wszelką różnicę nie będącą różnicą realną określa jako modalną.³⁰ Teraz wolałby

różnicę między atrybutami nazwać różnicą formalną, pozostaje jednak przy określeniu wprowadzonym w „Zasadach filozofii” nazywając ją różnicą logiczną. Podaje przy tym istotne wyjaśnienia, które jednak są zrozumiałe tylko przy znajomości pewnych rozróżnień scholastycznych. Otóż scholastycy rozróżniali dwa rodzaje różnicy logicznej. Jeżeli różnica myślowa posiadała jakąś podstawę w samej rzeczy, zwano ją *distinctio rationis ratiocinatae*; taka różnica zachodzi np. między tym, co rozumne a tym, co zwierzęce w człowieku. Jeżeli natomiast różnica myślowa była czysto myślowa, nie posiadającą podstawy w rzeczy, zwano ją *distinctio rationis ratiocinantis*; taka różnica zachodzi np. między pojęciem definiowanym a pojęciem definiującym: człowiek i zwierzę rozumne. Różnice te charakteryzowano także poprzez rozróżnianie przedmiotu materialnego i przedmiotu formalnego. Przez przedmiot materialny rozumiano rzecz jako istniejącą niezależnie od aktów poznawczych podmiotu poznającego. Przedmiot formalny natomiast, to rzecz ujęta jakoś poznawczo przez podmiot poznający. W tym kontekście, jeżeli A i B są różnymi przedmiotami formalnymi, lecz jednym i tym samym przedmiotem materialnym, to między A i B zachodzi różnica *rationis ratiocinatae*; jeśli natomiast są one jednym i tym samym przedmiotem zarówno formalnie jak i materialnie, to zachodzi między nimi różnica *rationis ratiocinantis*.³¹

Descartes odrzuca *distinctio rationis ratiocinantis*: „nie uznaję żadnej różnicy rozumianej jako ‚*rationis ratiocinantis*’, gdyż nie możemy myśleć czegokolwiek bez podstawy”;³² dlatego właśnie w „Zasadach filozofii” mówiąc o *distinctio rationis* nie dodał słowa *ratiocinantae*. Descartes zarzuca scholastykom, że nie rozróżniają dostatecznie rzeczy istniejących poza umysłem od istniejących w umyśle idei rzeczy. „Tak więc, gdy myślę o istocie trójkąta i o istnieniu tegoż trójkąta, te dwie myśli, ponieważ są myślami, nadto wziętymi obiektywnie, różnią się [od siebie] modalnie, w ścisłym sensie nazwy ‚modyfikacja’; lecz nie takim samym jest [przypadek] trójkąta istniejącego poza myśleniem, w którym [to trójkącie] — jestem o tym przekonany — istota i istnienie w żaden sposób nie różnią się. I tak samo rzecz się ma ze wszystkimi uniwersaliami; tak więc, gdy mówię ‚Piotr jest człowiekiem’, myśl, za pomocą której myślę o Piotrze wprawdzie różni się modalnie od tej, za pomocą której myślę o człowieku, lecz w samym Piotrze bycie człowiekiem nie jest niczym innym niż bycie Piotrem, etc”.³³ W rezultacie Descartes przyjmuje trzy różnice: realną, modalną oraz *rationis ratiocinatae*, którą w omawianym liście nazywa też formalną.³⁴

W „Zasadach filozofii” Descartes mówi wprost, że między rozciągłością i myśleniem a odpowiednimi substancjami zachodzi jedynie różnica logiczna.³⁵ Można stąd wnosić, że myślenie i rozciągłość są atrybutami. Bardziej eksplikatywna pod tym względem jest wersja francuska: wyjaśnia się tam, że trudno jest oddzielić pojęcie substancji od pojęć myślenia lub rozciągłości, ale możemy rozważać myślenie lub rozciągłość bez odniesienia do rzeczy, która myśli lub która jest rozciąglą i na tym właśnie polega różnica między substancją a myśleniem i rozciągłością.³⁶ Wyjaśnienie to pozwala zrozumieć coś więcej niż tylko to, że Descartes uważa myślenie i rozciągłość za atrybuty substancji — fakt, że trudności w pojmowaniu dotyczą nie atrybutów lecz ich podmiotów sprawia, że w pojmowaniu atrybut jakby utożsamiał się ze swym podmiotem. Descartes wyraża to w postulacie, by myślenie i rozciągłość pojmować jako samą substancję myślącą i substancję rozciąglą, to jest jako umysł i ciało.³⁷ Innymi słowy, myślenie i rozciągłość są wprawdzie atrybutami, ale atrybutami stanowiącymi o naturze swych podmiotów, a zatem rozróżnienie między atrybutem a podmiotem w obu tych przypadkach traci sens: ciało utożsamia się poznawczo z rozciągłością, umysł — z myśleniem.³⁸

IV

W tym momencie dotykamy kwestii najistotniejszej dla zrozumienia natury idei. Z jednej strony bowiem myślenie (pomińmy sprawę rozciągłości jako nieistotną dla niniejszych rozważań) jakby przyjmowało naturę substancjalną, z drugiej jednak nie przestaje być bytowo zależne od swego podmiotu. Ten dwuznaczny status ontyczny myślenia sprawia, że Descartes będzie mówił zarówno o modyfikacjach myślenia, jak i o myśleniu jako modyfikacji substancji. Mówiąc o modyfikacjach myślenia, „których w sobie doświadczamy” (*quos in nobis experimur*) Descartes sprowadza je do dwóch: ujmowania czyli operacji intelektu (*perceptio sive operatio intellectus*) oraz chcenia czyli operacji woli (*volitio sive operatio voluntatis*). Ale kontynuując podział mówi też o modyfikacjach wyróżnionych dwu modyfikacji. I tak, modyfikacje ujmowania (*modi percipiendi*), to odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie, a modyfikacje chcenia (*modi volendi*), to pożądanie, wstret, twierdzenie, przecucie, wątpienie.³⁹ Wersja francuska odpowiada prawie dokładnie łacińskiej, jest jednak bardziej opisowa i przez to lepiej oddaje myśl Descartes'a. Przytoczmy właściwy fragment „Wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy mogą być sprowadzone do dwu ogólnych, z których jedna polega na ujmowaniu intelektu, a druga na powodowaniu się wola. Dlatego odczuwać, wyobrażać sobie, a nawet pojmować rzeczy czysto umysłowe, to nic innego jak różne modyfikacje ujmowania; natomiast pożądać, odczuwać odrazę, twierdzić, przeczyć, wątpić — są różnymi modyfikacjami chcenia”.⁴⁰ W obu wersjach myślenie traktowane jest więc tak, jakby było substancją, a co więcej, dwie modyfikacje tak pojmowanego myślenia są z kolei także traktowane substancjalnie i wyróżnia się ich modyfikacje.

Z drugiej strony, charakterystyczne jest ujęcie samego myślenia jako modyfikacji substancji, jaką jest umysł. Descartes twierdzi, że myślenie jest modyfikacją umysłu „o tyle mianowicie, o ile jeden i ten sam umysł może żywić więcej rozmaitych myśli”.⁴¹ I w tym przypadku wersja francuska jest bardziej szczegółowa. „Możemy rozważać także myślenie i rozciągłość jako modyfikacje czyli różne odmiany, które znajdują się w substancji. To znaczy, że gdy rozważymy, że ta sama dusza może mieć wiele różnych myśli, a to samo ciało przy tej samej wielkości może być rozciągnięte na wiele różnych sposobów (...); i że odróżniamy myślenie i rozciągłość od tego, co myśli i od tego, co jest rozciągle tylko jako przynależności pewnej rzeczy od samej tej rzeczy, od której one zależą. Poznajmy je równie jasno i równie wyraźnie, jak ich substancje, bylebyśmy tylko nie myśleli, że istnieją one samodzielnie, lecz że są jedynie odmianami czyli przynależnościami jakichś substancji. Ponieważ gdy rozważymy je jako właściwości substancji, od których zależą, odróżniamy je z łatwością od tych substancji i bierzemy je za takie, jakimi są naprawdę. Gdybyśmy natomiast chcieli rozważać je bez substancji, to mogłoby się zdarzyć, że wzięlibyśmy je za rzeczy, które istnieją samodzielnie; w ten sposób pomieszalibyśmy ideę, jaką powinniśmy mieć o substancji z ideą, jaką powinniśmy mieć o jej właściwościach”.⁴²

Twierdzi się często, że Descartes utożsamiał substancję z jej atrybutami, w rezultacie czego musiał uznać, że istnieje między nimi jedynie różnica logiczna.⁴³ Pogląd taki głoszą przede wszystkim neoscholastycy i jest on konsekwencją przypisywania Descartes'owi innego (mianowicie: scholastycznego) rozumienia *distinctio rationis*. Dla Descartes'a *distinctio rationis* nie zachodzi po prostu między substancją a jej atrybutem, lecz między substancją a takim jej atrybutem, bez którego substancji tej nie można pojąć. Tym samym jakiegokolwiek „utożsamienie” substancji z atrybutami może dokonywać się jedynie w płaszczyźnie poznawczej i nie ma

podstaw do wnoszenia, że zostało ono dokonane także w płaszczyźnie ontycznej. Z metafizycznego punktu widzenia Descartes określał substancję jako byt samoistniejszy,⁴⁴ przy czym w tak rozumianej substancji umieszczał wszelkie właściwości tejże.⁴⁵ Ale dla Descartes'a ważniejszą od kwestii statusu ontycznego substancji była sprawa sposobu jej poznawczego ujmowania. Wskazuje na to bardzo wyraźnie definicja substancji dołączona do „Odpowiedzi na zarzuty drugie”. „Substancją nazywamy każdą rzecz, w której bezpośrednio tkwi jako w podmiocie, czyli dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość czyli jakość, czyli atrybut, którego rzeczywista idea w nas istnieje. Nie posiadamy bowiem innej idei samej substancji wziętej po prostu, jak tylko tę, że jest to rzecz, w której istnieje formalnie albo eminentnie to coś, co ujmujemy, czyli to, co istnieje obiektywnie w którejś z naszych idei, gdyż dzięki przyrodzonemu światłu rozumu wiadomo, że to, co nieistniejące nie może posiadać żadnego rzeczywistego atrybutu”.⁴⁶

Jak widać, dla Descartes'a istotne znaczenie ma charakterystyka substancji na płaszczyźnie poznawczej. Wprawdzie podaje on metafizyczne określenie substancji jako bytu samowystarczalnego, ale też jest to wszystko, co w tym aspekcie można o niej orzec. Charakterystyka substancji jako podmiotu własności nie jest, wbrew pozorom, z tego samego poziomu. Descartes wyraźnie podkreśla, że bezpośrednio ujmujemy poznawczo właśnie atrybuty, a substancję jedynie pośrednio (i wyłącznie) jako podmiot owych atrybutów. W konsekwencji, o substancji jako takiej możemy orzec to jedynie, że jest samoistniejącym podmiotem własności. Wszelkie dalsze orzekanie dotyczy już owych własności czyli atrybutów, ich to idee istnieją bowiem w umyśle. A czym jest umysł? Jest to „substancja, w której bezpośrednio tkwi myślenie”.⁴⁷ I to jest wszystko, co można orzec o umyśle.⁴⁸ Wszelkie dalsze orzekanie jest już orzekaniem o myśleniu.

V

Myślenie jest więc właściwością umysłu. Co to za właściwość? Zgodnie z przyjętymi przez Descartes'a ustaleniami terminologicznymi możemy orzec, co następuje. Myślenie nie może istnieć bez umysłu; jest zatem atrybutem umysłu. Co więcej, sam umysł nie może być właściwie pojęty bez myślenia, tj. zawsze pojmujemy umysł jako myślący; tym samym między umysłem a myśleniem zachodzi różnica logiczna. Ale myślenie nie jest czymś statycznym, niezmiennym, lecz jest pewnym procesem, zmiennym ciągiem poszczególnych myśli; tak więc myślenie permanentnie zmienia, modyfikuje umysł, czyli jest modyfikacją umysłu.

Wszystkie te określenia charakteryzują myślenie wyłącznie w relacji do umysłu. Czym jednak jest myślenie jako takie? Widzieliśmy, że w „Medytacjach” Descartes charakteryzuje myślenie poprzez wymienienie jego „rodzajów”. Ale gdy w „Zasadach filozofii” zechce podać charakterystykę pełną i ścisłą, posłuży się właśnie kategorią modyfikacji wyróżniając dwie modyfikacje myślenia, z których każda również posiada swoje modyfikacje. Czy postępując w ten sposób Descartes zostaje w zgodzie z własnymi ustaleniami?

W „Rozmowie z Burmanem” Descartes wypowiada słowa, które zdają się świadczyć, że faktycznie utożsamia on substancję z atrybutami. „Wszystkie atrybuty wzięte razem są wprawdzie tym samym, co substancja, ale nie [atrybuty] wzięte pojedynczo i rozdzielnie”.⁴⁹ Tekst ten wyraźnie głosi, że żaden pojedynczy atrybut nie jest tożsamy z substancją, ale wszystkie atrybuty razem, to właśnie jest substancja. Tymczasem nieco dalej Descartes mówi: „Oprócz atrybutu, który wyszczególnia substancję, należy nadto ujmować substancję, która stanowi podłoże

tego atrybutu: na przykład, ponieważ umysł jest rzeczą myślącą, to oprócz tego, że jest myśleniem, jest nadto substancją, która myśli, etc.”⁵⁰ Użycie zwrotu „ujmować (*concipere*) substancję” zdaje się dostarczyć rozwiązania. Dla Descartes’a problem, jakiej natury jest byt, którego swoisty obraz czy pojęcie mam w umyśle, nie mógł być problemem ontologicznym, lecz musiał zostać przeniesiony na płaszczyznę poznania. Wynikało to z mechaniczystycznej postawy Descartes’a: do umysłu nie dochodzi z zewnątrz nic prócz ruchów cielesnych, a zatem wszelkie badanie rzeczy zewnątrzumysłowych może być tylko pośrednie, poprzez zawartość umysłu.⁵¹ Tym samym jednak to, co scholastycy uznali za realne elementy składowe bytu-rzeczy, dla Descartes’a staje się jedynie aspektem ujęcia poznawczego. Atrybut, modyfikacja, czy jakoś rozumiane są nie w sensie ontologicznym (jako tak czy inaczej rozumiane byty), lecz jako sposoby ujęcia przez umysł pewnej immanentnej mu treści, której to treści odpowiada oczywiście pewien byt zewnątrzumysłowy, jednak umysł nie ma do niego bezpośredniego dojścia. To dlatego w cytowanym wyżej fragmencie Descartes mówi o poznawczym ujmowaniu substancji: umysł ujmuje przecież wyłącznie swą wewnętrzną treść i może ją ująć jako coś, czemu odpowiada zewnętrzna względem niego rzecz, ale także jako coś, co jawi mu się poprzez swoje własności, a to z kolei pozwala wnosić o istnieniu podmiotu tych własności. Substancja może być więc ujęta przez umysł tylko jako samobytuujące podłoże własności; to natomiast, co stanowi istotę rzeczy przejawia się poprzez własności tylko lub, inaczej mówiąc, umysł może ująć istotę rzeczy jedynie w drodze czysto intelektualnej analizy jej przejawiania się poprzez własności. A zatem, nie w płaszczyźnie bytowej, lecz w płaszczyźnie poznawczej Descartes nie znajduje podstaw do rozróżnienia między rzeczą a własnościami (atrybutami, modyfikacjami, jakościami).

Jeśli chodzi o rozważny przypadek, to chcąc powiedzieć o umyśle coś więcej niż tylko, że jest podmiotem myślenia (czyli rzeczą myślącą), należy utożsamić poznawczo sam umysł z myśleniem. Tym samym jednak myślenie analizowane jest tak, jakby miało naturę substancjalną. To właśnie tak ujmowane myślenie okazuje się być w istocie pewnym procesem; można orzekać o tym procesie, że jest atrybutem i modyfikacją umysłu (już przez to dokonuje się swoistej reifikacji myślenia), ale dla samej analizy owego procesu istotne jest, że polega on na ciągłej zmienności form. I w tym kontekście mówienie o różnych formach myślenia jest dla Descartes’a równoważne mówieniu o różnych modyfikacjach myślenia. Tym samym, określenie idei jako formy myślenia jest równoważne określeniu jej jako modyfikacji myślenia. Umysł ujmując swą własną treść ujmuje ją nie jako taką, w ogóle, lecz jako taką oto, jako przyjmującą tę oto formę. Ale forma ta nie tkwi w umyśle jako taka; w umyśle bezpośrednio tkwi myślenie.⁵² Ta oto forma powstaje w rezultacie immanentnego kształtowania przez umysł swej własnej treści; umysł może żywić wiele rozmaitych myśli czyli kształtować rozmaite formy ze swej zawartości i w tym sensie myślenie jest modyfikacją umysłu.⁵³ Zrozumieliśmy stąd, dlaczego Descartes podkreślał, że „taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia będąc jego odmianą”.⁵⁴ Równie zrozumieliśmy stąd, że zastrzeżenie Descartes’a wyrażone w przedmowie do „Medytacji”, by zdawać sobie sprawę z dwuznaczności słowa „idea”: oznaczać ono może zarówno pewną czynność jak i rezultat tej czynności.⁵⁵ Gdy Descartes mówi, że idea jest odmianą myślenia w tym sensie, że umysł może mieć wiele rozmaitych myśli, to w gruncie rzeczy przez ideę rozumie pewien proces; gdy mówi, że idea jest formą myśli, to ideę rozumie jako rezultat owego procesu. W zgodzie z pierwszym z tych znaczeń

słowa „idea” pozostają sformułowania Descartes’a, w których pisze, że umysł może uformować (*formare*) czy utworzyć (*effingere*) ideę.⁵⁶ Natomiast zgodne z drugim znaczeniem są zwroty mówiące o tym, że umysł może ideę odczuwać (*sentire*), znajdować (*invenire*) w sobie,⁵⁷ czy też o tym, że idea może pojawiać się (*advenire*) w umyśle.⁵⁸ Dwojakiej naturze idej odpowiadają więc dwa rodzaje relacji, w jakich umysł może ustawiać się względem swych idej.⁵⁹

Powróćmy teraz do określenia idei jako takiej formy myśli, poprzez ujmowanie której umysł jest świadomy tej myśli.⁶⁰ Określenie to wskazuje, że umysł uświadamia sobie daną myśl tylko wówczas, gdy jest ona jakby zawarta w pewnej formie. Ale jeżeli myśli nie można ująć inaczej, jak poprzez ich formy, to tym samym formy te muszą zostać uznane, zgodnie z przyjętymi przez Descartes’a różniczeniami, za atrybuty myślenia. Idea rozumiana jako forma myślenia jest więc atrybutem myślenia, a zatem między myślami a ideami zachodzi jedynie różnica logiczna.

Powstaje zatem sytuacja następująca. Jeśli idee rozumiane są jako modyfikacje myślenia, to między poszczególnymi ideami zachodzi różnica modalna; gdy natomiast rozumiane będą jako atrybuty myślenia, to zachodzić będzie między nimi różnica logiczna. Czy nie pojawia się znów jakaś niekonsekwencja? Bardzo swobodne posługiwanie się przez Descartes’a terminologią scholastyczną wymownie świadczy, że stanowiła ona dla niego zbędny balast. W omawianym wyżej liście po wyliczeniu przyjmowanych przez siebie różnic: realnej, modalnej i logicznej dodaje, że wszystkie one jako przeciwstawne różnicy *rationis ractiocinantis*, odrzucanej przezeń, można nazwać realnymi i w tym znaczeniu powiedzieć, że np. istota i istnienie różnią się od siebie realnie. Zapewne więc Descartes musiał przyjmować, że poszczególne idee różnią się od siebie realnie w tym właśnie znaczeniu i tylko tak rozumiana różnica była dla niego istotna. I jest to oczywiste o tyle, że skoro rzeczy pozaumysłowe (substancje) różnią się od siebie realnie, to analogicznie różnią się od siebie realnie idee będące ich mentalnymi odpowiednikami. Umysł poznaje rzeczywistość pozaumysłową jedynie poprzez badanie własnej zawartości. Otóż, jeżeli elementy rzeczywistości pozaumysłowej różnią się od siebie realnie, to wzajemna odpowiedniość między ideami a rzeczami może zachodzić tylko pod warunkiem, że również idee różnią się od siebie realnie. W ten sposób możliwość ujęcia każdej idei jako różnej od pozostałych staje się warunkiem koniecznym możliwości poznania.

Podwójne rozumienie idei ma jeszcze inny walor wyjaśniający. Jeżeli idea jest modyfikacją myślenia, to myślenie można pozbawić jakiejś idei; znaczy to po prostu tyle, że umysł może myśleć na różne tematy, raz na te, raz na inne. Ale idea jest także atrybutem myślenia, a w takim razie myślenie nie może być pozbawione żadnej idei. Ta pozorna sprzeczność wyjaśnia się następująco. Descartes uważał, że umysł zawsze myśli i nie może myśleć nie będąc świadomym swego myślenia. Nie przeczy to temu, że w umyśle może być coś, czego umysł nie jest świadomy; świadomość nie obejmuje przecież całej zawartości umysłu. Z drugiej strony jednak Descartes przyjmował, że do umysłu nie może docierać nic z zewnątrz, a wszystkie idee są umysłowi wrodzone, choć umysł w rozmaity sposób uświadamia sobie poszczególne ich rodzaje.⁶¹ A zatem to, że umysł nie może być pozbawiony swych idej (są przecież atrybutami myślenia) należy rozumieć tak, iż idee ani nie ‚przychodzą’ do umysłu, ani odeń nie ‚odchodzą’; to natomiast, że umysł może być pozbawiony pewnych idej (są przecież modyfikacjami myślenia) należy rozumieć tak, iż umysł nie musi ich sobie w danym momencie uświadamiać. W ten sposób podwójny aspekt idei staje się zasadą wyjaśniającą proces poznawczy.

W świetle powyższego stwierdzenie Descartes'a, że idea jest formą myśli i to taką formą, poprzez którą umysł jest świadomy tej właśnie myśli, nabiera szczególnej wagi. Samo w sobie mówi ono po prostu tyle, że umysł myśląc o danej idei uświadamia ją sobie jako taką to a taką ideę. Ale ze względu na fakt, że nie może być myślenia nieuświadomionego⁶² stwierdzenie powyższe posiada bardzo istotną konsekwencję. Otóż zdania języka kartezjańskiego: „Uświadamiam sobie taką to a taką ideę” i „Myślę o takiej to a takiej idei” są zdaniami równoważnymi, nie są jednak równoznaczne. Pierwsze akcentuje moment ujęcia, drugie — proces ujmowania idei. Idea jako uświadomiona sobie przez umysł, to tyle co myśl bezpośrednio przez umysł ujęta w swej formie. Idea jako myślana, to tyle co myślenie o myśli w jej formie. A zatem, idea nie uświadomiona sobie przez umysł, to tyle co myśl ujęta nie poprzez taką, lecz poprzez jakąś inną formę.

Jak widać, idea pełni w systemie Descartes'a niesłychanie istotną rolę. Idea jest przedmiotem poznania i takie rozumienie idei było konsekwencją immanentyzmu Descartes'a. Ale idea jest przede wszystkim zarówno warunkiem koniecznym możliwości poznania, jak i zasadą wyjaśniającą proces poznawczy. Nikt przed Descartes'em nie ujmował w taki sposób umysłu ludzkiego i Descartes był tego świadom. W „Odpowiedzi na zarzuty trzecie” wyjaśnił, że posłużył się nazwą „idea”, ponieważ „była ona już powszechnie używana przez filozofów dla oznaczenia form ujmowania dokonywanego przez umysł boży, chociaż nie uznajemy w Bogu żadnej wyobraźni; nie miałem zresztą żadnej [nazwy] bardziej stosownej”.⁶³

Mówiąc o filozofach Descartes ma na myśli scholastyków. W szczególności u Tomasza z Akwinu znajdujemy rozwiniętą teorię idei pojętych jako formy poznawcze umysłu bożego. To, co u Tomasza było zasadą wyjaśniającą działanie umysłu Boga, u Descartes'a staje się zasadą wyjaśniającą działanie umysłu człowieka, przy zachowaniu, oczywiście, pewnych różnic wynikających z różnicy „mocy” tych dwu umysłów. Zagadnienie to wymaga jednak odrębnego opracowania.

PRZYPISY

1 Zob. RM, 39; M I, 34; ZF I, 9-11. W dalszym ciągu stosowane będą następujące oznaczenia dzieł Descartes'a:

AT = *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Adam et Tannery, Paris 1974-83 (w cytowaniu podano tom i strony);

M = *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Warszawa 1958 (w cytowaniu podano tom i strony);

RM = *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981 (w cytowaniu podano strony);

ZF = *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960 (w cytowaniu podano numery części i paragrafów).

2 M I, 36.

3 AT VII, 160.

4 Zob. M I, 292; por. M I, 420-421.

5 M I, 47-48.

6 M I, 52 i 53; AT VII, 40.

7 *Notavi saepius me nominare ideam, idipsum quod ratione evincitur, ut et alia quae quolibet modo percipiuntur*. AT VII, 185.

8 M I, 220. *Atqui ego passim ubique, ac praecipue hoc ipso in loco, ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur, adeo, ut, cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur*. AT VII, 181.

9 *Car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont peintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevons*. List do Mersenne'a z lipca 1641; AT III, 392-393.

10 ...par le mot Idée j'entends tout ce qui peut être en notre pensée... List do Mersenne'a z 16 czerwca 1641; AT III, 383.

11 RM, 41; AT VI, 34.

12 AT VI, 559.

13 *Nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cognata, quatenus habet tantum esse quoddam obiectivum in intellectu.* AT VI, 559.

14 M I, 198. *Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eusdem cogitationis conscius sum.* AT VII, 160. W tym kontekście cogitatio należy tłumaczyć jako „myśl”, nie zaś „myślenie”. Por. wersję irlandzką: *Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces memes pensées.* AT IX-1, 124.

15 M I, 227. *...ipsae ideae sint formae quaedam, nec ex materia ulla componantur...* AT VIII, 232.

16 ... *dicendo me per ideam intelligere id omne quod forma est aliucuius perceptionis.* AT VII, 188.

17 Zob. P. H. J. Hoenen, *Descartes's mechanism*, w: W. Doney (ed), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame - London 1968, 136-162. Hoenen, sam występując z pozycji tomistycznych, zarzuca Descartes'owi, że „nie zrozumiał prawdziwego systemu arystotelesowskiego i tomistycznego”. W rzeczywistości jednak problem nie sprowadza się po prostu do zrozumienia teorii scholastycznej, lecz do rozstrzygnięcia, czy teoria ta jest czymś więcej niż tylko czystym werbalizmem. Formy substancjalne zostały, jako niczego nie wyjaśniające, odrzucone także przez Gassendiego, Pascala, a z późniejszych myślicieli przez Leibniza.

18 M I, 41.

19 M I, 450.

20 M I, 267.

21 Analogia ta nie sięga zbyt daleko. Według Descartes'a władza wyobrażenia (*vis imaginandi*) w odróżnieniu od władzy rozumowania (*vis intelligendi*) nie jest konieczna dla istoty człowieka, tzn. człowiek pozostałby taki sam w swej istocie, gdyby jej nie posiadał; zob. M I, 96-97 oraz RM, 44-45. Analogia ułatwia więc zrozumienie, na czym polega uświadamianie sobie formy myśli, zawodzi przy problemie, czym jest proces myślenia o formie myśli.

22 ZF I, 56. *Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates; ac denique, cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa.* AT VIII-1, 26.

23 *Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualité les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs.* AT IX-2, 49.

24 Zob. AT IV, 348-350.

25 ... *inter modos proprie dictos et attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse non possunt; sive inter modos rerum ipsarum et modos cogitandi.* AT IV, 348-349.

26 AT IV, 349.

27 Warto przy okazji zauważyć, że w wersji francuskiej *Zasad filozofii* łaciński termin *modus* oddany został zwrotem *mode* ou *façon*, przy czym pojedynczo występujące *modus* tłumaczone jest jako *mode*, natomiast *modus cogitandi* z reguły jako *façon de penser*. Tak samo jest w przekładzie francuskim *Medytacji*, gdzie zwrot *façon de penser* pojawia się (zob. AT IX-1, 31) jako przekład *modi cogitandi*, w pozostałych przypadkach zaś odpowiednikiem *modus* jest *mode*. W pewnym momencie Descartes mówi o *modus* we właściwym znaczeniu (*proprie dictum*; AT VIII-1, 29), co w wersji francuskiej oddano jako *mode* que *nous avons appelé façon* (AT IX-2, 52); sugerowałoby to, że modyfikacja jest pojęciem najogólniejszym obejmującym odmiany (*façons* czyli *modi proprie dictum*), jakości i atrybuty). Nieco dalej jednak mowa jest o myśleniu i rozciągłości jako modyfikacjach (*modi*) substancji, wersja francuska podaje: *les modes ou différentes façons qui se trouvent en la substance* (AT IX-2, 54). Wszystko to świadczy, że Descartes nie uważał wówczas za potrzebne dokonać ścisłej eksplikacji tych terminów.

28 Zob. ZF I, 60-65; por. M I, 200.

29 AT IV, 349.

30 Zob. M I, 153-154.

31 Zob. np. S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 140-142.

32 AT IV, 349.

33 AT IV, 349-350.

34 IV, 350. Tomiści przyjmowali jedynie *distinctio realis* oraz *distinctio rationis* (w dwu odmianach). Tzw. *distinctio formalis* przyjmował Duns Szkot i szkotyści; zob. S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960, s. 90-92. Descartes utożsamiał różnicę formalną z różnicą modalną w *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*; zob. M I, 153. Po sprecyzowaniu rozumienia różnicy modalnej w omawianym liście formalną nazywa już tylko różnicę logiczną (*rationis*).

35 Zob. ZF I, 63; AT VIII-1, 31.

36 Zob. AT IX-2, 54.

37 Zob. ZF I, 63. W tym fragmencie wersja francuska odpowiada dokładnie oryginałowi łacińskiemu.

38 Odpowiedni fragment tekstu łacińskiego: *Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae* (AT VIII-1, 30) w wersji francuskiej brzmi: *Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle* (AT IX-2, 53). W obu przypadkach więc myślenie i rozciągłość uważane są za to, co konstituuje naturę substancji, a nie za „natury konstituujące substancji”, jak tłumaczy I. Dąbska w ZF I, 63 (por. także s. 39 przypis 1).

39 ZF I, 32; AT VIII-1, 17.

40 *Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Aussi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne*

sont que des façons différentes d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir. AT IX-2, 39.

41 ZF I, 64. *...quatenus scilicet una et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest.* AT VIII-1, 31.

42 AT IX-2, 54.

43 Zob. np. E. Heller, *Bemerkungen zur Lehre von der distinctio rationis*, w: *Cartesio. Nel terzo centenario del „Discorso del metodo“*, Milano 1937, s. 803-807.

44 Zob. ZF I, 51 oraz M I, 58. Por. przypis 17.

45 Zob. M I, 199.

46 *Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est obiective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihil reale attributum.* AT VII, 161. Słowo *sive* tłumaczę jako „czyli”, nie zaś jako „albo” i „lub”, jak w M I, 199, a to z dwu powodów. Po pierwsze, taka interpretacja zdania pierwszego jest zgodna z uożsamieniem przez Descartes'a własności, jakości i atrybutów (zob. wyżej); gdyby Descartes chciał je odgraniczać, mógł był użyć *vel* zamiast *sive* oraz *quorum* *ideae* zamiast *cuius idea*. Po drugie, dla Descartes'a to, co ujęte poznawczo jest tym samym, co istnieje obiektywnie w umyśle, a zatem w drugim zdaniu mowa jest o jednym i tym samym. W wersji francuskiej odpowiednikiem *sive* jest *ou* (zob. AT IX-1, 125).

47 *Substantia, cui inest immediate cogitatio.* AT VII, 161.

48 Descartes wyjaśnia, że mówi o umyśle, nie zaś o duszy, gdyż nazwa „dusza” jest wieloznaczna i używana nieraz dla oznaczenia rzeczy cielesnej; zob. M I, 199.

49 *Omnia attributa, collective sumta, sunt quidem idem cum substantia, sed non singula et distributive sumta.* AT V, 155. Na ten fragment powołuje się E. Heller w cytowanym artykule (zob. przypis 43).

50 *Praeter attributum quod substantiam specificat, debat adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo substernitur: ut, cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat, etc.* AT V, 156.

51 Zagadnienie to omawiam w artykule *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes'a koncepcji idei nabytych*, „*Studia Filozoficzne*” 3, 1986.

52 Por. przypis 47.

53 Por. przypis 41.

54 M I, 53.

55 Zob. M I, 11.

56 AT VII, 57 i 75.

57 AT VII, 75 i 64.

58 AT VII, 75.

59 Por. A. Kenny, *Descartes on ideas*, w: W. Doney (ed), wyd. cyt. w przypisie 17.

60 Zob. przypis 14.

61 Związki między myśleniem a świadomością w filozofii Descartes'a omawiam w artykule *Proces myślenia a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartes'a*, „*Studia Filozoficzne*” 11-12, 1984. Analizę natytywizmu Descartes'a przeprowadzam w artykule *Funkcje poznawcze Descartes'a koncepcji idei wrodzonych*, „*Studia Filozoficzne*” 6, 1986; por. także artykuł podany w przypisie 51.

62 Por. przypis 61.

63 M I, 220.