

Janusz Sytnik-Czetyrtyński*
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
Jana Kochanowskiego
Kielce

Zwięzła krytyka pojęcia *sensorium* od Kartezjusza – przez Newtona, Leibniza, Boškovića – do Kanta

Autor przedstawia zwięzłą krytykę pojęcia *sensorium*, wprowadzonego do filozofii głównie przez I. Newtona. Jak dowodzi autor, źródeł tego pojęcia należy doszukiwać się w filozofii Kartezjusza, szczególnie w koncepcji poznania własnej cielesności.

A brief Critique of the Notion of *sensorium* since Descartes through Newton, Leibniz, and Boskovich until Kant

A brief critique of the notion of *sensorium* (introduced to philosophy mainly by Newton) is presented. It is proved, that sources of that notion may be traced back in Descartes' philosophy, particularly in concept of knowledge of the subject's corporeality.

Key words: philosophy, notion of *sensorium*

Usłyszałem onegdaj od prof. Kopanii stwierdzenie¹, iż w niepublikowanych pismach Kartezjusza możemy odnaleźć zręby koncepcji, odróżniającej zasadę poznania świata zewnętrznego, której czynnikiem są zmysły i skojarzone z nimi struktury ciała, od zasady poczucia własnej cielesności, mającej – jak rozumiem – charakter takiego procesu poznawczego, w którym dusza stanowi element aktywny, a nie jedynie ośrodek gromadzenia i przetwarzania informacji, płynących doń za pośrednictwem zmysłów. To stwierdzenie niezwykle mnie zainteresowało, albowiem dostrzegam w nim zarzewie newtonowskiej koncepcji poznania (budowanej jakby na marginesie wielkiego systemu filozofii przyrody), a przede wszystkim teorii Kanta, dotyczącej form naoczności, która zdaje się być bezpośrednią kontynuacją wielu spostrzeżeń głoszonych przez Newtona.

Czego bowiem możemy się dowiedzieć z wypowiedzi Kartezjusza? Po pierwsze tego, iż poznanie świata zewnętrznego i poczucie własnej cielesności, jako dwie różne zasady poznawcze, wymagają wskazania niezależnych podmiotów, które w jakiś (nie do końca wytłumaczalny) sposób łączą się w jedno w postaci bytu psychofizycznego.

*protofizyka@wp.pl

¹ Które zostało wygłoszone podczas konferencji „Oblicza filozofii XVII wieku”, zorganizowanej na KUL w roku 2007.

Teraz konieczne jest wskazanie jakiejś własności, charakterystycznej dla każdego z tych rodzajów poznania, czegoś, co je od siebie różni. To akurat wydaje się zadaniem dość prostym. Czyniąc przedmiotem naszych rozważań dowolny byt psychofizyczny, możemy stwierdzić, iż poznanie zmysłowe odnosi się do rzeczywistości zewnętrznej, zaś poczucie własnej cielesności – do rzeczywistości wewnętrznej, rzeczywistości danego organizmu. Zapytajmy teraz o źródła procesów poznawczych. W przypadku poznania zmysłowego, źródłem są – rzecz jasna – bodźce zewnętrzne, a jedynym warunkiem koniecznym poznania jest posiadanie zdolności do przechwytywania bodźców, płynących ze świata zewnętrznego. W przypadku poczucia własnej cielesności, mamy do czynienia z jakimś rodzajem poznania immanentnego, przy czym należy zastanowić się, czy ów proces poznawczy musi ograniczać się jedynie do cielesności, czy też fakt, iż dotyczy jedynie cielesności, wynika z jakichś ograniczeń bądź zależności.

Rozwiązanie pierwsze prowadziłyby do stwierdzenia, iż dusza i ciało zostały stworzone w taki sposób, by przystawać do siebie pod każdym względem. I tylko do siebie. Skutkiem tego należałoby zapytać, czy od stwierdzenia, że Bóg zaprojektował części tworzące jedyną możliwą układankę, nie jest bardziej racjonalne stwierdzenie, iż łatwiej było stworzyć od razu byty psychofizyczne w jedność, a najlepiej świat jako jedno, a nie jako układankę?

Rozwiązanie drugie jest więc ciekawsze. Oznacza, iż dusza posiada zdolność poznania natury każdej rzeczy, z którą pozostaje w złączeniu. Poznanie własnej cielesności jest więc formą wrodzonego sposobu oglądu tych rzeczy. Tu zatem zaczyna się – przynajmniej tak mi się wydaje – długa podróż kantowskich form naoczności.

Poczucie własnej cielesności jako forma poznania immanentnego jest sposobem rozumienia przedmiotu poznania, czymś nieodzownym dla procesu współdziałania duszy i ciała. Stanowi bezpośrednie zrozumienie natury ciał, a nawet więcej, jest pełnią wiedzy o ich dyspozycjach i sposobie przedstawiania świata. Jest to zatem poznanie idealne.

Kartezjusz operuje tu jednak wyłącznie na poziomie *meta* i nie mówi nic konkretnego o sposobie przedstawiania się owego poczucia, ani tego, jakie wnosi ono treści. Niewątpliwie zaś zakłada, być może mimowolnie, istnienie pewnego rodzaju *sensorium*, odpowiedzialnego za poznania pozazmysłowe. W tej sytuacji, byt psychofizyczny musi mieć bowiem dwie różne możliwości poznawcze. To rozróżnienie nie dotyczy tylko treści, ich jakości, przedmiotu poznania, nie dotyczy tylko odczuć i sposobu rejestrowania, ale przede wszystkim jest to zróżnicowanie podmiotowe, gdzie jeden z ośrodków ma możliwość przenikania natury rzeczy, a drugi stanowi jedynie rodzaj ekranu, wyłapującego bodźce zewnętrzne. Nazwijmy te ośrodki – wzorem wielu innych myślicieli – zmysłem wewnętrznym i zewnętrznym. Zmysłem zewnętrznym są więc ośrodki czucia, zmysłem wewnętrznym – nieokreślone *sensorium*.

U Newtona *sensorium* zostanie przypisane Bogu i stanowi zmysł postrzegania Bożego dzieła. Bóg ogląda świat, który jest w Nim (i dlatego posiada wyłącznie zmysł wewnętrzny).

„Jest On wszechobecny, nie tylko pozornie, lecz także substancjalnie, gdyż moc nie może egzystować bez substancji. W nim wszystkie rzeczy są zawarte i poruszają się, choć żadna z nich nie wpływa na pozostałe. Bóg niczego nie doznaje z powodu ruchów ciał, ciała nie doznają oporu z powodu wszechobecności Boga. To wszystko sprawia, że Najwyższy Bóg istnieje koniecznie, a z racji swej konieczności istnieje zawsze i wszędzie²”.

Bóg zatem poznaje, ale nie na ludzki sposób rozumowania.

„Stąd jest On też wszech-podobieństwem, wszech-wzrokiem, wszech-słuchem, wszech-intelektem, wszechwładzą, w tym wszechwładzą postrzegania, rozumowania i działania, ale nie na sposób ludzki, nie cielesny, lecz w sposób zupełnie nam nieznanym.

Tak jak ślepiec nie posiada idei kolorów, tak my nie mamy idei sposobu, w jaki wszechwiedzący Bóg spostrzega i rozumie wszystkie rzeczy. Jest On bowiem zupełnie bezcielesny i pozbawiony cielesnego kształtu, dlatego nie można Go ani widzieć, ani słyszeć ani dotknąć. Dlatego nie powinien być czczony pod jakąkolwiek cielesną postacią. Mamy ideę jego przymiotów, lecz nie wiemy jaka jest rzeczywista substancja wszystkiego.

W ciałach postrzegamy jedynie ich kształty i kolory, słyszymy tylko dźwięki, dotykamy wyłącznie ich zewnętrznych powierzchni, czujemy zaledwie zapachy i kosztujemy smaki, ale nie poznajemy, za pośrednictwem naszych zmysłów, ich wewnętrznej substancji, ani nie są nam one dane poprzez introspektywne akty naszego umysłu, tym mniej wiemy zatem o substancji Boga.

Znamy Go tylko poprzez najmądrzejsze i najwspanialsze jego dzieła, oraz przez przyczyny celowe³”.

Człowiek zaś posiada jedynie zmysł zewnętrzny. Jest tu wyraźna zmiana wobec zapatrywań Kartezjusza. Płyne to z newtonowskiego, ontologicznego rozdziału świata. Świat idealny, świat Boga, to świat poznania wewnętrznego, dogłębnego, świat naturalny, to zaś świat materii, którego poznanie możliwe jest w oparciu o zmysł zewnętrzny. U Kartezjusza świat materialny i świat duchowy były niezależne i równoważne, lecz skutkiem ich oddziaływania był świat bytów psychofizycznych, w których to dopiero rozwijają się możliwości poznawcze. Inaczej przedstawia to Newton, który w teorii poznania utrzymuje dualizm realizmu i idealizmu. Dlatego mamy dwa, niezależne rodzaje poznania, przysługujące dwóm różnym światom: Bogu i człowiekowi. Bóg i człowiek posiadają jedynie tę wspólną

² Newton I.: *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962, s. 77 (te i inne fragmenty dzieł Newtona podaję w tłumaczeniu własnym).

³ *Ibidem*, s. 88.

ność, iż są wyposażeni w zdolność postrzegania, różni ich zaś podmiotowość: Bóg posiada *sensorium*, człowiek – zmysły.

„Istnieje istota bezcielesna, żywa, rozumna i wszechobecna, która w przestrzeni nieskończonej, jako w swoim *sensorium*, widzi, rozpoznaje i rozumie wszystko sposobem najbardziej wnikliwym i doskonałym⁴”.

Newton idzie więc znacznie dalej od Kartezjusza i wskazuje sposób, w jaki *sensorium* przedstawia świat. Przechodzi wreszcie do bezpośredniego wskazania Bożych form naoczności, tego czym są i określa je jako czas i przestrzeń.

Konsekwencją tego rozumowania jest stwierdzenie absolutnego charakteru czasu i przestrzeni, które zyskują ową własność od Boga jako swojego podmiotu.

„1. Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, który sam z siebie i z racji swojej własnej natury, płynie jednostajnie, bez odniesienia do czegokolwiek zewnętrznego, zwany jest inaczej trwaniem; natomiast czas względny, pozorny i potoczny, który jest pewną dostrzegalną zmysłowo i zewnętrzną (równomierną bądź nie) miarą trwania za pomocą ruchu; jest on używany zwykle zamiast prawdziwego czasu, w formie takich jednostek jak godzina, dzień, miesiąc, rok.

2. Przestrzeń absolutna z własnej natury, bez relacji do czegokolwiek zewnętrznego, pozostaje zawsze niezmienna i nieruchoma. Względna przestrzeń jest pewnym ruchomym wymiarem lub miarą absolutnej przestrzeni, którą określają nasze zmysły poprzez położenie względem ciał, a która zwykle uznawana jest za przestrzeń nieruchomą; taki jest wymiar przestrzeni podziemnej, powietrznej czy niebiańskiej, określony przez jej pozycję w stosunku do ziemi. Absolutna i względna przestrzeń są takie same w kształcie i wielkości, lecz matematycznie nie zawsze pozostają tożsame. Ponieważ jeśli np. ziemia porusza się, to przestrzeń złożona z naszego powietrza, która w odniesieniu do ziemi pozostaje zawsze tą samą przestrzenią, raz będzie jedną częścią absolutnej przestrzeni, wypełnionej przez to powietrze, a innym razem będąc inną częścią tej samej przestrzeni, rozumianej absolutnie, będzie się bezustannie zmieniać⁵”.

Czas i przestrzeń jako boskie *sensorium*, istnieją więc nawet, gdy nic ich nie wypełnia. Są absolutne ze względu na Boga i przez Boga. Przez czas i przestrzeń Bóg postrzega świat, który stworzył. Zatem nic nie może istnieć poza czasem i przestrzenią.

Czas i przestrzeń to zatem Boże formy naoczności, to byty, których istnienie wynika w sposób konieczny z istnienia Boga. Są Jego tworem, formą Jego zmysłowości. Istota nieskończona jest bowiem w każdym miejscu, a więc każde miejsce istnieje. Istota wieczna trwa wiecznie, a więc wieczne trwanie jest rzeczywistością:

⁴ M. F. Voltaire: *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa, 1956, s.13.

⁵ I. Newton: *Mathematical Principles of...*, *op. cit.*, s. 88.

„Jest On wieczny i nieskończony, wszechmocny i wszechwiedzący, tj. Jego trwanie rozciąga się od wieczności do wieczności, Jego obecność zaś od nieskończoności do nieskończoności...⁶”

„Bóg nie jest wiecznością i nieskończonością, lecz jest wieczny i nieskończony; nie jest ani trwaniem, ani przestrzenią, lecz trwa i jest obecny. Trwa zawsze, obecny jest wszędzie. Przez istnienie zawsze i wszędzie ustanawia trwanie i przestrzeń. A jako, że każda cząstka przestrzeni jest zawsze, a każdy niepodzielny moment trwania jest wszędzie, to z pewnością Stwórca i Pan wszystkich rzeczy nie może być nigdy i nigdzie...⁷”

„Przestrzeń i trwanie są koniecznymi atrybutami Boga, [bowiem] tylko Bóg może znać całą przestrzeń i całe trwanie. Odmierzamy pewną ilość tak niewłaściwie zwanych części przestrzeni za pomocą ciał rozciągniętych, których dotykamy. Odmierzamy tak właściwie zwane części trwania za pomocą ruchów, które postrzegamy⁸”.

Cały świat materialny zawiera się zatem w boskim *sensorium*: czasie i przestrzeni. W kwestii XXVIII *Optyki* Newton wdał się nawet w rozważania związku czasu i przestrzeni ze Stwórcą. Pisał:

„... ze zjawisk nie widać, że jest byt bezcielesny, żywy, inteligentny, wszechobecny, który w nieskończonej przestrzeni, tak jakby⁹ była ona jego *sensorium*, widzi bezpośrednio rzeczy same [...] i pojmuje je w całości przez ich bezpośrednią obecność¹⁰”.

Konsekwencją wprowadzenia pojęcia *sensorium* jest stwierdzenie, iż Bóg uczynił świat nie tylko mocą swojego rozumu, ale i mocą swojej zmysłowości. Stąd też protofizyka Newtona, to nie tylko zestaw zasad fizyki, układ atomów i sił, ale również boskie *sensorium*: czas i przestrzeń. I dlatego Bóg jest w świecie wszechobecny.

Z tym stwierdzeniem nie zgodzi się Leibniz. Jego zdaniem, czas i przestrzeń nie są ani substancją, ani własnością, ani miejscem idei. Nie są *sensorium* jakiegokolwiek bytu, ani nie są „jakby” *sensorium*. Nie są również porządkiem rzeczy, ani samym położeniem rzeczy. Są natomiast porządkiem położenia rzeczy, zarówno co do ich historii (wymiar diachroniczny), jak i w płaszczyźnie współistnienia (wymiar synchroniczny). Realny czas i realna przestrzeń są bytami względnymi, idealnymi. Nie są więc rzeczywiste. Zauważmy, że tylko krok dzieli pogląd Leibniza, iż przestrzeń oraz czas są tworem idealnymi, od poglądu, że są one formami naoczności rozumu.

System Leibniza i system Newtona są w dużym stopniu odpowiedzią na kartezjański problem psychofizyczny. Dlatego droga do możliwości godzenia obu sta-

⁶ *Ibidem*, s.188.

⁷ *Ibidem*, s.189.

⁸ M. F. Voltaire: *Elementy filozofii...*, *op cit.*, s.17.

⁹ Cytat pochodzi z drugiego wydania *Optyki*. W wydaniu pierwszym Newton jest mniej ostrożny pisząc: *w swym Sensorium*. Stało się to jednym z głównych punktów późniejszej krytyki Leibniza.

¹⁰ I. Newton: *Optics*, London, 1721, s. 566.

nowisk wiedzie przez próbę przewyciężenia dualizmu duszy i ciała. Takich prób było wiele. Spośród najistotniejszych wymieńmy systemy Priestleya, Younga, Maxwella, Faradaya, Clerka, Kelvina, Daviego, J. J. Thompsona, de Lalande'a, Laplace'a, Gay-Lussaca, Ampère'a, Seguina, Saint-Venanta, Fechnera, Webera, Helmholtza, Hertza, Lorentza i wreszcie koncepcję Kanta-Boškovića. W okresie późniejszych problem ten ewoluował do postaci problemu oddziaływania duszy i ciała. Dziś jest to chyba najistotniejszy problem naukowy w ogóle. Pomijając fakt przededefiniowania przez współczesną naukę pojęcia duszy, a nawet próbę jego wyrzucenia z naukowego obrazu świata, należy stwierdzić, iż problem współistnienia i współoddziaływania świata psychiki oraz świata materii wyznaczył, po odnowieniu go przez Kartezjusza i jego następców, współczesną oś naukowego sporu.

Jedną z prób przewyciężenia tego dualizmu i to próbą powstałą w bezpośrednim następstwie dokonań Leibniza i Newtona, jest koncepcja Kanta i Boškovića, nazywana przeze mnie często po prostu koncepcją Kanta-Boškovića, ze względu na uderzające podobieństwo wyników badań obu uczonych. Dodajmy jednak, iż o ile ich wyniki są podobne, o tyle różne były motywy ich działań. Bošković chciał bowiem godzić Leibniza z Newtonem, Kant zaś obu zaprzeczał, poszerzając w duchu Newtona monadologię Leibniza, czyli budując monadologię fizyczną.

Koncepcja Kanta zakłada, iż rzeczy składają się z cząsteczek prostych, monad. Monady są pierwotnymi elementami substancji. Stanowią trwałe złożenie takich ich części, z których żadna nie może istnieć samodzielnie.

„Substancja prosta zwana również monadą jest czymś nie składającym się z wielu takich części, z których jakakolwiek może istnieć oddzielnie od innych¹¹”.

Każda z monad to zredukowana jedność, substancja absolutnie prosta. Czym jest monada? Monada to lokalne centrum działania sił (odpychania i przyciągania), o niemożliwym do przeniknięcia polu działania. Podstawą własności monad jest ich wrodzona dążność w postaci siły żywej, powodującej ciąg kolejnych postrzeżeń. Dążność wyznacza granicę obszerności monad. O sposobie istnienia monad możemy więc mówić wyłącznie w oparciu o granicę aktywności monad sąsiadujących. Granicą tą jest siła oporu, zapobiegająca ich całkowitemu zbliżeniu. Zakres oddziaływania monady stanowi granicę jej obecności, lecz nie jest granicą substancjalną. Stąd należy wnosić, że :

„Podzielny w nieskończoność obiekt złożony, nie składa się z części pierwotnych, ani prostych. Należy się mieć na baczności przed założeniem istnienia całkowicie prostych części ciał i przed twier-

¹¹I. Kant: *Monadologia fizyczna*, tłum. Janusz Sytnik-Czetwertyński, „Kwartalnik Filozoficzny”, Tom XXXVI, Zeszyt 4, Kraków, 2008, s. 113.

dzeniem o nieskończonej podzielności w przestrzeni, [gdyż] nie każdy uważa monady za nieskończone małe cząsteczki ciał¹²”.

Niewątpliwie przestrzeń, jako pozbawiona substancjalności, jest jedynie zewnętrznym obrazem relacji monad. Dlatego nieskończony podział monad jest niemożliwy¹³.

Rekonstrukcja kantowskiej koncepcji monad musi rozważać zatem pojęcia substancji i działania. Kluczowe założenie mówi, że gdyby usunąć pojęcia złożenia, to nie tylko substancje nie mogłyby istnieć jako indywidualne złożenia, ale też nie mogłyby wchodzić w żadne związki. Pojęcie substancji odnosi się więc do wielu elementów.

Wizja ta przedstawia monady jako więź przestrzeni i siły, więź polegającą na rozszerzaniu się siły (w ten sposób powstaje przestrzeń). Czytając Kanta, można odnieść wrażenie, iż jest on w przedśmionku stwierdzenia, że masa rozciąga czasoprzestrzeń.

W koncepcji Kanta, by istnieć – rzecz musi działać. Rzecz bowiem musi odnosić się do innych rzeczy. Istnienie zaś sugeruje relację. Stąd pojawia się koncepcja mówiąca, że siły aktywne są źródłem przestrzeni. Substancje pozbawione siły oddziałującej na inne substancje, nie wchodzić w żadne związki, nadto, bez relacji nie ma porządku, a bez porządku nie ma przestrzeni. W ten sposób przestrzeń jest wytworem faktycznych interakcji substancji.

Rolą monad pozostaje możliwość łączenia się w kompleksy, konstytuowania ciał. Decydujące znaczenie ma tu struktura wewnętrzna, informacje. Z własności monad wynika bowiem konieczność istnienia kompleksów. Poprzez działalność, każda z monad jest stabilizatorem istnienia przestrzeni rzeczywiście. Działalność zaś pozwala na zachowanie odrębności. A zatem to działalność nie pozwala na unifikację monad w jednorodną masę.

Zawarta w monadach siła działania (energia potencjalna), działa, po uaktywnieniu, odpychająco. Sprawia to, iż wokół nośnika tworzy się nieprzenikliwe pole. Można powiedzieć, iż jest to – w pewnym sensie – proces przyoblekania się metafizycznych nośników w ciała. Dlatego – zdaniem Kanta – problem umysł–ciało ma źródło w błędnej wierze, że:

– siła poruszająca jest jedyną podstawą ruchu ciała, gdy tymczasem do podjęcia działania konieczny jest impuls zewnętrzny;

– siła poruszająca jest podstawą tylko ruchu ciała, dusze zaś działają zgodnie z innym porządkiem, gdy tymczasem siła ta jest fundamentem zarówno zdarzeń fizycznych, jak i zdarzeń mentalnych.

Tymczasem, z racji zależności między duszą (nośnikiem pola) a ciałem (polem aktywności nośnika), relacje umysł–ciało należy odnosić raczej do ich naturalnego

¹² *Ibidem*, s. 115.

¹³ Por. *Ibidem*, s. 117–119.

zjednoczenia. Dzięki temu zjednoczeniu monada jest zdolna do czynienia zmian w wewnętrznych stanach innej monady. Dzieje się to jednak wyłącznie za pośrednictwem ciał, jak to się ma w przypadku kamyków rzuconych na wodę i pojawiania się zmarszczek, które wzajemnie się modyfikują. Monada pozostaje bowiem otoczona emitowanym przez siebie nieprzenikliwym polem (które ma własności materii, jest więc ciałem monady). A zatem nie może do niego dotrzeć bezpośrednio. Impulsy pochodzące ze świata zewnętrznego docierają więc do monady wyłącznie za pośrednictwem pola (ciała).

Koncepcja ta ma wielkie znaczenie dla teorii poznania. Płyynie stąd twierdzenie, iż obiektywne poznanie świata zewnętrznego jest niemożliwe. Możemy jedynie mówić o poznaniu ucieleśnionym, poznaniu, w którym ciało odgrywa rolę łącznika pomiędzy duszą a światem. Do monady docierają obrazy świata zewnętrznego zdeformowane naturą ciała. Nie jest to jedynie filtr, ale wręcz sposób interpretacji (przez ciało) świata zewnętrznego. Ciało reaguje na bodźce zewnętrzne i mimo, że reakcje są adekwatne w porządku pewnych praw, to docierające do monady skutki tych reakcji, nie mówią niczego bezpośredniego o rzeczywistości zewnętrznej. Podobnie jak ślepiec, który odróżnia tylko moc dotyku, a nie odróżnia tego, czy dotykający jest Murzynem, czy Chińczykiem.

Ciało zatem otrzymuje sygnały ze świata zewnętrznego i reaguje na nie, monada zaś odczuwając te reakcje buduje sobie, na ich podstawie, obraz stosunków zewnętrznych. Jest to tylko odzwierciedlenie sygnałów pochodzących od ciała, obraz wyświetlony na podstawie takich możliwości, jakie natura ciała ma do dyspozycji.

A więc ciało uczestniczy w procesie poznania i wnosi do niego określone treści. Kant zatem – w teorii poznania – przywraca jedność. Ponieważ w kwestii ontologii jego rozwiązanie było daleko różne od wizji Kartezjusza, dlatego Kant potrzebował ponownie scalić możliwości poznawcze zmysłów i *sensorium*. Stąd ruch Kanta to odebranie *sensorium* Bogu i przydanie go człowiekowi. Kant jakby pomnaża Bożą zmysłowość na poziomie bytów przygodnych.

Kant zresztą odziera Boga nie tylko ze zmysłowości, ale nawet z mocy stwórczej. Jego zdaniem, siła jest bowiem czymś niezależnym od Stwórcy, a Bóg jest jedynie jej – by tak rzec – depozytariuszem.

A więc droga kantowskich form naoczności wiedzy od kartezjańskiej koncepcji odróżnienia poznania zmysłowego od poczucia własnej cielesności, poprzez newtonowską koncepcję *sensorium* i leibniziańską ideę względnego czasu i przestrzeni, aż do niezależnych od Kanta wyników badań prowadzonych przez Boškovića.

Bošković w tym zakresie nie używał pojęcia *sensorium* ani pojęcia *form naoczności*. Mówił zaś, iż przestrzeń nie jest czymś odrębnym wobec ciała, umysł musi więc sam wytwarzać idee czasu i przestrzeni. Idee te są wrodzone. Stanowią sposób oglądu przedmiotów. Idee czasu i przestrzeni, są

„...czymś nabytym z urodzenia [dosł. z niemowlęstwa] i wrodzonym z ideami, zdobytymi przez zmysły, które nie zostały dotychczas rozważone z należytą uwagą¹⁴”.

Jak teraz odnieść, w perspektywie pojęcia *sensorium*, koncepcję Kanta-Boškovića do koncepcji Kartezjusza. Dla Kartezjusza takie rozwiązanie oznaczałoby, iż człowiek tym różni się od Boga, iż Bóg jest złączony z całym światem, dlatego – ma bezpośredni wgląd w jego świat, dusza człowieka pozostaje zaś złączona jedynie z jego drobną częścią (konkretnym ciałem). Wtedy zaś możliwości poznawcze obu podmiotów są te same, różnica polega na – jakby to powiedzieć – ograniczeniach przestrzennych. Prowadziłoby to z kolei do stwierdzenia, iż w pewnym – ograniczonym, co prawda, ale jednak – zakresie człowiek jest zdolny do poznania rzeczy takimi, jakimi są naprawdę.

To jednak jest niemożliwe, albowiem Newton, a zwłaszcza Kant, przeformułowali kartezjańską koncepcję poznania, wprowadzając przede wszystkim pojęcie poznania ucieleśnionego. Są jednak tego konsekwencje. Przede wszystkim negując kartezjańską teorię poznania, a jednocześnie przydając *sensorium* człowiekowi, Kant w istocie sprawia, iż byt psychofizyczny zostaje zaopatrzony w oba rodzaje zmysłów: zewnętrzny i wewnętrzny. Człowiek posiada zatem zarówno zmysły fizyczne, jak i *sensorium*, zdolne z jednej strony do wnikania w naturę rzeczy, ale z drugiej – jako narzędzie – wprowadzające do procesu poznawczego dodatkowe treści: czas i przestrzeń.

Dalej, cóż jest przedmiotem owego wewnętrznego zmysłu? Ponieważ nie jest nim świat zewnętrzny, ten bowiem jest niepoznawalny, to Kant dochodzi do przekonania, iż jest nim sama dusza. Koncepcję tę rozwinął w tzw. *Dysertacji Inauguracyjnej* (1770). Na tej podstawie w *Falszywych rozumowaniach* Kant przedstawił nowe opinie na temat centralnych rzeczy w filozofii umysłu, takich jak: substancjalność duszy, niematerialność i prostota; tożsamość, nieśmiertelność i wolność; idealność duszy, relacja ciało–umysł i relacje ze światem zewnętrznym. Kant dowodzi, że możemy nie mieć żadnej pozytywnej wiedzy o naturze umysłu i ostatecznie odrzuca kartezjańską koncepcję samoświadomości. Prowadzi więc dyskusję w oparciu o teorię orzeczenia, którą rozwinie w badaniach estetycznych i analitycznych (*Krytyka czystego rozumu*). Twierdzi, iż możemy nie mieć żadnej znajomości czegoś, co nie może być dane w możliwym doświadczeniu intuicyjnym. W ten sposób atakuje kartezjanizm, twierdząc, że:

- pojęcie jaźni nie jest zdefiniowane właściwie,
- nie możemy poznać (za pomocą doświadczenia) ani fenomenów, ani noumenów.

¹⁴ R. J. Boskovich: *A theory of natural philosophy, put forward and explained by Roger Joseph Boskovich, Latin-English edition from the text of the first Venetian edition*. London 1922, s. 414, (te i inne fragmenty dzieł Boškovića podaje w tłumaczeniu własnym).

Fałszywe rozumowania biorą się zaś, zdaniem Kanta, ze złudnej znajomości pojęcia duszy:

- konflikt pojęcia z moim o nim wyobrażeniem, co wiąże się z cechami mojej jaźni i obiektywnymi warunkami (np. dowodząc, że dusza jest ciałem trwałym ponieważ muszę być świadomy jej percepcji),

- niepoprawne zastosowania doktryny zasad Bi-wartościowości do wyobrażeń (ponieważ moja reprezentacja siebie nie jest reprezentacją prostą),

- błędne pojęcie, że przedmiot naszych myśli musi być elementem prostym.

Na tej podstawie Kant wyprowadza koncepcję kontrastu między zmysłem wewnętrznym i zewnętrznym. Dusza jest przedmiotem wewnętrznego zmysłu, który posiada wirtualną obecność w przestrzeni, ale nie obecność substancjalną.

A zatem wiedza o duszy jest czymś złudnym. Kant wylicza trzy możliwości powstania przekonania o istnieniu rzeczy nierealnej:

- mylenie własności subiektywnych i obiektywnych, czyli przypisywanie własności przynależnych sobie rzeczom zewnętrznym (np. argumentując, że dusza jest trwałą substancją, gdyż ja muszę zawsze być świadomy swojej percepcji),

- wyciąganie sprecyzowanych wniosków na temat nieokreślonych wrażeń (wnioskując, że skoro wrażenie czegoś nie ma charakteru złożonego, to przedmiot tych wrażeń musi być reprezentacją prostego ja),

- nieuzasadnione adoptowanie sądów analitycznych (przedmiot prostych wrażeń musi mieć prosty charakter).

Tymczasem

„jaźń nie jest substancją, ani też substancją prostą, wszak jest to tylko pojęcie, które nie uczy nas niczego o mnie samym jako o przedmiocie doświadczenia, ponieważ samego pojęcia substancji używamy tu tylko jako funkcji syntezy bez podkładu naoczności, a więc bez przedmiotu i ponieważ ma ono znaczenie tylko dla warunku naszego poznania, lecz nie dla jakiegoś przedmiotu, na który by można wskazać¹⁵⁾”.

Dusza – zdaniem Kanta – jest więc pojęciem „ukradkowym”. W chwili, gdy ilość orzeczników, z którymi umysł kojarzy daną rzecz, przekracza pewną granicę, rzecz ta zostaje zakwalifikowana przez umysł jako istniejąca realnie. A zatem dusza nie istnieje, istnieje zaś jedynie nasze przekonanie o jej istnieniu.

Podobnie ciało stanowi jedynie tzw. intelektualną reprezentację. Kant mówi o tym na łamach *Ogólnej teorii przyrody*. Twierdzi, iż sfera działalności ciała ma charakter fizyczny, zaś sfera działalności dusz ma jakąś reprezentację świadomości w przestrzeni. Reprezentacja ta może mieć charakter niewidzialny. Taką reprezentacją działania może być sfera moralności. Zatem wzbudzanie ciał do działania przez dusze może być czystą fikcją.

¹⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Warszawa, 1957, s. 65–66.

W podobny sposób myślał Bošković, który twierdził iż podstawą związku ciała i duszy (umysłu) jest pojęcie siły, które spina ów związek w uzupełniające się jedno. Ewentualne, powszechne *Prawo Sił* musi obowiązywać więc zarówno siły fizyczne, jak i psychiczne (siły lokalne, endogenne). Należałoby więc przypisać kategorii ruchów fizycznych, kategoriom mentalnym. Jak to uczynić? W odniesieniu do stanów wewnętrznych zauważmy, że czym innym są myśli, czy zamiary wypływające z siły i pobudek wewnętrznych, a czym innym wrażenia, stanowiące impuls bodźców zewnętrznych.

Jaką więc fizyczną reprezentację mogą posiadać siły mentalne? Niewątpliwie, przesuając w myśli kamień, mózg wykonuje wymierną pracę. W obszarze świadomości istnieje zatem siła, za pomocą której otrzymujemy poznanie nierozciągliwych idei. Tym samym idee muszą mieć charakter wrodzony, a w poznaniu postrzegamy samych siebie. Poznanie to pozwala odróżnić między podobnym a niepodobnym

„jak z pewnością robimy, kiedy po idei konia, którego widzieliśmy obecnie, przedstawia się [nam] idea ryby; i mówimy, że to nie jest koń, lub kiedy w elementarnych prawach, łączymy ze sobą podobne idee z prawdą, a oddzielnie, niepodobne idee z negacją¹⁶”.

Zatem, wrażenia i bezpośrednie idee powstające w wyniku impulsów zewnętrznych są czymś wynikającym z odmiennej natury, niż refleksje, decyzje, działania woli oraz strumienie świadomości tworzone na skutek bezpośredniego działania umysłu. Myśli wymagają przy tym szczegółowego rozróżnienia ze względu na dobrowolność. Idee stanowiące zakres możliwości zmysłowych (idee smaków, kolorów, węchów, dźwięków), mimo iż powstają wewnątrz-ustrojowo (lokalnie) i mają charakter nierozciągliwy, nie wykazują natury wolnościowej. Dotyczy to również niekontrolowanych stanów umysłu (smutek, radość itp.) oraz ruchów przypisywanych naszej zwierzęcości (fizjologia). Ci, którzy przypisują umysł zwierzętom (np. Leibniz), uznają, co prawda, iż nie działa on na ciało w sposób bezpośredni (konceptja harmonii przedustawnej), jednakże

„wszyscy ci nie mają zrozumienia dla przyznania, że w zwierzęcości jest daleko niższy [umysł], od naszego i tak zależny od materii, że bez niej nie może żyć, ani działać. Uważają [oni], że nasz umysł nawet oddzielony od ciała jest zdolny do wykonywania tych samych czynów myślowych i czynów woli, jak zwykle. Ci, którzy przypisują zwierzęcości siłę myśli i woli, stosują do obu klas pojęcie „duszy”, ale dokonują rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami duszy, inni przypisują nazwę duchowej substancji tym tylko, co potrafią myśleć i działać zgodnie z wolą, bez żadnego związku z ciałem i bez żadnych naturalnych (organicznych) rozporządzeń materii i ruchu, który jest niezbędny zwierzęcości by ona mogła żyć¹⁷”.

¹⁶ R. J. Boskovich: *A theory of natural philosophy...*, *op. cit.*, s. 420.

¹⁷ R. J. Boskovich: *A theory of natural philosophy...*, *op. cit.*, s. 420, s. 294–295.

Być może jednak z racji jakiegoś nieokreślonego prawa, umysłem wszczone zostają inklinacje, które skutkują ułatwianiem pewnych rzeczy bardziej niż innych,

„z racji tego, że pozostają w umyśle i że zdolność tego, co nazywamy doskonałą wolnością możliwego wyboru nawet tej rzeczy ponownie, która jest naturalną inklinacją, będzie siłą poruszającą, dzięki niewielkiej własnej determinacji, rzecz, która niezależnie od tej determinacji będzie mieć mniejszą siłę, będzie górować¹⁸”.

Jednakże ilość praw rządzących umysłem pozostaje nieokreślona. Podobnie jak w przypadku zdarzeń fizycznych, kluczem jest redukcja do pojedynczego prawa wszystkich sił, odpowiedzialnego za powstanie wszelkich, fizycznych i psychicznych zjawisk we wszechświecie.

Ta, jakże krótka historia pojęcia *sensorium*, wskazuje na pewien kombinatoryczny charakter myśli filozoficznej. Oto bowiem Kartezjusz uznawał dualizm bytowy rzeczy myślących (*res cogitans*) i rzeczy rozciągłych (*res extensa*). Leibniz przyznał pierwszeństwo rzeczom myślącym, świat materii rozpina się zaś nad rzeczywistością monad (stanowiąc rodzaj ich epifenomenu). Newton z kolei przedkłada rzeczywistość materialną, rozszerzając przy tym kartezjańską definicję ciał, Kant i Bošković głosili zaś jedność bytu, łączącego właściwości duszy i ciała. Ta ostatnia wizja przypomina zresztą nieco Tomaszową koncepcję *unio substantialis*.

Tytułarne pojęcie *sensorium* spina więc kartezjańską koncepcję poczucia własnej cielesności z wizją Kanta, wprowadzającą pojęcie poznania ucieleśnionego oraz koncepcję form naoczności. Wizja Kartezjusza wprowadziła jedynie problem dwuośrodkowości poznania, Newton precyzuje jeden z tych ośrodków – ośrodek zmysłu wewnętrznego, określając go mianem *sensorium*, a także wskazując jego charakter (czas i przestrzeń) i przypisuje go Bogu, Kant zaś go Bogu odbiera i przydaje człowiekowi.

I właśnie tu – jak sądzę – rozpoczyna się historia wielu współczesnych koncepcji naukowych, jak też para-naukowych, a nawet wielu ideologii.

¹⁸ *Ibidem*, s. 306.

Bibliografia

Literatura podmiotowa

1. Boskovich R. J.: *A theory of natural philosophy, put forward and explained by Roger Joseph Boskovich, Latin-Englisch edition from the text of the first Venetian edition*, London 1922.
2. Kant I.: *Monadologia fizyczna*, tłum. Janusz Sytnik-Czetwertyński, „Kwartalnik Filozoficzny”, Tom XXXVI, Zeszyt 4, Kraków 2008, s. 111-125.
3. Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
4. Newton I.: *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962.
5. Newton I.: *Optics*, London 1721.
6. Voltaire M. F.: *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956.

Literatura przedmiotowa

1. Adams R. M.: *Leibniz - determinist, theist, idealist*, Cambridge 1994.
2. Cohen B., Schofield R. E.: *Isaac Newton. Papers & Letters on natural Philosophy*, London 1962.
3. Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie (*Medytacje*), S. Swieżawski (*Zarzuty*), I. Dąbska (*Rozmowa z Burmanem*), Warszawa 1958.
4. Descartes R.: *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970.
5. Descartes R.: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
6. Hall R., Hall M. B.: *Unpublished Scientific Papers of Newton*, London 1962.
7. Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.
8. Kant I.: *Das Bonner Kant Karpus*, www.ikp.uni-bonn.de, 2006.
9. Kant I.: *Gedanken von der wahren Schätzung lebedingen Kräfte*, w: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der K. Pr. Akademie d. Wissenschaften, Berlin 1902.
10. Kant I.: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata intelligibilnego*, w: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*, tłum. J. Domańskiego, Toruń 2000.
11. Leibniz G. W.: *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1998.
12. Leibniz G. W.: *Pisma z metafizyki natury*, tłum. M. Olszewski i K. Krauze-Błochowicz. Toruń 1999.
13. Leibniz G. W.: *Pisma z teologii mistycznej*, red. J. Perzanowski, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
14. Leibniz G. W.: *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1969.
15. Marciszewski W.: *Why Leibniz should not have belied in 'filum cogitationis'*, w: "Leibniz and Europa, VI. Internationaler Leibniz – Kongress Vorträge", Hannover, 1994.
16. Mates B.: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysic and Language*, New York, Oxford 1986.
17. Pascal B.: *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński. Kraków 2008.
18. Perzanowski J.: *Byt. „Studia Filozoficzne” 6/7 (271/72), 1988, s. 63 – 85.*
19. Perzanowski J.: *Teofilozofia Leibniza*, w: G. W. Leibniz: *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz. Kraków 1994, Znak.
20. Rescher N.: *The philosophy of Leibniz*. New Jersey 1967.
21. Russell B. A.: *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900.
22. Snow A. J.: *Matter & gravity in Newton's physical philosophy*, New York 1975.

23. Stróżewski W.: *Ontologia*, Kraków 2004.
24. Sytnik-Czetwertyński J.: *Metafizyczne Zasady Wszechświata. Kartezjusz-Newton-Leibniz*. Kraków 2006.
25. Vavilov S. I.: *Isaak Newton*. Moskwa 1989.
26. Woleński J.: *Essays in the history of logic and logical philosophy*. Kraków 1999.
27. Woolhouse R. S.: *Leibniz, metaphysics and philosophy of science*. Oxford 1981.
28. Turnbull H. W.: *The correspondence of Isaac Newton*. London 1961.
29. Ziółkowski A. M.: *Filozofia René Descartesa*. Warszawa 1989.