

Wstęp

Każde dążenie do poznania prawdy ma swój udział w niewiedzy, a zatem jest w niej zawarte. W tej kwestii musimy zawsze ściśle oddzielać metodologię badań szczegółowych od tej, właściwej filozoficznemu rozpatrywaniu procesu dochodzenia do prawdy. Podobnie, jak musimy zawsze ściśle oddzielać wiarę w bogów od ich nazywania, określania czy to przydomkiem Nieograniczonego, Umysłu, Pneumy, Demiurga, czy tylko skromnym, ale treściwym mianem Bytu Najwyższego. To zrozumiałe, że takie nazywanie musi prowadzić do różnic, między innymi do tej, że pojedyncza nazwa pojawia się jedynie jako abstrakcyjny, jednostkowy wyraz subtelności umysłu filozofa, który na podwalinach swych intuicji buduje gmach własnego systemu myśli.

Wśród tych olbrzymów myśli błyszczą niepoślednim blaskiem postacie z dziejów piętnastowiecznej filozofii – Mikołaj z Kuzy (1401–1464). Jego właściwe nazwisko Krebs (łac. Cancer) jest mniej znane, ponieważ wszedł do literatury pod zlatynizowanym przydomkiem Kuzańczyk (od miejscowości Kues, w której przyszedł na świat). Studia odbywa w Heidelbergu pod opieką Marsyliusza z Inghen, lecz już w roku 1417 przenosi się na uniwersytet w Padwie, gdzie nawiązuje przyjaźń z Julianem Cesarinim. Jako doktor prawa kanonicznego, pogłębia w roku 1425 w Kolonii swe studia filozoficzne i teologiczne, poznając podstawy myśli Alberta Wielkiego, który odtąd stanowić będzie jedno z ważniejszych źródeł inspiracji Kuzańczyka. Krocząc drogą kariery kościelnej i prawniczej, zostaje sekretarzem papieskiego legata Giorzana Orsiniego, a w roku 1438, jako delegat papieża Eugeniusza w misji ekumenicznej do Konstantynopola, zapoznaje się z *Teologią Platonską* Proklosa.



JÓZEF BAŃKA

Archeologia niewiedzy
w koncepcji
Mikołaja z Kuzy



Mianowany po 1448 roku kardynałem, Mikołaj kontynuuje karierę legata papieskiego (szlak jego podróży wiedzie aż do Czech) i otrzymuje biskupstwo w Brixen w Tyrolu. Ekumeniczno-reformatorski temperament Mikołaja doprowadza w roku 1460 do konfliktu z księciem Tyrolu, wskutek czego ambitny kardynał zostaje uwięziony przez wojska księcia tyrolskiego w twierdzy Buchenstein. Swe traktaty – najczęściej o treści matematycznej – pisze w czasie podróży, co odbija się na ich ostatecznej formie i stylu. Filozofowi udaje się uciec do Rzymu i odtąd – zrażony do polityki – całą energię wkłada w działalność pisarską.

Jeśli wierzyć A. Kijewskiej¹, która przytacza opinię F.E. Cranza, twórczość Mikołaja z Kuzy można podzielić na trzy okresy:

- okres koncylarystyczny (1437–1438);
- okres apofatyczny (1440–1453), wypełniony powstaniem takich dzieł, jak: *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *Apologia doctae ignorantiae*, *De visione Dei*;
- okres mistyczny (1458–1464), wypełniony pracą nad takimi dziełami, jak: *De beryllo*, *De veratione sapientiae*, *De apice theoriae* (niedokończone).

Natomiast M.F. Tokarski, autor polskiej monografii naukowej o Mikołaju z Kuzy, do której przyjdzie nam się w tym tekście wiele razy odwołać, stara się wykazać, że ogólny rozwój myśli Kuzańczyka przebiega od scholastyki w wersji zbliżonej do rozważań Rajmunda Lulla do samodzielnej koncepcji teoretycznej, proklamującej zwrot w dziedzinie piętnastowiecznej myśli na temat Boga. Zaletą Kuzańczyka jest to, że odnosi się zarazem do dziedziny filozofii, jak i do nauk formalnych (w tym matematycznych), dzięki czemu jego myśl daje się przedstawić w formie koherentnych z sobą zdań, tym zaś, co nadaje tej myśli charakter całości, jest fakt, iż za każdym razem wyraża naczelną intuicję autora *De docta ignorantia*, którą zapewne zaczerpnął od Augustyna: *De deo melius scitur nesciendo*.

Intelekt jako zwieńczenie wszystkich władz poznawczych

Powiedzieliśmy już, że pierwsze kroki sceptycznego podejścia do teorii naukowych uczeni czynią zawsze, poruszając się w obszarze filozofii, dlatego same teorie mają charakter filozoficzny. Filozofia nauki, umiejscowiona w obszarze danej nauki, nie miałaby bowiem inaczej żadnej *differentia specifica*, stanowiąc tylko naukowe przedłużenie tej nauki, co w gruncie rzeczy pozbawiałoby ją głębszego – właśnie filozoficznego – sensu.

¹ A. Kijewska: *Wprowadzenie*. W: Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Przełożył i przypisami opatrzył I. Kania. Kraków 1997.

Ta uwaga musi przyświecać ujęciu teorii oświeconej niewiedzy (*nescio*) Kuzańczyka², który swój system oparł przede wszystkim na koncepcji intuicji intelektualnej i bezpośrednim oglądzie jako wyniku działania intelektu, niezależnie od tego, że jako źródło swej refleksji wymienia także takie władze poznawcze, jak zmysły, wyobraźnię i rozum. Jest prawdą, że Mikołaj z Kuzy nie był pierwszym myślicielem, który pojmował intelekt w sposób autonomiczny i wyznaczał mu w poznaniu rolę zasadniczą. Boecjusz³, wyszczególniając tzw. *intelligibilia*, określił je jako przedmioty niedostępne dla poznania zmysłowego i rozumowego, a Ryszard ze św. Wiktora⁴ postulował istnienie osobnej władzy intelektualnej (*intelligentia*), utożsamiając ją z oglądem niewidzialnych rzeczy w sposób niedyskursywny. Jak pisze F.M. Tokarski, „filozof z Kuzy, który mimo wszystko pragnął zachować prawowierność, wystrzegał się interpretacji intelektu czynnego w duchu awerroistycznym, nie siedł także za przedstawicielami mistyki panteizującej. A jednak w jego twórczości widoczne są silne wpływy neoplatońskie, które płynęły do niego rozmaitymi drogami, m.in. poprzez Boecjusza, Pseudo-Dionizego, pisma hermetyczne, szkołę wiktorynów i szartryjską, której najbardziej ulegał.”⁵

Pouczający z tego względu jest rzut oka na koncepcję budowy i pochodzenia intelektu Kuzańczyka. Przychodzi mu w niej mówić o przedmiocie poznania właściwie pojętej filozofii, którym jest właśnie Bóg jako Byt Absolutny, i przy tej okazji zauważa, że intelekt ów pełnił funkcję najwyższej instancji duchowej, jako jedyny zdolny zbliżyć się do prawdy ostatecznej. Tak rozumiany intelekt stanowi zwieńczenie, nie zaś zaprzeczenie niższych władz poznawczych. Dokonując oglądu kontemplacyjnego, intelekt nie odrywa się całkowicie od myślenia dyskursywnego, lecz pozostając w jego łonie i w jego obrębie, przekracza język bytu i kieruje się w stronę Absolutu pojmowanego przez Kuzańczyka jako jedność przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*). Intelekt, o którym traktuje filozof z Kuzy, nacelowany jest na oglądanie tego, co nazywa się przedmiotem nieskończonym, czyli Bogiem; zamiast zbliżać się do materii, jak to czyni rozum, który ją w sobie odbija, intelekt znajduje zaspokojenie w posiadaniu istoty rzeczy i zaspokojenie tego pragnienia znajduje wyłącznie w wieczności. „Czynność oglądania (*intelligere*) – komentuje ten

² Teksty łacińskie cytuję za wydaniem: Nicolai de Cusa: *De docta ignorantia*. Ed. P. Wilpert. In Aedibus F. Meiner. Hamburgi [b.r.w.] (w skrócie: Doc. ign.). Teksty polskie cytuję za wydaniem: Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Przełożył i przypisał I. Kania. Wprowadzenie A. Kijewska. Kraków 1997.

³ Boethius: *In Isagogen Porphyrii*. Ed. S. Brandt. Vindobonae 1905, dial. I, s. 8, 11–12: *Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens nullis unquam sensibus, sed sola, tantum mente intellectuque capitur*.

⁴ Ryszard ze św. Wiktora: *Benjamin maior*, III, 9. W: *Patrologiae cursus completus*. Series Latina. Accurante J.P. Migne. Paris 1844.

⁵ F.M. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958, s. 122.

pogląd F.M. Tokarski – jest najbardziej wewnętrzną istotą, naturą intelektu oraz jego bytem i życiem. Ostatecznie widzimy, iż Kuzańczyk bardzo wyraźnie podkreśla jego niezależność funkcyjną od materii, w przeciwieństwie do rozumu, który w swych czynnościach jest z nią związany. Co więcej, podobieństwa (*assimilationes* lub *notiones*) rzeczy materialnych, tworzonych przez rozum, które on w sobie niejako odbija, wskazują – choć Kuzańczyk wyraźnie tego nie potwierdza – że ta władza jest czymś zbliżonym do materii. Intelekt natomiast posiada istoty rzeczy, niejako wrodzone jako ich idee.”⁶

Właśnie w ramach problematyki intelektu kluczową rolę odgrywa Augustyński problem iluminacji, która uchwytuje przedmiot (także Boga) *a recentiori*, tzn. w sposób jednorazowy. Właśnie pod tym względem zajmuje ona wyraźnie przeciwstawne stanowisko wobec czynności rozumowych, wyrażających się – logicznie czy w inny jakiś sposób – w postaci konstruującej jednolity obraz świata nauki. Cechę intelektu stanowi widzenie, ale „dla Cusanusa rzeczy widzialne są jedynie obrazami rzeczy niewidzialnych, czyli bytów duchowych. Poznajemy »jeden wszechświat« zarządzany przez »jednego Największego«, tj. Boga. Matematyka była podstawą i punktem wyjścia [...] zdobycia wiedzy o Bycie Absolutnym. Nauka ta, a w szczególności liczba, spełnia rolę poznawczego »pasa transmisyjnego« pomiędzy Bogiem a człowiekiem.”⁷

Zadaniem matematyki pozostaje korzystanie z modeli geometrycznych i matematycznej analogii, jako najskuteczniejszego zabiegu w przekładaniu doświadczenia na wizję teoretyczną wszechświata. W takim obrazie świata jest miejsce na centrum i jego peryferia, a więc na Zdarzenie Absolutne (Absolutne *Recens*) i łożo trwania zjawiskowego świata, rozłożone wokół każdorazowego zdarzenia (*recens*) na przeszłość (*recens quo ante*) i przyszłość (*recens ad quem*). Jak pisze E. Piotrowska, „kosmos jako skończony ma swoje centrum oraz peryferie »początku« oraz »końca«. Świat nie może być zawarty, w przekonaniu Cusanusa, pomiędzy ucieleśnionym centrum a zewnętrznym obwodem, który zakreślił Bóg. Miarą świata jest bezgraniczna nieskończoność, a poznanie z pomocą takiej miary jest tożsame z niemożliwością poznania. Bóg w przekonaniu Cusanusa jest absolutnym centrum świata, jest absolutnym kręgiem.”⁸

Już tu w każdym razie zarysowuje się prawdopodobny ciąg myślowy, stanowiący szkielet systemu „oświeczonej niewiedzy”, sytuujący się na osi: iluminizm – uświadomiona niewiedza – analogia matematyczna – intuicja intelektualna.

⁶ Ibidem, s. 129.

⁷ E. Piotrowska: *U źródeł nowożytnej filozofii matematyki. Poglądy i rozterki Mikołaja z Kuzy*. W: *Między przyrodznawstwem, matematyką a humanistyką. Księga jubileuszowa Profesora Jana Sucha*. Red. E. Piotrowska, M. Szcześniak i J. Wiśniewski. Poznań 2000, s. 46.

⁸ Ibidem.

Pierwszy szkielet „oświeconej niewiedzy”

Filozof z Kuzy, powołujący się na peryferie „początku” i „końca” skończonego kosmosu, wychodzi od zakładanego przezeń ukrycie *a recentiori* – od swoście rozumianej terażniejszości wszechświata. W ramach tej – jak zobaczymy, w istocie uzasadnionej – wizji świata skończonego, uzasadnionej w tej kwestii zamiarem opisanego Bytu Nieskończoności w Jego aktualności, często zapoznawany bywa fakt, że ani terażniejszości, ani jej charakteru jako początku świata skończonego filozof z Kuzy nie rozumiał w jakimś absurdalnie dosłownym sensie. Terażniejszość skończonego świata zawiera w sobie zaledwie pierwszy krok, tzn. jednorazowe, bezpośrednie doznanie iluminacji, pojętej jako swoiste *epoché* – krytyczne objawienie, które prowadzi do uznania całej dotychczasowej wiedzy dotyczącej Bytu Absolutnego, jak również istot rzeczy za nieadekwatną wizję wieczności. Iluminacja owego *a recentiori* to zaledwie warunek ujawnienia się stanu całkowitej niewiedzy, swoistego *ignoramus et ignorabimus*.

Podobne skłonności i podobną strukturę myślową dałoby się stwierdzić w dorobku większości sceptyków i agnostyków. Czyżby więc Kuzańczyk był standardowym wcieleniem agnostyka, jak to sugerują niektórzy autorzy⁹?

Chodzi w istocie o najczystsza postać własno-ignorancji, a więc teorii niewiedzy opartej wyłącznie na samej sobie. Długi czas teoria niewiedzy stanowiła jedynie uzupełnienie i dodatek do teologii pozytywnej: jej celem było oczyszczenie przedpola wiedzy poszukującej rozumienia, czyli *fides quaerens intellectum*. Dopiero od czasu Kuzańczyka, gdy to, co samo w sobie nieskończone, uznane zostało za teoretycznie nieujmowalne, teoria niewiedzy się usamodzielniała; zaczęto segregować wypowiedzi poznawcze na te, które leżą powyżej i poniżej zera kompetencji. Trzeba powiedzieć, że filozof z Kuzy rozpoczął swą wędrówkę myślową w górę Absolutu poniżej zera kompetencji, a stało się to możliwe dzięki artykulacji własno-ignorancji lub też po prostu dzięki jej uświadomieniu.

Stało się zatem to, co stać się musiało; absolutyzm niewiedzy całkowitej został przez Kuzańczyka rozsadzony niejako od wewnątrz. Za Sokratesem padło pierwsze pozytywne stwierdzenie „oświeconej niewiedzy”: wiem, czego nie wiem i dlaczego nie wiem! *Epoché* własno-ignorancji nie obejmuje idei prawdy oraz idei Absolutu – Nieskończoności. Między skończonością a Nieskończonością uplasowały się pośrednie ogniwa wiedzy. Jak komentował F.M. Tokarski, „Kuzańczyk woli być na świecie raczej poszukiwaczem niż posiadaczem prawdy, która może być zaledwie »prawdziwsza« od innych (*verior aliis*), a nigdy dokładna. Zdaje on sobie sprawę, że pojęcia rozumu są wyłącznie ludzkie i tymczasowe; wobec tego należy two-

⁹ Por.: S. Kowalczyk: *Filozofia Boga*. Lublin 1993, s. 310.

rzyć pojęcia coraz to »prawdziwsze«, coraz bardziej zbliżające się do Najwyższej Prawdy. Tak więc rozum zamknięty jest niejako między jedyną Prawdą absolutną, którą jest Bóg, a fałszem, który byłby jego zaprzeczeniem. W tych granicach znajdują się tylko względne prawdy, przy pomocy których zmierzamy do Prawdy ostatecznej.”¹⁰

Fakt, iż kategoria „niewiedzy uświadomionej” stanowi najmocniejszą, najoryginalniejszą i najkonsekwentniejszą część dzieła *De docta ignorantia*, wiąże się zarówno z najlepszymi, jak i z najłabszymi aspektami refleksji Kuzańczyka. Charakteryzująca go w szczególny sposób trzeźwa rozważność pozwala z jednej strony na krytykę racjonalizmu arystotelesowskiego, a w konsekwencji na budowę koncepcji intuicji intelektualnej jako alternatywy dla agnostycyzmu, z drugiej zaś – na wyklarowanie idei Boga jako „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*). „W tej własno-ignorancji – pisze J. Legowicz – zanikają wszystkie sprzeczności, a rzeczywistość staje się niepoznawalna w sposób dyskursywny.”¹¹ Trzeba tu przypomnieć, że w języku Kuzańczyka właściwie rozumiana „oświecona niewiedza” opiera się niemal wyłącznie na budowaniu metody analogii matematycznej oraz jej dalszym uogólnianiu. Ta nowa metoda ma na celu zlikwidowanie bezradności dyskursu klasycznego i analogii metafizycznej, ponieważ to właśnie „w wyniku zastosowania metody analogii matematycznej – pisze F.M. Tokarski – Absolut przedstawił się naszemu filozofowi jako »zbieżność przeciwieństw«. To twierdzenie o charakterze metafizycznym »zbieżności przeciwieństw« (*coincidentia oppositorum*) w Bycie absolutnym jest kamieniem węgielnym jego teorii »uczonej niewiedzy«, która właśnie pragnie stworzyć pewną wiedzę o Bogu.”¹²

W tezę tę wbudowane są trzy możliwe drogi zbliżania się do ujęcia idei Boga: albo milczymy o Bogu, uznając, że niczego pozytywnego o Nim stwierdzić się nie da; albo orzekamy o Nim używając różnorodnych metafor; albo – popołniając pewnego rodzaju niekonsekwencję – orzekamy o Nim używając nadal języka bytu. By uniknąć niekonsekwencji metody negatywnej, Kuzańczyk – idąc trzecią drogą – trzyma się matematycznego sposobu orzekania, ściślej: analogii matematycznej, opartej na przeczeniu pojęciu Nieskończoności i dalszym jej znoszeniu. „Użycie takiej proporcji matematycznej – wyjaśnia F.M. Tokarski – niezbędne jest nie tylko w poznaniu, czyli »mierzeniu« bytów o charakterze ilościowym, lecz nawet także tam, gdzie mamy do czynienia z substancjami czy przypadłościami jakościowymi. W tym ujęciu przejawia się jego tendencja do ilościowego traktowania świata zjawisk i czynności poznawczej rozumu”¹³.

¹⁰ F.M. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 142.

¹¹ J. Legowicz: *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1976, s. 252.

¹² F.M. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 170.

¹³ Ibidem, s. 146–147.

Metoda Kuzańczyka opiera się na procesie dochodzenia do oświecenia umysłu na drodze prostomyślności intelektualnej, tzn. na drodze dorobku myśli, i to w dwóch płaszczyznach:

- w płaszczyźnie pytania: „dlaczego nie wiem?” (w grę wchodzi wówczas ograniczoność umysłu, jego bezradność wobec poznania Nieskończoności);
- w płaszczyźnie pytania: „czego nie wiem?” (chodzi bowiem o pojęcia uchwytnie jedynie bezpośrednio, takie jak: Jedno, Maksimum, Minimum, wszechświat itp.).

Z punktu widzenia prostomyślności intelektualnej, „oświecona niewiedza” jest zarówno metodą poznawczą, jak i kresem poszukiwań prawdy. Osiągniąć stan prostomyślności intelektualnej można, jedynie wznosząc się ponad znaczenia słów, tzn. przekraczając rzeczy zmysłowe ku bezpośredniemu zrozumieniu samych rzeczy (*ad intellectualitatem simplicem*). „W tym wypadku – jak to ujmuje F.M. Tokarski – zmysły otrzymują funkcję źródła poznania i dostarczają wyższym władzom obrazów zmysłowych przy współudziale specjalnych narządów. Wówczas przedmioty empiryczne są poznawane przez pewne znaki, w których myśl miałaby niejako »odczytać« lub wyabstrahować [z nich – J.B.] istotę rzeczy. Na pytanie, czy jest to jednak możliwe, nasz myśliciel odpowiada negatywnie. Poznania istoty rzeczy z obrazów, dostarczonych przez władze zmysłowe, nie uzyskujemy nigdy, gdyż żaden z nich nie jest zdolny wiernie odbić w sobie nawet szczegółowej istoty rzeczy, a tym mniej ogólnej.”¹⁴

Tak więc rzeczywistość zmysłowa jawi się nam jedynie jako znak i symbol tego, co prawdziwe, dlatego filozof z Kuzy rozwija system analogii matematycznej i analizę geometrycznych symboli, które wszakże nadal funkcjonują w obrębie języka bytu, posiłkującego się zasadą sprzeczności. Dopiero intelekt dochodzi do poznania Absolutu, pojmując Go w postaci „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*).

Już z tego, co dotąd powiedzieliśmy, jasno wynika, że w wyobrażeniu filozofa z Kuzy matematyka, dopełniając obszar naszej niewiedzy, przygotowuje nas do bezpośredniego widzenia Boga (*visio Dei immediata*) za pomocą „oka duszy”. Historycznie rzecz biorąc, „zmiana stanowiska Mikołaja z Kuzy miała głębsze podstawy metafizyczne i teoretyczno-poznawcze w zbyt mocnym powiązaniu z metafizyką platońską i pitagorejską. Doskonałość bowiem bytu pojmował po platońsku, a więc uważał, że byty zmysłowe jako zmienne są tylko niedokładnymi obrazami czy »odbitkami« Bytu absolutnego. Dlatego też – jak sądził – nie mogły być punktem wyjścia [...] poznania Jego istoty. Wobec tego należy się oprzeć na bytach doskonalszych, tj. tworach matematycznych, które lepiej odzwierciedlają niezmienną doskonałość Bytu najwyższego, a tym samym zapewnić prawdziwszą wiedzę

¹⁴ Ibidem, s. 107.

o Nim. Mimo iż twory matematyczne – zdaniem naszego filozofa – nie są zupełnie oderwane od elementów zmysłowych, bez których trudno je sobie wyobrazić, to jednak wydają mu się najpewniejszymi i najsilniejszymi pojęciami, na których można się oprzeć.”¹⁵

Analiza figur skończonych (ich przypadłości, stosunki), przeniesienie ich własności na figury nieskończone, uogólnienie stosunku między tymi figurami do Nieskończoności prostej i absolutnej, uchwytniej bezpośrednio w intuicji intelektualnej, miały w zamierzeniu Kuzańczyka służyć analizie przejścia od nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*) do ciągłości myśli naukowej (*scio*) i *vice-versa*.

Parontyzm aktu poznawczego jako adekwatność do zdarzenia danego wraz z momentem bytu

Chcąc poddać analizie procedury przejścia od nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*) do ciągłości myśli naukowej (*scio*) w systemie Kuzańczyka, trzeba wpieryw przebadac, jakie procesy zachodzą – jego zdaniem – w akcie poznawania, tzn. jaka dokonuje się w tym akcie inscenizacja epistemologiczna peryferiów czasowych i bytowych zdarzenia. Albowiem miara i to, co mierzone, choćby były równe sobie, i tak pozostaną różne. Samo podobieństwo nie wystarcza do poznania całej prawdy. Zasadza się ona na czymś z istoty swej niepodzielnym, dlatego intelekt, który sam w sobie jest różny od prawdy, nigdy się z nią ostatecznie nie zrówna (w sensie *adaequans*), nigdy nie wejdzie z nią w tożsamość.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest, sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendere possit, habens se ad veritatem sicut poligonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.

Toteż skończony intelekt nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach, prawda bowiem nie jest ani „więcej” ani „mniej”, ale zasadza się na czymś niepodzielnym, i nie może jej dokładnie zmierzyć to, co samą prawdą nie jest, podobnie jak koła, którego byt zasadza się na czymś niepodzielnym [nie może zmierzyć to, co] nie jest kołem. Intelekt przeto, który nie jest prawdą, nigdy

¹⁵ Ibidem, s. 160.

tak dokładnie prawdy nie uchwyci, iżby nie dało się w nieskończoność uchwytować jej coraz dokładniej. Albowiem ma się on do prawdy tak jak wielokąt do koła: choćby się wpisywały w koło coraz większą liczbą kątów i coraz bardziej do niego upodabniały, przecież nigdy z nimi się nie pokrywają: nawet gdyby w nieskończoność mnożyć liczbę kątów, nigdy nie wyjdzie z tego ich tożsamość z kołem.

Doc. ign., lib. I, c. III, 9, 16–10, 12

Chodzi tu zatem o dwa sposoby poznawania: sposób poznawania czystego zjawiska (peryferiów zdarzenia), który nie ma charakteru parontystycznego, oraz o sposób poznawania zdarzenia danego w zjawisku, który taki charakter już ma. Wiedza fenomenologiczna skupia się na peryferiach zdarzenia, toteż problem reentywistyczny epistemologii, a taki problem interesuje Kuzańczyka, zawiera się w pytaniu o parontyzm aktu poznawczego – jego adekwatność do zdarzenia danego w momencie bytu. Parontyzm oznacza więc odrzucenie zwróconej przeciw ontologii zdarzeń i tylko w założeniu neutralnej, niczym nie ograniczonej swobody metody fenomenologicznej w manipulowaniu peryferiami bytu, w których nagromadziła się i skupiła cała wiedza nauk szczegółowych.

Myśliciela z Kuzy interesuje jednak nie tyle sama wiedza (a raczej niewiedza), ile prowadząca do niej droga. Prześledźmy jej główne zarysy.

Wiedza (*scio*) jako ciągłość i niewiedza (*nescio*) jako przerwanie ciągłości myśli naukowej

To, że wszelka wiedza, aby mogła uzyskać status wiedzy naukowej, musi cechować się ciągłością i dysponować tym, co jest „przed” i „po”, czyli peryferiami rozpatrywanego zdarzenia, reentywista uznaje za oczywiste¹⁶. Tylko pod tym warunkiem może ona być wymierzalna i poddawać się weryfikacji. Z punktu widzenia kryterium parontyzmu twierdzenia jej tracą wówczas charakter prawdziwościowy, ale za tę właśnie cenę są sprawdzalne. Nie do Kuzańczyka należy analiza sposobu, w jaki proces ten rozwijał się przez wieki. Problem trudności naszej wiedzy i pozornej jej ciągłości polega według niego na tym, że w trakcie jej powstawania spiętrzają się szczeble transcendencji, które w istocie podają w wątpliwość jedność obrazu świata i zaznaczają występujące w nim ukryte przerwy¹⁷.

Po pierwsze – wiedza nasza, dysponująca peryferiami rozpatrywanego zdarzenia, musi uwzględniać fakt, że zjawiska (a więc peryferia) są trans-

¹⁶ D. Bohm: *Causality and Chance in Modern Physic*. London 1957.

¹⁷ R. Carnap: *Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*. „Erkenntnis” 1932, Nr. 2, s. 432–465.

cendentne wobec zdarzenia, które oskrzydla. Po drugie – wiedza nasza, będąc stanem świadomości, implikuje zarazem to, że świadomość ta jest transcendentna wobec zjawisk, które inscenizuje. W pierwszym przypadku występuje przerwa między zjawiskiem a zdarzeniem, w drugim – przerwa między świadomością a zjawiskiem. Te właśnie „przerwy” powodują nieciągłość naukowego obrazu świata, a zarazem wyznaczają obszar *nescio*, który penetrować powinna filozofia¹⁸. Nauka zdolna jest do inscenizacji epistemologicznej zjawiska oskrzydla. Zdarzenie, ale dopiero filozofia może lukę między zjawiskiem a zdarzeniem likwidować w drodze redukcji zjawiska do jego istoty, do momentu reentywistycznego zdarzenia. Akt poznawczy ma zatem – według filozofa z Kuzy – charakter parontystyczny: jest adekwatny do zdarzenia danego w momencie bytu.

I podobnie, nauka zdolna jest – zdaniem Kuzańczyka – do inscenizacji zjawiska, z zachowaniem dystansu podmiotu „ja” poznającego do podmiotu „ja” egzystującego. Ale również ten dystans może likwidować filozofia, redukując moment reentywistyczny „ja” poznającego do momentu reentywistycznego (parontystycznego) „ja” egzystującego. Występujący tu parontyzm aktu poznawczego, czyli adekwatność aktu poznawczego do zdarzenia danego w momencie bytu, jest głównym przedmiotem w dociekaniu prawdy. Reasumując – nauka z jednej strony ucieka od zdarzenia do zjawiska, z drugiej – od momentu reentywistycznego „ja” egzystującego do momentu reentywistycznego „ja” poznającego¹⁹. Odwrotnie zaś filozofia: wykrywając te „przerwy”, redukuje zjawisko do zdarzenia, „ja” poznające do „ja” egzystującego. W rezultacie obszar niewiedzy (*nescio*) zostaje ujawniony oraz jakby przechwycony przez filozofię jako pole jej dociekań i rozwiązań. W tym duchu św. Augustyn na pytanie: „Czym jest czas?” – odpowiada: „Jeśli mnie nikt nie pyta, wiem, gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem” (*si quaerenti explicare velim, nescio*)²⁰. Jakby kontynuując myśl św. Augustyna, lecz idąc nieco w innym kierunku, Kuzańczyk stawia się w sytuacji pytającego o istotę otaczających go rzeczy; i tak, pytającemu radzi, by szukał jej w ich przyczynie, ponieważ one same są nieme.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Sed omnia quidem in docta ignorantia ab eis sciscitanti, quid sunt aut quomodo aut ad quid, respondent: „Ex nobis nihil neque ex nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus, cum etiam scientiam nostro non nos habemus, sed ille solus, per cuius intelligere id sumus, quod ipse in nobis vult, imperat et scit. Muta quidem sumus omnia. Ipse est, qui in omnibus loquitur. Qui fecit nos, solus scit, quid

¹⁸ J. Dewey: *The Quest for Certainty*. New York 1960.

¹⁹ P.K. Feyerabend: *Das Problem der Existenz Theoretischer Entitäten. Probleme der Wissenschaftstheorie*. Vienna 1960.

²⁰ Św. Augustyn: *Wyznania*. Warszawa 1955, s. 256.

sumus, quomodo et ad quid. Si quid scire de nobis optas, hoc quidem in ratione et causa nostra, non in nobis quaere. Ibi reperies omnia, dum unum queres”.

Wszelako wszystkie rzeczy, które ten, co kierując się oświeconą niewiedzą pragnie zgłębić i zapytuje je, czym są, jak i po co – odpowiadają mu: „Same z siebie nic jesteśmy i nic same z siebie tobie nie potrafimy odrzec, bo wiedzę o nas ma jedynie On sam, nie zaś my; On, mocą którego istniejemy, On, który w nas chce, rządzi i poznaje. My więc wszystkie jesteśmy nieme. On jest tym, który we wszystkich [nas] mówi. Który, ponieważ nas uczynił, jako jedyny wie, czym jesteśmy, jak i po co. Jeśli więc pragniesz dowiedzieć się czegoś o nas, szukaj tego nie w nas, lecz w naszej zasadzie i przyczynie. Tam, wyszukając jednej rzeczy, znajdziesz wszystkie”.

Doc. ign., lib. II, c. XIII, 180, 1–13

Tak oto otrzymujemy dwa różne systemy ujmowania świata. Raz jest to ujęcie zdarzenia transcendentnego wobec zjawiska, innym razem – zdarzenia jako reprezentacji zjawiska, transcendentnego wobec świadomości. Chodzi jednak o to, czy ujmujemy istotę zjawiska, czy też istotę świadomości. Kiedy więc traktujemy zdarzenie jako istotę świadomości (*stricte* istotę), ujmujemy immanentną treść świadomości, a więc reprezentację zjawiska, która stanowi byt transcendentny wobec świadomości, ale treść immanentną tejże świadomości, ponieważ byt jest transcendensem „ja” egzystującego, natomiast treść bytu – immanensem „ja” poznającego. Słowem – byt jest korelatem momentu recentywistycznego „ja” egzystującego, natomiast treść bytu – korelatem momentu recentywistycznego „ja” poznającego. Przyjęcie zdarzenia za reprezentację zjawiska, czyli istotę będącą treścią świadomości, decyduje o możliwości reprezentacji poznawczej²¹.

W jaki więc sposób istota, będąca treścią immanentną świadomości, może reprezentować ideę rzeczy, czyli istotę zjawiska transcendentnego wobec świadomości? Aby na to pytanie odpowiedzieć, Kuzańczyk przyjmuje kategorię „machiny świata”, rozumiejąc pod tym pojęciem coś w rodzaju modelu recencjału egzystencjalnego, w nim zaś – początek, koniec i środek, a więc wszechświat, w którym odnajdujemy centrum i obwód światów. Owa machina świata zjawiskowego skrywa przed „ja” poznającym samą prawdę i budzi w nas – w „ja” egzystującym obserwatora antropicznego – podziw, stanowiący od czasów starożytnych źródło filozofowania.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Ut „in ipso sint omnia” et extra ipsum nihil. Qui est principium, medium et finis omnium, centrum et circumferentia universorum, ut in omnibus ipse tantum quaeratur, quoniam sine eo omnia nihil sunt. Quo solum habito omnia habentur, quia ipse omnia. Quo scito omnia sciuntur, quia veritas omnia. Qui etiam vult,

²¹ H. Bergson: *Matière et mémoire*. Paris 1959, s. 206.

ut in admirationem ex mundi machina tam mirabili ducamur. Quam tamen nobis occultat eo plus, plus admiramur, quoniam ipse tantum est, qui vult omni corde et diligentia quaeri. Et cum inhabitet ipsam »lucem inaccessibilem«, quae per omnia quaeritur, solus potest pulsantibus aperire et petentibus dare.

Bo „w Nim wszystko”, a poza Nim – nic. Który jest Początkiem, Środkiem i Końcem wszystkiego, centrum i obwodem światów, tak że we wszystkich rzeczach Jego właśnie trzeba szukać, gdyż bez Niego są one niczym. Którego gdy mamy, wszystko mamy, bo On jest wszystkim. Którego gdy poznajemy, znamy już wszystko, gdyż On jest prawdą wszystkiego. Który zresztą pragnie, byśmy tak cudowną maszynę świata podziwiali. A tym bardziej skrywa ją przed nami, im więcej ją podziwiamy, chce bowiem, by tylko Jego szukać całym sercem i z największym zapalem. Ponieważ zaś mieszka w owym „niedostępnym świetle”, którego we wszystkim poszukujemy, tylko On może otworzyć kołatającym i dać proszącym.

Doc. ign., lib. II, c. XIII, 179, 6–19

Trzeba przyjąć, że „ja” egzystujące jest momentem recentywistycznym nakierowanym na byt (bezperyferyjne zdarzenie), „ja” poznające zaś – momentem recentywistycznym nacelowanym na treść bytu (zdarzenie dane w zjawisku, a więc zdarzenie wraz z jego peryferiami) i tylko tak możliwym²². Ale wówczas nie są to podmiot i przedmiot zatopione w tej samej sferze bytu, lecz relacja relacji świadomości, w której obrębie zdarzenie jest zrelatywizowane raz do zjawiska (peryferia zdarzenia), a raz do świadomości stanowiącej swoiste (spiętrzone) peryferium danego zdarzenia. Otrzymujemy w ten sposób niejako dwa rodzaje peryferiów:

- peryferium zdarzenia, czyli zjawisko;
- peryferium zjawiska, czyli świadomość.

To właśnie przejście od zjawiska jako peryferium zdarzenia do świadomości jako peryferium zjawiska nazywamy tu reprezentacją poznawczą. Świadomość to jakiś zmysł wewnętrzny, który nie ma przedmiotu²³. Ostatnią podstawą możliwości poznania naukowego stanowi zatem przejście od peryferium zdarzenia, czyli zjawiska, do peryferium zjawiska, czyli w obszar świadomości. Ona właśnie umożliwia determinację podmiotu przez przedmiot w tym znaczeniu, w jakim powstała. Reprezentacja poznawcza staje się konstytutywną treścią samego momentu recentywistycznego „ja” poznającego i reprezentacją momentu recentywistycznego „ja” egzystującego. Ten ostatni problem stanowi – jak wiemy – zrab Husserlowskiej intencjonalności²⁴.

Nie uprzedzonego czytelnika zdziwi przede wszystkim fakt, że przedstawiony schemat możliwości konstytuowania się wiedzy (*scio*) stosuje się

²² N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1965, s. 54–55.

²³ Por. G. Romeyer-Dherbey: *Maine de Biran*. Paris 1974, s. 59.

²⁴ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1967, s. 307.

zwłaszcza do obrazu ciągłości myśli naukowej. Ciągłość tę osiąga umysł *a posteriori*, tzn. przez odwołanie się do peryferiów zdarzenia, ponieważ one właśnie konstytuują zjawisko, dla którego samo zdarzenie – dane w tym zjawisku – stanowi swoiste *a priori*. Pojmowanie naukowe zjawisk jest ciągłością w tym rozumieniu, że opiera się na trójczłonowym stosunku poznawczym: zjawisko poprzedzające – samo zdarzenie – zjawisko następcze. Element środkowy wszakże, a więc moment recentywistyczny (centrum) recencjału egzystencjalnego machiny świata zjawiskowego, zostaje w swym apriorycznym charakterze zaniechany²⁵, ponieważ badacz posługujący się metodą fenomenologicznego opisu ujmuje zawsze podmiot za pomocą brzegów, czyli pewnego wyróżnialnego „przed” i spodziewanego „po”, układając je w swej świadomości jako dwa peryferia osi momentu recentywistycznego zdarzenia (domniemanego, lecz *explicite* nie uświadomionego *a priori*).

Wprawdzie schemat ciągłości powstaje w świadomości badacza wskutek oddziaływania momentu recentywistycznego zdarzenia, ale ów moment – po wywołaniu efektu ciągłości, a więc peryferiów rzeczywistości – znika jako nieistotny²⁶. W rezultacie peryferia „przed” i „po” zlewają się (rozmywają), natomiast luka, jaka mogłaby powstać w miejscu odrzuconego *a priori* momentu recentywistycznego, zostaje wypełniona czymś, co można by nazwać horyzontem danego peryferium, gdyby nie fakt, że ów horyzont podlega wymazaniu, gdy wytworzone w procesie poznawczym peryferia „przed” i „po” zejdą się, dając w efekcie złudzenie ciągłości obrazu. Wówczas stosunek poznawczy, dany początkowo jako trójczłonowy, traci pierwotną średniówkę czasową i staje się unitarny²⁷. Według filozofa z Kuzy, Stwórcy, dla wywołania peryferiów wszechświata i wypełnienia żywiołem jego obwodu, posłużył się arytmetyką, geometrią i muzyką, zapewniając mu w ten sposób niezniszczalną harmonię.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Est autem deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimur, dum proportionales rerum et elementorum atque motuum investigamus. Per arithmetica enim ipsa coadunavit; per geometriam figuravit, ut ex hoc consequerentur firmitatem et stabilitatem atque mobilitatem secundum conditiones suas; per musicam proportionavit taliter, ut non plus terrae sit in terra quam aquae in aqua et aeris in aere et ignis in igne, ut nullum elementorum in aliud sit penitus resolubile. Ex quo evenit mundi machinam perire non posse.

²⁵ N. Goodman: *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge 1955.

²⁶ P.K. Feyerabend: *On the Interpretation of Microphysical Theories*. In: „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” 1975, Vol. 6. Ed. H. Feigl, G. Maxwell.

²⁷ N. Hanson: *Patterns of Discovery*. Cambridge 1958.

Otóż Bóg, stwarzając świat, posługiwał się Arytmetyką, Geometrią, Muzyką i Astronomią, z których to sztuk i my korzystamy, badając stosunki między rzeczami i żywiołami oraz ich ruchy. Za pomocą Arytmetyki [Bóg] owe elementy zgromadził; za pomocą Geometrii – nadał im kształty, tak by każdy stosownie do swego charakteru uzyskał właściwą moc, stałość i ruchomość. Za pomocą Muzyki określił ich proporcje w taki sposób, żeby w ziemi nie było więcej ziemi niż wody w wodzie, powietrza w powietrzu, a ognia w ogniu, więc tak, by żaden żywioł nie mógł doszczętnie rozpuścić się w drugim. Powstała w ten sposób machina świata przepaść nie może.

Doc. ign., lib. II, c. XIII, 175, 10–18

Zdarzenie, które z perspektywy bytu jest aktualnością bez peryferiów czasowych, zostaje w tym procesie zaniechane, aby podmiot poznający mógł – po przeżyciu trójczłonowego widma fenomenologicznego – na powrót cieszyć się świadomością ciągłości zjawiska, złożonego tym razem – jak by powiedział Kuzańczyk – z żywiołów, których już nic w sensie zdarzenia nie przedziela. Jedność bytu zostaje zastąpiona ciągłością obrazu, schemat monistyczny metody recentywistycznej – schematem unitarnym metody fenomenologicznej²⁸.

Takim właśnie opisem fenomenologicznym dysponuje – zdaniem Kuzańczyka – wiedza (*scio*) naukowa, w której obrazie wszelka niewiedza (*nescio*) zostaje wykluczona jako nieuprawniony w końcowym wyniku naukowym element sceptycyzmu.

²⁸ M. J a m m e r: *Concepts of Space*. Cambridge 1957.

Józef Bańka

ARCHEOLOGY OF IGNORANCE IN THE CONCEPTION OF NICHOLAS OF CUSA

S u m m a r y

The author tries to prove that the general tendency in the development of the thought of Nicholas of Cusa is positive as it aims at extracting from human ignorance these pieces of positive knowledge that are the most valuable. The advantage of Nicholas of Cusa's thought is that it refers not only to philosophy but also to the formal sciences (including mathematical ones). Therefore, his thought can be represented in the form of coherent sentences. Nicholas of Cusa's frequent references to mathematics make it possible for us to discern in the philosopher's thought some elements of the modern research methodology. According to the philosopher from Cusa, the task of mathematics is to use geometrical models and mathematical analogy, as they are the most efficient way of presenting experience in terms of a theoretical vision of the universe.

Józef Bańka

UNWISSENHEITSARCHÄOLOGIE IN DER AUFFASSUNG VON NIKOLAUS AUS KUZA

Zusammenfassung

Der Autor wollte aufweisen, dass die allgemeine Richtung der Ansichten von Nikolaus aus Kuza positiv ist, weil sie zum Ziel hat, aus der menschlichen Unwissenheit die wertvollsten Fragmente der positiven Kenntnisse ans Licht zu bringen. Es ist von Vorteil, dass sich Nikolaus aus Kuza nicht nur auf Philosophie selbst, sondern auch auf andere formelle Wissenschaften u.a. mathematische bezieht, und so lassen sich seine Gedanken in Form von kohärenten Sätzen darstellen. Da sich Nikolaus oft auf Mathematik beruft, kann man in seinen Ansichten einige Elemente der modernen Forschungsmethodologie finden. Es gehört zu Aufgaben der Mathematik – so der Philosoph aus Kuza – die geometrischen Modelle und die mathematische Analogie als die wirksamsten Mittel bei der Übertragung einer Erfahrung in eine theoretische Vorstellung vom Universum anzuwenden.