

Anna Tomaszewska

Religijne inspiracje Medytacji Kartezjusza

Diametros nr 18, 88-93

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Religijne inspiracje *Medytacji* Kartezjusza

Anna Tomaszewska

Zbigniew Janowski, *Teodycea Kartezjańska*,
Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1998

Filozofia Kartezjusza jest niewątpliwie uznawana za trwale i niekwestionowane dziedzictwo racjonalizmu. Zapoczątkowuje epokę nowożytną w filozofii, zrywając na dobre z metafizyką scholastyków. Dowartościowuje rozum jednostki, przypisując mu zdolność do samodzielnego poznania prawdy, a także do ustanowienia kryterium czy też miary prawdziwości. Od czasów Kartezjusza filozofia, a za nią nauka, bierze ostateczny rozbrat z religią, głównie za sprawą „dekretu” o niepoznawalności Boga i Jego zamiarów¹. Dociekania filozofa czy przyrodnika powinny zatem ograniczyć się do tego, co dla rozumu poznawalne: praw rządzących zachowaniem ciał oraz dających się mierzyć własności materii. Celem nauk, jak czytamy w *Rozprawie o metodzie*, jest w ostateczności ziemskie dobro człowieka, pojmowane jako zdrowie ciała i zaspokojenie potrzeb materialnych. Wątpliwe, czy w takim – „odczarowanym” – świecie pozostaje jeszcze miejsce na Transcendencję; wydaje się on raczej odarty z wszystkiego tego, czego nie można zaliczyć do przyrody.

Monografia Zbigniewa Janowskiego *Teodycea Kartezjańska* w dużym stopniu modyfikuje zarysowany wyżej i dość rozpowszechniony obraz kartezjanizmu. Będąc analizą w szczególności *Pierwszej* i *Czwartej Medytacji*, stanowi ona próbę przeformułowania zagadnień zwykle identyfikowanych jako należące do teorii poznania (problem pewności, podstaw wiedzy, możliwości poznania, błędu) na zagadnienia z pogranicza etyki i teologii. Teodycea – pytanie o boską dobroć i sprawiedliwość w świecie pełnym zła – zostaje przedstawiona jako pytanie o Bo-

¹ W *Czwartej Medytacji* czytamy: „Skoro już mianowicie wiem, że moja natura jest bardzo słaba i ograniczona, Boga zaś natura niezmiernie wielka, niezgłębiona i nieskończona, to wiem też na tej podstawie dokładnie, że w Jego mocy jest nieskończona ilość rzeczy, których przyczyn nie znam. I już na podstawie tej jednej racji dochodzę do przekonania, że cały ten rodzaj przyczyn, który się zwykle wyprowadza z celu, nie ma żadnego zastosowania w odniesieniu do przyrody (*res physicae*). Albowiem nie sądzę, bym mógł śledzić cele Boga, nie popełniając przez to zuchwałstwa” Descartes [2001].

ską wszechmoc i dobroć w odniesieniu do stworzenia, którego władze poznawcze nie są wolne od niedoskonałości. Nietrudno zgodzić się na takie ujęcie interpretacyjne biorąc pod uwagę choćby strukturę *Medytacji o pierwszej filozofii*: pierwsze trzy teksty przygotowują do stopniowego przewycięzania wątpliwości, w które „podmiot medytujący” dobrowolnie popadł, decydując się na odmowę afirmacji wszelkiego bytu, na eksperyment myślowy, w którym można by widzieć przyjęcie na próbę postawy skrajnego ateizmu. Właśnie ateizmu, a nie sceptycyzmu, gdyż jak stwierdzi Descartes w *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, to ateista nie może mieć wiedzy pewnej; nie może on bowiem wykluczyć hipotezy, iż jego umysł działa w taki sposób, że nigdy nie jest on zdolny do poznania czegokolwiek (taki jest sens hipotezy zwodziciela)². Rezultatem uzyskanym na drodze metodycznego wątpienia jest świadomość, że – parafrazując pewne powiedzenie – jeśli Boga nie ma, nie ma żadnej racji, dla której poznanie (wiedza) miałyby być faktem.

Czwarta Medytacja wprowadza już wątek teodycealny streszczający się w pytaniu: jeśli Bóg jest, to dlaczego Jego stworzenie, a w tym szczególnym przypadku – poznanie przysługujące temu stworzeniu, jest niedoskonałe? Skoro istnieje prawda, a umysł zdolny jest do jej poznania (jak zostaje ustalone w *Medytacji Trzeciej*), to dlaczego niekiedy nasze dążenia poznawcze skazane są na niepowodzenie – dlaczego popełniamy błędy? Odpowiedź, jakiej udziela Kartezjusz w *Czwartej Medytacji*, sprowadza się nie tyle do wskazania, iż człowiek z natury swej jest omylny (to jest rzecz oczywista i fakt stanowiący punkt wyjścia dla rozważań przeprowadzanych we wspomnianym tekście), co raczej do podania racji tego stanu rzeczy, a to wymaga odwołania się do koncepcji, zgodnie z którą istnieje pewien porządek (hierarchia bytów), człowiek zaś zajmuje w nim określone miejsce (słynne „jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym”³).

Ważną częścią składową *Teodycei Kartezjańskiej* są rozważania wyraźnie zarysowujące historyczny kontekst, w odniesieniu do którego należy czytać *Medytacje*. Kontekst ten wyznaczają siedemnastowieczne spory religijne, zwłaszcza spór o naturę łaski potrzebnej człowiekowi do osiągnięcia zbawienia, odnawiający konflikt, jaki w V wieku miał miejsce między zwolennikami Pelagiusza i św. Augustyna. Według jezuitów człowiekowi do zbawienia miałyby wystarczać tzw. łaska dostateczna, dana wszystkim ludziom, oraz dobre uczynki, które zależą od wolnej

²„Co się tyczy wiedzy ateusza [...], nie jest ona niezmienna i pewna. [...] im mniej potężnego uzna sprawcę swojego istnienia, tym większą będzie miał sposobność do wątpienia, czy nie posiada on przypadkiem tak niedoskonałej natury, że myli się również i w tych rzeczach, które wydadzą się jak najoczywistsze. I nigdy nie będzie się mógł wyzwolić z tego wątpienia, zanim nie uzna, że został stworzony przez prawdziwego i nie umiejącego zwodzić Boga” Descartes [2001] s. 319.

³ Descartes [2001] s. 74.

decyzji człowieka. Augustyniści, których przemianowano z czasem na jansenistów (od nazwiska autora rozprawy *Augustinus* – Corneliusa Janseniusa), głosili natomiast nieodzowność łaski skutecznej, wspomagającej dobre postępowanie. Jeśli zgodzimy się uznać fakt zainspirowania się przez Descartesa poglądami teologicznymi św. Augustyna (fakt, który uwiarygodnia *Indeks Augustyńsko-Kartezjański* Janowskiego, będący zestawieniem odpowiadających sobie fragmentów z dzieł św. Augustyna – ale także innych filozofów, jak św. Tomasz, Duns Szkot, Montaigne czy F. Bacon – i Kartezjusza⁴), będziemy także skłonni zgodzić się, iż według Descartesa człowiek, a raczej podmiot poznający, nie jest zdolny o własnych siłach poznawać prawdy. Innymi słowy, pierwsza główna teza „kartezjańskiej teodycei” brzmiałaby tak: sam jednostkowy rozum nie jest w stanie zagwarantować sobie możliwości poznania, a raczej – prawdziwości rezultatów czynności poznawczych. Potrzebuje więc „gwaranta” na zewnątrz siebie; samo kryterium oczywistości nie jest wystarczające dla stwierdzenia prawdziwości poznania.

Rozważanie wspomnianych zagadnień ma sens pod warunkiem, że udzielimy wcześniej odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka, Boga oraz ich wzajemną relację. Na pytanie to autor *Teodycei*... odpowiada podejmując analizę władz umysłu: intelektu i woli – w odniesieniu do Kartezjuszowego człowieka i Boga. Wskazuje na różnice w ujęciu problematyki Boskiej wolności na gruncie filozofii św. Augustyna i Tomasza z Akwinu: w Bogu Augustyna rozum i wola są jednym, według św. Tomasza wola w Bogu miałaby być podporządkowana rozumowi. Relacja władz w umyśle człowieka w ujęciu autora *Sumy teologicznej* odzwierciedla, a w każdym razie powinna odzwierciedlać, relację władz w umyśle Stwórcy. Inaczej twierdzi św. Augustyn, a za nim Kartezjusz. Człowiek kartezjański jest nie tylko złożeniem umysłu i ciała, ale także „złożeniem” intelektu i woli. Intelekt jest bierny, stanowiąc rezerwuar prawd, których źródło znajduje się poza nim (należy w tym miejscu przypomnieć tzw. doktrynę prawd wiecznych, nie sformułowaną nigdzie *explicite* przez Descartesa, ale raczej „rozrzuconą” fragmentami po różnych jego pismach, m.in. listach do Mersenne’a z 1630 roku. Zgodnie z tą teorią

⁴ Zob. Janowski [2004]. Zestawienia te mają na celu nie tylko pokazanie, iż wbrew obiegowym opiniom Kartezjusz odwoływał się do tradycji; nawiązywanie do św. Augustyna jest o tyle ważne, że w czasach Kartezjusza oznaczało ono opowiedzenie się po jednej ze stron wspomnianego wyżej teologicznego sporu. Dzięki zerwaniu ze scholastyką i nawiązaniu do dawniejszej średniowiecznej tradycji religijnej janseniści mieli nadzieję dokonać reform w Kościele katolickim – oczyścić życie religijne, któremu ich zdaniem zagrażały zasady moralności, jaką kierowali się jezuita – a jednocześnie przygotować pole dla rozwijającej się nauki nowożytnej poprzez oczyszczenie jej z przestarzałej metafizyki form i przyczyn celowych. Na temat związków, nie zawsze zresztą przyjaznych, kartezjanizmu z jansenizmem zob. np. rozdział „Jansenism and Cartesianism” w: Nadler [1989].

np. prawdy matematyki zostały ustanowione aktem Boskiej woli, są odeń zależne, ale nie „znajdują się” w Boskim umyśle). Zadanie woli sprowadza się do afirmowania lub odrzucania tego, co przedstawia intelekt, przy czym wola nie może odrzucić poznania posiadającego zupełne i niepodważalne uzasadnienie. Błąd pojawia się wówczas, gdy mimo braku dostatecznych racji podmiot „decyduje się” wydać sąd – przyjąć lub odrzucić istnienie czegoś (jakiegoś stanu rzeczy), czego istnienia lub nieistnienia nie jest pewien. Człowiek według Kartezjusza ma skłonność nie tyle do popadania w pychę rozumu, co raczej do chcenia więcej niż powinien (czy też z uwagi na racje – może) chcieć, także wtedy, gdy przedmiotem jego chcenia jest wiedza.

Z pytań, jakie zadaje w swej książce Janowski, szczególną uwagę czytelnika mogą zwrócić dwa ostatnie pytania postawione pod koniec rozważań i figurujące w tytule ostatnich części pracy: „Czy *Medytacje* napisał Kartezjusz?” oraz „Na ile racjonalny jest racjonalizm Kartezjusza?”. Zestawienie cytatów z pism biskupa Hippony oraz Descartesa sugeruje, jakoby metafizyczne dzieło „ojca racjonalizmu nowożytnego” miało przynajmniej dwóch autorów, z których jeden dla drugiego stanowił istotne źródło inspiracji. Ale ważne jest nie tylko to, że wbrew obiegowym opiniom Kartezjusz odwoływał się do tradycji. Co istotniejsze, w takim świetle ukazany „nowożytny przełom” w filozofii oznaczać ma nie zerwanie z wszelką w ogóle tradycją i autorytetami, lecz nawiązanie do tych nurtów tradycji chrześcijańskiej, które zostały na przestrzeni tysiąca lat prawie wyparte przez scholastykę. Jest ów przełom zatem nie tyle zerwaniem, co reformą – tym bardziej, że zgodnie z intencjami autora miał umocnić „monopol” chrześcijaństwa na prawdę i raz na zawsze rozprawić się z ateizmem. Warto raz jeszcze przypomnieć stwierdzenie Kartezjusza mówiące, iż ateista nie może mieć wiedzy pewnej (*scientia*), co najwyższej może sobie uświadamiać (*persuadere*) pewne prawdy. Ponieważ nie zna ich autora albo lokuje autorstwo tych prawd w przyczynie ontycznie słabszej niż Bóg (ludzki umysł, w przypadku którego popełnianie błędów jest faktem), ateusz nie ma pewności, że rzeczywiście są to prawdy, które nie ulegną zmianie wraz z konstytucją (na przykład) ludzkiego umysłu. Zatem tylko w świecie, co do którego przyjmuje się, iż zawdzięcza on swoje istnienie Bogu, możliwa jest nauka.

Racjonalizm Kartezjusza, w interpretacji Janowskiego, wydaje się zatem nie tyle swoim przeciwieństwem – irracjonalizmem czy antyracjonalizmem, takie ujęcie byłoby oczywiście nieuzasadnione – co raczej poglądem domagającym się nieczy też pozaracjonalnych podstaw. Umocowanie ludzkiej racjonalności w racjonalności „wyższego rzędu”, która wcale nie musi przypominać ludzkiej, stanowi istotny czy nawet konstytutywny, składnik racjonalizmu Kartezjusza. Wspomnianych podstaw dostarcza zaś kartezyjańska metafizyka, której najważniejszym

„elementem” jest niepojmowalny dla umysłu ludzkiego Bóg – fundament prawdy i wiedzy – a nie *cogito* stanowiące jedynie punkt wyjścia filozoficznych dociekań.

„Intelekt kartezjański – czytamy w rozdziale zamykającym książkę – w przeciwieństwie do średniowiecznego, jest całkowicie i absolutnie bierny; nie tworzy prawdy ani rzeczywistości, lecz je znajduje poprzez refleksję nad samym sobą. [...] To wola, w przeciwieństwie do intelektu, jest aktywna, to ona się porusza, organizuje rzeczywistość i zasługuje na moralną pochwałę lub naganę. Zważywszy na pierwszorzędną rolę, jaką ona odgrywa w tej filozofii, byłoby odpowiedniej nazwać Kartezjusza poznawczym woluntarystą, a nie racjonalistą. Kartezjański racjonalizm jest w dużym stopniu «nieracjonalny»”⁵. Dodajmy, że wola jest tym, co na płaszczyźnie epistemologicznej odpowiada za błędy poznawcze, na płaszczyźnie etycznej – za zło, religijnej zaś – grzech. Pozbawiony wolnej woli człowiek nie byłby, gdyż nie może być, doskonały, raczej byłby poznającym czy działającym, automatem; nie mógłby więc ponosić odpowiedzialności za skutki swoich działań w świecie. Oto druga teza teodycei Kartezjusza. Warto przy okazji zauważyć, że porządek epistemologiczny i etyczny w ostateczności okazują się ze sobą zbieżne, skoro zarówno przyjmowanie przekonań, jak i podejmowanie decyzji praktycznych wymaga współdziałania jednej władzy umysłu – woli. Takie ujęcie jest tym bardziej godne uwagi, że zwykło się upatrywać w kartezjanizmie istnienia postulatów rozdzielenia teorii i praktyki.

Teodycea Kartezjańska to z pewnością jedna z najbardziej wartościowych pozycji w ogromnej literaturze dotyczącej filozofii Kartezjusza⁶, imponująca erudycją autora i jednością oraz konsekwencją interpretacyjnego zamysłu. Ktoś mógłby jednak wyrazić wątpliwość – niejednokrotnie czyni to sam autor – czy interpretacja ta pozostaje do końca przekonująca, czy nie stanowi przede wszystkim wyrazu chęci zbliżenia kartezjanizmu do myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza zaś do (przynajmniej pewnej postaci) katolicyzmu. Nie da się przecież zaprzeczyć, że jeśli można tak powiedzieć, droga prowadząca autora *Medytacji* przez sceptycyzm metodyczny do Boga – którego oczywiście nie należy zrazu utożsamiać z Bogiem takiego czy innego wyznania chrześcijańskiego, być może nie jest to nawet Bóg religii – zakłada posługiwanie się owym poszukującym prawdy jednostkowym

⁵ Janowski [2004] s. 222-223.

⁶ Autorzy najważniejszych opracowań filozofii Kartezjusza oraz obecnych w niej szczegółowych zagadnień to m.in.: F. Alquié, J. Cottingham, E. M. Curley, D. Garber, E. Gilson, H. Gouhier, M. Gueroult, A. Kenny, A. Koyré, J. Laporte, J.-L. Marion, N. Kemp Smith, T. Verbeek, M. D. Wilson.

rozumem. Stary i dość łatwo nasuwający się zarzut pod adresem Kartezjusza głosi, że owszem jego Bóg jest gwarantem prawdy i możliwości poznania, ale o tyle, o ile został w tej roli obsadzony przez poszukujący pewności rozum.

Nie dostrzeżemy jednak w tym zabiegu niczego szczególnie nowatorskiego, ani mogącego wzbudzić kontrowersje, jeśli będziemy pamiętać choćby o Augustyńskiej wizji jedności wiary i rozumu; wiadomo wszak z historii filozofii, że pomysłów na relację tych ostatnich do siebie nawzajem było wiele, dość przypomnieć rozgrywający się w czasach św. Anzelma z Aosty spór między dialektykami i antydialektykami. Można powiedzieć, że pogląd, jakoby rozum szkodził religii, był na przestrzeni dziejów myśli europejskiej reprezentowany równie często, co pogląd przeciwny. Cenne w interpretacji Janowskiego jest także i to, że pozwala zwrócić uwagę na fakt, iż w dyskusji na temat relacji między wiarą a wiedzą, Descartes zająłby stanowisko bardzo bliskie Augustyńskiemu, fakt pomijany przez współczesnych czytelników *Medytacji* czy *Rozprawy o metodzie*, skłonnych upatrywać w Kartezjuszu filozofa, którego myśl zapoczątkowała proces sekularyzacji i ateizacji postępujący wraz z rozwojem nauk ścisłych.

Bibliografia

- Descartes [2001] – R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Janowski [2004] – Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 2004.
- Nadler [1989] – S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press 1989.