

ADAM PIEKARSKI

*Bóg i wolność człowieka w filozofii Kartezjusza*

---

God and Human Freedom in the Philosophy of Descartes

W dziejach filozofii wyznaczyć można kilka punktów zwrotnych, w których dochodziło do radykalnej zmiany optyki badań. Takim punktem zwrotnym jest niewątpliwie filozofia Kartezjusza. Kartezjusz, umieszczając na początku swoich rozważań refleksję nad *cogito*, zrywa z teocentrycznym i obiektywistycznym nastawieniem tradycyjnej metafizyki. W jednym ze swych głównych nurtów, poprzez Kanta i Husserla, filozofia poszła jego śladem, zgłębiając przede wszystkim treściową zawartość podmiotu i odsuwając na dalszy plan próby poznania obiektywnego Bytu.

Filozofia Kartezjusza jest wyrazem podstawowego dylematu, jaki pojawił się przed myślicielami po powstaniu nauki nowożytnej. Ogromny postęp, jaki miał miejsce w naukach w XVII wieku, którego Kartezjusz był nie tylko świadkiem, ale i jednym z współtwórców, był prostą konsekwencją zastosowania na szeroką skalę metody matematycznej do badania procesów przyrodniczych. Konstatując ten fakt, autor *Namiętności duszy* wysunął hipotezę, że skuteczność metody matematycznej może zostać również potwierdzona na gruncie filozofii. Bezpośrednim następstwem tego przypuszczenia było ukształtowanie przez Kartezjusza specyficznego pojęcia racjonalności naukowej, odnoszonego jedynie do

tego, co wyrażalne przy pomocy jasnych i wyraźnych terminów. Kartezjusz nakreślił dwie drogi, którymi mogła pójść metafizyka. Z jednej strony, była to wizja świata jako czystego mechanizmu, w którym nie ma miejsca na prawdziwą wolność, z drugiej zaś strony, wiara w wolność i w całkowitą autonomię podmiotu. Pierwszą drogę obrał materializm, który zmierzał do zagarnięcia królestwa ducha, drugą zaś spirytualizm dążący do uduchowienia materii. Dwa te nurty cechowała wewnętrzna konsekwencja. Jeśli bowiem uznamy, że przy pomocy języka matematyki opisać możemy całą rzeczywistość, przekonanie o istnieniu wolności staje się zupełnie nieuzasadnione. Jeśli zaś przyznamy autonomię duchowi, roszczenia nauki, by być nauką uniwersalną, uznać musimy za bezzasadne. Natomiast stanowisko Kartezjusza już w punkcie początkowych założeń metafizycznych obciążone jest pewnym złudnym, jak mi się wydaje, przekonaniem, które odpowiedzialne jest za wiele niejasności narosłych wokół pojęcia wolności. Metoda matematyczna zastosowana do badania sfery ducha nie jest bowiem w stanie ujawnić wolności, a wszelką subiektywność czyni pozorem.

Wydawać by się mogło, że perspektywa, jaką przyjął Kartezjusz, stanowi najlepszy grunt dla metafizyki wolności, że w końcu podmiot, po wielu wiekach zmarginalizowania, odzyska należne sobie miejsce. I faktycznie – Kartezjusz punktem wyjścia swej refleksji czyni wolną, autonomiczną jednostkę, która sama, kierując się jedynie przyrodzonym światłem rozumu, decydować ma, co uznać należy, a co należy odrzucić.<sup>1</sup> Niezależność człowieka jest jednak ograniczona, a subiektywistyczny punkt wyjścia Kartezjusza mocno ograniczony. To bowiem Bóg, a nie człowiek znajduje się w centrum Kartezjańskiego systemu, i to nie tylko jako ontologiczna zasada rzeczywistości, lecz także, co zauważa się już znacznie rzadziej, jako to co pierwsze w procesie poznania. Przyjrzyjmy się tym kwestiom dokładniej.

## WOLNOŚĆ KARTEZJAŃSKA

W tradycyjnej filozofii doktryna wolności znajdowała swoje uprawomocnienie w rozróżnieniu i przeciwstawieniu sobie sfery ducha i królestwa przyrody. Przeciwnieństwo to przybrało najsłabszą postać w filozofii Kartezjusza. Kartezjusz, uznając istnienie dwóch substancji, twierdzi, że dusza, jako całkowicie różna od ciała, nie może podlegać jakiegokolwiek determinacji z jego strony. Tak

<sup>1</sup> „Tymczasem jednak bez względu na to, od kogo byśmy pochodzili i jak bardzo ten ktoś byłby potężny, a zarazem, jak bardzo zwodniczy, doświadczamy, że pomimo to przysługuje nam wolność, abyśmy mogli zawsze powstrzymać się od dawania wiary tym rzeczom, które nie są całkowicie pewne ani zbadane, a w ten sposób ustrzec się przed tym, by kiedykolwiek zbłądzić”. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960 s. 9.

więc na mocy metafizycznych rozróżnień wolności człowieka (który jest przede wszystkim, lub najpierw, substancją myślącą) od przyrody została ostatecznie ugruntowana. Zagrożeniem dla wolności podmiotu może być tylko Bóg. Uściślając to, co napisałem powyżej, trzeba zaznaczyć, że Kartezjusz definiuje substancję jako rzecz, która żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swego istnienia.<sup>2</sup> Ten warunek spełnia właściwie tylko Bóg. Wszystko inne, by zaistnieć i trwać w istnieniu, potrzebuje Boga. Ciało i umysł są substancjami, ale jakby w niepełnym sensie, gdyż do swego istnienia potrzebują Istoty Najwyższej. W ten sposób Kartezjusz wszystkie stworzenia uzależnia od stwórczej aktywności Boga, bez której świat zapadłby się w nicłość. Czas jest radykalnie nieciągły; chwile same z siebie nie wiążą się w jeden łańcuch czasowy. Człowiek w każdym momencie swego życia moc do działania czerpie od Boga, albo raczej – jest nią obdarowywany.

Zgodnie z tokiem rozumowania zaprezentowanym przez Kartezjusza w *Medytacjach* kluczem do poznania Boga i świata jest poznanie człowieka (nie człowieka realnego, lecz raczej rozpoznanie treściowej zawartości świadomości człowieka w ogóle). Jednak rozważania autora *Rozprawy o metodzie* na temat wolności człowieka cechuje wewnętrzne rozdzarcie.

Według Kartezjusza człowiek jest istotowo wolny. Doświadczenie wolności jest doświadczeniem fundamentalnym. To, że jesteśmy wolni, „tak dalece jest jasne, że należy to zaliczyć do pierwszych i najpowszechniejszych pojęć z tych, które nam są wrodzone”.<sup>3</sup> Przekonanie to, choć niewyeksponowane w drodze od wątpienia do pewności *cogito*, tkwi już w samym fakcie możliwości wątpienia we wszystko poza istnieniem własnego „Ja” i zdystansowania się wobec tego, co narzucają nam zmysły i niejasne idee rozumowe. Na tym etapie człowiekowi przysługuje pełna wolność i całkowita autonomia. Ludzka egzystencja, w sensie samoświadomości, jest niezagrożona.<sup>4</sup> Istota wszechmocna może się starać nas zwodzić, jednak przy pełni jej mocy wiara w istnienie naszego „Ja” i oparta na niej samodzielność sądu jest niepodważalna. Na tym etapie Kartezjusz przypisuje człowiekowi wolność nieograniczoną, która wzięta sama w sobie (bez odniesienia do poznania i mocy) upodabnia nas do Boga.

„Dostrzegam w nas jedno tylko, co by mogło stanowić wystarczający powód do szanowania siebie samych, a mianowicie posługiwanie się wolną wolą [...] ona też czyni nas w pewnej mierze podobnymi do Boga, czyniąc nas panami siebie samych”.<sup>5</sup>

Piękne to słowa i mogą podnosić na duchu. Oto bowiem człowiek, niczym Bóg, jest panem samego siebie, a wola jego nie jest niczym ograniczona. Czyż

<sup>2</sup> Por. *ibid.*, s. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 26.

<sup>4</sup> „[...] odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmiemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał [...]”, *ibid.* s. 9.

<sup>5</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2001, s. 91.

można wyobrazić sobie większy triumf wolności? Problem polega jednak na tym, że owego podobieństwa nie można rozumieć dosłownie (co zresztą Kartezjusz zaznacza). Nieskończoność woli Boga i nieskończoność woli ludzkiej nie są określeniami tej samej rzeczy. Wolność, jaką odkrywamy na drodze wątpienia, jest w gruncie rzeczy wolnością mówienia „nie”, ponieważ dopóki nie dowiemy się, czy Bóg istnieje i czy nie jest on zwodzicielem, nie możemy niczego wiedzieć i czynić (co prawda Kartezjusz ogranicza wątpienie do samego rozważania prawdy, podkreślając, że nie odnosi się ono do praktyki życiowej, ale czynom naszym nie możemy, na tym etapie, przypisać żadnego trwałego sensu). Wolność ta jest beztreściowa, a jedynym jej pozytywnym aktem może być akt autoafirmacji. Bóg i człowiek nie są w tej sytuacji wolni w tym samym stopniu. W Bogu chcieć i poznawać jest czymś jednym; wola i intelekt mają ten sam zakres. Inaczej jest w człowieku. Dysponuje on bowiem skończonym intelektem i nieskończoną wolą. Ta nieprzystawalność zakresów dwóch władz powoduje, że człowiek może popełniać błędy. Różnica między wolnością człowieka a wolnością Boga nie bierze się jednak tylko stąd, że wola i intelekt u człowieka mają inne zakresy, ale przede wszystkim stąd, że wola ludzka jest, w rozumieniu Kartezjusza, jedynie przyczyną sądzienia, a sferą jej manifestacji jest wyłącznie myślenie. Wolność Boga jest natomiast wolnością tworzenia, której człowiek nie posiada. Człowiek może jedynie albo coś aprobować, albo coś negować. Bóg jest twórcą jedynym i absolutnym. By zaakcentować niezawisłość woli Boga oraz jego absolutną wolność, autor *Zasad filozofii* posuwa się do twierdzenia, że Bóg nie jest w swoim prawodawstwie ograniczony jakimikolwiek zasadami i prawami, że tak wszelka prawda jak i dobro są ustanowione przez arbitralną decyzję Boga.<sup>6</sup> Zrównywalibyśmy Boga z jakimś Jupiterem albo Saturnem, czynilibyśmy go podległym Przeznaczeniu, gdybyśmy, twierdzi Kartezjusz, cokolwiek czynili niezawisłym od jego woli. Pogląd taki, co zaznaczał na przykład Leibniz, wydaje się wpędzać wszelkie nauki, a zwłaszcza ludzką praktykę, w irracjonalizm. Jeśli bowiem to, co nazywamy dobrem, nie jest ugruntowane w obiektywnym porządku wartości, jeśli kradzież nie jest sama przez się zła, jeśli mogłoby się zdarzyć, gdyby Bóg tak zechciał, że dobro nie jest dobrem zawsze i wszędzie, to nie byłibyśmy w stanie przypisać naszym działaniom jakiegoś trwałego sensu. Człowiek w takiej wizji nie jest w stanie w jakikolwiek sposób zmienić zastanego świata, a wszelkie jego działania, jak i wybory dokonywać się muszą w ramach struktur, które ustanowił Bóg. W Kartezjańskim świecie wszystko jest ustalone. Wskazując na ten fakt, Kartezjusz zawiesza pierwotny punkt widzenia, według którego wola człowieka jest autonomiczna. Obdarowuje człowieka wol-

---

<sup>6</sup> J. P. Sartre twierdzi, że „Bóg Kartezjański jest najbardziej wolny spośród Bogów, jakich kiedykolwiek wytworzyła myśl ludzka; jest to jedyny Bóg Stwórca”. J. P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, t. 2, red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 326.

nością, by następnie wskazać, że jej prawdziwy sens ziszcza się jedynie w zależności od Stwórcy wszelkich prawd. Wolność przejawiać się ma w postępowaniu zgodnym ze wskazaniami rozumu, działaniu ze względu na znajomość przyczyn; staje się ona podporządkowana wiedzy – im to podporządkowanie większe, tym większa nasza wolność. Z najniższym stopniem wolności mielibyśmy w tej sytuacji do czynienia wtedy, gdy jesteśmy niezdecydowani, gdy do wyboru jednej ze stron nie skłania nas żadna racja. Możliwość odwrócenia się od prawdy czy znanego dobra nie jest oznaką naszej wolności, lecz po prostu ignorancji.<sup>7</sup> W ten sposób Kartezjusz, pomimo zupełnie innej perspektywy badań, powraca do stoicko-chrześcijańskiego rozumienia wolności.

Tak więc Bóg wkracza do rozważań Kartezjusza, gdy dostrzega on na jak beznadziejną samotność, niezdolność do afirmacji czegokolwiek (poza możliwością nieustannego powtarzania: „ja jestem”, „ja istnieję”) skazany jest człowiek. Autorytet prawdomównego Boga pozwala Kartezjuszowi zaufać matematyce i fizyce, daje oparcie etyce i wolności osoby. Jak wiemy, instytucje chrześcijańskie i religijnie nastrojeni myśliciele skrytkowali Kartezjusza za wszechobecną w jego systemie „pychę rozumu”, który w swym zaślepieniu śmie twierdzić, że sam bez pomocy objawienia czy świętych autorytetów może odsłonić tajemnice wiary. W ten sposób, twierdzą oni, powtarza się grzech Adama, który zapomniał, że bez Boga nic nie znaczy. Jednak bez pojęcia Boga nie byłoby filozofii Kartezjusza.

## BÓG A WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Pierwotnie wolność człowieka jest absolutna; w swej pasji wątpienia nie natrafia on na żadne ograniczenia. W próżni, w której znajduje się „Ja”, problem odniesienia wolności do Boga nie ma większego znaczenia i dopiero wtedy, gdy istnienie wszechmocnego Boga jest już dowiedzione, domaga się on rozwiązania; wolność staje się czymś, co trzeba wytłumaczyć. Dla Kartezjusza, jak zresztą chyba dla wszystkich jego poprzedników, Bóg zdaje się być warunkiem wolności człowieka. I faktycznie – jeśli wolność pojmujemy jako synonim racjonalności, gdy wolę podporządkujemy rozumowi, Bóg, który, według Kartezjusza, umożliwia poznanie i stanowi fundament prawdy, jako zwornik myśli i rze-

---

<sup>7</sup> Ten punkt widzenia na naturę wolności był do pewnego stopnia modyfikowany przez Kartezjusza w jego korespondencji. W jednym z listów pisał: „Największa wolność polega w rzeczywistości albo na największej łatwości samookreślenia, albo na największym wykorzystaniu tej pozytywnej a posiadanej przez nas mocy pójścia za najgorszym, gdy dostrzegamy najlepsze”. R. Descartes, [w:] F. Alquie, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 280; w innym zaś: „Zawsze bowiem możemy nie pójść za jasno poznanym dobrem lub nie przyjąć oczywistej prawdy, byleśmy tylko mieli na myśli, iż potwierdzenie przez to naszej wolnej decyzji samo jest już dobrem”, *ibid.*, s. 280.

czywistości, z konieczności także warunkuje wolność. Mamy jasną i wyraźną świadomość naszej wolności, a że nic co jasne nie może być naszym tworem, to ta świadomość transcenduje nasze skończone „ja” i odstania jako jej warunek Boga. Jeśli zauważymy dodatkowo, że Bóg nie wprowadza nas nigdy w błąd, to z jasnej świadomości wolności wynika, iż jesteśmy faktycznie wolni.

W rozważaniach teoretycznych Kartezjusza idea istoty wszechmocnej pojawia się zasadniczo w dwóch momentach: raz jako „duch złośliwy” a zarazem najpotężniejszy i przebiegły” utwierdza nas w naszej wolności negocjacji, raz zaś już jako Bóg (Nieskończoność) umożliwia akt afirmacji. Tym, co Kartezjusz interesuje najbardziej w odniesieniu do Boga, jest dowód jego istnienia. Bez takiego dowodu, bez rozpoznania istoty Boga, żadna wiedza nie będzie dla nas prawdziwa. Pierwszy i główny dowód na istnienie Boga, spośród tych, które Kartezjusz przeprowadza w *Medytacjach*, za punkt wyjścia przyjmuje odnalezioną w umyśle ideę Boga. Idea ta ma w sobie więcej obiektywnej rzeczywistości niż idea naszego „Ja”, dlatego też, jak rozumuje Kartezjusz, nie możemy uznać siebie za jej twórcę.

„Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwym mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc na podstawie tego, co przed chwilą powiedziałem, dojść do wniosku, że Bóg istnieje”.<sup>8</sup>

Wniosek ten opiera się na aksjomacie, według którego „rzeczywistość obiektywna każdej z naszych idei domaga się przyczyny, w której zawierałaby się sama ta rzeczywistość nie tylko obiektywnie, lecz formalnie albo eminentnie”.<sup>9</sup> Kartezjusz dowodzi istnienia Boga jeszcze na dwa inne sposoby: wychodząc od faktu naszej skończoności i radykalnej nieciągłości czasu oraz rozpatrując samą istotę Boga, z której, według niego, wynika istnienie. Wszystkie te dowody wyrażają podstawowy dla argumentacji Kartezjusza fakt: Bóg istnieje i nie może być zwodzicielem. Zwodzenie ma swe źródła w braku, który nie może być przypisany Bogu, jako istocie absolutnie doskonałej.

Kartezjusz, próbując wykazać prawdziwość sądu „Bóg istnieje”, nie mógł wykorzystać dowodów znanych nam z tradycji starożytnej i średniowiecznej (wyjątkiem jest tu, sformułowany przez Anzelmą, ontologiczny dowód na istnienie Boga, którym Kartezjusz się posługuje). Zarówno kosmologiczne jak i teologiczne dowody na istnienie Boga wychodziły bowiem od pewnego rozpo-

<sup>8</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 66.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 155, terminy użyte w tym aksjomacie Kartezjusz definiuje tak: „Przez obiektywną rzeczywistość idei rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei [...]”; „O tym samym [co występuje w przedmiotach idei] powiada się, że jest w sposób formalny w przedmiotach idei, jeżeli jest ono w nich takie, jakim je ujmujemy, a sposób eminentny, gdy wprawdzie nie jest ono takie [jakim je ujmujemy], lecz takie, że mogłoby je zastąpić”, *ibid.*, s. 151.

znania cech natury: jej skończoności, przygodności, uporządkowania. Sama natura oraz jej podstawowe określenia w porządku poznania są, według Kartezjusza, późniejsze od pewności *cogito* i istnienia Boga – nie mogą więc być przesłanką dowodu. Dowód taki opierać się może jedynie na istnieniu *cogito*. Dlatego przyznać należy rację Pannenbergowi, według którego Kartezjusz wykonał „pierwszy krok w kierunku antropologicznej koncentracji czy też w kierunku antropologicznego przeformułowania dowodów na istnienie Boga”.<sup>10</sup> Od Kartezjusza zarówno teiści jak i ateiści uzależniali problematykę związaną ze sferą boskości od wstępnego rozpoznania natury człowieka. W tej sytuacji rozumienie człowieka powinno wyprzedzać rozumienie Boga.

Jednak idea pierwszeństwa „Ja”, jego autonomii, powtarzana często przy okazji omawiania filozofii Kartezjusza, jest przez autora *Zasad filozofii* zakwestionowana. *Medytacje o pierwszej filozofii* punktem wyjścia analiz czynią pewność *cogito*, odnalezioną dzięki radykalnemu wątpieniu. Pierwszeństwo „Ja” nie ma jednak absolutnego charakteru, nie jest ono bowiem w stanie wywieść z samego siebie świata, nie stanowi jego fundamentu ontycznego, nie ma także nad nim władzy, skoro idee rzeczy materialnych pojawiają się w umyśle niezależnie od naszej woli. Za źródło bytu uznać należy Boga. Na tej podstawie wyróżnia się u Kartezjusza dwa porządki: poznawczy, gdzie *cogito* jest zasadą, i ontologiczny, w którym zasadą jest Bóg. „Ja” nie jest jednak czymś pierwszym nie tylko w porządku ontologicznym, ale i w porządku poznawczym. Wątpiąc, poznając, uprzytamniamy sobie bowiem własne braki i niedoskonałość. Nie byłoby to możliwe bez wcześniejszego ujęcia czegoś doskonałego:

„Bo jakżebym mógł inaczej pojąć, że mam wątpiwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonałego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki”.<sup>11</sup>

W tym miejscu Kartezjusz zdaje się sugerować, że idea Boga narzuca się nieodparcie komuś, kto wchodzi na drogę wątpienia, i to nie jako coś, co należy odrzucić, gdyż może być złudzeniem umysłu, ale jako stały punkt odniesienia dla poszukującego prawdy. Idea doskonałości i nieskończoności jest pierwszą i podstawową daną świadomości. Każda inna idea, w tym idea naszego własnego „Ja”, stanowi tylko jej ograniczenie i ma ją za przesłankę. Oddajmy głos Kartezjuszowi:

„Nie powinienem też sądzić, że nie ujmuję tego, co nieskończone przy pomocy prawdziwej idei, lecz tylko przez zaprzeczenie tego, co skończone, tak jak ujmuję spoczynek i ciemność przez zaprzeczenie ruchu i światła; albowiem przeciwnie, pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem

<sup>10</sup> W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 52.

<sup>11</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, s. 66.

jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”.<sup>12</sup>

Już w *Zarzutach* stawiane było Kartezjuszowi pytanie, dotyczące tego, czy faktycznie mamy jasną i wyraźną ideę substancji nieskończonej. W odpowiedzi pisał on, że wprowadzając do idei nieskończoności docieramy w negatywny sposób, nie dostrzegając w niej żadnych ograniczeń, jednak pod tym pojęciem rozumiemy coś w najwyższej mierze pozytywnego. Nieskończoność nie może być także poznana adekwatnie, to znaczy: nie jest możliwe ogarnięcie wszystkiego tego, co jest w niej poznawalne, a co mogłyby sugerować słowa: „pojmuję to zupełnie jasno”. Jasność poznania oznacza dla Kartezjusza oczywistą konstatację faktu, że nieskończoność, choć w sobie niepoznawalna, ma więcej rzeczywistości i doskonałości, musi więc być pierwszą przyczyną, a dla umysłu najbardziej naturalną drogą jest poznanie skutków na podstawie przyczyn.

„Zaiste więc, skoro sam Bóg jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub być może, wydaje się, że obierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn”.<sup>13</sup>

Jeśli jednak nieskończoność jest współdana wraz z każdym ujęciem przedmiotu skończonego jako jego warunek i jest zarazem utożsamiana z Bogiem, to godne wytłumaczenia staje się zjawisko ateizmu. Innymi słowy zapytać trzeba, co jest przyczyną tego, że wiele osób zamyka się na wymiar nieskończoności. Czy przyczyną tego jest niedostateczny wysiłek umysłu, opętanie przez zmysłowość i przesady, czy też może cechy osobowe? Choć Kartezjusz zdaje się sugerować konieczność uwzględnienia tu przede wszystkim dwóch pierwszych czynników, to nie przedstawia tego problemu jasno. Faktem jest jednak to, że pojęcie nieskończoności miało dla niego konotacje religijne.

„[...] ilekroć sam o nieskończoności rozprawiałem, czyniłem to zawsze po to, aby całkiem się zdać na nią, nie zaś określić, czym ona jest albo czym nie jest”.<sup>14</sup>

I jeszcze:

„Ci zaś, którzy usiłują zwrócić uwagę na poszczególne Jego [Boga – A. P.] doskonałości i nie tyle pragną je ogarnąć, ile zostać przez nie ogarniętymi i zużyć wszystkie siły swego intelektu do ich kontemplowania, ci na pewno znajdują w Nim znacznie pełniejszą i łatwiejszą materię jasnego i wyraźnego poznania aniżeli w jakichkolwiek rzeczach stworzonych”.<sup>15</sup>

Czyż nie brzmią podobnie wypowiedzi mistyków, ogarniętych, jak piszą oni sami, przez Boga, zdających się na jego wolę i z tej perspektywy oceniających rzeczywistość?

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 66.

<sup>13</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, s. 19.

<sup>14</sup> *Id.*, [w:] F. Alquie, *Kartezjusz*, s. 266–267.

<sup>15</sup> *Id.*, *Medytacje...*, s. 120.



Problematyczne wydaje się jednak owo, dość pospieszne, utożsamienie nie-skończoności ze względu na jej pozytywną doskonałość, z Bogiem. Wydaje się, że kroku tego Kartezjusz dokonuje, nie opierając się tylko na wnioskach rozumowych, które byłyby zrozumiałe i oczywiste same przez się. W tradycyjnej refleksji nad Bogiem naturę jego uznaje się za znacznie dokładniej określoną niż tylko przez pojęcie najwyższej doskonałości:

„[...] z ideą Boga wiążą się – tak czy inaczej rozumiane – momenty jego osobowego charakteru i woli”<sup>16</sup>

Treść idei Boga wypełnia przede wszystkim religia (objawienie). Zwróćmy uwagę na dowody św. Tomasza. W każdym z nich pewne abstrakcyjne pojęcie, stanowiące konkluzję dowodu, określane jest przez niego słowami: „to jest to, co wszyscy nazywamy Bogiem”. Owo określenie nie byłoby możliwe, gdyby pojęcie Boga nie było już uprzednio dane. Dlatego też św. Tomasz mówi nie tyle o dowodach na istnienie Boga, ile raczej o „drogach”, które jedynie rozświetlają z różnych stron ideę Boga, przejętą z religii. Starożytni Grecy natomiast, opisując pojęcie Boga, akcentowali jego skończoność, uznając, że istota najdoskonalsza i zupełna musi zarazem posiadać granice. Biorąc pod uwagę te kwestie, możemy wobec Kartezjusza wysunąć zarzut, że jego pojęcie Boga nie jest tylko rozumowym opisem, czego powinien od siebie wymagać, ale raczej wyrazem zakorzenienia w tradycji religijnej (chrześcijańskiej), od której przejął on określone sposoby rozumienia boskiej natury. Klasyczna teologia i filozofia operowały pewnymi schematami w odniesieniu do idei Boga. W ramach tej idei dopuszczano się różnych modyfikacji, przesuwno akcenty, jednak zawsze posiadała ona wewnętrzny rdzeń, którego nie można było kwestionować. Od idei Boga – twierdzono – nieodłączne są takie cechy jak: doskonałość, niezmienność, wieczność, wszechmoc, wszechwiedza, jedność, prostota, dobroć itd. itp. Rdzeń ów był oczywiście skutkiem odwoływania się do subtelnych argumentacji, wyrazem pewnych racjonalnych ustaleń. Główny nacisk kładziono jednak na rozwijanie logiczno-formalnej strony owej idei (dedukcję podstawowych atrybutów Boga z cechy, której z jakichś powodów przyznawano największe znaczenie), pomijając jednocześnie – lub odsuwając na dalszy plan – wszystkie określenia wiążące Boga z wymiarem jego egzystencjalno-religijnego doświadczenia. Jedną z konsekwencji takiego podejścia do tematyki Boga było odróżnienie Boga filozofów od żywego Boga religii, przeciwstawienie zasady filozoficznej, absolutu, obojętnego na ludzkie losy i dzieje świata, współczującemu i zatroskanemu o dobro swych stworzeń Bogu-Ojcu. Kartezjusz ze swoją wizją Boga wpisuje się w ten tradycyjny nurt (co z takim przejściem wypomina mu Pascal) i podobnie jak średniowieczni myśliciele natrafia na problem pogodzenia ze sobą tak rozumianego Boga z wolnością człowieka.

<sup>16</sup> W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, s. 162.

Gdy myślimy o sobie samych, nie możemy powątpiewać, twierdzi Kartezjusz, iż dysponujemy wolną wolą, odczuwamy ją bowiem w sposób jasny i wyraźny. Myśląc jednak o Bogu, rozumiejąc jego nieskończoną moc, musimy przyznać, że wszystko zależy od niego, a zatem nic nie może zdarzyć się bez jego woli.

„Otóż chcę powiedzieć, że wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od wolnej woli człowieka, dowodzą w ten sam, jak mi się wydaje sposób, że jest On także przyczyną wszystkich działań zależnych od wolnej woli. Nie można bowiem udowodnić istnienia Boga inaczej, jak rozważając Go jako byt w najwyższym stopniu doskonały; nie byłby On zaś w najwyższym stopniu doskonały, gdyby w świecie mogło zdarzyć się cokolwiek, co nie pochodziłoby wyłącznie od Niego”.<sup>17</sup>

Mamy więc dwie dane: doświadczenie wewnętrzne, intuicja, informuje nas o naszej wolności, rozum zaś mówi o wszechmocy Boga. Człowiek, jako wolny, powinien móc uczynić coś, co nie zostało z góry zarządzane przez Boga – to jednak sprzeciwiałoby się jego wszechmocy. Jeśli natomiast Bóg jest wszechmocny – człowiek nie może być wolny. Jak to ze sobą pogodzić? Dla Kartezjusza nie jest to żaden problem. Wystarczy bowiem, abyśmy uprzytomnili sobie, że rozum nasz jest skończony, a nieskończona jest moc Boga. Dlatego też, choć jasno pojmujemy, iż moc taka jest w Bogu, z racji skończoności naszego umysłu nie potrafimy zrozumieć, w jaki sposób pozostawia ona nasze czyny niezdeternowanymi.

„Byłoby mianowicie absurdem, dlatego że nie pojmujemy jednej jakiejś rzeczy, o której wiemy, że z natury swej musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy”.<sup>18</sup>

Jak słusznie zauważył Leibniz, tego rodzaju argumentacja nie zgadza się z logicznymi regułami prowadzenia sporów, bo nie można wniosków wyprowadzonych z jednego rozumowania zastępować przedstawieniem rozumowań przeciwnych: postępowanie takie nie może zastąpić rozwiązania problemu.<sup>19</sup> Kartezjusz, tłumacząc w ten sposób relacje między wolnością a mocą Boga, wydaje się, poza tym, pomniejszać wagę zagadnienia. Unikanie próby rozwiązania problemu oddaje źródło kłopotów Kartezjusza, który na swej drodze myślowej natrafia na sprawy istotne, lecz nie potrafi ich rozświetlić przy pomocy swej precyzyjnej metody, która nakazuje mu, by w sytuacji takiej jak ta przerwać badanie. Tak więc niemożliwość uzgodnienia wolności człowieka z wszechmocą Boga jest następstwem naszej niewiedzy. W ten sposób fundamentalne dla systemu Kartezjusza pojęcia Boga i wolności z przedmiotów czystego rozumu teoretycznego stają się przedmiotami wiary, bo sprzeczność, choćby była pozorna, dopóki

<sup>17</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 64.

<sup>18</sup> Id., *Zasady filozofii*, s. 27.

<sup>19</sup> Por. G.W. Leibniz, *Teodycea*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 382.

jest nierozwiązana, nie jest do zaakceptowania przez rozum. Dziwny to racjonalizm, który w obliczu sprzeczności zadowala się banałem. Poza tym już Spinoza i Leibniz wysuwali wobec Kartezjusza zarzut, że wewnętrzne doświadczenie wolności może być złudzeniem i wynikiem nieznamości przyczyn. Taka obiekcja podważa już całą niemalże konstrukcję autora *Namiętności duszy*, negując rolę oczywistych, czyli jasnych i wyraźnych, ujęć umysłu. Poczucie bezpośredniej pewności może być przecież wyrazem złudzenia, konsekwencją faktu, że przyczyny, jakie kryją się za danym czynem, są nam po prostu nieznanne.<sup>20</sup> Na tego rodzaju argumentację Kartezjusz mógłby odpowiedzieć za Bergsonem:

„Wszystko, co bezpośrednio nasuwa się zmysłom lub świadomości, wszystko, co jest przedmiotem doświadczenia zewnętrznego czy wewnętrznego, należy uważać za rzeczywiste dopóty, dopóki nie zostanie udowodnione, że ma tylko pozory rzeczywistości. Nie ulega zaś wątpliwości, że czujemy się wolni, że takie mamy bezpośrednie wrażenie. Na tych, co twierdzą, że uczucie to jest iluzją, spada więc obowiązek dostarczenia dowodu”.<sup>21</sup>

Bergson ma niewątpliwie rację. Jednak ów kontrargument mógłby być zastosowany przez Kartezjusza jedynie w bardzo ograniczonym sensie. On sam bowiem zaprezentował taką wizję Boga, której nie potrafił w zadowalający sposób uzgodnić z wolnością.

Za wszelkie niejasności pojawiające się wokół pojęcia Boga i pojęcia wolności winić należy w pierwszym rzędzie sposób uprawiania metafizyki, jaki wybrał Kartezjusz. Autor *Medytacji* pragnął bowiem uzgodnić ze sobą dwie wykluczające się perspektywy – naukową i *stricte* filozoficzną. Chciał przenieść na grunt refleksji metafizycznej całą metodykę naukową, uznając jednocześnie za ważne i przedmiotowe wszystkie podstawowe zagadnienia metafizyki. Bezzasadność takiego podejścia dobrze zrozumieli pozytywiści, którzy zapatrzeni w obraz nauki, odrzucili zdecydowaną większość problemów i pojęć filozoficznych, uznając je za niemożliwe do rozjaśnienia na podstawie metod naukowych. Wolność bowiem rozsadza system i jest obrazą dla rozumu. Do pewnego stopnia Kartezjusz to przeczuwał, sugerując, że nie jest możliwe poznanie racji, dla których absolutnie wolny Bóg stworzył taki właśnie świat, taki, a nie inny, system prawd.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że Kartezjuszowi w niektórych momentach brakowało zdecydowania i konsekwencji w obranej przez siebie drodze, spowo-

---

<sup>20</sup> Por. *ibid.*, s. 159: „[...] argument, jaki przytacza pan Descartes, wykazując za pomocą rzekomego żywego wewnętrznego odczucia niezależność naszych wolnych działań, jest pozbawiony mocy. Nie możemy w dosłownym znaczeniu odczuwać naszej niezależności i nie zawsze dostrzegamy przyczyny, od których zależy nasze postanowienie, bo wyglądałoby to tak, jak gdyby igła magnetyczna dzięki obracaniu się ku północy doznawała przyjemności, sądząc, że obraca się niezależnie od jakichś innych przyczyn, a niedostrzegając nieuchwytnych ruchów magnetycznej materii.”

<sup>21</sup> H. Bergson, *Dusza i ciało*, [w:] *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, tłum P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa 1963, s. 140–141.

dowany, odczuwalną z pewnością w jego czasach, presją środowisk katolickich. Kartezjusz był jak gdyby rozdarty między starą, wyuczoną jeszcze w szkole u jezuitów, wizją świata, z jej rozumieniem Boga i odpowiednio wolności człowieka, a wizją nową, własną, w której co prawda nie próbował modyfikować idei Boga, starał się jednak, sytuując na początku rozważań podmiot z jego nieograniczoną wolą, stworzyć nową przestrzeń dla wolności człowieka, wolności ujawniającej się jednak nie w sferze działania, a jedynie w obrębie sądenia. Ta zaakcentowana jedynie przez Kartezjusza idea autonomii człowieka, który sam siebie określa (niezależnie od tego, czy jakiś Bóg istnieje), została podjęta przez późniejszych filozofów (przede wszystkim Kanta) i przez skomplikowane transformacje osiągnęła swe apogeum w myśli F. Nietzschego.

#### SUMMARY

The paper is concerned with the key ideas in the system of Descartes: the idea of God and the idea of freedom. The objective of the article is to examine whether Descartes was capable of harmonizing the elements in one system, free of tensions characteristic of the solutions of earlier philosophers. The new perspective assumed by the author of the *Discourse on Method* may seem the proper ground for the metaphysics of freedom because the subject after centuries of marginalization recovered the rightful place. Indeed Descartes makes the free autonomous individual the point of departure for his reflection; the individual regardless of whether God exists is to decide on what should be regarded as true and what should be denied as false. But human independence constitutes, as the author tries to demonstrate, an illusion and Descartes' subjectivist point of departure is very limited. It is God, and not the human being, that is at the centre of Cartesian system - not only as an ontological principle of reality, but also (which is rarely noted) as what is the first in the process of cognition.