

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

18 (2012)

WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS

ISSN 1689-4286

MACHAMER

CHOIŃSKA

FURMAN

BOGDALCZYK

KOZŁOWSKI

ŚLIWIŃSKI

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Bartosz Zalepiński

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Jagna Świdarska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

WWW

Projekt graficzny: Krzysztof Józwiak

Webmaster: Paweł Grabarczyk



W NUMERZE:

ARTYKUŁY

- PETER MACHAMER
The Philosophy of Thomas Hobbes: Monist, Materialist and Mechanist [ss.001-010]
- BOGNA CHOIŃSKA
Aporetic Nietzsche and the Klossowski's proposal [ss. 011-025]
- MARCIN FURMAN
*Hermeneutyczna charakterystyka pojęcia „Lebenswelt” w fenomenologii
Edmunda Husserla* [ss. 026-034]
- MACIEJ BOGDALCZYK
Metoda korelacji w myśli filozoficznej Paula Tillicha [ss. 035-050]
- TOMASZ KOZŁOWSKI
Uzdrowiająca moc wiary [ss. 051-061]
- TOMASZ ŚLIWIŃSKI
*Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania
jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a* [ss. 062-098]

RECENZJE

- JUSTYNA KROCZAK
Rediscovery of Fyodor Dostoevsky's Philosophy [ss. 099-102]
- DAMIAN RUSEK
Filozofia przyrody jako obiekt sporów współczesnych filozofów [ss. 103-112]

Peter Machamer

University of Pittsburgh

The Philosophy of Thomas Hobbes: Monist, Materialist and Mechanist. Abstract

This essay will present Hobbes as the most consistent philosopher of the 17th century, and show that in all areas his endeavors have cogency that is unrivalled, in many ways even to this day. The second section will outline Hobbes' conception of philosophy and his causal materialism. Section 3 will deal briefly with Hobbes' discussion of sensation and then present his views on the nature and function of language and how reason depends upon language. Section 4 portrays his views about the material world; Section 5 deals with nature of man; and the 6th section with the artificial body of the commonwealth and the means of its creation.

The Philosophy of Thomas Hobbes: Monist, Materialist and Mechanist

For everything is best understood by its constitutive causes. For as in a watch, or some small engine, the matter, figure, and motion of the wheels cannot be well known, except it be taken insunder and viewed in its parts; so to make a more curious search into rights of states and duties of subjects, I say, not to take them insunder, but yet that they be so considered as if they were dissolved (Hobbes, *The Citizen*, 99).

1. Introduction

Most of what has been written about Thomas Hobbes has been about his political philosophy and much misunderstood. Most of these discussions have neglected his natural philosophy and only concentrated on the bits of his theory about humans that are deemed relevant to his politics. Sometimes writers have even gone so far as to claim that his materialism and mechanism about the physical world and human beings are irrelevant

to his political theory. Hobbes himself lent seeming support to this divide by claiming that his political theory could be understood apart from his views on natural philosophy (De Corp I.7; M 73). To an extent they are discrete domains, but to miss the relation between them is to lose the integrity of Hobbes' thought and to eliminate the basic philosophical grounds as to why he thought his political theory was viable. Maybe the only person who really understood Hobbes was William Harvey, who in his will, written in 1651, leaves "...tenne pounds" "...to my good friend Mr. Thomas Hobbs to buy something to keep in remembrance of me."

This essay will present Hobbes as the most consistent philosopher of the 17th century, and show that in all areas his endeavors have cogency that is unrivalled, in many ways even to this day. The second section will outline Hobbes' conception of philosophy and his causal materialism. Section 3 will deal briefly with Hobbes' discussion of sensation and then present his views on the nature and function of language and how reason depends upon language. Section 4 portrays his views about the material world; Section 5 deals with nature of man; and the 6th section with the artificial body of the commonwealth and the means of its creation. All of this will move rather quickly, so that at the end hopefully the overall structure of Hobbes' thought will be clear. If there is time at the end I will try to correct a few misconceptions.

There is some textual evidence that Hobbes changed his views sometime after 1640, which is the year he wrote and circulated his *Elements of Law, Natural and Politic* (which includes "Human Nature" and "De Corpore Politico"; a pirated unapproved version was published in England in 1650). In this early work he seems to countenance a form of mind-body dualism. In 1641 Hobbes accepts Mersenne's invitation to write an objection to Descartes' *Meditations*, and it may be that this is where he first forges his uncompromising materialism. Hobbes criticized Descartes' *cogitio* [*I think* or *I am thinking*] on the grounds that it needs a subject who thought. He then writes "For it seems that the subject of any act can be understood only in terms of something corporeal or in terms of

matter.” [3rd Objections and replies, CSM 122, AT 173]. Descartes, of course, demurs and counter-asserts that the subject is mental and need not be corporeal.

In 1642 Hobbes publishes *De Cive* (in Latin). From 1647 until 1650 Hobbes is working on his *Leviathan*, which is published (in London) in 1651. In 1655 he publishes *De Corpore* (in Latin, English edition 1656). And finally, in 1658, *De Homine*. Certainly these latter 3 works comprise the core of Hobbes’ mature thought. Because *De Cive* may still be a transitional work, I will lay out Hobbes’ position as it is found in *Leviathan*, *De Corpore* and *De Homine*.

2. The Nature of Philosophy and Causal Materialism

At the very beginning of *De Corpore* Hobbes defines “philosophy”:

Philosophy is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation; and again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects. (DC I.2 & 1.6; M 3 & 63)

Finding out “causes” or “generation” provides us with knowledge. We find out by ratiocination, or as he later says, by using the right *method*, where “method” means “the shortest way of finding out effects by their known causes, or of causes by their known effects”. It is in this sense that Hobbes is a ‘causalist’ about knowledge.

He further holds that only one kind of thing that may count as a cause, a body. Body is “that, which having no dependence on our thought is coincident or co-extended with some part of space”. This sets the fundamental part of his ontology. The next ontological move comes from realizing that in order to be causes, bodies must act.

A body is said to work upon or act, that is to do something to another body, when it either generates or destroys some accident in it. ...as when one body putting forward another body generates motion in it, it is called the *agent*; and the body in which the

motion is so generated, is called the *patient*. ...a cause simply, or an entire cause, is the aggregate of all the accidents both of the agent how many so ever they be, and of the patient, put together which when they are all supposed present, it cannot be understood but that the effect is produced at the same instant; and if any one of them be wanting, it cannot be understood but that the effect is not produced. (DC II.8.1.1, 102 & II.9.3; M 121–2)

The only agents of change are motions, which are accidents of bodies. Motion is defined as “a continual relinquishing of one place and the acquiring of another” [?] (DC II.8.10; M 109). Finally, we find clearly stated Hobbes’ only cause: “There can be no cause of motion, except in a body contiguous and moved.” (II.9.7; M 124). Again, “Wherefore the power of the agent and the efficient cause are the same thing” (DC II.10, 1; M 127) and “the efficient cause of all motion and mutation consists in the motion of the agent or agents... all active power consists in motion” (DC II.10.6; M 131).

Hobbes has laws of motion (1) “Whatsoever is at rest, will always be at rest unless there be some other body besides it, which, by endeavoring to get into its place by motion, suffers it no longer to remain at rest.” (II. 8.19; M 115) and (2) “Whatsoever is moved, will always be moved, except here be some other body besides it which causeth it to rest.” (DC II.8.19; M 115). These are certainly like the laws of Descartes found in the *Principles of Philosophy* (1644; Part II); though they too are reminiscent of some things Galileo said in his *Dialogues* and in *Discorsi*, and which Hobbes could have picked up from discussions with Mersenne and his circle in Paris, or Mersenne’s editions of Galileo.

There is one last concept, *endeavor* or in Latin, *conatus*, that will be most important in our later examinations.

I define *endeavour* to be motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition and number; that is, motion made through the length of a point, and in an instant or point of time. (DC III.15.2; M 206) ... All endeavour tends towards that part, that is to say, in that way which is

determined by the motion of the movent, if the motion be but one; or, if there are many movents, in that way which their concurrence determines. (DC III.15.5; M 215)

At this point we have before us the major explanatory concepts that Hobbes' will use: body, cause, motion and endeavor. But to see how they work we must become clear about Hobbes' views about experience, language, and reason. Hobbes' theory is presented (in different order, yet with the same content) at the beginning and end of *De Corpore*, and also earlier first books of *Leviathan* (and later in the latter books *De Homine*).

3. Sense Experience, Language, Reason

Hobbes begins his *Leviathan* with discussion of sensation. Earlier and in more detail in *Human Nature* he discussed "Man's Natural Faculties" and "The Cause of Sense", and later in *De Corpore*, at the beginning of Part IV "Physics or Phenomena of Nature", he starts with a chapter (XXV) "Of Sense and Animal Motion". Basically these all lay out the same doctrine. Sense perception is epistemically fundamental for Hobbes. In this sense, he is an empiricist since all knowledge is ultimately traceable back to, and validated by, sense perceptions. Objects, external to us, cause in representations or appearances us. From these appearances we *may*, not always *do*, figure out how they are generated by external bodies (DC IV, 25, p 388). The appearance Hobbes calls a phantasm, which is "made by the reaction and endeavour outwards in the organ of sense, caused by an endeavour inwards from the object, remaining for some time more or less." (DC IV 25, 2). So sense perception is just a motion in the sentient, which then passes to the imagination (as a first repository of memory). Hobbes continues:

The perpetual arising of phantasms, both in sense and imagination, is that which we commonly call the discourse of the mind, and is common to men with other living creatures. For he that thinketh, compareth the phantasms that pass, that is taketh notice of their likeness and unlikeness to one another... so he is said to have good

judgment, that finds out the unlikeness or differences of things that are like one another. (DC IV.25.8)

To the perceptual sense of objects, Hobbes adds an internal sense of pleasure and pain that accompanies every external perception and consists in a motion “towards the heart”. (DC IV 25. 12).

For the original of life being in the heart, that motion in the sentient, which is propagated to the heart, must necessarily make some alteration or diversion of vital motion, namely by quickening or slackening, helping or hindering the same. Now when it helpeth, it is pleasure; and when it hindereth it is pain, trouble, grief &c. ...Now this vital motion is the motion of the blood, perpetually circulating (as hath been shown from many infallible signs and marks by Doctor Harvey, the first observer of it) in the veins and arteries. (DC IV 25.12)

Sensation and this internal sense conspire to avoid what troubles an animal and to pursue what pleases it. So “this first endeavor which when it tends towards such things as our known by experience to be pleasant, is called *appetite*, that is, an approaching; and when it shuns what is troublesome, aversion, or flying from it.” (DC IV.25 12) Experience and memory of such experiences that have proven pleasurable or painful are necessary for knowledge. Then with imagination one may deliberate on what appetite they may follow, as long as it lies within one’s power to obtain the object that will seemingly satisfy that appetite. There are many respects in which Hobbes is not only materialist, but also a behaviorist.

Hobbes is a nominalist about language. Basically the nominalist position, deriving from William of Ockham, holds that the meaning of terms in language is determined by their referents. For a term to have a direct meaning it must signify an object that exists. General terms and abstract terms are only meaningful insofar as they ultimately signify classes of objects that are actually instantiated by at least one actual body. For Hobbes, terms directly refer only to the phantasms of sense, since these phantasms are motions

inside the perceiving human, created by actual material objects, in most cases, there is a transparent intentional relation between word which names a (type of) phantasm and the physical body that caused it. In cases where the phantasms are not directly caused by the physical body (as in dreams) (Lev. I.ii.7), Hobbes tell us that we can perform tests to find out that we are dreaming and so tell that the phantasms are only creations from residual sense experience in the imagination and so are not being directly caused by objects. In fact, Hobbes tests every term for significance by seeing if there is a phantasm caused by an object to which it refers. That is, significance or sense of a term means that the term signifies a body or material object.

In this way Hobbes is very much a man of the new Renaissance, despising Scholastics and others for building philosophies and theories that are only composed of words having no referents (Lev. I.ii.8). He saves his greatest scorn, however, for those religious people, mainly Catholics, who invoke the word "God" in explanations or think that God is an immaterial spirit. The word "God" or terms that are used to describe 'Him' such as "immaterial" or "incorporeal" are non signifying, and in the latter case Hobbes feels they are self contradictory, or oxymorons. They can mean nothing. "immaterial body": is just nonsense (in literal sense). However, Hobbes believes religion is important, but only as an exhortative act, showing honor or faith. Religion may also be used by the Sovereign of a Commonwealth, in a Machiavellian manner, to help ensure peace and security. Here is rather lengthy quote from *Leviathan* about the nature of religion:

But the opinion that that such spirits were incorporeal, or immaterial, could never enter into the mind of man by nature, because though men may put together words of contradictory signification, as *spirit* or *incorporeal*, yet they can never have the imagination of anything answering to them; and therefore, the men that by their own meditation arrive to the acknowledgment of one infinite, omnipotent, and eternal God, choose rather to confess he is incomprehensible, and above their understanding, than to define his nature by *spirit incorporeal*, and then confess their definition is unintelligible; or if they give him such a title, it is not *dogmatically*, with the intention

to make the divined attribute understood, but piously, to honour him with attributes of significations as remote as they can from the grossness of bodies visible. (Lev. lxii.7)

There is not time to go into Hobbes' extremely interesting view of reason. Suffice it to say that for Hobbes' reason is human faculty of computation that depends upon using words, which in turn depend upon comparing phantasms. When the word that is the predicate of sentence names the same thing as the word that is the subject of the sentence, then the sentence is true. The subject is said to be contained in the predicate, when both words are co-referential (via their associated phantasms). Truth, therefore, only properly applies to sentences. Yet it is their reference to material bodies that makes sentences true. Reasoning, and reason, is what happens when humans put sentences together into chains that are connected by inclusion relations among the terms of the sentences. In this sense, Hobbes' theory of reasoning is very like the Aristotelian theory of the syllogism, though we may also see a foreshadowing of Leibniz. Humans reason or calculate by comparing terms to their phantasms and to their signified objects.

4. Physical Bodies

Material objects have natural motions, which are based in geometry, straight line uniform motion. Two (or more) material bodies will (must) collide, since there is no vacuum. The result is composite motion as studied in mechanics, optics, and the other mixed sciences.

5. Human Bodies

Man is an organized collection of material bodies that act in a coherent way such as to form a unitary, single type of body. Man, and animals, have appetites (or desires and aversions) that are their natural motions, their endeavors. Human bodies will collide by having appetites that are in conflict with one another. Such collisions are characteristic of men in the state of nature. But, humans, and not animals, also have language and reason

that *may* provide a check on appetite, and so constitutes another natural motion proper to human beings. Humans may use their reason to escape from the state of nature.

6. Artificial Bodies

The Commonwealth or State is an artificially created body, personified in a Sovereign. The creation occurred because men, in the terrifying and dangerous state of nature, used their reason to contract or make covenant among themselves that authorized the Sovereign to act for them. The Sovereign's endeavor or natural motion is to provide peace and security for his citizens.

7. Conclusion

"Body" is an univocal term, defined by its signification of material bodies, human bodies and artificial bodies, and their proper motions. Since the meaning of term is solely provided by what it signifies, the expansion of the reference class to include all three types of body means that Hobbes to talk about one type of body, material body maybe composed to make up another more complex body, humans. Further he may speak about how humans make up, by contract, the artificial body of the State. But this does not mean that the state or the human is reducible to simple material bodies. The creation of each type of body brings with it a natural motion appropriate or proper to each type. So we have coherent, materialist system.

REFERENCES

Descartes, Rene (1641), *Meditations on First Philosophy, and Objections and Replies*, John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, translators, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume II, Cambridge University Press 1984. Hereafter 'CSM'. The

Latin edition, *Principia Philosophiae*, appears in Charles Adam and Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Volume VIII-1, Paris, J., Vrin, 1964. Hereafter cited as "AT".

Harvey, William (1963), *The Circulation of the Blood and other writings*. Translated by Kenneth Franklin, Everyman's Library, London: Dent (New York: Dutton).

Hobbes, Thomas (1642), *The Citizen*, translation attributed to Thomas Hobbes (1651) in William Molesworth, *The English Works*, Volume II; Latin version in Molesworth, *Opera Philosophicae*, Volume II. Reprinted in Thomas Hobbes, *Man and Citizen* edited by Bernard Gert, Hackett Publishing Company 1991 (originally 1972).

Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan, or The matter, Forme, & Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*. Richard Tuck, editor Revised Student Edition, Cambridge University Press 1996.

Hobbes, Thomas (1655), *De Corpore [Elementorum Philosophiae, Sectio Prima, De Corpore; Elements of Philosophy. The First Section Concerning Body, written in Latin by Thomas Hobbes of Malmesbury, and translated into English]* by William Moleworth, editor, *The English Works of Thomas Hobbes*, 1839; reprinted by Scientia Aalen 1962.; Latin edition: Molesworth, Guliemi ed. Thomas Hobbes, *Opera Philosophica, quae Latine Scripsit*, Volume I[?], 1839–45; reprint Scientia Aalen, (1961.) Hereafter cited in text as "M" followed by page number of English translation.

Hobbes, Thomas (1658), *De Homine*, Latin version in Molesworth, *Opera Philosophicae*, Volume II. Chapters 10–15 translated into English in Thomas Hobbes, *Man and Citizen* edited by Bernard Gert, Hackett Publishing Company 1991 (originally 1972).

Bogna Choińska

Akademia Pomorska

Aporetic Nietzsche and the Klossowski's proposal. Abstract

Currently, when the need to overcome logocentric metaphysics has become necessity in the many philosophical trends, the role of the German philosopher seems particularly important. The Friedrich Nietzsche's project is full of contradictions; in addition to statements denouncing the cultural heritage of the West, it has also positive theses, which cannot be agreed with the work of a "suspicious investigator". These are: the affirmation of the world postulates and the concept of new values, in relation to the phenomenon of life. In the article contradictions of concepts "will to power" and "superman" are showed, next I propose the different reading of Nietzsche's work with reference to Pierre Klossowski's thought. Therefore the main purposes of my text is to show aporias of Nietzsche's ideas and to outline its post-structuralist interpretation made by Klossowski.

Aporetic Nietzsche and the Klossowski's proposal*

Nietzsche has said everything
and the opposite of everything¹.

I. Introductory remarks

Friedrich Nietzsche's output is an attempt to formulate radical axiological changes on the basis of critical assessment of culture and just because of this radicalism it can arouse some controversy. Especially today, when the need to overcome logocentric metaphysics has become even trivial on the basis of many trends, the role of the German philosopher, who can be called one of the fathers of

* Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego nr NN101135040 (grant habilitacyjny MNiSW pt. „Dyskurs podmiotu. Podmiot dyskursu. Przemiany we francuskim poststrukturalizmie”, czas realizacji maj 2011 — maj 2013).

¹ Colli, G (1994), *Po Nietzschem*, trans. Kasprzysiak S., Kraków, p. 143.

post-structuralism, seems particularly important. Philosophical sympathy of those focusing on displaying the post-structuralism category of difference towards Nietzsche arises from the fact that the German philosopher's project not incidentally is full of contradictions; in addition to statements denouncing the cultural heritage of the West, it has also positive theses, which cannot be agreed with the work of a "suspicious investigator". These are: the affirmation of the world postulates and the concept of new values, "adequate" to the phenomenon of life.

Nietzschean duality is also the reason for more "classic" gestures. They focus on the rejection by some researchers of one (usually "affirmative") from parts of Nietzsche's philosophy. For example: "Diagnosis — yes, therapy — not" by Karl Schlechta ². Because it is so ambiguous, this project inspires consecutive numbers of thinkers, each of them tendentiously selecting some threads, interprets the Nietzschean work for their own use, according to their understanding of philosophical problems. Thus, in many ways interpreted work of the author of *The Twilight of the Idols* often seems a paradoxical consequence of the Nietzschean project itself ³. It appears that Nietzsche can be: a crypto-Christian (Jaspers, Michalski ⁴), apologist for absolute power and the spiritual father of Nazism (Bäumler ⁵), the last metaphysician (Heidegger ⁶), the greatest (and the only true?) hermeneutic (Markowski ⁷), anti-

² Comp. Paweł Kłoczowski's words, *Nietzsche baptized? Tadeusz Gadacz, Piotr Graczyk and Piotr Kłoczowski talk about a book „Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego” with its author Krzysztof Michalski, „Znak” 607/2007.*

³ Helmut Gillner (1995) wrote: „Consciously chosen by Nietzsche method of philosophing and his writing style have brought unprecedented multiplicity of interpretations that contradict each other, but with equal right refer to the writings of the philosopher”, Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa, p. 9.

⁴ Comp. Jaspers, K. (1997), *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trans. Schmitz F. J., Wallraff C. F., Baltimore 1997 and Michalski, K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Warszawa.

⁵ Comp. Bäumler, A. (1931), *Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen*, Leipzig.

⁶ Comp. Heidegger, M. (1991), *Nietzsche*, v. I, II, trans. Krell D. F., San Francisco.

⁷ Comp. Markowski, M. P. (1991), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków.

metaphysician and eulogist of free creativity (Deleuze, Foucault ⁸) and, finally, someone whose texts should not be treated quite seriously, because the project is a “philosophical misunderstanding” (Żelazny ⁹).

The purpose of this article is to show the aporia of Nietzschean philosophy and outline its poststructuralist interpretation, made by Pierre Klossowski.

II. Aporias. The value of the will to power. Freedom of superman

One of the main slogans of Nietzscheanism is the revaluation of values postulate. It is associated with genealogical unmasking of morality based on compassion and a sense of equality or, as Nietzsche defines: slave righteousness. From *The Antichrist* and *The Genealogy of Morals* we learn that moral values (good and evil) do not exist otherwise than as an “interpretation of phenomena.” They are therefore the interpretation, which as a result of favorable circumstances (and in fact thanks to efficiency), has become widely binding. Because this reactive force of the weak resulted in the precepts of charity, which were to protect the weak against the power of the stronger, dominating also inner motivations of the so-called the masters. The weak imposed their own sense of right (Platonic — Judeo — Christian) upon the strong not only because they wanted to defend themselves. They did it mainly out of revenge, hatred for those whose proceedings they were not able to follow. Therefore, Nietzsche wrote: “The Jews, that priestly people, who knew how to get final satisfaction from their enemies and conquerors (...)” ¹⁰ Even before Freud, Nietzsche appeared to rationalize the mechanism of unconscious desires (envy, revenge), which are perceived as a positive experience at the level of conscious (compassion, concern for the good). Nietzsche is not just about resisting the herd and the visibility of creative individualism in the valuation, the point is that values should serve the creative life and strengthen it effectively (although individualism assumes, of course, the power of opposing what is

⁸ Comp. Deleuze, G. (2003), *Nietzsche and Philosophy*, London, and Pieniążek, P., *Subwersywne społecznictwo: Foucault/Nietzsche*, [<http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Pieniazek%202.pdf>].

⁹ Comp. Żelazny, M. (2007), *Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń.

¹⁰ Nietzsche, F. (1996), *On The Genealogy of Morals. A Polemical Tract*, trans. Smith D., Oxford, p. 42–43.

existing). The individualist's discomfort involving feeling of ubiquity of slavery morality (it suppresses them even from the centre) does not only depend on the determinants of slave universalistic morality of violence, but also on the fact that this reactive morality harms the development of life and is simply wrong. It is so especially when the truth will lead to unmasking of all values, as grounded in a "real" being, and when existing morality no longer serves life.

Contradiction on the values inherent in the philosophical project of the author of *The Will to Power* takes place between perspectivism, caused by unmasking of absolute values, and a critique of the slavery moral interpretation, as the morals inadequate to the truth and values of being. Does unmasking of the morality of the weak take place in the name of the will to power, which "demands" (in the person of Nietzsche or by that person) some support? Why, then, should it be criticized, implicitly referring to another, also non-obvious value?

The case is not simple and it seems that Martin Heidegger¹¹, who considered Nietzsche the last metaphysician (a metaphysical foundation is the will to power) and tried in this way to force Nietzsche to give binding answers to these questions. You cannot criticize the morality of slavery in the name of intensification the will to power, if it has not already been accepted that the will to power is a dominant value, not just a sensed state of affairs. Recognition of the existence of the will to power is, incidentally, equally problematic, because it is a metaphysical thesis, and since metaphysical it assumes valuation. Similar difficulty (elevating of the master as potentially blessed with more power than a slave "just a virus") in Nietzsche's concept was pointed by Agata Bielik-Robson: "on the basis of the same nature, which produced of itself highly effective slave revolt, there is no way to prove the superiority of these <<master animals>>. (...) Here Nietzsche — and then, unfortunately, the Nazis — apparently wants to improve the nature against itself [and it shows — B. Ch.] a radical inability of a man to adopt a consistently literalistic attitude, not adding anything, no illusion, to what just exists."¹² Of course, Nietzsche was well aware that life is always a

¹¹ Comp. Heidegger, M. (1991), *Nietzsche...*

¹² Bielik-Robson, A. (2008), „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków, p. 325.

certain way of evaluation, but it does not defend him against charges of “inverted Platonism” (Heidegger). Valuation, i.e. the recognition of the slave morality as a poor one, must be based on something.

Nietzsche repeatedly (especially in his later writings) discusses the problem of values: “The general idea: the ambiguous nature of our modern world — namely, the same symptoms — could be a sign of decline and strength. (...) In one word: a feeling, as a feeling of worth does not stand at a height of time.”¹³ On the other hand, Nietzsche believes that life is based solely on valuation, or interpretation. Cultural phenomena are judged by him as favorable or unfavorable to the growth of the power of life. Therefore he estimates them on the basis of inner intuition, assuming that he, as acting “life” is “infallible”¹⁴. Moreover, even if he permits fallacy of assessments, the reason for evaluation and calling for change remains irrefutable, namely the recognition of the will to power per se. Hence, the condemnation of the morality of the weak is a matter of arbitrary decision on the fact that the Judeo-Christian values weaken life. Besides, if we assume that this argument is well founded, there still remains a problem of the absolute value of will to power, in the name of which the criticism is done. Even when the interpretation of morality is carried out by Nietzsche in the context of the question “for whom?”, he assumes the superiority of the action over the reaction, or the power over the weakness of life.

It seems that the assessment of some perspective as an incorrect raises the question to the evaluating it philosopher, who celebrates life. “If the life interprets, cannot the life be mistaken?”¹⁵ The question is the slave question (because it remains within the opposition good — evil, true — false). However, it seems necessary not only because of the possibility of adopting in the name of life every, even malicious

¹³ Nietzsche, F. (1996), *The Will to Power*, trans. Kaufmann W., Hollingdale R. J., Maryland, p. 76.

¹⁴ Comp. Gillner, H. (1995), *Fryderyk Nietzsche...*, p. 171. It seems that Nietzsche accepts some measure of evaluation, and it consists in the rejection of what tends to unity, stability, sens: “[?]The stronger the striving towards unity, the more confidently you can conclude about weakness, the stronger the desire for variety, diversity, internal decay — the more the force”, Nietzsche, *ibidem*.

¹⁵ Tadeusz Gadacz words [in:] *Nietzsche baptized?...*, p. 11.

interpretation, but especially when trying to prove the need of revaluation of values. Hence it is primarily to justify the motive of changing the old way of evaluation.

You can assume that the position of Nietzsche, like many other philosophers of suspicion, permits criticism of axiology, if you take into account the notion of supreme good. Charles Taylor characterized systems of Enlightenment as follows “they refer to certain goods not recognizing them at the same time,” and continued: “they feed on intuitions common in our culture (...), for which they would not confer a legitimate place”¹⁶.

Bogdan Baran wrote about perspectivism and the idea of pluralism: “Barrenness lies here in that ideology of pluralism stops where philosophy begins with the question — what and why to choose.”¹⁷ It seems that perspectivism and pluralism of values attributed to Nietzsche in order to demonstrate the consistency of this whole idea, just by its “barrenness” preclude any assessment of the interpretation.¹⁸ Hence the problem: if in fact the values are not absolute and depend on us and our choices, then where from does Nietzsche get inner sense of courage, virtue, or power, which must be invoked to select the appropriate, meaning adequate with respect of life, solutions? Perspectivism clears the field, but does not create a basis for work supporting the value of life. So, why is it better to create (choose creative life), than to die or surrender to expectations of herd morality? After all, such a decision is not understandable by itself.

But do we have a choice? The disbelief in free choice of an individual in Nietzsche has been expressed by Paweł Pieniążek: “But does not self-control [freedom of will — B.Ch.] assume any mediating right, value, purpose, due to which it is made, and which implies figuring it to oneself and presenting?”¹⁹ Therefore, the author excludes reconciliation of the purposeless will to power with the previous recognition

¹⁶ Taylor, Ch. (1997), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, p. 627–628.

¹⁷ Baran, B. (1997), *Postnietzsche*, Kraków, p. 212.

¹⁸ Comp. Łojek, S. (2008), *Od genealogii moralności do moralnego wychowania. Nietzschego poszukiwania cnoty*, „Diametros” 18/2008.

¹⁹ Pieniążek, P. (1969), *Rozum i szaleństwo. Nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, [in:] Klossowski, P., *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa, p. 17.

it as a value, and thus excludes the impact of aesthetic preferences on the choice of such, and not other way of life (e.g. such as subordinated to the will to power).

All these doubts, which gives the concept of values are not averted, but deepened, especially when we concern Nietzsche's superman project. The "flaxen beast" is a certain "exemplar"²⁰ and prophecy at the same time. Not any superior man, but ahistorical superman, in whose soul the active forces prevail over reactive. This is the entity endowed with power. Nietzsche's work oscillates between predicting the future and describing a certain stage, which the human condition (or at least some people) is aimed at, and incitement to accelerate the arrival of such state, by creating suitable conditions for breeding a new "race."

In view of the superman concept the following questions arise. Firstly, how does a superior man become a superman? Does this process occur spontaneously, or some individual decision is needed to cross their own species and history? Nietzschean critique of the subject and the theory of free will assigned to the subject (the thesis of free will is the beginning of metaphysical error²¹) indicates rather the first possibility²². Therefore, the transformation is to be done regardless of our intentions. Nihilism appears here more as a kind of a measure of life. The one to survive, as Gilles Deleuze says, to "break the history off" and start new life as a legislator is someone who is strong enough to survive.

However, if such an approach is correct, then why lay aesthetic claims to change the status quo? In other words, why is the beast to be blond, not bald or red

²⁰ Comp. Baran, B. (1997), *Postnietzsche...*, p. 127.

²¹ Comp. Morszczyński, W. (1992), *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice, p. 81–85.

²² According to Deleuze, Nietzsche: "unmasks <<the soul>>, <<self>>, <<egoism>>, as the lasts hideouts of atomism", the existence of "self" is connected with intersubjectivity, that is morality of herd, which is to overcome by revaluation of values, comp. Deleuze, G. (2003), *Nietzsche and philosophy...*, p. 12.

(as ironically asked Mirosław Żelazny)²³, and do not “aristocratic” Nietzsche’s longing²⁴ then look like “a flower [added] to the gray sheepskin coat of nature”²⁵?

However, since the “flaxen beast” becomes itself by virtue of its decision (and there are commentators, who accept that interpretation not without a reason), so how (for what) does this transformation happen? The genealogy of morals and critique of metaphysics, which promise (as poststructuralists would say) free play, do not determine yet the desire to participate in the game. The difficulties indicated here were pointed out by Stanisław Łojek, when he wrote about the possibility of realization Nietzsche’s ideal on the postmodern basis: “They seem to say [Rorty and Vattimo — B. Ch.] just mere realization that our claims to the «other» world are groundless will restrain the desire for it, the desire for truth will give way to the desire for «false».”²⁶ Nevertheless, a moment later Łojek states that criticism of the concept of truth “only shows us that we placed objects of our worship in imaginary world, it does not say why we would crave for the world which is negation of «this» reality.”²⁷ Only, as he continues, experiencing the consequences of nihilism leading to a “shock” will cause such a fundamental change that a human will become someone else: the one “who they are”²⁸. But it is hard to defend the thesis that an individual has an impact on this post-nihilistic experience, which could result in a radical break up with the past.

²³ Comp. Żelazny, M. (2007), *Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel”...*, p. 207.

²⁴ „Nietzschean <<separated individual>> reveals many similarities to *megapsychos* (a *magnanimous man*), described by Aristotle in the third chapter of the fourth volume of *Ethica Nicomachea*. Having an ethical courage entitles <<a magnanimous man>> to a proud sense of superiority over others and a reasonable expectation that others will recognize and appreciate adequately this ethical superiority”, Łojek S. (2008), *Od genealogii moralności do moralnego wychowania...*, p. 53.

²⁵ Bielik-Robson, A. (2008), „*Na pustyni*”..., p. 325.

²⁶ Łojek, S. (2002), *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Kraków, p. 166.

²⁷ Ibidem.

²⁸ As Żelazny put aptly a similar problem: “You cannot love anyone, especially yourself, by the power of order or instruction. If it were possible, work of a modern psychological therapist would not be necessary (...”, Żelazny, M. (2007), *Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel”...*, p. 205. Unless it was a categorical imperative, like “you have to love yourself”, then not loving ourselves would at least give rise to a feeling of guilt...

Therefore, if life is the will to power, the superman must be deprived of freedom of choice, even between life and death (freedom from rules also lies in the fact that you can be or cease to exist). Otherwise, nihilism could lead every individual to indifference to these issues. So the “choice” of life is a little like Calvinist theory of grace, as it is done with the “quantum of power” given to the superman by fate and does not depend on him. So, Nietzsche wrote: “The premise of knightly-aristocratic value judgments is a strong body, flourishing, inexhaustible, glowing with health”²⁹, while in another place he wrote about a ship, which “goes with the flow, in which he fell accidentally (...) there it just «wants», because there it has to be.”³⁰

It is worth to recall two examples of how more consistent theoretically (which does not mean quite consistent) philosophical attempts to define human condition after nihilism might look like. In Jacques Lacan’s concept unmasking both products of symbolic order and the symbolic order itself is associated with a new, free from rules prospect of being “rubbish” of the world. A (Non)human being “belched” (spittle), devoid of meaning for itself, without a target moves in a “vacuum in the faith”, and if it dies voluntarily (makes a non-life choice), it is only because of refusal to participate in order of signs.³¹ This way of reasoning is inasmuch consistent after-nihilistic entity remains, freed from meanings, the very element of nature and can only rely on the strength of its own, absolutely incomprehensible desire. No demands for change, no (almost) truths, except presentiment of mortal chaos inevitability. It seems that life is not a fundamental value and can easily be sacrificed for incomprehensible libido claims, as Slavoj Žižek says: only when we succumb to what excites us, “when we are determined to take the risk, we are really alive.”³²

The proposal of Bielik-Robson is opposed to Lacanian. The concept, inspired by Judaism, at the beginning puts the highest value — the value of life itself. Such a

²⁹ Nietzsche, F. (1996), *On the Genealogy of Morals...*, p. 41.

³⁰ Nietzsche, F. (2001), *Nietzsche: The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, trans. Williams B. A. O., Cambridge, p. 327.

³¹ Comp. Zupančić, A. (2000), *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Londo[?]n .

³² Žižek, S. (2006), *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, trans. Kropiwnicki A., Wrocław, p. 130.

perspective is not indeed strange to Nietzsche. Confirming this, the author cites a passage from *Genealogy of Morals* devoted to a Jewish priest: “«No», which a man says to the life, reveals, as if by enchantment, the fullness of the more delicate «Yes»; indeed, if this master of destruction, self-destruction, hurts himself, then the wound forces him to live.”³³ The entity that has overcome nihilism is called by Bielik-Robson (after Harold Bloom) a limping Jacob. It is an individual devoid of aesthetic Greek “aristocratic” nature, for whom the imperative inoculated by Yahweh is “live at any price.” Recognition of this is acquired, as I understand, by some kind of anamnesis, or intuitive insight. The aim of this entity is to defend itself against chaos, to resist with all forces Dionysian ecstasy of “para-mythical blond beast” as long as possible. Why? Because life is a value that absolutely must be preserved. Consistency of this position is the fundamental value of individual life, which makes follow a specific order: to rebel against the “eternally recurring”, chaotic processes of nature.³⁴

Nietzsche's concept can be characterized as an inconsistent intermediate point between those two. On the one hand, Nietzsche is close to, associated with the unmasking nihilistic, aristocratic contempt for life and the values of thrifty, hypocritical “herd”. Also, the “lordlike” pride of looking death straight in the face, aiming toward the Dionysian madness. On the other, Nietzsche tries not to accept the consequences of nihilistic de-revaluating and professes the cult of life and creativity. Not basing them on any axiological foundation he suggests the thesis that a difficult to accept, that the desire of life is something as obvious as hunger of an animal and namely for this reason alone is what should be regarded as absolute and true. This could be summarized in Hegelian manner as follows: Nietzsche glorifies the Lord and also praises the work of the Slave. “Lordliness” of this project lies in unmasking all the truths and preaching the idea of eternal return. The latter concept would be based on the fact that the necessity of the external world is an illusion, because the superman is

³³ In Bielik-Robson, A, (2008), „*Na pustyni*”..., p. 326.

³⁴ Comp. Bielik-Robson, A. (2008), *Nierówna walka*, [in:] *ibidem*.

to live only in eternity.³⁵ The "servility" of the superman would appear in the fact that "life is [for them] something as important as pure self-consciousness."³⁶

III. Different reading

It seems that Nietzsche's work needn't even be deconstructed, because paradoxical duality appears in it: the text and margin. They can be called this way only conventionally, because they occupy equal amount of space and it is not known what would be the text and what the margin. It may be that aporias presented by Nietzsche can be reduced to one, variously named, rule. Master and Slave, or eternity and history, or also a "proud" text and the desire of life co-exist, but they cannot reconcile in the synthesis on the grounds of language environment, they do not match each other. For the logic of the text, life, which has no meaning or purpose is irrelevant. The whole metaphysics based on "logocentric" dichotomies treats life-becoming as non-existing, because paradoxically it assigns full existence to what is logically necessary: the fuller the possibility of logic, the fuller must be its existence.³⁷

Nietzsche's whole project is a conflict between its unmasking part and the affirmative one, between "No" and "Yes", which Nietzsche speaks in the face of various manifestations of being, or rather towards various manifestations of becoming. He says "No" to what he found, to metaphysical mental superstitions such as "entity", "object", "good", "evil", "true", "false". He says "Yes" when he asks himself about the person of Nietzsche, as a writer of his work. He says "No" to slavish language creations and the language itself, but he says "Yes" to willingness to write, which is ultimately a manifestation of the will to power, one of the forces that make up Friedrich Nietzsche. So how should Nietzsche's text be transparent if it is to include the thesis that it is the manifestation of the same will to power, which wants to tell us about, when the

³⁵ Comp. Żelazny, M. (2007), *Nietzsche...*, p. 191–205.

³⁶ Hegel, G. W. F. (1997), *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford, p. 220.

³⁷ Comp. Stróżewski, W. (1998), *Krytyka pojęcia nicości w „Ewolucji twórczej” Henryka Bergsona*, [in:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, ed. Skarga B., Wrocław.

content of the text is also expressed by the act of writing, which precedes it and thus always destines the content itself to be derivative?

Each excerpt of Nietzsche's work provided with a large quantifier is inconsistent with another part, which describes only some cases. That is every time specific and impossible attempt to overcome the paradox of the liar (a liar when saying "I always lie", falls into the famous paradox, which in humanities could apparently be overcome by adding to the declaration of the liar a sentence: "But sometimes I tell the truth" ³⁸). And so: Nietzsche refutes values, but submits to them calling for changes. Nietzsche denies the existence of free will, but he chooses a way of evaluation. Nietzsche unmasks the value of truth, but he does so in the name of the value of truth itself. ³⁹ Nietzsche is a "liar" who says: "I always lie", but then adds, "and sometimes (right now) I tell the truth", just as if there were two truths: as a verbal expression and as a feeling of the depth of life, which to exist in the consciousness (and a text) must be devoted to the first truth.

Obviously, you can point out Nietzschean contradictions or try to unify the interpretation by "dampening" of some of the aporia's parts, but that is not enough for the philosopher who wants to be honest with what they read (and also to themselves). Since the author of *Will to Power* took the principle of contradiction as assumed duty, and rationality as a product of slavery (herd), then you have to take into account that both showing the aporias and disregarding them do not add much to interpretation of Nietzsche's thought. Such interpretation was already anticipated by Nietzsche, and therefore "precluded" ⁴⁰. Other means than only logical are needed to move closer to his work.

³⁸ Of course I do not mean here the attempts to overcome this paradox by Tarski and Kripke, because, as I have written elsewhere, these ideas are unacceptable in the humanities, comp. Choińska, B., *Paradoks kłamcy w perspektywie hermeneutycznej*, „Przestrzenie Teorii” 11/2009.

³⁹ Pieniążek critically asked, "does not the project of genealogical demystification imply the system of truth that legitimates its claim to cognitive universality?", Pieniążek, P. (1969), *Rozum i szaleństwo...*, p. 9.

⁴⁰ On nietzschean theory of language comp. Moryń, M. (1997), *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań, p. 46–48.

Pre-structuralist⁴¹ interpretation, which was made by Pierre Klossowski can be characterized as follows: what Nietzsche the unmasker says excludes the possibility of embracing his words in a coherent work, because Nietzsche writes in order to deny the truth he has foreseen. His writing is on the one hand a trail which takes us to the feeling of horror of chaos, on the other, by virtue of its very logocentric nature oriented toward organization, the denial of this truth. In other words, writing “on the one hand is to protect Nietzsche «from forces of inertia», neutralizing the destructive power of urges through their discursive exteriorization or objectification, but on the other, the writing feeds on the obsessive vision of Nietzsche (...) while covering its truth, it also indicates it.”⁴² Klossowski shows this “impossible” situation on the example of a concept of eternal return. The identity of the personal “me” is an element of a “herd” order and opposing it “urges may serve a new me.”⁴³ The eternal wheel symbolizes the primeval, constantly returning chaos. It breaks up the identity, pointing to incidental historicity of a person and also the need for their historicity and temporariness. What occurs when this state of things, having been sensed earlier, begins to be realized by the individual? “[czy tu potrzebny cudzysłów? jeśli tak, to gdzie się otwiera?] The centrifugal forces do not flee the center forever, but approach every now and again, only to retreat from it yet again; such is the nature of the violent fluctuations that shake an individual so long as he sees only his own centre and is incapable of seeing the circle of which he himself is part of. Because if these oscillations shake him, it is because each corresponds to some **other** individual than that which, according to his belief, he is, from the point of view of the centre that cannot be found.”⁴⁴ But does not realizing the idea of eternal return, paradoxically, destroy an individual as such? Not until they have given it permission to do so. The full “Yes” of Nietzsche could not appear in discursive form, when Nietzsche slavishly fought for his own individual life (hence the conflict). Only madness and silence was

⁴¹ Comp. Pieniążek, P. (2006), *Wieczność i nowoczesność. Nietzsche Klossowskiego*, [in:] *O filozofii Fryderyka Nietzschego*, ed. Kozłowski R., Cern K. M., Poznań .

⁴² Ibidem, p. 34.

⁴³ Klossowski, P. (1969), *Nietzsche i błędne koło ...*, p. 87.

⁴⁴ Ibidem, p. 254

absolute consent to the world coming into being. It was the resignation from „me”, affirming the being.

In this context a doubt expressed by Giorgio Colli seems not quite right: “Is it worth showing the importance of Dionysian affirmation of life, madness and games, is it worth opposing them to all abstractions and numbness, all worn and impotent purposefulness, if at the same time we waste life on writing, that is, on comedy, disguise, mask, on something that is not life?”⁴⁵ But this “chaotic” writing (following Lacan it might be called “full”, “non empty”) is not a victory of a text over life. There is only a particular trace of life, like, from Dionysian perspective, it is death.

Nietzschean writing is self-referential. Logically, the contradiction does not refer to something outside it, does not tell us anything binding. It seems that Nietzsche devotes life to writing which in the presence of life is meaningless. On the other hand, this work is, after all, life-writing, a kind of trace of life, and above all a manifestation of the will to power and the fact that Nietzsche says “nothing” does not mean that interpretation of his work is an activity devoid of legitimacy.⁴⁶ Just the opposite, the ambiguity of Nietzscheanism, as well as the tragic biography of the German philosopher, become a challenge for the interpreter.

IV. Conclusion. Nietzsche a hermeneut?

I think the above considerations are in conflict with the frequently today formulated thesis about universality of hermeneutics, which mainly Nietzsche and Heidegger were to patronize (this view is shared, among others, by: Gianni Vattimo, John D. Caputo, and Michał Paweł Markowski). Then this concept becomes so general and vague that actually almost any type of writing can be seen as a kind of hermeneutics. Markowski wrote that common for this writing is “a departure from the theory of knowledge (epistemology) as the parent discipline of philosophy, aiming at

⁴⁵ Colli, G.(1994), *Po Nietzschem...*, p. 107.

⁴⁶ Thus, the argument by Bielik-Robson is not convincing: “Perhaps it would be appropriate to drain the merciful veil of silence on problems of <<theoretical>>nature, which are implied by this diagnosis — the problems that Nietzsche (...) left their subsequent faithful readers, as well as he tied for <<natural criteria>>”, Bielik-Robson, A. (2008) , *Na pustyni...*, p. 324.

methodical securing of one's research results (which are claimed to be adequate in relation to their subject), and imposing them on others in the form of absolute validity." ⁴⁷ However, the situation, which does not lead us to a final understanding, may be treated differently, depending on what position we adopt on language and cultural tradition. Not only that, this approach is changing due to our emotional (Nietzsche would say "physiological") expectations (reasonably moderate or enormous epistemological claims) associated with the phenomenon of language. ⁴⁸ Taking into consideration that language for Hans G. Gadamer is somehow synonymous with reality and existence with meaning, but for Nietzsche it is something other than the primary chaos (it is one of the "creations" of this element, distorting its "real", irrational nature) it seems difficult to agree that these two approaches bear the common name of "hermeneutics". Andrzej Przyłębski wrote: "Language, producing a semblance of truth about reality, disturbs him [Nietzsche] more, separating from the directly lived reality, than it is a typically positive condition of the human being-in-world." ⁴⁹

It is therefore natural that, if Nietzsche is considered the patron of post-structuralism, neither Wilhelm Dilthey, Heidegger nor Gadamer felt the climate of nietzschean hermeneutics, but only a certain, convenient for them inspiration. Nevertheless, whether Nietzscheanism makes "fateful simplification of the human being-in-the-world" ⁵⁰ or otherwise, it is a heroic project opposing all "philistine" ⁵¹ half-measures, purposefully sacrificing history for eternity, that is another issue which, for objective reasons, cannot be discussed in this article.

⁴⁷ Markowski, M. P., *Nietzsche i hermeneutyka*, „Teksty Drugie” 1/1996, p. 24.

⁴⁸ Comp. Choińska, B. (2009), *Dekonstrukcja i hermeneutyka*, [in:] *Hermeneutyczna tradycja filozofii*, red. Mikołajczyk H. T., Rembierz M., Słupsk.

⁴⁹ Przyłębski, A. (2006), *Nietzsche i hermeneutyka*, [in:] *O filozofii Fryderyka Nietzschego...*, p. 27.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Comp. Nietzsche, F. (1996), *Niewczesne rozważania*, trans. Łukasiewicz M., Kraków, p. 14.

Marcin Furman

Akademia Pomorska w Słupsku

Hermeneutical characteristics of the notion of Lebenswelt in Edmund Husserl's phenomenology.

Abstract

The subject of this are the considerations concerning the “late” period of Edmund Husserl's output and the notion of *Lebenswelt*. Husserl believes that any scientific knowledge, unlike analyses of common experience, requires new formal specification.

Ipsa facto cognitive absoluteness and its objectivity in a form of the “thing-in-itself” is moved to the background. A man cannot reach definitive cognition in this manner. Therefore cognition of life is the matter of principle.

***Hermeneutyczna charakterystyka pojęcia „Lebenswelt” w fenomenologii
Edmunda Husserla***

Wstęp

Pojęcie *Lebenswelt* określa sposób uprawiania fenomenologii przez Edmunda Husserla od momentu, w którym przestaje identyfikować formalne struktury nauki z ontologią świata doświadczanego. Dziełem, w którym zajmuje ono miejsce szczególne, jest *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie**. Widoczny jest tutaj odwrót od wczesnej fenomenologii, gdzie Husserl odżegnywał się od filozofii Kanta, twierdząc, że analizy naocznie przeżytego świata w doświadczeniu potocznym umożliwiają dotarcie do właściwego przedmiotu nauki. W *Kryzysie* uważa natomiast, że wszelka wiedza naukowa (w odróżnieniu od

* W dalszej części tekstu będę używał spolszczonego skrótu *Kryzys* (w przypisach jednak dalej będę się posługiwał tytułem w języku niemieckim).

analiz zawartych w doświadczeniu potocznym, którego odzwierciedleniem jest świat przeżywany) wymaga specyfikacji w ujęciach nowych momentów formalnych.

To właśnie świat życia (*Lebenswelt*) ma być szczególną świadomością empirii, która jednocześnie konstytuuje świadomość życia, a wraz z nią przedmioty matematyki, fizyki oraz wszelkich innych dziedzin. Przy czym trzeba zaznaczyć, że takie ich rozumienie wyznaczone jest sferą potoczności, w której nauka jeszcze nie uzyskała swoistej dla siebie specyfikacji w postaci *natura formaliter spectata*. Stąd odzwierciedleniem pojęcia świata życia (*Lebenswelt*) jest rozumienie, którego naturalnym atrybutem jest życie.

Problem „rzeczy samej w sobie”

Taki kontekst „późnych” poglądów Husserla pokazuje, że przedmiotów poznania nie można w żaden sposób pojmować jako „rzeczy samej w sobie”. Ona jest bowiem dopiero zadana. Jest mianowicie tak, że rzecz dla podmiotu poznania ujmowana jest zawsze w świecie codzienności, w tym, co przeżywane. Stąd „rzecz sama w sobie” jest od świata istotowo oddalona. Jej byt jest ukryty za fasadą wpróduj ustanowionej harmonii rozumienia świata. Zostaje ona ustalona mocą intencjonalnej refrakcji w tym, co potocznie przeżywane. W rezultacie rzecz jest rozumiana, ale nie poznawana. Dlatego Husserlowska *ἐποχή* nie pyta o to, jaki jest świat ujmowany w życiu codziennym, wszak zawsze jest on już zakryty. Pytanie natomiast brzmi: co konstytuuje ludzki świat?

Widzimy więc, że zabieg redukcji transcendentnej nie „odczłowiecza” nas, ale przede wszystkim ma odsłonić pełnię doświadczenia świata życia. Stąd wynika zasadnicza odmienność „późnego” stanowiska Husserla od jego wcześniejszych rozważań. Na podkreślenie zasługuje tutaj fakt, że bytu w swoim pierwotnym, „początkowym” pojawie podmiot doświadczyć nie może. Doświadczenie jest bowiem określone w świecie życia. Wobec tego Husserl, mówiąc o pojęciu *Lebenswelt*, dostrzega zasługę Kanta jako tego, który był protoplastą transcendentalizmu. Zgodnie ze stanowiskiem Kanta, filozofowanie należy rozpocząć od tego, co jest zrozumiałe

w sposób oczywisty. To znaczy od tego, co podmiotowe. W ten sposób osiągniemy wymiar fenomenów, które konsekwentnie będą odsłaniać sens i ich światowe implikacje. Warto dodać, że są one zawarte w fenomenach, które są jego budulcem. W tym sensie subiektywność sama się obiektywizuje jako ludzkość i jako świat¹. Tym samym Husserl widzi zasługi Kantowskiego spojrzenia na podmiot, ale jednocześnie krytykuje jego niekonsekwencję związaną z przyjęciem „rzeczy samej w sobie”. W tym kontekście stwierdza, że transcendentalizm z racji swojej natury nie powinien wykraczać poza siebie, lecz przede wszystkim ma się spełnić w dociekaniu natury transcendentalnej świadomości. Stąd to, co wynikało z natury ludzkiego rozumu, a znajdowało u Kanta odzwierciedlenie w problematyce „rzeczy samej w sobie”, zdaniem Husserla powinno być spełnione w rozważaniach poświęconych świadomości transcendentalnej.

Z punktu widzenia rozważań Husserla można zatem powiedzieć, że to, co u Kanta było zdefiniowane w problematyce korelacji zjawisko — „rzecz sama w sobie”, miało znaczenie jedynie wstępnego sądu poznawczego. Wszelkie antycypacje wiedzy były odniesione do stanu, który miał się potwierdzić „w obliczu rzeczy”. U Husserla mamy natomiast zakwestionowanie takiej optyki w ramach refleksji fenomenologicznej. Wiedza ma zostać potwierdzona w perspektywie spełnionego w świadomości sensu. Dlatego też z punktu widzenia fenomenologicznego chodzi przede wszystkim o odniesienie zjawiskowości świata życia do „świadomości transcendentalnej”.

***Lebenswelt* — świat życia**

„Rzecz sama w sobie” ma zatem konotacje transcendentne, które zdaniem autora *Kryzysu*, z punktu widzenia konsekwentnego transcendentalizmu, nie mogą mieć miejsca. Stąd ciężar rozważań przenieść należy z tego, co transcendentne, na to,

¹ Por. Husserl, E. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. von W. Biemel, Den Haag, s. 114–116. Por. ibidem, s. 118.

co transcendentne. Z tej perspektywy można sformułować tezę, że problematyczność pojęcia granicznego powinna być rozpatrywana w perspektywie „świadomości transcendentalnej” — nigdy zaś w perspektywie „rzeczy samej w sobie”. Należy przede wszystkim uznać, że transcendencja, a co za tym idzie „rzecz sama w sobie”, nie mieści się w pojęciu transcendentalizmu. Można nawet stwierdzić, że świat, zdaniem Husserla, jest pojęciem transcendentnym, natomiast „rzecz sama w sobie” jest transcendentna i dlatego nie ma sensu o niej mówić.

Autor *Idee fenomenologii* jednak zastrzega, że empiryczność doświadczenia nie określa jego obiektywności. Dlatego też „Tym, co transcendentne (tym, co nie jest efektywnie immanentne), posługiwać się nie mogę, muszę przeto dokonać fenomenologicznej redukcji, wykluczenia wszelkich transcendentnych doznań w bycie”². Z kolei w *Kryzysie Husserl* o tego typu odwróceniu perspektywy patrzenia na świat pisze w sposób następujący: „Zatem jak zawsze świat jest uświadomiony jako uniwersalny horyzont, jako jednolite uniwersum przedmiotów. Ty, Ja [M.F. — jako człowiek] i my razem, należymy do świata jako po prostu razem w świecie żyjący, ten świat w naszej »wspólnocie-życia« jest naszym świadomie istniejącym-ważnym światem”³. Trzeba przede wszystkim zauważyć, że świat, o którym jest tutaj mowa, nie jest ontycznie stwierdzonym światem w sensie istniejącego bytu, ale znajduje swoje potwierdzenie w niekończącym się procesie transcendentalnej konstytucji. Zakłada ona *a priori* formalną jedność wyrażającą się w świecie życia (*Lebenswelt*). Ontologia świata zasadza się więc na świadomości, a jego podstawowym wymiarem jest świadomość życia. Podmiot tym samym nie musi dokonywać specjalistycznych operacji, które by go ponownie ustanawiały, a w rezultacie odsłaniały świat takim, jakim jest. Jak wspomniałem wyżej, jest on istotowo zakryty.

² Husserl, E. (1990), *Idee fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, s. 13.

³ „Welt als universaler Horizont, als einheitliches Universum der seienden Objekte bewußt ist, wir, je Ich der Mensch und wir miteinander, gehören als miteinander in der Welt Lebende eben zur Welt, die eben in diesem »Miteinander-leben« unsere, die uns bewußtseinmäßig seiend-geltende Welt ist“. Ibidem, s. 110.

Należy podkreślić, że podmiot w tym momencie jest uczestnikiem grupy. Jako jej członek i jako człowiek przynależy do kręgu rozumienia świata. Świat ujmowany w ten sposób jest zarówno światem naukowców, jak i światem ujętym w praktyce życia. Inaczej mówiąc, świat przeżywania nie rozróżnia w sobie obszarów przednaukowych i naukowych. Wszystko, co wchodzi w jego zakres, ma już wartość ważności świata⁴. Tym sposobem świat ma status ważności źródłowej oczywistości, od której powinno rozpoczynać się każde badanie.

Wobec powyższych rozważań możemy stwierdzić, że świat życia nie jest światem bytu *res*, który miałby względem niego znaczenie zasadnicze. Świat i jego przedmiotowość mają natomiast możliwość zaprezentować się w doświadczeniu, którego wymiarem podstawowym jest życie — świadomość codzienności. Dlatego nic innego poza światem życia nie może być przedmiotem naszego doświadczenia. Inaczej mówiąc, świat życia jako transcendentálny atrybut podmiotowego poznawania niczego nie może skrywać, gdyż istotowo jest z nim związany. Wówczas można sformułować wniosek, że świat życia jest konstytuowany na zasadzie Heideggerowskiej „poręczności”. Sam Martin Heidegger w *Byciu i czasie* o tego typu transcendencji poznania, która nie uwzględnia „rzeczy samej w sobie”, pisze: „Poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu takiego, jakim jest »w sobie«”⁵. Widzimy więc, że transcendencję przedmiotów poznania należy określać na podstawie transcendentalnej zasady podmiotu. To oznacza, że światem jest to, co zostaje ujęte przez podmiotową percepcję i jej możliwości. Nigdy zaś w analizie natury poznawania, która wychodzi od podmiotu poręczności, nie może chodzić o to, co ją przekracza.

Jak podkreśla Iwona Lorenc: „Zawsze [...] u Husserla jesteśmy w świecie już znaczącym, w świecie, który ujawnia swoje znaczenie w intencjonalnych aktach zwracania się ku niemu. Interpretacja znaczeń tego świata może być potraktowana jako doświadczenie fundującego sensu”⁶.

⁴ Por. *ibidem*, s. 112.

⁵ Heidegger, M. (2005), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa, s. 92.

⁶ Lorenc, I. (2008), *Między sensem i znaczeniem. Hermeneutyczny wyraz fenomenologii genetycznej*, [w:] *Horyzonty fenomenologii*, red. D. Bęben, Toruń, s. 8.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że tam, gdzie analizy Heideggera się kończą, to znaczy tam, gdzie wskazuje on rzeczywistość „znaczącą”, która ma odniesienie do „oznaczającego” podmiotu, tam fenomenologia Husserla dopiero przyjmuje swój początek, albowiem poszukuje ona źródła konstytuującej się rzeczywistości. Chodzi mianowicie o to, że Husserl rozważa problem transcendentalnej świadomości, która byłaby *residuum* wszelkiej korelacyjności „znaczącego” — „oznaczającego”. Inaczej mówiąc, Martin Heidegger odstępuje od takiego schematu, jakoby za relacyjną opozycją „znaczące” — „znaczone” miało być coś jeszcze, co wymyka się ustanowionemu w ten sposób światu. W ramach jego filozofii kolista struktura rozumienia odzyskała swój treściowy sens. Podmiot poznania nie posiada tutaj możliwości dystansowania się od swojego przedmiotu, gdyż jego najbardziej podstawowa struktura wyraża się w *byciu-w-świecie*. Innymi słowy, podmiot w takim schemacie epistemicznym nie musi się przygotowywać do poznawania przez osiągnięcie w redukcji transcendentalnej źródłowej świadomości. W dalszej części artykułu będę jeszcze o tym wspominał, a przede wszystkim o „redukcji transcendentalnej”, która ma uświadomić ograniczoność takiego podmiotowego spojrzenia określonego w ramach relacji „znaczące” — „znaczone”.

W rezultacie nie może być już tutaj mowy o podziale na to, co ustalone „w sobie”, oraz na świat. Dzieje się tak, albowiem wszelka transcendencja ma możliwość realizowania się w skończonym oglądzie świata. „Zatem — jak pisze Husserl — spostrzeżenie ma każdorazowo odpowiednią świadomość przedmiotu (každorazowego w jego uogólnieniu) przynależną do jego horyzontu”⁷. Odzwierciedlając taką sytuację, można powiedzieć, że jeśli spoglądam na sześcian, mam możliwość widzieć go w skończonej perspektywie, która pozostawia tylne jego ściany niewidocznymi. Jednakże horyzont doświadczenia pozwala mi domniemywać, że to, co w tej chwili jest dla mnie niewidoczne, przy zmianie perspektywy oglądu stanie się widoczne. Analogicznie sytuacja taka występuje na polu historyczności. Wtedy można powiedzieć, że historia świata jest światem, w ramach którego rozgrywają się różne historie. To

⁷ „Also die Wahrnehmung hat jeweils »bewußtseinsmäßig« einen ihrem Gegenstand (dem jeweils in ihr gemeinten) zugehörigen H o r i z o n t“. Ibidem, s. 161.

znaczy, że historia rodzi się z najbliższego otoczenia, przy czym sama jest częścią historii globalnej. Wówczas idea świata zostaje zaprojektowana i uzasadniona w postrzeganiu przez nieskończoność faktycznie uzasadnianych w horyzoncie świata reprezentacji (przez dziejące się w najbliższym otoczeniu podmiotu historii)⁸.

Świat życia jako jedna z perspektyw oglądu rzeczywistości

Z tego, co już zostało powiedziane, wynika, że źródło spojrzenia na świat życia znajduje się w relatywnie zdefiniowanym podmiocie. W ten sposób każdą rzecz ujętą w tym świecie przez praktykę świata życia należy odnieść do sfery świadomości. Dopiero przez takie odniesienie rzecz spełnia się w źródłowości i odzwierciedlać może właściwy status bycia przedmiotem. Wszelkie zaś przekroczenia możliwości doświadczenia świata życia w postaci nie potwierdzonej światem życia świadomości nie mogą mieć sensu poznania. Mimo to autor *Erste Philosophie*, komentując ograniczoność doświadczenia naturalnego oraz konieczność odniesienia go do źródła konstytucji doświadczenia, pisze: „Całość bytu świata zastanego nie jest absolutną całością bytu”. Stąd też pojęcie obiektywizmu, o którym mowa w odniesieniu do świata życia, służy Husserlowi do oznaczenia podstawowego określenia uniwersalnej nauki, która wykształciła się w myśleniu tradycyjnym. Warto zaznaczyć, że tak pojmowany obiektywizm ma dopiero konstytuować właściwą transcendentalną fenomenologię¹⁰.

Refleksja pokazuje poznającemu podmiotowi, że świat, w którym żyje, jest tylko jedną z możliwych perspektyw świadomości. Tym samym umożliwia ona podmiotowi wiedzę o tym, że świat nie ogranicza się do szczególnej perspektywy jednego podmiotu, ale że jest on polem, w którym znajdują potwierdzenie wszystkie inne podmioty uczestniczące w świecie życia¹¹. W rezultacie uwidoczniła zostaje

⁸ Por. Walton R. J. (1997), *World-experience, World-representation, and the World as an Idea*, [w:] *Husserl Studies* 14: 1-20, Kluwer Academic Publishers, s. 12.

¹⁰ Por. Janssen, P. (1970), *Geschichte und lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, s. 12.

¹¹ Por. ibidem, s. 172.

komplementarność stanowiska świata życia i właściwej fenomenologicznej nauki. To zaś pokazuje, że wstępnym etapem poznania jest świadomość stanu faktycznego — świat życia, który staje się podstawą właściwych badań naukowych. Uświadomienie empiryzmu świata życia, który jest tradycyjnie ujętym obiektywizmem, ma w rezultacie wskazywać podmiotowi drogę do transcendentalnej sfery świadomości. Husserl o uświadomieniu takiego wstępnego etapu fenomenologii pisze następująco: „W przemianie jednego w drugie — [świata życia codziennego w jego istotę — M.F.] — ufundowany jest na fenomenach życia codziennego stosunek [poznania — M.F.] jako wyjście. Mianowicie ma służyć jako transcendentalna nić przewodnia dla wyżej ufundowanego stosunku korelacji urzeczywistnienia się uniwersalnego badawczego zadania transcendentalnej redukcji”¹². Widzimy więc, że ustalenie istoty świata życia zadaje podmiotowi ostateczne fenomenologiczne zadanie redukcji transcendentalnej.

Redukcja transcendentalna jako idea regulatywna

Kwestią problematyczną wciąż pozostaje, czy istnieje możliwość przeprowadzenia redukcji transcendentalnej, i czy po przeanalizowaniu i uświadomieniu świata życia będzie mogła być ona spełniona. A zatem pytaniem zasadniczym, które należy zadać z perspektywy rozważań dotyczących świata życia, jest pytanie o to, czy istnieje możliwość uświadomienia świata, w którym żyje podmiot.

Zasadniczo jest więc tak, że podmiot uświadamia sobie tylko jedną perspektywę oglądu świata. Refleksja fenomenologiczna poucza go, że jest ich nieskończenie wiele. Stąd też przeprowadzenie transcendentalnej redukcji przybiera tutaj funkcję idei regulatywnej, która ma być odzwierciedleniem właściwej fenomenologicznej nauki. Zaznaczmy jednak, że jej przedmiotem jest świat życia. Tym samym poznający podmiot

¹² „Im Wechsel dieser ineinander fudierten partiellen Einstellungen, wobei die auf die lebensweltlichen Phänomene als Ausgang, nämlich als transzendentaler Leitfaden für die höherstufigen Korrelateinstellungen zu dienen hat, verwirklicht sich die universale Forschungsaufgabe der transzendentalen Reduktion“. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, s. 177.

nie odgranicza się od tego, co się mu przedstawia w takim świecie. Ma natomiast możliwość założyć perspektywę najlepszego poznania, którego przedmiotem jest empiria świata życia w swojej pełni. Przy tym podmiot jednocześnie wie, że osiągnięcie takiej świadomości jest niemożliwe, albowiem wyznaczona jest ona ideą wiedzy absolutnej. Dlatego też od początkowych założeń dzieli ją największa odległość. Inaczej mówiąc, stan wiedzy absolutnej, który ma potwierdzać przedmiot poznania, jest tylko ideą, której w świadomości poznawania osiągnąć nie można. Spowodowane jest to tym, iż spełniająca ją transcendentna świadomość jest również w zabiegu redukcji transcendentnej niemożliwa do osiągnięcia. Fakt ten jednak wcale nie zwalnia podmiotu poznania od jej przeprowadzenia. Podmiot jako istota świadoma dąży bowiem do realizacji poznania, które będzie się pokrywało z jego ideałem. W tym kontekście ciągłe korekty, weryfikacje dotychczasowych rezultatów poznania są odzwierciedleniem wciąż na nowo przeprowadzanych prób dokonania takiej redukcji, a w konsekwencji osiągnięcia świadomości transcendentnej. Wszelako chodzi tutaj o poznanie, którego przedmiotem jest świat życia, i które ma być poznaniem, przy wszystkich niedostatkach skończonej natury podmiotu, najlepszym z możliwych. Tym samym przede wszystkim należy dokonać analizy podmiotu skończonego, którego możliwości poznawcze zostają odniesione do możliwości doświadczenia¹³.

Tym sposobem podmiot, uwzględniając empirię świata życia, musi wziąć pod uwagę, że poznanie absolutnego, które odzwierciedlać będzie „rzecz samą w sobie”, nigdy nie osiągnie. Sprawą zasadniczą jest natomiast poznanie świata życia, i to poznanie najlepsze, czyli takie, które nie będzie pomijało żadnego z aspektów, który może wpłynąć na jego wynik. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że z jednej strony świadomość poznania odnosi wiedzę do idei, w której pokrywa się z przedmiotem, z drugiej wskazuje na fakt w intuicji spełnionej nieskończoności transcendowania granic poznania¹⁴.

¹³ Por. Furman, M. (2011), *Redukcja transcendentna jako idea regulatywna*, [w:] *Spory o (bez)założeniowość filozofii*, red. A. Pietras, D. Żuromski, M. Furman, Słupsk, s. 31–32.

¹⁴ Baumgartner, H-M. (1996), *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa, s. 137.

Maciej Bogdalczyk

Uniwersytet Papieski im. JP II w Krakowie

The correlation method in Paul Tillich's philosophical thought. Abstract

The purpose of this text is to reconstruct Paul Tillich's thought concerning the contemporary issue resulting from the relation between theology and philosophy. The questions to be stated are: Is it possible to establish conditions for theology and philosophy to coexist? If so, where is their source?

I am going to show the relation between philosophy and theology in the context of a seeking existence that happens to be a human being, with regards to God who answers human questions. In this paper I will try to present Tillich's thought based on the hermeneutical way of understanding the symbol, which would make the Revelation being more available and comprehensible for humans. This would result as well in better and more aware understanding of what a human being really is.

Metoda korelacji w myśli filozoficznej Paula Tillicha

„Uciśniony przez ciało duch ludzki czuje się znękany i skrzepowany,
chyba, że przysłała w pomoc filozofia i pozwoliła mu odetchnąć,
dając widzieć istotę wszechrzeczy i odwracając od spraw ziemskich ku sprawom boskim.
Ona jest wyzwoleniem ducha, ona jego wzlotem”¹.

Paul Tillich, myśliciel XX wieku, bazując na osiągnięciach poprzednich pokoleń teologów i filozofów, próbował dokonać twórczej syntezy i przerzucić mocny i stabilny pomost między teologią a filozofią. Rozłam, a wręcz przepaść między myśleniem teologicznym a filozoficznym, rozpoczął się już w XIII wieku. Późniejsze nominalizm oraz radykalny empiryzm rozdział ten tylko pogłębiały. Myślenie teologiczne wydawało się

¹ Seneka (1998), *Listy moralne do Lucyliusza*, przełożył Wiktor Kornatowski, Warszawa: Wydawnictwo Alfa, s. 246 (List LXV).

bezradne wobec zagadnień i wyzwań, jakie teologii stawiała rozwijająca się nauka (geografia, medycyna, historia czy fizyka i matematyka). Odpowiedź teologii na stawiane przez człowieka, wraz z postępowaniem nauki, pytania o cel świata, sens i znaczenie życia nabierały coraz większego znaczenia. Wyraźne odsunięcie treści teologicznych, odpowiadających na pytania człowieka o niego samego, miało miejsce w okresie Oświecenia, kiedy to teologia stała się wyrazem przesądów, wyrażanych w rytualnych czynnościach, dokonywanych przez osoby do tego uprawnione, a religia została utożsamiona co najwyżej z moralnością².

Celem niniejszego tekstu jest rekonstrukcja myśli Paula Tillicha, dotyczącej współczesnego zagadnienia relacji między teologią a filozofią. Postawione zostaną pytania: Czy możliwe jest opracowanie warunków współistnienia filozofii i teologii? Jeśli tak, to z czego warunki te czerpią swoje źródło? Jaki jest zasięg tychże warunków oraz potencjał dyskursu myślenia teologicznego i filozoficznego?

Charakter niniejszych rozważań wymaga zdefiniowania pojęcia metody używanego w tekście. Pojęcie metody nie odnosi się do znaczenia tego słowa obowiązującego w obszarze nauk formalnych. Metoda rozumiana w tymże opracowaniu określona jest jako antropologiczny sposób rozumienia bytu, jakim jest człowiek, wobec zagadnienia, jakim jest religia, wraz z jej racjonalnym wyrazem zawartym w teologii. Celem artykułu nie jest określenie epistemologicznego związku między filozofią a teologią. Mam zamiar przedstawić relację między filozofią a teologią w kontekście poszukującego bytu, jakim jest człowiek, w odniesieniu do pojęcia Boga konstytuującego odpowiedzi na pytania człowieka. Trzeba w tym raczej upatrywać próby drążenia głębiej owej relacji, niż zamysłu epistemologicznego, aby wydobyć na jaw jego uwarunkowania ontologiczne. Zamiast pytać: „Skąd wiemy?“, warto postawić pytanie: „Jaki jest sposób bycia tego bytu, który istnieje tylko przez rozumienie?“.

Zrozumienie jest czymś więcej niż poznaniem tej czy innej sytuacji. Obejmuje zawsze wydobywanie się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło. W tym sensie zawiera zawsze pewien moment samopoznania i jest doświadczeniem ludzkiej skończoności. Doświadczony we właściwym sensie to ten, kto jest jej świadom, kto wie, że nie jest

² Kant., I (2003), *Spór fakultetów*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, s. 81 n.

panem czasu i przyszłości. Doświadczony zna bowiem granice wszelkiego przewidywania i niepewność wszelkich planów³.

Niniejszy tekst podzielony jest na trzy części. W pierwszej przedstawione zostały źródła metody korelacji (teologia, egzystencjalizm). Część główna traktuje o wzajemnej korespondencji między pytaniami filozoficznymi a teologicznymi odpowiedziami na nie, na podstawie najważniejszych pytań człowieka o niego samego. Podsumowanie zaś jest próbą krytycznego odniesienia do przedstawionego zagadnienia.

Źródła

Wraz z pojawieniem się nurtu filozofii egzystencjalnej (Kierkegaard) oraz tragicznych w swych skutkach systemów totalitarnych (nazizm, komunizm) odpowiedź teologii na pytania człowieka o niego samego oraz o znaczenie samej teologii nabrała większej niż wcześniej mocy [wagi?]. Wyzwanie, przed jakim stanęła teologia, jest ważne tym bardziej dzisiaj, kiedy proces laicyzacji i zubożenia religijnego zatacza coraz szersze kręgi.

Człowiek, zderzony ze swoją własną skończonością i ułomnością, nie jest w stanie sobie poradzić z realizacją swojej potencjalności oraz uniknąć zagrożeń, jakie napotyka, realizując swoje człowieczeństwo. Skończoność, której doświadcza człowiek w bezpośrednim postrzeganiu siebie samego, wyraża się zarówno subiektywnie, jako świadomość własnej śmierci, jak i obiektywnie, poprzez porównanie swojej śmierci do śmierci kogoś innego. Świadomość ta powoduje lęk przed losem i śmiercią. Człowiek, doświadczając siebie jako odciętego od wszelkiego sensu życia, zagubiony w pustyni bezsensu, odczuwa ten stan jako lęk przed zagubieniem w otaczającym chaosie. Doświadczając sprzeczności między tym, kim jest, oraz tym, kim powinien być,

³ Gadamer, H.-G.(2007), *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa, s.484–492. Por. zagadnienie dotyczące symbolu [w:] Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków, s. 135–147.

kształtujęw sobie pojęcie winy, która jest lękiem przed utratą własnego bycia⁴. Powoduje to lęk przed winą i potępieniem (na skutek niezrealizowania swojej potencjalności). Poczucie winy, poczucie niebytu oraz bezsensu są korelatami lęków⁵ stale obecnych i — można powiedzieć — zagrażających ludzkiemu egzystowaniu. Stanowią one niezmiennie egzystencjały⁶, towarzyszące człowiekowi w jego wędrowaniu.

Każda metoda posiada swoje uprawomocnienie, choćby w niewielkim zakresie, w materiale, do którego jest ona stosowana. Nie ma „czystej metody”, metody bezzałożeniowej, mogącej trafnie i skutecznie uchwycić zagadnienie zawarte w badanym materiale. Podstawowym źródłem metody korelacji jest Objawienie i teologia, próbująca to Objawienie przedstawić, a także filozofia w jej nurcie egzystencjalnym. Metoda korelacji składa się więc z dwóch grup: teologicznej i filozoficznej (filozofia egzystencjalna). Płaszczyzna filozoficzna jest oparta na analizie egzystencji człowieka, na pytaniu o nieuchronność jego śmierci, zarówno biologicznej, jak i wewnętrznej — duchowej.

⁴ Tillich, P. (1994), *Męstwo bycia*, Poznań, s. 47. Por. Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków, s. 197–198.

⁵ Pojęcie lęku u Paula Tillicha bardzo dobrze uzupełnić spojrzeniem Sørensa Kierkegaarda, przedstawiającego lęk nie jako konieczność czy wolność, lecz jako wolność w pułapce, gdzie wolność nie jest wolna, ale usidlona, nie przez konieczność, lecz przez samą siebie. Por. Kierkegaard, S (1996), *Pojęcie lęku*, Warszawa: Aletheia, s. 58. Lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwością możliwości, (por. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 49). Jest bowiem refleksją i jako taki jest zupełnie różny od smutku. Lęk jest organem, za pomocą którego osobowość przyswaja sobie troskę i asymiluje ją (por. Kierkegaard (1982), *Bojaźń i drzenie, Choroba na śmierć*, Warszawa: PWN, s. 175).

⁶ Tutaj, podobnie jak w przypadku bycia, Tillich konstruuje pewne stałe elementy towarzyszące kondycji człowieczej, nawiązując prawdopodobnie do myśli Heideggera, u którego egzystencja oznacza podstawowe możliwości charakterów bycia jestestwa, leżące na podłożu egzystencjalności. Egzystencjały współtworzą strukturę egzystencji. Por. Heidegger, M(1994), *Bycie i czas*, Warszawa: PWN, s. 62.

Metoda korelacji

Zadaniem metody korelacji jest to, aby Objawienie i jego rozumowy wyraz, zawarty w teologii, odpowiadały na pytania zawarte w egzystencji każdego człowieka. Pytania te są dla człowieka pierwotne. Ich treścią jest wina, rozpacz i lęk przed niebytem. Poszukiwanie na nie odpowiedzi jest cechą konstytutywną człowieczeństwa. Ludzka samoświadomość, ujawniająca się w zadawaniu pytań, powoduje transcendencję jego własnej sytuacji, tego kim jest. Prowadzi to do odkrycia własnej skończoności i pytania o nieskończoność, która jest zawarta w nieustannym poszukiwaniu odpowiedzi na pytania człowieka o siebie samego. Przedmiot celowy, jak i sam akt, będący poszukiwaniem, dokonuje się na osi czasu i jest uosobieniem tego, co człowieka najbardziej interesuje i nazywany jest, w teologii filozoficznej Paula Tillicha, troską ostateczną. Termin „troska” u filozofa jest inaczej rozumiany niż w potocznym sensie tego słowa. W potocznym ujęciu „troska” odnosi się do jakiegoś intencjonalnego przedmiotu, który powoduje nasz niepokój i wyraża nadzieję troskającego się o zrealizowanie się pewnej intencji w odniesieniu do tego przedmiotu. Troska ostateczna w filozofii Tillicha zawarta jest w odpowiedzi na nieustanne pytanie człowieka o niego samego. Inaczej: to, co człowieka najbardziej obchodzi w pytaniu o jego winę, doświadczaną rozpacz, czy brak poczucia pełni swojego bycia⁷, jest jego troską ostateczną. Troska ostateczna wyraża to, co człowieka ostatecznie interesuje w jego egzystencji; to, co go najbardziej obchodzi, z czym wiąże swój los, i według czego kształtuje swoje życie, wartości, postawy czy nadzieje. Troska ostateczna pełni w filozofii tego niemieckiego myśliciela dwojaką funkcję. Pierwsza funkcja oznacza pewien ostateczny, najwyższy cel — wymiar formalny, ku któremu człowiek dąży. Cel ten rozświetla drogę, po której człowiek kroczy tu i teraz. Jednocześnie troska ostateczna jest towarzyszką ludzkich zmagania z codzienną egzystencją — ma wymiar materialny,

⁷ Tillich rozumie „bycie” podobnie jak Heidegger. Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. Jestestwo egzystuje. Jestestwo jest ponad bytem, którym jestem zawsze ja sam. Egzystujące jestestwo charakteryzuje moją jako warunek możliwości właściwości i niewłaściwości. Por. Heidegger, M., *Bycie i czas*, dz.cyt., s. 74.

mający za swój przedmiot nieustanne codzienne wybory człowieka i ich konsekwencje. W wymiarze materialnym troski ostatecznej człowiek umieszcza nadzieję na zrealizowanie swojego życia w całej jego pełni⁸. W momencie, w którym obie funkcje pokrywają się w swoim zakresie i jednocześnie wskazują na Boga, rozumianego na sposób chrześcijański, człowiek staje się w pełni *homo religiosus*. Tak określona sytuacja stwarza płaszczyznę, w której teologia i Objawienie chrześcijańskie stają się dla niego zrozumiałe i akceptowalne. W sytuacji, kiedy troska ostateczna, jako towarzysząca egzystencjalnego wyobcowania człowieka, nie pokrywa się w swoim zakresie z celem, jaki jest określony w Objawieniu chrześcijańskim, wtedy troskę ostateczną wypełniają inne obiekty niż Bóg, czy też inne postawy niż te, które chcą zrealizować swoje jestestwo przez? męstwo bycia dążącego ku Bogu (postawa ta wyrażana jest w teologii filozoficznej jako otwarcie się na rzeczywistość Objawioną przez jej akceptację oraz otwarcie się człowieka na głębszy wymiar swojego życia). W tak określonej przestrzeni troską ostateczną stają się: sukces, naród, kariera, pieniądze, przyjemności czy ideologia.

Elementem pośredniczącym między obszarem filozofii a teologii, realizacji troski ostatecznej przez człowieka, jest symbol, który dla Tillicha jest mocno osadzony między Objawieniem a pytaniem człowieka o niego samego. Symbol jest przestrzenią, w której człowiek jest w stanie odnaleźć samego siebie w horyzoncie samoświadomego zrozumienia tego, kim jest i czego oczekuje. Symbol religijny, zdaniem Tillicha, posiada w sobie moc, w odróżnieniu od pozbawionego mocy znaku; moc do wskazywania na inną, głębszą rzeczywistość. Symbol sprawia, że coś ze swej istoty nieunaocznione (idealne) zostaje w nim uprzedmiotowione; posiada solidne społeczne osadzenie⁹; ostateczną instancją mogącą zmienić symbol, bądź go nawet usunąć, jest zbiorowa podświadomość grupy, która go akceptuje lub odrzuca¹⁰. Wreszcie, symbol nie jest

⁸ Tillich, P (2005), *Teologia systematyczna*, t. III, Kęty: Wydawnictwo Antyk, s. 122.

⁹ Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków, s. 158 i n.; Tillich, P., *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 63.

¹⁰ Koresponduje to częściowo z koncepcją symbolu w myśli K. G. Junga, który dzięki przekroczeniu redukcjonistycznej perspektywy Freuda odnowił duchowe znaczenie obrazu i wykazał, że idee i myśli określane są jako twórcze, ponieważ składają się na podświadomość zbiorową. Taka struktura symboli,

projektem woli człowieka i nie pojawia się, dlatego że ludzie go usilnie pragną, i nie umiera z powodu krytyki naukowej bądź praktycznej.

Symbol religijny odsłania ukrytą warstwę rzeczywistości, która nie może stać się widoczna w inny sposób. Jest to sam wymiar głębi rzeczywistości, nie jakaś jedna warstwa obok innych, lecz warstwa fundamentalna, stanowiąca podstawę wszystkich innych, warstwa Samego Bycia (Sein-Selbst) czy ostatecznej mocy Bycia (Seinsmächtigkeit). Symbole religijne pozwalają ludzkiej duszy doświadczyć tego właśnie wymiaru głębi¹¹.

Powodem przekształcenia pojęć w symbole jest charakter tego, co ostateczne, oraz natura wiary. To, co prawdziwie ostateczne, nieskończenie przerasta domenę skończonej rzeczywistości. Żadna zatem skończona rzeczywistość nie może wyrazić tego w sposób bezpośredni i właściwy¹².

Kluczowym elementem dla metody korelacji jest przyjęcie, zgodnie z Objawieniem chrześcijańskim, osoby Jezusa Chrystusa jako tego, który przewyciężył i połączył w sobie skończoność ludzkiej egzystencji (w której zawiera się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie człowieka o siebie samego) z nieskończonością Boga, będącego troską ostateczną. Figura biblijna Jezusa jest symbolem przewyciężenia lęków, które dręczą człowieka.

Przyjęcie i akceptacja Jezusa jako Chrystusa, tego, który wprowadza Nowy Byt, pozwala na skryształizowanie sytuacji umożliwiającej udzielenie odpowiedzi na pytania człowieka o niego samego i przewyciężenie przez człowieka jego egzystencjalnych ograniczeń:

mimo że kontekst ontologicznego uzasadnienia jest inny niż u Tillicha (teologia), umożliwia zjednoczenie rozszczerzonej osobowości.

¹¹ Tillich, P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz.cyt., s. 141.

¹² Tillich, P.(1987), *Dynamika wiary*, Poznań, s. 64.

Wiara w Jezusa jako Chrystusa jest stanem bycia pochwyconym przez transcendentną jedność życia niedwuznacznego – obejmuje ona miłość jako stan bycia wprowadzonym w tę transcendentną jedność¹³.

Poniżej przedstawiona zostanie teologiczna odpowiedź Tillicha — wyrażona poprzez symbole — na poszukiwania człowieka wyznaczone pytaniami o jego lęk przed winą, niebytem i rozpaczą wynikającymi z poczucia bezsensu.

Pierwszą odpowiedzią na pytanie o winę, zawartą egzystencjalnie w pytającym, jest jej przezwyciężenie przez partycypację człowieka w tym, który sam przezwyciężył winę¹⁴ — Symbol Odkupienia. Dokonać się to może poprzez oddziaływanie Nowego Bytu w Jezusie na tych, którzy są przez niego pochwyteni ze swego stanu wyobcowania. W tak ujętej zależności pokonanie lęku przed winą jest zarówno boskim aktem, jak i ludzką reakcją, odpowiedzią na ten akt. W następstwie tego wydarzenia wyeliminowana zostaje ludzka wina jako czynnik odłączający człowieka od Boga. Proces ten dokonuje się w dwóch wymiarach, a ściślej między dwoma wymiarami: subiektywnym i obiektywnym¹⁵. Wymiar obiektywny dokonuje się *in genere* poprzez uwolnienie się ludzi od winy dzięki partycypacji wszystkich w rzeczywistości Nowego Bytu. Wymiar ten jest jakby dany *a priori*. Stwarza on możliwość zrealizowania się wymiaru subiektywnego. Wymiar subiektywny natomiast zawarty jest w indywidualnej decyzji każdego człowieka. W wymiarze obiektywnym znajduje się pytanie skierowane do człowieka: „Czy akceptujesz i przyjmujesz uczestnictwo w Nowym Bycie?”. Odpowiedź na tak postawione pytanie będzie określała wymiar subiektywny procesu przezwyciężenia poczucia winy w człowieku.

Paradoksalnie, u Paula Tillicha, zasady partycypacji jako procesu, w którym człowiek uczestniczy w życiu Nowego Bytu, spełniają kryteria i warunki partycypacji

¹³ Tillich, P., *Teologia systematyczna*, t. III, dz. cyt., s. 122 i n.

¹⁴ Egzystencjalistyczne pojęcie winy odnosi się do stanu, kiedy jest ona przeżywana od wewnątrz jako sprzeczność z tym, czym się jest? ze swej istoty i czym zatem powinno się być. „Wina” jest wówczas związana z lękiem przed utratą własnego bycia.

¹⁵ Tillich, P. (2004), *Teologia systematyczna*, t. II, Kęty, s. 160.

rozumianej tak, jak św. Tomasz rozumiał partycypację¹⁶ *esse* (istnienia) stworzeń w *Esse Dei*:

Nie jest to ani wyłącznie stosunek przyczynowy, ani stosunek odbicia czy odwzorowania, ale zupełnie nowa jakościowo relacja, dzięki której stworzenie wchodzi w jakimś sensie w tajemnicę Boga¹⁷.

Należy zatem przedstawić zasady, według których mógłby dokonywać się ten proces¹⁸. Pierwsza zasada określa ogólne ramy, w jakich proces ten się dokonuje. Zasada ta głosi, że wszelkie tego rodzaju procesy są kreowane przez Boga i dla Boga. Druga zasada stwierdza, że między miłością Boga a jego sprawiedliwością nie ma konfliktu czy jakiegokolwiek rozróżnienia. Trzecia zasada, w silnym nawiązaniu do poprzedniej, ustanawia zakaz ignorowania realności i głębi ludzkiego egzystencjalnego wyobcowania. Następna, czwarta zasada, stanowi, że działalność Boga trzeba rozumieć jako uczestnictwo w egzystencjalnym wyobcowaniu i jego autodestrukcyjnych następstwach. Człowiek i jego świat nie są odizolowani w swoim przeżywaniu i przewycięzaniu struktur egzystencjalnego wyobcowania. Piąta zasada procesu wyraża dwa jego wymiary: horyzontalny i wertykalny, które aktualizują się w osobie Jezusa Chrystusa. Wymiar horyzontalny rozciąga się od przeszłości do przyszłości i obejmuje swoim zasięgiem wspólnotę ludzką w jej wyobcowanej kondycji na osi czasu. Natomiast wymiar wertykalny wyraża jakościowe przeobrażenie kondycji człowieka, poprzez jego uwalnianie się z ograniczeń egzystencjalnego wyobcowania. Ostatnia zasada procesu, w którym przewycięzana jest wina, polega na współuczestnictwie człowieka w obiektywnym wymiarze Boskiego aktu uwolnienia ludzi od ich wyobcowania. Zasada ta akcentuje mocno poczucie wspólnoty ludzkiej jako koniecznego warunku omawianego procesu.

¹⁶ Tamże, s. 161.

¹⁷ Stróżewski, W. (1994), *Symbol i rzeczywistość*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak, s. 440.

¹⁸ Tillich, P., *Teologia systematyczna*, t. II, dz. cyt. s. 161 n.

Drugim egzystencjałem, który należy przedstawić, jest pojęcie lęku przed niebytem¹⁹. Lęk przed niebytem odnosi się zarówno do lęku jako niezdolności do bycia (np. po śmierci), jak i odpowiedzialności za to, co człowiek zrobił ze swoim byciem (porzucenie troski ostatecznej) — oraz lęku przed samą sytuacją, w której człowiek, będąc świadomy swojego lęku, nie jest zdolny do jego afirmacji²⁰. Lęk ten często paraliżuje człowieka i uniemożliwia mu prawidłowe funkcjonowanie. Rodzi wtedy poczucie bezsensu i prowadzi do poszukiwania odpowiedzi na pytania o człowieczą egzystencję. Pytanie: „Czy i kiedy kończy się moja egzystencja?” jest pytaniem, które stawia sobie każdy człowiek, zarówno gdy myśli o swojej śmierci, jak i wtedy, gdy wydaje mu się, że już teraz wszystko stracił i brak poczucia sensu nie pozwala mu na twórcze kształtowanie życia. Odpowiedzią teologii na tak postawione zagadnienie jest Symbol Stworzenia. Symbol ten oznacza obecność w ludzkim duchu Boga, który go „ogarnia, przeobraża i wynosi ponad siebie”²¹.

Symbol ten oznacza nie tylko zmartwychwstanie po śmierci, lecz również w trakcie ludzkiej wędrówki w ramach struktur ludzkiej skończoności, lęku, winy i rozpacz. Symbol ten określa całą osobowość człowieka, która uczestniczy w Nowym Bycie. Podkreśla unikatowość indywidualnej osoby, począwszy od poziomu molekuł, komórek, z których składa się dana osoba, po poruszenia ducha i osobowe centrum, czyli uczucia, charakter i emocje. Symbol ten określa także kondensacyjną esencję człowieka, tego kim on jest ze swej natury.

Wyrazem tego stanu jest prawosławna ikona, która wyobraża mistyczne uczestnictwo w Nowym Bycie tych, którzy są na niej reprezentowani. Inną odpowiedzią na lęk człowieka przed niebytem jest konieczność zachowania samoświadomości w Nowym Bycie. Konieczność ta wynika z tożsamości każdego człowieka i jego indywidualizacji w Nowym Bycie, której nie można wyeliminować, ponieważ znikłby, wcześniej omawiany, element partycypacji przy odpowiedzi na pytanie o winę

¹⁹ Lęk przed niebytem ma dwa wymiary: obiektywny i subiektywny. Wymiar obiektywny dotyczy doświadczenia śmierci kogoś innego, a subiektywny — kiedy antycypuje się własną śmierć.

²⁰ Tillich, P., *Męstwo...*, dz. cyt., s. 60.

²¹ Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 365.

człowieka. Nie ma bowiem partycypacji, jeśli nie ma partycypujących w Nowym Bycie indywidualnych centrów. Odpowiedzią na pytanie człowieka o jego lęk przed niebytem (pytanie filozoficzne) jest pełnia bytu, która została wyrażona w Chrystusie. Obraz Chrystusa i jego pytania egzystencjalne są obrazem pytań, jakie skierowane są do każdego człowieka przez niego samego, a odpowiedzią na nie jest sam Chrystus jako nowy Byt, będący ponad historią w sensie wertykalnym oraz będący celem historii w sensie horyzontalnym.

Trzecim, bardzo ważnym egzystencjałem uniemożliwiającym prawidłowy rozwój i funkcjonowanie człowieka jest pytanie o jego nadzieję, która jest korelatem możliwości zaistnienia rozpacz²². Rozpacz jest nieuchronnym skutkiem funkcjonowania człowieka w strukturach wyobcowanej egzystencji, spowodowanej utratą poczucia sensu bycia. Nadzieja, w rozumieniu teologicznym Paula Tillicha, jest postawiona na równi z wiarą, jest elementem wiary²³:

W akcie wiary dokonuje się akceptacji nie tylko absolutnego żądania wysuniętego przez to, co jest naszą najwyższą troską, lecz także obietnicy ostatecznego spełnienia²⁴.

Nadzieja jest tkanką tego, co Tillich nazwał męstwem bycia. Rozumieć można przez to stałe dążenie człowieka do przekształcenia siebie samego w swoich uwarunkowaniach egzystencjalnych ku temu, czym człowiek jest ze swojej istoty. Symbolem przewyżającym stan rozpacz jest Symbol Zmartwychwstania. Symbol

²² Również tutaj pojęcie rozpacz bardzo dobrze uzupełniane jest koncepcją Søren Kierkegaarda, stwierdzającego, że rozpacz to rozkład syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie, w której wynik syntezy, dokonującej się w człowieku, zwraca się ku niemu samemu, podczas gdy Bóg, który uczynił człowieka syntezą, upuszcza go jak gdyby z ręki, gdy synteza zwraca się ku samej sobie (ku człowiekowi). Kierkegaard, S., *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 149 i n. Wyraża to dialektyczne napięcie w człowieku między poszukiwaniem sensu w sobie i we własnych siłach a poszukiwaniem sensu w Bogu poprzez „szaleństwo wiary”.

²³ Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 127.

²⁴ Tillich, P., *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 32.

ten wyrażony jest dzięki Duchowej Obecności, która została wprowadzona przez tego, kto zapoczątkował Nowy Byt.

Nadzieja „egzystencjalna” przekształca się w „duchową” wówczas, gdy otwiera się swoim porywem na transcendencję, która zwycięży śmierć i wszelkie zło²⁵.

Teologiczną odpowiedzią na rozpacz jest wiara oraz nierozłącznie związana z nią miłość — dwa stany, które ujawniają transcendentną jedność ludzkiego ducha²⁶. Miłość jako jeden z najważniejszych elementów przesłania chrześcijańskiego jest, według Paula Tillicha, silniejsza niż lęk przed śmiercią i możliwym niebytem. Każda śmierć oznacza podział, separację, izolację, opozycję oraz brak uczestnictwa człowieka w jego egzystencji. Miłość przezwycięża separację i tworzy uczestnictwo (*creates participation*) w tym, co jest czymś więcej niż śmierć i sam lęk przed nią²⁷.

Wiara jest tym, co tryska z „wnętrza” człowieka, które ta wiara najgłębiej angażuje, jest to stan, w którym człowiek przekracza siebie.

Wiara wypływa z centrum i kieruje się całościowo poza siebie, „wydaje się” w ręce temu, w co wierzy, w co się angażuje²⁸.

Wiara, jako stan bycia pochwyconym, posiada trzy elementy. Pierwszym z nich jest element bycia otwartym przez Duchową Obecność. Następny polega na uznaniu w wierze duchowej, nieskończonej przepaści pomiędzy boskim Duchem a ludzkim duchem. Trzeci, ostatni element, określa postawę wyczekiwania w nadziei na finalne uczestnictwo w całej pełni życia niedwuznacznego — w pełni esencjalnego. Elementy te są współobecne jednocześnie w powstaniu i kształtowaniu się wiary, zawierają się w sobie nawzajem. Natomiast miłość jest czymś więcej niż konsekwencją wiary, jest ona ekstatycznym, tzn. przekraczającym ludzkie, skończone uwarunkowania uczestnictwem ducha skończonego w transcendentnej jedności życia

²⁵Tarnowski, K. (2005), *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, s. 93.

²⁶Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 121 i n.

²⁷Tenże, *The Essentials...*, dz. cyt., s. 160.

²⁸Tarnowski, K., *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 60 i n.

niedwuznacznego²⁹, w którym zachowana zostaje istota człowieka. Ekstatyczny charakter wiary polega również na tym, że wykracza ona poza popędy nieracjonalnej świadomości, ale także i struktury racjonalnej świadomości. Wykracza poza nie, ale ich nie niszczy³⁰. Miłość, zdaniem filozofa, jest ruchem całego bytu ku innemu bytowi, mającemu przewyciężyć egzystencjalną separację pomiędzy stanem człowieka tu i teraz a stanem celowym — warunkowanym przez troskę ostateczną.

Określenie symbolu w perspektywie rozumienia człowieka z jego pytaniami egzystencjalnymi w obszarze teologii jest nieustannym procesem kształtowania się sensu wyrazu tych symboli. Symbole: Stworzenia, Odkupienia, i Zmartwychwstania stają się każdorazowo osią koła hermeneutycznego, określonego między filozofią a teologią, przekazując człowiekowi swój sens pierwotny, który jest gruntem, z którego symbole te czerpią swoją siłę i moc oddziaływania. Recepcja symbolu uzależniona jest od zaangażowania człowiek w wysiłek, aby symbol ten lepiej zrozumieć, to znaczy:

nie dokonywać projekcji siebie w tekst [symbol — M.B.], lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji³¹.

Na koniec można spytać, dlaczego filozof niemiecki umieścił symbole w strukturze swojej teologii systematycznej. Sama odpowiedź teologiczna, zawarta w Objawieniu (grzech, grzech pierworodny), w micie o upadku Adama, jest dla filozofa niewystarczająca. Tillich podaje jej filozoficzną interpretację. Symbol upadku Adama nie ma charakteru wydarzenia przeszłego, w którym głównym winowajcą jest mityczny Adam. Przejście w stan upadku jest wydarzeniem uniwersalnym, własnością każdego bytu skończonego³²; obejmującym swoim zasięgiem zarówno przeszłość, terażniejszość, jak i przyszłość. Filozof określa w ten sposób warunki wymiaru obiektywnego, ludzkiego wyobcowania i stanu egzystencjalnego. Już sama wiedza, że symbol jest tylko

²⁹ Tillich, P., *Teologia...*, t. III, dz. cyt., s. 126 i n.

³⁰ Tillich, P., *Dynamika...*, dz. cyt., s. 34.

³¹ Ricoeur, P. (1989), *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa, s. 272 i n.

³² Tillich, P., *Teologia...*, t. II, dz. cyt., s. 41.

symbolem (przełamany symbol), jest uświadomieniem sobie bezwarunkowości religijnej Transcendencji i racjonalności świata rzeczy. Symbol staje się wtedy uświadomionym pomostem między Objawieniem a Filozofią³³. Mit, będący kwintesencją symboli, nie przesłania sobą transcendentnej rzeczywistości, lecz na nią wskazuje i do niej odsyła. Symbol konstytuuje warunki możliwości uchwycenia w różnorodnych konfiguracjach czasowo-przestrzennych Nowego Bytu zarówno dzięki jego zakorzenieniu w Nim, jak i swojej dostępności dla człowieka.

Analiza egzystencjalna wyraża w pojęciach to, co czynił mit jako zbiór symboli religijnych wszystkich czasów, kiedy mówił o sytuacji człowieka. Tym samym czyni zrozumiałymi wszystkie symbole, w których dana zostaje w formie religijnej odpowiedź na pytania o ludzką sytuację. Uczy rozumieć symbole i mity ześrodkowane wokół stosunku Boga do człowieka

W symbolu egzystencjalne poczucie braku pewności jest wchłonięte przez poczucie pewności, które wprawdzie nie usuwa niepewności co do okresu trwania ludzkiego życia w czasie i przestrzeni, ale daje pewność, że człowiek uczestniczy w ostatecznej mocy bycia. Ten sposób rozumienia potwierdzają symbole, które wzięte dosłownie są absurdalne i pozbawione sensu: interpretowane jednak w oparciu o analizę egzystencjalną promieniają egzystencjalną prawdą³⁴.

Podsumowanie

Metoda korelacji stanowi w ten sposób pomost przerzucony między filozofią a teologią. Nieustanne poszukiwanie odpowiedzi na pytania o autointerpretację człowieka w konkretnym momencie jego historii i doznawanego rozdarcia między tym, czym on jest, a tym, czym powinien być, zostaje odniesione do teologii w ramach Objawienia chrześcijańskiego.

³³ Tillich, P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 170.

³⁴ Tamże, s. 205.

Metoda korelacji jest wyrazem teologicznej nadziei dla człowieka na osiągnięcie stanu esencji, stanu, w którym wszystkie jego potencjalności są zrealizowane w największym możliwym stopniu.

Analiza filozoficzna, jeśli odkrywa nadzieję, to właśnie w formie „otwarcia na dopełnienie”, nie rozważając przy tym samej możliwości dopełnienia [w teologii — M.B.]³⁵.

Zagadnienie metody korelacji jest o tyle zagadnieniem filozoficznym, o ile w sposób przekonujący dociera do człowieka, do jego pytań o sens jego egzystencji zawartej w codziennym doświadczeniu rozpacz, groźby unicestwienia czy poczucia bezsensowności swojego życia. Metoda korelacji jest rozpięta na okręgu opartym na dwóch filarach, jakimi są: Bóg i człowiek. Odpowiedź na pytania człowieka, „jaki jest Bóg?” i „czy w ogóle Bóg jest?” zakreśla sytuację człowieka w jego niedopełnieniu, nienasyceniu. Z kolei odpowiedź na pytania człowieka o niego samego: „jaki on jest?” i „dlaczego jest on taki, jaki jest?” stanowi wyraz jego pragnienia, aby przekroczyć swoją ograniczoną egzystencjalnie sytuację. Metoda korelacji jest pod tym względem metodą filozoficzną, poszukującą odpowiedzi na pytania człowieka o niego samego w dziedzinie teologii.

Wadą metody korelacji jest to, że może być ona skierowana tylko do osób, które choćby w najmniejszym stopniu przyjmują, poprzez wiarę, Objawienie chrześcijańskie i akceptują Chrystusa jako tego, który przewyciężył warunki egzystencjalnego wyobcowania. Stąd wynika niemożność weryfikacji powyższej metody, która jedynie opisuje to, czego mogą doświadczać ludzie „pochwyceni” przez Objawienie chrześcijańskie. Metoda ta, jej ważność, nie wynika z mocy jakiegokolwiek autorytetu, a tym bardziej nie podlega weryfikacji poprzez eksperyment czy zaplanowane doświadczenie.

Sytuacją wyjściową dla metody korelacji jest egzystencja człowieka uwikłanego w trud swojego tragicznego wyobcowania, o czym świadczą dramatyczne rozdarcia człowiekiem, które są jego udziałem. Odpowiedzią na nie jest, pochodzący z

³⁵ Mech, K. (1997), *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos, s. 121.

Objawienia, a wyrażony w języku teologicznym, Nowy Byt zapoczątkowany w osobie Jezusa Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, H.-G. (2007), *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa.
- Heiddeger, M. (1994), *Bycie i czas*, Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2003), *Spór fakultetów*, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Kierkegaard, S. (1982), *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1996), *Pojęcie lęku*, Warszawa: Aletheia.
- Mech, K. (1997), *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos.
- Ricoeur, P. (1989), *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa.
- Stróżewski, W. (1994), *Symbol i rzeczywistość*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak.
- Tarnowski, K. (2005), *Ustyszeć niewidzialne*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tillich, P. (1987), *Dynamika wiary*, Poznań: W drodze.
- Tillich, P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków: Znak.
- Tillich, P. (1994), *Męstwo bycia*, Poznań: Rebis.
- Tillich, P. (2004), *Teologia systematyczna*, t. II, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tillich, P. (2005), *Teologia systematyczna*, t. III, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tillich, P. (1999), *The Essentials of Tillich*, Chicago: The University Chicago Press.

Tomasz Kozłowski

Uniwersytet Łódzki

The Healing Power of faith. Abstract

The paper is an attempt to analyze the theses from James' book *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. The main issue raised by the author is the relationship between utility of religious convictions and the source of their origin. According to James, philosophical concepts must be divided into existential judgments (answering the question about the nature of a thing or phenomenon and its source) from the propositions of value (significance, importance) – which opposes the so-called *medical materialism*. I illustrate the limitations of above expressed thesis, arguing that in the case of religious convictions presumption of their supernatural origin is the basis for their recognition, as well as is translating into the rules of action. This means that the religious hypothesis cannot be treated equally with scientific hypothesis, because it contains a larger share of commitment and its verification extends beyond the sphere of mortal life.

Uzdrawiająca moc wiary

Najwyższy czas, byśmy poddali religię jako zjawisko globalne tak intensywnym badaniom interdyscyplinarnym, na jakie nas stać, namawiając do tego najtęższe umysły na naszej planecie. Dlaczego? Dlatego, że religia jest dla nas zbyt ważna, byśmy mogli pozostać ignorantami w tej sprawie. Wpływa ona nie tylko na nasze społeczne, polityczne i ekonomiczne konflikty, lecz także na znaczenie, jakie przypisujemy naszemu życiu [Dennett, 2008, 38].

Nawróceni, święci, mistycy, ludzie owładnięci potrzebą czynienia dobra, propagowania ideałów, które mogłyby doprowadzić do całkowitej zmiany percepcji rzeczywistości — kim tak naprawdę są? Ludzie wierzący, słysząc o nich, popadają w zadumę, pragną przy tym pozostawić nienaruszoną otoczkę tajemniczości związaną z tymi postaciami. Sceptycy reagują

uśmiechem ironii na wieść o cudach i mistycznych doświadczeniach, sytuując świętych na równi z chorymi umysłowo.

Jedni i drudzy zgodni są co do tego, że nie należy umiejscawiać tego typu zjawisk w szeregu zwykłych doświadczeń życiowych, osiągnięcie ich jest bowiem sprawą łaski, interwencji bytu nadprzyrodzonego, czy też patologii w funkcjonowaniu umysłu. Nie pomaga to, z oczywistych względów, w zrozumieniu niniejszego problemu. Spoglądając na to z nieco innej perspektywy — sami przecież stajemy się świadkami mniejszych bądź większych momentów oświecenia, po lekturze wybitego dzieła literackiego, traktatu filozoficznego, czy podczas słuchania poruszającej kompozycji muzycznej. Dowiadujemy się jednocześnie o przypadkach, gdy inni ludzie doznają pewnego rodzaju objawienia na skutek niezwykle intensywnych doświadczeń życiowych, takich jak śmierć bliskich, wojna, przebyta choroba. Ktoś mógłby mi oczywiście w tym miejscu zarzucić, że mieszam ze sobą zjawiska odmiennego gatunku, twierdząc w ramach podniesionej krytyki, iż momenty fascynacji, oczarowania są jakościowo inne od stanu religijnej ekstazy — być może, lecz na czym opiera się ta różnica?

Bodaj pierwszą próbą poważnego potraktowania wspomnianego tematu była książka Williama Jamesa *Doświadczenia religijne*, gdzie amerykański filozof w następujący sposób scharakteryzował osobę doznającą stanów mistycznych:

Zawsze były to jednostki o przeczulonej pobudliwości wzruszeniowej. Życie ich wewnętrzne często było burzliwe i w pewnym swym okresie podległe melancholii. Nie znali miary, ulegali przywidzeniom i wyobrażeniom natrętnym, często wpadali w trans, słyszeli głosy, miewali widzenia i wykazywali różnego rodzaju osobliwości, zwykle uznawane za chorobliwe [James, 1958, 8].

Wspomniane dzieło nie było jednak — a przynajmniej nie wyłącznie — charakterystyką typu psychologicznego osoby nawróconej. James starał się bowiem uchronić ten niezwykle kruchy przedmiot badań, jakim są doświadczenia religijne, przed jego redukcją do opisu w kategoriach fizjologicznych (tj. przed tzw. materializmem lekarskim):

Materializm lekarski szybko załatwia się ze św. Pawłem, nazywając jego wizję na drodze do Damaszku zaburzeniem kory mózgowej w płacie potylicowym, ponieważ cierpiał on na padaczkę. Wyszypa św. Teresę jako histeryczkę, a św. Franciszka z Asyżu jako dziedzicznie obciążonego degenerata. (...) W naukach przyrodniczych i w przemyśle nie zdarza się, aby ktoś próbował obalić jakiś pogląd przez

wykazywanie neuropatycznego ustroju jego twórcy. Poglądy są tutaj oceniane na zasadzie logiki i doświadczeń, bez względu na to, do jakiego typu neurologicznego należy ich twórca. Z poglądami religijnymi nie powinno być inaczej [James, 1958, 17–18].

Choć od publikacji wspomnianego dzieła upłynęło już sporo czasu, lekcja, jakiej udzielił nam James, umyka uwadze najbardziej poczytnych współczesnych ateistów. Przykładem jest Michel Onfray, który w swojej książce *Traktat ateologiczny* zdaje się być głuchy na powyższe zastrzeżenia:

Paweł z Tarsu (...) Jego nawrócenie na drodze do Damaszku w 34 roku przypomina typowy atak hysterii. (...) Lekarz bez trudu postawiłby diagnozę. Kryzys następuje zawsze w obecności innych ludzi (tak właśnie było), upadek, histeryczna, a więc przejściowa ślepota (zwana również tymczasową amaurozą), zaburzenia zmysłów (hipoakusja, anosmia, agusia) utrzymujące się trzy dni, psychopatyczna mitomania (Jezus zwracał się do niego osobiście), histrionizm, czyli psychiczny ekshibicjonizm (trzydziestoletni okres teatralnych gestów, odgrywanie fikcyjnej postaci wybranej przez Boga, aby przeobrazić oblicze świata). Cały ten kryzys do złudzenia przypomina przykład zaczerpnięty z podręcznika psychiatrii — rozdział nerwice, podrozdział: histerie... [Onfray, 2008, 139–140].

Można oczywiście przyklasnąć opinii francuskiego filozofa, zamykając pisma religijnych szaleńców w skrzyni z etykietą „twory obłądu”. Należy jednak pamiętać, że należałoby postąpić podobnie — aby iść konsekwentnie niniejszą drogą argumentacji — z dziełami wielu wybitnych poetów, kompozytorów czy naukowców. Postulat Onfraya należy więc uznać za absurdalny, odpowiadając na niego słowami Jamesa:

Wysuwanie więc ustrojowego uwarunkowania duchowych stanów religijnych w celu zmniejszenia ich wartości duchowej jest czymś nielogicznym i samowolnym; aby mieć do tego prawo, potrzeba by było przedtem opracować jakąś teorię psychologiczną, łączącą wartości duchowe w ogóle z określonymi postaciami zmian fizjologicznych. W przeciwnym razie żadna z naszych myśli i uczuć, a nawet żadna z doktryn naukowych i wier nie mogłaby zachować swej wartości jako objawienie prawdy, ponieważ każda z nich, bez wyjątku, wypływa z pewnego chwilowego stanu cielesnego [James, 1958, 15].

Opinia współtwórcy pragmatyzmu nie tylko pozwala nam na poważniejsze potraktowanie podjętego przeze mnie tematu, lecz zwraca również naszą uwagę na

fakt, że mistyczne doświadczenia czy owładnięcie ideą (będące często skutkiem tychże doświadczeń) mogą być udziałem zarówno osoby głęboko wierzącej, jak i każdego z nas. Być może należałoby poddać refleksji słowa Edwarda O. Wilsona, twierdzącego, iż:

Pod wpływem najgłębszych skłonności ludzkiego ducha pragniemy być czymś więcej niż jedynie ożywionym prochem, potrzebujemy więc jakiejś historii, opowieści o tym, skąd się wzięliśmy i po co tu jesteśmy. Czy można wykluczyć, że Pismo Święte było tylko pierwszą pisaną próbą wyjaśnienia tajemnic wszechświata i znalezienia sensu naszego własnego miejsca w kosmosie? Może nauka jest po prostu kontynuacją tych samych zamierzeń, opartą na nowym, lepiej zbadanym fundamencie? A jeśli tak, to nauka jest w pełnym tego słowa znaczeniu religią wyzwoloną [Wilson, 2002, 14].

Racją, dla której — w myśl powyższego cytatu — doświadczenia religijne powinniśmy traktować z należyтым szacunkiem, jest fakt, że wyrastają one z podobnego (przynajmniej w zakresie chęci uzyskania perspektywy światopoglądowej) pragnienia, co poznanie naukowe. Przekonanie to, choć nie *explicite*, wyłożone zostaje również w dziele, które stanowić będzie główny przedmiot analizy w niniejszym artykule — tj. książce *Życie i ideały*, będącej zbiorem wykładów Williama Jamesa, które ukazały się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Dzieło to można potraktować, jako rozwinięcie tez zawartych w *Doświadczeniach religijnych*, a poza tym, jako osobistą refleksję amerykańskiego filozofa nad znaczeniem idei (czy ideałów), a więc elementów rzeczywistości będących motorem napędowym naszego indywidualnego rozwoju. W pracy tej zostaje również określony główny — w opinii Jamesa — cel działalności psychologii (a zarazem filozofii pragmatyzmu) jako tej, która winna rozważać problem poziomu energii witalnej w człowieku, wyływającej z:

(...) mistycznego uposażenia naszej natury [James, 2010, 36].

Powyższy termin nie jest przypadkowy, zawarte jest w nim bowiem ściśle pokrewieństwo pomysłów Jamesa z koncepcją *élan vital* Henri Bergsona. Amerykański filozof rozważa jednak nie tyle owo *mistyczne uposażenie natury człowieka* (jak czynił to często autor *Ewolucji twórczej*), co warunki pobudzenia pędu życiowego, uwolnienia

pasji życia, pokładów energii blokowanych przez nadmiar ograniczeń, jakie sami sobie narzucamy. Tej właśnie tematyce poświęca on wykład *Źródła energii w człowieku* — będący analizą znaczenia pobudzeń afektywnych, ascezy (jako metody treningu woli) czy struktur idei, które znajdują uniwersalne uznanie człowieka, niezależnie od procesu socjalizacji, któremu został poddany. Ze sposobu, w jaki James podchodzi do niniejszego zagadnienia, widać wyraźnie, czemu może być on uznany za protoplastę memetyki:

Z pominięciem różnego rodzaju stopnia wrażliwości, podyktowanym wychowaniem i odmiennymi cechami charakteru, można wytyczyć granicę, wokół której wszyscy, w typowy dla człowieka sposób, dajemy się porwać ideom. Skoro pewne przedmioty w naturalny sposób wzbudzają miłość, tak też pewne idee budzą w nas moc oddania, odwagi, cierpliwości lub poświęcenia. (...) Idee zdolne są przeobrazić życie, odblokowując siły, po które, gdyby nie one, nigdy byśmy nie sięgnęli [James, 2010, 50].

Należy przy tym podkreślić, że to, co jawiło się Jamesowi jako błogosławieństwo, entuzjastom memetycznego rozumienia ewolucji kulturowej — takim jak Brodie, Dennett czy Dawkins — wydaje się ogromnym zagrożeniem. Idee, wokół których obraca się nasze życie, nie są bowiem intelektualnym uposażeniem, jakie sami sobie wybieramy. Co więcej — w świecie, gdzie dźwignią handlu staje się reklama, są one perfekcyjnie konstruowane, tak aby skuteczniej przyciągnąć naszą uwagę i zagościć w umysłach na długi czas. Prowadzi to do refleksji, iż:

Najbardziej zaskakującym i istotnym wnioskiem płynącym z memetyki jest to, że nasze myśli nie zawsze są naszym oryginalnym wytworem. Przekazują je nam inni ludzie albo zarażają nas nimi wirusy umysłu. Nie panujemy nad własnym tokiem myślenia! [Brodie, 1997, 12].

W tym też kontekście należy zupełnie inaczej traktować problem nawrócenia religijnego, któremu już sam autor *Życia i ideałów* odbiera pośrednio nadnaturalny charakter, dystansując się od zajęcia jednoznacznej postawy w kwestii orzekania o źródłach pochodzenia bodźca przemiany duchowej:

Przekonanie, do jakiego dochodzi człowiek, przyzywa niejako jego wolę. Lecz aby doszło do owego przekonania, musi on odpowiednio na nie zareagować. W kwestii

nawróceń religijnych świetnie to tłumaczymy, przyjmując, że sama idea może istnieć w umyśle jej respondentów przez lata, zanim przyniesie rezultaty. I jeśli do tego dochodzi, zazwyczaj nie wiadomo, czy efekt jest skutkiem cudu i łaski, czy naturalną kolejną rzeczą [James, 2010, 51].

Psychologiczna eksploracja zjawiska nawrócenia w wykonaniu Jamesa idzie o wiele dalej — dzięki zastosowaniu klucza interpretacyjnego w postaci teorii Langego-Jamesa amerykański filozof wskazuje pośrednio, na czym polegał trik zastosowany przez Blaise'a Pascala, wyrażony w formule:

Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię [Pascal, 2002, 200–201].

Kluczowa jest tu moc autosugestii, przekonania, iż porządek relacji „stan fizjologiczny — stan umysłu” ulega odwróceniu. Trening zachowania wskazującego na odczuwanie określonych emocji faktycznie powoduje modyfikacje tych ostatnich. Jak wyjaśnia James:

Można zatem powiedzieć, że najlepszą świadomą drogą dojścia do radości — gdy utraciliśmy już naszą spontaniczną radość — jest radosne powstanie z krzesła, radosne spojrzenie dookoła oraz podjęcie działania i wypowiedanie takich słów, które zdawałyby się potwierdzać, że wciąż jesteśmy radosni. (...) Aby poczuć odwagę, działajmy tak, jakbyśmy byli odważni. (...) Działaj z wiarą, a wiara faktycznie stanie się twoim udziałem, nieważne, jaki chłód, a nawet jakie wątpliwości możesz odczuwać [James, 2010, 60].

Wykład *Dobra nowina o odprężeniu* jest w dużej mierze analizą przytoczonej obserwacji, jak również próbą odpowiedzi na pytanie o faktyczne przyczyny problemów adaptacji człowieka do środowiska, w tym także — roli idei religijnych w odrzuceniu bojaźni w codziennym działaniu, funkcjonowaniu w świecie. Paradoksalnie więc, James — broniąc doświadczeń religijnych przed redukcją biologiczną — położył podwaliny pod próbę ich sprowadzenia do wymiaru czysto

psychologicznego (w rozumieniu pragmatycznym). Przez wykazanie ogromnej wartości terapeutycznej idei religijnych dał bowiem podstawy współczesnym filozofom do wysuwania tezy, że na gruncie memetyki wyjątkowość memów religii można sprowadzić do ich wartości użytkowej. W takim też duchu powstało dzieło współczesnego francuskiego antropologa Pascala Boyera *I człowiek stworzył Bogów...*, jak również książka amerykańskiego filozofa Daniela Dennetta *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Ten ostatni, zainteresowany podjętą przez Williama Jamesa metodą badań, odnosi się do niej w następujących słowach:

Nieformalne opisy i analizy Jamesa były zwiastunem intensywnych, czasem bardzo wyrafinowanych badań rynkowych, które w ostatnich latach prowadzą przywódcy religijni, a także badań bardziej akademickich, podjętych przez psychologów i innych przedstawicieli nauk społecznych, którzy starają się ocenić zasadność tez dotyczących wartości religii [Dennett, 2008, 313].

Abstrahując od konsekwencji, jakie wynikają z przyjętej przez Jamesa drogi rozważań filozoficznych, warto zwrócić uwagę na intencje, które przyświecały amerykańskiemu myślicielowi. Tło historyczne twórczości wspomnianego autora obrazuje dość jasno Barbara Krawcovicz w dziele *William James: Pragmatyzm i religia*:

Sukces naturalistycznego światopoglądu przyniósł załamanie dawnej religijnej pewności. Coraz trudniej było wierzyć w to, że nad losami ludzkości i wszechświata czuwa dobrotliwa Opatrzność. (...) Czy pesymizmu można uniknąć? Tak, stwierdził William James, ale wtedy i tylko wtedy, gdy wolna wola rzeczywiście istnieje, a człowiek ma realną możliwość wprowadzenia w świat czegoś nowego. Początkowo James próbował odnaleźć duchowe wsparcie w pismach stoików (studiował Marka Aureliusza), ale ta propozycja okazała się niewystarczająca. W zmaganiach z wszechogarniającym poczuciem beznadziejności James potrzebował mocnego zapewnienia, że wolna wola może istnieć. Szczęśliwie odnalazł je w pismach francuskiego filozofa Charles'a Renouviera. (...) jego pogląd na kwestię wolnej woli stał się dla Jamesa filozoficznym źródłem, dzięki któremu możliwe okazało się przezwyciężenie poważnego kryzysu psychicznego [Krawcovicz, 2007, 30, 31].

Choć dla samego Jamesa zbawienna okazała się idea wolnej woli, to będąc wnikliwym obserwatorem życia społecznego, zauważył on, że inni odnajdują nadzieję

w ruchach religijnych, gwarantujących twarde fundamenty, na których można oprzeć swoje życie. Dzieło *Prawo do wiary*, jak również pragmatyczna teoria prawdy oparte zostały na przekonaniu — wyrastającym z filozofii Peirce'a — iż myśli są instrumentami działania. Inaczej mówiąc — każdy proces myślowy winien zostać ukoronowany powstaniem przekonania, które przekładałoby się na regułę działania, a ta z kolei na nawyk ułatwiający jednostce adaptację do środowiska. Idee religijne — w opinii Jamesa — posiadają taką wartość, gdyż jak pisał:

(...) dla osoby, która opiera swoje życie na trwałym fundamencie wiary, ciągłe zmienności losu wydają się niewiele znaczącymi epizodami. Ludzie autentycznie religijni są niezachwiani i pełni wewnętrznej równowagi, podążając drogą życia. Są oni również spokojni i gotowi, aby przyjąć każde wyzwanie, jakie może przynieść kolejny dzień [James, 2010, 77].

W myśl powyższego, całkowicie zrozumiąły staje się optymizm, z jakim James odnosił się do współczesnych mu ruchów religijnych, twierdząc, że są to:

(...) zdrowe i optymistyczne idee (...) [które] działają poprzez siły sugestii. Ta, przybierając różne rozmiary i kształty, budzi się w jednostce, pomagając ignorować rzeczy, które wyprowadzają ją z równowagi, a koncentrować umysł, przywracać dobry nastrój i humor, czyli mówiąc oględnie, wzmacnia i uplastycznia nasze wnętrze [James, 2010, 52].

Wnioski, do których doprowadziły go powyższe rozważania, starał się uogólnić, widząc w nich pewną uniwersalną regułę reakcji ludzi na dominujące w kulturze intelektualnej pesymistyczne wizje, wypływające z naturalistycznej interpretacji rzeczywistości:

(...) kiedy fala religijnej aktywności przechodzi przez Amerykę, chyba w oczywisty sposób narzucają się pewne analogie z rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa, buddyzmu lub islamu w ich początkowym stadium [James, 2010, 52].

Istnieje jednak również druga strona medalu. Wspomniane systemy religijne — niezależnie od tego, jak dobroczynny wpływ miałyby na jednostkę — zawierają przy tym cele ekspansywne (walka z niewiernymi, innowiercami, pragnienie dominacji), prowadzące do konfliktów, sporów, agresji. James — co stanowi o specyfice jego poglądów filozoficznych — opowiadał się za religią praktykowaną w wymiarze prywatnym, apelując jednocześnie o ostrożność w ocenie wartości idei wyznawanych

przez innych, jak również postulując tolerancję dla różnorodności poglądów — poświęcił temu zagadnieniu dwa pozostałe wykłady znajdujące się w komentowanym dziele, tj. *Pewien rodzaj ślepoty w człowieku* oraz *Źródła znaczenia życia*. Ubierając swój pogląd w niezwykle poetycką formę, stwierdza on, iż:

Roszczenie sobie prawa przez jednych do wypowiedzania się w sposób kategori-
czny o ideałach drugich jest źródłem większości ludzkich niesprawiedliwości
i okrucieństw, i tą cechą ludzkiego charakteru, która przyprawia anioły o płacz
[James, 2010, 113].

Myślę, że jest to jeden z najistotniejszych punktów, koniecznych do uwzględnienia przy próbie rekonstrukcji poglądów Williama Jamesa. Autor *Życia i ideałów* posiadał głębokie przekonanie, że poglądy filozoficzne, przekonania religijne — podobnie jak inne instrumenty działania — nie zawdzięczają swej wartości źródłu, z którego się wywodzą (choć nie należy zapominać, że autorytet twórcy danej idei często może determinować jej faktyczną ocenę), lecz przede wszystkim podatności na replikację, potrzebom odbiorcy, jego uczuciom, oczekiwaniom. Problem wydaje się jednak dużo bardziej złożony, niż zakładał James. Szczególnie w przypadku idei religijnych ich domniemane nadnaturalne pochodzenie jest kluczowym warunkiem udzielenia zaufania ich zawartości. Wartość terapeutyczna poglądów religijnych nie zawiera się bowiem wyłącznie w tym, iż stanowią one podstawę życia wypełnionego ufnością wobec losu, pragnieniem czynienia dobra, będąc przy tym zbiorem gotowych reguł moralnego postępowania. Wiara w ich boskie pochodzenie nadaje im bowiem wyższy wymiar aksjologiczny, stanowiący gwarancję ich ewentualnej skuteczności, wykraczającej poza granice doczesności.

Patrząc na opisywany problem z powyższej perspektywy, zajadłe ataki ateistów pokroju Onfraya zyskują wymiar prób odebrania mocy oddziaływania idei religijnych na ludzi skłonnych do ostrożności. W podobny, lecz o wiele bardziej wyważony sposób formułował swoje tezy John Leslie Mackie:

(...) jak słusznie mówi James, z doświadczeń mistycznych nie wyłania się żaden autorytet — ponieważ tak łatwo można je wyjaśnić odwołując się do pojęć przyrodniczych, psychologicznych (...) nie mogą być one miarodajne, w jakimś obiektywnym sensie, nawet dla tych, którzy je przeżywają [Mackie, 1997, 240].

Przywołując powyższe zastrzeżenia, staram się uzmysłowić czytelnikowi, że problem pochodzenia doświadczeń, czy idei religijnych, nie jest z pewnością odrębną kwestią od rozpatrywanej wcześniej ich wartości użytkowej. Być może faktycznie okresy destabilizacji umysłowej sprawiają, że jednostka jest dużo bardziej podatna na doznawanie stanów mistycznych — nie rozstrzyga to jednak o źródle ich pochodzenia. Niezależnie od tego, obserwacje poczynione przez Jamesa są niezwykle doniosłe w procesie odczarowywania zjawisk, których istota owiana była tajemnicą. Nawet jeśli badania te nie dają nam jednoznacznej odpowiedzi w kwestii źródeł powstania ruchów religijnych, zdają się rzucać wiele światła na problem ich oddziaływania na ludzi, a tym samym — warunki ich skutecznej transmisji kulturowej. Problem ten wydaje się niezwykle ważny w kontekście tego, jak wygląda struktura komunikacji we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Przywołane rozważania wychodzą bowiem naprzeciw naszym obawom o skutki podnoszonych przez nas roszczeń o wolność wypowiedzi, dążenie do nieskrępowanej, niepodlegającej cenzurze komunikacji. Idee w obecnej epoce wędrują z umysłu do umysłu dużo prędej, niż miało to miejsce kiedykolwiek w przeszłości. Nie podejmując refleksji w tym zakresie — do których zachęca nas William James — możemy stać się bezradni wobec skutków wydającego się wielkim dobrodziejstwem współczesności swobodnego dostępu do informacji. Świat, w jakim żyjemy, nie jest nam bowiem dany w gotowej formie, jak stwierdził autor *Pragmatyzmu*:

(...) otrzymujemy blok marmuru, lecz posąg rzeźbimy już sami [James, 2005, 107].

BIBLIOGRAFIA

Brodie, R. (1997), *Wirus umysłu*, Łódź: TeTa Publishing.

Dennett, D. (2008), *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

James, W. (1958), *Doświadczenia religijne*, Warszawa: Książka i Wiedza.

James, W. (2005), *Pragmatyzm*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

James, W. (2010), *Życie i ideały*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

Krawcowicz, B. (2007), *William James: Pragmatyzm i religia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Mackie, J. L. (1997), *Cud Teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Onfray, M. (2008), *Traktat ateologiczny*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Pascal, B. (2002), *Myśli*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Wilson, E. O. (2002), *Konsiliencja*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Tomasz Śliwiński

Uniwersytet Łódzki

***God's Freedom In Creating an Image of Human Knowledge and Human Freedom In Receiving It in
Descartes' Philosophy. Abstract***

The topic of freedom in Descartes' philosophy is usually being connected with human freedom. It is understood in the traditional perspective of distinguishing right from wrong and truth from false. This aspect is, in my opinion, sufficiently explained. The same applies to Descartes' ethics, connections of which with Antiquity were often mentioned. In the paper I bring up quite different issue. It rests on the question what it means that God creates the truth and what consequences it has for human validity (and necessity) of recognizing and receiving it, what is its status and, finally, how it reconfigures the relation between God and the man.

***Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej
przyjmowania jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a***

Wolność jest zagadnieniem trudnym i przybliżanym niejednokrotnie jedynie przez negatyw determinizmu. W tradycji filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza zaś w odniesieniu do Boga i człowieka, posiada ono swoje głębokie usytuowanie i nie dające się przecenić znaczenie. Mając świadomość tego, iż dogłębne potraktowanie tej problematyki wymagałoby odrębnego opracowania, skupię się tutaj jedynie na kontekście wywoływanym przez naukę R. Descartes'a. Co zaś godne podkreślenia, jego stosunek do zjawiska przenikania się teologii i filozofii był złożony. O wiele lepiej widać to, kiedy zauważamy, że z jednej strony uczyony ten świadomie i metodycznie unikał zagadnień natury teologicznej, twierdząc, iż aby się ich podjąć, „trzeba być czymś ponad człowieka”¹, z drugiej zaś (również nie bez świadomości) wikał się w nie,

¹ „Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczestszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba

bowiem prawdą jest, iż przyczyną określenia zakresu i przedmiotu wiedzy wrodzonej umysłowi ludzkiemu jest w jego koncepcji Wolność Boga w jej ustanawianiu². Dodajmy zaś, iż tym, co umożliwiło, czy wręcz zmuszało do takich wzajemnych wpływów, było traktowanie Stwórcy jako Najwyższy Rozum, w związku z czym racjonalność stanowiła pojęcie nadrzędne zarówno wobec filozofii, jak i teologii. Pozwalało to filozofom pokroju Descartes'a żywić przekonanie, że gdy tylko nabędą pewności w odniesieniu do nauki o Bogu, bez wahania ogłoszą ją w sposób uprawniony, nie będąc duchownymi³. Co ważne, pewność płynąca z takiego przekonania, ugruntowana

być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem." Descartes, R. (1981), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa, s. 10.

² Szkic do koncepcji *prawd wiecznych* zawierała przede wszystkim korespondencja filozofa z O. Mersenne'em. Zdaniem G. Rodis-Lewis: „Żaden z tekstów napisanych przez Descartes'a nie będzie równie jasny, niż listy z kwietnia i maja 1630 roku, na temat „prawd matematycznych” nazywanych przez nas „wiecznymi” i „stworzonymi przez Boga w tym samym zakresie, co pozostałe stworzenia”. Ponieważ metafizyka *Zasad*, przygotowuje bezpośrednio fizykę dalszych ich części, Descartes wpisał w nią kilka artykułów (od 23 do 28), nawiązujących do tego studium z wiosny 1630 roku, ale pozostaje on jako autor aluzyjny. Dał on na początek podstawę dla tezy, że „przez jedno i proste działanie” Bóg „pojmuje, chce i czyni wszystko” oraz „jest autorem wszystkiego tego, co jest, lub co może być”, tak istot, jak i istnienia, co nam pozwala wyjaśnić stworzenie, „począwszy od pojęć, które naturalnie znajdują się w naszych duszach” (art. 24). Listy z 15 kwietnia i 6 maja powtarzają, że „Bóg może uczynić wszystko, co my możemy pojąć”; jest On „Bytem nieskończonym i niepojętym” „Którego nie należy próbować pojąć jako nieskończonego”, tytuł artykułu 26, tymczasem kolejny precyzuje rozróżnienia między nieskończonym a nieokreślonym. W końcu, odrzucając „całkowicie poszukiwanie przyczyn celowych”, artykuł 28, rozważając Jego atrybuty, wywnioskujemy sposób, w jaki wszystkie rzeczy „mogły zostać stworzone”.” Rodis-Lewis, G. (2010), *Descartes*, Paris, s. 150.

³ Dwoisty charakter odnoszenia się Descartes'a do tej szczególnej materii dobrze obrazuje wypowiedź, którą skierował do O. Dinet'a, podkreślając: „[...] nigdy nie chcę mieszać się do jakichkolwiek sporów teologii;” a mimo to, w tym samym fragmencie swej wypowiedzi, dodawał: „a skoro w filozofii nie zajmuję się niczym innym, jak tylko tymi rzeczami, które poznaje się w sposób najjaśniejszy przy pomocy przyrodzonego rozumu, rzeczy te nie mogą pozostawać w niezgodzie z niczyją teologią, chyba że z taką, która w sposób oczywisty sprzeciwiałaby się rozumowi, a wiem, że nikt nie powie tego o swojej.” Descartes, R. (1958), *List do Ojca Dinet*, [w:] *Idem, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami*

racjonalnie, zyskiwała swój charakter priorytetowy tak w nauce, jak w naukowej refleksji nad religią, czyniąc wszelki przebadany aspekt dowolnego problemu albo odrzuconym jako fałszywy, albo w pełni aprobowanym jako nad wyraz oczywisty.

Tak pojęta oczywistość — można ją nazwać logiczną, różni się w sposób zasadniczy od oczywistości, którą nazwać można psychologiczną. Ta ostatnia, to trudne do bliższego zlokalizowania pewnego rodzaju odczucie, charakteryzujące się tym, że pojawia się w niemożliwym do przewidzenia momencie, przybiera niemożliwe do ścisłego określenia stopnie natężenia oraz zmienia się w nie dający się kontrolować sposób. Powoduje to, iż nie może stać się ona podstawą ani systemowego, ani nawet systematycznego (w miarę konsekwentnego) myślenia. Funkcję taką może natomiast pełnić — tak przynajmniej sądził Descartes — oczywistość logiczna. Dodajmy jeszcze, że oczywistość ta na gruncie kartezjańskiego podejścia poznawczego jest czymś w rodzaju ostatniego już zaworu bezpieczeństwa przed błędami w myśleniu. Jeśli bowiem na jej podstawie uzna się coś za pewne, to nie istnieje już żadna instancja odwoławcza, która pozwalałaby skorygować ewentualne błędy⁴.

Dywagacje te znalazły swe potwierdzenie w opinii Etienne Gilsona. Jako znawca filozofii średniowiecznej pisał on o niejednoznacznym stosunku Descartes'a do teologii jako nauki, która „ma za swój przedmiot Boga; poznanie koniecznych prawd służących zachowaniu celu, a jako swą zawartość prawdy nadprzyrodzone, zwłaszcza jako objawione przez Boga (Pismo i Tradycja) oraz zebrane przez Teologię dogmatyczną, jak również jako interpretowane rozumowo i systematycznie w ramach Teologii szkolnej”⁵. Wspominane odniesienie się do zagadnień tak pojmowanej wiedzy dotyczyło u tego filozofa rozumienia ich jako spuścizny po arystotelizmie, tomizmie oraz ich pochodnych, a które to Descartes uważał za nieprzydatne. Ponadto, zawierało również echa ataku humanistów na scholastykę, zwłaszcza zaś Erazma, czego przykładem ma być fragment *Rozmowy z Burmanem*:

uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewicz, t. 2., Warszawa, s. 219–220.

⁴ Drozdowicz, Z. (1987), *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań, s. 42.

⁵ Gilson, E. (1930), *Commentaire*, [w:] R. Descartes, *Discours de la methode*, Paris, s. 132.

Nie należy podporządkowywać teologii naszym rozumowaniom, takim jakie stosujemy w matematyce i względem innych prawd, skoro nie możemy jej ogarnąć. [...] Możemy wprowadzić i powinniśmy dowodzić, że prawdy teologiczne nie są sprzeczne z filozoficznymi, ale nie powinniśmy żadną miarą ich analizować. I przez to właśnie rozmaici mnisi swoją teologią, tzn. raczej scholastyką, która przede wszystkim zasługuje na zagładę, stworzyli warunki dla wszelkich sekt i herezji⁶.

Co więcej, E. Gilson uważał również, że Descartes wykazywał wręcz inklinację do tego, by teologię zreformować, a to dlatego, że skoro jedynie jego filozofia jest prawdziwa, musiał wykazać jej zgodność z wiarą i zastąpić starą teologię nową, i to własnego autorstwa, która lepiej niż tamta tłumaczy zagadnienia religii⁷.

Zdaniem Genviève Rodis-Lewis, Descartes doświadczył wielokrotnie negatywnego aspektu wynikłego z odbioru swojej nauki i narażał się na konflikty, kiedy znajdował się w oddziaływaniu zaangażowanych teologów. Było tak zwłaszcza w przypadku ataku na niego, który zawierał się w *Siódmym zarzutach* jezuita Pierre'a Bourdin, ale i w mających miejsce sporach z teologami protestanckimi. Bourdin dokonał skrupulatnego przeglądu *Medytacji* i zachował się wobec nich jak surowy cenzor. Descartes poczuł się tym faktem niezwykle poruszony, ale uwzględnił krytykę i zmienił swoją taktykę, dodając do drugiego wydania swej książki odpowiedzi na owe *Zarzuty* oraz list do O. Dinet'a, prowincjała Jezuitów we Francji w tamtym czasie. Jak podkreśla autorka:

Po przewidzeniu wojny totalnej, list do Dinet'a, dołączony do tego wydania bez anonsowania tego w tytule, rozpoczął zdwojoną walkę, zbliżając ataki Bourdin'a z tymi, które wywołało „kartezjańskie” nauczanie na uniwersytecie w Utrechcie ze strony jego rektora, pastora Voetius'a. Z końcem 1641 roku i początkiem 1642, tuż przed udzieleniem odpowiedzi na „kalumnie” Bourdin'a, Descartes był całkowicie pochłonięty pomocą, jakiej udzielał Regius'owi w napisaniu dla niego obrony przeciw Voet'owi, wynikiem czego było dwanaście listów Descartes'a do Regius'a, które powstały od listopada 1641 do czerwca 1642. Kiedy zaś Voet posunął się aż do postawienia mu zarzutu ateizmu, co było oczywiście pomówieniem, sam włączył

⁶ Descartes, R., *Medytacje...*, t. 2., s. 294.

⁷ Por.: Gilson, E., *op. cit.*, s. 133.

się do walki: „opóźnienie” Elzevier’a w opublikowaniu siódmych *Zarzutów*, „dało Descartes’owi okazję do zamieszczenia tam słowa” przeciw Voet’owi. List do Huygens’a z 26 kwietnia 1642 roku (nieznany aż do wydania Roth’a) precyzował: „Spodziewam się być dobrze zrozumianym, że mianowicie moim zamiarem nie jest angażowanie się w kontrowersje religii, co widać zwłaszcza po tym, jak dalece zgadzam się z prowincjałem Jezuitów. W rezultacie, jedyne czego się domagam to pokój jednych i drugich, ale widzę to dobrze, że aby go uzyskać, muszę choć trochę oddać się wojnie”⁸.

Próbką wejścia w badania zakresowo należące jeśli nie do samej teologii, to przynajmniej do czegoś, co można by określić mianem teologii naturalnej, jest z pewnością (i to bardziej niż cokolwiek innego w tej myśli) zajmująca nas kwestia Wolności Boga. Jest owa Wolność rozumiana jako ten z Jego atrybutów, który najmniej wnosząc poznania w nasze myślenie, oddaje skutecznie — tak zresztą jak pojęcie Bytu Nieskończonego — prawdę na temat stosunku intelektu stworzonego do niestworzonego. Otóż z całą pewnością tylko Bóg jest właściwie Wolny, tylko On działa w sposób określony przez własną naturę, tak jak tylko On jest substancją we właściwym tego słowa znaczeniu⁹. Jako byt samoistny, niestworzony oraz doskonały

⁸ Rodis-Lewis, G., *op. cit.*, s. 202–203; Descartes spodziewał się od Jezuitów wsparcia w sprawie zmiany filozofii Arystotelesa na tworzoną przez niego nową filozofię. Na ten temat zob.: *Ibidem*, s. 220–221.; oraz List Descartes’a do o. Dinet’a [w:] *Idem, Medytacje...*, t. II, s. 183–226; Tego samego zdania na temat walk światopoglądowych oraz formy ataku przeprowadzonego na Descartes’a przez Burdin’a jest Richard Watson (2007), *Cogito ergo sum, The live of René Descartes*, New Hampshire, s. 187. Natomiast na temat roli sporów z teologami protestanckimi oraz ich przebiegu zob.: Descartes, R. (1996), *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa oraz: Descartes, R. (1998), *Listy do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa.

⁹ Descartes powiada: „Bóg sam siebie skłonił [...]”. Zob.: Descartes, R., *Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2, s. 36. Natomiast definicję substancji odnajdujemy w *Zasadach filozofii*, gdzie czytamy: „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swojego istnienia. A bez wątplenia jedna jest tylko taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa „substancja” nie przysługuje Bogu i im *jednoznacznie*, jak to się zwykło mówić w szkole, to znaczy, że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”. *Idem* (1960), *Zasady filozofii*, tłum. Izydora Dąmbska, cz. 1., art. 51, Warszawa, s. 32.

zawiera On w sobie wszelkie doskonałości w stopniu najwyższym, co stanowi pewnik namysłu, jaki filozof w tej sprawie podjął, i co jest odzwierciedleniem tradycyjnego ujęcia. Rozpatrywana natomiast z punktu widzenia człowieka Wolność Boga, właśnie z tego powodu, iż jest szacowana przez rozum skończony, oznacza formę jego najwyższego respektu wobec decyzji Stwórcy, jako działającego w sposób niezdeteminowany przez nic zewnętrznego i całkowicie dla człowieka zakryty (to jest niezrozumiały)¹⁰. Jest Ona również wyrazem tego, że Bóg może wszystko i że żadna z prawd nam znanych nie stoi ponad Nim i w żaden sposób nie wyprzedza Jego decyzji, jak również, co jest tylko następstwem poprzedniego, że żadna prawda w sensie absolutnym nie wiąże swą treścią Boga tak, jak wiąże umysł skończony. Wolność ta oznacza, „iż tak samo wolno było Mu sprawić, aby nie było prawdą to, że wszystkie linie wyprowadzone ze środka okręgu są równe sobie, jak nie stwarzać wcale świata”¹¹.

Stwórca poprzez swoją skłonność, która nie ma innej racji niż Wolność, zdecydował, że coś określone będzie w swej istocie na zawsze w pewien sposób, przy jednoczesnej, nas zwłaszcza dotyczącej świadomości, że sposób ten jest jednym z nieskończenie wielu współmożliwych¹². Bóg zatem jest Wolny i dlatego też Wszechmocny. Rzeczy, w tym prawdy wieczne, stają się tym, czym są, dopiero wraz

¹⁰ „[...] Bóg nie mógł być niczym zdeterminowany do sprawiania, aby prawdą było, że sprzeczności nie mogą iść razem, i że w konsekwencji mógł sprawić, iżby było wręcz przeciwnie; [...] nawet gdyby miało to być prawdą, nie powinniśmy starać się tego zrozumieć, ponieważ nasza natura nie jest do tego zdolna.” *Idem, List do Meslanda z 2 maja 1644 r.*, [w:] Kopania, J. (2009), *Szkice kartezjańskie*, Kraków, s. 218. „Nie ma też potrzeby dociekać tego, na jakiej zasadzie mógłby Bóg odwiecznie uczynić, żeby nie było prawdą, że dwa razy 4 jest 8 itd.; przynaję bowiem, że my tego zrozumieć nie możemy”. *Descartes, R., Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2, s. 36.

¹¹ *List Descartes'a do Mersenne'a z 27 V 1630*, [w:] Alquié, F. (1989), *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa, s. 187.

¹² *W Zasadach* pisał: „Jakkolwiek bowiem ten sam rzemieślnik może skonstruować dwa zegary równie dokładnie wskazujące godziny i na zewnątrz zupełnie do siebie podobne, to jednak wewnątrz wiązanie ich kółek całkowicie może być różne. Tak samo bez wątplenia i najdoskonalszy twórca wszechrzeczy mógł to wszystko, co widzimy, w wiele różnych sprawić sposobów. Zaiste najchętniej przynaję, że tak właśnie jest naprawdę, a sądzić będę, że dokonałem dość wiele, jeżeli tylko to, co tu napisałem, odpowiada dokładnie wszystkim zjawiskom przyrody”. *Idem, Zasady...*, cz. 4., art. 204., s. 350–351.

z ich stworzeniem i określeniem ich natur przez Niego. Będąc intelektem oraz wolą, Wieczny Bóg powinien być przez nas rozumiany (jakkolwiek nie jest takim) jako niezaangażowany (wola) i pusty (intelekt) i wówczas właśnie najbardziej wolny/niezdecydowany/obojętny oraz zdolny do tworzenia: „I stąd najwyższe niezdecydowanie w Bogu [pisał Descartes] jest najważniejszym dowodem Jego wszechmocy”¹³.

Jeśli rozumiemy powyższe, to rozumiemy również, że nawet po stworzeniu dowolnej z prawd lub jakiegokolwiek ze światów Bóg pozostaje w relacji do nich tak, jakby jeszcze ich nie stworzył, co przejawia się w wolnej decyzji podtrzymywania ich w istnieniu i tym samym gwarantowania ich prawdziwości, a więc ciągłego ich stwarzania w raz zdecydowanym kształcie, który za każdym razem odnawiany jest z NICZEGO — będącego wiecznie tym samym punktem wyjścia dla coraz to innych form kontynualnych świata¹⁴. Proces ten dotyczy przede wszystkim materii, ale skoro

¹³ *Idem, Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 32. Owo najwyższe niezdecydowanie oznacza, że nic Boga nie determinuje, lecz On determinuje to, co stwarza, a to z racji swej Woli, która jest przyczyną kształtu wszelkich rzeczy Przezeń stworzonych. Denis Moreau, w książce poświęconej Malebranche'owi, wyjaśnia, że koncepcja wolności Boga polega u tego filozofa na fakcie, że Stwórca dostrzega odwiecznie wszystkie możliwe byty a raczej wszystkie możliwe dzieła oraz drogi ich osiągnięcia, ale że nie tyle dokonuje wyboru pomiędzy nimi, lecz wyłącznie selekcionuje je według zasady najdoskonalszego przypadku. Przypomina to jego zdaniem Boga w teorii Leibniza, który kieruje się zawsze zasadą dobra najwyższego i wybiera najlepsze rozwiązanie z możliwych. Wolność działania Boga u Malebranche'a porównywana jest również do wolności ukazanej w IV *Medytacji*, jako przynależnej bytowi, który nie może negować i nie wybrać dobra i prawdy, jeśli tylko je postrzega. „W rezultacie Malebranche przedstawia swego Boga jako „niemogącego” dokonać pewnych wyborów ograniczonych prawem i zobowiązaniem. W sposób bardziej pozytywny możemy również zauważyć, że przez swoją wiedzę oraz proste żądania Bóg jest dla samego siebie swą własną zasadą określania i regulacji. I nawet jeśli nie wydaje się, by spod pióra Malebranche'a wyszło pojęcie autonomii, to brane w znaczeniu technicznym tworzy najlepszą charakterystykę owej wolności Boga, który „sam sobie daje prawa” i „naprawdę tylko takim prawom podlega.” Moreau, D. (2004), *Malebranche*, Paris, s. 153. Na temat wolności w filozofii G. W. Leibniza'a zob.: Gut, P. (2007), *Jak możliwa jest wolność?*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin, s. 197–212.

¹⁴ Bez współdziałania Boga rzeczy są niczym: „Nie ulega wątpliwości, że gdy Bóg wstrzyma swe współdziałanie, wówczas wszystkie rzeczy, które stworzył, obrócą się w nicość, ponieważ zanim zostały

prawdy są tak jak ona stworzone, również obejmować musi prawa przyrody, nasze dusze oraz nasze rozumowanie. Wiedząc, że drugą stroną wszystkich powołanych do istnienia rzeczy, bez względu na to, czym one są (materią, duchem), jest nicość (lub, jak w przypadku prawdy, Wolność¹⁵), z której je wydobyto i która jest tym wszystkim, czym rzeczy te mogą być same z siebie i przez siebie, pojmujemy je jako konieczne i jako stworzone, nigdy zaś z pominięciem owej zależności. Co zaś się tyczy samych prawd, zależność ta nie czyni z nich jakiegoś bytu znajdującego się poza Bogiem, który jako taki miałby być tak samo jak On wieczny i niezmienny. Otóż Descartes zaznacza, że niezmiennosc jest w przypadku tych prawd utrzymywana przez Stwórcę i od Niego nieprzerwanie zależna. Mógł On zatem ustalić tę ich wartość poza sobą, tak jak i stworzyć materię lub ducha, lecz owo „poza Nim”, oznacza „dzięki Niemu” i w sensie najbliższym jest właśnie w Bogu ugruntowane i tak też gwarantowane Jego Wolą¹⁶. W rozumieniu tego, co zdania te mówią, zawiera się fakt, że Bóg stworzył prawdę i uczynił ją wieczną.

stworzone i zanim otrzymały to współdziałanie, były nicością. Wszystko to jednak nie przeszkadza nam nazywać je substancjami, gdyż mówiąc o substancji stworzonej, że istnieje przez się, nie wykluczamy przez to boskiej pomocy niezbędnej jej do istnienia, chcemy w ten sposób jedynie zaznaczyć, iż jest to taka rzecz, która może istnieć bez pomocy wszelkich innych rzeczy stworzonych, czego nie można powiedzieć o modyfikacjach rzeczy, takich jak kształt czy liczba. Nie byłoby to oznaką niezmierności mocy Boga, gdyby uczynił rzeczy, które by mogły istnieć później bez Niego; przeciwnie, świadczyłoby to o jej skończoności, gdyby rzeczy takie raz stworzone nie zależały już dłużej od Niego”. Descartes, R. (2005), *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty, s. 30.

¹⁵ Rozróżniam nicość, z której do istnienia Bóg powołuje materię i ducha, od Wolności Boga, będącej przyczyną powstania prawdy, bowiem sam Descartes pisał: „Jest oczywiste, że nie mniej sprzeciwia się rozumowi pogląd, że fałsz lub niedoskonałość jako taka pochodzi od Boga, jak pogląd, że prawda lub doskonałość pochodzą z niebytu”. *Idem, Rozprawa...*, cz. 4., s. 46.

¹⁶ Do wypowiedzenia się w tej kwestii zmusił Descartes'a zarzut Gassendiego, jakoby Descartes chciał, aby przez pojęcie prawd wiecznych Bóg stworzył poza sobą coś, podobnie jak On sam wiecznego i niezmiennego, filozof odpisał: „ja nie sądzę, by istoty rzeczy i owe prawdy matematyczne, które mogą być o nich poznane, były od Boga niezależne, lecz niemniej sądzę, że Bóg tak chciał, ponieważ tak rozporządził, by one były niezmiennie i wieczne”. *Idem, Odpowiedź na zarzuty piąte*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 445.

Dla poznania jej przez człowieka nie ma żadnego znaczenia, czy prawda ta jest współistotna z Bogiem, a zatem niestworzona, czy powstała w wyniku działania, które powołało ten jej kształt do istnienia, który człowiek zna jako jedyny. Dopiero kiedy myślimy o relacji Boga do tego, co stworzone i skończone, doceniamy pewną różnicę między pojęciem prawdy tak ukazanej, a prawdą, która Boga mogłaby poprzedzać (Platon), czy być z Nim współczesna (św. Augustyn, św. Tomasz). My nie moglibyśmy ani żyć w innym świecie, niż żyjemy, ani pomyśleć innego, niż myślimy, lecz Bóg mógłby pomyśleć i stworzyć wszystko inaczej (Descartes). W związku z tym wydaje się, że główny problem, jaki zawiera się w parze pojęć stworzony/wieczny, może przybliżyć inna para terminów, a mianowicie współistotny/współczesny. Prawdy stworzone nie mogą być z Bogiem współistotne, jako stworzone, bo w Bogu nie ma nic stworzonego. Co innego natomiast, gdy myślimy o nich jako o prawdach, bowiem skoro Ten je zna, nie mogą pozostawać bez związku z Jego Istotą, choć nie są z Nim współczesne. Aby obejść tę trudność, podkreślam, że prawdy te nie są stworzone z nicości tak, jak to jest w przypadku materii, ta nie może być z Bogiem ani współczesna, ani współistotna. Są powołane z Wolności Boga, która może zdawać się innego rodzaju „nicością”, ale nicością nie jest. Rozstrzyga o tym fakt, iż są one prawdami, a: 1.) źródłem prawdy nie może być nicość; oraz: 2.) prawda nie może być nieznaną Bogu. Skoro zatem (w przeciwieństwie do substancji stworzonych), nie wy dobył On prawd z nicości, możliwe jest jedynie to, że wyłonił je z siebie bez przymusu i wolnym aktem. Ich charakterystyka wymaga w związku z tym zawsze dwojakiego rodzaju spojrzenia. Po pierwsze, będąc stworzonymi, są one nie z Boga, lecz od Boga. Po drugie jednak, będąc Mu znane, są one w związku z Jego Istotą (raczej jako Wolą, niż jako Intelktem) z koniecznością w Nim zawarte. Tu pogląd Descartes'a nie może rozbiegać się ze scholastycznym. Problem i różnica w tym, że u niego to, iż są one z Boga, należy zupełnie inaczej rozumieć, ponieważ Bóg poznaje je stwarzając je¹⁷. Nie można zatem powiedzieć, iż są

¹⁷ Mówimy, że „są z Boga”, bowiem pochodzą bezpośrednio z Jego decyzji i Woli, a Bóg jest swoimi decyzjami. Nie są jednak uprzednio — to jest przed ich stworzeniem — zawarte jako gotowe prawdy w Jego Intelkcie, jak to występuje w wersji tradycyjnej. Dlatego też powiadamy, że zawiera je Wola, a zatem Wszechmoc Boga jako Wolnego.

one w Nim na zasadzie potencjalności, jak mogłyby być w umyśle skończonym, zanim ten je sobie uświadomi (czy Heglowskim Absolucie), lecz nie można również powiedzieć, że pozostają one bez związku z Bogiem, jako ich Stwórcą¹⁸. Będąc czystym aktem, Bóg musi zawierać je w sobie aktualnie, ale nie tak jak w scholastyce, to jest pod postacią gotowej wiedzy, lecz jako warunek możliwości ich pojawiania się, którym On wyłącznie jest. Ponieważ jednak w Bogu nic nigdy nie przybywa ani nie ubywa, to Bóg, stwarzając je, tylko je wydobywa z siebie jako z Intelktu, który może wszystko, a więc z Wolności.

Pojęcie Wolności Boga pozwala nam również zrozumieć, że człowiek nie tylko nie może nigdy nic do jakiegokolwiek prawdy dodać, ale nie może również niczego poznać, co mogłoby mu wyjaśnić jej kształtowanie się i pochodzenie. Wyjątkiem jest to, iż uświadamiamy sobie, że źródłem naszych pojęć jest sam Bóg i że nasz udział w ich

¹⁸ Descartes uważał, iż prawdy wieczne są: „złączone z Jego istotą w sposób równie konieczny, co inne stworzenia”. *Idem, List do Mersenne’a z 27 maja 1630 roku*, [w:] Alquié, F. (1989), *Kartezjusz*, s. 187. W swoim porównaniu doktryny tomistycznej z kartezjańską, F. Alquié wyjaśniał: „Istota Boga zawiera w sobie istotę wszystkich poszczególnych bytów. [...] I dlatego Suarez, którego doktrynę wpajano w kolegium Kartezjuszowi, mógł nie naruszając nieskończoności i autonomii Boga twierdzić, że prawdy wieczne nie są prawdziwe przez to, iż są znane Bogu, ale że są znane Bogu przez to, iż są prawdziwe. Poddane woli Bożej nie miałyby istoty żadnej konieczności. Otóż są konieczne i wieczne. Stanowią więc część prawdy Bożej, który je kontemplując nie robi nic innego, jak siebie samego kontempluje. Kartezjusz zajmuje dokładnie przeciwne stanowisko. Oświadcza, że prawdy wieczne zostały stworzone w sposób wolny. Dla niego stworzenie Boże odnosi się na równi i w ten sam sposób do istnień i do istot. Te ostatnie nie łączą się już więcej w Bogu, nie są Bogiem, lecz owocem Boskiego aktu i Boskiego wyboru. Bóg stworzył prawdy wieczne, tzn. oczywistości logiczne, prawdy matematyczne, prawa fizyczne, istoty rzeczy”. *Ibidem*, s. 45. Podobną interpretację spotykamy również u M. Geuroult’a, który pisał: „Bóg nie ma nic wspólnego z tym, co jest stworzone, ani z Naturą, która sprowadza się do jednorodnej przestrzeni, ani z człowiekiem, którego intelekt jest czystą biernością”. Geuroult, M. (1953), *Descartes selon l’ordre des raisons*, t. 1, Paris, s. 46. Prawdy, będąc wyłącznie stworzone, mogą znajdować się tylko w intelekcie człowieka, co znaczyłoby dosłownie, iż są Bogu nieznanne. Intelekt skończony zawierałby wówczas w sobie prawdy, o których znajomość Nieskończony Intelekt Boga byłby uboższy od niego, a to jest niemożliwością. Chodzi po prostu o to, że w ujęciu tradycyjnym prawda ma wyłącznie jeden i niezmienny kształt. W ujęciu Descartes’a może przyjmować inny od znanego nam wyraz.

przyjmowaniu polega wyłącznie na bierności i podległości. Prawdy są zatem granicami, w jakich, z jednej strony, dokonuje się ludzkie myślenie, a z drugiej, ma miejsce istnienie i działanie rzeczy¹⁹. Zachodzi to przy tym, że uznana przez nas Wolność Stwórcy oznacza niemożliwość zapytania o motywacje Boga i wyłącza przez to całkowicie człowieka z rozważania Jego zamysłu²⁰. Działanie Stwórcy oraz jego skutki są jednocześnie raczej zasłaną, za którą Bóg się człowiekowi skrywa, niż ujawnioną daną służącą Jego odsłonięciu się. To samo dotyczy zwłaszcza źródła tego działania, a więc Bożej Wolności, ponieważ człowiek nie może NIC o niej powiedzieć, a co więcej, jest ona całkiem inna od wolności, do jakiej ten zmierza i którą zna. „Bóg jest wolny” znaczy tyle, że nie możemy o Nim wyrokować na podstawie modelu prawdy, jakiego nam udzielił wraz z naszą naturą, ani na podstawie odczuwanej przez nas wolności, jaka ujawnia się nam w doświadczeniu wewnętrznym i w działaniu²¹.

¹⁹ „są one [przedmioty czystej matematyki, geometria] zgodne z tą prawdziwą naturą rzeczy, która została ustanowiona przez Boga. Nie jakoby istniały w świecie substancje posiadające długość bez szerokości lub szerokość bez głębokości, lecz ponieważ figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancji, lecz jako granice, w których zawiera się substancja”. Descartes, R. (1958), *Odpowiedź na zarzuty piąte*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 446–447.

²⁰ „Nieznane są nam cele Boga” powtarza wielokrotnie Descartes, a mimo to uznawanie, iż celowość jest przez niego całkowicie odrzucona, jest nadinterpretacją. Przeciwnie, nic tu się nie zmienia względem tradycji i celowość ma stale swe ważne miejsce w nauce, lecz pozostaje co najwyżej częścią teologii, bowiem filozof czy fizyk, zdając sobie sprawę z ograniczonego charakteru i przedmiotu swoich badań, nie docieka więcej zrozumienia celu, ze względu na jaki Bóg rzeczy stworzył i nimi zarządza. Por.: *Idem, Zasady...*, art. 28., s. 21. Podobne wyjaśnienie zawiera *Rozmowa z Burmanem*, gdzie czytamy: „1.) poznanie celu nie wprowadza nas w poznanie samej rzeczy, a natura jej pozostaje przez to nie mniej ukryta. I to jest największym błędem Arystotelesa, że zawsze argumentuje na podstawie celu. 2.) Wszystkie cele Boga są przed nami zakryte i zuchwalstwem jest chcieć do nich wlatywać. Nie mówię już o rzeczach objawionych, lecz rozważam je tylko jako filozof”. *Idem, Rozmowa z Burmanem*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 259 i 280.

²¹ Co więcej: „Intelekt stworzony, chociaż może posiada w rzeczywistości [poznanie] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne], chyba żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił. Na to bowiem, by posiadał adekwatne poznanie jakiejś rzeczy, trzeba tylko tego, aby moc poznawania tkwiąca w nim samym dorównywała tej rzeczy; a to może się łatwo zdarzyć. Po to jednak, by wiedział, że je posiada, czyli, że Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to, co on poznał,

Otóż, co najistotniejsze, nie mamy do czynienia z samą Wolnością Boga, ale z jej wyrazem, którym są prawdy wieczne. Ponieważ jednak „w niczym nie przewyższają one umysłu ludzkiego”, są one zakresowo tożsame jego pełnemu pojęciu, to znaczy, że intelekt skończony, rozwijając łańcuch dedukcji, na podstawie owych wrodzonych mu prawd, może dojść na zasadzie samopoznania do wiedzy na temat wszystkiego, do poznania czego został powołany, i w ten sposób to poznać, poznając jednocześnie samego siebie. Na tej drodze człowiek staje się wolny, działając oparłszy się na rygorach wynikających z jego natury własnej określonej jednoznacznie Wolą Boga. Z drugiej strony, prawdy, o których mowa, są wieczne, ale zostały stworzone z racji zaistnienia świata i człowieka, i w tym sensie stanowią o wizerunku Boga dla ludzi, będąc przejawem, ale w najgłębszym (bo nieskończonym) oderwaniu od swego Źródła, ponieważ są tylko stworzone²². Stwórca funduje poprzez nie swój związek z człowiekiem, w ten sposób, że owe prawdy i regulacje pozostają czymś, co pod nieobecność samego Boga staje się dla człowieka Jego znajomością poprzez dzieła, które On poczynił. Jednak to zagadnienie nie jest tylko aż tak jednoznaczne. Mamy tu do czynienia z zastrzeżeniem, bowiem powiązanie Boga ze stworzonymi przez siebie prawdami w niczym nie równa się naszemu w nie uwikłaniu. Descartes w swej teorii na ten temat wywołuje w odbiorcy wrażenie, że Bóg wyrzeka się związków — może nie tyle ze swoimi decyzjami, co z ich skutkami, są one bowiem jednymi z nieskończenie wielu możliwych i w adekwatnym poznaniu Boga chodzi zawsze o te wszelkie inne, których znać nie możemy, nie zaś tylko o te wybrane²³. Najbliżej zaznajamia nas zatem

potrzeba, by swą mocą poznawania dorównywał nieskończonej władzy Boga; a to jako coś sprzecznego zgoła stać się nie może”. *Idem, Odpowiedź na zarzuty czwarte*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 264–265. Na ten temat zob. też: *Idem, Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 58.

²² To, że „Wieczność prawd nie jest więc tą samą wiecznością, co wieczność Boga, chociaż ujęcie tej różnicy przekracza możliwości umysłu ludzkiego”, zauważył J. Kopania. Zob.: Kopania, J. (1988), *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok, s. 347.

²³ Descartes rozróżniał to, że „skoro mówi się o Bogu, że jest On nie dający się pomyśleć, rozumie się to w sensie myślenia, które Go obejmuje adekwatnie, nie zaś tego [myślenia] nieadekwatnego, które w nas występuje i które wystarcza do poznania, że On istnieje.” Descartes, R. (1958), *Medytacje...*, t. 1., s. 176. Dodajmy, że nieadekwatne pojęcie Boga jest podstawą całej filozofii Descartes'a. Umożliwia to jego wystarczający charakter, lecz jego nieadekwatność przesądza o, w istocie, nieznaności Boga na takiej

z Bogiem pojęcie Wolności i w jej ramach podjętych decyzji na temat uniwersalności i konieczności prawd, bo cechuje je, obok bycia stworzonymi, odwieczność i konieczność właśnie. Najmniej zaznajamia nas z Bogiem sam tylko przejaw będący zastosowaniem tej Mocy, którym jest świat materialny i zachodzące w nim zjawiska, zobaczone w obrazie, jakim jest wiedza, którą dysponujemy²⁴. Możemy powiedzieć, że Bóg pozostaje z definicji niepoznawalny, czy raczej, mimo iż relatywnie poznawalny, to bezwzględnie „niepojęty”²⁵.

— jedynie dla nas możliwej — podstawie. Żeby to dobrze zrozumieć, należy uwzględnić, iż nie zmienia tego faktu nawet takie wyznanie filozofa: „[...] nie mam żadnego powodu, by skarżyć się, że Bóg nie dał mi większej zdolności pojmowania czy też doskonalszego światła przyrodzonego, niż mi dał, bo to należy do natury intelektu skończonego, że wielu rzeczy nie pojmuje, a do natury intelektu stworzonego, że jest skończony; lecz przeciwnie, powinienem mu dziękować za wszystko, czym mnie obdarzył, nie będąc mi nigdy nic winien, nie sądzić zaś, że mnie pozbawił tego, albo mi odebrał to, czego mi nie dał”. *Ibidem*, t. 1., s. 82. Wypowiedź ta ma swe oczywiste znaczenie i wartość, jednak ograniczoną do pełni władz i kompetencji umysłu skończonego, który jednakowoż Boga jako takiego nie poznaje. I tu znowu powołam się na wypowiedź J. Kopani: „Descartes faktycznie rozróżnia między absolutną mocą Boga a samoograniczającą się mocą Boga. Absolutna moc Boga jest poza wszelkimi ograniczeniami, jest bowiem uprzednia względem wszystkiego, co mogłoby ją ograniczać; samoograniczająca się moc Boga jest ograniczona ze względu na prawo niesprzeczności i wszystkie pozostałe prawdy wieczne, wszystkie ustalone absolutnie wolnym aktem stwórczym Boga. Rozróżnienie to jest niesłychanie ważne, pozwala bowiem na odkrycie analogii między samoograniczającą się mocą umysłu bożego a mocą umysłu ludzkiego. Umysł ludzki może poznać rzeczywistość w jej istocie, poznać ją taką, jaką jawi się ona poznaniu boskiemu; człowiek może poznawać rzeczywistość taką, jaka jest poznawana przez Boga”. Kopania, J. (1988), *Funkcje poznawcze...*, s. 348.

²⁴ „Nic z tego, co przypisujemy Bogu, nie może pochodzić od przedmiotów zewnętrznych jako od wzoru, gdyż nic w Bogu nie jest podobne do tego, co znajduje się w rzeczach zewnętrznych, to jest cielesnych”. Descartes, R. (1958), *Odpowiedź na zarzuty trzecie*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 228.

²⁵ Idea bowiem tego, co nieskończone, aby była prawdziwa, w żaden sposób nie powinna dać się pojąć, ponieważ sama niepojmowalność zawiera się w istocie formalnej nieskończonego”. *Idem, Odpowiedzi na zarzuty piąte*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 432. Gdzie indziej mówił: „[...] prawdy wieczne [...] bynajmniej nie emanują z Boga niczym promienie słoneczne, wiem natomiast, że Bóg jest twórcą wszystkiego i że te prawdy są czymś, a zatem, że On jest ich twórcą. Powiadam, że wiem o tym, a nie, że pojmuję to, czy rozumiem, można bowiem wiedzieć, że Bóg jest nieskończony i wszechmocny, chociaż nasza dusza nie może tego pojąć czy zrozumieć, skoro sama jest skończona; podobnie możemy dotknąć

Dowiadujemy się o Bogu z dwóch źródeł, które oba proponują traktować jako formy (mimo wszystko, ale w sposób uzasadniony) skrywania się Boga, który pozostaje Wolny, a więc niepojęty nie tylko przez wzgląd na swą Nieskończoność, lecz właśnie przede wszystkim z uwagi na Wolność. Poprzednicy Descartes'a zgodziliby się z nim w poglądzie, że Bóg nie jest tym, co stwarza, i tu nie ma powodów do dodatkowej refleksji, lecz jeśli w zakres tego, co powołane do istnienia, wchodzić ma sama prawda, wówczas sprawa się komplikuje. Dlatego też za owe dwa źródła poznania/skrywania się Boga uznaję po pierwsze: Jego faktyczną nieobecność w świecie materialnym (nazywam to symbolicznie „osieroceniem świata” — co jest zgodne z możliwym deizmem u Descartes'a²⁶). Zauważam jednocześnie faktyczną nieobecność Boga w doświadczeniu wewnętrznym człowieka, bowiem idea Boga nie jest znajomością Boga, lecz daną wewnętrzną umysłu, skrojoną na jego miarę, daną skończoną, dającą poznanie nieadekwatne²⁷. Po drugie, w ten sam sposób rozumiem kwestię znajomości

ręką góry, lecz nie możemy jej objąć jak drzewa lub jakiejś innej rzeczy, która nie wykracza poza wielkość naszych ramion; albowiem pojąć to objąć myślą, wszelako do tego, żeby coś wiedzieć, wystarczy dotknąć to myślą”. *Idem, List do Mersenne'a z list z 27 maja 1630 r.*, [w:] Alquié, F. (1989), *Kartezjusz*, s. 187.

²⁶ Deizm w czystej postaci jednak wykluczam. W filozofii Descartes'a Bóg poprzez swój całkowicie nieprzerwany współdziałanie przyczynia się do trwania tego, co stworzył. Nie ma tu mowy o stworzeniu świata i pozostawieniu go samemu sobie. Chodzi natomiast o to, że po powołaniu do istnienia tego, co stworzył, Bóg umożliwia wszystkie zdarzenia, które nie zakładają innej Jego obecności, poza tym, że On im daje się realizować bez Niego jako obecnego, ale z Nim jako z warunkiem ich zachodzenia. Jest on zatem obecny i działający w tym samym wymiarze angażowania swej mocy, jak to miało miejsce w chwili stwarzania świata po raz pierwszy. W związku z tym koncepcja ta, biorąc ją powierzchownie, wygląda na deizm, lecz nim nie jest. To teoria *creatio continua*.

²⁷ Zwraca na to uwagę Z. Drozdowicz w odwołaniu zarówno do E. Gilsona jak i L. Goldmanna, pisząc wręcz o achryścijańskości kartezjańskiego myślenia: „Nie tylko dlatego, że Kartezjusz radykalnie oddzielił Boga wiary od Boga rozumu i w gruncie rzeczy zbagatelizował tego pierwszego, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że szereg przyjętych przez niego podstawowych pojęć utraciło chrześcijańską wymowę. Chociażby takie pojęcia jak „absolut” i „powszechność”. Na gruncie chrześcijańskim odnoszone są one przede wszystkim do Boga, natomiast u Kartezjusza w pierwszej kolejności, do tzw. prawd wiecznych – okazują się nimi najprostsze, a przez to samo, możliwe do całkowitego uchwycenia umysłem, prawdy matematyczne”. Drozdowicz, Z. (2008), *Bóg w filozofii*

koncepcji wiecznych prawd jako esencji wszelkich bytów niesprzecznych, których możemy mieć poznanie. Zdecydowałem się traktować oba te źródła poznania jako zastony, które charakteryzują Byt Najdoskonalszy, pomimo że teoria prawdy stanowi tu swoistą i jedyną „filozoficzną epifanię”, a czynię tak, ponieważ rozstrzyga o tym Wolność Boga, który prawdy stwarza. Znacząca jest nieskończenie więcej niż jakikolwiek z jej przejawów, a ponadto, żaden z nich Jej nie usuwa. Nawet kwestia Prawdomówności Boga jest ważna TYLKO ze względu na świat i człowieka, nie zaś ze względu na Boga samego.

Prawdomówność Boga oznacza dla nas to, że Bóg nie wyposażył nas w kryteria oceny prawdziwości rzeczy przypadkiem czy dla błędu. Mając do czynienia z tym, co dane umysłowi ludzkiemu immanentnie, z dobroci Boga, o której wie on, że musi Mu przysługiwać z Jego Natury, umysł ten wnosi na temat niemożliwości bycia oszukiwanym przez swego Stwórcę. Faktem zaś jest, że zarówno termin *prawdomówność*, jak i *gwarancja* nie pojawiają się w tekstach Descartes'a. Filozof mówił natomiast o znajomości prawdziwego Boga, którego działanie polega wyłącznie na tworzeniu bytu i dobra²⁸.

Kartezjusza, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin, s. 41. Na ten temat zob. też: Kopania, J. (2003), *O poznaniu Boga według Kartezjusza*, [w:] *Idem, Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok, s. 25–37.

²⁸ Niektórzy z faktu nieobecności wymienionych terminów czynili argument na rzecz tezy, że Dobry Bóg, który nie chce nas zwodzić, w rezultacie nie zapewnia żadnej gwarancji. Usiłujemy wykazać, że idea gwarancji boskiej jest całkowicie sprzeczna z Kartezjańską doktryną wolności i ma swe następstwa w odniesieniu do teorii sądu. W niektórych wersjach stawianej tezy „prawdomówność” gwarantowała jedynie oczywistości, które nie są aktualne, zabezpieczając zwłaszcza prawomocność ogólnego prawidła względem naszych jasnych i wyraźnych percepcji z przeszłości, przechowywanych w pamięci, i mogących być przemienionymi na prawdziwe później. Ferdinand Alquié (Por.: Alquié, F. (1950), *La decouverte metaphysique de l'homme*, Paris, s. 248–249) słusznie sprzeciwiał się temu, pokazując, [gdzie się zaczyna cudzysłów?] że jeśli istnieje „prawdomówność”, jest ona niezbędna nie tylko dla zapewnienia prawdy przeszłych percepcji, ale wszystkich oczywistości aktualnych. [...] Oznacza to, że Bóg jest stwórcą oczywistości i prawd. [...] Co znaczy zatem teza o „prawdziwym Bogu”? Że Bóg nie zadziała, aby mnie zwodzić. Mówiąc ogólnie, to, co Descartes chce wykluczyć wraz z boską zawodnością, to bezpośrednią lub pośrednią ingerencję w moje czynności poznawcze. Alquié uświadamia sobie wymiar owego kartezjańskiego zdania: „Afirmacja boskiej prawdomówności [...] legitymizuje metodę autonomiczną, odrzucając wszelką zewnętrzną interwencję. Reguła ta całkowicie usprawnia myśl: wolność umysłu

W tych zaś [twierdzeniach, pisał Descartes], które nie mogą być w taki sposób wyjaśnione, mianowicie w naszych najjaśniejszych i najdokładniejszych sądach, które w wypadku gdyby były fałszywe, nie mogłyby być poprawione przez żadne jaśniejsze [jeszcze] sądy, lub przy działaniu innej jakiejś przyrodzonej zdolności, twierdzą, że [w nich] zupełnie nie możemy się mylić. Ponieważ bowiem Bóg jest najdoskonalszym bytem, nie może nie być zarazem najdoskonalszym dobrem i prawdą, i dlatego jest sprzecznością, by pochodziło od Niego coś, co by pozytywnie zmierzało do fałszu, [...] a posiadamy rzeczywistą władzę poznawania prawdy i odróżniania jej od fałszu (co jest widoczne nawet z tego samego, że tkwią w nas idee fałszu i prawdy), to, gdyby ta władza nie zmierzała do prawdy, przynajmniej gdy się nią we właściwy sposób posługujemy (to znaczy, gdy darzymy naszym uznaniem tylko to, co pojmujemy jasno i wyraźnie, gdyż nie możemy sobie wyobrazić innego właściwego jej użycia), słusznie uważałoby się Boga jako jej dawcę za zwodziciela²⁹.

Umysł ludzki wie zatem, czym jest prawda, nie na podstawie nieodpartości pewnych treści, lecz dzięki świadomości ich przyczyny. Dowolne kryterium, które umysł stwierdzałby w sobie, musiałyby — pochodząc od Boga, takiego jakim On jest — być odzwierciedleniem Jego prawdomówności. Rozumiemy, że jasność i wyraźność nie są kryterium dotąd, aż nie udowodni się, że pochodzą od Boga, który nie zwodzi. Zważywszy na Jego Wolność, uświadamiamy sobie, że gdyby Ten zechciał, mógłby uczynić kryterium, jakim na tych warunkach się posługujemy, dowolne treści, np. ciemne i niewyraźne³⁰. To właśnie dotyczy bezpośrednio zarówno Wolności w ich

zostaje całkowicie osiągnięta”. Tam, gdzie występuje najmniejsza wątpliwość, mogę zawsze, z pomocą mej własnej wolności, powstrzymać się od sądenia. To na tym polega dobre użycie wolnej woli. Również teza o „prawdziwym Bogu” polega wyłącznie na afirmacji wolności mojej woli w sądeniu, bez interwencji boskiej, zwodzącej, czy też nie”. Jaquet, Ch., Pavlovits, T. (2004) (red.), *Les significations du „corps” dans la philosophie clasique*, Paris, s. 47.

²⁹ Descartes, R. (1958), *Odpowiedź na zarzuty drugie*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 181.

³⁰ Kryterium *jasności i wyraźności*, tak kluczowe dla filozofii Descartes'a oraz wszystkich jego naśladowców, stanowi skutek wspomnianej prawdomówności. Jest uważane za jedyne kryterium poręczające prawdziwość danych treści poznania. W *Rozprawie o metodzie* uczony ukazał drogę dochodzenia do pewności w ten oto sposób: „[...] rozważyłem ujmując zagadnienie ogólnie, czego potrzeba, by twierdzenie było prawdziwe i pewne, gdyż skoro znalazłem jedno, o którym wiedziałem, że jest takie właśnie, sądziłem, że winienem również dowiedzieć się, co stanowi tę pewność.

tworzeniu, gdy tylko odnosimy zagadnienie do Boga, jak również wskazuje na to, że choćby najdoskonalszy, umysł skończony nigdy nie działa w sposób uprawniony sam z siebie. Nie pochodząc od Boga, umysł taki byłby z natury niezdolny do budowania gmachu poznania i tworzyłby jeśli nie fałsz, to co najwyżej samo prawdopodobieństwo³¹.

Widzimy zatem, że pewność jasności i wyraźności jest u Descartes'a synonimem gwarancji opartej na prawdomówności Boga i przyczynia się do możliwości uprawiania wiedzy:

Po pierwsze bowiem, nawet przyjęta przeze mnie przed chwilą zasada, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie, są wszystkie prawdziwe, jest tylko dzięki temu pewna, że Bóg jest, czy też istnieje oraz że jest on Istotą doskonałą i że wszystko, co w nas się znajduje, od niego pochodzi. Stąd wynika, że nasze idee, czyli pojęcia, jako rzeczy rzeczywiste pochodzące od Boga w tym wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, mogą jako takie być tylko prawdziwe. Tak że o ile dość często posiadamy idee zawierające fałsz, mogą to być wyłącznie takie, które mają w sobie coś mętnego i ciemnego, ponieważ tym właśnie uczestniczą w niebycie; znaczy to, że tylko dlatego są w nas tak mętne, że my nie jesteśmy całkowicie doskonali. [...] Jeślibyśmy jednak nie wiedzieli wcale, że to wszystko, co jest w nas prawdziwe i rzeczywiste, pochodzi od bytu doskonałego i nieskończonego, to choćby nasze idee były jasne i wyraźne, nie mielibyśmy żadnej racji, która by nas upewniała, że przysługuje im doskonałość prawdziwości³².

A zauważywszy, że w zdaniu: *myślę, więc jestem* nie ma nic innego, co by mnie upewniało, że mówię prawdę, jak tylko to, że widzę bardzo jasno, iż aby myśleć, trzeba istnieć, uznałem, że mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe". *Idem, Rozprawa...*, cz. 4., s. 40. Co ciekawe, w analizie adekwatności doświadczenia zmysłowego filozof godzi się na to, aby mętny i niewyraźny charakter je cechujący uznawać za ich najwyższe poręczenie w obszarze działań praktycznych.

³¹ Ateusz nie tworzy wiedzy: „Co się tyczy wiedzy ateusza, można z łatwością wykazać, że nie jest ona niezmienna i pewna”. *Idem, Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 27. W tych samych *Medytacjach* Descartes dodawał: „Ponieważ każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy — powiadam — którego istota wyklucza, by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe”. *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 85.

³² *Idem, Rozprawa...*, cz. 4., s. 46.

Mając powyższe ustalone, należałoby się zastanowić, jak ma się prawdomówność Boga do Jego Wolności. Czy poręczając prawdę w kształcie nam znanym, Bóg ogranicza swą wszechmoc i czy Jego prawdomówność oznacza, że od momentu jej zagwarantowania Bóg stawia umowne prawdy ponad sobą? Otóż Bóg Descartes'a pozostaje Wolny z Natury, mimo że daje swe poręczenie ludziom, pragnącym poznawać i stworzonym przezeń do poznawania. Prawdy, będąc stworzonymi, nie wiążą Boga w żaden sposób. Nie są Bogiem, choć wynikają z Jego decyzji, które są z Nim tożsame. Pozostają w takim stosunku do Boga, jak pozostałe byty powołane do istnienia z nicości³³. To, że Bóg nie

³³ W sposób interesujący rozstrzygnął to J. Kopania. Otóż streszcza on poglądy św. Tomasza i konfrontuje je z opiniami Descartes'a w ten sposób: „Jeżeli tym, co istnieje, czyli bytem, jest w ścisłym sensie jedynie Bóg, to utożsamienie prawdy metafizycznej z bytem prowadziło wprost do utożsamienia jej z Bogiem. „Jak już zostało powiedziane, prawda znajduje się w umyśle jako ujmującym rzecz w jej bytowości i w rzeczy jako mającej istnienie uzgadnialne z umysłem. To zaś w sposób najpełniejszy znajduje się w Bogu. Jego istnienie nie tylko, że jest zgodne z jego myślą, lecz także jest jego myśleniem; a jego myślenie jest miarą i przyczyną wszelkiego innego istnienia, a jego istnienie i myślenie są nim samym. Stąd wynika nie tylko to, że w nim samym jest prawda, lecz także to, że on sam jest najpełniejszą i pierwszą prawdą”. Tak więc w Bogu utożsamia się prawda logiczna i prawda metafizyczna”. Kopania, J. (1988), *Funkcje poznawcze...*, s. 316. „Dla Descartes'a [natomiast] wszystkie atrybuty Boga są absolutnie identyczne i nieodróżnialne — to właśnie wyraża mówiąc, że nie możemy wiedzieć, w jaki sposób godzi się w Bogu wolność woli z jej niezmiennością. Tylko że w konsekwencji owa wola boska staje się wolą obojętną — dojrzał to z całą pewnością Spinoza i odrzucił tradycyjne rozumienie stwarzania, istnienia i wolnej woli”. *Ibidem*, s. 323. Według Descartes'a umysł ludzki jest autonomiczny w swym myśleniu, bo takim został stworzony przez Boga, czyli mówiąc inaczej: autonomiczność umysłu jest czymś naturalnym. Bóg jest potrzebny jedynie z zewnątrz jako gwarant prawdy jako takiej”. *Ibidem*, s. 316. Inaczej u św. Tomasza, który uważał, że każdej rzeczy odpowiada jej wieczny wzorzec w umyśle Boga, co nota bene J. Kopania określa jako platonizm tego arystotelika: „Każda rzecz jest jakby odbiciem swego odwiecznego prawzoru, czyli prawdy znajdującej się w umyśle bożym, i dlatego właśnie może stać się przyczyną prawdy (logicznej) w umyśle ludzkim tworzącym o danej rzeczy prawdziwy sąd”. *Ibidem*, s. 316–317. „Descartes widzi w boskości gwarancję prawdy metafizycznej, ale w przeciwieństwie do scholastyków nie utożsamia jej z boskością, lecz właśnie z prawdą logiczną i jest to konsekwencją wiary w autonomiczność umysłu ludzkiego. Jeśli człowiek ma być niezależny, a więc autentyczny w swym człowieczeństwie, to Byt Nadnaturalny nie może ingerować w sferę bytów przez siebie stworzonych”. *Ibidem*, s. 329. Dodałbym do tego to jedynie, że o ile w scholastyce Bóg jest przede wszystkim intelektem/myśleniem, o tyle u Descartes'a raczej wolą/stwarzaniem.

zwodzi, oznacza, że prawa i prawdy obowiązują bezwarunkowo w świecie jako prawa przyrody i w człowieku, jako formy ujmowania tych praw. Nigdy jednak nie obowiązują Boga, który nie stwarzając ich, byłby tym samym Bytem, którym jest po ich stworzeniu. Mówimy, że Bóg Descartes'a przeznacza człowieka samemu sobie, utrwalając związek z nim nie tyle w udzielonej mu autonomii (bo tak co najwyżej związek ten osłabia), lecz w warunkach, które stwarza dla jej zachodzenia. Im bardziej człowiek staje się wolny, tym bardziej powinien rozumieć swój związek z Bogiem, ale nie jako faktyczne powiązanie, lecz poprzez zrozumienie, że jego wolność, a nawet niezależność wobec Stwórcy zasadzają się całkowicie na Woli Boga³⁴. Bóg taki czyni człowieka samodzielnym i niezdolnym do transcendencji, a poprzez zamknięcie go w naturze własnej, stwarza z niego osobę pod nieobecność samego siebie (Bóg nie jest częścią stworzenia), sam zachowując Wolność.

Wolność ta jest z naszego punktu widzenia niczym, ponieważ jej nie pojmujemy. To, co ma Ją samą za przyczynę (prawda, świat), jest jednocześnie dwojakie, a to dlatego, że jest z pewnością czymś (prawdziwym i koniecznym) dla nas, bo nas w pełni konstytuuje i jednocześnie jest (i tu odwrócenie) niczym dla Boga, jeśli zarówno świat, jak i prawdy te (będąc stworzonymi) nie są od Boga wcześniejsze, ani nawet z Nim tożsame. Każde imię Boga i Boży głos, wypowiedziane z naszego powodu, pozostają tylko w stosunku do nas (a więc umownie, skoro stanowimy tylko byty możliwe) konieczne. W innym przypadku Bóg musiałby być zależny od swoich imion i w nich zamiast dotknąć tajemnicy i Wolnego Podmiotu, dotykałibyśmy rzeczy, choćby najdoskonalszej ze wszystkich. Warto zauważyć w tym miejscu, że (wbrew opinii Pascala na temat roli Boga w teorii Descartes'a) Wolność Boga jest u Descartes'a tym, co czyni Boga w najwyższym stopniu Bogiem Osobowym, a czego brakuje nawet w tradycyjnie scholastycznym pojęciu Bytu Najdoskonalszego, jako utożsamionego z pojęciem prawdy, która nie jest stworzona³⁵.

³⁴ Filozof powiedziałby, że wystarczy to zawsze pamiętać, by móc zachowywać się autonomicznie w sposób uprawniony.

³⁵ Nie sposób porównać pobieżnie koncepcji czy raczej mądrości Pascala z teorią filozoficzną Descartes'a. Są poczynione ze zgoła odmiennych punktów wyjścia i co innego mają na celu. Na ten temat zob.: Drozdowicz, Z. (2011), *Descartes i Pascal — dwaj antagoniści*, [w:] *Filozofia XVII wieku*, Toruń, s. 79–99.

Poziomy rozważań różnicują się i komplikują dodatkowo, gdy tylko zmienimy punkt widzenia. Dzieje się tak z tego powodu, iż dostrzegana przez nas względność prawdy, wówczas kiedy odnieśliśmy ją do Boga, który poczynił ją z naszego powodu, jest mimo to bezwzględnością, ponieważ bez różnicy, który z nieskończonych sposobów, w jakie mógłby On działać, został przeznaczony temu światu i człowiekowi, pozostaje on nadal w najwyższym stopniu konieczny, tak jak byłby koniecznym każdy inny, tylko dlatego, iż Bóg go wybrał³⁶. Mówimy tym razem, że Bóg w sposób Wolny stwarza konieczność i choć owa konieczność jest tak właśnie uwarunkowana, co czynią ją względną (bo koniecznością dla nas), to jednak samo to uprzyczynowanie w Wolności powoduje, że jest ona bezwzględnie konieczna³⁷. By nie popadać w nadmierną dialektykę czy paradoksy, da się to wyrazić w tym, że jakkolwiek rozumiemy, że prawdy są takie, jakie są, to również pojmujemy, że mogłyby być inne, niż są i nie przekreśliłoby to obowiązywalności/konieczności ani jednych, ani drugich³⁸. Cała dyskusja na temat wiecznych prawd Bożych sprowadza się dodatkowo do zagadnienia znanego co najmniej od czasów dialogów Platona i wyrażonego w pytaniu,

³⁶ „Bóg może sprawić wszystko, co my możemy jasno pojąć, jeśli zaś powiadamy, że pewnych bytów Bóg stworzyć nie może, to [chcemy przez to powiedzieć, że] w ich pojęciu zawarta jest sprzeczność, a więc nie są pojmowalne”. Descartes, R. (1996), *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa, s. 59. Oczywiście warto dodać, że Bóg może stworzyć nieskończenie więcej rzeczy niż te, o których my możemy niesprzecznie pomyśleć. Rygory naszego sposobu poznania nie limitują Boga w niczym.

³⁷ „A chociaż Bóg zechciał, aby pewne prawdy były konieczne, nie można [na tej postawie] mówić, że chciał tego z konieczności”. *Idem, List do Meslanda z 2 maja 1644 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 218.

³⁸ „Z punktu widzenia metafizyki inaczej tego rozumieć nie można, jak w ten sposób, że Bóg jest całkowicie niezmienny. I na nic się nie przydaje to, że można od Boga oddzielać Jego decyzje; tego bowiem prawie nie godzi się mówić. Bo jakkolwiek Bóg jest wolny w stosunku do każdej rzeczy, mimo to z koniecznością tak właśnie ustanowił, ponieważ koniecznie chciał tego, co najlepsze, niemniej przeto, co najlepsze, wolą swoją takim uczynił. I nie powinno się tu rozdzielać konieczności i wolności w decyzjach Boga; a chociaż postąpił był z największą wolnością, dokonał jednak tego zarazem w sposób jak najbardziej konieczny”. *Idem, Rozmowa z Burmanem*, [w:] *Idem, Medytacje...*, s. 276. Dlatego też prawdą jest w konsekwencji, że Bóg mógł chcieć innych prawd, gdyż „tak samo wolno było Mu sprawić, aby nie było prawdą to, że wszystkie linie wyprowadzone ze środka okręgu są równe sobie, jak nie stwarzać wcale świata”. *Idem, List do Mersenne'a z 27 maja 1630 r.*, [w:] Alquié, F., *op. cit.*, s. 187.

czy Bóg patrzył na wzorce i stwarzał rzeczy, czy też Bóg stwarzał również wzorce, wobec czego nie mógł widzieć żadnej prawdy, zanim określił w sposób Wolny jej kształt. Ponieważ Descartes przyjmuje owo drugie rozwiązanie, powstaje problem prawdy jako rzeczy stworzonej, o którym wspominamy³⁹.

Wracając do Wolności Boga, należy stwierdzić, że filozof rozumie ją jako całkowitą dowolność, a nawet, jak to opisuje, całkowite niezdecydowanie⁴⁰. W przypadku Boga jest ono wyrazem najwyższej doskonałości, nie oznacza bowiem niemocy, niepewności, chwiejności, lecz potęgę wybrania bez przymusu — chciałoby się rzec „w absolutnej bezpodstawności”, co można określić mianem obojętności czy niewzruszoności charakteryzującej wolę Stwórcy⁴¹. Natomiast w przypadku człowieka niezdecydowanie jest najniższą mocą i w zasadzie uniemożliwia wybór. Filozof

³⁹ „Jeśli chodzi o prawdy wieczne, to raz jeszcze powtarzam, że wszystkie one tylko dlatego są prawdziwe lub możliwe, ponieważ Bóg je poznaje jako prawdziwe lub możliwe, a nie przeciwnie, jakoby były poznane przez Boga jako prawdziwe, ponieważ są prawdziwe niezależnie od niego”. Descartes, R. (1897–1913), *List do Mersenne’a z 6 maja 1643 r.*, [w:] *Idem, Oeuvres de Descartes*, par: Ch. Adam, P. Tannery, t. 1., Paris, s. 150–151.

⁴⁰ „Co do wolności decyzji, to bardzo różna jest jej istota w Bogu i w nas. Jest bowiem czymś sprzecznym, aby wola Boga nie była odwiecznie niezdecydowana wobec wszystkiego, co zostało uczynione lub co kiedykolwiek zaistnieje, gdyż nie można sobie wyobrazić nic dobrego lub prawdziwego, albo nic takiego, w co należy wierzyć lub co należy czynić, albo czego trzeba unikać, czego idea byłaby w intelekcie boskim wcześniej, zanimby się Jego wola zdecydowała na sprawienie tego, aby to coś było takie”. *Idem, Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 31.

⁴¹ Zarzuty, jakie postawiono Descartes’owi w trakcie zapoznawania się z jego *Medytacjami* na temat filozofii pierwszej, wywołały w uczonym potrzebę wypowiedzenia się w kwestii niezdecydowania. Dla teologów niezdecydowanie Boga zasadzało się w tym, że nie musi On stwarzać świata ani wybierać jednego spośród wielu światów, jeśli już zdecyduje się na powołanie go, gdyż jest jednak prawdą wiary, że Bóg był odwiecznie niezdecydowany w tym, czy uczyni jeden (świat), czy niezliczone, czy też nie uczyni żadnego. Nie kłóci się to również z tym, że Bóg jak najjaśniejszym wejrzeniem przenika zawsze wszystko, zarówno to, co ma być uczynione, jak i to czego należy zaniechać. W Bogu zatem owo najjaśniejsze widzenie nie usuwa wolności jako niezdecydowania. Niezdecydowanie to również widzą oni jako cechę wolności w człowieku, z czym Descartes się nie zgadza. Niezdecydowanie w Bogu jest zatem synonimem Jego wolności i oznacza, że nic nie znajduje się w intelekcie Boga, co by tam było, zanim Jego wola na to by przystała.

twierdził, że im bardziej nasz sąd jest zdecydowany i niejako automatyczny, tym większa doskonałość i wolność mu przysługuje. Utożsamiał on bowiem wolność z koniecznością, jako przynależną jednemu kształtowi prawdy, ale czynił to tylko w odniesieniu do wolności ludzkiej.

Nie trzeba bowiem na to, bym był wolnym [pisał], żebym mógł się przechylić ku jednej lub drugiej stronie [fr.: abym był niezdecydowany, co do wyboru jednej czy drugiej strony], lecz przeciwnie, im bardziej przechylę się ku jednej, czy to dlatego, że tu pojmuję jasno rację dobra i prawdy, czy też, że Bóg tak kieruje najgłębszą treścią mej myśli, tym bardziej wolny jest mój wybór. Z pewnością też ani łaska Boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolności, lecz przeciwnie, raczej pomnaża i wzmacnia⁴².

W dalszym ciągu należy zauważyć, że właściwie Wolność w Bogu jest własnością, która ma tylko jedno znaczenie. W człowieku dotyczy już co najmniej dwóch sposobów jej ujmowania. Jeśli słowem kluczowym jest niezdecydowanie, to w odniesieniu do Stwórcy należy traktować je dość umownie, bowiem nie sądzę, aby przy stałości woli dosłownie cechował się On niezdecydowaniem. W Jego przypadku jest ono nazwane tak przez nas, którzy widzimy wspomniany brak uzasadnienia dla jakiegokolwiek

⁴² *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 76–77. Zauważmy, że łaska jest tu wymieniona wraz z poznaniem przyrodzonym, które to oba typy poznania mają za swe źródło tego samego Boga. W gruncie rzeczy wszystko w takim projekcie jest łaską, bowiem nie tylko to działanie, którym Stwórca ingeruje w świat na zasadzie łaski jest nadprzyrodzone, lecz również i to, dzięki któremu stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu. Dzieje się tak, ponieważ każde z tych działań jest Jego działaniem wobec rzeczy i ludzi i nigdy nie dokonuje się bez tego, co charakteryzuje ingerencję i zmianę o charakterze powoływania do istnienia z nicości; z większego światła w intelekcie wynika większa skłonność w woli. Descartes w *Medytacji czwartej* zauważa, co następuje: „Bo gdybym zawsze jasno widział, co jest prawdziwe i dobre, to nigdy bym się nie namyślał nad tym, jaki ma być mój sąd czy wybór [...]” *Ibidem*, s. 77; dlatego też im większa jasność pojmowania, tym większa skłonność woli, by w to dobrowolnie wierzyć. Por. *Ibidem*, s. 78. To samo powtarza w *Rozprawie o metodzie*: „[...] nasza wola skłania się, by podążać za wszelką rzeczą lub też jej unikać tylko zależnie od tego, czy nasze rozumienie przedstawi ją jako dobrą czy też jako złą; wystarcza więc sądzić właściwie, by czynić dobrze, a sądzić najlepiej jak można, by czynić też to, co da się najlepszego, to znaczy, by zdobyć wszystkie cnoty, a zarazem wszelkie pozostałe dobra nam dostępne; skoro tylko mamy pewność, że to nastąpiło, niepodobna nie odczuwać zadowolenia.” *Idem, Rozprawa...*, cz. 3., s. 33.

determinacji poza Wolnością. Dobrze ujął to Z. Janowski: „Bóg nie tylko jest, ale musi być niezdecydowany wobec wszelkich prawd i norm. Podstawę Boskiej wolności stanowi jego absolutna wszechmoc wynikająca z Jego natury Jako Najwyższego Bytu (*Summum Ens*). Może On dowolnie zmieniać prawdy wieczne, tak jak na mocy posiadanej wolności mógł je stworzyć”⁴³. W przypadku człowieka taka wolność byłaby tylko niedoskonałością, bowiem nieokreśloność i brak wyboru czynią nas jedynie istotami ułomnymi. Dzieje się tak dlatego, że gdy my wybieramy, prawda już istnieje i nieumiejętność jej postrzegania nie zalicza się do cnót, lecz do wad i do winy. Gdy Bóg wybiera, nie ma jej jeszcze i dlatego nazywamy to Jego Wolnością lub stwarzaniem.

Niezdecydowanie Boga jest inaczej ugruntowane i wynika z tego, że Bóg może wszystko, a zatem nie musi niczego. Człowiek natomiast powinien uznać, że musi jedno, i to wtedy właśnie, kiedy owo jedno przyjmuje, zyskuje wolność największą, jaka może być mu dana⁴⁴. Podobnie też odwrócenie się od jednej prawdy i dobra, chociaż możliwe, nie byłoby wcale wyrazem czegoś większego ponad owe wartości.

⁴³ Janowski, Z. (1998), *Teodycea Kartezjańska*, Kraków, s. 54.

⁴⁴ Jak to pisał Descartes „[...] umysł nasz jest takiej natury, że nie może nie zgadzać się z tym, co jasno pojmuje”. Descartes, R., *Listy do Regiusa...*, s. 4. W *Medytacji trzeciej* Descartes wyjaśniał: „Ilekroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sędzę, że je bardzo jasno ujmuję, tylekroć tak całkowicie daję się im przekonać, że mimo woli wypowiadam te słowa: Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę myślał, że czymś jestem, ani tego, żeby kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję, albo tego, żeby dwa dodane do trzech było więcej lub mniej niż pięć, lub coś takiego, w czym oczywiście poznaję jawną sprzeczność”. *Idem, Medytacje...*, t. 1., s. 48. Wyrażenie: „nie może się nie zgadzać” oznacza tu całkowity brak wyboru, ów automatyzm, o którym była dotąd mowa, powodujący, że człowiek nie może nie pójść za tym, i jeśli tylko myślimy podług prawideł, myślimy bez pomyłki i działamy bez błędu, a to ponieważ działaniom tym nie towarzyszy dystansująca od nich świadomość. Interesujący fragment zawierają również *Odpowiedź* Descartes’a *na zarzuty szóste*: „[...] najwyższe niezdecydowanie w Bogu jest najważniejszym dowodem Jego wszechmocy. Gdy chodzi jednak o człowieka, skoro odnajduje [on] naturę wszelkiego dobra i [wszelkiej] prawdy określoną już przez Boga i jego wola nie może się skierować ku czemuś innemu, jest czymś oczywistym, że tym chętniej, a przeto też z większą wolnością dąży on do czegoś dobrego i prawdziwego, im je jaśniej widzi; nigdy nie jest też niezdecydowany, chyba że nie wie, co jest lepsze lub prawdziwsze, albo gdy przynajmniej nie widzi [tego] tak wyraźnie, aby nie mógł mieć odnośnie tego wątpliwości”. *Idem, Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *Idem, Medytacje...*, t. 2., s. 32.

Rozważania te prowadzą do przekonania, że człowiek tylko wówczas nie popełnia błędu, gdy w swej własnej naturze wybiera to, co uniwersalne, i co, chociaż stworzone, stworzone jest odwiecznie, mając w sobie cechę odległego uczestnictwa w Bogu poprzez prawdę i dobro Jego decyzji, a przede wszystkim jako wynik Jego działania. Gdyby człowiek mógł zawsze mieć właściwy osąd zagadnień, nigdy nie mógłby być wobec nich niezdecydowany, a to znaczy, że nigdy jego wybór nie nosiłby cech namysłu. Oznaczałoby to bowiem również, że tak jak w Bogu, tak w człowieku zakres woli i intelektu byłyby tożsame. Nie byłoby nas, którzy pragniemy poznania i tego, co może być przez nas ujęte, jako dwóch odmiennych rzeczywistości, połączonych wolą poszukiwania. Jedno i drugie byłoby nierozdzielną całością, jak ma to miejsce w intelekcie samego Boga, który jest tym, co ujmuje. Wolność i byt stanowią w Nim jedno, a niezdecydowanie (w sensie ludzkiego niezdecydowania), poszukiwanie, porównywanie i snucie myśli są tu niemożliwe.: „[...] albowiem w Bogu znać i chcieć jest jednym, a przez to, że chce czegoś, tym samym to poznaje, i tym samym wyłącznie ta rzecz jest prawdziwa. Nie należy więc mówić, że gdyby Bóg nie istniał, to prawdy te byłyby i tak prawdziwe”⁴⁵.

W dalszych swoich rozmyślaniach na temat niezdecydowania Descartes mówi jeszcze coś, co wcześniej nie występowało w jego refleksji. Jest to według niego stale obecne, jako wspomiane nieangażowanie się, czy też zdystansowanie, które potencjalnie zawsze cechuje każdy umysł skończony, wyposażony w wolę. Co interesujące, filozof nazywa tę obecność wolą rozważaną w sensie absolutnym, która jako taka może wszystko, co dla niej samej możliwe. Ta właśnie wola jest w człowieku zakresowo nieskończona, a zatem zdaje się, że nie ma dla niej nic niemożliwego, co

⁴⁵ *Idem, List do Mersenne'a z 6 maja 1630 r.*, [w:] Alquié, F., *op. cit.*, s. 187. Descartes pisał o tym również: „niezdecydowanie wydaje mi się oznaczać właśnie ten stan, w którym znajduje się wola, gdy przez postrzeżenie prawdy lub dobra nie została skłoniona w tę stronę raczej niż w drugą; tak właśnie rozumiałem ją wtedy, gdy napisałem, że najniższym stopniem wolności jest ten, na którym sami określamy się względem rzeczy, co do których pozostajemy niezdecydowani”. R. Descartes, *List do Meslanda z 9 lutego 1645*, [w:] Kopania, J., *Szkice...*, s. 224. Podkreślmy, że termin „niezdecydowanie” należy tu rozumieć w odniesieniu do przedmiotów poznania jako mówiący, iż nie są nam one w pełni — to jest dostatecznie, by wydać o nich sąd — znane.

znaczy, że wszystko może być objęte jej zasięgiem⁴⁶. W tym przypadku określenia *niezdecydowanie* oraz *pozytywność* dotyczą jej jednocześnie.

Nigdy nie negowałem tego [pisał Descartes], jakoby ta zdolność pozytywna nie znajdowała się w woli tyle, ile trzeba; oceniam, że ona tam tkwi nie tylko za każdym razem, kiedy wola oddaje się tego rodzaju czynnościom, co do których nie jest skłaniana wpływem żadnej racji, by podążać bardziej w kierunku jednej, niż innej ze stron, ale nawet wówczas, kiedy jest ona wmieszana we wszystkie swoje pozostałe działania, w ten sposób, że wola nigdy, nigdzie się nie kieruje, jeśli nie używa tej zdolności; do tego stopnia, że kiedy jakaś myśl, będąc bardzo silnie oczywista, niesie nas do pewnej rzeczy, to byłoby, mówiąc moralnie, trudno, byśmy mogli zrobić coś przeciwnego, mówiąc jednakże bezwzględnie, my to możemy; bo jest dla nas zawsze kwestią wolnego aktu przeszkodzić sobie samym podążać za dobrem, które jest nam jasno znane lub też odrzucić prawdę, która jawi się w sposób oczywisty, bylebyśmy tylko uważali, że to jest dobro poświadczane przez wolność naszej wolnej woli⁴⁷.

Rozważanie powyższe wprowadza pewien wyłom w automatyzm skłonności, o którym była mowa wyżej, i dlatego wiąże się z tematem wolności ludzkiej, ponieważ upodmiotawia człowieka, czyniąc go postawionym w sytuacji przypominającej tę, która cechowała samego Boga przed wyborem kształtu prawdy przezeń stwarzanej, kiedy to Bóg sam stawał się przyczyną swego Wolnego działania. Okazuje się, iż człowiek nie przestaje móc wybrać swojego wyboru, co oznacza również możliwość sprzeciwienia się prawdzie i wybranie fałszu oraz zła, tak jakby w bezalternatywnym z naszego

⁴⁶ „Polega ona bowiem tylko na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego), albo raczej na tym tylko, że przystępujemy do potwierdzenia lub zaprzeczenia tego, czyli podążania za tym lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza”. Descartes, R., *Medytacje...*, t. 1., s. 76.

⁴⁷ *Idem, List do Mersenne'a z 27 maja 1641 r.*, [w:] *Idem, Oeuvres de...*, t. 3., s. 378–382. I dalej: „Ponadto należy zauważyć, że wolność może być rozważana w czynnościach woli, albo zanim będą one podjęte albo w samej chwili ich czynienia. Jest więc pewne, że będąc rozważana w działaniach woli, przed ich używaniem, wnosi ona z sobą niezdecydowanie brane w drugim znaczeniu [jako siła pozytywna], które dopiero co wyjaśniłem i całkowicie nie w pierwszym [jako najniższy stopień wolności]. To znaczy, że zanim nasza wola byłaby zdeterminowana, jest ona zawsze wolna i zdolna do wyboru jednego lub drugiego, między dwoma przeciwieństwami, ale nie jest ona zawsze niezdecydowana, biorąc to słowo w pierwszym znaczeniu; przeciwnie nigdy nie deliberujemy w innym celu, niż zniesienie tego stanu, kiedy to nie wiemy, jaką część wybrać albo po to, aby w ogóle weń nie popaść”. *Ibidem*.

punktu widzenia mechanizmie, którego autorem jest sam Stwórca, utkwione było umożliwiające wyposażonemu weń człowiekowi zanegowanie obowiązywalności tego mechanizmu (*instynktu* należącego do intelektu, jak go określa Descartes). Mamy tu do czynienia z interesującym przeniesieniem akcentu dalej, niż tego natura wymaga. Otóż człowiek za każdym razem, kiedy napotyka na dobro lub prawdę, powinien z natury właśnie opowiedzieć się za nimi. W tej konieczności zawiera się określenie jego właściwości, poza które wyjście jeśli się dokona, będzie odstępstwem i grzechem. Dlatego też jeżeli ów grzech i zło mogą mieć miejsce, będąc możliwymi, nie może być tak, aby w naturze ludzkiej, która cała zdefiniowana jest kompletnie, brakowało wolności, o której Descartes napisał, iż jest możliwością powiedzenia NIE przez nas naszej własnej naturze, w tym jej wymiarze, jaki pochodzi w nas od Boga⁴⁸. Uważam, że

⁴⁸ Coś podobnego, choć w nieco mniej radykalnym wymiarze, uczony skierował do królowej Krystyny, mówiąc, że: „[...] wolna wola jest sama w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas, albowiem to ona czyni nas w pewien sposób podobnymi Bogu i jak gdyby zwalnia nas od bycia Jego poddanymi, zatem właściwe korzystanie z niej jest największym z wszelkich naszych dóbr, a także tym, które jest w najwyższym stopniu nasze i dla nas najważniejsze, z czego wynika, że tylko z niej mogą brać się nasze największe zadowolenia”. Descartes, R. (1995), *Listy do Księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa, s. 124. Zagadnienie wolności rozwijał Descartes w korespondencji, którą nawiązał z Księżniczką Elżbietą. „Otóż chcę powiedzieć [pisał], że wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od woli człowieka, dowodzą w ten sam, jak mi się zdaje, 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”. *Ibidem*, s. 64. Zwłaszcza ostatnie zdanie ma tu ogromną wagę. Musimy zrozumieć, że wolna wola, która miała by ten walor, że wprowadzałaby skutki nieprzewidziane przez Boga, musiałaby być tym samym, co zdolność stwarzania z nicości, a to w przypadku człowieka jest niemożliwe. Oraz: „Co się tyczy wolnej woli, przyznaję, że myśląc jedynie o nas samych, nie możemy nie doceniać jej niezależności, kiedy jednak pomyślimy o nieskończonej mocy Boga, nie możemy nie wierzyć, że wszystkie rzeczy zależą od Niego, i że w konsekwencji nasza wolna wola nie jest od tej zależności zwolniona”. *Ibidem*, s. 68; i w końcu: „I zanim jeszcze [Bóg] powołał nas na ten świat, znał już dokładnie, jakie będą wszelkie skłonności naszej woli, albowiem to On je w nas umieścił”. *Ibidem*, s. 73. Fragment ostatni, gdyby go traktować literalnie, przekreśliłby wolność jako autonomię w człowieku.

w tej wypowiedzi filozofa wyrażona jest prawda tego typu, że to od naszej wolności zależy trzymanie się naszej natury w tym, co w niej jest nią samą, nie zaś możliwym odstępstwem⁴⁹.

Nie mamy zatem wpływu na prawdę, która pozostaje ta sama i wobec nas nigdy nie zmienia ani kształtu, ani siły, z jaką postrzegamy jej nieuniknioną, lecz mimo to możemy, czy wręcz musimy zawsze móc zrzec się z nią wszelkiego powiązania. Powoduje to, iż pomimo automatyzmu, z jakim prawda narzuca się woli, wola jest do prawdy zawsze w możliwym dystansie, co znaczy dosłownie móc wybrać⁵⁰. Cechuje on

⁴⁹ Omawiając ten sam problem, F. Alquié śledzi ewolucję poglądów filozofa, pisząc: „Któż wszakże sam czułby się wolny, nawet czyniąc dobro, gdyby nie czuł jednocześnie, iż tego dobra, które dostrzega, a które określa teologicznie jako akt, mógłby, gdyby chciał, nie uczynić? Ale poszukiwania prowadzone w *Medytacjach* są w całości poszukiwaniami prawdy — nie stawiają tedy problemu jej odrzucenia. [...] W *Zasadach* styl już uległ zmianie: „automatom, które wykonują najróżniejsze ruchy tak dokładnie, jak tylko można sobie tego życzyć, nie daje się pochwał, które naprawdę ich dotyczą”. (*Zasady*, I, 37)”. Alquié, F., *op. cit.*, s. 136. Autor ten w odwołaniu się do *Listów do Meslanda* z 2 maja 1644 oraz z 9 lutego 1645 pokazuje, jak Descartes skłania się do wypracowania następującego odróżnienia: „Otóż jest niezdecydowanie negatywne [pisze Alquié], związane z niewiedzą i jest ono właściwe woli, kiedy spostrzeżenie prawdy czy dobra nie skłoniło jej ani ku jednej ani ku drugiej stronie. Ale jest też niezdecydowanie pozytywne, czysta władza wyboru, która zachowuje nawet przed jasno dostrzeganym dobrem i złem swą możliwość opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie: „gdy jakaś bardzo oczywista racja, kieruje nas ku jednej ze stron, wprawdzie — praktycznie rzecz biorąc — nie możemy wcale wybrać przeciwnej strony, to jednak — absolutnie biorąc — możemy to uczynić”. I Kartezjusz posuwa się aż do stwierdzenia, iż w tym sensie dajemy dowód większej wolności, gdy widząc lepsze, wybieramy stronę gorszego. Istnieje więc możliwość nieprzyjęcia w pełnej jasności prawdy i dobra, która stanowi tragiczną istotę wolności ludzkiej”. *Ibidem*, s. 137.

⁵⁰ M. Hanby zwraca uwagę na dwa rozumienia woli u Descartes'a. Pierwsze z nich zawarte jest w *Medytacjach*, gdzie czytamy, że nieskończoność woli w nas jest jakby obrazem Boga w nas. Drugą zawierają *Namiętności duszy*, gdzie czytamy, że wola jest ze swej natury tak wolna, że nigdy nie może być ograniczona. Porównuje on koncepcję woli Descartes'a z teoriami na jej temat u św. Augustyna i Stoików. Wolność polega u tego pierwszego na wątpieniu. Ta wolność służyła u Stoików dla wytworzenia autarkii, a Descartes przetworzył ją na część swej metody, czego Stoicy nie mogli nawet przewidzieć. Filozof przyrównuje przy tym nieograniczoną wolę w człowieku do tej w Bogu. Kartezjański woluntaryzm de-finalizuje boską wolę: „Tak jak widzieliśmy, Descartes utożsamia nieograniczoną wolę z pewną odmianą wolności, jaką posiada Bóg. Ta wolność jest znakiem obrazu Boga w nas. To, czy w ten

autonomię umysłu skończonego tylko dlatego, że nie jest on twórcą prawdy i nie może nigdy pozostać w takim stosunku do niej, jaki przynależy jedynie Bogu. A mimo to właśnie ta wyróżniona sytuacja przypomina w najwyższym stopniu położenie Boga Stwarzającego. Różnica jest tu taka, że każdy z wyborów, które Bóg może/mógł podjąć, zawsze jest wyborem prawdy i bytu (jest tym samym, co ich konstytuowanie), skoro Bóg je podejmuje. Człowiek zaś ma jedynie te dwie możliwości, że albo wybierze prawdę Boga, dla niego przeznaczoną i jemu udostępnioną w naturze jego skończonego umysłu, albo wybierze NIC, za którym może się w swej Wolności opowiedzieć. Owo NIC nie będzie jednak nigdy tym samym, skojarzonym wcześniej z Wolnością Boga — dla nas — niczym, lecz stanowić będzie rzeczywisty, na negacji się zasadzający czysty brak prawdy i bytu, nicość absolutną. Człowiek niczego nie tworzy, jest całkowitą biernością lub go nie ma. W efekcie nieuniknione jest, że Bóg tworzy prawdę, a człowiek tworzy NIC⁵¹. Jeśli człowiek wybiera prawdę, to jest ona tą, którą Bóg stworzył, ale nie ma żadnej analogii w wybieraniu jednego i drugiego. Analogię

sposób przyjmuje woluntarystyczny pogląd o boskiej wolności jako równoważnej do wyznawanego przez siebie stoicyzmu, czy też rzutuje swoją stoicką subiektywność na boskość, jest ciekawe z punktu widzenia historycznego, lecz z punktu widzenia teoretycznego jest bez znaczenia. Ważną kwestią jest natomiast ich potwierdzanie siebie na wzajem. Kartezjański woluntaryzm de-finalizuje boską wolę. Bez Boga jako właściwego obiektu, niewzruszonego zachwytem piękna, boska wola jest całkowicie nieprzenikniona. Musi być, skoro Descartes ma rozpocząć hiperboliczne wątplenie. Jeśliby umieścić Descartes'a w naszych czasach, z jego podziałem na ludzką i boską wolność, można by stwierdzić, że ludzka wola, tak samo jak i boska, nie posiadają odpowiedniego przedmiotu. Jego wola polega na zdolności do ukazania się, to jest potwierdzenia się samej przez się, spontanicznie. Terminologia św. Augustyna pozbawia nas środków, byśmy mogli określić to stwierdzenie jako „moje”. Z tej perspektywy ta wolność nie jest jedynie złudna, ale nie jest po prostu prawdziwą wolnością. Kartezjańska wolność jest bardzo podobna do Augustiańskiego poddania, figury niepełnej przyczynowości”. Hanby, M. (2003), *Augustine and modernity*, New York, s. 165.

⁵¹ Najbardziej właściwie rozwijał dalej ten wątek N. de Malebranche: „Człowiek chce, lecz jego akty woli są same w sobie bezsilne, nie powodują niczego, nie przeszkadzają, aby Bóg stwarzał wszystko. To właśnie Bóg stwarza w nas akty woli, poprzez swoje oddziaływanie kierując nas ku ogólnemu dobru, gdyż bez owego oddziaływania nie moglibyśmy niczego chcieć. Człowiek ma sam z siebie tylko błąd i grzech, które są nicością”. Malebranche, N. de (2011), *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa, t. 2, s. 412.

taką można spróbować wysnuć jedynie wówczas, gdy nie wybieramy tego, co zastane, a skoro tak, to musi być to niczym, fałszem, brakiem⁵².

Niezdecydowanie, jako odrębność przejawiana w autonomii, jako możliwość wyboru, mimo bezalternatywnego charakteru, który umysł skończony w kształcie udzielonej mu przez Stwórcę prawdy rozpoznaje, jest rozumiana jako coś pozytywnego, co pozostaje w łączności z najgłębszą wolnością ludzką. To w tym przypadku manifestuje się najdalsze oddalenie człowieka od Boga jako jego własnej przyczyny. W swej wolności właśnie ten pierwszy staje się tym razem przyczyną dla skutków własnego działania. Jego wolność ukonkretnia pełną zewnętrzną wobec Boga, będąc jego własną wolą sprawczą, która z tej racji, iż człowieka ma za przyczynę, bierze się z ludzkiej wolności jako realnej autonomii tylko tak wyrażanej. „To znaczy, że zanim nasza wola byłaby zdeterminowana, jest ona zawsze wolna i zdolna do wyboru jednego lub drugiego, między dwoma przeciwieństwami”, co ma być jej własnością zwalniającą ją z dowolnej formy zależności, która miałaby rangę przymusu o charakterze zewnętrznym. Bóg w swej Wolności i dekreтах przewidział również miejsce dla tej istotnej wolności w człowieku — świat, zdarzenia, myśli i decyzje komponują się z sobą, stanowiąc dla siebie swe wzajemne uwarunkowania.

Zastanówmy się teraz, co miałyby znaczyć, iż Bóg przewiduje nasze wybory i czyni dla nich oraz ich skutków miejsce w ramach całego stworzenia⁵³. Otóż zanim

⁵² Descartes pisał na ten temat: „że więc jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony między najwyższym bytem a niebytem, że jeżeli chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu czy błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn., o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędom”. Descartes, R., *Medytacje...*, t. 1., s. 72. Fragment ten ma duże znaczenie, bowiem dzięki niemu wiemy, że filozof zakłada uczestnictwo w Bogu i w nicości. W tym pierwszym jest ono zapośredniczone i z pewnością niedosłowne, natomiast co do drugiego, to jest ono konkretne i bezpośrednie. Widzimy, jakie muszą być spełnione warunki służące filozofii i prawdzie, która, będąc zawsze czymś pozytywnym, musi być odnośzona wyłącznie do Boga jako jej Twórcy. Poza Nim i Jego działaniem jest możliwe tylko NIC.

⁵³ Jak zauważa G. Rodis-Lewis: „Począwszy od 4ej *Medytacji*, temat wolności jest wielokrotnie obecny dla Descartes'a. Akceptując w pełni porządek ustanowiony przez Boga, księżniczka Elżbieta, w odnosi się do zła, które przytrafia się nam z powodu innych ludzi, „których wola wydaje się całkowicie wolna”, mimo że wiara poucza nas, iż to Bóg porusza ich wolą. A odrzucenie antropomorfizmu wydawało jej się kompromitować „tę szczegółową opatrność, która jest fundamentem dla teologii”. Descartes łączy te

człowiek zostanie stworzony, tak jak wszystko inne, jest nicością. Mówiąc krótko, nie ma go w żadnej postaci. Nie może on zatem posiadać sobie właściwych pragnień. Te mogą się w nim pojawić dopiero wówczas, kiedy Bóg powoła go do istnienia. Powołany w ten sposób jest już konkretną osobą, której działanie znamionuje wolność wyboru. Wynika ona albo z natury danego człowieka i wówczas jest tym, co stanowi wypadkową jego niepowtarzalności, albo jako wolność pozostaje ona całkowicie bez związku z ową naturą. W pierwszym przypadku czyny wolne pokrywają się z „działaniem z siebie” (tak jak to powiedzieliśmy w swoim miejscu, iż Bóg jest wolny, bo działa ze swej natury) i są różne u różnych ludzi. W drugim, są one zawsze tak samo wolne, a zatem niezdeteminowane i nie mogą się różnić, gdy rozważa się ich podstawę. W obydwu przypadkach wolność rozumie się jako działania poczynione przez nas, w których autorstwo nie jest uwikłany Bóg — nie On za nas wybiera i czyni, lecz czyni nas takimi, byśmy mogli wybrać i działać z własnego powodu. By tak mogły być rozumiane nasze poczynania, musimy uznać, że dotyczą one nas jako stworzonych. Nie można z niczego wywnioskować treści naszych działań, jeśli nie zna się nas uprzednio — i to dotyczy przypadku pierwszego. W drugim zaś, nawet jeśli zna się naszą naturę — wolność, pozostając w całkowitej od niej izolacji, staje się jeszcze trudniej przewidywalna. Jedynym mogącym znać nasze wybory jest rozum wszechwiedzący, w związku z czym, jeśli ktokolwiek może taką wiedzę posiadać, to musi być on Bogiem. Trudno przy tym pogodzić nie tyle „przedwiedzę Boga z wolnością ludzi”, ile fakt, że człowiek może być przyczyną czegośkolwiek, choć nie jest stwórcą. Jeśli nie odtwarza zadanej mu z góry roli, to znaczy, że powołuje do istnienia poprzez

dwa punkty: nasze modlitwy nie zmierzają do zmienienia „czegośkolwiek w łaździe ustanowionym odwiecznie przez opatrność”, która je przewidziała. Niezależność naszej wolności „nie jest niezgadnialna z podległością [...] naturze, zgodnie z którą wszystkie rzeczy podlegają Bogu”. Zachowuje on tę tradycyjną opinię aż do *Rozmowy z Burmanem*, lecz w korespondencji z jezuitą Meslandem (2 maja 1644) po naleganiu na doskonałość wolności jasno poznanej „bez jakiegokolwiek niezdecydowania” (jak w przypadku Jezusa Chrystusa w tym życiu) Descartes przyznaje: „jest dla nas zawsze kwestią wolnego aktu przeszkodzić sobie samym podążać za dobrem, które jest nam jasno znane lub też odrzucić prawdę, która jawi się w sposób oczywisty, bylebyśmy tylko uważali, że to jest dobro poświadczane przez wolność naszej wolnej woli. [?] Możemy zatem „podążać za gorszym, widząc doskonale lepsze””. Rodis-Lewis, G., *op. cit.*, s. 226.

sam fakt swego działania coś, co działanie to wnosi z sobą, choćby zmianę dowolnej rzeczy. Ponieważ nie jest to jednak możliwe, mówi się, iż Bóg przewidział nasze wybory — a to znaczy stworzył je jako przez siebie przewidziane i umieścił w nas, jako takie. Wygląda to tak, jakbyśmy to my wybierali, jakimi ma nas On stworzyć, i jakby na tym właśnie miała polegać nasza wolność. Nie powołujemy przy tym niczego do istnienia, nie tworzymy. Bóg, przewidując nasze wolne pragnienia, stwarza nas takimi, byśmy mogli je mieć i realizować. Przewidywania te są możliwe dzięki wszechwiedzy Boga⁵⁴.

Wolność woli powinna być w związku z tym, co zostało powiedziane, rozumiana jako relacja, jaką każdy pojedynczy człowiek posiada do intelektu w sobie wraz z jego zawartością. I o ile intelekt poszczególnych ludzi nie może być za każdym razem czymś innym, o tyle wola nigdy nie jest ta sama — a więc ów stosunek jest w każdym człowieku swoistym rysem jego osoby. Pozostaje jedynie porównać oba rodzaje niezdecydowania, o których mówi Descartes. Jedno, które jest czymś negatywnym i stanowi najniższy stopień wolności, bo odnosi się do niezauważonej poprawnie prawdy, oraz owo drugie, będące w nas w najwyższym stopniu oznaką nas samych, doskonałością, mogącą prowadzić wprost do nicości nas konstytuującej. Ta wolność nie jest nigdy źródłem żadnej prawdy ani dobra, chyba że wówczas tylko, gdy się jej, na jej własnej mocy, zrzekamy. Możemy to zrobić dzięki prawdzie Jedyne Boga.

Po omówieniu różnic w pojmowaniu wolności u człowieka i Boga należy przejść do zagadnienia zakresu poznania i kształtu prawdy. W tym celu przybliżeniu powinna

⁵⁴ Nie ma zatem żadnego ograniczenia naszej wolności w fakcie, iż „zanim jeszcze [Bóg] powołał nas na ten świat, znał już dokładnie, jakie będą wszelakie skłonności naszej woli, albowiem to On je w nas umieścił” ani nie dziwi odpowiedź, jakiej filozof udzielił księżniczce Elżbiecie, pisząc: „Nie sądzę także, abys Wasza Wysokość tę opatrność szczegółową Boga, o której powiadasz, iż jest fundamentem teologii, rozumiała jako [dokonującą się poprzez] pewną zmianę zachodzącą w Jego rządzeniach przy okazji działań zależnych od naszej wolnej woli. Teologia nie uznaje bowiem żadnej takiej zmiany, a zobowiązując nas byśmy się modlili do Boga, nie głosi bynajmniej, że w ten sposób mamy Go powiadamiać, czego akurat potrzebujemy, ani że usiłujemy przez to uzyskać zmianę czegokolwiek w porządku odwiecznie ustanowionym przez Jego opatrność — i jedno i drugie byłoby bluźnierstwem — lecz że pragniemy jedynie otrzymać to, co odwiecznie chciał On, byśmy otrzymali przez nasze modlitwy. I sądzę, że wszyscy teologowie są co do tego zgodni [...]”Descartes, R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 65–66. Należy to rozumieć właśnie w ten sposób, że Bóg przewidział nasze pragnienia i umieścił je w nas.

być poddana koncepcja wiecznych prawd Boga. Na początku i w świetle tego, co już zostało wyżej powiedziane, trzeba — mimo podjęcia tematu — przyznać, że kształt i zasięg wszelkich znanych nam prawd ma w sensie absolutnym drugorzędne znaczenie. Tylko punkt widzenia, jaki jest udziałem człowieka, powoduje ich pierwszoplanowość. To my traktujemy je jako jedyny przedmiot badania intelektem, ale tym bardziej rozumiemy, że przedmiot ten został wyznaczony arbitralnie. Stwórca, fundując umysł skończony, poprzez powołanie go do istnienia w danym kształcie wyznaczył jego jakość, polegającą na jego ograniczeniu. Otóż wiedza ludzka nie jest wiedzą w ogóle. Nie chodzi również o to, że Descartes ma skłonność do relatywizmu w tej dziedzinie. Jego koncept dotyczy czegoś trudniejszego niż wybór pomiędzy bezwzględnością a względnością treści poznania. Kwestia w tym, że jego powszechny i konieczny charakter jest tu utożsamiony z ludzką perspektywą poznawczą.

Racjonalizm Descartes'a w sposób zamierzony stawał się totalny. Nie było od niego odstępstwa, a jego konieczny charakter czynił z niego wręcz powinność. Można było w związku z tym obwiniać osoby, które nie rozumiały danej filozofii, o brak myślenia. Każdy wyposażony w rozum człowiek, jeśli tylko posługiwał się nim należycie, musiał dochodzić do wniosków zawartych uprzednio w nauce Descartes'a. Z. Drozdowicz nazywa to „socjologizmem wiedzy” i uważa za wyraz Kartezjańskiego wymogu powszechności:

Wymóg ten został postawiony przez Kartezjusza na równi z tak podstawowymi wymaganiami, jak obiektywności wiedzy i jej konieczności. Pojawia się zaś zarówno w tym momencie, gdy filozof mówi o właściwym porządku myślenia i działania poznawczego, który ma być wspólny dla tych wszystkich, którzy posługują się rozumem, jak i w tym momencie, gdy wskazuje na subiektywistyczno-psychologiczne ograniczenia stanowiące dla tego rozumu istotną przeszkodę. [...] Pojawia się on także w tym momencie, gdy odwołuje się do kompetencji Czytelnika, tj. do jego zdolności poznawczych, postawy poznawczej i wielu innych czynników koniecznych do osiągnięcia prawdy. Jeśli zatem mówi o rozumie, to w znaczeniu rozumu powszechnego, iż to, co ogólnie można mu przypisać, występuje u wszystkich⁵⁵.

⁵⁵ Drozdowicz, Z. (1980), *Kartezjusz a współczesność*, Poznań, s. 30.

Problem filozofii Descartes'a polega na tym, że działając w opisany przez nas sposób, Bóg Kartezjański z zamysłem daje człowiekowi szansę odnalezienia nie siebie, lecz samego człowieka. Jego Wolność, której wszak nigdy się nie wyzbywa, staje się dla nas zakryta wybranym kształtem imienia Boga, który jest dla nas siłą rzeczy tym samym, co my i świat, w którym żyjemy, kiedy rozważamy je wyłącznie w planie poznania oraz gdy poznajemy warunki, na jakich elementy te są nam udostępnione. Nie mogę oprzeć się tezie, że w — wersji dosłownej — poznawalny dla człowieka Bóg jest dla tegoż człowieka zakresowo tożsamy z należącym do niego z natury jego własnym umysłem ludzkim, ale poznany w ten sposób wymyka się on prawdziwemu poznaniu siebie przez nas, pozostając Wolny. Możliwe, że o to właśnie chodziło filozofowi, kiedy pisał na temat idei Boga w sobie:

Wobec tego nie pozostaje mi nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarygodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję samego siebie⁵⁶.

Wolny, Bóg stwarza człowieka, którego przeznacza jemu samemu. Możliwe jest to jednak inaczej niż w przewyższonej przez tę filozofię tradycji, bowiem natura ludzka tak jest przez Boga określona, że ten, w wysiłkach poszukiwania Boga, nigdy nie transcenduje, lecz rozwija się, odnajdując na końcu swą postać dojrzałą. Oto, co jest nowożytne w filozofii Descartes'a. Oto, co czyni ją zwornikiem dwóch epok i odpowiadających im umysłowości. Alternatywą dla takiego użytkowania wolności jest tylko nicość, w którą człowiek może się zapaść, odnajdując siebie, paradoksalnie w całkowitym zagubieniu, bo na z inicjatywy własnej płynących warunkach, a to jest u Descartes'a wątek iście chrześcijański, jeśli nie gnostycki. Dwa rozumienia wolności w człowieku oznaczają dwa rozumienia istnienia mogącego być naszym udziałem, jako

⁵⁶ Descartes, R., *Medytacje...*, t. 1., s. 69–70.

obecnego lub nieobecnego. W podjęciu przez nas ostatecznej decyzji Bóg Kartezjański nie uczestniczy⁵⁷.

Na zakończenie powyższego zestawienia warto odnieść się do planu praktyki, reprezentowanego przez Kartezjańską etykę. Warto, bowiem praktyka, angażując człowieka, wywiera na niego presję uznania nadrzędności działań z racji ich nieuniknioności wobec teoretycznych rozważań, które zawsze można pozostawić w zawieszeniu⁵⁸. Jak to słusznie zauważył P. Guenancia, u Descartes'a mechanizmem

⁵⁷ P. A. Schouls zauważa, że wolność u Descartes'a zasadza się wyłącznie na możliwości używania wolnej decyzji. Pisze wręcz o autonomicznej woli, która jest instruowana, ale nie kierowana, przede wszystkim przez rozum, nie zaś przez jakiś czynnik zewnętrzny wobec człowieka. Rozum naturalny działa z wewnątrz siebie, nawet jeśli racje są mu dostarczane z zewnątrz w chwili jego stworzenia. Wola służy w ten sposób zabezpieczeniu władzy sądenia przed złym jej użyciem. Wcześniej jej rola polega także na możliwości odsunięcia się człowieka od namiętności, wynikłych ze związku ciała i duszy. Wolę rozumie się tu jako wewnątrzsterowną (self-directed). Prawda jest natomiast siłą owej woli, co można rozumieć jako fakt skłaniania się woli ku niej. „Tak jak Bóg, człowiek ma władzę kierowania sobą, mimo że, w przeciwieństwie do Boga, człowiek nie zawsze czyni z niej właściwy użytek”. Schouls, P. A. (1989), *Descartes and the enlightenment*, Edinburgh, s. 105 (zob. zwłaszcza rozdz. V: *Freedom, Mastery, and Progress, Idem*, s. 99–128.). A jednak, jak to podkreśla autor, kiedy używa woli w jej wolności, której celem jest osiągnięcie rozumu wyzwającego spod determinacji czystej natury w znaczeniu materialnej przyrody: „Tak jak Bóg, kierujący sam sobą, człowiek jest swoim własnym panem i kiedy używa on coraz więcej wolności i spontaniczności, staje się on coraz bardziej kierowany przez rozum i coraz bardziej ludzki i autonomiczny, ponieważ coraz mniej i mniej jest ograniczany przez „naturę””. *Ibidem*. Autor ma przy tym świadomość, iż dążenie do doskonałości tak rozumianej musi się dokonać przy poświęceniu całkowitej wolności własnej człowieka, skoro zamiarem realizowanym w ramach nowego typu nauki miało być podniesienie doskonałości ludzkiej na wyższy stopień rozwoju. *Idem*, s. 108.

⁵⁸ Na tym właśnie polega wolność zdaniem kartezjan. Podobny pogląd znajdujemy u Malebranche'a: „Jednym słowem, definicja wolności jako „władzy, jaką posiadamy do odmówienia naszej zgody”, pozwala zobaczyć odpowiedź w duchu malebranchizmu na tradycyjny zarzut czyniony wobec zwolenników wolnej woli: jaki jest ontologiczny status sfery przypadkowości, na jaką wskazujecie, co uprawnia, że w ten sposób wykluczacie wolność ludzką z rygoru koniecznej przyczynowości panującej w całym pozostałym uniwersum? Elementy doktryny właściwe dla malebranchizmu nakazują w tym miejscu zmienić w oryginalny sposób ten zarzut: Malebranche używa słownika „siły” czy też „władzy” w celu określenia ludzkiej wolności, podczas gdy okazjonalizm utrzymuje zresztą, że Bóg sam jest przyczyną i rzeczywistym posiadaczem władzy albo zdolności przyczynowej. Można zatem postawić

decydującym w etyce jest znajomość podstaw fizycznych i metafizycznych. Można by się nawet pokusić o twierdzenie, że etyka nie musi być osobną dziedziną wiedzy, gdyż z pewnością jest ona efektem świadomości oświeconej przez fizykę. Znajomość ciała oraz jego funkcjonowania, świadomość zakresu jego autonomii przyczyniają się do poznania środków i możliwości oddziaływania na te aspekty w nas. Chodzi cały czas o to, by uporządkować w pewien sposób relacje duszy i ciała bardziej w znaczeniu równowagi niż hierarchii czy dominacji duszy nad ciałem. Władza duszy nad ciałem w większym stopniu jest u Descartes'a upodobniona do roli kierującego niż dowódcy. Etyka powinna być zatem nauką o powiązaniach ducha z ciałem, i o stopniu koniecznego, to jest nieuniknionego, ubezwłasnowolnienia ducha, który z ciałem stanowi jedno, jak również powinna przyczyniać się do okiełznania możliwego zakresu wolności ducha tak pojętego. Wyrugowanie z kosmologii wszelkich antropomorfizmów i sprowadzenie jej do „nieczułej rozciągłości” ma również swój nieoceniony walor „trzeźwiący”. Descartes dodawał, iż tylko w dzieciństwie mamy przeświadczenie, że świat został uczyniony specjalnie dla nas. Człowiek dojrzały wie, że natura ma przewagę nad nim i że jego związki z nią muszą polegać jedynie na wspomnianej wiedzy o ograniczeniach. Wie tym samym, że świat nie jest areną, na której spełnią się ludzkie życzenia, bowiem świat nie jest kosmiczną hierarchią, która — by tak rzec — znajduje na sobie zapotrzebowanie w ludzkim umyśle i pragnieniach.

To dlatego Descartes napisał do Chanut'a, że „te prawdy fizyki stanowią część fundamentów najwyższej i najdoskonalszej etyczności” w liście datowanym na 26

pytanie, czy wolność ludzka nie ustanawia u Malebranche'a „królestwa w królestwie” w znaczeniu, poprzez które oratorianin nadaje mu skuteczność, której odmawia pozostałym obiektom we wszechświecie. Ale określając wolność jako moc odmówienia zgody, Malebranche może potwierdzać jednocześnie, że owa wolność jest prawdziwą „władzą”, „mocą” w stopniu, w jakim osiąga ona zamierzony cel, nie wytwarzając przy tym nic fizycznego, to znaczy, że nie jest ona przyczyną w znaczeniu tego, że mogłaby być zdolna do działania o charakterze przechodnim, które wpływałoby i modyfikowało inną rzecz, niż sam umysł. Analiza malebranchistyczna wyróżnia właściwą umysłowi przyczynowość z jej rygiorem, oddzielając ją od tej, która dotyczy całego świata fizycznego. To dlatego można było powiedzieć, że na modłę Kanta Malebranche „ocala wolność, sytuując ją w planie całkowicie innym od planu przyrody podkreślając odmienną ontologiczną teorii i praktyki. Malebranchizm jest filozofią prawdziwej metafizyki wolności””. Moreau, D. (2004), *Malebranche*, Paris, s. 111–112.

lutego 1649 roku, zaledwie na rok przed swoją śmiercią (11 lutego 1650 w Sztokholmie), wówczas kiedy już Traktat o namiętnościach był ukończony, i gdy nie wydawało się, by Descartes nie był z niego zadowolony. W świetle powyższego, można powiedzieć, że w umyśle Descartes'a „najwyższa i najdoskonalsza etyka” ma prawo doskonale zasadzać się na tej, która jest wynikiem Traktatu z 1649 roku, jak również licznych listów, stanowiących jej źródło począwszy od 1643 roku. I jeżeli nie budzi żadnych wątpliwości, że Descartes pojmował jako tymczasowe reguły, które umieścił w *Rozprawie*, to jest równie pewne, że ich prawomocność jawiła się mu mimo wszystko jako całkowicie definitywna, wówczas, gdy refleksja metafizyczna ukazała mu nieredukowalną różnicę między planem rozumowania czystego a tego, które związane jest ze zmysłami i wyobraźnią, będącego planem unii, inaczej mówiąc, między planem „prawdziwych i niezmiennych natur” a planem życia, przeznaczonym zmieszaniu i niepewności, które towarzyszą wszystkim działaniom, jakkolwiek stanowcze by były⁵⁹.

Odwołując się do myśli M. Geuroult'a, P. Guenancia twierdzi, że nie ma u Descartes'a podziału na rozum teoretyczny i praktyczny. Podobnie też nie ma woli jako dziedziny autonomicznej. Mamy tu do czynienia z dążeniem do działania według dobra albo z błędem. Powyższy stan powoduje, że właściwa człowiekowi wolność rozgrywa się tu na skali byt-nicość, bowiem gdy tylko odchodzimy od skłonności, ku której Bóg nas zawsze popycha, o tyle ruszamy w kierunku niczego, co najlepiej zauważył N. de Malebranche, pisząc:

Przynaję, człowiek chce i sam decyduje, ale dlatego, że Bóg każe mu chcieć, skłaniając go bezustannie ku dobru. Człowiek decyduje, ale Bóg daje mu wszystkie idee i wszystkie odczucia, które stanowią powody decyzji. Przynaję również, że człowiek sam popełnia grzech. Zaprzeczam jednak, że coś przy tym wytwarza, gdyż grzech, błąd, a nawet pożądlivość są nicością. Są to tylko braki⁶⁰.

BIBLIOGRAFIA

Alquié, F. (1950), *La découverte metaphysique de l'homme*, Paris. [?]

⁵⁹ Guenancia, P. (1986), *Descartes*, Paris, s. 151–152.

⁶⁰ Malebranche, N. de, *op. cit.*, s. 412.

- Alquié, F. (1989), *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa. [?]
- Descartes, R. (1897–1913), *Oeuvres de Descartes*, par: Ch. Adam, P. Tannery, t. 1., Paris.
- Descartes, R. (1930), *Discours de la methode*, Texte et Commentaire par E. Gilson, Paris.
- Descartes, R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewicz, t. 2, Warszawa.
- Descartes, R. (1981), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa.
- Descartes, R. (1995), *Listy do Księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa.
- Descartes, R. (1996), *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa. .
- Descartes, R. (1998), *Listy do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa.,
- Descartes, R. (2005), *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i Morem*, przeł. J. Kopania, Kęty.
- Drozdowicz, Z. (1980), *Kartezjusz a współczesność*, Poznań.
- Drozdowicz, Z. (1987), *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań.
- Drozdowicz, Z. (2008), *Bóg w filozofii Kartezjusza*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin.
- Drozdowicz, Z. (2011), *Descartes i Pascal — dwaj antagoniści*, [w:] *Filozofia XVII wieku*, Toruń.
- Geuroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris.
- Guenancia, P. (1986), *Descartes*, Paris.
- Gut, P. (2008), *Jak możliwa jest wolność?*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin.
- Hanby, M. (2003), *Augustine and modernity*, New York.
- Janowski, Z. (1998), *Teodycea kartezjańska*, Kraków.
- Jaquet, Ch., Pavlovits, T. (2004), *Les significations du „corps” dans la philosophie clasique*, Paris.
- Kopania J. (2009), *Szkice kartezjańskie*, Kraków.
- Kopania, J. (1988), *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok.
- Kopania, J. (2003), *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok.
- Malebranche, N. de (2011), *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa..
- Moreau, D. (2004), *Malebranche*, Paris.
- Rodis-Levis, G. (2010), *Descartes*, Paris.
- Schouls, P. A. (1989), *Descartes and the Enlightenment*, Edinburgh.
- Watson, R. (2007), *Cogito ergo sum, The life of René Descartes*, New Hampshire.

Justyna Kroczak

Uniwersytet Zielonogórski

Rediscovery of Fyodor Dostoevsky's Philosophy

[Джеймс Сканлан, *Достоевский как мыслитель*, Академический Проект, Санкт-Петербург 2006, s. 255, примечания, именной указатель, содержание]

James P. Scanlan is a research worker of Ohio State University in USA. He is known from several studies of Russian philosophy and culture. His reviewing work is reedition of book from 2002 edited by Cornell University Press in London. It contains six chapters named as follows: Master and Spirit, The Case against Rational Egoism, The Ethics of Altruism, The Logic of Aesthetics, A Christian Utopia and The Russian Idea. An introduction: Dostoevsky as a Philosopher, what is worth noting, bring us closer to the case of Fyodor Dostoevsky's philosophy. We can find there some different opinions of selected known people on the essence of Dostoevsky's philosophy. Just to name some of them: Nikolai Strakhov (close friend of Dostoevsky), Vladimir Soloviev (close friend of Dostoevsky and great Russian nineteenth century philosopher), Nikolai Bierdaev (well-known, emigratory twentieth century Russian philosopher and author of Dostoevsky's biography), Georges Florovsky (theologian, philosopher, historicist and orthodox priest) and contemporary researchers: Victor Terras (Dostoevsky's biographer), Joseph Frank (American professor), Walter Kaufmann, William Barrett and Reinhard Lauth. Scanlan is analyzing their statements, the same as he does with original Dostoevsky's statements about philosophy. He concludes his eloquent introduction with an assertion about essence of Dostoevsky's work that his thinking was dialogical in the style and monological in its essence.

General view on this book is let us point out that it is fresh, bright glance on Dostoevsky's though and pretty original analysis of writer's work. Another reason why it is worth paying attention to this book is the fact that Scanlan looked upon Dostoevsky's legacy from pure philosophical point of view. The question of reason to call author of *The Idiot* philosopher is still disputable. But as I can put now, after lecture of *Dostoevsky the thinker* our doubts will finally disperse.

First chapter contains Dostoevsky's metaphysical views. Scanlan tries to recreate writer's views on nature and essence of human being. There are touched such problems like: existence of God, immortality of the soul, possibility of connection of two human's life's spheres — mental and material one. Actually, these are the main themes of writer's philosophy. He was involved in research on those topics for whole his life. From Dostoevsky's point of view that mental sphere was more important, actually the most important in human's life. Main work, which handles that metaphysical themes as well as these mentioned earlier is *Brothers Karamazov*. There is possibility to find there even Arguments for the Existence of God, as noticed author. To be more precise: scholastic Argument for the Existence of God and Teleological Argument for the Existence of God appeared in fifth and sixth chapters of *Brothers Karamazov*. It means that Dostoevsky was familiar with history of philosophy. The idea of soul's immortality appears as „absolute foundation and the greatest idea of human being”. It is main source of true essence and human's cognition of reality.

It is worth noticing that author's conclusion sounds like: Dostoevsky was a metaphysical realist, who with the great regret admitted existence of objective barriers for spirit from material word.

The next chapter is about Dostoevsky's attitude towards so-called rational egoism (posted by Nikolai Chernyshevsky). This problem, with no doubts, finds exhaustive discussion although it is compatible with general interpretation of this issue. Of course, it is not any objection.

It seems to be suitable place to recall *Notes from underground*. Author do so. Mentioned novel was the widest and the most passionate attack on the concept of human nature named rational egoism, which was created by Chernyshevsky.

Dostoevsky's objections and protest was caused by the fact that rational egoism excluded freedom of the will, what was in writer's opinion a very false view. Underground man argued with these postulates of rational egoism. Scanlan pays his attention on analyzing hero's reasons of rejecting Chernyshevsky's concept.

Rational egoism had two sides: descriptive and normative one (psychologist and ethics egoism). Author stands, that Underground Man was actually an egoist, but not in a significance of Chernyshevsky's rational egoism. Author put the question: Would Dostoevsky agree with his hero's argumentation against egoism? We receive the answer: yes, but only in case of psychologist egoism, which assumes rejection of freedom of the soul. It clearly depicts that Dostoevsky was huge opponent of deterministic conception of human reality.

Directly after analysis of egoism, author goes to discuss case of altruism. Active altruism as a foundation of Dostoevsky's vision of ethics contains problem of right of love and individuum's right. This chapter is supposed to be about ethical views of Dostoevsky. Author discuss moral views, ethical standpoint, issue of usefulness of suffering, issue of collective responsibility, such characteristic for Dostoevsky's moral outlook.

Chapter fourth is about aesthetic. Aesthetic, part of philosophy, science about beauty bothered writer a lot. Here we have repeated polemic with of Chernyshevsky's utilitarianism. The main object of attention is *The Idiot* and statement that „The beauty will redeem the world”. With no doubts this chapter is well composed, but it doesn't touch the problems of poetic of Dostoevsky's novel, what actually is part of aesthetic. Scanlan is rather interested in proving the roots which caused identifying Good and Beauty. He is fighting with such view of redundance of art in human's life.

The last two chapters are about *sui generis* Russian features of writer's thought. The Christian utopia that is about socio-political views. It contains considerations about serfdom, autocracy (organized in an adequate way does not limit human's freedom), revolution (Dostoevsky in the fifteen of XIX c. saw revolution as a possibility to abolish the serfdom) and socialism. In turn, Russian idea is referring to the concept of *pochvennichestvo*. It is an attempt to systematize Dostoevsky's argumentation on

Russian superiority under The West. We have: brotherhood, generality and vision of historical mission of Russia.

Undoubtedly the biggest advantages of the book are its logic and precision. All the thesis the author puts across, are backed with numerous examples of quotations and their analysis. It proves authenticity of Scanlan's work. Also, what makes this book truly valuable is the fact that it is totally devoted to the writer's philosophy. This is something that does not happen often among huge availability of materials regarding Dostoevsky's output. This book, as I remarked earlier on, constitutes valid evidence against the opinion that Dostoevsky is not a philosopher. I heartily recommend this book to Dostoevsky's enthusiasts with all responsibility.

Damian Rusek

Uniwersytet Łódzki

Filozofia przyrody jako obiekt sporów współczesnych filozofów

[recenzja książki *Filozofia przyrody współcześnie* pod redakcją Marioli Kuszyk-Bytniewskiej i Andrzeja Łukasika, Kraków 2010]

Filozofią przyrody określa się dział filozofii zajmujący się spekulacjami na temat wyników nauk takich jak np. fizyka, chemia czy matematyka oraz wyciąganiem wniosków o dużym stopniu ogólności. Łatwo tutaj o pomylenie jej zakresu z filozofią nauki, która zwraca się bardziej ku analizie metod badawczych nauk przyrodniczych. „Filozofowie przyrody formułowali swoje koncepcje na podstawie bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, opierając się zwykle na pewnych założeniach o charakterze metafizycznym”¹. Książka *Filozofia przyrody współcześnie* jest zbiorem wybranych referatów wygłoszonych podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej, zorganizowanej w Lublinie w dniach 17–18 kwietnia 2008 r. przez Zakład Ontologii i Teorii Poznania Instytutu Filozofii UMCS oraz Lubelski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Dwadzieścia artykułów podzielono na trzy sekcje. Część Pierwsza (*Zagadnienia statusu filozofii przyrody, jej relacji do nauk przyrodniczych i metafizyki*) zajmuje się relacją filozofii przyrody do nauk przyrodniczych i techniki, oraz jej stosunkiem do innych dyscyplin filozoficznych. Część Druga (*Filozoficzne zagadnienia filozofii przyrody*) omawia szczegółowo zagadnienia filozoficzne z dziedzin chemii, fizyki, biologii, matematyki, a nawet kosmologii. Ostatnia część artykułów (*Wybrane zagadnienia filozofii przyrody*) skupia się m.in. na tematyce celowości w świecie, czy też rozróżnień na materię ożywioną i nieożywioną. Zanim rozpoczniemy rozpatrzenie

¹ *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010: UNIVERSITAS, s. 6 (dalej jako FP).

części merytorycznej, warto zwrócić uwagę na ciekawy zabieg redakcyjny — w każdym z tekstów wyodrębniono podstawowe tezy referatu, co ułatwia recepcję.

Zbiór rozpoczyna się od wprowadzenia autorstwa Andrzeja Łukasika, który w bardzo ciekawy sposób przybliży czytelnikom zagadnienia związane z filozofią przyrody. Krótko, a jednak treściwie obrazuje on genealogię tejże dziedziny filozofii (rozpoczyna od poszukiwania *arche*, a kończy ma współczesnej refleksji). Czytelnika uderza niejednorodność tej dziedziny i liczba zagadnień, które są w niej poruszane.

Część pierwszą rozpoczyna referat Anny Latawiec („W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody”). Po przedstawieniu etymologii pojęcia „filozofii przyrody” (w językach: niemieckim, łacińskim i angielskim) wskazuje na rozmaite sposoby rozumienia tej dziedziny. Referat Anny Latawiec ukazuje mnogość sposobów pojmowania filozofii przyrody (stąd wniosek, że „wybór koncepcji filozofii przyrody decyduje także o doborze jej przedmiotu”²). Wyliczenie czynników kształtujących filozofię przyrody pozwala autorce referatu na określenie jej cech istotnych (chodzi o niejednorodność koncepcyjną i metodologiczną, interdyscyplinarność, dynamiczność rozwojową³). Każda cecha zostaje opisana i w ten sposób nakreśla obszar badań potencjalnego filozofa przyrody (sama filozofia przyrody może zostać w pełni zrozumiana po przyjęciu przez nią „ujęcia systemowego” — autorka zwraca uwagę na to, że tylko w taki sposób można dojść do jej uchwycenia i uzyskania spójnego obrazu). „Filozofia przyrody, czy przyrodoznawstwa”⁴ to tytuł referatu Anny Lemańskiej, w którym autorka stara się oddzielić od siebie te dwie dziedziny poprzez próbę dokonania klasyfikacji: przedmiotu badań, źródeł poznania naukowego i rozumienia pojęcia „przyroda”⁵. W artykule pojawiają się informacje dotyczące pracy filozofa przyrody (zakres jego badań oraz sposób, w jaki powinien ją uprawiać). Zarysowuje się tak próba obrony autonomii tej dziedziny (nie chodzi o jej separację, lecz zachowanie odrębnej perspektywy badawczej). Referat kończy się określeniem relacji między

² FP, s. 33.

³ FP, s. 35.

⁴ Filozofia przyrodoznawstwa oznacza refleksję filozoficzną nad wynikami nauk przyrodniczych (zob. przypis na s. 46).

⁵ FP, s. 44.

poznaniem potocznym a naukowym. Michał Dombrowski, w tekście „Filozofia przyrody w ujęciu Bolesława Józefa Gaweckiego — pytanie o aktualność programu”, stara się zarysować koncepcję polskiego filozofa przyrody i zwrócić uwagę, że podejmowane przez Gaweckiego zagadnienia mogą być tematem interesujących współczesnych dyskusji. Dombrowski przedstawia biografię, z której można się dowiedzieć, jak Gawecki rozumiał filozofię przyrody — „jako dziedzinę autonomiczną, w przeciwieństwie do przeważającego we współczesnych debatach modelu scjentyistycznego”⁶. Filozofia i nauka powinny istnieć niezależnie od siebie, nie naruszając swoich barier (przy wzajemnym uzupełnianiu). Autor przedstawia sposób, w jaki można usystematyzować zagadnienia związane z tymi dwiema dyscyplinami (przy uzupełnieniu o bardzo obszerną bibliografię). Z trzech wymienionych typów filozofii przyrody (wiedza o przyrodzie, filozofia przyrodoznawstwa i kosmologia⁷) polski filozof największy nacisk kładzie na ostatnią, jako najlepiej oddającą współczesne rozważania. Dombrowski poprzez ukazanie schematu metody, którym filozofia przyrody w ujęciu Gaweckiego ma się charakteryzować, wskazuje na jego niezwykłą wizję tej dziedziny, która wciąż jest ciekawym tematem do rozważań (filozofia przyrody okazuje się mieć istotne, metafizyczne podłoże). Autor zastanawia się w dalszej kolejności nad aktualnością programu Gaweckiego. Napotyka przy tym na liczne problemy, ze względu na niejednorodność współczesnej filozofii przyrody. Po odpowiednich modyfikacjach mieści się jednak w dzisiejszych kryteriach (Dombrowski wskazuje na jej umiejscowienie pomiędzy „filozofią w nauce” i filozofią przyrody, zamkniętą [?] na dialog z nauką⁸).

Inne podejście do tego tematu reprezentuje Marcin Szymajda, który w swoim referacie „Fizyka a Filozofia przyrody” stara się zwrócić uwagę na powiązania pomiędzy obiema tytułowymi dziedzinami. Fizykę bowiem można rozumieć jako swego rodzaju

⁶ FP, s. 57.

⁷ Rozumiana jako filozofia przyrody w znaczeniu ściślejszym („interpretacja naukowych pojęć, teorii i hipotez, licząca się wprawdzie z doświadczeniem, ale przekraczająca jego granice w poszukiwaniu istoty rzeczy”), Gawecki, B. (1969), *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, s. 11–12 (przypis podany przez Macieja Dombrowskiego, s. 60).

⁸ FP, s. 69.

filozofię przyrody (oczywiście posługującą się metodami nauk ścisłych). Ciężko jest bowiem potwierdzić w doświadczeniu niektóre działy i odkrycia z zakresu mechaniki kwantowej. Fizyka — zdaniem autora — bada elementy fundamentalne rzeczywistości, co było dawniej domeną filozofii.

Ostatni referat części pierwszej — „Wyjaśnienie pewnych nieporozumień w filozofii przyrody”, wygłoszony przez Teresę Grabińską, jest próbą zwrócenia uwagi na niebezpieczeństwa, które mogą napotkać współcześni badacze filozofii przyrody: „filozofowie przyrody zbyt często uwzględniają osiągnięcia współczesnej nauki, co często uniemożliwia właściwą recepcję wiedzy przyrodniczej”⁹.

Część druga („Filozoficzne zagadnienia nauk przyrodniczych”) dostarcza zastrzyku wiedzy z zakresu fizyki, chemii, biologii, matematyki czy też kosmologii. Pierwszym referatem jest „Stabilność fizycznego obrazu świata” Michała Tempczyka, w którym autor wskazuje na tymczasowość teorii z zakresu fizyki (nawiązując do koncepcji rewolucji naukowych Thomasa Kuhna). Podaje powody, dla których teorie fizyczne są zastępowane przez coraz to nowsze (chodzi tu o zagadnienia m.in. z zakresu fizyki cząstek elementarnych czy kosmologii). Autor referatu dochodzi do wniosku, że współcześni uczeni pragną dojść do zmiany paradygmatu w nauce. Potrzeba dokonania rewolucyjnych zmian idzie w parze z rozwojem technologii umożliwiającej przeprowadzenie w tym zakresie stosownych badań. Tempczyk jednak chce udowodnić, że szanse dokonania rewolucji naukowej w zakresie współczesnej fizyki są niewielkie (w przeciwieństwie do twierdzeń instrumentalistów). Broni stabilności fizycznego świata i podaje powody, dla których nie ma potrzeby dokonywania zmian w obrębie tejże dziedziny („[...] Mamy tu do czynienia nie z walką różnych paradygmatów, lecz z procesem kształtowania się dojrzałej teorii”¹⁰).

Kolejny artykuł z tej części zbioru dotyczy pozycji chemii we współczesnych realiach naukowych. Paweł Zeidler („Co, w jakim celu i w jaki sposób badają chemicy? Współczesne kontrowersje wokół przedmiotu i specyfiki metodologicznej praktyki badawczej chemii”) wskazuje na wyższość praktyki w obrębie tej dziedziny nad jej

⁹ FP, s. 11.

¹⁰ FP, s. 107.

aspektem poznawczym — ważniejsza bowiem jest tutaj „synteza i analiza nowych substancji”¹¹, która jest przez autora określana mianem „kreacyjnego aspektu praktyki badawczej chemii”¹². Wyniki badań naukowych potwierdzają jego tezę o „laboratoryjnym” charakterze tej dziedziny¹³. Autor stara się potwierdzić prawdziwość swojej teorii, analizując kolejno podejście teoretyczne i praktyczne.

Wojciech P. Grygiel w swoim artykule „The quantum world — real but not measurable” porusza kwestie dotyczące sporu pomiędzy realizmem a antyrealizmem, opierając się na mechanice kwantowej (należy pamiętać o specyfice badań w zakresie tej dziedziny, bowiem stan badanego przedmiotu fizycznego jest w pomiarze kwantomechanicznym zmienny i nie posiada ustalonej wartości). Trudno kwestionować empiryczną zgodność z aktualnym stanem rzeczy w obrębie tej[?] dziedziny, nie mamy bowiem możliwości dokonania realnego pomiaru w zakresie tej nauki. Autor stara się wyznaczyć granicę między tym, co realne, a tym, co obserwowalne. W wyniku tej analizy zagadnienia dotyczące mikroświata pozostaną dla nas niedostępne, ponieważ wiedza o świecie wyrażana jest w schemacie pojęciowym klasycznej fizyki.

Temat wypowiedzi, które tworzą rzeczywistość¹⁴, oraz odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób matematyka włącza się do sporu konstruktywizmu z realizmem, porusza Elżbieta Kałuszyńska w swoim referacie „Język a rzeczywistość. Performatywna funkcja języka”. Autorka przytacza Austinowskie pojęcie performatywu oraz jego warunki konieczne. To wyjaśnienie jest niezbędne do zrozumienia dalszej części tego wystąpienia i odpowiedzi na pytania, które nasuwają się przy rozważaniu statusu matematyki, mianowicie: Co będzie właściwym przedmiotem badań matematycznych? Autorka opowiada się za stanowiskiem określanym przez nią mianem arystotelizmu (zgodnie z którym przedmiotem matematyki miałyby być rzeczywistość, a właściwie poszukiwanie arystotelesowskiej formy w rzeczach, czyli struktury świata fizycznego,

¹¹ FP, s. 112.

¹² Tamże.

¹³ Rozumianym jako kreowanie nowych obiektów i zjawisk.

¹⁴ FP, s. 152.

nie zaś penetracja platońskiego świata idei, czy też tworzenie dowolnych konstrukcji pojęciowych)¹⁵. Czemu matematyka zawdzięcza swoje istnienie jako rodzaj rzeczywistości? Czy można wytłumaczyć jej skuteczność jako dziedziny w opisywaniu rzeczywistości przyrodniczej?¹⁶ W jaki sposób (obok konstruktywizmu i realizmu) włączyć do sporu o status matematyki arystotelizm? Wnioski wynikające z wystąpienia Kałuszyńskiej mogą zainteresować nawet ludzi, którzy nie przepadają za samą matematyką.

„Dlaczego kosmologia dedukcyjna przegrała rywalizację z kosmologią ekstrapolacyjną” to z kolei tytuł artykułu Dariusza Dąbka, w którym autor stara się odpowiedzieć, czemu ekstrapolacyjna (indukcjonistyczna) metoda badań Wszechświata ma współcześnie przewagę nad metodą aksjomatyczno-dedukcyjną. Czytelnik dowiaduje się, w jaki sposób przebiegają badania obu metod i jaki jest ich zakres działań¹⁷. Autor stara się ponadto odpowiedzieć, jakie były główne przyczyny porażki stanowiska dedukcyjnego. Artykuł zawiera liczne informacje z zakresu teorii Wszechświata oraz kryteriów naukowych (epistemicznych i pozaepistemicznych), które opowiadały się za daną stroną badawczą kosmologii.

Artykuł Zenona E. Roskala „Odkrycie promieniowania neutralnego wodoru w perspektywie kosmofilozofii” przybliży znaczenie tego wielkiego odkrycia, posługując się[?]teoriami filozoficznymi. Wystąpienie zawiera szereg informacji dotyczących m.in. zastosowania tegoż promieniowania (np. do komunikacji z innymi formami życia, które mogłyby istnieć we wszechświecie), niesie ponadto ze sobą wielce użyteczne informacje w perspektywie teorii wielkiego wybuchu, bowiem promieniowanie to powinno pochodzić z bardzo wczesnych etapów ewolucji kosmosu, gdy nie istniały jeszcze gwiazdy — oraz kontekstu technicznego odkrycia linii 1420 MHz. Autor stara się przybliżyć czytelnikowi ogólną charakterystykę kosmofilozofii oraz interpretację programu badawczego CETI — SETI (wykorzystywania częstotliwości i wielokrotności

¹⁵ FP, s. 16.

¹⁶ FP, s. 158.

¹⁷ Pamiętając przy tym, że ścisły podział między nimi nie jest ostry, bowiem badania korzystają z elementów obu z wymienionych metod.

tegoż promieniowania m.in. w celu prowadzenia nasłuchu sygnałów obcych cywilizacji). Odkrycie tego promieniowania staje się w perspektywie teorii wielkiego wybuchu źródłem wiedzy z zakresu kosmologii wczesnego Wszechświata¹⁸.

Rozwój technologii badawczych ma także duży wpływ na rozwijającą się antropologię katolicką, którą również niektórzy włączają do grona nauk z zakresu filozofii przyrody. Ewolucjonizm, oparty na współczesnych badaniach, stopniowo zaczyna wypierać tradycyjny model katolickiego rozwoju człowieka. „Nowa antropologia rodząca się w kościele katolickim w kontekście osiągnięć nauki” Ludwika Kostro i Magdaleny Gajewskiej jest próbą odpowiedzi na pytania dotyczące tej kwestii, opierającą się na wynikach współczesnych badań z zakresu m.in. embriologii i antropologii naukowej. Autorzy starają się zwrócić uwagę na stadium bezosobowe w rozwoju embrionalno-płodowym jednostki ludzkiej¹⁹. Czytelnik otrzymuje omówienie stanowiska w perspektywie zarówno historycznej, jak i systemowej. W ramach tej analizy można dowiedzieć się m.in. o podłożu dogmatu nieśmiertelności duszy oraz transformacji antropologii na przestrzeni wieków. Zawarta w referacie analiza pozwala ponadto przybliżyć problem zdefiniowania ludzkiej osoby na polu antropologii religijnej, jak i naukowej, oraz statusu zarodka na tle tychże teorii.

Ostatnim referatem tej części zbioru jest wystąpienie Grzegorza Nowaka „Filozofia biologii jako konieczna część filozofii przyrody” omawiające status, znaczenie i cel filozofii biologii w świetle rozważanych na konferencji zagadnień. Dzięki wiedzy biologicznej (a nawet *stricte* anatomicznej) zaczynamy rozważania nie tyle na temat otaczającego nas świata (wiedzy z zakresu biosfery i jej dalszej ewolucji), ile budowy naszego organizmu (np. układu nerwowego — autor zauważa, że „badania przyrodnicze, jak i refleksje przyrodnicze możliwe są tylko w określonych ramach pojęciowych wytwarzanych przez nasz umysł”²⁰), oraz dociekań na temat celowości

¹⁸ FP, s. 191.

¹⁹ FP, s. 198.

²⁰ FP, s. 231.

w przyrodzie, czy też informacji z dziedziny genetyki molekularnej²¹. W rezultacie to właśnie filozofia biologii staje się podwaliną filozofii przyrody.

Część trzecia zbioru („Wybrane zagadnienia filozofii przyrody”) poświęcona jest różnorodnym zagadnieniom z zakresu filozofii przyrody, takim jak np. kwestia przypadku i celowości w świecie, rozróżnienie na przedmioty naturalne i sztuczne, a także powiązanie zagadnień filozofii przyrody z naszą kulturą. Grzegorz Bugajak w swoim odczycie „Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych” porusza problem przypadku (w negatywnym sensie, tzn. jako braku przyczyny oraz braku celu) w kontekście filozofii przyrody. Z artykułu czytelnik ma okazję dowiedzieć się, jak można rozumieć pojęcie przypadku i jak typologia może być ewentualnie wykorzystywana do dalszej analizy tekstów poświęconych tej tematyce. Autor stara się w szczegółowy sposób nakreślić ramy dla poszczególnych rozumień przypadku — wprowadzając podziały, które wskazują na przyczynę głównych sporów filozoficznych (w szczególności, rzecz jasna, determinizmu z indeterminizmem). Dzięki wskazaniu np. na brak celu — przypadek może być rozumiany w sensie przedmiotowego braku celu lub podmiotowego braku celu (każde stanowisko zostaje omówione, dzięki czemu czytelnik może poznać kontekst i powód takiego podziału oraz dalsze konsekwencje z niego wyływające).

Temat *stricte* odnoszący się do celowości w filozofii przyrody zostaje podjęty przez Zbigniewa Wróblewskiego („Współczesne próby rehabilitacji teleologii w praktycznej filozofii przyrody”). Autor analizuje problem celowości we współczesnej nauce na podstawie teorii H. Jonasa i H.-D. Mutschlera, wskazując kolejno na kontekst problemowy teleologicznych interpretacji przyrody, główne typy teleologii w praktycznej filozofii przyrody („mocnej teleologii” Jonasa, oraz „słabej teleologii” Mutschlera) i w konsekwencji na zarzuty i dyskusje, które wynikają z tego problemu²².

Niemalą niespodzianką w tym zbiorze okazuje się artykuł Adama Świeżyńskiego („Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych jako przedmiot filozofii przyrody”). Autor bowiem pragnie wytłumaczyć zaistnienie cudu (faktu niezwykłego) w świetle

²¹ FP, s. 217.

²² FP, s. 248.

dotychczas znanych praw przyrody (jedynie nauki przyrodnicze są w stanie dostarczyć zadowalających informacji na temat zjawisk, które zachodzą w przyrodzie, a których istnienia bez tych nauk nie podejrzewalibyśmy²³). Świeżyński stara się przeprowadzić analizę pojęcia zdarzenia cudownego, jego znaczenia w myśli św. Augustyna, św. Tomasza i Kanta oraz współczesnego rozumienia cudu jako znaku bożego (autor po dokonaniu przeglądu tych stanowisk dzieli zdarzenia cudowne na koncepcje: subiektywną, obiektywną i znakowo-symboliczną)²⁴ — a w rezultacie spróbować dotrzeć do koncepcji cudu, która nie przeczyłaby obiektywności praw przyrody.

Referat „Rozróżnienie na przedmioty naturalne i sztuczne, a rozwój przyrządów naukowych — zarys historyczny” Jacka Rodzenia jest z kolei swoistą próbą usystematyzowania wiedzy dotyczącej podziału na wytwory nauki i kultury. Autor pragnie przez analizę zarysu historycznego — obejmującego czasy starożytne, średniowiecze i okres nowożytności — wskazać, w jaki sposób różnica statusu ontologicznego „tego-co-sztuczne” i „tego-co-naturalne” mogła stać się trudna do ustalenia.

Dociekania dotyczące wpływu technologii komputerowej na filozofię przyrody to główny temat artykułu Pawła Polaka („Komputery, wyobrażenia i współczesna filozofia przyrody”). Polak, zainspirowany tezą J.D. Botlera (mówiącą, że rewolucja komputerowa może mieć wpływ na nowy obraz świata i człowieka), pragnie dowieść jej aktualności w obrębie filozofii przyrody (m.in. zwracając uwagę na inspiracje technologiami komputerowymi na gruncie nauk przyrodniczych)²⁵. Czytelnik dowiaduje się, że pojęcia i metody *computer science* mają (poza rzecz jasna filozofią umysłu i kognitywistyką) zastosowanie w biologii, kosmologii, a nawet mogą być tematem rozważań filozoficznych.

Kolejny z artykułów zwraca uwagę na badania nad komputerowym modelowaniem odkryć naukowych (Piotr Giza, „Czy możliwa jest automatyzacja odkrycia naukowego: perspektywy głównych programów badawczych w dziedzinie

²³ FP, s. 267.

²⁴ FP, s. 277.

²⁵ FP, s. 307.

teorii odkryć maszynowych”). Autor przedstawia główne cele tychże badań („poznanie psychologicznych procesów przedstawiania informacji, próbę naszkicowania normatywnej teorii odkrycia naukowego, zbadanie wzajemnych relacji pomiędzy procesami i weryfikacji teorii oraz finalnie próbę stworzenia nowych metod analizy historycznego procesu odkrycia”)²⁶. Autor stara się tutaj przybliżyć czytelnikowi osiągnięcia głównych tradycji badawczych zajmujących się modelowaniem odkryć naukowych (Grupa Herberta Simona, tradycja Alana Turinga oraz program badawczy HHNT), starając się przy tym porównać założenia metodologiczne tychże teorii i próbując odpowiedzieć na pytanie: czy opisane systemy rzeczywiście dokonują odkryć naukowych?

Referat wieńczący ten zbiór i w rezultacie całą książkę został wygłoszony przez Jari Palomäki („Modelling the World: A Process-Ontological Approach”). Autor kładzie nacisk na dynamikę zachodzących w świecie zdarzeń (Stąd teza, że świat składa się z procesów — nawiązująca do koncepcji Whiteheada). Autor podejmuje próbę skonstruowania potencjalnego modelu procesu (zdarzenia są tutaj rozumiane jako zbiory otwarte)²⁷.

Reasumując, czytelnik nie zaznajomiony z przyrodoznawstwem może odczuć zaskoczenie wynikające z mnogości tematów, które wchodzą w jego obszar. Bez skrupułów można polecić tę książkę szerokiej grupie odbiorców. Zarówno biolodzy, jak i fizycy czy chemicy znajdą w niej swoje punkty zaczepne i mogą przy tym odnaleźć potencjalne tematy do dalszych badań. Pytanie, które nurtować może filozofa, brzmi: Czy filozofia faktycznie może być na tyle plastyczna, by z powodzeniem wykorzystać ją do tego typu rozważań? Odpowiedzi będzie musiał sobie udzielić każdy czytelnik samodzielnie. Ja natomiast szczerze polecam ów zbiór artykułów, który otwiera nowe pola do rozważań dla filozofii przyrody, wskazuje na szeroki zakres problemów, z którymi może się ona borykać, oraz uderza aktualnością zagadnień w niej rozwijanych.

²⁶ FP, s. 320.

²⁷ FP, s. 350.