

WACŁAW MEJBAUM

FILOZOFIA KARTEZJUSZA

I. METAFIZYKA PRZEDMIOTU I PODMIOTU

Być może podstawowa trudność, która okazuje się źródłem wszelkiej refleksji filozoficznej, zawarta jest w pytaniu: w jaki sposób można przedstawić miejsce zajmowane przez człowieka we wszechświecie, jeżeli zauważyć, że sam człowiek jest tylko pewną częścią tego wszechświata, jest zatem uwikłany w zależności, których sam nie stworzył i z których — zapewne — w pełni zdać sobie sprawy nie jest w stanie? Wyobraźmy sobie, że wszyscy ludzie w ciągu całego życia znajdują się pod wpływem pewnego narkotyku, który powoduje systematyczną deformację naszego myślenia i odczuwania. Otóż nie widać absolutnie żadnego sposobu, aby narkotyk taki wykryć i oszacować błędy związane z jego oddziaływaniem. Wydaje się zatem, że tylko istota nie będąca człowiekiem mogłaby być kompetentna do udzielenia odpowiedzi na pytanie, od któregośmy tekst ten zaczęli. Taką istotą mógłby być Bóg. Trzeba wszakże pamiętać, że — niezależnie od wyznawanych poglądów religijnych — nikt nie jest w stanie zagwarantować istnienia Boga. Co więcej, nawet założenie istnienia Boga nie rozstrzyga naszego problemu. Łatwo zgodzić się, że Bóg — jeśli istnieje — zdolny jest zrozumieć świat materialny i określić miejsce zajmowane przez człowieka w tym świecie. Jednak tego rodzaju filozofia, stworzona przez Boga i na boski użytek, byłaby dla człowieka niedostępna, stąd też nie mogłaby stanowić odpowiedzi na żadne z pytań sformułowanych przez ludzi.

Trudność, o której mowa, była zawsze obecna w myśli filozoficznej. Nie znaczy to jednak, aby filozofowie, zawsze umieli ją jasno wyartykułować. Przeciwnie, przez długie wieki określała ona raczej podświadomość niż świadomość filozoficznego behavioru. Była obecna, ale niezwerbalizowana; wyznaczała pewną granicę obszaru dyskusji filozoficznej, granicę, do której pewnym filozofom udawało się zbliżyć, żaden z nich jednak nie potrafił jej przekroczyć. Rozpoznanie takie zdaje się w każdym razie trafne dla całego okresu filozofii starożytnej i średniowiecznej. Wiek XVII trzeba tutaj uważać za wiek przełomu. Przełom, o którym będzie dalej

mowa, związany jest z nazwiskiem Kartezjusza (René D e s c a r -
tes, 1596—1650) i zasługuje na nazwę przełomu kartezjańskiego.

II. DWIE SUBSTANCJE

Główne rezultaty filozofii kartezjańskiej dadzą się przedstawić w sposób następujący. Mamy oto świat naturalny, złożony z przedmiotów, różnorodnych pod wieloma względami, zbudowanych wszelako z tego samego tworzywa nazywanego substancją materialną. Świat ten przeciwstawiony jest poznającemu go umysłowi ludzkiemu. Umysł, nazywany podmiotem poznania, zdobywa wiedzę dzięki temu, że przedmioty naturalne odbijają się w nim, są mianowicie reprezentowane w umyśle poprzez przedstawienia. Przedstawienie przedmiotu jest zatem pewnym stanem, w którym umysł może się znajdować, i który może z upływem czasu zaniknąć. Aby opisać proces powstawania i zanikania przedstawień trzeba przeto założyć, że sam umysł jest bytem odmiennym od przedstawień, które w nim się pojawiają. Umysł jest trwałym ośrodkiem życia psychicznego, jest substancją zjawisk duchowych; tak bowiem jak z substancji materialnej mogą powstawać różne przedmioty, tak w substancji umysłu kształtują się różnorodne doznania i przeżycia. Mamy zatem dwie substancje: substancję materialną, pojmowaną jako tworzywo świata naturalnego i substancję duchową, pojmowaną jako tworzywo psychiki ludzkiej.

Pojęcie *substancji* pojawia się w filozofii od czasów najdawniejszych. Nigdy wszakże nie podano zadowalającej definicji tego terminu. Jak wiemy, dzisiaj znalezienie takiej definicji nie jest w ogóle możliwe, nie znaczy to jednak, aby samo pojęcie było niemożliwe do zrozumienia czy zbędne. Jest to natomiast jedna z tych podstawowych kategorii języka filozoficznego, które właśnie dlatego, że okazują się niezbędne dla wprowadzania pojęć bardziej szczegółowych, muszą być zaakceptowane jako kategorie pierwotne.

Istnieją wszakże techniki eksplanacyjne, które, niewystarczające dla zdefiniowania pojęć pierwotnych, pozwalają jednak ich treść uchwycić. Dla zrozumienia kategorii *substancji* potrzeba i wystarcza rozpatrzeć uważnie dowolny konkretny przykład, w którego analizie kategoria ta może się pojawić.

Wyobraźmy sobie człowieka, który ma do dyspozycji kilka luster i przegląda się w nich niekiedy. Otóż zarówno człowieka jak i lustro uważać będziemy za przedmioty substancjalne, ponieważ istnieją one i mogą istnieć bez względu na to, czy w lustrze odnajdujemy obraz sylwetki ludzkiej, czy też go tam nie ma. Z drugiej strony — odbicie lustrza-

ne nie jest w żadnym razie substancją, jest jedynie przejawem jednej substancji (człowiek) w drugiej (lustro). Ogólnie wolno powiedzieć, że każdy przedmiot substancjalny może mieć wiele, nawet nieskończenie wiele, różnych przejawów.

Wyjaśnienie to nie wyczerpuje jednak problemu. Referując poglądy Kartezjusza powiedzieliśmy, że wszystkie przedmioty naturalne zbudowane są z tej samej substancji materialnej. Sens tego rodzaju deklaracji opiera się na założeniu, że podobnie jak istnieją przedmioty, które mogą się różnie przejawiać, tak też istnieją tworzywa, z których można kształtować różne przedmioty. Idąc za tą wskazówką można np. powiedzieć, że wspólną substancją wszystkich lusterek jest szkło, lustro zaś jest przedmiotem substancjalnym z substancji tej wytworzonym. Jednym z trudnych pytań filozoficznych jest pytanie o to, czy stosunek zachodzący między substancją a podmiotem substancjalnym jest tym samym stosunkiem, co stosunek między przedmiotem a przejawem? Pytanie to, często dyskutowane w filozofii XIX i XX wieku, nie pojawia się jeszcze u Kartezjusza. Toteż możemy tu zrezygnować z jego analizy.

Jednym z najbardziej istotnych twierdzeń filozofii Kartezjańskiej jest teza o jedności świata naturalnego. Teza ta zawiera się *implicite* w założeniu o istnieniu substancji materialnej. Jeżeli bowiem istotnie wszystkie przedmioty natury zbudowane są z tej samej substancji, to wynika stąd możliwość — przynajmniej teoretyczna — takiego przekształcenia przedmiotu, aby uzyskać zeń dowolny inny przedmiot. Są tu jednak pewne ograniczenia dostrzeżone już przez Kartezjusza. Otóż przekonanie o plastyczności substancji nie wyklucza istnienia pewnych niezmienników, które przy każdym przekształceniu muszą być zachowane. Dla Kartezjusza niezmiennikami takimi były ilość materii (mierzona masą) i ilość ruchu. Można zatem uważać francuskiego filozofa (obok Galileusza) za jednego z projektodawców formułowanych później przez fizykę praw zachowania.

Interesujące pytania powstają w toku dyskusji analogicznego problemu jedności świata duchowego. Gdyby przyjąć, że wszystkie umysły ludzkie zbudowane są z tej samej substancji duchowej, to należałoby konsekwentnie przypuścić możliwość powstawania, zanikania i wzajemnego przekształcania się dusz ludzkich, co nie leżało w tradycjach chrześcijańskiej kultury europejskiej (aczkolwiek — co pomijamy — bliskie jest niektórym ideom Dalekiego Wschodu). Jeżeli zaś uznać odwieczność i niezniszczalność indywidualnej duszy ludzkiej, to — ściśle biorąc — trzeba by powiedzieć, że każda taka dusza jest odrębną substancją, a nie tylko odrębnym przedmiotem zbudowanym z uniwersalnej substancji duchowej. Takie właśnie stanowisko zajął w niewiele lat później Gottfried Leibniz (1646—1716). Kartezjusz uchylił się od dyskusji tej

grząskiej materii. Deklaratywnie stwierdzał jedyność substancji duchowej, w praktyce teoretycznej dopuszczał ich wielość.

Rozpatrzmy z kolei problemy związane z pojęciem przedstawienia. Wolno powiedzieć ogólnie, że przedstawienie jest przejawem powstającym w umyśle, przejawem czegoś, co samo do umysłu nie należy. Tak właśnie jak odbicie w lustrze jest przejawem czegoś, co się znajduje poza lustrem, w lustrze zaś tylko się odbija. Taki pogląd na istotę przedstawienia uzyskał dominującą pozycję w filozofii XX wieku, zwłaszcza w wyniku prac Anglika — George'a Moore'a (1873—1958) i Niemca — Edmunda Husserla (1859—1938), twórcy współczesnej fenomenologii.

Taki też był pogląd Kartezjusza. Jednak dla zrozumienia trudności problemu przedstawień trzeba bliżej rozpatrzyć zagadnienie stosunku między substancją, której przedstawienie jest przejawem, a substancją — w której ów przejaw powstaje. Rozważany dotychczas przykład odbicia lustrzanego jest tu bowiem niewystarczający. W przykładzie tym lustro — substancja, w której świat się przejawia — pełni rolę całkowicie bierną, jest, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, idealnym receptorem. Weźmy z kolei pod uwagę przykład wywoływania kliszy fotograficznej. W tym wypadku bodziec zewnętrzny (działanie wywoływacza) nie decyduje o obrazie, który pojawi się na kliszy. Obraz ten powstał wszak wcześniej, w procesie obróbki chemicznej zyskuje jedynie postać widomą. Jeszcze bardziej złożona jest sprawa fotomontażu. Tu nawet w przeszłości nie było fotograficznej rejestracji przedmiotu naturalnego. Czego zatem *przejawem* jest fotomontaż? Czego *przejawem* jest przedstawienie dane w filmie rysunkowym?

Identyczne subtelności powstają w analizie procesu ludzkiego poznania. Kartezjusz odróżnił trzy typy przedstawień: są to przedstawienia nabyte, wrodzone i skonstruowane. Pierwsze z nich kształtują się w toku zmysłowego oglądu świata, ich natura nie różni się od natury odbicia lustrzanego. Drugie — przedstawienia wrodzone — są w formie utajonej zakodowane na stałe w umyśle ludzkim, bodziec zewnętrzny potrzebny jest jedynie po to, aby doprowadzić je do świadomości podmiotu. Mamy tu analogię z mechanizmem wywoływania kliszy fotograficznej. Wreszcie przedstawienia skonstruowane — takie jak przedstawienia chimery czy gryfa — są produktem swobodnej pracy ludzkiej fantazji. Mamy tu zatem odpowiednik fotomontażu.

W późniejszej filozofii dyskusja dotyczyła głównie zasadności tezy Kartezjańskiej postulującej istnienie przedstawień wrodzonych. John Locke (1632—1704) był filozofem, który bezkompromisowo zaprzeczył hipotezie o istnieniu jakichkolwiek idei — czy nawet dyspozycji — składających się na odziedziczone wyposażenie umysłu ludzkiego. Spór ten — określany niekiedy jako spór empiryzmu (Locke) i natywizmu (Kar-

t e z j u s z i Leibniz) — nie ma już dzisiaj istotnego znaczenia. Uważamy za niewątpliwe, że bliższy prawdy był Kartezjusz: utrzymują się różnice opinii co do doniosłości czynników dziedzicznych w poznaniu, nikt wszakże nie przeczy, że czynniki takie istnieją. Cały problem przesunął się z dziedziny filozofii do dziedziny nauk biologicznych i na tym nowym terenie stał się przedmiotem szczegółowych badań.

Nie straciły natomiast aktualności dwa inne problemy związane z Kartezjańską klasyfikacją przedstawień. Jeden z nich — w różnych sformułowaniach — powtarza się w filozofii od czasów starożytnych. Wynika ze spostrzeżenia, że nie istnieje żadna godna zaufania metoda, która pozwoliłaby człowiekowi rozstrzygnąć, które z jego przedstawień należą do klasy przedstawień nabytych, które zaś do klasy przedstawień skonstruowanych. Ściśle zaś biorąc idzie o to, że rozstrzygnięcie takie nie jest w każdym razie możliwe poprzez porównanie treści przedstawień nabytych i skonstruowanych, nie ma nic takiego w przedstawieniu gryfa, co pozwoliłoby na łatwe ustalenie, iż jest ono produktem fantazji. A skoro tak, to nie sposób wykluczyć ewentualności, że wszystkie nasze przedstawienia (oprócz, być może, przedstawień wrodzonych), należą do klasy przedstawień skonstruowanych, że cały świat natury jest tworem ludzkiej fantazji. W każdym razie Kartezjusz brał taką możliwość poważnie pod uwagę i usilnie poszukiwał dowodu, który byłby wystarczający dla wykazania, że ludzki obraz świata jest, przynajmniej w grubszych zarysach, zgodny z rzeczywistością. Zaproponowany przez niego dowód, który skomentujemy nieco dalej, okazał się jednak niekonkluzywny.

Drugi istotny problem, wynikający z Kartezjańskiej klasyfikacji przedstawień, nie znalazł pełnej artykulacji w pismach samego Kartezjusza i nie był — co więcej — dostrzegany przez większość późniejszych filozofów. Jeżeli mówimy, że fantazja ludzka *wytwarza* przedstawienie gryfa, to nieuchronnie dokonujemy pewnego rozszczepienia osoby ludzkiej. Człowiek występuje tu bowiem w podwójnej roli: twórcy i odbiorcy. ¹ Jest bowiem tak, że: po pierwsze — ktoś „wymyślił” owego

¹ Zauważył to już współczesny Kartezjuszowi filozof Pierre G a s s e n - dus (1592—1655). Jak pisał: *Skoro zaś skądinąd do tego, by wywołać poznanie jakiejś rzeczy, jest konieczne, by rzecz ta działała na poznającą władzę, żeby mianowicie wysyłała do niej swoją formę poznawczą, czyli by za pośrednictwem swojej formy poznawczej udzielała jej formy, to wydaje się, że jest jasne, iż sama władza, nie znajdując się poza samą sobą, nie może sobie sama przekazać swojej formy poznawczej, ani w następstwie wywołać poznania samej siebie lub, co jest tym samym, objmować samą siebie. A dlaczego, sądzisz, oko, skoro siebie nie widzi w samym sobie, widzi się jednak w lustrze?* Jest to bardzo subtelny argument krytyczny, którego wagi nigdy Kartezjusz nie docenił.

gryfa, po drugie zaś — ktoś to zwierzę mityczne poznaje. Zauważmy, że w naszej analogii dotyczącej treści filmu rysunkowego te dwie role są substancjalnie rozdzielone. Innym człowiekiem jest autor filmu (rysownik czy reżyser), innym dziecko, które film ogląda. Właśnie owa substancjalna nieidentyczność twórcy i odbiorcy pozwala w tym wypadku na łatwą obronę standardowej koncepcji przedstawienia, jako przejawu jednej substancji w drugiej. W niektórych współczesnych koncepcjach estetycznych broni się mianowicie poglądu, że przedstawienia pojawiające się w odbiorze dzieła sztuki są przejawami autora, który przez działalność artystyczną dokonuje ekspresji swojej osobowości.

Trudność, którą dyskutujemy, należy w filozofii do najpoważniejszych. Prowadzi ona do zakwestionowania klasycznego dla filozofii nowożytnej pojęcia podmiotu poznania. Być może rozwiązanie polega na akceptacji zasadniczego rozdwojenia umysłu ludzkiego przez wyróżnienie w nim podmiotu aktywnego, który wytwarza przedstawienia i podmiotu biernego, który te przedstawienia przeżywa.² W tym kierunku zdają się iść niektóre koncepcje XX-wiecznej psychoanalizy.

W dalszym ciągu będziemy mieli wielokrotnie okazję dyskutować różne ujęcia filozoficzne zarysowanej tutaj trudności. Filozofia Kartezjusza jest jeszcze zbyt prymitywna, aby rzecz przedstawić w całej rozciągłości. Trzeba jednak pamiętać, że historyczna doniosłość kartezjanizmu polega w dużej mierze na tym, że zaproponowany przez Kartezjusza trójczłonowy schemat poznania *świat — przedstawienie — umysł* stanowi punkt wyjścia dla wszystkich niemal późniejszych koncepcji filozoficznych.

III. MIĘDZY FILOZOFIĄ BOSKĄ A LUDZKĄ

Pokażemy teraz, w jaki sposób wewnętrzne sprzeczności zawarte w pojęciu podmiotu u Kartezjusza decydują — z jednej strony — o słabościach i niekonsekwencjach tej filozofii, z drugiej zaś, w jaki sposób sprzeczności te stają się źródłem ruchu późniejszej myśli filozoficznej. Te same bowiem przyczyny prowadzą do doczesnej porażki kartezjanizmu i owocują jego pozagrobowym zwycięstwem.

Podstawowa sprzeczność kartezjanizmu polega na tym, że filozof ten próbował rozwiązać zarazem dwa różne zagadnienia: zagadnienie zrozumienia świata natury z punktu widzenia podmiotu ludzkiego, oraz zagadnienie zrozumienia istoty tego podmiotu i stosunku poznawczego wiążą-

² Odróżnienie umysłu biernego i czynnego było jeszcze w starożytności wprowadzone przez Arystotelesa.

cego go ze światem natury. Pierwsze zagadnienie nazwiemy tutaj metaforycznie zagadnieniem filozofii ludzkiej, natomiast w dalszym ciągu układu wprowadzimy dlań ścisły termin zagadnienia epistemicznego. Drugie zagadnienie będzie dla nas zagadnieniem filozofii boskiej, a w ujęciu ściślejszym — zagadnieniem epistemologicznym.

Czytelnik zechce zauważyć, że pytanie epistemologiczne wymaga założenia, że istnieje podmiot poznający zewnętrzny w stosunku do całego procesu poznania ludzkiego. Tylko bowiem w takim zewnętrznym *układzie odniesienia* można badać proces oddziaływania substancji materialnej na substancję duchową, natury na umysł, oraz rozpatrywać genezę przedstawień, pojętych jako przejawy jednej z tych substancji w drugiej. Takim podmiotem epistemologicznym mógłby być Bóg. Jednakże K a r t e z j u s z nie wprowadza Boga jako podmiotu poznania, nie może zresztą tego uczynić z tego oczywistego względu, że treść świadomości boskiej — jeśli nawet Bóg istnieje — jest dla człowieka zasadniczo niedostępna. Zarazem jednak Kartezjusz zachowuje się tak, jak gdyby niektóre przynajmniej treści owej ponadludzkiej świadomości były mu znajome; omówiony uprzednio podział przedstawień na wrodzone, nabyte i skonstruowane daje się wszak przeprowadzić jedynie z owego zewnętrznego punktu widzenia. Z trudności tej Kartezjusz zresztą wyraźnie zdawał sobie sprawę pisząc w *Medytacjach o pierwszej filozofii*: *Z tych zaś idei jedne wydają mi się być wrodzone, inne nabyte, jeszcze inne przeze mnie samego urobione. Bo, że pojmuję, co to jest rzecz, co prawda, co myślenie — to — jak mi się zdaje — mam nie skądinąd, jak od samej mojej natury. Że zaś teraz słyszę hałas, widzę słońce, czuję ciepło ognia, to — jak dotychczas sądziłem — pochodzi od jakichś rzeczy poza mną się znajdujących. A wreszcie syreny, hipogryfy itp. są urobione przeze mnie samego. Ale mogę też może uważać wszystkie idee za nabyte, albo też wszystkie za wrodzone, albo wszystkie za urobione przeze mnie samego; nie zdałem sobie jeszcze bowiem jasno sprawy, skąd one naprawdę pochodzą.*

W dalszym ciągu Kartezjusz podjął próbę wykazania, że filozofia, nazywana tutaj boską, daje się odtworzyć w perspektywie ludzkiego punktu widzenia. Praca dokonana w tej dziedzinie przez Kartezjusza zdecydowała o rozgłosie jego myśli filozoficznej w XVII stuleciu i pozostaje nadal w centrum uwagi zawodowych historyków filozofii. W naszym ujęciu tematu ograniczymy się do bardzo skrótowego przedstawienia założeń i wyników owej sławnej metody kartezjańskiej, odsyłając czytelnika zainteresowanego zagadnieniami szczegółowymi do wcześniejszych opracowań, takich jak np. *Historia filozofii* Władysława Tarkiewicza.

Kartezjusz odnotowany jest w podręcznikach historii filozofii

jako twórca tzw. sceptycyzmu metodologicznego. Postulat owego sceptycyzmu, głosi, że należy zakwestionować całą wiedzę ludzką, która nie wynika z założeń ponad wszelką wątpliwość oczywistych, jak mówił Kartezjusz z założeń *jasnych i wyraźnych*. Takim niekwestionowalnym założeniem było dla Kartezjusza istnienie myśli ludzkiej. Uważał, że z założenia tego wynika od razu istnienie myślącego umysłu (Kartezjańskie *cogito, ergo sum*). Dowodził dalej, że skoro umysł zdolny jest wytworzyć przedstawienie Boga, rozumianego jako substancja *nie-skończona, niezależna, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła wszystko, co istnieje*, to Bóg taki musi istnieć. Jak pisał: *Cała siła tego dowodu polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg. Ten sam Bóg — powiadam — którego idea jest we mnie, tzn. posiadający te wszystkie doskonałości, których wprawdzie nie mogę pojąć, lecz zaledwie tylko w jakiś sposób zbliżyć się do nich myślą — i który nie podlega żadnym brakom. Z tego dostatecznie wynika, że nie może On być zwodzicielem, bo oczywiste jest dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku.*

Mamy tu zarazem ostatni krok dowodowy. Bóg okazuje się gwarantem wiarygodności naszych przedstawień nabytych. Zmysły nas nie łudzą, ponieważ — jak mniemał Kartezjusz — *Bóg nie może być zwodzicielem*.

Cała ta konstrukcja dowodowa stała się od razu przedmiotem zapalczywych krytyk. W filozofii chrześcijańskiej dominował w czasach Kartezjusza pogląd pochodzący od świętego Tomasza z Akwinu. Zgodnie z tym poglądem filozof powinien wychodzić od faktu istnienia świata naturalnego i dopiero przez analizę przedmiotów natury odnajdywać argumenty świadczące o istnieniu Stwórcy. Jak widzieliśmy Kartezjusz postawił problem dokładnie odwrotnie: najpierw trzeba upewnić się co do istnienia Boga, aby na tej dopiero podstawie uzasadnić nasze domniemania o świecie naturalnym. Mógł co prawda powołać się tu na inną szacowną tradycję myśli chrześcijańskiej, na tradycję odwołującą się do pism św. Augustyna. Tradycja ta jednak w kulturze katolickiej XVII stulecia traktowana była jako drugorzędna. Dlatego też koncepcja Kartezjusza spotkała się z ostrą krytyką filozofów katolickich, zwłaszcza zaś filozofów związanych z Towarzystwem Jezusowym; wśród owych polemistów warto może przypomnieć nazwisko belgijskiego teologa M. C a t e r u s a (w dyskusji, dołączonej do *Medytacji o pierwszej filozofii*, znajdujemy zarówno uwagi polemiczne Caterusa — pod tytułem *Zarzuty pierwsze* — jak i odpowiedź Kartezjusza).

Pomijając meritum sporów teologicznych, łatwo zauważyć, że wywód

Kartezjusza nie spełnia wymogów ścisłości teoretycznej. Istotnie: fakt posiadania przez człowieka takich lub innych przedstawień nie może być w żadnym razie przesłanką wystarczającą do uznania istnienia owych przedstawień przedmiotu. Stąd też teza o istnieniu Boga winna być dzisiaj traktowana jako odrębne założenie Kartezjanizmu, a nie jako rezultat logicznego rozumowania.

Jeszcze bardziej istotna — choć rzadziej odnotowywana — słabość metody Kartezjańskiej polega na tym, że prowadzi ona do rozwiązania bynajmniej nie tego problemu, który rozwiązania wymagał. Kartezjusz odnajduje argumenty (choćby i mylne) za tym, że ludzka wiedza o świecie naturalnym jest prawdziwa. Nie odpowiada natomiast na pytanie bardziej fundamentalne: w jaki sposób możemy opisać ową wiedzę wobec braku perspektywy epistemologicznej, która pozwoliłaby spojrzeć z zewnątrz na całość procesu poznawczego? Aby usunąć tę niedogodność, nie wystarczy dowieść czy założyć, że Bóg istnieje, trzeba by pokusić się o obronę tezy bliźnierzkiej, głoszącej, że człowiek jest lub może być Bogiem, że dla człowieka możliwe jest spojrzenie na siebie samego z boskiej perspektywy poznawczej. Takiej tezy Kartezjusz, rzecz jasna, nie formułował. Jednak w jej braku całość pozytywnego wyводу Kartezjusza dowodzącego poznawalności świata natury i umysłu, okazuje się uproszczeniem.

IV. PRZEŁOM KARTEZJAŃSKI

Zapowiedzieliśmy uzasadnienie poglądu, że wewnętrzne sprzeczności doktryny Kartezjusza, stanowiące o jego teoretycznej porażce, trzeba zarazem traktować jako źródło późniejszego rozwoju myśli filozoficznej. Nie ma w tym nic paradoksalnego. Kartezjusz postawił przed filozofią pewne zadanie wymagające rozwiązania. Uświadomił sobie i innym, że istnieje pewien brak dopasowania między schematem procesu poznawczego budowanym w *boskiej* perspektywie teoretycznej (a więc jak gdyby z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego wobec ludzkich procesów poznawczych), a wiedzą budowaną w oparciu o niekwestionowalne prawdy dostępne człowiekowi (a więc wiedzą zamkniętą w *ludzkiej* perspektywie poznawczej). Próba usunięcia tej niezgodności — a to przez rekonstrukcję filozofii boskiej w granicach ludzkiej perspektywy poznawczej — nie powiodła się. Tym samym jednak otworzył się nowy obszar badawczy (pole teoretyczne, jak będziemy w dalszym ciągu mówić), penetrowany przez filozofów aż do dnia dzisiejszego. Wytyczenie nowego pola teoretycznego jest bodajże jedynym niewątpliwym sukcesem, jaki można osiągnąć w pracy filozoficznej. Dlatego też w historii filozofii słusz-

ne jest określenie wyniku dociekań Kartezjusza jako przełomu teoretycznego, otwierającego historię filozofii nowożytnej.

Powinniśmy tutaj znaleźć jeszcze nieco miejsca na omówienie konsekwencji myśli Kartezjańskiej dla rozwoju nauki nowożytnej. Jakkolwiek może to być zaskakujące, jest faktem, że wśród historyków filozofii i historyków badań naukowych nie ma w tej sprawie ustalonego poglądu. Wielu specjalistów uważa, że istotne znaczenie metodologiczne miał Kartezjański sceptycyzm. Zgodnie z tą opinią zaproponowana przez Kartezjusza metoda badawcza okazać się miała pomocna w uwolnieniu nauki od balastu dogmatycznych ograniczeń, pochodzących z średniowiecza. Nakaz wątpienia o wszystkim, co nie jest nieodparcie oczywiste, jest — zdaniem tych specjalistów — warunkiem owocnej pracy naukowej.

Sądźmy, że w rzeczywistości sprawa jest znacznie bardziej złożona. Metoda Kartezjańska, w jej literalnym sformułowaniu, nie nadawała się w gruncie rzeczy do bezpośredniego zastosowania w badaniach naukowych. Nawet w matematyce, na którą chętnie powoływał się i sam Kartezjusz i jego zwolennicy, trudno byłoby odnaleźć założenia bezwarunkowo oczywiste, a zarazem na tyle nietrywialne, aby mogły one stanowić fundament interesującej teorii naukowej. Tym bardziej wyjaśnienia wymagać musi fakt, że uczeni, którzy w praktyce nie mogli postępować w myśl wskazań metodycznych Kartezjusza, nader chętnie deklarowali swoją dla nich aprobatę. Mamy tu do czynienia z powstawaniem pewnego trwałego mitu kultury nowożytnej, mitu, który miał się okazać niezwykle istotnym czynnikiem kształtującym samowiedzę nauki. W słowach — wszyscy byli kartezjanami, w — praktyce — nikt zgoła.

Rzeczywiście przełomowe znaczenie dla nauki miały te aspekty filozofii Kartezjańskiej, które wyodrębniliśmy wyżej jako filozofię boską. Nie jego sceptycyzm, lecz jego dogmatyzm; nie jego filozoficzne wątpienie w świadectwo zmysłów, lecz jego *naturalna* i *naiwna* wiara w to, że świat jest zrobiony właśnie w taki sposób, w jaki się ludziom jawi. Nauka nowożytna potrzebowała bowiem takiego właśnie *dogmatu*.

Być może wpływ Kartezjusza na rozwój nauki nowożytnej najlepiej będzie prześledzić, rozpatrując jego efekty w fizyce Isaaca Newtona (1642—1727). Newton wyznawał poglądy naukowe odmienne od Kartezjańskich we wszystkich niemal kwestiach szczegółowych. Kartezjusz z j u s z zwalczał w fizyce hipotezę atomistyczną, Newton był raczej jej zwolennikiem (dokładniejsza analiza ujawnia, że w kontrowersjach tych chodziło nie tyle o istnienie atomów, ile o istnienie próżni, którą Kartezjusz wykluczał, Newton zaś — zakładał). Kartezjusz traktował przestrzeń jako charakterystykę ciał materialnych, Newton upatrywał w niej atrybut Boga. Kartezjusz, na marginesie swoich dociekań teoretycznych, sformułował szereg szczegółowych

(i na ogół niewiele wartych) hipotez przyrodniczych, dotyczących np. krążenia krwi lub rzekomej roli szyszynki w funkcjonowaniu umysłu ludzkiego; Newton sformułował zasadę *hypotheses not fingo* (hipotez nie tworzę) i konsekwentnie jej przestrzegał.

Metoda Newtona, polegająca na aksjomatycznym wprowadzaniu podstawowych zasad teorii, a następnie na dedukcyjnym wyprowadzaniu z nich twierdzeń wyjaśniających fakty empiryczne, nie ma nic wspólnego z metodą Kartezjańską. Zasady Newtona nie były bowiem bynajmniej oczywiste; trudno wszak dopatrzeć się czegoś *oczywistego* w założeniu, że dwa ciała materialne przyciągają się siłą odwrotnie proporcjonalną do kwadratu dzielącej je odległości. Być może należałoby w tym miejscu wyjaśnić, w jakim sensie używał Newton terminu *zasada* — w odróżnieniu od *hipotezy* — jednak dyskusja tego problemu odwiódłaby nas zbyt daleko od głównego wątku wykładu.

Przy tym wszystkim fizyka Newtona jest w istocie Kartezjańska. Zakłada ona bowiem jako obowiązujący Kartezjański pogląd, który każe ściśle odróżnić substancje od ich przejawów. Weźmy przykładowo pod uwagę Newtonowską teorię przyptywów morza. Mamy oto dwa przedmioty substancjalne (Ziemia i Księżyc), które oddziałują na siebie grawitacyjnie. Siły grawitacji powodują przy tym taką modyfikację materii ziemskiej, która przejawia się przez ruchy mas wodnych oceanu. Przyptyw morza jest zatem przejawem Księżyca w substancji ziemskiej. Cała reszta jest kwestią obliczeń matematycznych, obliczenia te jednak dokonywane są w schemacie pochodzącym z filozofii Kartezjusza.

Jest to tylko konkretny przykład pewnej ogólnej prawidłowości kulturowej. Rozwój nauki wymaga rygorystycznego odróżniania obiektów materialnych i zjawisk, czy — jak to się okazuje w ściślejszym ujęciu metodologicznym — stanów przypisywanych tym obiektom. Jest to niezbędne dla zaspokojenia pewnej potrzeby praktycznej. Działalność naukowa, zwłaszcza w fizyce, zmierza — najprościej biorąc — do tego, aby przez badanie oddziaływań między obiektami nauczyć się przewidywać, a także wywoływać określone stany tych obiektów.

Inne jeszcze odkrycie Kartezjusza pozostawiło niezatarty ślad w nauce nowożytnej. Jest to odkrycie układu współrzędnych, otwierające drogę do budowy geometrii analitycznej. Istotne jest, aby zauważyć, że koncepcja Kartezjańskiego układu współrzędnych pozostaje w ścisłym związku z jego podstawowymi ideami filozoficznymi. Układ współrzędnych jest tworem wprowadzonym po to, aby można było znajdować w nim graficzne reprezentacje funkcji matematycznych. Jest teraz tak, że podobnie, jak każdemu przedmiotowi substancjalnemu można przyporządkować nieskończoną mnogość jego przejawów, tak funkcja matematyczna, w zależności od wyboru układu współrzędnych, uzyskuje nieskończenie

wiele różnych reprezentacji graficznych. Wszędzie tu odnajdujemy podstawową ideę filozoficzną kartezjanizmu: rygorystyczne odróżnienie substancji i przejawu powiązane z przekonaniem, że tylko badanie przejawów otwiera drogę do poznania substancji. Istotnie metody geometrii analitycznej pozwalają na efektywne i eleganckie badanie funkcji matematycznych, oraz tych praw przyrody, które się w związkach funkcyjnych wyrażają. Przypomnijmy, że wielkie odkrycie matematyczne Newtona, a mianowicie odkrycie rachunku różniczkowego, nie byłoby możliwe bez zapoczątkowanej przez Kartezjusza umiejętności przedstawiania funkcji przez krzywe umieszczone w układach współrzędnych.

Jest paradoksem kartezjanizmu, że stymulujący naukę wpływ miały te spośród zawartych w nim idei, do których sam twórca zdawał się nie przywiązywać zasadniczej wagi. Natomiast metoda Kartezjusza, przedmiot jego dumy — nie znalazła w nauce zastosowań, których oczekiwano. Jej kulturowe znaczenie ujawnia się natomiast — jak zobaczymy — w innych, niż nauka, obszarach świadomości społecznej.

V. KARTEZJUSZ A KULTURA MIESZCZAŃSKA

XVII stulecie było w Europie okresem formowania się nowego typu kultury. Kulturę tę nazywa się kulturą mieszczańską lub burżuazyjną (od francuskiego słowa *bourgeois* — mieszczanin). Przyjmujemy tutaj założenie, że kultura mieszczańska stanowi formację kulturową wewnątrznie jednolitą (homogeniczną), w tym sensie, że różnice dzielące tę kulturę od kultur wcześniejszych, a być może również — późniejszych, są bardziej istotne niż kontrowersje ujawniające się wewnątrz niej samej. Owo założenie o homogeniczności nie jest bynajmniej bezdyskusyjne. Warto może dodać, że z metodologicznego punktu widzenia pytanie o homogeniczność kultury mieszczańskiej jest równoważne pytaniu o jej istnienie. Każdy bowiem, kto zaprzecza jednorodności pewnej formacji kulturowej, kwestionuje tym samym wszelkie racje, które mogą przemawiać za potrzebą wyodrębnienia tej formacji jako szczególnego stadium dziejów powszechnych.

Trzeba sobie zdawać sprawę, że pojęcie kultury mieszczańskiej, jakkolwiek używane przez humanistów o najrozmaitszych orientacjach filozoficznych, wywodzi się w ostatniej instancji z - Marksowskiej koncepcji periodyzacji dziejów, opartej na analizach pojawiających się w społeczeństwie sprzeczności klasowych. Zarazem w całym tekście jesteśmy zmuszeni w pewnym sensie zakładać tę koncepcję, a to przez stosowanie pojęć — takich jak *kultura mieszczańska* — które inaczej byłyby nieuprawnione.

Jest to szczególnie przykład powikłań teoretycznych, diskutowanych w filozofii XX-wiecznej w literaturze poświęconej tzw. kołu hermeneutycznemu. Oto każdy opis historyczny wymaga zastosowania aparatu pojęciowego zaczerpniętego z jakiejś doktryny współczesnej, każdy taki opis jest zatem mniej lub bardziej zniekształcającą interpretacją. Z drugiej strony zrozumienie owej doktryny organizującej opis historyczny możliwe jest dopiero przez prześledzenie całej drogi rozwojowej, która do jej powstania doprowadziła. Doktryna Kartezjusza występuje zatem w podwójnej roli: jako przedmiot opisu kierowanego pewną teorią współczesną i jako jedna z przesłanek, którą ta teoria zakłada. Jest to wspomniane *koło*. Aby zrozumieć Marksa, trzeba znać Kartezjusza; z drugiej zaś strony poznanie Kartezjusza nie jest możliwe bez zastosowania aparatu teoretycznego, zaczerpniętego od Marksa.³ Paradoksalność tej sytuacji poznawczej jest oczywista, jest też widoczne, że nie sposób jej uniknąć. Można jedynie pokazać — co pozostawiamy inwencji czytelnika — że mamy tu do czynienia ze szczególnym przypadkiem owej sprzeczności między filozofią boską i ludzką, o której mówiliśmy uprzednio.

Rozwój kultury mieszczańskiej datujemy od czasów Renesansu, a więc od XIV wieku. Jest on związany ze wzrostem znaczenia trzech klas społecznych: rzemieślników, kupców i finansistów. Powodzenie życiowe przedstawicieli każdej z tych trzech klas uzależnione jest przede wszystkim od rozwoju stosunków wymiany rynkowej. Prawa rynku wyznaczają pewien sposób życia odmienny zarówno od sposobu życia szlachty i arystokracji, jak i od sposobu życia kleru i zakonników.

Na czym zasadza się nowość mieszczańskiego sposobu życia w porównaniu z praktyką innych klas i warstw społecznych? Bynajmniej nie jest łatwo odnaleźć dostatecznie precyzyjną odpowiedź na to pytanie. Trzeba się zwłaszcza wystrzegać pewnych narzucających się wulgaryzacji, do których zaliczymy na przykład pogląd, że specyficzną cechą mieszczaństwa był rzekomo pęd do nieograniczonego bogacenia się.⁴ Majątek — stosownie do swoich możliwości — gromadziły wszak wszystkie klasy posiadające: szlachta, księża, kupcy i finansisci. W tej zatem kwestii nie sposób znaleźć niczego, co byłoby dla mieszczaństwa swoiste.

Być może najtrafniejsza diagnoza zawiera się w następującym sformułowaniu: mieszczański sposób życia zakłada dwojakiego rodzaju wolność, wolność gromadzenia informacji we wszystkich sprawach, które —

³ Zamiana *koncepcji* Marksa na dowolną inną, w niczym nie narusza istoty paradoksu.

⁴ K. Marks pisał o *wilczym głodzie wartości dodatkowej*, charakteryzującym burżuazję XIX wieku. Myśl ta, trafna jako charakterystyka kapitalizmu wolno-konkurencyjnego, nie ma bezpośredniego zastosowania do czasów Renesansu.

choćby pośrednio — mogły okazać się istotne dla osiągnięcia zysku, oraz wolność racjonalnego (opartego na kalkulacji) wyboru postępowania najlepszego w danej sytuacji. Dla mieszczanina cały świat staje się przedmiotem racjonalnej eksploatacji, przy czym właśnie określenie *racjonalna* jest tutaj istotne. Nie istnieją żadne bezwarunkowe recepty określające optymalny sposób prowadzenia interesów, nie istnieją autorytety — nawet najbardziej szacowne — od których kupiec mógłby się dowiedzieć, co w jakiej sytuacji opłaca mu się sprzedać, a co kupić. Sposób życia klasy mieszczańskiej jest zorientowany na przyszłość, zmusza do przyjęcia postawy otwartej wobec tego wszystkiego, co się wydarzy, a co może znacznie odbiegać od znanych z przeszłości standardów.

Co to znaczy *racjonalna eksploatacja świata*? Posługując się językiem filozofii Kartezjusza, ujmijmy rzecz następująco. Człowiek postawiony wobec sytuacji problemowej musi najpierw wytworzyć sobie jasne przedstawienie wszystkich czynników określających sytuację. Ten subiektywny obraz świata zostaje następnie poddany intelektualnej obróbce; przy wykorzystaniu narzędzi dostarczonych przez naukę próbujemy przedstawić sobie różne warianty dalszego przekształcenia się sytuacji. Jednakże ten cały, czysto intelektualny, etap badania jest jedynie wstępnym stadium rozwiązywania problemu. W stadium drugim — praktycznym — podmiot próbuje znaleźć taką technikę oddziaływania na przedmiot substancjalny, aby wywołać w nim pożądane zmiany. I wreszcie — na koniec — znowu przez przedstawienie przekonuje się, czy rzeczywiste efekty manipulacji zgadzają się z oczekiwanymi.

Kartezjusz niewątpliwie nie zdawał sobie sprawy z całej złożoności opisanego proceduru racjonalnego eksploatowania świata. Kultura XVII stulecia nie dysponowała jeszcze językiem odpowiednio ukształtowanym do tego celu. Zarazem Kartezjusz walnie przyczynił się do wytworzenia pierwocin odpowiedniego języka. Zacerpniętym z dawnej tradycji filozoficznej kategoriom *substancji*, *przedmiotu* i *przedstawienia* nadał taki sens, że werbalna artykulacja procesu racjonalnej eksploatacji świata stała się w zasadzie możliwa. Na tym polega ideologiczne znaczenie Kartezjanizmu jako pojęciowego fundamentu kultury mieszczańskiej.

Diagnozy tej nie należy pojmować w ten sposób, jakoby Kartezjusz świadomie i celowo wyrażał nowe tendencje kulturowe. Kwestia wewnętrznej motywacji filozoficznej działalności Kartezjusza nie ma tutaj znaczenia; skądinąd wolno sądzić, iż była to motywacja o charakterze na poły religijnym, nieświadoma praktycznych potrzeb mieszczaństwa. Podobnie jednak jak istnienie Księżyca przejawia się w przypływach i odpływach ziemskich oceanów (choć Ziemia — jako bryła materialna — niczego o tym *wiedzieć* nie może), tak sposób życia — praktyka — postępowych klas społecznych wyciska swoje piętno na współ-

czesnych systemach teoretycznych (choćby ich twórcy nawet się tego nie domyślali). Dlatego też, niezależnie od intencji filozofa, każda doktryna filozoficzna ujawnia z czasem swój właściwy sens historyczny, zależny nie od jej wewnętrznej zawartości, lecz od możliwości interpretacji w duchu odpowiadającym zapotrzebowaniu społecznemu.

Otóż historia sprzyjała Kartezjuszowi. Spróbujemy obecnie — na jego przykładzie — pokazać działanie historycznego mechanizmu produkowania sensu, mechanizm genezy mitu.

Sto lat przed narodzinami Kartezjusza Europa Północna stała się terenem reformacji religijnej, zapoczątkowanej przez Martina Lutra (1483—1546) i Jana Kalwina (1509—1564). Pominiemy tutaj treść religijną ruchu Reformacji. Weźmiemy natomiast pod uwagę treści społeczne, decydujące o tym, że ruch ów stał się platformą konsolidacji ekonomicznych i politycznych interesów mieszczaństwa.

Według zgodnej opinii historyków, na ideologiczny sens Reformacji składały się treści dwojakiego rodzaju.

Po pierwsze — był to ruch antyklerykalny, w tym sensie, że ideolodzy Reformacji odrzucali instytucjonalny autorytet Kościoła Rzymskiego, przyznając każdemu człowiekowi prawo poszukiwania drogi do zbawienia zgodnie z wymogami własnego sumienia.

Po drugie — był to ruch antyarystokratyczny w tym sensie, że wychodził od potępienia przywilejów szlacheckich — jako niezgodnych z ewangeliczną ideą równości wszystkich ludzi wobec Boga — potępiał nadmierne bogacenie się klas posiadających, występował przeciwko luksusom i zbytkom. Reformacja w tym sensie była próbą reanimacji w XVII-wiecznej Europie pierwotnych — w chrześcijaństwie — ideałów prostoty i ubóstwa. W jakiejś mierze obie tendencje Reformacji spletały się ze sobą. O tyle mianowicie, o ile prawdą jest, że wcześniej już nastąpiło zbliżenie sposobów życia bogatego kleru oraz szlachty i arystokracji feudalnej. Jest zaś prawdą, że takie zbliżenie było w owej epoce rzeczywistością.

Mieszczaństwo — jako nowa siła klasowa konkurująca z klerem i szlachtą w dążeniu do prestiżu społecznego i wpływów politycznych — było w ruchach reformacyjnych żywotnie zainteresowane. Szybko jednak uświadomiło sobie pewne ograniczenia, które skłaniały do zahamowania nazbyt radykalnych tendencji Reformacji — znajdujących wyraz w działalności plebejskich, a zwłaszcza chłopskich, odłamów tego ruchu. Co się tyczy antyklerykalnego aspektu Reformacji, ideolodzy mieszczańscy nader szybko zrezygnowali z radykalnego postulatu chrześcijaństwa bezwyznaniowego i pozbawionego organizacji kościelnej. Zamiast tego pojawił się postulat umiarkowanej reformy Kościoła, pomyślanej tak, aby zachować organizację klerykalną — lecz uniezależnioną od Watykanu i przez to bardziej podatną na wpływy lokalnych społeczności mieszczań-

skich — oraz ograniczyć prawo swobodnego wyboru drogi do zbawienia przez uznanie pewnego niekwestionowalnego autorytetu, jakim miał być autorytet *Pisma Świętego*. Co się tyczy aspektu antyarystokratycznego, to kompromisowość ideologicznej postawy mieszczaństwa ujawniła się z czasem w preferowaniu rozwiązań, które — przy potępieniu życia *hulaszczego* i *rozwiązłego* — sankcjonowały ludzkie prawo do nabywania i użytkowania *uczciwą* drogą zdobytego majątku.

Oczywiście, masowy ruch społeczny, jakim stała się w XVI i XVII stuleciu Reformacja, nie dał się zamknąć w ramach wyznaczonych przez ideologiczną tendencję dominującą w środowiskach mieszczańskich. Taka uniformizacja była tym bardziej niemożliwa, że samo mieszczaństwo nie stanowiło jednolitej grupy społecznej: interesy klasowe rzemieślników, kupców i finansistów w pewnym obszarze zgodne, w innym — kolidowały ze sobą. W rezultacie ruch reformacyjny uległ we wszystkich krajach europejskich rozbięciu na rozmaite zwalczające się nawzajem odłamy.

Na pierwszy rzut oka może wydać się naturalne przypuszczenie, że filozofia Kartezjusza nadawała się idealnie na teoretyczny fundament ruchów reformacyjnych. Istotnie, metoda Kartezjańska, uprawniająca i zobowiązująca każdego człowieka do samodzielnego rozstrzygnięcia podstawowej dla religii kwestii istnienia Boga, mogła być wykorzystana jako koronny argument przeciwko wszelkim formom religijności zinstytucjonalizowanej, religijności odwołującej się raczej do autorytetu Kościoła niż do głosu sumienia i rozumu ludzkiego. W rzeczywistości jednak recepcja kartezjanizmu przez Reformację była procesem złożonym, a różne skrzydła tego ruchu religijnego zajmowały w tej sprawie radykalnie przeciwstawne pozycje. W Holandii, gdzie spośród kościołów zreformowanych dominację wywalczył kościół kalwiński, kartezjanizm nie znalazł uznania w oczach teologów najbardziej wpływowych. Należał do nich *V o e t i u s*, który począwszy od 1639 roku poddawał doktrynę Kartezjusza bezpardonowej krytyce. *V o e t i u s* był bowiem przedstawicielem tego odłamu kleru kalwińskiego, który, zachowując nieprzejednaną postawę wobec Kościoła katolickiego, zmierzał do ugruntowania autorytetu kalwińskiego Kościoła Zjednoczonych Prowincji i stąd nie mógł być zainteresowany radykalizmem Kartezjusza, nieustępliwego w obronie niezbywalnych praw rozumu ludzkiego w rozsądzaniu wszelkich kwestii religijnych. Istniał tu jeszcze jeden kamień obrazy, pozornie bardziej nawet ważki, w rzeczywistości jednak mniej istotny: a mianowicie niezgodność między Kartezjańską koncepcją wolności umysłu ludzkiego a Kalwina doktryną predestynacji.

Równocześnie myśl Kartezjusza wywarła znaczny wpływ na kształtowanie radykalnych tendencji w kościele kalwińskim. Wymienić tu trzeba nieortodoksyjne (względem standardowej teorii Kalwińskiej)

myśliciela Frederika van Leenhofa (1647—1713), autora *Łańcucha teologii biblijnej* i *Nieba na ziemi*. W *Łańcuchu teologii biblijnej* van Leenhof przejął od Kartezjusza cały schemat psychologicznego dowodu istnienia Boga. Wychodząc od oczywistości własnego istnienia, posuwał się drogą kartezjańską aż do uznania Boga-Stworzyciela jako źródła, od którego pochodzą ludzkie wyobrażenia religijne. Konsekwentnie van Leenhof uznawał instytucje kościelne za zbędne dla zbawienia duszy ludzkiej, broniąc zasady tolerancji religijnej w jej skrajnym sformułowaniu i zbliżając się do koncepcji chrześcijaństwa bezwyznaniowego.

Trzeba tu wszakże zwrócić uwagę, że ruch, którego przedstawicielem — przedstawicielem, bo bynajmniej nie twórcą — był van Leenhof, w dalszej dynamice musiał wykraczać poza obszar dociekań wyznaczony metodą Kartezjańską. Decydowały o tym dwie okoliczności.

Po pierwsze — indywidualizm chrześcijański, przyznający każdemu człowiekowi prawo wolnego wyboru najbardziej mu odpowiadającej formy kultu religijnego, może odwoływać się bądź do wskazań rozumu ludzkiego, bądź do głosu uczucia. Filozofia Kartezjańska preferowała pierwsze z tych alternatywnych rozwiązań, skłaniała do religijności racjonalistycznej a nie sentymentalistycznej. Wbrew temu radykalne nurty ruchów reformacyjnych prowadziły z reguły do mistycyzmu, do wiary w to, że dla człowieka dostępny jest bezpośredni — i przede wszystkim emocjonalny — kontakt z Bogiem osobowym. Tego rodzaju mistyka, ogromnie ważna w kształtowaniu XVII-wiecznej kultury religijnej, była duchowi kartezjańskiemu całkowicie obca. Ujmując rzecz lapidarnie, powiemy, że metoda Kartezjusza odegrała w radykalnym nurcie Reformacji rolę detonatora, ułatwiła i usankcjonowała wyzwolenie się spod autorytetów Kościoła Rzymskiego i kościołów zreformowanych, po dokonaniu tego zadania okazywała się wszakże bezużyteczna, pozostawiając człowieka sam na sam z jego Bogiem. Stanowiła szczebel na drodze do mistycyzmu, który mistyk musiał przekroczyć, aby go następnie odrzucić.

Po drugie, racjonalizm Kartezjański okazywał się bezsilny w rozstrzygnięciu doniosłego zagadnienia zawartego w pytaniu o to, w jakiej mierze godzi się chrześcijaninowi dbać o dobra doczesne. Stosunkowo łatwo było pogodzić się co do tego, że odrodzone chrześcijaństwo winno zarówno wystrzegać się przywiązania do zbytku i luksusu, jak też unikać szkodliwych dla ciała i duszy form przesadnej aскеzy. Ta ogólnikowa pochwała umiaru w życiu doczesnym nie zadowalała jednak nikogo i prowokowała do dalszych rozstrząsań filozoficznych, które wyprowadzały poza kartezjanizm. Sam van Leenhof, w swojej późnej pracy *Niebo na ziemi* skłonił się do poglądu, że zgodnie z wolą Boga człowiek powinien bez ograniczeń korzystać z wszelkich przyjemności doczesnych, je-

zeli tylko osiąga je bez uszczerbku dla bliźnich. Pogląd ten — oparty na założeniu, iż Bóg stworzył nas po to, abyśmy byli szczęśliwi — wykracza zdecydowanie poza schemat filozoficzny zapożyczony od Kartezjusza.

We wszystkich tych powikłaniach odnajdujemy bez trudu pewien charakterystyczny rys kartezjanizmu. Kartezjanizm mianowicie był filozofią zbyt radykalną, aby dał się pogodzić z założeniami ortodoksji chrześcijańskiej, natomiast zbyt mało radykalną, aby mógł posłużyć za ideologię ruchów konsekwentnie antyreligijnych i antykościelnych. Kartę z j u s z wskazał myśli mieszczańskiej pewną drogę, na drodze tej jednak nie mógł już służyć jej za przewodnika.

Diagnoza ta znajduje potwierdzenie w analizie wpływów kartezjanizmu w myśli katolickiej. Sam Kartezjusz — mimo ponad dwuzięstoletniego pobytu w kalwińskich Niderlandach (począwszy od 1629 roku) — dochował wierności Kościołowi katolickiemu. Liczył też, jak wolno sądzić, na uznanie myślicieli i teologów związanych z Towarzystwem Jezusowym, tym bardziej, że w latach młodzieńczych kształcił się w jednym z najslawniejszych we Francji kolegów jezuitów. Wbrew tym oczekiwaniom odbiór filozofii Kartezjusza we wpływowym kręgu jezuitów był — z nielicznymi wyjątkami — nieprzychylny. Jezuiti nie bez racji dopatryli się w Kartezjanizmie zagrożenia dla autorytetu Kościoła i jego roli w umacnianiu więzi religijnych. Ta podstawowa kość niezgody spowodowała odrzucenie szans porozumienia, których można się dopatrywać w swoistej racjonalności jezuitów, dążących do kompromisu między nakazami religii a doczesnymi interesami wiernych.

Ze znacznym uznaniem spotkał się natomiast kartezjanizm w kręgach myślicieli zbliżonych do jansenizmu. Jansenizm (od nazwiska Corneliusa Janseniusa) był prądem religijnym, który w kwestiach doktrynalnych bronił poglądu, że koniecznym warunkiem zbawienia człowieka — skazanego wszak grzechem pierworodnym — jest łaska boża, a formalne przestrzeganie obrządków religijnych ma tu znaczenie drugorzędne, stanowi — w obszarze kulturowym katolicyzmu — pewien odpowiednik koncepcji Kalwina w ruchach reformacyjnych. Otóż w warunkach francuskich, w warunkach ostrych sporów i wzajemnych oskarżeń jezuitów i jansenistów, ci drudzy okazali się skłonni do częściowej adaptacji doktryny filozoficznej Kartezjusza. Istotną rolę odegrał tu główny teoretyk jansenizmu, Antoni A r n a u l d (1612—1694). A r n a u l d (w bezpośredniej dyskusji z tezami Kartezjańskich *Medytacji*) poparł Kartezjusza w jego usiłowaniach kontynuacji pewnych koncepcji filozoficznych św. Augustyna. Skłonny był też — zgodnie z podstawowymi założeniami jansenizmu — zaakceptować pogląd, że ludzkie przedstawienia Boga (idea Boga jako bytu doskonałego, a więc takiego, który nie może być fikcyjny), powstają w umyśle w rezultacie bezpo-

średniej ingerencji mocy boskiej. Był zatem bliski Kartezjańskiej koncepcji dowodu istnienia Boga (zgłaszając pewne zastrzeżenia do tego fragmentu rozumowania Kartezjusza, którego dotąd nie dyskutowaliśmy, a w którym Kartezjusz wyraził opinię, że Bóg jest — w pewnym sensie — *swoją własną przyczyną*).

W dalszym rozwoju myśli jansenickiej okazało się rychło — podobnie jak to było w historii recepcji Kartezjanizmu w radykalnym nurcie Reformacji — że zachodzi konflikt między Kartezjańskim racjonalizmem, a sentymentalizmem, do którego skłaniali się zwolennicy indywidualistycznych tendencji w chrześcijaństwie. Czołowym wyrazicielem idei jansenickiego sentymentalizmu stał się francuski filozof i matematyk Blaise Pascal (1623—1662). Pascal zaaprobował metodę Kartezjańską jako zadowalający sposób ustalania prawd rozumowych, zauważył jednak zarazem jej nieefektywność. Racjonalny dowód istnienia Boga, proponowany przez Kartezjusza, jest bezwartościowy, jako że obciążony błędem logicznym. Religia znajduje fundament w *prawdach serca*, a nie w *prawdach rozumu*. Tak zatem, wychodząc od Kartezjanizmu, Pascal twierdził, że system ten nie jest w stanie podać przekonującego rozstrzygnięcia żadnego z istotnych dla człowieka problemów. Wyjście upatrywał w dopuszczeniu w kwestiach religii werdyktu objawienia i mistycznej intuicji.

Pascal podał zarazem oryginalny argument przemawiający za racjonalnością wiary w Boga. Zauważył oto, że ateista — odrzucając religię — ryzykuje utratą zbawienia. Ryzyko to jest niewspółmierne (bo nieskończone), z jakimkolwiek doczesnym pożytkiem związanym z ateizmem. Jest to tak zwany *zakład Pascala* (*le pari de Pascal*). Zgodnie z argumentem Pascala ateista postępuje nierozsądnie: tak właśnie, jak człowiek, który licząc na drobny zysk pieniężny decydowałby się na przedsięwzięcie, w którym można stracić życie.

Głębsza refleksja dotycząca *zakładu Pascala* ujawnia jednak rzecz zastanawiającą. Oto nawet ci filozofowie, którzy — tak jak Pascal — dostrzegli słabości Kartezjańskiego racjonalizmu, nie potrafili go w pełni przewyciężyć. Pascal podaje wszak racjonalny argument przeciwko racjonalizmowi w sprawach wiary. Odrzucając racjonalizm, zakłada go zarazem niejako *na wyższym poziomie* (na poziomie teorii decyzji, jak można by powiedzieć w języku dwudziestowiecznej nauki). Właśnie tego typu fakty czy osobliwości świadczą najlepiej o tym, jak głęboki był wpływ myśli Kartezjańskiej na umysły elity kulturowej jego epoki.

Na tym właśnie polega mit kartezjański. Rozprzestrzenia się domniemanie, że możliwe jest znalezienie racjonalnej metody pozwalającej na rozstrzygnięcie podstawowych problemów kultury ludzkiej, na ocenę zasadności wiary religijnej, na odnalezienie skutecznego sposobu uprawia-

nia przyrodoznawstwa, wreszcie na uzasadnienie sprawiedliwego systemu prawodawstwa i etyki. Niektórzy wierzą, że nadzieje te spełnia metoda podana przez Kartezjusza. Inni — mądrzejsi, jak Gassendus, Pascal czy Hobbes — wiedzą, że to nie jest prawda. Jednak nawet sceptycy zgadzają się, że dalszy postęp możliwy jest jedynie bądź przez udoskonalenie metody Kartezjusza, bądź też zmuszeni są do poszukiwania doktryny (takiej jak mistycyzm), która by mogła skutecznie być jej przeciwstawiona. Widmo metody krąży po XVII-wiecznej Europie, budząc nadzieje jednych, a strach wśród drugich.

Nieprzypadkowo radykalny odłam mieszczaństwa solidaryzował się z racjonalistyczną tendencją kartezjanizmu. Młot Kartezjański odpowiadał bowiem zapotrzebowaniu mieszczaństwa na ideologię antyrystokratyczną, antyklerykalną, wreszcie na ideologię *naukową*. Jak powie później Immanuel Kant, Kartezjusz wskazał europejskiemu mieszczaństwu *drogę do pełnoletności*. Postępując tą drogą kultura mieszczańska miała się wzbogacić o filozofie bardziej radykalne, jawnie antyreligijne, rezygnujące zarówno z tezy o istnieniu Boga, jak i z tezy o istnieniu duszy. W XVII stuleciu była to jednak kwestia dalszej przyszłości.