

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 umożliwiał, 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 wprawdzie 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 negocjować 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 Intelaktu, 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 oparty 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, nieznanności 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 Ona 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 mej 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 uprzyczynowienie 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 pojmujemy”. Descartes, R., *Listy do Regiusa...*, s. 4. W *Medytacji trzeciej* Descartes wyjaśniał: „Ilekroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sądzę, 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 wątpienie. 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 niezdeterminowane 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 ładzie ustanowionym odwiecznie przez opatrność”, która je przewidziała. Niezależność naszej wolności „nie jest nieuzgadnialna 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, abyś 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 przewyższanej 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.