

SŁAWOMIR RAUBE

METAFIZYKA I ETYKA

SAMUELA CLARKE'A



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU

Recenzenci:
prof. dr hab. Jerzy Kopania
dr hab. Radosław Kuliniak

Opracowanie graficzne:
Grzegorz Worona

Redakcja:
Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta:
Zespół

Redakcja techniczna i skład:
Stanisław Żukowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2010

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14, (85) 745 71 20
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl> e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

ISBN 978-83-7431-251-6

Druk i oprawa: TOTEM.com.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
--------------------	---

CZĘŚĆ PIERWSZA METAfizyka

Rozdział I. Dowód kosmologiczny	31
1. Odwieczne Coś, które jest Bogiem	31
2. Samoistność i konieczność	51
3. Dedukcja atrybutów – atrybuty naturalne	66
3.1. Wieczność	66
3.2. Nieskończoność i wszechobecność	68
3.3. Jedyność	71
3.4. Rozumność i wszechmądrość	74
3.5. Wolność Boga	86
3.6. Wszchemoc	91
4. Atrybuty moralne	98
Rozdział II. Nieskończona przestrzeń, nieskończony czas ...	113
1. Teologiczny kontekst filozofii eksperymentalnej	113
2. Boskie sensoria i abstrakcyjne relacje	127
3. Koncepcja materii u Clarke’a i Newtona	145
Rozdział III. Geneza świadomości i granice wolności Boga. Dusza i determinizm cielesny	174
1. Mechanicystyczny determinizm Thomasa Hobbesa	174
2. Benedykt Spinoza, czyli jawny wróg wolności	205
Rozdział IV. Metafizyka duszy: rozum i wolna wola	222
1. Dusza nieśmiertelna i rozciągła	222
2. Kolejny spór o wolność: ludzka wola	239

CZĘŚĆ DRUGA ETYKA

Wprowadzenie	271
Rozdział V. Inspiracje etyczne: John Locke	281
1. Empiryzm Locke'a i nauka o ideach	281
2. Idee moralne i matematyczny dyskurs etyczny	289
3. Stosunki i idee moralne	294
4. Moralne prawo i prawa moralne	300
Rozdział VI. Metafizyczny fundament etyki	314
1. Koncepcja zgodności	314
2. Stwórca, świat stworzony i zobowiązania Boga	324
Rozdział VII. Zobowiązania moralne	333
1. Boskie atrybuty i ludzkie powinności	333
2. Dedukowanie zobowiązań: zobowiązania pierwotne i wtórne	339
3. Uzasadnianie obowiązków	346
Rozdział VIII. Moralny kosmos i grzeszny nieład	356
1. Przyczyny zła	356
2. Kary i nagrody: neutralny składnik etycznych wyborów ...	368
Rozdział IX. Chrześcijańskie objawienie a wiedza etyczna ..	390
1. Mowa Boga i głos rozumu	390
2. Locke i chrześcijaństwo racjonalne	395
3. Oczywistość wiary i błędzącego rozumu	404
4. Chrześcijańskie obowiązki praktyczne	411
Rozdział X. Stan i prawo natury:	
Clarke'a krytyka Thomasa Hobbesa	416
1. Władza i zakres natury	416
2. Bóg a prawa natury	427
3. Hobbes i słabość logiczna	433
4. Krytyka obowiązków u Hobbesa	442
5. Miejsce Boga w koncepcji Hobbesa	457
ZAKOŃCZENIE	465
BIBLIOGRAFIA	475
INDEKS OSÓB	489

WSTĘP

Centralnym zagadnieniem, wokół którego ogniskują się wszystkie inne problemy filozoficzne podejmowane przez Samuela Clarke'a, jest istnienie Boga. Jest to wyraźna cecha jego refleksji, która pozwala wpisać go bez większych wahań do tego apologetycznego nurtu filozofii brytyjskiej, który zapoczątkowany został przez platońską szkołę z Cambridge, nurtu będącego reakcją na lacyzowanie się refleksji filozoficznej. Tą cechą jest racjonalizm teologiczny. Tak jak w myśli angielskich platoników, głównym terenem walki Clarke'a o imponderabilia chrześcijańskiej teologii, rozumianej jako część składowa filozofii, była dziedzina rozumu. Rozum stawał się stopniowo od XVII wieku konkurentem objawienia, coraz jawniej kwestionującym twierdzenia prawowiernej teologii, coraz śmieiej walczącym z religią instytucjonalną, czego najwyraźniejszą ilustracją był na przełomie XVII i XVIII wieku brytyjski deizm. Clarke podjął to wyzwanie z głębokim przeświadczeniem, że wszystko, co dotyczy Boga w chrześcijańskim teizmie, może i musi znaleźć swoją racjonalną podstawę i argumentacyjną artykulację. Swoją oręż skierował przede wszystkim przeciwko ówczesnym sceptykom, których poglądy docierały do Anglii z kontynentalnej Europy. Nie oznacza to, że Clarke świadomie schodził na pozycje dydydenckie wobec religii objawionej, zastępując religijną „tajemnicę” filozoficznym „wytłumaczeniem”. Przeciwnie, wyłączając jego poglądy na temat Trójcy Świętej, wywoływały one bowiem ze strony hierarchii anglikańskiej zarzut arianizmu, droga angielskiego duchownego, teologa i filozofa nie wiodła na pozycje deistyczne, które

zresztą traktował w znacznej mierze jako świętokradcze i jałowe. Chciał wykazać, że racjonalność da się pogodzić z chrześcijaństwem, by w ten sposób pozbawić oręża wrogów chrześcijaństwa. Fakt ten ukazuje, że jego próba obrony chrześcijaństwa wyznaczona została w zupełnie innym horyzoncie niż apologetyczna perspektywa fideizmu, wznoszącego szanse zupełnie innego rodzaju. Cel Clarke'a był podobny do zamierzeń Pascala, chociaż zaangażowane środki były nieporównywalne¹.

W pierwszej połowie XVIII wieku Clarke powszechnie uważany był za jednego z najbardziej wpływowych filozofów brytyjskich². Wzbudzał uznanie i respekt u bardzo wielu myślicieli. Swoją finezją filozoficzną zauroczył nawet wybrednego Woltera, który w *Listach o Anglikach* pisał, że Clarke „jest prawdziwą machiną do rozumowania”³. Maestria logiczna ujawniła się w pierwszym cyklu odczytów, jaki filozof wygłosił w ramach wykładów im. Roberta Boyle'a w 1704 roku, opublikowanym rok później jako *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (*Wykazanie bytu*

¹ O odmienności apologetyki Pascalskiej od wszelkich racjonalistycznych prób obrony wiary Leszek Kołakowski pisze: „Tym zaś celem nie było oczywiście wykazanie, iż chrześcijaństwo nie jest «sprzeczne z rozumem», lecz tylko, że jest «ponad» nim, a także wykazanie, że ludzie mają skłonność do odrzucania chrześcijaństwa właśnie dlatego, że sprzeciwia się ono naszym instynktom. W tym względzie Pascal okazywał najwyraźniej znacznie więcej sceptycyzmu niż scholastycy. Wiedział też doskonale, że próby «racjonalizacji» chrześcijaństwa, uczynienia z niego – przynajmniej w znacznym stopniu – wytworu nieuprzedzonego świeckiego intelektu, są nie tylko beznadziejne z punktu widzenia możliwości tegoż intelektu, ale i poniekąd świętokradcze, gdyż odarłyby religię z jej tajemnicy i pozbawiły sensu dar wiary. Takie przedsięwzięcie, nawet gdyby się powiodło, nie miałoby wartości, jako że wiara, w sposób konieczny sprzężona z miłością, nigdy nie wypływa z rozumu, nawet najpotężniejszego”; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 196–197. Dla Clarke'a taki kierunek obrony wiary musiał wydawać się zgubny, zapowiadający nieuchronną klęskę.

² „(...) Samuel Clarke (...) przez pierwsze trzy dekady XVIII wieku uchodził za największego współczesnego filozofa angielskiego” – pisze Arthur O. Lovejoy w: tenże, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybylski, Warszawa 1999, s. 171.

³ Wolter, *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1953, s. 65.

i atrybutów Boga)⁴. Publikacja ta przyniosła Clarke'owi szeroki rozgłos i ugruntowała jego wysoką pozycję w ówczesnej hierarchii filozoficznej, chociaż miał on swoich krytyków wśród przedstawicieli coraz bardziej wpływowych środowisk deistycznych. W istocie rzeczy Clarke kierował swoje argumenty przeciw wywodom deistów, starając się wykazać, że religia objawiona wcale nie obawia się deistycznej *religio rationalis*, jest ona bowiem drugą stroną tej samej prawdy. Całe skomplikowane i wielopiętrowe rozumowanie Clarke'a z *Demonstration* jest dowodem na istnienie Boga filozoficznego, który w niczym nie różni się od Boga teistycznego, Boga religii objawionej.

Samuel Clarke urodził się w Norwich 11 października 1675 roku. Studia rozpoczął w Caius College w Cambridge w 1691 roku, a po czterech latach zdobył tytuł bakałarza, broniąc rozprawy na temat poglądów Newtona. Pierwszym poważniejszym przedsięwzięciem pisarskim Clarke'a było zaopatrzenie w bardzo obszerne przypisy (prezentujące fizykę autora *Principiów* i jej wyższość nad rozwiązaniami Descartes'a) dzieła francuskiego uczonego Jacquesa Rohault'a *Physica*, które z łaciny na angielski przełożył brat Samuela Clarke'a – John (tekst ukazał się w 1697 roku). To dokonanie otworzyło mu drzwi do środowiska skupionego wokół Newtona. W następnym roku został kapelanem biskupa Norwich. W 1699 roku ogłosił dziełko *Amyntor*, w którym bronił Nowego Testamentu przed krytyką Johna Tolanda. Szczyt dokonań filozoficznych Clarke'a przypada na lata 1704 i 1705, kiedy wygłosił cykl wykładów zaprezentowanych w Londynie w ramach Boyle Lectures (publikacja drugiego cyklu wykładów zatytuowana jest *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*). W roku 1706 przetłumaczył na łacinę Newtona *Opticks* i zdobył na Uniwersytecie

⁴ Dzieło to będzie cytowane na podstawie krytycznego wydania: S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God. More particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza, and their followers*, w: *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, ed. E. Vailati, Cambridge 1998. Dalej cytowane jako *Demonstration* (cytowane w dalszej części pracy źródła bez przywoływania nazwiska autora należy traktować jako teksty Samuela Clarke'a).

w Cambridge tytuł doktora teologii. W tym samym roku dostał tytuł zaszczytu stanowiska kapelana (jednego z kilku) królowej Anny. Rektorem St. James's w Westminster mianowano go w 1709 roku. Po objęciu angielskiego tronu przez dynastię hanowerską pozostawał w bliskich i serdecznych stosunkach z Wilhelmine-Charlotte von Anspach, od 1714 roku – Karoliną księżną Walii. To ona właśnie zainicjowała wymianę listów między Leibnizem a Clarke'iem w latach 1715–1716. Wcześniej, w roku 1712, Clarke ogłosił *The Scripture Doctrine of the Trinity*. Dzieło to ściągnęło na niego zarzut arianizmu. Choć kontrowersje wokół głównej antytrynitarnej tezy książki były poważne, szczególnie dla duchownego anglikańskiego, sprawa zakończyła się dla Clarke niezbyt dotkliwymi konsekwencjami: został zmuszony do przyrzeczenia, iż nigdy więcej nie napisze nic na temat Trójcy (przyrzeczenia nie dotrzymał, do końca życia prowadził polemiki na tematy trynitarne). W ostatnim roku swego życia przetłumaczył na łacinę dwanaście ksiąg *Iliady* Homera. Zmarł po krótkiej chorobie 17 maja 1729 roku, pozostawiając żonę i pięcioro dzieci⁵.

Nie było więc przypadku w tym, że młodemu teologowi i filozofowi zaproponowano wystąpienie w ramach prestiżowych wówczas wykładów imienia Roberta Boyle'a. Clarke bardzo szybko zdobył mocną pozycję w środowisku newtonczyków i sympatię samego Newtona, co, zważywszy na powściągliwy i niełatwy charakter genialnego fizyka, nie było sprawą prostą. Wykłady Boyle'a były w tym czasie bardzo istotnym ośrodkiem opinii w debacie, jaka się wówczas toczyła w Anglii. Wygłaszano je od 1692 do 1713 roku, a wśród wykładowców dominowali filozofowie i teologowie z kręgu Newtona. Miało to niebagatelne znaczenie dla atmosfery intelektualnej; konflikt między newtonizmem a wolnomyślicielstwem (deizmem) był najistotniejszym zjawiskiem intelektu-

⁵ Życiorys Clarke'a na podstawie kalendarium zamieszczonego przez Ezio Vailatiego w: *Demonstration*, s. XXXII–XXXIII, hasła „Samuel Clarke” (autorstwa również E. Vailatiego) w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* oraz J. P. Ferguson, *Dr. Samuel Clarke: An Eighteenth Century Heretic*, Kineton 1976, s. 230–234.

alnej historii Anglii wczesnego osiemnastego stulecia⁶. Boyle umierając w 1691 roku wyraził w testamencie życzenie, aby wybierac każdego roku myśliciela, który wygłosi osiem odczytów w obronie prawdziwości religii chrześcijańskiej przeciwko niewiernym – ateistom, deistom, poganom, żydom i muzułmanom, nie dotycząc wszelako kwestii, które dzielą chrześcijan⁷. Wykłady zdominowali teologowie liberalni, traktując wystąpienia publiczne jako skuteczny sposób rozpowszechniania idei latitudynarianizmu, to znaczy tolerancji wyznaniowej mającej godzić i łączyć zwaśnione grupy i środowiska religijne (z wyłączeniem wszelako katolików)⁸. Kościół anglikański zrazu bardzo przychylny tej inicjatywie zmienił swój stosunek, gdy okazało się, że niektórzy obrońcy prawdziwości doktryny chrześcijańskiej zmierzają w stronę rewizji dogmatu Trójcy: o arianizm oskarżeni zostali Richard Bentley (pierwszy wykładowca Boyle’a), William Whiston (1667–1752) oraz Samuel Clarke po publikacji w roku 1712 *Scripture Doctrine of the Trinity*; trudno się temu dziwić, skoro sam Mistrz doszedł był wcześniej do najgłębszego przekonania, że doktryna trynitarna jest mistyfikacją Atanazego⁹.

⁶ Zob. M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689–1720*, Ithaca 1976, s. 208. Newtonizm miał swoich zaprzysięgłych wrogów także po stronie ortodoksji anglikańskiej; niektórzy zwolennicy High Church uważali, że zgubny republikanizm – źródło zamętu społecznego – czerpie inspirację z filozofii eksperymentalnej Newtona, częściowo także z deizmu; zob. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, s. 476–477. Na temat roli wolnomyślicieli w ówczesnej filozofii brytyjskiej zob. także P. N. Miller, „Freethinking” and „Freedom of Thought” in *Eighteenth-Century Britain*, „The Historical Journal”, Vol. 36, No. 3 (Sep., 1993).

⁷ Zob. J. J. Dahm, *Science and Apologetics in Early Boyle Lectures*, „Church History”, Vol. 39, No. 2 (Jun., 1970), s. 172–173.

⁸ Zob. G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge 1964, s. 40.

⁹ Zob. K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, islamie i chrześcijaństwie*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 2010, s. 319–320. Newton dbał jednak o nieujawnianie swojego antytrynitaryzmu; do tego stopnia, że gdy dowiedział się, że mają zostać opublikowane w Holandii (przez Jeana Le Clerc’a) jego listy na temat Trójcy (aczkolwiek anonimowo), wpadł w panikę, że opinia publiczna domyśli się, iż ich autorem jest właśnie on, co ściągnie na niego nieprzewidywalne kłopoty;

Ogólny schemat wykładów Boyle'owskich jest ważny o tyle, że pozwala lepiej zrozumieć wysiłek Clarke'a. Zasadniczy jego cel był, co rozumiały, apologetyczny. Należy wykorzystać osiągnięcia filozofii naturalnej do uzasadnienia istnienia Boga oraz refutacji pseudonaukowych koncepcji filozofii ateistycznej, utrzymującej, że materia i ruch są wystarczającymi wskaźnikami do objaśnienia przebiegu zjawisk naturalnych; wreszcie, należy zaakcentować niewystarczalność samych wyjaśnień naukowych, ukazując nieuchronną komplementarność uzasadnień teologicznych¹⁰. Clarke nadawał się do tego zadania znakomicie. Znał naukę – i teologię – Newtona i był głęboko przeświadczony o wzajemnym dopasowaniu wiary i rozumu. Tezy jego doktoratu z teologii brzmiały: „Żaden artykuł wiary chrześcijańskiej nie jest sprzeczny z prawdziwym rozumem” oraz „Bez wolności ludzkiego działania nie może istnieć żadna religia”¹¹. Apologetyka Clarke'a była reakcją na to, co uchodziło wówczas za ateizm. Pamiętajmy przy tym, że ówczesne pojęcie ateizmu miało inne konotacje niż dzisiaj. Krucjata przeciwko ateizmowi zaczęła się dużo wcześniej. Jeszcze w XVII wieku na kontynencie przeciwko ateistom i libertynom (którzy w istocie niczym się nie różnią) grzmiał biskup i teolog J. B. Bossuet (1627–1704), uważając ich za „niewolników własnych namiętności” pogrążonych w umysłowej ciemności, z którymi trzeba nie tylko stanowczo polemizować, ale należy to zagrożenie po prostu zneutralizować, nie wyłączając przymusu¹². Na Wyspach Brytyjskich pierwszymi nowożytnymi obrońcami wiary dużego formatu filozoficznego byli platonicy z Cambridge. Zgodnie z ich pojęciem ate-

ostatecznie udało mu się zablokować ich publikację; zob. R. H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden 1992, s. 178 (szerzej na temat Newtona zainteresowań Biblią zob. rozdział X *Newton's Biblical Theology and His Theological Physics*).

¹⁰ Zob. J. J. Dahm, *Science and Apologetics in Early Boyle Lectures*, wyd. cyt., s. 177.

¹¹ Zob. J. Gascoigne, *Cambridge in the Age of Enlightenment*, Cambridge 1989, s. 117. Druga teza jest fundamentem etyki Clarke'a.

¹² Zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 21. Michel Foucault podaje przykłady wyroków śmierci z powodu bluźnierstwa; zob. tenże, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 99–100.

izmu na miano „potworów i odszczepieńców gatunku ludzkiego”¹³ zasługiwał, z grona współczesnych, Hobbes, zaś Descartes był poświadczany o zawołowane wspieranie tendencji ateistycznych; nie atakowali oni Spinozy tylko dlatego, że pisma holenderskiego myśliciela nie zdążyły jeszcze wówczas (w latach 70. i 80. XVII wieku) wejść na trwałe do intelektualnego obiegu na Wyspach Brytyjskich.

Prawdę mówiąc; jawnych i rzeczywistych ateistów nie było w Anglii ani w XVII, ani w XVIII wieku, a przynajmniej nikt nie ogłaszał takich deklaracji. W środowiskach ortodoksyjnych teologów, ale także w środowisku wykładowców Boyle’a, za ateistów uważano natomiast tych wszystkich, którzy kwestionują naturę chrześcijańskiego Boga, Jego opatrnościową relację ze światem i ważne kwestie teologiczne (mniejszą wagę do niektórych dogmatów przywiązywali tylko przedstawiciele newtonizmu, co ilustruje ich stosunek do kwestii Trójcy Świętej; newtończycy stali jednak na granicy orto- i heterodoksji). Bentley przypuszczał nieustanne ataki na Hobbesa, Clarke zaś na Hobbesa i Spinozę, nie zapominając wszakże o starożytnych – przede wszystkim o Epikurze i Lukrecjuszu. Clarke we Wstępie do *Wykazania bytu i atrybutów Boga* pisze o trzech rodzajach ateistów: pierwszy, to ignoranci i głupcy, zaprzeczający możliwości rozumu, którzy żyją w sposób niewiele tylko różniący się od sposobu życia zwierząt; drugi, to zdeprawowani i zepsuci pożądliwościami ludzie, którzy niszcząc swoje dusze mają zarazem tyle tupetu, by wyszydzać religię i ugruntowaną w niej moralność; trzeci rodzaj, to ci najprzebieglejsi, odwołujący się do zasad myślenia spekulatywnego i filozofii w ogóle, którzy utrzymują, że ich argumenty są mocniejsze i trafniejsze niż argumenty teistyczne. To ci ostatni są rzeczywistym zagrożeniem dla wiary wyrastającej z objawienia, i przeciwko nim Clarke postanowił skierować swój logiczny i filozoficzny oręż. O tych ateistach pisze, że nie wierzą w istnienie Boga, kwestionują zasadnicze atrybuty boskiej natury, i ośmielają się sądzić, że Bóg jest Istotą nieposiadającą rozumności, Istotą, która działa z konieczno-

¹³ Tak o ateistach pisał Ralph Cudworth; zob. jego *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678 (repr. Stuttgart-Bad. Connstadt 1964), s. 634.

ści, czyli która w istocie podlega działaniu¹⁴. Z pewnością wśród tak pojętych ateistów znajdował Clarke Hobbesa i Spinozę, ale również „sektę wolnomyślicieli”, czyli deistów. Łączenie deistów z ateizmem było wówczas powszechne; w środowiskach ortodoksyjnych nazywano ich „bezmyślnymi ateistami” i „niepiśmiennymi pijakami” (*illiterate drunkards*)¹⁵.

Na szerszą skalę deizm pojawił się w Anglii w drugiej połowie XVII wieku, a jego apogeum przypadło na przełom stuleci i trzy pierwsze dekady wieku XVIII. Deizm był niezorganizowanym ruchem religijnym, takim wszelako, który jawnie bądź niejawnie odrzuca wszelkie źródła objawione z nadzieją, że odnalezienie uniwersalnej Najwyższej Istoty – w rozumie ludzkim – pozwoli ludziom stać się prawdziwie suwerennymi podmiotami; stąd niechęć (czasami szydercza wrogość) do objawienia chrześcijańskiego. Za twórcę deizmu angielskiego uchodzi Herbert z Cherbury (1583–1648), który nie wszedł jednak na trwałe do historii filozofii. Najbardziej znanymi postaciami tego nurtu byli John Toland (1670–1722), Anthony Collins (1676–1729), Matthew Tindal (1656–1733), Charles Blount (1654–1693) oraz Henry Bolingbroke (1678–1751). Wielkie oburzenie w ortodoksyjnych kręgach teologicznych wywoływali także mniej znani dzisiaj autorzy – Thomas Woolston (1670–1733), podający w wątpliwość zmartwychwstanie Jezusa, Thomas Chubb (1679–1747), fabrykant odślaniający „prawdziwie” orędzie fundatora chrześcijaństwa, czy bardzo antyklerykalny Peter Annet (1693–1769), nauczyciel piszący dla pospólstwa. Ich radykalizm i niewyczerpywalna płodność pisarska była trudna do przeoczenia na angielskim rynku idei tamtego czasu, ale wywoływała też gwałtowne reakcje¹⁶.

¹⁴ Zob. *Demonstration*, s. 3–4.

¹⁵ P. N. Miller, „*Freethinking*” and „*Freedom of Thought*” in *Eighteenth-Century Britain*, wyd. cyt., s. 601.

¹⁶ „Zarzucali oni rynek swoją gniewną prozą – pisze Paul Hazard – krótkimi pamfletami, broszurami, uczonymi rozprawami. Usuwano ich ze stanowisk, palono ich pisma, stawiano pod pręgierzem, wtrącano do więzień: na próżno”; P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 69.

W 1696 roku Toland opublikował *Chrześcijaństwo bez tajemnic* (*Christianity not Mysterious*), które było w niewielkim tylko stopniu zakamuflowaną krytyką głównych dogmatów chrześcijaństwa. Reakcje teologów wykroczyły poza typowe głosy krytyki i oburzenia tak dalece, że Irlandzka Izba Gmin (Toland był Irlandczykiem, ale mieszkającym w Anglii) nakazała spalenie książki i osądzenie jej autora. Collins po opublikowaniu *Discourse of Free-Thinking* musiał uciekać przed prześladowaniami do Holandii; autora gromili między innymi biskup Berkeley, Bentley oraz Jonathan Swift¹⁷. Clarke był krytyczny wobec środowiska deistów, ale nie była to postawa wrogiego fundamentalisty. Świadczy o tym następujące zdarzenie. Thomas Woolston w roku 1727 opublikował w nakładzie 30 tysięcy egzemplarzy¹⁸ obrazoburcze *Discourses on the Miracles of Our Saviour*, gdzie osmielał się kwestionować historyczność „cudów naszego Zbawiciela”, dowodząc ich niewiarygodności i śmieszności. Reakcje władz angielskich okazały się dla deisty zgubne. Na kateryczne żądanie anglikańskiego kleru Woolston został aresztowany i oskarżony o bluźnierstwo; skazano go na rok więzienia i grzywnę w wysokości 100 funtów. Nie zapłaciwszy z powodów finansowych grzywny Woolston odmówił wyrażenia publicznie skruchy i przyrzeczenia, że nie będzie poruszał więcej kwestii religijnych. Pozostał w więzieniu przez cztery ostatnie lata życia. I właśnie nie kto inny jak Samuel Clarke próbował wydobyć go z więzienia, jakkolwiek nieskutecznie¹⁹.

Filozofia angielskiego deizmu zapowiadała nadchodzącą epokę – Oświecenie. Wiara w Naturę i Rozum powstrzymać może (a zapewne – musi) ludzi przed szaleństwami i okrucieństwami, dokonywanymi jakże często w imię religijnego udoskonalania świata. Jednym z głównych postulatów deistycznych było przekonanie, że powinniśmy odkryć w sobie instynkt, którego prawomocność

¹⁷ Zob. P. Edwards, *Bóg i filozofowie. Od Arystotelesa do Locke'a*, przeł. B. Stanosz, „Bez Dogmatu”, nr 39, 1999, s. 22.

¹⁸ Zob. M. Ossowska, *Mysł moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 130 (autorka pomyliła jednak Thomasa Woolstona z Williamem Wollastonem).

¹⁹ Zob. P. Edwards, *Bóg i filozofowie*, wyd. cyt., s. 22.

uzasadnia się tym, iż jest on tworem naturalnym, dzięki któremu z łatwością zaczniemy odróżniać dobro od zła, prawdę od fałszu; dzięki temu przekonamy się wreszcie, że życie doczesne nie jest zaledwie sprawdzianem przed życiem przyszłym, ponieważ fundamentalnym prawem natury jest ludzkie pragnienie i dążenie do szczęścia tu i teraz, bez zawyłych, chytrych i podstępnych sztuczek Stwórcy czy Losu, wypróbujących siłę naszej cnoty. Zadaniem filozofii jest szukanie takiej religii i takiej moralności, które najlepiej odzwierciedlałyby ów instynkt natury²⁰. Deizm angielski, tak jak późniejszy deizm Woltera, Diderota, Monteskiusza, głosił konieczność odrzucenia całego kultu organizowanego przez instytucje religijne; niepotrzebne są Kościoły, kler, kazania, sakramenty, niepotrzebne i szkodliwe, albowiem dla ładu i pokoju między ludźmi wystarczy moralna akceptacja bliźniego. Tylko ona jest w religii niezbędna, albowiem miłość i akceptacja innych jest zarazem najlepszym sposobem oddawania czci Bogu, Istocie Najdoskonalszej. Takie wypreparowanie z religii wielości dogmatyki, liturgii, zwyczajów obrzędowych sprowadzało deistyczną wizję wiary do samego tylko rozumowania zwieńczonego zaledwie kilkoma hipotetycznymi twierdzeniami (hipotetycznymi, ponieważ większość angielskich deistów nie czuła się depozytariuszami jedynej „najprawdziwszej prawdy”)²¹. Ta powściągliwość doktrynalna, rezerwa co do możliwości osiągnięcia pozytywnej wiedzy o Bogu, skutkowałą przyjaznym na ogół stosunkiem deistów do chrześcijaństwa, ale

²⁰ Odwołujemy się w tym miejscu do publikacji: S. Raube, *Koncepcje religii naturalnej na przełomie XVII i XVIII wieku*, w: J. Kopania, H. Świączkowska (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, Białystok 2006, s. 257–274. Syntetyczny obraz złożonego stosunku angielskiego deizmu do instytucjonalnego chrześcijaństwa ukazuje: J. A. I. Champion, *Deizm*, przeł. A. Roman, w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, Poznań 2003, s. 451–459.

²¹ „Dezim – pisze P. Hazard – przeprowadzał pewnego rodzaju czystkę. Jeżeli odrzucimy wszystko, co wydaje się nam zabobnem w Kościele rzymskim, w Kościele reformowanym, we wszystkich Kościołach i wszystkich sektach, to po zakończeniu tej operacji pozostanie Bóg. Bóg nieznan, Bóg niepoznawalny; toteż zachowano mu tylko byt; ze wszystkich możliwych określeń dano mu tylko najbardziej mgliste i najbardziej zaszczytne, nazwano go Najwyższą Istotą”; P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, wyd. cyt., s. 114.

oczywiście nie w jego instytucjonalnej strukturze, a w zakresie samej wizji moralnej wyznaczonej przez przykazanie miłości. Ten złożony stosunek do chrześcijaństwa dobrze ukazuje Matthew Tindala *Christianity as old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (*Chrześcijaństwo tak stare jak stworzenie, czyli odnowiona ewangelia religii natury*), tekst uchodzący za Biblię deizmu²². Tindal nie odrzucał w nim religii Jezusa, twierdził jedynie, że jest ona przypomnieniem i odnowieniem przesłania Boga, który od samego początku istnienia świata dał ludziom doskonałe prawo, czyli religię naturalną; a zatem chrześcijaństwo nie przyniosło światu niczego nowego, a jedynie przypomniało prawdę znaną od dawna, choć częściowo zapomnianą. Najważniejsze prawdy religijne znane istotom ludzkim były więc od samego początku, a nie tylko od czasów Tyberiusza i Oktawiana; natomiast prawdy pretendujące do rangi objawienia muszą przejść test zgodności z rozumem: jeśli go nie przejdą, należy uznać je za nieprawomocne albo nieistotne dla chrześcijaństwa. Prawdziwa religia, znana od początku, sprowadza się zatem do kilku zasad poznawanych naszym przyrodzonym rozumem. „Przez religię naturalną – pisze Tindal – rozumiem wiarę w istnienie Boga oraz ważność i praktykowanie tych obowiązków, które wynikają z wiedzy osiągniętej przy pomocy naszego rozumu o nim i jego doskonałościach, i o nas samych i naszych niedoskonałościach; i o relacjach, w jakich pozostajemy do Boga i do naszych bliźnich. Tak więc religia natury okazuje się w całości ugruntowana w rozumie i naturze rzeczy”²³.

Również Clarke był przekonany, że prawdziwa religia jest ugruntowana w rozumie ludzkim i naturze rzeczy. Doszedł jednak do innego wniosku niż Tindal i deści. Sądził, że prawdy objawione – objawione najpierw w Starym, a następnie w Nowym Testamencie – są niepodważalne, skoro ich źródłem jest twórca natury, konstruktor i projektodawca ludzkiej rozumności. Jeśli korzystamy z daru myślenia właściwie, dojść musimy do przekonania, że rozum może

²² Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, przeł. J. Pasek, Warszawa 1997, s. 182.

²³ M. Tindal, *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, London 1730, s. 13.

tylko potwierdzić głos Boży, słyszalny poprzez proroków i wypowiedziany przez Zbawiciela, zatem prawdy religii chrześcijańskiej, objawionej przez Stwórcę, muszą być (i są w istocie) zgodne z racjonalnym myśleniem, naturalnym światłem rozumu. Clarke odrzucił deizm, miał bowiem głębokie przekonanie, że deizm rozmywa chrześcijaństwo w nieokreślonej wierze intelektualnej w jakąś niewidzialną siłę, która co prawda zapewnia istnienie świata, ale nie ma nań rzeczywistego wpływu. Głównie dlatego, że Clarke'owi chodziło o ukazanie racjonalności chrześcijańskiego objawienia, historycy filozofii całkowicie błędnie uznają go czasami za deistę.

W znanej rekapitulacji deizmu Clarke pisał o czterech kategoriach deistów. Pierwszą stanowią ci, którzy rzekomo wierzą w istnienie wiecznego, nieskończonego, niezależnego, rozumnego Bytu, który jest przyczyną świata, ale negują, jak starożytni epikurejczycy, boską opatrność; według nich Byt Najwyższy nie troszczy się wcale o rzeczy stworzone, ani nawet nie próbuje nimi kierować zagrożony w kontemplacji samego siebie; a to oznacza, że deiści tego rodzaju, kwestionując wszechobecność, wszechmoc, nieskończoną mądrość Bożą, zaprzeczają tak naprawdę istnieniu Boga i zmierzają do całkowitego ateizmu (*downright atheism*)²⁴. Po drugie, za deistów podają się także ci, którzy utrzymują, że wszystkie zdarzenia naturalne zależne są od Stwórcy, przeczą jednak, iżby różnica

²⁴ Zob. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, w: *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London 1732, s. 162 (repr. Kessinger Publishing's Rare Reprints, bez miejsca i roku wydania). Jest to ósme wydanie, opublikowane przez Jamesa i Johna Knaptonów; obejmuje ono dwa wykłady im. Boyle'a, które Clarke wygłosił w 1704 i 1705 roku. Tytuł całej publikacji jest połączeniem odrębnych tytułów tych dwóch cykli wykładowych. W niektórych wydaniach „Unchangeable Obligations” wydrukowano jako „Unalterable Obligations”. Do wydania, z którego korzystamy, dołączona została korespondencja z Josephem Butlerem. Na karcie tytułowej w podtytule dzieła dodano – „autora *The Oracles of Reason*”, czyli Charlesa Blounta. Poprawkę tę wprowadził Clarke w pierwszym wydaniu „podwójnym”, dołączając tym samym do największych swoich przeciwników również Blounta. Pełne brzmienie podtytułu jest następujące: „In Answer to Mr Hobbes, Spinoza, the Author of the *Oracles of Reason*, and other Deniers of Natural and Revealed Religion”. Dalej dzieło to cytowane jest jako *Discourse*.

między dobrem a złem miała być ustanowiona przez Boga, twierdzą bowiem, iż jest ona skutkiem „arbitralnej konstytucji” ludzkich postanowień; wszelako jest to negowanie Bożej sprawiedliwości i dobroci, a w istocie także Jego wszechmocy i mądrości, a zatem ten rodzaj deizmu zasługuje na miano „absolutnego ateizmu”²⁵. Po trzecie, istnieją deiści, którzy nie kwestionują ani potęgi Boga, ani jakichkolwiek boskich atrybutów naturalnych i moralnych, wyrażają jednak uprzedzenia wobec idei nieśmiertelności duszy ludzkiej, twierdzą bowiem, że dusza znika wraz ze śmiercią; przeczą tym samym, że po śmierci rozciąga się przed nami horyzont życia przyszłego, w którym poprzez nagrody i kary wszelkie stworzenie zostanie odnowione. Deiści ci utrzymują przy tym, że Bóg jest sprawiedliwy i dobry, ale nie w sensie naszych pojęć. Według Clarke’a pod powierzchnią werbalnej akceptacji sprawiedliwości i dobroci Stwórcy kryje się ich rzeczywiste odrzucenie. „A wobec tego – pisze Clarke – cały pogląd, jeśli go konsekwentnie prześledzimy, musi ostatecznie podpadać pod pojęcie absolutnego ateizmu”²⁶. I wreszcie, deistami są ci wszyscy, którzy akceptują Boga poznawanego rozumem jako byt jedyny i wieczny, nieskończenie rozumny i wszechmocny, który roztacza nad światem opatrnościową opiekę i oczekuje od człowieka respektowania reguł moralnych, za co nagradza w życiu przyszłym, lub karze potępieniem. „Ludzie ci, o których teraz mówimy – pisze Clarke – zdawali się wierzyć w to tak dalece, na ile można te rzeczy odkryć jedynie dzięki światłu natury, bez boskiego objawienia. Twierdzą, że ci tylko są prawdziwymi deistami”²⁷. Tacy deiści żyli według prawdziwych zasad moralnych i mogliby z pewnością zaakceptować chrześcijaństwo, gdyby było ono im znane. Clarke nie odnosi kategorii „prawdziwego deisty” do żadnego ze swoich współczesnych i dodaje, że prawdziwych deistów nie ma prawie wcale wśród współczesnych „kontestatorów objawienia”. Deizm, ze swoją wizją religii naturalnej, mógł mieć swoje uzasadnienie w okresie pogańskim, ale nie w czasach, gdy

²⁵ *Discourse*, s. 164.

²⁶ *Discourse*, s. 168.

²⁷ *Discourse*, s. 170.

poznane zostało orędzie Jezusa. Ponadto wśród tych, którzy siebie samych nazywają deistami, a których głównym zajęciem jest ośmieszanie objawienia, niewielu znalazłoby się ludzi formatu Sokratesa czy Cyserona – „największego i najlepszego filozofa, jakiego Rzym czy jakikolwiek naród wydał kiedykolwiek”²⁸. Gdyby współcześni deiści kierowali się głoszonymi przez siebie zasadami, zmuszeni byłiby zaakceptować chrześcijańskie objawienie; w istocie są to ludzie, którzy nie mają odwagi otwarcie głosić ateizmu, dlatego udają wiarę w istotę boską. Clarke sądził, że racjonalność religii chrześcijańskiej jest tak ostentacyjnie oczywista, iż na żaden deizm nie ma po prostu miejsca. Z najgłębszym przekonaniem graniczącym z poczuciem wyższości twierdził, że droga, którą ukazał dowodząc naturalnych i moralnych atrybutów oraz istnienia Boga, powinna być przekonująca dla wszystkich autentycznie poszukujących boskości.

Stosunek Clarke’a do deizmu określało również ostentacyjne odrzucanie czy lekceważenie przez deistów cudów. Podobnie jak wielu ówczesnych uczonych z Royal Society (na przykład Joseph Glanville, Robert Boyle), Clarke uznawał zdarzenia niezwykłe za świadectwo prawdziwości chrześcijaństwa. Twierdził, że cud sprawia sam Bóg lub rozumne istoty doskonalsze od człowieka, aby ukazać nieograniczone panowanie nad światem Stwórcy. Przyczyn cudów nie da się wyjaśnić prawami natury. Gdyby prawa natury były tego rodzaju, jak utrzymują deiści i Spinoza, nieubłagane i niezawieszalne, to cuda w istocie byłyby niemożliwe, albowiem cud jest odstępstwem od przyrodzonych reguł rządzących przyrodą i w tym sensie jest nad-przyrodzony. Błąd „kontestatorów religii chrześcijańskiej” polega na uznaniu, że natura jest tworem samodzielnym, rządzącym się własnymi prawami. W istocie zaś wszystko zależne jest od woli i postanowienia Boga: funkcjonowanie materii, prawa ruchu i przyciągania są skutkami boskiego nieustającego

²⁸ *Discourse*, s. 294. Clarke uważał, że Platon ostatecznie sprzeniewierzył się (w Księdze jedenastej *Praw*) odkryciu „najwyższego Boga” (w Księdze czwartej *Praw*), ponieważ dopuścił w końcu idolatrię, kult demonów i duchów: „I w ten sposób zepsuł i zniweczył najlepszą na świecie filozofię, dodając do kultu Stwórcy wszystkich rzeczy, jaki głosił przedtem mądrze i odważnie, bałwochwalstwo”; *Discourse*, s. 293.

oddziaływania. Materia pozbawiona wszelkiej zdolności do samoaktywności posiada zaledwie jedną siłę – bezwładności, nie może przeto sama z siebie wytworzyć praw, które odkrywa fizyka badając działanie natury; takie prawa ustanowić mógł jedynie Bóg. Inaczej mówiąc, Clarke sądził, że niemechaniczne siły cząstek materialnych są rezultatem boskiej aktywności. Jego niechęć do traktowania materii jako autonomicznej sfery metafizycznej miała przyczyny apologetyczne: był przekonany, że uznanie materii za substancję zawierającą własną aktywność jest wstępem do ateizmu, jest to bowiem negacja bezpośredniej interwencji Bożej prowadząca ostatecznie do eliminacji Boga ze świata, jaką to drogę ukazywał w swojej materialistycznej filozofii Toland²⁹.

Sądził, że do ateistów można trafić przy pomocy argumentów pragmatycznych, gdyby na racjonalne byli zamknięci. Ta utylitarna argumentacja pojawia się we wstępie do *Demonstration of the Being and Attributes of God*. Otóż nawet jeśli nie da się niezaprzeczalnie dowieść istnienia Boga, przyjęcie, że jednak istnieje, przyniesie w efekcie same korzyści, albowiem każdy rozsądny człowiek przyznać musi, że byłoby dla świata i ludzi lepiej, gdyby wszystkim rządziła istota rozumna i sprawiedliwa. I dla porządku i spójności życia społecznego byłoby korzystniej, gdyby wszyscy obywatele wierzyli w taką Istotę, nawet jeśli jej geneza sięga, jak utrzymywali sofiści, politycznego oszustwa. Wizja świata z przypadku jest wizją dolegliwą, rodzącą niepewność i lęk. Trudno zaprzeczyć, że żyje się bezpieczniej przy założeniu gwarancji ochrony i bezpieczeństwa ze strony silnego i mądrego Boga. W ten nieco Pascalowski sposób Clarke antycypuje wszystkie swoje kroki argumentacyjne, jakie znajdują się w *Demonstration* i *Discourse*, ale już w typowym dla niego dyskursie intelektualnym, bez użycia kategorii korzyści. Moralność bez Boga byłaby pustym słowem, którego brutalna treść dowodziłaby słuszności wizji Hobbesowskiej walki wszystkich ze wszystkimi. A problem wolności? Gdyby świat był miejscem ścierania się konieczności, nieubłaganych determinacji, to nawet wówczas żyłoby się lepiej w świetle założenia, że istoty ludzkie są obdarzone

²⁹ Zob. E. Vailati, *Introduction*, w: *Demonstration*, s. XXV.

wolnością, wolnym wyborem, niż gdybyśmy się poddali wizji całkowitego poddaństwa ślepych regułom fatalizmu. Bez przyjęcia istnienia Boga nic nie byłoby pewne, szczęście okazać by się musiało zawsze odległą – i w istocie nieosiągalną – fikcją. A zatem jedyne oparcie, jedyne ocalenie znaleźć można w akceptacji istnienia mądrego i dobrego Boga, bez względu na to, czy jesteśmy w stanie dowieść w sposób całkowicie pewny, że On istnieje. A czy można to uczynić na drodze rozumowej spekulacji? Clarke sądził, że wszelkiej proveniencji ateści nie są (choć tak im się wydaje) w lepszej sytuacji niżli chrześcijańscy teści, nie potrafią oni bowiem ukazać tezy o istnieniu Boga jako fałszywej. Optymistyczny racjonalizm religijny Clarke'a nie zakładał żadnych poważniejszych barier dla wzlotu rozumu ludzkiego na wysokie wzgórze tajemnic Koniecznego Bytu: poprzez ścisłe rozumowanie, składające się z szeregu jasnych twierdzeń, powiązanych logicznie (które tak cenią ateści), można wykazać byt i atrybuty Boga³⁰. Temu celowi poświęcił filozof pierwszy cykl wykładów Boyle'a, ukazując własną wersję dowodu kosmologicznego.

Clarke jest dla historyka filozofii myślicielem trudnym do interpretacji. Przede wszystkim dlatego, że jego poglądy i szczegółowe rozwiązania krystalizowały się w toku polemik, które uważał za główną prowincję królestwa filozofii i zasadniczy wymiar filozoficznej ekspresji. Wydobyć ich z licznych potyczek i krucjat, jakie prowadził, oddzielenie „destrukcji” krytyki od „konstrukcji” przedstawienia twierdzeń pozytywnych, nie jest sprawą prostą. Nadto wysiłku interpretacyjnego nie ułatwia język i styl dyskursywnej artykulacji Clarke'a: niezwykle długie zdania pełne skrótów myślowych i niedopowiedzeń, nierzadko przemierzające całe strony, jak gdyby kreślone były w jakimś pośpiechu, z niecierpliwością, aby jak najrychlej dotrzeć do umysłu czytelnika z „prawdziwym” – i całkowicie zracjonalizowanym – przekazem religijnych treści. Staraliśmy się trudności te pokonywać, zaś rafy (nieliczne) oznakować wyraźnie, aby ukazać wewnętrzną logikę refleksji apologetycznego filozofa w świetle możliwie obiektywnym. Konieczna była również

³⁰ Zob. *Demonstration*, s. 7.

selekcja problematyki, którą angielski myśliciel podejmował. Być może w tym punkcie naszej rekonstrukcji i interpretacji pojawić się może wątpliwość, czy słusznie pominięto (jak stało się w niniejszej pracy) niektóre poglądy Clarke'a stricte teologiczne, na przykład kwestię Trójcy Świętej. Wprawdzie ówczesna dyskusja wokół tej kwestii była niezwykle ciekawa, należało jednak skupić się na innych zagadnieniach, przynależących do czystej filozofii, aczkolwiek w przypadku Clarke'a wyraźna linia oddzielająca filozofię od teologii jest zamazana. Jest to jednak świadomy wybór samego filozofa. Jego refleksja jest próbą wykazania, że do zagadnień religijnych, wyrastających z objawienia, da się z powodzeniem zastosować czysto racjonalną metodę filozoficznego dyskursu. Można zatem powiedzieć, że świadomą intencją Clarke'a było zniwelowanie odrębności tych dwóch dziedzin – teologii i filozofii, poprzez ukazanie wspólnoty konkluzji. Mówiąc inaczej, Clarke nie chciał oddzielać religii od filozofii ani rezygnować z filozofii dla religii, sądził bowiem, że porządek teologiczny i porządek filozoficzny mogą i powinny tworzyć integralną całość. Metafizyka Clarke'a wpisuje się więc w to, co Gilson nazywa chrześcijańską teologią naturalną: jest to rozumowa refleksja nad otaczającym światem, w ramach której za niepodważalną przyjmuje się (w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia rozważań) tezę o istnieniu Boga, zaś objawienie za Głos Boży uzupełniający światło rozumu ludzkiego³¹.

Wybraliśmy zatem taką problematykę, która najwyraźniej (a wówczas, za życia filozofa, najgłośniejszej) określa odrębność i niepowtarzalność tego myśliciela, jego *differentia specifica*. Za niezbędne

³¹ Następująca wypowiedź Gilsiona doskonale pasuje do Clarke'a (choć nie z takim zamiarem została sformułowana): „Kiedy jakiś filozof jest również chrześcijaninem, może on sobie powiedzieć na początku swych badań: powiedzmy, że nie jestem chrześcijaninem, jedynie za pomocą rozumu i bez światła wiary będę szukał jakichś przyczyn niezawodnych i pierwszych zasad, przez które wszystkie rzeczy mogłyby być wytłumaczone. Taki sport intelektualny jest tak dobry jak i każdy inny, jest jednak skazany na niepowodzenie, gdyż dla człowieka, jeżeli on jednocześnie wie i wierzy, że jest tylko jedna przyczyna wszystkiego, Bóg, w którego wierzy, nie może być kimś innym niż przyczyną, o której wie”; E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 66. Do Clarke'a odnosi się rzecz jasna nie pierwsza część cytatu, ale ostatnia.

uznaliśmy ukazanie szerokiego kontekstu historyczno-filozoficznego, w który wpisana jest refleksja Clarke'a. Z jednej strony omawialiśmy te doktryny, które stanowią jawne odniesienia rozstrzygnięć filozofa (są przez niego bezpośrednio przywoływane); dotyczy to przede wszystkim Hobbesa i Spinozy, a w pewnej mierze także Descartes'a; z drugiej zaś poczyniliśmy liczne (i rozległe) aluzje, oraz prezentacje, do tych filozofów, którzy nie pojawiają się *explicite* z nazwiska, ale którzy są obecni poprzez sposób stawiania i rozwiązywania problemów filozoficznych w refleksji samego Clarke'a: w szczególności dotyczy to Locke'a, który, naszym zdaniem, był dla Clarke'a źródłem intensywnej inspiracji (nie zawsze akceptującej). Z tych właśnie powodów wielokrotnie przywołujemy doktrynę Locke'a, zaś Hobbesowi i Spinozie poświęciliśmy odrębne rozdziały, Clarke traktował bowiem tych ostatnich jako zdecydowanych, ideowych – by tak rzec – wrogów religii chrześcijańskiej i walkę z ich poglądami traktował jako największe wyzwanie. Przywołanie koncepcji Newtona ma natomiast charakter uzupełnienia. Niniejsza praca dotyczy problemów z zakresu historii filozofii, nie zaś historii nauki, przeto obecne są w niej odwołania jedynie do filozoficzno-teologicznych poglądów autora *Principiów*; zresztą o tyle tylko, o ile jest to niezbędne z punktu widzenia dokładniejszego ukazania poglądów Clarke'a, to jest bowiem zasadniczy cel tej pracy. Na wyjaśnienie zasługuje brak odrębnego i szerszego omówienia myśli Leibniza. To prawda, że środowisko skupionych wokół Newtona uczonych manifestowało nieskrywaną niechęć wobec niemieckiego filozofa, z powodu konfliktu, który został zapoczątkowany sporem między Newtonem a Leibnizem o pierwszeństwo odkrycia rachunku różniczkowego. Konflikt przybrał na sile w pierwszych latach XVIII wieku po opublikowaniu w 1704 roku przez angielskiego fizyka traktatu *O kwadraturze krzywych* (w formie apendyksu do *Optyki*) i reakcji Leibniza w postaci recenzji tego dzieła³². Często uważa się, że apogeum konfrontacji między dwoma

³² Omówienie sporu znaleźć można w: F. E. Manuel, *Portret Izaaka Newtona*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1998 (rozdz. 15 – *Pojedynek z Leibnizem*), s. 332–360.

geniuszami była wymiana listów między Leibnizem a Clarke'iem³³, której katalizatorem stała się Karolina księżna Walii. Tę słynną polemikę omawiamy w wielu miejscach niniejszej pracy, jednakże zakładamy stanowczo, że Clarke wyrażał swoje własne przekonania bez zerkania na „ściągę” przygotowywane przez Newtona. Nie ma zresztą dostatecznych podstaw, by sądzić, że było inaczej, choć istnieją różnego rodzaju domniemania i hipotezy. Clarke był myślicielem samodzielnym, aczkolwiek wpływ mechaniki Newtonowskiej na jego przeświadczenia w zakresie filozofii przyrody nie jest kwestią sporną, widać to w jego dziełach. Pisma Clarke'a posiadają wszelako wyraźną cechę odrębności w stosunku do dzieł Newtona: w zakresie podejmowanej problematyki filozoficznej i w zakresie stylu argumentacji. Należy zatem uznać Clarke'a z polemiki z Leibnizem za Clarke'a, a nie za odbite światło Newtona. Nawiasem mówiąc, Clarke ogłosił swoje poglądy na temat przestrzeni i czasu dziewięć lat przed drugim wydaniem *Principiów*, w którym znalazło się *General Scholium*, a w nim Newtonowska koncepcja czasu i przestrzeni³⁴. Leibniz jest obecny w spuściźnie Clarke'a jedynie poprzez fakt owej polemicznej korespondencji. W najważniejszych tekstach angielskiego teologa Leibniz pojawia się zaledwie kilka razy, i to najzupełniej marginalnie. Leibniz nie był bowiem dla Clarke'a wrogiem takim jak Hobbes czy Spinoza; był chrześcijaninem, który ma inne poglądy, ale nie są one dla chrześcijaństwa zagrożeniem śmiertelnym. Otóż ta nieobecność poglądów Leibniza w tekstach Clarke'a była dostateczną racją, by nie rozszerzać zakresu niniejszej rozprawy ponad zasadniczą potrzebę – przedstawienia refleksji Samuela Clarke'a – poprzez omawianie filozoficznych pomysłów autora *Teodycei*³⁵.

³³ Zob. D. Rutherford, *Spór Leibniza i Newtona*, przeł. M. Sosnowski, w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, wyd. cyt., s. 445.

³⁴ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 178.

³⁵ Clarke znał tekst *Teodycei*, co widać w jego polemicznych listach do Leibniza, aczkolwiek odwołań do tego dzieła niemieckiego filozofa nie znajdziemy wiele. Clarke odpowiada na zarzuty i uwagi interlokutora zawarte bezpośrednio w listach, nie sięgając do innych tekstów Leibniza. Jest dość znanym faktem, że księżna Walii, Wilhelmina Karolina von Anspach, darząca Leibniza szacunkiem i życzliwością,

Zasadniczą tezę rozprawy jest przekonanie, że różnorodna problematyka podejmowana przez Clarke'a składa się ostatecznie w jedną spójną całość, której porządkującą osią jest wzajemne powiązanie metafizyki i etyki. Mówiąc inaczej, etykę Clarke'a traktujemy jako rozwinięcie jego metafizyki i jako ten element spuścizny filozofa, który najwyraźniej ukazuje jego oryginalność. Jakkolwiek Clarke'a dowód na istnienie Boga świadczy niezaprzeczalnie o jego racjonalistycznych aspiracjach i (przyznajmy to za Wolterem) finezji logicznej oraz jest zarazem najbardziej znanym składnikiem jego refleksji, niemniej to właśnie rozstrzygnięcia z zakresu filozofii moralności są najdobitniejszym symptomem oryginalności tego myśliciela, pomimo nawiązań do etyki Cudwortha i Locke'a. Zgodnie z tą tezą podzieliliśmy niniejszą rozprawę na dwie części, których komplementarność czytelnik, jak mamy nadzieję, z łatwością dostrzeże.

Pisząc niniejszą pracę stale pamiętaliśmy o wierności (być może przesadnej w zakresie szczegółów, czego wyrazem są rozbudowane przypisy) wobec prezentowanych i interpretowanych zagadnień. Samuel Clarke polskiemu czytelnikowi nie jest dobrze znany, a z całą pewnością zasługuje na większą uwagę nie tylko z racji zainteresowania historycznym okresem, w którym odgrywał czołową (nieluszenie dziś pomijaną) rolę, okresem angielskiego Oświecenia, ale również ze względu na wartość samej jego refleksji oraz wysiłek włożony w racjonalną obronę słabnącego chrystiani-

starła się o angielski przekład jego *Teodycei*. Zgodnie z pomysłem księżnej autorem przekładu miał być Clarke. Leibniz nie był zachwycony osobą ewentualnego tłumacza ani nie sądził, iż Clarke mógłby podjąć się tego zadania. I miał chyba właściwą intuicję. Clarke znał doskonale języki klasyczne, grekę i łacinę, ale jego znajomość francuskiego była, jak się wydaje, mniej perfekcyjna: Descartes'a cytuje w swoich pismach po łacinie, zaś na listy Leibniza, pisane po francusku, odpowiada w rodzimym języku. Gdyby doskonale znał francuski, z pewnością (biorąc pod uwagę jego pewność siebie) odpowiadałby Leibnizowi w języku, w którym niemiecki polemista wyrażał swoje opinie. Tak więc ten epizod w żadnej mierze nie dokumentuje jakichś ewentualnych głębszych związków między refleksją Clarke'a i Leibniza. Wydaje się on po prostu pomysłem księżnej, który nie miał szans na realizację; zob. notę bibliograficzną do polemiki Leibniza z Clarke'iem w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 512.

zmu, kontestowanego z różnych stron z pozycji filozofii racjonalistycznej. W polskiej historiografii filozoficznej nie ukazała się dotąd żadna monografia poświęcona całościowej spuściźnie Clarke'a, ani nawet jej głównym obszarom problemowym z osobna – metafizyce bądź etyce. Owszem, pojawiają się coraz częściej wzmianki na jego temat, na ogół dotyczą one jedynie związków filozofa ze środowiskiem Newtona. Jeśli Clarke jest znany polskim historykom filozofii, to przede wszystkim z okazji jego polemiki z Leibnizem.

Nieco inna jest znajomość Clarke'a w historiografii anglojęzycznej. W rzeczy samej publikacji na jego temat jest w niej dużo więcej niż w piśmiennictwie polskim. Clarke przywoływany jest przez historyków angielskich i amerykańskich w kontekście omawiania zagadnień metafizycznych przełomu XVII i XVIII wieku i w ramach historii etyki; stąd dość duża (ale nie przesadnie) liczba artykułów, w których prezentowane są jego poszczególne rozstrzygnięcia. Drugim nurtem, w którym Clarke jest obecny, jest literatura newtonowska. Tu na ogół interpretowany jest jako wierny przyjaciel kapryśnego Newtona, a jego poglądy ukazywane są w ścisłej relacji z filozoficzną refleksją autora *Principiów*. Ale nawet w historiograficznym piśmiennictwie anglosaskim w ostatnich sześćdziesięciu latach nie doczekał się Clarke zbyt wielu publikacji książkowych, poświęconych wyłącznie lub prawie wyłącznie jemu. Wymienić tu należy takich autorów jak James P. Ferguson, który poświęcił Clarke'owi dwie publikacje książkowe, lub William L. Rowe, który przypomniał Clarke'a dowód kosmologiczny w książce poświęconej Tomaszowi z Akwinu, Dunsowi Szkotowi i Leibnizowi (publikacje te ogłoszone zostały w latach 70.). W ostatnich latach wielką rolę w przypomnieniu metafizyki Clarke'a odgrywa Ezio Vailati, który w ramach serii *Cambridge Texts in the History of Philosophy* opublikował krytyczną edycję *Demonstration* i poprzedził ją kompetentnym wstępem; jest także autorem encyklopedycznych artykułów o Clarke'u. Znamienne jest jednak to, że do tej pory nie ukazało się krytyczne wydanie *Discourse*, dzieła Clarke'a poświęconego etyce. Można zatem powiedzieć, że niniejsza praca ukazuje polskiemu czytelnikowi nie tyle „ziemię nieznaną”, ile być może „ziemię niezbyt znaną”.

CZĘŚĆ PIERWSZA

METAFIZYKA

Rozdział I

Dowód kosmologiczny

1. Odwieczne Coś, które jest Bogiem

Racjonalizm religijny Clarke'a wyrasta z głębokiego przeświadczenia, podzielanego przez niektórych scholastyków i filozofów wczesnej nowożytności, że poznawalność Boga nie jest tak dalece niezgłębioną tajemnicą, aby nie można jej było odsłonić inaczej niż tylko na drodze objawienia, a i to jedynie częściowo. Clarke wielokrotnie powtarza, że istnienie Boga jest jedną z najpewniejszych prawd: „Co do istnienia [Najwyższego Bytu] – pisze – tego, że jest ono w jakiś sposób wieczne, nieskończone, samoistne i że musi być przyczyną i źródłem wszelkich innych rzeczy, to jest jedna z pierwszych i najbardziej naturalnych konkluzji, jakie myślący człowiek może sformułować”¹. Clarke nie twierdzi jednak, że istota Boga, czy Jego atrybuty są dla ludzkiej myśli dostępne w sposób równie oczywisty; mówi tu tylko o samym istnieniu boskiego bytu. Natomiast ontyczna zawartość Najwyższego Bytu może (uwzględniając ograniczenia naszego umysłu) stać się dopiero przedmiotem racjonalnej analizy metafizycznej, której punktem wyjścia jest właśnie dyskursywna oczywistość istnienia takiego bytu.

Dowód Clarke'a bardzo często nazywany jest przez historyków filozofii dowodem kosmologicznym; domaga się to pewnego wyjaśnienia. Argumentacja Clarke'a jest jednym z najpełniejszych

¹ *Demonstration*, s. 15.

dowodów na istnienie Boga. Oprócz dokonania Leibniza nie było chyba tak całościowych prób racjonalnej obrony Istoty Najwyższej, chociaż wśród antenatów dowodu kosmologicznego Clarke'a i Leibniza wymienić należy św. Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota, zaś wśród najgłośniejszych krytyków Hume'a, Kanta i Bertranda Russella. Sama konstrukcja dowodu nie jest wyłącznie aposterioryczna. W gruncie rzeczy jest ona mieszaniną rozumowań aposteriorycznych i apriorycznych. Początek argumentacji posiada niewątpliwie charakter aposterioryczny (od skutku do przyczyny), następne kroki są natomiast przeprowadzane w oparciu o aprioryczne dedukowanie z pojęcia pierwszej przyczyny takich treści, które mają odpowiadać teistycznemu pojęciu Boga. Dowód składa się z dwóch części: pierwsza polega na wykazaniu istnienia samoistnego, czyli koniecznego bytu, który wyjaśnia istnienie świata i jest zrozumiały *per se*. Rozumowanie leżące u podstaw tej części argumentacji ma charakter zasadniczo aposterioryczny, ale znajdujemy w nim odwołania do prawd koniecznych, które są znane bezpośrednio z innych prawd czy zasad koniecznych, których prawomocność ustalona jest w oparciu o rozumowanie dedukcyjne *a priori*; dotyczy to głównie zasady racji dostatecznej². Część druga składa się z szeregu wnioskowań, które zmierzają do ustalenia, że byt konieczny (pierwsza przyczyna, byt najwyższy, pierwszy poruszyciel) posiada własności odpowiadające teistycznej idei Boga. Na ogół dowód kosmologiczny identyfikuje się z częścią pierwszą, obejmującą trzy ustalenia: że coś istnieje odwiecznie; że istnieje pewien niezmienny i niezależny byt; że ten byt istnieje koniecznie³. W rzeczy samej

² W analizie dowodu Clarke'a bardzo pomocna okazała się książka W. L. Rowe'a, *The Cosmological Argument*, New York 1998. W prezentacji zasadniczej konstrukcji dowodu kosmologicznego Clarke'a korzystamy właśnie z tej pozycji.

³ Zob. tamże, s. 6, 115. Hume w *Dialogach o religii naturalnej* wkłada w usta jednego z dyskutantów (Demei) słowa przypisane Clarke'owi (jak zaznacza w przypisie sam autor); Demea prezentuje argument nazwany (zgodnie z ówczesnym zwyczajem) *a priori*. Odkładając problem, czy dialogowy Demea istotnie odzwierciedla poglądy Clarke'a, czy nie, zauważmy, że Hume przedstawia zaledwie część argumentacji Clarke'a z *Demonstration*, jedynie jej trzy pierwsze kroki; zob. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962 (Część dziewiąta); zob.

dowód Clarke'a to cały szereg argumentów mających dowieść, że można ustalić w rozumowaniu *a priori*, drogą czystej dedukcji, że atrybuty bytu koniecznego są zgodne z własnościami bóstwa przypisywanymi mu w dyskursie religijnym odwołującym się do objawienia (uzasadnia je Clarke w twierdzeniach od czwartego do dwunastego).

Zasadniczą przesłanką dowodu kosmologicznego Clarke'a jest zasada racji dostatecznej. Przyjmuje ją bez uzasadnienia, ponieważ sądzi, iż jest ona prawdą konieczną znaną *a priori*, czyli intuicyjnie prawdziwą. W. L. Rowe rozróżnia dwie wersje zasady racji dostatecznej, mocną i słabą. Mocna mówi: „Cokolwiek istnieje, musi posiadać wyjaśnienie swojego istnienia, albo w konieczności własnej natury, albo przyczynowej sprawczości innego bytu”; zaś wersja słaba brzmi: „Cokolwiek zaczyna istnieć, musi posiadać wyjaśnienie swojego istnienia dzięki przyczynowej sprawczości innego bytu”⁴. Clarke, jak zobaczymy dalej, stosuje wersję mocną, tego domaga się bowiem jego argument.

Całkowita pewność istnienia Boga nie musi być wynikiem jakiejś tajemnej filozoficznej intuicji, graniczącej z aktem mistycznego uchwycenia bóstwa; ani też nie jest następstwem rozumowania odwołującego się do tak zwanej argumentacji ontologicznej. Clarke z wielkim dystansem odnosił się do dowodu ontologicznego, przyjmującego za punkt wyjścia pojęcie czy też definicję Boga. Albowiem argumentacja, która za punkt wyjścia przyjmuje taką definicję Boga, która obejmuje istnienie, jest argumentacją z arbitralnie ustanowionym pojęciem w roli przesłanki, mającym ułatwić dojście do pożądanego konkluzji. Jej wadliwość polega więc na tym, iż zakłada się to, co ma być dowiedzione. Przy czym, angielski filozof nie przywołuje bezpośrednio Kartezjańskiej wersji dowodu, pisząc ogólnie

także W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 57. Na temat tego, czy można identyfikować Demeę z Clarke'iem zob. R. Wollheim, *Introduction*, w: *David Hume on Religion*, Cleveland 1964, s. 21 (autor twierdzi że tak); że tekst Hume'a jest daleko idącą wariacją poglądów Clarke'a zob. N. Kemp Smith, *Introduction*, w: *D. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis 1947, s. 115.

⁴ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 73, 87.

o „scholastycznym sposobie dowodzenia bytu samoistnego”. Dowód ontologiczny mieści się co prawda w perspektywie argumentacyjnej Clarke’a, jednak nie jako pierwszy etap dowodzenia, co zobaczymy w dalszych częściach pracy. Tak więc dotychczasowe próby przeprowadzenia tego sposobu argumentacji za istnieniem Boga uznaje Clarke za co najmniej nieprzekonujące. Przyjęcie bowiem w punkcie wyjścia absolutnej doskonałości natury najwyższego bytu jest *hysteron proteron*; jak pisze, „wszystkie lub niektóre doskonałości zakładają bowiem istnienie, co jest błędem *petitio principii*”⁵. A istnienie bytu i jego poszczególnych doskonałości trzeba dopiero dowieść, nie można więc z góry zakładać, że doskonałości te istnieją. Ta krytyka wydaje się odnosić raczej do Descartes’a wersji dowodu z *Piątej medytacji* niż do dowodu Anzelma z *Proslogionu*⁶. Dowód z *Zasad filozofii* przypomina argumentację Anzelma⁷, jednak bardziej rozbudowany jest argument w *Medytacji piątej*, gdzie Descartes mówi wyraźnie, że idea Boga jest ideą szczególną, nieporównywalną z żadną inną, która zawiera w sobie istnienie konieczne i wieczne. W *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze* pisze: „Lecz skoro już dość dokładnie zbadaliśmy, czym jest Bóg, wtedy poznajemy jasno i wyraźnie, że do Jego prawdziwej i niezmiennej na-

⁵ *The Answer to a Sixth Letter Being part of a letter written to another gentleman, who had proposed several of the same objections with the foregoing* (dalej cyt. jako *The Answer to a Sixth Letter*), w: *Demonstration*, s. 113. Adresat listu Clarke’a jest nieznan.

⁶ Dowód św. Anzelma z *Proslogionu* odwołuje się do samej tylko analizy treści pojęcia Boga jako bytu, od którego nie można pomyśleć niczego większego, to jest doskonalszego. Nasze pojęcie takiego bytu musi zawierać istnienie, ponieważ bez założenia istnienia takiego bytu, pojęcie najwyższego bytu byłoby sprzeczne. Zatem istnienie jest z konieczności składnikiem pojęcia Boga. Jednakże istnienie pojęciowe to nie to samo co istnienie realne; to ostatnie jest większą doskonałością niż istnienie tylko w umyśle; przeto Bóg musi istnieć w rzeczywistości, by być istotą, od której nie da się pomyśleć czegoś doskonalszego – a tak przecież ludzie pojmują Boga; zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 2–5, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145–148. Na temat Anzelmiańskiego dowodu pisze szerzej J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1996, rozdz. V i VI, w których znajdujemy skrupulatną analizę dwóch postaci argumentu ontologicznego, skonfrontowanych z wersjami Descartes’a, Normana Malcolm’a i Charlesa Hartshorne’a.

⁷ Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmska, I. 14, Warszawa 1960, s. 13–14.

tury należy to, by istniał; wówczas więc możemy prawdziwie orzec o Bogu, że istnieje”⁸. Tak jak Anzelm Descartes wychodzi od analizy doskonałości zawartych w idei bytu najdoskonalszego, by dojść do wniosku, że Bóg jest, czyli koniecznie istnieje. Zawarte jest tu *implicit*e założenie, że umysł ludzki ma wgląd w samą naturę Bożą, a nie tylko w treść idei Boga⁹. O ile jednak według Anzelmia pojęcie Boga człowiek czerpie z wiary¹⁰, Descartes zakłada wrodzoność pojęcia najdoskonalszego bytu i poprzez analizę własności takiego pojęcia (idei) dochodzi do nieodpartego wniosku, że nieistnienie przedmiotu takiego pojęcia jest nie do pomyślenia, skoro jedną z doskonałości wchodzących do zakresu pojęcia najdoskonalszego bytu jest istnienie¹¹. Z tego nie wynika wszakże, iż Descartes uzurpuje sobie możliwość wglądu w istotę Boga. Jego rozważania „ontologiczne” dokonują się w płaszczyźnie epistemologicznej, w granicach doświadczenia siebie samego; i w tej mierze jego dowód nie jest literalnym odzwierciedleniem drogi Anzelmiańskiej; a ponadto rozumowanie francuskiego myśliciela zmierza do ukazania Boga jako racji istnienia wewnętrznej rzeczywistości cogito, a zarazem także rzeczywistości zewnętrznej względem podmiotu poznającego¹².

Drugi mankament dowodu ontologicznego Clarke upatruje w tym, że użyta tu definicja jest definicją formalną (nominalną); w ogólnym nominalnym pojęciu bytu najwyższego nie zawiera się wystarczająco oczywiste odniesienie do realnego istnienia, do „jakiegoś rzeczywistego, aktualnie istniejącego bytu poza nami”¹³. To, że można sformułować sąd „Byt najwyższy istnieje” lub „Istnieje

⁸ R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty pierwsze*, przeł. S. Swieżawski, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. I, s. 148–149.

⁹ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 113; zob. także J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 69–73.

¹⁰ Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 123.

¹¹ Zob. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, wyd. cyt., s. 67–68.

¹² Zob. J. Kopania, *Bóg Descartes’a*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 71–72.

¹³ *Demonstration*, s. 16.

był obdarzony wszelkimi możliwymi doskonałościami”, nie dowodzi, pisze Clarke, że taki byt istnieje w rzeczywistości; a tylko tego dowodzi, że taki byt jest możliwy, ponieważ nie można ująć w pojęciu tego, co niemożliwe (Clarke ma na myśli logiczną niemożliwość, czyli sprzeczność). Ale tego, czy rzecz taka aktualnie istnieje, nie można wywieść z samego pojęcia takiej rzeczy.

W jakiejś mierze angielski filozof idzie w kierunku tradycyjnej krytyki dowodu ontologicznego, uznaje bowiem, że istnienie nie jest doskonałością taką jak inne atrybuty przypisywane Bogu, istnienie trzeba bowiem dopiero dowieść i to w pierwszym kroku argumentacji¹⁴. Zatem dojście do idei Bytu Najwyższego w ramach dowodzenia kosmologicznego musi poprzedzać rozważania treści idei takiego bytu; inaczej mówiąc, dowód ontologiczny mógłby co najwyżej wzmocnić argumentację za istnieniem bytu boskiego, której punktem wyjścia jest istniejący świat, ale nie mógłby jej zastąpić, ani stać się dla niej logicznym punktem wyjścia. Clarke pomimo dystansu wobec tego typu rozumowania nie odrzuca go jednak jako całkowicie bezużytecznego¹⁵. Pisze bowiem, że gdyby najwyższy byt został ujęty jako koniecznie istniejący i gdyby można było

¹⁴ Analogiczne obiekcje wobec argumentacji Kartezjańskiej sformułował Pierre Gassendi. Uznał on, że „istnienie nie jest doskonałością, lecz tym, bez czego nie ma [żadnych] doskonałości”. I dalej: „To bowiem, co nie istnieje, nie ma ani doskonałości, ani niedoskonałości, a to, co istnieje i ma liczne doskonałości, nie posiada istnienia jako doskonałości szczegółowej i jednej z wielu, lecz jako to, dzięki czemu ono samo jak i doskonałości istnieją, a bez czego ani ono samo [doskonałości] nie posiada, ani o doskonałościach nie można powiedzieć, by były posiadane. Stąd to ani nie powiada się, że istnienie istnieje w rzeczy tak jak doskonałości, ani też, jeżeli rzeczy brak istnienia, to nie tyle powiada się o niej, że jest niedoskonała (czyli pozbawiona doskonałości), ile że jej w ogóle nie ma”; *Zarzuty piąte*, przeł. S. Swieżawski, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., s. 382–383. Podobnie, choć z większą precyzją logiczną, wypowiedział się o kategorii istnienia w dowodzie ontologicznym Kant.

¹⁵ To, że stanowisko Clarke’a w kwestii dowodu ontologicznego nie jest jasne, potwierdzają słowa Williama L. Rowe’a: „Nie jest łatwą sprawą zrozumieć pogląd Clarke’a na temat dowodu ontologicznego”; W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 185. Na temat argumentacji ontologicznej w dowodzie kosmologicznym Clarke’a zob. także: tenże, *The Cosmological Argument*, „Noûs” (Noûs), Vol. 5, No. 1 (Feb., 1971), s. 49–61 (jest to wstępna, ale skondensowana, postać tez, które autor rozwija w książce o tym samym tytule).

wykazać, że byt taki jest możliwy, można by dowieść, że byt taki faktycznie istnieje – co w istocie Clarke będzie starał się uczynić w rozwinięciu dowodu kosmologicznego; wówczas jego wysiłki zmierzać będą do zharmonizowania rozumowania typu kosmologicznego i ontologicznego z uwypukloną kategorią istnienia koniecznego. I gdy jego myśl poruszać się będzie w takim kontekście, stwierdzi, że pierwsza przyczyna jest takim rodzajem bytu, który zawiera w sobie nie tylko istnienie samoistne, ale także i przede wszystkim istnienie konieczne, to znaczy takie, które implikuje, że założenie, iż byt charakteryzujący się koniecznym istnieniem nie istnieje, musi prowadzić do sprzeczności¹⁶.

Jak pisze William Rowe, wobec dowodu ontologicznego można wysunąć dwa rodzaje obiekcji. Obiekcja logiczna uwypukla problem, że z faktu posiadania przez nas idei Boga jako doskonałego bytu, nie wynika, że idea ta odnosi się do czegoś istniejącego. Obiekcja epistemologiczna wyraża się w przekonaniu, że nie potrafimy upewnić się, czy idea Boga da się zastosować do jakiegoś istniejącego bytu¹⁷. Clarke zdaje się podzielać obie te obiekcje. O zastrzeżeniach epistemologicznych już wspomnieliśmy (nie możemy upewnić się prawomocnie, czy idei Boga odpowiada jakiś byt). Natomiast jako zastrzeżenie natury logicznej można uznać przekonanie Clarke'a, iż argumentacja ontologiczna nie ukazuje, że z idei Boga wynika, iż odnosi się ona do jakiegoś istniejącego bytu; a ponadto (nawet gdyby dowód był prawomocny) nie dowodzi się w ten sposób, że idea Boga, która może odnosić się do czegoś istniejącego, odnosi się do tego, czego nieistnienie jest logicznie niemożliwe (czyli do bytu koniecznego)¹⁸. Przekonać się, że pojęciu odpowiada istniejący byt, można w jeden sposób: na drodze argumentacji kosmologicznej. Ale też nie w sposób dowolny, tylko taki (to znak rozpoznawczy argumentacji Clarke'a), że istnieje byt konieczny, czyli taki, którego racja istnienia tkwi w jego

¹⁶ *Demonstration*, s. 16.

¹⁷ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 196.

¹⁸ Zob. tamże, s. 193.

własnej naturze; później dopiero można rozważać własności takiego bytu¹⁹.

Warto zauważyć, że cały schemat dyskursywny angielskiego myśliciela krystalizuje się w kierunku, zasadniczo rzecz biorąc, tomistycznym: kolejność etapów dowodzenia przebiega od dowiedzenia istnienia Absolutu do ustalenia, w następnych krokach, jego natury. Zatem jest to porządek odwrotny do Kartezjańskiego, w ramach którego najpierw należy ustalić naturę rzeczy, później dopiero można pytać o jej istnienie; pisze bowiem Descartes, że „wedle praw prawdziwej logiki, nigdy o żadną rzecz nie należy pytać, czy istnieje, zanim się nie zrozumie, czym jest”²⁰.

Na razie powiedzmy jeszcze ogólnie, że w ramach porządku dowodu kosmologicznego Clarke stara się wykazać, iż całkowitą pewność istnienia niezależnego bytu (który *implicite* jest Bogiem) można osiągnąć negatywnie, wykazując, że coś istnieje odwiecznie; później zaś, w ramach pozytywnej formy dowodzenia, że to, co odwiecznie istnieje, jest bytem niezależnym, czyli że aktualnie istnieje coś poza nami, czego zaprzeczenie implikuje sprzeczność, a tym zaś, co aktualnie istnieje poza nami, jest pierwsza niezależna przyczyna, której treści (atrybuty) zostaną wykazane w dalszych krokach demonstracji. Wykazanie polega na tym, że gdyby nie było czegoś, co zawsze istniało, rzeczy, które teraz istnieją, musiałyby pochodzić z niczego; za przesłankę niepodważalną uznaje Clarke, że nic nie może pochodzić z niczego; zatem gdyby coś nie istniało

¹⁹ W. L. Rowe podkreśla pewną dwuznaczność wypływającą z tekstu Clarke'a: najpierw dowodzi, że byt konieczny istnieje, a następnie rozjaśnia pojęcie bytu koniecznego; ale, uważa Rowe, pojęcie takie najlepiej daje się rozjaśnić przy pomocy argumentacji ontologicznej, tę jednak Clarke odrzuca, nie podając nigdzie definicji bytu koniecznego; zob. tamże, s. 197. Wydaje się, że Clarke'owi całkowicie wystarcza procedura wyjaśniania *a priori*. Khamara, odwołując się do *Dialogów o religii naturalnej*, pisze, że Hume traktował dowód Clarke'a jako argument *a priori*; zob. E. J. Khamara, *Hume versus Clarke on the Cosmological Argument*, „The Philosophical Quarterly”, Vo. 42, No. 166 (Jan., 1992), s. 34. Problem w tym, że Hume analizuje tylko część dowodu Clarke'a, w której ten ostatni dowodzi, że istnieje byt samistny i konieczny, nie prezentuje zaś kolejnych kroków argumentacji zmierzających do wykazania atrybutów bytu boskiego.

²⁰ R. Descartes, *Odpowiedź na Zarzuty pierwsze*, wyd. cyt., s. 140.

odwiecznie, czyli gdyby kiedyś nic nie istniało, rzeczy, które teraz istnieją, musiałyby nie istnieć; ale istnieją, zatem coś istnieje (i istniało) odwiecznie²¹.

W podobny sposób Clarke uzasadnia to, że rzeczy nie mogą być zależne jedynie od siebie nawzajem w nieskończonym łańcuchu następstw, przyjęcie takiego założenia oznaczałoby bowiem, że uchylamy się od wskazania racji istnienia takiego nieskończonego szeregu bytów zależnych; a jeśli tak, to na mocy *reductio ad absurdum* (często stosowany przez Clarke'a sposób dowodzenia) trzeba przyjąć pierwszą przyczynę²².

Clarke rozróżnia dwa ogólne rodzaje argumentacji na istnienie Boga: *a priori* oraz *a posteriori*. W jednym z listów pisząc o dowodzeniu bytu boskiego stwierdza: „Istnieją tylko dwie drogi, na których można dowodzić istnienia boskiego bytu i jego wszystkich lub przynajmniej niektórych atrybutów. Jedna droga to droga *a priori*, druga zaś to droga *a posteriori*”²³. Niemniej nie uniknął on jednak niejednoznaczności, choć był jej raczej świadomy. Rzecz w tym, że jego

²¹ Podobne rozumowanie, odwołujące się do zasady „nic z niczego”, znajdziemy u Locke'a. Chociaż istnienie Boga to „prawda najoczywistsza ze wszystkich”, a „jej pewność (...) równa jest pewności matematycznej”, Locke konstruuje dowód oparty na dwóch przesłankach. Pierwszą jest zdanie stwierdzające pewność istnienia samego siebie, drugą, że nic nie pochodzi z niczego. Drugie twierdzenie Locke traktuje jako prawdę konieczną, uznając ją po prostu za samooczywistą. Pisze: „Człowiek wie (...) z pewnością intuicyjną, że czyste nic tak samo nie może wytworzyć jakiegось bytu realnego, jak nie może być równe dwu kątom prostym. (...) Jeśli więc wiemy, że istnieje pewien byt realny i że niebył żadnego bytu realnego wytworzyć nie zdoła, to jest to oczywistym dowodem, że coś trwa od wieków; bo co odwiecznie nie istniało, miało początek, a co miało początek, to musi być tworem czegoś innego”; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV.10.3, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. II, s. 337–338. F. Copleston uważa, że dowód Locke'a „skonstruowany jest nie-uważnie i brak mu precyzji”; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 132. Podobną opinię wyraża W. L. Rowe. Twierdzi, że rozumowanie Locke'a jest błędne, ponieważ we wniosku stwierdza się istnienie wiecznego bytu, do czego nie uprawniają przesłanki; jego zdaniem wnioskowanie Clarke'a nie zawiera takiego błędu, ponieważ sens wypowiedzi odnosi się tu do tego, że nigdy nie było jakiegokolwiek czasu, aby coś nie istniało; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt. s. 115.

²² Zob. J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, New York 1974, s. 22.

²³ *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 112.

rozbudowana argumentacja dotyczy zarówno istnienia jak i atrybutów Bożych. Niektóre jej składniki mają charakter aprioryczny; te mianowicie, które dotyczą dedukowania pewnych atrybutów bytu boskiego, którego istnienie zostało już dowiedzione; w ten sposób własne schematy argumentacyjne określa Clarke, jako aprioryczne; tę część argumentacji natomiast, która dotyczy istnienia Boga jako racji świata, należy uznać za aposterioryczną; bez wątplenia argument odwołujący się do konieczności istnienia Boga jest natury apriorycznej.

W tradycyjnym i scholastycznym sensie dowody *a priori* zmierzają od racji i zasad do następstw i skutków, a klasyczną ilustracją tego rodzaju rozumowania jest dowód ontologiczny, wychodzący od ustanowionej w definicji czy pojęciu natury Boga do egzystencjalnego wniosku dotyczącego Jego istnienia. Nazwa argumentu pochodzi od Kanta, choć oczywiście nie sam argument²⁴. Dowodzenie *a posteriori* w punkcie wyjścia przyjmuje następstwa i zmierza do ustalenia racji i zasad, czyli przechodzi się od skutków (świata) do ich racji czy przyczyn. Podstawą dowodów tego rodzaju (określanych zwykle jako kosmologiczne lub teleologiczne) jest założenie, że niesamoistość i przygodność domaga się tego, co samoistne i konieczne; byt konieczny i samoistny jest racją tłumaczącą istnienie bytów skończonych i przypadkowych²⁵. Klasycznym przykładem jest dowód z projektu (zamysłu), drogi św. Tomasza z Akwinu lub dowód Descartes'a z *Medytacji trzeciej* (z idei Boga uchwytywanej przez umysł w sobie samym)²⁶.

²⁴ Zob. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, wyd. cyt., s. 131 (przypis 3). Kant „o niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga” pisze w: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 620–630, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 333–344.

²⁵ Zob. I. Ziemiński, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, wstęp do: J. Hick, *Argumenty...*, wyd. cyt., s. 20.

²⁶ Można wyrazić wątpliwość, czy w ogóle jest zasadne mówienie o dowodach *a priori*, skoro każda próba dowodzenia bytu boskiego jest w jakiś sposób uwikłana empirycznie; przecież pojęcie Boga jest ukontekstualizowane przez świadomość podmiotu będącego elementem wymiaru, by tak rzec, kosmologicznego, ponieważ bez względu na to, czy pojęcie Boga odczytamy empirystycznie (jego treść jest konstytuowana przez to, co ludzie przez pojęcie rozumieją), czy uznamy je

Jak pisze William Whiston (1667–1752), Clarke początkowo optował za argumentem z zamysłu (*the argument from design*) jako łatwiejszym do zrozumienia dla szerokiej publiczności filozoficznej, ale doszedł ostatecznie do przekonania, że aprioryczne argumenty ateistycznych przeciwników to wyzwanie dla apriorycznych kontrargumentacji apologetycznych²⁷. Miał ponadto świadomość, że na podstawie dowodu z zamysłu nie można dowieść niezmierności i nieskończoności bytu boskiego. Dlatego, z powodów niejako strategicznych, zdecydował się na taką argumentację²⁸ (Clarke określa ją jako *a priori*), która przy dokładniejszej analizie okazuje się w istocie konglomeratem rozumowań typu *a priori* i *a posteriori*. Clarke był przekonany, że dowody *a posteriori* są przekonujące dla większości ludzi, przynajmniej dla tych, którzy są „bezzstronni” i którzy posiadają „intelektualną uczciwość”, albowiem o Bogu niedparcie świadczą Jego dzieła²⁹. Jednak tylko dowód *a priori* posiada, jego zdaniem, ścisłą moc dowodzenia, taką jak dowody matematyczne. Pod tym względem Clarke nie odbiegał od swojego czasu, toteż i w jego apologetycznym temperamencie słychać echo przekonania o potędze filozofii *more geometrico*, nawet w odniesieniu do zagadnień wiary. I w tym manifestuje się jego racjonalizm. Nie dziwi nas przeto jego ambitny zamiar: nie wolno pozostawić najmniejszych

za wrodzone, nie będzie ono aprioryczne w sensie dosłownym; albowiem także w ostatnim przypadku, wrodzoności, treść pojęcia trzeba uwyraźnić, a więc okaże się ono ostatecznie „faktem aposteriorycznym” porządku dowodzenia (*ordo inveniendi*). U Anzelmia pojęcie Boga dane jest przez wiarę, u Descartes’a idea Boga jest wrodzona na sposób potencjalny, musi więc być poddana procedurze zapośredniczonej kosmologicznie: skoro pewne wrodzone treści świadomości są aktualizowane poprzez oddziaływanie świata empirycznego, to także i idea Boga musi się w ten sposób uwyraźniać – czyli przechodzić od potencjalności do aktualności.

²⁷ Zob. W. Whiston, *Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke*, London 1730, s. 11–12.

²⁸ Vailati pisze o argumentacji kosmologicznej; zob. E. Vailati, *Introduction*, w: *Demonstration*, s. XIV.

²⁹ *The Answer to a Sixth Letter...*, wyd. cyt., s. 112. Clarke przywołuje następujący fragment *Pierwszego Listu do Rzymian* św. Pawła: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy”; 1.20; *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1990.

wątpliwości i wykazać dyskursywnie istnienie Boga, wbrew sceptykom i ateistom, w sposób zgoła „matematyczny”. Jednakże Clarke miał świadomość trudności przedsięwzięcia; taka argumentacja dostępna jest dla umysłów nielicznych, dotyczy bowiem zawiłych kwestii metafizycznych. Ale ostatecznie filozof-apologeta, ryzykujący dotarcie do zaledwie wąskiego grona odbiorców, ale za to opiniotwórczego, przeważył w nim nad filozofem-kaznodzieją, który może dotrzeć do znacznie szerszego audytorium niż tylko do wykształconych elit, ale za to z mniej niepodważalnymi argumentami.

W duchu Locke’a³⁰ pisze Clarke, że świat, z wszelkimi zjawiskami i cudownościami, odsłania swoje pierwotne źródło i wskazuje niezbitcie na byt wszechmocny i wszechmądry, który jest przyczyną świata. Jak jednak dowieść, że przyczyna ta jest odwieczna? Nie sposób tego uczynić wychodząc od zjawisk przyrody, można natomiast wychodząc od wewnętrznej natury takiego bytu-przyczyny, a więc *a priori*. To, że *hic et nunc*, w obecnej chwili, racją istnienia wszelkich rzeczy jest przyczyna wszechmocna, można dowieść na drodze *a posteriori*. Skąd jednak wiadomo, że jutro też tak będzie, iż ta sama racja istnienia świata będzie wyjaśniała jego istnienie w ten sam sposób i w takiej samej przyczynowej relacji? Otóż dowieść tego można odwołując się do rozumowania wyłącznie *a priori*, poszukując podstawy istnienia pierwszej przyczyny, a mianowicie konieczności istnienia niezależnego bytu. A to możliwe jest tylko *a priori*.

Mówiąc inaczej, to, że istnieje pierwsza przyczyna, można stwierdzić na podstawie skończoności i przygodności świata; natomiast, jaka jest natura takiej przyczyny, może być przedmiotem wyłącznie czysto rozumowej analizy, może się dokonać jedynie w porządku racjonalistycznym, zgodnie z procedurami wnioskowania. Zatem atrybuty (a przynajmniej niektóre z nich) mogą być ustalone na podstawie apriorycznego rozumowania. „Czyż niezmiernie – pisze Clarke – czy wszechobecność pierwszej przyczyny można

³⁰ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV.10.10, wyd. cyt., t. II, s. 342–345.

dowieść w jakikolwiek inny sposób niż przez okazanie, że konieczność istnienia nie podlega żadnym ograniczeniom, i dla tej samej racji musi być podstawą istnienia niezmiernego i wszechobecnego, w taki sam sposób, w jaki jest podstawą czy fundamentem jakiegokolwiek istnienia?”³¹. Co więcej, to rozgraniczenie sposobów dowodzenia jest dla Clarke’a niezbędne do niepodważalnego uzasadnienia jedyności Boga, która jest zasadniczą podstawą „religii naturalnej”, to bowiem, że istnieje jakiś władca, dzięki mądrości którego zjawiska przyrodnicze kształtują się tworząc jeden spójny system, można ukazać na podstawie rozważań aposteriorycznych, natomiast, iż jest to władca najwyższy i jedyny, może być okazane tylko w wyniku dowodu *a priori*: „To, że istnieje tylko jedna taka pierwsza przyczyna – pisze Clarke – (i że nie może nie być jedna), czyli stwórca i władca wszechświata, może być okazane w ścisłym dowodzie, którego częścią jest argument sformułowany *a priori*”³².

Wbrew deklarowanej niemożliwości całkowitego poznania natury bytu Bożego Clarke próbuje jednak ustalić „strukturę” czy „topografię” boskiego bytu na drodze czysto racjonalnej. I dopiero tam, gdzie to się nie udaje, odwołuje się do objawienia, tajemnicy

³¹ *The Answer to a Seventh Letter Concerning the Argument a priori*, w: *Demonstration*, s. 121; jest to list do Daniela Waterlanda (1683–1740), angielskiego teologa, który polemizował z Clarke’iem na temat niezmierności i wieczności bytu boskiego.

³² Tamże, s. 121. Clarke przywołuje wymianę poglądów na temat jedyności Boga między Locke’iem a Philippusem Limborchem, wyrażoną w ich korespondencji z roku 1698. Limborch odnosząc się do kartezjańskich poglądów burmistrza Amsterdamu pisze: „Poszukuje on takiego argumentu, dzięki któremu można by dowieść, że byt istniejący koniecznie może być tylko jeden. I w rzeczy samej, taki wywód powinien być wyprowadzony z konieczności istnienia, przeprowadzony zaś *a priori*, a nie *a posteriori* (jak się mówi w Szkołach), to znaczy: należy dowodzić na podstawie natury koniecznego istnienia, że nie może być ono wspólne kilku bytom”. Locke odpowiada: „Teologowie, filozofowie, a i sam Descartes, jedność Boga przyjmują bez dowodu”; i dalej: „Według mnie istnieje dowód *a priori*, że wieczny i niezależny byt jest tylko jeden”; ta korespondencyjna wymiana zdań znajduje się w: *The Correspondence of John Locke*, E. S. De Beer (red.), Oxford 1981, t. VI, ss. 354–355, 405–406. Do zagadnienia jedyności bytu boskiego Clarke powraca przy omawianiu atrybutów naturalnych Boga: jedność traktuje jako jeden z nich, o czym powiemy w dalszej części pracy.

czy ograniczoności ludzkiego poznania. W twierdzeniu IV *Demonstration* mówi, że istota najwyższego bytu w nieskończony sposób przekracza jakiegokolwiek ludzkie pojmowanie i zrozumienie, pisze bowiem tak: „O tym, czym jest substancja czy istota takiego bytu, który jest samoistny czy koniecznie istniejący, nie mamy pojęcia, ani nie jest możliwe, abyśmy to zrozumieli”³³. Nie oznacza to jednak, że nie potrafimy uzyskać, w sposób racjonalny, pewności dotyczącej istnienia takiego bytu, „albowiem jedną jest rzeczą mieć pewność, że taki byt istnieje, a inną wiedzieć, jaka jest jego istota”³⁴; i nie oznacza to także, że poznać możemy tylko istnienie; nie tylko, ponieważ w zasięgu naszej myśli znajdują się własności najwyższego bytu, a w rzeczy samej – „obfitość atrybutów”. Podobne ujęcia spotkać w filozofii brytyjskiej można było nieco wcześniej. W myśli platoników z Cambridge, a w szczególności u Ralpha Cudwortha, pojawia się w kontekście poznawalności Boga dystynkcja *ad intra* – *ad extra*, znajomość natury Boga w jej ukrytym wewnętrznym wymiarze (ta jest niepoznawalna) oraz znajomość natury Boga w jej oddziaływaniu na świat stworzony, natury pojętej jako wola i stwórczość (ta jest dostępna ludzkiemu umysłowi)³⁵. Ale jeszcze wyraźniej pogląd Clarke’a nawiązuje do Locke’a, który głosił ostateczną niepoznawalność samych substancji rzeczy, przy jednoczesnej poznawalności ich własności³⁶. I – jak się zdaje – w takim nawiązaniu pisze Clarke: „Ostatecznie nie znamy substancji czy istoty wszystkich innych rzeczy, nawet tych, o których rozprawiamy z najwyższą znajomością i sądzimy, że je doskonale rozumiemy”³⁷. Jego zdaniem dotyczy to nawet najprostszych roślin i zwierząt; a jednak nie przeczymy ich istnieniu ani nie twierdzimy, że są całkowicie niepoznawalne. Racjonalna poznawalność bytu boskiego jest w tym sensie kwestią otwartą, iż potrafimy określić, co jest wyraźnie sprzeczne

³³ *Demonstration*, s. 29.

³⁴ *Demonstration*, s. 29.

³⁵ Zob. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, wyd. cyt., s. 598.

³⁶ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II.23.4, wyd. cyt., t. I, s. 410–411.

³⁷ *Demonstration*, s. 30.

z naszą ideą boskości, czyli że chociaż nie znamy substancji Boga, możemy z całkowitą pewnością stwierdzić, co jest sprzeczne z Jego atrybutami (analogicznie do tego, jak poznajemy rzeczy), „tak jak gdybyśmy mieli najbardziej jasne i wyraźne idee tych własności [Boga lub rzeczy]”³⁸. Zatem zdobycie pewności, że istnieje Bóg, racja istnienia świata, oraz racjonalna eksplikacja Bożych atrybutów staje się zadaniem osiągalnym, o ile rozum będzie potrafił kroczyć właściwą ścieżką logicznych implikacji i demonstracji. Clarke mówi o tym wyraźnie w twierdzeniu V: „Chociaż substancja lub istota bytu samoistnego jest absolutnie niepoznawalna, jednakże wiele jego esencjalnych atrybutów możemy ściśle dowieść, podobnie jak jego istnienie”³⁹.

Konstrukcja dowodu, zajmującego większą część zawartości *Demonstration of the Being and Attributes of God*, rozpoczyna się od kroku, w którym Clarke dowodzi istnienia przyczyny świata, dochodząc do niej na podstawie klasycznego tropu kosmologicznego. Przypomnijmy, że pierwsza część dowodu Clarke’a obejmuje dowodzenie bytu, który jest wieczny, niezależny i samoistny, czyli koniecznie istniejący; w drugiej części dowodzi zaś, że byt konieczny posiada własności odpowiadające Bogu teizmu⁴⁰.

Z uderzającym podobieństwem do Locke’a (przywołajmy raz jeszcze ten kontekst) Clarke stwierdza, że jest absolutnie niepodważalne, że coś istnieje odwiecznie⁴¹. Chociaż nie ma potrzeby dowo-

³⁸ *Demonstration*, s. 30.

³⁹ *Demonstration*, s 31.

⁴⁰ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 115.

⁴¹ *Demonstration*, s. 8. U Locke’a konstatacja ta wyrażona jest jeszcze bardziej dobitnie: „Nie ma prawdy bardziej oczywistej nad tę, że coś musi istnieć odwiecznie. Nigdy nie słyszałem o kimś tak dalece bezrozumnym, by mógł przyjąć za prawdę tak jawną sprzeczność jak to, że był czas, kiedy nie było nic zgoła: największą bowiem ze wszystkich niedorzeczności jest wyobrażać sobie, jakoby czysta nicłość, zupełne zaprzeczenie wszelkiego bytu i jego brak, mogły kiedykolwiek wytworzyć jakieś istnienie realne”; J. Locke, *Rozważania...*, IV.10.8, wyd. cyt., t. II, s. 341. Taki punkt wyjścia, i to w analogicznym sformułowaniu, pojawia się w filozofii angielskiej XVII i początków XVIII wieku często; przed Locke’iem taki punkt wyjścia stosowali w dowodach na istnienie Boga np. platonicy z Cambridge. Zob. S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralphi Cudwortha*, Białystok 2000, s. 106–108. Zob. także J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931, s. 51.

dzić tej oczywistości, ponieważ nawet najbardziej zagorzali ateści tego nie kwestionują, niemniej Clarke uzasadnia to twierdzenie, jako że wszystko w tym rozumowania ma odpowiadać logicznym standardom.

Jak widzieliśmy pierwszy krok pierwszej części dowodu kosmologicznego Clarke'a obejmuje następujące rozumowanie: ponieważ coś istnieje teraz, jest oczywiste, że coś zawsze istniało, w przeciwnym bowiem razie rzeczy, które teraz istnieją, musiałyby pochodzić z niczego, to znaczy bez jakiegokolwiek przyczyny, co jest jawną sprzecznością⁴².

Dla Clarke'a racjonalność oznacza przede wszystkim przyczynowość; gdzie nie da się wskazać przyczyn, tam pojawia się sprzeczność, gdzie nie da się wskazać racji, tam mamy do czynienia z niedorzecznością. Rzecz jasna podstawą takiego myślenia jest zasada racji dostatecznej, przy czym filozof kieruje się nią zarówno w wersji przyczynowej jak i logicznej (eksplanacyjnej). Sprzeczne jest zatem to, co nie jest racjonalne, nieracjonalne jest natomiast to, co nie daje się wyjaśnić przyczynowo. To przeświadczenie wyraża Clarke w taki sposób: „Cokolwiek istnieje, posiada przyczynę, rację, podstawę swojego istnienia, fundament, na którym jego istnienie się wspiera, rację, dla której istnieje raczej niż nie istnieje; i posiada tę rację albo w konieczności własnej natury, wobec tego musi istnieć odwiecznie samo z siebie, albo w możliwości innego bytu, a wobec tego ten inny byt musi istnieć przed nim, przynajmniej w porządku natury i przyczynowości”⁴³. Jak zobaczymy, Clarke'a ambicją jest jak najskrupulatniejsze przeprowadzenie dowodu, tak, aby każdy krok argumentacji wynikał z poprzedniego. Wobec tego przechodząc przez kolejne etapy rozumowania każdorazowo stara się czynić to z najwyższą uwagą logiczną i odnosi się do możliwych wątpliwości, które mogłyby się pojawić.

Prześledzimy teraz dokładniej pierwsze kroki argumentacji Clarke'a, zachowując ich kolejność na tyle, na ile jest to konieczne,

⁴² Zob. *Demonstration*, s. 8.

⁴³ *Demonstration*, s. 8.

i możliwe do odzwierciedlenia. To, że coś istnieje odwiecznie, uznaje Clarke'a za twierdzenie niejako samooczywiste. Jednakże, dodaje zarazem, wyrażenie „odwieczny sposób istnienia” w porządku naszych idei nastęcza olbrzymich trudności, ponieważ nie znamy takiego sposobu istnienia z własnego doświadczenia i nie posiadamy narzędzi pojęciowych, by odwieczność ująć intelektualnie⁴⁴. Z tego bynajmniej nie wynika, że istnienie wieczne można odrzucić jako kategorię nieprzydatną filozoficznie, bo niezrozumiałą. Zakwestionowanie „wiecznego trwania” byłoby bowiem jeszcze bardziej niezrozumiałe, a nawet byłoby „sprzecznością”, skoro coś musi istnieć odwiecznie⁴⁵. I przestrzega przed przyjęciem stanowiska sceptyków, którzy – jak pisze – naszą naturalną trudność w zrozumieniu i ujęciu wieczności czynili i czynią okazją do zakwestionowania wiarygodności poznania jako takiego, a nawet więcej, do zamazywania różnicy między prawdą a fałszem⁴⁶. Następnie przechodzi do kolejnego kroku dowodzenia, czyli próbuje ustalić, czym jest to, co istnieje odwiecznie. W ramach twierdzenia II pisze: „Odwiecznie istnieje pewien niezmienny i niezależny byt”⁴⁷. W uzasadnieniu konstruuje taką oto alternatywę. Skoro coś istnieje odwiecznie, to albo (1) istnieje odwiecznie pewien niezmienny i niezależny byt, od którego inne byty uzyskują istnienie, albo (2) istnieje nieskończony szereg przygodnych, zmiennych i zależnych bytów, powstających jeden z drugiego w niekończącym się procesie przyczynowania, bez jakiegokolwiek przyczyny początkowej⁴⁸. Po czym,

⁴⁴ Wieczność czy wiekuistość rozumie Clarke jako trwanie bez początku i końca, ale to trwanie w czasie. Pozaczasowe istnienie Boga, jakie głosił św. Anzelm, uważał Clarke za niezrozumiałe; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 224.

⁴⁵ Zob. *Demonstration*, s. 9.

⁴⁶ Zob. *Demonstration*, s. 9.

⁴⁷ *Demonstration*, s. 10.

⁴⁸ Zgodnie z interpretacją Rowe'a przejście do ustalenia bytu niezależnego i niezmiennego dokonuje się w płaszczyźnie logicznej według takiego schematu wnioskowania: Skoro (1) coś istnieje odwiecznie, to (2) albo istnieje byt, który posiada rację swojego istnienia we własnej naturze, albo istnieje nieskończony szereg bytów, z których każdy posiada rację swojego istnienia w przyczynowej sprawczości jakiegoś innego bytu; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 117.

korzystając z zasady racji dostatecznej, przystępuje do wykazania, że druga możliwość jest ontologicznie niemożliwa, ponieważ jest logicznie sprzeczna; zakłada zarazem, że to, co logicznie sprzeczne, jest ontologicznie, czyli faktycznie, niemożliwe. Wykazuje to w taki oto sposób. Wszystko, co istnieje, musi posiadać swoją przyczynę, także cały nieskończony szereg bytów przygodnych, tworzących łańcuch przyczynowy. Jednak nieskończony ciąg przyczyn nie może posiadać swojej przyczyny; ani na zewnątrz siebie, albowiem – tak jak się tu zakłada – wszystkie byty, które składają się na ów szereg, jak i wszelkie byty dające się w ogóle pomyśleć, są bytami równorzędnymi, w tym sensie, iż są bytami zależnymi; a więc przyczyną takiego szeregu nie może być byt, którego status ontologiczny (byt zależny) jest taki jak wszystkich pozostałych; ani nie może taki szereg posiadać przyczyny swojego istnienia w sobie, ponieważ żaden byt w tym nieskończonym szeregu nie jest samoistny czy konieczny (wszystkie są bowiem bytami skończonymi i zależnymi); a tylko w takim przypadku moglibyśmy mówić o przyczynie sprawczej nieskończonego szeregu; tu jednak, jak zakładają zwolennicy tego sposobu myślenia, każda przyczyna jest zależna od poprzedniej; a skoro żadna część tej całości nie jest konieczna czy samoistna, czyli żadna część nie spełnia warunku bycia przyczyną szeregu ani jego racją, jest oczywiste, że całość nie posiada przyczyny czy racji, ani też nie jest konieczna czy samoistna⁴⁹. Zatem nieskończony szereg przyczyn nie jest ani konieczny, ani samoistny, ani nie posiada racji (przyczyny) swojego istnienia w sobie lub poza sobą. Wobec tego pojęcie takiego szeregu jest sprzeczne, co oznacza, że jego istnienie jest niemożliwe. Ale przecież byty przygodne istnieją. Niezaprzeczalnie trzeba więc stwierdzić, że twierdzenie przeciwne (1) jest prawdziwe, skoro (2) jest niedorzeczne (*reductio*

⁴⁹ W istocie rzeczy Clarke przeprowadza swój wywód także w płaszczyźnie logiczno-epistemologicznej. Wówczas miejsce pojęcia przyczyny zajmuje pojęcie racji, a więc zasada racji dostatecznej występuje wtedy w postaci eksplanacyjnej. Przy czym, przez konieczne istnienie rozumie Clarke wewnętrzną i esencjalną własność rzeczy, która dzięki tej własności nie może nie istnieć.

ad absurdum)⁵⁰. Konkluzja brzmi więc: odwiecznie istnieje pewien niezmienny i niezależny byt. Odwoływanie się do nieskończonego szeregu bytów przygodnych w ramach próby wyjaśnienia istnienia świata nie mieści się rzecz jasna w paradygmacie racjonalności Clarke'a, jest to w istocie unik i ucieczka od problemu⁵¹. Zasada racji dostatecznej domaga się bowiem odpowiedzi na pytanie, dlaczego istnieją przygodne byty rozumiane *in gremio*⁵².

⁵⁰ Argumentacja Clarke'a spotkała się z dwoma refutacjami Hume'a, w *Traktacie o naturze ludzkiej* i w *Dialogach o religii naturalnej*. W *Traktacie* Hume wygłasza następującą uwagę o rozumowaniu Clarke'a: „Drugim argument, który, jak znajduję, wysuwają ludzie w tej sprawie, spotyka się z równą trudnością. Każda rzecz, mówi się, musi mieć przyczynę; i gdyby jakaś rzecz nie miała przyczyny, to musiałaby wytwarzać sama siebie, to znaczy: istnieć, nim zaczęła istnieć, co jest niemożliwe. Lecz rozumowanie to jest wyraźnie niekonkluzywne, albowiem zakłada, że negując przyczynę zakładamy niemniej to, co wyraźnie negujemy, a mianowicie, że musi istnieć przyczyna; a zatem za przyczynę przyjmuje się samą rzecz; to zaś bez wątpienia jest oczywistą sprzecznością. Lecz powiedzieć, iż jakaś rzecz jest wytworzona lub, że wyrażę się bardziej odpowiednio, zaczyna istnieć bez przyczyny, to nie to samo, co twierdzić, że ona jest własną swoją przyczyną; przeciwnie, wyłączając wszelkie przyczyny zewnętrzne, wyłącza się *a fortiori* samą tę rzecz, która jest stwarzana. Rzecz, która istnieje absolutnie bez żadnej przyczyny, z pewnością nie jest własną swoją przyczyną. Gdy zaś twierdzicie, że jedno wynika z drugiego, zakładacie właśnie samą rzecz sporną i przyjmujecie za oczywiste, że całkiem niemożliwe jest, iżby jakaś rzecz mogła kiedykolwiek zacząć istnieć bez przyczyny i że wyłączając jedną zasadę sprawczą, musimy niemniej uciekać się do innej”; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, I.III.3, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963, t. I, s. 110–111.

⁵¹ Zob. *Demonstration*, s. 11.

⁵² Richard Taylor sądzi, że zasada racji dostatecznej, jaka uniemożliwia tu zatrzymanie się na twierdzeniu „Istnieje nieskończony szereg bytów przygodnych”, jest zasadą niedowodliwą, bez względu na to, czy traktować ją jako prawdę konieczną analityczną, czy syntetyczną. Każde jej uzasadnienie musi prowadzić do twierdzeń bardziej wątpliwych niż sama zasada. Jednakże jest ona przesłanką wyjściową samego rozumu, w tym sensie jest ona warunkiem racjonalności; R. Taylor, *Metaphysics*, New York 1963, s. 87. Innego zdania jest Bertrand Russell. W słynnej debacie radiowej (BBC, 1948 r.) na uwagę Coplestona, że nie można ominąć pytania o przyczynę istnienia świata, Russell odpowiada, że pojęcie przyczyny jest niestosowalne wobec rzeczywistości rozumianej jako zbiór rzeczy. I dodaje: „Potrafię zilustrować to, co wydaje mi się pańskim sofizmatem. Każdy człowiek, który istnieje, posiada matkę; i sądzę, że pański argument jest taki, że wobec tego ród ludzki musi posiadać matkę; jednak z pewnością ród ludzki nie posiada matki – to jest odmienny poziom logiczny”; *The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston*, w: J. Hick (red), *The Existence of God*, New York 1964, s. 175. Podobne

Ustaliwszy w rozumowaniu *a posteriori*, że świat posiada przyczynę, Clarke dowodzi następnie, w ramach analizy pojęcia pierwszej przyczyny (*a priori*), że jest ona bytem niezmiennym i niezależnym; niezmienność jest prawdą intuicyjnie pewną – taki byt nie może podlegać zmianie, ponieważ musiałaby istnieć przyczyna zmiany, niezależność jest natomiast tautologiczną konsekwencją niezmienności oraz funkcji bycia pierwszą przyczyną. I cały dalszy fragment wywodu będzie traktował Clarke jako rozumowanie aprioryczne, które sprowadza się do procedury stopniowego uwyraźniania zawartych *implicite* w pojęciu pierwszej przyczyny treści. Toteż następnne twierdzenie (trzecie) brzmi: „Ten niezmienny i niezależny byt, który istnieje odwiecznie, bez zewnętrznej przyczyny swojego istnienia, musi być samoistny, to znaczy istniejący z konieczności”⁵³. W stosunku do każdego bytu można rozważać formalnie trzy możliwości uprzyczynowania: istnienie bez jakiegokolwiek przyczyny, czyli *ex nihilo*, istnienie dzięki jakiejś przyczynie oraz samoistność. Pierwszą możliwość Clarke odrzuca zgod-

przekonanie wyraża Paul Edwards. Pisze: „Wymóg wskazania przyczyny szeregu rozumianego jako całość opiera się na błędnym założeniu, że szereg taki jest czymś ponad i czymś więcej niż elementy, z których jest złożony. Istnieje pokusa przyjęcia tego założenia, przynajmniej poprzez skojarzenie, dlatego że słowo „szereg” jest rzeczownikiem, podobnie jak „pies” czy „człowiek”. Podobnie jak wyrażenie „ten pies” czy „ten człowiek”, zwrot „ten szereg” można traktować jako odnoszące się do indywidualnego obiektu. Refleksja ukazuje jednak, że to błąd. Jeśli wyjaśnilimy poszczególne elementy [szeregu], nie pozostaje już nic do wyjaśnienia”; P. Edwards, *The Cosmological Argument*, w: D. R. Burrill (red.), *The Cosmological Arguments*, New York 1967, s. 113. Dalej Edwards ilustruje problem w następujący sposób: przypuśćmy, że do Nowego Jorku przybyła grupa pięciorga Eskimosów; chcielibyśmy wyjaśnić, dlaczego grupa ta przybyła do amerykańskiej metropolii. Badanie (przepytywanie każdego z członków grupy) pokazuje pięć różnych powodów przybycia. Poznanie motywacji poszczególnych członków grupy zamyka kwestię odpowiedzi na pytanie, dlaczego przybyli oni do Nowego Jorku. Ktoś jednak, pisze Edwards, mógłby zapytać: „No dobrze, ale co z grupą jako całością? Dlaczego ona jest w Nowym Jorku?”. „Z pewnością – konkluduje autor – byłoby to pytanie absurda. Nie istnieje żadna grupa ponad i poza pięcioma jej członkami; a jeśli wyjaśnilimy, dlaczego każdy z pięciu członków grupy jest w Nowym Jorku, *ipso facto* wyjaśnilimy, dlaczego grupa tam jest”; tamże, s. 114. Dokładnie taki sam sposób rozumowania prezentuje w *Dialogach o religii naturalnej* Kleantes polemizując z „argumentem *a priori*” Demei; zob. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, wyd. cyt., s. 85.

⁵³ *Demonstration*, s. 12.

nie z zasadą „nic z niczego”. Druga możliwość nie może dotyczyć pierwszej przyczyny, albowiem nie jest ona przygodna, zatem pozostaje jako jedynie prawomocna możliwość ostatnia, iż pierwsza przyczyna jest samoistna. Ponadto, aby coś mogło zaistnieć dzięki zewnętrznej przyczynie, musi istnieć coś, co jest odwieczne i niezależne, wobec tego byt, który istnieje niezależnie i odwiecznie, musi być z konieczności samoistny.

2 Samoistność i konieczność

Uderzającą cechą porządku argumentacyjnego jest tu to, że każdy krok, w ramach którego Clarke dowodzi kolejnych aspektów niezależnego bytu, podporządkowany jest zasadniczemu celowi ukazania na płaszczyźnie wiedzy demonstratywnej teistycznego pojęcia Boga. I w kolejnym akcie refleksji Clarke przechodzi na drogę argumentacji apriorycznej przypominającej schemat dowodu ontologicznego. Nie chodzi mu jednak o wykazanie istnienia najwyższego bytu, to bowiem już zostało dowiedzione. Funkcją analiz, które podejmuje filozof, jest ustalenie pewnych prawd o takim bycie, które ostatecznie *in extenso* mogą okazać się zgodne z treściami, jakie czerpiemy z idei Boga objawionego (tę zgodność należy jednak dopiero ustalić). Wprowadza do swoich rozważań pojęcie konieczności, jak gdyby pojęcie samoistności nie było wystarczającym gwarantem pewności istnienia pierwszej przyczyny. Pojęcie to będzie później przedmiotem licznych polemik wśród interpretatorów dzieła filozofa. Chodzi o to, że utożsamiając samoistność z koniecznym istnieniem Clarke pisze w taki sposób, który sugeruje, że konieczność jest jakimś odrębnym elementem ontycznym stanowiącym rację samoistnego istnienia i zarazem rację istnienia najwyższego bytu *in extenso*⁵⁴, czyli że naprawdę nie utożsamia

⁵⁴ E. Vailati pisze, że rozważania Clarke’a na ten temat są niejasne, a kontrowersje wokół konieczności bytu samoistnego nie ucichły także po śmierci Clarke’a; zob. E. Vailati, *Intoduction*, wyd. cyt., s. XV.

ich całkowicie⁵⁵. W tych analizach jego myśl krąży wokół dwóch porządków – wokół porządku logiczno-epistemologicznego i ontologicznego. Mamy podstawy przypuszczać, że autor nie zawsze dokładnie je rozróżnia.

Na ogół podkreśla Clarke wymiar poznawczy; pisze wówczas, że konieczność postrzegamy jako nieusuwalny element idei niezależnego i niezmiennego bytu, który jest racją wyjaśniającą świat. Zarazem jednak wypowiada twierdzenia ontologiczne, wówczas, gdy sugeruje, że konieczność istnienia poprzedza wszelkie inne składniki bytowe pierwszej przyczyny: wolę oraz atrybuty, a samoistność ujmuje jako nierozzerwalnie złączoną z koniecznością, ale od tej ostatniej zależną. Próbując zdefiniować samoistność poprzez odwołanie się do konieczności mówi, po pierwsze, że samoistność nie oznacza zdolności wytworzenia siebie samego (*be produced by itself*), „albowiem jest to wyraźna sprzeczność”; byt samoistny, istotnie, nie może wytwarzać siebie samego, ponieważ musiałby przejść z niebytu do bytu, a przecież nic nie może samo przejść do istnienia⁵⁶;

⁵⁵ Według E. J. Khamary Clarke posługuje się radykalną wersją zasady przyczynowości: „Cokolwiek istnieje, posiada przyczynę”; byt przygodny ma przyczynę zewnętrzną, byt konieczny także posiada przyczynę, lecz jest ona wewnętrzna. Tę zasadę Clarke, zdaniem Khamary, uważa za ostateczną prawdę metafizyczną. I chociaż Clarke nie uważa, aby przyczyna koniecznego bytu była numerycznie różna od swojego skutku, niemniej stosuje rozróżnienie przyczyna–skutek na poziomie epistemologicznym, co rodzi problemy interpretacyjne: czy konieczność, która wyraża się w samoistności, jest również ontycznie antecedentna wobec całego bytu, czy chodzi o samoistny byt, czyli koniecznie istniejący; zob. E. J. Khamara, *Hume Versus Clarke...*, wyd. cyt., s. 36–37. Warto zauważyć również, że Clarke zamiennie posługuje się pojęciem przyczyny i racji, w związku z czym zasadnie można przypuszczać, iż *metafizycznie* są one dla niego pojęciami synonimicznymi; zatem zasadę racji dostatecznej utożsamia on z zasadą przyczynowości. Interpretacja takiego stanowiska może być taka oto: zasada przyczynowości jest co prawda zasadą empiryczną (inaczej: odnoszącą się do sfery aktualnego bytu), lecz jeśli zastosujemy ją do najszerzej pojętej metafizyki (do bytu realnie możliwego), wówczas przyjmie ona postać zasady racji dostatecznej. Z tego właśnie powodu niektórzy badacze (np. E. Vailati, W. L. Rowe) mówią o eksplanacyjnej bądź kauzalnej wersji zasady racji dostatecznej w odniesieniu do Clarke’a. Na temat stosowania w filozofii nowożytnej zasady racji jako zasady racji dostatecznej bądź uzasadniającej zob. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007, s. 94–114 oraz s. 156–197.

⁵⁶ Na temat metafizycznego kontekstu tej reguły zob. R. Taylor, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 93.

po drugie, że musi ona posiadać podstawę w postaci konieczności gwarantującej ciągłość istnienia, a wreszcie, po trzecie, konieczność musi być antecedentna wobec istnienia bytu „niezmiennego i niezależnego”, ale nie czasowo, wszak byt samoistny jest wieczny, a tylko „w naturalnym porządku naszych idei”⁵⁷. W liście do Butlera Clarke pisze o konieczności, jak gdyby była ona niezależnym elementem ontycznym: „Nie utrzymywałem, że Pańskie twierdzenie, iż konieczny byt istnieje gdzieś, z konieczności łączy się z tym, iż jest on skończony, lecz że sposób wyrażania się posiada skłonność do wzbudzania w umyśle idei bytu skończonego dokładnie wówczas, gdy myśli się o koniecznym bycie bez właściwego odniesienia do natury tej konieczności, poprzez którą on istnieje. W porządku natury konieczność jest absolutna i wcześniejsza w stosunku do istnienia jakiegokolwiek przedmiotu i nie jest niczym ograniczona. Lecz jeśli ma oddziaływać (jako że musi z konieczności działać), musi sprawiać (jeśli wolno tak powiedzieć) wszędzie i we wszystkich momentach”⁵⁸.

Zamiar Clarke’a polega na takim zdefiniowaniu niezależnego bytu, aby w efekcie jakakolwiek próba jego zaprzeczenia była równoznaczna ze sprzecznością; taki byt musi być konieczny, dopiero

⁵⁷ *Demonstration*, s. 12–13.

⁵⁸ *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke’a*, przeł. S. Raube, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XIX, Białystok 2007, s. 186. W innym liście zagadnienie to przedstawia tak: „(...) Konieczność istnienia nie będąc własnością wynikającą z założenia istnienia rzeczy, lecz będąc uprzednio przyczyną czy podstawą tego istnienia, unaocznia w oczywisty sposób, że konieczność nieprzypisana do jakiegoś uprzedniego podmiotu, jak kąty do trójkąta, lecz sama będąc czymś pierwotnym, absolutnym i (w porządku natury) wcześniejszym wobec wszelkiego istnienia, tym samym nie może nie być wszędzie z tej samej racji, dla której jest gdziekolwiek. Stosując takie rozumowanie do przypadku przestrzeni przekona się Pan, że należy ona w rzeczy samej do substancji, której przestrzeń jest własnością czy sposobem istnienia, tak jak trwanie. To, co mówi Pan o koniecznym istniejącym bycie, zakłada niejako, że jest on skończony; a byt skończony zakłada przyczynę, która determinuje, że pewne określone kwantum takiego bytu ma istnieć; ani mniej, ani więcej. I ta przyczyna musi być albo samorzutną, albo taką nieuniknioną przyczyną, której wielkość siły musi być wyznaczona i ograniczona przez jakąś inną przyczynę. Lecz w przypadku pierwotnej i absolutnej konieczności, a porządku natury wcześniejszej wobec istnienia jakiegokolwiek rzeczy, nic z tego nie może mieć miejsca, a tylko to, że konieczność jest z konieczności wszędzie taka sama”; tamże, s. 184. Butler i Clarke korespondowali od listopada 1713 roku do lutego 1714 roku.

wówczas jego istnienie będzie zagwarantowane absolutnie niezaprzeczalne. Tradycyjne ujęcie samoistności (istota obejmująca istnienie) to dla Clarke'a, jak się zdaje, niedostateczna podstawa niezaprzeczalności pierwszej przyczyny; byt konieczny musi charakteryzować się czymś więcej⁵⁹.

Przypomnijmy, że Clarke korzysta z mocnej zasady racji dostatecznej „Cokolwiek istnieje, musi posiadać rację swojego istnienia”, choć mógłby użyć słabszej: „To, co zaczyna istnieć, musi posiadać rację swojego istnienia”⁶⁰. Dlatego zmuszony jest do szukania racji (wyjaśnienia) najwyższego bytu w koniecznym istnieniu. Ustanawia zatem konieczność jako podstawę samoistności, twierdzi bowiem, że samoistność „to istnienie dzięki absolutnej i pierwotnej konieczności natury samej rzeczy”⁶¹. Przypnie, że często uznaje się za niedorzeczne poszukiwanie podstawy istnienia pierwszej przyczyny, skoro jest ona w niezaprzeczalny sposób czymś, czego nic nie poprzedza i co w konsekwencji istnieje bez jakiegokolwiek przyczyny. Dodaje jednak: „To, że pierwsza przyczyna nie może być poprzedzona żadnym innym *bytem*, będąc przyczyną swojego istnienia, zaiste jest oczywiste samo przez się. Jeśli jednak nie ma żadnej koniecznej podstawy czy racji, dla której pierwsza przyczyna istnieje raczej niż nie istnieje, a która poprzedza wszelkie założenie

⁵⁹ Warto poczynić tu pewną analogię do Leibniza. Niemiecki filozof sądził, że dowieść istnienia bytu boskiego można będzie wtedy, gdy wykaże się, że jest on konieczny i możliwy (niesprzeczny). Przez byt konieczny rozumiał Leibniz taki byt, „w którym istota obejmuje istnienie, czy też któremu wystarcza być możliwym, aby był aktualny”. A wykazanie możliwości takiego bytu będzie równoznaczne z udowodnieniem jego istnienia. „Tak więc jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A skoro nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera żadnych ograniczeń, żadnej negacji, a więc i żadnej sprzeczności, już to samo wystarcza, by poznać istnienie Boskie a priori”; G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, wyd. cyt., s. 306. Clarke inaczej definiuje pojęcie bytu koniecznego. Natomiast możliwość takiego bytu wykazuje – choć nie mówi tego wprost – w wielu krokach, w ramach których dedukuje poszczególne atrybuty Boże (atrybuty naturalne).

⁶⁰ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 72.

⁶¹ *Demonstration*, s. 12.

istnienia, i jeśli pierwszą przyczynę można ująć poprawnie i prawdziwie w jej istnieniu bez jakiegokolwiek podstawy czy racji jej istnienia, musi z tego wynikać nieuchronnie i na mocy logiki takiego wywodu, że może ona również przestać istnieć bez podstawy czy racji zakończenia istnienia, co jest niedorzeczne. Prawda oczywista jest zatem taka oto: to, co jest prawdziwą racją, dla której pierwsza przyczyna nigdy nie mogłaby przestać istnieć, jest i zawsze było tą samą prawdziwą racją, dla której ona zawsze istniała i musi istnieć, to znaczy, jest prawdziwą podstawą i racją jej istnienia⁶².

Jedną z definicji idei bytu samoistnego Clarke formułuje następująco: „To idea pierwotna i najprostsza, jaką możemy uformować; to idea z konieczności i z istoty założona w ujęciu jakichkolwiek innych idei, to ich pojęciowe *sine qua non*; idea, której w żaden sposób nie jesteśmy w stanie się pozbyć (chyba, że przestaniemy potrafić myśleć), to idea najprostszego bytu, całkowicie wiecznego i nieskończonego, pierwotnego i niezależnego⁶³. Można rzec, że jest to niewyraźna definicja idei bytu epistemologicznie koniecznego, która stanowi wstęp do ujęcia Boga jako bytu logicznie koniecznego, o czym się niedługo przekonamy.

Idea ta zastosowana na poziomie metafizycznym musi prowadzić angielskiego myśliciela do przekonania, że założenie, iż taki byt, oznaczony ideą bytu samoistnego, nie istnieje, rodzi sprzeczność (podobnie jak to, iż nie przysługują mu wieczność i nieskończoność), albowiem, dowodzi Clarke, konieczność przysługująca takiemu bytowi musi mieć charakter absolutny także w metafizycznej strukturze bytowej. Wydaje się, że Clarke ontologizuje konieczność. Píše, że musi ona czemuś przysługiwać, byłoby bowiem niedorzeczne myśleć o konieczności jako o czymś, co nie przynależy do jakiegoś bytu czy substancji; podobnie o wieczności i nieskończoności nie można myśleć abstrakcyjnie, w oderwaniu od substancji, której są one atrybutami⁶⁴. W tym ostatnim przypadku instancją

⁶² *Demonstration*, s. 17.

⁶³ *Demonstration*, s. 14.

⁶⁴ Mówi Clarke, że kwestionowanie tego, to jak przeczenie, że dwa i dwa to cztery; zob. *Demonstration*, s. 13.

weryfikującą jest wyobraźnia: nie możemy wyobrazić sobie nieistnienia bytu najwyższego i niezależnego, a równocześnie wyobrażać sobie wieczności i nieskończoności, ponieważ musielibyśmy wyobrażać sobie wieczną i nieskończoną nicłość, bez świata i rzeczy, skoro są one skończone i nietrwałe, gdy one jednak by istniały.

Zasadnicza myśl, jaką można wydobyć z różnych wypowiedzi Clarke'a, opiera się na przeświadczeniu całkowitego prymatu istoty boskiej na wszystkich zasadniczych kondygnacjach spekulacji filozoficznej. Prymat ten ujawnia się zarówno w porządku metafizycznym, jak i epistemologiczno-logicznym. Jak zauważyliśmy wcześniej, Clarke nie zawsze porządku te rozróżnia, ale jego zasadnicza intencja rysuje się wyraźnie. Bóg, pojęty w porządku argumentacyjnym jako byt samoistny i konieczny, jest warunkiem istnienia rzeczywistości przygodnej, zaś w naszym myśleniu okazuje się „pierwszym pojęciem”, bez którego wszelkie inne pojęcia byłyby niemożliwe, a zarazem jest to idea takiego bytu, którego nieistnienie niepodobna pomyśleć⁶⁵. W tym sensie idea Boga jest warunkiem koniecznym wszelkiej racjonalności. Te trzy wymiary, epistemologiczny, logiczny, metafizyczny, są w filozofii Clarke'a wzajemnie powiązane. Wydaje się jednak, że porządek jego dowodzenia jasno sugeruje, że najpierw stwierdzamy, iż świat posiada przyczynę

⁶⁵ Znaczenie epistemologiczne i logiczne „konieczności” Clarke ma (jak się wydaje) na myśli w następującej wypowiedzi: „To, co istnieje koniecznie, nie tylko musi tak istnieć oddzielnie, aby być niezależne od czegokolwiek innego, lecz jako samowystarczalne może istnieć jedynie tak, że wszystko inne można ująć jako nieistniejące. A zatem, to, co może być pomyślane, że nie istnieje, nie jest koniecznie istniejące, i żadna inna rzecz nie może być koniecznie istniejąca. Przypuszczenie istnienia jakiegś rzeczy wymaga istnienia tego, co koniecznie istnieje, tak że nie można w ogóle założyć jako istniejącego niczego, bez uprzedniego założenia i przywołania tego, co jest konieczne. Na przykład: założymy, że istnieje coś, co zawiera w sobie konieczną przesłankę istnienia przestrzeni i czasu, oraz że mogłoby to istnieć bez przestrzeni i czasu; wynikałoby z tego, że przestrzeń i czas nie są koniecznie istniejące. Zatem przyjęcie jakiegoś bytu, który istnieje oddzielnie, a który nie zawiera koniecznej przesłanki jakiegś innej rzeczy, dowodzi niebicie, że ta inna rzecz nie jest koniecznie istniejąca, ponieważ to, co obejmuje konieczność istnienia, nie może w ogóle być pominięte w jakimkolwiek ujęciu. Nie jest możliwe pojęcie istnienia czegoś, ani istnienia w ogóle, bez tego, co musi z konieczności odnosić się do pojęcia tego, czemu przysługuje istnienie konieczne”; *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke'a*, wyd. cyt., s. 181.

sprawczą, później zaś, poprzez aprioryczną refleksję o tej przyczynie, dochodzimy do konkluzji epistemologicznej i logicznej. W tym sensie porządek rozumowania Clarke'a odbiega od porządku Kartezjańskiego.

Łącząc te wymienione aspekty Clarke stwierdza: „Albowiem jeśli posiadam w umyśle ideę rzeczy i nie jestem w stanie usunąć jej jako idei rzeczy aktualnie istniejącej, tak jak nie jestem w stanie pozbyć się pojęcia relacji równości między dwa razy dwa a cztery, to pewność istnienia takiej rzeczy jest taka sama jak pewność dotycząca tej drugiej relacji, i jest ona oparta na takiej samej podstawie. Relacja równości między dwa i dwa a cztery posiada bowiem taką właśnie pewność, iż nie jestem w stanie bez popadnięcia w sprzeczność zmienić tej relacji czy jej usunąć. Zatem jesteśmy pewni istnienia najwyższej i niezależnej przyczyny, ponieważ da się dokładnie dowieść, że poza nami jest w świecie coś aktualnie istniejącego, czego nie można pojąć jako nieistniejącego bez sprzeczności”⁶⁶. Jeśli zatem pewność istnienia bytu samoistnego jest równa pewności matematycznej, po co Clarke zadaje sobie taki trud, aby ten byt wzmocnić niejako pod względem oczywistości? Przecież pisze, że nie trzeba wskazywać racji istnienia bytu samoistnego, ponieważ racja ta znajduje się w nim samym, że więc jest czymś oczywistym, że nie może istnieć coś, co taki byt poprzedza. Ale „racja” w tym przypadku to nie to samo co „przyczyna”; „racja” jest tu synonimem „wyjaśnienia”. Jeśli nie da się wskazać koniecznej racji, dzięki której pierwsza przyczyna czy byt samoistny istnieje raczej niż nie istnieje (co oznacza w wymiarze racjonalności, że taki byt istnieje „niewytłumaczalnie”), to można wyprowadzić stąd wniosek, że może również bez jakiegokolwiek racji przestać istnieć, „co jest niedorzecznością”⁶⁷. Otóż racją zabezpieczającą przed tego rodzaju niedorzecznymi wnioskami jest „odwołanie się do konieczności, która dla pierwszej przyczyny czy bytu samoistnego jest prawdziwą podstawą i racją jego istnienia”⁶⁸. Zatem samoistność jest istnieniem

⁶⁶ *Demonstration*, s. 17.

⁶⁷ *Demonstration*, s. 17.

⁶⁸ *Demonstration*, s. 17.

z absolutnej konieczności, co ma oznaczać według Clarke', że takiego bytu czy takiej przyczyny nie można sobie wyobrazić jako nieistniejącej, albowiem „istnieć samoistnie to istnieć z absolutnej konieczności tkwiącej w samej naturze rzeczy”⁶⁹.

W jednym z listów Clarke wyjaśnia zawilgości własnej doktryny. Rysuje się tam w miarę wyraźna koncepcja racjonalności, którą stosuje filozof do zagadnień wiary. Jej fundament stanowią dwa twierdzenia: wszystko, co istnieje, posiada rację swojego istnienia, oraz to, co nie istnieje dzięki czemuś innemu, musi taką rację zawierać w sobie⁷⁰. Utrzymuje, że te dwa twierdzenia są całkowicie niepodważalne, w przeciwnym razie popadamy w absurd i wykraczamy poza ramy racjonalności, są to bowiem nierozdzielnie związane ze sobą korelaty, „jak wysokość i głębokość”. Sama spekulacja rozumowa może doprowadzić do konkluzji (właściwie – jak pisze Clarke – „musi”), że istnieje jakiś byt nieuprzączynowany, bez którego świat byłby niewytłumaczalny, ale rozumowanie nie dostarcza nam zarazem wyraźnego pojęcia samoistności, chociaż daje pewność, że taki byt istnieje. *A posteriori* stwierdzamy więc, że byt najwyższy istnieje, czym natomiast jest i jaki jest, to można ustalić jedynie na drodze *a priori*: „Chociaż bowiem sam dowód rozumowy, że byt taki musi istnieć, nie dostarcza nam bynajmniej wyraźnego pojęcia samoistności, a jedynie ukazuje pewność rzeczy, niemniej, gdy dzięki rozumowaniu *a posteriori* zostanie to już stwierdzone, nieuchronnie pojawia się wniosek, że *a priori* znajduje się w naturze racja istnienia tego, o czym wiemy, że nie może nie istnieć (bez względu na to, czy potrafimy ją odkryć)”⁷¹.

Byt posiadający rację istnienia w sobie, a nie na zewnątrz, jest bytem niesprowadzalnym do bytów przygodnych, wobec tego przyczynowość w jej typowym, naturalnym przebiegu nie może określać zależności poszczególnych składników ontycznych takiego

⁶⁹ *Demonstration*, s. 31. Rowe pisze, że Clarke nigdzie nie wyjaśnia zadowalająco tego przeświadczenia; także Rowe przyznaje się do interpretacyjnej bezradności; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 198.

⁷⁰ Zob. *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 113.

⁷¹ Tamże, s. 113.

bytu. Byłoby na przykład, jak pisze filozof, „oczywistą sprzecznością” założenie, że wola takiego bytu jest racją jego istnienia, oznaczałoby to bowiem zastosowanie wobec tego szczególnego bytu zasady przyczynowości. Można przyjąć tylko jedno rozwiązanie: absolutna konieczność jest podstawą istnienia nieuprzączywanego bytu. Clarke odnosi jednak do bytu samoistnego zasadę przyczynowości, dodaje bowiem, że konieczność jest przyczyną formalną istnienia („taka sama konieczność, jaka jest przyczyną niezmiennego stosunku między 2 a 4”⁷²). Przypuszczenie ontologizacji konieczności uprawdopodobnia także i taki pogląd Clarke’a, że jest ona antecedentna w stosunku do istnienia samego bytu, w porządku natury, a nie w porządku czasowym, natomiast wola jest w tym porządku, tak jak wszystkie pozostałe składniki ontyczne, późniejsza (*subsequent*), nie może więc być przyczyną formalną istnienia samoistnego bytu. Konieczność istnienia to coś więcej niż samo istnienie, jest ona bowiem fundamentalną racją najwyższego bytu. Samoistność jest czymś nieuwarunkowanym nawet przez „naturę bytu”, w porządku metafizycznym ta druga może się konkretyzować dzięki tej pierwszej i ze względu na nią może się konstytuować. I aby podkreślić ten metafizyczny prymat samoistności Clarke odwołuje się do pojęcia konieczności. Konsekwencją takiego zabiegu jest jednak to, że konieczność jako niezależny od istnienia samego w sobie element metafizyczny bytu osiąga rangę najbardziej fundamentalnej racji istnienia takiego bytu. Czy chodzi tu jednak o rację, czy o wewnętrzną przyczynę bytu? Z pewnością można odnieść wrażenie, że to właśnie konieczność jest źródłem istnienia i wewnątrzbytowym fundamentem bytu najwyższego; konieczność istnienia nie zakłada bowiem istnienia, natomiast je „implikuje”⁷³. Wydaje się, że intencja Clarke’a jest inna. Byt samoistny nie ma początku ani końca, jest wieczny, skoro źródłem istnienia jest on sam dla siebie. Dlatego mówi czasami, że w analizie czysto racjonalnej chodzi o to, że w „porządku naszych idei”, zatem w wymiarze

⁷² Tamże, s. 113.

⁷³ Tamże, s. 113. Dodaje: „dzięki konieczności byt [najwyższy] istnieje”; tamże, s. 117.

epistemologicznym, tym, co jest absolutnie pierwotne, co można założyć jako podstawę warunkującą jakąkolwiek naturę bytu, miejsce, czas, jakości bytu, jest absolutna konieczność⁷⁴. Można więc postawić pytanie, czy Clarke nie odróżnia wymiaru epistemologicznego od metafizycznego, czy po prostu uznaje ich adekwatność czy symetryczność. Na pytanie to nie ma prostej odpowiedzi. To, że może chodzić o to ostatnie, wynika z takiej na przykład wypowiedzi: „Istnienie pierwszej przyczyny jest zatem konieczne, absolutnie konieczne samo w sobie. Konieczność ta jest więc, *a priori* i w porządku natury, podstawą czy racją jej istnienia”⁷⁵.

Być może w takim kontekście łatwiej zrozumiemy konstatację Clarke’a, iż konieczność sama w sobie jest niezależna od kontekstu czasu i przestrzeni (miejsca), wszędzie i zawsze jest bowiem taka sama, niezależna od jakichkolwiek bytów istniejących w danym miejscu i czasie⁷⁶. Niewątpliwie dzięki przyjęciu absolutnej konieczności jako jakiejś strukturalno-bytowej podstawy najwyższego bytu Clarke osiąga pewną korzyść demonstratywną. Otóż

⁷⁴ Zob. tamże, s. 114.

⁷⁵ *The Answer to a Seventh Letter...*, wyd. cyt., s. 119.

⁷⁶ Za ontologizacją konieczności w doktrynie Clarke’a przemawiają następujące twierdzenia: „Być samoistnym (...) to istnieć dzięki absolutnej konieczności w (*in*) naturze samej rzeczy. Skoro konieczność ta pozostaje absolutna sama w sobie i niezależna od jakiejś zewnętrznej przyczyny, jest oczywiste, że musi być *wszędzie i zawsze* niezmiennie tym samym. Albowiem konieczność, która nie jest *wszędzie* tym samym, jest zaiste jedynie koniecznością następczą (*consequential*), zależną od pewnej zewnętrznej przyczyny, a nie koniecznością absolutną w swojej własnej naturze. Konieczność absolutna sama w sobie nie posiada bowiem żadnej relacji do czasu czy miejsca, czy czegokolwiek innego”; *Demonstration*, s. 33. I drugi fragment: „Być samoistnym (...) to istnieć dzięki absolutnej konieczności w naturze samej rzeczy. Doprawdy konieczność ta, będąc absolutną i niezależną od czegoś zewnętrznego, musi być niezmiennie zawsze tym samym, i pozostaje przy tym niczym niezamącona, to tylko bowiem jest zmienne, co może podlegać jakimkolwiek oddziaływaniu z zewnątrz”; ale już w następnym zdaniu filozof pisze o bycie koniecznym, można więc powziąć interpretacyjny domysł, że tak naprawdę trudność wynika wyłącznie z nieprecyzyjnego stylu filozoficznego dyskursu. Dalej czytamy: „Taki byt zatem, który nie ma żadnej innej przyczyny (*cause*) swojego istnienia, z wyjątkiem absolutnej konieczności swojej własnej natury, musi z konieczności istnieć odwiecznie, bez początku, i musi z konieczności istnieć na zawsze bez końca”; *Demonstration*, s. 31–32.

zabieg ten wyklucza istnienie dwóch lub więcej niezależnych bytów, dlatego że konieczność może być podstawą wyłącznie jedności i jedności, a zatem konieczny byt może być tylko jeden. Na zarzut Daniela Waterlanda, że atrybut (czyli konieczne istnienie) nie może być podstawą substancji, ponieważ to właśnie substancja podtrzymuje atrybuty, Clarke odpowiada w charakterystyczny sposób, nie do końca precyzyjny i pozostawiający możliwość wielu interpretacji. Píše, nie zaprzeczając, iż konieczność nie jest atrybutem, że konieczność istnienia nie jest atrybutem w dosłownym znaczeniu tego pojęcia; jest mianowicie atrybutem *sui generis*, podstawą istnienia substancji jak i jej wszelkich atrybutów. Podobnie rzecz się ma z dwoma innymi atrybutami, z niezmiernością oraz z wiecznością. Niezmierność jest atrybutem *sui generis* w tym sensie, że w odróżnieniu od klasycznych atrybutów (jak mądrość czy moc) jest ona sposobem istnienia zarówno substancji jak atrybutów, wieczność natomiast jest „trwaniem istnienia zarówno substancji jak i wszelkich atrybutów”⁷⁷.

Czy jednak możliwe jest rozpoznanie natury Bożej? I czy czegoś takiego nie czyni w tym miejscu Clarke, wbrew własnym napomnieniom, iż nie jesteśmy w stanie poznać natury Boga? Tu jednak nie chodzi o poznanie boskiej substancji (od tego rodzaju aspiracji, czy raczej uzurpacji Clarke się dystansuje), lecz o wyznaczenie na nowo granic racjonalności w ramach apologetycznej teologii apriorycznej⁷⁸; i w tych granicach nasze myślenie powinno odkryć rację, dla której Bóg jest nieusuwalnym elementem zarówno naszego poznania świata, jak i istnienia samej rzeczywistości⁷⁹. W tym sa-

⁷⁷ *The Answer to a Seventh Letter...*, wyd. cyt., s. 122.

⁷⁸ Wyrażenia „teologia aprioryczna” używa w odniesieniu (między innymi) do doktryny Clarke’a A. O. Lovejoy; zob. tenże, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, wyd. cyt., s. 173.

⁷⁹ Lovejoy pisząc o Clarke’a koncepcji bytu koniecznego w następujący sposób wyjaśnia jego intencje: „Gdyby nie było w tym wypadku racji determinującej istnienie, to wszelkie rodzaje absurdów byłyby możliwe; pierwsza przyczyna mogłaby być tak skończona, jak i nieskończona (...). A nawet gorzej, jak dowodzili uczniowie Clarke’a, jeśli nie ma w istocie Boga racji dostatecznej jego istnienia, to nie mamy żadnej racjonalnej pewności, że któregoś dnia nie ześlizgnie się on w niebyt”; tamże, s. 172.

mym liście do Waterlanda tłumaczy Clarke, dlaczego należy zastosować analizę aprioryczną wobec pierwszej przyczyny, pomimo tego, że niektórzy filozofowie kwestionują takie podejście, twierdząc, że pierwszej przyczyny nie można poddać takiej analizie, jako że jest ona z definicji i natury bytem bezprzyczynowym. Ale, mówi Clarke, taki sposób argumentacji nie jest żadną miarą przekonujący, ponieważ jeśli się nie wskaże podstawy czy racji istnienia pierwszej przyczyny, jej istnienie można by rozumieć jako konsekwencję przypadku, „A wobec tego wszystko, co można by powiedzieć o tej kwestii, sprowadzałyby się jedynie do tego, że pierwsza przyczyna istnieje, ponieważ ona istnieje; że zatem ona jest i doprawdy zawsze istniała, ponieważ jest i zawsze doprawdy istniała. A to z wielkim przekonaniem utrzymują zwolennicy Spinozy o każdej istniejącej substancji w ogóle”⁸⁰.

Clarke’owi chodzi więc zasadniczo o ustalenia epistemologiczno-logiczne. Zarazem jest jednak przekonany, że porządek naszych idei odzwierciedla w poprawnym rozumowaniu *a priori* strukturę boskiego bytu; dlatego, zgodnie z myślą Clarke’a, można stwierdzić, że konieczność „implikuje” logicznie istnienie, a nie odwrotnie, chociaż zarazem oba te elementy – konieczność i istnienie – są połączone nierozdzielnie. Natomiast ontyczny prymat konieczności istnienia wobec samego istnienia gwarantuje realność bytu najwyższego, zaś w porządku poznania implikuje twierdzenie, że byt konieczny nie może być pomyślany jako nieistniejący.

Gdyby alternatywą dla istnienia pierwszej przyczyny była idea wiecznej i nieskończonej nicości, to istnienie pierwszej przyczyny nie byłoby konieczne, ponieważ „konieczność bytu i możliwość niebytu są ideami sprzecznymi”⁸¹. Ale wówczas straciłaby swoją moc argumentacyjną zasada „Nic nie może powstać z niczego”, a także wszystkie metafizyczne spekulacje odwołujące się do niej. Jednakże idea nicości nie jest ideą możliwą, jako że jest sprzeczna sama w sobie; idea skończonej czy też nieskończonej nicości jest sprzecznością, albowiem o nicości nie można niczego twierdzić, a tylko

⁸⁰ *The Answer to a Seventh Letter...*, wyd. cyt., s. 118.

⁸¹ Tamże, s. 118.

wszystko zaprzeczać, jest ona całkowitą negacją wszelkich idei. Zatem istnienie pierwszej przyczyny musi być konieczne. Cóż bowiem znaczyłyby niekonieczna pierwsza przyczyna? Wówczas nie byłoby sprzeczne założenie, że nie istniała ona w jakimś czasie w przeszłości lub że przestanie kiedyś istnieć; a to jawna niedorzeczność.

Można jednak odczytać koncepcję konieczności Clarke'a poprzez pojęcie bytu logicznie koniecznego, odwołując się do interpretacji Williama Rowe'a. Postawmy najpierw pytanie: Dlaczego Bóg istnieje? Św. Tomasz twierdził, iż dlatego, że Jego istota jest identyczna z istnieniem, Clarke utrzymuje natomiast, że Bóg istnieje, ponieważ zawiera On rację swojego istnienia we własnej naturze; jest więc bytem koniecznym. To niewątpliwie kierunek wskazujący konieczność logiczną.

Byt konieczny to byt logicznie konieczny, taki mianowicie, którego nieistnienie jest niemożliwe. Wydaje się, że pojęcie koniecznego bytu w rozumieniu logicznym jest współzależne z pojęciem przyczynowo koniecznego bytu. Rozróżniając konieczność logiczną i konieczność przyczynową byt logicznie konieczny można określić jako taki, który musi istnieć, jest bowiem niemożliwe założenie jego nieistnienia, natomiast byt przyczynowo konieczny to taki, od którego każdy inny byt jest zależny przyczynowo, on zaś pozostaje niezależny od jakiegokolwiek innego⁸².

⁸² Korzystamy tu z ujęcia J. Hicka, który konieczność dzieli na dwa rodzaje: konieczność faktyczną, której odmianą jest konieczność przyczynowa, oraz konieczność logiczną; zob. J. Hick, *Necessary Being*, „Scottish Journal of Theology”, December 1961, s. 353–369. Z kolei Rowe mówi o nich jako trzech odrębnych rodzajach konieczności; zob. tenże, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 170. Niektórzy filozofowie uważają, że pojęcie Boga jako bytu koniecznego w sensie przyczynowości faktycznej jest kwintesencją teizmu. Terrence Penelhum pisze, że taki byt jest przyczynowo całkowicie niezależny, wszystkie inne byty natomiast, jako przygodne, są zależne od niego. „Rzecz jest konieczna – pisze – jeśli jest nieusuwalna. Z braku lepszego wyrażenia będę nazywał konieczność w takim znaczeniu „koniecznością faktyczną” (*factual necessity*). Być teistą to wierzyć, że istnieje byt, Bóg, który jest faktycznie konieczny, a wszystkie inne byty są przygodne i zależne od niego”; T. Penelhum, *Divine Necessity*, „Mind”, Vol. 69 (Apr. 1960), s. 185. Podobnie twierdzi Alvin Plantinga; zob. tenże, *Necessary Being*, w: tenże (red.), *Faith and Philosophy*, Grand Rapids 1964, s. 107.

William Rowe twierdzi, że dowód kosmologiczny Clarke'a wymaga zastosowania pojęcia bytu logicznie koniecznego⁸³; jest ono argumentacyjnie „mocniejsze”, to znaczy lepiej spełnia wymagania zasady racji dostatecznej, którą stosuje Clarke. Przyczynowo konieczny byt to byt kauzalnie niezależny, który uzależnia przyczynowo każdy inny byt. Zdanie „Istnieje przyczynowo konieczny byt” można przekształcić w duchu logiki modalnej w taki sposób, aby otrzymać zdanie „Istnieje przyczynowo konieczny byt tego rodzaju, iż jest logicznie niemożliwe, aby był on przyczynowo zależny od jakiegokolwiek innego bytu i aby inny byt był niezależny przyczynowo od niego”. Jednakże takie przekształcenie, chociaż wzmacnia semantycznie „byt konieczny przyczynowo”, nie oznacza, że pojęcie bytu koniecznego przyczynowo można uznać za równoznaczne z pojęciem bytu logicznie koniecznego. Jak pisze Rowe, zdanie „Bóg jest przyczynowo koniecznym bytem” nie pociąga za sobą zdania „Bóg jest logicznie koniecznym bytem”. Sens owego przekształcenia jest tylko taki, że przy założeniu, że Bóg jest przyczynowo koniecznym bytem, dla jakiegoś innego bytu jest logicznie niemożliwe być koniecznym przyczynowo warunkiem istnienia Boga. To jednak nie oznacza jeszcze, że nieistnienie Boga jest logicznie niemożliwe⁸⁴.

W swojej interpretacji Rowe przytacza następujący fragment *Demonstration*, ukazujący – zdaniem Rowe'a – zamiar Clarke'a polegający na takim uformowaniu idei niezależnego samoistnego bytu, aby wynikało z niej, iż jego nieistnienie jest logicznie niemożliwe. Cytowany fragment brzmi: „Z trzeciego twierdzenia⁸⁵ wynika, że jedyną ideą samoistnego czy koniecznie istniejącego bytu jest idea bytu, którego nieistnienie jest wyraźną sprzecznością. Albowiem, ponieważ jest całkowicie niemożliwe, by nie musiało istnieć coś

⁸³ Zob. W. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 171.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 181.

⁸⁵ „Ten niezmienny i niezależny byt, który istnieje odwiecznie bez żadnej zewnętrznej przyczyny swojego istnienia, musi być samoistny, to znaczy koniecznie istniejący”; *Demonstration*, s. 12.

samoistnego, to znaczy coś, co istnieje dzięki konieczności swojej własnej natury, jest oczywiste, że taka konieczność nie może być koniecznością wynikającą z jakiegoś uprzedniego założenia (ponieważ nic nie może poprzedzać tego, co jest samoistne, nawet jego własna wola, którą można by uznać za przyczynę czy podstawę jego własnego istnienia), lecz musi być ona koniecznością absolutną w swojej własnej naturze. Tak więc konieczność, która nie jest względna czy nie wynika z czegokolwiek, lecz jest absolutnie taką koniecznością w swojej własnej naturze, nie jest niczym innym jak tylko tym, czego odrzucenie oznacza jawną niemożliwość czy sprzeczność. Na przykład: relacja między dwa razy dwa a cztery jest absolutną koniecznością tylko dlatego, że jest jawną sprzecznością samą w sobie założenie, iż są one nierówne. To jest jedyna idea absolutnej konieczności, jaką możemy utworzyć; zaś używanie tego wyrażenia w odmiennym sensie wydaje się używaniem go bez jakiegokolwiek sensu”⁸⁶.

Rowe pisze, że fragment ten wyraźnie pokazuje, iż Clarke mówiąc o koniecznym byciu ma na myśli byt logicznie konieczny⁸⁷. A zatem punktem dojścia pierwszej części dowodu kosmologicznego w wersji Clarke’a jest dowiedzenie, że istnieje byt, który jest bytem koniecznym, czyli takim, którego istnienie jest konieczne logicznie; po drugie, który jest samoistny, czyli posiada wyjaśnienie swojego istnienia w swojej własnej naturze; po trzecie, który wyjaśnia fakt istnienia bytów zależnych⁸⁸. Pośród wielu innych interpretacja ta rzeczywiście wydaje się najlepiej oddawać filozoficzne intencje Clarke’a, które byłyby czytelniejsze, gdyby jego styl wypowiedzi był jaśniejszy.

W drugiej części dowodu Clarke przystępuje do dedukowania atrybutów Bożych, najpierw naturalnych, później moralnych.

⁸⁶ *Demonstration*, s. 13–14.

⁸⁷ „Ten fragment – twierdzi Rowe – nie pozostawia wątpliwości, którego z trzech znaczeń «koniecznego bytu» [faktualny, przyczynowy, logiczny] używa Clarke, kiedy twierdzi, że istnieje konieczny byt. Ma oczywiście na myśli, że istnieje *logicznie konieczny byt*, to znaczy byt, którego nieistnienie jest logicznie niemożliwe”; W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 183.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 223.

3. Dedukcja atrybutów – atrybuty naturalne

3.1. Wieczność

Jak już widzieliśmy, Clarke twierdzi, że chociaż istota bytu najwyższego jest niepoznawalna, niemniej można dowieść racjonalnie (*a priori*), co charakteryzuje taki byt w aspekcie metafizycznym. Stara się z zachowaniem najwyższej logicznej ostrożności wyprowadzić kolejno poszczególne atrybuty, które muszą przysługiwać bytowi samoistnemu i koniecznemu.

„Zatem – pisze – w pierwszym rzędzie samoistny byt musi być z konieczności wieczny”⁸⁹. Samoistność i wieczność, idea samoistności i idea wieczności są ze sobą najściślej powiązane, tak jak wszystkie inne atrybuty. To, co istnieje samo przez się i z konieczności własnej natury, musi istnieć od zawsze, bez początku, i na zawsze, bez końca. Jednak zrozumienie wiecznego trwania nie jest dane bezpośrednio ludzkiemu umysłowi, ponieważ w doświadczeniu rozpoznajemy tylko istnienie ograniczone w czasie i fragmentaryczne. Słabość umysłu, która tu się najmocniej ujawnia, polega na tym, że z trudem ogarniamy teraźniejszość i przeszłość; także przyszłość wymyka się aktowi jasnego pojmowania; ludzkie myśli następują po sobie, podlegają (jak rzeczy jednostkowe) regule następstwa. A sposób istnienia najwyższej przyczyny, przekraczający sposób istnienia jakichkolwiek przyczyn zależnych, musi być niesprowadzalny do tego, jak te ostatnie są zanurzone w czasie, wieczność bowiem jest jakimś rodzajem czasu. O wiecznym trwaniu można jedynie mówić nie wprost⁹⁰. Wieczność to nieprzemi-

⁸⁹ *Demonstration*, s. 31.

⁹⁰ Nieco jaśniej pisze Clarke o wieczności Boga w jednym z *Kazań*: „Jeśli chodzi o nasz sposób pojmowania wieczności Boga, warto zauważyć, że pisarze scholastyczni ogólnie opisują ją nie jako realne nieustanne trwanie, lecz jako jeden moment czy chwilę, rozumianą jako wieczność, w której wszystkie rzeczy realnie współistnieją od razu. Jednakże niezrozumiałe sposoby wypowiedzania się nigdy, jak sądzę, nie wyświadczały przysługi religii. Prawdziwy sens boskiej wieczności nie polega na tym, że wydarzenia przeszłe ujmują się jako ciągle obecne lub wydarzenia przyszłe jako już obecne, co jest sprzeczne. Polega bowiem on na tym (a w tym nieskoń-

jalność, trwanie nie posiadające początku ani końca, trwanie niepodzielne na odcinki, okresy, fazy. Stara się pokazać sens wieczności, mówiąc o usytuowaniu w niej najwyższego bytu. Ludzki umysł jest epistemologicznie zależny od przedmiotów, które są zanurzone w czasie (podmiot jest skorelowany z przedmiotem poznania). Najwyższa przyczyna nie, ona poznaje całościowo, jest niezależna od upływu czasu i zmian w przedmiocie poznania; wszystko uchwytuje w jednej niejako myśli – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość, czyli tak jak gdyby wszystkie rzeczy istniały faktycznie równocześnie. Ale to nie znaczy, iż Clarke akceptuje scholastyczną koncepcję *nunc stans*⁹¹.

Porządek dowodowy wydaje się tutaj następujący: Clarke wprowadza wieczność boskiego bytu z idei samoistności; byt samoistny jest niezmienny, a wobec tego, musi być wieczny; gdyby mógł mieć początek lub gdyby mógł przestać istnieć, nie byłby niezmienny; musi zatem być wieczny⁹².

czenie przekracza sposób istnienia wszelkich bytów skończonych, nawet tych, które istnieć będą zawsze): że chociaż ich niedoskonałe umysły nie mogą żadną miarą pojąć wszystkiego, co jest przeszłe, i zrozumieć doskonale rzeczy, które są teraz obecne, tym mniej znane im są bądź podlegają ich władzy rzeczy, które mają nadejść (a ponadto ich myślenie i wiedza z zdolności muszą z konieczności posiadać stopnie i fazy, są bowiem zmienne i chwilowe, jak i rzeczy same); wieczna, najwyższa przyczyna, wprost przeciwnie, posiada tak doskonałe, niezależne i niezmienne ujęcie wszystkich rzeczy, że w każdym punkcie czy momencie swojego wiecznego trwania wszelkie rzeczy przeszłe, teraźniejsze i te, które nadejdą, muszą się znajdować nie tyle jako rzeczywiście obecne od razu (ponieważ to jest jawna sprzeczność), lecz tak, iż muszą być one całkowicie znane i przed Bogiem przedstawione w jednej pojedynczej myśli czy oglądzie, a wszystkie rzeczy teraźniejsze i przyszłe są tak całkowicie pod Jego panowaniem i kierownictwem, jak gdyby nie istniało w ogóle żadne następstwo i jak gdyby wszystkie rzeczy były obecne naraz (choć w rzeczywistości nie są)”; *Kazania*, przeł. S. Raube, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XVII, Białystok 2005, s. 163.

⁹¹ Clarke przywołuje krytyczne opinie o koncepcji „wiecznego teraz” autorstwa Pierre’a Gassendiego (*Syntagma Philosophicum*) oraz arcybiskupa Johna Tillotsona, który mówi, że to scholastyczny żargon; zob. J. Tillotson, *Sermons*, London 1704, t. VI, s. 156–157.

⁹² Zob. W. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 225.

3.2. Nieskończoność i wszechobecność

Kolejnym atrybutem, jaki wyprowadza na drodze racjonalnej dedukcji Clarke, jest nieskończoność, czyli – jak czasem pisze – niezmierność (*immensity*), oraz wszechobecność. W twierdzeniu VI Clarke stwierdza: „Samoistny byt musi być z konieczności nieskończony i wszechobecny”⁹³. Argumentacja jest tym razem lakoniczna, tak jak gdyby filozof zakładał, że ta kwestia jako oczywista nie wymaga rozbudowanego dowodzenia. Idea nieskończoności, tak jak wieczności, jest najściślej związana z ideą samoistności; ten związek (na razie mówi o relacjach poznawczych) jest tak wyraźny, że właściwie można by na tym poprzestać i stwierdzić, że nieskończoność jest własnością bytu najwyższego (samoistnego) jako jego atrybut logicznie konieczny. Jak jednak pamiętamy, niektóre atrybuty są własnościami *sui generis*, a omawiane obecnie do takich należą, należałoby przeto poświęcić im dużo więcej uwagi. Jednakże w *Demonstration* Clarke chyba nie zdawał sobie sprawy z możliwych słabości dowodu (dopiero później pod wpływem polemik był zmuszony do większej precyzji). Dlatego ograniczył się do takiego wnioskowania.

Przesłankami są tu przeświadczenia:

- 1) Jest niemożliwe, aby nie musiało istnieć coś nieskończonego samo z siebie.
- 2) Jest niemożliwe, aby nie istniało coś nieskończonego, jeśli skutek nie może być doskonalszy od przyczyny.

Zatem, to, co nieskończone, musi być z konieczności samoistne.

- 3) Coś z konieczności musi być samoistne.

Zatem, byt samoistny musi być nieskończony.

Przesłanką niewypowiedzianą jest tu głęboko zakorzenione w myśli przełomu XVII i XVIII wieku przekonanie, które filozof angielski podzielał, że atrybut nie może istnieć bez substancji.

Dalej Clarke odwołuje się do już dowiedzionego bytu samoistnego i koniecznego. Być bytem samoistnym to istnieć z absolutnej konieczności leżącej u samych podstaw rzeczywistości. A skoro ta

⁹³ *Demonstration*, s. 33.

konieczność jest całkowicie niezależna od jakiegokolwiek przyczyny zewnętrznej, „jest oczywiste, że musi być *wszędzie* i *zawsze* niezmiennie tym samym”⁹⁴. Chcąc wykluczyć jakąkolwiek możliwość zależnej (relatywnej) konieczności i podkreślić jej absolutny wymiar Clarke dodaje, że nie posiada ona żadnych relacji do czasu, miejsca czy czegokolwiek innego⁹⁵. „A zatem, cokolwiek istnieje dzięki absolutnej konieczności swojej własnej natury, musi być nieskończone i wieczne”⁹⁶.

Nieskończoność nie może przysługiwać bytom zależnym, byłaby to bowiem sprzeczność sama w sobie i niedorzeczność; byt skończony może nie istnieć, ale jako samoistny i nieskończony nie mógłby zarazem nie istnieć. W roli podmiotu nieskończoności nie może wystąpić materia, ani pojęta jednostkowo jako zbiór bytów cielesnych, ani materia jako taka, jako ogólne tworzywo poszczególnych bytów cielesnych; ten ostatni przypadek jest wykluczony, dlatego że materia jest nieciągła, zawiera bowiem wielką liczbę pustych przestrzeni (próżnia). Wynika z tego, że nieskończoność przysługująca i charakteryzująca byt samoistny „musi być nieskończonością pełną (*infinity of fullness*) oraz nieskończonością niezmierności (*infinity of immensity*)”⁹⁷. Nie może zatem posiadać granic, nie może zawierać przerw, braków, nie może być różnorodna i wieloraka. Nawet gdybyśmy pojmowali materię jako nieograniczoną, od czego się Clarke zresztą dystansuje, nie można jej traktować jako nieskończonej, właśnie ze względu na nieciągłą strukturę⁹⁸.

⁹⁴ *Demonstration*, s. 33.

⁹⁵ Tomasz z Akwinu także wyróżniał konieczność relatywną, obok konieczności racjonalnej i przymusu; zob. Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, przeł. P. Bełch, Londyn 1980, zag. 82, art. 1, s. 152. Hannah Arendt tak pisze o rozróżnieniu Akwinaty: „Rozróżnia on trzy rodzaje konieczności: racjonalną (że np. trzy kąty w trójkącie są równe dwóm kątom prostym), relatywną (że np. pożywienie jest niezbędne dla życia albo że koń jest niezbędny do podróży) oraz przymus wywierany przez zewnętrznego sprawcę”; H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piąt, Warszawa 1996, s. 168.

⁹⁶ *Demonstration*, s. 33.

⁹⁷ *Demonstration*, s. 34.

⁹⁸ To rozróżnienie przypomina Kartezjańskie oddzielenie nieskończoności od nieograniczoneści; do kwestii tej będziemy powracać, szczególnie dokładnie w rozdziale o przestrzeni, czasie i materii.

W tym miejscu dyskursu pojawia się zaskakująca koncepcja odnosząca się do sposobu przejawiania się bytu najwyższego w nieskończoności, z przesłanek której wynikać ma, że wszechobecność jest ontologicznym rewersem nieskończoności najwyższego bytu. Mówi Clarke, że to, co samoistne, musi z konieczności istnieć wszędzie, to znaczy musi „być w równym stopniu wszędzie obecne, a wobec tego musi posiadać prawdziwą i absolutną nieskończoność zarówno w sensie niezmierności jak i zupełności (*wholeness*)”⁹⁹. Oznacza to, że Bóg (a przecież byt samoistny jest Bogiem) jest wszędzie obecny nie „niejako”, ale po prostu całą swoją istotą. Trudno przesądzić, czy Clarke w ten sposób opowiadał się za koncepcją istnienia Boga w przestrzeniach lokalnych; i w jaki sposób można by pogodzić tak rozumianą obecność Najwyższego Bytu z Jego nierozciągłością i brakiem jakichkolwiek wymiarów.

Zatem byt konieczny jako wieczny i nieskończony musi być całkowicie prosty, niezmienny, niezniszczalny, nieposiadający części, kształtu, ruchu, niepodzielny „oraz nieposiadający innych cech, które odkrywamy w przypadku materii”¹⁰⁰. Wszystkie te cechy implikują bowiem skończoność i są niezgodne z pełną nieskończonością (*complete infinity*). Jednak pozytywne ujęcie nieskończoności i wszechobecności nie jest dla skończonego rozumu ludzkiego możliwe, ponieważ ani nie jesteśmy w stanie ich sobie wyobrazić, ani nie posiadamy adekwatnych pojęć potrzebnych do ich ujęcia. Uchylenie się od pozytywnej konstatacji, w jaki sposób byt konieczny może cały być obecny w każdym punkcie przestrzeni i w każdej chwili, nie wyklucza zdobycia pewności co do tego, że byt najwyższy jako prosty, niepodzielny, nieskończony musi być całkowicie obecny w każdym punkcie przestrzeni; w przeciwnym razie tylko część takiego bytu byłaby obecna w pewnym punkcie przestrzeni, a to oznacza, że taki byt byłby podzielny na części¹⁰¹.

Jednak pomimo własnej ograniczoności jesteśmy pewni, że

⁹⁹ *Demonstration*, s. 34.

¹⁰⁰ *Demonstration*, s. 34.

¹⁰¹ W. L. Rowe twierdzi, że przyjmując niepodzielność bytu samoistnego i jego

musi istnieć „coś nieskończonego”, czego myślący człowiek zakwestionować nie może. Odrzuciwszy scholastyczne przeświadczenie, że niezmierność Boga jest punktem, a Jego wieczność – chwilą, jako niezrozumiałe, próbuje Clarke dać własną charakterystykę nieskończonej wszechobecności; najwyższy byt jest w równym stopniu obecny w każdym czasie, a przy tym jest obecny w całej swojej prostej istocie; i bezpośrednio okazuje on wszelkie swoje atrybuty w każdym punkcie niezmierności przestrzeni, „jak gdyby był naprawdę wszystkim, a nie jednym punktem”¹⁰², co oznacza, że nieskończoność odnosi się tak do przestrzeni jak do czasu¹⁰³. Sens tego przeświadczenia można zinterpretować w taki oto sposób: jeśli byt konieczny istnieje w każdym czasowym momencie, musi być obecny w każdym punkcie przestrzeni; istnienie w jednym tylko punkcie przestrzeni musi zakładać, że coś zewnętrznego sprawia, że byt istnieje w jednym punkcie; a zatem byt konieczny musi istnieć wszędzie, tak jak – zgodnie z paralelnością przestrzeni i czasu – musi istnieć w każdej chwili; jest więc nieskończony, a jako nieskończony jest wszechobecny¹⁰⁴.

3.3. Jedyność

Z pojęcia bytu koniecznego *a priori* wynika atrybut kolejny, a mianowicie jedyność Boga. Pisze Clarke w twierdzeniu VII: „Samostny byt z konieczności musi być tylko jeden”¹⁰⁵. Podstawą

nieskończoność, Clarke musiał uznać, że taki byt jest całkowicie obecny w każdym punkcie przestrzeni, w przeciwnym bowiem razie tylko pewna jego część byłaby obecna w danym punkcie przestrzeni, byłby zatem podzielny na przestrzenne części; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 236. Do tego zagadnienia powracamy w rozdziale o przestrzeni i czasie.

¹⁰² *Demonstration*, s. 35.

¹⁰³ Krytyczny wobec Clarke’a E. Albee pisze, że tam, gdzie brakuje mu pomysłów na uzasadnienie (a z takim przypadkiem mamy tutaj do czynienia), tam przypomina on nam o ludzkiej ograniczoności i ignorancji; zob. E. Albee, *Clarke’s Ethical Philosophy. I*, „The Philosophical Review”, Vol. 37, No. 4 (Apr., 1928), s. 316.

¹⁰⁴ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 232.

¹⁰⁵ *Demonstration*, s. 35.

twierdzenia jest „konieczność”, która w poprzednich dowodach została ustalona jako podstawa samoistnego bytu. Jak zobaczyliśmy, angielski filozof rozumie „konieczność” zarówno jako kategorię epistemologiczną, jak i ontologiczną. Tu mówi o niej (przynajmniej w punkcie wyjścia wywodu) w kontekście epistemologicznym, a nie metafizycznym. I konieczność, w kategorii której ujmujemy samoistny byt, wyklucza możliwość istnienia kilku bytów najwyższych. W podobny jak poprzednio sposób dowodzi, że absolutna konieczność sama w sobie jest „prosta, jednorodna, powszechna”¹⁰⁶; nie zawiera w sobie jakiegokolwiek różnicy lub zróżnicowania. To zaś, co jest właśnie takie, nie może być podstawą wielości czy liczby. Wielość, bytowa różnorodność wskazują na zewnętrzne przyczyny, których mocy sprawczej byty zawdzięczają swój status egzystencjalno-ontologiczny. Wszelkie zróżnicowanie bytowe jest zatem skutkiem nierównomierności sił sprawczych odpowiednich przyczyn. Ale to nie dotyczy absolutnej konieczności rozumianej jako składnik ontologiczny jedyności samoistnego bytu. Clarke mówi, jak się wydaje, że wielość bytowa (dwa byty najwyższe lub ich większa liczba) nie może wyrastać z konieczności bytowej, ta ostatnia bowiem zakłada jedyność, toteż konieczne istnienie musi przysługiwać tylko jednemu bytowi, w przeciwnym razie dochodzimy do sprzeczności. Gdyby istniały dwa byty niezależne i konieczne, to żaden z nich nie byłby ani niezależny, ani konieczny, byłyby bowiem wzajemnie zależne, a byt konieczny jest niezależny. Ponadto o każdym z nich można byłoby powiedzieć, że istnieje sam przez się, czyli pojedynczo, ale w takim razie o drugim można by pomyśleć, że nie istnieje – co jest sprzecznością.

Zauważmy, że ostatni składnik argumentacyjny przynależy do porządku poznawczego, albowiem Clarke odwołuje się tu do wyobraźni, co nie przeszkadza mu w sformułowaniu stanowczej konkluzji wyrażonej w terminach odnoszących się do metafizyki. Piśze tak oto: „Cokolwiek zatem istnieje z konieczności, jest jedną prostą istotą samoistnego bytu; co zaś się od tego różni, nie istnieje z konieczności, ponieważ absolutna konieczność nie zawiera

¹⁰⁶ *Demonstration*, s. 35.

żadnej różnicy czy różnorodności istnienia. Wszelkie byty mogą być niezliczone, oprócz nieskończonego bytu samoistnego. I żaden inny byt nie mógłby być samoistny, gdyby bowiem był taki, byłby numerycznie tym bytem, a równocześnie byłby zupełnie innym bytem”¹⁰⁷. Aby podkreślić, że wniosek dotyczy wymiaru metafizycznego Clarke dodaje, że tak dowiedziona jedyność Boga nie jest kategorią „metaforyczną”, a „prawdziwą i realną jedynością”¹⁰⁸. Mówiąc inaczej, Clarke twierdzi, że jeśli byt konieczny istnieje, nie może on być uwarunkowany ani w istnieniu, ani w działaniu przez jakikolwiek inny byt. Byty zależne nie mogą pełnić funkcji warunkującej, mógłby natomiast inny byt konieczny. Jeśli jednak byt konieczny jest bytem nieuwarunkowanym, trzeba wykluczyć istnienie drugiego bytu koniecznego, który mógłby warunkować pierwszy. Zatem nie może istnieć więcej niż jeden byt konieczny. Dodatkowy argument, jaki można tu sformułować w oparciu o słowa Clarke’a, brzmi: jeśli istniałyby dwa byty konieczne, jeden mógłby istnieć bez drugiego, co oznacza, że drugi mógłby nie istnieć, czyli nie byłby konieczny¹⁰⁹.

Dzięki takiej konkluzji, że istnieje jeden byt konieczny, Clarke może przystąpić do okazania fałszywości poglądu, kojarzonego przez niego ze Spinozą, że świat funkcjonuje w oparciu o „dwie różne niezależne i samoistne zasady”, mianowicie o zasadę Boga i materii. Po wcześniejszych ustaleniach pozostaje mu już tylko dokonać całkowitego odrzucenia tej koncepcji. Ponieważ samoistość to tyle co istnienie konieczne, i ponieważ sprzecznością jest równoczesne istnienie dwóch koniecznych bytów, zatem jest całkowicie niemożliwe, aby Bóg i materia mogły być zarazem dwiema równorzędnymi zasadami wyjaśniającymi wszechświat. Materia, nawet jeśli jest pojęta rodzajowo, jako tworzywo bytów cielesnych, nie posiada w jakiegokolwiek mierze tych własności, które mogłyby ją pre-

¹⁰⁷ *Demonstration*, s. 36.

¹⁰⁸ *Demonstration*, s. 36.

¹⁰⁹ W ten sposób interpretuje argument Clarke’a za jedynością bytu koniecznego J. Wojtysiak; zob. tenże, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, Lublin 2008, s. 385.

destynować do rangi bytowej niezależności. Błąd Spinozy, zdaniem Clarke'a, polega na tym, że zamiast właściwej racji tłumaczącej istnienie świata (niezależny byt samoistny i transcendentny) wskazuje on całą rzeczywistość i rzeczy składające się na nią jako na jednorodną, wieczną, niestworzoną i konieczną substancję, nazywając ją czasami Bogiem¹¹⁰. „Pycha, szaleństwo i słabość” deterministycznej wizji Spinozy, którą zwalcza Clarke za ontologiczne zrównanie Boga ze światem i zakwestionowanie wolności stwórczej, wyrasta z „niedorzecznej definicji substancji”¹¹¹.

3.4. Rozumność i wszechmądrość

Clarke ma świadomość, że w przypadku atrybutu rozumności jej związek z samoistnością jest nieco bardziej skomplikowany. Własność ta nie wynika bowiem wprost z tej treści bytu boskiego, jaka została wcześniej ustalona. Mówi Clarke mianowicie o rozumności bytu najwyższego. Twierdzenie ósme filozof angielski formułuje następująco: „Samoistna i pierwotna przyczyna wszystkich rzeczy musi być bytem rozumnym”¹¹². I tu, jak mówi, tkwi

¹¹⁰ Przywołane są tu następujące fragmenty *Etyki*: „Jedna substancja nie może być wytworzona przez inną substancję” (tw. VI); „Do natury substancji należy istnienie” (tw. VII); „Żadna substancja prócz Boga nie może ani istnieć, ani być pojęta” (tw. XIV); cyt. według wydania: B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 2008, s. 8, 9, 20.

¹¹¹ *Demonstration*, s. 37. E. Albee pisze, że koncepcja Clarke'a jest nieświadomą wulgaryzacją „wątpliwej tezy Spinozy”, że jakiegokolwiek określenie substancji byłoby jej negacją. U Spinozy relacja między *natura naturans* (Bóg i Jego nieskończone atrybuty) a *natura naturata* (Bóg i Jego nieskończone modyfikacje) jest ukazana jasno: świat jest konieczną manifestacją natury substancji. U Clarke'a takiej jasności nie znajdziemy; byt najwyższy jest po prostu konieczny, jest substancją w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, bez żadnych możliwych różnicowań (jak u Spinozy); jednakże faktyczna różnorodność rzeczy nie jest manifestacją samoistnego bytu, lecz wydaje się skutkiem arbitralnego, niczym nieuwarunkowanego, aktu stwórczego substancji (bytu koniecznego), która egzystuje „dość groteskowo” jako pierwsza przyczyna. I kategorycznie stwierdza: „To nie jest, rzecz jasna, filozofia, to nie jest nawet zła filozofia”; zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy*. I, wyd. cyt., s. 317.

¹¹² *Demonstration*, s. 38.

„największa różnica między nami a ateistami”, dlatego że kwestia istnienia pierwszej przyczyny, jej samoistność, jest do przyjęcia także dla ateistów; przyjmują oni bowiem materię jako swoistą pierwszą przyczynę czy podstawową zasadę. Widać to wyraźnie u starożytnych ateistów: jedni przyjmują wieczność świata, wskazując na materię i formę jako dwa równorzędne czynniki bytowe, dzięki którym świat istnieje wiecznie, inni tylko materię mają za element samoistny i wieczny, formy bytowe traktując jako składniki przygodne. Jednak w refleksji „starożytnych ateistów” podstawowa zasada bytu zawsze interpretowana jest jako pozbawiona rozumności. Nieco inaczej kwestia ta przedstawia się u tych, którzy odwołując się do determinizmu filozoficznego mówią o czynniku koniecznym jako źródle rzeczywistości. Clarke przywołuje tu „Spinozę i jego zwolenników”; u nich rozumność wchodzi do zakresu bytu koniecznego, jest jednak całkowicie odseparowana, powiada Clarke, od siły woli i zdolności wyboru, co z punktu widzenia refleksji o doskonałościach, ale także z punktu widzenia zdrowego rozsądku, oznacza po prostu wykluczenie rozumności z pojęcia i natury bytu koniecznego.

Clarke jest świadomy trudności uchwycenia rozumności najwyższego bytu w ramach apriorycznej spekulacji, pisze bowiem wprost, że nie jesteśmy w stanie uchwycić w prosty sposób koniecznego powiązania rozumności z samoistnością tak, jak *a priori* dostrzegamy związek między nieskończonością, wszechobecnością, wiecznością a samoistnością. To nie oznacza, że taki związek nie istnieje, oznacza zaś, że umysł ludzki jest ograniczony. Zatem można to osiągnąć jedynie na drodze argumentacji *a posteriori*, albowiem „prawie każda rzecz na świecie ukazuje nam tę wielką prawdę i utwierdza w niezaprzeczalnym przekonaniu, że świat i wszystkie rzeczy istniejące w nim są skutkami rozumnej i mądrej przyczyny”¹¹³. Siega do teleologicznego argumentu z porządku świata, którego wartość perswazyjna nie ustępuje, jego zdaniem, rozumowaniom apriorycznym, ale nie jest to ten rodzaj argumentu, jaki

¹¹³ *Demonstration*, s. 38.

wykorzystują myśliciele ateistyczni; ponadto poprzez wielokrotne przytaczanie przez obrońców teizmu nieco się zużył. A Clarke, jak pamiętamy, chce zwalczać przeciwników wiary ich własnym orężem i chce to robić w sposób tak nowatorski jak niepodważalny.

Na ogólnym poziomie dyskursu Clarke odwołuje się do tradycyjnego motywu, pisząc, że rozumność pierwszej przyczyny jest naczynie ukazywana przez świat, poprzez „doskonałą różnorodność, porządek, piękno i cudowny układ oraz dopasowanie wszystkich rzeczy do właściwych im celów”¹¹⁴.

Formułuje jednak własną wersję argumentu. Rzeczy różnią się pod względem swoich sił i stopni doskonałości; w porządku przyczyn i skutków przyczyna zawsze musi być bardziej doskonała niż skutek; zatem samoistny byt, jako źródło wszelkich rzeczy, musi z konieczności zawierać w sobie sumę wszelkich doskonałości i to w najwyższym stopniu. Ale nie dlatego, że jest samoistny, to bowiem, chociaż prawdziwe samo w sobie, czyli intuicyjnie pewne, nie da się w prosty sposób dowieść *a priori*. Dlaczego zatem? Albowiem jest niemożliwe, aby skutek posiadał jakąś doskonałość, która nie znajduje się w przyczynie. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia ze sprzecznością, ponieważ doskonałość pochodziłaby z nicości. Skoro jednak byty jednostkowe posiadają pośród innych doskonałości także własność rozumności, nie mogą przeto być uprzyczynowane przez pierwszą przyczynę pozbawioną atrybutu rozumności; a wobec tego pierwsza przyczyna, konieczna i samoistna, musi być także rozumna.

Schemat rozumowania przebiega tu od skutku do przyczyny: w człowieku występuje własność rozumności; ale ponieważ nic nie może pochodzić z niczego, własność rozumności (ludzkiej) najlepiej tłumaczy, jako jej przyczyna (i przyczyna całego uniwersum), byt samoistny posiadający te własności¹¹⁵.

¹¹⁴ *Demonstration*, s. 43.

¹¹⁵ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 237. E. Albee twierdzi, że Clarke dowodząc rozumności, nieskończonej mądrości i wszechmocy boskiej, porusza się w takim porządku argumentacyjnym, który Kant nazwie fizyko-teologicznym; zob. tenże, *Clarke's Ethical Philosophy. II*, „The Philosophical Review”, Vo. 37, No. 5 (Sept., 1928), s. 429.

Zauważmy, że jedynym elementem zaczerpniętym bezpośrednio z poziomu argumentacji aposteriorycznej jest stwierdzenie faktu, że byty przygodne są podmiotami różnych doskonałości. Ale kolejny krok przypomina Kartezjański dowód ontologiczny, a przynajmniej posiada charakter aprioryczny. Różne byty posiadają różne doskonałości, a pewien ich rodzaj – istota ludzka – jest wyposażony także w doskonałość rozumności, dlatego rozumność musi wchodzić do zakresu natury pierwszej przyczyny, jeśli ma ona posiadać swoją rację wyjaśniającą. Zatem rozumność, która charakteryzuje byt ludzki, jest doskonałością, doskonałości skutku muszą znajdować się w przyczynie. Clarke zmierza do ukazania ostatecznie bytu boskiego jako sumy doskonałości; ten zamierzony punkt dojścia każe mu uznać, że byt najwyższy pozbawiony rozumności byłby sprzeczny, byłby bowiem pozbawiony pewnej doskonałości¹¹⁶. Jednak w analogiczny sposób można potraktować inne doskonałości, którymi obdarzone są inne gatunki istot stworzonych, nie tylko żywych, ale i nieożywionych. W ten sposób dowieść można więc, że jakakolwiek doskonałość (własność) występująca w świecie przysługuje pierwszej przyczynie, a ponieważ pierwsza przyczyna jest tylko jedna, z konieczności musi być ona sumą wszelkich możliwych doskonałości. Tego angielski filozof nie zauważył. Takie rozumowanie byłoby jednak wbrew jego intencjom, sądził bowiem, że bytowi najwyższemu przypisywać należy tylko własności „pozytywne” (rozumność, dobroć – tak, ale nie np. uczucie nienawiści czy zazdrości); wydaje się to prostą konsekwencją religijnego pojęcia Boga, jakim się Clarke posługuje.

I drugie spostrzeżenie: z argumentu Clarke’a nie wynika na razie, że rozumność pierwszej przyczyny jest rozumnością, o jakiej teologia mówi, że jest nieskończoną rozumnością. Czy angielski myśliciel posługuje się po prostu ujęciem, które scholastyka nazywała eminentnym sposobem orzekania¹¹⁷ i odnosi je do tej doskonałości? Otóż raczej nie, bo chociaż nie w następnym twierdzeniu,

¹¹⁶ Zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy. I*, wyd. cyt., s. 318–319. Albee nazywa rozumowanie Clarke’a „hybrydowym”; zob. tamże.

¹¹⁷ Chodzi o orzekanie takich pojęć o Bogu, które posiadają znaczenia pozytywne

ani też nie w ramach analizy odnoszącej się do samej rozumności, ale dopiero w twierdzeniu XI oznajmia: „Ostateczna przyczyna i stwórca wszystkich rzeczy musi być z konieczności nieskończenie mądry”¹¹⁸. Dosłownie interpretując jego tekst, można dojść do przekonania, że skoro najpierw Clarke podejmuje zagadnienia Bożej wolności i wszechmocy, a dopiero po tym analizuje „nieskończoną mądrość”, to odróżnia tę ostatnią od „rozumności” boskiej, o której pisał we wcześniejszym twierdzeniu; czyli że formalnie traktuje wszystkie te własności jako odrębne atrybuty. Taką konstatację można sformułować, pamiętamy bowiem, że argumentacja Clarke’a ma być racjonalnie i logicznie precyzyjna w każdym najdrobniejszym szczególe, zatem kolejność twierdzeń i ich dowody muszą, zgodnie z jego założeniami, odgrywać istotną rolę. Jednakże takie dosłowne odczytanie grozi interpretacyjnym wypreparowaniem twierdzeń z ich szerszego kontekstu. Píše bowiem filozof, że w Bogu nie da się oddzielić Jego poszczególnych atrybutów, są one wzajemnie nieoddzielalne. Nie można pojąć Boga jako nieposiadającego realnie tych własności. Wszechobecność, na przykład, polega na tym, że tam, gdzie jest Bóg obecny, obecny jest w całości, ze wszystkimi atrybutami ujmowanymi całościowo; czyli atrybuty są nieodłączne od Bożego istnienia. Gdziekolwiek Bóg jest, tam jest także Jego nieskończona mądrość – cała Jego wiedza. Podobnie gdziekolwiek Bóg jest, tam manifestuje się Jego nieskończona moc, cała boska dobroć; z każdego miejsca widzi On nieprzerwanie wszystkie rzeczy i wszystkie działania, nic zatem nie może ukryć

i którym nadaje się sens stopnia najwyższego. Ten sposób orzekania o Bogu znajdujemy u Pseudo-Dionizego Areopagity. Z racji znaczenia nazw (pozytywnego) można je o Bogu orzekać twierdząco. „Skoro bowiem – pisze św. Tomasz – w Bogu musi się znajdować wszelka doskonałość stworzenia – oczywiście w inny, wznioślejszy sposób – to wszelkie nazwy, które oznaczają doskonałość w sposób absolutny, bez niedoskonałości, orzekamy o Bogu i innych rzeczach, jak na przykład «dobroć», «mądrość», «istnienie» i tym podobne”. I dalej: „Te zaś nazwy, które wyrażają doskonałości wraz z uwzniośleniem właściwym Bogu, orzeka się tylko o Bogu, jak na przykład «najwyższe dobro», «pierwszy byt» i inne tym podobne”; św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, t. I, s. 98–99.

¹¹⁸ *Demonstration*, s. 79.

się przed wszechogarniającym Jego widzeniem, przenika On bowiem rzeczy do samej ich istoty, z czego logicznie wynika, że zna nawet najskrytsze myśli istot rozumnych. Widać tu zatem wyraźnie, że tak pojęta nieskończona mądrość łączy się i z wszechobecnością, i z mocą Bożą, której Clarke dowodzi przed uzasadnieniem wszechmądrości.

Nieskończona mądrość jest dla Clarke'a „oczywistym następstwem” twierdzeń poprzednich¹¹⁹. I jak powiedzieliśmy, Clarke argumentuje najpierw w duchu tradycyjnego teizmu. Pisze o nieskończonej mądrości Boga: „Nic bowiem nie jest bardziej oczywiste od tego, że byt nieskończony, wszechobecny i rozumny, musi doskonale znać wszystkie istniejące rzeczy. I to jest oczywiste, że tylko ten, który jest bytem samoistnym i wiecznym, jedyną przyczyną i stwórcą wszystkich rzeczy, od którego wyłącznie pochodzą siły wszystkich rzeczy i od którego są stale zależne, musi również w najdoskonalszym stopniu znać wszystkie konsekwencje działań tych sił, czyli wszelkie możliwe urzeczywistnienia rzeczy oraz to, co jest najlepsze i najstuszniesze do zrobienia. Nie ulega zarazem wątpliwości, że nie da się nadzorować lub powstrzymać od uczynienia tego, co uważa On za najbardziej stosowne, posiada On bowiem nieskończoną moc”¹²⁰. W ten sposób Clarke wyraża swój charakterystyczny pogląd na temat nieogarnialnej umysłem ludzkim dominacji Boga nad światem, co niewątpliwie znajduje swój odpowiednik także w teologii Newtona.

¹¹⁹ Jak pisze W. Rowe, Clarke nie dostrzega trudności w przejściu od bytu samoistnego, nawet rozumnego, do wszechwiedzącego; czym innym jest bowiem ukazać pierwotną przyczynę świata jako byt rozumny, a czym innym dowieść, że jest ona „wszechwiedząca” czy „nieskończenie mądra”. Rowe sądzi, że z przesłanek Clarke'a (że byt konieczny jest nieskończony, wszechobecny, rozumny – czyli w pewnym stopniu mądry) nie wynika, że byt boski jest nieskończenie mądry, chociaż wynika, że jako rozumny (posiadający jakiś stopień rozumności) jest wszechobecny. Rowe twierdzi, że dowód nieskończonej mądrości jest błędny; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 243. Z kolei E. Albee utrzymuje, że Clarke stosuje tu wyłącznie optykę teologiczną, charakterystyczną dla refleksji religijnej XVII i XVIII wieku: alternatywą dla kierującej światem ze świadomym zamysłem boskiej opatrności jest przypadek, dlatego istocie boskiej z góry przypisywano nieskończoną mądrość; zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy*, I, wyd. cyt., s. 324.

¹²⁰ *Demonstration*, s. 79.

Aby wzmocnić argumentację, Clarke odwołuje się do prostszego (zgodnie z tym, co sam mówi) dowodu *a posteriori*, choć czyni to za ledwie szkicowo, wskazując na argumentacje innych autorów – Roberta Boyle’a, Johna Ray’a, Williama Derhama oraz Galena i Cyncerona¹²¹. Sięga po dowód przypominający rozumowanie z projektu. Z jego krótkich uwag wynika, że budowa świata, skomplikowana i zarazem wspaniała, wskazuje niezaprzeczalnie na Autora i Stworzyciela takiego świata. To, co ustala fizyka, astronomia bądź anatomia (krążenie krwi, budowa serca i mózgu), niweczy sugestie Epikura i Lukrecjusza, którzy dowodzili z mankamentów natury, że albo Bóg nie istnieje, albo nie posiada nieskończonej wiedzy i mocy. Dla angielskiego filozofa zdumiewająca regularność i porządek świata to najoczywistsze świadectwo istnienia Boga i Jego nieskończonej mądrości. „Jak bardzo wstydziliby się – pisze o Epikurze i Lukrecjuszu – gdyby żyli dzisiaj, kiedy te rzeczy, o których twierdzili, że są mankamentami i pomyłkami w budowie przyrody, są odkrywane jako bardzo użyteczne i przynoszące korzyści dla ochrony i dobra całego stworzenia”¹²².

Nieskończoną mądrość boską Clarke interpretuje jako wszechwiedzę, wiedzę o całości stworzenia i każdym najdrobniejszym jego składniku. Pamiętajmy jednak, że atrybut ten jest dowodzony po dowiedzionym już uprzednio atrybucie wszechmocy. W ten sposób

¹²¹ Clarke powołuje się na następujące dzieła: R. Boyle, *A Disquisition about the Final Causes of Natural Things* (wyd. 1688), J. Ray, *Of the Wisdom of God manifested in the Works of the Creation* (1691), W. Derham, *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* (wykłady w ramach Boyle Lectures w 1711–1712 r.), Galen, *De Usu Partium Corporis Humani*, Cicero, *De Natura Deorum*.

¹²² *Demonstration*, s. 81. Clarke często dla wzmocnienia swoich rozumowań i wniosków odwołuje się do darzonego wielką estymą Cyncerona – „wielkiego mistrza rozumu” (*Demonstration*, s. 83); w niniejszym kontekście przywołane są dwa następujące fragmenty *De natura deorum*: „Widzimy wszak, iż różne zmyślenia i czcze mniemania upadły z biegiem czasu. (...) Albowiem czas zaciera wszelkie dowolne urojenia, a utwierdza osądy oparte na istocie rzeczy”; M. T. Cicero, *O naturze bogów*, przeł. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 76.; oraz: „Kto więc uważa, że ten zadziwiający porządek na niebie i niezwykła stateczność, z której wywodzi się wszelka trwałość i pomyślność wszech rzeczy, są bezrozumne, ten sam winien być poczytywany za pozbawionego rozumu”; tamże, s. 104.

podjęta jest próba „apriorycznego” ukazania nieskończonej mądrości. Pisze Clarke o mądrości Boga tak oto: „Widząc w jednym bezgranicznym spojrzeniu wszelkie możliwe połączenia i rozdzielienia rzeczy, ich odrębności i zmiany, położenie i związki, ich wszelkie możliwe relacje wzajemne, a także dyspozycje i ich dopasowanie do właściwych im celów, musi On wiedzieć doskonale, bez ryzyka jakiegokolwiek błędu, co jest najlepsze i najwłaściwsze dla wszystkich nieskończenie możliwych przypadków, dla wszystkich sposobów usytuowania rzeczy. Dzięki temu rozumie On doskonale, w jaki sposób przy pomocy właściwych środków porządkować byty i nimi kierować, aby w końcu ukształtować to, o czym On wie, że jest najlepsze i najbardziej stosowne w każdym szczególe i w całości. Oto czym jest nieskończona mądrość”¹²³.

Boska wiedza jest zatem dla Clarke’a metafizycznym scenariuszem, jaki jest urzeczywistniany dzięki sile stwórczej Boga. Mówiąc inaczej, ponieważ wszystkie rzeczy zależą całkowicie od Boga, w tym, czym są, i w tym, czym się mogą stać, zatem skoro układają się one w tak spójny system, musi być to wynikiem Bożej mądrości i wiedzy, aczkolwiek nieogarnialnej w swoim ogromie dla umysłu człowieka, wiedzy, która musi się z konieczności urzeczywistniać, ponieważ atrybuty boskie nie są odrębnymi aspektami, a połączonymi wzajemnie stronami Najwyższego Bytu; moc jest nieodłączna od rozumności i mądrości Boga. A z tego – mówi Clarke – wynika, że świat jest skutkiem nieskończonej mądrości Boga. I dodaje: „To jest dowodzenie *a priori*”¹²⁴.

Czy istotnie jest to dowód *a priori*? W tej części argumentacji, w której dowodzony jest atrybut mądrości, nie jest to dowód aprioryczny, dlatego że kierunek dowodzenia przebiega tu od świata do Boga. Z pewnością jest to racjonalna spekulacja, której Clarke chce nadać walor nieobalalności, nazywając rozumowanie apriorycznym. Pamiętajmy jednak, że argumentuje on w planie całościowym, to znaczy, za przesłanki każdego szczegółowego rozumowa-

123 *Demonstration*, s. 80.

124 *Demonstration*, s. 80.

nia przyjmuje to, co wcześniej okazał. W takim kontekście trzeba zauważyć, że Clarke stara się za każdym razem sięgać po uprawnienie racjonalne, które jest uzupełniane na marginesach tylko argumentami o charakterze kosmologicznym. W tym wypadku dowodzi nieskończonej mądrości wyprowadzając ją z argumentów wcześniejszych, stąd w jego przeświadczeniu to rozumowanie ma charakter *a priori*.

W ramach dowodzenia rozumności najwyższego bytu Clarke stawia poważny zarzut Descartesowi. Twierdzi z nieukrywanym sarkazmem, że Kartezjańskie wyjaśnienie ruchu i jego roli w procesie kształtowania materialnego świata jest „śmiesznym wyjaśnieniem” (*ridiculous account*). Zarzut sprowadza się do tego, że Descartes czyni z najmniej znaczących metafizycznych składników – ruchu i materii – składniki najistotniejsze, a przy pomocy ruchu próbuje pokazać mechanizm funkcjonowania świata przyrody¹²⁵. Ale przy takim podejściu nie da się zadowolająco wyjaśnić, jak doszło do ukształtowania się roślin i zwierząt; a właśnie tu manifestuje się mądrość Stworzyciela. Zarzut Clarke’a dotyczy więc tego, że ruch (Kartezjański) jest impulsem niezawierającym celu, punktu odniesienia, że jest zmianą przekazywaną mechanicznie, a to wyklucza rozumne wyjaśnienie procesów kształtowania się wszelkich postaci różnorodności cielesnej, i tym bardziej oddala od zrozumienia struktury świata będącego dziełem rozumnego Stworzyciela, czyniąc z Niego *de facto* pozaempirycznego dawcę pewnej i stałej ilości ruchu i dalekiego obserwatora¹²⁶. Zatem kartezja-

¹²⁵ Clarke nie odwołuje się bezpośrednio do tekstów Descartes’a, można jednak przypuszczać, że ma na myśli głównie drugą część *Zasad filozofii*, w której francuski myśliciel precyzuje rolę ruchu i jego dystrybucję (prawo zachowania we wszechświecie stałej ilości ruchu).

¹²⁶ Zarzut angielskiego teologa może odnosić się do następującego fragmentu francuskiego filozofa: „Tak więc w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia, którą mianowicie przez to tylko się poznaje, że jest rozciągła. A wszystkie własności, które w niej jasno ujmujemy, do tego jednego się sprowadzają, że ona jest podzielna i w swych częściach ruchliwa; stąd zaś zdolna do tych wszystkich stanów, które – jak spostrzegamy – mogą wynikać z ruchu jej części. Podział bowiem dokonany samą myślą niczego nie zmienia; lecz wszelka odmiana materii, czyli różnorod-

nizm powraca do epikureizmu, który z przypadku czynił zasadę powstawania i kształtowania się wszechświata. A przecież – dodaje Clarke – nawet współcześni ateści porzucili ten punkt widzenia, prawie nikt bowiem nie wątpi już, że „Słońce i ziemia, woda i wszelkie siły natury razem wzięte nie mogą uczynić niczego, aby stworzyć cokolwiek, co byłoby obdarzone przynajmniej życiem roślinnym”¹²⁷.

Kilka dekad wcześniej podobny sposób podejścia do zagadnienia ruchu prezentowali platonicy z Cambridge. Ralph Cudworth uczynił z problematyki ruchu pole konfrontacji z myślą ateistyczną¹²⁸, próbując wykazać fałszywość tezy o wieczności ruchu. „Kartezjańskie założenie”, jak nazywał Cudworth prawo zachowania stałej ilości ruchu we wszechświecie, uderza w samo sedno chrześcijańskiej nauki o relacjach między Bogiem a światem, uniezależnia bowiem przyrodnicze uniwersum od stwórczego źródła. Poza tym przeświadczenie, że ruch raz otrzymany będzie odtąd dalej przekazywany od ciała do ciała w nieskończoność, jest sprzeczne z religijną wizją końca dziejów, dlatego konkluzja Cudwortha mu-

ność wszystkich jej form, zależy od ruchu. Wydaje się, że uświadamiali to już sobie szeroko filozofowie, skoro orzekli, że natura jest podstawą ruchu i spoczynku. Bo wtedy przez naturę rozumieli to, przez co wszystkie rzeczy cielesne tak są ukształtowane, jak je w doświadczeniu poznajemy”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, II. 23, wyd. cyt., s. 66. Warto zauważyć, że poglądy takie jak powyższy konstytuują jedną z głównych tez Kartezjańskiej fizyki, mówiącą o samowytłumaczającej się przyrodzie. Następnym tego było stopniowe separowanie nauk empirycznych od kontekstu metafizycznego i religijnego (co nie było zamiarem Descartes’a) i ukształtowanie się dwóch niezależnie przebiegających nurtów europejskiego dyskursu – filozoficznego i scjentystycznego; dodajmy, że wraz z upływem czasu, w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu, nurt scjentystyczny stawał się coraz bardziej antagoniczny wobec filozoficznego (zob. szerzej na ten temat: J. Kopania, *Duchowość kartezjańska*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt.). Tak więc z punktu widzenia apologetyki chrześcijańskiej obawy Clarke’a okazały się zasadne.

¹²⁷ *Demonstration*, s. 44.

¹²⁸ W szkole z Cambridge pojęcie ateizmu miało bardzo szeroki zakres: obejmowało wszelkie doktryny, w których kwestionowano ideę osobowego Boga, co wcale nie oznaczało negacji boskości jako takiej; za współczesnych platonikom ateistów uważano Hobbesa, zaś Descartes’a obarczano winą za wspieranie ateistycznych tendencji; zob. S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, wyd. cyt., s. 29–32.

siała być stanowcza: „Mówimy, że jest czymś ostatecznie niemożliwym, iżby jedno ciało było poruszane przez inne aż do nieskończoności”¹²⁹.

U Cudwortha znajdujemy także inny motyw, obecny także w refleksji Clarke’a: wszelki ruch w świecie pochodzi od pierwotnego poruszyciela, który jest bytem rozumnym i wszechwiedzącym. To nie jest zresztą cecha odróżniająca apologetyczną myśl brytyjską czasów nowożytnych od interpretacji scholastycznych: rozumność bytu boskiego jako atrybut konieczny podkreślał św. Tomasz z Akwinu, próbując ukazać jej ontologiczne podstawy (nieusuwalne powiązanie z samoistnością, przyczynowaniem, stwarzaniem). Cudworth powołując się na myśl Arystotelesa, że poznanie musi wiązać się ze wskazywaniem przyczyn¹³⁰, odrzuca tezę o wieczności ruchu. Dokonawszy równocześnie rozróżnienia na ruch lokalny i „pozalokalny” (ten nie jest ruchem w sensie dosłownym czy fizycznym, jest bowiem rodzajem działania sprawczego) stwierdza, że wszelkie poruszenia rzeczy potrzebują zewnętrznego impulsu, który może zapewnić tylko czynnik posiadający zdolność do autokinezy, czyli samoporuszenia; bez tego czynnika, którym jest Bóg, ruch w świecie jako heterokinetyczny będzie niezrozumiały. Ale i u Cudwortha pierwsza przyczyna i poruszyciel jest bytem rozumnym. Pogląd ten angielski platonik wyraża w sposób bardziej zawołowany niż Clarke, w taki oto sposób: „Wszelki ruch lokalny, jaki jest w świecie, został najpierw wywołany przez pewien poznający oraz myślący byt, który nie działał z zewnątrz przez pośredników, ani nie poruszał lokalnie a jedynie mentalnie; jest on nieporuszonym poruszycielem nieba i wirów. Tak więc poznanie poprzedza w porządku naturalnym ruch lokalny, a substancja niecielesna poprzedza substancję cielesną, zachowując nad tą ostatnią naturalną przewagę”¹³¹.

¹²⁹ R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, wyd. cyt., s. 843.

¹³⁰ Stagiryta myśl tę wyraża następująco: „...wtedy bowiem sądzimy, że coś wiemy, gdy poznaliśmy przyczyny”; Arystoteles, *Metafizyka*, II.2.994b, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 44.

¹³¹ R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, wyd. cyt., s. 844.

Clarke, jak widzieliśmy, opiera dowód rozumności i nieskończonej mądrości Boga głównie na przesłankach aposteriorycznych. Jak można wyjaśnić skomplikowane zjawiska natury, odwołując się tylko do ruchu? Odpowiedź Clarke'a brzmi – nie można. Próbując wyjaśnić skomplikowany proces kształtowania się roślin i zwierząt (pomijając istoty ludzkie), poprzez sprowadzenie go ostatecznie do przekazywania czy dystrybucji ruchu, mówi Clarke, można sformułować trzy rodzaje odpowiedzi: rośliny i zwierzęta są dziełem rozumnego bytu, który je stwarza w pewnym porządku i czasie (tu ruch jest pojmowany niedosłownie, jako działanie zapoczątkowujące istnienie); albo są one skutkami wiecznej rozumnej przyczyny, która nieprzerwanie okazuje swoją nieskończoną moc i mądrość, tworząc wszystkie te różnorodne twory świata roślinnego i przyrodniczego; ale ta odpowiedź sprowadza się w znacznej mierze do pierwszej; albo rzeczy wyłaniają się z nieskończonego szeregu przyczyn i skutków bez jakiegokolwiek pierwszej przyczyny samoistnej – co jest sprzeczne, jak to wcześniej okazał angielski filozof w odniesieniu do jakiegokolwiek nieskończonego ciągu bytów skończonych i zależnych. Zatem tylko pierwsza odpowiedź jest prawdziwa.

Ruch, materia, kształt, czyli to, co Hobbes, zdaniem Clarke'a, wynosi do rangi podstawowych zasad funkcjonowania świata, nie mogłyby istnieć bez rozumnej przyczyny¹³², nie mogłyby bowiem, jako pozbawione rozumności, wyłonić z siebie przy pomocy jakiegokolwiek procesów tego zachwycającego systemu przyrody, który nieustannie okazuje swoją rozumną naturę. Ruchu nie można także pojmować jako „koniecznego” i „samoistnego”, jak pisze Spinoza, ponieważ wówczas sprzecznością byłaby materia pozostająca w stanie spoczynku. A wobec tego, konkluduje Clarke, skoro ruch musi posiadać przyczynę, a nie może nią być materia ani żadna inna przyczyna pozbawiona rozumności, zatem przyczyna ruchu musi być bytem rozumnym – czyli Bogiem.

¹³² Zob. *Demonstration*, s. 45.

3.5. Wolność Boga

Kolejny atrybut, jaki wyłania się w apriorycznej demonstracji Clarke'a¹³³, jest szczególnej wagi ze względu na kontekst polemiczny ze Spinozą¹³⁴. I chociaż powiemy jeszcze o polemice z holenderskim myślicielem, w pewnych kwestiach podjętych tu przez Clarke'a tę krytykę będziemy musieli przywołać już teraz. W dedukcyjnym porządku dowodzenia kolejnym atrybutem jest „wolność najwyższej przyczyny”. W ramach twierdzenia dziewiątego angielski filozof pisze: „Samoistna i pierwotna przyczyna wszystkich rzeczy nie jest podmiotem działającym z konieczności, lecz jest bytem obdarzonym wolnością i wolnym wyborem”¹³⁵.

Atrybut ten powinien wynikać logicznie z twierdzenia o rozumności pierwszej przyczyny. Wydaje się jednak, że angielski filozof milcząco zakłada, że z twierdzenia, iż istnieje byt samoistny i niezależny, wynika, że jest on bytem wolnym, to znaczy niczym niezdeterminowanym, nieuwarunkowanym. *Explicite* twierdzi zaś, że rozumności musi towarzyszyć wolny wybór, rozumność bez wolności nie jest bowiem w ogóle rozumnością; bez wolności rozumność byłaby czymś biernym, byłby świadomością, która nie jest zdolna do działania i aktywności, a zaledwie wyłącznie do doznawania. Co więcej, bez wolności pierwsza przyczyna w istocie wcale nie byłaby przyczyną czy podmiotem działającym, „Albowiem działać z konieczności to we właściwym sensie w ogóle nie działać, lecz jedynie podlegać działaniu”¹³⁶. A ponieważ rozumność jest własnością niezależnego bytu, co zostało dowiedzione, więc jest to cecha bytu wolnego.

¹³³ Wyrażenie „aprioryczna demonstracja” odnosi się do ogólnego dedukcyjnego porządku atrybutów wyrażanego w kolejnych, następujących po sobie twierdzeniach głównych, natomiast uzasadnienia twierdzeń mają charakter bądź aprioryczny, bądź aposterioryczny.

¹³⁴ E. Albee sądzi, że Clarke generalnie błędnie interpretuje doktrynę Spinozy; zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy*. I, wyd. cyt., s. 321.

¹³⁵ *Demonstration*, s. 46.

¹³⁶ *Demonstration*, s. 46.

W tym miejscu Clarke przypuszcza atak na zniechęconego Spinozę. Punktem wyjścia krytyki angielskiego myśliciela jest twierdzenie XVI *Etyki*: „Z konieczności boskiej natury musi wynikać nieskończenie wiele (tj. wszystko, co może być przedmiotem rozumu nieskończonego) na nieskończenie wiele sposobów”¹³⁷. Ocena Clarke’a jest zdecydowana: ten pogląd to „po prostu żargon (*jargon*) i słowa pozbawione jakiegokolwiek sensu”¹³⁸; w podobnym duchu można głosić, że kamień z konieczności swojej natury spada i uderza o ziemię. Twierdzenia Spinozy pozbawiają Boga tego, co jest kwintesencją teistycznego pojęcia Stwórcy: pozbawiają Go suwerenności i odbierają możliwość wyboru. Spinoza, pisze Clarke, ma na myśli konieczność naturalną, kiedy mówi o Bogu jako źródle i przyczynie świata; ale tak pojęta konieczność jest sprzeczna z byciem przyczyną i podmiotem działającym. Z poglądu Spinozy wynika, że wszystkie rzeczy są równie samoistne, a wobec tego świat jest po prostu Bogiem, co dla Clarke’a jest sprzecznością. Jeśli bowiem Bóg musi stwarzać wszelkie rzeczy mocą konieczności, to są one tej samej natury co Bóg, zatem wszystkie rzeczy są tym samym co Bóg. W argumentie tym najmocniej spośród dotychczasowych wplecione jest pojęcie teistycznego Boga: pojawia się tu wola bytu najwyższego, której uzasadnienia filozof nie formułuje; być może zakłada, milcząco, że wynika ona z atrybutu rozumności i wszechmocy?

Właściwie rozumiana konieczność natomiast – i jedyna, o jakiej możemy mówić w odniesieniu do Boga – to konieczność moralna, dla której kontekstem jest doskonałość i prawość woli Bożej; tylko taka konieczność da się pogodzić z wolnością Boga i tylko dzięki takiej konieczności Bóg jest determinowany do tego, by zawsze czynić to, co najlepsze dla całego stworzenia. W ten sposób pojawia się tu charakterystyczna dla Clarke’a koncepcja, którą rozwinie w *Rozprawie dotyczącej niezmiennych obowiązków...* Tego rodzaju

¹³⁷ B. Spinoza, *Etyka*, I. tw. 16, wyd. cyt., s. 27. Clarke opuszcza w cytacie zawartość nawisu.

¹³⁸ *Demonstration*, s. 46.

konieczność, przypisywana Bogu, oznacza, że determinowany jest On do czynienia tego, co najlepsze dla całego stworzenia, nie jest więc On i być nie może Bogiem dowolnie, według kaprysu, ustanawiającym świat. Zobaczymy wyraźniej w kontekście atrybutów moralnych oraz w drugiej części pracy, poświęconej etyce Clarke'a, tę metafizyczno-etyczną konstrukcję, według której Stwórca dowolnie ogranicza samego siebie; aczkolwiek możliwa jest interpretacja, według której jest to po prostu sprzeczność niezauważona przez angielskiego filozofa.

Zauważmy, że konieczność, o jakiej mówi tu Clarke, nie jest taką koniecznością, o jakiej rozprawiał w odniesieniu do samoistności bytu boskiego. Tu Clarke oddziela sferę istnienia od sfery boskiego działania jako dziedziny woli. Zgodnie z jego ujęciem, że podmiot moralny tylko wtedy jest rzeczywistym podmiotem, gdy jest wolny, Bóg nie może być determinowany w swoich działaniach przez cokolwiek, co nie wypływa z Jego woli i mądrości. U Spinozy angielski myśliciel wyczytuje myśl diametralnie odmienną: działania boskie są tak konieczne jak Jego istnienie, to zaś prowadzić musi do zakwestionowania wolności wyboru. Jako koronny dowód przeciwko Spinozie Clarke przywołuje twierdzenie XVII *Etyki*: „Bóg działa wyłącznie wedle praw swojej natury, przez nikogo nie przymuszany”¹³⁹; i dalej w przypisie, na który Clarke także się powołuje, a który zdaje się być dokładną antycypacją poglądów angielskiego apologety, Spinoza pisze: „Inni sądzą, że Bóg jest przyczyną wolną dlatego, że może on, ich zdaniem, sprawić, aby nie działało się to, co, jak powiedzieliśmy, wynika z konieczności jego natury, czyli to, co znajduje się w jego władzy, czy też, aby on tego nie tworzył. Atoli jest to to samo, jak gdyby powiedzieli, że Bóg może sprawić, by z natury trójkąta nie wynikało, że trzy jego kąty są równe dwóm prostym, albo, by z danej przyczyny nie wynikał skutek, co jest niedorzecznością. (...) Myślę jednak, że okazałem dość jasno (ob. tw. 16), iż z najwyższej mocy Boga, czyli z nieskończonej jego natury, wypłynęło nieskończenie wiele na nieskończenie wiele

¹³⁹ B. Spinoza, *Etyka*, I. tw. 17, wyd. cyt., s. 28.

sposobów, tj. wypłynęło wszystko z koniecznością lub zawsze z tą samą koniecznością wynika, podobnie jak wynika odwiecznie i na wieki z natury trójkąta, że trzy jego kąty równe są dwóm prostym¹⁴⁰. Clarke próbuje wydobyć z determinizmu Spinozy konsekwencje, które wprost prowadzą do absurdu, pisze więc, że pogląd myśliciela z Hagi jest niedorzecznością, oznacza bowiem, iż skoro wszystko jest konieczne, a najwyższa przyczyna nie posiada wolności wyboru, „to nic, co nie jest, nie mogłoby w ogóle być, a także nic, co jest, nie mogłoby w ogóle nie być; i żaden sposób istnienia bądź przypadek istnienia jakiegokolwiek bytu nie mógłby być inny niż aktualnie jest”¹⁴¹. Taka jest, zdaniem Clarke’a, nieunikniona konsekwencja poglądów Spinozy. Zatem na podstawie *reductio ad absurdum* można stwierdzić: skoro teza Spinozy jest niedorzecznością, prawdziwa okazuje się teza przeciwna, że mianowicie Bóg jest bytem obdarzonym wolnością i swobodnym wyborem w każdym swoim działaniu.

Aby dowieść wolności Boga, Clarke sięga do języka dyskursu religijnego¹⁴². Jednak taki sposób argumentacji nie mieści się w porządku czysto racjonalnego wywodu. Równocześnie angielski filozof zakłada milcząco, że przeświadczeniom religijnym przysługuje walor niepodważalności, jako że pochodzą one z objawienia. I w takim kontekście stwierdza, że w każdym działaniu Boga są ujawniane Jego moralne atrybuty – takie jak dobro, sprawiedliwość, prawda. Chcemy przez to powiedzieć, że w Clarke’a dowodzeniu atrybutów Bożych pojawia się coraz więcej akcentów teologicznych, odwołań do przeświadczeń religijnych i metafor w miejscu pojęć i logicznych schematów dowodzenia. Nie oznacza to jednak

¹⁴⁰ Tamże, s. 29–30. Clarke cytuje także twierdzenie XXIX: „W przyrodzie nie ma nic przypadkowego, ale wszystko z konieczności boskiej natury jest zdeterminowane do tego, aby istniało i działało w określony sposób”; tamże, s. 42.

¹⁴¹ *Demonstration*, s. 47.

¹⁴² Zdaniem Albee’go uzasadnienia twierdzeń od dziewiątego do dwunastego (wolność, wszechmoc, nieskończona mądrość, doskonałości moralne) znacznie odbiegają pod względem poprawności logicznej od poprzednich i są sformułowane na poziomie „popularnej dyskusji teologicznej”; zob. E. Albee, *Clarke’s Ethical Philosophy*, I, wyd. cyt., s. 320.

rezygnacji z racjonalnego porządku dowodzenia. Warunkiem istnienia moralnych atrybutów (i naszego ich rozpoznania) musi być najdoskonalsza wolność, akt swobodnej, własnowolnej decyzji Boga, albowiem bez tego nie miałyby sensu mówienie o Jego dobru czy sprawiedliwości. To zaś wyklucza działanie z konieczności, którą Clarke interpretuje w kontekście Spinozy jako konieczność fizyczną, czyli przymus. Inaczej mówiąc, w porządku naszego poznania musimy przyjąć, że Bóg działa w ramach całkowitej wolności, aby można było postrzegać Jego czyny jako dobre, sprawiedliwe czy miłosierne.

Clarke ukazuje wolność jako taką jako doskonałość samą w sobie. Pisze, że wbrew temu, co głoszą religijni przeciwnicy wolności (a można się domyślać, iż chodzi mu o kalwińską wersję predestynacji), do zła i grzechu nie prowadzi wolność, a tylko jej nadużycie; przeciwnicy wolności powiadają, że niedoskonałością jest wszystko to, czego nadużycie prowadzi do nieszczęścia i grzechu i że byłoby lepiej, gdyby Bóg nie obdarzył nas wolną wolą, skoro można jej nadużywać. Ale wobec tego, replikuje Clarke, należałoby uznać, że np. kamień jest doskonalszy od człowieka, nie ma w nim bowiem tego, co go może unieszczęśliwić, a co w człowieku jest. Przy takim założeniu dojść musielibyśmy do przekonania, że rozum, poznanie i wszelkie inne doskonałości bytu ludzkiego, włącznie z samym istnieniem, są defektami, ponieważ wszystko to może być nadużyte; mógłby więc wypływać stąd wniosek, że lepiej by było nie narodzić się wcale, bo wówczas nie byłoby okazji do grzechu czy perspektywy bycia nieszczęśliwym; ale przecie to wniosek niedorzeczny. Zatem najdoskonalsza wolność polega na podejmowaniu takich wyborów, które prowadzą do „największego dobra”¹⁴³. I tak rozumiana wolność przysługuje najwyższemu bytowi.

¹⁴³ Zob. *Demonstration*, s. 89.

3.6. Wszegmoc

Najwyższy byt, Bóg, jako ostateczna przyczyna rzeczywistości stwarza wszystko, co istnieje; i wszystko jest od Niego zależne. Twierdzenie to samo w sobie posiada nie tylko niezmierną wagę, ale niesie ze sobą dalekosiężne konsekwencje. Wyraża ono przy tym jedną z najbardziej fundamentalnych zasad teologicznego światopoglądu Clarke'a, który krystalizował się w środowisku newtonowskim: Bóg wobec świata to jak nieskończoność wobec punktu, Jego potęga jest nieogarnialna; toteż zastanawianie się nad jej granicami i rozmiarami jest w istocie stratą czasu. Nie zaskakuje wobec tego fakt, że zdaniem Clarke'a taki sąd musi implikować atrybut adekwatnej siły sprawczej, moc – symetryczną do sprawczości Bożej. Wyraża to angielski myśliciel w twierdzeniu X: „Samoistny byt, najwyższa przyczyna wszystkich rzeczy, musi z konieczności posiadać nieskończoną moc”¹⁴⁴. Boska moc wynika ze sprawczości pierwszej przyczyny: jeśli świat jest niezliczonym zbiorem rzeczy, których przyczyną sprawczą jest Bóg, to musi On posiadać nieskończoną moc potrzebną do ich wytworzenia. „To twierdzenie jest oczywiste i niezaprzeczalne”, pisze Clarke¹⁴⁵. Nasuwają się tu jednak pytania: czy moc Boga istotnie może być ujęta jako nieskończona, czy też jedynie jako adekwatna do stworzenia? Czy nieprzeliczalność rzeczy składających się na świat to tyle co nieograniczoność świata, lub może nieskończoność? Clarke nie twierdzi jednak, że świat jest nieskończony; nie pisze także, że jest nieograniczony, jak twierdzi Kartezjusz; stwierdza tylko, że nieskończona jest przestrzeń i czas, ale odnosi je do bytu samoistnego. Na jakiej zatem podstawie wnioskuje, że moc Boga jako przyczyny świata jest nieskończona, a nie na przykład nieprzeliczona, tak jak rzeczy składające się na świat? Jeden powód to mocno zakorzenione w nim teologiczne przekonanie uznane za prawdę intuicyjnie pewną. Gdy Clarke pisze o jakichkolwiek przymiotach Bożych, każdorazowo ujmuje je emi-

¹⁴⁴ *Demonstration*, s. 54.

¹⁴⁵ *Demonstration*, s. 54.

nentnie: jeśli możemy przypisać Bogu coś, co jest zgodne z Jego majestatem, musimy uczynić to w aspekcie nieskończonościowym. Ale w rozumowaniu filozofa daje się także wyeksplikować zarys filozoficznego uzasadnienia; skoro rzeczy składające się na świat są niezliczone, to moc Boga jest nie tylko nieograniczona, tak jak nieprzeliczone rzeczy, które istniały, istnieją i istnieć będą, ale jest także nieskończona, albowiem Bóg mógł stworzyć świat inaczej niż to uczynił i w każdej chwili może to uczynić, co świadczy o Jego nieskończonej mocy. Argument ten jest jednak nieprzekonujący¹⁴⁶. Rowe uważa, że nic nie dowodzi wniosku, że najwyższy byt posiada nieskończoną moc. Świat zawiera w sobie pewną sumę sił, ale jako skończony musi charakteryzować się sumą skończoną; przychylna światu może dysponować albo siłą równą, albo nieco większą, ale nie nieskończoną. Gdyby suma sił w świecie była nieskończona, wniosek, że samoistny byt posiada nieskończoną moc, byłby uzasadniony. Clarke nigdzie nie wypowiada się jednak w ten sposób o mocy świata¹⁴⁷.

Warto poczynić tu kilka uwag tytułem analogii do pism Descartes'a, które Clarke znał, a w szczególności do kartezjańskiego rozgraniczenia nieograniczoności i nieskończoności. Różnica między nieskończonością a nieograniczonością dotyczy świata, dla Boga bowiem Descartes rezerwował we wszystkich wypowiedziach bez wyjątku, dotyczących omawianego zagadnienia, status bytu nieskończonego. Nie zawsze był jednak właściwie rozumiany, w związku z czym rodziły się czasami wątpliwości, czy nie zrównuje on przypadkiem Boga i świata, uznając ten ostatni za nieskończony¹⁴⁸.

¹⁴⁶ E. Albee pisze, że cały argument za wszechmocą jest konwencjonalny i jest wyrazem zarówno kiepskiej teologii jak i filozofii; zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy. I*, wyd. cyt., s. 322–323.

¹⁴⁷ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 244–245.

¹⁴⁸ Jak pisze Jerzy Kopania: „Różnicę między nieskończonością a nieograniczonością Descartes wyjaśniał (...) w kategoriach poznawczych, nie zaś metafizycznych, czego wielu z jego dyskutantów nie zauważało. Ale trzeba przyznać, że jakaś część winy leżała po jego stronie”; J. Kopania, *Kategorie nieskończoności i nieograniczoności w systemie Descartes'a*; w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 55.

Materię, czyli świat przyrody, francuski filozof pojmował przestrzennie, jako to, co jest rozciągnięte na długość, szerokość i głębokość. Taki sposób ujęcia zrównuje materię i przestrzeń, czyni z przestrzeni „rzecz” materialną, co implikuje z kolei twierdzenie, że nie może istnieć przestrzeń pusta (Clarke był w tej kwestii, pod wpływem Newtona, odmiennego zdania), ponieważ przestrzeń jesteśmy zmuszeni pojmować jako rozciągłą w trzech wymiarach, zatem jako materialną właśnie.

Ale czy świat materialny jest skończony czy nieskończony, ograniczony jakimiś granicami czy nieograniczony? Gdybyśmy przyjęli, że świat jest ograniczony (skończony przestrzennie), łatwo zauważylibyśmy, że jest to założenie sprzeczne: to, co znajdowałoby się poza wyobrażoną granicą, byłoby równocześnie wyobrażone jako rozciągnięte, to jest posiadające trzy wymiary, a zatem przestrzenne; wobec tego świata nie można uznać za ograniczony jakimikolwiek granicami. Argumentacja Descartes’a ma charakter epistemologiczny, nie ontologiczny, i głosi właśnie nieograniczoność świata, a nie jego nieskończoność. Oznacza to, że zastanawiając się nad światem, badając go, nigdy nie dojdziemy do kresu badania, czyli do ostatecznej granicy świata (nawet gdyby, hipotetycznie, taką posiadał), poza którą jest nicość; inaczej mówiąc, metodologiczna teza kartezjańskiej fizyki, głosząca, że interpretowanie rzeczywistości przyrodniczej nie może wykroczyć poza ramy tej rzeczywistości¹⁴⁹, staje się składnikiem kartezjańskiej teologii: kategorię nieskończoności można odnieść tylko do bytu najdoskońalszego; i to w sposób pozytywny – orzekając ją asertywnie, zaś w stosunku do świata teza mówiąca o nieograniczoności jest tezą negatywną.

Descartes wyjaśnia problem poznania tego, co nieskończone w *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze* w następujący sposób: „Powiem tu więc najpierw, że wprawdzie to, co nieskończone, o tyle, o ile jest nieskończone, w żaden sposób nie może być pojęte, niemniej jednak możemy je poznać w tej mierze, w jakiej poznawać jasno

¹⁴⁹ Zob. tamże, s. 55.

i wyraźnie, że rzecz jakaś jest taka, iż nie można w niej stwierdzić żadnych granic, to tyle, co poznawać, że jest ona nieskończona. Jednakże przeprowadzam tu rozróżnienie pomiędzy *nieograniczonym* i *nieskończonym*, i to tylko nazywam w znaczeniu właściwym *nie-skończonym*, w czym pod żadnym względem nie ma granic; w tym znaczeniu sam tylko Bóg jest nieskończony. Te zaś rzeczy, w których pod jakimś tylko względem nie dostrzegam kresu, jak na przykład rozciągłość wyobraźalnej przestrzeni, mnogość liczb, podzielność wielkości na części itp., nazywam wprawdzie *nieograniczonymi*, nie zaś *nieskończonymi*, gdyż nie są pozbawione granicy pod każdym względem”¹⁵⁰.

W podobny sposób mówi Descartes w *Zasadach filozofii*. Tylko rzeczom stworzonym można przypisać kategorię nieograniczoności, albowiem można je poznać jako pozbawione granic z jakiejś jednej strony, ale zawsze można sobie zarazem wyobrazić, że pod innymi względami są one jednak ograniczone; czy to dotyczy liczby gwiazd, czy podzielności jakiegokolwiek ciała. Descartes precyzuje kategorie nieskończoności i nieograniczoności mówiąc, że nieograniczone jest to, w czym nie jesteśmy w stanie dostrzec pod jakimś względem kresu, natomiast nieskończone będzie wobec tego to, co w jakimkolwiek naszym rozważaniu nie ujawni granicy, żadnego kresu czy ograniczenia – będzie zatem nieograniczone pod każdym względem. Termin „nieskończony” autor *Medytacji* rezerwuje więc „dla samego tylko Boga, ponieważ w Nim jednym nie tylko że nie dostrzegamy z żadnej strony żadnych ograniczeń, ale nadto poznajemy pozytywnie, że On nie ma żadnych granic; a także mówimy tak dlatego, że nie poznajemy pozytywnie, iż innym rzeczom brak z którejś strony granic, a tylko wyznajemy w sposób negatywny, że nie możemy wykryć ich granic, jeżeliby nawet takie im przysługiwały”¹⁵¹.

W ten sposób wypowiedziana jest równocześnie teza metafizyczna, dotycząca nieskończoności Boga i tego, że świat nie jest

150 R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty pierwsze*, wyd. cyt., s. 145.

151 R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, 27, wyd. cyt., s. 21.

nieskończony a nieograniczony¹⁵²; inaczej mówiąc, nieskończoność jest pojęciem metafizycznym, ponieważ wyprowadza myśl poza granice umysłu, dlatego może być orzekana o tym, co istnieje niezależnie od aktywności poznawczej podmiotu poznającego (pojęcie nieskończoności nie jest konstruktem świadomości), a wobec tego o Bogu możemy powiedzieć, że jest nieskończony. O świecie materialnym nie możemy powiedzieć, że jest skończony czy ograniczony, albowiem takie twierdzenie implikuje sprzeczność¹⁵³. I chociaż pojęcie nieograniczoności jest kategorią poznawczą możemy stwierdzić zarazem, że świat jest w sensie metafizycznym nieograniczony; możemy orzec taki charakter świata na podstawie wykluczania możliwych hipotez. Otóż świat nie jest nieskończony, ponieważ hipotetyczna nieskończoność świata leży poza granicą naszego poznania¹⁵⁴; nie jest także ograniczony czy skończony; takie twierdzenie prowadzi, zdaniem Descartes'a, do sprzeczności, a zatem świat jest nieograniczony także w sensie metafizycznym, choć teza ta posiada równocześnie swój kontekst epistemologiczny – świat jawi się naszej aktywności poznawczej jako nieposiadający granic. Ta analogia Descartes'a względem Clarke'a ma na celu pokazanie, o ile francuski myśliciel jest bardziej skrupulatny i precyzyjniejszy w dostrzeganiu kontekstów problemowych niż myśliciel angielski. Natomiast kategorii nieskończoności Clarke'a przyjrzymy się niebawem jeszcze raz przy okazji koncepcji czasu i przestrzeni.

¹⁵² Zob. J. Kopania, *Kategorie nieskończoności i nieograniczoności w systemie Descartes'a*, wyd. cyt., s. 56.

¹⁵³ W liście do Henry'ego More'a, platonika z Cambridge, francuski filozof pisze: „Uznanie, że świat mógłby być skończony lub ograniczony, pozostaje w sprzeczności z moją koncepcją, jak też – co jest tym samym – sądzę, że pociąga za sobą sprzeczność; albowiem nie mogę nie pojmować przestrzeni poza granicami świata, obojętnie jak bym sobie te granice ustalał, zaś według mnie taka przestrzeń jest prawdziwym ciałem”; R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. J. Kopania, Kęty 2005, s. 77–78.

¹⁵⁴ Wedle Descartes'a – jak pisze J. Kopania – „nie możemy (...) twierdzić, że jest nieskończony w sensie metafizycznym, nawet bowiem gdyby taki był, to musielibyśmy mieć umysł boski, aby to poznać”; J. Kopania, *Kategorie nieskończoności i nieograniczoności...*, wyd. cyt., s. 63.

W filozoficznej wizji Clarke'a tonacja argumentacyjna jest zdecydowanie bardziej teocentryczna: Bóg całkowicie dominuje nad światem stworzonym, wszystko jest z Bogiem związane, zaś w warstwie dyskursywnej pojęcie bytu boskiego jest nieodłącznym kontekstem przyjmowanych przesłanek i formułowanych wniosków. W ramach swojej argumentacji aspirującej do całkowitej racjonalności Clarke zakłada, że z samoistności najwyższego bytu i z tego, że jest on przyczyną stwórczą, wynika to, że wszystko jest mu podporządkowane, zarówno w aspekcie egzystencjalnym jak i przyczynowo-sprawczym, jednakże nie w sensie, jaki relacji Bóg – stworzenie nadali okazjonalności, a w takim, że Bóg stwarzając rzeczy określa zarazem sposób ich funkcjonowania poprzez ustanowienie praw przyrody; byłby to zatem wpływ pośredni. W takim razie zależność bytów przygodnych dotyczy także sił, w które są one wyposażone, a które odpowiedzialne są za działanie naturalne, ponieważ „jest jasne, że nic nie może utrudniać spełnienia Jego woli ani się jej przeciwstawiać, zaś On musi niezaprzeczalnie posiadać całkowitą władzę czynienia tego, czego sobie życzy z najdoskonalszą swobodą i zarazem w najdoskonalszy sposób, natychmiast, kiedy chce”¹⁵⁵. Inaczej mówiąc, Clarke rozciąga wszechmoc Bożą nie tylko na akt stworzenia, ale także, co mocno podkreśla, na działanie rzeczy, w przeciwnym bowiem razie, wszechmoc byłaby pojęciem sprzecznym, nie obejmowałaby jednak czegoś, czyli zawierałaby jakiś brak.

Najbardziej przekonujące obrazy wszechmocy Boga przynosi Pismo; Clarke przywołuje *Księgę Hioba* i *Księgę Izajasza*¹⁵⁶. Gdyby ktoś jednak kwestionował źródło objawione, to wystarczające jest

¹⁵⁵ *Demonstration*, s. 54.

¹⁵⁶ Z *Księgi Hioba* zacytowany jest fragment 9.4–10: „Umysł to mądry, a siła potężna. / Któż Mu przeciwny nie padnie? / W mgnieniu oka On przesunie góry / i zniesie je w swoim gniewie, / On ziemię poruszy w posadach: / i poczną trzęszyć jej słupy. / On słońcu zabroni świecić, / na gwiazdy pieczęć nałoży. / On sam rozciąga niebiosa, / Kroczy po morskich głębinach; (...) / On czyni cuda niezbadane, / Nikt nie zliczy Jego dziwów”; z *Księgi Izajasza* Clarke cytuje fragment o wielkości Boga (40.12–18): „Kto zmierzył wody morskie swą garścią / i piędzią wymierzył niebiosa? (...) / Niczym są przed Nim wszystkie narody, / znaczą dla Niego tyle co nicość i pustka”; *Biblia Tysiąclecia*, wyd. cyt.

świadectwo i siła rozumu, że najwyższa przyczyna jest wszechmocna. Clarke nie twierdzi jednak, że kwestia głębszego zrozumienia, czym jest nieskończona moc boskości, jest sprawą prostą. Jedną z głównych kontrowersji, jakie się z tym wiążą, jest problem materii – czy jest wieczna; czy stworzona, czy znajduje się w zakresie mocy Boga, czy nie?

Clarke twierdzi, że wszechmoc oraz kwestia rozumności ostatecznej przyczyny są tymi zagadnieniami, które w sposób najistotniejszy dzielą teistów i ateistów. Kwestia sporu dotyczy tego, czy Bóg stwarza materię. Ateiści wszystkich epok formułując argument, iż jest to niemożliwe, nie podają żadnej racji takiego twierdzenia, ani też nie są w stanie wykazać, że jest to sprzeczność – a tylko to byłoby podstawą do uznania, że jest to rzeczywiście niemożliwe. Jedną z przyczyn myślenia, że stwarzanie z nicości jest niemożliwe, jest wyobraźnia ludzka, która kształtuje się w oparciu o obserwację naturalnych procesów ginięcia i powstawania; doświadczenie rejestruje procesy formowania i kształtowania wyłącznie w kontekście jakiegoś rodzaju materialnego budulca; dlatego wyobrażamy sobie, że wszystkie rzeczy zostały wyłonione niejako i ukształtowane z jakiejś pramaterii, albowiem tylko do takich wyobrażeń jesteśmy nawykli, i na nich wzorujemy swoje pojęcia. Nawet jeśli dopuszczamy tezę o stworzeniu z nicości, analizując jej prawomocność, wyobrażamy sobie nicość jako coś w rodzaju preegzystującej materii, z której powstają byty, nawet jeśli wyobrażamy sobie, że dzieje się to za sprawą Stworzyciela; zatem stwarzanie z nicości jawi się jako sprzeczność. „Lecz jest to tylko pomieszanie pojęć – pisze Clarke – jak wyobrażenie dziecka, że ciemność jest pewną realną rzeczą, która o poranku przeganiana jest przez światło czy przez nie przekształcana”¹⁵⁷. I dodaje, że prawdziwe pojęcie stworzenia to nie tworzenie czegoś z niczego – w sensie materialnej przyczyny – a przechodzenie do istnienia tego, co wcześniej bytu nie posiadało, albo powodowanie, że to, co nie istniało, teraz istnieje, a co bez przyczyny nigdy by nie zaistniało. To zaś nie jest sprzecznością w większym stopniu niż oblekanie czegoś kształtem, którego

¹⁵⁷ *Demonstration*, s. 56.

wcześniej coś nie posiadało. Ponadto, gdyby materia istniała wiecznie, musiałaby istnieć z konieczności, a to, jak wcześniej wykazał Clarke, jest niemożliwe, z konieczności istnieje bowiem tylko byt boski, pierwsza przyczyna; wobec tego upada argument ateistów, że stworzenie materii jest sprzeczne.

Ale, jak pisze William Rowe, jeśli Clarke'owi udało się pokazać, że materia jest zależna od boskiego aktu stwórczego, i jeśli argumentacja ta jest przekonująca, to udało mu się wykazać, że Bóg nie jest ograniczony zewnętrznie. Jednakże nie podejmując kwestii, czy Bóg jest nieograniczony (nieuwarunkowany) wewnętrznie, wniosek, iż Bóg posiada niczym nieuwarunkowaną moc, nie wydaje się prawomocny¹⁵⁸.

Przedmiotem kontrowersji dotyczącej wszechmocy Bożej jest także kwestia możliwości stwarzania substancji myślących (i sposób ich istnienia), rozumianych jako substancje niematerialne, co zdaniem Clarke'a kwestionuje Hobbes. Jednak to zagadnienie omówione będzie przy okazji metafizycznych sporów Clarke'a z Hobbesem.

4. Atrybuty moralne

Przejęcie od atrybutów naturalnych, dedukowanych z pojęcia pierwszej przyczyny, do atrybutów moralnych, Clarke chce przeprowadzić na tej samej drodze, jaką kroczy od początku: w ramach czysto racjonalnego dowodu. Jednak to miejsce argumentacji wydaje się najbardziej narażone na zarzut braku spójności czy wynikania¹⁵⁹. Czy Clarke dokonuje tu antropomorfizacji pierwszej przyczyny? Czy udaje mu się jednak wyprowadzić z pojęcia bytu najwyższego te własności, które przynależą do sfery antropologicz-

¹⁵⁸ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 245.

¹⁵⁹ E. Albee twierdzi, że sposób dowodzenia doskonałości moralnych jako atrybutów Bożych nie jest „demonstracją” i nie przypomina dowodu w klasycznym sensie. Twierdzi zarazem, że jest to antycypacja drugiego wykładu Boyle'owskiego, w którym Clarke podejmuje problematykę moralną; zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy*, I, wyd. cyt., s. 324.

nej świata przygodnego, a poprzez analogię odnieść je do Stwórcy, bytu osobowego, jak czyni się czasami w niektórych nurtach filozofii klasycznej odwołującej się do tradycji tomistycznej¹⁶⁰?

W twierdzeniu XII, które następuje po tezie mówiącej o nieskończonej mądrości Boga, Clarke pisze: „Wreszcie, ostateczna przyczyna i stwórca wszystkich rzeczy musi z konieczności być bytem nieskończenie dobrym, sprawiedliwym, prawdziwym i posiadającym wszelkie inne moralne doskonałości, które przystoją najwyższemu władcy i sędziemu świata”¹⁶¹.

Z tej konstatacji wynika, że autor dokonuje tu co najmniej jednej projekcji teistycznego pojęcia Boga na pojęcie najwyższej przyczyny: „Władca”, a tym bardziej „Sędzia” nie mieszczą się w zakresie najwyższej czy ostatecznej przyczyny, w związku z tym trudno mówić tu o wynikaniu tych pierwszych z tych ostatnich; również pojęcia „dobra”, „sprawiedliwości” i „prawdy” z trudem dają się wydedukować z pojęcia bytu samoistnego. Clarke taki trud podejmuje, nie porusza natomiast kwestii pierwszej – Boga jako władcy i sędziego. Wytłumaczeniem tego może być to, że angielski filozof posługuje się w dyskursie filozoficznym także religijnym pojęciem Boga, zatem pewne przeświadczenia wydają mu się oczywiste i są niejako nieświadomie zrośnięte z filozoficznym Absolutem, który ma być uzgodniony z Bogiem objawionym. W ten sposób ujawnia się w sposób niezamierzony szczelina, jaka zawsze tkwi we wszelkich próbach logicznego okazania, że Absolut religijnie nastawionej filozofii to zarazem Osoba, o której mówi wiara, Opiekun, do którego można się udać po nadzieję¹⁶². Warto więc podkreślić, że argumentacja uzasadniająca twierdzenie XII znacznie odbiega od poprzednich¹⁶³.

¹⁶⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 138.

¹⁶¹ *Demonstration*, s. 83.

¹⁶² Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieńiach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1998, s. 68.

¹⁶³ E. Albee mówi, że Clarke dokonuje tu zaskakującego zwrotu (zwrotu teologicznego); zob. tenże, *Clarke's Ethical Philosophy. I*, wyd. cyt., s. 325.

W uzasadnieniu tego twierdzenia pojawia się zarys etycznej koncepcji, której przyjrzymy się dokładniej w drugiej części niniejszych rozważań, poświęconej refleksji moralnej angielskiego filozofa przedstawionej w *Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (Rozprawie dotyczącej niezmiennych obowiązków religii naturalnej). W niejasnych rozważaniach Clarke pisze o istnieniu czegoś, co można zinterpretować jako prawo naturalne, ufundowane przez Stwórcę w samej naturze rzeczy. Problem jednak w tym, że ten kontekst pojawia się nagle; nie ma bezpośredniego związku z kwestią moralnych atrybutów, a przynajmniej w tym sensie, aby miał być logicznym ogniwem między dowiedzionymi już atrybutami a właśnie dowodzonymi moralnymi własnościami bytu boskiego.

Istota tych rozważań, które Clarke stara się umieścić jako nową przesłankę umożliwiającą dedukcyjne przejście do wniosku na temat dobra, sprawiedliwości i prawdy najwyższej przyczyny, polega na tym: na rzeczywiścieść składają się różne rzeczy; wchodzą one ze sobą w różne relacje; relacje zgodności między rzeczami konstytuują stany harmonii, czyli, jak mówi Clarke, dopasowania (*fitness*) bądź w przypadku niezgodności – niedopasowania (*unfitness*). Analogiczny związek zachodzi między pewnymi okolicznościami działań ludzkich a osobami-podmiotami działań, działań przedsięwziętych ze względu na kwalifikacje osób (*qualifications of persons*). Inaczej mówiąc, Clarke pisze o prawie moralnym, czyni to jednak w sposób okrężny, sugerując, że w wymiarze metafizycznym rzeczywistości posiada swoje zakorzenienie sfera moralności, która dzięki takiemu usytuowaniu zyskuje status obiektywności i absolutności. Ład aksjologiczny, ustanowiony przez Boga, obejmuje wszelkie możliwe relacje między rodzajami czynów (dających się kwalifikować moralnie) a okolicznościami zajścia czynów; jest to więc rodzaj moralnej mapy drogowej, a każdy, kto wkracza na teren działań moralnych, musi ją uwzględniać, ponieważ zgodność z nią lub niezgodność jest podstawą oceny całego podmiotu działającego oraz nagrody lub kary. W ten sposób Clarke wyraża swoją zasadniczą tezę, że dobro i zło są „odwiecznie, koniecznie i niezmiennie wpisane w naturę rzeczy”; i że „Istnieje zatem w podstawie

i naturze bytów rzecz taka jak dopasowanie i niedopasowanie”¹⁶⁴. Można powiedzieć, że jest to boska przedwiedza dotycząca możliwych sytuacji moralnych, w których znaleźć się mogą konkretne jednostki ludzkie, co w żaden sposób nie niweczy wolności wyboru człowieka. Ilustracją stosowności (dopasowania) jest uczciwy człowiek wolny od nędzy i ubóstwa, niestosowności zaś – człowiek uczciwy w nędzy pogrążony. Tak pojęte prawo musi, zdaniem Clarke’a, wyprzedzać jakiegokolwiek ustanowienia polityczno-legislacyjne. Jest to więc teza, którą w następnych stuleciach nazwano intuicjonizmem: wartości moralne i oparte na nich obowiązki charakteryzują się walorem obiektywności, znajdują bowiem podstawę w samej rzeczywistości¹⁶⁵.

Dla racjonalnego podmiotu prawo moralne nie jest trudne do zrozumienia; nawet więcej, jego prostota graniczy z oczywistością; kłopoty z jego uchwyceniem mają jedynie ci, którzy w poznawaniu są bardzo niedoskonalimi (*very imperfect*) lub są pochłonięci egoizmem i zepsuci (*depraved*). Kierowanie się zatem owymi wiecznymi relacjami, wyznaczającymi moralne kategorie dopasowania i niedopasowania, pozwala unikać wszelkich wad moralnych i jest fundamentem moralności. I tu Clarke włącza motyw atrybutów jako doskonałości moralnych do swojej dedukcyjnej demonstracji. Argumentacja ma więc charakter aposterioryczny.

Twórcą takiego prawa jest Bóg; a jako że jest On także bytem wszechwiedzącym, samoistnym, całkowicie niezależnym, posiadającym doskonałą mądrość i wszechmocnym, „jest oczywiste, że musi On z konieczności (...) czynić zawsze to, o czym wie, że jest najbardziej stosowne do uczynienia. A mianowicie musi on działać zawsze całkowicie w zgodzie z regułami nieskończonej dobroci, sprawiedliwości, prawdy i wszystkich innych doskonałości moralnych”¹⁶⁶. Wobec tego są one Jego własnościami. Konieczność, o jakiej mówi Clarke, nie wiąże się z koniecznością w rozumieniu jakiegoś

¹⁶⁴ *Demonstration*, s. 83.

¹⁶⁵ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 245.

¹⁶⁶ *Demonstration*, s. 84.

fatum, fizycznej czy jakiegokolwiek bezwzględnej nieuchronności; jak sam zaznacza w wielu miejscach, chodzi o konieczność moralną, którą odnosić należy do woli boskiej, do której także przynależą moralne atrybuty. W jakim sensie Bóg podlega moralnej konieczności, powiemy także w części drugiej, mówiącej o koncepcji woluntaryzmu boskiego bytu.

Jako pierwszy atrybut moralny wymienione jest nieskończone dobro. Clarke nie pisze wyraźnie, dlaczego akurat dobro jest istotnie boskiej przypisane. Pozostaje jednak domysł, częściowo znajdujący odzwierciedlenie w tekście *Demonstration*; jest ono przypisane Bogu na takiej podstawie, iż Bóg jako najwyższa przyczyna, musi posiadać, eminentnie, wszystko to, co stanowi pozytywny (uznawany za doskonały) składnik ontyczny świata stworzonego. Dlaczego jednak Clarke wybiera akurat te trzy własności, które wymienia się również w kontekście bytu ludzkiego jako własności charakteru i działania, a inne umieszcza w ogólnym wyrażeniu „innych doskonałości moralnych”? Angielski filozof po prostu przemierza teraz często uczęszczany, naturalny trakt tradycji teologicznej; właśnie te właściwości Boga występują najczęściej w tradycyjnym dyskursie teologicznym, gdy rozważany jest problem doskonałości boskiego bytu¹⁶⁷. Tak więc w sposób naturalny dla teologa i w ramach tego, co uznaje za oczywiste Clarke wymienia dobro, sprawiedliwość, prawdę (prawdomówność). Na jakiej podstawie dedukcyjnej to robi? Przesłanka w postaci prawa moralnego zastała dobrana z góry pod założoną tezę o moralnych doskonałościach bytu boskiego. Mówiąc inaczej, problem istnienia wpisane w metafizyczną strukturę rzeczywistości prawa moralnego nie jest kolejnym dedukcyjnym elementem w rozumowaniu Clarke’a;

¹⁶⁷ W tradycji scholastycznej problem *summi boni* jest prezentowany z najwyższą filozoficzną skrupulatnością; czyni tak na przykład św. Tomasz z Akwinu w omówieniu kwestii doskonałości i dobroci Bożej; zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, wyd. cyt., t. I, s. 93–100 (Księga Pierwsza, rozdz. 28–30) oraz s. 109–112 (rozdz. 37–38). Zob. także F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 395–396.

pochodzi z innego poziomu rozważań; jest elementem aposteriorycznym w tym sensie, że aby dojść do „wartości” przypisywanych bytowi najwyższemu, trzeba zwrócić się w stronę rzeczywistości empirycznej i tą drogą dojść do wniosku, że Bóg jest autorem prawa moralnego. Ale „dobro” jako własność pierwszej przyczyny nie wynika z rozważań odnoszących się do samoistności, wszechmocy itd. Clarke’owi chodzi przecież o stworzenie całościowej argumentacji, w której poszczególne etapy rozumowań ustalać mają poszczególne aspekty Boga. Z tego punktu widzenia uznać można ten moment Clarke’owskiej dedukcji za wadliwy.

Najwyższa przyczyna nie tylko jest, ale i musi być nieskończenie dobra, twierdzi Clarke, ponieważ jest w niej obecna niezmienna możliwość (*disposition*) czynienia i przekazywania dobra i szczęścia, jako że Bóg jest z konieczności szczęśliwy w wiecznej radości własnych doskonałości; zatem nie może On kierować się innymi intencjami, stwarzając istoty świadome, a tylko tym, aby manifestować im swoje własne doskonałości, zgodnie z tych istot zróżnicowanymi zdolnościami pojmowania i niedoskonałościami, wynikającymi z obdarzenia wolnością, która jest nieusuwalnym warunkiem rozumności bytów ludzkich i moralności. Dobro najwyższego bytu wynika także stąd, że jest to byt całkowicie niezależny, wobec tego wszelkie wady prowadzące do zła (złośliwość, zawiść i wszystkie uczucia prowadzące do zła) z konieczności są mu obce, one bowiem wiązać się mogą wyłącznie z brakiem, słabością, niedoskonałością czy zepsuciem; te zaś na mocy dotychczasowych ustaleń nie mogą być przypisane Bogu.

W podobny sposób Clarke dowodzi sprawiedliwości Boga. Wychodzi od wpisanego w naturę rzeczywistości prawa moralnego, czyli trwałych relacji między rzeczami w kontekście ich zróżnicowania. Reguła słuszności (*rule of equity*) jest fundamentem natury rzeczy i ich koniecznych relacji wzajemnych, a skoro autorem takiej konstrukcji jest Stwórca (jest przecież Stwórcą wszystkiego, co istnieje), wobec tego – przy dowiedzionej już wszechwiedzy i wszechmocy boskiego bytu, jej egzekucja musi sprowadzać się do bezstronnej oceny, czy działania bytów stworzonych odpowiadają ustanowionemu porządkowi; a czyni to Bóg bez-

stronnie, bez uprzedzeń i bez względu niejako na poszczególne jednostki.

Jak wielokrotnie podkreślaliśmy, ważność filozoficznej refleksji Clarke'a nie polega na oryginalności jego poglądów; w tym względzie angielski myśliciel nie wnosi wiele nowego; przeciwnie, powtarza to, co przed nim powiedziano w tradycji filozofii Boga. Jednak jest coś, co go wyróżnia i czyni myślicielem wartym namysłu. To jest jego nieprzeparta skłonność, aby chrześcijański teizm zakorzenić najgłębiej jak to możliwe w strukturze racjonalnego myślenia; i ukazać, że wszystko, o czym mówi teologia odwołująca się do objawionego źródła, może być uprawomocnione rozumowo.

Przyjrzyjmy się dokładniej, jak wygląda próba uprawomocnienia w przypadku boskiej sprawiedliwości.

Pierwszą przesłanką wnioskania Clarke'a jest twierdzenie, że prawo moralne oparte jest na zasadzie słuszności, ona zaś wynika z samej natury rzeczy, posiada bowiem status obiektywnej rzeczywistości.

Druga przesłanka dotyczy egzekwowania sprawiedliwości; polega ono na ustalaniu związków między czynami a osobami (podmiotami działającymi) według pierwotnie danych kategorii ocen moralnych, objętych pojęciami dopasowania i niedopasowania, które posiadają charakter niezmienności i obiektywności.

Przesłanka trzecia odnosi się do wszechwiedzy i wszechmocy Boga: najwyższa przyczyna jest stwórcą wszystkiego, zna więc prawo moralne i wszelkie rzeczy widzi takimi, jakimi są i posiada także moc potrzebną do egzekwowania sprawiedliwości i jest niezależnym bytem, na który nie może nic wpływać, żadna pokusa czy jakakolwiek motywacja ograniczająca bezstronność Boga-sędziego.

Zatem wniosek jest taki: taki byt z konieczności musi czynić zawsze to, co słuszne; a w zakresie pojęcia słuszności mieści się Boża sprawiedliwość.

Gdyby pokusić się o ocenę tego wnioskania, należałoby uznać bez większych zastrzeżeń tylko trzecią przesłankę, choć Clarke formułuje ją w sposób zbyt zawiły, niepotrzebnie wprowadzając wątek niemożliwości „kuszenia” Boga. Natomiast przesłanka pierwsza jest twierdzeniem przyjętym bez uzasadnienia. Istnienie

prawa moralnego jest założeniem, a nie wnioskiem logicznie wynikającym z naturalnych atrybutów najwyższej przyczyny; to, że byty różnią się między sobą i że wchodzą ze sobą w relacje wzajemne i że można je postrzegać w pewnego rodzaju wszechogarniającej sieci relacyjnej, nie dowodzi, że te relacje tworzą układ uporządkowanych odniesień, które bez trudu ocenić można jako relacje dopasowania bądź niedopasowania. Nawiasem mówiąc, refleksji Clarke'a obca jest kategoria sprzeczności ontologicznej, zakłada on bowiem, że podstawową zasadą nie tylko ładu moralnego, ale i ładu ontologicznego jest zgodność, niezgodność zaś czy dysharmonia są w równym stopniu rodzajami wynaturzenia obiektywnie istniejących wartości moralnych, jak i realnej rzeczywistości.

Ostatnim z wymienionych atrybutów jest prawda, której nie sposób kwestionować, ponieważ „to, że najwyższa przyczyna i Stwórca wszelkich rzeczy musi być prawdomówny i wierny wszelkim swoim deklaracjom i obietnicom, jest w najwyższym stopniu oczywiste”¹⁶⁸. Otóż Bóg, posiadający taką naturę, jaka została dotychczas dowiedziona, jest niezdolny do kłamstwa czy fałszu, one bowiem wypływają z najróżniejszych niedoskonałości, z lęku przed złem, z nadziei jakichś korzyści, z nieroztropności, a to zaś w naturze Boga nie znajduje żadnego odzwierciedlenia; Bóg jest przecież samowystarczalny, nieskończenie mądry, wszechmocny, nie może zatem czynić czegoś, co byłoby przeciwne Jego naturze i naturze rzeczy, które ustanawia jako prawo moralne. A wobec tego oczywisty musi być wniosek, że jest On „bytem o nieskończonej dobroci, sprawiedliwości, prawdzie i wszystkich innych doskonałości moralnych”¹⁶⁹.

Dodajmy, iż Clarke nazywa ten wywód rozumowaniem *a priori*. Ma świadomość, że sformułować można przeciw temu różnego rodzaju obiekcje oparte na obserwacji świata, że boska opatrność nie jest równomiernie dystrybuowana, nie wszystkie bowiem rzeczy znajdują się pod działaniem dobra i sprawiedliwości. Odpowiedź

¹⁶⁸ *Demonstration*, s. 85.

¹⁶⁹ *Demonstration*, s. 85.

Clarke'a na zarzut istnienia zła zdaje się iść w kierunku takiego usprawiedliwienia Stwórcy, które często ujawniało się w teodycei chrześcijańskiej. Część nie może świadczyć o całości, nie można zatem oceniać całego planu Bożego spoglądając na znikomy wycinek, odsłaniający zdarzenia pozornie niedające się pogodzić z majestatem boskiego Dobra: boska sprawiedliwość ujawnia się tylko przed umysłem niejako globalnym, potrafiącym ogarnąć wszelkie wydarzenia w kontekście trwania całego wszechświata, dlatego, że pojedyncze wydarzenia, które mamy skłonność oceniać jako manifestacje zła, okazać się muszą integralnymi elementami Bożych zamysłów dających się zobaczyć tylko w całościowym planie stworzenia. Zło w takim schemacie interpretacyjnym jest niezbędnym składnikiem doskonałości świata stworzonego; traktuje się tu zło w jakiejś mierze, na ogół nie do końca wyeksplikowanej, jako warunek dobra¹⁷⁰. Taki też jest sens obrony Clarke'a.

Ale jego apologetyka sięga także po inny jeszcze schemat usprawiedliwiający Boga. Jak pokazuje Kołakowski, drugi schemat przywoływany często w tradycji chrześcijańskiej teodycei sprowadza się do twierdzenia, że „zło, chociaż jest negacją jedynie, *privatio* czy *caecitas*, ma za źródło skażenie woli, odchylającej się od boskich wymagań. (...) Ta druga wersja, odbierając Bogu odpowiedzialność za zło, sugeruje jednakże, że człowiek jest źródłem absolutnie spontanicznej inicjatywy twórczej (choćby w złem). Jest to droga do uznania człowieka za ośrodek bezwzględnej, samodzielnej zaczątkowości działania, czyli do uznania go za niezawisły od Boga absolut”¹⁷¹. W myśli Clarke'a tak radykalnych konkluzji nie znajdziemy, niemniej echo tej wersji teodycei brzmi w wypowiedziach przez angielskiego filozofa twierdzeniach; byt ludzki jest obdarzony ryzykiem wolności, która jest warunkiem nie tylko moralności, ale także wiary, pozostając w koncepcji Clarke'a ich kwintesencją; wolność natomiast niesie ze sobą ryzyko w tym sensie, że może być ona źle wykorzystana, a wtedy prowadzi do zła, czyli grzechu. W ten

¹⁷⁰ Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, t. I, s. 25.

¹⁷¹ Tamże, s. 25.

sposób to nie Bóg, a wolna, z Bożego dekretu, istota ludzka staje się źródłem niegodziwości, której globalna suma stanowi zaledwie znikomy ułamek doskonałości całego stworzenia, i dzięki której bardziej jaśnieje blask całego stworzenia. A jak wynika z rozważań Clarke'a na temat atrybutów moralnych, Bóg nie może czynić zła, byłoby to bowiem niezgodne z Jego naturą, wyrażaną moralnymi doskonałościami.

Clarke zdaje sobie doskonale sprawę, że zagadnienie atrybutów moralnych musi być jednak rozważone w kontekście wcześniej wprowadzonych do sieci argumentacyjnej kategorii konieczności i wolności. Trzeba bowiem ukazać nie tylko, że dobro, sprawiedliwość, prawda wiążą się logicznie z samoistnością, niezależnością czy wszechmocą, ale trzeba ponadto wykazać, że dobro stanowiące aspekt boskiego bytu jest dobrem okazywanym z wolności boskiej woli, nie zaś konieczności. Zarazem Clarke chce i próbuje uniknąć pułapki określającej Boga jako byt do tego stopnia wolny i niczym nieskrępowany, iż w konsekwencji zmusza to nas do postrzegania Go jako byt kapryśny, dowolny w swojej samowładności, a zatem nieprzewidywalny. Świadomy tych trudności Clarke coraz częściej sięga po język analogii (artykułowany w wyrażeniach typu „jakby”, „jak gdyby”, „jednakowoż”).

Otóż, co zostało dowiedzione, Bóg działa w sposób całkowicie wolny (nie może tu być jakiegokolwiek stopniowania), „a wobec tego nie można powiedzieć, że manifestowanie Jego moralnych atrybutów jest konieczne w takim samym znaczeniu konieczności, w jakim konieczne jest Jego istnienie i wieczność”; i dodaje: „te moralne atrybuty są jednakże rzeczywiście i z istoty konieczne, jak gdyby dzięki takiej konieczności, która wcale nie jest niezgodna z wolnością, która jest jednak niezaprzeczalna i pewna, i zależna od Boga, podobnie jak Jego wieczność i samo istnienie”¹⁷². Jak wobec tego rozumieć konieczność, z jaką Bóg manifestuje wobec stworzeń atrybut dobra? Wszelkie działania Boga wyływają z Jego samowładnej woli, konieczność zaś, o jakiej tu mówimy, jest koniecz-

¹⁷² *Demonstration*, s. 86.

nością w przenośni, albo dokładniej – koniecznością moralną: Bóg jest przepełniony dobrem, a zatem tylko dobrem może się kierować w działaniach wobec stworzeń, oznacza to zaś, że Jego dobroć skłania Jego wolę, by to dobro okazywać; to nie jest konieczność dosłowna, czy naturalna, a jedynie taka, która jest zgodna z najdoskonalszą wolnością.

W liście do Johna Bulkeley'a Clarke wyjaśnia tę kwestię nieco dokładniej, że mianowicie konieczność naturalna jest zupełnie czymś innym niż konieczność moralna. Sens tej pierwszej sprowadza się do tego, że nie może być mowy o jej niezachodzeniu, ponieważ alternatywą jej jest sprzeczność sama w sobie; druga natomiast ma inny charakter i wiąże się ze „sprzecznością moralną” (*moral contradiction*), która nie wyklucza zajścia tego, co określone jest jako konieczne moralnie. W ujęciu Clarke'a konieczność moralna spaja niejako podmiot i działanie w związku swoistej implikacji moralnej; moralną sprzecznością jest nieuczciwy czyn, którego autorem jest uczciwy człowiek, nie jest to jednak sprzeczność sama w sobie. Można więc powiedzieć, że podstawą konieczności moralnej według Clarke'a jest kategoria powinności, zaś moralna sprzeczność to działanie wbrew powinności, takie działanie jest jednak możliwe. Naturalnej konieczności podlegają atrybuty naturalne: Bóg musi z racji swojej natury być na przykład wszechobecny, ale to, że jest dobry, wiąże się z koniecznością moralną, albowiem wiąże się z wolnym aktem boskiej woli. Filozof stosuje schemat rozumowania redukcyjnego i powiada, że gdyby Bóg czynił dobro i okazywał akty miłosierdzia z konieczności fizycznej, byłoby absurdem dziękować Mu za te doskonałości. Z kolei w *Demonstration* wskazuje, że kontekstem nieusuwalnego składnika życia religijnego, jakim jest modlitwa, jest to, że racją modlitwy jest dobroć i łaskawość Boga, dla niej bowiem człowiek religijny wyraża prośby lub podziękowania adresowane do Stwórcy, natomiast nikt nie prosi o wszechobecność ani nie dziękuje za wszechmoc¹⁷³. Musimy zatem postrzegać moralne atrybuty

¹⁷³ Zob. *Demonstration*, s. 86.

jako zależne od woli Boga, w przeciwnym bowiem razie, gdyby były one „generowane” mocą konieczności, w ogóle nie byłyby doskonałościami¹⁷⁴.

Uzgodnienie konieczności i wolności autor formułuje w następujący sposób: „A chociaż, jak powiadam, nic nie jest bardziej pewne od tego, że Bóg działa nie z konieczności a samowładnie, niemniej jednak jest z samej istoty rzeczy oraz całkowicie niemożliwe, aby Bóg nie czynił tego (albo działał przeciwnie do tego), co nakazują czynić Jego moralne atrybuty, to zaś wywołać może wrażenie, jak gdyby nie był on naprawdę wolnym podmiotem działającym lecz koniecznym”¹⁷⁵. Mamy tu do czynienia z jawnym paradoksem, ale nie z fałszem: wolny akt boskiego wyboru jest tak zdeterminowany moralnymi doskonałościami (atrybutami), iż jawić się może jako nieuchronne następstwo; jest to jednak tak samo niemożliwe, jak to, że wiedza prowadzi do niewiedzy, a siła do bezsilności. Inaczej mówiąc, Bóg jest związany atrybutami dobra czy sprawiedliwości w takim sensie, w jakim nie może unieważnić naturalnych aspektów swojego bytu; działanie w inny sposób byłoby sprzeczne z absolutną koniecznością najwyższego bytu oraz niezmienną prawością (*rectitude*) woli Bożej, albowiem atrybuty naturalne i moralne należą do istoty boskiego bytu. Ale to nie oznacza, zdaniem Clarke’a, pomniejszenia wolności i całkowitej suwerenności boskiego bytu.

W dyskursie na temat atrybutów moralnych Clarke wypowiada się jak radykalny teolog, z zapałem („entuzjazmem”¹⁷⁶) zwalczający wrogów wiary, która w żadnej mierze nie jest – i być nie

¹⁷⁴ Zob. *Clarke’s Answer to Bulkeley’s Second Letter*, w: *Demonstration*, s. 128. Do korespondencji tej powrócimy w rozdz. IV (podrozdział 2).

¹⁷⁵ *Demonstration*, s. 86.

¹⁷⁶ O poziomie napięcia w dyskusjach filozoficzno-religijnych Anglii w drugiej połowie XVII wieku zob. C. A. Patrides, *An Introduction to the Cambridge Platonists*; w: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London 1970, s. 9–10. O niezmienności sytuacji konfliktu na tle religijnych w pierwszych dekadach XVIII wieku, na tle bezpardonowej polemiki między Clarke’iem a Anthonym Collinsem zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974. s. 231–234.

może – niezgodna z (właściwie stosowanym) rozumem. Stąd ta charakterystyczna asercja (i emfaza) odmawiająca przeciwnikom (ateistom i deistom w równym stopniu) odrobiny racji, ale za to nie oszczędzająca im błędu i sprzeczności; a zarzut sprzeczności u Clarke'a to prawie filozoficzna ekskomunika (jakkolwiek nadużywana). W tym duchu apologetycznej hiperboli twierdzi, że byłoby całkowicie sprzeczne, gdyby Bóg podejmował działania niezgodne z własną dobrocią, sprawiedliwością, prawdomównością; równą niedorzecznością byłoby twierdzenie, że Bóg może się wyzbyć nieskończoności, wszechmocy czy istnienia; tego rodzaju założenia gwałciłyby zasadę sprzeczności. Jakże, pyta ironicznie Clarke, byłoby nieskończonej wiedzy mógłby sprawiać coś, co wskazuje na brak wiedzy, jakże nieskończona siła mogłaby ujawniać słabość, a nieskończona dobroć i mądrość miałyby powodować to, co nie jest dobre i mądre? „Wszystko to – pisze – jest zarówno wielką jak oczywistą niedorzecznością”¹⁷⁷.

Spójność Bożej mocy, wolności i dobroci Clarke stara się wykazać na gruncie koncepcji, która ma związek z jego etyką (o czym już częściowo wspominaliśmy i do czego ponownie powrócimy w Części drugiej). Pisze, że ci, którzy zgadzają się ostatecznie na twierdzenie mówiące o istnieniu pierwszej przyczyny, kwestionują jednak konieczny związek między naturalnymi własnościami Boga a Jego moralnymi atrybutami¹⁷⁸. Otóż Bóg na mocy wolnego postanowienia czyni coś, czego nie musi czynić, niczego bowiem nie musi, jest wszak bytem samowystarczalnym, który istniał przed aktem stworzenia; a mimo to stwarza świat, mimo że nie było żadnej konieczności, aby w ogóle coś stworzyć; i odtąd chroni stworzenia, podtrzymuje je w istnieniu, mimo że nie ma takiej konieczności; to, że doszło do stworzenia świata, woli i wolności Stworzyciela nie ogranicza. Ale pojawia się w tym wywodzie wyraźna niekonsekwencja; filozof pisze bowiem, że dzieło stwórcze „musi” odzwierciedlać Boże atrybuty moralne. Co więcej, Bóg ustanowiwszy konieczne

¹⁷⁷ *Demonstration*, s. 87.

¹⁷⁸ Chodzi o deistów.

relacje łączące rzeczy (w tym się mieści prawo moralne) musi je odtąd respektować; zatem wola Boża jest „arbitralna”, a jednocześnie musi uwzględniać reguły manifestujące moralne doskonałości boskiego bytu. Ten fragment doktryny Clarke’a jest interpretowany przez niektórych historyków filozofii jako nierozwikływalna sprzeczność¹⁷⁹. Czy istotnie jest to sprzeczność, czy tylko uwikłana w gąszcz myśli autora niekonsekwencja? W *Demonstration* Clarke wyraża podstawową myśl tej koncepcji tak oto: „(...) chociaż Bóg jest w najdoskonalszym stopniu wolnym podmiotem działającym, niemniej nie może nie czynić stale tego, co najlepsze i najmądrzejsze dla całego stworzenia”¹⁸⁰, ponieważ Bóg może działać jedynie w oparciu o to, co stanowi Jego istotę – co jest najzupełniej racjonalne i w czym nie ma sprzeczności. A do Jego natury należy dobroć, czyli miłość do stworzeń, z racji której może ograniczyć swoją wszechwładność.

W. L. Rowe stara się rozwiązać ten problem inaczej niż poprzez przypisanie Clarke’owi logicznej niespójności. Píše, że angielski filozof najpierw zajmuje określone stanowisko etyczne, w ramach którego stawia tezę moralną – istnieje trwały porządek relacji między rzeczami, który obejmuje także reguły moralne i oparte na nich obowiązki. Drugi aspekt argumentacji Clarke’a to kwestia stosunku podmiotu działającego (człowieka) do tych niezmiennych reguł moralnych. Otóż człowiek, jeśli jest intelektualnie sprawny i moralnie wrażliwy, musi postępować zgodnie z prawem moralnym. A jeśli jego działania są niezgodne z regułami moralnymi? To możliwe jest w trzech przypadkach, pisze Rowe: (1) podmiot nie rozumie moralnych prawd określających obowiązki, (2) rozumie te prawdy, ale brakuje mu wystarczającej woli, owładnięty jest bowiem namiętnościami, (3) brakuje mu siły potrzebnej do wykonania działania moralnie właściwego. Ale to nie jest przypadek Boga; żadna z tych możliwości nie odnosi się do bytu wszechmocnego, samoistnego, wszechwiedzącego. To – zdaniem Rowe’a – daje

¹⁷⁹ Zob. E. Albee, *Clarke’s Ethical Philosophy*, I, wyd. cyt., s. 326.

¹⁸⁰ *Demonstration*, s. 87.

Clarke'owi podstawę do twierdzenia, iż Bóg, jako byt całkowicie niezależny, wszechmocny, wszechwiedzący, musi (z konieczności moralnej zgodnej z doskonałą wolnością) czynić to, o czym wie, że jest najwłaściwsze do uczynienia, to jest działać zgodnie z regułami nieskończonego dobra, sprawiedliwości i prawdy¹⁸¹.

¹⁸¹ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 246–248.

Rozdział II

Nieskończona przestrzeń, nieskończony czas

1. Teologiczny kontekst filozofii eksperymentalnej

Koncepcja czasu i przestrzeni jest w refleksji Clarke'a integralnie związana z koncepcją Boga. Chodzi nie tylko o to, że przestrzeń i czas stanowią ogniwa argumentacji za istnieniem Boga, ale także o to, że dzięki nim Clarke może dowodzić niektórych atrybutów Bożych oraz rzeczywistej godności stwórczej Najwyższego Władcy. Przestrzeń i czas nie są więc tylko pojęciami z zakresu filozofii naturalnej, ale stanowią istotę „nowej nauki”, fizyki naturalnej, która musi posiadać związek z twórcą natury, konstytuującym prawa przyrody (co ostatecznie wchodzi przecież do zakresu fizyki), nie byłaby bowiem fizyka ani wystarczająco zrozumiała, ani należycie wyjaśniona, gdyby nie posiadała kontekstu teologicznego; tak sądzono jeszcze w wieku XVII i pierwszych dekadach następnego stulecia. W Newtonowskiej kosmologii obecna była pewna tendencja aprioryczna, która znajdowała odbicie w filozofii religii u niektórych myślicieli przełomu stuleci: matematyczna dedukcja, uzupełniająca empiryczne obserwacje, jest właściwą metodą wyjaśniania funkcjonowania natury; ale można ją także z pożądanym skutkiem stosować w dedukowaniu istnienia Boga i Jego atrybutów. To szeroko wówczas rozpowszechnione przekonanie podzielał Clarke: należy łączyć argumentację religijną z ustaleniami fizyki Newtona, by skutecznie odpierać zarzuty płynące ze środowisk wolnomyślicielskich i ateistycznych¹. Dlatego Clarke'a batalia o filozoficzno-teo-

¹ Zob. J. T. Baker, *Space, Time, and God*, „The Philosophical Review”, Vol. 41, No. 6

logiczną interpretację przestrzeni (czas jest mniej eksponowanym zagadnieniem) pozostaje w centrum jego apologetyki. Sprzymierzeńcem tej apologetyki był Isaac Newton i jego „system wszechświata”, pod którego wpływem pozostawał Clarke w zakresie problematyki materialnego świata przyrody. Pamiętajmy, że angielski myśliciel nie był przedstawicielem nauk fizycznych, jak jego wielki mentor, jednakże nie powinno się traktować poglądów Clarke’a jako prostych zapożyczeń od Newtona, autor *Demonstration* nie był zmuszony bowiem do spekulatywnej powściągliwości narzuconej przez metodologiczne rygory badań empirycznych, dzięki czemu mógł wchodzić w sferę domniemań dotyczących przyczyn funkcjonowania zjawiskowego świata, przed czym Newton się wzdragał z różnych względów, pośród których było także jego słynne „Hypotez nie stawiam” z *General Scholium* w drugim wydaniu *Principiów*. Newton był także ostrożny wobec metafizycznych spekulacji, choć nie stronił od nich całkowicie. Można więc powiedzieć, że poglądy Clarke’a na naturę materii, przestrzeni i czasu posiadają cechę samodzielności – i tak powinny być odczytywane, aczkolwiek wpływ Newtonowskiej mechaniki warto uwzględnić w interpretacji refleksji angielskiego teologa i filozofa. Warto także sformułować kolejną uwagę: słynna polemika z Leibnizem ukazuje sposób myślenia Clarke’a, a nie Newtona, chociaż wielki fizyk miał bez wątpienia duży wpływ na ostateczny kształt odpowiedzi Clarke’a². Po drugie,

(Nov., 1932), s. 583. John Losee tak pisze o miejscu dedukcji w procedurze badawczej Newtona: „Newtonowska opozycja wobec metody kartezjańskiej była jednocześnie pochwałą Arystotelesowskiej teorii postępowania naukowego. Newton nazywał procedurę indukcyjno-dedukcyjną «metodą analizy i syntezy». Uważał, że postępowanie naukowe powinno zawierać zarówno element indukcji, jak i dedukcji, toteż akceptował poglądy broniące przez Grosseteste’a i Rogera Bacona w trzynastym wieku, a także przez Galileusza i Francisca Bacona na początku siedemnastego stulecia. Newtonowska analiza procedury indukcyjno-dedukcyjnej była jednak doskonalsza od analizy poprzedników pod dwoma względami. Po pierwsze, stale podkreślał potrzebę eksperymentalnego potwierdzania wniosków wyprowadzonych przy pomocy syntezy. Po drugie kładł nacisk na wartość wniosków dedukcyjnych, wykraczających poza świadectwa indukcyjne”; J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001, s. 95.

² Alexandre Koyré uważa, że Clarke przystępując do polemiki z Leibnizem, miał upoważnienie Newtona, a nawet zapewnienie współpracy, „przynajmniej w postaci

ujawnia się w niej cecha charakterystyczna refleksji Clarke'owskiej, a mianowicie jej krystalizacja w trakcie polemik, które zmuszały filozofa do dodatkowych doprecyzowań i korekt.

Clarke dziedziczył siedemnastowieczną regułę, że atrybuty muszą wskazywać na swoją substancję; a nawet więcej: atrybuty implikują substancję³. I w tym duchu konstruował koncepcję czasu i przestrzeni oraz – w jakiejś mierze – dowód na istnienie Boga; mówimy „w jakiejś mierze”, nie był bowiem ten wywód przedstawiany przez Clarke'a jako dowód w sensie ścisłym.

Przestrzeń i czas są pierwszymi i najoczywistszymi ideami, jakie posiadamy. Clarke czas i przestrzeń ujmuje jako nieskończone; przestrzeń określa jako nieskończoną rozciągłość, zaś czas jako nieskończone trwanie jest tym, co nazywa się wiecznością; nie można

aprobaty podjętych przez niego działań”, i że można przyjąć, iż Newton przeglądał korespondencję i ją komentował; zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 311–312 (przypis 3); zob. także A. Koyré, I. B. Cohen, *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke*, „Isis”, Vol. 52, No. 4 (Dec., 1961), s. 561. Podobnego zdania jest Margula R. Perl: że mianowicie Newton dokładnie nadzorował polemikę Clarke'a z Leibnizem, a nawet dyktował niektóre odpowiedzi na zarzuty niemieckiego filozofa; zob. M. R. Perl, *Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 30, No. 4 (Oct.-Dec., 1969), s. 507. Natomiast D. Rutherford sądzi, że „nie ma żadnych dowodów”, że Newton aktywnie uczestniczył w sporze Clarke'a z Leibnizem; zob. D. Rutherford, dz. cyt., s. 450.

³ Alexandre Koyré pisząc o koncepcji przestrzeni Henry'ego More'a z platońskiej szkoły z Cambridge (nawiasem mówiąc oddziałała ona na poglądy Newtona dotyczące przestrzeni) w taki sposób przedstawia intelektualny klimat siedemnastego stulecia, pod wpływem którego znajdował się także Clarke: „Henry More ma całkowitą rację. Na podstawie tradycyjnej ontologii – a nikt w XVII wieku (z wyjątkiem, być może, Gassendiego, który twierdził, że przestrzeń i czas to nie substancje ani atrybuty, lecz po prostu przestrzeń i czas) nie był tak zuchwały i nieostrożny, by ją odrzucić lub zastąpić nową ontologią – jego rozumowaniu nie da się nic zarzucić. Atrybuty implikują substancję. Nie wędrują samotne, wolne i nie związane po świecie. W przeciwieństwie do uśmiechu kota z Cheshire, nie mogą istnieć bez oparcia w przedmiotach, do których są przypisane. W przeciwnym razie bowiem oznaczałoby to, że byłyby atrybutami i niczego. Nawet ci, którzy jak Kartezjusz modyfikują tradycyjną ontologię, zakładając, iż atrybuty odkrywają nam prawdziwą naturę czy istotę substancji, (...) podtrzymują zasadniczą relację: nie istnieje żaden rzeczywisty atrybut bez rzeczywistej substancji”; A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 154.

ich wyobrazić sobie jako skończonych; posiadają one dwie strony: epistemologiczną – są warunkiem *sine qua non* wszelkich idei, ale także ontologiczną – są warunkiem istnienia wszelkich rzeczy⁴. Zbieżność – w przypadku przestrzeni – z ujęciem Kartezjańskim jest tu pozorna, albowiem Clarke kwestionuje przyporządkowanie pojęcia rozciągłości wyłącznie ciałom i materii, po drugie zaś broni istnienia próżni; wszystko to po to, aby zakwestionować twierdzenie Kartezjańskie, że przestrzeń jako rozciągła musi być materialna⁵. W systemie Descartes’a próżnia jest pojęciem sprzecznym, co autor *Medytacji* formułuje tak oto: „Że zaś nie może istnieć próżnia w znaczeniu filozoficznym, tj. taka, w której żadnej nie ma substancji, jasno to widać stąd, że rozciągłość przestrzeni lub miejsca wewnętrznego nie jest czymś różnym od rozciągłości ciała”⁶. Rozciągłość przysługuje więc jedynie ciałom, a zarazem rozciągłość jest kategorią przestrzenną; a wobec tego pojęcie przestrzeni ulega materializacji, sama przestrzeń natomiast może być rozumiana już tylko jako coś, co zawiera materialne ciała⁷. Koncepcja przestrzeni jest u Descartes’a koncepcją relacyjną, a jego zgeometryzowana mechanika – „fizyką bezpośredniego kontaktu”⁸. Clarke

⁴ Zob. *The Answer to a Six Letter...*, wyd. cyt., s. 114. Zob. także J. T. Baker, *Space, Time, and God*, wyd. cyt., s. 583.

⁵ Podobne rozwiązanie znajduje się u Locke’a, pod którego wpływem znajdował się Clarke. Locke o istnieniu niezależnej od ciał przestrzeni i próżni pisze w księdze II, rozdz. XIII, par. 21–27; zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II.13.21–27, wyd. cyt., t. I, s. 228–235.

⁶ R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., s. 62.

⁷ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988, s. 64.

⁸ Tamże, s. 65. O zbieżności programu geometryzacji i programu mechanizacji Michał Heller pisze: „Materia to to, czego można dotknąć, a to właśnie przede wszystkim dotykem doznaje się rozciągłości. Idąc za tymi intuicjami, łatwo zgodzić się z Kartezjuszem, że dzięki rozciągłości ciała mają dwie cechy, w jakimś sensie informujące o rozciągłości, a mianowicie kształt i zdolność zmiany miejsca czyli poruszania się. Badać materię można więc badając jej kształty – «*more geometrico*», oraz badając jej ruchy – «*more mechanico*»”; tamże, s. 59. A. C. Crombie pisze o wpływie Kartezjańskiej fizyki bezpośredniego kontaktu na ówczesną myśl naukową i filozoficzną: „Według najbardziej podstawowego ogólnego twierdzenia, wypływającego z mechanistycznej filozofii Kartezjusza, wszystkie zjawiska przyrodnicze mogą być,

szedł zaś za autorytetem Newtona, drogą już wcześniej wytyczoną przez Henry'ego More'a, w stronę pojęcia przestrzeni absolutnej; co więcej, przestrzeni absolutnej i „zteologizowanej” – zawierającej w sobie bowiem wskazówkę dotyczącą najwyższego bytu, który jest „podstawą” przestrzeni⁹.

Jak powiedzieliśmy, Clarke przestrzeń i czas rozumie jako istności nieskończone. Nie pojawia się tu echo Kartezjańskiego dylematu nieskończoność–nieograniczoność, ponieważ obie kategorie są odniesione do Boga. W ogóle to, co nieskończone (czy chodzić może o nieskończony byt, czy jego atrybuty), jest takim elementem ontologicznym, którego nie da się wyrazić w liczbie lub sprowadzić do części składowych; albowiem nieskończoność nie jest sumą elementów skończonych: skończona część nie da się po prostu porównać do nieskończoności, tak jak punkt nie da się porównać do linii, a linia do powierzchni. Nie można zatem, utrzymuje Clarke; dowodzi niemożliwości nieskończoności twierdząc, że zawsze można dodać lub odjąć od nieskończoności rok lub tydzień (gdyby chodziło o nieskończony czas), bądź jard, milę (gdyby chodziło o nieskończoną przestrzeń); skończona wielkość nie jest bowiem składową nieskończoności jako takiej¹⁰. Wydaje się, że angielski filozof przygotowuje w ten sposób grunt pod ujęcie nieskończoności, która nie jest jakimkolwiek zbiorem elementów, nawet pozbawio-

jeśli zostaną dostatecznie zanalizowane, sprowadzone do jednego rodzaju zmian, mianowicie do ruchu lokalnego; wniosek ten stał się najbardziej wpływowym poglądem w nauce XVII w. Wniosek ten i wynikające zeń doktryny powszechnej korpuscularności i powszechności działania w drodze fizycznego kontaktu, dały XVII stuleciu nową koncepcję przyrody na miejsce arystotelesowskich jakościowych «form» lub «natur»; dały one uczonym reguły determinujące formę nadawaną teoriom fizykalnym i fizjologicznym”; A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przeł. S. Łypacewicz, t. II, Warszawa 1960, s. 205.

⁹ Zob. J. T. Baker, *Space, Time, and God*, wyd. cyt., s. 589. Baker dodaje, że Newtonowska teologia czasu i przestrzeni (*space-and-time-theology*) stała się szybko wzorem dla wielu ówczesnych teologów i filozofów, dla których najistotniejszym celem była obrona chrześcijaństwa; zaś główną tezę teologii Newtona było przekonanie, że przestrzeń jest obecnością Boga w sensie rozciągłości, czas natomiast jest Jego obecnością w znaczeniu trwania, są więc one sensoriami Najwyższego Bytu; zob. tamże, s. 578–579.

¹⁰ Zob. *Demonstration*, s. 29.

nym granic, aby w kolejnym kroku oddzielić wymiar nieskończonościowy od wymiaru wszelkiej skończoności, odnosząc ten ostatni do świata stworzonego, ten pierwszy do boskości samej¹¹. Byłby to zabieg podobny do oddzielenia nieskończoności od nieograniczoności u Descartes'a, z tym jednak, że diametralnie różne konsekwencje towarzyszą tym koncepcjom. Przeciwnicy idei nieskończoności przestrzeni, czyli ci, którzy utożsamiają przestrzeń z cielesnością (Clarke ma tu na myśli przede wszystkim Descartes'a, którego błędnie interpretuje jako rzecznika ograniczoności świata), winni są jawnej niedorzeczności: uważając, że przestrzeń jest wyznaczona przez ciała, czy że jest układem relacji między ciałami,

¹¹ William Wollaston (1659–1724) w *Zarysie religii natury z 1722 roku (The Religion of Nature Delineated)* wyraża pogląd pozostający pod wpływem Clarke'a: przestrzeń jest realna i boska, bez niej nie można wyobrazić sobie żadnej rzeczy, jest ona pierwotnym pojęciem dla jakiejkolwiek substancji; ale twierdzenie, iż jest Bogiem, byłoby niedorzecznością i absurdem. Wollaston, dokładnie w stylu Clarke'a, formułuje twierdzenia, które następnie uzasadnia. Pisze w ramach twierdzenia XII: „Bogiem nie może być ani nieskończona przestrzeń, ani wieczne trwanie, ani nieskończenie rozciągała czy wiecznie istniejąca materia, ani nic, ani wszystkie te rzeczy razem wzięte”; i formułuje następujące uzasadnienie: „Przeźrzeń ujęta bowiem oddzielnie od rzeczy, które ją wypełniają, jest tylko pustym miejscem, czyli próżnią; a powiedzieć, że nieskończona przestrzeń jest Bogiem, bądź że Bóg jest nieskończoną przestrzenią, to powiedzieć, że jest On nieskończoną próżnią; a nic nie może być od tego bardziej niedorzeczne czy bluźniercze”; W. Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, London 1725 (wyd. drugie), s. 74. Z kolei wpływowy teolog tamtego czasu William King (1650–1729) w *De origine mali* oddziela przestrzeń od bytu boskiego, ponieważ nie wykazuje ona żadnej aktywności, zatem nie licuje z majestatem boskim; zob. J. T. Baker, *Space, Time, and God*, wyd. cyt., s. 586. Inny filozofujący teolog tamtego okresu, Samuel Colliber w *An Impartial Enquiry into the Existence and Nature of God* (1718), utożsamia przestrzeń z Bogiem; pisze, że przestrzeń nie jest zwykłym atrybutem, jest substancją, która warunkuje (i przenika) wszelki byt i w której istoty ludzkie oraz wszystkie rzeczy istnieją i poruszają się; przestrzeń, będąc absolutnie nieskończona, rzeczywista i różna od ciał, konieczna dla jakiegokolwiek bytu, jest podmiotem tych wszystkich doskonałości, które konstituują naturę „Boskiego Bytu”; co ciekawe, Colliber próbując uwiarygodnić własne sądy odwołuje się do Newtona, Clarke'a i Locke'a jako do tych, którzy wcześniej głosili dokładnie takie same poglądy; zob. S. Colliber, *An Impartial Enquiry into the Existence and Nature of God*, London 1718, s. 214; na ten temat zob. także J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, wyd. cyt., s. 101. Inaczej odczytuje Collibra John Yolton; pisze, że Colliber nie utożsamia Boga i przestrzeni, głosi bowiem taki pogląd jak Newton i Clarke, że mianowicie przestrzeń jest własnością Boga lub wynikiem istnienia boskiego bytu; zob. J. W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis 1983, s. 75.

sprowadzają tym samym przestrzeń do nicości; nicość wszelako jest niczym, nie może posiadać realnych własności, przestrzeń zaś je posiada – wielkość, wymiarowość, odległość¹², a także (jak dodaje czasami) – jednorodność, niezmienność, ciągłość i – z pewnymi zastrzeżeniami – nieprzenikliwość¹³; a ponieważ o nicości niczego nie sposób orzekać, do tego zatem sprowadza się sprzeczność takiego ujęcia. Niezmierzoność (*immensity*) czy przestrzeń nie mogą być w żaden sposób usunięte ze świata, to znaczy – pomyślane jako nieistniejące, albowiem, przeciwnie, niezmierna przestrzeń jest warunkiem myślenia o świecie; a podobną sprzecznością jest, mówi Clarke, wyobrażanie sobie, że jakaś część przestrzeni jest usunięta ze swojego miejsca, byłaby bowiem usunięta niejako z siebie samej, co jest również niedorzecznością¹⁴.

I tu dochodzimy do sedna koncepcji Clarke’a, w której bez trudu dostrzegamy wpływy Newtona. Przestrzeń, w której znajdują się ciała, jest zawsze taka sama, zawsze posiada takie same wymiary i wielkość, bez względu na to, czy znajdują się w niej takie czy inne ciała materialne, czy znajdują się one w tym lub innym miejscu, bez względu także na to, czy w ogóle znajdują się w niej ciała. Tak oto Clarke dochodzi do formuły czasu absolutnego i przestrzeni absolutnej, która jest całkowitą adaptacją koncepcji Newtonowskiej. Jej istotą jest przeświadczenie, że czasoprzestrzeń posiada strukturę całkowicie niezależną od ciał i ruchu (tak jak u Newtona¹⁵), jest więc realnością, w której znajdują się rzeczy, a nie po prostu pustką pozbawioną materii.

Zależność Clarke’a od Newtona w tej kwestii będzie wyraźniej widoczna, jeśli spojrzymy na słynne rozstrzygnięcia twórcy mechaniki. Otóż Newton nie zamierzał definiować czasu, przestrzeni, ru-

¹² Zob. *The Answer to a Sixth Letter...*, wyd. cyt., s. 114.

¹³ Zob. *Demonstration*, s. 16; zob. także *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 114–115.

¹⁴ Zob. *Demonstration*, s. 13.

¹⁵ Clarke odwołuje się do Newtona *Principia Mathematica* (Scholium do Definicji), gdzie czytamy: „Trwanie, czyli ciągłość istnienia rzeczy, jest taka sama bez względu na to, czy ruch jest szybki, wolny, czy w ogóle brak ruchu”; cytat przytoczony w *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 115.

chu, uznając, że są to pojęcia wszystkim znane. Jednakże pojęcia te są zwykle konstruowane w kontekście przedmiotów postrzeganych zmysłami, dlatego też należy odróżniać czas i przestrzeń względne (tworzące się w poznaniu zmysłowym w związku z materialnymi ciałami) od ich pojęć absolutnych, które powinny być – i tylko takie ujęcie jest właściwe – stosowane w dociekaniach filozoficznych¹⁶. Newton uściśla więc, że „absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam z siebie i ze swojej własnej natury płynie jednostajnie bez względu na cokolwiek zewnętrznego i inaczej nazywany jest trwaniem”¹⁷; natomiast „absolutna przestrzeń pozostaje w swojej własnej naturze zawsze taka sama i nieruchoma bez względu na cokolwiek zewnętrznego”¹⁸; z kolei absolutny ruch jest zmianą w stosunku do absolutnej przestrzeni (zmianą absolutnego miejsca na inne miejsce).

Newtonowska doktryna czasu i przestrzeni ma także swój kontekst metafizyczno-teologiczny, co nie powinno dziwić, ponieważ w XVII wieku nie dokonał się jeszcze rozwód filozofii i nauki, dlatego fizyka nosiła miano filozofii naturalnej; i dlatego angielski geniusz nauk przyrodniczych był równocześnie myślicielem w znaczeniu filozoficznym, który w końcu, po eksperymentach i teoretycznych uogólnieniach, powiąże jednostki fizykalne – czas i prze-

¹⁶ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszelki świat – maszyna czy myśl?*, wyd. cyt., s. 78.

¹⁷ I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. A. Motte, revised F. Cajori, w: I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy. Optics*, Ch. Huygens, *Treatise on Light*, Chicago 1996, s. 8. Dzieło wydane w serii: Great Books of Western World. Ernst Cassirer, interpretując refleksję autora *Principiów*, pisze, że Newton zakładał, iż wszelka prawda musi być ugruntowana w naturze rzeczy, a wobec tego nawet prawdy matematyczne muszą być potwierdzone faktami; „matematyczny czas”, który jest czasem absolutnym i prawdziwym, nie jest u Newtona (zdaniem Cassirera) zaledwie pojęciem, jest bowiem fundamentalną rzeczywistością, która mocą swojej własnej natury, płynie równomiernie bez odniesienia do czegoś zewnętrznego; zob. E. Cassirer, *Newton and Leibniz*, „The Philosophical Review”, Vol. 52, No. 4 (Jul., 1943), s. 385.

¹⁸ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 8. Jak zauważa Michał Heller, „Twórca mechaniki klasycznej przypisał czasoprzestrzeni swojej dynamiki strukturę, jaką czasoprzestrzeń miała w uznawanej dotychczas dynamice Arystotelesa. Niedopatrzona geniuszy miewają równie poważne następstwa jak ich największe odkrycia”; M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 79.

strzeń – z Bogiem, jako boskie atrybuty¹⁹. Można powiedzieć, że rozwiązanie autora *Principia Mathematica* było zbieżne z koncepcją czasu i przestrzeni jako własności Boga, którą wcześniej wypracował More. Jak zauważa Koyré, pomysł angielskiego platonika nie był jakimś szczególnie osobliwym tworem umysłu niepokodzonego z nieustannie dokonującym się rozwojem nauk fizykalnych; było odwrotnie – ci, którzy podzielali nowy naukowy światopogląd, nierzadko głosili takie poglądy; tak uczyni na przykład Spinoza po stronie krytyków religii instytucjonalnej, po stronie zaś chrześcijańskiej, na przykład, Malebranche, uznając, że konieczny charakter nieskończonej przestrzeni, którą pojąć można tylko rozumem (nie zmysłami), może być odniesiony tylko do Boga²⁰. Wędług More’a atrybuty przestrzeni i atrybuty Boga są w znacznym stopniu zbieżne, co oznacza, że przestrzeń ulega „ubóstwieniu”, staje się równocześnie absolutna, natomiast Bóg ulega procesowi „uprzestrzennienia”; dzięki temu More rozwiązuje dwa problemy: wyjaśnia naturę przestrzeni oraz ukazuje, w jaki sposób Bóg realizuje funkcję opatrnościową, przestrzeń jest tu bowiem rozumiana nie tylko jako atrybut, ale także jako narząd, poprzez który Stwórca tworzy i zachowuje skończony świat w istnieniu²¹.

¹⁹ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 170. M. R. Perl pisze, że Newtonowska teologia ma charakter woluntarystyczny: wola Boża jest w niej ukazana jako wystarczająca racja wyjaśnienia świata; mówiąc inaczej, Newton i Clarke zakładają, że rzeczywistość jest funkcją opatrności; na podstawie opisu i wyjaśnienia zjawisk można budować zręby boskiej teologii, ale różnica między nauką a religią zachowuje swój metodologiczny status; zob. M. R. Perl, *Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke*, wyd. cyt., s. 524.

²⁰ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 164. Na temat Spinozy autor dodaje: „Nie muszę tu szczególnie podkreślać przynależności Spinozy do tej grupy; odrzuca on co prawda istnienie pustej przestrzeni i podtrzymuje kartezjańskie utożsamienie rozciągłości z materią, lecz skrupulatnie rozróżnia rozciągłość daną zmysłom, którą można przedstawić sobie w wyobraźni, od rozciągłości postrzegalnej jedynie poprzez rozum, ta pierwsza jest bowiem podzielna i ruchoma (i odpowiada kartezjańskiemu bezgranicznie rozciągliwemu światu), tworząc wieczne zwielokrotnienie zawsze zmiennych i skończonych *modi*, podczas gdy ta druga, rzeczywistość i w pełni nieskończona, i dlatego niepodzielna, składa się na wieczny i konieczny atrybut *a se* i *per se* istniejącego Bytu, czyli Boga”; tamże, s. 164.

²¹ Zob. tamże, s. 159–160.

Newton oczywiście nie kopiuje tekstów More'a. Jego koncepcja jest w pierwszym rzędzie naukowa, dopiero w kontekście używa jej nieco postać metafizyczną²². Czas, absolutny czas, nie wiąże się z materialnym światem, do czego próbował przekonać Descartes, ani nie jest zależny od ruchu, o czym pisał Arystoteles. Od takiego rzeczywistego czasu należy odróżnić czas względny: „(...) względny, pozorny i powszedni czas – pisze Newton – jest zmysłowym i zewnętrznym (dokładnym bądź nierównomiernym) odmierzaniem trwania przy pomocy ruchu, czym powszechnie zastępuje się czas prawdziwy: tak jest w przypadku godziny, miesiąca, roku”²³. Absolutna przestrzeń jest zawsze jednorodna i nieruchoma, zatem nie ma nic wspólnego między taką przestrzenią a Kartezjańską przestrzenią zapełnioną przez ciała. Przestrzeń Descartes'a i Arystotelesa jest przestrzenią zaledwie względną: „Przestrzeń względna – pisze Newton – jest ruchomym wymiarem lub miarą przestrzeni absolutnej, którą nasze zmysły określają poprzez jej pozycję względem ciał i którą pospolicie uważa się za przestrzeń nieruchomą; tak się mają rzeczy z wymiarem przestrzeni podziemnej, powietrznej czy niebieskiej, określanym poprzez jego pozycję względem Ziemi. Absolutna i względna przestrzeń są takie same co do kształtu i wielkości, lecz nie zawsze pozostają numerycznie takie same. Albowiem, kiedy Ziemia, na przykład, porusza się, przypisana do niej i niezmienna względem niej przestrzeń powietrzna pozostaje jednocześnie częścią przestrzeni absolutnej, przez którą powietrze się przemieszcza; w innym czasie zaś będzie inną częścią tej samej przestrzeni, a więc, rozumując w kategoriach absolutnych, będzie nieustannie zmienna”²⁴. Wiąże się z tym wyodrębnienie kategorii absolutnego i względnego miejsca; jeśli jakieś ciało rozpatrujemy w stosunku do innych ciał pod względem położenia, mówimy o miejscu względnym, czyli o takim, jakie

²² O tym, że paradygmat naukowości i racjonalności determinował teologiczne stanowisko Newtona zob. J. E. Force, *Isaac Newton*, przeł. M. Sosnowski; w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, wyd. cyt., s. 443.

²³ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 8.

²⁴ Tamże, s. 8–9.

ciało zajmuje w przestrzeni względnej, jeśli natomiast rozpatrujemy ciało wobec przestrzeni absolutnej, mówimy o miejscu absolutnym. A skoro zmiana położenia to ruch, wobec tego należy odróżnić ruch absolutny, rozumiany jako przemieszczenie ciał z jednego miejsca absolutnego do drugiego, od ruchu względnego, który jest zmianą położenia ciał w obrębie miejsc względnych.

To zaś narzuca twierdzenie dotyczące wewnętrznej struktury czasu i przestrzeni. Newton na początku *Principiów* pisze o tym tak: „Tak jak uporządkowanie jednostek czasu pozostaje niezmiennie, tak też niezmiennie jest uporządkowanie jednostek przestrzeni. Przypuśćmy, że jednostki te zostaną przemieszczone ze swoich miejsc i że zostaną przemieszczone (o ile można się tak wyrazić) na zewnątrz samych siebie. Czasy i przestrzenie są bowiem, by tak rzec, miejscami zarówno dla siebie samych, tak jak i dla wszelkich rzeczy. Wszystkie rzeczy usytuowane są w czasie pod względem porządku następstwa, oraz w przestrzeni, pod względem porządku umiejscowienia. Z samej istoty czy natury są one miejscami i byłoby niedorzecznością, gdyby pierwotne miejsca rzeczy były ruchome. Są one zatem miejscami absolutnymi, a przemieszczenia z tych miejsc to jedyne ruchy absolutne”²⁵. Ruchy absolutne mogą więc być określone tylko poprzez nieruchome miejsca tworzące zawsze (czyli wiecznie) nieruchomą przestrzeń. Problem, którego Newton jest świadomy, polega na tym, że ruchy absolutne są niezwykle trudne do określenia, ponieważ nie posiadamy bezpośredniej percepcji absolutnej przestrzeni, mamy tylko poznawczy dostęp do ciał usytuowanych wobec innych ciał. Jedynym sposobem rozwiązania tego problemu jest uchwycenie i określenie sił, działających na ciała, tylko w ten sposób można odróżnić ruchy absolutne od względnych. „Przyczyny, dzięki którym da się odróżnić ruchy rzeczywiste od względnych – pisze Newton – to siły, które oddziałują na ciała, wprowadzając je w ruch. Ruch rzeczywisty może powstać lub ulec zmianie tylko pod wpływem siły oddziałującej na poruszone ciało, ruch względny zaś może powstać lub

²⁵ Tamże, s. 10.

ulec zmianie bez najmniejszego udziału siły oddziałującej na ciało. Wystarczy bowiem, jeśli siła oddziałuje na inne ciała, z którymi porównuje się pewne ciało, tak iż poprzez ich uległość wobec siły zmienia się relacja, do której sprowadzał się względny spoczynek lub ruch tego danego ciała. Rzeczywisty ruch zawsze ulega zmianie pod wpływem oddziaływania siły na poruszające się ciało, lecz ruch względny nie musi ulec zmianie pod wpływem takich sił. Jeśli bowiem te same siły jednocześnie oddziałują na inne ciała, które są podstawą porównania, tak że ich względna pozycja jest zachowana, to wówczas dojdzie do zachowania stanu, do którego sprowadza się ruch względny. I dlatego może dojść do zmiany dowolnego ruchu względnego przy zachowaniu bez zmian ruchu rzeczywistego, ruch względny zaś może być zachowany przy jednoczesnej zmianie ruchu rzeczywistego. Zatem ruch rzeczywisty w żadnym wypadku nie sprowadza się do takich relacji²⁶.

Nie zmienia to jednak sedna problemu, że mianowicie określenie ruchu absolutnego jest zgoła niemożliwe do ustalenia: można by to uczynić wyłącznie poza zmysłową percepcją ciał postrzeganych we wzajemnych relacjach i zmianach położenia, w ten sposób dałoby się bowiem uchwycić oddziałujące na ciała siły; wszelako na percepcję zmysłową jesteśmy w sposób naturalny skazani. Ponadto ruch prostoliniowy nie daje możliwości odróżnienia rodzajów ruchów, natomiast możliwość taką ukazuje ruch po okręgu lub ruch obrotowy; w nich pojawiają się siły odśrodkowe; i gdyby dało się je wyliczyć, moglibyśmy ustalać ruchy absolutne, ale, co przyznaje sam Newton, takie siły nie ujawniają się w ruchu względnym po okręgu²⁷. Tak więc taka możliwość pozostaje zaledwie możliwością teoretyczną.

Koncepcja czasu i przestrzeni Newtona wzbudzała wiele kontrowersji i niepokoju także wśród obrońców chrześcijaństwa, główną wątpliwością było bowiem to, czy nie zrównuje się w ten sposób Boga i elementów stworzonego świata, jakimi są czas i przestrzeń.

²⁶ Tamże, s. 11.

²⁷ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 175.

Jednym z tych, którzy jako pierwsi zgłosili zastrzeżenia wobec tej koncepcji, wychodząc z ortodoksyjnego punktu widzenia, był Berkeley; sądził on, że koncepcja Newtona toruje drogę materializmowi, który jest naturalnym sprzymierzeńcem niewiary²⁸. Intencje Newtona nie były jednak takie, jak sądził Berkeley; wprost przeciwnie. Newton, tak jak na przykład Robert Boyle, był szczerze zaniepokojony słabnącą kondycją chrześcijaństwa, i stąd wynikały jego apologetyczne wysiłki²⁹. Wyjawia je otwarcie w liście do Richarda Bentley' a: „Gdy pisałem swoją rozprawę, miałem przed oczyma takie zasady, które mogłyby pomóc myślącym ludziom w wierze w Bóstwo, i nic nie jest w stanie uradować mnie bardziej niż stwierdzenie, że ten cel został osiągnięty”³⁰.

Z powodu takich ataków i wątpliwości Newton postanowił w drugim wydaniu *Principiów* wprost ukazać swoje poglądy religijne nadbudowane na rozważaniach empirycznych i matematycznych. Mimo wyraźnego zamiaru to, co napisał w słynnym *General Scholium*, nie okazało się wystarczająco jasne. Potwierdził tam

²⁸ Oto słowa George'a Berkeley' a: „Niniejsze wywody zdają się kłaść kres wszystkim sporom i trudnościom dotyczącym natury czystej przestrzeni, które pojawiły się w środowisku uczonych. Główną jednak ich zaletą jest to, że uwalniają nas one od niebezpiecznego dylematu, któremu liczni badacze tego zagadnienia czuli się zmuszeni stawić czoła, a mianowicie, czy należy uznać, że rzeczywista przestrzeń jest Bogiem, czy też że istnieje coś poza Bogiem, co jest wieczne, niestworzone, nieskończone, niepodzielne, niezmiennie. Obydwa te poglądy można słusznie uznać za niedorzeczne i niezwykle szkodliwe. Wiadomo, że znaczna liczba zarówno wybitnych teologów, jak i filozofów, którzy napotkali na trudności, usiłując przedstawić sobie granice przestrzeni albo pojąć, na czym polegałoby jej unicestwienie, doszła do wniosku, że przestrzeń musi być boska. Ostatnio zaś niektórzy z nich stawiają sobie za szczególny cel wykazanie, że można jej z powodzeniem przypisać niewysłowione atrybuty Boga. Abstrahując od tego, jak bardzo owa teoria może się wydawać uwłaczającą Boskiej Naturze, nie widzę, jak moglibyśmy się jej pozbyć, dopóki będziemy obstawali przy powszechnie panujących poglądach na ten temat”; G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, 117, przeł. J. Salamon, Kraków 2005, s. 72.

²⁹ Zob. J. E. Force, *Isaac Newton*, wyd. cyt., s. 443.

³⁰ Newton's *Philosophy of Nature – Selections from His Writings*, red. H. S. Thayer, Hafner Press 1974, s. 46; cyt. za: M. Heller, J. Życiński, *Wszczęświat – maszyna czy myśl?*, wyd. cyt., s. 85.

jednak konieczny związek z Bogiem absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu³¹, czym utwierdził w przekonaniu tych, którzy sądzili, że istotnie głosi on pogląd, że przestrzeń i czas są atrybutami jego Boga, swoistym *effectus emanativus* Stwórcy³². Tak rzeczywiście można interpretować następujące stwierdzenia wielkiego uczonego: „Nie jest On wiecznością i nieskończonością, lecz jest wieczny i nieskończony; nie jest trwaniem czy przestrzenią, lecz trwa i jest obecny”; i dzięki nieprzerwanemu i wszechobecnemu istnieniu „tworzy On trwanie i przestrzeń”³³. Dalej Newton stara się rozwiać wątpliwości odnoszące się do tego, co należy rozumieć przez pojęcie Bożej wszechobecności: „Bóg jest tym samym Bogiem zawsze i wszędzie. Jest wszechobecny nie tylko *wirtualnie*, lecz również *substancjalnie*; własność nie może bowiem istnieć bez substancji. W nim zawierają się i poruszają wszystkie rzeczy; lecz żadna z nich nie wpływa na niego: Bóg nie doznaje uszczerbku z powodu ruchu ciał; ciała nie doznają oporu z powodu wszechobecności Boga. Wszystko świadczy, że Najwyższy Bóg istnieje z konieczności; i z tej samej konieczności istnieje on *zawsze i wszędzie*”³⁴.

Czy taka wypowiedź twórcy mechaniki rozwiązała wszelkie wątpliwości? Raczej nie; nie dlatego, iż przeciwnicy autora *Matematycznych zasad* trwali w zapiekłej niechęci, zamknięci na słuszne i uzasadnione argumenty genialnego fizyka; raczej dlatego, że substancjalna obecność Boga w przestrzeni i czasie, czyli obecność dosłowna, wydawała się koncepcją nie do zrozumienia nawet dla umysłów nawykłych do rozkładania na najdrobniejsze elementy i aspekty zawiłych problemów filozoficznych³⁵.

³¹ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 234.

³² Zob. J. Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław 1996, s. 162–163.

³³ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 370.

³⁴ Tamże, s. 370–371.

³⁵ Zob. E. Grant, *Much ado about nothing: Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge 2004, s. 253.

2. Boskie sensoria i abstrakcyjne relacje

Clarke nie był fizykiem, był filozofem i teologiem, pragnącym zbudować potężny falochron odgradzający suchy ład chrześcijaństwa od wzbierających fal ateizmu i niewiary, tak jak kilka dekad przed nim Ralph Cudworth i Henry More z platońskiej szkoły w Cambridge. Temu celowi podporządkowany był scenariusz intelektualnego przedsięwzięcia anglikańskiego teologa. Doskonale wiedział, gdzie zmierza w swoich filozoficznych dociekaniach, również tych, które inspirowane były filozofią eksperymentalną Newtona.

Niezmierzonność przestrzeni kojarzyć się musi zrazu z niezmiarzonnością najdoskonalszego i największego bytu. A to że przestrzeń nie jest przez cokolwiek ograniczona, wydaje się oczywiste, albowiem założenie, że jest przez coś ograniczona, implikuje sprzeczność, to bowiem, co ogranicza, musi być także przestrzenią; inne założenie, że jest ograniczona przez nicłość, także prowadzi do sprzeczności, ponieważ idea takiej nicości musi być jakimś rodzajem idei przestrzeni. A zatem istnienie bytów zakłada z konieczności czas i przestrzeń, skoro nie można ich postrzegać jako istniejących poza czasem i przestrzenią. Jednakże, to pierwsze zastrzeżenie Clarke'a do absolutnej czasoprzestrzeni, nie posiadamy jej bezpośredniego oglądu; nasz poznawczy ogląd odnosi się do jej zmysłowej postaci, istnienie absolutnej strony czasoprzestrzeni jest natomiast wnioskiem, ale za to wnioskiem koniecznym. Drugie zastrzeżenie Clarke'a wskazuje już wyraźnie, że wkraczamy na grunt teologiczny, niezupełnie uzasadniony poprzednimi ustaleniami. Otóż czas i przestrzeń, absolutne i nieskończone, nie mogą istnieć samodzielnie, bez tego, co je niejako podmiotuje (nie posiadają one substystencji). Musi istnieć byt czy substancja, którego są one atrybutami. Tym bytem jest Bóg, „A taki byt, którego istnienie określa trwanie i przestrzeń, musi być nieskończony, ponieważ trwanie i przestrzeń nie mogą posiadać żadnych granic”³⁶. Clarke mówi

³⁶ *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 115.

w ten sposób, że trwanie i przestrzeń nie są rzeczywistymi przyczynami, ani siebie samych, ani rzeczy, ale jako konieczne atrybuty (mogą być pojęte tylko jako przynależące do jakiegoś podmiotu) wskazują na konieczną substancję. To rozumowanie można potraktować jako nieformalny dowód istnienia Boga (nieformalny, to znaczy nie prezentowany jako dowód). Problem czasu został wcześniej rozstrzygnięty przez Clarke'a, przy okazji dedukowania atrybutów Bożych, i uznany (jako wieczne trwanie) za własność Boga. Kwestia przestrzeni także pojawiła się w kontekście atrybutów, jako niezmierność i nieskończoność, których pojęcia są u Clarke'a stosowane zamiennie. Tak właśnie należy interpretować przestrzeń: jest ona niezmiernością, tą samą, o której mowa w kontekście boskich atrybutów; jest więc ona własnością Boga, tak jak czas, o czym angielski filozof wprost pisze w korespondencji z Josephem Butlerem. Docieklivość Butlera zmusiła Clarke'a do jaśniejszej niż w *Demonstration* wypowiedzi: „To, że samoistna substancja jest *substancją* przestrzeni, a przestrzeń *własnością* samoistnej substancji, to być może nie są najwłaściwsze wyrażenia, ani niełatwo odkryć, że tak jest. Lecz oto, co mam na myśli. Idea przestrzeni, a także idea czasu czy trwania, jest ideą abstrakcyjną czy fragmentaryczną, ideą pewnej jakości czy relacji, którą w oczywisty sposób rozumiemy jako koniecznie istniejącą, a która jednak, nie będąc sama substancją, zakłada zarazem w konieczny sposób substancję, bez której nie mogłaby istnieć. Substancja ta zatem sama musi być dużo bardziej koniecznie istniejąca, na ile to możliwe. Nie wiem, jak to wyjaśnić lepiej niż przez następujące porównanie. Kiedy niewidomy próbuje utworzyć sobie pojęcie ciała, pojęcie to nie jest niczym innym jak pojęciem twardości. Człowiek, który posiada wzrok, ale nie posiada siły poruszenia czy zmysłu odczuwania, wtedy kiedy próbowałby utworzyć sobie pojęcie ciała, byłoby ono niczym innym jak pojęciem koloru. Następnie, jak w tych przypadkach twardość nie jest ciałem i kolor nie jest ciałem, lecz jednak dla tych osób własności te z konieczności wskazują na istotę substancji, której pojęcia jako takiego osoby te nie posiadają, tak i przestrzeń nie jest dla nas substancją samą, lecz z konieczności wskazuje ona na istotę substancji, która nie oddziałuje na żaden z naszych aktualnych zmysłów; a jako

że przestrzeń jest konieczna, oznacza to, że substancja, którą ona wskazuje, jest dużo bardziej konieczna”³⁷.

Tak więc Clarke mówi, że takiej substancji, która wyznacza porządek czasowy i przestrzenny, nie jesteśmy w stanie poznać w jej istocie, „albowiem nie jest ona przedmiotem żadnego z naszych zmysłów”³⁸. Zauważmy jednak, iż niepoznawalność, czy raczej ograniczona poznawalność boskiej istoty, dotyczy tylko porządku sensualnego. Nie oznacza to jednak, że Clarke głosi jakiś rodzaj agnostycyzmu, czyniłby to bowiem wbrew swojemu teologicznemu racjonalizmowi. Chodzi tu o to, że poznanie natury Bożej musi być niedoskonałe (z punktu widzenia filozoficznej prawomocności), gdy podmiot poznania wychodzi od danych zmysłowych, jak jest w tym przypadku. Z tego powodu uznaliśmy dowodzenie Boga z przestrzeni i czasu za quasi-dowód, a nie dowód formalny, ten ostatni bowiem, zgodnie z tym, co deklaruje w tej kwestii sam Clarke, jest przeprowadzany w płaszczyźnie wyłącznie rozumowej, o ile jego prawomocność ma być całkowita; w przeciwnym wypadku rozumowanie prowadzi do konkluzji zaledwie prawdopodobnej. Zasadnicza trudność, zdaniem Clarke’a, polega na tym, że trzeba odwołać się do wyobraźni, aby dostrzec związek między przestrzenią i czasem a ich substancją, a wyobraźnia jest władzą opartą na danych dostarczanych przez zmysły; prawdziwa, czyli absolutna przestrzeń (a analogicznie czas) nie jest obiektem zmysłowego postrzegania, dlatego nie potrafimy utworzyć jej adekwatnego pojęcia, które ujmowałoby w pełni istotę bytu najwyższego. W myśleniu potocznym przestrzeń i czas często przedstawiamy sobie jako czystą nicość, tak jak dzieci, które wyobrażają sobie powietrze jako „całkowitą pustkę i nicość”³⁹. W rzeczy samej, problem z rozpoznaniem natury substancji, do której przynależą czas i przestrzeń jako jej własności, nie jest problemem całkowicie odpornym na poznanie, ponieważ bardzo wiele rzeczy znamy poprzez niektóre ich

³⁷ *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke’a*, wyd. cyt., s. 189–190.

³⁸ *The Answer to a Sixth Letter...*, wyd. cyt., s. 115.

³⁹ *Demonstration*, s. 31.

właściwości, nie znając substancji. To twierdzenie Clarke'a z pewnością sformułowane zostało pod wpływem epistemologii Locke'a, który uważał, że nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza granice materiału idei prostych⁴⁰, a także, z tego samego powodu, poznać adekwatnie natury Boga⁴¹.

Mimo że przestrzeń i czas z trudem dają się pojąć w akcie poznania zmysłowego, są one jednak niezaprzeczalnie manifestacjami jakiejś substancji. Czy ta substancja jest dla nas całkowicie niepoznawalna? Nie. Clarke jest nie tylko *defensor fidei*, jest także *defensor rationis*, zatem jego racjonalistyczny optymizm nie pozwoliłby mu na taką konkluzję, dlatego stwierdza, że *dictamen rationis* jasno wskazuje odpowiedź: „Nieskończona przestrzeń nie jest niczym innym jak abstrakcyjną niezmierzoną czy nieskończonością, tak jak nieskończone trwanie jest abstrakcyjną wiecznością. Byłoby więc równie właściwe powiedzieć, że wieczność jest istotą najwyższej przyczyny, tak jak i to, że taką istotą jest niezmierzoną”⁴².

Clarke nie odwołuje się do tradycji scholastycznej z aprobatą. Dość często pisze o niej jako o zaciemniającym istotę problemów filozoficznym żargonie (*jargon*). Odrzuca na przykład scholastyczne ujęcie niemierzoności Bożej jako punktu, czasu jako chwili, uzna-

⁴⁰ Ilustracją może być następujący fragment *Rozważań*: „Nie ma się tu bynajmniej czemu dziwić; mamy wszak tylko nieliczne powierzchowne idee rzeczy, jakie nam dają jedynie albo z zewnątrz zmysły, albo refleksja nad tym, czego doświadczamy w obrębie świadomości. Poza tym nie wiemy nic, a już najmniej wiemy o budowie wewnętrznej i prawdziwej naturze rzeczy, nie mając zdolności, by do niej dotrzeć”; J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II.23.32, wyd. cyt., t. I, s. 437–438.

⁴¹ O ostatecznej niepoznawalności substancji rzeczy i Boga Locke pisze: „Albowiem nieskończoność, w połączeniu z ideami istnienia, mocy, wiedzy i tak dalej, tworzy tę ideę złożoną, w której najlepiej, jak umiemy, przedstawiamy sobie Istotę Najwyższą. Bo chociaż Bóg w swej istocie (której z pewnością nie znamy, skoro nie znamy nawet prawdziwej istoty kamienia, muchy, czy naszej własnej) jest prosty i niezłożony, to jednak mogą powiedzieć, iż nie mamy o nim żadnej innej idei, poza ideą złożoną nieskończonego i wiecznego istnienia, nieskończonej i wiecznej wiedzy, mocy, szczęśliwości itd. Wszystkie one są odrębnymi ideami, niektóre zaś z nich, jako względne, znów składają się z innych; ale wszystkie, jak okazaliśmy, ostatecznie pochodzą z doznania zmysłowego i refleksji i łącznie tworzą ideę lub pojęcie, jakie mamy o Bogu”; tamże, II.23.35, s. 440–441.

⁴² *Demonstration*, s. 31.

jąc je za niezrozumiałe⁴³; z kolei scholastyczne (tak przedstawia je Clarke) uzależnienie czasu od istnienia materialnego świata i ruchu wydaje się niedorzeczne: opatruje je porównaniem, że to dokładnie tak, jakby uznać, że czas jest zależny od poruszenia klepsydry⁴⁴. Zdaniem Clarke'a scholastycy formułowali także błędną koncepcję przestrzeni, a ich słowne i pojęciowe chwytły, dodaje sarkastycznie, mogłyby podać w wątpliwość aksjomaty geometrii Euklidesa; scholastyczne rozróżnienie dotyczące przestrzeni, czyli dystynkcja *ubi* oraz *loco*, to nic więcej niż puste słowa⁴⁵. Generalny stosunek do tradycji filozofii średniowiecznej oddaje następujący pogląd Clarke'a: scholastycy pisząc o istocie samoistnego bytu używają metafor lub po prostu sztuczek; kiedy jednak istota najwyższego bytu określona jest jako *actus purus* czy *mera forma*, to albo wyrażenia te nic nie znaczą, albo „wyrażają one jedynie doskonałość boskiej mocy i innych atrybutów, co nie jest tym, co zamierzają [scholastycy] przez nie wyrazić”⁴⁶. Trudno jednak oczekiwać, aby Clarke, rzecznik poglądu o absolutnym charakterze przestrzeni i czasu, miał większe zrozumienie dla usiłowań myślicieli wieków średnich, którzy nie znali genialnego dzieła wielkiego Izaaka Newtona, a mimo to usiłowali – i to bez najmniejszej badawczej pokory – rozwiązać problem o najwyższej skali trudności; ich próby musiały skończyć się przeto tak, jak ocenia je Clarke, teologizujący filozof z najbliższego otoczenia geniusza filozofii eksperymentalnej, a mianowicie fiaskiem.

Clarke'a koncepcja czasu i przestrzeni wpisuje się w stary (i nieprzemijający) problem teizmu: na czym polega transcendentna obecność Boga w świecie stworzonym, jaka jest wobec tego Jego relacja do czasu i przestrzeni, w których dokonuje się nieustannie boska opatrność. Najogólniej mówiąc, w klasycznym teizmie domi-

⁴³ Zob. *Demonstration*, s. 35.

⁴⁴ Zob. *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 114.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 115. E. Vailati wyjaśnia w przypisie: coś jest gdzieś *in loco*, jeśli znajduje się tam poprzez umiejscowienie (czyli lokalnie), tak jak każde ciało, natomiast coś jest gdzieś *ubi*, jeśli znajduje się tam poprzez działanie (czyli operacyjalnie); zob. *Demonstration*, s. 115 (przypis g).

⁴⁶ *Demonstration*, s. 31.

nuje nurt, zgodnie z którym Bóg istnieje poza czasem jako byt całkowicie niezmienny, dla którego nie istnieje następstwo przed–po, przeszłość–teraźniejszość–przyszłość, są to bowiem „miary” czasu stworzonego, Bóg zaś trwa wiecznie, zatem pozaczasowo, poza czasem charakteryzującym stworzenie. Wydaje się, że ten styl myślenia ugruntował się w tradycji chrześcijańskiej od św. Augustyna i od jego twierdzenia, że Bóg stworzył świat nie w czasie, ale z czasem⁴⁷. Zwolennicy takiej doktryny czasu mieli jednak zasadniczy kłopot próbując uzgadniać własne rozwiązania filozoficzne z biblijnym Bogiem, okazującym szeroką paletę uczuć i angażującym się w proces ludzkiej historii; byli oni zresztą, jak na przykład św. Tomasz, świadomi tych trudności⁴⁸.

Inny nurt, funkcjonujący na obrzeżach teologii i filozofii chrześcijańskiej, oparty na panteistycznej bądź immanentystycznej metafizyce, głosi tezę, że chociaż Bóg jest nieprzemijający, to jest On zanurzony w czasie wszechświata, a zatem boskie trwanie zawiera

⁴⁷ Zob. św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XII, XI, 6*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, s. 12. W filozofii nowożytnej podobne stanowisko odnośnie do czasu (ale nie przestrzeni) odnaleźć można w refleksji Malebranche’a; rozważając zagadnienie relacji między nieskończonością Bożą a następowaniem czasu francuski okazjonalista w *Dialogach o metafizyce i religii* stwierdza: „Bóg jest zawsze wszystkim tym, czym jest bez względu na następstwo czasu. (...) W Jego egzystencji nie ma ani przeszłości, ani przyszłości: wszystko jest teraźniejsze, niezmiennie, wieczne (...); Bóg stworzył świat: ale Jego wola stwarzania wcale nie należy do przeszłości. Bóg zmieni świat: ale Jego wola zmiany świata wcale nie należy do przyszłości. Wola Boga, który uczynił i który uczyni, jest aktem odwiecznym i niezmiennym, którego skutki się zmieniają, ale w Bogu nie ma przy tym żadnej zmiany. Jednym słowem, Bóg nie był i nie będzie, lecz jest. Można powiedzieć, że Bóg był w czasie przeszłym: ale wtedy był wszystkim, czym będzie w czasie przyszłym. Jego egzystencja, Jego trwanie – jeśli można się w tym miejscu posłużyć tym terminem – jest cała w wieczności, cała we wszystkich momentach, które przechodzą do wieczności”; N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 146–147. Zastanawiający jest końcowy fragment: Bóg (boska egzystencja) w swojej całości jest w momentach czasu; może to oznaczać, że Bóg w jakiś (tajemniczy) sposób jest obecny w czasie całą swoją substancją, czyli że jednak jest obecny i zaangażowany w doczesnym trwaniu. Tę „całościową obecność” wyraźniej widać w Malebranche’a ujęciu przestrzeni, w której realizuje się wszechobecność Boża.

⁴⁸ Zob. na ten temat E. L. Mascall, *Otwartość bytu* (w szczególności rozdz. X *Bóg i czas*), przeł. S. Zalewski, Warszawa 1988.

element kolejności i następstwa⁴⁹. W myśli siedemnastego i osiemnastego stulecia tego rodzaju koncepcji wprost nie głoszono, ale ślady takiej interpretacji Bożej obecności znaleźć można u różnych teistów – na przykład u Malebranche’a, choć rzecz jasna nie był on panteistą⁵⁰. Złożoność tego problemu i różnorodność stanowisk widać jeszcze wyraźniej w kontekście filozoficznych batalii o przestrzeń i wszechobecność boskiego bytu niż w ramach sporów o czas i Boga (choć także poprzez czas manifestować się może wszechobecność bóstwa).

Henry More w *Enchiridium metaphysicum* z 1672 roku ukuł dwa terminy, które zrobiły zawrotną karierę w filozofii brytyjskiej, a przynajmniej przez kilka następnych dekad nie wychodziły z użycia w filozoficznych debatach. Oba dotyczyły stanowisk przez More’a zwalczanych i traktowanych ironicznie (choć bez poślizgnięcia), a odnoszących się właśnie do kwestii obecności Boga w niezmiarzonej przestrzeni wszechświata. Jedno stanowisko nazwał More nullibizmem, a jego rzeczników – nullibistami⁵¹. Ostrze sarkazmu skierowane było w stronę Descartes’a i kartezjan. More doszedł ostatecznie po latach sympatyzowania z filozofią francuskiego myśliciela do nieodpartego przekonania, że autor *Rozprawy o metodzie* wyklucza ze swojego świata nie tylko dusze, duchy, ale także i przede wszystkim Boga, ułatwiając w ten sposób drogę nadsięgającemu materializmowi, a nawet ateizmowi. W rzeczy samej bowiem Descartes identyfikuje materię z przestrzenią oraz pozbawia rozciągłości wszelkie substancje duchowe, co oznaczać musi, że w przestrzeni brakuje miejsca, w którym mogłyby się znaleźć ludzkie dusze i duchowa boskość; skoro nie może istnieć pusta przestrzeń i skoro rozciągłość jest dziedziną tożsamą z dziedziną cielesności, a to, zdaniem More’a, głosi Descartes, to zatem, co duchowe, musi znaleźć się poza światem, pozbawione jakiegokolwiek

⁴⁹ Zob. tamże, s. 194.

⁵⁰ W XX wieku stanowisko takie znaleźć można w teologii procesu Alfreda N. Whiteheada i Charlesa Hartshorne’a; zob. tamże, s. 195 i nast.

⁵¹ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 146; zob. także E. Grant, *Much ado about nothing: Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, wyd. cyt., s. 253.

możliwego miejsca bytowania, czyli nigdzie (*nullibi*). Kartezjanie są więc nullibistami⁵². Drugie stanowisko, które także ganił, More określił jako holenmeryzm (*holenmerism*), a jego zwolenników nazywał holenmerystami (*holenmerists*). Angielski platonik odnosił się w ten sposób do scholastycznej doktryny, obecnej również w myśli nowożytnej, usiłującej wyjaśnić wszechobecność Boga poprzez metaforę całości obecnej w każdej jej części; cała substancja Boga jest obecna w każdej części stworzonego świata, to znaczy, cała boska substancja istnieje w całej przestrzeni oraz cała jest obecna w każdym miejscu. Neologizm More'a – ze względu na jego osobliwość – bywa zastępowany czasami wyrażeniem – «doktryna „całość w każdej części”»⁵³. Sarkastyczne obiekcje More'a sprowadzają się do następujących kwestii: jak to możliwe, że całość może być podzielna na części, które pozostają zarazem całościami? w jaki sposób ten sam byt (Bóg) może być równocześnie wiele razy większy lub mniejszy? jeśli redukuje się Boga do punktu, jak w takim razie może być On równocześnie obecny w każdym innym punkcie przestrzeni?⁵⁴.

Kto z ówczesnych głośnych myślicieli podpada pod pojęcie holenmerysty? Wydaje się, że Malebranche, aczkolwiek nie jego mógł mieć na myśli More (francuski okazjonalista zaczął publikować swoje dzieła po wydaniu *Enchiridium metaphysicum*). W opublikowanych w 1688 roku *Dialogach o metafizyce i religii* Malebranche

⁵² A. Koyré tak pisze o ostatecznym rozczarowaniu More'a do Descartes'a: „Tak więc pomimo wynalezienia lub udoskonalenia wspaniałego *a priori* dowodu na istnienie Boga, który More przyjął z entuzjazmem i który miał podtrzymywać całe życie, nauka Kartezjusza prowadzi do materializmu i – wyłączając Boga ze świata – do ateizmu. Od tej chwili Kartezjusz i kartezjanie poddani są bezlitosnej krytyce i muszą znosić pogardliwe przezwisko nullibistów”; A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 146.

⁵³ Zob. E. Grant, *Much ado about nothing...*, wyd. cyt., s. 253.

⁵⁴ Zob. także. Grant pisze o innym jeszcze stanowisku w filozofii brytyjskiej przełomu XVII i XVIII wieku – o „operacjonalistach” (*operationalists*), ale już bez odwołania do Henry'ego More'a; to ci wszyscy spadkobiercy scholastyki, którzy uważają, że Bóg „ukazuje się” przez swoją wolę, czyli poprzez działanie (*operation*), zachowany jest więc dystans Bożej transcendencji wobec sfery doczesnej i materialnej; zob. także, s. 253.

głosi doktrynę uderzająco podobną do tej, którą wcześniej ośmieszał More. Podejmując problem wszechobecności Boga i Jego niecielesności Malebranche formułuje rozwiązanie w istocie „holenmerystyczne”. Pisze tak oto: „Właśnie dlatego, że nie jest cielesny, może znajdować się wszędzie. Gdyby był cielesny, nie mógłby przenikać ciał w taki sposób, w jaki je przenika. Albowiem istnieje sprzeczność w twierdzeniu, że dwie stopy rozciągłości stanowią tylko jedną stopę. A ponieważ substancja Boska nie jest cielesna, nie ma rozciągłości lokalnej tak jak ciała: wielkiej u słonia, małej u myszki. Jest ona w całości – by tak rzec – wszędzie tam, gdzie jest i znajduje się wszędzie: lub raczej to wszystko w niej się znajduje. Albowiem substancja Stwórcy jest intymnym miejscem stworzenia”⁵⁵. I nieco dalej w tym samym stylu argumentacyjnym okazjonalista rozwija tę myśl: „Wypełnia wszystko swą substancją, bez lokalnego rozszerzenia. (...) Podobnie też Bóg nie jest po części w niebie, a po części na ziemi. W swym bezmiarze cały jest w niebie. Jest cały w swym bezmiarze, cały jest we wszystkich ciałach, które są lokalnie rozciągnięte w Jego bezmiarze; cały we wszystkich cząstkach materii, choćby się mogła ona dzielić w nieskończoność. Albo – mówiąc dokładniej – nie tyle Bóg jest w świecie, ile świat jest w Nim lub w Jego bezmiarze: podobnie jak wieczność nie tyle jest w czasie, ile czas w wieczności”⁵⁶.

Tak więc słowa Malebranche’a doskonale pasują do ironicznego, ale nie pogardliwego (jak w przypadku kartezjan – nullibistów), określenia holenmerysty; Bóg jest „cały we wszystkich ciałach”, „cały we wszystkich cząstkach materii”; jest to koncepcja, która istotnie nie mogłaby nie wzbudzić krytycyzmu More’a, gdyby ją znał, tak jak nie mogłaby ona sprostać wymaganiom racjonalności, które angielski platonik stawiał, na swój sposób, doktrynom formującym sądy o relacji Stworzyciela do świata, Bóg ulega w nich bowiem tajemniczemu podziałowi pozostając zarazem jednym bytem, jedną substancją; takie rozwiązanie było zbyt hermetyczne i racjonalnie niezrozumiałe nawet dla kogoś takiego jak Henry More,

⁵⁵ N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, wyd. cyt., s. 146.

⁵⁶ Tamże, s. 147.

który nie wahał się w swojej refleksji wchodzić na tereny oznaczane raczej nazwą alchemii lub magii czy nawet teozofii⁵⁷.

Wydaje się, nie jest to bowiem sprawa prosta, że Clarke nie podpada pod żadną z tych kategorii z osobna, ani także Newton, szczególnie że obaj głosili poglądy zbieżne z koncepcją More'a. Jeśli jednak chcielibyśmy przyporządkować Newtonowi czy Clarke'owi pojęcie oddające istotę koncepcji obecności Boga w świecie, to przy wszystkich zastrzeżeniach (ich Bóg jest wszechobecny substancjalnie⁵⁸) byłoby to pojęcie operacjonalizmu i równocześnie holenmeryzmu; być może jednak zastrzeżenia byłyby zbyt duże, by zastosować takie przyporządkowanie, ponieważ Bóg, owszem, manifestuje się przez działanie, ale trudno pojąć czyjeś działanie, jeśli miałby nie być obecny w miejscu działania podmiot działający; zatem Bóg

⁵⁷ W ten sposób pisze o angielskim platoniku A. Koyré: „Fakt, że Henry More cieszy się kieszką reputacją wśród historyków filozofii, nie wywołuje szczególnego zdziwienia. W pewnym sensie bardziej należy on do historii tradycji hermetycznej, o ile wręcz nie okultystycznej, niż do filozofii właściwej; w pewnym sensie nie nadąża za swoim czasem: jest duchowym rówieśnikiem Marsilio Ficino, zagubionym w pozabawionym złudzeń świecie «nowej filozofii», z którą prowadzi daremną walkę”; A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 134. Podobnie lokalizuje More'a i całą szkołę z Cambridge Charles Webster, wyupuklając pokrewieństwa doktrynalne między nimi a nurtem siedemnastowiecznej magii paracelsjańskiej (Johann Alsted, Jan Komensky); zob. C. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 72–73. O popularności Henry'ego More'a w kręgach teozoficznych zob. S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim 1966. Inni autorzy utrzymują, że More nie miał sympatii do teozofii, zwalczał ją bowiem w ramach krytyki fanatyzmu religijnego; zob. na przykład C. A. Staudenbaur, *Platonism, Theosophy and Immaterialism: Recent views of the Cambridge Platonists*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1974), s. 165.

⁵⁸ O dosłownej obecności Boga w czasie i przestrzeni mówi następujący fragment listu Clarke'a do Butlera: „Cokolwiek może być bez sprzeczności nieobecne w jakimś jednym miejscu w jednym czasie, może być również bez sprzeczności nieobecne we wszystkich miejscach we wszystkich czasach. Albowiem to, co jest *absolutnie konieczne* w ogóle, jest *absolutnie konieczne* w każdej części przestrzeni w *każdym momencie trwania*. To, co da się pojąć jako nieobecne w jakiejś części przestrzeni, może dla tej samej racji (zakładając mianowicie, że nie ma sprzeczności w naturze rzeczy) być pojęte jako nieobecne w każdej innej części przestrzeni w tym samym czasie bądź to przestając istnieć, bądź poprzez przypuszczenie, iż nigdy nie zaczęło istnieć”; *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke'a*, wyd. cyt., s. 180.

objawia się przez działanie i poprzez równoczesną obecność (obecność realną) tam, gdzie działa. W ten sposób Newton, tak jak całe środowisko filozofów skupionych wokół niego, do których należał Clarke, zrywa z pewnym nurtem tradycji (do której odwoływać się będzie Leibniz), wiążącym czas i przestrzeń ze stworzeniem; Newton (i Clarke) wiąże bowiem przestrzeń i czas z samym Bogiem, omijając niejako ciała i materialny świat⁵⁹.

Wróćmy jednak do teologicznej filozofii Clarke'a. Początkowo jego pogląd na naturę czasu i przestrzeni jest wypowiedziany jasno, a przynajmniej formalnie jasno: przestrzeń i czas są własnościami Boga, należą do Jego istoty⁶⁰. Pod wpływem krytyki Leibniza, wypowiedzianej w ich słynnej korespondencji, angielski teolog zmuszony jest korygować i precyzować wcześniej wyrażone przeświadczenia. Odpowiadając na zarzut niemieckiego myśliciela, że nie ma przestrzeni poza ciałami (co jest również tezą Kartezjańską) Clarke pisze: „Próżna przestrzeń nie jest właściwością pozbawioną podmiotu, ponieważ przez przestrzeń prózną nigdy nie rozumiemy przestrzeni, w której nie ma niczego, lecz jedynie przestrzeń, w której nie ma ciał. Niewątpliwie w każdej próżnej przestrzeni jest obecny Bóg i zapewne wiele innych substancji, które nie są materią, ponieważ nie są dotykalne ani też nie są przedmiotem żadnych naszych zmysłów”⁶¹. A zatem pusta przestrzeń, w której nie ma ciał, jest zupełnie czymś innym niż ciała, ponadto nie jest czymś ontologicznie niezależnym czy samoistnym, ponieważ musi posiadać z konieczności swój podmiot. Czym jest ów tajemniczy podmiot?

⁵⁹ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 257. Niejasne w tej kwestii wypowiedzi Clarke'a sugerują, iż sądzi on, że Bóg jest rozciągląym duchem, posiadającym wymiary, a dzięki temu może być On obecny zarazem w całym wszechświecie jak i w każdym miejscu. Tak interpretował Clarke'a Anthony Collins, według którego Bóg Clarke'a jest rozciąglą w znaczeniu wymiarów długości, szerokości i głębokości; zob. A. Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, London 1713, s. 47–48.

⁶⁰ Zob. *Demonstration*, s. 31.

⁶¹ *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, s. 360–361. Polemika Leibniza z Clarke'iem w przekładzie S. Cichowicza i H. Krzeczковского opublikowana jest jako *Polemika z S. Clarke'iem*; w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, wyd. cyt.

Clarke wyjaśnia: „Przestrzeń nie jest substancją, lecz własnością, a jeśli jest własnością tego, co jest konieczne, musi wobec tego (jak wszystkie inne własności tego, co jest konieczne) istnieć z o wiele większą koniecznością (choć sama nie jest substancją) aniżeli te substancje, które nie są konieczne. Przestrzeń jest niezmierna, niezmienna i wieczna, podobnie jak trwanie. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że cokolwiek jest wieczne *hors de Dieu*. Przestrzeń bowiem i trwanie nie są *hors de Dieu*, lecz są wynikiem oraz bezpośrednim i koniecznym następstwem Jego istnienia. Bez nich bowiem nie istniałaby Jego wieczność i wszechobecność”⁶². Widzimy, że pod naciskiem ataku Leibniza Clarke zmienił nieco swoje pierwotne wyjaśnienie: przestrzeń i czas nie są już po prostu atrybutami, istotą Bożego bytu, ale stają się „wynikiem” i „bezpośrednim następstwem” istnienia Boga; a to nie to samo co własność, czyli atrybut boskiego bytu. Clarke nie próbował nigdzie wyjaśnić i uzasadnić tej zmiany poglądów, co może oznaczać, iż nie był w pełni świadomy jej filozoficznych implikacji⁶³. Owszem, wątpliwości nie budzi „niecielesność” przestrzeni, jest ona bowiem rozumiana jako

⁶² *Czwarta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 361.

⁶³ Wymiana zdań wokół kwestii sensorium w pismach Newtona rozpoczyna się od krótkiej i złośliwej uwagi Leibniza z pierwszego listu: „Pan Newton powiada, że przestrzeń jest narządem, którego Bóg używa, aby doznawać rzeczy. Jeśli wszelako potrzebuje czegoś, aby ich doznawać, nie są one bynajmniej zależne odeń całkowicie i nie są bynajmniej jego wytworem”; *Pierwsze pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 321. Clarke, którego poglądy w tej kwestii są całkowicie zbieżne ze stanowiskiem Newtona, odpowiada: „Sir Isaac Newton nie twierdzi, że przestrzeń jest narządem, którym Bóg posługuje się dla poznania rzeczy, ani też, że potrzebuje On do poznawania jakiegokolwiek środka. Wręcz przeciwnie, będą wszechobecny Bóg poznaje wszystkie rzeczy, gdziekolwiek by się znajdowały w przestrzeni, przez swą bezpośrednią obecność w nich, bez pośrednictwa czy pomocy jakiegokolwiek narządu lub środka. (...) Zdaniem Sir Isaaca Newtona mózg i narządy zmysłowe są środkami, za pomocą których obrazy te powstają, ale nie są one środkami, za pomocą których umysł widzi czy też postrzega te obrazy, kiedy w ten sposób powstają. We wszechświecie zaś nie uważa on rzeczy za obrazy powstałe za pomocą pewnych środków lub narządów, lecz za rzeczywiste rzeczy stworzone przez samego Boga i widziane przez niego, niezależnie od tego, gdzie się znajdują, bez pośrednictwa jakiegokolwiek środka. Tyle tylko chciał wyrazić przez to porównanie zakładając, że przestrzeń nieskończona jest sensorium bytu Wszechobecnego”; *Pierwsza odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 322–323. Leibniza to nie przekonało: „W Dodatku do Optyki p. Newtona zostało wyraźnie powiedziane, że przestrzeń jest sensorium Boga. Otóż słowo *sensorium* zawsze

całkowita niezależność od ciała („nie jest modyfikacją” ciała lub jakiegokolwiek skończonego bytu) i jest niezmienna „niezmierzonością jednego tylko i zawsze tego samego *immensum*”⁶⁴. Jednakże problem statusu ontologicznego przestrzeni i czasu i ich relacji do Boga wydaje się przerastać możliwości racjonalistycznego instrumentarium Clarke’a. Trudno bowiem uznać za wypowiedź rozjaśniającą taką konstatację z piątego listu do Leibniza, która zapewne nie przekonałaby niemieckiego myśliciela, gdyby nie umarł: „Bóg nie istnieje w przestrzeni i czasie, lecz jego istnienie powoduje istnienie przestrzeni i czasu. Kiedy zgodnie z powszechnym sposobem wyrażania się mówimy, że istnieje we wszelkiej przestrzeni i we wszelkich czasach, słowa te oznaczają jedynie, że jest wszechobecny i wieczny, to znaczy, że przestrzeń i czas nieograniczone są koniecznymi następstwami jego istnienia, a nie że przestrzeń i czas są różnymi od niego istnieniami, w których on istnieje”⁶⁵.

Co zaś się tyczy czasu i wieczności, czyli trwania, Clarke broni nieustępliwie Newtonowskiej (a więc i swojej własnej) koncepcji czasu absolutnego, całkowicie niezależnego od materii. W polemice z Leibnizem tak odpiera zarzut, że czas pusty jest niedorzecznością: „Bóg mógł stworzyć świat wcześniej lub później, niż go stworzył. Może go też zniszczyć wcześniej lub później, niż go zniszczy faktycznie. Jeśli zaś idzie o wieczność świata: ci, którzy zakładają, że materia i przestrzeń są jednym i tym samym, muszą zaiste zakładać, że świat nie tylko jest nieskończony i wieczny, ale że musi taki być, równie koniecznie jak przestrzeń i trwanie, które nie są zależne od woli, lecz od istnienia Boga. Ci jednak, którzy wierzą, że Bóg

oznaczało narząd doznawania; natomiast obecnie pozwala ono p. Newtonowi i jego przyjaciółom wyrażać się całkiem odmiennie. Nie mam nic przeciw temu”; *Drugie pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 326–327. Reakcja Clarke’a była już chyba tylko próbą ratowania twarzy, w sensie merytorycznym bowiem jego słowa są wyrażnym unikiem: „Słowo *sensorium* nie oznacza właściwie narządu, lecz miejsce doznań. Oko, ucho są narządami, lecz nie są to *sensoria*. Poza tym Sir Isaac Newton nie twierdzi, że przestrzeń jest *sensorium*, lecz nim jest tylko przez podobieństwo, jak gdyby była ona *sensorium* itd.”; *Druga odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 331–332.

⁶⁴ *Piąta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 422.

⁶⁵ Tamże, s. 422–423.

stworzył materię w takiej ilości, w takim czasie i w takiej szczególnej przestrzeni, w jakich mu się podobało, nie napotkają żadnych trudności. Albowiem mądrość Boża może mieć słuszne racje, by stworzyć ten oto świat w tym oto szczególnym czasie, w którym to uczyniła, i mogła stworzyć inne rodzaje rzeczy, nim ten świat materialny zaistniał, jak i może zrobić inne rodzaje rzeczy po zniszczeniu tego świata”⁶⁶. Świat więc nie jest wieczny, natomiast trwanie pozostaje czymś absolutnym, nieprzemijającym; jest więc koniecznym elementem współistniejącym z Bogiem; zatem jest Jego atrybutem, lub tylko „bezpośrednim następstwem” Bożego istnienia.

W wypowiedzi Clarke’a pojawia się także nieco inny problem: relacji między wiecznością a materią, czyli trwanie materialnego świata. Teza o wieczności świata jest dla angielskiego myśliciela całkowicie heterodoksalna, albowiem uniezależnia ona świat od Boga. Clarke w różnych swoich wypowiedziach stale podkreślał skończoność świata, czyli jego całkowitą zależność od Stwórcy. W wielu fragmentach *Demonstration* pisze o czasowej ograniczoności świata jako o czymś, co jest „oczywistym faktem”: świat jest przecież wynikiem aktu stworzenia. Teza sformułowana zaś przez myślicieli starożytnych, mówiąca o wieczności materii, a zatem świata, zdaniem Clarke’ego, przechodziła różne etapy, i nie jest wcale tak, iż wielcy Grecy w większości tezę tę akceptowali. Clarke po prostu reinterpretuje tradycję w duchu własnych przekonań filozoficznych. Mówi, że nawet Arystoteles, chociaż głosił tezę o wieczności świata, nie czynił tego jednak w opozycji do wiary w byt obdarzony mądrością, siłą i dobrem, czyli w Boga, sądząc, że wieczny świat wyłania się wiecznie z odwiecznej przyczyny⁶⁷. „Jakże daleki był on – pisze o Arystotelesie – od twierdzenia, że materia jest pierwszą i pierwotną przyczyną wszelkich rzeczy; wprost przeciwnie, wszędzie wyraźnie twierdził, że Bóg jest rozumnym bytem, niecielesnym, nieruchomym pierwszym poruszcycielem, i przyznawał, że gdyby w świecie nie było niczego poza materią, nie byłoby żadnej

⁶⁶ *Czwarta odpowiedź Clarke’ego*, wyd. cyt., s. 363.

⁶⁷ Zob. *Demonstration*, s. 25.

pierwszej przyczyny, poza nieskończonym łańcuchem przyczyn, co jest niedorzeczne⁶⁸. Podobnie twierdził Platon, choć zbudował całkowicie inny system filozoficzny. Clarke przywołuje fragment *Timajosa*, w którym Platon mówi o „Twórcy i Ojcu” wszechświata oraz o tym, że świat musi być odwzorowaniem wiecznych idei, co świadczyć ma, zdaniem Clarke’a, że w filozofii greckiego idealisty prymat metafizyczny należy do sfery idealnej i boskiej⁶⁹. Także Plotyn współtworzył starożytną tradycję filozoficzną, której obcy był ateizm, bo choć Plotyn rozumiał stworzenie świata jako stwarzanie w porządku natury, nie w czasie, to jednak za źródło wszechświata uważał istotę boską⁷⁰.

⁶⁸ *Demonstration*, s. 26. Clarke w ten sposób interpretuje fragmenty Księgi XII *Metafizyki* dotyczące pierwszego poruszyciela i boskiego rozumu.

⁶⁹ Clarke (*Demonstration*, s. 26) odwołuje się do następującego fragmentu: „Utrzymujemy, że to, co jest zrodzone, musi pochodzić od jakiejś przyczyny. Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim. Należy zatem zbadać, według którego z dwóch modeli budowniczy świata zbudował go: czy według tego, który jest zawsze tym samym, czy według tego, który jest zrodzony. Jeśli ten świat jest piękny, a jego konstruktor jest dobry, jasno stąd wynika, że patrzył na model wieczny. W przeciwnym bowiem razie – tego nawet przypuścić nie można – patrzyłby był na model zrodzony. Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn. Konsekwentnie, świat zrodzony w tych warunkach został utworzony według modelu, który jest przedmiotem rozumu i myśli, i jest tym samym”; Platon, *Timajos*, 28c–29a; w: tenże, *Timajos. Kritis*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35. Co niezwykle interesujące, na ten sam fragment powoływał się kilkadziesiąt lat wcześniej inny apologeta brytyjski – Ralph Cudworth, po to by włączyć Platona do szeregu zwiastunów chrześcijańskiej nauki o Stworzycielu.

⁷⁰ Przywołany jest fragment *Ennead*, III, II,1, który Clarke interpretuje jako Plotyńską naukę o pierwszeństwie metafizycznym tego, co rozumne i duchowe w stosunku do wiecznego świata, ale to pierwszeństwo nie posiada charakteru czasowego: „(...) skoro jednak twierdzimy, że z naszym światem kojarzy się owo «zawsze», a nie owo «jeszcze nie», to powiemy o opatrności słusznie i zgodnie z naszym twierdzeniem, iż jest nią dla świata to, że świat istnieje za sprawą umysłu i że umysł jest przed nim, nie w tym znaczeniu, jakoby był pierwiej w czasie, lecz dlatego, że świat od niego pochodzi i że umysł jest pierwiej z natury i stanowi jego przyczynę na podobieństwo arcywzoru i arcyprzykładu, bo świat jest tylko obrazem i tylko dzięki umysłowi jest i bytuje zawsze (...)”; Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. I, s. 279.

Ostatecznie jednak stanowisko Clarke'a okazuje się zbieżne z tradycją chrześcijańskiej filozofii w jej wersji ortodoksalnej, dla której ostateczną instancją jest Słowo objawione przez Boga. Niekończące się dyskusje filozofów różnych okresów historycznych świadczą o tym, podkreśla Clarke, że kwestia wieczności świata i wieczności Boga zawiera trudność niezwykłą, ostatecznie nieprzeniknioną – jest nią samo pojęcie wieczności, czyli trwania. Tu docieramy do granicy optymistycznego racjonalizmu angielskiego teologa. Píše, że można dowieść rozumowo, iż świat jest skutkiem bytu działającego (*agent*), który jest doskonalszy niż ów skutek (czyli świat), ale że ten skutek jest stworzony w czasie, o tym inaczej niż przez objawienie przekonać się nie można: „Lecz moment, *kiedy* świat został stworzony, oraz to, czy jego stworzenie odbyło się, mówiąc ściśle, *w czasie*, to nie jest łatwe do precyzyjnego okazania przy pomocy samego tylko rozumu (co widać na przykładzie tych licznych starożytnych filozofów rozprawiających o tej kwestii), i tylko na podstawie objawienia może być dowiedzione”⁷¹.

Koncepcji Clarke'a stawiano zarzuty relatywizacji. Jednym z nich było to, że niezmierność Boga jest sprzeczna z duchowym charakterem boskiego bytu, z tym, że jest niematerialną substancją myślącą, która będąc „rozsiana” w niezmiernych przestrzeniach ulega swoistej (i tajemniczej) parcelacji, co niweczy prostotę Boga. Odparcie zarzutu było raczej łatwe, albowiem zarzut ten jest chybiony: niezmierność przestrzeni nie jest niezgodna z prostotą boskiego bytu, ponieważ przestrzeń, absolutna przestrzeń, jest całkowicie niepodzielna i jednorodna, choć można ją podzielić „logicznie”, w abstrakcyjnych wyobrażeniach (to jest zresztą także myśl Newtona)⁷². Poważniejszy zarzut odnosi się do tego, że za-

⁷¹ *Demonstration*, s. 28.

⁷² Zob. *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 116. Na analogiczny zarzut Leibniza, że przestrzeń jest podzielna, angielski filozof odpowiada: „Części, w znaczeniu cielesnym tego słowa, można od siebie oddzielić, są one złożone, nie połączone, niezależne od siebie i mogą zmieniać wzajemne położenie. Natomiast przestrzeń nieskończona, chociaż tylko w części daje się poznać, może być przez wyobraźnię ujęta jako złożona z części. Części te (niewłaściwie częściami zwane) są z istoty swej nie do rozróżnienia i nie mogą zmieniać wzajemnego położenia, nie są one podzielne,

łożenie (a jest to twierdzenie Clarke'a), iż Bóg jest substancjalnie obecny w przestrzeni i czasie (boska wszechobecność), implikuje twierdzenie, że jest On duszą świata. Clarke odpowiada, że jest to nieporozumienie, ponieważ dusza jest zawsze częścią całości, której drugim składnikiem jest ciało; to z kolei implikuje równoważność tych elementów, ich wzajemne oddziaływanie. W kontekście Boga i przestrzeni kwestia przedstawia się inaczej: „Bóg jest zaś obecny w każdej części wszechświata nie jako dusza, a jako władca, który oddziałuje na wszystko w taki sposób, jaki uważa za słuszny, sam jednak nie podlega jakimkolwiek oddziaływanom”⁷³. Być może ta wypowiedź pozostawia pewien niedosyt, dlatego warto przywołać te fragmenty refleksji Clarke'a, do których większej precyzji zmusił go Leibniz, a którego zarzut odnosi się do tego, że wiążąc przestrzeń z Bogiem, czyni się Boga duszą świata⁷⁴. Polemiczna uwaga Niemca była bardzo dotkliwa, dlatego riposta Anglika musi być stanowcza. Clarke odpowiada: „Przestrzeń jest miejscem wszystkich rzeczy i wszystkich idei. Nie ma to bynajmniej uczynić Boga duszą świata, jak to już zostało powiedziane wyżej (...). Nie ma związku między Bogiem i światem. Słuszniejszą byłoby już rze-

stanowiłoby to bowiem sprzeczność samą w sobie. (...) A zatem przestrzeń jest sama w sobie z istoty swej jedna i absolutnie niepodzielna”; *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 361–362. I ta sama myśl wyrażona w szerszym kontekście: „Przestrzeń nie jest bytem wiecznym i nieskończonym, lecz własnością, czyli skutkiem istnienia bytu wiecznego i nieskończonego. Przestrzeń nieskończona jest niezmiernością, ale niezmiernością nie jest Bogiem. Dlatego też przestrzeń nieskończona nie jest Bogiem. Założenie, że przestrzeń nie ma części, nie sprawia żadnych trudności. Nieskończona bowiem przestrzeń jest z istoty swej i w sposób absolutny niepodzielna. Uważając, że jest podzielna, wypowiadamy zdanie sprzeczne samo w sobie, ponieważ w podziale samym musi być przestrzeń, a więc oznaczałoby to, że jest podzielna i niepodzielna równocześnie. Niezmiernością i wszechobecnością Boga nie oznacza bynajmniej podzielności jego substancji, tak samo jak jego trwanie, czyli ciągłość istnienia. Jedyne trudności, które powstają przy takim rozumowaniu, wynikają tylko z niewłaściwego użycia słowa część”; *Trzecia odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 342.

⁷³ *The Answer to a Sixth Letter*, wyd. cyt., s. 116.

⁷⁴ Ten istotny argument przeciwko Clarke'owi brzmi: „Bóg widzi rzeczy w sobie samym. Przestrzeń jest miejscem rzeczy, a nie miejscem idei Bożych. Chyba że ujmuje się przestrzeń jako coś, co wiąże ze sobą Boga i rzeczy, na wzór wyobrażonego przez nas związku duszy i ciała, co znowu czyniłoby Boga duszą świata”; *Czwarte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 351.

czą nazwać umysł człowieka duszą obrazów rzeczy, które on postrzega, aniżeli Boga nazwać duszą świata, świata, w którym jest on obecny i na który oddziaływa, jak mu się spodoba, nie będąc równocześnie przedmiotem oddziaływania świata. Chociaż odpowiedź ta dana już była wcześniej (...), mimo to raz po raz zarzut ten jest powtarzany, i autor w ogóle nie zwraca uwagi na odpowiedź⁷⁵. Wcześniejsza odpowiedź Anglika, która nie zadowoliła Leibniza, była sformułowana, by tak rzec, w stylu charakterystycznym raczej dla teologii dogmatycznej niż filozofii racjonalistycznej, trudno dziwić się więc niemieckiemu myślicielowi, iż ponowił atak. Przytoczmy tę wypowiedź Clarke'a: „To, że Bóg obecny jest w świecie, nie oznacza, że jest duszą świata. Dusza jest częścią całości, której drugą częścią jest ciało. Oddziaływają one na siebie nieustannie jako części tej samej całości. Bóg natomiast jest obecny w świecie nie jako część, lecz jako władca, oddziaływa na wszystko, lecz nic nie oddziaływa na niego. Znajduje się w pobliżu każdego z nas, w nim bowiem my (i wszystkie rzeczy) żyjemy i poruszamy się, i istniejemy⁷⁶”.

Tak więc Clarke pozostaje przy twierdzeniach wyjściowych: przestrzeń jest absolutna, czas jest absolutny, jednak poznanie refleksyjno-dyskursywne nie jest zdolne w ostatecznym rachunku, „całkowicie racjonalnie”, wykazać, jaki związek łączy przestrzeń i czas z absolutnym bytem boskim, choć język filozoficzny dostarcza pomocy w postaci pojęć takich jak własność, atrybut, aspekt. Gdy jednak trzeba zrobić właściwy użytek z tego języka i wyjaśnić, na czym polega w przypadku czasu i przestrzeni fundamentalny sens bycia boskim atrybutem, wtedy okazuje się, że są to zagadnienia przekraczające możliwości przyrodzonego rozumu, to znaczy, że są to raczej prawdy, które w tradycji scholastycznej (by skorzystać z dystynkcji św. Tomasza) określano raczej jako *revelatum* niż *revelabile*. W ostatecznym rachunku przesłanek, logicznych schematów i wniosków pozostaje więc tajemnica i zdanie się na objawienie, zatem metafora ostatecznie wypiera pojęcie i dowód.

⁷⁵ Czwarta odpowiedź Clarke'a, wyd. cyt., s. 365.

⁷⁶ Druga odpowiedź Clarke'a, wyd. cyt., s. 334–335.

3. Koncepcja materii u Clarke'a i Newtona

Poglądy Clarke'a na temat natury materii i jej roli jako twórcy świata są wpisane w kontekst opatrnościowej funkcji Boga, dlatego należy je odczytywać w ramach jego metafizyki i filozofii Boga⁷⁷. Często jednak angielski filozof wędruje w rejony graniczące z empiryczną fizyką, czyli filozofią naturalną, rejony znane mu raczej z „drugiej ręki”, z ustaleń Newtona; wówczas jego argumenty bardzo często, choć nie zawsze, odbijają światło zapożyczone od rozstrzygnięć twórcy mechaniki. Powiedzieliśmy – „nie zawsze”, ponieważ zdarza się i tak, że Clarke, nie czując ograniczeń metodologii nauk przyrodniczych, skłaniającej do powściągliwości, buduje swoje spekulacje daleko odchodząc od ustaleń Newtona, którego niechęć do publicznego roztrząsania kwestii filozoficznych i religijnych jest powszechnie znana. Warto więc ukazać kilka głównych twierdzeń i filozoficznych przeświadczeń Newtona dotyczących materii, aby ocenić, czy refleksja Clarke'a daleko odbiega od ustaleń jego wielkiego mentora, czy zatem zasługuje w tym zakresie problemowym na miano refleksji samodzielnej.

Rozważając kwestię nieskończoności wszechświata oraz zasięgu występowania materii Newton dochodzi do wniosku, że materia, wbrew Descartesowi⁷⁸, nie może być rozciągnięta w całej przestrzeni, świadczą bowiem o tym ruchy komet, którym nie stawia

⁷⁷ Fragment niniejszego podrozdziału ukazał się w nieco zmienionym kształcie w: S. Raube, *Atomy, próżnia i wszechmocny Bóg. Clarke'a i Newtona koncepcja materii, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XXII, Białystok 2010, s. 35–49.*

⁷⁸ Wydaje się, że to właśnie Descartes odegrał rolę najistotniejszego katalizatora poglądu szeroko rozpowszechnionego w drugiej połowie XVII wieku, a mówiącego o nieskończoności (nieograniczoności) wszechświata i wielości światów. W *Zasadach filozofii* pisał: „Skoro bowiem umysł nasz taką ma naturę, że nie poznaje żadnych granic świata, każdy, kto uświadomi sobie niezmierność Boga i ułomność naszych zmysłów, osądzi, że słuszniej jest przypuszczać poza tymi wszystkimi gwiazdami stałymi, które spostrzegamy, istnienie jeszcze innych jakichś ciał, ze względu na które Ziemia spoczywa, a o nich samych wszystkich równocześnie można orzec, że się poruszają, aniżeli podejrzewać, że nic takiego zachodzić nie może”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, III.29, wyd. cyt., s. 111. Na temat roli kartezjanizmu w ugruntowaniu nowej infinitystycznej kosmografii zob. A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium*

oporu nawet eter, który wypełnia układ słoneczny, choć nie całe przestrzenie niebieskie. Zatem nie cała przestrzeń jest wypełniona materią, co oznacza, że próżnia jest faktem dowiedzionym. Gdyby Kartezjańskie utożsamienie przestrzeni i materialności było prawdziwe, prowadziłoby ono do niedorzeczności. Newton uzasadnia to tak: „Nie wszystkie przestrzenie są w równym stopniu wypełnione; gdyby bowiem wszystkie były w takim samym stopniu pełne, to gęstość względna płynu wypełniającego sferę powietrzną, z uwagi na niezwykłą gęstość materii, nie osiągnęłaby poziomu gęstości względnej rtęci, złota lub jakiegokolwiek najbardziej gęstego ciała; dlatego też ani złoto, ani jakiegokolwiek inne ciało nie mogłoby opaść w dół poprzez powietrze; ciała bowiem nie opadają w płynach, chyba że ich ciężar właściwy przewyższa ciężar płynów. I jeśli ilość materii w danej przestrzeni może ulec zmniejszeniu poprzez rozrzedzenie, cóż zapobiegałoby dalszemu jej pomniejszeniu aż do nieskończoności”⁷⁹.

Pojawia się w tym fragmencie pojęcie „ilości materii”; tak Newton określał czasami masy ciał, które wraz z siłami stanowią najważniejsze elementy jego „nauki o materii”, przynajmniej jeśli chodzi o jej warstwę fizykalną. Materia u Newtona posiada strukturę korpuskularną, zgodnie z założeniami ówczesnego atomizmu ukształtowanego pod znacznym wpływem Gassendiego i Boyle’a⁸⁰, czyli składa się z drobnych stałych cząstek. Natomiast „ilość materii” odpowiada pojęciu masy. Newton zaadaptował scholastyczne

z *dziejów idei*, wyd. cyt., s. 140–142. Ale prekursorem był Giordano Bruno, „herold i mistrz nowożytnej koncepcji wszechświata”, mówiącej o nieskończoności światów, która tak bardzo wstrząsnęła tradycyjnymi poglądami religijnymi, jak pokazuje przypadek Pascala. Lovejoy pisze: „To nie owa sama przestrzenna rozciągłość czy wielkość fizyczna, dodaje tu Bruno, ma w sobie jakąś «godność», poprzez którą miałyby ona sama w sobie być wyrazem doskonałości Pierwszej Przyczyny. To w istocie z powodu konieczności urzeczywistnienia pełnej skali bytu musi istnieć nieskończoność światów, by dać miejsce takiemu całkowitemu rozwinięciu możliwości, inaczej «doskonałość natur i cielesnych gatunków» nie mogłaby się w sposób wystarczający przejawiać”; A. O. Lovejoy, *Wielki tańcuch bytu*, wyd. cyt., s. 135.

⁷⁹ I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, wyd. cyt., s. 281.

⁸⁰ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 161–162; zob. także A. R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500–1800*, przeł. T. Zembrzusi, Warszawa 1966, s. 246–247.

pojęcie *quantitas materiae*, które Egidiusz Rzymski stosował w dyskusjach na temat transsubstancjacji, a które służyło mu za odpowiednik substratu podtrzymującego przypadłości po akcji przeistoczenia⁸¹. U Newtona pojęcie to uzyskuje jednak sens całkowicie wymierny, określony przez stałą zależność pomiędzy nim a siłą i przyśpieszeniem w drugiej zasadzie dynamiki, a zatem masa jest miernikiem oporu w stosunku do przyśpieszającej siły⁸². Pojęcie materii pozostało jednak istotnym składnikiem filozoficznego aspektu Newtonowskiego systemu.

Do zdefiniowania materii angielski uczoney wykorzystuje nie tylko procedurę naukową; sięga także po spekulację filozoficzną, dzięki której formułuje sądy dotyczące struktury materii, wykraczające poza obserwację eksperymentalną. Jednak większość tez odnoszących się do pojęcia materii wynika z ustaleń mechaniki. W *Regułach rozumowania w filozofii* (w Księdze III *Zasad matematycznych*) materia określona jest poprzez cechy, które przysługują każdej cząstce materialnej powszechnie, dlatego Newton nazywa je cechami pierwotnymi. Cechy te definiuje tak oto: „Własności ciał, które nie pozwalają ani na ich intensyfikację, ani na zmniejszanie względem jakiejś skali i co do których nasze doświadczenie wydaje się potwierdzać, iż przynależą do wszystkich ciał, trzeba uznać za powszechne własności wszystkich ciał w ogóle”⁸³. Podobne własności przypisywali materii Henry More, Gassendi i Boyle, ale nie Descartes, którego koncepcja była obiektem stanowczej krytyki angielskiego fizyka. Do własności pierwotnych Newton zalicza: rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, ruchliwość (podleganie ru-

⁸¹ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszczęświat – maszyna czy myśl?*, wyd. cyt., s. 87.

⁸² Zob. tamże, s. 87. Jak pisze M. Heller, Newtonowska fizykalna interpretacja materii miała dalekosiężne konsekwencje dla nauk empirycznych: „W ten sposób pojęcie materii zostało wyeliminowane z nowożytnej fizyki. Fizyka nie tylko nie jest nauką o materii, lecz termin «materia», jako zasadniczo nieoperacyjny (nie można zmierzyć materii), nie ma prawa bytu w jej słowniku. Oczywiście, uświadomienie sobie tego faktu przyszło znacznie później, dopiero wraz z rozwojem dzisiejszej metodologii nauk, ale faktycznie sam proces eliminacji został już dokonany w dziele Newtona”; tamże, s. 87.

⁸³ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 270.

chowi); dodaje także – co jest wyłącznie jego autorstwa – bezwładność (podleganie ruchowi bezwładnemu), a także grawitację, czyli siłę przyciągania, aczkolwiek uczony wahał się, czy należy ją wyjaśniać przyczynami czysto materialnymi, czy poprzez odwołanie się do czynników duchowych; wątpliwość wzbudzało także to, że siła ciążenia jest zmienna (co Newton przyjmował za fakt), jakości pierwotne zaś nie powinny podlegać stopniowaniu⁸⁴.

⁸⁴ W przywoływanej już *Regule rozumowania w filozofii* (*Rules of Reasoning in Philosophy*) z *Principiów* Newton w wyjaśnieniu do Reguły III pisze: „Wreszcie, skoro zarówno doświadczenia, jak i obserwacje astronomiczne wydają się powszechnie świadczyć o tym, że wszystkie ciała wokół Ziemi grawitują w jej kierunku, i to proporcjonalnie do ilości materii, która jest w nich zawarta; że również Księżyc zgodnie z ilością materii, z której się składa, grawituje w kierunku Ziemi; że z drugiej strony, nasze morze grawituje w kierunku Księżyca, a wszystkie planety grawitują wzajemnie w kierunku innych planet, zaś komety w podobny sposób grawitują ku Słońcu – musimy w konsekwencji na podstawie tej reguły przyjąć za prawdę powszechną, iż wszystkich ciał dotyczy zasada powszechnego ciążenia. Argumentacja oparta na obserwacji zjawisk z większą siłą dowodzi powszechnego ciążenia wszystkich ciał niż ich nieprzenikliwości, której w wypadku sfer niebieskich nie możemy doświadczyć, ani w żaden sposób zaobserwować. Nie twierdzę bynajmniej, że ciążenie jest esencjalną własnością ciał; przez ich *vis insita* rozumiem ich bezwładność. A ta jest niezmienna. Ich siła ciążenia natomiast zmniejsza się, gdy oddalają się od Ziemi”; I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 271. Koyré uważa, że Newton nie włączył grawitacji do cech powszechnych materii, ponieważ „nie wierzył”, iż jest ona siłą fizyczną, materialną, nie mógł bowiem wyjaśnić, w jaki sposób cząstka materii nieożywionej mogłaby działać na inną cząstkę materii nieożywionej na odległość, poprzez próżnię, co Newton wyznaje w liście do Richarda Bentley’a. W liście tym, który przytacza Koyré, Newton dodaje znamienne słowa: „Ciążenie musi być następstwem jakiegoś czynnika działającego w sposób ciągły, zgodnie z ustalonymi prawami, lecz to, czy czynnik ten ma charakter materialny, czy też niematerialny, jest kwestią, którą pozostawiam do rozsądzenia moim czytelnikom”; zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 186. Tak więc pozostaje możliwość, a raczej hipoteza, że źródłem powszechnej siły ciążenia jest albo Bóg, albo jakiś duch przez Boga do tego upoważniony, na przykład taki jak *Spirit of Nature* More’a. Koncepcja Newtona miała wielu krytyków. Jednym z nich był Leibniz, który atakował wielkiego geniusza za wprowadzanie kategorii okultyzycznych do procesu wyjaśniania świata. M. R. Perl zauważa, że Leibniz odrzucał grawitację, ponieważ odpowiedzialne za nią siły postrzegał jako nienależące do natury rzeczy, a zatem musiał zakwestionować cały schemat wyjaśnienia grawitacyjnego; mówiąc inaczej, dla Leibniza siła jest zawsze esencjalnym atrybutem substancji, grawitacja zaś nie jest siłą wewnętrzną ciał, przeto jest jedynie fikcją filozoficzną, kategorią tajemną; zob. M. R. Perl, *Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke*, wyd. cyt., s. 513. Na temat grawitacji jako powszechnej własności materii zob. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004, s. 88.

Między materią „widzialnego” świata, dostępnego w obserwacji, a materią „mikroświata”, materią warstwy atomowej ukrytej przed zmysłowym poznaniem, istnieje całkowita symetria jeśli chodzi o własności pierwotne. „Rozciągliwość, twardość, nieprzenikliwość, podleganie ruchowi i bezwładność całości – pisze Newton – pochodzą z rozciągliwości, twardości, nieprzenikliwości, podlegania ruchowi i bezwładności części; i stąd dochodzimy do wniosku, że najmniejsze cząstki wszystkich ciał także są rozciągle, i twarde, i nieprzenikliwe, i podległe ruchowi, i wyposażone w swoją własną bezwładność. I to jest podstawa całej filozofii”⁸⁵. Jak zauważa Michał Heller, w ten sposób rozpoczął się proces konstytuowania mechanicznego atomizmu, opartego na przekonaniu, że materia składa się z niepodzielnych cząstek, atomów mechanicznych, posiadających w swojej istocie takie własności, jakie posiada materia makroświata; ten nowy paradygmat nauk eksperymentalnych został jednak przez Newtona sformułowany na podstawie spekulacji, a nie metodologicznie nakazywanego doświadczenia, na którym miał się opierać cały system matematycznych zasad filozofii przyrody⁸⁶. Ponadto sposób ujęcia przez Newtona materii nie daje podstaw do odczytywania jego refleksji w duchu materializmu sensualistycznego, co czynili w następnych latach filozofowie, którzy się do wielkiego angielskiego fizyka odwoływali.

Aspiracje Newtona nie ograniczały się tylko do fizyki, do naukowego opisu działania maszynierii wszechświata. Chciał wiedzieć, dlaczego maszynieria ta działa tak, jak podpowiada matematyczna nauka o zjawiskach przyrody. Dlatego Newtona równie mocno intrygowały przyczyny działania świata i dlatego pojawiał się na granicach jego teorii Bóg: i nie w sensie metaforycznym, ale najzupełniej dosłownym, jako element domykający naukowe wyjaśnienia funkcjonowania kosmosu⁸⁷.

⁸⁵ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 270.

⁸⁶ Zob. M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 89.

⁸⁷ Newtonowska fizyka miała swoich krytyków w różnych obozach intelektualnych. Czasami atakowano Newtona z punktu widzenia paradygmatu empirycznej

Konieczność umieszczenia Boga w teorii fizykalnej dostrzegali Newton w kontekście samego aktu stworzenia, w tym sensie, iż aby system przyrody mógł funkcjonować, musiały być spełnione pewne warunki początkowe; inaczej mówiąc, prawa mechaniki zachowują swoją prawomocność naukową, jeśli założymy, że ciała zostały pierwotnie umieszczone w tych miejscach, w jakich istnieją i że nadano im te prędkości początkowe, które je charakteryzują obecnie⁸⁸. Argumentacja Newtona jest tutaj następująca: „Ten sam argument należy zastosować do przestrzeni niebieskich znajdujących się ponad ziemską atmosferą. W przestrzeniach tych, gdzie brakuje powietrza, które mogłoby stawiać opór ich ruchom, wszystkie ciała będą poruszać się z największą swobodą; planety i komety zaś będą ciągle obracać się po swoich określonych rodzajów orbitach, dokładnie zlokalizowanych, według praw uprzednio wyjaśnionych; lecz chociażby ciała te mogły kontynuować ruch po swoich orbitach jedynie pod wpływem praw ciężenia, to przecież nie mogłyby znaleźć się pierwotnie na swoich regularnych orbitach wyłącznie pod wpływem tych praw”⁸⁹. A zatem Bóg musiał umieścić ciała tam, gdzie zostały one umieszczone, ale „musiał” znaczy tu – „chciał”, bo też Bóg jest bytem, który nie tylko całkowicie dominuje nad stworzeniem, ale równocześnie działa celowo, co dla Newtona było rzeczą największej oczywistości (o ile oczywistość może być stopniowalna). Jak pisze Michał Heller, celowość świata była drugim miejscem granicznym Newtonowskiej teorii, odnoszącym się zwrótnie do początkowej interwencji boskiej ustanawiającej „system” wszechświata, dzięki bowiem rozumności pierwszej

naukowości; zarzucano mu wówczas, że sprzeniewierza się głównej zasadzie Royal Society (*nullis in verba*) wprowadzając do filozofii naturalnej pojęcia tajemne, okultystyczne, których prawie nikt nie rozumie, jak na przykład pojęcie grawitacji. Na przykład Roger North (1653–1734), angielski pisarz i biograf, sądził, że naukę Newtona zaciemniają takie pojęcia jak przyciąganie, promień, *vis inertia* („prymitywna idea”). Zasadnicza linia krytyki tego rodzaju była zbieżna z obiekcjami Leibniza; zob. L. Stewart, *Samuel Clarke, Newtonianism, and the Factions of Post-Revolutionary England*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 42, No. 1 (Jan.-Mar., 1981), s. 71–72.

⁸⁸ Zob. M. Heller, J. Życkiński, *Wszechświat...*, wyd. cyt., s. 90.

⁸⁹ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 369.

przyczyny ciała niebieskie i wszelkie ciała musiały znaleźć się we właściwych miejscach i krążyć po właściwych torach, a dzięki temu prawa mechaniki mogły odłąd określać ich rytm⁹⁰. Zdaniem Newtona ta oszałamiająca regularność świata, jego celowe uporządkowanie, może być dziełem tylko Boga: „Ten najcudowniejszy system Słońca, planet i komet może pochodzić jedynie z przemyślności i panowania rozumnego i potężnego Bytu. I jeśli gwiazdy stałe są środkami innych podobnych systemów, które również powstały z podobnie mądrego zamysłu, muszą być one wszystkie poddane panowaniu Jedyneego; zwłaszcza że światło gwiazd stałych jest tej samej natury co światło Słońca i z każdego systemu światło przenika do innych systemów; aby zaś systemy gwiazd stałych nie wpadły na siebie pod wpływem wzajemnego przyciągania, on umieścił te systemy w olbrzymiej odległości od siebie”⁹¹.

I tak oto przeszliśmy od Newtonowskiej analizy struktury materii do Newtonowskiego Boga, który już wcześniej, w fizykalnych interpretacjach sfery czysto naturalnej, zapowiadał swoją obecność i majestat. Majestat Boga Newtona jest wręcz nieogarnialny⁹²; nawet słowo Wszechwładca nie jest w stanie oddać istoty najwyższego bytu boskiego, który pojawia się w refleksji teologicznej autora *Principiów*. Koncepcja Boga genialnego fizyka wpisuje się w model mo-

⁹⁰ Zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, wyd. cyt., s. 91. Przekonanie Newtona o celowości, a zatem doskonałej konstrukcji kosmosu pozostaje w pewnej kolizji z innym jego poglądem sugerującym istnienie cyklicznych zaburzeń funkcjonowania sfery przyrodniczej (czyli perturbacji), co wywoływało filozoficzne spory na temat „poprawek świata”. M. Heller pisze o tej kwestii tak: „Perturbacje te – zdaniem Newtona – prowadzą do narastającego w czasie rozregulowania się całego układu i jeżeli układ ma funkcjonować nadal, to musi zostać «doprowadzony do porządku» przez coś zewnętrznego w stosunku do praw mechaniki”; a w ramach konkluzji dodaje: „Poglądy samego Newtona w tej sprawie nie są całkiem jasne i najprawdopodobniej ulegały one pewnej ewolucji. Wydaje się jednak, że przekonanie o cyklicznym odnawianiu świata przez Stwórcę zajmowało dość istotne miejsce w kosmologicznych poglądach autora *Principiów*”; tamże, s. 91.

⁹¹ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 369–370.

⁹² Potęga Newtonowskiego Boga zdaje się po wielokroć przewyższać wszechwładzę Stwórcy Starego Testamentu; zob. F. E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford 1974, s. 74. Na temat związków między zainteresowaniami naukowymi a religijnymi Newtona zob. R. Westfall, *The Life of Isaac Newton*, Cambridge 1993.

narchiczny, jaki w tradycji judeo-chrześcijańskiej współwystępuje obok kilku innych schematów⁹³. W istocie rzeczy Bóg Newtona nie jest Bytem czy Najwyższym Bytem, ale Istotą, Osobą, Osobą Władcy. Wydaje się, że to podkreślenie wielkości Boga nie zmierza do obniżenia metafizycznej rangi bytu ludzkiego; wydaje się, że w ten sposób Newton wyraża swój zachwyt, zachwyt odkrywającego misterną konstrukcję ładu kosmicznego fizyka, który nie znajdując przyczyn wielu zachwycających i onieśmielających swą finezją zjawisk, wskazuje na nieobjętą rozumem potęgę boską wypełniająca świat. Jak zauważa Koyré, Newton chce, aby jego Bóg nie był tylko zimnym Absolutem arystotelików czy nieobecnym w świecie doczesnym Bogiem Descartes'a i kartezjan; chce, aby to był Bóg naprawdę rządzący i wszechobecny, aby był Bogiem bliższym⁹⁴. „Był ten – pisze Newton – rządzi wszystkimi rzeczami nie jako dusza świata, lecz jako Pan nad wszystkimi; i ze względu na swoje panowanie musi być nazwany jako Pan Bóg παντοκρατωρ czy *Władca Wszechświata*; Bóg to słowo względne i odwołuje się do sług; Bóstwo zaś to panowanie Boga nie nad własnym ciałem, jak wyobrażają sobie ci, którzy chcą, aby Bóg był duszą świata, lecz nad sługami. Najwyższy Bóg jest Bytem wiecznym, nieskończonym, absolutnie doskonałym, ale pozbawiony panowania byt nie może być nazwany Panem Bogiem (...). Słowo Bóg zazwyczaj oznacza *Pana*; lecz nie każdy pan jest Bogiem. To duchowe panowanie konstytuuje Boga: prawdziwe, ostateczne, bądź wymyślone, panowanie tworzy prawdziwego, ostatecznego, bądź wymyślonego, Boga. I z jego prawdziwego panowania wynika, że prawdziwy Bóg jest Bytem

⁹³ Cztery najogólniejsze modele Boga w tradycji chrześcijańskiej wyodrębnia współczesny amerykański teolog Ian G. Barbour: model monarchiczny, deistyczny, dialogiczny oraz działaniowy; zob. tenże, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 202 i następn.

⁹⁴ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 235. Zob. także J. Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, wyd. cyt., s. 254–256. O teologii jednego z najślawniejszych fragmentów *Principiów*, a mianowicie *General Scholium* z drugiego wydania *Zasad matematycznych* zob. S. D. Snobelen, „God of gods, and Lord of lords”. *The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia*, „Osiris”, 2nd Series, Vol. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions (2001), s. 169–208.

żywym, rozumnym i potężnym; z jego pozostałych doskonałości zaś – że jest najwyższy lub najbardziej doskonały”⁹⁵.

Bóg Samuela Clarke’a posiada natomiast bardziej złożone relacje ze światem, a z całą pewnością – z istotą ludzką, wszak dzieła Clarke’a dotyczą przede wszystkim problemów filozoficznych i teologicznych, a tylko przy okazji (głównie polemiki z Leibnizem) zagadnień nauk ścisłych. Chcemy przez to powiedzieć, że Newtonowska teologia jest tylko kontekstem jego fizyki, u Clarke’a zaś fizyka (Newtonowska) jest zaledwie kontekstem jego filozofii i teologii.

Clarke o materii myślał po neoplatońsku (w duchu Plotyna). Świat materialny, choć stworzony przez Boga, jak wszystko, nie jest całkowicie doskonałym dziełem Bożym: dlatego że jego fundamentem jest materia, która nie jest ani wieczna, ani nie głosi chwały Pana tak jak duchowa strona rzeczywistości. Tu tkwi powien zgrzyt w wizji świata Clarke’a. Materia choć jest tworem Boga bez wątplenia, obdarzona jest w samej swojej podstawie pewnym brakiem stwórczej „życzliwości” ze strony Boga. Jest bierną masą cząstek, dających się tylko łączyć w większe zbiory i konglomeraty. Ta atomistyczna koncepcja łączy się u Clarke’a z neoplatońskim schematem świata. Na pytanie dotyczące metafizycznego statusu cielesności, pojawiające się wielokrotnie w tekstach i polemikach Clarke’a (i całego środowiska newtonczyków), czy materia, świat materialny istnieje koniecznie, czy przygodnie, odpowiedź mogła być tylko jedna: materia jest tworem skończonym, przygodnym, biernym, pozbawionym jakiegokolwiek aktywności wewnętrznej, co niezaprzeczalnie świadczyć musi o ontologicznej wyższości składnika duchowego⁹⁶.

⁹⁵ I. Newton, *Mathematical Principles*, wyd. cyt., s. 370.

⁹⁶ John H. Gay pisze w odniesieniu do Newtona i Clarke’a (także Leibniza), że ich dualizm różni się zasadniczo od dualizmu Descartes’a: duch i materia istnieją jako odrębne sfery, lecz jedna (materialna) jest podporządkowana drugiej (duchowej); dualizm kartezjański natomiast autor nazywa dualizmem współrzędnym: materia i duch to dwie równoległe i współrzędne sfery bytowe; zob. J. H. Gay, *Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 24, No. 1 (Jan.-Mar., 1963), s. 86.

Ten oczywisty pogląd zagmatwali, utrzymuje Clarke, kartezjanie, utożsamiając ideę niezmierności z ideą materii; to przez nich materia stała się bytem koniecznym; co gorsza, zwolennicy Descartes'a obniżyli jednocześnie rangę przestrzeni, odmawiając uznania jej istnienia za konieczne i wieczne. Trudno się dziwić, że zwolennik absolutystycznej koncepcji pustej przestrzeni, rozumianej jako swego rodzaju niezniszczalny zbiornik, w którym zanurzone są rzeczy, oddziela przestrzeń i czas od materii. Idea materii jako idea czegoś, co istnieje koniecznie, jest oczywistą sprzecznością⁹⁷; twierdzenie to jest bez wątpienia krytyką kartezjanizmu, Descartes'owi Clarke zarzuca bowiem, podkreślmy to raz jeszcze, wyniesienie materii na taki poziom ontologiczny, który jej nie przysługuje⁹⁸. Clarke ukazuje to na różne sposoby. Materia nie jest konieczna, albowiem można z łatwością wyobrazić sobie, i założyć bez sprzeczności, że rzeczy mogą być inne niż są – gwiazd mogłoby być więcej lub mniej, kształty cielesne, na przykład zwierząt, mogły przybrać inną postać zewnętrzzną itd.⁹⁹

⁹⁷ Zob. *Demonstration*, s. 15.

⁹⁸ Problem w tym, że Descartes nie „absolutyzował” materii, nie uważał jej za konieczny składnik świata, chociaż posługując się pojęciem przestrzeni względnej utożsamiał przestrzeń z cielesnością. Clarke dokonuje nadinterpretacji, z punktu widzenia własnej absolutystycznej koncepcji przestrzeni jednak zrozumiałej, takich fragmentów pism francuskiego filozofa: „A z pewnością łatwo poznamy, że tym samym jest rozciągłość konstytuująca naturę ciała i naturę przestrzeni i że nie bardziej obie od siebie nawzajem się różnią, aniżeli różni się natura rodzaju lub gatunku od natury indywiduum, jeśli skupiając się na posiadanej przez nas idei jakiegoś ciała, np. kamienia, odrzucimy od niej to wszystko, o czym wiemy, że się tego nie domaga natura ciała”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., s. 58; lub: „W ogóle nazwy miejsca lub przestrzeni nie znaczą czegoś różnego od ciała, o którym się orzeka, że jest w tym miejscu, lecz oznaczają jedynie jego wielkość, kształt i położenie pośród innych ciał”; tamże, s. 59. O tym, że Descartes nie „absolutyzuje”, czyli nie przypisuje koniecznościowego charakteru materii, świadczy taki fragment: „Jasno bowiem pojmujemy [materię] samą jako rzecz różną całkowicie od Boga i od nas, czyli od naszego umysłu, a także wydaje się nam, że jasno widzimy, iż jej idea pochodzi od rzeczy leżących poza nami, do których zupełnie jest podobna”; tamże, s. 52.

⁹⁹ W korespondencji z Josephem Butlerem Clarke podejmuje zagadnienie zależności materii od Boga przy okazji dyskusji na temat ilości materii we wszechświecie (kwestia ta pojawia się także w polemice z Leibnizem). W *Trzeciej odpowiedzi* pisze tak: „Dlaczego istnieje właśnie taka mała, określona ilość materii, ani większa,

Ponadto nie mają racji tacy filozofowie, jak John Toland, którzy bezskutecznie próbują pokazać (ale nie dowieść), że ruch jest istotowo przynależny materii¹⁰⁰; materia jest z istoty swojej bierna, ruch zaś jest skutkiem siły działającej z zewnątrz, której źródła tkwią w Bogu, bądź bezpośrednio, bądź pośrednio, ponieważ Bóg może działać także poprzez pośrednie substancje duchowe doskonalsze od człowieka. Założenie, że ruch jest skutkiem samoporuszenia materii prowadzi do absurdu w tym sensie, iż takie założenie uniemożliwia wyjaśnienie empirycznego faktu pozostawania materii w spoczynku; poza tym, przypisanie ruchu materii jest zakwestionowaniem możliwości wyjaśnienia świata w formule praw natury, albowiem byłoby to pozostawienie świata na pastwę przypadku, a filozofia naturalna ukazuje coś zupełnie innego – świat wspiera się na niezmiennych regułach określających jego funkcjonowanie¹⁰¹.

Wreszcie kwestia, czy raczej „fakt” próżni (Clarke powtarza tu argument Newtona) dowodzi prawdziwej rangi materii. Istnieją

ani mniejsza, wpleciona w ogromne pustki przestrzeni, przyczyna tego nie może być ukazana. Ani nie można wskazać w naturze tego, co mogłoby określić rzecz tak niezróżnicowaną w sobie, jaką jest miara ilości, gdyby wola rozumnego i wolnego czynnika działającego nie mogłaby być czymś takim. Przypuszczenie, że materia czy jakaś inna substancja z konieczności istnieje w ściśle określonej ilości (mierzonej celem sześcinnym na przykład, czy jakąś liczbą cali sześciennych, i nie więcej) jest dokładnie takim samym absurdem, co przypuszczenie, że istnieje ona z konieczności, i jeszcze tylko przez określony czas; to dla każdego będzie oczywistą sprzecznością”; *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke’a*, wyd. cyt., s. 187.

¹⁰⁰ Toland głosił pogląd, że materia jest w wiecznym ruchu i nie pozostaje w stanie absolutnego spoczynku. W *Letters to Serena* istotę swojego stanowiska wyrażał tak oto: „Jeden ruch zawsze następuje po drugim, nigdy zaś po absolutnym spoczynku, podobnie jak w jakiegokolwiek wiązce materii zniknięcie (*ceasing*) jednego kształtu nie oznacza zniknięcia wszystkich, co jest niemożliwe”; J. Toland, *Letters to Serena*, London 1704 (reprint Stuttgart–Bad Connstatt 1964), s. 231.

¹⁰¹ Zob. *Demonstration*, s. 19, 45. O przygodności ruchu pisze Clarke w liście do Butlera: „Ruch nie może istnieć koniecznie, ponieważ jest zrozumiałe, że wszelkie ilości ruchu są równie możliwe, a początkowe określenie ruchu jakiegoś konkretnego ciała w ten raczej niż przeciwny sposób nie może być konieczne samo w sobie, lecz albo zostało wywołane przez wolę rozumnego i wolnego czynnika działającego, albo było skutkiem wywołanym i określonym bez jakiegokolwiek przyczyny, co jest sprzecznością; jak to wyjaśniłem w moim *Wykazaniu bytu i atrybutów Boga*”; *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke’a*, wyd. cyt., s. 187.

przestrzenie, w których nie ujawnia się jakikolwiek opór w stó-
sunku do szybkich ruchów ciał masywnych (chodzi o komety), co
z koniecznością pokazuje, że próżna przestrzeń musi istnieć, a za-
tem, że materia jest ograniczona¹⁰². To zaś, co ograniczone, jest nie-
konieczne. „Jeśli bowiem – pisze Clarke – próżnia aktualnie istnieje,
jest najzupełniej oczywiste, że materia może nie istnieć. Gdyby jed-
nak ateista miał utrzymywać, że materia może być konieczna, acz-
kolwiek nie w każdym miejscu istnieje koniecznie, odpowiem, że
to jawna sprzeczność, ponieważ *absolutna* konieczność jest *wszędzie*
absolutną koniecznością *w takim samym stopniu*”¹⁰³. Wobec tego, jeśli
jest możliwe, że materia jest nieobecna w jednym miejscu, jest moż-
liwe, że nie istnieje w innym miejscu, co pociąga wniosek, iż może
być nieobecna we wszystkich miejscach – i nie będzie tu żadnej
sprzeczności. Ostateczna konkluzja musi być zatem taka oto: mate-
rię można pomyśleć jako nieistniejącą, nie jest to sprzeczne, zatem
materia nie jest konieczna. Przy okazji niejako Clarke stwierdza, że
materia nie spełnia warunku nieskończoności, a tylko nieskończo-
ność mogłaby gwarantować jej status konieczności: jest ona niecią-
gła, skoro zawarte są w niej puste „miejsca” (próżnia), a zatem jako
nieciągła, czyli nie nieskończona, jest niekonieczna. Wyraźnie widać
tu zasadę, którą Clarke często się posługuje: nieskończoność wska-
zuje na konieczność¹⁰⁴. Dlaczego tak wielką wagę przykładą Clarke
do zagadnienia statusu metafizycznego materii, łatwo zauważyć.
Otóż chodzi o zależność świata od Stwórcy. Clarke zdecydowa-
nie odrzuca tezę mówiącą o samowystarczalności świata; widać to
wyraźnie w jego krytycznych aluzjach do filozofii kartezjańskiej,

¹⁰² Zob. *Demonstration*, s. 20. Ograniczoność materii wynika z Bożego planu stwór-
czego, zatem istnienie próżni jest również elementem tego planu. Ponadto grawita-
cja implikuje tezę o istnieniu próżni: skoro przyciąganie to działanie na odległość,
przezo materia nie może wypełniać całej przestrzeni; gdyby tak było, grawitacja by-
łaby niemożliwa; ta ostatnia jest zarazem dowodem oddziaływania Boga na świat
materialny, jest sposobem realizowania opatrności; zob. J. H. Gay, *Matter and Fre-
edom in the Thought of Samuel Clarke*, wyd. cyt., s. 97–98. Zob. także M. R. Perl, *Physics
and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke*, wyd. cyt., s. 514.

¹⁰³ *Demonstration*, s. 20.

¹⁰⁴ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 265.

najwyraźniej jednak przeświadczenie to ujawnia się w polemice z Leibnizem. Każdą uwagę mogącą sugerować, że świat jest tworem niezależnym w swoim istnieniu i funkcjonowaniu, odczytuje Clarke jako zagrożenie bądź zapowiedź ograniczenia wyjaśniającej roli tezy o Stwórcy, co może jego zdaniem prowadzić do zredukowania, a następnie wykluczenia Boga ze świata.

Dlatego na stanowcze stwierdzenie Leibniza, iż nie można wskazać żadnej możliwej racji, która mogłaby ograniczyć ilość materii, że zatem ilość materii w świecie jest nieograniczona¹⁰⁵, Clarke odpowiada z wielką stanowczością. Chodzi tu bowiem o to, czy Bóg jest rzeczywistym i niepodzielnym Władcą, czego broni z Clarke'iem całe środowisko newtończyków, czy jest królem jedynie z nazwy. „To, że Bóg nie może ograniczyć ilości materii, jest twierdzeniem o zbyt poważnych konsekwencjach, by można je przyjąć bez dowodów. A jeśli nie może również ograniczyć czasu jej trwania, wówczas świat materialny jest z konieczności zarówno nieskończony, jak i wieczny, a więc niezależny od Boga”¹⁰⁶. Sugeruje zatem Clarke, że świat musi pozostawać w każdym aspekcie zależny od Stwórcy, inaczej bowiem ten ostatni przestaje być rzeczywistym Panem, a opatrność traci swoje właściwe znaczenie, które można zastąpić deterministycznym *fatum*. „Gdyby argument ten – pisze Clarke przeciwko Leibnizowi – był słuszny, dowodziłby, że wszystko, co Bóg może uczynić, musi uczynić, a zatem musi wszystko stworzone uczynić nieskończonym i wiecznym. Nie byłby

¹⁰⁵ Zob. *Czwarte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 350. Następnie Leibniz dodaje ironiczną uwagę, która musiała rozszedzić angielskiego interlokutora: „Przyjmując zaś takie dowolne ograniczenie, zawsze można by coś jeszcze dodać, nie naruszając doskonałości rzeczy, które już istnieją, a wobec tego trzeba będzie zawsze coś do nich dodawać, by uczynić zadość zasadzie czynności Boskich. Nie można tedy mówić, że obecna ilość materii jest najbardziej stosowana dla ich obecnego stanu. A gdyby nawet tak było, to wynikałoby stąd, że obecny stan rzeczy nie jest bezwzględnie najbardziej stosowny, skoro utrudnia użycie większej ilości materii. Warto byłoby więc wybrać stan inny, zdolny jeszcze więcej w siebie wchłonać”; tamże, s. 350–351. Jeszcze mocniejsze słowa znajdują się w Dodatku II do czwartego listu niemieckiego filozofa, w którym racje Clarke'a nazwane są „sofizmatami”.

¹⁰⁶ *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 364.

wobec tego żadnym władcą, lecz jedynie po prostu bytem działającym z konieczności, a właściwie, nie byłby bytem działającym, lecz jedynie przeznaczeniem, naturą i koniecznością”¹⁰⁷.

Z tego samego powodu Clarke broni przyjętej przez naukę Newtona koncepcji atomizmu, która dla Leibniza, tak samo jak dla Descartes’a, była filozoficzną fikcją dostarczającą jedynie pozorów, a w istocie błędnego, wyjaśnienia fundamentu rzeczywistości. W świetle założeń monadologii i w świetle zasady racji dostatecznej Bóg nie miałby wystarczającej racji, aby wybrać raczej jeden atom niż inny, skoro atomy w swojej ostatecznej postaci są nierozróżnialne, nie mogą przecież istnieć dwie rzeczy całkowicie podobne do siebie, czyli identyczne. Atomizm był zatem dla Leibniza doktryną fikcyjną, uspokajającą ułudą wyobraźni¹⁰⁸. Dla Kartezjusza zaś istotą materii jest rozciągłość, która wyklucza hipotezę atomów. Według Clarke’a argumenty Leibniza zmierzają do paraliżu, częściowego przynajmniej, woli i mocy Boga, albowiem Bóg nie byłby w stanie wybrać którejś z dwu lub więcej sytuacji całkowicie niezróżnicowanych, zaś rozum Boga byłby podobny do wagi, która reaguje jedynie na ciężarki postawione na jej szalach. To oczywiście jawne pomniejszenie boskiej doskonałości, odebranie

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ O wyobraźni poszukującej elementarnych cząstek mających dać wyjaśnienie świata Leibniz pisze tak: „Wszyscy ci, którzy są za próżnią, pozwalają wyobraźni bardziej niż rozumowi sobą kierować. Ja także we wczesnej młodości obstawałem za próżnią i za atomami, atoli rozum wyprowadził mnie z błędu. Wyobraźnia była nęcąca: położyć kres dociekaniom, unieruchomić – jakby gwoździem – rozmyślenia, nabrać przekonania, że się znalazło pierwsze elementy, jakieś *non plus ultra*. Chcielibyśmy, aby natura nie posuwała się dalej, aby jak nasz duch była skończona; ale nie na tym polega znajomość wielkości i majestatu Twórcy rzeczy. Najmniejsza bowiem cząsteczka jest rozdrobniona aktualnie w nieskończoność i zawiera świat nowych stworzeń, którego wszechświat zostałby pozbawiony, gdyby ta cząsteczka była atomem, tzn. jednolitym i nie dającym się rozdrobnić ciałem. A przecież obstawać za próżnią w naturze, to przypisywać Bogu bardzo niedoskonałe dzieło, to łamać wielką zasadę konieczności racji dostatecznej, którą wielu miało na końcu języka, a której siły nie znało wcale, jak tego dowiodłem ostatnio, ukazując dzięki tej zasadzie, że przestrzeń, podobnie jak czas, jest tylko porządkiem rzeczy, a bynajmniej nie jest bytem absolutnym. Nie mówiąc już o wielu innych racjach przemawiających przeciwko próżni i atomom”; *Czwarte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 356–357.

możności wyboru. „Gdyby ten pogląd był prawdziwy – odpowiada Clarke – dowodziłby, że Bóg nie stworzył żadnej materii i też żadnej materii stworzyć nie mógł. Albowiem doskonale trwałe cząstki jakiegokolwiek materii, uznane za równe pod względem kształtu i rozmiarów (co w założeniu zawsze jest możliwe), są dokładnie takie same. W takim przypadku byłoby więc rzeczą zupełnie obojętną, w jakim miejscu w przestrzeni zostaną umieszczone, a wobec tego Bóg (zgodnie z wywodami naszego uczonego autora) nie mógłby ich umieścić w tych miejscach, w których je umieścił faktycznie przy stworzeniu świata, ponieważ mógłby bez trudu zmienić ich położenie. Prawda to oczywista, że nie ma dwóch liści całkowicie jednakowych i być może nie ma takich samych dwóch kropeł wody, są to bowiem bardzo złożone ciała. Inaczej jednak zupełnie ma się sprawa z cząstkami materii prostej i trwałej. I nawet jeśli weźmiemy pod uwagę ciała złożone, nie jest bynajmniej dla Boga rzeczą niemożliwą stworzenie dwóch takich samych kropeł wody. A przecież, gdyby zrobił dwie takie same krople, nigdy nie będą one jedną i tą samą kroplą wody, mimo że są takie same. Nie będzie też miejsce jednej kropli miejscem drugiej; chociaż nie ma w tym żadnej różnicy, jeśli jedna znajdzie się na miejscu drugiej. To samo rozumowanie można zastosować w odniesieniu do pierwotnego określenia ruchu w tym lub przeciwnym kierunku”¹⁰⁹.

Materia, chociaż także stworzona została przez Boga, w porównaniu do substancji duchowej nie posiada ontycznych doskonałości tej ostatniej; jest bierna, nie zawiera w sobie żadnej zasady aktywności, aktywność bowiem jest zarezerwowana tylko dla tego, co duchowe. Skąd czerpie Clarke takie przeświadczenie? Wydaje się, że z tradycyjnego dualizmu metafizycznego, którego korzenie sięgają początków filozofii – doktryny pitagorejskiej, której rangę wzmocnił autorytet Platona: cielesność jest niższym szczeblem rzeczywistości niż duchowość; ale końcowym etapem pozbawiania ontologicznej rangi materialnego składnika rzeczywistości była myśl Plotyna. Równocześnie Clarke jest pod wpływem rodzącej się w jego

¹⁰⁹ *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 359.

czasach doktryny mechanistycznej, której ucieleśnieniem był w największym stopniu Newton a nie Descartes. Newtonowski atomizm mechanistyczny wyklucza niezależność i samorodność sił tkwiących w materii, dlatego ruch jest tym, co pochodzi spoza materii; ruch może być rozpatrywany jedynie w kontekście, jak mówi Clarke, determinacji, czyli przyczyn, które go wzbudzają. Drugim ważnym założeniem jest to, że ruch nie jest i nie może być konieczny; a o tym, że tak jest, świadczy to, że spoczynek nie jest sprzeczny, a wobec tego ruch potrzebuje determinacji, która zmienia stan materii; w istocie do zmiany stanów materialnych sprowadza się zjawisko ruchu¹¹⁰.

W *Wykazaniu bytu i atrybutów Boga* Clarke oznajmia, iż źródłem ruchu we wszechświecie jest Bóg, i tylko On. Teza ta jednak nie wyklucza innego twierdzenia, którego Clarke broni jak najważniejszego „przykazania” swojej filozofii, mianowicie wolności woli; co więcej, Bóg jako dawca ruchu tezę o wolności woli potwierdza. Clarke nie interpretuje udzielania ruchu jako swego rodzaju ubezwłasnowolnienia bytów; proces ten pojmuje jako udzielenie bytom pewnej ilości ruchu, bądź dokładniej – zasady aktywności, czyli zdolności samoporuszenia, generowania ilości ruchu zgodnie z „kondycją” metafizyczną bytów oraz wolą zdolną do samookreślenia w przypadku istot ludzkich. Warto więc podkreślić, że nie ma w koncepcji Clarke’a jakiegokolwiek śladu kinetycznego determinizmu, nie ma wyłączenia przez Boga bytów w ich poruszaniach, aczkolwiek Bóg jest niezbędnym ogniwem uzupełniającym sumę ruchu w świecie, ruch bowiem ma naturalną tendencję do wyczerpywania się (niebawem tezie tej przyjrzymy się bliżej).

Angielski filozof w następujący sposób przeprowadza swoje rozumowanie. Pisze: „Jeśli siła zapoczątkowania ruchu jest sama w sobie możliwa oraz jest możliwe jej przekazywanie, to wobec tego stworzenie może być obdarzone taką siłą”¹¹¹. To, że siła zapoczątkowania ruchu, jest możliwa, dowodzi Clarke w ten sposób:

¹¹⁰ Zob. *Remarks Upon a Book, entitled „A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty”*, w: *Demonstration*, s. 135.

¹¹¹ *Demonstration*, s. 61.

gdyby nie istniała taka siła, ruch z konieczności byłby wieczny, nie posiadałby bowiem zewnętrznej przyczyny swego istnienia; i jako taki byłby konieczny. A przecież nie jest konieczny. Zatem istnienie ruchu byłoby sprzeczne, ponieważ jako wieczny nie miałby przyczyny, i jako niekonieczny także by jej nie posiadał. A wobec tego musimy przyjąć, że istnieje zasada lub moc zapoczątkowania ruchu, tą zasadą zaś może być jedynie przyczyna ostateczna. Pośrednie dowody znaleźć możemy we własnym doświadczeniu; w nim stwierdzamy namacalnie ową siłę samoporuszenia – gdy potrafimy, wtedy, kiedy chcemy, poruszyć jakąś częścią ciała; a dotyczy to nie tylko ciała, ale także umysłu, myśl bowiem nie potrzebuje impulsu zewnętrznego, aby się ujawnić; pogląd przeciwny jest sprzeczny z doświadczeniem¹¹².

Według Clarke'a, tak zresztą jak według Newtona, Bóg stale konserwuje świat w wymiarze istnienia; boskie działanie przejawia się w nieustannym podtrzymywaniu „bytów, sił, porządków, możliwości i ruchów wszelkich rzeczy”¹¹³. Na tym właśnie polega nieogarnialna potęga majestatu Bożego. Ale taki świat, całkowicie zależny od Stwórcy, potrzebuje jego wsparcia także w uzupełnianiu siły potrzebnej do generowania ruchu, siła ta bowiem zanika, zatem niezbędna jest stała interwencja Boga. Słuszność koncepcji zanikania siły we wszechświecie była dla całego środowiska newtonowskiego potwierdzeniem jego niesamowystarczalności¹¹⁴. Natomiast koncepcje w rodzaju Leibniza harmonii przedustawnej szły w zupełnie odmiennym kierunku, ograniczając wszechmoc Bożą, dlatego Clarke musiał zareagować na sarkastyczną uwagę niemieckiego polemisty, że zanikanie siły musiałoby prowadzić do nie-

¹¹² To aluzja do Kartezjańskiego dualizmu ciała i duszy. Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986 (w szczególności Część pierwsza, art. XV–XVIII). Clarke utrzymuje, że dusza oddziałuje na ciało, jednak odbywa się to w sposób pośredni, albowiem nie jest ona obecna w każdej części ciała, oddziałuje więc na ciało za pośrednictwem mózgu, „czyli na niektóre nerwy i duchy, które z kolei wywierają wpływ na całe ciało zgodnie z prawami i związkami Bożymi”; *Trzecia odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 345.

¹¹³ *Druga odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 334.

¹¹⁴ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 258.

porządku, a w ten sposób obniżałoby to rangę stwórczą Boga do poziomu rzemieślnika, poprawiającego defekty maszyny przez siebie uprzednio stworzonej. Zarzut Leibniza sugerował nieznaną sobie praw przyrody w taki sposób: „Gdyby siła czynna zanikała we wszechświecie na mocy praw naturalnych, które Bóg ustanowił, tak iżby musiał dać nowy impuls dla jej odnowienia, jak rzemieślnik musi zaradzić wadom swej maszyny, to nieporządek miałby miejsce nie tylko w odniesieniu do nas, lecz także w odniesieniu do samego Boga, który mógł go przewidzieć i użyć lepszych środków dla uniknięcia takiej trudności; jak też w rzeczywistości uczynił”¹¹⁵. Bóg nie byłby prawdziwym Stwórcą, gdyby takim nieporządkiem nie potrafił zaradzić. A zatem argument autora *Teodycei* demaskował Boga z koncepcji Clarke’a i Newtona jako „partacza”, który zmuszony jest nieustannie naprawiać swoje dzieło. Odpowiedź Clarke’a brzmi jak opowieść o cudzie, gdy odpisuje Leibnizowi: „To, że siły czynne istniejące we Wszechświecie same przez się ulegają zmniejszeniu i potrzebują nowych bodźców, nie jest bynajmniej brakiem dostosowania, nieładem czy niedoskonałością w dziele stworzenia świata, lecz jedynie następstwem natury rzeczy zależnych. Ta zależność rzeczy nie wymaga naprawy. Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa z rzemieślnikiem robiącym maszynę. Albowiem siły, dzięki którym maszyna działa, są zupełnie niezależne od twórcy”¹¹⁶.

Ta „machina” zawiera w sobie jeszcze jeden składnik, który wzbudził podejrzenia Leibniza. Przyciąganie, czyli grawitacja... Leibniz jako zwolennik „pełności” świata nie mógł znaleźć dostatecznej racji, która wytłumaczy oddziaływanie ciał na odległość, toteż jego uwaga, iż mielibyśmy do czynienia z prawdziwym cudem, jeśli ciała miałyby oddziaływać na odległość, jest na gruncie jego założeń całkowicie zrozumiała. Odrzucając przyciąganie pisze tak: „Zjawiskiem nadnaturalnym jest także to, że ciała przyciągają się z daleka bez żadnego pośrednictwa, oraz to, że ciało porusza się

¹¹⁵ *Trzecie pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 339.

¹¹⁶ *Trzecia odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 345.

po linii kolistej zamiast oddalić się po stycznej, choć nic nie przeszkadza, aby się w ten właśnie sposób oddaliło. Jako że zjawiska te wcale nie dają się wytłumaczyć naturą rzeczy”¹¹⁷. W odpowiedzi na zuchwałą „insynuację” Leibniza (zarzut nieznamomości praw natury musiał być potraktowany jako insynuacja) Clarke odpowiada za pierwszym razem spokojnie, sugerując, że przyciąganie odbywa się z udziałem Boga lub niematerialnych sił przez Niego stworzonych: „Przyciąganie się dwóch ciał *sans aucun moyen* nie jest zaiste cudem, lecz sprzecznością, albowiem zakłada to, że coś działa, tam gdzie go nie ma. Środek jednak, za pomocą którego dwa ciała przyciągają się wzajemnie, może być niewidzialny, niedotykalny i odmiennej natury niż mechanizm, mimo to, ponieważ działa prawidłowo i stale, może być zwany naturalnym, a jest przy tym znacznie mniej cudowny niż poruszanie się zwierząt, którego nigdy nie nazywa się cudem”¹¹⁸. Leibniz zmusza Clarke’a do większej precyzji, dzięki czemu dowiadujemy się *expressis verbis*, że przyciąganie nie odbywa się bez pośrednictwa jakichś sił natury, aczkolwiek mogą to być siły o charakterze niemechanicznym. Świat Leibniza jest diametralnie różny od świata Newtonowskiego, którego w tej dyspacie Clarke jest rzecznikiem; w świecie Leibnizjańskim natura nie może działać na odległość, a takie działanie, gdyby istotnie miało miejsce, musiałoby przywoływać kategorię cudu, ta zaś niweczyłaby samą próbę racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości; w istocie rzeczy Leibniz stawia zarzut irracjonalizmu. I pyta z nieukrywaniem sarkazmem, czy to Bóg służy za środek, dzięki któremu Słońce przyciąga poprzez pustą przestrzeń Ziemię; w takim razie zjawisko przyciągania musiałoby być cudem a nie zjawiskiem przyrodniczym, o ile by się założyło, że cuda w ogóle istnieją (w świecie zaprojektowanym według *harmonia praestabilita* na cuda nie ma miejsca). Leibniz po prostu dotyka słabszej strony newtonizmu. Rzeczywiście, także twórca mechaniki zachowywał daleko idący dystans w stosunku do wyjaśnienia natury i mechanizmu przyciągania,

¹¹⁷ *Czwarte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 354.

¹¹⁸ *Czwarta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 368.

jeśli słowo mechanizm może być tu użyte, skoro Newton, a także Clarke, co niebawem zobaczymy, skłaniają się do tajemniczych sił „niemechanicznych”, które współuczestniczą w przyciąganiu ciał. Leibniz pyta jak gdyby jego zwycięstwo było w zasięgu zaledwie kilku decydujących i ośmieszających przeciwnika zdań: „A może są to jakieś substancje niematerialne lub duchowe promienie, czy jakaś przypadłość bez substancji, odbicie niby intencjonalne lub inne *nie wiadomo co*, które by miało stanowić ów rzekomy środek? Rzeczy, jakich się chyba ma pełno w głowie, a nie wyjaśnia się sobie wystarczająco”¹¹⁹.

Wyjaśnienia Clarke’a Leibniza nie przekonały, i chyba nie mogły, różnice metafizyczne bowiem były zasadnicze: określa je Leibniz jako niezrozumiałe i bezpodstawne; co więcej, takie wyjaśnienia są nierozumne i muszą być określone mianem cudu, jeśli nie daje się wytłumaczyć przyciągania w oparciu o naturalny bieg natury: „Jeśli – pisze Leibniz – ten środek powodujący prawdziwe przyciąganie jest stały, a równocześnie nie daje się wytłumaczyć siłami stworzeń i jest przy tym wszystkim prawdziwy, to stanowi cud nieustanny. Jeśli zaś nie jest cudowny, to jest fałszywy; jest to rzecz chimeryczna, ukryta jakość scholastyczna”¹²⁰.

Formalnie Leibniz ma rację, choć, jak wiemy, nie merytorycznie: jeśli nie daje się jakiegos zjawiska wyjaśnić prawami natury, to inna próba ukazania mechaniki tego zjawiska wprowadza wartości i kategorie tajemne, z pogranicza nauki, alchemii, magii. Zatem zarzut niemieckiego filozofa miał niezwykłą wagę i był szczególnie bolesny dla takiego geniusza nauki jak Newton, którego, podkreślmy to, Clarke był w tej polemice w znacznym stopniu adwokatem.

Clarke odpowiada, że przyciąganie, „wzajemne zdążanie ku sobie ciał” jest faktem potwierdzonym obserwacjami i jeśli Leibniz ma jakieś rozwiązanie, powinien je natychmiast przedstawić, ku pożytkowi wszystkich, którzy się tą kwestią zajmują. Natomiast

¹¹⁹ *Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 411.

¹²⁰ *Tamże*, s. 412.

Leibniza „wielka zasada racji dostatecznej” niczego nie wnosi do rozstrzygnięcia tego trudnego problemu, „sprowadza się jedynie do słów”, pisze angielski polemista. Clarke nie przeczy, że należy wyjaśniać świat i to, co nań się składa, ale czasami racje wyjaśniające są – można by rzec – względem siebie symetryczne i nie pozostaje nic lepszego, jak odwołać się do woli Bożej jako racji dostatecznej.

Bez wątplenia sugestia Leibniza, iż przyciąganie jest cudem, musiała być tym, co w pierwszej kolejności należy całkowicie zneutralizować i stanowczo odrzucić, dlatego Clarke tłumaczy tak skrupulatnie, dlaczego „fakt” przyciągania się ciał nie jest żadną miarą zjawiskiem cudownym; nie chodzi tu przecież o zwykłą dyskusję teologiczną, a o samą kwintesencję „naukowego”, czyli „filozoficznego” wyjaśniania świata. Cud, pisze Clarke, to coś, co zdarza się rzadko i z tego powodu jest uznawane za nadnaturalne i niezwykle. W istocie rzeczy Bóg może uczynić wszystko, zatem dla Boga nie ma różnicy między „naturalnym” a „niezwykłym”; to tylko dla nas stanowi odmienność, albowiem patrzymy na zjawiska sprawiane przez Stwórcę poprzez częstotliwość ich występowania. Co zaś się tyczy grawitacji... „Bardzo nierozumną rzeczą – pisze Clarke – jest nazywanie przyciągania cudem; nie jest to termin filozoficzny, tym bardziej że już tyle razy stwierdzano, iż przez ten termin nie rozumiemy przyczyny przyciągania się wzajemnego ciał, lecz jedynie skutek, czyli samo zjawisko oraz prawa czy proporcje tej dążności odkryte dzięki doświadczeniu, bez względu na to, jaka jest tego zjawiska przyczyna”¹²¹. To ważne wyznanie Anglika już wcześniej umknęło uwadze filozofa niemieckiego: Clarke nie wie, albo jeszcze nie wie, co jest przyczyną grawitacji, ale że jest ona faktem – co do tego nie ma wątpliwości. Ale jeśli Leibniz świadomie i z premedytacją pomija ten aspekt problemu, powinien zdać sobie sprawę, że z punktu widzenia racjonalności to właśnie jego własna koncepcja jest doktryną nieustającej cudowności: „Jeszcze bardziej nierozumne wydaje mi się

¹²¹ *Piąta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 434.

nieuznawanie ciężenia lub przyciągania jako faktycznego zjawiska w tym znaczeniu, w którym jest ono oczywiście faktycznym zjawiskiem natury, spodziewając się równocześnie, że może zostać przyjęta tak dziwaczna hipoteza jak *harmonia praestabilita*¹²². A ta „dziwaczna hipoteza” nie rozwiązuje żadnych kwestii, za to mnoży nierozstrzygalne pytania.

Argumentacja Clarke’a jest przemyślana; zmierza w kierunku dopuszczenia do głosu wyjaśnień odwołujących się do sił niemechanicznych, skoro przy pomocy pojęcia mechanizmu nie wyjaśnimy ani ruchów planet i komet, ani poruszania się zwierząt i ludzi; po prostu, musimy do zasad mechanicznych dodać zasadę rozumności i aktywności, której siła tłumaczenia świata jest nie mniej-sza niż zasad mechanicznych. Za zasadą rozumności stoi rzecz jasna sam Stwórca. Leibniz i filozofowie tacy jak Spinoza, a w pewnej mierze także Descartes, choć mówią o Bogu, odbierają Mu jednak

¹²² Tamże, s. 434. Dalej znajdujemy taką krytykę całej filozofii Leibniza, którą warto pokazać w całości argumentacyjnej: „Według tej hipotezy dusza i ciało człowieka nie mogą wpływać wzajemnie na swe ruchy i doznania, podobnie jak dwa zegary, które mimo największej odległości między sobą chodzą podobnie, nie wywierając na siebie wzajemnie żadnego wpływu. Co więcej zakłada się, że Bóg, przewidując skłonności duszy każdego człowieka, tak pomyślał na samym początku wielką machinę materialnego wszechświata, by w ciałach ludzkich, jako częściach tej maszyny, właściwe ruchy pobudzone zostały jedynie przez niezbędne prawa mechaniki. Czy jest jednak rzeczą możliwą, by ruchy tego rodzaju i tak różnorodne, jak te, które zachodzą w ciele ludzkim, były wykonywane tylko przez mechanizmy, bez żadnego wpływu woli i umysłu? Człowiek może przewidzieć i postanowić na miesiąc wcześniej, co będzie robił w określonym dniu i o określonej godzinie. Czy można więc uwierzyć, że ciało podporządkuje się dokładnie decyzjom umysłu człowieka wyłącznie przy pomocy prostej siły mechanicznej, którą świat materialny otrzymał pierwotnie w chwili stworzenia? Według tej hipotezy wszelkie dowody filozoficzne oparte na zjawiskach i doświadczeniu są zbędne, jeśli bowiem prawdą jest, że istnieje *harmonia praestabilita*, wówczas człowiek zaiste nie widzi, nie słyszy i nie czuje nic, ani też nie porusza swego ciała, a tylko śni, że widzi, słyszy, czuje i porusza się. Skoro zaś uda się świat przekonać, że ciało ludzkie jest tylko machiną i że wszystkie jego pozorne swobodne ruchy są jedynie powodowane przez konieczne prawa mechanizmów cielesnych bez żadnego wpływu lub oddziaływania duszy na ciało, wówczas ludzie dojdą wkrótce do wniosku, że machina ta jest całym człowiekiem i że dusza harmoniczna zawarta w hipotezie o *harmonia praestabilita* jest jedynie złudzeniem lub snem”; tamże, s. 434–435. A zatem koncepcja Leibniza, jako w istocie materialistyczna, jest także antyreligijna, zagraża ona bowiem duchowej stronie ludzkiego bytu, stronie otwartej na Byt Najwyższy.

faktycznie władzę nad światem, każąc wykonywać tylko to, co i tak czynią ich filozoficzne mechanizmy. W istocie odbierają Bogu wolę czynienia tego, co uważa On za słuszne, czyli odbierają woli boskiej suwerenność, nakazując niejako Bogu być towarzyszącym dodatkiem do doskonale funkcjonującej maszyny wszechświata. W takim razie Bóg nie jest potrzebny.

Clarke podejmuje kolejny raz problem przyciągania, ponieważ zarzut uprawiania magii jest dla filozofii matematycznej kamieniem obrazu. „To, że słońce przyciąga ziemię – pisze Clarke – przez pustą przestrzeń znajdującą się między nimi, tzn. że ziemia i słońce ciągną ku sobie wzajemnie, względnie zmiierzają ku sobie (niezależnie od przyczyny tego zmiierzania) z siłą wprost proporcjonalną do ich mas, względnie wielkości i gęstości, a w kwadracie odwrotnie proporcjonalną do dzielącej ich odległości, że przestrzeń między nimi jest pusta, tzn. że nie ma w niej niczego, co by stawiało widoczny opór ruchowi ciał przez nią przechodzących, wszystko to jest niczym innym, jak zjawiskiem lub faktem rzeczywistym, potwierdzonym przez doświadczenie. Niewątpliwie prawdą jest, że zjawisko nie powstało *sans moyen*, czyli bez jakiegś przyczyny mogącej taki skutek wywołać. Mogą więc filozofowie szukać tej przyczyny i – jeśli są w stanie – odkryć ją bez względu na to, czy jest mechaniczna, czy nie. Czy jest jednak mniej prawdziwy sam skutek, zjawisko (a to właśnie rozumiemy przez słowa przyciąganie lub ciążenie), fakt oczywisty potwierdzony doświadczeniem, tylko dlatego, że nie mogą oni odkryć przyczyny? Czyż winno się nazywać oczywistą jakością ukrytą tylko dlatego, że bezpośrednio jej przyczyna jest ukryta (być może) lub jeszcze nie odkryta? Kiedy ciało porusza się w kole, nie zmieniając nagle kierunku, jest rzeczą pewną, że coś je od tego powstrzymuje, jeśli jednak w niektórych przypadkach nie można tego wytłumaczyć mechanicznie, względnie nie odkryto jeszcze przyczyny, czyżby oznaczało to, że samo zjawisko jest nieprawdziwe? Zaiste bardzo osobliwy to argument¹²³.

¹²³ Pięta odpowiedź Clarke'a, wyd. cyt., s. 437–438.

Rzeczywiście, zarzut Leibniza był o tyle bezpodstawny, że Clarke na ogół, a Sir Isaac w szczególności powstrzymywali się od jednoznacznych i jasnych odpowiedzi na pytanie o przyczyny zjawiska przyciągania; to prawda, że mniej powściągliwi byli za to niektórzy sympatycy Newtona, którzy uprawiali teologiczne wariacje na temat „filozofii matematycznej”, jak na przykład Richard Bentley, który w odniesieniu do zjawisk fizycznych w wykładach Boyle’owskich stwierdzał wprost: „wyjaśnienie wszystkich tych zjawisk wymaga przyjęcia niemechanicznego i niematerialnego czynnika, jakim jest umysł Boga aktualizujący i ożywiający bezwładną materię dzięki swej Boskiej energii”¹²⁴. Leibniz powinien był uznać wypowiedzi samego Newtona za właściwy przejaw naukowej staranności, a nie odnosić się (i wykorzystywać) do interpretacji dzieła autora nowej fizyki innych myślicieli. Nie zrobił tego. Sądził, że przyciąganie to hipoteza nie poparta badaniami eksperymentalnymi¹²⁵. Nie chodziło tu jednak o spór metodologiczny dotyczący badań przyrodniczych, a o coś znacznie poważniejszego, o to, czyja wizja świata jest bardziej racjonalna, a dzięki temu lepiej objaśniająca „system świata”. Fizyka Newtona nie była jeszcze nauką czysto empiryczną, jaka zdomowała się w tradycji zachodniej kilka

¹²⁴ R. Bentley, *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*, Cambridge 1724, s. 281, cyt. za: J. Życiński, *Newtonizm uczonych i wizjonerów*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat...*, wyd. cyt., s. 119–120. Bentley był przekonany, że odkrycia naukowe w astronomii i anatomii (regularność ruchu planet, krążenie krwi) i oczywiście nauka Newtona niezaprzeczalnie wskazują na wyższy wymiar, który jest przyczyną tego oszałamiająco pięknego porządku wszechświata; i na bazie takiego przekonania konstruował teleologiczny dowód na istnienie Boga, który jest wystarczającym antidotum na chorobę ateizmu; zob. R. Bentley, *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World. The Third and Last Part*, London 1693, s. 11–13, 19–23. Taki sam argument doskonalili William Derham (1657–1735), który także prowadził wykłady im. Roberta Boyle’a. Uprawiał on pewnego rodzaju „astroteologię”; i twierdził, że osiągnięcia naukowe coraz doskonale potwierdzają istnienie nieskończonego mądrego Stwórcy, albowiem teleskop i mikroskop są instrumentami, które skuteczniej bronią chrześcijaństwa niż najbardziej finezyjne dowody na istnienie Boga; zob. W. Derham, *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from His Works of Creation*, wyd. cyt., s. 36–37. O argumentacji Bentley’a i Derhama zob. J. J. Dahm, *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, wyd. cyt., s. 172–186.

¹²⁵ Zob. A. Koyré, *Newtonian Studies*, London 1965, s. 144.

dziesiąt lat później, choć była już konstrukcją w nowożytnym sensie ścisłości naukowej; zawierała elementy filozoficzne, które, jako spekulatywne, stawały się często przedmiotem polemik¹²⁶. Z drugiej strony Newton istotnie skłaniał się do wskazania niemechanicznych, duchowych sił, związanych bezpośrednio lub pośrednio z Bogiem, jako przyczyn takich zjawisk natury jak powszechne przyciąganie¹²⁷. Oficjalne stanowisko Newtona było jednak pełne rezerwy wobec wypowiedzania się o przyczynach grawitacji. Ten dystans metodologiczny widać wyraźnie w *Optyce* (1704): „Co jest przyczyną przyciągania – pisze Newton – to kwestia, którą w tym miejscu się nie zajmuję. To, co nazywam przyciąganiem, może być przedstawione w postaci impulsu lub też w innej nieznannej mi postaci. Używam tutaj tego słowa jedynie w ogólnym znaczeniu siły, dzięki której ciała zmiernają do siebie wzajemnie, jakakolwiek byłaby tego przyczyna. Albowiem musimy najpierw rozpoznać ze zjawisk natury, które ciała przyciągają się wzajemnie i jakie są prawa i własności przyciągania, zanim zaczniemy dociekać, jaka jest przyczyna przyciągania”¹²⁸.

¹²⁶ Tę filozoficzną stronę Newtonowskiej mechaniki trafnie charakteryzuje Michał Heller: „Ściśle rzecz biorąc, Newton nie stworzył systemu filozoficznego. Jego filozofia była dobudowana do gmachu jego mechaniki, czy może lepiej – była wbudowana w ten gmach. Mechanika Newtonowska, choć stanowiła już naukę ścisłą w nowożytnym sensie tego słowa, będąc wszakże jeszcze bardzo odległą od późniejszej, prawie aksjomatycznej precyzji, nie tylko stwarzała możliwości tego rodzaju filozoficznych uzupełnień, ale wręcz do nich zachęcała. Mechanika Newtona opierała się na podstawach empirycznych; jej filozoficzna dobudowa miała charakter spekulatywny, ale w całej konstrukcji spekulacje były po to, żeby „«wyjaśnić» doświadczenie”; M. Heller, J. Życkiński, *Wszczęświat...*, wyd. cyt., s. 103.

¹²⁷ Zob. J. Życkiński, *Newtonizm uczonych i wizjonerów*, wyd. cyt., s. 120.

¹²⁸ I. Newton, *Optics*, w: tenże, *Mathematical Principles of Natural Philosophy. Optics*, wyd. cyt., s. 531. Jednak według świadectwa ówczesnego matematyka Davida Gregory'ego (1659–1708) nieoficjalnie (a więc w sposób niedostępny dla Leibniza i krytyków geniusza fizyki) Newton skłaniał się do interpretacji „teocentrycznej”. Gregory pisze w swoich notatkach o spotkaniu z Newtonem w grudniu 1705 roku: „Miał wątpliwości, czy powinien sformułować ostatnią Kwerendę w sposób następujący: *Co wypełnia przestrzeń opróżnioną z ciał*. Prawda zaś jest taka, że wierzy on we wszechobecność Boga w zupełnie dosłownym sensie. I w to także, że tak jak my jesteśmy świadomi Przedmiotów, gdy ich wyobrażenia przeniesione zostają do naszych mózgów, tak Bóg musi być świadom każdej rzeczy, jest bowiem intymnie obecny przy

Jak powiedzieliśmy, stawką w tych sporach, które prowadził Clarke, był status ontologiczny świata, z drugiej strony więc – rola Boga: czy materia, czyli świat materialny, jest odwieczny i samowystarczalny, czy jest raczej zależny od jakiejś przyczyny. Alternatywą wobec wiecznie istniejącego i samopodtrzymującego się universum jest ograniczenie Bożego majestatu, uszczuplanie władzy i potęgi Boga, włącznie z ostatecznym pozbyciem się hipotezy Boga jako bezpodstępnej a zatem całkowicie zbędnej. Były to w istocie spory o filozoficzny „świato-pogląd”. Clarke wielokrotnie podejmował tę problematykę. W sposób wyraźny pisze o alternatywie – albo samoistny Bóg, albo świat samoistny w *Demonstration*. Odwieczne istnienie świata nie musi pociągać jego samoistności, te kwestie są rozłączne, co pokazują doktryny myślicieli starożytnych. Niektórzy z nich utrzymywali, że świat jest odwieczny, ale nie twierdzili, że jest obdarzony bytem niezależnym i pierwotnym, mówili bowiem o zależności rzeczywistości od najwyższego umysłu rządzą-

każdej rzeczy: albowiem Sir Isaac zakłada, że Bóg jest obecny w przestrzeni, gdzie nie ma żadnych ciał, jest też obecny w przestrzeni, w której znajdują się ciała. Lecz gdyby w ten sposób przedstawiona myśl miała się okazać nazbyt śmiała, chciałby ją przedstawić tak oto: *Jaką przyczynę przypisali Starożytni Grawitacji*. Wierzy, że sądzą, iż Bóg jest jej Przyczyną i nic innego, czyli żadne inne ciało, nie mogło być przyczyną; każde ciało bowiem ma ciężar”; *David Gregory, Isaac Newton and their Circle*, red. W. G. Hiscock, Oxford 1937, s. 29–30; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 308 (przypis 2). W listach do Bentley’a z lat 1692–1693 Newton wyrażał jednak większe wątpliwości niżby to wynikało ze świadectwa Gregory’ego: „Jest rzeczą nie do pomyślenia, aby bez pośrednictwa czegoś, co nie ma charakteru materialnego, zwykła, nieożywiona materia oddziaływała i miała wpływ na inną, nie pozostając z nią w bezpośrednim kontakcie materię, tak jak musiałyby to mieć miejsce, gdyby grawitacja, w sensie, jaki nadaje jej Epikur, była konieczną i nieodłączną własnością materii. I to między innymi z tego właśnie powodu nie chciałbym, abys przypisywał mi pojęcie przyrodzonego ciężenia. Pogląd, że ciężenie powinno być przyrodzonym, nieodłącznym i koniecznym atrybutem materii, tak aby ciało mogło oddziaływać na inne z odległości poprzez próżnię, bez pośrednictwa jakichkolwiek innych czynników, przez co dochodziłoby do przepływu działania i siły z jednego ciała na inne, wydaje mi się tak absurdalny, że nie sądzę, aby mógł go podzielać jakkolwiek człowiek, który potrafi kompetentnie rozstrzygać kwestie filozoficzne”; *Four Letters from Sir Isaac Newton to the Reverend Dr. Bentley*, London 1756, s. 210; przedruk w *Opera Omnia*, red. S. Horsley, 5 tomów, London 1779–1785, a także w *Works of R. Bentley*, London 1838, t. III; cyt. za: A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, wyd. cyt., s. 186.

cego wszystkimi przejawami świata. Zatem ateści nie powinni tak ochoczo odwoływać się do starożytnych, albowiem nie mają w tym żadnej korzyści, nawet gdyby pogląd o wiecznym świecie był nie do obalenia. „Prawie wszyscy starożytni filozofowie, którzy obstawali przy wieczności świata – pisze Clarke – nie twierdzili zarazem, że świat jest niezależny i samoistny, a przynajmniej ich argumenty nie zmierzały do tego, aby to okazać”¹²⁹. Clarke’a egzegeza antycznej myśli zmierza do tego, aby wykazać, że ateści nie mają żadnych sprzymierzeńców wśród znamienitych myślicieli czasów starożytnych, a jeśli czynią takie odwołania, robią je bez zrozumienia przywoływanych autorów. Cóż bowiem znajdujemy w myśli starożytnej? Mówi Clarke, że niektórzy antyczni myśliciele utrzymywali, iż świat jest wiecznym i koniecznym skutkiem wyłaniającym się z energii boskiej natury – „co wydaje się poglądem Arystotelesa”¹³⁰. Inni, że jest wieczną i samorzutną emanacją „wszechmądrej” najwyższej przyczyny – co jest „opinią wielu następców Platona”¹³¹. Byli też i tacy filozofowie, na których powołują się współcześni deiści, chcąc uczynić z nich patronów swego zakamuflowanego bezbożnictwa; ale i w takich przypadkach starożytni antenaci deistów nie okazują się przy dokładniejszym wejrzeniu tacy ateistyczni, jak twierdzą deiści, aczkolwiek nie są to myśliciele wysokich lotów. Clarke ma tu na myśli Okkelosa z Lukanii, filozofa pitagorejskiego, na którego powołuje się deista Charles Blount (1654–1693)¹³². Właśnie dlatego Clarke przygląda się bliżej twierdzeniom Okkelosa¹³³ i usiłuje wykazać, że pitagorejczyk jest filozofem nie unikającym „śmieszności”, ale że wcale nie wyklucza (wbrew domniemaniom

¹²⁹ *Demonstration*, s. 23.

¹³⁰ *Demonstration*, s. 23.

¹³¹ *Demonstration*, s. 23.

¹³² Charles Blount powołał się na Okkelosa w swoim najbardziej znanym dziele *The Oracles of Reason (Letter to Mr Gildon)*, w: *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.*, b.m.w., 1695, s. 218 (reprint; Garland Publishing Co., New York 1979).

¹³³ O Okkelosie z Lukanii, autorze tekstów *O prawie, O początku wszechrzeczy* zob. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olaszewski, Warszawa 1982, s. 506–507; teksty zebrane Okkelosa w: *Ocellus Lucanus: Text und Commentar*, (red.) R. Harder, Berlin 1925 (reprint Dublin 1966).

Blounta) boskości i rozumności jako podstawy świata. Okkelos, relacjonuje Clarke, przy pierwszej interpretacji jego pism, sprawia wrażenie autora, który zakłada, że świat jest samowystarczalny i samoistny, pitagorejczyk pisze bowiem, że „wszechświat jest niestworzony”, „ani nie powstaje, ani nie ginie”, „nie ma początku ani końca”, „jest sam w sobie wieczny, doskonały, trwały”, „części i kształt świata są z konieczności wieczne, tak jak substancja i materia całości”¹³⁴. Jednakże, z przekąsem zauważa angielski apologeta, gdy Okkelos przystępuje do uzasadnienia własnych tez, jego argumenty stają się „tak niedorzeczne jak śmieszne”¹³⁵, a w rezultacie żaden ateista nie powinien ich akceptować bez zażenowania; na przykład, że wieczność świata wynika z tego, że zarówno kształt świata jak ruch są koliste, wobec czego nie można wskazać ani początku, ani końca świata. Ale inne argumenty Okkelosa są do przyjęcia także dla teisty; mówi bowiem Okkelos, że coś musi istnieć odwiecznie, ponieważ jest niemożliwe, aby cokolwiek mogło powstać z niczego i skończyć się niczym. A zatem argumenty starożytnego myśliciela wcale nie wykluczają elementu rozumności (który wskazuje na boskość). Zdaniem Clarke’a wszystkie twierdzenia Okkelosa sprowadzają się do takiego oto przeświadczenia: w świecie musi istnieć coś odwiecznie, co bynajmniej nie oznacza, że materia jest samoistna w przeciwstawieniu do rozumności i umysłu; co więcej, Clarke znajduje u Okkelosa fragmenty, iż to umysł boski jest przyczyną harmonii i piękna świata oraz źródłem ludzkich zdolności, skłonności i możliwości poznawania¹³⁶. Wniosek Clarke’a jest więc taki: nawet starożytnie filozofowie, na których uwielbiają się powoływać deści i ateści, nie głosili poglądów przypisywanych im przez przeciwników wiary w rozumną pierwszą przyczynę, co oznacza, że ateści (i deści) są w swoich poczynaniach całkowicie osamotnieni i odcięci od historii filozoficznych dociekań; stanowią zatem wyjątek od reguły.

¹³⁴ Clarke cytuje fragmenty dziełka Okkelosa z Lukanii – *O początku wszechzrzeszy* (w krytycznym współczesnym wydaniu R. Hardera s. 11).

¹³⁵ *Demonstration*, s. 24.

¹³⁶ Clarke powołuje się na Okkelosa *O prawie* (w wydaniu Hardera s. 26).

A zatem nieodparty wniosek wypływający czy to z lektur filozoficznych traktatów, czy z wnikliwej obserwacji przyrody jest ciągle ten sam. Wszechświat pozostaje zależny od swojego Stwórcy i Władcy, niezależnie od myślowych konstrukcji i sztuczek filozofów próbujących na różne sposoby podważyć boską potęgę, niezależnie, czy będzie to Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, czy szczególnie głośni w artykułowaniu swoich ataków deіści.

Rozdział III

Geneza świadomości i granice wolności Boga. Dusza i determinizm cielesny

1. Mechanicystyczny determinizm Thomasa Hobbesa

Wielką dyskusję na temat substancji myślącej i źródeł świadomości wywołała na przełomie stuleci krótka uwaga Locke'a. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* angielski filozof stwierdził, że choć materia pozbawiona jest ze swej natury „czucia i myślenia”, to trudno wykluczyć, że Bóg, gdyby chciał, nie mógłby jej obdarzyć jakimś rodzajem świadomości. Locke pisząc o ograniczoności naszej wiedzy (a chodzi mu o wiedzę pewną, nie zaś prawdopodobną) stwierdza, że „poznanie nasze nigdy nie będzie zdolne objąć wszystkiego, co zechcielibyśmy wiedzieć o swych ideach, i przewyciężyć wszelkie trudności oraz rozwiązać wszelkie zagadnienia, jakie mogą powstać co do tej czy innej idei”¹. Locke twierdzi dalej, kontynuując ten punkt widzenia, że nigdy zapewne nie będziemy wiedzieli, pozostając na gruncie własnych kompetencji poznawczych, czy „materia myśli, czy nie”, Bóg mógłby bowiem w sobie tylko znany sposób obdarzyć materię (pewne układy cząstek materialnych) zdolnością odczuwania i myślenia; nie jest to wcale wykluczone, czyli sprzeczne, biorąc pod uwagę, w jaki tajemniczy w istocie sposób przedmioty materialne oddziałują na substancje duchowe wywołując w nich stany przyjemności i przykrości. Możemy wyobrazić sobie, że Bóg, „jeśli mu się tak podobą”, mógłby dać materii zdolność myślenia, tak jak wyobrażamy

¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV.3.6, wyd. cyt., t. II, s. 217.

sobie powszechnie (i zgodnie z potocznym doświadczeniem), że materii została przydzielona dodatkowo substancja myśląca. Dalej Locke formułuje hipotezę, która stała się główną przyczyną dyskusji i oskarżeń o ateizm: „Nie widzę bowiem sprzeczności w tym, że pierwsza, wieczna Istota myśląca mogłaby, gdyby jej się podobało, obdarować pewne układy stworzonej, do odbierania wrażeń niezdolnej materii, zestawione, jak uznałaby za stosowne, pewną miarą czucia, postrzegania i myślenia, jakkolwiek (...) założenie, że materia (z własnej swej natury z całą pewnością pozbawiona czucia i myślenia) ma być ową wieczną istotą, od początku myślącą, zawiera wyraźną sprzeczność wewnętrzną”². Locke usiłuje pokazać tu, że tak jak w kwestii niematerialności duszy nie znajdziemy całkowitej pewności i oczywistości, tak również w ramach zagadnienia ewentualnego myślenia materii trudno o taką pewność. Natomiast problem konstytucji metafizycznej duszy nie ma tak wielkiego znaczenia dla moralności i religii, jak chcieliby to widzieć zwalczający się przeciwnicy. „Dlatego też – pisze koncyliacyjnie Locke – rozstrzygnięcie tej kwestii w takim czy innym sensie nie jest tak nagląco konieczne, jak niektórzy przesadnie gorliwi zwolennicy lub przeciwnicy niematerialności duszy chcieliby wmówić światu. Osoby te albo, z jednej strony, zbyt ulegają swemu całkowicie przez materię opanowanemu myśleniu i dlatego niczemu niematerialnemu nie mogą przyznać istnienia, albo, z drugiej strony, znajdując, że myślenie nie należy do naturalnych mocy materii, którą tylekroć badali najuważniej, wnioskuje ufnie, że nawet sama wszechmoc nie może obdarzyć postrzeganiem i myśleniem substancji, której przysługuje cecha masywności”³. Postawa Locke’a jest całkowicie zrozumiała; w świetle jego założeń epistemologicznych jedyne dopuszczalne twierdzenie, w jakiejś mierze sceptyczne, mówi, że nie możemy poznać istoty substancji duchowej, albowiem substancje rzeczy nie są dostępne naszemu poznaniu⁴.

² Tamże, s. 218.

³ Tamże, s. 220.

⁴ Tę postawę wobec jednoznacznego rozstrzygnięcia esencji duszy Locke precyzuje bardzo jasno, warto więc przytoczyć jego argumentację nieco szerzej; pisze tak

Wśród pierwszych wymienionych przez Locke'a antagonistów można z łatwością dostrzec Hobbesa i jego sympatyków; wśród drugich można domyślić się kartezjan, ale także tych myślicieli, którzy zwalczali z powodów apologetycznych wszelkie formy materializmu, widząc w nich zagrożenie dla autonomii i wolności ludzkiej woli; z pewnością wśród ostatnich znajduje się Samuel Clarke. Hipoteza Locke'a została podjęta przez Anthony'ego Collinsa, z którym Clarke wielokrotnie polemizował, widział bowiem w tezie sukcesora Locke'a (za jakiego uchodził Collins) potencjalne zagrożenie koncepcji wolności i apoteozę determinizmu. W polemikach, jakie prowadził (przede wszystkim ze współczesnym mu Collinsem oraz z pismami nieżyjącego już Hobbesa), chodziło przede wszystkim o to, że jednostka ludzka, psycho-fizyczna całość, zawdzięcza swój przywilej myślenia i wolności wyłącznie duchowemu wymiarowi własnego bytu, a to musi redukować rolę cielesnego aspektu do metafizycznego minimum. Mówiąc dokładniej, w każdej dyskusji tego rodzaju Clarke zmierza do tezy, że fakt myślenia jest potwierdzeniem faktu wolności, bez której nie byłoby ani filozofii, ani nauki, a które są najlepszym dowodem istnienia swobody intelektualnej.

Powiedzieliśmy już o głównych zarysach Clarke'a koncepcji materii; powiedzieliśmy także, że była ona w znacznym stopniu zależna od Newtonowskiej mechaniki i towarzyszącej jej filozofii. Clarke był jednakże samodzielnym myślicielem podejmującym zagadnienia filozoficzne na własny rachunek. I tak jest w kwestii obrony niematerialności duszy, która jest gwarantem „prawdziwej”,

oto: „Kto zważy, jak trudno w naszych myślach pogodzić doznawanie zmysłowe z rozciągłą materią albo istnienie z czymś kompletnie pozbawionym rozciągłości, ten się zgodzi, że bardzo daleki jest od tego, by wiedzieć z pewnością, czym jest jego dusza. Jest to sprawa, która, jak się zdaje, leży zupełnie poza zasięgiem naszego poznania; a kto pozwala sobie rozważać ją swobodnie i wejść w ciemne, zawiłe strony każdej z hipotez, ten uzna zapewne, że jego rozum nie wystarcza do stanowczego opowiedzenia się za lub przeciw materialności duszy. Bo z jakiegokolwiek strony na nią spojrzysz, czy to jak na substancję nierozciągłą, czy jak na myślącą rozciągłą materię, trudność wyobrażenia sobie jednego czy drugiego będzie go stale popychała w kierunku przeciwnym, gdy tylko myśl zajmie się jednym z tych przypuszczeń”; tamże, s. 220.

a nie „deterministycznej” doktryny wolności. A skoro wolność jest fundamentalnym warunkiem i moralności, i religii, przeto determinizm, ze swoim roszczeniem ograniczającym suwerenność ludzką, stanowi zagrożenie dla samych podstaw życia człowieka.

Clarke wraca ponownie do problematyki związanej z materią i duszą. Píše, że każdy system materii składa się z wielu odrębnych części, natomiast każda rzeczywista cecha potrzebuje do istnienia jakiegoś podmiotu – gdyby istniała samodzielnie, byłaby substancją, a nie cechą. Clarke zmierza do ukazania metafizycznej jednorodności materii, aby przypuścić atak na pogląd (wyrażony przez Hobbesa w *De corpore*), że świadomość jest składnikiem materii, a mianowicie, że jest wypadkową układu cząstek materialnych, które (każda z osobna) posiadają niewyraźne postrzeżenia; nagromadzenie takich cząstek prowadzi w rezultacie do wykrystalizowania się świadomości wyraźnej całego układu. W odpowiedzi Clarke wykazuje, że wobec tego świadomość musiałaby się rozpadać na wiele elementów, ponieważ byłaby świadomością całego układu (jak jest w świadomości ludzkiej), a równocześnie byłaby wielością świadomości, skoro miałyby przysługiwać każdej części składowej całego układu; a to jest niedorzecznością⁵.

Racjonalizm Clarke’a i jego stanowisko teologiczne każe odrzucić mu sugestię o „myślącej materii” jako niedorzeczną. Ale uznać coś za niedorzeczne to nie to samo, co uzasadnić, że to niedorzeczne. Błądność tej tezy (a przecież jest to nie tylko marginalna „hipoteza” Locke’a, ale zasadnicza teza materializmu) angielski apologeta próbuje wykazać na różne sposoby. Zawsze jednak przyświeca mu ten oto cel: za wszelką cenę obronić należy substancję

⁵ *Four Defenses of a Letter to Mr. Dodwell*, w: *Demonstration*, s. 154. Adresat otwartego listu, Henry Dodwell (1641–1711), postawił tezę, że dusza ludzka jest z natury swojej śmiertelna; jednak w momencie chrztu oraz w chwili śmierci w nadprzyrodzony sposób interweniuje Bóg, który unieśmiertelnia duszę, ocalając ją przed śmiercią nadprzyrodzonym aktem. Clarke polemizował w tej sprawie w formie listu do Dodwella; zakres polemiki wokół tego zagadnienia obejmował w kolejnych publikacjach także poglądy kolejnych myślicieli, którzy włączyli się do dyskusji i atakowali Clarke’a. Jednym z nich był Anthony Collins i stąd polemiczna wymiana komentarzy między nim a Clarke’iem. Do problemu tego wrócimy w rozdziale IV.

duchową, spontaniczną i wolną w aktach myślenia i woli⁶. Twierdzenie o rozumności przysługującej materii jest niezgodne, sądzi Clarke, z powszechnie akceptowanym pojęciem materii. Jego definicja materii brzmi bowiem tak: chociaż nie znamy substancji materii (zgadza się z Locke'iem), konstruujemy pojęcie materii w oparciu o jej własności; materia jest więc rozumiana jako masywna substancja, zdolna do ruchu, podzielna, przyjmująca kształt oraz zdolna do konfigurowania tych własności. Czy jest wobec tego możliwe, że myślenie mogłoby być składnikiem tak rozumianej substancji materialnej? Oczywiście nie, ponieważ myślenie nie może pochodzić od takich własności materialnych jak te wymienione⁷. Jeśli zaś zwolennicy myślenia materii chcą przyjąć inną definicję materii, to mogą to robić, ale będzie to tylko pewnego rodzaju zabawa filozoficzna; czasami bowiem materialści odwołują się do pojęcia materii w ogóle, a nie do substancji materialnej, w znaczeniu jakiejś materii pierwszej, i utrzymują, że myślenie oraz „inne nieznanne własności” przynależą do tak rozumianej materii. Clarke sądzi, że z tak postawionym problemem nie sposób dyskutować, trudno bowiem racjonalnie kwestionować jakieś jakości hipotetyczne, czyli tajemne. Do takich nieprzewycięzalnych trudności prowadzi użycie terminu „materia” zamiast „substancja materialna”. A właściwe użycie pojęcia materii musi sprowadzać się do takiego ujęcia, że materia zawsze pozostaje w relacji ze swoją formą, czyli że można ją pojąć tylko jako substancję materialną.

Widać wyraźnie, że w ramach tej problematyki Clarke czuje się doskonale, nie ukrywa nawet poczucia wyższości nad tymi wszystkimi, którzy poszukują źródeł świadomości w warstwie materialnej. Teza mówiąca o materii jako źródle myśli czy rozumności jest „w najwyższym stopniu niedorzeczna”⁸, a mimo to reprezentanci

⁶ Gdyby umysł i myślenie miały naturę cielesną, byłyby zależne od zewnętrznych impulsów, a wówczas niemożliwy byłby jakikolwiek namysł. Niemożliwa byłaby także wolność, Clarke definiuje ją bowiem jako zdolność oddziaływania duszy na materię; zob. J. H. Gay, *Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke*, wyd. cyt., s. 92.

⁷ Zob. *Demonstration*, s. 70.

⁸ *Demonstration*, s. 39.

głównego nurtu materializmu twierdzą, że rozumność to kompozycja ostatecznie kształtu i ruchu. Na czym polega owa niedorzeczność? Jeśli odrzuca się przekonanie, że rozumność pochodzi od pierwszej przyczyny, to uznaje się, że zdolność myślenia jest przekazywana odwiecznie w nieskończonym łańcuchu przyczyn i skutków; ale takie wyjaśnienie zostało już ukazane jako racjonalnie sprzeczne (w uzasadnieniu do twierdzenia drugiego), dlatego tezę materializmu należy uznać za niedorzeczną.

Inne twierdzenie („ateistyczne”), pisze Clarke, mówiące, że rozumność pojawiła się wskutek przypadku i wyłoniła się z materii, również nie daje się utrzymać; w jaki bowiem sposób coś, co nie posiada jakiejś własności, mogłoby jej udzielić czemuś innemu? Trzeba byłoby uznać, że własność myślenia pochodzi z niczego; wszelako prawdą niepodważalną jest to, że nic nie pochodzi z niczego. Własności materii mogą wytwarzać tylko takie same rodzaje własności, to znaczy ruch może wytwarzać tylko ruch, kształt tylko kształt, a wszelkie ich konfiguracje zawsze pozostają konglomeratami ruchu bądź kształtu i niczego więcej. Gdyby zatem kiedyś istniała tylko materia, posiadająca jakieś kwantum ruchu i jakieś wielorakie kształty, to niczego innego nie mogłoby być teraz i kiedykolwiek indziej – istniałaby tylko materia: ruchoma, różnokształtna, ale wykluczone byłoby istnienie świadomości⁹.

Clarke stoi na tradycyjnym stanowisku, że procesy świadomościowe nie mają nic wspólnego z procesem materialnym, to znaczy z fizjologicznymi procesami dokonującymi się w mózgu. Przy okazji dowodzenia boskiego atrybutu rozumności mówi, że rozumność jako taka nie jest w żadnej mierze konfiguracją pierwotnych własności materii – kształtu i ruchu. Zauważa przy tym, że pogląd wyjaśniający genezę świadomości, poprzez odwołanie się do materii, zawiera pewną subtelność, która prowadzi do niedorzeczności; otóż w świetle przesłanek materialistycznej interpretacji świadomość przysługuje nie samej materii (materii jako takiej) a tylko materii, która jest w ruchu i która przyjmuje pewne kształty. Zdaniem Clarke’a takie stanowisko prowadzi do absurdu, ponieważ

⁹ Zob. *Demonstration*, s. 42.

rozumność (świadomość) nie jest tu własnością samej substancji materialnej, ale jest własnością własności materii, czyli własnością modyfikacji – a to jest niedorzeczność¹⁰.

Clarke nie podejmuje szczegółowo kartezjańskiego zagadnienia przestrzennej lokalizacji świadomości w strukturze bytu ludzkiego, nie próbuje także ukazywać na sposób kartezjański (w duchu metody kartezjańskiej, nie rozstrzygnięć) mechaniki myślenia; być może znakiem ostrzegawczym były dla niego wszystkie znane i nieustannie dyskutowane bez końca konsekwencje związane z kartezjańską hipotezą szyszynki, tchnień życiowych i całego kompleksu problemów związanych z relacją dusza–ciało. Toteż angielski filozof poprzestaje na twierdzeniach ogólnych. Broniąc autonomii myślenia podkreśla nieustannie, że świadomość jest czymś tak dalece jakościowo niepowtarzalnym, iż najsłabsza supozycja, iż mogłaby pochodzić z konfiguracji własności materii, wydaje mu się już na pierwszy rzut oka absurdalna; skoro jest jakościowo odrębna, nie może być zlokalizowana w jakichś częściach mózgu, czy tchnieniach mózgowych (*spirits of brain*), oznaczałoby to bowiem, że jest pochodną materii. Ponadto myślenie, świadomość jest z natury jednostkowa; a to bardzo istotna różnica między nią a materią, ponieważ wszelkie własności materialne przysługują cząstkom materii wspólnie: cząstka materii posiadająca jakąś twardość, posiada zarazem jakiś ruch czy jakiś kolor, a te są z kolei złożeniami różnych twardości, ruchów, kolorów części takiej materialnej cząstki; świadomość zaś jest zawsze jedną i tą samą świadomością. Wynika z tych konstatacji, że świadomość jako różna od i niesprowadzalna do wszelkich możliwych systemów materialnych jest jakością substancji niematerialnej.

Uzasadnienie Clarke'a jest następujące. Świadomość uznaje się powszechnie za pewną siłę. Czy może to być siła materialna? Otóż jakkolwiek możliwa siła materii (znana bądź nieznaną) musi być z konieczności: (1) własnością materii, do której jest przypisana (ale

¹⁰ Zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 241. Identyczną zasadę stosował Locke (w zakresie problematyki wolnej woli i wolności): własność nie może przysługiwać własności a tylko substancji, o czym piszemy w rozdziale IV.

wówczas musi tkwić w poszczególnych odrębnych częściach materii), albo (2) siłą wywołującą pewne modyfikacje w jakimś innym podmiocie (ale wówczas jest własnością nie materii, a tego podmiotu, na który materia oddziałuje), albo (3) abstrakcyjną nazwą tego, co nie jest realną własnością w ogóle i nie tkwi w żadnym realnym podmiocie (byłaby więc konstruktem nieposiadającym faktycznej realności). Jednakże powszechnie uznaje się, że świadomość nie podpada pod żaden z tych przypadków. Skoro zatem fałszem są te trzy tezy, to prawdą musi być to, że świadomość jest realną własnością niematerialnej substancji, czyli duszy¹¹.

W świetle rozwiązania Clarke'a myślenie i wola, które świadczą o odrębności istoty ludzkiej od innych istot żywych, nie są własnościami materii; są siłami substancji niecielesnej, całkowicie różnymi od kształtu, ruchu i twardości; nie mogą w żaden sposób pochodzić od własności materialnych ani nie dadzą się do nich sprowadzić; pod warunkiem wszakże, że materia jest rozumiana w swoim powszechnym znaczeniu, jako masywna substancja zdolna do przyjmowania kształtu, ruchu, podziału i posiadająca inne własności dające się z nich wyprowadzić; zatem wykluczyć należy wszelkie domniemane jakości, niedające się sprowadzić do kształtu i ruchu. Przy takim rozumieniu materii myślenie i chęć nie mogą być wyjaśniane poprzez pojęcie materii¹². Trudno się dziwić, że Clarke odrzuca interpretację Hobbesa¹³, przeciwko któremu kieruje główny atak. Argumentacja Hobbesa jest kwintesencją materializmu, toteż urasta on w oczach Clarke'a do rangi najgroźniejszego zwiastuna ateizmu.

¹¹ Zob. *Four Defenses of a Letter to Mr. Dodwell*, wyd. cyt., s. 157–158. Wyjaśnienia domaga się teza (2). Clarke ma tu na myśli doznawanie, w którym rejestrowane są jakości wtórne; nie są one wywoływane faktycznie przez przedmioty materialne; te ostatnie tylko katalizują doznanie, poprzez oddziaływanie na umysł. Zdaniem Clarke'a realną przyczyną koloru, zapachu etc. nie są rzeczy materialne oddziałujące na podmiot, którym brakuje tych własności, lecz umysł pobudzany przez materialną substancję; zob. W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 239.

¹² Zob. *Demonstration*, s. 66.

¹³ Clarke analizuje przede wszystkim pierwszy rozdział *Lewiatana* oraz dwudziesty piąty *De corpore*.

W krytyce Clarke'a chodzi jednak o coś więcej niż tylko o apologetyczną reakcję filozofującego duchownego, chodzi w niej bowiem o filozoficzną odmienną koncepcję wolności jednostki ludzkiej. Ten motyw przede wszystkim różni Clarke'a i od Hobbesa, i od Spinozy, który w nie mniejszym stopniu niż autor *Lewiatana* jest celem ataku: czy człowiek posiada taką moc wolności wyboru, dzięki której może kierować swoimi działaniami, czy też „jego działania są tak konieczne jak ruchy wskazówek zegara”?¹⁴. Zagadnienie to ma zarazem olbrzymie znaczenie dla religii i moralności.

Zasadnicze tezy Hobbesa i Spinozy sprowadza Clarke do dwóch twierdzeń:

- 1) Powszechny determinizm i fatalizm przekreślające wolność woli: każdy skutek musi mieć swoją przyczynę, zatem każde poruszenie w ciele musi być wywołane przez jakiś bodziec zewnętrzny, ten zaś przez inny itd.; podobnie dzieje się z każdym aktem woli, a wobec tego, według doktryn Spinozy i Hobbesa nie ma miejsca na wolną decyzję i w ogóle na wolną wolę.
- 2) Myślenie i wszelkie jego modyfikacje, jak chcenie sprowadzają się ostatecznie do własności materialnych, a ponieważ materia nie zawiera w sobie siły zdolnej do samoporuszenia, zawsze potrzebuje zewnętrznego czynnika poruszającego, przeto niemożliwa jest wolność woli¹⁵.

Clarke wyprowadza z tezy adwersarzy generalny wniosek, że odmawiają oni wolności nie tylko istocie ludzkiej, ale nawet samemu Bogu, co Spinoza w *Etyce* wyznał najzupełniej otwarcie, pisząc, że „Bóg nie działa z wolności woli”¹⁶. Kwintesencja filozofii tych dwóch myślicieli sprowadza się więc do powszechnego determinizmu: „Toteż ostatecznie bez względu na to, jak wielki zgietk czynią oni za sprawą siły i mocy dowodzenia swoich argumentów, wszystko, co mówią, sprowadza się na końcu nie do czegoś innego, jak tylko do tej jednej niedorzecznej konkluzji: ani nie istnieje, ani

¹⁴ *Demonstration*, s. 64.

¹⁵ Zob. *Demonstration*, s. 43–45, 64.

¹⁶ B. Spinoza, *Etyka*, I. 32 (Dodatek I), wyd. cyt., s. 46.

w żaden sposób istnieć nie może zasada ruchu czy w ogóle zapoczątkowanie działania, wszystko bowiem jest z konieczności wynikiem wiecznego łańcucha zależnych wzajemnie przyczyn i skutków, bez żadnej przyczyny pierwszej i niezależnej¹⁷.

W tym miejscu Clarke przeciwstawia Spinozie i Hobbesowi trzy twierdzenia, które są częściowo podsumowaniem wcześniejszych wywodów wpisanych w dyskusję wokół innych problemów:

- 1) Nie każdy skutek jest wynikiem oddziaływania przyczyn zewnętrznych, z konieczności musi bowiem istnieć siła działania nie wymagająca zewnętrznego bodźca, a siła taka tkwi w człowieku.
- 2) Myślenie i wola (chcenie) nie są własnościami materii, nie mogą zatem być opisywane przy pomocy praw rządzących materią.
- 3) Założenie, że dusza nie jest substancją odrębną od substancji cielesnej, zaś myślenie i chcenie mogłyby być własnościami materii, wcale nie dowodzi, że wolność woli jest niemożliwa¹⁸.

Clarke, w typowej dla niego czystej spekulacji intelektualnej, kontrargumentuje wykazując sprzeczności i niedorzeczności poglądów, które zwalczą. Topografię tej apologetycznej polemiki prześledzimy na przykładzie krytyki poglądów Hobbesa na naturę doznania zmysłowego i świadomości, aczkolwiek przy okazji sporu z autorem *Lewiatana* Clarke próbuje zarazem ukazać fałszywość doktryny Spinozy. Pamiętajmy także, że kontekstem dyskusji o genezie poznania i świadomości jest problem wolności woli.

Z Clarke'a streszczenia doktryny Hobbesa wyłania się obraz powszechnego i całkowitego determinizmu, czy wręcz fatalizmu; ale także ateizmu, co nie jest już takie bezsporne¹⁹. Clarke przywołuje głównie fragmenty *De corpore*, w których Hobbes pisze o przy-

¹⁷ *Demonstration*, s. 66.

¹⁸ Zob. *Demonstration*, s. 64.

¹⁹ Wydaje się, że niejednoznaczność, a nawet paradoksalność (bynajmniej nie ateistyczną) niezwykle trafnie uchwycił John Gaskin pisząc o teistycznym materializmie *Lewiatana* czy o realizmie jednego świata: „...jego wywody w *Lewiatanie* prowadzą zadziwiająco blisko do pewnej formy teistycznego materializmu. Duchy są szczególnego rodzaju ciałami. Dusza jest życiem. Bóg jest cielesny. Taką metafizologię, za-

czynowości. Koncepcja ta ogniskuje się wokół pojęć przyczyny pełnej, sprawczej i koniecznej oraz skutku. Przyczynowość wiąże się nieodłącznie z działaniem, działanie natomiast określone jest poprzez własności ciała działającego i tego, które podlega działaniu, jeśli mówimy o związku przyczynowo-skutkowym. Przyczyna musi posiadać pewne własności, które warunkują, że jakieś ciało wystąpić może w roli przyczyny; podobnie skutek musi posiadać pewne własności, które umożliwiają poddanie się działaniu przyczyny, czyli które warunkują zaistnienie skutku. Własność, dzięki której ciało działa na inne ciało wywołując skutek, a bez której skutek nie mógłby powstać, nazywa Hobbes „przyczyną nieodzowną i konieczną”. „Przyczyną zaś po prostu, czyli przyczyną pełną jest agregat wszystkich własności, zarówno we wszelkich ciałach działających, jakie się tylko tam znajdują, jak i w ciele poddanym działaniu, które, gdy są wszystkie dane, wykluczają przypuszczenie, iżby skutek nie powstał jednocześnie; gdy zaś przypuścimy, że brak jednej spośród tych własności, to nie można sobie pomyśleć, iżby skutek powstał”²⁰. Te własności, które w ciele działającym powodują zaistnienie skutku, Hobbes nazywa „przyczyną sprawczą”, natomiast „przyczyną materialną” – własności ciała poddanego działaniu, dzięki którym pojawia się skutek. Inaczej mówiąc, musi dojść do pewnej ekwiwalencji własności dwóch oddziałujących na siebie ciał, aby jedno było przyczyną,

równie epikurejską, jak i Hobbesowską, będę nazywał realizmem jednego świata. Jest on jednoświatowy, ponieważ *explicitie* wyklucza wszelki inny porządek bytu; chce wyjaśnić wszystko w ramach *jednego* systemu. Jest to realizm, ponieważ bagatelizuje filozoficzne problemy relacji między doświadczeniem «zewnętrznym» i «wewnętrznym» oraz wyklucza jako nierzeczywiste wszystko, co jest nie z tego, przyrodzonego świata. Hobbes posługuje się wprawdzie terminem «nadprzyrodzony», ale tylko po to, by wprowadzić epistemologiczne rozróżnienie między wiedzą naukową i drogą, na jakiej Bóg «przemawia», czyli przekazuje objawienie niektórym, tylko *bardzo* nielicznym ludziom. To, co nadprzyrodzone, jest rzadkim źródłem nadzwyczajnej wiedzy, nie zaś porządkiem bytu, który byłby metafizycznie różny od tutejszego bytu”; J. C. A. Gaskin, *Wprowadzenie*, przeł. B. Stanosz, w: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 24.

²⁰ T. Hobbes, *O ciele*, II.9.3, w: tenże, *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1956, t. I, s. 140.

a drugie skutkiem. Przyczyna sprawcza i materialna są przyczynami cząstkowymi – częściami przyczyny całkowitej (pełnej). Dla ukonstytuowania się relacji przyczynowo-skutkowej niezbędne są ciała działające, jak i poddające się działaniu, ale zawsze są to ciała, co uwydatnia Hobbesowski materializm. Przyczyna całkowita jest zarazem wystarczająca, by wytworzyć skutek, albowiem jeśli pojawia się skutek, to jest oczywiste, że musiała wywołać go przyczyna, która okazać się musi zawsze przyczyną wystarczającą. Jeśli przyczyna jest więc całkowita, skutek musi się pojawić z koniecznością, o ile – dodaje Hobbes – jest możliwy, czyli o ile ciało mogące być poddane działaniu posiada odpowiednie własności. Świat Hobbesa jest nie tylko światem całkowicie cielesnym, ale także światem znajdującym się w ciągłym ruchu, ruch bowiem jest synonimem zmiany, zaś spoczynek nie jest – i nie może być – źródłem działania, a nie będąc źródłem działania ciało w spoczynku nie może być przyczyną²¹. Wszystko dzieje się zatem z nieubłaganą koniecznością; każde powiązanie przyczynowe jest wobec tego konieczne, a przypadek jest współwystępowaniem w czasie bytów lub ich własności, między którymi nie ma relacji przyczynowej²²; oznacza to, że jest niemożliwe, by skutek mógł być wywołany inaczej niż w spo-

²¹ Ten powszechny deterministyczny mobilizm Hobbes wyraża następująco: „Tak więc zmiana jest ruchem (ruchem mianowicie części ciała działającego lub ciała podlegającego działaniu), co właśnie należało dowieść. Stąd zaś wyływa wniosek, że spoczynek nie jest przyczyną żadnej rzeczy i że za jego sprawą w ogóle nie powstaje żadne *działanie*, tak iż nie jest on przyczyną ani żadnego ruchu, ani żadnej zmiany”; T. Hobbes, *O ciele*, II.9.9, wyd. cyt., s. 146. Albo taki fragment, który najwyraźniej jak to możliwe ukazuje gigantyczną różnicę między Clarke’iem a Hobbesem; w poglądzie tym Hobbes wyklucza w istocie możliwość akceptacji wolności woli, pisze bowiem tak: „Co pozostaje w spoczynku, to w naszym rozumieniu pozostaje w spoczynku zawsze, o ile nie ma drugiego jakiegoś ciała poza nim samym, przy którego istnieniu nie może ono już pozostawać w spoczynku”; tamże, II.8.19, s. 133.

²² „Własności – pisze Hobbes – nazywają się przypadkowe w stosunku do innych własności, które je poprzedzają, czyli są wcześniejsze w czasie, jeśli od nich nie zależą jako od przyczyn. W stosunku, mówię, do tych własności, które ich nie wywołują; w stosunku bowiem do swoich przyczyn wszystkie własności powstają w sposób równie konieczny; gdyby bowiem nie powstawały w sposób konieczny, to nie miałyby przyczyn, czego nie można sobie pomyśleć, gdy chodzi o rzeczy, które w jakiś sposób powstały”; tamże, II.9.10, s. 146.

sób konieczny²³. W opisie i analizie rzeczywistości Hobbes stosuje kategorie mechanicystyczne, przy czym jest to mechanycyzm (jak u Descartes'a) „bezpośredniego kontaktu”; ciała oddziaływać mogą jedynie wtedy, gdy się bezpośrednio stykają, oddziaływanie na odległość zaś, o ile byłoby możliwe, wyklucza przekazywanie zmian, czyli działania: przyczyna ruchu może znajdować się tylko w takim ciele, które się z innym styka i jest w ruchu. „Na tej samej podstawie – pisze Hobbes w sposób przypominający pierwszą zasadę dynamiki Newtona – można dowieść, że cokolwiek się porusza, będzie się nadal wciąż poruszało naprzód po tej samej drodze i z tą samą prędkością, o ile temu nie stanie na przeszkodzie jakieś inne ciało, które z danym się styka i jest w ruchu. A wobec tego ani ciała pozostające w ruchu, ani jakiegokolwiek inne, gdy je od danego oddziela próżnia, nie mogą w danym ciele ani ruchu wywołać, ani go zatrzymać, ani zmniejszyć”²⁴.

Clarke interpretuje poglądy autora *Lewiatana* jako fatalistyczną postać determinizmu, odbierającą człowiekowi wolność jako taką i wolność woli w szczególności. Czy angielski materialista istotnie głosił takie przekonanie? Clarke w swojej interpretacji przytacza wypowiedź Hobbesa z jego polemiki z biskupem Bramhallem, w której istotnie kwestionuje on wolny wybór istoty ludzkiej. W zacytowanym przez Clarke'a fragmencie Hobbes pisze: „Sądzę, że nic nie ma początku w sobie samym, a jedynie w działaniu bezpośredniego czynnika zewnętrznego. Wobec tego, kiedy pojawia się w człowieku po raz pierwszy jakieś pożądanie czy wola tego,

²³ Tę deterministyczną konstatację Hobbes przedstawia tak oto: „A jeśli przy tym zdefiniujemy przyczynę konieczną jako tę, która, gdy istnieje, skutek nie może nie nastąpić, to wyniknie również i to, że gdziekolwiek i kiedykolwiek powstanie jakiś skutek, to zostanie on wywołany przez przyczynę konieczną. Albowiem to, co powstało, miało tym samym, że powstało, przyczynę całkowitą, to znaczy: było spełnione wszystko to, co gdy założymy, to nie można sobie pomyśleć, że skutek nie nastąpi; a to jest właśnie przyczyna konieczna. Na tej samej podstawie można wykazać, że jakiegokolwiek będą w przyszłości skutki, to będą miały przyczynę konieczną, stąd zaś, że jakiegokolwiek już to powstaną, już to powstały, wszystkie one były konieczne ze względu na rzeczy, które je poprzedzały”; T. Hobbes, *O ciele*, II. 9.5, wyd. cyt., t. I, s. 142.

²⁴ Tamże, II.9.7, s. 144.

w stosunku do czego nie miał on bezpośrednio wcześniej pożądaną czy woli, przyczyną jego woli nie jest sama wola, lecz coś innego, co nie leżało wcześniej w jego usposobieniu”²⁵.

Odpowiedź Clarke’a sprowadza się do tego, co wcześniej wyjaśniał w ramach dowodzenia istnienia Boga i boskich atrybutów. Założenie wiecznego oddziaływania rzeczy wzajemnie na siebie, bez pierwszej przyczyny, czy to poprzez przekazywanie ruchu, czy poprzez przyczynowanie sprawcze, jest sprzeczne, ponieważ prowadzi do konkluzji, że ostateczną przyczyną nieprzerwanie przyczynującego się mechanizmu jest nicość, do tego bowiem prowadzi twierdzenie o wiecznym przyczynowaniu bytów. A przecież nic nie może pochodzić z niczego, zarówno w jakimś czasie, jak i w wymiarze wieczności – w obu przypadkach konkluzja taka musi być sprzecznością i niedorzecznością²⁶. Dowiedzione zostało także to, że (boska) pierwsza przyczyna jest bytem wolnym i że nie jest niemożliwe założenie, iż wolność może być niejako przeniekana w akcie stworzenia na istoty ludzkie; skoro zatem twierdzenie mówiące, że Bóg obdarzył człowieka wolnością woli, jest możliwe (choć nie pozbawione wątpliwości, to znaczy nie oczywiste), a zarazem potwierdzone być może obserwacją i własnym doświadczeniem, przeto jego wiarygodność jest większa niż deterministyczne hipotezy Hobbesa i Spinozy²⁷. Co więcej, przekonanie, że istnieje zasada samodeterminacji, zasada samoporuszenia, które jest w istocie równoważne tezie o wolności woli, nie jest sprzeczne z regułami racjonalności. Zatem to ono właśnie zasługuje na większą prawomocność.

Szczegółowej analizie poddaje Clarke Hobbesa koncepcję doznania zmysłowego i świadomości; zakłada przy tym, że pojęcie doznania zmysłowego jest w doktrynie adwersarza elementem – i to esencjalnym – pojęcia świadomości; inaczej mówiąc, że z tego,

²⁵ *The English Works of Thomas Hobbes*, (red.) W. Molesworth, London 1849 (repr. Darmstadt 1966), t. 5, s. 372–373.

²⁶ Zob. *Demonstration*, s. 66.

²⁷ Zob. *Demonstration*, s. 63.

co pisze Hobbes, wynika, iż świadomość to suma doznań zmysłowych oraz pamięć, obejmująca ślady doznań zmysłowych. Przyjrzyjmy się tej krytyce, ale sięgnijmy najpierw do źródła, czyli do tekstów Hobbesa bez pośrednictwa Clarke'a.

Najbardziej reprezentatywne ujęcie zagadnienia poznania zmysłowego znajdziemy w rozdziale XXV *O ciele* zatytułowanym *O doznawaniu zmysłowym i o ruchu zwierzęcym*. Hobbes podkreśla tu, że zbadanie mechanizmu poznania zmysłowego, czyli doznawania, jest warunkiem tworzenia właściwie rozumianej wiedzy, jaka obejmuje przeanalizowanie zjawiska (czyli rzeczy), ponieważ wszelka wiedza wyłania się z doznania zmysłowego, a zatem wyjaśnienie procesu doznania zmysłowego jest warunkiem jakiegokolwiek filozoficznego interpretowania rzeczywistości. Badanie mechanizmu poznania przeprowadza angielski filozof w oparciu o zbadanie pamięci, „Doznawać bowiem, czyli czuć, że się czegoś doznawało, to tyleż, co sobie to przypominać”²⁸. Doznajemy natomiast wrażeń, czego wynikiem jest powstawanie „idei czy obrazów”, które dokonuje się przy pomocy narządów zmysłowych.

Hobbes ukazuje najpierw, co dzieje się w trakcie poznawania w podmiocie doznającym. Otóż gdy na narządy doznawania oddziałuje jakiś przedmiot, przedmiot ten wywiera nacisk na narząd zmysłowy, przy pomocy którego oddziaływanie przedmiotu zewnętrznego jest przez podmiot rejestrowane. Rejestracja ta to wprawianie w ruch cząstek wewnętrznych narządów zmysłowych, którymi odbieramy bodźce przedmiotowe; „częściowo znamy też naturę tego doznawania, a mianowicie to, że jest to jakiś ruch wewnętrzny w tym, kto wrażenia doznaje”²⁹. Bezpośrednią przyczyną doznawania może być tylko przedmiot stykający się z narządem zmysłowym i wywierający nań nacisk w postaci ruchu; ruch jest zresztą w wyjaśnieniu Hobbesa zasadniczym elementem doznania zmysłowego, jak i całej tej materialistycznej i mechanistycznej koncepcji świadomości, co tak bardzo raziło Clarke'a.

²⁸ T. Hobbes, *O ciele*, IV.25.1, wyd. cyt., s. 403.

²⁹ Tamże, IV.25.2, s. 404.

Ruch jest dalej przenoszony po częściach narządu zmysłowego aż do części najbardziej wewnętrznej, w której powstaje obraz przedmiotu³⁰.

To jednak nie koniec Hobbesowskiej „mechaniki” poznania zmysłowego. Do wyjaśnienia włączone zostaje pojęcie oporu; opór jest to impuls ruchowy przeciwstawiający się innemu impulsowi ruchowemu. Ruch, który przechodzi z oddziałującego ciała zewnętrznego, wywołuje w ciele podmiotu doznającego reakcji, w postaci ruchu narządu zmysłowego w kierunku przeciwnym do ruchu przedmiotu; skutek reakcji i akcji powstaje obraz, a jako że ruchowa reakcja narządu skierowana jest na zewnątrz, przeciwnie do ruchu nacisku przez przedmiot, wytworzony obraz wydaje się zewnętrzny wobec narządu. Hobbes podsumowuje proces tworzenia obrazów w następujący sposób: „Proponujemy więc taką pełną definicję doznania zmysłowego, opartą na wyjaśnieniu jego przyczyn i porządku jego powstawania: doznawanie zmysłowe jest obrazem powstałym jako reakcja wskutek impulsu ruchowego w organie zmysłowym w kierunku zewnętrznym, który to impuls powstaje pod wpływem impulsu ruchowego, idącego od przedmiotu ku wewnątrz, gdy ten impuls trwa przez czas pewien”³¹. Widać więc wyraźnie, że wszystko jest tu wyjaśniane przy pomocy ruchu mechanicznego, kształtu, wielkości, którą można spro-

³⁰ Cały wywód Hobbesa przedstawia się tak oto: „Stąd wniosek, że bezpośrednia przyczyna doznawania zmysłowego tkwi w tym, co narząd zmysłowy najpierw i dotyka, i wywiera nań nacisk. Jeśli bowiem podlegnie naciskowi część najbardziej zewnętrzna organu, to skoro ta podda się naciskowi, to ulegnie mu również część z nią najbliższą sąsiadująca w kierunku wnętrza tego ciała. I w ten sposób nacisk, czyli ruch ów będzie się rozchodził po wszystkich częściach narządu, aż do części najbardziej wewnętrznej. W ten sposób przenosi się nacisk części zewnętrznej, który idzie od jakiegoś ciała bardziej odległego; i tak dalej stale, póki nie dojdzie do tego ciała, z którego, jak sądzimy, pochodzi, jako z pierwszego źródła, sam obraz, który jest dany w doznaniu zmysłowym. Otóż ten obraz, bez względu na to, jakiej rzeczy jest obrazem, zazwyczaj nazywamy przedmiotem. Tak więc doznanie zmysłowe jest jakimś ruchem wewnętrznym w tym, kto go doznaje, powstałym wskutek jakiegoś ruchu cząstek wewnętrznych przedmiotu i przenoszonym przez środowiska do najbardziej wewnętrznej części organizmu. Tymi słowami niemal zdefiniowaliśmy, co to jest doznanie zmysłowe”; tamże, IV.25.2, s. 404–405.

³¹ Tamże, IV.25.2, s. 405.

wadzić do kształtu. Clarke ma więc solidną podstawę zarzucając Hobbesowi, że jego wyjaśnienie funkcjonowania umysłu i złożonego świata zaledwie przy pomocy materialnych własności „ruchu i kształtu” jest niedopuszczalnym redukcjonizmem zubażającym skomplikowaną złożoność procesów myślenia i świadomości oraz całego wszechświata.

Od oddziałujących na nas ciał (zewnętrznych przedmiotów) odróżnia Hobbes jakości zmysłowe, które powstają w nas jako obrazy (rejestracje bodźców przedmiotowych), albowiem obrazy są aktami doznania zmysłowego i są (obrazy i doznania) w zasadzie wzajemnie nieodróżnialne. Ruch, który pojawia się w akcie poznania, jest wypadkową ruchu doznawania, wzbudzonego w podmiocie doznającym, i ruchu nacisku oddziałującego ciała. Dalsze wyjaśnienia Hobbesa ukazują „fizjologię” poznania. Impulsy ruchowe przechodzą z narządu zmysłowego wędrując poprzez „tchnienia i błony” otaczające mózg i nerwy, następnie poprzez arterie trafiają do mózgu, a stąd do serca („źródło wszelkiego doznania zmysłowego”³²). Rzecz jasna, przy założeniu takiego wyjaśnienia doznań zmysłowych, uszkodzenie jakiegokolwiek organu pośredniczącego w przekazywaniu impulsów ruchowych, spowoduje, że do doznania nie dojdzie; struktura cielesna warunkuje zatem sam proces poznawczy – na tym właśnie polega materializm Hobbesa.

Rozważmy wreszcie, czy Hobbes istotnie (co zarzuca mu Clarke) sprowadza świadomość do procesów materialnych związanych z ruchem i kształtem. Nie ulega wątpliwości, że procesy poznania, myślenia (a szerzej – jaźni czy świadomości) to, według Hobbesa, procesy zachodzące w podmiocie, który jest substancją cielesną. Po drugie, procesy te wyjaśniane są poprzez odwołanie się do fizjologicznej mechaniki, co oznacza, że w doktrynie autora *Lewiatana* myśl, umysł, świadomość to stany poznawcze towarzyszące stanom materialnym i od nich zależne nie tylko w porządku czasowym, ale także przyczynowym; a zatem świadomość jest zjawiskiem materialnym w tym sensie, że sprowadza się ostatecznie

³² Tamże, s. 407.

do doznań zmysłowych, które powstają w wyniku dystrybucji ruchu³³. Żeby to zobaczyć, sięgnijmy ponownie do tekstu Hobbesa.

Opis doznawania wrażeń (doznań zmysłowych) jest pierwszym szczeblem analizy angielskiego myśliciela. Kolejnym analizowanym składnikiem jest wyobraźnia i pamięć. Pisze Hobbes, że rejestrowane wrażenie to obraz powstający w mózgu, czy też w sercu; gdy natomiast działanie przedmiotu zewnętrznego (na narząd zmysłowy) ustaje, wówczas obraz pozostaje w podmiocie poznającym, wskutek zatrzymania go przez pamięć; taki zapamiętany obraz nazywa się „obrazem fantazji, z łaćnińska imaginacją”³⁴. Zespół takich doznań, słabszych niż obrazy postrzeżeniowe, ponieważ pozbawione bezpośredniego kontaktu wrażeniowego z przedmiotem, nazywa Hobbes wyobraźnią (imaginacją). Zarazem używa wobec pojęcia wyobraźni zamiennie terminu „umysł”, choć czyni to bez wyjaśnienia, co, wobec skrupulatności pojęciowej autora, jest zaskakujące; podobnie przez zaskoczenie wprowadza do dyskursu pojęcie myśli – oznaczające doznania minione, czyli obrazy zapamiętane³⁵. W istocie rzeczy jesteśmy tu w samym środku Hobbesowskiej koncepcji myślenia jako takiego, w ramach której wszelkie procesy myślowe, świadomościowe są zredukowane do operowania doznaniem zmysłowymi, przede wszystkim w postaci zapamiętanej; czyli wzbudzanie ich, porównywanie, sądzenie, wnioskowanie, przewidywanie – to esencja myślenia czy poznawania, skoro „doświadczenie”, a zatem suma wiedzy, „jest orbitością obrazów powstałą z doznawania zmysłowego wielu rzeczy”³⁶. W podobny spo-

³³ Ruch i jego przemieszczanie wydają się podstawowym założeniem całej filozofii Hobbesa; zob. R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 51.

³⁴ T. Hobbes, *O ciele*, IV.25.7, wyd. cyt., s. 410.

³⁵ Pojęcie myśli i umysłu pojawiają się w kontekście wyobraźni, a mianowicie, że w wyobraźni (albo „w umyśle”) obrazy potrafią wywoływać inne obrazy, co można uznać za analizę funkcjonowania świadomości; przytoczmy dwa fragmenty: „Że w tej różności obrazów jedne rodzą się z innych i że po tych samych zjawiają się w umyśle już to do nich podobne, już to niepodobne, to nie dzieje się bez przyczyny i tak przypadkowo, jak być może mniema wielu ludzi”; „Gdy zaś już wielu bardzo rzeczy doznaliśmy byli w ciągu swego życia, to niemal każda myśl może powstać z jakiegokolwiek innej, wobec czego może się wydawać rzeczą przypadkową, która nastąpi po której”; tamże, IV.25.8, s. 412–413.

³⁶ Tamże, s. 413.

sób wyjaśniana jest pamięć³⁷. Hobbes pisze zresztą o samym procesie myślowym w kontekście danych zmysłowych otwarcie jako procesie opartym na fizjologii postrzegania: „Powstawanie stałe obrazów, zarówno gdy doznajemy wrażeń, jak gdy myślimy, jest właśnie tym, co zazwyczaj nazywa się biegiem myśli i co jest wspólne ludziom i zwierzętom; albowiem ten, kto myśli, porównuje przesuwające się obrazy, to znaczy: dostrzega podobieństwo czy też brak podobieństwa między nimi. Zauważać zaś szybko podobieństwa między rzeczami o różnej naturze albo bardzo od siebie odległymi jest rzeczą fantazji; znajdować zaś różnice między rzeczami podobnymi uważa się zwykle za zaletę zdolności sądzenia. Dostrzeganie zaś różnic nie jest jakimś doznaniem swoistym, różnym od doznania zmysłowego we właściwym znaczeniu, przy pomocy jakiegoś zmysłu ogólnego (*sensorium commune*); acz jest to pamięć różnic, gdy pozostają przez pewien czas niezmiennie obrazy poszczególne; tak na przykład rozróżnienie tego, co ciepłe, i tego, co świetlne, nie jest niczym innym niż przypomnieniem przedmiotu, który daje ciepło, i przedmiotu, który daje światło”³⁸. A zatem doznawanie zmysłowe jest już myśleniem, albowiem (inaczej niż u Locke’a) doznawanie to nie tylko akt rejestracji bodźców wrażeńowych, ale sądzenie o rzeczach, na podstawie „porównywania i rozróżniania obrazów”³⁹. Hobbes zdejmując w ten sposób z aktu myślenia zasłonę tajemniczości, pewnego rodzaju nimb duchowej „magiczności” czy „głębi”, ukazując mechaniczną i w znacznym stopniu „fizjologiczną” stronę procesów myślowych, dla których zbędne się staje założenie duchowej substancji jako podmiotu myśli⁴⁰. Taka interpretacja nie mogła nie razić Samuela Clarke’a, orędownika duchowej, odrębnej od substancji materialnej duszy.

³⁷ „Gdy sobie coś przypominamy – pisze Hobbes – to obrazy przedstawiają się nam jak gdyby starte biegiem czasu; gdy zaś są to obrazy fantazji, to rozważamy je tak, jak są. To rozróżnienie nie dotyczy rzeczy, lecz sposobów przedstawienia sobie przez tego, kto ma te obrazy. Albowiem gdy sobie coś przypominamy, to zachodzi rzecz podobna do tej, jaka zachodzi, gdy patrzymy na rzeczy bardzo odległe”; tamże, s. 413.

³⁸ Tamże, s. 414.

³⁹ Tamże, IV.25.5, s. 407.

⁴⁰ Zagadnienie myślenia przedstawia Hobbes również w *Lewiatanie*, nie pozosta-

W podobny sposób Hobbes wyjaśnia inny rodzaj doznania zmysłowego – zadowolenie i cierpienie. Z jego wyjaśnień wyłania się niewielki zakres wolności bytu ludzkiego. Doznanie zadowolenia (przyjemności) lub cierpienia (przykrości) jest wynikiem poruszeń, jakie powstają pod wpływem oddziaływania na organ zmysłowy rzeczy. Oddziaływanie zewnętrznych przedmiotów porusza organ, który wywołuje ruch, jak pisze Hobbes, idący od organu do wewnątrz ku sercu. Serce zaś, jako „podstawa życia”, wytwarza nieustannie ruch żywotny⁴¹; ten zaś albo jest wzmacniany przez ruch płynący od organu zmysłowego, albo jest przezeń osłabiany; i w zależności od tego doznajemy przyjemności czy zadowolenia

wijając wątpliwości, że fundamentalnym składnikiem myślenia jest doznanie, czyli wrażenie zmysłowe. W tym kontekście warto zauważyć, że empiryzm Locke’a jest znacznie bardziej wyczulony na odmienność tych procesów intelektualnych, które tradycja filozoficzna łączyła z pojęciem myślenia jako wyższego piętła poznania w stosunku do poznania sensualnego. Na samym wstępie *Lewiatana* znajdujemy definicję myśli: każda myśl jest przedstawieniem lub obrazem jakości ciała działającego na organy zmysłowe; myśli człowieka to zatem nic innego niż zarejestrowane obrazy zmysłowe, „Nie ma bowiem w ludzkim umyśle pojęcia, które by pierwotnie, całkowicie lub częściowo, nie zrodziło się w organach zmysłowych”; natomiast wrażenie zmysłowe „we wszystkich przypadkach nie jest niczym innym niż pierwotnym obrazem wywołanym (...) przez nacisk, to znaczy przez ruch rzeczy zewnętrznych skierowany na nasze oczy, uszy i inne organa do tego przeznaczone”; T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 89–90. Podobnie przedstawione są wyobraźnia i pamięć. Wyobraźnia, występująca nie tylko u człowieka, ale też u innych istot żywych, „nie jest niczym innym niż *wrażeniem, które zanika*”. Pamięć zaś jest zbiorem również wrażeń, tyle że słabnących: „Lecz gdy chcemy oznaczyć samo słabnięcie wrażenia i wskazać na to, że wrażenie blednie, starzeje się i należy do przeszłości, to nazywamy je obrazem pamięci albo przypomnieniem. Tak więc wyobraźnia i pamięć to po prostu jedna rzecz, która w różnych rozważaniach ma różne nazwy”; tamże, s. 93. W podobny sposób, poprzez odwołanie do myśli jako obrazów zmysłowych, wyjaśnia Hobbes takie pojęcia jak rozumienie, roztropność, domysł; zob. tamże, rozdz. II i III.

⁴¹ Ten ruch czasami nazywany także przez Hobbesa tchnieniami żywotnymi, które za Harvey’em definiuje jako „ruch krwi w żyłach i arteriach” (*O ciele*, IV.25.12, s. 422); oznacza to więc, iż jest to ruch instynktowy przynależący do struktury biologicznej, którą odczuwać można tylko pośrednio, poprzez skutki konfrontowania takich ruchów z ruchami wywoływanymi przez ciała oddziałujące z zewnątrz. Ale jeśli tak, to trudno zrozumieć, co ma na myśli Hobbes pisząc, że u dzieci ruch żywotny „nie jest taki różnorodny, jak to widzimy u ludzi dorosłych” (tamże, s. 423); zgodnie z definicją ruch żywotny może być co najwyżej dwojaki: skierowany na podtrzymanie ruchu płynącego z zewnątrz, który kojarzony jest z przyjemnością oraz taki ruch żywotny, który skierowany jest na osłabienie ruchu kojarzonego z cierpieniem.

(gdy ruch żywotny jest wzmacniany) albo doznajemy przykrości czy cierpienia (gdy ruch żywotny jest osłabiany). Przy czym pierwotne impulsy ruchowe, które Hobbes wyodrębnia w ruchach żywotnych, skierowane są do wewnątrz (ich zwrot jest wynikiem ruchu płynącego od zewnątrz, od oddziałujących rzeczy), toteż doznania przyjemności lub przykrości zdają się istnieć wewnątrz podmiotu doznającego⁴². Pierwotny impuls ruchowy mający podtrzymywać ruch tego, co doznawane jako przyjemne, nazywa się pożądaniem, natomiast impuls tłumiący ruch doznawany jako przykry Hobbes nazywa wstrętem lub odrazą. Tego „ruchowego automatyzmu” jednak możemy się uczyć poprzez doświadczenie, tak że potrafimy przewidywać, jakich rzeczy unikać, do jakich zmierzać, chociaż wyjaśnienia Hobbesa nie pokazują dostatecznie jasno, w jaki sposób uczymy się – na podstawie reakcji naszego systemu poruszeń – co jest dla nas dobre (przyjemne), co zaś złe (przykre). Wzmianka o reakcjach czysto fizycznych (różne napięcia w mięśniach, „kurczenie i rozkurczanie członków”, towarzyszące doznaniu przyjemności lub przykrości) jest mało przekonująca, świadczy zresztą o czymś innym niż chce autor: że to reakcje organiczne stają się dla świadomości wskazówkami (może nawet ostatecznymi „danymi”) tego, co może być przyjemne lub przykre; oznacza to, że świadomość staje się ubezwłasnowolniona, musi wybierać (lub musi chcieć unikać) to, co aprobowane przez nasze organy wewnętrzne (nieświadomą strukturę organiczno-biologiczną)⁴³.

⁴² „I podobnie – pisze Hobbes – jak wydaje się, że obrazy powstałe pod wpływem impulsu skierowanego ku zewnątrz istnieją na zewnątrz, tak też przyjemność i przykreść w doznaniu, które powstaje dzięki impulsowi w organie zwróconemu ku wewnątrz, zdaje się być wewnątrz, mianowicie tam, gdzie jest pierwsza przyczyna przyjemności czy też przykrości; a więc na przykład, gdy przykreść pochodzi z rany, to wydaje się, że jest ona tam, gdzie jest sama rana”; tamże, IV.25.12, s. 422.

⁴³ W tym miejscu doktryny Hobbesa tkwi pewna niejasność, czy raczej niekonsekwencja. Z jednej strony filozof prezentuje owe impulsy ruchowe tak, jakby tworzyły one pewien system wczesnego ostrzegania, że coś jest dla nas dobre lub złe, system, który działa poza (a raczej przed) naszą aktualną świadomością. Pisze bowiem: „Pierwszy ten impuls ruchowy, gdy skierowany jest ku rzeczom przyjemnym poznany w doświadczeniu, nazywa się pożądaniem, to znaczy: podejściem ku danej rzeczy; gdy zaś skierowany jest ku czemuś, by uniknąć doznań przykrych, nazywa się

Równocześnie jednak wprowadza Hobbes do rozważań stricte fizjologicznych kategorię „intelektualną”, a mianowicie namysł; jest on „szeregiem myśli” o tym, czy jakiś przedmiot przynieść może przyjemność czy też przykrość, a więc czy należy takiego przedmiotu pożądać, czy go unikać. Zauważmy jednak, że namysł dokonuje się ponad systemem czysto fizjologicznych impulsów, przy pomocy myśli, które diagnozują niejako rodzaj impulsów; a wobec tego świadomość, której składnikiem jest namysł, staje się instancją nadrzędną wobec ruchów materialnych (co nie umknęło krytycznej uwadze Clarke’a jako sprzeczność w doktrynie przeciwnika). I w tym kontekście pojawia się pojęcie woli. Jeśli, pisze Hobbes, pożądanie jest poprzedzone namysłem (namysł nie pojawia się zawsze), to ostatnia myśl w ciągu namysłu nazywa się „chcieniem albo wolą”, zaś „niechcieniem” jest myśl skłaniająca do uniknięcia jakiegoś przedmiotu. Jednakże wola nie jest jakąś kategorią specjalną, zarezerwowaną wyłącznie dla bytu ludzkiego, albowiem takie same reakcje zachodzą w zwierzętach⁴⁴. Wynika stąd, że zakres wolności woli nie jest duży: akt chcienia jest zdeterminowany przyczyną niezależną od ludzkiej woli, przyczyną wywołującą pożądanie, która jest z natury wcześniejsza niż akt pożądania (akt woli), co oznacza, że jeśli pojawia się w polu doświadczenia podmiotu jakiś przedmiot oddziałujący pozytywnie (to znaczy – wywołując doznanie

wstrętem i ucieczką”; tamże, s. 423. Wynika z tego, że impulsy działają na zasadzie automatyzmu biologicznego, jako „wzmacniacze” ruchów przyjemnych. Z drugiej strony Hobbes pisze nieco dalej o przedmiotach oddziałujących na nas w doświadczeniu tak oto: „Czy bowiem przedmioty dadzą przyjemność, czy też przyniosą szkodę, tego wiedzieć nie można, nie poznawszy w doznaniu zmysłowym wielu rzeczy, to znaczy: nie mając doświadczenia i pamięci; ale przecież jest pewna podstawa, by się domyślać tego z wyglądu rzeczy; a wobec tego, nie wiedząc, co będzie dla nich dobre, a co złe, ku rzeczom tym przecież dzieci się zbliżają i przed nimi cofają w wątpieniu. Później natomiast, stopniowo dzięki nawykowi, dzieci szybko zdolne są rozpoznawać, do czego należy dążyć i czego unikać, i jakimi nerwami i innymi organami należy się posługiwać, by uciec przed jednymi rzeczami i zbliżyć się do innych”; tamże, s. 423; zatem nie wystarczy system impulsów ruchowych, niezbędne jest doświadczenie, a w nim pamięć oraz namysł.

⁴⁴ „I to, co dzieje się we wnętrzu człowieka, gdy czegoś chce, nie jest niepodobne do tego, co dzieje się we wnętrzu innych zwierząt, gdy czegoś pożądają po uprzednim namysle”; tamże, IV.25.13, s. 424.

przyjemności), pożądanie, czyli świadome chcenie, musi nastąpić z konieczności. A ostatecznie Hobbes ukazuje wolność jako pewną próbę racjonalizowania środków, które mają doprowadzić do osiągnięcia przedmiotu, którego się chce. Pisze tak oto: „*Wolność* więc taka, iżby była wolna od konieczności, nie jest dana ani woli ludzi, ani woli zwierząt. Jeśli natomiast przez *wolność* rozumieć będziemy zdolność nie samego *chcenia*, lecz *wykonania* tego, czego się chce, to taką wolność z pewnością można przyznać i człowiekowi, i zwierzętom; mają ją w równym stopniu i człowiek, i zwierzęta”⁴⁵. Na czym więc polega konieczność, której podlega człowiek w kontekście władzy wolitywnej? Wydaje się, że sens poglądu Hobbesa jest taki: jeżeli rozważam, jakie rzeczy mam wybrać w przyszłości (horyzontem chcenia jest czas przyszły), zawsze będę się skłaniał ku takim, z którymi kojarzę przyjemność; i będę ich pożądał, czyli chciał świadomie; ale gdy już znajdę (poprzez uświadomienie) przedmiot gwarantujący przyjemność (wedle własnego mniemania i doświadczenia), wkraczam na teren konieczności, czyli muszę chcieć tego przedmiotu; w tym sensie należy odczytywać twierdzenie Hobbesa, że „u istoty, która żywi pewną dążność, przyczyna pożądania powstała w całości przed pożądaniem, a wobec tego (...) samo pożądanie nie mogło nie nastąpić”⁴⁶. Jednym słowem, Hobbes odmawia człowiekowi zdolności do kształtowania własnych pragnień; inaczej mówiąc, jeśli uświadomię sobie, że słodczyce wywołują we mnie stany przyjemne, będę z konieczności pożądał np. czekolady i dążył do jej zdobycia. Kwestią otwartą pozostaje tu to, czy przyczyną mojego pożądania jest rzecz (czekolada), czy samo doznanie przyjemności, w stosunku do którego zjedzenie czekolady jest zaledwie katalizatorem. Hobbes idzie jeszcze dalej w swojej materialistycznej mechanice stanów wewnętrznych i mówi, że wszystkie uczucia składają się z „*pożądania* i *wstrętu* (z wyjątkiem czystej przyjemności i przykrości, które są doznawaniem niewątpliwym dobra czy też zła)”⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, s. 425.

⁴⁶ Tamże, s. 424.

⁴⁷ Tamże, s. 425.

Refutacja Clarke'a jest skonstruowana w duchu krytyki negatywnej: głównym zadaniem jest wskazanie w wywodach przeciwnika sprzeczności; ale w istocie Clarke wyśmiewa tezy Hobbesa, twierdząc stanowczo, iż czynią one z człowieka automat. Autorowi *De corpore* Clarke wymierza mocne ciosy za to, że usuwając duchowy składnik bytu ludzkiego wszelkie przeżycia duchowe wyjaśnia on odwołując się do cielesności. W krytyce Clarke'a nie chodzi tylko o to, że sprowadzając całą rzeczywistość do schematów monizmu materialistycznego trzeba przyjąć w konsekwencji stanowisko determinizmu, i to radykalnego, co wyklucza jakąkolwiek wolność bytów podlegających nieuchronnie działającym prawidłom rządzącym materialnym uniwersum; o to, rzecz jasna, chodzi także. Równocześnie jednak angielski apologeta broni tezy o niesprowadzalności myślenia i całej świadomości do procesów cielesnych, sądzi bowiem, że myśl nie może być adekwatnie wyjaśniona poprzez swoją fizjologiczną genezę.

Pierwszy zarzut Clarke'a sprowadza się do tego, że Hobbes nie wyjaśnia, na czym polega siła postrzeżenia wrażenia, doznania zewnętrznego przedmiotu, pisze bowiem Hobbes tak, jak gdyby zakładał, że w każdym przypadku ruch wywołujący obrazy jest taki sam; albo że po prostu autor *De cive* nie zauważa tego problemu. Ponadto Hobbes nie widzi (lekceważy) różnicy między wrażeniem zmysłowym a myślą wzbudzoną w umyśle, powstałą na bazie doznanej jakości zmysłowej. Inaczej mówiąc, Clarke zakładając, że między rejestracją danej jakości zmysłowej a myślą ujmującą cały przedmiot, którego owa jakość zmysłowa jest cechą, zachodzi diametralna różnica, sugeruje, że pojęcie przedmiotu kształtuje się na poziomie innej instancji poznawczej niż zmysłowość – na poziomie poznania rozumowego, w ramach syntetyzowania różnych obrazów zmysłowych w jeden obiekt – przedmiot poznania. Wobec tego poznanie rozumowe nie może przebiegać tak, jak mówi Hobbes; jest ono bowiem ontycznym elementem wyższego rzędu niż zmysłowość, jest mianowicie składnikiem substancji niecielesnej (duszy). Definicja doznania zmysłowego, jaką formułuje Hobbes, że jest to mianowicie obraz powstający w mózgu w wyniku przeniesienia nacisku wywieranego przed przedmiot, jest według Clarke'a

całkowicie chybiona. Zakres definiendum nie pokrywa się z zakresem definiensa; to mniej więcej tak, pisze Clarke, jakbyśmy definiowali niebieskość stwierdzając, iż jest ona obrazem kwadratu, albo dźwięk – że jest wizerunkiem trójkąta, lub ból – że to podobieństwo do klującej igły. Skoro wszelkie jakości zmysłowe są w przedmiotach poruszeniami (jak twierdzi Hobbes, zdaniem Clarke’a⁴⁸), a ruch może wywoływać tylko ruch, zatem i w nas doznania jakości zmysłowych mogą być tylko różnymi ruchami. To jest niedorzeczność: „A wobec tego jeśli wewnętrzne postrzeżenie (*phantasm*), czyli obraz przedmiotu wytworzony w mózgu dzięki kształtom i ruchom, jest, jak twierdzi [Hobbes], doznaniem zmysłowym jako takim, to czyż doznanie nie jest samym kształtem i ruchem? I czyż wszystkie wcześniej wymienione niedorzeczności nie są nieuniknionymi konsekwencjami jego twierdzeń?”⁴⁹. Dla Clarke’a odpowiedź jest najzupełniej oczywista – niedorzeczności te, i wiele innych, wynikają z podstawowych założeń doktryny Hobbesa, pomijających bezsporny fakt istnienia substancji duchowych.

Ale to nie koniec „absurdów pana Hobbesa”. Clarke skupia się na fragmencie *De corpore*, w którym autor rozważa, na marginesie, hipotezę „myślącej materii”, którą zaraz odrzuca. Dla Clarke’a jednak samo rozważanie takiej możliwości świadczy o poważnym jej potraktowaniu, na co kwestia ta nie zasługuje; a więc jest to świadectwo intelektualnego obrazoburstwa. Hobbes pisze, że gdyby doznanie zmysłowe było tylko konfrontacją ruchów (przedmiotu i reakcji ruchowej odbierającego ruch), to można by sądzić, że każda rzecz, która odbiera ruch, ma doznania zmysłowe; a zatem, przy takim tylko założeniu, każda rzecz posiadałaby świadomość. Tę właśnie hipotezę, którą – jak pisze Hobbes – przyjmowali „pewni filozofowie, i to mężowie uczeni”, atakuje Clarke, nie zauważając,

⁴⁸ Tak w istocie twierdzi Hobbes w przywołanym przez Clarke’a pierwszym rozdziale *Lewiatana*, gdzie czytamy: „Wszystkie te jakości, które są nazywane jakościami zmysłowymi, są w przedmiocie, który je wywołuje; lecz różne są te liczne ruchy materii, którymi ten przedmiot wywiera różny nacisk na nasze organy. I w nas, którzy podlegamy naciskowi, nie są one niczym innym niż różnymi ruchami (albowiem ruch nie wywołuje nic innego niż ruch)”; T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 89.

⁴⁹ *Demonstration*, s. 68.

lub nie chcąc zauważyć, że atakowany autor dodaje następnie, że jest ona nie do utrzymania, ponieważ do pełnego doznawania potrzeba także pamięci, bez której znikałby obraz zmysłowy po usunięciu oddziałującego przedmiotu; tak więc, zdaniem Hobbesa, doznaniu musi towarzyszyć przechowywanie obrazów zmysłowych, czyli pamięć⁵⁰. Jednak dla Clarke'a samo podjęcie problemu świadomości w takim kontekście jest niezaprzeczalnym dowodem, że Hobbes dokonuje tu pewnej mistyfikacji: zabezpiecza się na wszelki wypadek, gdyby mu wykazano, że myślenie czy świadomość nie dadzą się wyjaśnić tylko ruchem i kształtem, dlatego dopowiada, że zdolność doznawania mogłaby być siłą tkwiącą w materii w sposób esencjalny, tylko że materia nie posiada odpowiednich organów oraz pamięci. Jednakże taka obrona jest, według Clarke'a, w równym stopniu nieskuteczna co niedorzeczna.

Za równie absurdalną uważa Clarke wzmiankę o człowieku, który byłby wyposażony w jeden zmysł, wzroku, i patrzyłby stale na nieruchomy przedmiot; taki człowiek doznawałby ruchu, ale w istocie nie można byłoby powiedzieć o nim, że widzi, jak dowodzi Hobbes, byłby bowiem pogrążony w stanie „osłupienia”, bez możliwości porównywania obrazów zmysłowych⁵¹. Według Clarke'a takie zestawienie możliwości doznawania wrażeń przez

⁵⁰ Dla większej przejrzystości przytoczmy cały fragment Hobbesa: „Chociaż wszelkie doznanie zmysłowe, jak powiedzieliśmy, powstaje drogą reakcji, to przecież nie wynika stąd w sposób konieczny, iżby każda rzecz, która okazuje reakcję, doznawała wrażeń. Wiem, że byli pewni filozofowie, i to mężowie uczeni, którzy utrzymywali, że wszelkie ciała są obdarzone zmysłami; i nie widzę, jak można by ich twierdzenie obalić, gdyby natura doznania zmysłowego polegała wyłącznie na owej reakcji. Lecz choćby skutek reakcji innych ciał również powstawał jakiś obraz, to przecież znikał on by natychmiast, skoro zostałyby usunięty przedmiot. Jeżeli bowiem jakieś ciała nie miałyby narządów, które by zachowały ruch wywołany po usunięciu przedmiotu, takich, jakie mają zwierzęta, to doznawałyby one wrażeń tylko tak, iż nigdy by sobie nie przypominały, że były doznały wrażeń. A to nie ma nic wspólnego z doznaniem zmysłowym, o którym jest teraz mowa”; T. Hobbes, *O ciele*, IV.25.5, wyd. cyt., s. 407.

⁵¹ Zacytujmy słowa Hobbesa, aby dokładniej uchwycić sedno zarzutów Clarke'a: „Tak też z doznaniem we właściwym znaczeniu związane jest to, że z natury rzeczy obrazy zawsze są od siebie różne, tak iż można jeden od drugiego odróżnić. Przyjmijmy oto, że jakiś człowiek ma oczy bystre i inne organy widzenia w należyтым porządku, lecz że nie jest obdarzony żadnym innym zmysłem; i że jest on zawsze zwrócony ku tej samej rzeczy, która mu się ukazuje zawsze w tej samej barwie

materię z człowiekiem o jednym tylko zmyśle świadczy o tym, że Hobbes traktuje te hipotezy jako możliwe, a to ukazuje w najjaśniejszym świetle zasadniczą tezę jego materialistycznej epistemologii i psychologii: świadomość to ostatecznie pewna kompozycja ruchów dystrybuowanych w cielesnej strukturze bytu. Zarzucając Hobbesowi, że stawia znak równości między materią a świadomością, Clarke pyta sarkastycznie: „A cóż może być śmieszniejsze niż twierdzenie, że materia jest z istoty swojej świadoma w takim samym stopniu, w jakim jest rozciągnięta?”⁵². Pisze Clarke w duchu newtonowskiego atomizmu, że każda część materii złożona jest z cząstek odrębnych, choć ze sobą sąsiadujących, a skoro tak, to każda taka cząstka byłaby obdarzona jakimś rodzajem świadomości, co w konsekwencji oznacza, że jakakolwiek rzecz materialna byłaby zbiorem niezliczonych pojedynczych świadomości, a ostatecznie nieskończonym chaosem (*infinite confusion*). I podsumowuje z retoryczną swadą: „To jednak wstyd tak długo zamięczać czytelników jedną wzmianką spośród niezliczonej liczby absurdów wynikających z tego monstrualnego (*monstrous*) założenia”⁵³.

Poważniejszy zarzut Clarke’a dotyczy tego, że Hobbesowski mechanycyzm epistemologiczny jest bezradny wobec kwestii, jak tworzone są pojęcia, którymi posługujemy się w naszym myśleniu. Stanowisko Clarke’a jest z ducha kantowskie, choć nie z litery. Z licznych wypowiedzi broniących substancji duchowej wynika, że Clarke w tej i tylko w tej strukturze metafizycznej lokalizuje wszelkie procesy intelektualne, w ramach których tworzy się obraz świata i jego rozumienie. Sprowadzenie myślenia (tak samo jak

i w tym samym kształcie bez żadnej, nawet najmniejszej, zmiany. Otóż bez względu na to, co powiedzą inni ludzie, mnie wydaje się pewne, że ten człowiek nie widzi więcej niż ja zdaję się czuć przy pomocy narządów dotyku mego ramienia. A te przecież otoczone są stale i zewsząd błonami najbardziej czułymi. O tym człowieku powiedziałbym, że jest osłupiony i pozbawiony zmysłów albo że wprawdzie patrzy, lecz patrzy nieprzytomnie, nie powiedziałbym natomiast, że widzi. Tak więc czuć zawsze to samo i nie czuć, to sprowadza się do jednego i tego samego”; tamże, s. 408.

⁵² *Demonstration*, s. 70.

⁵³ *Demonstration*, s. 70.

uczuć i woli) do ruchu i kształtu jest nie tylko uproszczeniem, ale nadto okazuje się bezradne wobec tych wyjaśnień, których autorem jest materialistyczny przeciwnik. Otóż jak wyjaśnić, na przykład, że warunkiem myślenia jest odróżnianie od siebie obrazów; przy pomocy czego można dokonać tego odróżniania, czyli zarazem porównywania i oceniania aktów porównania; jeśli ruch wywołuje tylko ruch, to obrazy zmysłowe powinny istnieć oddzielnie od siebie, jak elementy mozaiki, które do siebie nie przylegają, a więc nie tworzą spójnej całości; i w jaki sposób różne rejestracje poszczególnych (czyli pojedynczych) wrażeń składowy w jedną całość, jako przynależące do tego samego źródła zewnętrznego – do przedmiotu? Tego Hobbes nie wyjaśnia bądź nie zauważa takiego problemu (albo udaje, że nie zauważa, mając świadomość nierozwiązywalności problemu w oparciu o przyjęte przez siebie przesłanki). A według Clarke'a jedynym rozwiązaniem problemu powstawania w umyśle pojęć i tworzenia z nich większych i bardziej skomplikowanych całości jest przyjęcie także innej niż zmysłowość władzy poznawczej, która jest ontycznym składnikiem substancji duchowej dopełniającej substancję cielesną, władzy, która scala doznawane na poziomie zmysłów wrażenia w pojęcia i wprowadza między nie relacje.

Clarke doskonale zdaje sobie sprawę, jaka jest stawka sporu z autorem *Lewiatana*. Jak pisze, sedno kontrowersji nie dotyczy tego, czy Bóg mógłby obdarzyć materię świadomością czy nie – to jest tylko zabawa w słowa. Istota problemu sprowadza się do tego, czy można zredukować bogactwo myślenia i skomplikowanie procesów wolitywnych do dwóch w istocie kategorii, ruchu i kształtu, które przynależą do całkowicie innej sfery metafizycznej niż ta, do której przynależy świadomość. Ale stawką jest także, a może przede wszystkim, kwestia wolności. Argumenty Hobbesa przeciwko wolności byłyby daremne, gdyby uznał, że dusza jest substancją niematerialną, dlatego tak mocno podkreśla on, że każdy byt jest ciałem i że dusza jest także cielesna. Clarke akcentuje oczywiście swoje przekonanie, że myślenia i woli nie można sprowadzić do „znanych” własności materialnych – kształtu i ruchu. Ale to nie wystarcza. Próbuje zatem wykazać, że w rozumowaniu Hobbesa i jego

akolitów tkwią nader liczne sprzeczności. Otóż główną tezę determinizmu, że wszystko jest w rzeczywistości konieczne, dowodzi się na podstawie znanych z doświadczenia własności materialnych, kształtu i ruchu. Jednak „najbardziej zawstydzający błąd Hobbesa i jego zwolenników” polega na tym, że myślenie i chcenie są od tych własności całkowicie różne (nie dadzą się do nich sprowadzić), nie można przeto na ich podstawie dowodzić konieczności zarówno woli, jak myślenia, nawet gdybyśmy przyjęli, że dusza jest cielesna⁵⁴.

Clarke rekonstruuje zasadniczy schemat argumentacji zwolenników Hobbesa, wyodrębniając w nim następujące podstawowe tezy: (1) materia zdolna jest do myślenia i chcenia; (2) dusza jest zwykłą materią; (3) wszelkie skutki wywołane przez ruch i kształt są konieczne. Na podstawie tych przesłanek wnioskuje się, że wszelkie działania umysłu i woli muszą być konieczne, są one bowiem działaniami cielesnej duszy. Jednakże dwie pierwsze przesłanki nie są dowiedzione, zatem wniosek jest nieprawomocny.

Clarke utrzymuje, że ten sposób rozumowania jest wewnątrznie sprzeczny. Przyjmując tezę, że myślenie jest skutkiem procesów materialnych, nie można wyjaśnić myślenia poprzez własności znane (kształt i ruch), ponieważ z doktryny Hobbesa wynika to jasno: skoro ruch może wytwarzać tylko ruch, zatem jeśli się chce pozostać na gruncie materialistycznego wyjaśnienia świadomości,

⁵⁴ Zob. *Demonstration*, s. 71. Zasadniczy punkt krytyki Clarke’a to sposób rozumienia materii. Twierdzi on, że na podstawie powszechnie akceptowanej idei substancji materialnej, akceptowanej również w materialistycznej filozofii, nie da się wyjaśnić procesów świadomościowych. Pisze: „Jeśli nasza idea materii jest ideą prawdziwą i jasną, to znaczy, jeśli nasza idea jest poprawną ideą (ale nie ideą substancji materii, ponieważ nie posiadamy idei samej substancji, a ideą własności substancji, które ją oznaczają i różnią się od niej istotowo), a mianowicie, że materia to nic innego jak masywna substancja zdolna do podziału, kształtu i ruchu, ze wszelkimi ich możliwymi kompozycjami (jak się nam zdaje na podstawie najskrupulatniejszego zbadania, do jakiego jesteśmy zdolni, a co zdecydowana większość naszych adwersarzy uzna bez trudu), zatem jest całkowicie niemożliwe, że myślenie przynależy do materii, ponieważ myślenie, jak już wcześniej zostało okazane, nie może zaiste wynikać z modyfikacji czy kompozycji jednej lub wszystkich tych własności”; *Demonstration*, s. 70.

należy przyjąć, że świadomość jest wynikiem jakichś innych własności, ale także materialnych, różnych od ruchu i kształtu. Wobec tego, gdyby się udało okazać, że dusza jest cielesna (Hobbesowi to się rzecz jasna nie udało), i że „podmiotuje” ona procesy intelektualne i emocjonalne, to wynikałoby z tego, iż materia musi posiadać oprócz ruchu i kształtu inne własności, „nieznane”. Inaczej mówiąc, Clarke pokazuje, że w istocie nie ma podstaw do uznania, że procesy intelektualne i wolitywne podlegają jakimkolwiek koniecznościowym schematom; nie można tego stwierdzić na podstawie kształtu i ruchu, a argumentacja deterministyczna, odwołująca się do nieznanymi własności materialnych, jest nieweryfikowalna i nie może być uznana za prawomocną. Z drugiej strony: gdyby udało się jednak dowieść, że myślenie, chcenie i wszelkie działania duszy przebiegają według reguł konieczności, oznaczałoby to powrót do tradycyjnego ujęcia materii jako substancji masywnej obdarzonej wyłącznie znanymi własnościami, na podstawie których nie można jednak wyjaśnić faktu myślenia i chcenia. A zatem cały ten wywód tkwi w pułapce wewnętrznej sprzeczności.

Clarke ukazuje więc dwie konsekwencje doktryny Hobbesa; obie prowadzą na logiczne manowce. Po pierwsze, jeśli materia to masywna substancja, której własnościami są kształt i ruch, to dusza nie może być ukonstytuowana z elementów takiej materii, ponieważ kształt i ruch mogą generować tylko kształt i ruch (co sam Hobbes wyznaje), a więc przy założeniu takiego pojęcia cielesności nie można byłoby wyjaśnić faktu myślenia jako faktu dokonującego się w granicach duszy. Ponadto „nigdy nie mogłyby być wytworzone (*produce*) zmysłowe jakości wtórne, takie jak dźwięk, kolor i inne, a w jeszcze mniejszym stopniu myślenie i rozumowanie”⁵⁵. Oznacza to niezaprzeczalnie, zdaniem Clarke’a, iż prawdziwa jest teza przeciwna: dusza może być tylko substancją niematerialną; i w ten sposób uchylony zostaje argument deterministyczny, iż dusza nie jest zdolna do zapoczątkowania ruchu (*beginning of motion*), co jest warunkiem wolności.

⁵⁵ *Demonstration*, s. 72.

Po drugie, gdyby przyjąć, że materia oprócz tradycyjnych i znanych własności (kształt i ruch) posiada także własności nieznanne, to nie można byłoby na podstawie własności znanych kwestionować wolności, skoro, jak już dowiedziono, „myślenie i chcenie nie mogą być w żadnej mierze skutkami czy układami kształtu i ruchu”; można by ewentualnie dowodzić, że są one skutkami materii, ale skutkami innych, nieznanymi własności materii. Jednakże determiniści nie podejmują nawet próby dowiedzenia, że skutki własności nieznanymi są tak samo konieczne jak skutki własności znanych (kształtu i ruchu), przyjmując z góry (czyli bezpodstawnie), że wszelkie zjawiska wynikające z materii podlegają konieczności. Ponadto procedura wyjaśnienia deterministycznego obarczona jest innym defektem, natury metodologiczno-logicznej: determiniści, wyjaśniając procesy świadomościowe poprzez redukcję ich do procesów materialnych, kwestionują wolność woli, ale w gruncie rzeczy wyjaśniają „nieznane” (myślenie, chcenie, wolność) poprzez „nieznane” (nieznane własności materii), a to oznacza, że odwołują się do tego, co wcale nie jest lepiej dowiedzione (w istocie w ogóle nie jest dowiedzione) niż teza, że chcenie i myślenie to działania duszy, substancji niematerialnej. A to zdaniem Clarke’a pokazuje wyraźnie, iż teza mówiąca o duszy jako substancji niematerialnej, myślącej i chcącej, zatem dysponującej znacznym zakresem wolności, jest dużo bardziej prawdopodobna niż fantastyczna hipoteza materialistycznego determinizmu⁵⁶; co więcej, jest ona, wobec sprzeczności tezy przeciwnej, jedyną możliwą do przyjęcia odpowiedzią, pomimo że i ona nie jest wolna od trudności.

⁵⁶ O tym, że w ramach mechanicyzycznego determinizmu Hobbes sprowadza ostatecznie myślenie do ruchu, świadczy następujący fragment jego zarzutów wobec Descartes’a: „Cóż zaś powiadamy, jeśli może rozumowanie nie jest niczym innym jak złączeniem i związaniem nazw lub nazwań przez ten wyraz *«jest»*? Przy [takim rozumieniu tego wyrazu] zupełnie niczego nie wnosimy rozumowaniem o naturze rzeczy, lecz o ich nazwaniach, obojętne czy złączylibyśmy nazwy rzeczy na podstawie umowy (którą ustanowiliśmy własnowolnie odnośnie ich znaczeń), czy nie. Jeśli tak było, jak być może, rozumowanie będzie zależało od nazw, nazwy od wyobraźni, a wyobraźnia być może, jak mi się wydaje, od poruszenia narządów cielesnych – i w ten sposób umysł nie będzie niczym innym jak poruszeniem w pewnych częściach wyposażonego w narządy ciała”; *Zarzuty przeciw rozumowi z odpowiedzi, przeł. S. Świeżawski, w: R. Descartes, Medytacje...*, wyd. cyt., t. I, s. 217.

2. Benedykt Spinoza, czyli jawny wróg wolności

Równie krytycznie jak do Hobbesa odnosił się Clarke do filozofii Spinozy. Ci dwaj myśliciele stanowili główny cel ataku, jaki zawarł Clarke w *Wykazaniu bytu i atrybutów Boga*. Spinoza wydał się jednak przebieglejszy, albowiem ten „najbardziej fetowany patron ateizmu naszych czasów”⁵⁷ w swojej niezrozumiałej filozofii destrukcyjnie pojęcie wolności, bez którego nie ma nie tylko Boga chrześcijańskiego objawienia, ale wszelkiej racjonalnie pojętej Istoty Boskiej, i bez którego niepodobna wyobrazić sobie człowieka jako istotę religijną i moralną. Clarke dokłada wszelkich starań, by ukazać, że Spinozjański deterministyczny monizm jest – tam, gdzie można zrozumieć myśl autora – wewnętrznie sprzeczny, bądź niejasny, czy będący w istocie zabawą w słowa. Łatwo się domyślić, że tak jak w przypadku Hobbesa, u holenderskiego filozofa jednym z najbardziej rażących angielskiego filozofa składników doktryny jest powszechna konieczność rzeczy przekreślająca nie tylko wolność ludzkiej woli, ale również wolność Boga⁵⁸. Ponadto Clarke

⁵⁷ *Demonstration*, s. 20. W filozofii brytyjskiej przełomu siedemnastego i osiemnastego stulecia Spinoza cieszył się uznaniem tylko w środowisku deistów (głównie za sprawą *Traktatu teologiczno-politycznego*). Inni myśliciele zdecydowanie potępiali Spinozę za podważanie autorytetu objawienia; dotyczy to platoników z Cambridge (przede wszystkim Cudwortha i More'a), większości wykładowców Boyle Lectures; radykalną krytykę Spinozy wyrażał w swojej publicystyce również Jonathan Swift; zob. R. L. Colie, *Spinoza and the Early English Deists*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1959), s. 27–28.

⁵⁸ Reakcje teologów na *Etykę* Spinozy wszędzie były chyba jednakowe. L. Kołakowski pisze (przy okazji omawiania spinozizmu Jana Bredenburga) o analogicznych reakcjach środowisk teologicznych w Holandii: „Deklaracja uznająca powszechną konieczność rzeczy, która obejmuje także byt absolutny, uchodziła powszechnie za wystarczający dowód stanowiska ateistycznego: jakoż, gdyby nawet w tekie Bredenburga figurowało, jak i Spinoza, słowo «Bóg», zamiast nieokreślonego «coś» czy «bytu koniecznego», adwersarze z pewnością nie złagodziliby swoich zarzutów, albowiem tradycyjne to miano nie zmyliło żadnego teologa przy lekturze *Etyki*. Wydawało się bowiem teologom – i nie bez racji – że Bóg poddany w swoich działaniach nieuchronności bezwzględnej, a więc Bóg pozbawiony swobody wyboru i odarty z godności władcy sprawującego rządy opatrnościowe nad światem, Bóg zredukowany do nieokreślonego i bezosobowego absolutu podległego prawu niezłomnemu własnej natury, zachowuje z tradycyjnego Boga religii jedynie mylące imię. Pierw-

nie mógł zaakceptować Spinozjańskiego równania *Deus sive natura*, ponieważ Bóg zrównany ze światem przestaje być Bogiem transcendentnym, czyli Bogiem prawdziwym.

Największą wadą filozofii Spinozy jest „niedorzeczna definicja substancji”, na której oparta jest cała argumentacja doktryny (Clarke posługuje się tradycyjnym arystotelesowskim pojęciem substancji). „Ta definicja – pisze angielski filozof – jest błędna i do niczego się nie odnosi (a wobec tego cała doktryna oparta na niej natychmiast upada), bądź też, jeśli jest prawdziwa, to ani materia, ani dusza, ani jakikolwiek byt skończony (...) nie jest we właściwym znaczeniu substancją, a jedynie byt samoistny. A wobec tego niczego to nie dowodzi (pomijając wszelkie sztuczki i pozory dowodzenia) w kontekście jego głównego celu, polegającego na tym, aby nas przekonać, że nie istnieje we wszechświecie taka rzecz jak siła wolności (*power of liberty*) i że każdy pojedynczy byt jest na mocy absolutnej konieczności dokładnie taki, jaki jest i że nie mógłby być pod jakimkolwiek względem inny”⁵⁹. Clarke dotyka tu istotnych niejasności doktryny Spinozjańskiej. Stwierdza, że z definicji substancji nie wynika, że jej pobudzenia muszą wyłączać się w sposób konieczny; gdybyśmy przyjęli, że substancja i jej modi są jednakowej natury, i dlatego skutki muszą koniecznie wyłączać się z nieskończonej przyczyny, musielibyśmy wówczas przyjąć, że pobudzenia są tak samoistne jak sama substancja, co byłoby nonsensem. Ponadto nieskończona przyczyna, działająca z konieczności, nie jest w ogóle

szy zwrócił na to uwagę Lambert van Velthuysen w parę miesięcy po ogłoszeniu *Traktatu teologiczno-politycznego* (...), a ogromna literatura refutacyjna antyspinozjańska pochodząca od teologów wszystkich orientacji powtarzała następnie tę obiekcję z uporczywością łatwo zrozumiałą. Wiara w Boga koniecznego w swoich wszystkich działaniach, a więc wiara w Boga połączona z wyraźną negacją opatrności, nagród i kar, cudów, objawienia, słowem: wiara w Boga przekreślająca jakąkolwiek możliwość religii pozytywnej, pozostawała najoczywiczniej gołą deklaracją i co do tego żaden teolog chrześcijański nie mógł żywić złudzeń”; L. Kofakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, s. 186–187.

⁵⁹ *Demonstration*, s. 37. Clarke powołuje się tu na twierdzenie 33 pierwszej części *Etyki*: „Rzeczy nie mogły zostać wytworzone przez Boga w żaden inny sposób ani w żadnym innym porządku, niż zostały wytworzone”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 46.

czynnikiem działający, albowiem tylko podmiot samorzutny i własnowolny może być rzeczywistym autorem działań. To pokazuje, że Spinoza przyjmuje z góry, bez dowodu, twierdzenie, że nieskończona przyczyna musi wytwarzać skutki. To, że substancja jest samostanna, nie upoważnia w żaden sposób do twierdzenia, że skutki, czyli jej modyfikacje, wynikają z niej w sposób konieczny. Zresztą, takie ujęcie zawiera nieuchronną konsekwencję ukazującą sprzeczność między pojęciem substancji jako czegoś niezłożonego i niepodzielnego a różnorodnością modi koniecznie wypływających z substancji, będących zatem jej częściami; a skoro substancją jest tylko Bóg, to modi, a ostatecznie ciała byłyby częściami Boga⁶⁰. Wydaje się, że przesłanką krytyki Clarke'a jest przeświadczenie, że skoro poszczególne rzeczy nie są substancjalnie samodzielnymi jednostkami, muszą więc partycypować w podmiocie, którego są pochodnymi składnikami, a wobec tego całkiem zasadne jest twierdzenie, że są tej samej natury co substancja. Konieczność, z jaką istnieje Bóg Spinozy, można odczytać, mówi Clarke, jeszcze w inny sposób: jeśli wszystko z konieczności wypływa z boskiego bytu, i wszystko jest tej samej natury, co źródło, i wszystkie rzeczy są częściami bytu boskiego, to cały wszechświat jest Bogiem; a to jest już jawnie otwarta ateistyczna doktryna⁶¹.

Jaki jest ów główny cel Spinozy, w którego wyjaśnienie angażuje swoje zdolności Clarke? Nie chodzi mu o to, że świat jest taki, jaki jest, ponieważ nieskończona doskonałość i mądrość jedyniej substancji stwarza wszystko w takim porządku, który jest najbardziej odpowiedni dla całego wszechświata; ani też o to, że ze względu na naturalną konieczność (obowiązującą w świecie stworzonym), która nie wyklucza boskiej woli i wyboru, świat jest

⁶⁰ Podobną, jeśli nie prawie identyczną, opinię wyraził Pierre Bayle w swoim *Słowniku*, ukazując, że poszczególne rzeczy stanowią w doktrynie Spinozy części substancji, że Bóg jest jednocześnie podmiotem działającym i doznającym, przyczyną i skutkiem; i że jest niemożliwe, aby substancja była niezłożona, bo skoro obejmuje cały wszechświat, musi być złożona, ponieważ to, co ma jakiś zakres, złożone jest z części, a to, co posiada części, jest złożone; zob. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 4, Amsterdam–Leide–La Haye–Utrecht 1740 (wyd. 5), s. 258–259.

⁶¹ Zob. *Demonstration*, s. 47.

taki, jaki jest, ponieważ zakłada to, że Bóg jest substancją różną od świata, czemu Spinoza wyraźnie zaprzecza. Ponieważ autor *Etyki* zaprzecza, że Bóg działa z wolności woli, nie chodzi mu przeto o to, że wszelkie byty są jedynie modyfikacjami boskiej istoty z wolnego wyboru Bożego, Bóg zaś może być czynnikiem działającym bez konieczności przynajmniej na samego siebie, czego skutkiem jest świat jako wyraz wolnej decyzji Bożej. Jeśli tę filozofię można w ogóle zrozumieć, to „słabość i próżność Spinozy”, „jego nierozumne i niszczące poglądy”⁶² sugerują, że istnieje tylko jedna substancja, „że świat i wszystko w nim jest jedną substancją, niestworzoną i konieczną”⁶³. Clarke odczytuje zatem doktrynę adwersarza jako materialistyczny kamuflaż i jawny determinizm i powątpiewa, aby tam, gdzie Spinoza pisze o Bogu, miał on rzeczywiście na myśli Boga, tak naprawdę bowiem ma na myśli materialny świat. Wszystko, co istnieje, jest częścią boskiej substancji, każda rzecz jako modyfikacja tej substancji jest skutkiem absolutnej konieczności, ze względu na sposób istnienia części, jak i na sposób istnienia całości. „Kiedy Spinoza wyraża się jasno i spójnie – pisze Clarke – jego myśl zmierza bezsprzecznie do tego: materialny świat i każda jego część jest pod względem sposobu istnienia i uporządkowania jedynym samoistnym czy koniecznie istniejącym bytem”⁶⁴. W świetle doktryny Spinozy trudno sobie wyobrazić, że to, co istnieje, mogłoby istnieć w jakiś odmienny sposób. Dlaczego jednak Spinoza trzyma się tak bardzo swojego założenia? Clarke analizuje filozofię Spinozy narzędziami zdrowego rozsądku. Dlatego oznajmia, że nawet pobieżna obserwacja i niezbyt głęboki namysł pokazują, że rzeczy są różnorodne zarówno co do swojej natury, własności, jak i sposobu istnienia, są po prostu zmienne, tak iż jako oczywisty nasuwa się wniosek, że nie są wynikiem konieczności; rzeczywistość wcale nie jest konieczna. To twierdzenie Spinozy jest „namacalnie fałszywe”, a wobec tego stawia pod znakiem zapyta-

⁶² *Demonstration*, s. 37.

⁶³ *Demonstration*, s. 36.

⁶⁴ *Demonstration*, s. 22.

nia wszelkie twierdzenia z niego wyprowadzone. Astronomia pokazuje nam, że ciała niebieskie są podatne na zmiany: „liczba planet mogłaby być większa lub mniejsza”⁶⁵, ich ruch wokół własnych osi mógłby być szybszy lub wolniejszy, a i sam ruch mógłby się różnić co do obecnej wielkości i kierunków. Clarke broni tradycyjnego ujęcia wszechmocy Boga, dlatego retorycznie pyta, jak można przyjmując istnienie Boga, odbierać Mu zarazem zdolności pełnego stanowienia o obliczu świata. Czy tak trudno wyobrazić sobie, że konie mogłyby mieć sześć kopyt? Czy to byłoby niedorzeczne?

A czy zjawisko ruchu nie jest w filozofii holenderskiego myśliciela przedstawione w różnych wykluczających się kontekstach? Clarke nie ma co do tego wątpliwości. I aby wykazać, że tylko transcendentny, rozumny i wolny byt pierwszy może być źródłem ruchu świata i rzeczy, stara się wykazać „niedorzeczność twierdzeń Spinozy”. Materia nie jest zdolna do samoporuszenia, zatem skoro ruch w świecie jest faktem, to albo został wytworzony w jakimś momencie, albo istnieje odwiecznie. Jeśli posiada swój moment początkowy, musi mieć źródło nie w materii, która z natury swojej jest bierna, a w przyczynie, która jest rozumnym bytem (*intelligent being*), w przeciwnym bowiem razie ruch nigdy by nie zaistniał⁶⁶. Gdyby natomiast ruch był odwieczny, można by to rozumieć tak, iż jest odwiecznie sprawiany przez rozumny i wieczny czynnik poruszający, ale takie twierdzenie byłoby twierdzeniem przyjętym z góry, bez dostatecznego uzasadnienia (a takiego uzasadnienia u Spinozy nie ma, uważa Clarke). Gdyby jednak ruch rozważać jako konieczny i samoistny proces, czego niewyraźne przesłanki w dedukcjach Spinozy Clarke dostrzega, wówczas zupełnie niezrozumiała byłaby materia pozostająca w spoczynku, jako że ruch konieczny i samoistny determinuje rzeczy podległe takiemu oddziaływaniu w sposób nieprzerwany. Wreszcie ostatnia możliwość, o której zdaje się mówić Spinoza, a która wydaje się zdaniem Clarke’a najwłaściwszą interpretacją koncepcji autora *Etyki*:

⁶⁵ *Demonstration*, s. 49.

⁶⁶ Założenie, że pierwsza przyczyna ruchu może być bytem rozumnym wynika z wcześniejszych rozstrzygnięć Clarke’a dotyczących naturalnych atrybutów Boga.

ruch nie jest konieczny ze swojej natury i nie posiada też zewnętrznej koniecznej przyczyny, przekazywany jest bowiem odwiecznie w nieskończonym łańcuchu poruszeń. Dla Clarke'a takie ujęcie jest jednak jawną sprzecznością (*plain contradiction*), ponieważ, jak stwierdził przy okazji dowodzenia, że świat musi posiadać pierwszą przyczynę, która nie jest – i być nie może – elementem łańcucha przyczynowego bytów, wyjaśnić coś, to wskazać przyczynę wyjaśnianego przedmiotu (zagadnienia). W podsumowaniu angielski filozof pisze: „A zatem nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że ruch z konieczności musi być pierwotnie wywoływany przez coś, co jest rozumne, w przeciwnym razie nigdy nie byłoby w świecie ruchu, a wobec tego samoistny byt, pierwotna przyczyna wszelkich rzeczy (bez względu na to, czym jest) musi być z konieczności rozumnym bytem”⁶⁷. To zaś obala tezę Spinozy, że świat jest konieczny, o ile Spinoza istotnie tak twierdzi w ramach swojej „niejasnej” doktryny.

⁶⁷ *Demonstration*, s. 45. Clarke zarzucając Spinozie sprzeczność w kwestii pochodzenia ruchu wskazuje na dwa fragmenty *Etyki*, na twierdzenie 33 części pierwszej oraz na trzecie twierdzenie pomocnicze do twierdzenia 13 i dowód z części drugiej. Przytoczmy oba fragmenty *in extenso*. „Rzeczy nie mogły zostać wytworzone przez Boga w żaden inny sposób ani w żadnym innym porządku, niż zostały wytworzone”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 46. I fragment drugi (twierdzenie wraz z dowodem): „Ciało, znajdujące się w ruchu lub spoczynku, musiało być zdeterminowane do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, które również zdeterminowane zostało do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, tamto z kolei przez inne, i tak w nieskończoność.

Dowód.

Ciała (na mocy def. 1 niniejszej części) są to rzeczy jednostkowe, które (na mocy tw. pomocn. 1) różnią się między sobą ze względu na ruch i spoczynek; dlatego też (na mocy tw. 28 cz. I) każde z nich musiało koniecznie zostać zdeterminowane do ruchu lub spoczynku przez inną rzecz jednostkową, mianowicie (na mocy tw. 6 niniejszej części) przez inne ciało, które (na mocy aks. 1) jest również w ruchu albo w spoczynku. To zaś także (z tego samego powodu) nie mogło być w ruchu albo w spoczynku, gdyby nie zostało zdeterminowane do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, to z kolei (z tegoż powodu) przez inne, i tak w nieskończoność”; tamże, s. 84. Clarke interpretuje zatem pierwszy fragment dosłownie, czyli rozumie Boga w znaczeniu religijnym, choć jako pozbawionego wolności wyboru, a nie tak, jak czyni w innych miejscach swojej polemiki ze Spinozą, gdy oznajmia, że Spinozański *Deus* to po prostu *natura*; zaś drugi cytat jest dla Clarke'a dowodem na to, że ruch nie ma, według Spinozy, przyczyny, jest bowiem procesem odwiecznym.

Jak powiedzieliśmy, ulubionym sposobem krytyki Clarke'a jest poddanie też przeciwnika analizie z intencją wykazania słabości logicznych, które dyskwalifikują analizowane twierdzenia. Spójrzmy na jedną z takich prób angielskiego filozofa. Clarke przygląda się trzem twierdzeniom Spinozy, streszczając je najpierw.

1) Przywołane jest twierdzenie 16 z pierwszej części *Etyki*⁶⁸. To, że z nieskończenie doskonałej natury, pisze Clarke, może wynikać nieskończoność rzeczy na nieskończenie wiele sposobów, nie wydaje się *prima facie* kontrowersyjne. Jeśli jednak uwzględnimy konieczność, z którą byt o doskonałej naturze musi stwarzać nieskończenie wiele rzeczy, bez możliwości wyboru, dojść musimy do wniosku, że założenie to jest przyjęte arbitralnie, bez dowodu i jakiegokolwiek wyjaśnienia. I wynika z tego, a taka interpretacja jest uprawdopodobniona całością doktryny Spinozy, że ujmuje on Boga jako czynnik konieczny, w którym zawarta jest cała różnorodność rzeczy; w takim razie mówi o czymś, co jest złożone i podzielne, wbrew własnym definicjom i aksjomatom⁶⁹.

2) Clarke analizuje twierdzenie 33 wraz z dowodem z pierwszej części *Etyki*⁷⁰. Domyśl angielskiego filozofa co do intencji Spinozy (Clarke próbuje bowiem zdemaskować jego „prawdziwe” intencje) jest taki: gdyby rzeczy mogły istnieć inaczej, niż faktycznie istnieją, musiałyby to oznaczać, że Bóg, Jego natura i wola, są zdolne do zmiany, a przecież Bóg jest niezmienny. Widać tu jeszcze wyraźniej

⁶⁸ „Z konieczności boskiej natury musi wynikać nieskończenie wiele (tj. wszystko, co może być przedmiotem rozumu nieskończonego) na nieskończenie wiele sposobów”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 27.

⁶⁹ Zob. *Demonstration*, s. 49.

⁷⁰ Tw. 33 (zob. przypis 59). Dowód do tego twierdzenia brzmi: „Wszystkie bowiem rzeczy wynikły w sposób konieczny z danej natury Boga (na mocy tw. 16) i z konieczności natury Boga zdeterminowane są do istnienia i działania w określony sposób (na mocy tw. 29). Gdyby więc rzeczy mogły być innej natury, albo gdyby mogły być zdeterminowane do działania w inny sposób, tak że inny byłby porządek natury, wtedy i natura Boga mogłaby także być inną, niż już jest; w takim razie zaś (na mocy tw. 11) i ta [inna] musiałaby istnieć, wskutek czego mogłoby być dwóch lub więcej Bogów, co (na mocy dod. 1 do tw. 14) jest niedorzecznością. Dlatego też rzeczy w żaden inny sposób ani w żadnym innym porządku itd. C. b. d. o.”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 47.

brak wynikania między członami implikacji. Na podstawie czego, na podstawie jakiego prawa logicznego, mogłaby wynikać zmienność natury Bożej (a więc i woli Bożej)? Czy z tego, że Bóg stwarzać może dowolnie, swobodnie, zgodnie ze swoją mądrością? Gdyby rzeczy były inne niż są, tworzyłyby inny porządek; dlaczego jednak ten inny porządek miałby zmieniać naturę Stwórcy, albo ją – jak sugeruje Spinoza – niejako podwajać? Byłoby tak tylko przy jednym założeniu (błędnym): że Bóg stwarza z absolutną koniecznością, która wyznaczona jest boską naturą: wówczas nie byłoby innych możliwości stwarzania i determinowania porządku świata oprócz tego jednego sposobu, według którego faktycznie świat został stworzony i według którego istnieje. To założenie jest jednak błędne, a w dodatku całkowicie arbitralne. Równie dobrze można by przyjąć (zgodnie ze Spinozą), że „jeśli Bóg zawsze wytwarza z koniecznością wszelkie możliwe różnice i różnorodność rzeczy, zatem jego wola i natura jest zawsze z konieczności nieskończenie różnorodna, niejednorodna i niepodobna do siebie samej”⁷¹.

3) Clarke analizuje stanowisko Spinozy wobec problemu wszechmocy Bożej oraz to, że wyklucza on z boskiej natury rozum i wolę jako rodzaje antropomorfizacji bytu absolutnego⁷². W tej

⁷¹ *Demonstration*, s. 49.

⁷² Clarke przytacza przypis do twierdzenia 17 pierwszej części *Etyki*: „Inni sądzą, że Bóg jest przyczyną wolną dlatego, że może on, ich zdaniem, sprawić, aby nie działo się to, co, jak powiedzieliśmy, wynika z konieczności jego natury, czyli to, co znajduje się w jego władzy, czy też, aby on tego nie tworzył. Atoli jest to samo, jak gdyby powiedzieli, że Bóg może sprawić, by z natury trójkąta nie wynikało, że trzy jego kąty są równe dwóm prostym, albo, by z danej przyczyny nie wynikał skutek, co jest niedorzecznością. W dalszym ciągu wykażę później, bez pomocy tego twierdzenia, że do natury Boga nie należy ani rozum, ani wola. Wiem wprawdzie, że jest wielu takich, którzy sądzą, iż potrafią dowieść, że do natury Boga należy najwyższy rozum i wolna wola; twierdzą bowiem, że nie znają nic doskonalszego, co by mogli przypisać Bogu nad to, co jest w nas [ludziach] najwyższą doskonałością. Jakkolwiek jednak pojmują Boga jako aktualnie (*actu*) obdarzonego rozumem w najwyższym stopniu, nie wierzą jednak, żeby mógł sprawić, aby istniało to wszystko, co posiada on aktualnie w rozumie; sądzą bowiem, że tym sposobem niewieczyliby moc Boga. Gdyby Bóg, powiadają, stworzył był wszystko, co znajduje się w jego rozumie, wówczas nic więcej nie mógłby już stwarzać, to zaś, jak myślą, przeczy wszechmocy Boga. Dlatego woleli uważać, że Bóg na wszystko jest obojętny i nie tworzy nic ponad to, co postanowił stworzyć z jakiejś woli bezwzględnej”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 30.

ostatniej kwestii Clarke dokonuje refutacji, przywołując swoje uzasadnienie rozumności i wolnej woli Boga z dowodu kosmologicznego. Jego refutacja sprowadza się do lakonicznego stwierdzenia, że zagadnienie woli i rozumności Bożej zostało niezbitcie okazane w ramach dowodzenia atrybutów bytu boskiego, zatem nie ma już potrzeby powrotu do tych rozstrzygniętych zagadnień⁷³. Natomiast wywód Spinozy o wszechmocy Boga streszcza własnymi słowami tak oto; gdyby wszystkie możliwe rzeczy, mogące istnieć na wszelkie możliwe sposoby, nie istniały zawsze w sposób konieczny, to nigdy wszystkie nie mogłyby zaistnieć, niektóre z nich bowiem, te, które nie istnieją, zawsze będą jednak możliwe i nigdy faktycznie nie zaistnieją, co niweczy wszechmoc Boga. W odpowiedzi Clarke pisze ironicznie, że to jest jakiś rodzaj „metafizycznej igraszki” (*metaphysical trifling*), wartej tyle co rozumowanie, że „jeśli wszelkie możliwe wieczne trwanie nie jest zawsze faktycznie wyczerpane, przeto nigdy nie będzie mogło być w całości wyczerpane, co niweczy wieczność Boga. Każdy zauważy na pierwszy rzut oka słabość tego rodzaju argumentu”⁷⁴.

⁷³ Przypomnijmy, że główna linia rozumowania Clarke’a, którą prezentuje w *Demonstration* i kontynuuje w polemice z Leibnizem, polega na tym, że Bóg w swojej nieskończonej mądrości, niezbędnej do stworzenia skomplikowanego systemu wszechświata, decyduje się na akt stwórczy; czyni to wedle swojej własnej woli i czyni to w akcie całkowicie swobodnego, niczym niezdeteterminowanego wyboru; dlatego też świat jest taki, jakim go chce Bóg, ale jest oczywiste, że świat mógłby być inny; zatem racją faktycznego porządku jest rozumna i wolna wola Boża.

⁷⁴ *Demonstration*, s. 49. Clarke cytuje także drugi fragment tego samego Przepisu do tw. 17: „Myślę jednak, że okazałem dość jasno (ob. tw. 16), iż z najwyższej mocy Boga, czyli z nieskończonej jego natury, wypłynęło nieskończenie wiele na nieskończenie wiele sposobów, tj. że wypłynęło wszystko z koniecznością lub zawsze z tą samą koniecznością wynika, podobnie jak wynika odwiecznie i na wieki z natury trójkąta, że trzy jego kąty równe są dwóm prostym. Wszechmoc Boga była tedy czynna (actu fuit) odwiecznie i na wieki tak samo czynna pozostanie. I w ten sposób wszechmoc Boga ustalona zostaje, według mego przynajmniej zdania, jako znacznie doskonalsza. Przeciwnicy (niechaj mi wolno będzie mówić otwarcie) przeczą wręcz, jak się wydaje, wszechmocy Boga. Zmuszeni są bowiem przyznać, że Bóg ma w swym rozumie (*Deum intelligere*) nieskończenie wiele [rzeczy] dających się stworzyć, których jednak nie będzie mógł stworzyć. W przeciwnym razie bowiem, gdyby mianowicie wszystko stworzył, co ma w rozumie, wyczerpałby, ich zdaniem, wszechmoc swoją i uczynił siebie niedoskonałym. Aby więc uznać Boga za dosko-

„Metafizycznym igraszkom” Spinozy angielski racjonalista przeciwstawia dwie argumentacje: wyjaśniając konstytucję świata, nie można odwoływać się do nieskończonego regresu przyczynowego; i po drugie, istnieje analogia między problemem ruchu a problemem wolności. Jedną argumentację widzieliśmy już w kontekście dowodzenia Boga. Gdybyśmy nie założyli istnienia najwyższej przyczyny, która jest „wolnym i samorzutnym czynnikiem”, każdy skutek musiałby podlegać nieskończonemu przyczynowemu regresowi, a zatem, nie posiadając pierwszej przyczyny łańcuch bytów przygodnych nie posiadałby racji swojego istnienia; każda bowiem rzecz musi posiadać przyczynę albo w sobie, albo w czymś innym; jeśli sprzeczne jest to (a jest to sprzeczne), że przyczyny tworzyć mogą bez przyczyny samoistnej i koniecznej nieskończony łańcuch wzajemnych zależności, w którym wszystkie są jednakowo zależne, przeto musi istnieć byt, którego istnienie jest ugruntowane w konieczności jego własnej natury. Ale taki byt (tu Clarke włącza argumentację za analogią między ruchem a wolnością) posiada cechę ontyczną, która diametralnie różni go od absolutnego bytu Spinozy – taki byt musi zawierać w sobie zasadę działania, czyli siłę zapoczątkowania ruchu, „co jest ideą wolności”⁷⁵. Jedną z głównych tez metafizycznych Clarke’a jest przeświadczenie, że bez wolności nie może istnieć jakikolwiek podmiot działania. A to, że Spinoza i jego zwolennicy kwestionują wolność i swobodę wyboru jako

nałego, dochodzą oni do tego, że muszą zarazem twierdzić, iż nie może on sprawić wszystkiego, na co rozciąga się jego moc; nie wiem, czy można sobie wyobrazić coś bardziej niedorzecznego lub bardziej przeciwnego boskiej wszechmocy”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 30–31. Wydaje się, że Spinoza upraszcza nieco stanowisko „przeciwników”. Gdybyśmy założyli, że reprezentatywnym przykładem stanowiska owych przeciwników (czyli stanowiska ortodoksyjnej teologii) jest np. Clarke (a mamy podstawy, by tak uczynić), krytyka Spinozy byłaby chybiona. Clarke pojmuje bowiem wszechmoc Boga tak, jak Spinoza, z ta zasadniczą różnicą, iż przeczy on kategorycznie, że Bóg jest bytem działającym z konieczności. A zatem w odniesieniu do Clarke’a kluczowe zdanie niniejszego cytatu powinno by mieć następującą postać: „Aby więc uznać Boga za doskonałego, dochodzą oni do tego, że muszą zarazem twierdzić, iż może on sprawić wszystko, na co rozciąga się jego moc, *wszelako decyduje się tylko na to, czego sobie życzy, jako że jest bytem obdarzonym nieskończoną mocą wyboru*”.

⁷⁵ *Demonstration*, s. 54.

coś niemożliwego, utrzymując, że każdy akt chcenia musi być zeterminowany przez przyczynę, wynika po prostu z tego, iż myślą i mieszają oni fizyczne skutki z moralnymi motywami⁷⁶. „Gdyby bowiem – pisze Clarke – nigdzie nie istniała jakakolwiek wolność, nie istniałby więc jakikolwiek podmiot działający, jakakolwiek przyczyna, poruszciciel, źródło, czyli zapoczątkowanie ruchu”⁷⁷. Gdyby Spinoza miał rację, wszystko byłoby bierne, nie byłoby żadnej aktywności, wszystko byłoby poruszane, ale bez poruszciciela, czyli cała rzeczywistość sprowadzałaby się do sumy skutków bez jakiegokolwiek przyczyny.

Co prawda Spinoza odnosi wszystkie rzeczy do Boga jako do ich realnej przyczyny, lecz jest to „po prostu żargon, słowa pozbawione znaczenia”⁷⁸. Istota problemu polega na tym, w jaki sposób można rozumieć tę konieczną zależność rzeczy stworzonych od boskiej natury. Na pół wieku przed Clarke’iem w ortodoksyjnej anglikańskiej teologii pojawiały się podobne apologetyczne wątpliwości wobec ujmowania Boga jako bytu stwarzającego z konieczności. Jednym z orędowników polemiki z pandeterminizmem był biskup John Pearson (1613–1686), który w tekście z 1659 roku *Ekspozycja istoty wiary* dowodził, że konieczność Stworzyciela musiałaby pociągać za sobą uznanie konieczności stworzeń⁷⁹. Clarke rozumuje w taki sam sposób: jeśli rozumieć ją tak, iż konieczna zależność rzeczy od boskiej natury oznacza „całkowitą konieczność istnienia”, to implikować to będzie, że wszelkie byty i po prostu wszechświat są

⁷⁶ Clarke przywołuje twierdzenie 48 z drugiej części *Etyki*: „W duszy nie ma żadnej woli bezwzględnej czy wolnej; ale do tego, by chcieć tego lub owego, determinuje duszę przyczyna, którą również determinuje inna, a tę z kolei inna, i tak w nieskończoność”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 128.

⁷⁷ *Demonstration*, s. 52.

⁷⁸ *Demonstration*, s. 52.

⁷⁹ J. Pearson, „naczelnym klasyk ortodoksyjnego anglikańskiego duchowieństwa”, jak go nazywa Arthur Lovejoy, pisał: „Gdyby bowiem Bóg był rzeczywiście w dziele stworzenia czynnikiem koniecznym (*necessary Agent*), stworzeniom przysługiwałby taki sam byt konieczny jak Bogu. Jednakże konieczność bytu jest wyłącznym przywilejem (*prerogative*) pierwszej przyczyny”; J. Pearson, *An Exposition of the Creed*, London 1701 (wyd. siódme), s. 57; zob. także A. O. Lovejoy, *Wielki tańczący bytu. Studium z dziejów idei*, wyd. cyt., s. 182.

samoistne, co z kolei wyklucza stan jakiegokolwiek spoczynku⁸⁰. Jeśli natomiast Spinoza rozumie przez konieczną zależność rzeczy od Boga „konieczne wynikanie skutku z przyczyny”, konieczność taka będzie wpisana w nieskończony ciąg zależności, co Spinoza niekiedy przyznaje, przecząc równocześnie innym twierdzeniom, mówiącym o Bogu jako źródle rzeczywistości.

Clarke próbując za wszelką cenę wykazać sprzeczność poglądów Spinozy (uznaje bowiem, że jest to najbardziej skuteczny sposób walki z nim), wychodzi ponownie od analogii woli i ruchu, o której wspomina holenderski myśliciel. Spinoza twierdzi, że każdy akt woli jest zależny od wcześniejszego, ten od wcześniejszego i tak w nieskończoność⁸¹; ale Clarke zauważa, że w tej samej części *Etyki* jej autor mówi, że w jednakowy sposób do natury Boga przynależą zarówno wola, jak ruch i spoczynek⁸². Angielski filozof nie może zrozumieć, w jaki sposób można pogodzić

⁸⁰ Sugestię, którą formułuje tu Clarke, możemy nazwać ontyczną implikacją. Jej sens sprowadza się do tego, że gdyby najwyższa przyczyna była czynnikiem koniecznym, byłoby niemożliwe, aby skutek był skończony. To bowiem, co działa z konieczności, nie może włączyć swoimi własnymi działaniami, musi więc z konieczności wytwarzać tylko to, co musi być skutkiem własnej natury; a wobec tego jest oczywiste, że skutki takiej nieskończonej natury (nieskończoność boskiej natury Spinoza podkreśla niejednokrotnie), działające z konieczności (udzielonej przez najwyższą przyczynę), muszą być także z konieczności nieskończone (przestrzennie); zatem stworzenia w żaden sposób nie mogłyby być skończone, co jest sprzeczne z doświadczeniem i niedorzeczne. Clarke mówiąc o twierdzeniu 16 z pierwszej części *Etyki*, twierdzi, że może w nim chodzić nie o nieskończenie wiele rzeczy wynikających z konieczności z boskiej natury, lecz o rzeczy przestrzennie nieskończone; zob. *Demonstration*, s. 51–52.

⁸¹ Do twierdzenia 32 (cz. pierwsza): „Woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną”, Spinoza dołącza dowód: „Wola jest to jedynie pewien określony *modus* myślenia, podobnie jak rozum; dlatego też (na mocy tw. 28) każde pojedyncze chcenie tylko wtedy może istnieć i być zdeterminowane do działania, jeśli zdeterminowane jest przez inną przyczynę, ta z kolei przez inną i tak dalej w nieskończoność”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 45.

⁸² Clarke cytuje dodatek 2 do twierdzenia 32: „Wynika po wtóre, że wola i rozum tak się mają do natury Boga, jak ruch i spoczynek i w ogóle jak wszystkie rzeczy przyrodzone (*omnia naturalia*), które (na mocy tw. 29) muszą być zdeterminowane przez Boga do istnienia i działania w oznaczony sposób. Wola bowiem, jak i wszystko inne, wymaga przyczyny, która by ją determinowała do istnienia i działania w oznaczony sposób. Jakkolwiek też z danej woli czy rozumu wynika nieskończenie wiele, to jednak nie bardziej można z tego powodu powiedzieć, że

twierdzenie o koniecznym determinowaniu aktów woli, z twierdzeniem o podobieństwie ruchu i chcenia oraz o determinowaniu wszystkiego przez Boga. Jeśli, pisze Clarke, równie dobrze można mówić o Bogu, że działa z wolności woli jak z wolności ruchu i spoczynku, to w takim razie, co oznacza wyznanie Spinozy, że źródło ruchu to nieskończony łańcuch poruszeń; zatem (w świetle twierdzenia 13. i twierdzenia pomocniczego 3. części drugiej *Etyki*) ruch jest odwieczny, to znaczy, że nie posiada przyczyny. A to, że proces przekazywania ruchu nosi cechę przygodności, jest oczywiste, uważa Clarke, ze względu na taką oto rację, iż ruch jest zawsze przekazywany przez czynnik zewnętrzny (ruch nie jest samoistny) i że można sobie wyobrazić bez sprzeczności ciało w spoczynku. Tak czy inaczej znajdujemy tu albo sprzeczność samą w sobie, albo odpowiedź odwołującą się w ostatecznej instancji do nieskończonego łańcucha determinacji; ten ostatni przypadek implikuje również sprzeczność. A wobec tego Clarke może pozwolić sobie na sformułowanie takiej oto kończącej (i w jego przekonaniu zwycięskiej) konkluzji: „A ponieważ nie ma żadnego innego sposobu na uniknięcie tych niedorzeczności, jak tylko przyjąć, że musi istnieć zasada ruchu i działania, co oznacza wolność, toteż twierdzą tu, na podstawie wystarczającego uzasadnienia, że najwyższa przyczyna musi być bytem obdarzonym wolnością (*liberty*) i wyborem (*choice*)”⁸³.

W potyczce ze Spinozą pozostaje jeszcze pewna kwestia, która wiąże się z suwerennością pierwszej boskiej przyczyny, której jednak nie poświęca Clarke zbyt wiele miejsca i energii polemicznej. Jest nią problem przyczyn celowych. Angielski filozof pisze, że Spinoza doskonale zdawał sobie sprawę, że pozostawienie w doktrynie

Bóg działa z wolności woli, niż na podstawie tego, co wynika z ruchu i spoczynku (bo i z nich nieskończenie wiele wynika), można powiedzieć, że Bóg działa z wolności ruchu i spoczynku. Dlatego też wola nie należy do natury Boga bardziej, niż inne rzeczy przyrodzone, lecz ma się do niej tak, jak ruch i spoczynek, i wszystko pozostałe, co, jak okazaliśmy, wynika z konieczności boskiej natury i przez nią jest determinowane do istnienia i działania w oznaczony sposób”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 46.

⁸³ *Demonstration*, s. 53.

przyczyn celowych zniweczyć mogłoby argumenty za koniecznością natury Boga i świata, dlatego z taką emfazą je zwalczał⁸⁴; jeśli bowiem przyjmuje się przyczyny celowe, jako działające w świecie realne rodzaje sił metafizycznych, najwyższa przyczyna nie może być czynnikiem koniecznym a tylko wolnym. Musiał je więc z terenu swojej metafizyki wykluczyć – jako fikcje zabobonnych umysłów, i wyśmiewał tych, którzy sądzą dziecinnie, że „oczy zostały zaprojektowane i dostosowane do widzenia, zęby do przeżuwania, żywność do jedzenia w ramach strawy, słońce do dawania

⁸⁴ Spinoza pisze o teleologicznej predylekcji jako przesądzie w dopełnieniu do twierdzenia 36 pierwszej części *Etyki*. Zapowiadając pewnego typu dekonstrukcję tego przesądu, czyli jego demystyfikację, pisze: „Ponieważ zaś wszystkie przesady, na które zamierzam tutaj wskazać, zależą od jednego, mianowicie od tego, że ludzie powszechnie przyjmują, iż wszystkie rzeczy w przyrodzie, podobnie jak oni sami, działają dla jakiegoś celu, a nawet uznają za rzecz bezsporną, że sam Bóg wszystko kieruje do jakiegoś określonego celu – powiadają przecież, że Bóg wszystko zrobił ze względu na człowieka, a człowieka zaś, aby czcił Boga – przeto to jedno przede wszystkim rozważę, poszukując mianowicie najpierw przyczyny, dla której większość zadowala się tym przesądem i dla której wszyscy z natury tak bardzo są skłonni do przyswojenia go sobie”; B. Spinoza, *Etyka*, wyd. cyt., s. 53. Merytoryczną fałszywość teleologicznego rozumienia świata argumentuje natomiast w taki sposób: „Nie trzeba zaś wiele dla wykazania, iż przyroda nie postawiła sobie żadnego celu, a wszystkie przyczyny celowe są jedynie ludzkimi urojeniami. Sądzę bowiem, że jest to dosyć widoczne zarówno z rozpatrzenia podstaw i przyczyn, z których, jak wykazałem, przesąd ów wziął początek, jak też z twierdzenia 16 i dodatków do twierdzenia 32, a nadto z tych wszystkich twierdzeń, w których wykazałem, że wszystko w przyrodzie zachodzi z wieczną jakąś koniecznością i z doskonałością najwyższą. Dodam tu jednak jeszcze, że owa nauka o celu całkowicie stawia przyrodę na opak. Albowiem to, co w rzeczywistości jest przyczyną, bierze ona za skutek, i odwrotnie; nadto to, co jest z natury wcześniejsze, czyni późniejszym; wreszcie to, co jest najwyższe i najdoskonalsze, czyni najbardziej niedoskonałym”; tamże, s. 56–57. Filozof pokazuje także teologiczne implikacje uznania przyczyn celowych: „Nadto nauka ta usuwa doskonałość Boga. Jeśli bowiem Bóg działa ze względu na jakiś cel, to dąży koniecznie do czegoś, czego mu brak. A chociaż teologowie i metafizycy rozróżniają cel z potrzeby i cel z przystosowania (*assimilatio*), to jednak przyznają, że Bóg uczynił wszystko ze względu na siebie, nie zaś ze względu na rzeczy stworzone, ponieważ przed stworzeniem nie mogą wskazać poza Bogiem nic takiego, ze względu na co Bóg miałby działać. Dlatego też zmuszeni są nieuchronnie przyznać, że Bogu brakowało tego, do czego chciał przygotować środki, i że tego pożądał. Jest to jasne samo przez się”; tamże, s. 57. Zob. także przedmowę do czwartej części *Etyki* oraz rozdział VII *O cudach Traktatu teologiczno-politycznego*, przeł. I. Halpern-Myślicki, w: Spinoza, *Traktaty*, Kęty 2003.

światła”⁸⁵. Oczywiście, Clarke pisze z ostentacyjną ironią, ale ironia ta powinna odnosić się nie tylko do stanowiska Spinozy, ale również Descartes’a, który jako jeden z pierwszych w dziejach myśli nowożytnej ośmielił się podać w wątpliwość wyjaśniającą rolę przyczynowości celowej⁸⁶. Clarke nie poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca, ponieważ sądzi, że kwestia rzeczywistego udziału przyczyn celowych w systemie świata jest tak oczywista, że poświęcać się jej w dyskusjach filozoficznych nie należy, jest to po prostu strata czasu. Odsyła więc do pism tych, którzy – jego zdaniem – jasno wykazali istnienie takich przyczyn: do Galena *De usu partium*, Cycerona *De natura deorum*, Boyle’a *Of Final Causes* i Ray’a

⁸⁵ *Demonstration*, s. 51.

⁸⁶ Descartes, choć powściągliwszy niż Spinoza w krytyce przyczynowości celowej, nie pozostawia złudzeń, iż pojęcie celowości leży poza obszarem nauki filozoficznej. Pisze tak oto: „Stąd też nie będziemy nigdy rozglądać się za żadnymi przyczynami rzeczy przyrodzonych z punktu widzenia celu, który przyświecał Bogu lub naturze w ich wytworzeniu, ponieważ nie wolno nam być takiego wielkiego o sobie mniemania, aby sądzić, że możemy brać udział w zamiarach Boga. Ale rozważając Jego samego jako przyczynę sprawczą wszechrzeczy zobaczymy, co na podstawie Jego atrybutów, o których chciał, abyśmy mieli niejakie pojęcie, pozwoli nam wnosić w zakresie owych zmysłom naszym odślanających się skutków Jego [sprawstwa] wlane w nas przez Niego przyrodzone światło rozumu; pamiętni wciąż jednak na to – jak to już zostało powiedziane – że dopóty tylko wierzyć należy temu przyrodzonemu światłu, dopóki nie objawia nam ono niczego, co by się sprzeciwiało samemu Bogu”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., s. 21. A w części trzeciej *Zasad...* czytamy: „(...) niemniej przeto nie jest wcale prawdopodobne, jakoby wszystko gwoli nam tak zostało zrobione, że już żadnego innego ponadto nie ma zastosowania. A już wprost śmieszną i niewydarzoną jest rzeczą zakładać to w rozważaniach przyrodniczych. Bo nie wątpimy, że mnóstwo rzeczy istnieje lub ongiś istniało i już istnieć przestało, których żaden człowiek nigdy nie widział ani nie pojmował, i które nigdy nikomu żadnego nie przyniosły pożytku”; tamże, s. 99. W *Medytacji czwartej* pisze natomiast: „Gdy rozważam to uważnie, to najpierw nasuwa mi się myśl, że nie powinienem się dziwić, jeżeliby Bóg czynił coś, czego racji nie mógłbym pojąć; i że nie powinienem wątpić o Jego istnieniu z tego powodu, że może doświadczenie poucza mnie o czym innym, co do czego nie pojmuję, dlaczego i w jaki sposób to uczynił. Skoro już mianowicie wiem, że moja natura jest bardzo słaba i ograniczona, Boga zaś natura niezmierna, niezgłębiona i nieskończona, to wiem też na tej podstawie dokładnie, że w Jego mocy jest nieskończona ilość rzeczy, których przyczyn nie znam. I już na podstawie tej jednej racji dochodzę do przekonania, że cały ten rodzaj przyczyn, który się zwykle wyprowadza z celu, nie ma żadnego zastosowania w odniesieniu do przyrody (*res physicae*). Albowiem nie sądzę, bym mógł śledzić cele Boga, nie popełniając przez to zuchwałstwa”; R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 73.

Of the Wisdom of God in the Creation. I w ten sposób, stosując niejako metodę z autorytetu, Clarke rozstrzyga problem, by podkreślić na zakończenie prawdziwie naukowy charakter teleologicznej interpretacji świata: „Zaznaczę jedynie taką oto rzecz, że im większe są dokonania i odkrycia, jakie się obecnie odnotowuje w astronomii i filozofii naturalnej, tym wyraźniej kwestia ta popycha ateistów do nieustannego wstydu i zakłopotania”⁸⁷. Postawa Clarke’a jest zresztą reprezentatywna dla całego ówczesnego nurtu racjonalizmu teologicznego, dla którego przedstawiciele pojęcie przyczyny celowej było rodzajem aksjomatu; aksjomatów natomiast się nie kwestionuje⁸⁸. Niemniej Clarke widział aż nadto wyraźnie, że Spinozański determinizm, którego istotnym elementem jest negacja celowości natury, to próba całościowego podważenia tradycji myślenia religijnego⁸⁹; dlatego właśnie Spinoza, i Hobbes, stali się

⁸⁷ *Demonstration*, s. 51.

⁸⁸ Platonicy z Cambridge, na przykład, próbowali rehabilitować w drugiej połowie XVII wieku przyczyny celowe. Cudworth sądził, że bez przyczynowości celowej nie da się przekonująco przeprowadzić dowodu kosmologicznego; sądził także, że przyczyny celowe wyznaczają rzeczom ich przeznaczenie, że dzięki nim rzeczy są określonymi elementami boskiego porządku: bez nich świat nie mógłby być postrzegany jako całość, system, w którym części harmonijnie współodpowiadają sobie, tworząc jedną boską całość; zob. S. Raube, *Deus explicatus*, wyd. cyt., s. 114–116. Lydia Gysi pisze, że Cudworth i inni platonicy z Cambridge tak zdecydowanie bronili pojęcia *causa finalis*, ponieważ jego przeciwieństwem może być tylko przypadek, przypadek zaś nie może być przedmiotem poznania i wiedzy, a zatem odrzucenie przyczynowości celowej implikuje nieinteligibilność świata, a tym samym przekreśla sens wszelkiej racjonalności; zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962, s. 98.

⁸⁹ Leszek Kołakowski o negacji celowości pisze jako o jednym „z kamieni węgielnych spinozyzmu”; pogląd Spinozy uderzał w rozpowszechnione przeświadczenie religijne, iż świat jest także ukrytą strukturą nieempirycznych sensów umieszczonych w niej przez Stwórcę. „Dlatego – pisze Kołakowski – likwidacja celowości natury była faktycznie likwidacją teocentrycznej wizji natury i człowieka; umożliwiła pogląd – będący jej wynikiem głównym – że człowiek nie ma celu poza człowiekiem i że nie istnieją żadne nakazy moralne, które zmuszałyby go do służenia czemukolwiek innemu prócz siebie; że cel istnieć może tylko w świecie ludzkim i że stawiając sobie cel jakikolwiek, człowiek nie jest ograniczony czymkolwiek prócz własnego pożytku. Kompletna desakralizacja moralności, likwidacja chrześcijańskiej moralności służby bożej, a więc autonomizacja człowieka jako jedynego twórcy wartości – były rezultatami walki Spinozy z teleologią”; L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 298–299.

głównymi antybohaterami tych apologetycznych przedsięwzięć, jakimi są wszystkie teksty Clarke'a.

Wolność Boga Clarke'a nie jest jednak nieokiełznaną żywiołowością stwórczą, której istotą mogłaby być nieprzewidywalność, wykraczanie poza granice tego, co nam, istotom ludzkim, wydaje się racjonalne. Sposobem, w ramach którego można w zgodzie z rozumem ustalić pewne „ograniczenie” boskiej potęgi (a w istocie – samoograniczenie, bo świadomie przez Boga wybrane), jest rozważenie pewnej konieczności przez Boga dobrowolnie podejmowanej, a mianowicie konieczności o charakterze moralnym, nie naturalnym, wynikającej z faktu stworzenia świata. Clarke przywołuje tu swoją koncepcję dopasowania (o której wspomnieliśmy i o której powiemy jeszcze w części drugiej); Bóg stwarza świat tak, iż rzeczy stworzone mają odpowiadać pewnym wzajemnym relacjom, mają zgodnie z zamysłem Boga odpowiadać sobie, być do siebie dopasowane. Cały ten paradygmatyczny boski wzorzec Bóg decyduje się respektować, aby zwiększać niejako globalny „dobrobyt” świata. Tak, o takiej konieczności natury bytu boskiego można mówić, można bowiem sądzić, że Bóg jest zmuszony (czyli tak naprawdę „chce”) czynić zawsze to, co jest najlepsze dla świata, dla całego stworzenia. Ale takie działanie Boga świadczy wyłącznie o Jego dobrowolnym samoograniczeniu własnej wszechmocy, świadczy zarazem o Jego wyborach i mądrości, a potwierdzeniem tego są dowiedzione niezaprzeczalnie Boże atrybuty moralne⁹⁰ oraz ład wszechświata opisywany w dziełach Newtona, ale nie w tekstach Hobbesa czy Spinozy.

⁹⁰ Zob. *Demonstration*, s. 51.

Rozdział IV

Metafizyka duszy: rozum i wolna wola

1. Dusza nieśmiertelna i rozciągła

Samuel Clarke uświadomił sobie, jak wagę posiada dla obrony wiary tradycyjna teza o nieśmiertelności duszy, po tym, gdy Henry Dodwell opublikował w 1706 roku książkę, w której uzasadniał, że dusza ludzka jest śmiertelna, a nieśmiertelność zyskuje dzięki nadprzyrodzonej interwencji Boga ostatecznie w momencie śmierci. Clarke sądził, że w ten sposób daje się do ręki ateistom dodatkowy argument; dusza jest z natury śmiertelna, ponieważ jest materialna; a to pierwszy krok na drodze prowadzącej do wykluczenia wpływu Boga na życie człowieka, następnym zaś może być unieważnienie znaczenia bytu boskiego, a w końcu wykluczenie Boga z ładu kosmicznego. Jest to więc droga do tryumfu materialistycznego determinizmu. Także wcześniej Clarke poświęcał temu zagadnieniu wiele uwagi, ale szczególnie zapał polemiczny zawarł dopiero w liście otwartym do Dodwella, zarzucając mu torowanie drogi ateizmowi¹.

¹ Zob. E. Vailati, *Introduction*, wyd. cyt., s. XXVII. Henry Dodwell, profesor historii na uniwersytecie oxfordzkim (usunięty ze stanowiska w 1691 roku za niedotrzymanie przysięgi wierności wobec króla), opublikował w 1706 roku *Rozprawę epistolarną*, na którą w tym samym roku zareagował Clarke *Listem do Pana Dodwella* (*Letter to Mr Dodwell*). Pełny tytuł tekstu Dodwella brzmi: *An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers, that the soul is a principle naturally mortal, but immortalized actually by the pleasure of God, to punishment or reward, by its union with the divine baptismal Spirit: Wherein is proved, that none have the power of giving this divine immorta-*

Bardzo często w tego rodzaju potyczkach Clarke stosuje schemat argumentacyjny wypracowany jeszcze w szkole platoników z Cambridge: pierwszym krokiem jest wykazanie, że twierdzenie, którego się broni, jest możliwe, to znaczy nie jest logicznie sprzeczne, a tym samym nie jest mniej racjonalne niż twierdzenie przeciwne. Clarke próbuje więc wykazać, że twierdzenie o nieśmiertelności duszy jest logicznie poprawne w tym sensie, iż nie prowadzi ono do sprzeczności – to jest element jego paradygmatu racjonalności; zarazem zmierza do wykazania, że twierdzenia materialistów, zaprzeczające niematerialności substancji myślącej, nie są logicznie mocniejsze. A ponieważ nieśmiertelność łączy się z niematerialnością substancji duchowej, toteż Clarke rozpoczyna swoją obronę od wykazania, że dusza jest niematerialna.

Pisze, iż nie jest logicznie sprzeczne to, że „nieskończona moc stwarza niematerialne substancje myślące”², obdarzone wolnością i wolnym wyborem. Podstawą takiego założenia jest doświadczenie wewnętrzne każdej istoty ludzkiej, która jest świadoma tego, że myśli; zatem fakt myślenia i fakt świadomości własnego myślenia musi przynajmniej uprawdopodobniać, że są to przejawy substancji, do zakresu której te niezaprzeczalne fakty przynależą. Clarke próbuje dodatkowo wzmocnić swoją tezę odwołując się do kryterium powszechnej zgody: większość filozofów utrzymuje, że myślenie jest bądź istotą duszy, bądź jej własnością; nie można takiego

lizing Spirit, since the Apostles, but only the Bishops (Rozprawa epistolarna, dowodząca na podstawie Pisma Świętego i pierwszych Ojców Kościoła, że dusza jest z natury śmiertelna, jednakże dzięki Bożemu upodobaniu kar i nagród staje się faktycznie nieśmiertelna poprzez jej związek z boskim duchem w akcie chrztu: Gdzie dowodzi się, że nikt od czasów Apostołów nie posiada takiej boskiej siły unieśmiertelniania duszy z wyjątkiem biskupów). Dodwell pisał swój tekst z pozycji fideistycznych i całkowicie ortodoksyjnych; był zagorzałym zwolennikiem silnej władzy episkopalnej (tak zwanego High Church) do tego stopnia, że utrzymywał, iż ci, którzy nie są ochrzczeni, nie dostąpią nieśmiertelności, ale także ci, którzy chrzest otrzymują od duchownych nieposiadających kościelnej legitymizacji (czyli od dysydentów), będą cierpieć wieczne kary. Clarke zaatakował Dodwella twierdząc, że osłabianie wiary w przyszłe kary i nagrody podmywa fundamenty moralności i wiary. Zob. na ten temat J. P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke*, wyd. cyt., s. 36–37. Zob. także tenże, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, wyd. cyt., s. 138–140.

² *Demonstration*, s. 57.

argumentu przeoczyć, kwitując, że także większość bywa w błędzie, istnieją bowiem *principia communia*, przesłanki powszechnie akceptowane dzięki ich bezpośredniej oczywistości. To, że materialści twierdzą, że myślenie jest wytworem materii (materialnych procesów fizjologicznych zachodzących w mózgu), nie jest przeto bardziej racjonalne niż teza o niematerialności duszy jako substancji myślącej. Co więcej, myślenie w żaden sposób nie wydaje się modyfikacją materii, zatem materialistyczna konkluzja, iż świadomość jest pochodną procesów materialnych, okazuje się arbitralnym uroszczeniem bez należytego potwierdzenia. Natomiast zarzut, że substancje niematerialne nie istnieją, albowiem nie posiadamy ich idei, Clarke odpiera na sposób Locke'owski: nie znamy przecież idei substancji wielu rzeczy materialnych, ale nie twierdzimy na tej podstawie, iż materialne rzeczy nie istnieją. Od repliki Clarke przechodzi do ataku. Na podstawie doświadczenia – pisze – zyskujemy przekonanie, że substancje niematerialne istnieją, chociaż nie posiadamy dokładnej wiedzy o ich istocie, podobnie jak nie dysponujemy wiedzą o istocie substancji materialnych, znając wszakże ich własności – masywność czy kształt. Przy tej okazji angielski filozof stwierdza, że odpowiedź kartezjańska co do substancji cielesnej nie jest przekonująca, ponieważ twierdzenie, że rozciągłość jest istotą materii, można zastąpić przekonaniem, że istnienie czy trwanie to istota materii³. A zatem na podstawie własnego doświadczenia przekonujemy się, że substancje niematerialne istnieją, że są one źródłami wszelkich naszych poruszeń, działań, poznania, choć wiedza o nich nie jest adekwatna; oznacza to, że substancje niematerialne są tak samo możliwe jak substancje cielesne. I jest to wystarczająca podstawa dla przekonania, że własnościami substancji niematerialnej, czyli duszy, są świadomość i myśl, jako że są to własności jak najdalej od własności materialnych (co widzieliśmy przy okazji krytyki Hobbesa). Dzięki takim ustaleniom można bez cienia wątpliwości odsunąć wszelkie obiekcje materialistów wobec niematerialności substancji duchowej.

³ Zob. *Demonstration*, s. 58.

Argumenty „ateistów” przeciwko niematerialności duszy odwołują się do tego, że postrzegamy wyłącznie dzięki zmysłom, one zaś są całkowicie zależne od narządów cielesnych; zatem dusza bez ciała nie może postrzegać, a wobec tego bez ciała nie istnieje⁴. Clarke przyznaje, że w jakiejś mierze postrzeganie jest zależne od narządów cielesnych; jeśli bowiem są one uszkodzone, percepcja ulega zniekształceniu; ale percepcja jest w swojej istocie oparta na „siłach”, których nie można sprowadzać tylko do własności materialnych, to znaczy poznanie zmysłowe nie jest tylko tym, co zachodzi wyłącznie dzięki siłom ufundowanym we własnościach materialnych.

Dowiedzenie nieśmiertelności duszy prowadzi Clarke’a do tezy skrajnego dualizmu poznawczego, do ukazania duszy jako niezależnej epistemologicznie od poznania zmysłowego, uwikłanego w strukturę cielesną. Píše więc, że poznanie zmysłowe to nie jest jedyna droga poznawania. Nie jesteśmy skazani wyłącznie na zmysłowe źródło wiedzy. Doprawdy łatwo można sobie wyobrazić (i bez jakiegokolwiek sprzeczności), że jednostki ludzkie mogłyby być wyposażone przez Stwórcę w inne narządy zmysłowe; a tym większe prawdopodobieństwo takiego wyobrażenia, im głębsza świadomość, że Bóg ukształtował nas swobodnie, nie kierując

⁴ Przywołani tu są Lukrecjusz i Arystoteles. Tylko pozornie zaskakujące jest umieszczenie tych dwóch myślicieli w kontekście tezy („ateistycznej”), że dusza nie może poznawać bez ciała, Clarke reprezentuje bowiem dualizm skrajny, jaki głosił na przykład św. Augustyn. Z Lukrecjusza przytoczony jest fragment następujący: „Jeśli zresztą koniecznie dusza ma nie umierać / I oderwana od ciała czucie w sobie zawierać, / To najwidoczniej trzeba jej przydać zmysłów piątkę. / Trudno inaczej duszę, błędzącą nad Acherontem, / Zjawić wierzeniom naszym – i tak też od prawieka / Pokazują malarze i piewcy duszę człowieka, / Zmysły jej dając wszystkie. Lecz jakże sama, bez ciała, / Dusza-by oczy, nozdrza, ręce posiadać miała, / Język i uszy? – Toż to brednie są oczywiste. / Sama nie może więc dusza odczuwać ani istnieć”; T. C. Lucretius, *O naturze wszechrzeczy*, III.624–633, przeł. E. Szymański, Warszawa 1957, s. 104.

Z Arystotelesa zacytowane jest zdanie: „Bo jasne jest, że te zasady, które działają fizycznie, nie mogą istnieć bez ciała fizycznego – jak nie można chodzić bez nóg”; Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* (736b), przeł. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. IV, Warszawa 2003, s. 146. Zdanie to ma świadczyć, że i Stagiryta podporządkowuje duszę ciału, stąd zestawienie z Lukrecjuszem.

się jakimiś koniecznymi determinacjami. Zatem: „Jeśli są one całkowicie dowolne, ich brak żadną miarą nie oznacza całkowitego braku poznania. Przeciwnie, ta sama dusza, która w obecnym stanie posiada siły refleksji (*reflection*), rozumowania (*reason*), osądu (*judgement*), które różnią się całkowicie od zdolności zmysłowych, może z łatwością posiadać w innym stanie także inne umiejętności poznawania”⁵. Odwołując się do Cycerona⁶, Clarke stwierdza, że jest objawem przesądu mniemanie, iż nasza obecna kondycja poznawcza jest jedyną możliwą, to znaczy – że poznanie zmysłowe jest decydującym sposobem oglądu świata; gdyby to było prawdą, oznaczałoby, że po śmierci nasze dusze nie mogłyby poznawać⁷, ponieważ

⁵ *Demonstration*, s. 60.

⁶ Clarke cytuje następujący fragment, w którym Ciceron pisze o tych, którzy wyobrażają sobie, że bez poznania zmysłowego nie ma poznania w ogóle, a zatem dusze po śmierci skazane są na jakiś rodzaj egzystencji bez świadomości: „I ludzie chcieli, żeby te cienie mówiły, co dziać się nie może, bez języka i podniebienia ani bez gardła, klatki piersiowej i płuc o odpowiedniej budowie i sile. Nie potrafili oni bowiem przedstawić sobie w myślach niczego i wszystko poddawali próbie wzroku. Trzeba głębokiego rozumy, by móc oderwać myśl od zmysłów i odwrócić umysł od nawyków”; M. T. Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961, s. 503.

⁷ Arystotelesowski problem nieśmiertelności bytu ludzkiego w kontekście poznania powracał wielokrotnie w refleksji scholastycznej. Co dzieje się z duszą ludzką po śmierci, skoro w porządku doczesnym jest ona w jakiejś mierze uzależniona od ciała? Czy bytowanie bez ciała jest dla duszy poznającej stanem okaleczenia, niepełności? Tomasz z Akwinu twierdził, że dusza ludzka jest niezniszczalna i nie traci istnienia, oddzielając się od ciała, ponieważ „istnienie umysłowe jest trwalsze od istnienia zmysłowego”. Pisze tak oto: „To, co we właściwy sposób udoskonala duszę człowieka, jest czymś niezniszczalnym. Działanie właściwe człowiekowi jako takiemu to poznanie intelektualne – tym bowiem różni się od zwierząt, roślin i rzeczy nieożywionych. Poznanie intelektualne dotyczy tego, co powszechne i niezniszczalne jako takie. Doskonałości zaś muszą być proporcjonalne do tego, co ma być udoskonalone. Dusza ludzka jest więc niezniszczalna”; św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, wyd. cyt., t. I, s. 508. Równocześnie scholastyczny filozof akceptuje tezę, że narządy cielesne są niezbędne do poznania umysłowego, chociaż dusza odbarzona intelektem nie jest „całkowicie” zanurzona w materii: „Wskazuje na to działanie jej intelektu, w którym materia cielesna nie bierze udziału. Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem, by gatunek ludzki uczynić zupełnym”; tamże, s. 451. Jednakże, jak pisze Stefan Świeżawski, „czytając rozważania

poznanie jest nierozzerwalnie związane z cielesną stroną bytu ludzkiego. Ręcznicy filozofii materialistycznej nie mogą zaprzeczyć, że gdyby człowiek był wyposażony w cztery zmysły, twierdzilibyśmy z wielką pewnością, taką jak obecnie w odniesieniu do pięciu zmysłów, że to są jedyne sposoby poznawania, i że na przykład wzrok (gdyby chodziło o brak tego zmysłu) jest fantazją.

Aby umocnić pozycję polemiczną w ramach obrony naturalnej nieśmiertelności duszy, Clarke sięga po zawiłą argumentację zmierzającą do wykazania, że dusza jest rozciągła, w innym jednak sensie niż ten, który łączymy z rozciągłością cielesną. Czemu ma służyć ten ryzykowny zabieg? Celem jest uniezależnienie duszy, poprzez dodanie jej tej własności, którą następcy Descartes'a i Locke'a rezerwowali wyłącznie dla ciała, choć czynili to w odmienny sposób. W momencie śmierci dusza nie traci nic ze swojej egzystencji, z wyjątkiem cielesnego „wehikułu”, a zachowuje przy tym cechę realności – możliwość bycia czymś w przestrzeni. Po drugie, rozciągłość duszy w prosty sposób wyjaśnia jej dominującą rolę w kierowaniu całością bytu ludzkiego, wszak musi ona być obecna tam, gdzie dokonuje się działanie, czyli musi być obecna w ciele, i to w całym ciele. Myśl ta jest niewątpliwie odzwierciedleniem koncepcji wszechobecności Boga, i nawiązuje do jednego z jej elementów, do rozciągłości przestrzeni: przestrzeń jest rozciągła, jednakże pozostaje niepodzielna, ponieważ jej części są nierozróżnialne. A zatem substancja duchowa jest nie tylko niematerialna, ale i rozciągła, jednakże rozciągłość taka, „duchowa”, nie jest sprzeczna z niematerialnością.

św. Tomasza na temat bytowania duszy po śmierci, odnosi się wrażenie niedosytu. Wygląda to bowiem dość nieponętnie: biedna dusza, bez ciała, błąka się, żyje życiem gorszym niż nasze, a my mamy pełne życie! Z jednej strony wprawdzie ma ona czystsze funkcje poznawcze i wolitywne, ale z drugiej strony nie jest pełną osobowością. Dla człowieka jeszcze nie-zbawionego – dla jego duszy – ten stan rzeczy, który św. Tomasz opisuje, wydaje się w pełni uzasadniony. Natomiast człowiek zbawiony uczestniczy w życiu Boskim, nie oczekuje (jak my na tym świecie) na sąd ostateczny, lecz ma już udział w zmartwychwstaniu”; S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 127.

Ta nowa kategoria rozciągłości sytuuje się jednak na granicy pojmowalności. Clarke wyraźnie przyznaje, że niełatwo pojąć, w jaki sposób substancja skończona, posiadająca części jako rozciągła, jest zarazem esencjalnie całością i jednością. Stwierdza, że rozciągłość duszy musi być innego rodzaju niż rozciągłość materii. Nawet jeśli uznamy, że dusza posiada części, to nie są one i nie mogą być takie, jakie wyróżniamy w materii: nie są one odrębne i różne względem siebie, nie są niezależne; są one bowiem elementami jedności, nie są one więc tak naprawdę częściami w dosłownym sensie tego słowa. Gdybyśmy założyli, że dusza jest podzielna, takie założenie przeczyłoby tezie o istotowej jedności duszy, a konsekwencje takiej negacji prowadziłyby do niedorzeczności; wobec tego dusza jest substancją niepodzielną⁸. Zabieg Clarke'a pozwala z większą przejrzystością rozwiązać problem oddziaływania duszy na ciało. Rozciągła lokalnie dusza łatwiej może wpływać na ciało niż w przypadku ujęcia jej jako nierozciągliwej. Inaczej mówiąc, twierdzenie o niematerialnej duszy rozciąglej implikuje mniej trudności metafizycznych i epistemologicznych niż twierdzenie o duszy jako nierozciągliwej substancji. Clarke próbuje wykazać, szczególnie w polemice z Collinsem⁹, że tylko dusza spełnia warunki bycia podmiotem świadomości: jest jednostkowa, a podmiotem myśli może być tylko to, co jednostkowe; jest niematerialna i niepodzielna, a tylko to, co niematerialne może być nośnikiem i źródłem świadomości, jako że materia, podzielna i niejednostkowa (materia jako taka), nie może wytwarzać myśli. Zatem myślenie jest istotą substancji duchowej. A jeśli jesteśmy obrazami bytu Bożego, co Clarke przyjmuje jako oczywistość, to i Bóg za-

⁸ Zob. *Four Defenses of a Letter to Mr. Dodwell*, w: *Demonstration*, s. 152.

⁹ Polemika Clarke'a z Collinsem wywiązała się, gdy ten ostatni potraktował *List do Pana Dodwella* jako pretekst do zaatakowania przekonania o niematerialności i nieśmiertelności duszy. Pozornie stanął po stronie Dodwella a przeciw Clarke'owi, a w istocie podważał cały szereg tez religii objawionej z punktu widzenia deizmu. Opublikował najpierw *Letter to the learned Mr Henry Dodwell*; Clarke odpowiedział *Obroną listu do Pana Dodwella*; w sumie były cztery *Obrony (Defences)* Clarke'a i trzy *Odpowiedzi (Replies)* Collinsa, a polemika trwała w latach 1706–1708. Zob. J. P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke*, wyd. cyt., s. 38.

wiera w swoim bycie element świadomości. I przeprowadza rozumowanie odwrotne: wszystko, co jest elementem Bożego bytu, jest wieczne, toteż i nasze dusze, będące podmiotem świadomości, muszą być z natury nieśmiertelne¹⁰. Natomiast wyjaśnianie myślenia na podstawie założenia o jego pochodności od materii prowadzić by musiało niechybnie do uznania cielesności Boga i Jego wtórności wobec materii, co z kolei byłoby zakwestionowaniem Jego wolności i w istocie byłoby równoznaczne z detronizacją boskiego bytu. I druga konsekwencja, nie mniej według Clarke'a niedorzeczna, czyniłaby z każdej istoty myślącej (włączając w to Boga) element poddany mechanizmowi absolutnej konieczności, jak ruchy wskazówek zegara.

Argumentacja ta skierowana była przede wszystkim przeciwko Collinsowi oraz tym deistom, którzy odrzucali wiarę w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Anthony Collins, który w czasach swojej młodości przyjaźnił się z Locke'iem, sądził, że nieśmiertelność duszy można sfalsyfikować poprzez dowiedzenie jej materialności, jako że w tradycyjnej argumentacji teologicznej jest ona związana z tezą o niematerialności duszy, wobec tego, jeśli się dowiedzie, że dusza jest materialna, fałszywa okaże się teza o jej nieśmiertelności. W polemice z Clarke'iem, a także później w głośniejszym *Discourse of Free-Thinking (Rozprawa o wolnomyślicielstwie)* z 1713 roku, Collins dowodzi, że siła przysługująca jakiejś całości nie musi składać się z poszczególnych sił przysługujących częściom całości; koło, na przykład, nie składa się z okrągłych części, albo muzyczny instrument wyposażony jest w siłę, której nie posiada żadna z jego części; i analogicznie: cząstki materii mogą tworzyć nową jakość całości, której przysługuje możność myślenia – a przynajmniej nie jest to wcale wykluczone, jak utrzymują zwolennicy niematerialności substancji myślącej. Co więcej, fakt zależności myślenia od materii, tego, że myślenie jest manifestacją sił tkwiących w strukturze cielesnej, uwiarygodnia wpływ, jaki mają na procesy świadomości różnego rodzaju fizyczne uszkodzenia narządów cielesnych;

¹⁰ Por. E. Vailati, *Introduction*, wyd. cyt., s. XXVIII.

utrata pamięci, dajmy na to, jest wywołana przyczynami fizycznymi. Ale jeśli Clarke utrzymuje, pisze Collins, że wiedza o istotach rzeczy jest nam nieznaną i że nie jesteśmy w stanie poznać substancji materii i ducha, to wobec tego nie ma podstaw, aby twierdzić, że są one całkowicie różne, skoro są niepoznawalne. Ponadto, dalej argumentuje Collins, dowodzi się, że niematerialne myślące istoty są z natury nieśmiertelne, a przeto nieśmiertelne powinny być wszystkie stworzenia obdarzone niematerialną duszą myślącą – a zatem także zwierzęta; teologowie zaprzeczają temu jednak, powiadają bowiem, że dusze zwierząt są unicestwiane w momencie śmierci; stąd można wnosić, że analogicznie powinna być niszczone dusza człowieka.

Na ostatnią uwagę Collinsa anglikański apologeta reaguje w charakterystyczny dla siebie sposób, który dostrzec można także w jego polemice z Leibnizem; odwołuje się do woli Boga jako racji tłumaczącej, stosuje więc eksplanacyjną wersję zasady racji dostatecznej. Mówi, że po prostu nie wiemy, dlaczego Bóg czyni tak, że dusze ludzkie są nieśmiertelne, a dusze zwierząt nie. Natomiast co do odmienności substancji duchowej i cielesnej Clarke przytacza argumentację, którą poznaliśmy przy okazji debaty z Hobbesem: własności wynikające z materii i duszy są tak dalece wzajemnie niesprowadzalne, iż możemy z „całkowitą pewnością” wnioskować o odmienności podmiotujących je substancji, nie znając ich adekwatnie; że zatem tłumaczenie procesów świadomości poprzez odwołanie się do pozbawionej wszelkiego doznawania materii byłoby kwestionowaniem zasady, iż nic nie może pochodzić z niczego, albowiem w takim schemacie interpretacyjnym myśl musiałaby pochodzić z nicości¹¹.

Problem rozciągłości duszy pojawia się także w polemice z Leibnizem. Kontekstem jest kartezjańskie zagadnienie relacji między substancją duchową a cielesną. Wymiana zdań z niemieckim myślicielem zmusiła Clarke'a do większej precyzji niż ta, którą znajdujemy w jego *Demonstration* czy *Discourse*. Na uwagę Leibniza, że

¹¹ Zob. J. P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic...*, wyd. cyt., s. 39.

sama obecność duszy w mózgu, gdzie zachodzą procesy poznania, nie wystarcza¹², angielski filozof odpowiada początkowo ogólnie, wyrażając swoje podstawowe przeświadczenie, że aby dusza była świadoma zmian zachodzących w ciele, musi być niejako w tych zmianach obecna. Pisze tak: „Obecności duszy nigdy nie uważano za warunek dostateczny, tylko za warunek konieczny postrzegania. Dusza, nie będąc obecna w obrazach rzeczy postrzeganych, nie mogłaby ich postrzegać; obecność jednak nie wystarcza, jeśli dusza nie jest równocześnie substancją żywą. Substancja nieożywiona, chociaż obecna, nie postrzega niczego, substancja zaś żywa może postrzegać tylko wtedy, kiedy jest obecna albo w samych rzeczach (podobnie jak Bóg wszechobecny jest w całym wszechświecie), albo w obrazach rzeczy (jak dusza człowieka w swoim właściwym *sensorium*). Nic nie może działać ani doznawać działania, gdzie nie jest obecne; podobnie jak nie może być tam, gdzie go nie ma. Z tego, że dusza jest niepodzielna, nie wynika, że jest obecna tylko w jednym punkcie”¹³. Skoro dusza nie jest obecna tylko w jednym punkcie, to gdzie się mieści owo *sensorium*, „miejsce doznawania” duszy?

Leibniz bezbłędnie wychwytuje niejasności Clarke’a i w trzecim starciu zarzuca, że przeciwnik wyraża się co najmniej osobliwie, gdy utrzymuje, iż dusza „jest rozlana po ciele”, co pociąga

¹² Leibniz pisze: „Przypuszcza się, że sama obecność duszy wystarcza, aby była świadoma tego, co dzieje się w mózgu. Temu właśnie przeczą Ojciec Mallebranche i cała szkoła kartezjańska, i to całkiem słusznie. Trzeba czegoś całkiem innego aniżeli obecność, aby jedna rzecz przedstawiała to, co dzieje się w drugiej; nieodzowna jest po temu jakaś wytłumaczalna łączność wzajemna, jakiś sposób wywierania wpływu albo przez same rzeczy na siebie, albo przez przyczynę im wspólną. Wedle p. Newtona przestrzeń jest obecna wewnątrz ciała, które ogarnia i które jest z nią współmierne. Czyż stąd wynika, że przestrzeń jest świadoma tego, co się dzieje w ciele, i że pamięta o tym, kiedy ją ciało opuści? I dalej, skoro dusza jest niepodzielna, jej obecność bezpośrednia, którą by można w ciele sobie wyobrazić, ograniczałaby się zaledwie do punktu, jakże miałaby uświadomić sobie to, co poza tym punktem zachodzi? Utrzymuję, że pierwszy pokazałem, w jaki sposób dusza jest świadoma tego, co się dzieje w ciele”; *Drugie pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 327.

¹³ *Druga odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 332.

logicznie jej podzielność¹⁴. Odpowiedź Anglika jest ścisła na tyle, na ile pozwalają zawilości przyjętej koncepcji. Widać jednak wyraźnie, że Leibniz dotyka słabej strony Clarke'a. Odpowiada Leibnizowi, że do „*sensorium*, w którym dusza przebywa”, są przekazywane obrazy zmysłowe, jednakże „nie wiemy”, w jaki sposób dusza te obrazy „widzi”, choć wiemy, że jest w nich obecna, zgodnie z zasadą, że nie może być poznawania bez obecności podmiotu w przedmiocie. Natomiast na zarzut rozciągłości równoznacznej z podzielnością Clarke odpowiada: „Dusza nie jest wszechobecna w każdej części ciała i dlatego nie działa i nie może działać w każdej części ciała, lecz jedynie oddziałuje na mózg, czyli na niektóre nerwy i duchy, które z kolei wywierają wpływ na całe ciało zgodnie z prawami i związkami (*communications*) Bożymi”¹⁵. Leibniza słowa interlokutora nie przekonują, pisze bowiem w kolejnej odsłonie porytcki: „Równie niewytłumaczalne jest twierdzenie, że dusza jest rozlana w mózgu, jak to, że jest rozlana po całym ciele; różnica jest tylko ilościowa”¹⁶.

Clarke w kolejnym liście poświęca tej kwestii zaledwie jedno zdanie, które trudno uznać za uściślenie stanowiska. „Dusza – pisze – nie jest rozlana po mózgu, lecz jest obecna w tym szczególnym miejscu, zwanym *sensorium*”¹⁷. W piątej polemice Leibniz wraca, nie bez kąśliwej ironii, do kwestii rozciągłości duszy i do *sensorium*, uznając, że wypowiedź Clarke'a w żadnej mierze nie rozwiewa wątpliwości, a przeciwnie, tylko je potęguje: „Mówi mi się, że dusza

¹⁴ „Obecność duszy – pisze Leibniz – jest zgoła odmiennej natury. Mówiąc, że jest rozlana po ciele, sprawiamy, że staje się czymś rozciągłym i podzielnym; mówiąc, że tkwi cała w każdej części danego ciała, już czynimy ją podzielną samą przez się. Powiedzieć zaś, że jest przykuta do jednego punktu albo rozrzucona na wiele – wszystko to będzie tylko nadużyciem słów – *idola tribus*”; *Trzecie pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 339.

¹⁵ *Trzecia odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 345. „Duchy” (*spirits*), o których mowa w tym fragmencie, należy interpretować jako tchnienia życiowe; w innych miejscach Clarke pisze niejednokrotnie o *spirits of brain*, co nieodparcie nasuwa analogię z Kartezjańskimi *les esprits animaux*; zob. artykuły VII–XIV: R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt. s. 68–74.

¹⁶ *Czwarte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 352.

¹⁷ *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, wyd. cyt., s. 366.

jest nie w mózgu, lecz w *sensorium*, nie mówiąc, czym jest *sensorium*. Wszelako przyjąwszy, że *sensorium* jest czymś rozciąglym, co – jak sądzę – właśnie ma się na myśli, ta sama trudność pozostaje nadal i powraca pytanie: czy dusza jest rozlana po całym tym czymś rozciąglym niezależnie od jego wielkości czy małości. Rozmiary większe lub mniejsze nie zmieniają bowiem niczego”¹⁸. Ostatnia odpowiedź angielskiego filozofa omija jednak główną kwestię, *sensorium*, podejmując jedynie wątek dyskutowanej podzielności duszy. Clarke odpowiada bowiem tak: „Jeśli nawet dusza jest substancją wypełniającą *sensorium* lub miejsce, w którym postrzega obrazy rzeczy jej przekazywane, nie wynika z tego bynajmniej, że musi się składać z cząstek cielesnych (części ciała są bowiem osobnymi substancjami niezależnymi od siebie); wręcz przeciwnie, dusza widzi, słyszy i myśli w swej całości, będąc w istocie jednym indywidualnym bytem”¹⁹. Wyraźnie widać więc, że Clarke zdecydowanie pewniej czuje się w zakresie problematyki niepodzielności i jedności substancji duchowej; pomimo nieskrywanych drwin Leibniza i (być może) bezradnej irytacji pozostawia kwestię obecności duszy w pobudzeniach ciała, zgodnie z zasadą, że „nic nie może działać ani być przedmiotem działania tam, gdzie go nie ma”, ostatecznie nierozstrzygniętą²⁰.

¹⁸ *Piąte pismo Leibniza*, wyd. cyt., s. 404–405.

¹⁹ *Piąta odpowiedź Clarke’a*, wyd. cyt., s. 430.

²⁰ W nieco szerszym kontekście problem *sensorium* duszy wydaje się analogiczny do trudności, przed którą stanął Descartes, próbując wyjaśnić, w jaki sposób niematerialna substancja myśląca wpływa na substancję cielesną (i odwrotnie); także Francuz nigdy nie zdołał rozwiać wątpliwości swoich oponentów, których wyraz znajdujemy w *Zarzutach szóstych*, a których sedno sprowadza się do przekonania, że nie można traktować duszy i ciała jako realnie odrębnych na tej tylko podstawie, iż możemy je poznawczo ująć jako elementy różne. Wzajemne relacje między rozciąglą substancją cielesną a nierozciąglą substancją duchową autor *Rozprawy o metodzie* próbował wyjaśniać w kategoriach epistemologicznych, a nie metafizycznych czy fizycznych; dla większości ówczesnych i późniejszych krytyków ten aspekt podejścia Descartes’a okazał się nieczytelny, co rodziło przekonanie, że francuski myśliciel zamiast wyjaśnić sposób funkcjonowania bytu ludzkiego wygenerował nową tajemnicę filozoficzną: oddziaływanie duszy na ciało. Zarzuty i wątpliwości nie były bezpodstawne. Descartes w *Medytacji szóstej* pisze w sposób, jaki przypomina wypowiedź

Nieco jaśniej pisze Clarke w polemice z Collinsem. Idąc za Locke'iem, dokonuje rozróżnienia własności bytowych na jakości proste i złożone oraz pierwotne i wtórne. Jakości proste są zarazem pierwotne i dotyczą kształtu, ruchu oraz wielkości. Własności złożone są konfiguracjami cech prostych, natomiast wtórne cechy mogą być proste bądź złożone, są one jednak zawsze pobudzeniami substancji doznających (myślących). Dodatkowym, ale niezwykle istotnym założeniem jest to, że jakość realna (*real quality*) musi mieć swój podmiot, w przeciwnym bowiem razie jest tylko słowem nie posiadającym rzeczywistego desygnatu. Zewnętrzny świat rzeczy oddziałuje na podmiot poznający przy pomocy cech prostych lub ich złożań, które wywołują w podmiocie odpowiednie doznania, czyli modyfikacje. Łatwo zauważyć, że Clarke zmierza do pokazania, że wszelkie procesy poznawcze (a więc świadomościowe) dokonują się w obrębie substancji duchowej; a skoro świadomość nie wyrasta z materii, chociaż jest w znacznej mierze reakcją na oddziaływanie przedmiotów materialnych, może swoje „podłoże” posiadać tylko w duszy; przeto dusza jako podmiot procesów myślo-

Clarke'a, która stała się (ze względu na niejasność) punktem wyjścia ataku Leibniza (chodzi w szczególności o motyw, że dusza jest rozlana po ciele). Descartes pisze: „Owa natura zaś o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie itp.; i dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś [z] prawdy. Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jak by jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała”; R. Descartes, *Medytacje o pieruszej filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 106–107. Descartes kwestię tę podejmuje w późniejszej o niespełna dwa lata korespondencji z księżniczką Elżbietą; zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995; na temat problemu jedności psychofizycznej w tej korespondencji zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt.

wych (świadomościowych) może być tylko tego rodzaju co myślenie; zatem jest niematerialna; a skoro niematerialna, więc z natury nieśmiertelna.

Ruch, kształt i wielkość wywołują w substancji duchowej różnorodne pobudzenia. Na przykład, ruch o pewnej częstotliwości wywołuje w doznającym podmiocie stan, który nazywamy ciepłem; jeśli zaś oddziałują na nas wielkość i kształt jakiegoś ciała – a oddziałują przy pomocy określonych promieni (*rays*) – tworzy się wówczas jakość zwana kolorem. Przeciwno Collinsowi Clarke formułuje następujące twierdzenie: własność jakiegoś cielesnego systemu (jakiegokolwiek całości) musi być ugruntowana w częściach tego systemu, co oznacza, że musi ona wynikać z cech przysługujących albo wszystkim częściom składającym się na całość, albo przynajmniej niektórym; na przykład, wielkość jakiegoś ciała musi być sumą wielkości poszczególnych części, ruch – sumą ruchów poszczególnych części, ciężkość – sumą ciężkości poszczególnych części; ten metafizyczny związek między charakterystyką całości a charakterystyką części dotyczy zarówno jakości prostych jak i złożonych. Jeśli natomiast rzeczywista własność, która wydaje się przynależać do jakiegoś systemu (obiektu) materialnego, w nim nie rezyduje, ani we wszystkich jego częściach, ani w niektórych, musi wobec tego przynależać do innej substancji (jako jej modyfikacja) i nie jest własnością danego systemu materialnego. „Tego rodzaju – pisze Clarke – są wszelkie jakości wtórne, ciepło, barwa, zapach, smak, dźwięk itp., i nie są one w istocie jakościami ciał, którym są przypisywane, a jedynie modyfikacjami rozumu, który je postrzega”²¹.

I własności pierwotne, i własności wtórne są pobudzeniami myślenia (*modes of thinking*), jeśli są ujmowane jako elementy procesu poznania, co oznacza, że myślenie (świadomość) jest w relacji do nich logicznie wcześniejsze – jest bowiem warunkiem ich zarejestrowania. Clarke próbuje za wszelką cenę dokonać autono-

²¹ *Four Defences of a Letter to Mr. Dodwell*, wyd. cyt., s. 154. Zob. także W. L. Rowe, *The Cosmological Argument*, wyd. cyt., s. 239–240.

mizacji procesów świadomości wobec materialnej strony rzeczywistości i w związku z tym radykalizuje swoją tezę tak bardzo, iż zasadne staje się czasami przypuszczenie, że świadomość to dla niego jakaś zhipostazowana odrębna istność stanowiąca esencjalny składnik substancji duchowej, swego rodzaju substrat poznawania nie potrzebujący cielesnych receptorów. Niejasność polega tu na tym przede wszystkim, że własności wtórne ujmuje Clarke czasami jako obiektywne elementy zewnętrznego świata przedmiotowego; i w ramach takiego wyjaśnienia metafizyczno-genetycznego sprowadza je ostatecznie do ruchu, kształtu i wielkości. Innym razem (na ogół) przechodzi na płaszczyznę epistemologiczną, a wówczas traktuje je jako doznania podmiotu, czyli pobudzenia umysłu, których podmiot staje się świadomy, gdy doznanie ujęte jest myślą jako aktualnie zachodzące. To metafizyczne uniezależnienie własności wtórnych, czyli epistemologiczne ich pojmowanie, wyraża w takim przeświadczeniu: „(...) Kolory, dźwięki, smaki i tym podobne nie są żadną miarą następstwami (*effects*) wynikającymi z samego kształtu i ruchu (w ciałach jako takich, które są przedmiotami zmysłów, nie ma niczego, co jest podobne do jakiegokolwiek z tych własności), są natomiast niezaprzeczalnie myślami czy modyfikacjami umysłu, który jest bytem rozumnym (*intelligent being*), i ściśle biorąc nie są sprawiane (*caused*), lecz tylko *pobudzane* (*occasioned*) przez wrażenia kształtu i ruchu”²². Ale mówi Clarke coś więcej; formułuje zaskakujące twierdzenie, że własności materialne to „zaprzeczenia”, negacje; że mianowicie kształt, podzielność, ruchliwość „nie posiadają rzeczywistej, odpowiedniej, odrębnej i pozytywnej mocy, lecz są jedynie jak gdyby negatywnymi własnościami – są bowiem brakami czy niedoskonałościami”²³. Vailati pisze, że poprzez taką interpretację Clarke chce uwydatnić tradycyjne przekonanie, że Bóg, stwórca także materii, nie musi, a nawet nie może być pojmowany jako posiadający własności materialne, a jedyną „prawdziwą” rzeczywistością jest rzeczywistość bytu boskiego²⁴. Wydaje się, że inten-

²² *Demonstration*, s. 41.

²³ *Demonstration*, s. 41.

²⁴ Zob. E. Vailati, *Introduction*, wyd. cyt., s. XXVIII.

cją Clarke'a może być również metafizyczne „dowartościowanie” świadomości, skoro tylko ona pozostaje naprawdę realnie własnością bytu ludzkiego (własnością odróżniającą człowieka od innych bytów stworzonych); i jako taka własność, pozytywna, musi być niesprowadzalna do własności materialnych; w tym sensie zyskuje ona status boskiej duchowości, jako rzeczywista kwintesencja tego, co nazywamy podobieństwem człowieka do Boga.

W interpretacji tego fragmentu refleksji Clarke'a pomocne okazuje się tradycyjne przekonanie metafizyczne o ontycznym primacie przyczyny nad skutkiem. Píše bowiem Clarke, całkowicie w duchu tego przekonania, że jest prawdą niekwestionowalną, iż przyczyna nie może przekazać skutkowi realnej doskonałości, jeśli jej w sobie nie posiada; natomiast „skutek może bez trudu posiadać liczne niedoskonałości, braki czy własności negatywne, które nie znajdują się w przyczynie”²⁵. Ta niesymetryczność między przyczyną a skutkiem jest oczywiście refutacją zarzutów wobec koncepcji Boga jako istoty niecielesnej. Ale jest tu także drugi kontekst, a zarazem wyjątek, jaki Clarke robi dla rozumności. Otóż rozumność²⁶ nie jest taką własnością jak ruchliwość czy kształt; jeśli ujmujemy ją jako element skutku, a tak ją zawsze pojmujemy w analizie bytu ludzkiego, nie może ona być pojęta tak jak własności materialne, co oznacza, że rozumność musi posiadać *iunctim* z właściwą przyczyną, musi być korelatem składnika swojej przyczyny. Jasne jest, że Clarke zmierza do zdjęcia z rozumności ewentualnego odium „negatywności” i dlatego przyznaje jej specjalny status metafizyczny, własności pozytywnej. Po drugie, traktuje świadomość jako własność bytu ludzkiego, której ostateczną przyczyną jest stwórczy akt boski. Odrębność statusu rozumności wobec cielesności jest zatem gwarancją, że Boga nie można pojmować jako byt cielesny, można zaś jako byt rozumny. Dlatego, píše Clarke, świadomość jest realną własnością (*real quality*) całkowicie niesprowadzalną do własności genetycznie materialnych, także

²⁵ *Demonstration*, s. 41.

²⁶ Clarke pojęcie świadomości (*consciousness*) stosuje zamiennie z pojęciem rozumności (*intelligence*).

z tego powodu, że dana własność może pochodzić tylko z tej samej rodzajowo własności; a skoro świadomość nie daje się sprowadzić do materii, i skoro nic nie może pochodzić z niczego, musi być ona własnością substancji niematerialnej²⁷. A przeto taka myśląca substancja niematerialna może być rozumiana jako nieśmiertelna; nie jest to wcale niezgodne z wymogami racjonalności, bez względu na to, czy ujmijemy taką substancję jako rozciągłą czy nierozciągłą.

Opozycja między materialnym ciałem i niematerialną duszą doprowadzić musiała Clarke'a do problemu ich relacji. Kwestia ta posiada w jego filozofii także szerszy kontekst – wolności woli; i gdy problem ten jest tak ukontekstualizowany, twierdzenia Clarke'a są jaśniejsze. Kiedy jednak podejmuje kwestię relacji dusza–ciało w ramach czystej analizy metafizycznej, na jego rozstrzygnięciach odcisnięte jest piętno niedopowiedzenia i uniku. W jaki bowiem sposób dusza oddziałuje na ciało? W podobny, mówi filozof, w jaki Bóg oddziałuje na świat, a mianowicie bez bezpośredniego kontaktu. Z własnego doświadczenia znamy taki rodzaj oddziaływania na ciało, czujemy, i wiemy, że porusza się ono dzięki sile przyczynowej tkwiącej w duszy²⁸. Możliwość oddziaływania na ciało dusza zawdzięcza temu, iż jest obdarzona wolnością. Jaka jest jednak „mechanika” takiego oddziaływania, tego Clarke wyraźnie nie mówi, tak jak nie mówi, czy ciało oddziałuje na duszę. Ezio Vailati uważa, że problem relacji ciało–dusza w pismach Clarke'a jest „mniej niż jasny”; o oddziaływaniu ciała na duszę pisze: „Czasami skłania się on do poglądu, że tak, w pozostałych przypadkach, że nie”²⁹. Clarke rzeczywiście wypowiada się w taki sposób, który nasuwa przypuszczenie, jak gdyby w bezpośrednim oddziaływaniu ciała na duszę widział on jakąś degradację ontyczną. Pisze tak

²⁷ Przez świadomość Clarke rozumie „akt refleksji, dzięki któremu człowiek wie, że jego myśli są jego własnymi myślami, co jest ściśłym i najwłaściwszym znaczeniem tego słowa; bądź bezpośrednim aktem myślenia; bądź siłą czy zdolnością myślenia; bądź, co jest tego samego znaczenia, prostym doznaniem; bądź siłą samoporuszenia, czyli siłą rozpoczęcia ruchu przez wolę”; *Four Defences of a Letter to Mr. Dodwell*, wyd. cyt., s. 153.

²⁸ Zob. *Demonstration*, s. 62.

²⁹ E. Vailati, *Introduction*, wyd. cyt., s. XXVIII.

oto: „Siła (*power*), dzięki której materia działa na duszę, nie jest realną własnością tkwiącą w materii w taki sposób, w jaki ruch przysługuje w materii, a myślenie substancji myślącej; jest ona zaledwie siłą (*power*) czy sposobnością (*occasion*) wywoływania pewnych modyfikacji lub doznań w innej substancji”³⁰; i dodaje, że nie ma „żadnej analogii” między tym, że podmiot sam w sobie jest zdolny do doznawania a zdolnością owej siły do wywoływania doznań w drugim podmiocie³¹. I co zaskakujące: Clarke zalicza siłę oddziaływania materii do zakresu jakości wtórnych. To nagłe przejście do płaszczyzny epistemologicznej można odczytać jako wyraz przekonania, że w procesie poznania elementem całkowicie dominującym jest podmiot, to on bowiem dokonuje wszelkich czynności poznawczych konstytuujących pojęcie przedmiotu, zaś dane zewnętrzne są zaledwie katalizatorem procesu poznania.

2. Kolejny spór o wolność: ludzka wola

Hannah Arendt pisząc *Wolę*, w której dokonała panoramicznego przedstawienia problemu chcenia w myśli zachodniej, przeczyła Samuela Clarke’a, jednego z wielkich orędowników filozofii woli i rzecznika metafizycznego dostojęstwa siły wolitywnej, w którą byt ludzki jest wyposażony. Clarke we wszystkich swoich polemikach, ze Spinozą, z Hobbesem, czy Collinsem, podkreślał nieustannie, że wola jest nieusuwalnym składnikiem natury ludzkiej (i boskiej), a zakwestionowanie jej potęgi prowadzić musi do destrukcji moralności i sensu człowieczeństwa w ogóle: bez prawdziwej wolności, którą wola warunkuje w większym stopniu niż rozum, człowiek staje się automatem poruszonym przez zewnętrzne determinacje, bez względu na to, czy są one konieczne, czy tylko przygodne.

³⁰ *Four Defences of a Letter to Mr. Dodwell*, wyd. cyt., s. 160. Clarke definiując siłę, dzięki której ciało oddziałuje na duszę, używa wyrażenia definiowanego także w definiensie, popelnia więc błąd *idem per idem*.

³¹ Zob. tamże, s. 160.

Spójrzmy ponownie na potyczki Clarke'a z Anthonym Col-
linsem, którego materializm i (rzekomy) determinizm był dla an-
glikańskiego filozofa szczególnym wyzwaniem³². Doktryna Col-
linsa w zakresie woli krystalizuje się wokół kilku zasadniczych tez:
wszystkie działania człowieka są zdeterminowane przez przyczyny
wywołujące w sposób konieczny określone skutki; postanowie-
nia woli są determinowane motywacyjnym mechanizmem pragnie-
nia przyjemności oraz awersji cierpienia, społeczną funkcją nagród
i kar, a także wszechmocą opatrności; wolność woli jest więc raczej
marzeniem niż faktem, natomiast podmiot działający, gdy chodzi
o wybory woli, jest czynnikiem koniecznym a nie wolnym³³.

Clarke, podobnie jak w sporach z filozofią Hobbesa i Spinozy,
atakuje najpierw pojęcia, które się pojawiają w dyskursie przeciw-
nika. Pojęcia „podmiotu koniecznego” lub „działania koniecznego”

³² W celu uniknięcia nieporozumień dopowiedzmy, że Collins, tak jak Locke, mógłby być uznany za deterministę (jak utrzymuje Clarke), ale tylko w zakresie rozwiązań dotyczących funkcjonowania władzy wolitywnej. W żadnym razie nie był kontestatorem wolności intelektualnej. Przeciwnie, to on właśnie stał się największym rzecznikiem wolności. W *Discourse of Free-Thinking* z 1713 r. pisze, że człowiek posiada niezbywalne prawo do wiedzy (*man's right to know*), które nakazuje szukać prawd w oparciu o rzetelną analizę intelektualną, a nie wskazówki samozwańczych autorytetów. Żadne twierdzenie czy fakt nie mogą być prawdziwe czy fałszywe zanim nie zmierzy się ich ludzkim rozumem. „Wobec tego prawo do poznania jakiegokolwiek prawdy – pisze Collins – implikuje prawo do swobodnego myślenia”; A. Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, wyd. cyt., s. 6. Nauka i sztuka pokazują, twierdzi Collins, że tylko nieskrępowana myśl, odrzucająca siłę tradycji, brzemień przesądów i opresję autorytetów, może osiągnąć prawdziwą doskonałość. Zarazem wolna myśl potrafi uchwycić prawdy moralne; że nędza życia łączy się z występkiem, zaś przyjemność i szczęście towarzyszą praktykowaniu cnoty (albowiem żyć cnotliwie to żyć przyjemnie); jednakowoż, dla Collinsa praktykowanie cnoty wyznaczone jest przede wszystkim zdobywaniem wiedzy; zob. tamże, s. 121–122. Zob. także P. N. Miller, dz. cyt., s. 605–608.

³³ Polemiczna korespondencja Clarke – Collins jest opublikowana w: *The Works of Samuel Clarke*, London 1738, t. III. Poglądy, których bronił Collins w polemice z Clarke'iem, pojawiają się także w jego tekście z 1707 r. *An Essay concerning the Use of Reason*. Ponownie powróci do nich w *A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty*, London 1717. Na tę publikację znowu zareaguje Clarke w *Remarks Upon a Book entitled „A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty*, London 1717. Na temat sporu tych filozofów w kontekście ówczesnej debaty filozoficznej, religijnej i politycznej zob. M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689–1720*, wyd. cyt., oraz J. A. Harris, *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*, Oxford 2005.

to sprzeczność sama w sobie, „to bowiem, co działa z konieczności, wcale nie działa, lecz podlega jedynie działaniu, i nie jest w ogóle podmiotem działającym, a tylko podmiotem doznającym (*patient*); nie wykonuje ruchu, a tylko podlega ruchowi”³⁴. Stosuje porównanie do wagi: gdyby waga była obdarzona zdolnością doznawania czy rozumienia, mając na swoich szalach ciężarki, być może doznawałaby swoich poruszeń, ale nie byłaby podmiotem działającym. Otóż konieczny podmiot działający, obdarzony zdolnością doznawania lub nie, to wyrażenie sprzeczne samo w sobie, albowiem bycie podmiotem działającym oznacza posiadanie siły rozpoczęcia ruchu; natomiast ruch konieczny zakłada czynnik oddziałujący, który przekazuje ruch i któremu nie można postawić oporu. Natomiast we właściwym rozumieniu siła działania zawsze implikuje zarazem siłę powstrzymania się od działania. W dyskusji z Collinsem widać wyraźnie pewną metafizyczną opcję, zgodnie z którą Clarke woli upatruje tego składnika struktury bytu ludzkiego, który najdobitniej świadczy o niepowtarzalności i godności człowieka: jest nim wolność wyrażająca się w suwerennym działaniu. Wola jest suwerenna nawet wobec nakazów rozumu. Collins utrzymuje, że akty woli są zdeterminowane przez sądy rozumu. Temu pogładowi Clarke przeciwstawia twierdzenie, że akty poznawcze nie są działaniami, zaś Collins miesza porządki – poznawczy i praktyczny (obejmujący działanie), traktując je jako jeden wymiar; nie odróżnia on od czynności myślenia czynności chcenia i preferowania, uważając te ostatnie za siły bierne i konieczne w tej mierze, w jakiej są zbieżne z sądami rozumu; a przecież tylko one są faktycznym źródłem działania, siły samoporuszenia, która jest aktywna z samej swej istoty. A zatem determinizm Collinsa sprowadza się do przekonania, iż wola jest w istocie tożsama z ostatnią aprobatą rozumu, że wobec tego człowiek musi czynić to, co chce czynić³⁵.

³⁴ *Remarks Upon a Book entitled „A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty”, w: Demonstration*, s. 132.

³⁵ Zob. tamże, s. 133.

Pogląd, że sąd rozumu poprzedzający akt decyzji woli determinuje ją w sposób całkowity, jest w jakiejś mierze echem doktryny Sokratesa. Jego krytykę Clarke podjął już w pierwszych wykładach Boyle'a, zanim rozgorzała wieloletnia polemika z Collinssem; i bynajmniej nie w kontekście starożytnego myśliciela. Jest bardzo prawdopodobne, że wszystkie krytyczne argumenty zawarte w dwóch cyklach wykładów Boyle'owskich adresował Clarke do niewymienianego z nazwiska Locke'a.

W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Locke wyraził nie zakwestionował wolność woli. Rozróżnienie między wolnością a wolnością woli miało być składnikiem szerszego przedsięwzięcia, polegającego na precyzowaniu pojęć, i służyć miało porządkowaniu bałaganu pojęciowego, wynikającego z używania terminów nieokreślonych zakresowo³⁶, choć, co Locke przyznaje, wynikającego również ze skomplikowania samej natury problemu. Jednak, wbrew zamiarom Locke'a, w jego doktrynie jest wiele miejsc niejasnych i zaskakujących niekonsekwencji, zwłaszcza tych dotyczących centralnego pojęcia – woli. Przyjrzyjmy się tej koncepcji.

Wolność łączy Locke ze sferą działania³⁷. Dokładniej mówiąc, odnosi ją do podmiotów działających, wyposażonych w różnorodne zdolności i moce, wśród których najogólniejszymi są zdolność myślenia i ruchu; w zakresie tej pierwszej wyróżnione są umysł, rozum (rozumienie), wola (chcenie), świadomość (uwaga). Sama idea wolności wyrasta z rozważań nad granicami władzy umysłu nad sferą działania. Jednakże skutek błędnego odniesienia pojęcia wolności, do pojęcia woli mianowicie, dotychczasowy spór o granice wolności okazywał się, zdaniem Locke'a, bardzo często jałowy bądź nierozstrzygalny. Locke mówi, że idea wolności jest ideą mocy. To zasadnicze twierdzenie, na podstawie którego formułuje wniosek, że wolność nie może przysługiwać woli (jest ona bowiem także

³⁶ Pisze: „(...) uważam, że trafnie postawione pytanie nie brzmi: czy wola jest wolna, lecz czy człowiek jest wolny”; J. Locke, *Rozważania...*, II.21.21, wyd. cyt., t. I, s. 333.

³⁷ „Wolność polega więc na tym, że jesteśmy zdolni działać albo nie działać zgodnie z tym, co wybierzemy albo czego zechcemy”; tamże, II.21.27.

mocą), brzmi tak oto: „Tak więc idea wolności jest ideą mocy, jaką ma człowiek, by wykonać jakąś czynność, zgodnie ze swą decyzją lub myślą, w której umysł przekłada jedną możliwość nad drugą. Gdzie zaś nie jest w jego mocy działać wedle swej woli, tam nie ma on wolności, lecz jest pod naciskiem konieczności. Nie może więc być wolności tam, gdzie nie ma myśli, chcenia, woli; ale może być myśl, może być wola, może być chcenie, gdzie nie ma wolności”³⁸. Wynika z tego, że wolność i wola to dwie różne moce.

Na razie poprzestańmy na twierdzeniu, że wolność dotyczy nie aktu wyboru działania, ani aktu umysłu, który poprzedza ów wybór, ale samej możliwości wykonania działania w ostatniej, decydującej fazie. Inaczej mówiąc, o ile jestem w stanie wykonać bądź zawiesić jakieś działanie, które wybrałem swoim własnym postanowieniem, jestem wolny. Wolność łączy się więc ze skuteczną możliwością wykonania działania, która jest realizacją myśli o tym działaniu i akcie chcenia działania. „Otóż – pisze Locke – jak daleko sięga ta moc działania albo niedziałania wedle decyzji własnej myśli, przekładającej jedną możliwość nad drugą, tak daleko sięga wolność człowieka. Czy bowiem można by pomyśleć, by ktoś mógł mieć większą wolność niż tę, że ma moc czynić, co chce? O tyle zaś człowiek może robić, co chce, o ile może, przekładając jakieś działanie nad jego brak albo spoczynek nad działanie, spowodować to działanie albo bezruch. Takie przekładanie bowiem pewnego działania nad zaniechanie go jest chceniem tego działania; nie potrafimy chyba powiedzieć, jak można by wyobrazić sobie kogoś bardziej wolnym od tego, kto może czynić, co chce. Tak więc, co się tyczy działań, które są w zasięgu takiej mocy w człowieku, to wydaje się on tak wolny, jak to jest możliwe, by w ogóle wolność mogła go wolnym uczynić”³⁹. Kluczowymi terminami tego fragmentu są „chcenie” oraz „spowodowanie działania”. Ze słów Locke’a wynika, że o wolności można mówić tylko w odniesieniu do tych czynności, które mieszczą się w zakresie możliwości podmiotu i które można

³⁸ Tamże, II.21.8, s. 323.

³⁹ Tamże, s. 333.

„spowodować”; po drugie, chcenie jest tu równoznaczne z intelektualnym przedkładaniem wykonania czynności nad jej zaniechanie (bądź odwrotnie), chcenie, czyli wola, jest bowiem mocą umysłu. Aby wyjaśnić zawiałości doktryny, powinniśmy bliżej przyjrzeć się definicjom podstawowych jej pojęć i ich wzajemnym powiązaniom. Czym są wola, chcenie, wolność, umysł, działanie?

W człowieku tkwi zdolność zapoczątkowywania różnych czynności w sobie samym (w granicach podmiotu); każdą z tych czynności Locke traktuje jako działanie, przy czym powstrzymanie się od czynności jest także działaniem, wymaga bowiem mocy. Wszystkie te czynności sprowadzają się do myślenia i ruchu, to znaczy są to czynności umysłu lub ciała. Wzbudzenie jakiegokolwiek działania wymaga siły czy mocy i jest domeną umysłu osoby działającej. Mylące jest w jego wypowiedziach to, że niejednokrotnie pisze o działaniu jako wzbudzonym tylko przez umysł. Jest to skrót zasadniczej tezy, że do wykonania działania dochodzi wskutek całego procesu, w którym uczestniczą różne moce (zdolności) umysłu; ich wzajemne zależności tworzą mechanizm prowadzący ostatecznie do zrealizowania działania; każda z tych mocy wypełnia odrębną i sobie tylko właściwą funkcję.

Wolę Locke definiuje tak oto: „Tę moc, jaką ma umysł, by nakazać, iżby świadomość zatrzymała się na jakiejś idei lub nie zatrzymała się, albo żeby przełożyła ruch jakiejś części ciała nad jej spoczynek i *vice versa*, nazywamy wolą”⁴⁰. Akt woli lub chcenie

⁴⁰ Tamże, s. 321. Nieporozumienia dotyczące pojęcia woli wynikają stąd, twierdzi Locke, iż często pojmuje się wolę jako zdolność duszy w taki sposób, jak gdyby zdolność ta była „jakimś bytem rzeczywistym w duszy”, który wykonuje czynności woli; zob. tamże, s. 322. W innym miejscu wyjaśnia: „Naprawdę jednak wola nie oznacza nic innego, niż moc lub zdolność przekładania jednej rzeczy nad inną lub wybierania; gdy zaś wolę pod nazwą zdolności rozważa się tak, jak jest, tylko jako zdolność działania, to niedorzeczność powiedzenia, że wola jest lub nie jest wolna, z łatwością ujawnia się sama”; tamże, s. 329. Ale i sam Locke nie jest wolny od wywoływania nieporozumień. Oto pisze o woli tak, jak gdyby była to tego rodzaju moc, którą w wielu miejscach określa on jako wolność: „A czymże jest wola, jeśli nie zdolnością czynienia tego? [rozpoczynania lub powstrzymywania się od działań] I czy zdolność ta w gruncie rzeczy jest czymś więcej niż mocą, mocą duszy, by używać myśli na to, iżby wszczynać, prowadzić czy przerywać działania, o ile to od nas

jest partykularyzacją tej mocy, czyli faktycznym realizowaniem siły woli pojętej ogólnie, ale zawsze jako rodzaj mocy umysłu. Gdzie indziej mówi, że akt woli (chcienie) polega na przedkładaniu działania nad jego zaniechanie, albo na wybieraniu działania. Jak sam jednak dodaje, wyrażenia te nie oddają precyzyjnie istoty rzeczy⁴¹.

Wolność natomiast Locke odróżnia od woli i definiuje ją jako moc (zdolność), ale innego rodzaju niż moc woli, choć obie przyporządkowuje do umysłu: „Wolność nie jest przeto ideą, która by wiązała się z chcieniem lub przekładaniem jednego nad drugie; wiąże się ona z osobą, która ma władzę czynić coś lub zaniechać, zależnie od tego, jak umysł wybierze czy zdecyduje. Nasza idea wolności sięga tak daleko jak ta moc, ale nie dalej”⁴². Zatem wolność nie wiąże się z wolą, obie jednak przynależą do tej samej struktury bytu ludzkiego, to znaczy do umysłu, czy – jak się Locke wyraża – do podmiotu działającego (*explicite* dotyczy to wolności, *implicite* – woli). Wolność jest atrybutem osoby, nie może więc być atrybutem woli, która jest także atrybutem, aczkolwiek innym⁴³. Atrybuty odnoszą się do substancji, a nie nawzajem do siebie, to znaczy,

zależy?”; tamże, s. 328. Moc „wyszczyniania” działań to jednakże dziedzina zarezerwowana dla wolności rozumianej jako inna moc duszy. Kolejne zdanie wypowiedzi filozofa powinno odnosić się do umysłu, obejmującego zgodnie z jego teorią różne moce, a nie tylko do woli; zdanie to brzmi: „Bo czyż można zaprzeczyć, że każda istota zdolna działać, która ma moc, by myśleć o własnych działaniach i wybierać wykonanie ich lub niewykonanie – posiada zdolność, którą nazywamy wolą?”; tamże, s. 328. Gdyby wyrażenie „posiada zdolność” było uzupełnione partykułą „też”, zdanie to byłoby jaśniejsze, nie sugerowałoby, że powyższy opis odnosi się do woli, a między innymi do woli. Takich niejasności w tekście Locke’a jest dużo.

⁴¹ Pisze: „Tak trudno jest wyjaśnić przy pomocy słów i dać jasne pojęcie o czynnościach wewnętrznych, że muszę przestrzec tu czytelnika, iż zwroty, jakimi się posługuję, takie jak „nakazywać”, „wyznaczać”, „wybierać”, „przekładać nad coś” i tym podobne, nie powiedzą mu dostatecznie wyraźnie, co to jest chcieć czy dokonać aktu woli, dopóki sam nie podda refleksji tego, co czyni, gdy czegoś chce lub dokonuje aktu woli. Tak na przykład zwrot „przekładać jedno nad drugie” zdawać się może najstosowniejszy, by oznaczyć akt woli; a jednak i on nie oddaje go dokładnie”; tamże, s. 327–328.

⁴² Tamże, s. 324.

⁴³ Ten sąd Locke formułuje tak: „(...) wolność, która jest tylko mocą, nie może przynależeć niczemu innemu niż działającym osobom; nie może natomiast być atrybutem lub cechą woli, która również jest jedynie mocą”; tamże, s. 327.

że są odrębnymi aspektami bytu substancjalnego. Pytanie o wolność woli jest więc zawsze sugestią substancjalizacji woli, jest błędnym potraktowaniem jej jako bytu działającego w innym bycie, a mianowicie w osobie; dlatego Locke traktuje pytanie o wolność woli jako niedorzeczność⁴⁴. To człowiek posługuje się różnymi zdolnościami umysłu, wykonując jakieś działania albo się od nich powstrzymując, to człowiek jest istotą obdarzoną „mocami” i tylko o człowieku można powiedzieć, że jest wolny lub nie, a nie o jego poszczególnych zdolnościach, wśród których jest taka moc, którą Locke określa mianem wolności⁴⁵.

Różnica między Locke’iem a Clarke’iem sprowadza się przede wszystkim do tego, że pierwszy traktuje wolę jako zdolność, która jest zawsze zamknięta między dwiema możliwościami (chcieć, nie chcieć) i nie jest tą mocą duszy czy umysłu, która w ostateczny sposób przesądza o wykonaniu działania, i wreszcie, która w sposób nieusuwalny stanowi integralny składnik metafizycznej struktury bytu ludzkiego (w odróżnieniu od wolności, której można nie posiadać); drugi natomiast widzi w woli element duszy, który jest wyposażony w aktywną moc realizowania działania, jak również w zdolność wyboru działania. Mówiąc inaczej, to, co dla

⁴⁴ Przytoczmy cały fragment, który ma decydujące znaczenie dla zrozumienia tej doktryny wolności metafizycznej, chodzi tu bowiem o granice działania wyznaczone przez naturę działającego bytu ludzkiego, a nie o wolność kształtowaną przez sieć relacji międzyludzkich (wolność polityczną): „Jasne jest więc, że wola nie jest niczym innym niż jedną mocą czy zdolnością, wolność zaś inną mocą czy zdolnością; tak że pytać, czy wola jest obdarzona wolnością, to pytać, czy jedna moc ma inną moc, jedna zdolność inną zdolność. A to już pytanie, które na pierwszy rzut oka jest niedorzecznością zbyt jaskrawą, aby wywoływało dyskusję i wymagało odpowiedzi. Bo któż nie widzi, że moce przynależą tylko tym istotom, które zdolne są działać, i że są wyłącznie atrybutami substancji, nie zaś samych mocy? Takie więc stawianie kwestii, a mianowicie pytanie, czy wola jest wolna, prowadzi w rezultacie do pytania, czy wola jest substancją i istotą zdolną do działania; a przynajmniej do tego, że się to przyjmuje, skoro wolności niczemu innemu nie można przypisać w sposób właściwy. Jeśli „wolność” w ogóle można we właściwym znaczeniu przypisać mocy, która pozwala człowiekowi, stosownie do jego wyboru i upodobania, poruszać poszczególnymi członkami ciała albo od tych ruchów się powstrzymywać; to właśnie daje nam miano wolnego i jest samą wolnością”; tamże, s. 328–329.

⁴⁵ „Wolność lub brak wolności może wszak przysługiwać wyłącznie temu, co ma moc działania albo niedziałania”; tamże, s. 331.

Locke'a jest wolnością, dla Clarke'a jest wolą, obejmującą także zdolność chcenia (wolę Locke'a); Clarke pomija po prostu dystynkcję wola–wolność⁴⁶.

⁴⁶ Znamiennie jest to, że także Leibniz nie zauważa Locke'owskiego rozróżnienia na moc woli i moc wolności. W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* niemiecki filozof wkłada w usta Filaleta (reprezentującego poglądy Locke'a) takie twierdzenia, które ukazują wolę jako możliwość wykonywania działań, co w faktycznej doktrynie Locke'a przynależy do zakresu mocy nazwanej wolnością, mocy przynależącej do osoby działającej. Po drugie, interpretacja Leibniza prezentuje wolę u Locke'a jako całkowicie podporządkowaną umysłowi, czyli działającą z konieczności, na rozkaz umysłu; zbieżność tej interpretacji z interpretacją Clarke'a jest więc uderzająca, a oznacza (w obu interpretacjach) zależność aktu woli od sądu rozumu. Filalet powiada bowiem tak: „Sami w sobie wykrywamy możliwość zaczynania albo niezaczynania, prowadzenia dalej lub kończenia wielu czynności naszej duszy i wielu ruchów naszego ciała, a to po prostu przez jedną myśl albo wybór naszego umysłu, który wyznacza i poleca, aby tak się wyrazić, wykonanie lub niewykonanie takiej właśnie czynności. Tą możliwością jest to, co nazywamy *wolą*. Aktualny użytek tej możliwości zwie się *chcieniem*, zaprzestanie albo wytworzenie czynności, która następuje na takie zlecenie duszy, nazywa się *dowolnym*, a wszelka czynność, która się dokonuje bez takiego kierownictwa duszy, zwie się *mimowolną*”. W rzeczy samej stanowisko Leibniza (przedstawiane przez dialogowego Teofila) nie jest wcale tak bardzo odległe od tego, co znajdujemy w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Inaczej mówiąc, w zakresie omawianej problematyki faktyczne stanowisko Leibniza jest bliższe przeświadczeniom Locke'a z *Rozważań*, niżby to wynikało z *Nowych rozważań*... Teofil wypowiada się w taki oto sposób: „Wszystko to uważam za bardzo trafne i słuszne. Jednak, aby mówić z większą otwartością i aby posunąć się może trochę bardziej naprzód, powiem, że *chcenie* jest wysiłkiem lub dążnością (*conatus*), aby zmierzać ku temu, co się uważa za dobre, a oddalać od tego, co się uważa za złe, tak iż ta dążność wynika bezpośrednio z uświadomienia sobie tych rzeczy. A wnioskiem z tej definicji jest ów sławny aksjomat: że z *chcenia i możliwości razem złożonych wypływa działanie*, ponieważ z każdej dążności płynie działanie, jeśli nie natrafi ona na przeszkodę. W ten sposób nie tylko wewnętrzne czynności dowolne naszego umysłu wypływają z owego *conatus*, ale także zewnętrzne, tzn. dowolne ruchy naszego ciała dzięki zespoleniu duszy i ciała, co uzasadniłem gdzie indziej”; G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 136–137. Rozróżnienie Leibniza na „możność i chcenie” nasuwa analogię do Locke'owskiej dystynkcji „wolność–wola”; ponadto u Leibniza umysł analoguje to, ku czemu ma się kierować dążność, która jest chceniem; u Locke'a podobnie: umysł skłania wolę, aby w akcie chcenia podjęta została decyzja sugerowana przez myśl. Ale jest też różnica polegająca na tym, że wola w jej konkretnych aktach nie jest, według Leibniza, poddana konieczności, choć jest zdeterminowana; przy czym determinacja nie przeciwstawia się wolności i nie oznacza konieczności, a zarazem, jak pisze Leibniz, „trzeba odróżnić to, co konieczne, od tego, co przypadkowe, choć zdeterminowane” (tamże, s. 142). Wypowiedź Teofila brzmi tak oto: „Ale wolność umysłu przeciwstawiona konieczności dotyczy woli nagiej i o tyle, o ile odróżnia się ją od rozumu. To właśnie nazywa się *wolną wolą*, a polega ona na tym, że naj-

Według autora *Rozważań* człowiek, jeśli chodzi o działanie woli, znajduje się w sytuacji dwubiegunowej, gdy umysł rozważa możliwość jakiegoś konkretnego działania. Wola w konkretnym akcie nie tylko może, ale musi chcieć bądź nie chcieć, aby działanie jakieś zostało zrealizowane; to zaś, czy zostanie zrealizowane, zależy od mocy urzeczywistniającej najpierw wcześniejszy wybór umysłu (to a to działanie), później wybór aktu chcenia. Tę ostateczną moc realizacyjną nazywa Locke wolnością. Tak można interpretować jeden z kluczowych fragmentów Locke'owskiej doktryny, w którym angielski myśliciel powiada, że wolność nie dotyczy woli będącej z istoty działaniem: „Racja tego jest zupełnie widoczna: skoro jest rzeczą nieuniknioną, że działanie zależne od woli człowieka nastąpi albo nie nastąpi, to zaś zależy jedynie od postanowienia i wyboru jego woli, to nie może on uniknąć, by chcieć, iżby to działanie stało się faktem albo nie; jest rzeczą bezwzględnie nieuniknioną, że będzie chciał bądź jednego, bądź drugiego, to znaczy: jedno nad drugie przełoży, skoro jedna z tych rzeczy nastąpić musi; ta zaś, która nastąpi, nastąpi wskutek wyboru i decyzji jego umysłu, albo, inaczej mówiąc, dlatego, że tego chciał (bo gdyby tego nie chciał, nie byłoby się to stało). Tak więc, co się tyczy aktu woli, to człowiek w takim przypadku nie jest wolny: bo wolność polega na możliwości działania albo niedziałania, której, gdy chodzi o chcenie, człowiek nie ma w danej sytuacji”⁴⁷. Locke utrzymuje więc, że wola podlega

silniejsze racje albo wrażenia, które rozum przedstawia woli, nie przeszkadzają, aby akt woli był przypadkowy, i nie udzielają mu żadnej konieczności absolutnej i – aby tak się wyrazić – metafizycznej. I w tym właśnie znaczeniu zwykłem mówić, że rozum może w stosunku do przewagi spostrzeżeń i racji determinować wolę w sposób, który nawet wtedy, gdy jest pewny i nieomylny, skłania bez zmuszania”; tamże, s. 139. Leibniz nie wyklucza zresztą takiej wolności woli, która byłaby „absurdalna”, a która polegać może na chceniu czegoś całkowicie wbrew racjom i motywom rozumu; takie postępowanie zburzyłoby jednak „prawdziwą wolność wespół z rozumem i zepchnęłoby nas na poziom niższy od zwierząt”; tamże, s. 143.

⁴⁷ J. Locke, *Rozważania*, II.21.23, wyd. cyt., s. 334–335. Warto dodać, że chodzi tu nie o ostateczne wykonanie działania, lecz o ostateczne chcenie działania, które zależy istotnie od wyboru woli. Mylące zaś jest stwierdzenie, że to, czy działanie nastąpi czy nie nastąpi, zależne jest „jedynie od postanowienia i wyboru jego [człowieka] woli”; otóż to, czy działanie nastąpi czy nie, zależne jest od możliwości działania albo niedziałania, mogą bowiem czegoś chcieć, a równocześnie nie być w stanie urzeczywistnić działania, którego bardzo nawet chcą.

konieczności w tym sensie, że człowiek nie może uniknąć chcenia działania lub chcenia niedziałania; nie może uniknąć aktu woli. W sytuacji wyboru działania, a takie dominują w naszym życiu, człowiek nie jest w stanie uniknąć podjęcia decyzji, dokonania wyboru; jeśli postanowi zmienić dotychczas wykonywane działanie, będzie to oczywiście wybór woli; jeśli uchyli się od zmiany dotychczas wykonywanego działania, będzie to także decyzja woli – o kontynuowaniu działania. Tak chyba należy interpretować słowa Locke’a o człowieku, który idzie drogą i któremu proponuje się, aby przestał chodzić. Locke przekonuje, że taki człowiek nie ma wolności woli, musi bowiem wybrać jedno z dwojga: chodzenie albo niechodzenie.

W doktrynie Locke’a jest jeszcze jeden element, który Clarke mógł interpretować jako objaw determinizmu. Co kieruje wolą? Otóż wola jest kierowana upodobaniem, tym, co się podoba; a zatem jej decyzje określa umysł⁴⁸. Dokładniej mówiąc, motywem, jakim się kieruje umysł uruchamiając swoją całościową władzę realizowania działania, jest doznawane zadowolenie (w przypadku rozpoczęcia lub kontynuowania działania) bądź niezadowolenie (w przypadku zawieszenia lub zmiany działania). Ten motyw zjawiający się w umyśle, by skłonić umysł do uruchomienia procesu prowadzącego do działania nazywa Locke „wyznaczeniem woli”⁴⁹. Jeśli tak, to istotnie rodzący się w takiej sytuacji sąd umysłu

⁴⁸ „(...) przeto na pytanie: co wyznacza wolę? prawdziwa i trafna odpowiedź brzmi: umysł. Tym bowiem, co ogólną władzę czy zdolność decydowania kieruje ku takiemu czy innemu poszczególnemu postanowieniu, jest jedynie sam działający, tak właśnie realizujący swą władzę”; tamże, s. 339.

⁴⁹ Wydaje się, że to jest ten element doktryny Locke’a, który Clarke kontestował najmocniej, widząc w takim rozwiązaniu przejaw determinizmu woli przez sąd rozumu. W oryginale *Rozważań* użyte jest wyrażenie *determining of the will*; można je oddać także przez „określanie woli” bądź „determinowanie”. Tak czy inaczej sens pozostaje następujący: wola jest w swoich poczynaniach ukierunkowywana przez akt umysłu, w którym uchwytywane jest pewne niezadowolenie (przykry niepokój – jak się ostatecznie wyrazi Locke), i poprzez ten akt wprowadzany jest w ruch mechanizm decyzyjny kończący się wykonaniem jakiegoś działania, o ile człowiek ma możliwość realizacji tego właśnie działania. Odpowiedni fragment *Rozważań* brzmi: „(...) motywem trwania w tym samym stanie lub działania jest tylko doznawane wła-

określa „postanowienia” woli, czyli sytuuje ją w określonej alternatywie wyborczej. W języku Clarke’a konstatację Locke’a wyrazić można tak: sąd rozumu, który jest z istoty bierny, determinuje akt chcenia, które jest z istoty aktywne; a to jest dla autora *Demonstration* metafizycznie niemożliwe. Jednak na gruncie założeń Locke’a uzgadnianie aktu umysłu i aktu woli dokonuje się na płaszczyźnie pewnej wspólnoty metafizycznej; zarówno akt myślenia, jak i akt chcenia należą do tej samego wymiaru metafizycznej struktury bytu ludzkiego, są one bowiem elementami umysłu; u Locke’a pojęcie umysłu obejmuje pojęcie woli oraz pojęcie rozumu (rozumienie). W takim kontekście należy interpretować następujący fragment wypowiedzi angielskiego empirysty: „Albowiem kto zwróci swe myśli do wewnątrz ku temu, co się dzieje w jego świadomości, kiedy dokonuje aktu woli, ten dostrzeże, że wola czyli moc chcenia dotyczy nie czego innego, niż własnych szczegółowych decyzji umysłu, przez które usiłuje on samą myślą dać początek, podtrzymać lub zakończyć jakieś działanie, jakie, jak mu się wtedy wydaje, jest w jego mocy”⁵⁰.

Locke ostatecznie uznaje, że tym, co najmocniej skłania do działań, jest „przykry niepokój”, a nie spodziewane „większe dobro”. Ów przykry niepokój wiąże się z pożądaniem, aby niepokój przezwyciężyć. Może to dotyczyć doznawania bólu – wówczas niepokój jest drugą stroną pożądania, aby się uwolnić od bólu; ale może to także dotyczyć sytuacji braku jakiegoś dobra pozytywnego – wówczas niepokój wywołany owym brakiem łączy się z pożądaniem osiągnięcia dobra. Nie każdy jednak brak dobra łączyć się musi z pożądaniem dobra, są bowiem sytuacje, w ramach których stwierdzamy brak czegoś, ale się do tego braku odnosimy obojęt-

sne zadowolenie, motywem zmiany zaś jest zawsze pewne niezadowolenie; bo nic innego nie pobudza nas do zmiany stanu lub do działania, niż jakaś dolegliwość czy przykrość. To jest zasadniczy motyw, który działa na umysł, aby go doprowadzić do działania. Nazywam to dla skrócenia wyznaczeniem woli (...); tamże, s. 340. Sięgając do oryginału korzystamy z *An Essay Concerning Human Understanding* by John Locke, (red.) J. Manis, The Pennsylvania State University 1999.

⁵⁰ J. Locke, *Rozważania*, II.21.30, wyd. cyt., s. 341.

nie, bez pożądania. „Ale – dodaje Locke – ile gdzieś jest pożądania, tyle jest także przykrego niepokoju”⁵¹.

Pozbycie się przykrego niepokoju jest zarazem „pierwszym stopniem do szczęścia”. Świadomość jakiejś dolegliwości (pozytywnej bądź negatywnej, cierpienia bądź braku czegoś) jest równoznaczna ze świadomością tego, że szczęście jest dopiero przed nami, a wobec tego popychani jesteśmy do działania zorientowanego na osiągnięcie szczęścia, „które jest celem każdego naszego działania”⁵². Ale Locke stwierdza też zależność odwrotną; wola potrafi utrzymywać w świadomości aktualnej myśl, która ją wcześniej zdeterminowała, a to oznacza, że wola nie jest jedynie mocą wyboru. Pisze Locke: „Tak, gwałtowny ból ciała, niepohamowane uczucie zakochanego na zabój, czy też niecierpliwa żądza zemsty panuje nad wolą trwale i mocno i wola tak kierowana ani na chwilę nie pozwala umysłowi porzucić myśl o tej rzeczy; wszystkie myśli umysłu i wszystkie siły ciała wola zajmuje nią bez przerwy, pozostając pod naciskiem niepokoju, który ma największe natężenie; i stan taki trwa póki trwa ów niepokój. Stąd wydaje mi się oczywiste, że wolę czyli władzę, która skłania nas do pewnego działania, przekładając je ponad wszelkie inne, określa ten przykry niepokój”⁵³. Co więcej, Locke przypisuje woli pewien zakres autonomii w stosunku do aktu myśli, który przedstawia dobro możliwe do osiągnięcia w przyszłości lub takie, które jawi się jako lepsze od dotychczasowego. Otóż nie każde „spodziewane większe dobro” określa wolę w jej postanowieniach: jeśli spróbujemy przekonać kogoś, że posiadanie bogactwa jest większym dobrem niż życie w nędzy i w ten sposób będziemy nakłaniać do podjęcia działań poprawiających status materialny, cel osiągniemy tylko wówczas, jeśli osoba ta da się przekonać, że jej obecna bieda jest dolegliwa; to znaczy, jeśli zechce ona podjąć działania zmierzające do bogactwa; samo intelektualne przekonanie nie wystarcza, musi pojawić się akt

⁵¹ Tamże, II.21.31, s. 342.

⁵² Tamże, II.21.36, s. 347.

⁵³ Tamże, II.21.38a, s. 350–351.

chcenia zmiany, a ten się pojawi, jeśli pojawi się niepokój generujący pożądanie zmiany⁵⁴. Jeśli nie ma w człowieku impulsu skłaniającego do działania, jakim jest niezadowolenie dotyczące obecnego stanu, nawet przedstawienie sobie najwyższego szczęścia w postaci życia wiecznego nie oddziała na wolę. Nawiasem mówiąc, Locke utrzymuje, że zdecydowanie częściej człowiek kieruje się niepokojami codziennymi, doczesnymi, niż przyszłymi, związanymi z perspektywą eschatologiczną; dzieje się tak dlatego, że nie „większe dobro” określa wolę, a ów niepokój wynikający z braku czegoś (lub z niepewności trwania aktualnego stanu rzeczy, w jakim się człowiek znajduje); a jest on większy w przypadku dóbr doczesnych niż wiecznych.

Niepokój i pożądanie („niepokój pożądania” – jak się czasami Locke wyraża) pojawiają się także w przypadku innych afektów, przy czym Locke nie rozstrzyga, czy są one składnikami afektów, czy tylko im towarzyszą⁵⁵. „Odraza, strach, gniew, zawiść, wstyd – czytamy w *Rozważaniach* – ma również swój niepokój, przez który wpływa na wolę. Żadne bodaj z tych uczuć nie występuje w życiu i praktyce jako proste i z osobna, z niczym innym nie pomieszane, chociaż w mowie potocznej i w badawczych rozmyślaniach nadaje się zazwyczaj nazwę tylko temu uczuciu, które działa najsilniej i najwyraźniej się zaznacza w obecnym stanie umysłu. Co więcej, myślę, że nie ma bodaj uczucia, z którym nie łączyłoby się pożądanie”⁵⁶. A zatem gdzie jest pożądanie, jest niepokój; gdzie jest niepokój, tam jest pożądanie. A ponieważ, twierdzi Locke, jesteśmy tak ukonstytuowani, że stale dążymy do szczęścia, musi nam z konieczności to-

⁵⁴ „Przekonajcie kogoś – pisze Locke – jak się wam podoba, że zasobność ma wyższość nad niedostatkiem; sprawcie, by się o tym przekonał, iż przyjemne i piękne udogodnienia życiowe są lepsze niż brudy nędzy: niemniej nie poruszą go, póki zadowolony jest ze swej biedy i póki nie odczuwa przykrości z jej powodu; przedtem wola jego nie skieruje się nigdy ku jakiemuś działaniu, które z tego położenia mogłoby go wydobyć”; tamże, s. 346.

⁵⁵ Pisze: „Nie należy jednak mniemać, aby nie odgrywał w tym przypadku [działań rozmyślnych] żadnej roli niepokój [pożądania], który jest częścią istotną, czy też co najmniej towarzyszy większości innych afektów”; tamże, s. 351.

⁵⁶ Tamże, s. 351.

warzyszyć we wszystkich naszych działaniach niepokój (i pożądanie); zarówno wtedy, gdy staramy się osiągnąć jakiś stan szczęścia, jak i wtedy, gdy doznajemy szczęścia, wówczas bowiem jesteśmy świadomi, że stan szczęśliwy możemy utracić, ponieważ wiemy, że jest on z natury nietrwały.

Czy zatem koncepcja Locke'a jest istotnie odmianą determinizmu, jak ją odczytywał Clarke? Jeśli chodzi o podstawową kontrowersję, wolność woli, Clarke być może nie zauważył w gąszczu subtelności i niekonsekwencji *Rozważań*, że Locke wcale nie przesunął zasadniczego akcentu na sąd rozumu (sąd umysłu w języku Locke'a), rzekomo w nim upatrując zasadniczego źródła działań ludzkich, a jedynie przesunął siłę realizacji działania z woli na taką zdolność podmiotu działającego, którą nazywał wolnością. Nie twierdził więc, że zdolności czysto umysłowej, która według Clarke'a jest z natury bierna, przysługuje czynna siła wykonywania działań. Można chyba powiedzieć, że Locke był w istocie bliższy Clarke'owi, niż Clarke sądził. A czy można doktrynę Locke'a nazwać determinizmem? Istotnie, wola, a raczej akty woli podlegają koniecznemu determinowaniu w zakresie skali wyboru. Zarazem jednak wola jako taka jest przedstawiana jako moc w znacznej mierze autonomiczna. Z kolei to, że wola jest stale (czy: raczej stale) kierowana i pobudzana przez niepokój pożądania, oznacza tylko tyle, że tak działa byt ludzki – wedle reguł własnej natury. Ale czy można uciec od własnej natury i być od niej niezależnym? Czy można takie stanowisko określić mianem psychologicznego determinizmu? Człowiek może działać tylko w oparciu o własną kondycję, i nie jest to bynajmniej przejaw ubezwłasnowolnienia czy przymusu. Locke wcale nie odbiera człowiekowi wolności, choć kwestionuje wbrew części tradycji wolność woli.

Clarke pisze w *Demonstration*, że determinizm epistemologiczno-wolitywny (który wyczytuje on właśnie u Locke'a), zakłada, że konieczność, która łączy sąd rozumu i decyzję woli, jest koniecznością wynikającą z przesłanki, iż człowiek powinien chcieć tego, czego rzeczywiście chce, a zatem, że człowiek rzeczywiście chce tego, czego powinien chcieć. Ironia jest tu efektem zamierzonym; stanowi ona zresztą nieodłączny atrybut polemicznych schematów

Clarke'a. Dodaje więc w tym duchu, że teza deterministyczna brzmi tak, jak przekonanie, że wszystko, co istnieje, musi istnieć, ponieważ wtedy, kiedy istnieje, nie może nie istnieć. Filozoficzny sarkazm ma uwydatnić niedorzeczność kwestionowanej tezy. „To jest dokładnie taki sam rodzaj rozumowania – pisze – jak ten, zgodnie z którym dowodzi się, że prawdziwy Kościół jest nieomylny, prawda nie może bowiem wprowadzać w błąd, wobec czego ci, którzy mają rację, w żadnej mierze nie mogą być w błędzie, chociaż w istocie są w błędzie”⁵⁷. Jest oczywiste, że nie można czegoś chcieć i nie chcieć równocześnie, bez względu na to, czy człowiek jest wolny, czy poddany konieczności – takie są po prostu wymogi logiki; nie mają one jednak nic wspólnego z koniecznością w sensie dosłownym, czyli fizycznym. Determiniści mówiąc o koniecznym wpływie sądów rozumu na akty woli mówią raczej o jakiejś konieczności domniemanej; mówią oni, że człowiek powinien chcieć tego, co zakładają jako przedmiot chcenia ograniczony wyłącznie do wskazań rozumu. Zatem to deterministyczne podporządkowanie woli rozumowi jest najzupełniej arbitralne i bezpodstawne. „Ostatni sąd rozumu – pisze Clarke – jest bowiem decydującym przesądzeniem, podjętym po głębszym lub płytszym namyśle, czy wybrać coś czy nie, to znaczy, jest dokładnie tym samym co akt chcenia”⁵⁸. Jeśli sąd rozumu określa w jakiejś mierze decyzję woli, czyli rozpoczęcie działania, to nie ma on charakteru fizycznej siły sprawczej, a tylko charakter „moralnego motywu”. Przyczyną sprawczą działania jest siła samoporuszenia, która jest wzbudzana w sposób swobodny czy własnowolny, aczkolwiek w związku z sądami rozumu. Jeśli można mówić o koniecznym związku między rozumem i wolą, to trzeba ten związek nazwać „koniecznością moralną”, która nie jest w żadnym stopniu niezgodna z wolnością; ostatni sąd rozumu jest rodzajem moralnego motywu i nie zawiera w sobie elementów fizycznej sprawczości.

Pojęcie moralnej konieczności pojawia się w tekstach Clarke'a często. Rozumie on je jako rodzaj intelektualnej wskazówki nie

⁵⁷ *Demonstration*, s. 73.

⁵⁸ *Demonstration*, s. 73.

przesądzającej wszelako podjęcia działania; posiadam przeświadczenie, czego nie powinienem robić, choć jestem w stanie to uczynić; jeśli wiem, że uczynienie czegoś byłoby dla mnie nierozumne, że niszczyłoby mnie na przykład, to o ile jestem wolny, nie powinienem działać wbrew własnemu przeświadczeniu, ale nie dlatego, że brak mi siły fizycznej, lecz dlatego, że wybór niszczącego mnie działania byłby niedorzeczny, byłby – jak mówi Clarke – „moralną niemożliwością”⁵⁹. Na pierwszy rzut oka w rozstrzygnięciu Clarke’a pobrzmiewają reminiscencje sokratejskie. Trzeba jednak zauważyć różnicę; ostateczną instancją pozostaje tu bowiem wola: jeśli wiem, co jest najlepsze, to z konieczności (ale moralnej) będę działać wedle tej wiedzy, chociaż pozostaje w mojej mocy postąpić inaczej, wbrew tej wiedzy. O takiej konieczności można mówić nawet w odniesieniu do samego Boga.

Podstawowym mankamentem argumentacji deterministycznych jest według Clarke’a to, że nie uwzględniają one wyraźnej różnicy między moralnym motywem a fizyczną przyczyną sprawczą (*cause physically efficient*); Clarke sądzi, że między nimi nie ma żadnego podobieństwa. Podmiot działający nigdy nie stoi przed wyborem: posiadać wolę czy jej nie posiadać, ponieważ wola jest metafizycznym składnikiem bytu ludzkiego; zatem zawsze mamy wybór: działać czy powstrzymać się od działania. Tego – mówi Clarke – kontestatorzy wolności nie mogą zakwestionować. Istota wolności polega na tym, że siła wyboru (bez względu na jej stopnie) stale przysługuje podmiotowi działającemu; tej siły (wyboru, podjęcia działania) podmiot wyzbyć się nie może, a to oznacza, że każdy podmiot jest wolny, ponieważ nie jest w naszej mocy nie być wolnym, chyba że poprzez pozbawienie się życia⁶⁰. Jednak człowiek

⁵⁹ *Demonstration*, s. 74.

⁶⁰ To ograniczenie dotyczy także Boga – Bóg nie może urzeczywistnić sprzeczności; nie może przestać być i nie może zarazem działać i powstrzymać się od działania; ograniczenia dotyczące bytu ludzki mają charakter logiczny, odzwierciedlony wszakże w wymiarze metafizyczno-praktycznym: podmiot zawsze może tylko albo działać, albo powstrzymać się od działania, wybór zaś jednej z tych możliwości czyni niemożliwą opcję przeciwną; zob. *Demonstration*, s. 75.

jest wolnym podmiotem „nie z samej natury rzeczy, lecz wskutek rozporządzenia boskiego”⁶¹.

Clarke sądzi po prostu, że w bycie ludzkim tkwi zasada działania, konkretna moc, którą uruchamiamy w sposób własnowolny po rozpatrzeniu różnych możliwości wyrażanych w aktach pomyślenia; co oznacza, że siła woli nie może być poddana konieczności. W polemice z Collinsem pisze: „Chociaż bowiem siła poruszenia jest właściwą przyczyną działania (gdyby nie była wolna, oznaczałoby to sprzeczność samą w sobie), w żadnej mierze przyczyną sprawczą działania nie może być jednak rozum, sąd czy uznanie, aprobata lub upodobanie, jakichkolwiek określeń chcielibyśmy tu użyć, podobnie jak spoczynek nie może być przyczyną ruchu”⁶². A to dlatego, że to, co bierne, nie może być przyczyną tego, co czynne; o związku między rozumem a wolą nie można mówić w kategoriach realnej konieczności, co najwyżej można by tu stosować język metaforyczny. Clarke ilustruje problem w taki sposób: składanie obietnicy nie wiąże się w bezpośrednim związku z jej dotrzymaniem; aby zrealizować obietnicę, potrzebna jest siła woli, ona tylko jest warunkiem wystarczającym spełnienia obietnicy.

Sprzeciw wobec podporządkowywania woli rozumowi wynika w refleksji Clarke’a z tego, iż uważa on poznanie za czynność receptywną, a w istocie nawet nie za czynność, skoro pojęcie czynności jest równoznaczne z pojęciem działania. Działanie to zapoczątkowanie ruchu dzięki wewnętrznej energii, której nie uruchamia akt umysłu – ani ostatni, ani jakikolwiek inny. Poznanie jest bierne, ponieważ jest abstrakcyjne, nie może przeto wygenerować działania, aktu, nie zawiera bowiem, jako abstrakcja, fizycznej siły. Zamieszanie, uważa Clarke, wprowadza język potoczny; mówimy bowiem, że motywy (czyli rozumowe racje) określają działania ludzkie; to są jednak tylko metafory. W istocie człowiek w sposób wolny od bezpośrednich przymusów, sam, określa swoje działania, wszak motywy nie mogą determinować działań, ponieważ są abstrakcjami;

⁶¹ *Demonstration*, s. 75.

⁶² *Remarks Upon a Book entitled „A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty”*, wyd. cyt., s. 134.

a abstrakcyjne pojęcia⁶³, nie będąc substancjami czy też działającymi podmiotami, nie są w stanie poruszyć jakiegokolwiek cząstki materialnej. Zdaniem Clarke'a determiniści, tacy jak Collins czy Locke, myślą wolność z brakiem fizycznego przymusu i błędnie utożsamiają moralną konieczność z realną koniecznością natury fizycznej, która

⁶³ Moralne motywy występują w postaci sądów, a sądy są, według Clarke'a, także pojęciami, czyli ideami. Warto zauważyć, że jest to pogląd zbieżny z Kartezjańskim ujęciem idei, przy czym zbieżność ta nie dotyczy innych aspektów problematyki idei, myślenia, woli. Chociaż rozumienie idei w filozofii Descartes'a było przedmiotem licznych nieporozumień i kontrowersji, można jednak odnaleźć wypowiedzi filozofa, w których podaje on zasadniczy sens „idei”, nie formułując wszakże definicji wyraźnej idei. W *Medytacji trzeciej* pisze: „Teraz jednak – jak się zdaje – porządek wymaga, abym przede wszystkim wszelkie moje myślenie (*cogitationes*) podzielił na pewne rodzaje i zbadał, na których właściwie z nich polega prawda lub fałsz. Niektóre z nich są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko właściwie przysługuje nazwa idei, gdy na przykład myślę o człowieku, chimerze, niebie, aniele, Bogu. Inne jednak mają jakieś inne jeszcze formy; gdy na przykład chcę, gdy się boję, gdy twierdzę, gdy przeczę, wtedy wprawdzie zawsze ujmuję jakąś rzecz jako przedmiot (*subiectum*) mojej myśli, lecz także ogarniam myślą coś więcej niż podobieństwo do rzeczy. Z nich jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami”; R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 47–48. Na temat idei, jej istoty i zakresu zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 68–92 (podrozdział *Idea jako forma myślenia*), a także: tenże, *Idealizm kartezjański*, wyd. cyt., s. 36. Zasadnicza różnica, jaka dzieli Clarke'a i Descartes'a, polega na tym, iż dla pierwszego wola jest ontycznie całkowicie odmiennym elementem niż rozum, zaś u tego drugiego wola należy do zakresu myślenia, akty woli nie są więc rodzajowo odmiennie od sądów. W *Odpowiedzi na zarzuty drugie* Descartes wyraźnie stwierdza: „Przy pomocy nazwy «myśl» obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów”; jednak już kolejne zdanie tego fragmentu może świadczyć, że procesy wolitywne, choć przynależą do tego samego rodzaju, różnią się nieco od intelektualnego ujmowania, francuski filozof dopowiada bowiem: „Lecz dodałem wyraz «bepośrednio», aby wykluczyć to, co z nich wynika: na przykład ruch dobrowolny ma wprawdzie u źródła myśl, sam jednak nie jest myślą”; R. Descartes, *Medytacje*, wyd. cyt., t. I, s. 198. Co prawda w *Zasadach filozofii* (s. 40) chcenie Descartes określa jako „modyfikację myślenia”, niemniej dokonuje tam rozróżnienia wewnątrzrodzajowego między ujmowaniem (*perceptio*), które jest operacją intelektu, a chceniem (*volitio*), które jest operacją woli (s. 23). Na ile są one odmiennie, na tyle ta dystynkcja odpowiada rozróżnieniu Clarke'a. Co zaś do sedna zagadnienia wolności istoty ludzkiej między Clarke'iem a autorem *Medytacji* nie ma różnicy, albowiem Descartes wyraźnie stwierdza: „(...) a najwyższą doskonałością w człowieku jest to, że działa przez [swoją] wolę, tzn. swobodnie. I tak w swoisty jakiś sposób jest sprawcą swoich czynów i zasługuje ze względu na nie na pochwałę”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., s. 25.

najwyraźniej ujawnia się w bytach pozbawionych rozumności jako reakcja automatyczna⁶⁴.

Kwintesencja woluntarystycznej doktryny Clarke'a sprowadza się do następującego przekonania: człowiek zawsze stoi wobec wyboru – podjęcia lub niepodjęcia działania; to zaś, co wybierze, jest kwestią wewnętrznej siły, a nie percepcji rozumu. Podjęcie lub niepodjęcie działania wymagają takiej samej dawki siły, to znaczy siła potrzebna do wykonania działania i powstrzymania się od niego są równoważne, podobnie jak upodobanie do jednej rzeczy i do rzeczy przeciwnej posiadają tę samą niejako wagę z punktu widzenia sądu rozumu; toteż ten ostatni nie może mieć charakteru rozstrzygającego dla ostatecznego wykonania działania. Dlatego Clarke twierdzi, że „działanie i wolność są pojęciami tożsamymi”⁶⁵.

Problematyka wolnej woli i roli sądów rozumu pojawia się także w korespondencji z lat 1716–1717, jaka wywiązała się między uznanym już czołowym filozofem brytyjskim, jakim był wówczas Clarke, a studentem University of Cambridge Johnem Bulkeley'em (1694–1718). W tej nieoczekiwanej wymianie listów filozof wypowiada się tak jasno i precyzyjnie (co nie przytrafiło mu się zbyt często), iż warto przyrzeć się, co mówi początkującemu filozofowi dr Samuel Clarke⁶⁶.

W pierwszym liście Bulkeley wyraża następującą wątpliwość: jak to możliwe, że ostatni sąd rozumu miałby nie być konieczny, skoro wolę na ogół traktuje się jako władzę umysłu i podporządkowuje rozumowi, który poprzez sądy nakazuje konkretne działania. Odpowiedź Clarke'a w znacznej mierze już poznaliśmy. Konieczności podlega wyłącznie to, co bierne; jeśli coś może działać, to jest czynnikiem działającym, i w tej mierze jest wolne, „albowiem, jak sądzę – pisze Clarke – działanie i wolność to idee całkowicie iden-

⁶⁴ Zob. *Remarks Upon a Book...*, wyd. cyt., s. 136–137.

⁶⁵ Tamże, s. 136.

⁶⁶ Korespondencja z lat 1716–1717 zatytułowana *Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity from a Gentleman of the University of Cambridge, with the Doctor's Answers to them* opublikowana jest w *Dziełach Clarke'a (Works)* w tomie IV; krytyczne wydanie listów jest dołączone przez E. Vailatigo do *Demonstration*.

tyczne”⁶⁷. Powtarza tezę, że nie istnieje bezpośredni związek między tym, co bierne, a tym, co czynne. Wyjaśnia ją tak: „Źródłem działania nie jest rozum, przecież byt niezdolny do działania może być jednak zdolny do poznawania”⁶⁸; i odwołuje się tu do przykładów upośledzeń zdolności poznawczych, które nie przekreślają władzy odpowiedzialnej za poruszanie, i odwrotnie; na przykład niewidomy posiada siłę chodzenia, choć nie ma zdolności spostrzegania. Otóż źródłem działania jest zawsze odrębna siła samoporuszenia, która u zwierząt objawia się jako spontaniczność, u ludzi jako wolność. Powszechny błąd, jaki popełnia się w zakresie tego problemu, polega na nieostrym definiowaniu pojęcia woli i na mieszaniu biernej percepcji rozumowej i czynnego z istoty działania, którego źródłem jest siła wolitywna. Clarke wyjaśnia Bulkeley’owi, że poznanie w tym sensie ma charakter bierny, iż umysł zawsze ogląda to, co się przed nim zjawia. I kreśli analogię do zmysłu wzroku: jeśli w polu widzenia znajduje się świecący obiekt, oczy muszą go spostrzegać, jeśli się zaś oczy zamkną, wtedy przedmiot niejako znika; spostrzeganie jest więc rejestrowaniem, odzwierciedlaniem przedmiotu. Akt sądenia, od którego determiniści uzależniają akt decyzji woli, nie zawiera w sobie żadnego elementu aktywnego, jeśli bowiem coś jawi mi się intelektualnie jako rzeczywiste czy stosowne, nie jestem w stanie uchylić się od takiej konstatacji; nawet Bóg nie jest w stanie, chodzi tu przecież o nieuchronność logiczną samego mechanizmu poznawania. Jednakże ten mechanizm, w jakiegokolwiek ujmiemy go postaci, nie ma nic wspólnego z działaniem. Podobnie należy wystrzegać się utożsamiania Bożej wszechobecności, „która nie zależy od Jego woli”, z działaniem. Wola jest rzeczywistą siłą, która zarówno w Bogu jak w człowieku wyraża się poprzez wolność; ta siła jest dokładnie taka sama przed jak i po „ostatnim postrzeżeniu rozumu”⁶⁹. Clarke wyjaśnia młodemu adeptowi filozofii, że każdy akt rozumu

⁶⁷ Clarke’s Answer to Bulkeley’s First Letter, w: *Demonstration*, s. 125.

⁶⁸ Tamże, s. 126.

⁶⁹ Tamże, s. 126.

jest z natury aktem biernym, a między takim aktem a aktem woli nie ma „związku automatycznego”, a nawet więcej, nie ma „żadnego związku”, skoro wola jest siłą aktywną (*active power*).

Wypowiadając się w taki sposób, Clarke bynajmniej nie sugeruje, że w bycie ludzkim istnieje jakieś ontyczne pęknięcie między dwiema władzami duszy; chodzi mu o to, że rozum i wola nie są związane „faktyczną fizyczną koniecznością”⁷⁰. Gdyby takie powiązanie faktycznie zachodziło, utraciłoby sens pojęcie podmiotu działającego, albowiem podmiot działania stałby się podmiotem we wszelkich swoich czynnościach doznającym, czyli biernym, a wówczas człowiek (ale także Bóg jako byt dający się pojąć w racjonalnej filozofii) działałby tak jak waga obciążona na jednej szali nadmiarem ciężaru – czyli percepcjami rozumu; zatem żaden podmiot nie byłby zdolny do działania we właściwym sensie tego słowa; wszystko byłoby w istocie ciągiem skutków, a nic, co można by nazwać przyczyną, „co jest oczywistą i wyraźną sprzecznością”⁷¹. Wydaje się, że sedno rozumowania angielskiego filozofa sprowadza się do przeświadczenia, że w metafizycznej strukturze bytu (ludzkiego, a także boskiego) tkwi pewien element, który warunkuje odrębność i suwerenność bytową, dzięki któremu byt jest odpowiedzialny za własne poczynania, ale tym elementem nie jest rozum, a właśnie wola; jeśli się wolę uzależni od rejestratywnej (czyli biernej) władzy poznawania, tym samym odbierze się bytowi wolność, czyli w istocie wszelką możliwość działania, a w konsekwencji także wolność poznawania zostanie przekreślona, ona bowiem jest w istocie zależna od siły wolitywnej w tym sensie, iż często staramy się poznać to, co chcemy poznać, do czego popychają nas nasze pragnienia.

Ta apologia wolności nie przekonuje jednak Bulkeley’a, dlatego formułuje on kolejne obiekcje, które dotyczą paradoksalnego aspektu tezy Clarke’a. Píše on mianowicie, że (1) gdyby nie było związku między sądami rozumu a działaniem, człowiek byłby poddany ślepych impulsom; (2) pozbawiona rozumu substancja, na

⁷⁰ *Clarke’s Answer to Bulkeley’s Second Letter*, wyd. cyt., s. 128.

⁷¹ Tamże, s. 128.

przykład materia, byłaby tak dalece wolna jak nieskończona mądrość; (3) jeśli również w Bogu nie istnieje związek między sądami rozumu a aktami woli, jak w takim razie można dowodzić Jego nieskończonej dobroci i sprawiedliwości.

Clarke odpowiada, że ostatni sąd rozumu różni się od rzeczywistego pobudzenia siły samoporuszenia, która jest równoznaczna z siłą działania, w takim sensie, w jakim patrzenie na drogę różni się od kroczenia po niej. Percepcja intelektualna nie jest bezpośrednim czynnikiem sprawczym działania i być nie może. Jednak z tego, że nie ma bezpośredniego związku między poznaniem a aktami chcenia, nie wynika, że nierozumna materia może być zdolna do samoporuszenia tak, jak z tego, że zdolność widzenia nie jest „bepośrednią i konieczną przyczyną sprawczą” chodzenia, nie wynika to, że może być zdolny do chodzenia ktoś, kto nie ma nóg lub pozbawiony jest życia. Dla Clarke’a jest niepodważalną oczywistością, że wszelkie wyłącznie materialne formy bytu nie są w stanie wygenerować ruchu, jako że nie są bytami żywymi (*living*) i nie posiadają świadomości, toteż nie są zdolne do jakiegokolwiek działania⁷². Rozum natomiast funkcjonuje w analogiczny sposób do zmysłu wzroku: on jedynie dostrzega to, co można zrobić, nie przesądzając o wykonaniu tego, co jawi się jako najwłaściwsze, tak jak oczy, które widzą drogę; wzrok nie determinuje w konieczny sposób czynności poruszania, albowiem przypadek niewidomego pokazuje, że można zachować siłę chodzenia nie posiadając zdolności widzenia. Każdy podmiot działający zachowuje fizyczną siłę działania (*physical power to act*) bez względu na to, czy czyni się użytek z rozumu, czy nie.

Odnosnie do zarzutu, że gdy wola nie jest kierowana rozumem, człowiek przeistacza się w automat kierowany wyłącznie instynktami, Clarke pisze: „Podmiot działający opanowany przez ślepe impulsy to sprzeczność sama w sobie, wówczas bowiem nie

⁷² „Materia pozbawiona rozumności – pisze Clarke – nie może być podmiotem działającym, ponieważ działanie zakłada w samym swoim pojęciu życie i świadomość”; *Clarke’s Answer to Bulkeley’s Third Letter*, wyd. cyt., s. 130.

byłby on wcale podmiotem działającym, a jedynie podmiotem doznającym”⁷³. Prawdą jest jednak, że sądy rozumu odgrywają ważną rolę w kontekście podejmowanych działań, ci zaś, którzy się nimi nie kierują wcale, przypominają szaleńców kroczących z zamkniętymi oczami po skraju przepaści. Niemniej nie należy mieszać ostatniego sądu rozumu, który jest bierny, z decyzją o podjęciu czynności, która wymaga wzbudzenia aktywnej energii. W każdym podmiocie podejmującym działanie istnieje pewne napięcie, szczególnie natury moralnej: w mocy podmiotu jest zarówno podjęcie działań, które powszechnie ocenia się jako moralnie właściwe, jak i tych, których ocena jest moralnie negatywna, to znaczy, że dzięki sile woli podmiot zawsze może rozpocząć jakieś działanie, a równocześnie jest w stanie go nie podejmować lub w każdej chwili zaniechać.

W odpowiedzi dotyczącej związku woli i rozumności w Bogu ponownie pojawia się pojęcie konieczności moralnej, które Clarke przywołuje każdorazowo, gdy usiłuje wykazać wolność boskiego bytu. Otóż Bóg zawsze z konieczności dostrzega to, co słuszne i dobre, ale urzeczywistnia to w sposób niczym nieprzymuszony, czyli w akcie wolnego postanowienia, a równocześnie posiada On siłę, aby postąpić inaczej; gdyby Bóg był niczym ramię sprawiedliwości, które działa z nieubłaganą nieuchronnością, byłby istotą pozbawioną moralnych doskonałości; każde działanie podmiotu posiadającego naturę moralną może być zastąpione działaniem przeciwnym, na tym bowiem polega wolność – warunek wszelkich działań. Clarke dostrzega tu konieczność, ale tylko moralną, która różni się od fizycznej tak, jak idiom jakiegoś języka różni się od sumy znaczeń poszczególnych słów ten idiom tworzących; nie jest to więc konieczność w dosłownym sensie. Wypowiedzi Clarke’a zmierzają do stanowiska, które usytuować można na przeciwległym biegunie teologicznego dekretalizmu⁷⁴. Zasadniczy sens tego stanowiska

⁷³ Tamże, s. 130.

⁷⁴ Dekretalizm bywa określany również mianem teonomicznego pozytywizmu. Kołakowski łączy ten punkt widzenia ze scholastycznym nominalizmem i przeciw-

sprowadza się do tezy mówiącej o samoograniczającej się wszechmocy Bożej (więcej powiemy o niej w części dotyczącej etyki): Bóg ogranicza swoją potęgę do tego, co najlepsze dla stworzeń, zgodnie z najwyższą mądrością i najdoskonalszym wyborem, ponieważ – tu Clarke głosi popularną w XVII i XVIII wieku tezę – prawdziwa wolność jest zawsze zgodna z wyborem dobra, nie z samowolą, a chociaż wybór czegoś innego niż dobro jest możliwy, jest jednak sprzeczny z najwyższą racjonalną wolnością⁷⁵.

Pole konfliktu Clarke'a z determinizmem zawiera także problem boskiej przedwiedzy: skoro Bóg wie wszystko, wszystko jest przesądzone, a wobec tego wolność jednostki ludzkiej jest zaledwie pozorem, nieuprawnionym marzeniem. Dla Clarke'a takie postawienie sprawy było wyzwaniem najwyższej wagi. Pomijając kontekst teologiczno-doktrynalny, przyjęcie tej tezy byłoby równoznaczne z uznaniem, że ludzki byt nie jest zdolny do decyzji i działań natury moralnej, bo wszelką odpowiedzialność bierze na siebie Stworzyciel, który nie tylko ustanowił zasady postępowania, ale też zaprogramował niejako wszystkie poczynania ludzi. Angielski filozof jest przekonany, że w istocie rzeczy „przeciwnicy wolności” głoszą swój pogląd bez wewnętrznego przekonania, po prostu nieszczerze, chcą bowiem przy pomocy retorycznej dekoracji religij-

stawia filozofii św. Tomasza oraz Leibniza. Dekretalizm zakłada całkowitą arbitralność boskich decyzji, także tych, które dotyczą kwestii matematyki, logiki i etyki; decyzje Boga mogły być inne, mogły być nawet przeciwieństwem prawd obecnych; ubóstwo naszych umysłów nie pozwala wyobrazić sobie, jaki byłby taki przeciwny świat, ale z tego, że nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie takiego świata, nie wynika, że jest on niemożliwy. „W rzeczywistości – pisze Kołakowski o dekretalizmie – jeśli wszystkie zasady logiki i moralności zostały ustanowione arbitralną decyzją Boskiej woli i nie zawierają żadnej immanentnej prawdy, nie ma powodu przypuszczać, że Bóg jest ograniczony przez własne reguły. Innymi słowy, Jego dobroć i mądrość nie mają nic wspólnego z tym, co uważamy za dobroć i mądrość w naszym, stworzonym przez Niego świecie”; L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, wyd. cyt., s. 17. I chociaż Clarke bardzo często odwołuje się do woli i wszechmocy Boga, niemniej pozostaje racjonalistą (religijnym); mówi o nich jako woli i wszechmocy „do pewnego stopnia”, na mocy Bożego postanowienia samoograniczonych przez trwałe reguły Boże, które możemy uchwycić przy pomocy naszego niedoskołałego rozumu.

⁷⁵ Zob. *Demonstration*, s. 51.

nej osiągnąć filozoficzny cel – zakwestionować chrześcijańską wizję człowieka, w której odpowiedzialność za własne czyny warunkuje przyszły los duszy ludzkiej. Clarke zauważa, że wykorzystywanie idei uprzedniej wiedzy Boga (*divine foreknowledge, divine prescience*) do podważenia tezy o wolności bytu ludzkiego jest nieskuteczne, ponieważ „jest całkowicie oczywiste, że nie sposób dowieść, że pewność boskiej przedwiedzy niweczy wolność woli, jeśli się nie dowiedzie w inny sposób, że czyny ludzkie nie mogą być wolne”⁷⁶.

Argumentacja autora *Demonstration* jest tak konstruowana, aby pokazać, że nie istnieje prosta implikacja łącząca boską wiedzę o stworzeniu z rzeczywistym procesem wydarzeń w świecie; to znaczy, nie jest tak, że jeżeli wszechświat został stworzony według wiedzy Boga, wszystko w świecie jest automatycznym, absolutnie koniecznym urzeczywistnieniem pomysłów i planów Bożych, że zatem każda rzecz czyni to, co musi, a nie to, czego chce, nie wyłączając bytów obdarzonych siłą woli, które także muszą (rzekomo) czynić to, co zostało przesądzone w umyśle Boga. Clarke sądzi, iż boska przedwiedza, której przecież nie znamy, nie ma bezpośredniego wpływu na sposób istnienia rzeczy, gdy akt stwórczy się już dokonał⁷⁷. Zdaniem Clarke’a filozofia fatalizmu opiera się na przekonaniu, że przedwiedza implikuje pewność, zaś pewność implikuje konieczność. W rzeczy samej takie wynikanie jest błędne; pewność nie implikuje wcale konieczności. Boska przedwiedza nie oznacza innej pewności niż ta, którą można przypisać wiedzy Boga

⁷⁶ *Demonstration*, s. 76.

⁷⁷ W jednym z *Kazań* Clarke pisze: „Albowiem przyjąwszy te dwa ustalenia możemy przejść do samej trudności, w jaki sposób uprzednia wiedza Boga może być pogodzona z wolnością ludzkiego działania, stwierdzając, że są one zgodne, ponieważ wiedza uprzednia nie ma żadnego wpływu na byty uprzednio poznane, a wobec tego nie oddziałuje na nie, albowiem byłyby one w istocie takie, jakie są, nawet gdyby nie było żadnej uprzedniej wiedzy. Wiedza uprzednia nie sprawia istnienia rzeczy; lecz rzeczy, które mają pojawić się w przyszłości, czy to w sposób konieczny, czy wolny, są przyczyną przedwiedzy, która je obejmuje w tym, że zaistnieją tak a nie inaczej. Przyszłość wolnych działań jest dokładnie taka sama i obdarzona tym samym stopniem pewności ich zaistnienia, wynikającym z natury samych rzeczy, bez względu na to, czy mogą być one uprzednio znane, czy też nie”; *Kazania*, wyd. cyt., s. 166–167.

oglądającego własne dzieło stworzenia i wiedzącego, co się wydarzy. To nie oznacza, że boska wiedza odbiera człowiekowi (byłoby ludzki jest bytem wyjątkowym z racji swojej świadomości i wolności) jego zdolności do podejmowania suwerennych decyzji. Clarke, jak się wydaje, mówi, że pewność boskiej wiedzy *ex ante* i *ex post* są sobie równe, przy czym wiedza to nie ingerencja czy wymuszające podporządkowanie do uprzedniego planu, ponieważ przedwiedza niczego w rzeczach nie zmienia. Pewność odnosząca się do jakiegoś faktycznie istniejącego stanu rzeczy jest zawsze taka sama bez względu na to, czy założy się, że ten stan mógł być wcześniej przewidziany czy nie. Inaczej mówiąc, przedwiedza czy przewidywanie nie ma wpływu na istnienie tego, co właśnie istnieje, wiedza bowiem należy do porządku epistemologicznego a nie metafizyczno-przyczynowego.

Boską przedwiedzę Clarke porównuje do wiedzy ludzkiej, ponieważ co do istoty, nie co do zakresu, są one identyczne. Otóż gdy zdobywamy wiedzę o tym, że jakiś stan rzeczy istnieje, stan ten nie może nie istnieć, ale z tego nie wynika, że nasze poznanie czyni go bardziej koniecznym. Każdy rodzaj wiedzy odnosi się ostatecznie do swojego przedmiotu, akt poznania nie zmienia jednak swojego ideatum. „Tak jak wiedza – pisze Clarke – niczego nie zmienia w rzeczach, które istnieją, tak też i przedwiedza niczego nie zmienia w tym, co ma zaistnieć”⁷⁸. Rzeczy, które istnieją, i te, które dopiero zaistnieją, obecne są w boskiej wiedzy w równym stopniu, jak gdyby były zanurzone w wiecznej teraźniejszości boskiego widzenia; i tak jak Bóg nie wpływa na to, co już istnieje, zachowuje On także metafizyczny dystans wobec tego, co zaistnieje w przyszłości.

Ponieważ jednak stawką sporu jest wolność jednostki ludzkiej, Clarke schodzi z tego poziomu abstrakcji i sięga do sfery praktycznej, aby wykazać, że umiejętność przewidywania poczynań ludzkich nie zakłóca ich suwerennego przebiegu. Otóż nie musimy wcale posiadać bezpośredniego wpływu na czyjeś dzia-

⁷⁸ *Demonstration*, s. 76.

łania, aby przewidzieć, co ktoś zrobi, wystarczy, że rozpoznamy jego skłonności i nawyki; możemy zatem przewidzieć z dużym stopniem pewności, co ktoś, kogo znamy, uczyni w pewnych okolicznościach, nie ingerując bynajmniej w jego niezależność. W analogiczny sposób można wyjaśniać, w jaki sposób Bóg przewiduje poczynania nas wszystkich, nie wpływając na naszą wolę ani działania. Kłopot polega tylko na tym, że jesteśmy w naszym poznaniu tego problemu ograniczeni: „Jest zaiste niemożliwe – pisze – abyśmy potrafili dokładnie wyjaśnić, w jaki sposób Bóg przewiduje rzeczywistość. Lecz przecież istnieją niezliczone inne rzeczy, w prawdę których nie wątpi jednak żaden człowiek. Gdyby jednak argument ten zawierał jakąś moc, przeczyłby on nie wolności, lecz przedwiedzy”⁷⁹. Założenie, że Bóg wiedząc z góry, co zrobią Jego stworzenia, odbiera im tym samym wolność wyboru, okazuje się fałszywe. Pyta Clarke: czy działanie jakiegoś konkretnego podmiotu, które przebiega teraz tak a tak, przebiegałoby inaczej, gdyby założyć, że ktoś inny przewidział je wcześniej? czy przebiegałoby jeszcze inaczej, gdyby założyć, że nikt go wcześniej nie przewidział? Odpowiedź brzmi: nie; działanie to przebiega w taki sposób, w jaki przebiega, niezależnie od tego, czy założymy uprzednią wiedzę o tym działaniu, czy nie.

Batalia o wolność miała dla Clarke’a stawkę najwyższą, sądził on bowiem, że bez wolnego wyboru naszej woli sens traci zarówno religia jak moralność. Miał świadomość, że doktryna powszechnego fatalizmu, mocniej jeszcze niż koncepcje jawnie ateistyczne, obarcza Stworzyciela odpowiedzialnością za zło, a z człowieka zdejmuje

⁷⁹ *Demonstration*, s. 77. To Locke’owskie przekonanie było dość powszechnie akceptowane w brytyjskiej filozofii pierwszej połowy XVIII wieku; podzielał je na przykład Joseph Butler. O jego stanowisku I. Ziemiński pisze: „(...) zdaniem Butlera absolutna pewność jest człowiekowi niedostępna; wiedzę pełną i niepowątpiewalną może dysponować jedynie umysł absolutny, czyli Bóg. Rezygnacja z dążenia do pewności jest zresztą w wielu przypadkach wyborem najbardziej racjonalnym, w większości bowiem sytuacji życiowych prawdopodobieństwo nam w zupełności wystarcza; ono też jest rzeczywistym przewodnikiem człowieka (nikt wszak poważnie nie wątpi, iż jutro wszędzie słońce, chociaż swego przekonania nie jest w stanie udowodnić ponad wszelką wątpliwość”); I. Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Warszawa 2002, s. 24.

wszelką odpowiedzialność. A przecież problem zła przy założeniu wolności człowieka okazuje się łatwy do rozwiązania. Wolność bowiem „jest naturalną siłą czynienia zła, tak jak i dobra”⁸⁰, a ponieważ niektórzy z nas wolności nadużywają, wobec tego to właśnie jest źródłem zła. W taki sposób metafizyka okazuje się kluczem do teodycei i etyki, zaś podstawowe znaczenie tego klucza sprowadza się do tezy, że to, co konstytuuje naszą godność, staje się czasami przyczyną naszego upadku. W taki sposób rozważania metafizyczne wkraczają na teren problematyki moralnej, którą się obecnie zajmujemy.

⁸⁰ *Demonstration*, s. 78.

CZĘŚĆ DRUGA

ETYKA

• :

Wprowadzenie

Relacje między moralnością a religią były w siedemnastowiecznej filozofii jednym z tych zagadnień, które wyznaczały linie podziałów pomiędzy różnymi środowiskami intelektualnymi, przekonanymi, że etyka religijna, bądź że autonomiczna etyka laicka, to klucz do ładu niebieskiego lub ładu publicznego¹. Zagadnienie to traktowano zatem jako kwestię o niezwykle doniosłych konsekwencjach praktycznych. Dlatego temperatura polemik była tak wysoka, szczególnie na Wyspach Brytyjskich, gdzie przez wiele dekad XVII wieku trwał konflikt polityczny, społeczny i religijny. Moralność jest taką dziedziną rzeczywistości, która z pozoru tylko łatwo daje się ująć. I myśliciele brytyjscy tamtego czasu poświęcali wiele energii, próbując wykazać, że właśnie ich adwersarze padli ofiarą tej pozornej łatwości odczytania fundamentalnych rozróżnień moralnych. W jaki więc sposób zapobiegać etycznym anomiom i unikać zgubnych społecznych skutków moralnej deregulacji, było problemem, w którym odzwierciedlały się zmiany w myśleniu w ogóle; a one ujawniały słabnące stopniowo wpływy zinstytucjonalizowanego *sacrum*. W siedemnastowiecznej filozofii brytyjskiej (także tej z początków następnego stulecia) dyskusja ta ogniskowała się wokół prawomocności zasad moralnych, w konsekwencji dotykając problemu rozumu oraz wiary jako dwóch głównych źródeł prawomocności.

¹ Niektóre fragmenty niniejszych rozważań ukazały się w zmienionym kształcie w: S. Raube, *Racjonalistyczna etyka Samuela Clarke'a*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*, Poznań 2009, s. 123–135.

Samuel Clarke zapisał się w dziejach filozofii jako obrońca religii, takiej wszakże, której nie sprzeciwia się filozoficzny rozum adekwatnie odczytujący prawa moralne i potrafiący konstruować argumentacje oparte na logicznych podstawach, potwierdzające równocześnie podstawowe prawdy wiary. Clarke, angażując się w obronę racjonalności chrześcijaństwa, próbował (w zakresie interesującego nas obecnie zagadnienia etyki) zbudować system, w zgodzie z duchem czasu, którego zwieńczeniem byłaby etyka całkowicie zgodna z chrześcijańskim nauczaniem, a nadto, która by w zakresie wyprawdzonych wniosków wynikała z przyjętych założeń z całkowitą precyzją, osiągniętą na drodze demonstracji wzorowanej na dowodach matematycznych. Chciał więc tak poprowadzić rozumowania, aby każdy ich szczebel miał swój odpowiednik po stronie chrześcijańskiego objawienia i był zgodny z konkluzjami religijnej doktryny etycznej.

Z pewnością wpływ na taką postawę musiał wywierać Kartezjusz, Spinoza (jako jawny oponent), ale jeszcze większe znaczenie miała tu myśl Locke'a (jako inspiracja) oraz filozofia deizmu (jako nieortodoksyjne wyzwanie), której presja na oficjalny teizm stawała się na Wyspach Brytyjskich ogromna. Clarke jako rzecznik tego nurtu w filozofii brytyjskiej, który chrześcijaństwo traktował bądź jako wartość, której filozofia ma bronić, bądź jako składnik uzupełniający refleksję filozoficzną, stał na stanowisku bez wątpienia apologetycznym. W tym się manifestuje jedno z podobieństw metafizyki oraz etyki Clarke'a do kręgu platoników z Cambridge, w szczególności do próby racjonalnej obrony objawienia chrześcijańskiego i chrześcijańskiej moralności Ralpha Cudwortha.

Inaczej mówiąc, jednym z zasadniczych składników ogólnej debaty toczącej się wokół zagadnień związanych z relacjami filozofii i wiary bardzo szybko stała się dyskusja na temat poznania, wiedzy dyskursywnej oraz etyki właśnie. Problematykę tę podejmowali w drugiej połowie XVII wieku główni reprezentanci nurtu apologetycznego, a mianowicie platonicy z Cambridge oraz Richard Cumberland, biskup Peterborough, autor wpływowej książki *De legibus naturae* (1672). Clarke, idąc tym szlakiem, chciał zbudować taką filozofię moralności, która tylko w zakresie konkluzji zgadza-

łaby się ze stanowiskiem ortodoksyjnym, różniłaby się natomiast pod względem argumentacji i sposobu doboru przesłanek. Jako teista uważał rzecz jasną, że objawienie jest źródłem niekwestionowanym. Sądził równocześnie, że to, co mówi objawienie, może zostać przełożone na język rozumu. W ten sposób ukazana będzie siła zarówno jednego, jak i drugiego wymiaru dyskursu, oraz to, że właściwa droga rozumu w niczym nie odbiega od kierunku wytyczonego przez wiarę. Clarke próbował więc stworzyć dwie paralelne etyki w ramach jednego systemu filozoficznego: etykę opartą na chrześcijańskiej wierze (ta była właściwie gotowa) i etykę racjonalną, dublującą niejako tę pierwszą, potwierdzając ją zarazem na gruncie czysto dyskursywnym. W zamierzeniu angielskiego autora należało tego dokonać niezależnie od siebie, na tyle, na ile jest to możliwe. Jednocześnie sądził Clarke, że nie jest możliwe formułowanie etycznego systemu w oparciu o jakiś punkt zerowy, na wzór kartezjańskiego cogito, albowiem tym, co jest podstawą „prawdziwej” etyki, jest metafizyczny fundament wszelkiego bytu, a tym okazuje się rzeczywistość boskiego bytu i rzeczywistość bytu stworzonego przez Boga. W metafizyce moralności chciał więc zakorzenić etykę. I jak zobaczymy, często korzystał z ujęć Locke’a, chociaż się na nie otwarcie nie powoływał.

Zagadnieniom etycznym poświęcił Clarke jedno z dwóch głównych swoich dzieł, mianowicie *Rozprawę dotyczącą niezmiennych obowiązków religii naturalnej, prawdy i pewności chrześcijańskiego objawienia* (*A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*). Publikacja ta stanowiła drugą część zasadniczego przedsięwzięcia Clarke’a, miała być bowiem etycznym rozwinięciem metafizyki, której poświęcone jest najbardziej znane jego dzieło, tj. *Wykazanie bytu i atrybutów Boga* (*A Demonstration of the Being and Attributes of God*).

Oba dzieła są tak pomyślane, by stanowić zwarty system filozoficzny, wzajemnie się dopełniający. Etyka angielskiego myśliciela opiera się na jego metafizycznych i epistemologicznych rozstrzygnięciach, co oznacza, że w dyskursie etycznym, zawartym w *Discourse*, Clarke nawiązuje do ustaleń z *Demonstration*, uznając je za twierdzenia całkowicie dowiedzione. Przy czym bardzo

często czyni to w sposób apodyktyczny, odsyłając czytelnika do twierdzeń, które zostały sformułowane w *Dowodzeniu* i o których mówi w dziele etycznym, iż zostały „niezbicie dowiedzione”, jak gdyby chodziło o rodzaj niedyskutowalnych aksjomatów. To jest jedna z charakterystycznych cech stylu myślenia i pisania Clarke’a.

Filozofia Clarke’a swój ówczesny rozgłos zawdzięczała nie temu, iż była oryginalna. Powtórzmy, że zarówno w refleksji dotyczącej Boga, religii, jak i w zakresie zagadnień etycznych, Clarke wykorzystywał część spuścizny myśli chrześcijańskiej, trzymając się przy tym dość ściśle doktryny. Tym, co go czyniło myślicielem ważnym i odróżniało od innych, również w zakresie refleksji etycznej, była umiejętność syntetyzowania tej tradycji w imię obrony chrystianizmu ortodoksyjnego oraz umiejętność budowania logicznych ciągów argumentacyjnych, które aspirowały do rangi całkowitej niepodważalności. Jak wielu ówczesnych obrońców chrześcijaństwa Clarke zamierzał racjonalnie uprawomocnić wiarę, którą atakowano za brak racjonalnego uprawomocnienia. To głębokie filozoficzne pragnienie tego anglikańskiego teologa i apologety widać najwyraźniej w jego etyce. Zagadnienia, które stawia, kolejność ich rozważania, wzajemne odniesienia wyznaczające różnorodną ich wagę w doktrynie etycznej, nie odbiegają od podejścia tradycyjnego charakteryzującego scholastykę. Natomiast odrębność jego myśli polega właśnie na tym, że nadaje (próbuje nadać) im postać argumentacji tak precyzyjnych, aby konkluzje posiadały walor pewności równy wnioskowi dowodów matematycznych. W rzeczywistości bardzo często Clarke odwołuje się jednak do kryterium oczywistości, które stosuje w sposób dość arbitralny.

Etyka Clarke’a miała być, wedle założeń i zgodnie z duchem czasu, całkowicie racjonalna, od początku do końca demonstratywna, a jej konkluzje również doniosłe praktycznie; należał bowiem Clarke do grona tych myślicieli angielskich, którzy, także z racji swojego statusu kapłańskiego, aspirowali do roli reformatorów obyczajów. Demonstratywność miała gwarantować takiej etyce niepodważalność, a ta z kolei miała okazać się najlepszą rękomią siły perswazyjnej. Clarke chciał przy pomocy quasi-matematycznej argumentacji ukazać racjonalność samej moralności. Idąc za wska-

zówką Locke'a, chciał dokładnie i szczegółowo uzasadnić logiczną zależność zasad moralnych od natury i atrybutów ostatecznej rzeczywistości, to znaczy od samego Boga. Ale nie Boga objawienia, a Boga filozofii, czyli w oparciu o taki byt najwyższy i ostateczny, którego ustaleniem zajmuje się filozoficzny rozum. Taki system etyczny miał w zamierzeniu Clarke'a obejmować trzy dziedziny:

- 1) Ostateczną teologię, na ile można ją uzasadnić;
- 2) Ostateczną filozofię, tak dalece, jak jest to praktycznie pożyteczne;
- 3) Ostateczną moralność, ujawnioną w swoim prawdziwie esencjalnym charakterze².

Etyczna metoda Clarke'a jest taka, jaką wcześniej stosował na terenie metafizyki, z pewnymi modyfikacjami, wynikającymi z wagi i rodzaju podejmowanych zagadnień. Inaczej mówiąc, emfaza, z jaką mówi o oczywistości pewnych swoich założeń i rozstrzygnięć, jest tu większa, problemy nie są bowiem już tak odległe od codzienności, jak zagadnienia metafizyczne; jawią się one jako doniosłe, ponieważ bezpośrednio odzwierciedlają się w praktycznym działaniu i w sferze ocen moralnych. Przy czym pojęcie i kryterium oczywistości pojawia się u Clarke'a także na gruncie filozofii religii, gdy analizuje on istotę i znaczenia chrześcijańskiego objawienia. Do zagadnienia oczywistości podstawowych przeświadczeń doktryny chrześcijańskiej powrócimy przy okazji omówienia roli religii i jej związków z moralnością.

Wymiar praktycznych implikacji refleksji intelektualnej jest żywiołem Clarke'a, dzięki czemu podnosi się temperatura polemik. Z tego źródła wypływają nie tylko wielopiętrowe argumentacje, ale również liczne anatemy rzucane na przeciwników, choć z nazwiska wymieniani są jedynie Hobbes i Spinoza. Zresztą ten sposób dyskusowania, szczególnie w kwestiach filozoficznych i etycznych powiązanych z wiarą, nie politycznych, był w XVII i na początku XVIII wieku dość powszechny. Dyskutowano wówczas nie przebiegając w słowach, polemiki bardzo często przypominały najzacieklejsze konflikty zbrojne. Ostry ton nadawali głównie ci teologowie,

² Zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy. I*, wyd. cyt., s. 308.

k którzy sądzą, iż nowy porządek intelektualny jest w istocie chaosem zagrażającym religijności jako takiej; do podręcznego instrumentarium retorycznego należały takie epitety, jak „nikczemnik”, „śmiertelna trucizna”, „szkaradny nonsens”. Agresja polemiczna była widzialnym objawem fanatyzmu religijnego, objawem „entuzjazmu”, jak wówczas mówiono³. Ale nie wszyscy myśliciele stawiający przed sobą zadania apologetyczne sięgali po ostry oręż erytyczny. Platonicy z Cambridge, intelektualni poprzednicy Clarke’a, starali się zachować umiar i dystans w polemikach, uważając, że lepsze rezultaty osiąga obrońca religii, jeśli kieruje się duchem tolerancji, nie fanatyzmu; dlatego odcinali się od krucjat polemicznych, jakie organizowali „bigoci” i „nabożni religianci”, jak w środowisku platoników określano zbyt gorliwych obrońców wiary. Aczkolwiek i Ralph Cudworth nie był całkowicie wolny od apologetycznego „entuzjazmu” wtedy, gdy nazywał ateistów „anomaliami gatunku ludzkiego” czy „potworami”⁴. Z całą pewnością styl pisarski Samuela Clarke’a był dużo bardziej radykalny niż otwarta stanowczość Cudwortha, Henry’ego More’a czy Benjamina Whichcote’a, reprezentantów platonizmu z Cambridge.

Podstawowa metoda etyczna Clarke’a sprowadza się w istocie do tego, że moralne rozróżnienia oraz wynikające z nich obowiązki, które traktowane są jako punkt dojścia refleksji moralnej, posiadają walor akceptowalności tylko wtedy, gdy jawią się jako oczywiste, to znaczy, gdy rozpoznane są przez rozum jako bezsprzecznie prawdziwe. Tezy przeciwne albo same w sobie są fałszywe (niedorzeczne), albo prowadzą do fałszywych (niedorzecznych) konsekwencji. Przy czym pojęcie niedorzeczności jest tu niezwykle rozciągliwe; Clarke po prostu ustala jego zakres arbitralnie, zgodnie z wymogami apologetyki, którą uprawia. „Absurd”, termin pojawiający się w jego tekstach nieustannie, obejmuje takie przeświadczenia, które są po prostu niezgodne z jego

³ Zob. C. A. Patrides, „*The High and Aery Hills of Platonisme*”: *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 9.

⁴ Zob. S. Raube, *Deus explicatus...*, wyd. cyt., s. 23.

tezami. Nieco ironicznie powiedzieć można, że jest to pewnego rodzaju ewidentyzm arbitralny, ustanawiany przez filozofa w oparciu o wiarę i zgodnie z wymogami prowadzonej apologetycznej krucjaty, w tych polemicznych sytuacjach, które tego wymagają. O tym, że Clarke zachowuje się w polemikach, jak gdyby prowadził ostateczną batalię, świadczy to, że niezwykle często atakuje personalnie swoich adwersarzy.

Spójrzmy na taką oto ilustrację tej postawy stosowanej na terenie dyskusji etycznych. Clarke bardzo często inkorporuje cechę oczywistości twierdzeniom przez siebie głoszonym, natomiast autorom myślącym inaczej przypisuje – w ramach argumentu *ad personam* – najgorsze pobudki oraz kwalifikacje intelektualnej ułomności; niejednokrotnie stwierdza najzupełniej otwarcie, że ten, kto ma zdanie przeciwne, charakteryzuje się tępota umysłu (*stupidity of mind*), a na dodatek cechuje go „zepsucie obyczajów” (*corruption of manners*) oraz „przewrotność duchowa” (*perverseness of spirit*). W polemicznym uniesieniu Clarke swojego adwersarza traktuje jak wroga, lub też jako nierozgarniętego, który widząc świecące słońce, zaprzecza istnieniu światła; bądź też jego przeciwnik to ktoś, kto kwestionuje prawdy oczywiste, że na przykład całość jest większa od części, lub że dwa trójkąty o równej podstawie i wysokości tworzą kwadrat, ale równocześnie zna tajniki geometrii; zatem przeciwnik jest cyniczny i nikczemny, albo umyślowo niesprawny⁵. To jest właśnie przykład owego „entuzjastycznego stylu”, przed którym przestrzegali platonicy z Cambridge, a którego Clarke nie zamierzał się wyzbyć.

W kontekście czysto filozoficznym, to znaczy po odrzuceniu tła retoryczno-apologetycznego, koncepcja Clarke’a nawiązuje do intuicjonizmu intelektualnego, do ujęć Kartezjusza. W wydaniu autora *Wykazania bytu i atrybutów Boga* za pewne i dowiedzione uznajemy to, co w „bezsobnym oglądzie” jawi się jasno i wyraźnie jako prawdziwe. Racja ta jest wystarczającą podstawą akceptacji prawdziwość pewnych rozstrzygnięć kwestii etycznych, ale także

⁵ Zob. *Discourse*, s. 179.

religijnych. Natomiast sama oczywistość swoją legitymizację uzyskuje poprzez założenie wiarygodności i miarodajności ludzkich zdolności poznawczych, w które jednostki ludzkie zostały wyposażone przez Boga. To założenie z konieczności poczynione być musi, w przeciwnym bowiem razie konkluzywność poznania jako takiego byłaby wątpliwa. Zatem jasność i wyrazność może jako kryterium prawdziwości przysługiwać sądom etycznym dotyczącym różnicy między dobrem a złem, właściwego pojęcia szczęścia, a także sądom metafizycznym dotyczącym natury i atrybutów najwyższego bytu⁶. Jednak sposób, w jaki stosuje Clarke koncepcję oczywistości do zagadnień etycznych, daleki jest od precyzji Kartezjusza. Clarke często sięga po analogie z życiem codziennym, zakładając, że takie nawiązania są wystarczającymi argumentami mającymi przekonać do jego racji. W istocie trudno się nieraz dopatrzeć związków między sednem filozoficznych rozumowań angielskiego myśliciela a przytaczanymi przez niego sytuacjami życiowymi. Nie bez powodu nazywa się go filozofem zdrowego rozsądku, w tym mianowicie znaczeniu, iż skomplikowane kwestie rozstrzyga on w oparciu o myślenie potoczne. Mówi na przykład, że bez najmniejszego wahania uznalibyśmy po prostu za głupca kogoś, kto doświadcza biedy, pozwalając równocześnie umykać nadarzającym się sposobnościom do poprawy własnego położenia tylko dlatego, że będąc skrajnie nieufny, nie daje wiary całkowicie miarodajnym informacjom, które pomogłyby mu w interesach. Podobnie, mówi Clarke, osądzamy w sprawach moralnych. Takie przykłady mają na celu wykazanie, że w pewnych sytuacjach prawdziwość ocen opiera się na oczywistości. Ale jak to się ma do problemów etycznych, filozof nie wyjaśnia, w zawoalowany sposób sugerując, że analogicznym głupcem jest ten, kto nie dostrzega oczywistej różnicy między dobrem a złem. Rzecz w tym, że w refleksji Clarke'a nieustannie mieszane są dwa różne porządki – porządek czysto racjonalnej argumentacji i porządek oczywistości religijnych, który dla Clarke'a jest bezdyskusyjny.

⁶ Zob. *Discourse*, s. 447. Oczywistość pewnych wniosków odnoszących się do poznania Boga należy do koncepcji ewidentyzmu metafizycznego.

Clarke uważa, że prawdy moralne należą do ogólnego systemu prawd koniecznych, w skład którego wchodzi także prawdy dotyczące istnienia Boga i Jego atrybutów, a także prawdy matematyczne. Według niego wszelkie prawdy konieczne są prawdami racjonalnymi; aczkolwiek o niektórych z nich można się przekonać na drodze objawienia. Moralność, pozostając istotowo inteligibilna, musi z konieczności należeć do takiego powszechnego systemu prawd. To jest założenie, które leży u podstaw jego etyki. Jest to zarazem jedna z fundamentalnych słabości jego systemu etycznego⁷. Racjonalizm etyczny Clarke'a jest bowiem racjonalizmem uwikłanym w teologię, choć autor doktryny sądzi, że wyjściowe założenia są całkowicie zgodne z rozumem i w niczym nie zakłócają czysto racjonalnego charakteru argumentacji etycznych. Można więc powiedzieć, że u Clarke'a znajdujemy nie tyle dwie różne skale wartości (religijną i spekulatywną), ile raczej dwie różne konstrukcje etyczne, z których konstrukcja racjonalna nie jest jednak, wbrew temu, co utrzymuje filozof, samodzielna, albowiem jej założenia wyjściowe obejmują nie tylko rzeczywistość bytu boskiego (ustalaną filozoficznie), ale często także stwierdzenia Ewangelii.

Clarke zazwyczaj rozpoczyna swoje argumentacje nie od pojęcia Boga, a od pojęcia natury rzeczy – rozumianej jako układ najbardziej fundamentalnych bytowych różnic i relacji. Składnikiem tak pojętej natury są wartości i zasady moralne. Składają się one na to, co nazywa on prawem moralnym. Prawo moralne jest wpisane w najgłębszą warstwę świata, dzięki czemu zyskuje ono status obiektywności. Wszelako prawo natury i jego zasady moralne nie są tworem samoistnym, w ostatecznym bowiem ujęciu są dziełem Boga, którego bytowy status gwarantuje im niezmienną i niezależność od uwarunkowań historycznych i kulturowych. Clarke próbuje zatem umieścić moralność jako taką w takim miejscu struktury metafizycznej, dzięki któremu będzie ona zarówno uchwytywalna racjonalnie, jak i niezmienna, a przez to całkowicie pewna i obligatoryjna. Píše, że gdyby fundamentalne zasady moralności

⁷ Por. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy. II*, wyd. cyt., s. 409.

nie były ufundowane w naturze rzeczy, stanowiącej warstwę przy- czynową bytów (racje rzeczy), to moralność nie byłaby w ogóle możliwa. Clarke z niezwykłym upodobaniem porównuje sądy moralne i twierdzenia matematyczne, widząc między nimi prawie dokładną symetrię. Dlatego twierdzi, że absurdem byłoby wyjaśnianie matematycznych prawd jako tego, co jest wynikiem ludzkich konwencji, które podlegają przecież zmianom. Zrozumieć prawdy matematyczne to dostrzec je jako konieczne. Uznanie ich prawdziwości nie wiąże się więc z tym, czy wszyscy, czy tylko niektórzy, zgadzają się z treścią przez zdania matematyczne wyrażaną. Taka sama konstrukcja argumentacji powinna dotyczyć dowodzenia zasad moralności⁸.

⁸ Zob. tamże, s. 409.

Rozdział V

Inspiracje etyczne: John Locke

1. Empiryzm Locke'a i nauka o ideach

Wydaje się jednak, że decydujący wpływ na sposób filozofowania Clarke'a w dziedzinie refleksji moralnej miał John Locke, choć bezpośrednich odniesień do tekstów autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* u Clarke'a nie znajdziemy. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej tym fragmentom, które Locke poświęca w *Rozważaniach* możliwości sformułowania etyki jako nauki demonstratywnej, dostrzeżemy tę zbieżność jako całkowicie uzasadnioną, a przedsięwzięcie Clarke'a stanie się być może jaśniejsze.

Locke nie zajmował się problematyką etyczną w sposób systematyczny. Poczynił jednak w *Rozważaniach* kilka uwag na temat tego, że etykę można przedstawić tak, aby ścisłością nie odbiegała od ustaleń matematyki, ponieważ „w rzeczach moralności, tak samo jak w matematyce, możliwe są dowody”¹. W ujęciu Locke'a miało się to dokonać na drodze skrupulatnej analizy racjonalnej prowadzącej do etyki racjonalnej i demonstratywnej. Spójrzmy zatem na to, co Locke w sposób szkicowy mówi na temat problematyki moralnej.

¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV.12.8, wyd. cyt., t. II, s. 373. James Gibson pisze, że Locke był zafascynowany matematyką w nie mniejszym stopniu niż Descartes, a jego uwag dotyczących natury liczb i struktury dowodu matematycznego nie powstydziliby się żaden ówczesny profesjonalny matematyk; zob. J. Gibson, *Locke's Theory of Mathematical Knowledge and of a Possible Science of Ethics*, „Mind”, Vol. 5, No. 17 (Jan., 1896), s. 50.

„Idee – pisze Locke – z którymi ma do czynienia etyka, są bez wyjątku esencjami realnymi i należą do tych, które, jak mnie mam, pozostają ze sobą w dającym się wykryć związku i zgodności. O ile więc możemy ustalić zależności i stosunki między nimi, o tyle będziemy mieli prawdy pewne, realne i ogólne; i nie wątpię, że jeżeli zastosować właściwą metodę, to znaczną część zagadnień moralnych będzie można rozwiązać z taką jasnością, że człowiek myślący tak samo nie będzie miał powodu wątpić o prawdziwości tych twierdzeń, jak nie wątpi o prawdziwości twierdzeń matematycznych, które zna z doświadczenia”². Wiedza etyczna może być osiągnięta z wielką precyzją, ponieważ obejmuje ona idee odebrane (uzyskane w procesie abstrakcji zbiorów idei prostych), których esencje realne są zarazem ich esencjami nominalnymi; czyli tak, jak w przypadku pojęć matematycznych. Wystarczy więc dokładnie rozważyć same idee moralne oraz relacje między nimi, aby uzyskać poprawne twierdzenia moralne, które Locke rozumie jako sądy oparte na stosunkach zachodzących między terminami tych sądów (idee moralne są ideami złożonymi).

W księdze trzeciej *Rozważań* znajdujemy wyjaśnienie tego, co filozof rozumie pod pojęciem idei i sądów moralnych, a co skłania go do przeświadczenia, że etykę można uprawiać tak jak matematykę. W terminologii Locke’a pojęcia moralne są ideami złożonymi, które noszą nazwę modi mieszanych. Podstawą wszelkiej naszej wiedzy są empirycznego pochodzenia idee proste. Są one biernymi odzwierciedleniami w umyśle tego, co stanowi szeroko rozumiany przedmiot doświadczenia; pochodzą one zatem z dwóch możliwych źródeł – z doznania zmysłowego i refleksji. Umysł ani nie jest w stanie wytworzyć takich idei samodzielnie, ani nie może posiadać jakichkolwiek idei, które nie składałyby się z idei prostych. „Ale umysł – pisze Locke – całkowicie biernie przyjmując wszystkie swe idee proste, wykonuje sam przez się różne czynności, dzięki czemu kształtują się inne idee z posiadanych idei prostych, jako z materiału i fundamentu dla wszystkich pozo-

² J. Locke, *Rozważania...*, IV.12.8, wyd. cyt., s. 373–374.

stałych”³. Na idee nieproste składają się idee określane przez Locke’a jako modi, substancje i stosunki⁴. Czym są interesujące nas najbardziej idee nazwane modi?

O modusie jako takim mówi Locke, że jest to idea złożona, w której nie kryje się założenie, że jej coś w rzeczywistości odpowiada dokładnie tak, jak ona przedstawia, to znaczy nie posiada ona jakiegось symetrycznego odzwierciedlenia po stronie rzeczywistego świata. Modi są dwa rodzaje: proste i mieszane. Modus prosty to zestawienie czy kombinacja idei prostych tego samego rodzaju, tak iż modi proste zawierają się w granicach jednej tylko idei prostej; przykładem może być tuzin, kopa⁵ czy idee odległości (cal, stopa, metr, kilometr etc.) jako modi proste idei przestrzeni bądź idee miar idei czasu (trwania), czyli dzień, tydzień, miesiąc, rok itd.⁶

Natomiast modi mieszane są „utworzone z idei prostych różnego rodzaju, zestawionych tak, że tworzą jedną ideę złożoną”⁷. Inaczej mówiąc, idee takie są zestawieniami idei prostych pochodzących z różnych źródeł doświadczenia: z pojedynczych zmysłów, z co najmniej dwóch zmysłów, z refleksji bądź też z refleksji i zmysłów równocześnie. Jako przykład modusu mieszanego podaje Locke ideę piękna – jako połączenie idei barwy i kształtu, a także ideę kradzieży – jako złożoną ideę zmiany stanu posiadania jakiejś rzeczy bez zgody właściciela, na którą składa się „wiele idei

³ Tamże, II.12.1, s. 209. Intelktualne kształtowanie idei złożonych Locke referuje tak oto: „Trzy są czynności, w których umysł wykonuje swą władzę nad ideami prostymi: 1. łączenie pewnej liczby idei prostych w jedną złożoną; tak powstają wszystkie idee złożone. 2. zestawienie łączne dwu idei, prostych lub złożonych, i to takie zestawienie, aby można je było na raz ogarnąć wzrokiem, nie stapiając ich w jedno; na tej drodze dochodzi umysł do wszelkich swych idei stosunków. 3. oddzielanie lub odrywanie idei od wszelkich innych, jakie im towarzyszą faktycznie w świadomości; nazywa się to abstrahowaniem i tak powstają wszystkie idee ogólne”; tamże, II.12.1, s. 209.

⁴ Zob. tamże, II.12.3, s. 211. Zob. także Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 244.

⁵ Zob. J. Locke, *Rozważania*, II.12.5, wyd. cyt., s. 212.

⁶ Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 245.

⁷ J. Locke, *Rozważania*, II.12.5, wyd. cyt., s. 212.

wielu rodzajów”⁸. Idee takie są wynikiem czynnej funkcji umysłu, czego konsekwencją jest jednak to, że takim ideom nie odpowiada w rzeczywistości przedmiotowej żaden substancjalny byt. Píše Locke o tym tak oto: „Jeśli jednakże uważnie rozważymy, które idee nazywam modi mieszanymi, (...) to stwierdzimy, że pochodzenie ich jest zupełnie odmienne. Tworząc różnorakie te kombinacje, umysł często zachowuje się czynnie; bo skoro już otrzymał idee proste, to może je zestawiać tak lub inaczej i wytwarzać w ten sposób wiele różnych idei złożonych, nie dociekając, czy w takich połączeniach istnieją one w naturze. Myślę, że dlatego to idee te zwane są pojęciami, jak gdyby miały one źródło i istniały raczej w myśli ludzkiej niż w realnym świecie rzeczy i jak gdyby do utworzenia takich idei wystarczyło zestawiać ze sobą ich części tak, iżby stanowiły w umyśle spójną całość, nie zastanawiając się nad tym, czy przysługuje im jakiś byt rzeczywisty”⁹. Modi mieszane znajdują swoje odzwierciedlenie w języku w postaci nazw je oznaczających, choć istnieją także takie idee tego rodzaju, którym nie są przyporządkowane odrębne nazwy, co wiązać należy z pragmatyczną funkcją języka optymalizującą liczbę często używanych pojęć i nazw¹⁰.

Do modi mieszanych dochodzimy na trzech drogach: poprzez obserwację samych rzeczy (działań, zjawisk), gdy umysł rejestruje w ramach idei prostych poszczególne elementy obserwowanej rzeczy i składa je w ideę oderwaną; poprzez inwencję czy wynalazczość; oraz poprzez wyjaśnianie nazw czynności, których nigdy nie oglądaliśmy, czy wyjaśnianie pojęć, polegające na wyszczególnianiu idei, które się na nie składają¹¹. Wszystkie te akty intelektualne mają jednak podstawę empiryczną. Głównymi składnikami modi mieszanych są odmiany prostych idei myślenia, ruchu oraz władz,

⁸ Tamże, II.12.5, s. 212.

⁹ Tamże, II.22.2, s. 397–398.

¹⁰ Zabicie ojca jest, według Locke’a, powszechnie oznaczane nazwą „ojcobójstwo”, ale zabicie starca lub młodzieńca nie posiada odrębnej nazwy, choć stanowi samodzielny gatunek działania, to znaczy jest odrębną ideą złożoną, dającą się rozłożyć na idee proste; zob. tamże, II.22.4, s. 399.

¹¹ Zob. tamże, II.22.9, s. 402–404. Zob. także Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 247.

czyli mocy generujących wszelkie działania. Tego rodzaju idee złożone składają się na zasadnicze zbiory odpowiadających im terminów używanych przede wszystkim w etyce, teologii czy nauce o polityce¹².

Spójrzmy teraz na wielopiętrowe dystynkcje zastosowane przez Locke'a w odniesieniu do struktury idei złożonych nazywanych modi mieszanymi. Ogólne nazwy modi mieszanych reprezentują gatunki, „czyli *species* rzeczy”. Gatunki zaś posiadają właściwą sobie esencję; esencje są z kolei „ideami oderwanymi w umyśle, z którymi połączono pewną nazwę”¹³. Wydaje się zatem, że esencja (istota) jakiegoś modusu mieszanego jest podstawą przyporządkowanej mu nazwy.

Czym są esencje? Locke pisząc o esencjach realnych i nominalnych wyjaśnia różnicę między nimi w kilku miejscach *Rozważań*. Na początku księgi trzeciej stwierdza, że przyjmuje się powszechnie, iż podstawą podziału rzeczy na gatunki jest ich realna budowa; od niej jest uzależniony każdy spójny zbiór idei prostych, ujmujący poznawalne własności rzeczy. Jednak bezpośredniej wiedzy o esencjach rzeczy (substancji) nie posiadamy, wiemy bowiem o rzeczach poprzez ich reprezentacje w postaci idei prostych. „Ale – dodaje filozof – jest oczywiste, że dzieląc rzeczy na gatunki, czyli na *species*, i opatrując je nazwami, kierujemy się wyłącznie ich zgodnością z pewnymi ideami oderwanymi, którym te nazwy nadaliśmy, a wobec tego esencja czy istota każdego rodzaju lub gatunku nie może być niczym innym niż ideą oderwaną, reprezentowaną przez nazwę rodzajową albo gatunkową (...). I w tym właśnie znaczeniu, jak zobaczymy, słowo esencja bywa używane najczęściej w sensie

¹² „Myślę, że zbyteczna będzie uwaga, że jakkolwiek władze i działania stanowią większość modi mieszanych, które są opatrzone nazwami, dobrze znane umysłowi i częste w ustach człowieka, to jednak nie są wyłączone inne jeszcze idee proste, a także rozmaite ich połączenia. Tym bardziej wydaje mi się rzeczą zbędną wylizczać wszystkie modi mieszane, jakie zostały wyodrębnione i oznaczone nazwami. Znaczyłoby to sporządzać słownik obejmujący większą część wyrazów używanych w teologii, etyce, prawoznawstwie i polityce, jak również w różnych innych działach wiedzy”; J. Locke, *Rozważania*, II.22.12, wyd. cyt., s. 407.

¹³ Tamże, III.5.1, s. 49.

potocznym. Te dwie odmiany esencji można, jak mi się wydaje, dość trafnie nazwać: pierwszą – esencją «realną», drugą – esencją «nominalną»¹⁴.

W przypadku idei prostych oraz modi esencji nominalne i realne są względem siebie tożsame, różne są natomiast w przypadku substancji. W przypadku na przykład trójkąta to, że jest to figura ograniczona trzema liniami prostymi, stanowi jego esencję realną, jak i nominalną, ponieważ owa ograniczoność trzema liniami jest nie tylko ideą oderwaną, którą łączymy z nazwą ogólną „trójkąt”, ale zarazem jest jego realną budową, „podstawą, z której płyną wszystkie własności trójkąta, jakie są z nią nierozłącznie związane”¹⁵. Inaczej przedstawia się ta kwestia w przypadku idei substancji; na przykład w przypadku kawałka materii, który jest pierścieniem na palcu. Otóż nie znamy jego esencji realnej, choć ją rzecz jasna zakładamy, nie jest nam bowiem dostępne poznanie rzeczywistego układu cząstek materialnych, od którego zależą własności poznawane, jak barwa, ciężar, topliwość, ogniotrwałość; przeto nie mamy dla tej esencji realnej żadnej nazwy. Mamy jednak ideę oderwaną, na którą składają się cechy poznawalne (barwa, topliwość, ciężar etc.); cechy te (konstituujące esencję nominalną złota) opatrujemy nazwą „złoto”. Esencje realne są niszczone, tak jak same rzeczy, natomiast esencje nominalne, rozumiane jako „idee utrwalone w umyśle wraz z nadanymi im nazwami (...) pozostają trwale te same, bez względu na to, jakim zmianom podlegają poszczególne substancje”¹⁶.

¹⁴ Tamże, III.3.15, s. 32. Jeszcze wyraźniej ukazuje tę kwestię Locke w rozdziale szóstym: „Prawda, że wspominałem często o istocie (esencji) realnej, która w substancjach różni się od tej idei oderwanej, jaką nazywam ich esencję nominalną. Przez tę esencję realną rozumiem rzeczywistą strukturę każdej rzeczy, która jest podstawą wszystkich tych własności, jakie są połączone w esencji nominalnej i, jak stwierdzamy, trwale z nią współistnieją; rozumiem tu więc ową szczególną strukturę wewnętrzną każdej rzeczy, niezależnie od jej stosunku do czegoś innego w otaczającym świecie”; tamże, III.6.6, s. 69.

¹⁵ Tamże, III.3.18, s. 34.

¹⁶ Tamże, III.3.19, s. 35. W zakończeniu tego rozdziału Locke pisze: „Konkludując to tylko chciałbym powiedzieć, że cała wielka sprawa rodzajów i gatunków, *genera*

Charakteryzując idee złożone (modi mieszane) Locke stwierdza, że ich esencje nominalne są dziełem intelektu, co różni je od idei prostych, które zjawiają się w umyśle wskutek oddziaływania nań rzeczy realnie istniejących. Intelekt tworzy je dowolnie bez jakichś wzorów odzwierciedlających układy rzeczy istniejących realnie; oznacza to, że modi mieszanych umysł nie sprawdza poprzez porównywanie ich z rzeczywistością realną, tak jak się to dzieje w przypadku złożonych idei substancji. Podkreślimy, że idee moralne posiadają, według Locke'a, strukturę modi mieszanych. Ilustrując problem modi, Locke odwołuje się do takich głównie idei. Pisze: „Czy ktoś, kto pragnie się przekonać, czy jego idea cudzołóstwa lub kazirodztwa jest trafna, będzie szukał tych modi gdzieś pomiędzy istniejącymi rzeczami? Albo czy takie idee są prawdziwe dlatego, że ktoś był świadkiem tego rodzaju postępowania? Nie; wystarczy tu, że ludzie złączyli taki zespół idei w jedną ideę złożoną, będącą pierwowzorem i ideą swoistą, bez względu na to, czy tego rodzaju działanie zdarzyło się kiedykolwiek *in rerum natura*, czy się nie zdarzyło”¹⁷. Umysł łączy w jedną nową ideę złożoną idee, które miał już przedtem, w ten sposób, iż wybiera pewne idee, łączy je ze sobą i opatruje tę nową ideę nazwą. Ale operacje umysłu są dowolne, arbitralne, dlatego zauważyć musimy, że esencje gatunkowe modi mieszanych, tak jak same gatunki, są tworem ludzkim powoływany do życia ze względu na użyteczność poznawczą i językowo-komunikacyjną¹⁸; nie tylko zatem nie muszą istnieć dla tych idei złożonych realne wzorce, wedle których są one

i *species*, oraz ich esencji, sprowadza się wyłącznie do tego, iż ludzie tworząc idee oderwane i zachowując je w umyśle wraz z przydanymi im nazwami, stwarzają sobie możliwość rozważania rzeczy jak gdyby pękami i mówienia tak o nich, co pozwala łatwiej i szybciej pomnażać wiedzę o nich i przekazywać ją innym: postępowanie wiedzy byłoby nader powolny, gdyby słowa i myśli ograniczały się tylko do rzeczy poszczególnych”; tamże, III.3.20, s. 36.

¹⁷ Tamże, III.5.3, s. 50.

¹⁸ „Nic bardziej oczywistego niż to, że tworząc te idee umysł przeważnie nie szuka wzorów w naturze ani nie odnosi tworzonych przez siebie idei do realnego istnienia rzeczy, lecz łączy takie idee, które najlepiej służą jego celom, nie starając się ściśle naśladować żadnej rzeczy istniejącej rzeczywiście”; tamże, III.5.6, s. 53.

kompilowane, ale też mogą nie istnieć jednostkowe przypadki podpadające jako desygnaty pod te idee gatunkowe. Tak jak dzieje się – zdaniem Locke’a – na przykład z ideami świętokradztwa czy cudzołóstwa: mogły być utworzone w umyśle i zostać nazwane zanim jakkolwiek tego rodzaju czyn został popełniony. Rozważać takie idee i wykrywać ich prawidłowości można skutecznie bez względu na to, czy stanów rzeczy, do których się one odnoszą, jest dużo czy mało. Zauważmy w tym miejscu, że takie ujęcie daje etycznej analizie idei moralnych bardzo solidną podstawę, to znaczy konkretyzuje jeden z jej istotnych obiektów badawczych; to odnosi się także do działalności prawodawczej, albowiem, jak stwierdza Locke, ustawodawcy nieraz „ustanawiali prawa dla takich rodzajów działania, które były jedynie tworem ich umysłu, bytami nie istniejącymi nigdzie poza ich umysłem”¹⁹.

Zatem esencje idei złożonych nie są tworem natury, ani nie mają realnego bytu w rzeczach, są natomiast wytworem umysłu, który ma służyć lepszemu porozumiewaniu się ludzi; wystarczy bowiem wypowiedzieć jakąś nazwę, aby odbiorca wiedział, jakie idee cząstkowe nazwa ta obejmuje w ramach przynależnej jej idei oderwanej (czyli jej esencji nominalnej). Zarazem nazwy nadają ideom modi mieszanych trwałość, w tym sensie, że nazwy zachowują i zapewniają trwałość esencjom (nominalnym) tych idei, dzięki czemu mogą one być stale obecne w myśleniu i języku. „Skoro bowiem – pisze Locke – powiązanie niezależnych części tych idei złożonych jest dziełem umysłu i nie ma jakiegos szczególnego oparcia w naturze, to zniknęłoby ono znowu, gdyby nie było czynnika, który je jak gdyby podtrzymuje i zapobiega ich rozpadnięciu się na części. Jeśli zatem umysł tworzy to powiązanie, to nazwa jest jak gdyby węzłem, który mocno zespala idee składowe”²⁰. Wśród takich idei złożonych większość stanowią te, które dotyczą problematyki moralnej, a ich zastosowanie do tych kwestii polega na tym, że jakieś pojedyncze działania podporządkowujemy esencjom

¹⁹ Tamże, III.5.5, s. 51.

²⁰ Tamże, III.5.10, s. 57.

odpowiednich idei (równoznacznych z pojęciami) opatrzonych terminami (nazwami) moralnymi. W tym tkwi równocześnie niejasność idei moralnych i modi mieszanych: są one bowiem skomplikowane, dużo bardziej niż złożone idee gatunków substancji, obejmujące zazwyczaj niewielką liczbę idei prostych; są one często kompilacją różnorodnych idei mniej lub bardziej złożonych, które ze swej natury nie są związane, natomiast uzyskują wspólne powiązanie tylko w ramach aktu abstrakcji umysłowej. Konsekwencją tego jest to, że w przypadku modi mieszanych ich nazwy odnoszą się do esencji realnych, co oznacza także, że esencja realna jest tu tożsama z esencją nominalną, jako że dla jednej i drugiej podstawą jest idea oderwana, arbitralnie utworzona przez umysł; co, jak dodaje Locke, ma wielkie znaczenie dla dowodzenia w etyce, jak i w matematyce.

2. Idee moralne i matematyczny dyskurs etyczny²¹

Po tych ustaleniach można spojrzeć na szkic etyki, jaki kreśli Locke głównie w trzeciej i czwartej księdze *Rozważań*. W księdze trzeciej pisze, że zasady moralne można dowodzić tak, jak twierdzenia matematyczne, co w uderzający sposób przypomina nieustanne porównania Clarke'a etyki do matematyki. Idee czy pojęcia moralne można „wyczerpująco i dokładnie” definiować. To ich zaleta i przewaga nad ideami substancji, która jest zarazem racją otwierającą możliwość precyzyjnego dyskursu etycznego prowadzącego do weryfikowalnych konkluzji. Skoro pojęcia moralne (oznaczane przez nazwy) są zestawieniami cząstkowych idei wprowadzonych do ich zakresu przez umysł, można bez trudu, uważa Locke, precyzyjnie zrozumieć słowa w takim dyskursie używane; a jeśli nie są zrozumiałe, wystarczy doprecyzować, co się

²¹ Fragmenty tego i kolejnego podrozdziału publikowane były w nieco zmienionej postaci w: S. Raube, *Etyka Locke'a na podstawie Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, w: H. Jakuszko, L. Kopcich (red.), *W kręgu zagadnień filozofii XVII wieku*, Lublin 2009, s. 79–86.

ma na myśli, wypowiadając określone twierdzenia, a dokładniej: co oznaczają wypowiadane słowa (terminy etyczne). A to, że często o sprawach moralnych rozprawia się „ciemno i mgliście”, to wyraz „niedbalstwa”. To uprawnia Locke’a do następującej konstatacji: „Dlatego ośmielam się utrzymywać, że moralność może być udowodniona tak samo jak matematyka, ponieważ esencję realną rzeczy oznaczonych przez słowa z zakresu moralności można poznać dokładnie i całkowicie, a tym samym ustalić z całą pewnością zgodność albo niezgodność samych rzeczy, na czym polega doskonałe poznanie. Niechaj mi nikt nie powie, że w dziedzinie moralności na równi z nazwami modi używa się nazw substancyj i że to jest przyczyną niejasności. Bo jeśli w rozprawach dotyczących zagadnień moralnych substancje odgrywają pewną rolę, to tylko o tyle, że się ich realną czy inną strukturę zakłada, lecz nie bada”²².

Ostatnie stwierdzenie cytatu sugeruje, że nawet jeśli w sądach etycznych pojawiają się nazwy substancji, to tylko w ich wyabstrahowanej postaci, to znaczy jako idee złożone, których decydującym składnikiem jest esencja nominalna, zazwyczaj uproszczona do podstawowych cech charakteryzujących w sposób elementarny taką substancję (np. „człowiek” jako istota cielesna i rozumna); zatem substancje (ich nazwy) występują tu w roli tworców umysłu, a nie bezpośrednich reprezentantów rzeczy, i dlatego nie powinny być źródłem niejasności czy dwuznaczności.

Istotniejsze jest jednak wcześniejsze wyznanie Locke’a, w którym tkwi, jak się wydaje, źródło jego optymizmu odnośnie do możliwości sformułowania całkowicie demonstratywnej etyki. Co to znaczy w tym etycznym kontekście, że doskonałe poznanie polega na ustalaniu z całą pewnością zgodności albo niezgodności samych rzeczy? Locke zdaje się tu skłaniać do przeświadczenia, że da się bez wielkiego trudu ustalić zgodność idei cząstkowych z esencją realną (równoważną nominalnej), która jest oznaczona przez nazwę. Inaczej mówiąc, problem polega tu na tym,

²² J. Locke, *Rozważania*, III.11.16, wyd. cyt., s. 182.

czy wszystkie idee do znaczeniowego zakresu jakiejś nazwy (wyznaczonego przez jej esencję) wchodzi zasadnie czy niezasadnie; jeśli tak, jeśli zachodzi zgodność między esencją a ideami częściowymi, to nazwa jest poprawnie sformułowana; jeśli zgodność nie zachodzi, nazwa i jej pojęcie nie są sformułowane poprawnie. Zauważmy, że taki akt sprawdzania łączy się z procesem definiowania nazw modi mieszanych, a właściwie musi być jego powtórzeniem. Byłoby więc prościej i bardziej zrozumiale, gdyby angielski myśliciel po prostu napisał, że poznanie znaczenia pojęć moralnych musi odbywać się w ramach ich definiowania²³. Kto jednak miałby ustalać, czy istotnie zgodność owa zachodzi, czy też kto miałby być arbitrem definicji, to jest inna kwestia, której Locke nie porusza²⁴.

Obecny jest tu jeszcze drugi aspekt. Otóż chodzi także o zgodność lub niezgodność działań w stosunku do jakiegoś pojęcia moralnego oznaczonego terminem etycznym. Formułujemy na przykład pojęcie „sprawiedliwości”, które obejmuje wszelkie idee częściowe wchodzące do jego zakresu. Następnie sprawdzamy, czy ja-

²³ Co prawda nieco dalej Locke wyraża się już zdecydowanie jaśniej pisząc tak oto: „Wielkim brakiem szczerości, aby nie powiedzieć mocniej, jest odmawiać definiowania, bo definicja jest jedyną drogą, na której możemy poznać dokładne znaczenie terminów moralnych; co więcej, jest drogą, na której możemy poznać to znaczenie w sposób pewny, nie pozostawiający miejsca na jakiegokolwiek spory”; tamże, III.11.17, s. 183.

²⁴ Aczkolwiek pisze Locke o trudnościach związanych z różnorodnym rozumieniem modi mieszanych, a w szczególności terminów moralnych. Odnosząc się do tego, że pojęcia moralne, a szerzej – modi mieszane, są pod względem powszechnie akceptowanego znaczenia niejasne, taką oto podaje przyczynę: „(..) Te idee złożone składają się z bardzo wielu idei prostych. Aby słowo mogło służyć komunikowaniu myśli, musi ono wzbudzać w słuchaczu dokładnie tę samą ideę, jaką reprezentuje w umyśle mówiącego. (...) Lecz gdy słowo odpowiada idei bardzo złożonej, której składowe części są też złożone, nie łatwo bywa ludziom ideę taką tak ściśle ukształtować i zachować, aby nazwa, która jest w powszechnym użyciu, zawsze ściśle odpowiadała tej samej idei, bez najmniejszej odmiany. Stąd pochodzi, że nasze nazwy idei bardzo skomplikowanych, takich jak większość słów, które dotyczą moralności, rzadko mają dla dwu różnych ludzi ściśle to samo znaczenie, jako że idea złożona jednego wyjątkowo tylko zgadza się z ideą drugiego, często zaś różni się nawet od jego własnej idei, tej mianowicie, jaką miał wczoraj lub będzie miał jutro”; tamże, III.9.6, s. 124.

kieś oceniane działanie podpada pod to pojęcie sprawiedliwości czy nie; jeśli tak, może być ono określone jako sprawiedliwe. W tym wypadku „sprawiedliwość” okazuje się wzorcem, utworzonym przez umysł poprzez zdefiniowanie, do którego porównuje się działania poszczególnych ludzi (owe rzeczy, o których mówi Locke w analizowanym tu cytacie).

Zanim bliżej przyjrzymy się pomysłowi Locke’a, w jaki sposób precyzję etyczną osiągnąć można wpisując zagadnienie sądów moralnych w kontekst jego doktryny o ideach stosunków, spójrzmy jeszcze na kilka uwag, zapowiadających właściwą propozycję filozofa. Otóż pisze Locke, że wśród najbardziej jasnych naszych idei dwie są szczególne: jedna to „Idea Istoty Najwyższej, nieskończenie potężnej, dobrej i mądrej”, druga – to „idea nas samych jako istot obdarzonych rozumem”²⁵. Gdybyśmy należycie te idee rozważyli, doszlibyśmy do właściwych konkluzji dotyczących naszych obowiązków i norm postępowania, co – twierdzi Locke – uczyniłoby z etyki naukę równie ścisłą jak matematyka. Podkreślmy w tym miejscu bardzo mocno, że ta właśnie idea, idea naturalnej dedukcji z pojęcia Boga i pojęcia człowieka, przyświecać będzie Clarke’owi w jego nauce o moralności.

I dodaje następnie angielski filozof: „przy czym nie wątpię, że od oczywistych założeń poprzez wnioski konieczne i tak samo bezsporne jak matematyczne, każdy mógłby dojść do probierza tego, co słuszne i niesłuszne, jeśli tylko uprawiałby tę naukę równie bezstronnie i starannie jak tamte”²⁶. Wystarczyłoby obmyślić metody ustalania zgodności lub niezgodności między różnymi modi mieszanymi, których odmianą są przecież terminy moralne, tak jak się ustala stosunki między terminami („liczbami i rozciągłościami”) w zdaniach matematycznych. Jako przykład podaje Locke dwa następujące sądy: „Gdzie nie ma własności, tam nie ma również bezprawia” oraz „Żaden rząd nie dopuszcza wolności bezwarunkowej”. Dla Locke’a są to sądy oczywiste, w których bezsporność

²⁵ Tamże, IV.3.18, s. 230.

²⁶ Tamże, IV.3.18, s. 231.

relacji między terminami wynika z określonego zdefiniowania terminów w sądzie występujących. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się na takie zdefiniowanie terminów, to musielibyśmy uznać, że te sądy są zaledwie ogólnymi konstatacjami niewiele mówiącymi o złożoności dziedzin, do których się odnoszą (bezprawie, wolność)²⁷. Ale pamiętajmy, że Locke nie zamierza dawać wyczerpującego wykładu swojej etyki; szkicuje bowiem tylko pewien kierunek myślenia.

Widać wyraźnie, że Locke opiera konstrukcję sądów etycznych na koncepcji idei stosunków. Co prawda kłopot związany z ideami (terminami) moralnymi, których wzajemne relacje można badać precyzyjnie, polega na tym, że idee moralne są skomplikowane (w przeciwieństwie do terminów matematycznych); znaczenia ich są bowiem nieostre i chwiejne. Jednak zaradzić temu, jak już widzieliśmy, można poprzez definicje – „ustalając to zestawienie idei prostych, jakie ma oznaczać każdy termin, a następnie używając terminów stale i konsekwentnie dla takiego właśnie zestawienia”²⁸. Gdyby tylko ludzie wykazali chęć i skłonność do bezstronnego poszukiwania prawd etycznych, i gdyby przezwyciężyli wady charakterologiczne²⁹, sukces byłby pełny. Dlatego formułuje twierdzenie,

²⁷ Bertrand Russell sądzi, iż sądy te są analityczne, ale nie są to sądy typu moralnego. Pisze tak oto: „Jest to fragment zagadkowy dlatego, że reguły moralne zdaje się [Locke] zrazu czynić sprawą ustanowienia boskiego, natomiast w przykładach, jakie podaje, niesie sugestię, że reguły moralne są analityczne. Przypuszczam, że Locke, w rzeczy samej, niektóre części etyki uważał za analityczne, inne zaś za polegające na ustanowieniach Boga. Kolejna zagadka wiąże się z tym, że podane przykłady nie wydają się w ogóle sądami moralnymi”; B. Russell, *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 705. Według F. Coplestona drugi przykład sądu jest sądem opisowym, ale uzasadnienie, jakie daje tu Locke, nie świadczy o tym, iż chodzi o taki sąd; zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 143. Z kolei J. Gibson sądzi, że w podanych przykładach Locke ociera się o banał; zob. J. Gibson, *Locke's Theory of Mathematical Knowledge and of a Possible Science of Ethics*, wyd. cyt., s. 50.

²⁸ J. Locke, *Rozważania*, IV.3.20, wyd. cyt., s. 235.

²⁹ W tym fragmencie odnoszącym się do ludzkich słabości Locke brzmi prawie jak Clarke, gdy z przyganą pisze: „Nie można jednak oczekiwać w tej dziedzinie większych rezultatów, póki żąda zaszczytów, bogactwa i władzy będzie skłaniała ludzi do opowiadania się po stronie modnych, dobrze się optających poglądów, a następnie wyszukiwania racji bądź udowadniających, że są piękne, bądź maskujących i ukrywających ich szpetotę”; tamże, IV.3.20, s. 235.

że pewność jest jednak w etyce dostępna. Pisze tak oto: „Albowiem pewność nie jest niczym innym niż postrzeżeniem zgodności albo niezgodności naszych idei, a dowód – postrzeżeniem takiej zgodności za pośrednictwem innych idei jako ogniw pośredniczących. Otóż podobnie nasze idee moralne, tak samo jak matematyczne, same są pierwowzorami, tym samym zaś są ideami adekwatnymi i zupełnymi – wszelka więc zgodność lub niezgodność, jaką w nich możemy stwierdzić, da nam poznanie realne tak samo jak w przypadku figur matematycznych”³⁰.

Optymizm Locke’a co do możliwości ustanowienia powszechnie akceptowanej nauki o moralności oparty jest więc na przeswiadczeniu, że wystarczy precyzyjnie ustalić znaczenia i zakresy terminów moralnych (poprzez poprawne ich zdefiniowanie), a następnie sformułować katalog zasad moralnych, ustalając właściwe relacje między terminami wchodzącymi w skład takich sądów (zasad). Oceniając wartość moralną jakiegoś czynu, mielibyśmy gotowy wzorzec porównawczy. Etyka zatem nie byłaby już nigdy przedmiotem nieustannych sporów, a sfera moralności – konfliktów³¹.

3. Stosunki i idee moralne

W refleksji etycznej Locke’a – najeżonej niejasnościami – pojawia się pewien szczególnie dolegliwy problem. Skąd mamy czerpać idee moralne? Inaczej mówiąc, gdzie należy szukać terminów

³⁰ Tamże, IV.4.7, s. 255. Z tym wyraźnym optymizmem niezupełnie współbrzmie wcześniejsze wyznanie Locke’a, w którym stwierdza, że czasami wykazanie zgodności lub niezgodności dwu odległych od siebie idei moralnych, wymaga „długich dedukcji” zapośredniczonych poprzez „różne inne idee złożone”; zob. tamże, IV.3.19, s. 233.

³¹ Teoria moralności Locke’a, zdaniem Stevena Forde’a, jest próbą uzupełnienia jego doktryny politycznej oraz odpowiedzią na zarzut amoralizmu: reguły moralne mogą czasami ograniczać interes własny jednostki w imię dobra wspólnego i ładu publicznego; zob. S. Forde, *Natural Law, Theology, and Morality in Locke*, „American Journal of Political Science”, Vol. 45, No. 2 (Apr., 2001), s. 396.

wchodzących do zakresu moralności i refleksji o niej? W doświadczeniu? Raczej nie, albowiem czyste doświadczenie nie mówi nam, co jest moralnie słuszne, a co niesłuszne, aczkolwiek z doświadczenia czerpiemy idee proste, z których następnie konstytuujemy idee moralne (czyli modi mieszane). Samo doświadczenie nie mówi także, że sprawiedliwość jest ideą (terminem) etycznie pozytywną, jej przeciwieństwo zaś czymś etycznie negatywnym. Podkreśliły naszą wątpliwość wobec doktryny Locke'a jeszcze mocniej; człowiek potrafi konstytuować różne idee złożone na podstawie empirycznego materiału; umie, obserwując poczynania swoje lub działania innych, tworzyć idee odnoszące się do tych działań; ujmuje działania ludzkie w idee „wdzięczności”, „przyjaźni”, „cudzołóstwa”, „poligamii” czy „sprawiedliwości”. Gdzie jednak znajduje nazwy dla tych czynności, które są ujmowane w idee złożone? Zgodnie z duchem filozofii Locke'a można powiedzieć, że jest to objaw inwencji językowej. Ale to odpowiedź niewystarczająca, bo skąd wiadomo, że „wdzięczność” czy „prawdomówność” to terminy moralne, a „szermierka” czy „procesja” już nie? Otóż wydaje się, że źródłem pojęć moralnych w myśli Locke'a jest prawo moralne, rozumiane ogólnie jako wzorzec dla naszych działań świadomych³², dokładniej zaś jako zbiór poszczególnych terminów etycznych, dzięki któremu odróżnić można „prawdomówność” jako pojęcie moralne od „szermierki” jako pojęcia pozamoralnego; zarazem (o tym Locke pisze *expressis verbis*) jest ono moralnym probierzem działań i ich kwalifikacji etycznej (słuszny–niesłuszny). Jednakże Locke zakłada z góry istnienie takiego prawa (w trzech wersjach) i pomija zagadnienie jego genezy. Chyba że można zinterpretować to niedopowiedzenie Locke'a jako sugestię przekazaną przez autora *implicite*, że źródłem pojęć moralnych, zatem i twórcą prawa moralnego, jest rozum opierający się na doznaniach zmysłowych; co spróbujemy pokazać w dalszych częściach tekstu. Spójrzmy na ten fragment doktryny angielskiego filozofa.

³² Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 257.

Koncepcja Locke'a bywa określana jako hedonizm etyczny³³. Locke pisze, że wszystko, czego doznajemy lub co postrzegamy wewnątrz, jest albo obojętne, albo dobre bądź złe ze względu na przyjemność bądź przykrość, jaka się z doświadczaniem wiąże. Miarą doznań „nieobojętnych”, zarówno cielesnych, jak duchowych, jest przyjemność i przykrość, „uciecha czy troska”. I w tym kontekście to, czego doświadczamy, jest albo dobre, albo złe. Ale terminy „dobro” i „zło” nie posiadają tu jeszcze konotacji etycznej. Tak oto bowiem Locke definiuje te pojęcia: „Dobrym nazywamy to, co jest zdolne wywołać lub wzmocnić w nas przyjemność albo zmniejszyć przykrość; albo też to, co może sprawić, że posiadziemy lub zachowamy jakieś inne dobro albo że ustrzeżemy się od nowego zła”³⁴. Natomiast zło scharakteryzowane jest w taki oto sposób: „Złym nazywamy to, co może w nas obudzić lub spotęgować przykrość lub zmniejszyć przyjemność; albo też to, co może sprowadzić na nas zło albo pozbawić nas dobra”³⁵. Wszystkie nasze poczynania ogniskują się wokół przyjemności i przykrości. Jako przykłady odmian przyjemności i przykrości, jakie się pojawiają w świadomości, gdy myślimy o dobru i złu, wymienia Locke miłość, nienawiść, pożądanie, radość, smutek, nadzieję, strach, rozpacz, gniew, zazdrość i wstyd. Uczucia te, których idee tworzymy poprzez refleksję, są zarazem inspiracją i motorem napędowym naszego poszukiwania szczęścia.

Ale tak jak uczucia konstytuują się wokół odczuwania przyjemności i przykrości, tak i szczęście wokół nich się kontekstualizuje. Locke szczęście definiuje bowiem w kategoriach przyjemności i dobra, a nieszczęście w kategoriach przykrości i zła. Pisze, nie

³³ Zob. R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 510, 533–534. Wyczytać w koncepcji Locke'a można także hedonizm psychologiczny, na przykład na podstawie takiego wyznania: „Przyjemność i przykrość oraz to, co je wywołuje, to znaczy dobro i zło, są osią, dookoła której obracają się nasze uczucia. I gdy zastanowimy się nad sobą, obserwując, jaki wpływ mają one na nas w rozmaitych okolicznościach i jakie wywołują usposobienie duszy, jakie doznania wewnętrzne (jeśli wolno je tak nazwać), to możemy sobie wytworzyć idee naszych uczuć”; J. Locke, *Rozważania...*, II.20.3, wyd. cyt., s. 311.

³⁴ J. Locke, *Rozważania*, II.20.2, wyd. cyt., s. 311.

³⁵ Tamże, II.20.2, s. 311.

pozostawiając wątpliwości: „Szczęście zatem, w pełnej jego realności, to największa przyjemność, do jakiej człowiek jest zdolny, nieszczęście zaś – to największa przykrość. Najniższym stopniem tego, co można nazwać szczęściem, jest taka wolność od wszelkiego rodzaju cierpienia i taka miara obecnej przyjemności, bez której nikt nie może być zadowolony. A ponieważ przyjemność i przykrość powstają w nas pod działaniem – w różnym stopniu – pewnych rzeczy bądź na nasz umysł, bądź na ciało, dobrem więc zowiemy wszystko to, co zdolne jest sprawić nam przyjemność, to zaś, co zdolne jest sprawić nam przykrość, nazywamy złem – nie z innej racji, jak dlatego, że te rzeczy są zdolne wywoływać w nas przyjemność albo przykrość, na czym polega nasze szczęście albo nieszczęście”³⁶. I dodaje, że różnica między dobrem a złem polega na porównywaniu, czyli w terminologii Locke’a – odnosi się do idei stosunku, polega mianowicie na porównywaniu ich stopni. Ale i w przypadku samego dobra lub samego zła ostatecznym punktem odniesienia (w ramach porównania) jest szczęście, albowiem nie każde dobro (czyli to, co wywołuje przyjemność) jest przedmiotem pożądania, a to tylko, które traktowane jest jako niezbędny składnik szczęścia, jakie chcemy osiągnąć. Ta diagnoza Locke’a dotyczy każdej istoty ludzkiej, dlatego ponownie można zauważyć, że jego hedonizm etyczny łączy się nierozzerwalnie z hedonizmem psychologicznym. „Do tak pojmowanego szczęścia – pisze Locke – każdy dąży stale, pożądając tego, co jest częścią tego szczęścia; na inne rzeczy, uznawane za dobre, może patrzeć bez pożądania, przechodzić koło nich i choć ich nie posiada, może być zadowolony”³⁷. A szczęście „w ogóle”, „prawdziwe szczęście” jest „największym naszym dobrem”³⁸.

We właściwych wyborach zmierzających do cnoty, unikających zaś występku, pomagać nam powinna „moralność ufundowana na słusznych podstawach”³⁹. Jest ona czytelna, twierdzi Locke, dla istot

³⁶ Tamże, II.21.42, s. 354.

³⁷ Tamże, II.21.43, s. 355.

³⁸ Tamże, II.21.51, s. 364, 365.

³⁹ Tamże, II.21.70, s. 386.

wystarczająco rozumnych, które są w stanie samodzielnie orzec, jaka droga prowadzi do „nieskończonej szczęśliwości”; wystarczy rozważyć – i tu Locke włącza aspekt religijny – nagrody i kary ustanowione przez Boga, aby wybór nie okazał się błędny. Czy to oznacza, że Locke rezygnuje ostatecznie z całkowicie demonstratywnej etyki? Nie, albowiem rozumny podmiot sam na własny rachunek dochodzi do przekonania o nagrodach i karach, o wiecznym życiu i wiecznym potępieniu. Poza tym dalsze wywody Locke’a na temat ocen moralnych i praw wyposażonych w kary i nagrody okazują się, przynajmniej w założeniu, na tyle demonstratywne, że nie jest tu potrzebna pomoc objawienia.

Jaka jest zatem ta „moralność ufundowana na słusznych podstawach”?

Locke przywołuje pojęcie stosunków moralnych. Polegają one na zestawianiu naszych rozmyślnych działań z ustanowioną regułą, ocena działań formułowana jest natomiast wedle kryterium zgodności lub niezgodności działań z tą regułą. Takie zestawianie nazywa Locke stosunkiem moralnym. I w tym kontekście pojawia się kwestia dobra i zła moralnego. Różne nasze działania ujmujemy w idee złożone, oznaczone odpowiednimi nazwami. Chcemy jednak wiedzieć, czy działania podpadające pod te idee są moralnie właściwe czy nie, słuszne czy niesłuszne moralnie. „Dobro i zło moralne to zatem nic innego – pisze Locke – jak zgodność albo niezgodność z pewnym prawem naszych działań rozmyślnych, przez co, zgodnie z wolą i mocą prawodawcy, ściągamy na siebie dobro albo zło. To dobro i zło, przyjemność i cierpienie, które w myśl postanowienia prawodawcy towarzyszy naszemu posłuchowi dla prawa albo jego przekroczeniu, nazywamy nagrodą i karą”⁴⁰.

Funkcja karania i nagradzania jest nieusuwalną stroną jakiegokolwiek prawa, które ma Locke na myśli, pisząc o regułach moralnych, z którymi porównujemy nasze działania i według których je oceniamy. Ten punitivny aspekt wiedzy moralnej można odczytać jako nieco powściągliwą wiarę w potęgę moralnej natury

⁴⁰ Tamże, II.28.5, s. 498.

ludzkiej, albo jako wyraz jego życiowego realizmu. Oznacza to bowiem, że jeśli człowiek wie, że na przykład morderstwo jest czymś nagannym, i potrzebuje dodatkowo sankcji odstraszałającej od popełnienia takiego czynu, to w takim razie oprócz wiedzy człowiek potrzebuje restrykcji, przymusu, dzięki któremu powstrzymać się można od nagannego działania; przymusu, który wzmocni (słabą) wolę. W ten sposób Locke unika pułapki sokratejskiego optymizmu, sprowadzającego wiedzę moralną do wystarczającego impulsu dla działań moralnie właściwych. Nie wydaje się także, aby wyodrębnienie kar i nagród było czymś dodatkowym, niekoniernym dla samej moralności, tak jak próbuje interpretować kary i nagrody w swojej refleksji Clarke, co zobaczymy dalej. Locke nie pozostawia wątpliwości: prawdziwa natura prawa jako takiego zakłada kary i nagrody, ponieważ do natury prawa należy skłanianie jednostek do przestrzegania reguł prawa. Chodzi więc o zapewnienie prawu mocy, albowiem: „Byłoby rzeczą całkowiec daremną przyjmować jakąś regułę dla wolnych czynów człowieka, nie wiążąc z nią jakiegoś dobra i zła, aby ją wzmocnić i wpłynąć na wolę człowieka; gdzie więc istnieje prawo, tam musimy również przyjąć, że jest z nim związana jakaś nagroda albo kara”⁴¹. Wynika z tego, że nagradzanie posłuchu dla wymagań prawa i karanie za jego lekceważenie jest nieusuwalnym składnikiem prawa, a nie czymś zaledwie dodatkowym czy drugoplanowym. Clarke zdawał sobie doskonale sprawę z niebezpieczeństwa przesunięcia akcentów w kierunku egzekucji norm i obwarowania jej odpłatą, wiedział bowiem, że jest to objaw nieufności do człowieka jako wolnego podmiotu moralnego, której manifestacją jest symbol karzącego strażnika i sędziego moralności; dlatego starał się pomniejszyć rolę kar i nagród, aby jednocześnie podkreślić to, że rozumna istota moralna potrafi bez groźby kary i nagrody podejmować decyzje moralnie słuszne, chociaż istota ta często popełnia błędy, ale tylko w sposób niejako nieesencjonalny, nie wynikający z samej natury ludzkiej.

⁴¹ Tamże, II.28.6, s. 498.

Nie oznacza to, iż Locke jest zwolennikiem jakiejś formy autorytarnej nieuchronności moralnej wyposażonej w narzędzia bezwzględnego przymusu. Z tego, co pisze on o możliwych sankcjach, w szczególności o aprobachie i dezaprobachie w ramach prawa nazywanego prawem opinii i reputacji, wynika to, że każda ocena moralna posiada jakąś konsekwencję, z którą podmiot popełniający czyn musi się liczyć, nawet wówczas, gdy ma nadzieję, że czyn naganny nie zostanie zauważony przez prawodawcę; co może mieć miejsce w przypadku prawa opinii i prawa pozytywnego, w mniejszym natomiast stopniu w odniesieniu do prawa boskiego.

4. Moralne prawo i prawa moralne

Locke wymienia trzy rodzaje reguł, z którymi zestawiane są działania (w dokładnym sensie – idee złożone działań) pod względem zgodności i niezgodności. Wymienia prawo boskie, prawo państwowe i prawo opinii, czyli reputacji. Konsekwencją oceny czynów według prawa boskiego jest grzeszność bądź zgodność z obowiązkiem, według prawa stanowionego – karalność (nielegalność) bądź legalność, zaś według prawa reputacji – cnotliwość bądź występność. Wzorce, do których odnoszone są czyny ludzkie i dzięki którym uzyskują one kwalifikacje moralne, posiadają status praw, ponieważ ich struktura obejmuje nie tylko normy, ale i siłę wymuszającą działania przez normy nakazane (bądź zakazane) oraz kary i nagrody⁴².

Pewne sformułowania Locke'a mogą sugerować, że za najważniejsze prawo uważa on prawo boskie, które stanowi ostateczną instancję moralności⁴³. Istotnie, prawo to jest wymienione jako pierw-

⁴² Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 257.

⁴³ Tak sądzi w swojej *Historii filozofii* F. Copleston: „Locke z całą pewnością nie uważa prawa państwowego za ostateczne kryterium tego, co dobre, a co złe. Toteż ostatecznym kryterium, w stosunku do którego wszystkie działania oceniane są jako moralnie dobre lub moralnie złe, jest prawo boskie”; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 142. Nie jest to jednak takie niepodważalne, ponieważ Locke moralnego prawa objawionego nie traktuje jako składnika wiedzy pewnej, o czym się przekonamy dalej.

sze pośród wszystkich trzech i opatrzone jest dodatkowo taką stanowczą uwagą: „Nie ma chyba, jak myślę, takiego prostaka, który by zaprzeczył, że Bóg dał regułę, jaką ludzie mają się kierować w swym życiu. Jest uprawniony to czynić; wszak jesteśmy jego stworzeniami. Dobry jest i mądry, więc postępkę nasze kieruje ku temu, co najlepsze; i ma moc, by nam tę regułę narzucić przez nagrody i kary w życiu przyszłym, o nieskończonej wadze i trwaniu nieskończonym, albowiem nikt z jego rąk wyjąć nas nie może. Oto jedyny rzetelny probierz moralnej słuszności: zestawiając z tym prawem swe uczynki, człowiek osądza, co w nim jest moralnie dobre, a co złe; to znaczy, czy są one spełnieniem obowiązku, czy grzechami, a więc czy sprowadzają nań szczęśliwość czy niedolę z ręki Wszemmocnego”⁴⁴. Ale prawo to Bóg ogłosił człowiekowi „bądź mocą światła naturalnego, bądź przez głos objawienia”⁴⁵. Co to znaczy?

W świetle tego, co pisze Locke w księdze czwartej o relacjach między wiedzą a wiarą, objawienie może być właściwym źródłem naszych uzasadnionych twierdzeń, ale tylko wtedy, gdy mamy pewność, iż to, co pretenduje do rangi objawienia, jest nim w istocie. Tego natomiast prawie nigdy pewni być nie możemy. Zatem skoro głos objawienia nie może wyczerpująco, i w sposób przesądzający, pouczyć nas o prawie moralnym, jesteśmy przeto zdani na światło naturalne, czyli na nasz rozum. Locke wielokrotnie przywołuje jednak w drugiej księdze *Rozważań* boskie prawo moralne. Ale nie pisze wprost, jaka jest jego treść, jakie są boskie nakazy; co wcale nie oznacza, iż zakłada, że nakazy te są tak dalece znane z tradycji religijnej, że nie ma potrzeby o nich w ogóle wspominać. Z tego, co pisze, wynika wszakże tylko to, że jedynie o tym informuje nas prawo boskie, iż cnota jest moralnie słuszna, zaś występki moralnie naganny i grzeszny; aczkolwiek sugeruje, że i do tego rozum, w gruncie rzeczy, dochodzić musi sam, na podstawie analizy bytu boskiego. Pisząc bowiem o trzecim prawie, to

⁴⁴ J. Locke, *Rozważania*, II.28.8, wyd. cyt., t. I, s. 499–500.

⁴⁵ Tamże, II.28.8, s. 499.

znaczy o prawie opinii⁴⁶, Locke stwierdza, że „cnota” i „występek” to nazwy oznaczające, według powszechnego przekonania, uczynki słuszne lub niesłuszne; „i gdy rzeczywiście – dodaje – w tym sensie są stosowane, zgodne są ze wspomnianym powyżej prawem bożym”⁴⁷.

Mówiąc inaczej, gdy Locke przywołuje boskie prawo moralne, ma na myśli to, że do jego uchwycenia człowiek zmierzać może tylko drogą naturalnego poznania; po drugie, boskie reguły sprowadzają się w istocie do jednej konstatacji: moralnej słuszności cnoty implikującej nagrody, i moralnej naganności występku implikującej kary. Wszystkie inne szczegółowe kwalifikacje moralne, że na przykład morderstwo, kradzież czy kłamstwo są grzeszne, są przedmiotem domysłu rozumu ludzkiego, iż Bóg takie czyny dezaprobuje. Locke bowiem, tak jak powiedzieliśmy, w żadnym fragmencie nie precyzuje prawa Bożego, a jedynie w sposób ogólny prawo to przywołuje⁴⁸. Oznacza to, że jedynymi namacalnymi i niejako gotowymi instancjami, z których czerpać można moralne kwalifikacje czynów, są prawo państwowe oraz prawo opinii, które co do źródła, ale nie treści, ma ten sam status co prawo boskie (prawo opinii jest ukonstituowane przez rozum ludzki, prawo boskie jest domysłem rozumu ludzkiego dotyczącym tego, czego spodziewa się po nas Bóg). Prawo boskie jest więc, mówiąc najogólniej, prawem opinii z domyślnym statusem boskim. Pisząc o tym, że we wszystkich społeczeństwach cnota jest przedmiotem czci, wystę-

⁴⁶ Prawo państwowe nie jest problematyczne i przedstawione jest jako „reguła ustanowiona dla obywateli przez państwo, do którego należą. Zestawiając z nią swe działania, możemy osądzić, czy są przestępstwami, czy nie. Prawa tego nikt nie lekceważy, bo zapewniające mu powagę nagrody i kary nie dają na siebie długo czekać, a odpowiadają mocy prawodawcy, która jest mocą państwa”; tamże, II.29.9, s. 500.

⁴⁷ Tamże, II.28.10, s. 500.

⁴⁸ Przy innym założeniu, że mianowicie Locke akceptuje objawienie jako drogę oznajmienia przez Boga prawa moralnego, interpretacja musiałaby być diametralnie inna; wówczas prawo Boże nie byłoby tylko formalne, ale miałoby postać religijnego prawa naturalnego, jakie w tradycji chrześcijańskiej przywoływali różni autorzy, ze szczególnym w takich przywołaniach miejscem Dekalogu. Jest to jednak założenie sprzeczne z księgą czwartą *Rozważań*, dlatego nie jest tu przyjęte.

pek – nagany, stwierdza Locke, że jest to zgodne z boską regułą słuszności i niesłuszności; w tej interpretacji to właśnie mamy na myśli, iż owa reguła jest jedynym elementem prawa Bożego, o jakim Locke wspomina otwarcie. „Skoro bowiem – pisze – nie ma nic bardziej naturalnego nad to, że każdy okazując szacunek i sławiąc popiera to, co mu daje korzyść, i że gani rzeczy temu przeciwnie, okazując nieukontentowanie, to nic dziwnego, że cześć i niesława, cnota i występki wszędzie przeważnie są zgodne z ustanowioną przez prawo boskie nieodmienną regułą słuszności i niesłuszności”⁴⁹. Ta boska reguła jest więc wszędzie akceptowana i ma wymiar użyteczny: „Albowiem nic tak bezpośrednio i oczywiście nie zabezpiecza i nie popiera powszechnego dobra ludzi na tym świecie, jak posłuszeństwo dla praw przez Boga ustanowionych, nic też nie sprowadza tylu szkód i nie czyni takiego zamieszania, jak ich zaniedbanie. Dlatego ludzie, o ile zachowali zdrowe zmysły i nie utracili rozsądku, a zarazem nie chcieli działać wbrew własnemu interesowi, o który poza tym zawsze tak dbają, nie mogli ogólnie błędzić rozdając pochwały i nagany tam, gdzie byłyby niezasłużone”⁵⁰.

Jeszcze wyraźniej stwierdza Locke, że prawo Boże jest zadaniem, jakie polega na uchwyceniu przez sam rozum ludzki moralnych oczekiwań Boga, a nie gotowym do odczytania rodzajem kodeksu w taki oto sposób. Pisząc o istocie moralności, czyli o tym, że oceny moralne czynów konstytuują się w ramach stosunku, poprzez porównanie czynów z prawem pozytywnym, zwyczajowym lub boskim, oznajmia o jednej z tych możliwości: „Jeśli biorę za regułę wolę najwyższego niewidzialnego prawodawcy, to nazywam czynunek dobrym albo złym, grzechem albo spełnieniem obowiązku, w zależności od tego, czy **sądzę, że jest przez Boga nakazany, czy zakazany**”⁵¹. Po takim wyznaniu filozofa wątpliwości już być nie powinno; to rozum ludzki wypełnia treścią mate-

⁴⁹ Tamże, II.28.11, cyt., s. 502.

⁵⁰ Tamże, II.28.11, s. 502–503.

⁵¹ Tamże, II.28.14, s. 506 (pogrubienie moje – SR).

rialną prawo Boże, czyli jest tego prawa interpretatorem, a w znacznej mierze twórcą, a nie odbiorcą. Jedyne, co może być dla nas moralną wskazówką boskiego prawa, to godność cnoty (równoważna z dobrem moralnym) oraz niegodność występku (równoważnego z moralnym złem); chociaż i ta wskazówka może być rozumiana jako przedmiot konstatacji ludzkiego poznania, a nie coś, co jest nam dane z zewnątrz, spoza zakresu doczesnego doświadczenia. Według Locke'a granice „prawa naturalnego” są trwale wyznaczone poprzez „regułę wskazującą cnotę i występki” nawet wtedy, gdy zepsuciu ulegają obyczaje, albowiem nawet wówczas potępiamy u innych błędy, które sami co prawda popełniamy, lecz nie tracimy przez to właściwego etycznego azymutu⁵². A reguła ta jest tworem rozumu ludzkiego. Brzmi to tym bardziej zasadnie, im mocniej uświadomimy sobie, że według Locke'a cała nasza wiedza jest genetycznie empiryczna; dotyczy to w równym stopniu naszej wiedzy moralnej, co każdej innej⁵³, a to oznacza, że wykluczona jest wiedza etyczna pochodząca z innych źródeł poznania niż zmysły bądź refleksja.

⁵² Stwierdzając, że ludzie bezbłędnie chwalą cnotę, ganią zaś występki, dodaje: „Co więcej, nawet ci, którzy w praktyce postępują inaczej, nie omieszkają nigdy aprobować tego, co dobre: gdyż niewielu jest ludzi do tego stopnia zepsutych, aby przynajmniej u innych nie potępiali błędów, jakie sami popełniają; wskutek tego zaś nawet przy zepsuciu obyczajów dość ściśle bywały zachowane właściwe granice prawa naturalnego, które powinno być regułą wskazującą cnotę i występki”; tamże, II.28.11, s. 503. Prawo naturalne, o jakim wspomina filozof, można odczytywać jako prawo Boże, w tym rzecz jasna sensie, jaki w niniejszej interpretacji ukazujemy. Czasami jednak Locke pisze o boskim prawie moralnym w innym, tradycyjnym znaczeniu, jak gdyby było ono zestawem wartości i norm danym przez Stwórcę; zob. tamże, II.28.12, s. 504. Taki sposób wyrażania się interpretujemy jako niekonsekwencję Locke'a.

⁵³ Pisze Locke: „(...) każdy stosunek można, oczywiście, rozłożyć na idee proste, zdołoby doznaniem zmysłowym i refleksją, i że każdy z nich na tych ideach ostatecznie się opiera. Tak więc wszystko, co posiadamy sami w naszych umysłach (gdy o czymś myślimy lub powźmiemy jakieś mniemanie) albo co chcemy komuś zakomunikować, używając wyrazów oznaczających stosunki, nie jest niczym innym, jak pewną ilością porównywanych ze sobą idei prostych albo zbiorów takich idei”; tamże, II.28.18, s. 510. Skoro cała nasza wiedza sprowadza się ostatecznie do idei prostych, to także i pojęcia moralne mają taką genezę i konstrukcję: ziemską, doczesną, całkowicie ludzką.

Prawo opinii, czyli reputacji, jako zbiór właściwych pojęć moralnych, zawiera dwie normy: cnotę i występki, obejmujące konkretne szeregi czynów słusznych i niesłusznych. Chociaż w różnych społeczeństwach i w różnych kulturach różne czyny są oznaczane pojęciami cnoty i występku, to wszędzie występuje ta sama struktura: to, co jest uznawane za godne pochwały, nazywane jest cnotą, do której się zachęca nagrodami, to natomiast, co uznawane jest za występki, podlega naganie, która jest wszędzie obwarowana karami. Locke, jak sam przyznaje⁵⁴, nie analizuje prawdziwości różnych praw zwyczajowych, stara się jedynie ukazać naturę idei i norm, którymi się ludzie kierują. Otóż wszędzie działania są oceniane w świetle tego, co uchodzi za cnotę lub występki i wszędzie cnota łączy się z nagrodą, występki z karą: „Tak więc miarą tego, co wszędzie jest uważane za cnotę czy za występki i co tak jest nazywane, jest aprobata lub dezaprobata, pochwała lub nagana, która upowszechnia się i ugruntowuje w różnych społecznościach, plemionach i zrzeszeniach ludzkich na całym świecie na podstawie ukrytej i milczącej zgody, wskutek czego te lub owe postępkę znajdują uznanie albo zostają potępione, zależnie od tego, co odpowiada panującym w danym miejscu sądom, poglądom i obyczajom”⁵⁵.

Ta milcząca zgoda wyposażona jest równocześnie w siłę, nie mniejszą niż ta, jaką dysponują prawodawcy, chociaż nie jest oparta na formalnej władzy narzucania regulacji prawnych, jako że prawo zwyczajowe tworzą „osoby prywatne”. Otóż uznanie lub potępienie, jako sankcje tego prawa opinii, posiadają w sobie wystarczającą moc, aby nakłaniać do postępowania zgodnie z tym, co jest objęte zakresem cnoty i występku w jakiejś społeczności; moc aprobaty i dezaprobaty bywa większa niż obawa przed karami boskiego czy politycznego prawodawcy, „wszak przekonujemy się, że większa część ludzi rządzi się głównie, jeśli nie wyłącznie, tym właśnie prawem zwyczajowym i że ludzie czynią to, co im zapewni dobre

⁵⁴ Zob. przypis do *Rozważań*, II.28.11 na s. 502.

⁵⁵ Tamże, II.28.10, s. 501.

imię wśród tych, z którymi obcuja, mało się troszcząc o prawo boże i państwowe”⁵⁶. Nikt nie jest w stanie, o ile nie jest konglomeratem sprzeczności, powiada filozof, znosić spokojnie niechęci i potępienia ze strony swojego otoczenia, gdy narusza się reguły obyczajów czy powszechnie akceptowanych reguł moralnych: „Jest to brzemię ponad ludzką wytrzymałość”⁵⁷. Locke mówi tu zatem o nieuchronności kary. W gruncie rzeczy tylko kary prawa zwyczajowego działają nieuchronnie i natychmiastowo, dlatego regułami tego prawa ludzie kierują się najczęściej. Kary prawa Bożego, a także państwowego, jawią się często jako takie, których można uniknąć, czy to poprzez niewykrzycie czynu nagannego, czy też poprzez skruchę i późniejsze pojednanie. Wszystko to świadczy więc o najsilniejszej mocy właśnie prawa reputacji, które wydaje się najwłaściwszą egzemplifikacją Locke’owskiego podstawowego sensu pojęcia prawa naturalnego.

Na koniec omówienia demonstratywnej etyki Locke’a pozostaje jeszcze jedna kwestia: jaka jest rzeczywista struktura normy, do której porównujemy nasze czyny w ramach tego, co angielski filozof nazywa stosunkiem moralnym, a czego konsekwencją są pojęcia dobra i zła moralnego. Z tego, co pisze, wynika, że stosunek moralny to poszukiwanie zgodności lub niezgodności między jakimś działaniem a regułą, do której działanie jest odnoszone i która jest czymś gotowym, zastanym, czyli uprzednio ukonstytuowanym. Ale czy tak jest w istocie? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy rozważyć kwestię, czym jest reguła (czyli prawo).

Stwierdza Locke, że reguła moralna jest ostatecznie zbiorem idei prostych, „więc zgodność z nią polega jedynie na takim kierowaniu działaniem, aby należące do niego idee proste odpowiadały tym, jakich wymaga prawo”⁵⁸. Poszukując w doktrynie Locke’a najgłębszej struktury moralności, można wskazać następujące elementy strukturalne:

⁵⁶ Tamże, II.28.12, s. 504.

⁵⁷ Tamże, II.28.12, s. 505.

⁵⁸ Tamże, II.28. 14, s. 505–506.

1. Działanie, a właściwie idea działania, która na ogół przyjmuje postać idei złożonej (modus mieszanego), dającej się rozłożyć na idee proste;
2. Prawidło (reguła) działania moralnego, wyrażane jako prawo boskie lub prawo państwowe bądź prawo zwyczajowe;
3. Odnoszenie (porównywanie) niektórych działań (ściślej – idei działań) do reguł moralnych, co nazywane jest przez Locke’a stosunkiem;
4. Pośród działań tylko niektóre odnoszone są do prawideł moralnych w celu określenia ich moralnej kwalifikacji słuszny–niesłuszny; bez takiego odniesienia idee ujmujące działania pozostaną – jak mówi autor *Rozważań* – „modusami samoistnymi”, to znaczy takie idee złożone nie będą posiadały kwalifikacji moralnej słuszności czy niesłuszności, nie będzie zatem żadnej moralnej różnicy między „pijaństwem u konia” a „pijaństwem” czy „kłamstwem” a „gadaniem papugi”⁵⁹;
5. Dobro bądź zło moralne jako konsekwencje porównywania niektórych idei działań z wzorcami, czyli prawami, jako konsekwencje zgodności i niezgodności porównywanych idei działań z wzorcami.

Prawo państwowe jako moralna instancja nie budzi większych wątpliwości. Dlatego Locke nie poświęca mu zbyt wiele uwagi. Prawo takie jest regułą zastaną przez jednostkę ludzką, utworzone jest bowiem – mówiąc w pewnym uproszczeniu – niezależnie od jednostek; i gdy zostaje utworzone, staje się gotowym wzorcem, niepodlegającym jednostkowym interpretacjom: prawo po prostu jest obowiązującym regulatorem⁶⁰.

Inaczej rzecz się ma z prawem boskim i zwyczajowym. Tak jak zostało to wcześniej ukazane, prawo boskie jest, tak jak prawo opi-

⁵⁹ Zob. tamże, II.28.15, s. 507.

⁶⁰ Można się oczywiście zastanawiać, czy prawo państwowe jest (i w jakiej mierze) zależne od boskiego prawa czy prawa opinii. Z pewnością prawodawstwo, do którego się Locke odwoływał, a i w większości wypadków tak się dzieje w ogóle, odwoływało się i do interpretacji boskich oczekiwań wobec ludzi, i do tego, jak się na ogół w jakiejś wspólnocie politycznej rozumie pojęcia moralne. Jest to jednak zagadnienie wykraczające poza ramy niniejszego omówienia etyki Locke’a.

nii, przedmiotem jednostkowych odczytań, i w tym sensie obie te instancje nie są czymś zamkniętym, albowiem podlegają nieustannym interpretacjom i są w znacznym stopniu uzgadniane pomiędzy podmiotami moralnymi, co wyraźnie widoczne jest w przypadku prawa opinii; ale prawo Boże co do istoty i struktury jest analogiczne. Można powiedzieć, że w obu przypadkach są to wzorce, które się stają, są zmienne, podlegają interpretacjom i re-interpretacjom, których autorami są ludzie kształtujący ostatecznie treść tych praw w ramach doświadczenia, czyli refleksji i poznania zmysłowego.

Jaką konstrukcję posiadają prawo Boże czy prawo opinii? Z jednej strony występują w nich pojęcia denotujące czyny moralnie słuszne wraz z nagrodą za ich spełnianie, z drugiej pojęcia denotujące czyny moralnie niesłuszne wraz z karami za ich popełnienie. Czy taka konstrukcja może uchodzić za prawo w pełnym tego słowa sensie, tak jak utrzymuje Locke? Czy też jest to po prostu zbiór pojęć, do zakresu znaczeniowego których wchodzi element kary i nagrody, to znaczy zbiór takich pojęć, które posiadają konotację o moralnym zabarwieniu (pozytywną bądź pejoratywną)? Wydaje się, że prawo Boże nie jest prawem w ścisłym znaczeniu tego pojęcia. Po pierwsze, nie jest ogłoszone, w takim mianowicie sensie, że nie jest obwieszczone, tak jak prawo jako takie; a zakładamy tu, że objawione prawo moralne nie jest dla Locke'a miarodajne, ponieważ samo objawienie według jego doktryny nie osiąga poziomu pewności. Po drugie, prawo to jest właściwie domysłem, a dokładniej – całym szeregiem domysłów podmiotów moralnych. Po trzecie, sankcje tego prawa nie dotyczą tych, którzy temu prawu podlegają, chociaż rysują się jako pewna realność w oddalonej perspektywie przyszłości, jednak nie jako sankcje nieuchronne. W gruncie rzeczy trudno tu mówić o prawie w sensie ścisłym.

Inaczej przedstawia się kwestia prawa opinii. Wydaje się, że jego konstrukcja spełnia kryteria, jakie stawiane są prawu jako takiemu. Istnieją w nim bowiem normy nakazujące lub zakazujące działania wyrażone w odpowiednich pojęciach, istnieją także sankcje odnoszące się do przestrzegania bądź naruszania norm, a także mechanizm egzekucji w formie, przynajmniej teoretycznie,

nieuchronności nagrody w postaci szacunku lub w formie kary w postaci niesławy czy społecznej hańby. Prawo to jest także ogłoszone w takim sensie, iż jest powszechnie znane i akceptowane w ramach kryterium większości. I wbrew temu, co twierdzi Alasdair MacIntyre w *Krótkiej historii etyki*, prawo to może być także przyjęte w ramach milczącej zgody, ponieważ warunkiem podlegania regułom zwyczajowej moralności może być świadoma akceptacja, ale także sam fakt uczestnictwa w społeczności, w której obowiązują określone obyczaje moralne⁶¹. Jednakże i w ramach tego prawa to podmiot moralny ma ostatecznie głos decydujący, albowiem to podmiot moralny kształtuje idee własnych działań, a następnie porównuje w ten sposób zinterpretowane działania własne z pojęciami występującymi w normach prawa zwyczajowego. Locke pisze: „Tak więc, skądkolwiek bądź bierzemy prawidło działania moralnego albo według jakiegokolwiek wzoru tworzymy sobie idee cnót i zbrodni, składają się one niezmiennie i wyłącznie ze zbiorów idei prostych, które zdobyliśmy pierwotnie za pomocą zmysłów albo przez refleksję, a ich słuszność polega na zgodności albo niezgodności z wzorami wskazanymi przez takie czy inne prawo”⁶².

Wynika z tego, że idee moralne czerpiemy z prawa opinii w ten sposób (analogicznie dotyczy to prawa Bożego), iż wiedząc, jakie wzorce moralnej słuszności („idee cnót”) i moralnej naganności („idee zbrodni”) obowiązują powszechnie, wypełniamy je następnie treścią, czyli ideami prostymi wywodzącymi się z poznania zmysłowego i refleksji. Mówiąc inaczej, prawo opinii jest ogólną wskazówką co do tego, które działania są przez większość apro-

⁶¹ MacIntyre omawiając doktrynę moralną Locke’a pisze: „Są trzy rodzaje prawa – boskie, obywatelskie oraz prawa wynikające z umowy, które są utrwalone milcząco według kryterium zgody zupełnie odmiennego niż to zawarte w *Traktacie* (bowiem teraz zgoda na „prawo opinii czy reputacji” jest wyrażona za pomocą aktywnej zgody na zakazy i nakazy wynikające z tego prawa)”; A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 212. Rzecz jasna milczącą zgodę można zmienić, tak jak w przypadku akceptacji prawa obywatelskiego, przenosząc się do innej społeczności z odmiennym „prawem opinii”.

⁶² J. Locke, *Rozważania*, II.28.14, wyd. cyt., s. 507.

bowane, a które nie są; ale tę ogólną wskazówkę musimy zinterpretować, wedle swojego doświadczenia i wiedzy, czyli musimy nadać im znaczenie, a następnie porównać do nich idee swoich działań. Jak pisze bowiem sam Locke, nie wszystkie pojęcia moralne prawa opinii (tym samym dotyczy to także prawa Bożego) są dobrze skonstruowane; często tą samą nazwą obejmuje się samostatną ideę działania oraz – równocześnie – jej odniesienie do prawa, co sprawia, że „używa się tego samego wyrazu dla oznaczenia zarówno danego modus działania, jak jego moralnej słuszności albo niesłuszności”⁶³, nie zwracając uwagi na jego stosunek do reguły moralnej. Znaczy to tyle, że „wzorce” cnót czy zbrodni podlegają podmiotowej weryfikacji, albo że przynajmniej powinny podlegać, albowiem idee oznaczone terminami moralnymi są wadliwie bądź niejasno skonstruowane, lub też nazwy (terminy) moralne są rozmaicie rozumiane⁶⁴. To jest częste źródło błędnych osądów dotyczących działań. Zatem prawo opinii nie jest ostateczną i nie budzącą wątpliwości instancją moralną, zbiorem gotowych i precyzyjnych wzorców, z którymi łatwo porównywać można idee działań moralnych. Z tego, co pisze autor *Rozważań* można wyprowadzić wniosek, że wadliwość znaczeń pojęć moralnych jest skutkiem tego, że są one tworzone przez jednostki ludzkie w oparciu o naturalny rozum, z natury podatny na błędy; to więc, co wydaje się nam ukształtowanym wzorcem moralnym, wszak moralne prawo zwyczajowe zastajemy niejako, nie jest takie w istocie. Analogicznie potraktować należy boskie prawo; jest ono zbiorem pojęć moralnych, pozytywnych i negatywnych, zbiorem rozumianym w kontekście

⁶³ Tamże, II.28.16, s. 508.

⁶⁴ „Lecz chociaż idee poszczególnych stosunków – pisze Locke – mogą w umyśle tych, którzy zechcą należyte je rozważyć, być tak jasne i wyraźne, jak idee modi mieszanych, i bardziej określone niż idee substancyj – to jednak nazwy oznaczające stosunki mają często znaczenie równie wątpliwe i niepewne, jak nazwy substancyj lub modi mieszanych, o wiele zaś bardziej wątpliwe niż nazwy idei prostych. A to dlatego, że wyrazów względnych, jako znaków tego porównania, jakiego człowiek dokonuje jedynie w myśli i jakie jest tylko ideą w jego umyśle, ludzie często używają do różnych porównań rzeczy zgodnie z własnymi wyobrażeniami, które nie zawsze zgadzają się z wyobrażeniami innych, posługujących się tą samą nazwą”; tamże, II.28.19, s. 512.

naszych ludzkich przypuszczeń, czego sobie Bóg życzy, a co najprawdopodobniej gani.

Jako przykład takiego błędu przytacza Locke sytuację odebrania komuś bez jego wiedzy i pozwolenia tego, co do niego należy. Działanie takie („modus samoistny”) nazywa się „kradzieżą”, ale równocześnie w użyciu nazwy zawarta jest już ocena moralna, ponieważ jakkolwiek kradzież uważa się za moralnie naganną. A przecież chodzić może, mówi Locke, o zabranie szaleńcowi miecza, którym mógłby wyrządzić krzywdę innym lub sobie. Tak więc taki czyn, choć pozornie objęty zakresem pojęcia kradzieży, nie powinien być uznany za moralnie niedopuszczalny⁶⁵. Kto jednak miałby o tym rozstrzygać? Locke o tym *explicite* nie mówi. Jednakże w przypadku prawa państwowego byłby to prawodawca powołujący władzę sądowniczą. W przypadku prawa opinii i prawa boskiego natomiast musiałby być to podmiot moralny, a szerzej – rozum ludzki (w przypadku prawa zwyczajowego podmiot uzgadniający swoje opinie z opiniami innych, w przypadku prawa boskiego – podmiot zdany dużo bardziej na siebie samego). Dlatego należy powiedzieć, że ostateczną instancją nie są prawa moralne, a raczej podmiot moralny, który korzystając z naturalnego światła rozumu, miałby dokonywać interpretacji prawa opinii i prawa boskiego według kryterium własnego rozumu oraz oczekiwań społecznych lub boskich. W gruncie rzeczy podmiot moralny okazuje się więc twórcą trzech praw wymienionych przez Locke’a,

⁶⁵ Wyjaśnienie Locke’a nie jest w tym kontekście przekonujące. Pisze on bowiem tak: „A przecież zabranie cichaczem miecza szalonemu, by zapobiec nieszczęściu, jakie mógłby nim sprawić, chociaż poprawnie nazywa się kradzieżą, skoro taka jest nazwa wspomnianego modus mieszanego, to takie zabranie, porównane z prawem boskim i zestawione z tą najwyższą regułą, nie jest grzechem ani wykroczeniem, jakkolwiek wyraz «kradzież» to znaczenie uboczne zwykle w sobie zawiera”; tamże, II.28.16, s. 509. Takie działanie będzie dopuszczalne nie tylko w zestawieniu z prawem boskim, ale także z prawem opinii, jeśli to działanie właściwie się ukaże, wtedy bowiem okaże się, że nie jest to w istocie kradzież; tak iż nie trzeba wcale zestawiać takiego działania z jakimkolwiek prawem, wystarczy sama eksplikacja rozważanego faktu; prawo boskie nie jest żadnym zbiorem gotowych „wzorców”; owe wzorce są przedmiotem ludzkiej interpretacji w większym stopniu niż moralne terminy prawa opinii. Zresztą w prawie boskim „kradzież” także jest rozumiana jako moralnie naganna. A ponadto większość terminów moralnych jest tak nacechowana znaczeniowo, jak termin „kradzież”.

a także twórcą wykładni moralnych tych reguł, co najwyraźniej wi-
dać w przypadku prawa stanowionego, ale co także dotyczy prawa
opinii oraz prawa boskiego.

Na czym wobec tego miałyby się opierać Locke’owskie prze-
świadczenie, iż moralność można dowodzić tak, jak twierdzenia
matematyczne? To, co pisze Locke, nie jest ani precyzyjne, ani
w niewielkim przynajmniej stopniu przekonujące. Jego przykłady
sądów moralnych są mylące, a ponadto sugerują, że może mu cho-
dzić o stworzenie jakiegoś systemu sądów powiązanych wzajemnie
i zhierarchizowanych. Z kolei samo jasne pojęcie stosunku moral-
nego, co dla Locke’a wydaje się kluczem do właściwie ukształto-
wanej etyki⁶⁶, to zbyt mało, aby można było mówić o etyce ma-
tematycznie dowodzonej; musi zresztą okazać się ono niewystar-
czające, trzeba bowiem mieć pewność co do składników w ramach
stosunku porównywanych; a prawo i pojęcia moralne to zadania,
jakie w istocie stoją przed etyką, a nie gotowe fakty, które wystarczy
odnieść do siebie.

Optymizm Locke’a zdaje się odwoływać do możliwości do-
kładnego zbadania terminów moralnych i idei im odpowiadających.
Nasza interpretacja zmierza przeto w innym kierunku, niż ten su-
gerowany przez samego filozofa. Otóż gdyby udało się wykonać
to zadanie, zadanie precyzyjnego ustalenia znaczeń pojęć moral-
nych, co Locke uznaje za wykonalne, to wówczas można by bez
wielkiego trudu kwalifikować konkretne działania wedle ich wagi
moralnej jako odpowiadające odpowiednim „wzorcom”, czyli mo-
ralnym ideom cnót lub występków. „Matematyczność” takiej etyki
nie byłaby wcale skomplikowana, polegałaby bowiem na operowa-
niu ideą stosunku⁶⁷ i przyporządkowywaniu konkretnych działań

⁶⁶ „(...) co się tyczy stosunków, jakie nazwałem moralnymi, osiągam należyte po-
jęcie stosunku, gdy porównuję działanie z regułą, niezależnie od tego, czy jest ona
słuszna, czy nie”; J. Locke, *Rozważania*, II.28.20, wyd. cyt., s. 513.

⁶⁷ „(...) gdy idzie o stosunki – pisze Locke – to mamy przeważnie, jeśli nie zawsze,
równie jasne pojęcie samego stosunku, jak idei prostych, na których się opiera. Al-
bowiem o zgodności albo niezgodności (na czym stosunek polega) mamy pospolicie
idee tak samo jasne, jak o jakichkolwiek innych rzeczach: do tego wystarczy rozróż-
nić idee proste lub ich stopnie, a bez takiego rozróżnienia nie moglibyśmy w ogóle
mieć wyraźnego poznania”; tamże, II.28.19, s. 511.

do odpowiednich pojęć (poprawnie utworzonych) oraz odczytywaniu, co z pojęciem, pod które działanie podpada, łączy się jako kara lub nagroda. I chociaż sugestie Locke'a wydają się zmierzać w innym kierunku, tak w istocie na podstawie jego założeń wyglądałoby uniwersalne prawo moralne, gdyby naturalne światło rozumu ludzkiego zdołało rozświetlić (przy pomocy refleksji i poznania zmysłowego) wszelkie „idee cnót i zbrodni”; prawo takie mogłoby zastąpić relatywistyczne prawa reputacji, sprowadzając różnorodność opinii moralnych do jednego uniwersalnego mianownika. Podobnie zuniwersalizowaniu mogłoby być poddane boskie prawo: byłoby to powszechne prawo moralne – z domyślną sankcją Boga, oczywiście dla tych, którzy, jak Locke, przyjmują istnienie Stwórcy wyposażającego byt ludzki w nieomylny (ale na miarę stworzenia) rozum. Wsparte na takim fundamencie prawo pozytywne byłoby natomiast prawem prawdziwie sprawiedliwym, służyłoby bowiem temu celowi, dla którego jest ustanawiane: ochronie praw naturalnych, o czym pisze Locke w drugim *Traktacie o rządzie*⁶⁸. To zadanie Locke'a chciał doprowadzić do końca Samuel Clarke, w zgodzie z chrześcijańskim objawieniem, i bez wątpliwości autora *Rozważań*, choć wprost na niego Clarke się nie powołuje prawie w ogóle.

⁶⁸ Nie zamierzamy w niniejszej pracy wchodzić szczegółowo w problematykę prawa natury wyłaniającą się z *Dwóch traktatów o rządzie*. Zauważyć jednak należy, że w drugim *Traktacie* Locke stwierdza, iż w stanie natury ludzie kierują się prawem moralnym, powołanie społeczeństwa obywatelskiego i ukonstytuowanie władzy politycznej mają natomiast służyć zabezpieczeniu praw naturalnych. Te ostatnie, czyli prawo do życia, wolności i majątku, są w jakichś mierze pochodne wobec prawa moralnego; taką interpretację opieramy zresztą na ujęciu MacIntyre'a, który pisze, że „Doktryna Locke'a [z *Traktatów*] opiera się także na jego szczególnej wersji argumentu, że prawa naturalne wywodzą się z prawa moralnego, które pojmujemy rozumowo”; A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, wyd. cyt., s. 211. Zatem rozważania o moralności byłyby wstępem do analiz z zakresu filozofii politycznej.

Rozdział VI

Metafizyczny fundament etyki

1. Koncepcja zgodności

Clarke w dyskretny sposób stara się w dziedzinie refleksji moralnej przenieść główne idee etyki Locke'a na grunt sprzyjający apologetyce chrześcijańskiej. W jaki sposób Clarke formułuje swoją racjonalistyczną etykę? Najogólniejsze założenie metodologiczne brzmi: zasady moralne odczytywać można a priori, niezależnie od indywidualnego doświadczenia oraz przeświadczeń religijnych. Pojęcia dobra i zła nie odzwierciedlają bowiem ludzkiego oczekiwania szczęścia ani unikania cierpienia; nie są subiektywne. Pojęcia te wynikają logicznie, sądzi Clarke, z samej natury rzeczywistości, są niejako obiektywnymi składnikami struktury świata. Rzeczywistość zawiera pewnego rodzaju kod metafizyczny, fundamentalną strukturę, obejmującą podstawowe relacje i różnice między bytami. Clarke nie wyjaśnia jednak tej koncepcji przynajmniej zadowalająco. To jest najmniej dookreślona część jego etycznej doktryny, pozostawiająca bardzo duży margines interpretacji, co wielokrotnie podkreślają historycy filozofii zajmujący się tym okresem myśli brytyjskiej¹, aczkolwiek staje się bardziej zrozumiała, gdy porówna się ją

¹ Zob. W. J. Danaher, *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards*, Louisville 2004, s. 162; zob. także W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge 1937, s. 157–158. J. P. Ferguson pisze, że wątpliwości co do znaczenia podstawowych terminów etyki Clarke'a mieli jego współcześni, wśród których był także Hutcheson: ówczesny zarzut sprowadzał się do tego, że kluczowe terminy, takie jak „dopa-

z koncepcją Cudwortha z *Eternal and Immutable Morality*, która, jak się wydaje, miała inspirujący wpływ na etyczną refleksję Clarke'a². Jednym z pierwszych zwolenników tego stylu myślenia był William Wollaston, który uczynił Clarke'a ideę metafizycznej obiektywności dobra i zła punktem wyjścia swojego dzieła *Religion of Nature Delineated*, opublikowanego w 1722 roku. Niektórzy historycy próbują tą określną drogą, poprzez wpływ na Wollastona i jego koncepcję, odczytać zawilości pomysłu Samuela Clarke'a³.

Pewne założenia moralnej filozofii Clarke'a: demonstratywność etyki, jej analogia do ścisłości matematyki, nawiązują bezpośrednio do moralnej refleksji Locke'a; ale przede wszystkim pojęcie zgodności (jedno z centralnych pojęć Locke'a), które u Clarke'a przyjmuje postać tak zwanego dopasowania (*fitness, suitability*), nie pozostawia wątpliwości, że właśnie autor *Traktatów o rządzie* jest w dziedzinie etyki zasadniczym źródłem inspiracji Clarke'a, chociaż była to w jakiejś mierze inspiracja ryzykowna, albowiem tylko dla niewielu ówczesnych teologów angielskich Locke uchodził za myśliciela sprzyjającego chrześcijaństwu. Nie oznacza to, że Clarke po prostu kopiuje ujęcia Locke'a, czy że jest jego epigonem. Różnic między filozofami jest dużo. Jedną z zasadniczych jest odrzucenie przez Clarke'a Locke'owskiego reprezentacjonizmu i przyjęcie opcji obiektywistycznej w kwestii sposobu istnienia dobra i zła. To jest cecha najbardziej odróżniająca te dwa typy refleksji. Przyjrzyjmy się podstawowemu pojęciu etyki Clarke'a, na którym opiera się cała konstrukcja jego rozumowania zmierzającego do sformułowania dedukcyjnej etyki.

sowanie", „zgodność”, „odpowiedniość”, nie są jasne. Ferguson dodaje od siebie, że i dzisiaj interpretacja etyki Clarke'a nastrocza wiele trudności, które wynikają z tego, iż filozof używał wielu terminów na oznaczenie konkretnego problemu: trudno jednoznacznie orzec, czy są one użyte synonimicznie, a jeśli nie, w jakich relacjach pozostają odpowiadające im pojęcia; zob. J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, wyd. cyt., s. 170–171.

² Zob. T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. From Suarez to Rousseau*, Oxford 2008, t. II, s. 372–373.

³ Zob. tamże, s. 817; zob. także W. R. Sorley, *The History of English Philosophy*, wyd. cyt., s. 158.

Jak mantrę powtarza Clarke, że w samej naturze istnieją relacje, które są wieczne i konieczne. Nie wyjaśnia jednak nigdzie ani w jaki sposób stają się one częścią struktury świata, ani czym są, ani o jakiego rodzaju relacje tu chodzi: fizyczne czy moralne. Pisze, że są one pierwotne⁴, z czego można wnioskować, że wyprzedzają w porządku egzystencjalnym pojedyncze byty. Zarazem Clarke mówi zamiennie o różnicach między bytami, a czasem o proporcjach rzeczy względem siebie. To jest ta podstawowa struktura rzeczywistości, do której się odwołuje i która jest określana jako natura świata. Wprost nie mówi Clarke, że twórcą tej struktury (natury) jest Bóg, jest to jednak oczywiste, skoro Bóg stwarza świat. To jednak jest tu mniej istotne, skoro filozof próbuje zbudować swoją etyczną konstrukcję poza uwikłaniami w teologię. Ważniejsze wydaje się więc to, czym w istocie jest ten układ relacji stanowiący ostateczną instancję ocen moralnych i podstawę wartości. W ogólnym ujęciu wydaje się, że te pierwotne, wieczne i konieczne relacje są konstytuowane poprzez różnice między poszczególnymi rzeczami, to znaczy, że byty pojawiają się w wymiarze stworzenia z już przewidzianą dla nich rolą metafizyczną; byty jednostkowe charakteryzują się różnorodnością; po prostu, rzeczy różnią się między sobą, ale te różnice nie są przypadkowe, są one bowiem manifestacją wcześniejszego projektu. Chodzić może o jeden tylko projekt: stwórczy plan Bożej opatrności. Zatem powtórzmy: rzeczy różnią się wzajemnie; różnice te wyznaczają relacje między rzeczami, a to oznacza, że jakiś konkretny byt może wchodzić w relacje z jakimś innym bytem przy uwzględnieniu naturalnych relacji (czyli różnic) bądź też w sposób nie uwzględniający tych naturalnych różnic. W takim jednak razie trzeba założyć tu ukonstytuowanie jakiegoś uprzedniego scenariusza dla poszczególnych stanów rzeczywistości metafizycznej. Mówiąc inaczej, właściwe, czyli naturalne różnice i relacje muszą być ustalone, zanim świat przybierze jakąś postać, skoro w tej postaci świata jedne usytuowania są „naturalne”, inne nie. Wobec tego żaden inny byt rozumny, lecz tylko Bóg może być autorem prawidłowych relacji i różnic występujących w świecie.

⁴ Zob. *Discourse*, s. 150.

Koncepcja ta jest niejasna, gdy ją rozpatrujemy w kontekście całej struktury metafizycznej, to znaczy, gdy uwzględniamy wszelkie relacje rzeczy, włącznie z relacjami fizycznymi. Owszem, autor mówi o tych pierwotnych relacjach tak, jak gdyby dotyczyły one wszelkich bytów; czasami odwołuje się do mechaniki, pisząc, że naturalna istota ciał (wskazuje na ciężar) determinuje ich własności (wskazuje na pęd) w zależności od wzajemnych odległości; albo ilustruje zagadnienie odwołaniami do matematyki: że na przykład istota liczb określa ich własności, a istota figur geometrycznych sprawia, że w ich wzajemnym odniesieniu okazują się one przystawalne bądź nieprzystawalne, jednokształtne lub wielokształtne, proporcjonalne bądź nieproporcjonalne⁵.

Zatem zasadnicza myśl Clarke'a jest tu następująca: świat jest ukształtowany w taki sposób, iż rzeczy różnią się między sobą; różnice wynikają z różnorodnych esencji gatunków i poszczególnych rzeczy, które określają wzajemne relacje. Oznacza to, że pewne rzeczy odnoszą się do siebie zgodnie ze swoimi istotami oraz zgodnie z wynikającym stąd metafizycznym usytuowaniem; i to są relacje naturalne, które są pierwotne i wieczne. Trudno natomiast zrozumieć, dlaczego ma przysługiwać im konieczność, skoro czasami rzeczy sytuują się wbrew swoim naturalnym predyspozycjom.

Ta niejasność wynika z tego, że wbrew deklaracjom metafizyczno-etycznym Clarke'owi chodzi nie o wszelkie relacje, a tylko i przede wszystkim o relacje moralne, których wagę podnosi przypisanie im konieczności. Relacje moralne ujmuje angielski myśliciel na podobieństwo relacji fizycznych, tak by podkreślić obiektywność i niezależność wymiaru moralnego od subiektywności ludzkiego poznania⁶; to wydaje się zrozumiałe w kontekście wpływu, jaki wywierała na niego filozofia eksperymentalna Newtona (aspirował do takiego mistrzostwa w dziedzinie filozofii, jakie było udziałem Newtona w dziedzinie nauki). Albo inaczej: wynika to z tego, że Clarke pisząc o rzeczywistości w ogóle, w istocie ma na myśli

⁵ Zob. *Discourse*, s. 177.

⁶ Zob. W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, wyd. cyt., s. 157.

i skupia się wyłącznie na etycznym kontekście ludzkich działań, bo tylko w przypadku ludzkich czynów można z łatwością wyobrazić sobie działania „nienaturalne”, to znaczy niezgodne z istotą bytu ludzkiego, w jakikolwiek sposób pojętego. Do takiego stwierdzenia uprawniają nieliczne przytoczone przykłady, które zostaną podane w dalszej części pracy.

Najpierw jednak przyjrzyjmy się kluczowemu pojęciu dopasowania (*fitness*)⁷. W jakiejś mierze jest ono echem Locke’owskiego pojęcia zgodności. Otóż dopasowanie jest, według Clarke’a, skutkiem czy konsekwencją naturalnego stanu rzeczy (układu wiecznych relacji) w konfrontacji z jednostkowym bytem, działaniem czy zdarzeniem⁸; jak pisze Clarke – skutkiem urzeczywistnienia metafizycznych różnic w odnoszeniu się wzajemnym rzeczy. Zatem dopasowanie (niedopasowanie) jest niezależne od jakiegokolwiek ludzkiego ustanowienia etycznego bądź prawnego, albowiem jest ugruntowane w nieziennej naturze, czyli wymiarze racji metafizycznych⁹. Jedną z podstawowych różnic, wiecznych i niezmiennych, jest różnica między dobrem a złem; to ona sprawuje jak gdyby rolę kierowniczą w tym etycznym obszarze, który jest przedmiotem refleksji angielskiego filozofa. Różnica między dobrem a złem wyznacza inne moralne dystynkcje, będące niejako wypadkową tej najważniejszej. Obiektywność i absolutny charakter dobra i zła stanie się dla Clarke’a bronią, przy pomocy której walczyć będzie z wszelkimi objawami moralnego relatywizmu, jak na przykład w krytyce Hobbesa na temat stanu i prawa natury, co zobaczymy w ostatnim rozdziale.

Jakiegokolwiek zdarzenie, jakiegokolwiek działanie albo jest z tą fundamentalną metafizyczną strukturą zgodne, albo niezgodne;

⁷ Clarke używa innych terminów, takich jak *agreement–disagreement, suitable–unsuitable, proportion–disproportion*.

⁸ Jeszcze mniej zrozumiały jest Clarke pisząc o konfrontowaniu z naturalnym stanem rzeczy – sytuacji (*circumstances*); sugeruje to bowiem, że są jakieś „nominalne”, „naturalne” sytuacje i okoliczności życiowe dla bytów jednostkowych; jeśli nie wybieram takiej sytuacji naturalnej dla mnie, to działam niezgodnie z naturą.

⁹ Zob. *Discourse*, s. 185.

jeśli jest zgodne – mamy do czynienia z dopasowaniem – zdarzenia, działania czy bytu; jeśli jest niezgodne – wówczas należy mówić o niedopasowaniu (*unfitness*). Wobec tego dopasowanie to uwzględnianie naturalnych (wiecznych i koniecznych) różnic, czyli prawidłowa diagnoza stanu rzeczy czy świata; niedopasowanie natomiast to diagnoza fałszywa, to nieuwzględnianie różnic metafizycznych pomiędzy rzeczami, zdarzeniami, działaniami.

Pojawia się tu jednak zasadnicze pytanie: kto ma diagnozować naturalny stan rzeczywistości, który jest ostateczną instancją dopasowania bądź niedopasowania? Clarke uważa, że jest to zadanie dla rozumu ludzkiego, zadaniem rozumu jest bowiem odkrywanie tej harmonii relacji i różnic (dopasowanie jest czymś w rodzaju naturalnej harmonii) i odczytanie wynikających z niej moralnych kategorii, na których nadbudowane są zasady etyczne¹⁰. O ile diagnoza taka jest poprawna, co Clarke powtarza nieustannie, stwierdzając, że takie zadanie jest osiągalne jedynie dla umysłów niezdeprawowanych, to jej konsekwencją będzie moralna powinność działania zgodnie z fundamentalnym łańcem wiecznych i niezmiennych relacji. W taki sposób Clarke faktycznie ogranicza swoją koncepcję do wymiaru wyłącznie antropologicznego i etycznego, chociaż formalnie dotyczy ona wszelkich bytów. Przy czym trudno byłoby ją obronić poza dziedziną bytu świadomego, albowiem tylko istota obdarzona świadomością jest w stanie właściwie rozpoznać naturalne różnice i proporcje natury, i działać zgodnie z nimi. W przyrodzie nieożywionej oraz ożywionej, ale nieświadomej, idea Clarke'a wydaje się nie znajdować żadnego zastosowania, ponieważ w dziedzinie bytu poza-ludzkiego nie ma miejsca na wolne działania moralne, wszystkim bowiem rządzi naturalny instynkt, określany przez prawa przyrody. Clarke rozciąga jednak ideę dopasowania także na byty nieobdarzone świadomością, co tłumaczyć można jego zafascynowaniem filozofią eksperymentalną Newtona i łańcem świata rządzonego niewzruszonymi regułami, ukazany przez autora *Principia mathematica*.

¹⁰ Zob. P. N. Miller, „Freethinking” and „Freedom of Thought” in Eighteenth-Century Britain, wyd. cyt., s. 604.

Kluczowa wypowiedź Clarke'a brzmi następująco: „Istnieją pewne konieczne i wieczne różnice między rzeczami i wynikające stąd dopasowanie czy niedopasowanie różnych rzeczy lub różnych relacji do siebie; to dopasowanie czy niedopasowanie jest niezależne od jakichkolwiek postanowień, tkwi niezmiennie w naturze i przyczynie rzeczy i w nieunikniony sposób powstaje z różnic między samymi rzeczami”¹¹.

Dopasowanie zatem to cecha jakiegoś działania, wymagającego świadomości i wolności, polegająca na tym, że działanie odpowiada układowi wiecznych relacji, czyli naturze rzeczy, albowiem natura rzeczy ostatecznie to nic innego jak owe niezmiennie relacje. Zarazem dopasowanie to kategoria moralna – odpowiada ona pojęciu „dobra”. Niedopasowanie – to kategoria moralna odpowiadająca pojęciu „zła”. Wobec tego rozum ludzki jest w stanie rozpoznawać, czy działania podmiotu i jego relacje z innymi bytami mieszczą się w zakresie jednej czy drugiej kategorii. Rozum jest w stanie rozpoznawać także relacje i działania innych, formułując rozmaite oceny moralne. Ta propozycja Clarke'a jest niezwykle abstrakcyjna. Pojawić się bowiem może, między innymi, pytanie, co można wyczytać w naturze rzeczy w sytuacji konkretnego wyboru, w kontekście jakiejś danej sytuacji. Odpowiedzi Clarke'a są nieprzerwanie ogólne i niejasne; prawie nigdy nie pojawia się w nich jakikolwiek materiał ilustrujący sedno rozwiązań czy możliwe wątpliwości związane z wyborami moralnymi.

Clarke w istocie ma na myśli prawo moralne, chce je jednak ukazać jako zakotwiczone w najgłębszej strukturze rzeczywistości, jako absolutne i obiektywne, poprzez wskazanie metafizycznego uprawomocnienia, na sposób przyrody Newtona. Mówi, że istnieją pewne działania, które są dobre z samej natury, jak gdyby były to „przyrodnicze” reguły, których nieprzestrzeganie prowadzi do kataklizmów; rozumne jest przeto ich podejmowanie. Ilustracją jest „pielęgnacja wiary”, „wypełnianie słusznych umów i tym podobne”¹². Ich obligatoryjność nie wypływa z umowy, z autory-

¹¹ *Discourse*, s. 185.

¹² *Discourse*, s. 182.

tetu prawa, a z samej ich racjonalnej istoty, choć potwierdzane są i wzmacniane perspektywą kar i nagród, albowiem rozum nie we wszystkich przypadkach jest wystarczająco przenikliwy, by właściwie odczytać naturę i prawo natury. Najczęściej przywoływanym przykładem jest naturalna i konieczna różnica między Bogiem a bytem ludzkim: „To, że Bóg – pisze Clarke – jest nieskończenie wyższy od człowieka, jest tak jasne, jak to, że nieskończoność jest większa niż punkt, a wieczność dłuższa niż chwila”¹³. Wynika z tego zobowiązanie, czyli mówiąc inaczej – konieczność takiego postępowania, które „dopasuje się” do naturalnej reguły określającej różnicę między bytem boskim a bytem ludzkim, a mianowicie do oddawania czci Bogu, podporządkowania się Mu i naśladowania Go; to bowiem jest moralna powinność człowieka odzwierciedlająca metafizyczną relację między Stworzycielem a stworzeniem.

Jeśli tak, to istnieją także rzeczy, które są z natury złe, niedopasowane. Do takich należą, wyszczególnia Clarke, „odejście od wiary”, „brutalne niszczenie tych, którzy nie dają do tego najmniejszego powodu”, „lekceważenie sprawiedliwych umów”. Otóż żadne prawo, żaden autorytet nie mogłyby nakazać praktykowania takich czynów¹⁴. A z tego wynika, że gdyby dobro i zło nie były wpisane w naturę, gdyby więc nie były wcześniejsze od legislacyjno-prawnych regulacji, czy od ułomnych interpretacji etycznych, to w istocie prawo ustanowione przez kogoś nie mogłoby być lepsze bądź gorsze od prawa przez kogoś innego ustanowionego, ponieważ nie byłoby instancji, do której można by odnieść normy prawne w ramach ich porównywania¹⁵. Jest tak dlatego, że prawo moralne wpisane jest w samą naturę ludzką, czego potwierdzenie znajduje Clarke w słowach św. Pawła z *Listu do Rzymian*: „Bo gdy poganie,

¹³ *Discourse*, s. 177.

¹⁴ *Zob. Discourse*, s. 183.

¹⁵ *Zob. Discourse*, s. 181. Według Clarke prawo obejmować ma przede wszystkim takie przypadki moralne, które są tak zagmatwane, iż większość ludzi sama nie rozstrzygnęłaby ich poprawnie. Drugą przyczyną nieodzowności regulacji prawnych jest taka, że niektórzy ludzie mają albo niewiele rozumu, by „czytać” naturę, albo są tak zepsuci, że nie chcą tego czynić.

którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wskazują oni, że treść Prawa wpisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”¹⁶. Można by w pierwszej chwili pomyśleć, że oto angielski filozof opowiada się za wrodzonością wiedzy moralnej, skoro przywołany jest tu taki fragment Pawła, a także koncepcja Platona, uchodząca za manifestację natywizmu. A jednak nie. Dla Clarke’a natywizm we wszelkiej postaci jest błędny. W tym kontekście jest także niebezpieczny, ponieważ odcisnięcie w umyśle ludzkim prawa moralnego to pomniejszenie jego obiektywności, całkowitej niezależności od subiektywnego myślenia, obiektywności, którą prawo moralne zawdzięcza oparciu na naturze rzeczy.

Właściwie odczytane wieczne i konieczne różnice pomiędzy rzeczami powinny stanowić dla rozumnego bytu nie tylko wskazówkę, ale coś więcej – niepowątpiewalną dyrektywę działania; wieczne relacje powinny określać pragnienia i wyzwalać siły wolitywne we wszystkich działaniach ludzkich; o ile dostrzeżę się prawdziwy stan rzeczy, to znaczy, widzi się rzeczy takimi, jakie są. Czasami Clarke pisze, że nieuwzględnianie właściwych relacji jest wynikiem bądź zepsucia moralnego, bądź poddania się wpływowi afektów lub doraźnych interesów, a jedno od drugiego dzieli granica niezwykle cienka i ruchoma. Zarazem Clarke sprowadza wadę moralną do błędu poznawczego¹⁷; taka postawa jest przede wszystkim błędna epistemologicznie, a w konsekwencji – błędna moralnie, ponieważ prowadzi do uchwytywania rzeczy takimi, jakimi one nie są. Działanie niemoralne jest zatem działaniem podjętym na podstawie fałszywych przesłanek. W ten sposób dochodzi Clarke do powiązania struktury metafizycznej z konstrukcją epistemologiczną

¹⁶ *List do Rzymian*, 2, 14–15, *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1990. Platońska anamneza jest – zdaniem Clarke’a – potwierdzeniem stanowiska Apostoła; zob. *Discourse*, s. 193.

¹⁷ Ten właśnie pogląd będzie inspiracją dla Williama Wollastona. Koncepcję tę ukazuje w podrozdziale 3 (*Uzasadnianie obowiązków*) rozdziału *Zobowiązania moralne*.

i etyczną. Wynika bowiem z tego, co mówi o błędzie i prawdzie moralnej, że dopasowanie do najgłębszej natury rzeczy implikuje określone zobowiązania ogólne i szczegółowe obowiązki, zarówno dla człowieka, jak i dla Boga nawet. Najogólniejsze zobowiązanie sprowadza się do przestrzegania w działaniu wiecznych relacji, albowiem jest to „właściwe” i „rozumne”¹⁸ i dzięki temu obowiązki zyskują swoją obligatoryjną siłę, niezależnie od ustanowionej prawa czy jakiegokolwiek umowy.

Zanim Clarke przystąpi do numerycznego określenia podstawowych reguł moralnych prawa natury, z których będzie chciał wydedukować szczegółowe obowiązki, usiłuje pokazać, że fundamentalna konstytucja świata powinna generować pewne ogólne nastawienie do niego. Píše więc, że dla człowieka musi to oznaczać, że należy kształtować powszechne dobro i dobrobyt, a nie przyczyniać się do ruiny i destrukcji; że należy działać w stosunkach z innymi zgodnie z duchem sprawiedliwości, która wpisana jest w naturę rzeczy, a nie ze względu na przypadkowe korzyści uzyskiwane bez skrupułów kosztem innych; a o ile to w naszej mocy, powinniśmy chronić życie innych, pomimo że nie składaliśmy wyraźnie takiej obietnicy. I tak należy postępować zanim jakiegokolwiek umowa społeczna zostanie ukonstytuowana, co wyraźnie skierowane jest przeciwko Hobbesowi¹⁹; i co jest wyrazem poglądu Clarke’a, że w jakimkolwiek stanie, także przedspołecznym, obowiązuje niezmiennie i konieczne prawo moralne.

Metafizyczny stan rzeczy rodzi pewne ograniczenia także wobec samego Stwórcy. Usytuowanie Boga w tej koncepcji etycznej jest istotnym problemem i przedmiotem kontrowersji wśród historyków filozofii, co uzasadnione jest tym, że i ta myśl Clarke’a nie jest wystarczająco klarowna. Do tego zagadnienia przejdziemy nieco dalej, na razie warto jedynie zasygnalizować to, że według autora *Discourse* zgodnie z ustanowionym porządkiem świata bardziej rozumne jest założenie, że Stwórca także jest do czegoś zobowiązany

¹⁸ Zob. *Discourse*, s. 150.

¹⁹ Zob. *Discourse*, s. 178–179.

– poprzez decyzję o stworzeniu świata, niż założenie przeciwne, że do niczego nie jest zobowiązany; otóż Bóg powinien działać w taki tylko sposób, aby przyczynić się do większego dobrobytu stworzenia; fundamentalna struktura metafizyczna, z wpisaniem w nią prawem moralnym, rodzi określone skutki dla Stwórcy: powinien więc On czynić to, co najlepsze dla całości stworzenia, co najlepiej pomnaża dobro wszelkich istot; metafizyka wszechświata implikuje (w sposób uprawdopodobniony) także to, że Bóg powinien otaczać opieką raczej cnotliwych niżli występnych. Te wszystkie racjonalne hipotezy wynikają z niedającego się zakwestionować filozoficznego przeświadczenia, że świat został dla jakiejś racji stworzony przez Boga tak, jak został, a odczytać ten porządek jest w stanie bezstronny rozum ludzki, co w jakiejś mierze jest moralnym zadaniem – i obowiązkiem – podmiotu poznającego; w jakiejś mierze, bo dla tych, którzy nie posiadają wystarczających zdolności umysłu, pozostaje inne wiarygodne źródło – chrześcijańskie objawienie. Zakłada tu zatem Clarke precyzyjny opatrnościowy scenariusz, odrzucając przypadek bądź pozostawienie ukształtowanego przez Boga świata samemu sobie, tak jak w kartezyjańskim autarkizmie. Trudno nie zauważyć, że Clarke zmierza do tego miejsca filozoficznych dylematów, w którym boski determinizm sąsiaduje z woluntaryzmem i wolnością ludzkiej woli. Na razie powiedzieć można tylko tyle, że całkowicie autonomiczny akt boskiej stworczości wyłania dzieło, które niesie dla samego Twórcy pewne konsekwencje, których nie może On nie uwzględniać. Jakie to konsekwencje i jak Clarke rozstrzyga problem związków między Bogiem a stworzeniem?

2. Stwórca, świat stworzony i zobowiązania Boga

Nie ulega wątpliwości, że Clarke podziela tradycyjny teologiczny aksjomat, że wszystko zależne jest od woli Boga. To Bóg stwarza świat, a wraz z nim metafizyczne różnice i relacje rzeczy stanowiące naturę świata. W ramach tego procesu stwórczego ustanowione zostają podstawowe reguły moralne oraz fundamen-

talna różnica między dobrem a złem²⁰. Reguły słuszności, dobra, sprawiedliwości, prawdy ustanawia Bóg w imię dobrobytu całego uniwersum; czymś się zatem kieruje w akcie stworzenia, co stanie się zarazem źródłem dobrowolnego samoograniczenia bytu boskiego w Jego relacjach z istniejącym światem. Reguły moralne jako element konstytucji uniwersum są dostępne poznawczo tak, jak całe uniwersum, tak są bowiem wpisane w naturę rzeczy, iż rozum, kierujący się właściwymi przyczynami, rozum bezstronny, jak wielokrotnie pisze Clarke, jest w stanie je odczytać nawet wówczas, gdy nie dostrzega, iż są one ukonstytuowane przy pomocy dekretu oznajmującego wolę Boga, czyli że są dziełem Stwórcy. Stanowią one główne drogowskazy moralności, dzięki którym rozum może łatwo wydedukować normy bardziej szczegółowe; są więc niezależne od subiektywności podmiotu, od jakichkolwiek uwarunkowań praktycznych, od korzyści, przykrości związanych z ich przestrzeganiem bądź naruszaniem; niezależne są także od nagród i kar, zarówno teraźniejszych, jak i przyszłych (o czym jeszcze wspomnimy). Powtórzmy jeszcze raz, albowiem stwierdzenie to ma wielką wagę dla kwestii obiektywności zobowiązań w etyce Clarke'a: niezmiennie zobowiązania moralne spoczywają na jednostce ludzkiej nawet wówczas, gdy nie zostają rozpoznane przez ludzki rozum jako składnik Dekretu Boga²¹. Clarke chce w ten sposób podkreślić, jak się wydaje, bezinteresowność moralności, ale i jej absolutny charakter, niezależnie od tego, iż jest ona ostatecznie ufundowana na absolutności bytu boskiego. Pisze w wielu miejscach swojego dzieła, że reguły moralne są dla nas zobowiązujące niezależnie od tego, czy je zdołamy uchwycić jako wyrażoną przez Boga Jego wolę i nakaz²², co oznacza, że powinniśmy ich przestrzegać dla nich samych, bez jakiegokolwiek oczekiwania pochwały ze strony Stwórcy.

²⁰ Pisze Clarke: „(...) Dobro i zło same w sobie są całkowicie i istotowo różne, tak jak biały i czarny, światłość i ciemność”; *Discourse*, s. 184.

²¹ Zob. *Discourse*, s. 150.

²² Odwołuje się tu Clarke do R. Cumberlanda, *De legibus Naturae*, s. 231 [*Discourse*, s. 219].

Zatem tok rozumowania Clarke'a koncentruje się na ukazaniu podstawy wszelkiej moralności, w oparciu o którą należy poszukiwać sposobów uprawomocnienia terminów i sądów moralnych. Inaczej mówiąc, podstawa ta stanowić ma źródło obiektywności norm etycznych odczytywanych przy pomocy rozumu. Myśl Clarke'a zmierza w stronę tradycyjnej, religijnie ukontekstualizowanej doktryny prawa naturalnego. Już na pierwszy rzut oka wiadać podobieństwa z tomistycznym nurtem scholastyki: jego główne założenia bardzo wyraźnie przypominają tezy teologii naturalnej św. Tomasza z Akwinu, a w szczególności przeświadczenie Akwinaty, że rozum może dojść samodzielnie do uchwycenia podstawowych i pochodnych reguł moralnych („pierwsze zasady prawa naturalnego”, „zasady wtórne”), niezależnie od objawionego kodeksu moralnego, którym zajmuje się teologia objawiona; jednakże bezpośrednich odwołań do myśli św. Tomasza nie znajdujemy w tekstach anglikańskiego teologa, co tłumaczyć można tym, że takie stanowisko, niezależnie od bezpośrednich wpływów lekturowych, musi być częściowo obecne u tych wszystkich teologów, którzy nie chcą rezygnować w refleksji filozoficzno-moralnej z racjonalności.

Clarke twierdzi, że w naturze rzeczy wpisane jest moralne prawo (filozof zamiennie używa wyrażenia „religia naturalna” oraz „naturalna moralność”). Prawo to jest niezmienne, konieczne, wieczne, a także integralne, nie można bowiem unieważnić bądź zawiesić jakiegokolwiek jego części mocą decyzji politycznej czy w ramach jakiegokolwiek umowy społecznej. Inaczej niż u Hobbesa, a zgodnie z ujęciem Cycerona²³, jest ono nieskończenie doskonalsze i niezależne od jakiegokolwiek prawa ustanowionego przez

²³ Clarke cenił Cycerona najwyżej spośród wszystkich myślicieli starożytnych; tu przywołane są fragmenty (zazwyczaj bez podawania dokładnych odniesień ze stroną cytatu) *De repub.*, ks. III, *De legib.*, ks. I i II oraz *De offic.*, ks. I. W kwestii prawa natury powołuje się także na Sofoklesa, cytując następujące wyznanie Antygony: „Nie Zeus to przecież obwieścił to prawo / Ni wola Diki, podziemnych bóstw siostry, / Taką ród ludzki związała ustawa. / A nie mniemałam, by ukaz twój ostry / Tyle miał wagi i siły w człowieku, / Aby mógł łamać święte prawa Boże / Które są wieczne i trwają od wieku, / Że ich początku nikt zbadać nie może”; Sofokles, *Antygona*, 450–451, przeł. K. Morawski; w: Ajschylos, Sofokles, Eurypides, *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1989, s. 320–321.

ludzką władzę polityczną, jest wszak częścią metafizycznej struktury świata. Jego zasadniczymi elementami są reguły moralne i odnoszące się do nich obowiązki. Wśród tych pierwszych wymienia Clarke regułę słuszności, prawości, sprawiedliwości, dobra, prawdy, nie dbając przy tym zbyt o jasność użytych tu terminów. Zatrzymajmy się przy nich.

Słabością całej spuścizny Clarke'a, a etyki w szczególności, jest pewnego rodzaju nonszalancja terminologiczna. Na przykład, wśród podstawowych zasad prawa natury wymienia Clarke słuszność (*equity*) obok sprawiedliwości (*justice*). Czym jest podyktowane takie rozróżnienie, trudno orzec. Lektura *Discourse* niejednokrotnie nasuwa przypuszczenie, że do skomplikowanych konstrukcji argumentacyjnych autora zbyt często wdziera się przypadek, objaw jakiegoś pośpiechu, który gmatwa jasność wyводу. Ten aspekt pisarstwa angielskiego teologa i filozofa bezlitośnie obnażył Leibniz w polemice z Clarke'iem. Clarke bardzo często pomija „słuszność”, wymieniając w jej miejscu „prawość” (*right*), lub kiedy indziej „sprawiedliwość”; niejednokrotnie zdarza się, że wymieniając szereg naczelných „gałęzi” (*branches*) moralności, jak je nazywa, podaje inne ich zestawienia, raz dodając do sprawiedliwości i dobra – miłość, a innym razem – miłosierdzie (*mercy*). Być może jednak chodzi tu o to, że słuszność jest zasadą najszerszą znaczeniowo i najogólniejszą, dlatego jest ona wymieniana – czasami – jako pierwsza. Jednakże jej charakterystyka nie różni się prawie wcale od tego, jak scharakteryzowane jest prawo natury jako takie. Pisze Clarke, że słuszność jest wieczna, że istniała zanim ludzie przystąpili do ustanawiania prawa, że jest ugruntowana w naturalnym porządku rzeczy, że jest odwieczna, tak jak „racje rzeczy czy atrybuty Boga”²⁴; dokładnie tak samo określa on cechy samego prawa natury. Tylko raz próbuje Clarke doprecyzować tę zasadę. Pisze mianowicie, że można ją odczytywać jako zasadę czynienia tego, czego oczekujemy od innych w stosunku do siebie²⁵; ale jeśli tak,

²⁴ *Discourse*, s. 214.

²⁵ Zob. *Discourse*, s. 203.

byłaby ona jednak zasadą zredukowaną jedynie do relacji międzyludzkich, a przecież powinna być ona, jak sugeruje Clarke w wielu innych miejscach, regułą prawa natury w ogóle, tj. czymś, co odnosi się również do Boga, to znaczy obliguje także byt boski do jej przestrzegania. Jakie jest przejście od ogólnych zasad moralnych do zobowiązań? Clarke utrzymuje, że wystarczy zastosować naturalną dedukcję, aby stwierdzić z oczywistością, iż z faktu istnienia zasad logicznie wynikają zobowiązania do ich przestrzegania. Zobowiązania te dotyczą wszystkich bez wyjątku ludzi, wszystkich istot rozumnych.

Rozum zatem w oparciu tylko o siebie, bez pomocy jakichkolwiek przeświadczeń religijnych, jest w stanie scharakteryzować prawo natury jako:

- 1) powszechne – to znaczy obowiązujące niezależnie od różnic religijnych, kulturowych, społecznych;
- 2) wieczne – nie zostało ono ustanowione przez człowieka, istniało bowiem „zanim powstały pierwsze miasta i imperia, zanim zostały spisane pierwsze prawa”;
- 3) niezmiennie – „jak prawdy matematyczne, jak ciemność i światłość, jak słodycz i gorycz”;
- 4) ugruntowane w naturze rzeczy²⁶.

W tym miejscu warto rozważyć następujący problem. Clarke wielokrotnie przywołuje fragment *Eutyfrona* Platona, w którym pojawia się słynny dylemat Platoński, dylemat dotyczący ostatecznych źródeł moralności. Czy dobro wynika z samej rzeczywistości, czy z boskiego arbitralnego ustanowienia? Clarke próbuje pogodzić stanowisko Eutyfrona ze stanowiskiem Sokratesa²⁷ w duchu apologetyki chrześcijańskiej, charakterystycznej dla tego nurtu filozofii brytyjskiej, który zapoczątkowali platonicy z Cambridge. Kompromis

²⁶ Zob. *Discourse*, s. 216.

²⁷ Sokrates mówi: „Bośmy się zgodzili, że bogowie dlatego lubią to, co zbożne, że ono jest zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią. No nie?”. I dalej: „A czy i wszystko, co sprawiedliwe, jest też i zbożne, czy też tylko wszystko, co zbożne, to sprawiedliwe; a sprawiedliwe nie wszystko zbożne, tylko jedno sprawiedliwe będzie zbożne, a drugie jakieś inne?”; Platon, *Eutyfron*, 10 E, 11 E, przeł. W. Witwicki, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Fedon*, Warszawa 1982, s. 196, 198–199.

w wersji Clarke'a jest następujący: źródłem podstawowych rozróżnień moralnych i obowiązków etycznych jest najgłębsza warstwa natury, której wszelako ostatecznym uprawomocnieniem jest Bóg, stwórca natury; a w szczególności Jego naturalne atrybuty (nieskończoność, wszechmoc, wszechobecność, wieczność), jak i atrybuty moralne (dobroć, prawdziwość, sprawiedliwość, miłość, miłosierdzie i wszelkie inne doskonałości), które odzwierciedlają się w wiecznych i niezmiennych racjach i relacjach rzeczy, a więc w regułach moralnego prawa powszechnego.

Próba pogodzenia Eutyfrona z Sokratesem w wersji angielskiego filozofa przedstawia się wyraźniej w kontekście nieco szerszego wyjaśnienia Clarke'a: rozróżnienie dobra i zła, jak i całe prawo moralne, opiera się na metafizycznym fundamencie natury; są więc one rzeczywistością samą w sobie niejako, niezależną od partykularnych ludzkich interpretacji i pragnień. W stosunku do Boga natomiast prawo moralne jest zależne, zależne od Jego woli, ale i częściowo niezależne. Otóż Bóg jest niezaprzeczalnym twórcą całego stworzenia. Stwarza On świat według własnej woli, która manifestuje się najpierw w postaci owych wiecznych i niezmiennych relacji, różnic bytowych i fundamentalnych racji rzeczy. Wśród nich ustanawia również reguły moralne konstytuujące prawo natury. Stwórcza aktywność boska nie jest jednak całkowicie arbitralna, jej motywem nie jest kaprys, przypadkowa dowolność, a raczej pomyślność czy dobrobyt całego stworzenia; dobrobyt – jeśli wolno tak powiedzieć – szacowany w aspekcie całości, nie zaś poszczególnych fragmentów stworzonego świata, na przykład cierpiących jednostek. Ale równocześnie natura rzeczy, to jest wymiar istotowych relacji, emancypuje się wobec Boga, za Jego dobrowolnym przyzwoleniem; w tym mianowicie sensie, że gdy świat zostaje stworzony, wedle takich racji a nie innych, Bóg od tego momentu respektuje w ramach swojej wszechwładzy metafizyczny fundament ustanowiony przez samego siebie. Mimo że jest najwyższym bytem, musi (i chce) respektować te reguły we wszystkich swoich działaniach, albowiem prawdziwą podstawą dominacji Boga nad światem nie jest Jego moc, lecz reguły wiecznego prawa moralnego. Wobec tego prawo moralne jest dziełem Boga, ale gdy zostaje usta-

nowione, Bóg dobrowolnie podporządkowuje się jego wymogom²⁸. Tę konkluzję Clarke'a można określić jako ideę samoograniczającej się boskiej wszechmocy. W przeciwnym bowiem razie, pisze filozof, „Jeśli nieskończona moc byłaby regułą i miarą tego, co słuszne, z pewnością dobro, miłosierdzie i inne boskie doskonałości byłyby pustymi słowami bez znaczenia”²⁹.

Zdanie to jest skierowane przeciwko Kartezjuszowi. Clarke zarzuca Descartes'owi, że ten reguły moralne i obowiązki ugruntowuje jedynie w mocy i sile boskiej i uzasadnia je wyłącznie tym, iż wynikają one z woli i potęgi Boga. Takie ujęcie, mówi Clarke, odbiera Bogu to, co dla chrześcijanina powinno być najistotniejsze – moralną stronę najwyższego bytu. Powołując się na list Kartezjusza (List 6, cz. II, jednak bez podania jakichkolwiek odniesień bibliograficznych³⁰) oznajmia *ex cathedra*, to znaczy nie wchodząc w jakąkolwiek polemikę merytoryczną, że tego rodzaju pogląd jest „niedorzeczny”³¹. I jedynie powtarza argument przytoczony powyżej.

Z aspektem bezinteresowności prawa moralnego wiąże się także inny problem, który należy już teraz ukazać. Nieco dalej rozważona będzie kwestia użyteczności w etycznej refleksji Clarke'a. Teraz można postawić następujące pytania: Czy to, że tak często podkreśla on „dobrobyt”, „pomyślność”, jakie są celem całego stworzenia, sugeruje, że prawo moralne jest w imię tego celu stworzone? Czy różnica między dobrem a złem i wszelkie zobowiązania prowadzić mają do praktycznego skutku, to znaczy do publicznej użyteczności, do powszechnego szczęścia? Clarke jako moralny absolutysta musi odpowiedzieć przecząco, albowiem oparcie się na użyteczności rodzi niebezpieczeństwo relatywizmu. Owszem, dobro całego stworzenia, a więc rodzaj powszechnej użyteczności,

²⁸ Zob. *Discourse*, s. 218.

²⁹ *Discourse*, s. 219. Odwołuje się także do R. Cumberlanda *De legibus naturae*.

³⁰ Clarke cytuje fragment listu Descartes'a do Arnaulda z 19 lipca 1648 roku; jego łaciński oryginał znaleźć można w AT V, 224; polskie tłumaczenie w: R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, wyd. cyt., s. 47.

³¹ *Discourse*, s. 225.

jest racją istnienia człowieka i moralności ustanowionej przez Boga. Jednak z punktu widzenia ludzkiego rozumu dobro w skali globalnej trudno jest ocenić. Mówi Clarke, że dla jednego narodu publiczną korzyścią jest to, co dla innego jest nie do przyjęcia, a poza tym dobro narodów szacują zwykle przywódcy polityczni, co – jak pokazują doświadczenia historii politycznej – bardzo często okazuje się nie rzetelną diagnozą, a zarzewiem konfliktów. Zatem publiczna korzyść nie powinna stanowić instancji moralnej, prowadzi to bowiem jedynie do spotęgowania jednostronnych partykularyzmów narodowych: „Lecz prawda i dobro (powszechne bądź partykularne) – pisze – ugruntowane w wiecznych i koniecznych racjach rzeczy, są tym, co każdy człowiek może ocenić, gdy się przed nim ukazują. A to dla każdego umysłu jest z konieczności jednym i tym samym, tak jak światło jest takie samo dla każdego ludzkiego oka”³².

Prawo moralne jest więc, według angielskiego teologa, obiektywne i absolutnie niezmiennie, jest elementem samej rzeczywistości, a nie konstrukcją ustanowioną przez człowieka; jego podstawowe reguły zaś są analogiczne do tych, które odkrywa fizyka w obserwacji i badaniu świata przyrody. Autorem prawa moralnego (tak jak i praw fizycznych) jest Stwórca, który wszelako dobrowolnie, w akcie samoograniczenia³³, decyduje się na jego respek-

³² *Discourse*, s. 226.

³³ Być może lepiej zrozumiemy umiarkowany woluntaryzm teologiczny Clarke’a na tle analogicznych rozwiązań innych myślicieli. W znacznej mierze podobne (co do istoty, nie szczegółów) wydaje się rozstrzygnięcie Descartes’a odnośnie do wszechmocy Bożej i pewności ludzkiego poznania. W ramach interpretacji tego zagadnienia J. Kopania pisze: „Moc Boga nie jest więc czymkolwiek ograniczona, a człowiek wie o tym, ponieważ tylko dzięki temu może odczuć ograniczoność własnego myślenia. Jednak teza o nieograniczonej, absolutnej wszechmocy boskiej nie ma żadnego waloru metodologicznego; znaczenie metodologiczne ma natomiast teza o ograniczoności ludzkiego myślenia. Z tej pierwszej wynika jedynie to, że tworząc świat, Bóg nie był niczym zdeterminowany przy ustalaniu obowiązujących w nim praw i zasad; nie potrafimy jednak w żaden sensowny sposób pomyśleć, jakie inne mogłyby w nim obowiązywać. Z drugiej wynika zaś, że ludzkie myślenie pozostaje zamknięte w granicach logiki; skoro bowiem Bóg ustalił taką właśnie rzeczywistość, jej prawa są z konieczności obowiązujące. Bóg niejako ogranicza swoją wszechmoc

towanie ze względu na dobro całego stworzenia. Z tak pojętego prawa rozum ludzki może bez większego trudu wydedukować właściwe zobowiązania moralne.

4

względem świata stworzonego, co nie jest ograniczeniem boskiej istoty, lecz – z ludzkiego punktu widzenia to ujmując – jest daniem gwarancji, że świat ten jest dla człowieka poznawalny i przewidywalny. Zachodzi zasadnicza różnica między absolutną wszechmocą Boga a samoograniczającą się mocą Boga. Absolutna wszechmoc Boga jest poza wszelkimi ograniczeniami, jednak na czym to polega, człowiek nie jest w stanie pojąć; samoograniczająca się wszechmoc Boga działa natomiast w ramach logiki ludzkiego myślenia. Znaczy to jednak, że umysł ludzki podlega tym samym ograniczeniom, które umysł Boga odwiecznie sam na siebie nałożył, czyli inaczej rzecz ujmując, że struktura umysłu ludzkiego jest adekwatna względem struktury bytu stworzonego. Człowiek może zatem poznawać rzeczywistość stworzoną (przyrodniczą) taką, jaką jawi się ona także umysłowi Boga w jego samoograniczeniu. Na tym właśnie polega gwarancja, którą Bóg daje ludzkiemu poznaniu”; J. Kopania, *Bóg Descartes’a*, w: tenże, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 73–74. Bóg Clarke’a podobnie, poprzez ów „gest sympatii” wobec człowieka, otwiera przed podmiotem moralnym możliwość adekwatnego i trwałego rozpoznania świata wartości i zasad.

Rozdział VII

Zobowiązania moralne

1. Boskie atrybuty i ludzkie powinności

Zasadniczym składnikiem etyki Clarke'a jest koncepcja zobowiązań. Jest ona próbą ukazania praktycznego kontekstu teorii etycznej, co dla brytyjskiego filozofa było sprawą najwyższej wagi, albowiem etyczna pedagogika powinna stanowić jeden z głównych kontekstów pisarstwa filozoficznego; nawiasem mówiąc, pogląd ten podzielali wcześniej filozofowie z kręgu platoników z Cambridge, tak jak Clarke należący do kleru anglikańskiego. Pisze Clarke przesadnie często, że celem etyki powinno być kształtowanie charakterów i postaw, zatem musi ona z samej swojej istoty aspirować do oddziaływania na jak największy zakres odbiorców, wywołując w nich potrzebę zmiany dotychczasowych zachowań – jeśli są one występne lub gdyby można je było moralnie usprawnić (a że zawsze można coś wykonać lepiej, przeto etyka nieprzerwanie ma jakieś zadanie do spełnienia). Trzeba jednak powiedzieć, że pomimo mocno podkreślanego aspektu racjonalności jako niesprzecznego z samą wiarą, Clarke ostatecznie przemawiał jak teolog, większą wagę przywiązywał bowiem do religii niż teorii filozoficznej, sądząc, że siła jej oddziaływania, wypływająca z głosu objawienia i prostoty języka przekazu, ma potencjalnie i faktycznie szansę głębiej odmienić oblicze świata, w którym występki i grzechy rozposzechnione są szeroko.

Zobowiązania są częścią prawa moralnego, przeto ich status, w oparciu o stosunek przechodniości, jest taki jak status prawa na-

tury. To prawda, że zobowiązania są niejako wyłącznie natury antropologicznej, w tym znaczeniu, że dotyczą bytu ludzkiego i adresowane są głównie do rozumności istoty ludzkiej. Jednak wpisanie ich w strukturę odwiecznych regulacji sprawia, że są one rozwinięciem prawa natury, logicznymi wnioskami w spójnym metafizycznym systemie fundamentalnych prawidłowości wszechświata; zobowiązania oparte są przecież o niezienne reguły słuszności, sprawiedliwości, dobra i prawdy, dlatego spoczywają na każdej rozumnej istocie, która jest częścią fundamentalnej struktury świata. Powtórzmy więc, że Clarke zmierza do uprawomocnienia reguł i zobowiązań moralnych poprzez ukazanie ich obiektywności metafizycznej; próbuje zarazem ukazać w duchu stoickim pełnię blasku cnoty moralnej, godnej wyboru dla niej samej, co niezupełnie mu się udaje, jak zobaczymy; dlatego twierdzi, że jak prawo natury jako takie jest absolutne, tak zobowiązania są wieczne i niezienne, ich obligatoryjność zaś pozostaje nieodparta bez względu na to, czy są one postrzegane jako ustanowione przez Boga, czy przynoszą doraźną korzyść bądź szkodę i czy wiąże się z nimi oczekiwanie długotrwałej nagrody bądź obawa trwałej kary¹.

Istota zobowiązań moralnych łączy się w myśli Clarke'a z jego koncepcją atrybutów Bożych przedstawioną w *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, i dokonaną tam dystynkcją boskich atrybutów na naturalne oraz moralne². Clarke twierdzi, że boskie atrybuty manifestują się w wymiarze stworzenia w nieskończonym dobru, słuszności, sprawiedliwości, prawdzie i miłosierdziu, które stają się jak gdyby horyzontem naszego rozumienia moralnego; oznacza to, że postrzegamy je jako podstawowe reguły prawa natury³. Zarazem ujmujemy reguły moralne jako wyraz Bożej woli, mówi filozof. Tym samym Clarke zbacza z drogi racjonalności nieteologicznej, którą wcześniej sam wyznaczył. Należy bowiem zauważyć, że myśl ta stawia pod znakiem zapytania

¹ Zob. *Discourse*, s. 150.

² Zob. *Discourse*, s. 200 i nast.

³ Zob. *Discourse*, s. 169.

wcześniej przytoczone wyznanie Clarke'a, że reguły moralne zachowują swoją ważność bez względu na to, czy je rozpoznajemy jako ustanowione przez boski byt, czy jako niezależne i powszechnie ważne ze względu na nie same. Kwestia ta ma o tyle istotne znaczenie, że Clarke próbuje przecież budować teorię etyczną w ramach dyskursu czysto racjonalnego, w ramach którego nie powinno się przyjmować założeń niedowiedzionych. A tak jest w tym przypadku. Nawet jeśli uznamy, że problem atrybutów jest poparty dowodem, to przejście od atrybutów do twierdzenia, iż manifestują się one w fundamentalnych zasadach moralnych, takiego poparcia nie posiada. Ten punkt refleksji musiał wydawać się angielskiemu myślicielowi kłopotliwy, można bowiem odnieść wrażenie, iż Clarke zamiast typowej rozbudowanej argumentacji stosuje tu filozoficzny unik; ogranicza się jedynie do tego, że „twierdzenie to jest całkowicie oczywiste, nie ma zatem potrzeby, by je szczególnie dowodzić”⁴. A przynajmniej powinno to być oczywiste, o ile poprawnie myślimy, wtedy bowiem „powinniśmy” dojść do wniosku, że wynika to logicznie z atrybutów dowiedzionych przez autora w poprzednim dziele, w *Wykazaniu bytu i atrybutów Boga*. Na czym opiera się to niepowątpiewalne wynikanie? Otóż na boskiej mądrości, która w ramach opatrności, ogłasza światu, mówi Clarke w stylu bardziej homiletycznym niż filozoficznym, swoje dobro i miłość, które trwają nieustannie⁵, co podkreślić ma ciągłość procesu oddziaływania Boga na świat.

Podstawowym elementem tej argumentacji jest przyjęta tu metoda dedukowania woli Boga z atrybutów dowiedzionych na podstawie rozumowania bądź to *a priori*, bądź to *a posteriori*. Pomijając na razie to, że jest to raczej założenie, a nie metoda – uzasadniona od strony swojej prawomocności, zauważmy, że ekstrapolowanie boskiej woli w oparciu o atrybuty Boże staje się automatycznie treścią prawa moralnego. Oznacza to tyle, że jeśli z jakiegoś atrybutu moralnego wyprowadzamy to, co nazwane jest tu objawem woli

⁴ *Discourse*, s. 241.

⁵ *Zob. Discourse*, s. 169.

Boga, to po prostu stwierdzamy, że ten objaw woli Boga (wynikający z atrybutu) jest regułą prawa natury, jest bowiem zarazem boskim nakazem, a jego przestrzeganie stanowi ludzkie zobowiązanie, racjonalne zobowiązanie podmiotu moralnego. W taki właśnie sposób Clarke próbuje rozstrzygnąć fundamentalny dla swojej doktryny problem, albowiem stawką jest tu obiektywność i niezmienność samej moralności.

Nie zauważając wcześniej wspomnianych wątpliwości, Clarke utrzymuje, że dedukowanie woli Boga jest najlepszym i najbardziej uniwersalnym sposobem rozpoznania praw moralnych, jakiego dostarcza światło natury⁶, choć nie jedynym. Racja tego, że Bóg jest dobry i sprawiedliwy, jest zarazem racją Bożej woli dobra i sprawiedliwości (Bóg po prostu chce dobra i sprawiedliwości w świecie). Mówiąc inaczej (Clarke nie pisze tego wprost), jest niemożliwością, aby dobry i sprawiedliwy Bóg chciał dobra i sprawiedliwości tylko w jakimś autarkicznym samo-zamknięciu, pozostając tam sam ze sobą, a nie chciał ich w przestrzeni stworzonego przez siebie świata. Zatem antynomia między możliwością uzasadnienia reguł i zobowiązań moralnych bez odwoływania się do przesłanek teologicznych a koniecznością odwołania się do nich w dyskursie uprawomocniającym teorię etyczną pozostaje nieprzezwyciężona. Co prawda zgłębić istoty Boga naturalny rozum nie jest w stanie, ale może bez większego trudu, jak utrzymuje filozof, uchwycić właśnie Boże atrybuty, i wyprowadzić logicznie „wieczne” i „obiektywne” zobowiązania i reguły moralne. Zauważmy przy tym, że to rozumowanie Clarke’a dotyczy wszystkich elementów prawa natury, zarówno reguł moralnych, jak i zobowiązań oraz szczegółowych obowiązków, o których wspomina zaledwie na marginesie⁷.

⁶ Zob. *Discourse*, s. 245.

⁷ Na przykład, obowiązek w stosunku do przełożonych, bądź wobec podwładnych; wskazówki Clarke’a pobrzmiwają tonem etyczno-podręcznikowym, nieco pretensjonalnie; wobec podwładnych (*inferiors*) należy być szlachetnym, łagodnym, uprzejmym i hojnym, wobec przełożonych zaś należy się podporządkować, w sprawach słusznych być szczerym, uczciwym, ujawniać sympatię, a wszystko to w imię powszechnej miłości i dobrej woli, na tym bowiem polega naśladowanie Boga w sytuacjach najbardziej codziennych; zob. *Discourse*, s. 169.

Przykład dedukowania zobowiązania, jaki podaje Clarke, jest następujący: atrybutem Boga jest miłosierdzie (*mercy*) i współczucie (*compassion*)⁸; jeśli zatem Bóg jest nieskończenie miłosierny, wszak w bycie nieskończonym wszystkie jego atrybuty podlegają eminenncji, skłonny jest on wybaczyć niegodziwości wyrządzone przez swoje stworzenia; wobec tego, przez analogię i na podstawie obowiązku naśladowania, powinniśmy wypełniać nakaz wybaczenia, czyli pielegnować w sobie tę cnotę⁹. A to, że obowiązek naśladowania Boga Clarke przyjmuje jako przesłankę, niedowiedzioną, choć oczywistą¹⁰, pokazuje, jak często wplata on do dyskursu racjonalnego elementy założeń teologicznych.

Ale jaka jest podstawa tego rozumowania? Wydaje się, że Clarke po prostu zakłada, że tak jest. Twierdzi, że skoro zostało okazane, że własnością Boga jest na przykład sprawiedliwość, to atrybut ten musi z konieczności oddziaływać na świat w jakiś sposób (Bóg oddziałuje bowiem na to, co stworzone), a oddziałuje właśnie w postaci reguły sprawiedliwości, współkonstituującej zestaw analogicznych reguł, będących manifestacjami Bożych atrybutów, czyli prawo natury. Jednak w planie ogólniejszym nie sposób nie zauważyć, że filozof niebezpiecznie zbliża się do błędnego koła. Clarke dowodzi najpierw istnienia Boga, przystępując następnie do ustalenia atrybutów boskiego bytu. Czyni to jednak w oparciu o argumentację kosmologiczną. Wychodzi zatem od obserwacji i analizy świata; na tej podstawie dochodzi do konkluzji, że Bóg istnieje, jako przyczyna świata; w kolejnym kroku ustala „naturalne” własności Boga pozostając na gruncie analizy świata empirycznego; zarazem dodaje do nich własności „moralne”. W etyce kroczy drogą odwrotną, a mianowicie przyjmuje istnienie bytu

⁸ W *Demonstration* Clarke nie wymienia wśród atrybutów ani miłosierdzia, ani współczucia. Ale na zakończenie swojego zestawienia w tym dziele dodaje „etc”, z czego korzysta w *Discourse* bardzo często, wymieniając w kontekście atrybutów wszystko to, co sam uważa za doskonałość. Tak tylko należy rozumieć wymienione tu współczucie; przy czym nie należy interpretować tego terminu w kontekście powszechnego odpuszczenia, *apokatastasis*.

⁹ Zob. *Discourse*, s. 244.

¹⁰ Zob. *Discourse*, s. 241, 234.

boskiego za rzecz dowiedzioną, po czym rzutuje niektóre atrybuty (moralne) na świat, utrzymując, że są to składniki podstawowej moralnej struktury świata, to jest reguły prawa natury. Zatem Clarke na podstawie analizy świata dowodzi istnienia i aspektów Najwyższego Bytu, a następnie w oparciu o boski byt wnioskuje, jaki jest świat w wymiarze moralnym. Metafizyka i etyka są w refleksji Clarke'a, zgodnie zresztą z jego deklaracjami, integralnie powiązane, dlatego można postawić tu zarzut, iż wpada on w pułapkę błędnego koła.

Przedstawione przez filozofa demonstracje mają czasami charakter rozumowań redukcyjnych. Angielski filozof utrzymuje, że kto kwestionuje absolutny charakter moralnych zobowiązań, ten nie może mieć właściwego pojęcia moralnych atrybutów Bożych, ale także „prawdziwego” wyobrażenia natury z jej koniecznymi relacjami i różnicami rzeczy. A w takim razie utracona zostaje podstawa, dzięki której można uzyskać pewność co do naturalnych atrybutów; w konsekwencji, zgodnie z tokiem jego rozumowania, prowadzi to do zaprzeczenia istnienia Boga. „Ponieważ – pisze Clarke – zaprzeczenie tego, co nieuchronnie wynika z założenia Jego istnienia i naturalnych atrybutów, jest w istocie zaprzeczeniem tych naturalnych atrybutów i samego istnienia Boga (...) Przeciwnie, kto wierzy w istnienie Boga i Jego naturalne atrybuty, musi z konieczności (...) uznać także moralne atrybuty boskie”¹¹. A stąd już tylko krok, który Clarke stawia, do uznania niepodważalności zobowiązań, albowiem konkluzja stwierdzająca absolutność zobowiązań wydaje się nieodparta logicznie, skoro byt boski jest niepodważalny. Tymczasem warto zwrócić uwagę, że w przywołanej tu wypowiedzi mowa jest o wierze („kto wierzy w naturalne atrybuty”). Zatem założenie, które czyni Clarke, jest przyjęte na podstawie wiary, a nie w ramach racjonalnego dedukowania. Moment ten

¹¹ *Discourse*, s. 175. Jest tu także rozumowanie przeciwne, dedukcyjne; ten, kto uznaje byt Boga i Jego naturalne atrybuty, „musi z konieczności” uznać moralne atrybuty; w konsekwencji nie może uniknąć uznania zobowiązań moralnych. Ale, kto akceptuje religię naturalną i stosuje ją w praktyce, ten wierzy w przyszłe nagrody i kary; a zatem, ktoś taki nie będzie posiał żadnej racji, dla której można by odrzucić wiarę chrześcijańską w jej pierwotnej prostocie.

ukazuje, z jakim trudem przychodzi Clarke'owi utrzymanie rozgraniczenia porządku dyskursu czysto racjonalnego od argumentacji odwołującej się do wiary. Zapewne jakiś związek z niekonsekwencjami myśliciela, i sposobem formułowania myśli, miało także i to, że dwa jego główne teksty (*Wykazanie bytu i atrybutów Boga* oraz *Rozprawa dotycząca niezmiennych obowiązków*) były zaprojektowane jako wykłady mające być wygłoszone w celu obrony zasad chrześcijańskiej wiary i filozofii na nich ufundowanej; przyświecał mu zatem cel apologetyczny, skłaniający do uproszczeń i skrywania wątpliwości, albowiem w takim kontekście liczy się tylko dotarcie do audytorium i siła apologetycznej perswazji. Widać to zresztą, szczególnie, w *Discourse concerning the Unchangeable Obligations*.

Na tego rodzaju zarzut Clarke mógłby odpowiedzieć, że wszelkie atrybuty Boga dowiedzione zostały na drodze precyzyjnej demonstracji (w *Wykazaniu bytu i atrybutów Boga*). Jednakże Clarke nie miał chyba świadomości poważnej trudności tkwiącej w jego własnym rozumowaniu; o ile naturalne atrybuty dadzą się jakoś wyprowadzić z samego pojęcia najwyższego bytu, to atrybuty moralne raczej nie; wydają się one przyjęte arbitralnie, Clarke bowiem uznaje po prostu, że tego rodzaju doskonałości muszą przysługiwać bytowi, który jest zarazem najdoskonalszy, ponieważ pojęcie Boga zawiera także pojęcie bytu najdoskonalszego, to ostatnie zaś obejmuje wszelkie doskonałości; ponadto (myśl ta pojawia się w etycznym dziele filozofa wielokrotnie *expressis verbis*) tak na ogół pojmujemy Boga w tradycji chrześcijańskiej; byłoby to więc wplecenie do argumentacji racjonalnej elementu teologicznego.

2. Dedukowanie zobowiązań: zobowiązania pierwotne i wtórne

Podstawowe zobowiązanie, „zobowiązanie formalne czy pierwotne”¹², ma charakter ogólny; jest formalnym nakazem podejmowania takich tylko działań, które są zgodne z duchem prawa mo-

¹² „Formal obligation; primary obligation”.

ralnego, odczytywanym przy pomocy rozumu. Posiada charakter powszechny, spoczywa ono na wszystkich podmiotach moralnych, a polega na uznaniu, że należy nieprzerwanie stosować się do reguły słuszności. Píše Clarke o zobowiązaniu pierwotnym tak oto: „Okazuje się zatem ogólnie, że umysł nie jest w stanie powstrzymać się od zaaprobowania wiecznego prawa moralnego, to znaczy nie jest w stanie nie uznać, iż rozumne i słuszne jest to, że ludzkimi działaniami rządzi nakaz dobra i sprawiedliwości. I że ta aprobata jest kategorycznym zobowiązaniem każdego człowieka, aby naprawdę i nieustannie stosować się do tego prawa”¹³. Kategoryczne żądanie przestrzegania prawa moralnego, jakie formułuje rozum, obwarowane jest sankcją w postaci samopotępienia, pisze bowiem Clarke: „Ktokolwiek działa niezgodnie z odczuciem własnej duszy i sumieniem, z konieczności potępi siebie samego (*self-condemned*), bo największym i najtrwalszym ze wszystkich zobowiązań jest to, którego człowiek nie może naruszyć nie potępiając samego siebie”¹⁴.

W następnym kroku rozum („bez trudu”) wyprowadza zobowiązania wtórne (dodatkowe)¹⁵, które są kolejnym etapem uszczegółowienia zobowiązań moralnych i które wynikają logicznie z zobowiązania formalnego, co oznacza, że dadzą się łatwo z niego wyprowadzić. W tym miejscu Clarke ujawnia swoje najgłębsze przeświadczenie co do możliwości oddziaływania takiej etyki racjonalnej, która nie byłaby oparta o przesłanki teologiczne i metafizyczne. Mówiąc inaczej, rozstrzyga kwestię nakazów moralnych w duchu tego, co na początku dwudziestego stulecia George E. Moore nazwie błędem naturalistycznym¹⁶. Wyznaje bowiem Clarke, że zobowiązania wtórne mają charakter dopełniający, wzmacniają

¹³ *Discourse*, s. 199.

¹⁴ *Discourse*, s. 191.

¹⁵ „Additional, secondary obligation”.

¹⁶ Problem, postawiony przez Moore’a, sprowadza się do pytania, czy dobro można definiować w kategoriach pozamoralnych, takich jak na przykład „przyjemność” lub „pożądanie”. Angielski myśliciel twierdził, że nie można, „dobro” jest bowiem pojęciem prostym, niedefiniowalnym. „A jednak tego rodzaju pomieszanie pojęć w rozumowaniach dotyczących pojęcia «dobry» – pisze Moore – spotykamy

one zobowiązanie pierwotne, które oddane jest w istocie jednostkowemu osądowi intelektualnemu, podatnemu na błędy; otóż powinność spełniania zobowiązań wyrasta z lęku przed siłą wyższą (Bogiem), a co za tym idzie – wiąże się z perspektywą kary. Dodaje, że zobowiązania wtórne są „absolutnie konieczne” dla utrzymywania słabych i omylnych istot w ich poczuciu powinności¹⁷. To wyznaczenie pokazuje zatem, że wiara Clarke’a w możliwość sformułowania filozofii moralnej opartej jedynie na przesłankach rozumowych, która spełniałaby zarazem rolę powszechnie akceptowanej etyki, nie jest w istocie duża, skoro zobowiązania dodatkowe ufundowane są na psychologicznym poziomie przymusu połączonego ze strachem; i uważa, że tylko tak ukontekstualizowane zobowiązanie posiada swoją rzeczywistą wagę etyczną, jako narzędzie perswazji etycznej skutecznie zaadresowane do niedoskonałych jednostek ludzkich.

Clarke wymienia trzy rodzaje takich zobowiązań wtórnych (logicznie wynikających z prawa natury):

1. Odnośnie do Boga winniśmy okazywać cześć i najwyższy szacunek, winniśmy Go adorować wszelkimi naszymi siłami i zdolnościami, albowiem jest On Autorem i Władcą całego stworzenia. To zobowiązanie przybiera postać pobożności. A jego uprawomocnienie opiera się na boskich atrybutach nieskończoności, wieczności, wszechobecności i mądrości; one domagają się od istot rozumnych najwyższej admiracji. Jest to równocześnie objaw dopasowania do prawa natury, natomiast wszelkie nieposłuszeństwo i lekceważenie Boga to synonimy i symptomy niedopasowania – do wiecznych relacji stanowiących prawo natury. Wobec tego majestat bytu boskiego jest metafizyczną podstawą tego obowiązku.

bardzo często. Możliwe jest, iż rzeczy dobre posiadają zarazem jakąś inną nieodłącznie właściwą im cechę, podobnie do tego na przykład, jak rzeczy, które mają barwę żółtą, wytwarzają zarazem fale świetlne pewnej określonej długości. I etyka ma faktycznie na celu ustalenie tego, jakie to cechy i właściwości, prócz jakości «dobry», przynależą wszystkim rzeczom dobrym. Lecz aż nazbyt wielu filozofów mniemało, iż ustalenie tych innych własności jest już definicją pojęcia «dobry», że własności te nie są w rzeczywistości czymś różnym od własności «dobry», lecz całkowicie i absolutnie z nią identyczne. Ten pogląd proponuję nazwać błędem naturalistycznym”; G. Moore, *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 9.

¹⁷ Zob. *Discourse*, s. 191.

2. Odnośnie do innych istot rozumnych – winniśmy okazywać szacunek, dobroć i sprawiedliwość, rozumne bowiem jest oczekiwanie, że inni tak będą się do nas odnosić, jak my do nich. Ponadto w relacjach międzyludzkich, mówi nam rozum, należy naśladować Boga w Jego stosunku do nas samych. To zobowiązanie przybiera postać miłości bliźniego i dobrej woli, ugruntowanych w naturze boskiego atrybutu miłosierdzia¹⁸, jakkolwiek można je wyprowadzić także z analizy prawdziwej natury człowieka. Tak realizujące się dopasowanie prowadzi z konieczności do powszechnego dobrobytu i szczęścia, niedopasowanie zaś – do destrukcji i zniszczenia.

3. Odnośnie do siebie samych winniśmy również okazywać szacunek, co oznacza konieczność opanowywania pragnień i namiętności, okiełznywania żądz, one to bowiem są źródłem wszelkich defektów moralnych i zepsucia; ale musimy także zmierzać do rozwijania zdolności, które posiadamy. Zobowiązanie to przybiera postać wstrzemięźliwości¹⁹. Inaczej mówiąc, dopasowanie polega na samodoskonaleniu, niedopasowanie – na lekceważeniu siebie, czego najskrajniejszym stopniem jest samobójstwo.

Clarke uszczegóławia te trzy rodzaje zobowiązań jeszcze bardziej, stale podkreślając, że dzieje się to w ramach logicznego dedukowania dokonywanego przez rozum. I tak w ramach pierwszego zobowiązania (odnośnie do Boga) wymienia cały szereg zobowiązań dodatkowych, a wszystkie one ugruntowane są także w różnych aspektach boskiego bytu. Mówi o obowiązku najwyższego podziwu dla Boga, co wynikać ma logicznie z niektórych atrybutów Bożych (wieczność, nieskończoność, wszechwiedza, mądrość). Z wszechobecności Boga wynika obowiązek najwyższego szacunku, z ujęcia Boga jako Stwórcy i podtrzymującego świat w istnieniu Opiekuna (*Preserver*) – obowiązek adoracji i czci, także w postaci obrzędowego kultu, z jedyności Boga natomiast wyprowadza Clarke obowiązek oddawania czci tylko Jemu. I dalej, atry-

¹⁸ Zob. *Discourse*, s. 204–206.

¹⁹ Zob. *Discourse*, s. 209.

but mocy Bożej i sprawiedliwości nakłada na nas (logicznie biorąc) obowiązek bojaźni, miłosierdzie zaś wywołuje w nas obowiązek nadziei (choć *obowiązek nadziei* to wyrażenie paradoksalne, nadzieja przychodzi bowiem sama, trudno się do niej zobowiązać), tak jak Boża dobroć – obowiązek miłości, prawdziwość i niezmienność zaś jest podstawą obowiązku ufności czy zaufania do Boga. Kolejne obowiązki nie są już oparte na boskich atrybutach, ale na przeświadczeniach, do których rozum dojść musi, rozważając konsekwencje zagadnienia relacji między bytem boskim a ludzkim; na tym, że otrzymaliśmy od Stwórcy istnienie i nasze zdolności, opiera się obowiązek rozwijania siebie w służbie Boga, a nieunikniona świadomość naszej całkowitej zależności od Boga, zarówno w istnieniu jak i w tym, czego naprawdę potrzebujemy, nakazuje stałą modlitwę²⁰.

W przypadku dwóch pozostałych zobowiązań Clarke podaje uszczegółowienie nakazów w ramach uzasadnienia i ich wyjaśnienia. Zobowiązanie wobec innych wyraża się, jak to już powiedziano, w miłości i dobrej woli, czy w „powszechnej” miłości i dobrej woli. I tu argumentacja angielskiego filozofa sięga do założeń, które zostały rozstrzygnięte, niezaprzeczalnie, jak sądzi Clarke, na terenie jego metafizyki, gdzie dowiedzione zostało istnienie Boga i Jego atrybutów, a dzięki temu ukazana została obiektywna różnica między dobrem a złem. Spójrzmy na charakterystyczną dla niego argumentację, w której niezwykle często w funkcji definicji podstawowych terminów etycznych występują w istocie tautologie.

Pisze Clarke tak oto: „Ponieważ, jeśli istnieje naturalna i konieczna różnica między dobrem a złem (jak to już wcześniej zostało dowiedzione), i że to, co jest dobre, jest odpowiednie i rozumne, i że to, co jest złe, jest nieodpowiednie i nierozumne, a także to, co jest największym dobrem, jest zawsze najbardziej godne wyboru, a zatem Boża dobroć rozciąga się na wszystkie Jego dzieła i na całe stworzenie, dzięki temu, że czyni On zawsze to, co jest absolutnie najlepsze dla całości. Tak również i każde racjonalne stworzenie,

²⁰ Zob. *Discourse*, s. 200.

w ramach swoich możliwości i swojego usytuowania, powinno odpowiednio do własnych sił i zdolności czynić dobro dla wszystkich swoich bliźnich”²¹.

A dla osiągnięcia tego celu najlepszym i najpewniejszym środkiem jest powszechna miłość i powszechna dobra wola. Argumentacja Clarke’a zawiera w sobie niewątpliwe elementy utylitarystyczne, warto więc zauważyć, iż sformułowania Clarke’a pojawiają się w obiegu filozoficznym (1705 r.) na długo przed tym, gdy podobne ujęcia zostaną wyrażone przez Francisa Hutchesona (1725 r.)²². W tym wypadku Clarke (pomijając często przez siebie przywoływany kontekst teologiczno-metafizyczny) odwołuje się do samej natury człowieka, próbując czysto racjonalnie ukazać, że obowiązkiem człowieka jest miłość bliźniego. W ludzkiej naturze tkwi skłonność do samozachowania, która jest rodzajem miłości własnej. Ale towarzyszy jej równie głęboko wpisana w naturę potrzeba posiadania dzieci, rodziny i przyjaciół, z którymi łączyć powinny proporcjonalne dla tych kręgów bliskości więzi życzliwości. Przedłużeniem tej potrzeby posiadania czy współbycia z innymi jest aprobująca otwartość na kolejne kręgi wspólnoty, w której się żyje, zatem na społeczność miasta, na wspólnotę narodu, a ostatecznie odsłania się w nas życzliwość wobec wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego. Mówiąc inaczej, Clarke, odwołując się do społecznej natury człowieka, krocząc zarazem śladami Cyncerona²³,

²¹ *Discourse*, s. 206.

²² MacIntyre zauważa, że pierwszym utylitarystą, „ojcem utylitaryzmu”, staje się Hutcheson, gdy formułuje zdanie: „ten naród jest najlepszy, który przynosi największe szczęście największej ilości ludzi, a najgorszy ten, który podobnie wyrządza jej największe nieszczęścia”; A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, wyd. cyt., s. 215. Zauważyć jednak należy, że właśnie u Clarke’a aspekt powszechnego szczęścia, rozumianego jako publiczna korzyść (pomyślność, dobrobyt), daje podstawę do tego, aby właśnie jego wliczać do kręgu zwiaśtunów refleksji utylitarystycznej, pamiętając przy tym, że Clarke formułował swoje poglądy etyczne na dwadzieścia lat przed Hutchesonem.

²³ Księga pierwsza *O prawach Cyncerona* jest szczególnym drogowskazem dla Clarke’a, który wielokrotnie podkreśla, że dzieło rzymskiego myśliciela niezbiecie dowodzi, że nieporównanie lepiej rozumiał on naturę ludzką i istotę życia społecznego niż Hobbes.

a wypowiadając te słowa przeciwko Hobbesowi, powiada, że samozachowanie i uczucie miłości do innych są nierozzerwalnie związane w ramach naturalnej komplementarności; i że w istocie stanowi to główne konstytutywne źródło porządku społecznego²⁴. Oznacza to, że człowiek kierując się prawem bytu (*law of being*) nie może świadomie ranić i oszukiwać innych, że powinien łagodzić konflikty, a nie je wzbudzać; i powinien także zrozumieć, że szczytem „tego wielkiego obowiązku” jest „miłować wszystkich innych jak siebie samego”²⁵. Brzmi to jak wyznanie typowo chrześcijańskie, jednak Clarke odwołuje się tu do pojęcia pomyślności zbiorowej czy dobrobytu wspólnoty; mówiąc, że miarą spełnienia tego obowiązku jest wielkość dobra wynikająca z jakiegoś czynu, ma zatem na myśli korzyść społeczną; a to uprawnia do wpisania go w szereg prekursorów utylitaryzmu.

Nieco inaczej przebiega droga demonstracji zobowiązania odnośnie do siebie. Tu ponownie sięga Clarke po metafizykę Boga i twierdzi, że nakaz ochrony własnego życia, jak i zakaz samobójstwa²⁶, wynikają niezaprzeczalnie stąd, że dawcą życia jest Bóg,

²⁴ Tego rodzaju stwierdzenia są w jakiejś mierze antycypacją konkluzji innego brytyjskiego filozofa moralności XVIII wieku, Josepha Butlera, w którego doktrynie pogodzenie miłości własnej z potrzebą życzliwości dla innych jest jednym z punktów centralnych; dotyczy to także innych czołowych filozofów moralności angielskiego Oświecenia; zob. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*, wyd. cyt., s. 217. „W filozofii brytyjskiej omawianego okresu” – pisze I. Ziemiński – podkreślano często, wbrew doktrynie Hobbesa, iż rozumny egoizm nie tylko nie wyklucza altruizmu, lecz przeciwnie, przyczynia się do zwiększenia dobra innych ludzi. W różnych wersjach pogląd ten głosili Lord Anthony Shaftesbury, A. Tucker, Francis Hutcheson i wielu innych. Podobne stanowisko zajmował również Butler, starając się je uzasadnić przez uznanie miłości bliźniego za drugą obok miłości własnej ogólną zasadę motywacji współkonstituującą ludzką naturę”; I. Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, wyd. cyt., s. 47. Pewien wpływ Clarke’a na młodego Butlera widoczny jest w ich korespondencji; zob. *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke’a*, wyd. cyt.

²⁵ *Discourse*, s. 209.

²⁶ Szczególną furję u Clarke’a wzbudzał głośny brytyjski deista Charles Blount, który w eseju *Defense of Self-murder* (będącym częścią *Oracles of Reason*) bronił prawa do samobójstwa; tekst Blounta w: *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.*, bnmw, 1695 (repr. Garland Publishing Co., New York 1979). Blount popełnił samobójstwo w roku 1693.

a to implikuje oczywistość tego nakazu. W ramach tego zobowiązania rozum nakazuje także dbanie o siebie, tak pod względem ducha, jak i ciała, aby „cały czas pozostawać w takim usposobieniu i dyspozycji, które najlepiej nadają się do spełniania tego obowiązku we wszelkich innych przypadkach”²⁷. Te „wszelkie inne przypadki” to sytuacje określone przez dwa pierwsze zobowiązania, czyli dbać o siebie musimy, by najlepiej jak to możliwe spełniać obowiązek czci wobec Boga oraz obowiązek miłości do innych, w imię powszechnego szczęścia. Zauważyć tu trzeba ponownie, że kontekst utilitarystyczny, zinterpretowany na sposób chrześcijański, jest w etyce tego angielskiego myśliciela obecny bardzo często.

3. Uzasadnianie obowiązków

W filozoficznym dyskursie Clarke nieustannie odwołuje się, w charakterystyczny dla siebie sposób, do kryterium oczywistości. Wnioski, do jakich dochodzi, są określane jako absolutnie niepodważalne, „tak jasne i wyraźne, jak rozświetlone słońce w południe”²⁸. Stwierdza arbitralnie, a nie czyni tego incydentalnie, lecz regularnie, że ci, którzy nie dostrzegają wyraźnych konturów prawa moralnego, popełniają nie tylko grzech wobec Stwórcy, ale popadają także w błędy natury intelektualnej, albowiem: „Dla istot obdarzonych rozumem największą niedorzecznością i wynaturzeniem jest próba zakwestionowania i wykroczenia poza ten konieczny porządek rzeczy”²⁹. Zagadnienie moralnej wady (czynu nieetycznego, niewłaściwej oceny moralnej) staje się w doktrynie Clarke’a problem kluczowym i z punktu widzenia teorii, i z punktu widzenia moralnej praktyki. Skąd wiemy, że postępujemy słusznie? Co nas przekonuje, że dana ocena moralna jest nietrafna? Nietrafna, czyli jaka? Niesłuszna? W jakim sensie niesłuszna? Clarke w swojej teologizującej refleksji moralnej stara się odwoływać przede wszystkim

²⁷ *Discourse*, s. 209.

²⁸ *Discourse*, s. 201.

²⁹ *Discourse*, s. 201.

do rozumu, przy czym warunki rozumności ustanawia z góry tak, aby filozoficzny rozum nie wchodził w kolizję z tezami religijnymi. Kryterium oceny czynu moralnego formułuje angielski myśliciel w duchu koncyliacyjności porządku dyskursywnego i porządku wiary: działać zgodnie z rozumem to działać zgodnie z regułami słuszności, sprawiedliwości, prawości (*righteousness*) i prawdy. Zbieżność z Locke'a definicją dobra moralnego nie jest tu tylko przypadkową koincydencją; jest to bowiem kolejne świadectwo bardzo wyraźnego wpływu autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* na etykę Clarke'a; reguły, o których mówi ten ostatni, odpowiadają pojęciu prawa, zgodność z którym wyznacza według Locke'a aprobatywną ocenę moralną. Jeśli jednak podmiot moralny znajdzie się w sytuacji niepewności poznawczej, na pomoc przychodzi postulowany przez Clarke'a wewnętrzny głos sumienia, który ma wspomagać akt rozumu i którego miarodajność jest ugruntowana w tym, że byt ludzki wraz z sumieniem jest wyposażony przez samego Stwórcę³⁰.

Jak już wspomnieliśmy, cała etyka Clarke'a cierpi na dolegliwość nadmiernej ogólności, a przez to niejasności. Nie inaczej jest w kwestii uzasadnienia zobowiązań i ocen moralnych. Jeden z zasadniczych argumentów Clarke'a odwołuje się ponownie do kontekstu teologicznego. Jest oczywiste, dowodzi angielski filozof, że Bóg stworzywszy świat w oparciu o naturę rzeczy, uwzględni ją we wszelkich swoich działaniach; a mianowicie kieruje światem, wypełniając funkcję opatrznici, w zgodzie z regułami wiecznego dobra, sprawiedliwości, prawości. Wobec tego, przez analogię, tym mocniej takie postępowanie, w całkowitej zgodzie z regułami prawa moralnego, powinno spoczywać na wszystkich boskich stworzeniach, im bardziej uświadamiają sobie one nieskończoną różnicę wobec doskonałości Stworzyciela i prawie całkowitą od Niego zależność (wyjąwszy zakres wolności woli); przeto istoty ludzkie, zobowiązane do naśladowania Boga (to także wymóg racjonalności), powinny kierować się w ramach swojego rozumu i woli regułami

³⁰ Zob. *Discourse*, s. 191.

prawa moralnego. Inaczej pomyśleć niepodobna, zatem wniosek ten posiada, oznajmia Clarke, rangę oczywistości³¹.

Czym wobec tego jest wykroczenie przeciwko prawu moralnemu? Clarke uznaje je za mieszanie dobra ze złem, czyli w jakiejś mierze jest ono błędem intelektualnym. Ale taki błąd można popełnić świadomie bądź nieświadomie. Jeśli chodzi o świadome postępowanie motywowane namiętnościami czy oczekiwaniem korzyści zmierzające do odstępstwa od reguł moralnych, to takie postępowanie jest naganne bezdyskusyjnie. Jednakże u Clarke'a chodzi także o takie sytuacje, gdy podmiot działający nie wie, że wykracza przeciwko zobowiązaniom moralnym. Czy w obu przypadkach wina moralna jest jednakowa? Wydaje się, że tak, że ten, kto świadomie czyni zło, i ten, kto się tego dopuszcza nieświadomie, popełniają w jednakowym stopniu moralny błąd (czasami tylko określany w tekście jako grzech). A w takim razie etyka autora *Wykazania bytu i atrybutów Boga* zmierza w kierunku konsekwencjalizmu, jak się wydaje, aczkolwiek sam Clarke nie jest chyba tego świadomy. Pochłania go bez reszty pewnego rodzaju moralizatorstwo, w którym nie widać niuansów i wieloznaczności zagadnień moralnych, wszystko bowiem podporządkowane jest apologetycznej perswazji etycznej. Jakikolwiek zamazywanie granic między dobrem a złem jest, według Clarke'a, w równym stopniu „niedorzeczne” jak i „naganne”³²; jawi się takie, ponieważ jest niedorzecznością fałszywe postrzeganie obiektywnych relacji i proporcji rzeczy. Wiedza moralna jest więc warunkiem koniecznym słusznego postępowania, nie jest natomiast warunkiem wystarczającym, skoro można działać świadomie wbrew prawu moralnemu.

Analogie do matematyki, jakie w duchu etyki platońskiej kreśli w tego rodzaju kontekstach Clarke, pokazują wyraźnie, że dla niego „złe” działanie, czy w ogóle moralne wady, są ostatecznie jakimiś rodzajami błędów poznawczych; okazują się wobec tego fałszem w poznaniu, który prowadzi do zła w działaniu. Niewątpliwie inspirowany poglądem autora *Rozważań dotyczących rozumu ludz-*

³¹ Zob. *Discourse*, s. 187.

³² *Discourse*, s. 188.

kiego, jednakże bez odwoływania się do jakichkolwiek konkretnych fragmentów Locke'a, stwierdza Clarke, że etyka jest dziedziną analogiczną do matematyki: jak niedorzecznością jest w etyce twierdzenie, że dobrem jest zło, a wada cnotą, tak w matematyce analogiczną niedorzecznością jest twierdzenie, że dwa i dwa nie daje cztery bądź że całość nie jest równa wszystkim swoim częściom. Ten, kto lekceważy obowiązek szacunku wobec Boga, powiada Clarke, popełnia taką samą niedorzeczność, jak ktoś, kto wygłasza błędne twierdzenia matematyczne; albowiem ignorowanie konieczności szacunku wobec Stworzyciela, tak jak niedostrzeganie jasności matematycznych prawd, można porównać jedynie z negowaniem takiej oczywistości, która tkwi w przeświadczeniach tego rodzaju, że skutek przynależy do swojej przyczyny, a całość jest większa od części. Zilustrujmy ten pogląd Clarke'a następującym cytatem: „Ten, kto odmawia traktowania wszystkich ludzi sprawiedliwie, kto odmawia traktowania każdego człowieka tak, jak się chce, aby inni jego samego traktowali, zaiste ten jest winny dokładnie takiej samej niedorzeczności i sprzeczności, jak ów, kto twierdzi, że jedna liczba jest równa drugiej, a równocześnie, że ta druga nie jest równa pierwszej”³³.

Wobec tego popełniając niegodziwość moralną, deformujemy prawdziwy porządek natury w ten sposób, iż w fałszywie rażący sposób diagnozujemy samą rzeczywistość. Oznacza to, że kierujemy się w naszych rozumowaniach błędnymi przesłankami, co prowadzi do czynów niemoralnych; jak mówi Clarke, w takich sytuacjach ciemność czynimy jak gdyby światłością, a to, co gorzkie – tym, co słodkie³⁴. Analogia do matematyki ma prowadzić, zgodnie z zamierzeniem filozofa, do ustanowienia oczywistości jako kryterium moralnego oraz do uprawomocnienia obiektywności zobowiązań. Odwołanie się do matematyki ma pokazać równocześnie, że uznawanie twierdzeń etycznych może i powinno odbywać się na takiej podstawie jak uznawanie twierdzeń matema-

³³ *Discourse*, s. 188.

³⁴ Zob. *Discourse*, s. 190. Clarke nazywa takie postępowanie niegodziwością, wypaczeniem tego, co słuszne, zuchwałością i niedorzecznością w sprawach moralnych.

tycznych. W matematyce bowiem, jeśli ją właściwie rozumiemy, musimy z konieczności akceptować wszelkie poprawnie przeprowadzone dowody i uznawać twierdzenia takimi dowodami uzasadnione. Niestety, z „matematycznych” analogii Clarke’a dla podstawowych problemów etyki niewiele wynika, w większości przypadków są to bowiem ogólne konstatacje, nawiązujące zresztą do myśli Locke’a, że kwestie moralne można rozwiązywać tak, jak zagadnienia matematyczne.

W tej kwestii ogólność Clarke’a jest jeszcze większa niż Locke’a; nie pokazuje on, jak moglibyśmy stosować matematyczne procedury do rozstrzygania złożonych dylematów czy formułowania ocen moralnych, ani nie próbuje nawet, jak czyni Locke, wskazać na podobieństwa między pojęciami moralnymi i terminami matematycznymi. W *Discourse* można jedynie natrafić na wskazówki o charakterze edukacyjnym. W jaki sposób, na przykład, mielibyśmy analizować zagadnienia matematyczne? Clarke nie jest matematykiem, pisze więc wymijająco, że możemy czynić to sami, dzięki zdolnościom i własnym dociekaniom, albo, jeśli zdolności matematycznych nie posiadamy, możemy zostać poinstruowani przez tych, którzy je posiadają; w taki sposób rozpowszechnia się wiedza naukowa. Jest jednak filozofem moralności, od którego oczekiwać można w dziedzinie dociekań etycznych o wiele więcej niż w dziedzinie matematyki. Mimo to, w takim samym duchu mówi Clarke o etyce; otóż kto ma wystarczające zdolności, i cierpliwość, ten jest w stanie właściwie kwestie moralne rozważyć; albo, jeśli nie ma się zdolności, trzeba zdać się na innych, posiadających właściwe rozeznanie co do dobra i zła; ale wówczas należy uznać istnienie niezmiennych reguł i zobowiązań moralnych, w przeciwnym bowiem razie konkluzją będzie niedorzeczność. Ten ton, „kaznodziejski”, wskazuje na pewien charakterystyczny aspekt filozofii moralnej Clarke’a, mianowicie na inklinację „wychowawczą”, która obecna była w brytyjskim tradycyjnym nurcie etycznym nawiązującym do wiary i broniącym etyki opartej na chrześcijańskim kodeksie religijnym w XVII i pierwszych dekadach XVIII wieku, przede wszystkim w refleksji Cudwortha, Richarda Cumberlanda czy później Abrahama Tuckera (1705–1774).

Argumentacja Clarke'a nie jest skomplikowana; dowodzi on, że na podstawie racji ukazywanych przez rozum nie można nie uznać, iż człowiek jest z konieczności obciążony moralnymi zobowiązaniami, a zobowiązania te wynikają z absolutnej różnicy między dobrem a złem. To mówi „bezsronny rozum”. Niemniej, praktyka może odbiegać od moralnych nakazów odczytywanych przez rozum. Clarke jest, rzecz jasna, świadomy moralnego stanu rzeczy, wszak wiele fragmentów poświęca zepsuciu i zdeprawowaniu (o czym jeszcze napiszemy), jednakże utrzymuje, że rozdział między sferą teoretyczną a praktyczną nie polega na tym, że prawdę rozumową (etyczną bądź matematyczną) można zasadnie zakwestionować, ale na tym, że można powstrzymać się od działania zgodnego z porządkiem natury, w imię złe pojętych celów życiowych, ponieważ człowiek obdarzony jest wolną wolą, która często okazuje się także słabą wolą³⁵.

W etyce Clarke'a idea, że wszelkie egzemplifikacje zła moralnego należy interpretować jako fałsz, jako skutek pomyłki prowadzącej do wadliwego działania lub nietrafnej oceny etycznej, pojawia się zaledwie w zarysie. Angielski filozof pisze niejednokrotnie, że moralna wada to chcenie rzeczy takimi, jakimi nie są naprawdę i być nie mogą. Pojawia się przy tym nieco apokaliptyczna retoryka, sugerująca, że działanie wbrew obowiązkowi to niszczenie porządku, na którym wspiera się cały wszechświat i największa obraza Stwórcy. Warto zauważyć, że w ujęciach Clarke'a znajduje się zarys koncepcji, którą podejmie i wyeksplikuje do końca po kilkudziesięciu latach wspomniany już William Wollaston. Koncepcję Clarke'a rozwinął William Wollaston w dziele *The Religion of Nature Delineated*. Ukazał w nim jak gdyby logiczne ekstrapolacje szkicowych ujęć Clarke'a dotyczących tego, że wnioski moralne przynależą do dziedziny prawdy i fałszu. Wollaston utrzymywał, że rozum dokonuje rozróżnienia dobra i zła, cnoty i występku, analogicznie do ustalania prawdy i fałszu. Występek jest fałszem, dobro zaś prawdą w tym sensie, że występki łączy się z zorientowaniem w działaniu bądź mówieniu na to, co fałszywe; jest więc

³⁵ Zob. *Discourse*, s. 188.

kłamstwem. Dlaczego kradzież jest występna? Dlatego, że kradnąc coś komuś, przedstawiam sobie rzecz zabieraną jako swoją, opieram się zatem na fałszu, czyli na kłamstwie. MacIntyre nazywa tę teorię etyczną – „błędną, ale interesującą”³⁶.

³⁶ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, wyd. cyt., s. 223. I dalej amerykański filozof pisze: „Cudzołóstwo jest złe, ponieważ polega na traktowaniu cudzej żony, jak gdyby była Twoja własna, ponieważ przedstawiasz ją jako własną żonę. Hume druzgocze znakomicie tę teorię, wykazując najpierw, że teoria ta sprowadza zło cudzołóstwa do sprawiania fałszywego wrażenia na temat stosunków małżeńskich danej osoby, co powoduje, że cudzołóstwo nie wydaje się złem, jeżeli nie daje się na nim przyłapać; a następnie wykazuje, że jeżeli teoria ta jest prawdziwa, uniemożliwia mi wyjaśnienie, dlaczego kłamstwo jest złem, bowiem pojęcie zła zostało wyjaśnione za pomocą pojęcia kłamstwa. W każdym razie Wollaston pomylił kłamstwo (które implikuje zamiar oszukania) z mówieniem tego, co okazuje się po prostu fałszywe”; tamże, s. 223–224. Nie zawsze w taki sposób interpretuje się etykę Wollastona. Omawiając refleksję moralną autora *Zarysu religii natury* i jej racjonalizm etyczny, Clifford G. Thompson pisze, że Wollaston traktował moralność jako system reguł wpisany w porządek samych rzeczy (niewątpliwe echo poglądów Clarke’a), do których poznania dojść można bez objawienia, ale bynajmniej tego ostatniego Wollaston nie zamierzał podważać; natomiast, według Thompsona, angielski myśliciel nie uważał czynu moralnie nagannego za kłamstwo i nie identyfikował całkowicie (jak się na ogół uważa) prawdy i dobra, to znaczy nie twierdził, że moralność da się bez reszty sprowadzić do dziedziny sądów egzystencjalnych. Czyn moralnie naganny jest odstępstwem od naturalnego porządku, a zatem z punktu widzenia jego treści (gdy czyn wyrażony jest w zdaniu) implikuje on kwalifikację fałszu, ale nie kłamstwa. W odróżnieniu od Clarke’a dla Wollastona istotną rolę odgrywa w moralności doświadczenie; u Clarke’a decydującą rolę odgrywa intelektualna intuicja. Według Wollastona dobro jest własnowolnym dostosowaniem życia (sumy doświadczeń) do natury rzeczy, szczęście jest zaś konsekwencją takiego dostosowania; zob. C. G. Thompson, *The Ethics of William Wollaston*, Boston 1922, ss. 15–17, 33, 36. Wydaje się jednak, że u Wollastona analogia (by nie rzec – całkowita symetria) między etycznymi kategoriami dobra i zła a kategoriami epistemologicznej prawdziwości i fałszywości jest wyrażona najzupełniej wyraźnie. „Moralne dobro i zło – pisze Wollaston – zbiegają się z tym, co [epistemologicznie] poprawne i błędne”; „Moralne dobro i zło istnieją bez wątpienia tak, jak istnieje prawdziwość i fałszywość, a u samych swoich podstaw są zaiste tym samym”; W. Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, wyd. cyt., s. 20, 22. Ponadto Wollastona należy zaliczać raczej do nurtu teologicznego racjonalizmu, aniżeli do deizmu; zob. G. H. Smith, *William Wollaston on Property Rights*, „Journal of Libertarian Studies”, Vol. 2, No. 3 (1978), s. 217. Wollastona broni Joel Feinberg, utrzymując, że Hume błędnie rozumiał zasadniczą tezę autora *The Religion of Nature Delineated* (działania dają się artykułować w sądach, które można badać pod względem ich zgodności z rzeczywistością), a za tą interpretacją poszli Jeremy Bentham i współcześnie A. MacIntyre; zob. J. Feinberg, *Wollaston and his Critics*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 38, No. 2 (Apr.-Jun., 1977), s. 346–347.

Otóż u Clarke'a działanie niemoralne to także działanie skierowane przeciwko zdolności myślenia, przeciwko samemu rozumowi, władzy sądenia, którymi obdarzył nas Bóg, abyśmy lepiej odróżniali dobro od zła. Najwyraźniej brzmi to w stwierdzeniu filozofa, że niegodziwość jest tym w działaniu, czym w teorii jest fałsz czy sprzeczność. Clarke dowodzi tak oto: jeśli uważam, że byłoby rozsądne (lub nierozsądne), aby ktoś potraktował mnie w pewien sposób, to na mocy tego samego sądu muszę utrzymywać, że byłoby rozsądne (lub nierozsądne), bym ja sam potraktował kogoś w analogiczny sposób; zaprzeczyć temu niepodobna, byłoby to bowiem równoznaczne z twierdzeniem, że trzy i dwa dają pięć, ale pięć nie równa się sumie trzech i dwóch³⁷. Byłaby to sprzeczność, jaką jest także postępowanie niegodziwe; i jako intelektualna niechlujność powinna niegodziwość wzbudzać wstyd³⁸, dokładnie taki sam jak wówczas, gdy się nam jasno okazuje, że broniony przez nas pogląd jest absurdalny. Zatem Clarke łączy tu wyraźnie dwie sfery, sferę racjonalności i sferę moralnego działania, sugerując, że wada moralna to po prostu defekt poznawczy o dalekosiężnych konsekwencjach. Gdyby słońce przestało nagle świecić, pisze filozof, byłby to gigantyczny kataklizm dla wszelkich stworzeń; ale w istocie takim samym kataklizmem jest „dla moralnej i rozumnej części stworzeń niesprawiedliwość, tyrania, niegodziwość (*iniquity*) i wszelka nikczemność (*wickedness*)”³⁹, na dodatek czynione czasami najzupełniej świadomie i uporczywie, aczkolwiek oparte na fałszywym oglądzie świata.

Pogląd Clarke'a przypomina sokratejski intelektualizm etyczny, ale nie jest z nim całkowicie zbieżny. Z jednej strony myśliciel wyraża przekonanie, że wada moralna wypływa z niewiedzy, wobec tego łączy się ona z działaniem, nie osobą; ale równocześnie utrzymuje, iż istnieje pewna kategoria ludzi, których zepsucie popycha do działań nagannyh; oznacza to, że nie chodzi tu tylko

³⁷ Zob. *Discourse*, s. 202.

³⁸ Zob. *Discourse*, s. 203.

³⁹ *Discourse*, s. 205.

o słabą wolę, ale o „złą” wolę, zatem wada moralna dotyczy tu samego podmiotu działającego, który z pełną świadomością czyni zło; aczkolwiek zepsuci moralnie są również ci, którzy wiedząc, czym jest dobro, wybierają zło z powodu słabości do przyjemności zmysłowych. Wyróżnienie tych dwóch ostatnich kategorii wykracza poza ramy etyki sokratejskiej, ale zarazem przeczy tezie samego Clarke’a, że „błąd” moralny daje się całkowicie sprowadzić do błędu poznawczego.

Natomiast w duchu etyki sokratejskiej i platońskiej kontestuje Clarke relatywizm moralny. Przyznaje, że sądy moralne i prawa różnych narodów bywają odmienne, często także po prostu sprzeczne. To jednak nie oznacza, że nie istnieją kryteria, przy pomocy których można ustalić słuszne i niesłuszne systemy aksjologiczne. Narody, których moralność jest różna od moralności chrześcijańskiej, są po prostu w błędzie, „lecz niewiedza i głupota nie są argumentami przeciwko pewności”. Istnieją przecież narody, które nie znają matematyki. Czyż to oznacza, pyta retorycznie angielski filozof, że istnieją różne systemy matematyczne, bądź że nie można ustalić prawd w geometrii czy arytmetyce z całkowitą pewnością? To świadczy tylko o ignorancji niektórych narodów⁴⁰. Określenie granic między dobrem a złem, cnotą a występkiem nie może być dowolne, nie może być sprawą konwencji. I wcale nie zmienia tego to, że w niektórych państwach przyjmuje się prawa, które wydają się nam nie do przyjęcia. Powołując się na Plutarcha pisze, że w pewnych krajach, tak jak niegdyś w Sparcie, obowiązuje prawne przyzwolenie na kradzież dokonywaną przez młodzieńców, lub na inne akty przemocy. Z tego jednakże, że gdzieś coś jest prawnie dopuszczalne, nie wynika, że jest to słuszne w ogóle, „ponieważ jest oczywiste, że nie ma w ludziach takiej mocy, dzięki której fałsz można uczynić prawdą, chociaż ludzie mogą wymieniać się swoim dobytkiem tak, jak chcą”⁴¹. Ale nawet w takich przypadkach różnica między dobrem a złem daje się przy głębszym wejrzeniu

⁴⁰ Zob. *Discourse*, s. 198.

⁴¹ *Discourse*, s. 185.

ustalić. Na potwierdzenie tego pisze Clarke tak oto: „Ponieważ gdyby z trudności dotyczących określenia granicy dobra i zła, jakie występują w wielu zawiłych przypadkach, można było wywnioskować, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są z natury różne, lecz jedynie w wyniku ustanowienia i obyczaju za takie uchodzą, to zarazem wynikałoby z tego, że nie są one naprawdę, istotowo i trwale różne nawet w tych ohydnych przypadkach zbrodni, które można przywołać jako przykład”⁴². Konkluzja taka byłaby, zdaniem Clarke’a, niedorzeczna.

⁴² *Discourse*, s. 185.

Rozdział VIII

Moralny kosmos i grzeszny nieład

1. Przyczyny zła

Jeśli ludzkość tak dobrze została wyposażona w zdolności poznawcze, jeśli przyrodzony rozum jest w stanie zgłębiać najbardziej fundamentalne warstwy rzeczywistości, to stan moralny świata musi być co najmniej zadowalający. A jednak nie jest. Kłopotliwa konstatacja, że niestety nie jest tak dobrze, jak mogłoby być, brzmi w tekstach Clarke'a jak wielokrotnie powtarzany refren. Zatem występki i moralna wada stanowią smutny fakt niewykorzystania możliwości, które daje potęga rozumu. Ale jaki jest ich zasięg? Czy są może zaledwie marginesem na antypodach społecznej sceny moralnej, a przynajmniej sceny chrześcijańskiej? Teoretyczny racjonalizm Clarke'a w konfrontacji z rzeczywistym stanem ludzkich postaw traci swój impet, optymizm i deklaratywną wiarę w wielkie możliwości naturalnego rozumu. To jest zresztą objaw pewnego pęknięcia w samej postawie Clarke'a, ukazujący, jak wiele jest w jego refleksji moralistyki, a jak niewiele filozofii moralności.

Clarke przyznaje, że ludzkość tkwi głęboko w stanie zepsucia i niegodziwości. Co bardzo charakterystyczne, a co wynika z podstawowych założeń refleksji angielskiego filozofa, zepsucie jest kategorią, która nie odnosi się u niego do przestrzeni czysto antropologicznej, a wyłącznie do antropologiczno-teologicznej. To znaczy, wszelkie relacje międzyludzkie są wpisane w kontekst relacji człowieka do Boga; nie ma zatem nikczemności jako kwestii

odnoszącej się wyłącznie do jednostek ludzkich, albowiem jakkolwiek nikczemność wyrządzona jednostce jest równocześnie nikczemnością w relacjach ze Stwórcą, ze względu na nieusuwalne relacje Boga z każdym bytem ludzkim, które posiadają charakter pierwotny.

Określenia, których używa Clarke wobec zła, są bardziej pomysłowe i różnorodne niż pojęcia, których używa w odniesieniu do dobra i cnoty. Spójrzmy na terminy, przy pomocy których opisuje Clarke odstępstwa od prawa moralnego: występki (*vice*), niesprawiedliwość (*unjustice*), zepsucie (*corruption*), niegodziwość (*wickedness*), zuchwalstwo (*insolence*), arogancja (*presumption*), wypaczenie (*perversion of right*), niedorzeczność moralna (*moral absurdity*), nikczemność (*iniquity*), nienawiść (*hate*), zniewaga (*affront*), rozpusta (*debauchery*); z nimi związane są te, które odnoszą się do nadużyć intelektualnych: nieporozumienie (*misunderstanding*), nieufność (*mistrust*), głupota, nierozumność, niedorzeczność (a to tylko niektóre z nich). W opisie moralnej prawości znajdujemy zdecydowanie uboższy słownik określeń i pojęć. Czy wynika to z tego, że angielski filozof jest bardziej pochłonięty zjawiskiem nieprawości, ponieważ było ono w ówczesnym społeczeństwie brytyjskim rozpowszechnione bardziej niż postawy cnoty? Wydaje się, że tak właśnie postrzegał to zagadnienie Clarke, duchowny Kościoła anglikańskiego, choć kwestia społecznego zasięgu moralnych wad musiała pozostawać przedmiotem wyrwykowych obserwacji i intuicji raczej, niż skutkiem precyzyjnych pomiarów badawczych. Clarke jako racjonalistyczny filozof, ale także teolog, etyk, zarazem kaznodzieja, miał świadomość, że próba zreformowania ludzkich postaw (a to jest zasadniczy cel etyki) na drodze uracjonalnienia niejako jednostki ludzkiej jest przedsięwzięciem niezwykle trudnym; dającym się osiągnąć zaledwie warunkowo. Dlatego wiele jego sądów sugeruje tezę przeciwną do deklarowanej w punkcie wyjścia, że mianowicie na drodze samego tylko rozumu, bez wsparcia ze strony etyki religijnej, zadanie naprawy moralnej jest prawie niewykonalne.

Można powiedzieć, że to paradoks: Bóg obdarzył człowieka siłami rozumu i woli, by odróżniać dobro od zła nawet w najbardziej skomplikowanych sytuacjach; człowiek powinien ich używać z naj-

lepszym skutkiem, ale nie robi tego, albo jeśli robi, to skutek nie jest adekwatny do boskiego daru umiejętności poznania, pomimo, że zobowiązania moralne nie są ukryte pod nieprzenikalną zasłoną, albowiem – raczej z łatwością – dają się uchwycić przy pomocy przyrodzonych władz rozumu. Dlaczego zatem ludzie czynią zło? Teodycea Clarke'a koncentruje się wokół słabości bytu ludzkiego, wskazując je jako wyłączone źródła występków. Nie ma tu rozważań sięgających do sfery historiozofii, nie ma spekulacji o metafizyce zła; jest tylko problem obdarzonego wolną wolą człowieka, którego siła wynika z wolności i poznania, słabość natomiast z wadliwego poznania i źle pojętej wolności.

Przyczyną zła i nędzy jest po prostu grzech, a nie jakaś „fikcyjna zasada samoistnego zła, o czym mówiono w świecie pogąńskim”¹. Clarke, próbując wskazać przyczyny zła moralnego, rozszczelnia ramy dyskursu czysto racjonalnego. Nie do końca zdaje sobie także sprawę, że wskazanie grzechu nie jest wystarczającą odpowiedzią, albowiem grzech z natury swojej jest skutkiem jakichś działań. Otóż w niektórych fragmentach anglikański filozof wyraża się właśnie tak, jak gdyby nie odróżniał skutków działań obarczonych winą od przyczyn tych działań. Mówi o „nieszczęściach” (synonim grzechu), ale nie jako konsekwencji czynów, a jako samych przyczynach zła. Twierdzi, że nieszczęściem jest lekceważenie obowiązków, co jest równoznaczne z lekceważeniem samego Boga. Wprowadza więc ponownie kontekst, w którym język dyskursu staje się teologiczny. Jego odpowiedź jest przeto teologiczna: wszelkie zło jest skutkiem wykroczenia przeciwko regułom nakazywanym przez Stwórcę, a lekceważenie obowiązków okazuje się ostatecznie czynem wymierzonym przeciwko Bogu.

Co konkretnie jest wymierzone przeciwko Bogu? Nieszczęściami, grzechami, czyli przyczynami zła są „wzajemna niegodziwość, niesprawiedliwość, szalbierstwo, przemoc i agresja, grabieże, morderstwa, wojny i inne okrucieństwa”²; powiększają one

¹ *Discourse*, s. 367.

² *Discourse*, s. 256.

sumę cierpienia na świecie, cierpienia występującego pod różnymi zresztą postaciami.

Ale te rujnujące moralną słuszość występki mają przecież swoje głębsze podłoże sprawcze. Właśnie w nim należy poszukiwać zasadniczych przyczyn zła. Clarke zwraca się niekiedy także i w takim kierunku analizy moralności, jednakże nie pisze *explicito*, że jej rezultaty odnoszą się do najgłębszych przyczyn zła. Tym samym można sformułować zarzut, że owo nieodróżnianie objawów od przyczyn moralnego zła wynika z mieszania dyskursów – filozoficznego i teologicznego – co jest charakterystycznym rysem całej etycznej refleksji Clarke’a.

W ramach filozoficznej analizy Clarke mówi o dwóch źródłach zła. Otóż najbardziej fundamentalne przyczyny moralnych wad tkwią w dwóch warstwach bytu ludzkiego: intelektualnej (racjonalnej) i emocjonalnej (psychiczno-wolitywnej). Jeśli ktoś czyni zło z niewiedzy, oznacza to, że nie dołożył staranności, by właściwie rozpoznać cnotę; zatem występki to nic innego jak objawy pewnego rodzaju wadliwości czy defektu rozumu, wyrażającego się po prostu w fałszywym poznaniu. Pojawia się tu zresztą pewne wahanie autora, dotyczące uznania słabości rozumu za jedną z głównych przyczyn moralnego zła; ale jest ono ostatecznie rozstrzygnięte w ten sposób, iż rozum sam w sobie nie jest potraktowany jako główny sprawca nieszczęść i zła, a jedynie intelektualne niedbalstwo, powierzchowne myślenie itp., albowiem naturalny rozum jest przecież darem Boga, nie może być przeto dyskredytowany w takiej racjonalistycznej (i teologizującej) etyce.

Do tego samego zakresu przyczynowego włącza Clarke „wadliwą” edukację, która przyczynia się do upadku rozumu, rozpowszechniając „mylne pojęcia” i logiczne niedbalstwo, co wzmacnia promocją wygody i lenistwa³. To jest jedna grupa przyczyn, zdaniem Clarke’a, leżących u podłoża moralnego upadku.

Drugiego rodzaju przyczyn należy poszukiwać w warstwie emocjonalnej. Ten aspekt jest przez angielskiego filozofa części

³ Zob. *Discourse*, s. 153.

wskazywany i z większym naciskiem. Stale obecny w jego refleksji motyw moralistyki manifestuje się właśnie tu z największą siłą, gdy wskazuje Clarke na afekty jako ten składnik ludzkiego bytu, który jest głównym sprawcą zła. Sformułowana w duchu stoickim diagnoza Clarke'a sugeruje zarazem receptę na naprawę świata i człowieka. Mówi angielski filozof, że emocjonalność jednostki jest największym zagrożeniem dla moralności, większym niż ułomna rozumność, posiada bowiem ukrytą (czyli nieświadomą) i ostatecznie zdradliwą ekspansywną dynamikę, która zmierza do podporządkowania sobie tego, co w człowieku dobre, w imię zasady przyjemności i wygody, co brzmi prawie jak konstatacje Freuda. Jednak dla Clarke'a owa dominacja hedonistycznych skłonności uczuć nie jest trwałą cechą gatunku ludzkiego, a zaledwie symptomem dającej się przezwyciężyć degradacji; dlatego pierwszym krokiem moralnej terapii powinno być poddanie dynamicznych uczuć samokontroli, powściągnięcie emocji do poziomu ascetycznego dystansu wobec przyjemności zmysłowych.

Jedno z wyjaśnień Clarke'a przypomina zakład Pascala. Człowiek zgubić może jego pragmatyczna krótkowzroczność, obecna szczególnie wyraźnie u tych, którzy mają skłonność do absolutyzowania bieżącej perspektywy życia. Mówi Clarke, że tkwi w nas nieuświadomiana skłonność do wyboru tego, co jest w stanie przynieść korzyść natychmiastową, dlatego wolimy aktualne zadowolenie niż niepewną wielką radość możliwą do osiągnięcia w nieco dalej od bieżącej chwili oddalonej przyszłości; zarazem nie przejmujemy się ryzykiem popadnięcia w wieczną nędzę, bo brak szczęścia w perspektywie odległego czasu jest niczym więcej niż zimną abstrakcją, niewiele mówiącą wyobraźni. Pobudza nas za to krótkowzrocznie pojęty interes chwili teraźniejszej, zmusza naszą wolę do działań najwytrwalszych, skłania rozum do odkrywania pomysłów najwymyślniejszych. Ludzie, którzy kierowani są przez takie motywy, powiada Clarke, „nie widzą duchowo”⁴ cnoty i obowiązków, które są wyrazami oczekiwań Boga, albowiem

⁴ *Discourse*, s. 449.

zbyt mocno są zajęci poszukiwaniem wygody w codziennej perspektywie własnego życia. Odpowiedzialna za zepsucie jest więc pewna skłonność charakterologiczna, której dynamika przynależy do sfery emocjonalnej.

Ogólna ocena uczuć wypada u Clarke'a negatywnie. Są one potencjalnym zagrożeniem dla moralnej słuszności w tym sensie, iż niekontrolowane mogą zamazywać jasność rozumowego widzenia rzeczy takimi, jakimi one w istocie są; na tym właśnie polega podporządkowanie rozumu uczuciom. A to w każdym przypadku, bez względu na rodzaj uczucia (z wyjątkiem miłości), dla zdolności intelektualnych jest to podporządkowanie destrukcyjne i równocześnie okazuje się destrukcyjne dla moralności, dla której rozum podmiotu działającego jest głównym filarem. Postulat filozofa jest przeto w znacznej mierze skierowany przeciwko etycznemu emocjonalizmowi: rozum nie powinien podlegać chwiejnym, przypadkowo konstytuowanym uczuciom, albowiem zawsze prowadzi to do błędnej diagnozy stanu rzeczy, a w konsekwencji wiedzy do, najogólniej mówiąc, moralnej wady. Sama dominacja uczuć (*passions*) sprawia, że pojawia się w umyśle zamieszanie, a w duszy strapienie. Namietności są bowiem siłami ze swej istoty nieuporządkowanymi i nienasyconymi; ukazują nam różnorodne cele (usytuowane w kontekście przyjemności), ku którym popychają wolę, i oszukują rozum w tym sensie, że cele wskazywane przez uczucia jako pożądane są w rzeczy samej pozorne⁵. Nienasyconosc uczuć czy ich niewyczerpywalność powoduje, że pogoń za przyjemnościami (namietności wzbudzają obietnice przyjemności) nigdy nie ma końca. Clarke nie jest jednak myślicielem tej miary co Hume, wobec tego nie znajdziemy u niego precyzyjnych definicji i klasyfikacji uczuć. Namietności określa autor *Rozprawy dotyczącej niezmiennych obowiązków* jako skłonność do przyjemności zmysłowych lub takich, które dadzą się do nich sprowadzić. Z wyjątkiem miłości (o ile jest ona pojęta w duchu chrześcijańskim) wszystkie namietności skażone są wadą moralną; mają one także różne stop-

⁵ Zob. *Discourse*, s. 255.

nie intensywności. Clarke wymienia następujące uczucia: pożądanie (*lust*), pycha (*pride*), próżność (*vanity*); ale pisze także o egoizmie i rozpuście⁶. Na czym polega ich wadliwość z punktu widzenia moralności? Stoicka odpowiedź Clarke'a sprowadza się do tego, iż namiętności uniemożliwiają właściwe postrzeganie wiecznych i niezmiennych relacji, tego, na czym polega dopasowanie, zrozumienie obowiązków i dostrzeżenie, że ich spełnianie jest konieczne z punktu widzenia najgłębiej pojętych interesów jednostki ludzkiej; wszystko to razem prowadzi do moralnego zepsucia. Wobec tego głównym winowajcą moralnej destrukcji jest sfera namiętności, afektów, nad którymi nie jest w stanie zapanować wola, o ile nie kieruje się wyraźnym sądem rozumu.

Ale czy istnieje jakaś głębsza, metafizyczna racja przemawiająca za tym, że uczucia są potencjalnym źródłem zła moralnego i za tym, że należy powściągać namiętności, a kierować się rozumem i doskonalić umiarkowanie? Clarke mówi, że racją tą jest Bóg. Filozof wnioskuje tu ponownie przez analogię między bytem ludzkim i boskim. Nierozumne i złe jest to, że człowiek, obdarzony rozumem i wolą, sprzeniewierza się im, że miałby oszukiwać samego siebie – a oszukuje, fałszywie przedstawiając sobie rzeczywistość (to intelektualna przyczyna występku); nierozumne jest to, że człowiek, istota na podobieństwo Boga stworzona, pozwala, aby zawaładnęły nim chaotyczne namiętności. Clarke proponuje obraz Boga jako istoty pozbawionej tych emocji, które uznane są przez niego za destrukcyjne. Nie należy poddawać się namiętnościom, ponieważ w Bogu nie ma, mówi Clarke, najmniejszych choćby przejawów jakichkolwiek namiętności; w Bogu nie ma żadnych namiętności, z wyjątkiem miłości; Bóg przepęfniony uczuciami, które charakteryzują psychę jednostki ludzkiej – „to jest coś niemożliwego”⁷. Wobec tego nierozumne jest samooszukiwanie oraz poddanie się emocjom, ponieważ jest to równoznaczne

⁶ Zob. *Discourse*, s. 189. Interes własny nie powinien być wymieniany jako rodzaj namiętności, jest on bowiem jakąś skłonnością duszy, raczej natury intelektualnej, choć posiadającą w sobie odniesienia emocjonalne; podobnie przyjemności zmysłowe są skutkiem (oczekiwanym) namiętności.

⁷ *Discourse*, s. 187.

ze sprzeniewierzeniem się wobec obowiązku naśladowania Boga. Rozumne jest tylko to, co stanowi naśladowanie Boga, w ramach naszych zdolności i możliwości.

Diagnoza powszechnego stanu moralnego tylko z pozoru stwierdza całkowitą dominację zepsucia i występku. Clarke formuluje, być może w sposób niezamierzony, twierdzenia optymistyczne; optymistyczne w tym sensie, iż ukazujące, że zepsucie nie jest metafizyczną cechą ludzkiego bytu, a jedynie jej skutkiem ubocznym, w jakiejś mierze przygodnym, a zatem przewyżczalnym. Pisze, że człowiek posiada sumienie. I ono stanowi strukturę sprawdzającą czy korygującą sądy rozumu. Wyjaśnienie filozofa jest następujące. Załóżmy, że racjonalny sąd jakiegoś podmiotu moralnego podpowiada, że warto podjąć jakieś działanie w celu osiągnięcia doraźnej korzyści własnej, choć działanie to jego autor będzie się starał ukryć przed opinią publiczną, ponieważ jawi się ono podmiotowi jako niezgodne z powszechnie przyjętymi normami. W takiej sytuacji, w sytuacji potencjalnego występku, na który podmiot chce się zdecydować świadomie, musi odczuwać się sumienie, które zakwalifikuje działanie to jako niemoralne i wzbudzi w podmiocie jawny lub skryty żal. W innej sytuacji, gdy występki jest nieświadomy, to znaczy gdy rozum milczy, a motywem działania są uczucia, sumienie również podpowie, że to działanie jest niezgodne z prawem moralnym⁸. Tym samym sumienie staje się ostateczną instancją moralną, przynajmniej na poziomie intencji. I jeśli jest dostatecznie uformowane, stanowi skuteczne zabezpieczenie przed popełnianiem zła.

W człowieku tkwi inna jeszcze skłonność, której istnienie daje podstawy do przypuszczenia, że byt ludzki w najgłębszej warstwie nie jest nieodwołalnie zły i występny. Dotyczy to takich przypadków, w których analizowane są nie podmioty cnotliwe, a występne. Skłonność, o której mówi Clarke, wyraża się w tym, że na ogół potępiamy u innych to, co w sobie samych usprawiedliwiamy bądź wypieramy. Potępiamy, ganimy, a to przecież nic innego jak uznanie czegoś za złe w ramach osądu moralnego. Paradoksalnie, ta

⁸ Zob. *Discourse*, s. 188.

rozpowszechniona skłonność wskazuje na to, że do formułowania bezstronnych (i trafnych) ocen moralnych zdolni są wszyscy ludzie, chociaż rzadziej zdolność adekwatnej oceny pojawia się wobec działań własnych. Z tego punktu widzenia można zasadnie dowodzić, że trafne rozróżnienie dobra i zła jest udziałem większości ludzi, skoro nawet ci, którzy nie postępują cnotliwie, mają jasną bądź niejasną świadomość owego rozróżnienia. Clarke, wychodząc od tej obserwacji, „którą każdy powinien poczynić”, dochodzi do następującej konkluzji: „Cnota, prawdziwa dobroć, prawość, słuszność są same w sobie czymś prawdziwie szlachetnym i doskonałym, cudownym i czcigodnym. I tak właśnie jawią się rozumowi i sumieniu”⁹. Wystarczającym dowodem jest to, że nawet ci, którzy nie respektują cnoty, dostrzegają jej wartość i zalety u innych, u tych, którzy stają się sławionymi przez poetów bohaterami wielkich eposów lub są otaczani niekłamany podziwem przez opinię publiczną w codziennym życiu wspólnot obywatelskich; zdarza się również, że prześladowane jednostki wybitne, które ze względu na posiadane moralne dostojeństwo wywołują zawiść *vulgus profanum*, nieoświeconego popołstwa, czego Clarke nie ilustruje, a tylko powołuje się na Senekę¹⁰. W każdym razie myśl Clarke’a jest taka, że w tego rodzaju przypadkach skażone moralną wadą jednostki niejako intuicyjnie wyczuwają słuszność moralną, odzwierciedlającą się w charakterach i postępowaniu „moralnych dostojników”, odrzucając ich zarazem w imię tego, czego sami nie są w stanie osiągnąć; co jest konstatacją z ducha nietscheańską, ale co do litery – jednak chrześcijańską. W tych wszystkich przypadkach ujawnia się więc to, że dobro i cnota, pomimo lekceważenia w praktyce, są wartościami liczącymi się u wszystkich prawie ludzi, aczkolwiek nie jest to artykułowane *expressis verbis*. Albowiem w sądach potępiających innych (w przeciwieństwie do sądów o sobie) odsłania się prawdziwa natura „występku, niesprawiedliwości, bluźnierstwa, rozpuszty”¹¹. Jednym słowem, złoczyńcy wiedzą, czym jest

⁹ *Discourse*, s. 195.

¹⁰ Seneka, *De beneficiis*, l. 4. Zob. *Discourse*, s. 195–196.

¹¹ *Discourse*, s. 196.

dobro, a czym jego przeciwieństwo, i choć nie ganią zła u siebie, tylko u innych, w ten sposób ukazują *volens nolens* naturalną ludzką skłonność do dezaprobaty w stosunku do zła i aprobaty w stosunku do dobra.

Inny przykład przytoczony przez Clarke'a wskazuje na usprawiedliwienie zła, a przynajmniej na jego zrozumienie sytuacyjne. A mianowicie, że Clarke gotów jest usprawiedliwiać do pewnego stopnia moralne zło, a przynajmniej, że jest otwarty na zrozumienie sytuacji, która katalizuje zło. Występek jest często popełniany niejako z konieczności życiowej, dla osiągnięcia korzyści, której w inny sposób zdobyć niepodobna jak tylko na drodze zadawania cierpienia bliźnim. Jednakże, mówi filozof, ta konieczność okazać się może iluzją. Pisze: „Nie ma tak podłego i zacieklego człowieka, popełniającego zbrodnię i rozbój w sposób najbardziej bezlitosny, który nie wybrałby, gdyby mu to zaproponowano, uzyskania tej samej korzyści czy przewagi, do jakiej zmierza, bez popełniania przestępstwa niżli w jego ramach, i to nawet gdyby był pewien, że nie spotka go kara za przestępstwo”¹². A to oznacza, że nie ma ludzi złych z natury, którzy popełniają zbrodnie z przyjemności czy pragnienia, że więc występek jest niejako wynikiem złe pojętej konieczności w ramach błędnej diagnozy rzeczywistości. Inaczej mówiąc, gdyby ktoś miał pewność, że jego bezpieczeństwo nie zostanie naruszone poprzez brak jakiejś korzyści, którą chce zdobyć poprzez agresję i zbrodnię, raczej powstrzymałby się od destrukcji. Według Clarke'a bez tego założenia nie może utrzymać się koncepcja umowy Hobbesa, albowiem ludzka świadomość w nieunikniony sposób uznaje naturalne różnice między dobrem a złem, co poprzedza jakiegokolwiek ustanowienia prawne. I w istocie pokazuje to, że dla jednostki ludzkiej okrucieństwo, przemoc, zniewolenie są same w sobie odrażającymi nikczemnościami, których pragnie ona uniknąć, nawet wtedy, gdy istnieje pewność, że nie zostaniemy za nie ukarani¹³.

¹² *Discourse*, s. 194.

¹³ Zob. *Discourse*, s. 221. O krytyce koncepcji umowy według Hobbesa będzie jeszcze mowa.

W moralnej refleksji Clarke'a wiele jest jednak takich ujęć, które ukazują niekonsekwencję. W interesującym nas kontekście znajdujemy takie twierdzenia, które sugerują, że struktura ludzkiego bytu jest całkowicie zniszczona przez skłonność do zła. W takich przypadkach przeważa w dyskursie Clarke'a ton kaznodziejski i moralistyczny; wtedy górę bierze Clarke-teolog, pryncypialny apologeta wiary chrześcijańskiej. Trudno bowiem zinterpretować takie oto twierdzenie inaczej niż zapałem („entuzjazmem”) – bardziej odpowiednim dla kościelnej ambony niż dla mównicy uniwersyteckiej: „Prawdziwą i jedyną racją tego, że ludzie miłują raczej ciemność niż światłość, jest to, że ich czyny są złe”¹⁴... Oznacza to chyba, że ludzie są źli z natury i dlatego właśnie miłują „ciemność”, a nie dlatego, iż przygodnie czynią zło, *nolens volens* stają się „miłośnikami” ciemności. Ciemność to oczywiście synonim zła. Zatem niewiele dowiadujemy się z tego wyznania. Ale chodzi tu o coś innego. Twierdzenie to wygłasza anglikański filozof w obliczu deistycznej krytyki historycznych zdarzeń dotyczących Jezusa i objawienia jako takiego¹⁵. Stąd być może ta logicznie nieczytelna fraza. Ale zarazem wyznanie stojące w sprzeczności z deklarowanym optymizmem Clarke'a co do możliwości rozumu w dziedzinie moralności. Otóż twierdzi Clarke, że gdyby świadectwa religii były bardziej przekonujące niż są, niektórzy ludzie i tak nie daliby się przekonać

¹⁴ *Discourse*, s. 449. Bardzo często w pisarstwie Clarke'a górę bierze „apologetyczna powinność”, a wówczas jego styl niewiele odbiega od niezwykle ostrego tonu apologetów kontynentalnych (głównie katolickich), którzy stojąc na straży wiary, trzymają oręż inny niż anglikański i niż racjonalistyczny. Można na przykład dostrzec szereg analogii między stylem Clarke'a a Bossueta, którego tak charakteryzuje Paul Hazard, co naszym zdaniem dobrze odpowiada także intelektualnemu temperamentowi Anglika. Hazard o francuskim katolickim biskupie pisze tak oto: „Powoli rysuje się jego bardziej prawdziwe oblicze. Nie był to spokojny budowniczy wspierający katedry, utrzymujący od początku do końca w stylu Ludwika XIV, lecz raczej zaferowany ciągle robotnik, który w pośpiechu naprawia coraz groźniejsze z każdym dniem pęknięcia. Jego przenikliwość docierała do samych podstaw: mierzył rozległość, moc i mnogość wysiłków podejmowanych przez niedowiarków, w celu podkopania fundamentów Kościoła Bożego”; P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, wyd. cyt., s. 189.

¹⁵ Zastanawiające jest to, że w apologetyce Clarke'a nie ma nawet wzmianki o Locke'a *The Reasonableness of Christianity*, którą można było z pozycji ortodoksyjnych uważać za dzieło co najmniej kontrowersyjne.

w żaden sposób, domagając się świadectw jeszcze mocniejszych. Jest to, według niego, powód ukazujący, dlaczego niektórzy ludzie nie akceptują chrześcijaństwa¹⁶. Są bowiem zepsuci niejako strukturalnie, w wyniku dominacji namiętności i żądz, która generuje nieufność wobec najpewniejszych faktów, których rozum nie może nie zaaprobować, chyba że tylko w stanie swojego upadku. Gdyby nawet tacy ludzie, mówi Clarke, byli naocznymi świadkami poczynań Jezusa (jego cudów), czyniliby to, co czynią dziś, ponieważ ich namiętności silniejsze są niż argumenty rozumu, są zbyt czuli na świat doczesny, a zbyt nieczuli na perspektywę przyszłą¹⁷.

Ten motyw zaślepiającej pogoni za przyjemnościami zmysłowymi, za codzienną korzyścią, wskutek podporządkowania się afektom, ukazuje głęboki defekt w samej strukturze bytowej człowieka. Każde zapytać, czy w ogóle człowiek jest w stanie kierować się rozumem i siłą oczywistości, jak na ogół twierdzi Clarke? Jak interpretować te rozbieżne odpowiedzi? Pisze Clarke, że gdyby ludzie kierowali się bezstronnością i słuchali głosu naturalnego rozumu, to najmniejsza możliwość osiągnięcia wiecznego szczęścia i najsłabsze podejrzenie wiecznej nędzy skłaniałoby ich do wysiłków, aby centralną sprawą życia uczynić osiągnięcie pierwszego i uniknięcie drugiego¹⁸. Jednak, z drugiej strony, tak nie jest, a na pewno nie jest tak na ogół, skoro filozof roztacza wizję powszechnego zepsucia. Czy istnieje wobec tego sposób naprawy, odnowienia stworzenia, o którym pisze Clarke jako o zasadniczym celu filozofii moralnej?

Nie ulega wątpliwości, że kontekstem takich twierdzeń jest biblijny Upadek. Clarke go uwzględnia, aczkolwiek nie czyni z biblijnej opowieści centralnego punktu swoich rozważań; co więcej, pisze o Upadku nie wprost, raczej aluzyjnie. A jeszcze szerszym kontekstem jest tu samo objawienie chrześcijańskie. W sile objawienia ten racjonalistyczny filozof i moralista pokłada największe

¹⁶ Zob. *Discourse*, s. 450.

¹⁷ Zob. *Discourse*, s. 451.

¹⁸ Zob. *Discourse*, s. 449.

nadzieje. I w chrześcijaństwie upatruje sposobu na odbudowanie moralnego porządku. Albowiem pomimo zepsucia, rozpowszechnionego także wśród chrześcijan, nigdy dotąd nie żyło tylu ludzi kierujących się regułami prawości, sprawiedliwości i cnoty co obecnie, mówi Clarke o swoich czasach; z pewnością więcej niż w czasach pogańskich, obfitujących jednak w wybitnych myślicieli¹⁹. Ale na ten temat bliżej powiemy w części dotyczącej kar i nagród i roli chrześcijańskiego objawienia.

2. Kary i nagrody: neutralny składnik etycznych wyborów

Widzieliśmy już, w jaki sposób Clarke łączy „świeckie” rozumowania z twierdzeniami religijnymi nie będącymi ani logicznymi poprzednikami, ani następstwami racji jego argumentacji filozoficznych²⁰. Uprzedzając wnioski końcowe, można już teraz stwierdzić, że racjonalizm etyczny Clarke’a nie jest konstrukcją samodzielną, w tym mianowicie sensie, iż jest uwikłany w konteksty też religijnych, jego ukrytą przesłanką zaś jest przeświadczenie, że moralność nie jest dziedziną autonomiczną, potrzebuje bowiem na gruncie uprawomocnienia wsparcia ze strony religijnych przeświadczeń. Tę teologizującą inklinację widać bodaj najwyraźniej na tle rozważań

¹⁹ Zob. *Discourse*, s. 332. Stosunek Clarke’a do czasów antycznych nie jest jednoznacznie negatywny; raczej współczujący (poganie nie znali przecież objawienia) i pełen zrozumienia dla podejmowanych wysiłków etycznych. Wielokrotnie pisze, że żyli wówczas filozofowie, co prawda nieliczni, którzy znali wagę zagadnień moralnych. Ich nauczanie było jednak nieskuteczne, ponieważ brakowało im właściwych instrumentów, by naprawę zmienić ludzkie postawy: mieli niedostateczny autorytet, by wpoić potrzebę praktykowania cnoty; a przede wszystkim nie znali objawienia, dzięki któremu mogliby wyraźnie ukazać ludziom to, co zaledwie niejasno przeczuwali – wieczne, niezmiennie moralne prawa; zob. *Discourse*, s. 154. Najwyższe uznanie Clarke’a ma Cyceeron; duże, choć mniejsze – Sokrates, Platon, Arystoteles, Epiktet, którzy sformułowali „wspaniałe systemy etyczne”; *Discourse*, s. 285.

²⁰ Fragmenty niniejszego podrozdziału ukazały się w nieco odmiennym kształcie w: S. Raube, *Problem nagród i kar w etyce Samuela Clarke’a*, „Ideą. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XX, Białystok 2008, s. 47–59.

nad zagadnieniem nagród i kar; przy czym sam autor utrzymuje jednak, iż sankcje w postaci nagród i kar dają się wyprowadzić dedukcyjnie z natury rzeczy, to jest na gruncie autonomicznej racjonalności, tak jak prawie wszystkie składniki jego refleksji etycznej. Clarke nie dostrzega jednak niespójności między racjonalnie uzasadnianymi obowiązkami a karami i nagrodami, które rozumie zawsze jako składniki opatrności, dające się przyjąć tylko na gruncie założeń religijnych. Podejmuje więc liczne próby ukazania rozumowej ich komplementarności, okazują się one jednak nieprzekonujące. Często pisze jak gdyby zapomniawszy, że jego celem jest ukazanie racjonalnego charakteru etyki; wówczas stwierdza, że założenie perspektywy kar i nagród jest konieczne ze względu na potrzebę odnowienia świata stworzonego, którego obecny, doczesny nieporządek zostanie naprawiony; bez takiego założenia runąć by musiał porządek moralny, ponieważ „bez tego wszystko skończy się nicością”²¹. Zatem miesza Clarke perspektywę teoretyczną z wymiarem praktycznym. Pisze, że kary i nagrody to element planu opatrności, którego nie możemy w całości ogarnąć z powodu przyrodzonej niedoskonałości. Twierdzi, że zasadniczymi motywami praktykowania obowiązków jest nadnaturalna pomoc, czyli objawienie, ale także nagrody i kary, jakie Bóg zastosuje w stanie przyszłym. Dodaje, że ta siła motywacyjna jest doskonale zgodna z naturalnymi nadziejami i obawami człowieka, a ponieważ Bóg mówi o nich wyraźnie w objawieniu, przeto wątpliwości nie powinny przesłaniać tego, że objawienie jest po prostu jaśniejszym ukazaniem tego, do czego rozum dojść może i powinien. Tak więc przyjmuje na wstępie, że zgodność kar i nagród z rozumowym punktem widzenia jest założeniem, którego trzeba dowieść, ale w istocie już przyjmuje je jako ustalone na podstawie uznania prawomocności objawienia²².

Pojęcia kary i nagrody odgrywają w myśli Clarke’a rolę szczególną. Ale zadanie, jakie stawia przed sobą filozof, jest wręcz karłowate: jak ukazać na płaszczyźnie myślenia filozoficznego, że

²¹ *Discourse*, s. 262.

²² Zob. *Discourse*, s. 332.

posiadają one racjonalną podstawę w sobie, to znaczy, że są logicznie konieczne w racjonalnym schemacie etycznym? Ale zarazem chce ukazać także i to, że moralne obowiązki są niezależne od możliwej odpłaty w postaci nagród bądź kar, a cnota jest dobra i rozumna sama w sobie²³. A są to założenia wyraźnie przez Clarke'a formułowane. Drugim aspektem przedsięwzięcia jest ukazanie, że podstawowe powinności muszą być jednak z konieczności uzupełnione procedurą (boskich) nagród i kar. Chce zatem ukazać cnotę jako godną wyboru ze względu na nią samą, a kary i nagrody jako logiczną konsekwencję cnoty, a nie jej antecedencję, to znaczy: że świadomość możliwej odpłaty nie jest elementem przynależącym do zakresu motywów, które leżą u podstaw podejmowania działań cnotliwych. Clarke wikła się jednak w jawne sprzeczności, gdy pisze, że cnota jest wartością bez względu na możliwe rekompensaty, zarazem stoicki pogląd mówiący o tym, że cnota jako samowystarczalna dać może człowiekowi szczęście, jako że jest nagrodą samą w sobie, nazywa jawnym ateizmem (*downright atheism*)²⁴; i dodaje, że choć Bóg uczynił cnotę godną wyboru (*amiable*), której człowiek nie może odrzucać, to jednak z tego powodu, iż Stwórca nie dołączył wystarczającej siły podtrzymującej człowieka w praktycznym realizowaniu cnoty, przyjąć należy niezbędność istnienia kar i nagród, a cnotę interpretować nie jako cel, lecz jako środek prowadzący do wiecznego szczęścia, „jak bieg na wyścigach nie jest samą nagrodą, lecz tylko sposobem jej osiągnięcia”²⁵.

Zasadniczą analizę rozpoczniemy od pytań wyznaczających perspektywę problemową interpretacji myśli Clarke'a: Czy kary i nagrody to pojęcia nieusuwalne z refleksji etycznej i samej moralności? Czy jednak moralność można sobie bez nich wyobrazić? Czy pojęcie zobowiązań moralnych nie potrzebuje dodatkowego uzasadnienia, nie będąc same w sobie wystarczająco ob-

²³ Zob. *Discourse*, s. 222.

²⁴ Zob. *Discourse*, s. 259.

²⁵ *Discourse*, s. 261. Odwołuje się tu Clarke do Augustyna *De civit. Dei*, 19.4.

ligatoryjne? Przypomnieć należy, że Clarke podstawowego znaczenia etyki upatruje w jej praktycznym celu – przemiany ludzkich działań, i to w takim kierunku, który jest wskazywany w przesłaniu ewangelicznym. Zatem wszelkie elementy rzeczywistości moralnej muszą być rozpatrywane z tego punktu widzenia. Mają być analizowane w perspektywie potencjalnej skuteczności; to znaczy, obowiązki moralne powinno się rozpatrywać również (obok ich wewnętrznej struktury) jako coś, co prowadzi do czegoś poza nimi, co posiada konsekwencje wykraczające poza granice podmiotowe.

Pojęcia kar i nagród na ogół kojarzone są z domeną teologiczną czy religijnie ugruntowaną etyką. Clarke natomiast próbuje wykazać, że można odsonić racjonalny, to znaczy czysto filozoficzny sens tych pojęć niezależnie od ich znaczenia wyrażanego w przekazie religijnym. Jednak nie stara się przeprowadzić swoich zamiarów abstrahując od jakichkolwiek odniesień do ujęć religijnych. Przeciwnie, prawie zawsze pojawiają się w jego niestrudzenie budowanych argumentacjach akcenty zaczerpywane z wiary, jednak za każdym razem pokazuje je Clarke jako zgodne z rozumem bądź jako wieńczące rozumowe konstatacje. Pisze, że tradycyjne ujęcie religijne, zgodnie z którym dobrzy osiągną wieczne szczęście, a źli zostaną pogrążeni w wiecznym potępieniu, jest „doktryną wiarygodną i racjonalną”²⁶. Takie twierdzenie domaga się jednak uzasadnienia. Argumentuje więc Clarke, że z atrybutów boskich wynika z całą oczywistością, iż żaden człowiek nie może być ukarany bez sprawiedliwej oceny. Nie jest bowiem nierozumne to, że ci, którzy się świadomie Bogu nie podporządkowują, pozbawiają się radości szczęścia, którą miłosierny Stwórca przygotował dla tych, którzy Go miłują. Wykluczenie na całą wieczność jest najzupełniej zgodne z rozumem. Albowiem sam brak szczęścia dla niegodziwych to jednak kara niewystarczająca również z punktu widzenia racjonalności. Gdyby źli ludzie doświadczali tylko braku szczęścia, a na dodatek wyłącznie w egzystencji do-

²⁶ *Discourse*, s. 362.

czesnej, byłoby to założenie niezgodne z rozumem. Cóż bowiem podpowiada nam rozum? Gdyby brak szczęścia był jedyną karą, jakiej należy się obawiać, niegodziwi zapewne trwaliby przy swojej niegodziwości, ponieważ byłaby to kara niezbyt dolegliwa, zważywszy, że często ludzie przestrzegający obowiązków moralnych są obarczani dużo większymi utrapieniami niż brak szczęścia. Ten ostatni przypadek musiałby sugerować, że jeśli istnieje najwyższy władca, to musi być on bezwzględny despotą. Zatem coraz wyraźniejsze staje się przeświadczenie, iż doczesny porządek moralny domaga się jakiegoś uzupełnienia w perspektywie przyszłej. Ale idźmy dalej, przekonuje Clarke. Wiemy z przekazów historycznych, także tych jasno ukazanych w Piśmie Świętym, że Bóg ujawnia swój gniew w postaci kataklizmów i katastrof; nieszczęścia narodu żydowskiego w czasie zniszczenia Jerozolimy, spustoszenie Sodomy i Gomory, potop; te i inne kataklizmy, które spadły na rodzaj ludzki, to wyraźne wskazówki, że kary za występki to nie religijna fantazja, tylko podstawa do rozsądnego założenia istnienia kar i nagród. Jednakże te nieszczęścia, o których wiemy z Biblii, niejednokrotnie tak były rozdzielone, iż intensywniej dotyczyły ludzi dobrych i pobożnych. Jest to zatem dodatkowy powód, dla którego przyjąć należy przyszłą perspektywę kar i nagród uznając, że jest ona całkowicie zgodna z rozumem²⁷. Zdaniem Clarke'a, fakt, iż znaczna część gatunku ludzkiego podejmuje działania niezgodne z cnotą, prowadzi do twierdzenia, iż człowiek obdarzony jest takimi zdolnościami, dzięki którym można w ramach sądu własnego rozumu dostrzec konieczność akceptacji cnoty, ale zarazem jednostce brak siły do realizowania tego sądu w praktyce, a przynajmniej dotyczy to znacznej części ludzkości. To rodzi nieprzewidywalną trudność, która tym bardziej powinna skłaniać do przyjęcia przeświadczenia o nagrodach i karach; „bez tego – pisze – nie może się utrzymać cały porządek moralny, jaśniej wagi tego zagadnienia nie można przedstawić”²⁸.

²⁷ Zob. *Discourse*, s. 363.

²⁸ *Discourse*, s. 225.

Mówi więc Clarke nie wprost, że perspektywa kar i nagród jest inspiracją do podejmowania działań zgodnych z obowiązkami cnoty, ale wynika z tego, że wartość cnoty jest mierzona oczekiwaniem przyszłego wynagrodzenia w postaci szczęścia; cnota zatem okazuje się środkiem mającym prowadzić do tak czy inaczej wyobrażanego celu. Z drugiej strony, w dalszym ciągu otwarte pozostaje pytanie, dlaczego niektórzy ludzie dokonują wyborów wbrew cnotie i bez uwzględnienia perspektywy kar i nagród. Również oni powinni uwzględnić w swoich wyborach te elementy, skoro koncepcja Clarke'a aspiruje do rangi koncepcji uniwersalnej.

Moralne obowiązki uważa Clarke za to, co wyprzedza jakikolwiek wzgląd na możliwą odpłatę w postaci nagród bądź kar, co zatem jest niezależne. Niezależne od systemu kar, nawet boskich? Czy gdyby jednak oczekiwanie odpłaty (bądź lęk przed nią) zostało nagle usunięte, ludzie wybieraliby działania cnotliwe, a unikali niegodziwych bez lęku przed możliwymi konsekwencjami czynów? Opinia Clarke'a nie jest jednoznaczna. Wyraża sądy, których nie da się pogodzić w żadnej mierze. W tym niezdecydowaniu dostrzec jednak można objaw tego, co charakteryzuje całe jego dzieło – apologetyczne pragnienie ukazania niesprzeczności chrześcijaństwa z paradygmatem racjonalności; w tym przypadku Clarke zmierza do ukazania potęgi powinności samej w sobie, a z drugiej strony głęboki sens (sens racjonalny) kar i nagród, chociaż ich geneza wyraźnie wskazuje na religijne pochodzenie.

Twierdzi więc Clarke, że ludzie powinni wybierać cnotę dla niej samej, ponieważ cnota jest godna wyboru, a moralna wada jest sama w sobie odpychająca. Nie oznacza to zajęcia stanowiska stoickiego, bo Clarke przecież zmierza do ukazania kar i nagród jako nieuniknionego uzupełnienia moralnych obowiązków. Trudność, o charakterze praktycznym w istocie, czyli bardziej dotkliwym, niż gdyby to dotyczyło tylko teorii, polega na tym, że praktykowaniu cnoty często towarzyszą niedole i nieszczęścia, wady moralne natomiast nierzadko łączą się z przyjemnością i korzyścią. Jest to wszakże sprzeczne z regułą sprawiedliwości. W filozoficzno-etycznej teorii powinno być tak, iż cnota prowadzi do większego szczęścia i satysfakcji – i w ogóle, w bilansie moralnym świata,

i w szczegółowych rozliczeniach pojedynczych działań dokonywanych przez konkretne jednostki. Jednak życie pokazuje, że to, co w spekulacji etycznej jest ze wszech miar racjonalne (cnota), w rzeczywistości nie zawsze okazuje się takie w ramach swoich konsekwencji praktycznych.

Co więcej, niegodziwi, potrafiąc wykorzystać przypadkowe okoliczności, cieszą się większą nawet pomyślnością od cnotliwych; czyli są, nie zawsze, jednak dość często, w takiej samej sytuacji jak ci, którzy żyją zgodnie z wymaganiami cnoty i prawości²⁹. To zaś jest jawnie sprzeczne z regułą sprawiedliwości. Owszem, niegodziwośćom towarzyszą negatywne konsekwencje (np. wyrzuty sumienia), niemniej dzieje się tak tylko jak gdyby w ogólnym rachunku moralnym świata, w płaszczyźnie realnych, konkretnych jednostek bowiem najczęściej dolegliwe skutki dotyczą nie tych, którzy popełniają największe wykroczenia, a raczej tych, którzy są autorami najmniejszych³⁰.

Pogląd stoików uznać więc trzeba za niezyciowy ideał: „Choć bowiem – pisze Clarke – bez wątplenia cnota jest godna wyboru ze względu na nią samą, nawet bez względu na możliwą nagrodę, to jednak nie wynika z tego, że jest ona całkowicie samowystarczalna i że jest w stanie podtrzymywać człowieka na duchu w obliczu różnego rodzaju cierpień czy nawet śmierci”³¹. Błąd stoików polega na tym, że uznają oni, iż praktykowanie cnoty może czynić człowieka szczęśliwym nawet wbrew wszelkim nieszczęściom, ale w głównej mierze słabość stoików polega na tym, że pozostawiają oni cnotę i występki samym sobie, jak gdyby w zawieszeniu, to znaczy redukują do tego, co jest niewynagrodzone i nie jest sprawiedliwie zrekompensowane; a to oznacza odrzucenie wizji sprawiedliwego osądu w postaci kar i nagród, „aczkolwiek najchętniej z nich uważali je za wysoce prawdopodobne”³².

²⁹ Zob. *Discourse*, s. 256.

³⁰ Zob. *Discourse*, s. 257.

³¹ *Discourse*, s. 223.

³² *Discourse*, s. 224.

Z jednej strony cnota jest doskonałością o wielkim wpływie na jednostkę ludzką, albowiem, jak pisze Clarke: „Wystarczająca jest więc waga cnoty, która umożliwi ludziom pokonywanie pokus ze strony zła, ciała i świata i która pomaga uodpornić się na największe zagrożenia, nawet na samą śmierć”³³. Ale pomimo takich pochwał cnoty Clarke pozostaje sceptyczny co do tego, czy bez instrumentów takich jak kary i nagrody skuteczne praktykowanie cnoty byłoby w ogóle możliwe. Sceptycyzm podsyca w nim moralna empiria mnożąca pytania o siłę cnoty.

Jak wobec tego wytłumaczyć, że cnota, dobra i godna wyboru sama w sobie, nie prowadzi do szczęścia zawsze, a tylko niekiedy? A także, dlaczego występki nie jest najpewniejszą drogą do zguby i rozpacz? I dlaczego prowadzi czasami do życiowego sukcesu? Doczesna egzystencja jest miejscem wielu takich paradoksów – nie jest tak, jak wydaje się, że powinno być.

Clarke jest filozofem i teologiem, ale także duchownym anglikańskim, trudno się zatem dziwić, że w jednym z uzasadnień odwołuje się do Upadku, który zmienił pierwotną strukturę stworzenia. Pierwotny stan świata był inny niż obecny; ustanowiona w naturze rzeczy różnica między dobrem i złem była wówczas wyraźna i czytelna, a co więcej, dzięki niej cnota owocowała bezpośrednio (to znaczy – doczesną) pomyślnością i radością, występki natomiast rodziły nieszczęście i biedę. Jednak ten stan rzeczy uległ degradacji, „z powodu wielkiego powszechnego zepsucia i deprawacji, kiedykolwiek mogło się to zdarzyć”³⁴. Przemianie uległ dotychczasowy porządek, a wraz z tym kondycja ludzka skażona została zwątpieniem i słabością. Dlatego cnota nie prowadzi już bezpośrednio i zawsze do szczęścia, w każdym przypadku działań cnotliwych, a występki do zguby.

³³ *Discourse*, s. 334.

³⁴ *Discourse*, s. 253. Clarke nie odwołuje się wprost do biblijnej opowieści o Upadku, ale z pewnością ją ma na myśli, formułując przeświadczenie o prawie doskonałym stanie pierwotnym istniejącym przed jakimś kataklizmem grzechu; prawie doskonałym, albowiem grzech nie był wykluczony.

Odrzucając etyczny horyzont kar i nagród, musielibyśmy przyjąć, że czyny chwalebne pozostają bez ekwiwalencji, jakiej domaga się bezstronny rozum – ekwiwalencji w postaci nagrody; ale jeszcze bardziej rażące dla rozumu byłoby to, że czyny niegodziwe nie kończą się karą. Wobec tego nie dokonałby się akt sprawiedliwego osądzenia i nie urzeczywistniłaby się sprawiedliwość jako taka. A to jest, zdaniem Clarke’a, niedorzeczne. A skoro tak, to kary i nagrody muszą być zastosowane w „stanie przyszłym”, po śmierci. Dlatego należy je uznać w refleksji etycznej, tak jak i w eschatologicznej.

Pamiętajmy, że rozumowanie swoje Clarke przeprowadza w kontekście już wcześniej wykazanej (w *Demonstration of the Being and Attributes of God*) egzystencji Boga i Jego atrybutów. Niedorzeczność odrzucenia kar i nagród powinna być rozpatrywana w świetle pytania, czy Bóg, którego istnienie zostało dowiedzione, Bóg wszechmocny, ale i dobry oraz sprawiedliwy (to także zostało już okazane), mógłby nie karać występnych, nie nagradzać dobrych i oddających Mu cześć. Filozof przeprowadza tu pewnego rodzaju test wyobraźniowy, traktując go, chcąc nie chcąc, jako metodę filozoficznego poznania. Rzecz jasna, taki Bóg wydaje się angielskiemu filozofowi nie do wyobrażenia i nie do przyjęcia. Dlatego, że jest czymś niezaprzeczalnie i nieskończenie odpowiedniejszym, iż Stwórca zapewnia szczęście i wieczny spokój tym, którzy są dobrzy i niewinni, niż gdyby pozwolił, by byli – bez własnej winy i błędów moralnych – nieszczęśliwi. Tego domaga się po prostu rozum i poczucie sprawiedliwości³⁵. Bóg powołał przecież do istnienia różnorodne stworzenia i obdarzył je różnymi zdolnościami i siłami; pośród nich stworzenia rozumne obdarzył wolną wolą i możliwością doskonalenia się; muszą one więc dążyć do wzmacniania swoich sił i doskonalenia własnej natury poprzez praktykowanie cnoty i naśladowanie Boga; jeśli zaś niektóre stworzenia oddają się występki, deprawują w ten sposób swoją naturę. Wynika stąd niezaprzeczalnie, że zgodnie ze światłem natury trzeba założyć,

³⁵ Zob. *Discourse*, s. 178.

że Władca i Dysponent rzeczy ostatecznie dokona sprawiedliwego rozróżnienia pomiędzy stworzeniami, a dokona tego przy pomocy odpowiednich kar i nagród³⁶.

Taka argumentacja uprawnia Clarke'a do stwierdzenia, że jest niemożliwe, że ostateczne nagrody i kary nigdy nie będą miały miejsca. Oznaczałoby to, że jedynym zamysłem Boga wobec ludzi jest obojętna obserwacja epizodyczności człowieka, przypatrywanie się z transcendentnej dali temu, jak kontynuujemy naszą znużoną wędrówkę pokoleń, pojawiając się na krótką chwilę i znikając, bez jakichkolwiek zobowiązań, a więc i bez obowiązku oddawania czci Bogu, bez perspektywy ostatecznego osądu ziemskiego doświadczenia; i bez nadziei.

To prawda, że na wiele pytań nie umiemy odpowiedzieć; zagrożeni jesteśmy w niewiedzy, nasze naturalne poznanie nie jest w stanie doprowadzić nas do uchwycenia tego, co jest, a co nie jest zgodne z boską mądrością i sprawiedliwością, „w obecnym stanie nie posiadamy wystarczających środków dojścia do wiedzy o tym”³⁷. „Albowiem – pisze Clarke – nie znamy ani miejsca, ani rodzaju, ani sposobu, okoliczności, ani stopni, celów czy pożytku ostatecznej kary dla niegodziwych. Tego tylko jesteśmy pewni, że sprawiedliwość Boża ukaże siebie samą wystarczająco wyraźnie, tak iż zamilkną przed Nim wszelkie usta, gdy zostaną zmuszone do uznania całkowitej słuszności Jego sądów i potępienia własnego szaleństwa i niegodziwości”³⁸. Zatem nie jesteśmy skazani na całkowite ciemności, nie znamy szczegółów, ale ogólne przeświadczenie wystarczająco wyraźnie rysuje się przed nami: „nic nie może być bardziej oczywiste dla rozumu”³⁹ niż to, iż do Królestwa Chwały wejdą tylko dobrzy i cnotliwi, a sprawiedliwość jest nieskończenie wielka, albowiem wymierza ją Dobry Pan (*Good Lord*). Tak oto Clarke wplata w dyskurs racjonalny elementy dyskursu religijnego

³⁶ Zob. *Discourse*, s. 332.

³⁷ *Discourse*, s. 365.

³⁸ *Discourse*, s. 364.

³⁹ *Discourse*, s. 364.

i ostatecznie dochodzi do konkluzji, że sam rozum bez objawienia byłby niewystarczającym narzędziem poznania problemu kar i nagród, a najlepszym sposobem przekonywania do życia w cnocie są Ewangelie. Albowiem wiele prawd chrześcijaństwa jest dla samego rozumu nieodkrywalnych; jednak, gdy objawienie je odsłoni, stają się one doskonale zgodne z rozumem, o ile rozum bezstronnie rozważy kwestie moralne i eschatologiczne łącznie⁴⁰.

Stawką jest tu kwestia opatrności; nawet nie taka bądź inna jej forma interpretacyjna, ale problem jej istnienia i oddziaływania na świat stworzony. Dlatego Clarke kategorycznie stwierdza, że jest „pewne i konieczne”, że przyjęcie tezy o wędrowaniu pokoleń musi być równoznaczne z odrzuceniem samej idei opatrności; zaś odrzucenie opatrności nie mieści się w granicach wyznaczonych przez Clarke’a słusznemu rozumowi, to znaczy poprawnemu rozumowaniu. Jeśli tak, to „pewna i konieczna” musi być teza przeciwna jako zgodna z atrybutami boskiego bytu, że mianowicie fundamentalnym scenariuszem natury jest ład świata, a właściwie odbudowanie pierwotnego porządku poprzez rodzaj rewolucji niebieskiej w perspektywie eschatologicznej, której ostatecznym instrumentem musi być odpłata za czyny. Tylko w taką opatrność, godną nieskończonej mądrości, dobroci i sprawiedliwości – prawdziwych atrybutów boskich – można zgodnie z rozumem uwierzyć⁴¹. Skoro jednak pewność przyszłych kar i nagród da się tak łatwo wykazać w poprawnym rozumowaniu, to dla czego tak niewielka tylko część ludzkości jest w stanie odkryć te „wieczne prawdy”⁴². Otóż zasadniczym powodem jest, według Clarke’a, po prostu bezmyślność, a także fałszywe pojęcia wpajane przez złą edukację, stanowiące podstawę dla powierzchownych opinii; i oczywiście – niepoohamowane pożądania i skłonności zmysłowe, jednym słowem szerząca się rozwiąłość. Światło rozumu okazuje się więc jednak niewystarczająco intensywne; nie rozświetla półmroku okrywającego zagadnienie kar i nagród. Potrzebna

⁴⁰ Zob. *Discourse*, s. 365.

⁴¹ Zob. *Discourse*, s. 254.

⁴² *Discourse*, s. 153.

jest dodatkowa pochodnia, religia, ale nie jakakolwiek, tylko chrześcijańska religia⁴³. Religia chrześcijańska, oparta na prawdziwym objawieniu, umożliwiła odkrycie właściwych reguł moralnych; bez niej świat nie poznałby woli Boga, bez niej ludzie nie poznaliby podstawy skutecznego praktykowania cnoty, jaką jest perspektywa kary i nagrody⁴⁴. I choć objawienie mówi to samo, do czego dotrzeć może rozum, to jednak przemawia ono poprzez prostotę obrazu i języka, rozum zaś dociera do sedna z trudem i poprzez skomplikowane pośrednictwo przesłanek i konkluzji. Dlatego objawienie jest lepszym drogowskazem, skuteczniejszym przewodnikiem niż samotny, bo zdany tylko na siebie, rozum. Tak oto Clarke schodzi z głównego traktu racjonalnych rozumowań, by stwierdzić, że ostateczną instancją jest objawienie, dzięki niemu bowiem pewność właściwego rozpoznania kwestii moralnych osiąga poziom prawie oczywistości.

Należy nieustannie pamiętać, że etyka Clarke'a posiada kontekst metafizyczny, to znaczy, że argumentacje moralne zakładają to, co dowiedzione zostało uprzednio w ramach analizy zagadnienia Boga i Jego atrybutów. Mówiąc inaczej, w etyce Clarke przyjmuje za dowiedzione istnienie Boga, a Jego atrybuty „naturalne”, związane z pojęciem mocy, i atrybuty moralne, związane z pojęciem prawości, za „niezaprzeczalnie ustalone”. To są nieodłączne warunki brzegowe jego rozumowań etycznych⁴⁵. I w tym kontekście należy śledzić te wszystkie jego „demonstracje” za koniecznością kar i nagród, w ramach których stara się nie odwoływać do przesłanek religijnych.

⁴³ Zob. *Discourse*, s. 333.

⁴⁴ Zob. *Discourse*, s. 334.

⁴⁵ Refleksja Clarke'a aspiruje do stworzenia filozoficznego systemu, w którym wszystkie twierdzenia są wzajemnie zgodne i w którym dowodzenie jakiejś kwestii odbywa się przy milczącym albo wyrażonym założeniu uzasadnienia zagadnień podejmowanych wcześniej. Clarke w *A Demonstration of the Being and Attributes of God* podjął całą problematykę boskiego bytu, rozstrzygnął ją, uznając za niepodważalnie dowiedzione kwestie takie, jak sprawiedliwość Boża, dobroć, boska słuszność. Zatem w *Discourse concerning Unchangeable Obligations of Natural Religion...* już do tego nie wraca, skupiając się na zagadnieniach etycznych.

Jedną z wariacji argumentu „z opatrności” jest rozumowanie, w którym Clarke odwołuje się do intuicji znaczenia „opatrności” oraz ustaleń własnej metafizyki. Otóż gdybyśmy przyjęli, że perspektywa adekwatnej odpłaty za ludzkie czyny jest tylko rodzajem niezaspokojonego nigdy pragnienia, musielibyśmy dojść do wniosku, widząc naocznie, że cnota nie zawsze prowadzi do szczęścia, a występki do zguby, że Bóg nie interweniuje w sferę naszej praktycznej aktywności, a przeświadczenie o boskiej opatrności jest po prostu fikcją. Takiej konstatacji da się jednakże przeciwstawić rozumowanie, którego przesłankami są twierdzenia empiryczne oraz ustalone dedukcyjnie konkluzje zaczerpnięte z metafizyki najwyższego bytu.

Argumentacja Clarke’a przebiega w następujący sposób. Skoro w obecnym stanie świata nie istnieje wyraźne rozgraniczenie między cnotą a występkiem, w tym szczególnym sensie, że działania cnotliwe nie zawsze prowadzą do radości i pomyślności, a działania niegodziwe nie zawsze kończą się porażką nieszczęścia; i jeśli istnieje Bóg, nieskończenie dobry i sprawiedliwy; i jeśli Jego wolę powinny naśladować wszelkie rozumne stworzenia, naśladując Jego moralne doskonałości (wyrażone w regułach prawa natury); i jeśli nie może On nie widzieć zachowań swoich stworzeń (jest wszechobecny); i jeśli Bóg musi aprobować dobrych, a dezaprobować niegodziwych – to jest całkowicie pewne, że (jeśli tak jest) Bóg musi wyrażać swoją aprobatę lub dezaprobatę: teraz albo kiedyś; i przy pomocy jedynego racjonalnego sposobu – wynagrodzenia cnoty i ukarania niegodziwości⁴⁶.

Wynika stąd zatem niezaprzeczalnie, dowodzi Clarke, że albo (1) wszelkie nasze wyobrażenia, jakie mamy o Bogu, są fałszywe, nie istnieje więc opatrność, co oznacza, że Bóg, zamknięty w najodleglejszej transcendencji, bądź nie ogląda swoich stworzeń, bądź się nimi nie interesuje; to zaś przekreśla podstawę naszych przeświadczeń o atrybutach moralnych bytu boskiego, a w konsekwencji także o Jego istnieniu jako takim; albo (2) przyszły stan wy-

⁴⁶ Zob. *Discourse*, s. 257.

gradzania i karania musi z konieczności istnieć jako element boskiego projektu stworzenia, w ramach którego wszystkie wątpliwości i niejasności zostaną rozstrzygnięte zgodnie z boską „administracją sprawiedliwości”⁴⁷.

Ale przecież nasze wyobrażenia o Bogu, Jego atrybutach, opatrności, zostały już dowiedzione, czyli uprawomocnione zostało⁴⁸ to, że Bóg istnieje, że jest sprawiedliwy i dobry, że oczekuje, iż stworzenia rozumne będą Go naśladować, co sprawia, że alternatywa (1) jest fałszywa, zatem (2) jest prawdziwa. To zaś oznacza, że okazane zostało, iż przyszły stan kar i nagród istnieć musi, to znaczy z pewnością kiedyś zaistnieje.

W innym miejscu Clarke buduje uzasadnienie kar i nagród podobne do powyższego, to znaczy z wyraźną aspiracją racjonalną. Odwołuje się mianowicie do konieczności zmanifestowania przez Boga aprobaty bądź nagany jako nieuchronnie związanych z boską windykacją ustanowionych przez Niego praw i obowiązków. Clarke próbuje dowieść, że te racje, dla których z konieczności uznać trzeba, że Bóg jest bytem dobrym i sprawiedliwym, a reguły sprawiedliwości, dobra i słuszności to przejaw Jego woli i nakazu, zmuszają do przyjęcia także i tego, iż musi On akceptować stworzenia rozumne naśladowujące Go na drodze podporządkowania się Jego prawu, a potępiać tych, którzy postępują niezgodnie z Jego wolą wyrażoną w prawie natury. W taki tylko sposób Bóg może egzekwować należny Jego autorytetowi szacunek. Tak zresztą postępuje jakikolwiek prawodawca, więc tym bardziej powinien postępować tak Prawodawca Najwyższy. Zatem Bóg musi różnicować ludzi wedle kryterium zgodności ich czynów z Jego nakazami, czyli wedle spełniania przez człowieka obowiązków moralnych. Boskie różnicowanie ludzi musi zaś wyrażać się w ostatecznym wynagrodzeniu lub karaniu. I takie twierdzenie, utrzymuje Clarke, „jest niejako (*in a manner*) również samooczywiste”⁴⁹.

⁴⁷ *Discourse*, s. 259.

⁴⁸ W *Demonstration of the Being and Attributes of God*.

⁴⁹ *Discourse*, s. 250.

Clarke rozbudowuje tę ogólną konstatację w cały ciąg argumentacyjny, jak to ma w zwyczaju, tak aby osiągnąć całkowitą pewność, że zaprzeczenie jego konkluzji musi prowadzić do niedorzeczności. W pierwszym kroku konstruuje następującą implikację, która jest powtórzeniem wcześniej przytoczonych twierdzeń. Otóż, jeśli Bóg jest bytem o nieskończonej dobroci i sprawiedliwości i jeśli dla tych samych racji, dla których uznać musimy boskie atrybuty, przyjąć należy, że nasze moralne zobowiązania są normatywnym wyrazem woli i oczekiwań Boga, to z koniecznością wynika z tego, że Bóg musi aprobować tych, którzy przestrzegają boskich praw, dezaprobuje zaś pozostałych.

W drugim kroku argumentacji Clarke stwierdza, że jeśli tak jest, to w sposób konieczny wynika z tego, że Bóg, posiadając nieskończony autorytet i moc, musi w taki bądź inny sposób wyrażać swoją aprobatę wobec jednych, a dezaprobatę wobec drugich. Rozum mówi nam natomiast, że można to uczynić tylko poprzez zastosowanie odpowiednich nagród i kar. Zatem, jeśli cnota nie zostanie ostatecznie wynagrodzona, a niegodziwość pozostanie nieukarana, to Bóg nie wyrazi aprobaty wobec jednych, a gniewu wobec drugich. A jeśli tak, to nie będzie żadnej racji ani dowodu, że w ogóle jednych aprobuje, a drugich potępia. Wobec tego nie będzie żadnej racji, by sądzić, że coś jest zgodne z Jego wolą i nakazem, a coś innego niezgodne. Jednak takie twierdzenie jest sprzeczne z twierdzeniem o boskich atrybutach moralnych, jest więc sprzeczne z tym, co zostało już wcześniej niezbitnie dowiedzione. Kary i nagrody są zatem koniecznym składnikiem Bożej woli wyrażonej w prawie natury, które możemy odczytać przy pomocy naszego rozumu.

Wśród licznych argumentacji Clarke'a niektóre mają charakter teologiczno-skrypturalny, wyraźne są w nich bowiem odwołania do tez wyrażonych w religii objawionej. W takich konstrukcjach zdania religijne stanowią przesłanki rozumowań filozoficzno-etycznych. Twierdzi na przykład Clarke, że pewność, to jest nieuchronność, kar i nagród można wywnioskować również i z tego, iż są one niezbędne w okazywaniu szacunku oraz czci Bogu i Jego prawom. Jest oczywiste, że jesteśmy zobligowani obowiązkiem i poczu-

ciem wdzięczności, by odpłacać Bogu wszelkimi możliwymi honorami za nasze istnienie, zdolności i radości, które posiadamy i których doświadczamy. A nie ma lepszego sposobu niż oddawanie czci poprzez przestrzeganie Bożych praw. Takim postępowaniem Bóg się cieszy, jest ono bowiem bezpośrednią odpowiedzią na Jego oczekiwania⁵⁰. Zatem przestrzeganie moralnych reguł urasta tu do głównego kryterium religijnej oceny człowieka, której sedno Clarke przytacza za Księgą Samuela: „Tych bowiem, którzy Mnie szanują, szanuję i Ja, a tych, którzy Mnie znieważają – czeka hańba”⁵¹. Wobec tego szacunek czy hańba, orzeczone w stosunku do człowieka przez Boga, mogą manifestować się tylko w jeden sposób – jako nagrody lub kary. Są więc one nieusuwalnym elementem boskiego stosunku do świata. Żaden prawodawca przecież, posiadający moc egzekwowania swoich praw, nie powinien tolerować lekceważenia nakazów, musi więc stosować środki windykowania szacunku dla swojego prawa, ponieważ jest to równocześnie obrona godności samej władzy. Tym bardziej dotyczy to najwyższego prawodawcy.

Owa windykacja dokonywać się może, kontynuuje Clarke, warunkowo – poprzez skruchę i samoodnowienie grzesznika – albo poprzez karę i zniszczenie. Zatem Bóg z konieczności, wynika to z Jego majestatu, stosować musi kary i nagrody, albowiem musi bronić szacunku dla swoich praw, karząc tych, którzy łamią Jego nakazy.

W zakończeniu tej argumentacji Clarke stwierdza, że gdybyśmy nie założyli kar i nagród, musielibyśmy z konieczności przyjąć, że Bóg toleruje łamanie swoich praw, bądź że nie przywiązuje do tego takiej wagi, jak sądzimy. Konsekwencją tego byłoby zaprzeczenie boskich atrybutów moralnych. Teza przeciwna jednak już została dowiedziona, a mianowicie, że Bóg posiada atrybuty moralne. Zatem, kary i nagrody z konieczności istnieją, choć jest to istnienie potencjalne, zostaną bowiem ujawnione w stanie przyszłym⁵².

⁵⁰ Zob. *Discourse*, s. 251.

⁵¹ *Pierwsza Księga Samuela*, 2.31, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. cyt.

⁵² Zob. *Discourse*, s. 252.

Samuel Clarke na różne inne jeszcze sposoby próbuje dowieść, że nagrody i kary stanowią niezbędny składnik porządku moralnego, a zatem taki składnik, bez którego moralna rzeczywistość ulega deformacji, przeto jest jej „logicznym” składnikiem. Zarazem utrzymuje, że reguły i całe prawo natury, ustanowione przez Boga, są niezależne od boskiej odpłaty, że są w jakimś sensie antecedentne wobec jakiegokolwiek kary bądź nagrody, a „jaśniej wagi tego zagadnienia przedstawić nie można”⁵³. Wbrew jednak tej konstatacji ten sposób przedstawiania nie okazuje się zbyt jasny, a w swoich punktach kulminacyjnych prowadzi do nierozstrzygalnych trudności bądź po prostu do niepotrzebnych zawiłości. Prawo natury wyposażone jest w moc nakazującą; a jednak nie wszyscy tej mocy się poddają. Prawo natury wyznacza reguły moralnego postępowania bez konieczności ukazywania możliwych kar i nagród, a jeśli już to niejako pośrednio, poprzez naturalne konsekwencje dotyczące tych, którzy je respektują lub którzy go nie szanują⁵⁴; a jednak kary i nagrody stanowią składnik prawa natury, ale tylko składnik jak gdyby dodatkowy, wzmacniający w ludziach poczucie obowiązku⁵⁵.

Clarke chce więc osiągnąć cel nieosiągalny: pokazać moralność jako dziedzinę całkowicie bezinteresownych działań ludzkich, jak najdalej od eschatologicznego instrumentalizmu; jako ugruntowaną w naturze rzeczy, w prawie natury i dostępną ludzkiemu rozumowi, w analogiczny sposób, w jaki moralność dostępna jest w przekazie religijnym i w objawieniu. Tu tkwi jedna ze szczelin refleksji apologety. Jego filozoficzny rozum próbuje obejść niewygodny aspekt moralności: wynagrodzenie za czyny to jak zapłata za towar; a przecież cnota powinna być kresem ludzkich pragnień, celem samym w sobie, do którego interesowność i korzyść nie mają dostępu, bo interesowność choćby związana z życiem wiecznym trwającym w nieskończoność w obecności Boga, pozostanie intere-

⁵³ *Discourse*, s. 225.

⁵⁴ Zob. *Discourse*, s. 220.

⁵⁵ Zob. *Discourse*, s. 191.

sownością, jednostkową korzyścią. Z drugiej strony moralna empiria, lecz także wiara skłaniają go do uznania, że bez nadziei ostatecznej nagrody, a przede wszystkim bez groźby wiecznego potępienia człowiek pozostanie słaby i podatny na pokusy doczesnego świata, że zepsucie nie zostanie ograniczone, a tym bardziej przewyżnione przez powszechną cnotę. Z tego zderzenia filozofa-etyka i teologa-moralisty wyrasta swoiście koncyliacyjny system etyczny, w ramach którego autor usiłuje bezkolizyjnie dopasować teoretyczny porządek moralny do wymiaru praktycznego, bez wyraźnego uznania jednak, że sfera moralności praktycznej domaga się pewnych dopowiedzeń, postulatów, dyrektyw porządkujących, nie dających się wyprowadzić z treści pojęcia cnoty, ani tym bardziej pogodzić logicznie z wymiarem religijnym. W wizji Clarke'a wszystko ma być jasne i oczywiste, rozum ma zgadzać się z wiarą, a filozofia ma dopełniać treści objawienia. Tym założeniom podporządkowane mają być szczegółowe rozstrzygnięcia etycznej teorii.

Dlatego tylko jako objaw pragnienia filozofa usiłującego bronić chrześcijaństwa środkami używanymi przez jego krytyków można rozumieć takie wyznanie Clarke'a na temat prawa natury, nie obejmującego w swojej istocie karania i nagradzania: „To jest całkowicie oczywiste, ponieważ jeśli dobro i zło, prawość i bezprawie, zgodność i niezgodność, obecne w działaniach ludzkich, są w naturze rzeczy pierwotne, wieczne i konieczne (jak to zostało okazane), jest jasne, że względ na konkretne kary i nagrody, który jest dalszym aspektem i niczego nie zmienia w samej naturze rzeczy, nie może być źródłem obowiązków tego prawa, a jedynie czymś dodatkowym, co wzmacnia kierowanie się w praktyce tym, co już wcześniej zostało ludziom nakazane przez sam rozum”⁵⁶.

Nie jest to jednak takie oczywiste, jak stwierdza Clarke. Nasze zobowiązania powinny skłaniać nas do działań przez nie nakazywanych bez groźby kar i zachęty nagród. To przejście od zobowiązań do kar i nagród nie jest jasne, a z pewnością nie jest koherentne. Jak pisze Ernest Albee, „Clarke'a zawile wyjaśnienie

⁵⁶ *Discourse*, s. 220.

moralnego zobowiązania sprowadza się do tego, że zobowiązanie *de jure* jest oparte na ostatecznych «racjach rzeczy», lecz *de facto* zredukowane jest do kwestii kar i nagród⁵⁷. Wprost jednak tego Clarke nigdzie nie pisze.

Wydaje się, że jest to konsekwencja poglądu o słabości natury ludzkiej: moralność ujmowana w porządku rozumu potrzebuje zabezpieczenia, ponieważ nasza rozumna natura nie jest doskonała. Jesteśmy istotami podatnymi na wpływ takich uczuć, które, gdy są niekontrolowane, prowadzą nas do działań nieracjonalnych i niemoralnych; zatem moralna ekonomia domaga się odpowiednich kar i nagród, zarówno „naturalnych” (te nie zawsze są adekwatne), jak i ustanowionych przez Boga; to wymóg praktycznego rozumu⁵⁸. Ale takie rozstrzygnięcie stawia pod znakiem zapytania całą antropologię Clarke’a, której fundamentalnym założeniem jest właśnie pełna rozumność bytu ludzkiego, pełna w tym sensie, iż umożliwiająca zrozumienie wiecznego porządku rzeczy, z jego rozróżnieniem na dobro i zło, i wynikających stąd zobowiązań.

Próba „zracjonalizowania” problemu kar i nagród ukazuje jedno z pęknięć systemu etycznego Clarke’a. Okazuje się bowiem, że ludzka natura nie jest całkowicie racjonalna, dlatego człowiek nie zawsze wybiera to, co powinien, a zgodnie z założeniami Clarke’a, człowiek powinien czynić tylko to, co słuszne, i to ze względu na to, że to słuszne, a nie ze względu na oczekiwaną nagrodę. Co więcej, jak przyznaje sam Clarke, z występkiem wiążą się niekiedy uroki i przyjemności, a cnota wywołuje zaskakujące skutki – niedostatki i kłopoty. Właśnie w tym miejscu doktryny tkwi „potencjalne bankructwo ambitnego systemu etycznego Clarke’a”, jak pisze Ernest Albee⁵⁹. Pierwotne zobowiązanie, oparte na wiecznej i pierwotnej różnicy między dobrem a złem, okazuje się czysto teoretyczne; i niewystarczająco obliigujące. Przemawiać do człowieka musi coś jeszcze. Do cnoty muszą zachęcać nagrody i kary, które ją

⁵⁷ E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy. II*, wyd. cyt., s. 418.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 406.

⁵⁹ Tamże, s. 417.

niejako (i dopiero) konstytuują w wymiarze praktycznym. Zdaniem amerykańskiego historyka filozofii Clarke, pomimo dalekosiężnych aspiracji filozoficznych, jest autorem „bardzo prymitywnej formy etycznego racjonalizmu”, którą trudno odróżnić od „teologicznego intuicjonizmu”⁶⁰, formułującego swoje tezy w oparciu o kryterium zgodności z religijnie ugruntowanym obrazem Boga objawionego.

Analogiczny problem pojawia się u moralistów następnej generacji, o odmiennych co prawda rozwiązaniach, u których jednak podstawa religijna i racjonalna argumentacja etyczna była równie mocno eksponowana, jak u Clarke’a. Chodzi o analogię do tak zwanych teologicznych utilitarystów. Ten nurt zainicjował w myśli brytyjskiej John Gay (1699–1745) pracą wydaną anonimowo jako wstęp do angielskiego przekładu (autorstwa biskupa Edmunda Law’a) dzieła arcybiskupa Kinga *Essay on the Origin of Evil* (napisanego pierwotnie po łacinie); tekst Gay’a nosił tytuł *Preliminary Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality* (*Wstępna rozprawa dotycząca podstawowej zasady cnoty i moralności*). Całość ukazała się w roku 1731⁶¹. Problem cnoty i szczęścia, obowiązku i interesu własnego jest tu rozstrzygnięty prościej i w sposób bardziej spójny niż u Clarke’a. Według Gay’a nasze zobowiązania powiązane są w konieczny sposób z naszym szczęściem. Pewne czyny wykonujemy po to, by osiągnąć szczęście, innych unikamy, by nie doznawać nieszczęścia. W doktrynie Gay’a i jego następców teoria zobowiązania łączy się nierozzerwalnie z koncepcją motywu. Perspektywa przyjemności i cierpienia (rozumianych nie pojedynczo i konkretnie, a całościowo, w ostatecznym bilansie życia) adekwatnie kształtuje motywy postępowania istot ludzkich, pojętych jako wystarczająco rozumne, aby widzieć całościowy aspekt tego, co może przyczynić się do ostatecznego szczęścia. Chodzi tu zatem o spełnianie obowiązków, co jest warunkiem koniecznym pełnego szczęścia, czyli zbawienia i życia wiecznego. A ponieważ pełne zobowiązanie może pochodzić tylko od autorytetu boskiego, albo-

⁶⁰ Tamże, s. 418.

⁶¹ Zob. E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, London–New York 1902, s. XIV; zob. także F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 212.

wiem tylko Bóg może uczynić ostatecznie człowieka szczęśliwym bądź upadłym, przeto należy czynić tylko to, co jest zgodne z boskimi oczekiwaniami, które są naszymi obowiązkami. W ten sposób teologia godzi nieustannie dyskutowany w brytyjskiej filozofii moralnej przełomu XVII i XVIII wieku antagonizm między obowiązkiem a egoizmem. Nie istnieje kolizja między interesem własnym a moralnymi zobowiązaniami, albowiem oba elementy aktywności podmiotu moralnego spotykają się w Bogu; Bóg je po prostu łączy i dopasowuje⁶². Szczęście jest logiczną konsekwencją spełniania obowiązków – i jest nagrodą, tak jak konsekwencją sprzeniewierzenia się obowiązkowi jest kara wiecznego potępienia.

W wysiłkach Clarke'a można dostrzec także zapowiedź tego, co kilkadziesiąt lat później dokona z nieporównywalnie większą precyzją filozoficzną Kant, pisząc o niezbędności odpłaty, która wraz z cnotą wchodzi do zakresu Najwyższego Dobra, którego gwarantem może być Istota Najwyższa. W refleksji niemieckiego myśliciela idea kary i nagrody pojawia się w obrębie analizy dedukcyjnej dotyczącej roli ludzkiego usposobienia jako przedmiotu boskiej ostatecznej oceny moralnej. Jednak Kant stara się swoje ustalenia pozostawić w granicach racjonalnej hipotetyczności, jako że zagadnienie odpłaty nie może być rozstrzygane na gruncie zasad konstytutywnych, a jedynie zasad regulatywnych, zadowalających się praktycznym użyciem formułowanych sądów, czyli na gruncie praktycznego rozumu⁶³. Według Kanta sprawiedliwość jest nieusuwalnym składnikiem autonomicznej etyki, ponieważ „musi stać się zadość najwyższej sprawiedliwości, wobec której winny nie może pozostać bezkarny”⁶⁴. Przedmiotem oceny moralnej jest ludzkie usposobienie, które w pełni i w istocie znane jest tylko Bogu, my bowiem możemy je mierzyć tylko poprzez uczynki z niego wypływające, a nie bezpośrednio. Rozum mówi nam, że najwyższa, boska

⁶² Zob. E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, wyd. cyt., s. 414.

⁶³ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 103 (przypis).

⁶⁴ Tamże, s. 106.

i wieczna sprawiedliwość to osądzanie, które wyraża się w potępieniu i zbawieniu. Perspektywa kar i nagród wpływać może na ludzkie postępowanie i na przemianę usposobienia ze złego na dobre bądź utwierdzenia skłonności do dobra. Wina jest związana z moralnym złem, przekraczaniem „moralnego prawa jako Bożego przykazania, co nazywane jest grzechem”⁶⁵, jest złem ze względu na naruszenie autorytetu najwyższego prawodawcy, ale przede wszystkim ze względu na zło tkwiące „w usposobieniu i w maksymach w ogóle”, ponieważ uruchamia to niekończący się łańcuch naruszeń moralnego prawa, a ostatecznie winę. „Zatem każdy człowiek może oczekiwać wiecznej kary i wykluczenia z Królestwa Bożego”⁶⁶. Ale każdy człowiek może także dokonać „przemiany serca”, zmienić usposobienie na „miłe Bogu”, o ile rozum pozwoli mu uchwycić możliwe skutki swojej wewnętrznej postawy moralnej. Zatem to ujęcie ma pełnić funkcje praktyczne, o czym Kant pisze tak oto: „Można jeszcze zapytać, czy powyższa dedukcja idei usprawiedliwienia człowieka, który wprowadził zawinił, ale potem zmienił swoje usposobienie na [usposobienie] miłe Bogu, ma jakiś praktyczny użytek i jaki mógłby on być. Nie można nie zauważyć, jak dobry użytek można zrobić z niej w religii i w życiu (*Lebenswandel*). U podstaw tej analizy leży warunek, że użytek, którego ona dotyczy, konkretyzuje się już w pożądanym dobrym usposobieniu i właśnie to (rozwój i wspieranie tego usposobienia) stanowi cel wszelkiego używania pojęć moralnych. Temu, kto je sobie uświadamia, usposobienie to przynosi samo przez się pocieszenie (jako nadzieję, a nie pewność)”⁶⁷.

⁶⁵ Tamże, s. 105.

⁶⁶ Tamże, s. 105.

⁶⁷ Tamże, s. 109.

Rozdział IX

Chrześcijańskie objawienie a wiedza etyczna

1. Mowa Boga i głos rozumu

Intencją Clarke'a było, aby racjonalna etyka, którą zamierzał sformułować, potwierdziła przy pomocy naturalnego światła rozumu to, co głosi chrześcijaństwo w zakresie moralnych zobowiązań, cnót, występków i wad. Te dwa porządki miały być paralelne; to znaczy, twierdzenia etyki religijnej nie powinny stanowić składników argumentacji racjonalno-etycznych, konkluzje tych ostatnich natomiast mają pokazywać prawomocność tych pierwszych. W jaki sposób Clarke przestrzega tego rozgraniczenia na terenie rozumowań etycznych, widzieliśmy wcześniej. Warto przyrzeć się teraz Clarke'a obrazowi chrześcijaństwa.

Perspektywa refleksji angielskiego filozofa wyznaczona jest następującymi zagadnieniami: Czy objawienie chrześcijańskie w żadnym swoim segmencie nie przeczy rozumowi? Co w konfrontacji z racjonalnymi ustaleniami okazuje się w doktrynie moralnej chrześcijaństwa zgodne z rozumem? I czy cała wizja objawiona mieści się w ramach wyznaczonych przez naturalny rozum, a wobec tego, czy są w doktrynie chrześcijańskiej twierdzenia sprzeczne z jasnym i wyraźnym poznanem rozumowym?

Według filozofa zasadniczym celem wiary jest zmiana ludzkich postaw, zgodnie z kanonem prawd chrześcijańskich. W tej wizji Bóg stwarza świat i nieprzerwanie nim kieruje i rządzi; i „nadzoruje ze szczególną uwagą moralne czyny ludzi”¹. Ale wobec tego,

¹ *Discourse*, s. 336.

że boska opieka roztacza się nad wszystkimi stworzeniami, nasuwa się pytanie, dlaczego na świecie jest tyle zepsucia, o czym angielski filozof zresztą wielokrotnie wspomina. I po co w ogóle Bóg przemawia do człowieka objawiając mu swoją wolę w sposób nadnaturalny, skoro powinien mówić poprzez rozum, który jest boskim wyposażeniem jednostki ludzkiej, mającym być właściwym i wystarczającym naturalnym narzędziem odszyfrowywania zamiarów i oczekiwań Stwórcy? Głos rozumu musi więc być z konieczności faktycznie uznany za niedostatecznie przekonujący. Ale skoro rozbrzmiewa głos objawiony, to czy i on nie jest wystarczająco jasny? Te pytania wylaniają się w kontekście Clarke'a wizji chrześcijaństwa wyraźnie szczególnie tam, gdzie mówi on o potrzebie nadnaturalnej pomocy objawienia, o bezpośredniej interwencji Boga. W istocie jest to przynajmniej częściowa rezygnacja z racjonalistycznej próby sformułowania etyki i powrót do punktu widzenia wiary.

Pisze, że niektórzy filozofowie przedchrześcijańscy dokładnie diagnozowali stan zepsucia, dominacji zmysłowych pragnień, pokazywali jego przyczyny, ale byli także świadomi, że filozofia mówiąca językiem rozumu jest ostatecznie bezsilna wobec zadania zmiany świata i ludzkich postaw; dlatego byli oni głęboko przekonani, że tylko siła boskiej interwencji może dokonać tego dzieła².

Jaką pewność daje nam w płaszczyźnie moralnej objawienie? To pytanie obecne było w brytyjskiej debacie, zanim Clarke przystąpił do formułowania swoich koncepcji i długo jeszcze po ukazaniu się jego dzieł. Czy pewność zdobyta na drodze poznania rozumowego daje większą pewność niż objawienie? Czy ranga chrześcijańskiej moralności płynącej z nadprzyrodzonego źródła nie ulega obniżeniu już tylko przez to, że się ją konfrontuje ze źródłem naturalnego rozumu? Niezdecydowanie Clarke'a co do kierunku czyisto racjonalnej argumentacji etycznej i przyjęcie teologicznej tezy o niepodważalności objawienia to raczej skutek gromadzenia się filozoficznych trudności bądź obawa przed zajęciem stanowiska deistycznego.

² Zob. *Discourse*, s. 331.

Inny wielki brytyjski moralista późniejszej generacji, Joseph Butler, takich rozterek nie miał, choć był anglikańskim biskupem Durham. Stanowiska Clarke'a i Butlera są w tej kwestii podobne, ale nie identyczne. Bardziej radykalny jest tu Butler, a przynajmniej wczesny Butler³. Chrześcijańskie objawienie na gruncie filozofii moralności jest rzecz jasna istotne, ale nie stanowi ostatecznej instancji rozstrzygającej pytania etyczne. W pierwszej fazie swojej twórczości, przed opublikowaniem w 1736 r. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, Butler sądził, że najważniejsze etyczne pojęcia można zrozumieć niezależnie od treści objawionych, to znaczy na drodze samego rozumu. Decydującym składnikiem jego wczesnych kazań (wydanych w wyborze jako *Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent* w 1726 r.) było przeświadczenie, że przesądzający jest głos sumienia. A sumienie przemawiało do człowieka także, zanim ogłoszona została chrześcijańska Dobra Nowina, dlatego poganie mogli żyć według wskazań cnoty i obowiązków prawa moralnego tak samo jak chrześcijanie. Chrześcijaństwo nie przekreśliło tego wiecznego prawa, a tylko je uzupełniło nowymi powinnościami oraz wzorem etycznym Chrystusa⁴.

³ Pierwsza faza w twórczości Butlera to czas do wydania *Analogii religii naturalnej i objawionej*. W tej fazie angielski myśliciel głosił pogląd, że moralność, jako wpisana przez Stwórcę w sam fundament natury, jest samowystarczalna względem objawienia, „nie musi więc czekać na światło prawdziwej wiary”; M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, wyd. cyt., s. 214.

⁴ Maria Ossowska pisząc o wczesnej fazie twórczości Butlera stwierdza: „Rola chrześcijaństwa w moralności jest u naszego autora w jego kazaniach określona w sposób, który usprawiedliwia włączenie go do deistów”; tamże, s. 215. W refleksji Butlera występują dwa sposoby pojmowania objawienia. Na ten temat I. Ziemiński pisze: „Zdaniem Butlera, dysponujemy dwoma typami takiego objawienia, a mianowicie objawieniem naturalnym i nadprzyrodzonym (dzięki czemu możemy zasadnie mówić o dwu typach religii – naturalnej i objawionej). Religia naturalna to taka, której twierdzenia i zasady można odkryć za pomocą rozumu naturalnego, nie wspartego żadną postacią objawienia nadprzyrodzonego. Religia objawiona natomiast, zdaniem Butlera, religia chrześcijańska. Inaczej mówiąc, religia naturalna to ta, która pozwala odkryć nam Boga jako Stwórcę i Opatrzność świata, religia objawiona natomiast to ta, która odsłania przed nami Boga Trójosobowego, będącego naszym Zbawicielem”; I. Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, wyd. cyt., s. 136–137.

Ale już w *Analogy of Religion* Butler występuje otwarcie przeciw deistom. Broni chrześcijaństwa w ten sposób, iż ukazuje intelektualne prawdopodobieństwo, jakie dostrzec trzeba, gdy się doktrynę religijną bezstronnie analizuje. Intelektualne prawdopodobieństwo to wprawdzie nie pewność, ale też inne dziedziny naszego poznawczego zainteresowania nie poddają się ujęciom charakteryzującym się całkowitą pewnością. Innymi słowy, według Butlera bezwzględna pewność to ideał, którego nie jesteśmy w stanie osiągnąć w jakiegokolwiek dziedzinie poznania, z wyjątkiem, być może, nauk matematycznych. Trudności związane z wiedzą religijną są analogiczne do trudności wyłaniających się w wiedzy naturalnej. Wiedzy o naturze nie umiemy ani objąć całościowo, ani w sposób niewątpliwy, pełno w niej pytań bez przesądających odpowiedzi; a chociaż rozum formułuje różne sugestie, wszystkie one pozostają jednak hipotezami różniącymi się poziomem prawdopodobieństwa. I pomimo tych trudności związanych z naszym poznaniem natury deiści przyjmują twierdzenie, iż Bóg jest stwórcą tej nie do końca dającej się wyjaśnić intelektualnie rzeczywistości wszechświata. Zatem nie są wcale w lepszej sytuacji niż chrześcijanie; są w sytuacji analogicznej. Twierdzenia deistów mają podobną prawomocność co twierdzenia chrześcijan: nie zawsze oparte są na dowiedzionej podstawie. To oznacza, że wiedza religijna nie jest nieracjonalna, skoro wiedza naturalna (pełna luk i niejasności) nie jest traktowana w podobny sposób, jako nieracjonalna⁵. Poza tym przeświadczenia wchodzące w zakres wiary nadprzyrodzonej nie są przeświadczeniami o czysto teoretycznym charakterze; wprost przeciwnie, dotyczą spraw dla człowieka najżywoźniejszych, rozstrzygają bowiem na swój sposób, czy jesteśmy nieśmiertelni, co nas czeka po życiu doczesnym, czy będziemy nagrodzeni, czy będziemy uka-

⁵ „Istotą chrześcijaństwa – pisze I. Ziemiński – jest, zdaniem Butlera, fakt podwójnej (boskiej i ludzkiej) natury Chrystusa jako Zbawiciela, a zarazem jedyne go Pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Stąd też Butler podjął rozległą dyskusję z krytykami chrześcijaństwa, usiłując dowieść, że nie ma żadnej sprzeczności między aprobowaną przez nich religią natury a Objawieniem chrześcijańskim. Więcej: celem Butlera było ukazanie, że chrześcijaństwo jest religią w pełni racjonalną, a także wysoce prawdopodobną, opartą na wiarygodnych źródłach historycznych”; I. Ziemiński, *Moralność i religia...*, wyd. cyt., s. 146.

rani etc. Odnoszą się więc do tego, co ma znaczenie doniosłe – praktycznie i życiowo. Jak pisze Butler, „analogia z naturą wykazuje, że nie możemy oczekiwać żadnych korzyści, gdy nie użyjemy do ich uzyskania czy utrzymania odpowiednich środków. Rozum nie wskazuje nam żadnych bezpośrednich środków do uzyskania dobrodziejstw doczesnych czy duchowych. Musimy więc uczyć się bądź z doświadczenia, bądź z objawienia. Ale rozważany przypadek wyklucza doświadczenie”⁶. Obrona niesprzeczności chrześcijańskiej doktryny z paradygmatem racjonalności sprowadza się zatem do tego, że wiedza pozareligijna, uchodząca za zgodną z takim paradygmatem, ukazana jest jako również niewolna od niedostatecznych uzasadnień i w niektórych swoich fragmentach niekonkluzywna. Ale taka obrona nie jest całkowicie przekonująca, co przyznaje sam Butler pisząc: „Przyznaję bez wahania, że powyższy traktat nie jest zadowalający i bardzo mu do tego daleko”⁷. Jednak zarzut zaadresowany do deistów, a sformułowany przy pomocy metody deistycznej, okazał się bardzo nośny. Jak pisze Copleston, „wielka siła dzieła Butlera bierze się z jego świadomości roli, jaką odgrywa prawdopodobieństwo w interpretacji natury i w naszym postępowaniu, w sprawach doczesnych, oraz z jego argumentacji, zgodnie z którą winniśmy wobec tego kierować się prawdopodobieństwem również w sprawach religii, nie domagając się usunięcia wszystkich trudności i niejasności”⁸.

⁶ J. Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*; w: tenże, *Works*, t. 1, Oxford 1896, s. 201; cyt. za F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 186.

⁷ Tamże, s. 363; cyt. za F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 186.

⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, wyd. cyt., s. 188. Butler od opublikowania *Analogy of Religion* staje się pod względem apologetycznym podobny do Clarke’a, choć pozbawiony jest tej radykalnej emfazy polemicznej, która towarzyszyła twórczości Clarke’a. Taką oto charakterystykę dojrzałego Butlera (po ukazaniu się właśnie *Analogy...*) kreśli Maria Ossowska: „Praca ta, opublikowana w 1736 r., należy już do drugiej fazy w biografii Butlera, fazy, w której był już biskupem anglikańskim, cieszącym się względami głów koronowanych. Był to, podobno, już wtedy człowiek zupełnie odmienny od Butlera – młodego kaznodziei, który w 1726 r. (a więc o rok później, niż ukazały się *Rozważania* Hutchesona) ogłosił piętnaście kazań, wybranych spośród licznych innych, wygłaszanych w ciągu lat ośmiu w jednej z kaplic Londynu”; M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, wyd. cyt., s. 212.

Wcześniej kwestię tę, rozpalającą w myśli brytyjskiej niezwykle gorące spory, podjął John Locke w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. W nowożytnej filozofii europejskiej źródła tego zagadnienia tkwią w kartezjańskiej koncepcji wiedzy oraz oczywistości jako kryterium prawdy. Aczkolwiek Descartes bezpośrednio do zagadnienia prawomocności wiedzy religijnej się nie odnosił, jednak jego rozstrzygnięcia w zakresie epistemologii stały się na długo punktem odniesienia do innych zagadnień, bezpośrednio bądź nie wprost związanych z kwestią prawdziwości poznania, w tym także w dziedzinie filozoficznych dyskusji na temat relacji między wiedzą naturalną a nadprzyrodzoną. Uderzającą cechą myśli nowożytnej jest to, że prawie cała spuścizna scholastyczna została zepchnięta z głównej sceny filozoficznej, dlatego nie znajdziemy u czołowych filozofów XVII i XVIII wieku odwołań do np. św. Tomasza, u którego kwestia ta jest jedną z centralnych.

2. Locke i chrześcijaństwo racjonalne

Wspominaliśmy już, że chociaż Clarke bezpośrednio do Locke'a się nie odwoływał, nie ulega wątpliwości, że cenił jego dzieła, a w filozofii moralnej, w której chciał ukazać wzajemne dopasowanie etyki racjonalnej i moralnej doktryny chrześcijańskiej, autor *Rozważań* był obecny domyślnie jako zasadnicza inspiracja całego przedsięwzięcia, przedsięwzięcia, którego zasadniczym celem miała być obrona wiary i etyki religijnej przy pomocy środków filozofii racjonalnej.

Locke starał się uporządkować w świetle zasad empiryzmu wzajemne relacje rozumu (wiedzy) i wiary, pojętej jako to, co pretenduje do uznania za prawdziwe, czyli co jest także jakimś rodzajem wiedzy, choć rodzajem innej natury. Zinterpretowanie wiary w taki sposób, jako intelektualnego aktu aprobaty dla treści przedstawianych jako nadprzyrodzone, uzasadniało poddanie jej procedurom racjonalnego sprawdzania. Gdyby bowiem wiarę pojmować jako to, co może być całkowicie odmienne bądź jawnie niezgodne

z naszym przyrodzonym poznaniem⁹, wiedza religijna mogłaby wówczas przybierać postać przeświadczeń najdziwniejszych i najbardziej fantastycznych; tak dalece wiara taka odbiegałaby od naszej wiedzy ugruntowanej w doświadczeniu naturalnym i intelektualnej refleksji, iż „człowiek myślący”, analizując przeświadczenia religijne, mógłby się tylko zdumiewać „ich szaleństwem i uważać, że te rzeczy są tak dalekie od tego, by mogły się podobać wielkiemu i mądrymu Bogu, iż nie może on nie sądzić, iż są śmieszne i odrażające dla człowieka o trzeźwym umyśle”¹⁰. Locke nie przeciwstawia więc rozumu i wiary wykluczająco, ale tak, aby można było ustalić, czy i co jest w prawdach religijnych podstawą ich powszechnej akceptacji¹¹.

Dokonując tego rozgraniczenia Locke sądzi, że poznanie oparte na intuicji i dedukcji bądź doświadczeniu zmysłowym przynosi jednak większą pewność; przeświadczenia objawione pozostają mimo to w pewnych kontekstach interpretacyjnych wiarygodne (prawdopodobne), albowiem rozum nie mogąc orzec jednoznacznie o ich prawdziwości bądź fałszywości nie uznaje ich po

⁹ „Nie mogę tedy pojąć – pisze Locke – jak ci, którzy czynią objawienie wyłącznym przedmiotem wiary, mogą mówić, iż jest sprawą wiary, a nie rozumu, czy takie a takie zdanie, znajdujące się w takiej a takiej księdze, pochodzi z natchnienia Bożego, jeśli nie zostało objawione, że owo zdanie albo wszystkie zdania zawarte w tej księdze zostały nam przekazane z Bożej inspiracji. Bez takiego objawienia przypisanie lub odmówienie autorytetu boskiego jakiemuś zdaniu czy jakiejś księdze nigdy nie może być sprawą wiary, lecz tylko rozumu, i to taką, że do uznania tej rzeczy za prawdę muszę dojść jedynie odwołując się do rozumu, który nigdy nie może domagać się ode mnie czy dawać mi możliwość wiary w to, co jest mu przeciwnie: rozum bowiem nie może sprawić, bym przyjął za prawdę to, co mu się przedstawia jako nierozumne”; J. Locke, *Rozważania...*, IV.18.6, wyd. cyt., s. 451–452.

¹⁰ Tamże, IV.18.11, s. 456.

¹¹ Rozum i wiarę Locke definiuje w następujący sposób: „Otóż tutaj przyjmuję, że rozum, jako różny od wiary i jako jej przeciwieństwo, to odkrywanie pewności albo prawdopodobieństwa takich zdań czy prawd, do jakich umysł dochodzi ma drodze dedukcji, wyprowadzając je z idei, które zdobył, używając naturalnych swych władz poznawczych, to znaczy: przez doznania zmysłowe lub refleksję. Z drugiej strony wiara jest uznaniem za prawdę takiego zdania, które nie powstało przez dedukcję rozumową, lecz zostało przyjęte dzięki zaufaniu do tego, kto je przedkłada, jako pochodzące od Boga i przekazane drogą nadnaturalną. Taki sposób odkrywania ludziom prawd nazywamy objawieniem”; tamże, IV.18.2, s. 445.

prostu za bezsensowne, a tylko za takie sądy, które przynależą do pozarozumowej dziedziny, dziedziny wiary, czyli tego, co określane jest często jako wiedza religijna. Dotyczy to takich sytuacji, gdy świadectwom objawienia (czy mówiąc ściślej: świadectwom, które uchodzą za objawione) przeciwstawiają się prawdopodobne domysły rozumu, czyli że świadectwa te skonfrontowane z rozumem nie mogą wykazać się bezwzględną pewnością¹². Ale nawet wówczas rozum nie może być zwolniony z obowiązku analizowania, czy to, czemu dajemy pierwszeństwo przed jakimś mniemaniem, istotnie jest objawieniem¹³.

Charakterystyczny fragment konstatacji Locke'a z książki czarnej *Rozważań*, pokazujący skrótowo ogólną istotę jego podejścia do objawienia jako takiego, brzmi następująco: „Wszystko, co Bóg objawił, z pewnością jest prawdziwe, i nie można mieć co do tego wątpliwości. To jest właściwy przedmiot wiary; rozum jednak musi

¹² Pisze o tym Locke tak oto: „Po pierwsze, każde zdanie objawione, o którego prawdziwości umysł nic orzec nie może z pomocą swych przyrodzonych zdolności i pojęć, jest wyłącznie przedmiotem wiary”; i nieco dalej o możliwej kolizji twierdzeń objawienia ze zdaniem, którym przysługuje prawdopodobieństwo: „Gdzie bowiem zasady rozumu nie wykazały w sposób oczywisty, że samo zdanie jest na pewno prawdziwe albo błędne, tam może rozstrzygać jasne objawienie, jako odmiennego rodzaju zasada prawdziwości i podstawa uznania za prawdziwe; i zdanie takie może tu być sprawą wiary, a więc pozostawać poza zasięgiem rozumu. W tej bowiem sprawie szczególnej rozum nie mógł wyjść poza pewien stopień prawdopodobieństwa; i tam, gdzie zawiódł rozum, a objawienie wskazywało, po której stronie znajduje się prawda, tam decyduje o rzeczy wiara”; tamże, IV.18.9, wyd. cyt., s. 454–455.

¹³ „Umysł nie może wszak być pewien prawdziwości tego, czego nie poznaje w sposób oczywisty, i kieruje się tylko prawdopodobieństwem, jakie sam widzi; nie może przy tym nie uznać za prawdę tego, co ma za sobą takie świadectwo, które w jego przekonaniu pochodzi od Tego, kto ani mylić się nie może, ani zwodzić nie chce. Jednak i wtedy jest rzeczą rozumu sądzić o tym, czy owo świadectwo jest naprawdę objawieniem i co znaczą słowa, w jakich zostało podane”; tamże, IV.18.8, wyd. cyt., s. 453. Jednakże filozof angielski sugeruje (w różnych fragmentach), że pewnością co do tego, że coś jest naprawdę przez Boga objawioną treścią, nie osiągniemy nigdy; przy czym, gdy zdanie objawione jest sprzeczne z jasnym sądem rozumu, zdania takiego nie uznajemy za objawione; ale nie możemy być pewni, że jest zdaniem objawionym takie zdanie, które jest niezgodne z zaledwie mniemaniem, choć formalnie powinniśmy zdanie objawione w tym przypadku uznać za wiarygodne.

osądzić, czy coś jest, czy nie jest objawieniem bożym; a rozum nigdy nie może zezwolić na to, byśmy odrzucali większą oczywistość dla czegoś, co jest mniej oczywiste, ani też byśmy przekładali prawdopodobieństwo nad wiedzę i pewność. To, że jakieś objawienie tradycyjne w tym brzmieniu, w jakim je nam podano, i w tym znaczeniu, w jakim je przyjmujemy, jest pochodzenia boskiego, nie może być tak oczywiste ani tak jasne i pewne, jak oczywiste są zasady rozumu. Żadna więc rzecz, która się sprzeciwia temu, co jasno i oczywiście dyktuje rozum, i której z tym nie można pogodzić, nie ma prawa uchodzić za przedmiot wiary i domagać się uznania jako prawda, której rozumowi kwestionować nie wolno. Lecz wszystkiemu, co jest bożym objawieniem, należy się pierwszeństwo nad wszelkimi naszymi mniemaniami, uprzedzeniami, przesądami i interesami; ma ono prawo do tego, byśmy je przyjmowali, w pełni uznając je za prawdę”¹⁴.

W tym miejscu warto odwołać się do skrupulatnej analizy Zbigniewa Ogonowskiego, ukazującej poglądy Johna Locke’a na ten temat¹⁵. W *Rozważaniach* filozof mówi o objawieniu tradycyjnym i bezpośrednim (pierwotnym). Objawienie tradycyjne jest przekazywaniem prawd, które Bóg oznajmił wybranym ludziom i które przekazywane są „w tradycji piśmiennej lub ustnej”¹⁶ przy pomocy słów „oraz zwykłymi drogami przekazywania naszych przedstawień”¹⁷. Zasadniczym elementem tego rodzaju objawienia wydaje się dla Locke’a Pismo Święte. Objawienie tradycyjne nie dostarcza nam nowej wiedzy naturalnej, opartej na ideach prostych zdobywanych na drodze doznania zmysłowego lub refleksji. Jeśli objawienie przemawia do nas w sposób komunikowalny, musi być oparte na tym, co znamy już z doświadczenia; nie poszerza zatem wiedzy. Jeśli objawienie operowałoby treściami wykraczającymi poza idee proste, byłoby niekomunikowalne, to znaczy nie byłoby elementem

¹⁴ Tamże, IV.18.10, s. 455.

¹⁵ Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 294–296.

¹⁶ J. Locke, *Rozważania...*, IV.18.6, wyd. cyt., s. 451.

¹⁷ Tamże, IV.18.3, s. 447.

wiedzy, a jedynie wiary, pojętej jako to, co ponad rozumem. Po drugie, prawdziwe objawienia tradycyjnego nie może przysługiwać taki stopień pewności jak poznaniu przyrodzonemu, ponieważ treści objawienia nie są wynikiem takich procesów, dzięki którym pewność można osiągnąć, a mianowicie w wyniku bezpośredniego świadectwa zmysłów bądź intuicji i dedukcji. Po trzecie, także objawienie pierwotne (bezpośrednie)¹⁸, będące wynikiem doświadczenia nie naturalnego, a mistycznego, musi podlegać sprawdzeniu przez naturalny rozum, albowiem twierdzenie, że Bóg coś komuś komunikuje, nie jest doświadczeniem w dosłownym znaczeniu, a ponadto należy mieć pewność, iż to objawienie pochodzi istotnie od Boga. Ale nawet w takiej sytuacji należy badać racjonalnie, czy treści objawione w ten sposób nie przeczą jasnemu świadectwu własnego rozumu. A że poznanie uzyskane drogą nadprzyrodzoną nie może osiągnąć pewności równej tej, którą daje nam poznanie intuicyjne, przeto nie można przyjmować za prawdę przeświadczeń, które są sprzeczne z jasnym i wyraźnym rozumem¹⁹. Powoływanie się na takie objawienia bezpośrednie często prowadzi do urojeń i fantazji.

¹⁸ Locke charakteryzuje oba typy objawienia w następujący sposób: „Co się zatem tyczy naszych idei prostych, które są podstawą i jedynym materiałem wszelkich naszych pojęć i naszej wiedzy, to musimy polegać wyłącznie na swym rozumie, chcę przez to powiedzieć: na swych zdolnościach przyrodzonych, i nigdy nie możemy zdobyć ich, nawet pewnych spośród nich, przez tradycyjne objawienie. Mówię przez objawienie tradycyjne, aby je odróżnić od objawienia pierwotnego. Przez jedno rozumem pierwszą impresję, jaką wraził bezpośrednio Bóg w umysł człowieka, i tu nie możemy ustalić żadnych granic; przez drugie rozumiem te impresje, które przekazuje się innym w słowach oraz zwykłymi drogami przekazywania naszych przedstawień”; tamże, IV.18.3, s. 447.

¹⁹ Zob. tamże, IV.18.5, s. 449. Nieco dalej Locke pisze: „Żadnego przeto zdania nie można uznać za objawienie boskie i zdobyć dlań uznania, należnego każdemu takiemu objawieniu, jeśli jest ono sprzeczne z naszym jasnym intuicyjnym poznanem”; tamże, IV.18.5, s. 449. Jeszcze bardziej stanowczo stwierdza: „Daremne więc byłoby narzucać jako przedmiot wiary twierdzenia, które przeczą jasnemu postrzeżeniu zgodności albo niezgodności naszych idei. Ani z tego, ani z żadnego innego tytułu nie mogłyby zdobyć naszego uznania, bo wiara nigdy nie jest zdolna przekonać nas o czymś, co jest sprzeczne z naszą wiedzą”; tamże, IV.18.5, s. 450.

Jak pisze Z. Ogonowski, z rozważań Locke'a wynika, że jasność i wyraźność, jakie przysługują poznaniu rozumowemu, nigdy nie będą cechować treści wiary; a w takim razie konkluzją ostateczną jest to, że nie wolno przyjmować twierdzeń religijnych, które są jawnie sprzeczne z rozumem²⁰. Oznacza to, że rozum może weryfikować, czy to, co pretenduje do rangi Bożego objawienia, jest nim istotnie, czy też będąc jawnie sprzeczne z regułami racjonalnego sensu, pozostaje niczym więcej jak tylko przesądem.

Locke nie odnosił się przy tym do żadnej konkretnej kwestii teologicznej chrześcijaństwa, stosując, jak się wydaje, ostrożny unik, aby nie popaść w tarapaty, jakie były udziałem wielu ówczesnych myślicieli wchodzących w konflikt z prawowierną dogmatyką. W 1696 roku uchwalona została represyjna ustawa przeciw bluźnierstwu (*Blasphemy Law*), która umożliwiała ściganie i karanie przez instytucje państwowe autorów uznanych za zbyt kontrowersyjnych, to znaczy podważających dogmaty chrześcijaństwa sprowadzające się do artykułów wiara Kościoła anglikańskiego. Wydaje się, że bezpośrednią inspiracją do tego rozwiązania legislacyjnego były obrazoburcze teksty Charlesa Blounta oraz *Christianity not Misterious* (*Chrześcijaństwo bez tajemnic*) Johna Tolanda, które ukazało się drukiem także w 1696 roku²¹. Chociaż *Rozważania* Locke opublikował przed tą datą, bo w 1690 roku, to przecież napięcia religijne, które doprowadziły do uchwalenia tej restrykcyjnej ustawy, wypełniały życie intelektualne w Anglii od dawna, w czym Locke także miał swój udział jako zwolennik porzucenia ortodoksyjnych schematów.

²⁰ Z. Ogonowski pisze: „Również w religii nie wolno uznać za prawdę niczego, co sprzeczne jest z naszym jasnym i wyraźnym poznaniem rozumowym, ono bowiem zapewnia najwyższą pewność, jaka jest osiągalna dla człowieka”; Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 296.

²¹ Zob. M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, wyd. cyt., s. 130. Zresztą wpływ teorii wiedzy Locke'a na tekst Tolanda jest bezsporny, choć potępiony oficjalnie został tylko Toland, a nie Locke; zob. D. Berman, *The Irish Freethinker* (esej dołączony do wydania Tolanda *Christianity...*), w: J. Toland's *Christianity not Misterious. Text, Associated Works and Critical Essays*, ed. P. McGuinness, A. Harrison, R. Kearney, Dublin 1997, s. 224–225.

Zgodnie z koncepcją prawd koniecznych, wyrażoną przez Locke'a w anonimowo wydanym *Liście o tolerancji*²², ważne dla zbawienia są nieliczne prawdy, które zrozumiałe są dla wszystkich. W *Rozważaniach...* taką prawdą jest istnienie Boga (IV.10.6), nieśmiertelność ludzka (IV.18.7), natomiast w *Racjonalności chrześcijaństwa* (*Reasonableness of Christianity*) wymieniona jest jako jedyna prawda konieczna do zbawienia²³ – mesjańska rola Jezusa, bez rozstrzygnięcia, czy autor ma na myśli także jego boskość. Wszystkie inne prawdy, poza koniecznymi, są nieistotne dla zbawienia; nie mają więc żadnego znaczenia, poza może znaczeniem niejako negatywnym, polegającym na wywoływaniu konfliktów religijnych.

Przy okazji warto zauważyć, że nie podejmuje Locke w jakimkolwiek kontekście zagadnienia Trójcy Świętej; nie wymienia go wśród prawd ponadrozumowych, co czyniono na ogół w takich wyszczególnieniach, ani tym bardziej wśród prawd sprzecznych z rozumem, jako że Locke pisał o sprawach posiadających kontekst teologiczny z najwyższą ostrożnością, tak by zachować pozory dogmatycznej poprawności. Jednak w tej sprawie nie uniknął zarzutu socynianizmu, także w kontekście problematyki Trójcy Świętej²⁴, a po opublikowaniu *Racjonalności chrześcijaństwa* (anonimowo) został zaatakowany i nazwany wprost „rabinem z Rakowa” przez teologa Johna Edwardsa w pamflecie *Socynianizm zdemaskowany* (*Socinianism Unmasked*)²⁵.

Locke starał się zatem nie dyskredytować otwarcie chrześcijańskiego objawienia w całości i nie odbierać mu jakiegokolwiek prawdopodobieństwa. Zgodnie z jego koncepcją epistemologiczną, chrześcijańskie objawienie nie należy do zakresu wiedzy w sensie ścisłym, ale należy do dziedziny mniemania. A to oznacza, że przesądzić prawdziwości objawienia nie jesteśmy w stanie przy po-

²² Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 297.

²³ Zob. tamże, s. 306.

²⁴ Zob. tamże, s. 299.

²⁵ Zob. tamże, s. 300.

mocy jakichkolwiek metod poznania naturalnego, tak jak to czynimy z twierdzeniami odwołującymi się do empirii lub wiedzy demonstratywnej. Ta konkluzja mogła być czytelna dla najbardziej wyczulonych strażników wiary, ale na ogół nie uważano jej za obrazoburczą, szczególnie że środowiska ortodoksyjnej teologii po przesileniach Chwalebnej Rewolucji nie miały już takiego wpływu jak przed rokiem 1689.

Istnieją wszakże w *Rozważaniach...* takie fragmenty, które świadczyć mogą o tym, że Locke jak gdyby wbrew własnym ustaleniom akceptuje całkowitą pewność prawd objawionych. Pisząc o cudach twierdzi, że ich niezwykłość, polegająca na całkowitej odmienności od normalnego biegu natury, nie zmniejsza naszej akceptacji dla relacji o takich zdarzeniach, a przeciwnie, im większa nadnaturalność opisywanych zdarzeń, tym większa nasza o nich pewność, o ile tylko relacje o nich są dobrze poświadczane. Zdarzenia takie odnoszą się bowiem do działań Stwórcy podejmowanych w wymiarze natury, który dla siebie tylko wiadomych celów postanawia dokonać takiej cudownej ingerencji. I analogicznie wszystkim prawdom objawionym przysługuje „najwyższy stopień uznania”. Pisze Locke o tym tak oto: „Poza zdaniem, o jakich dotychczas była mowa, jest jeszcze jeden rodzaj, który domaga się najwyższego stopnia naszego uznania na podstawie samego świadectwa, bez względu na to, czy rzecz przedłożona zgadza się czy nie zgadza z potocznym doświadczeniem i zwykłym biegiem rzeczy. A to dlatego, że świadectwo pochodzi od Tego, kto ani sam nie zwodzi, ani zwodzony być nie może, to znaczy od samego Boga. Z takim świadectwem łączy się pewność wolna od wszelkich wątpliwości i oczywistość nie znająca wyjątku. To świadectwo nosi swoistą nazwę objawienia, a nasze uznanie tego świadectwa nazywa się wiarą; działa ona tak bezwzględnie na nasz umysł i tak całkowicie wyłącza wszelkie wahanie, jak właściwa nasza wiedza; o prawdziwości objawienia, które pochodzi od Boga, nie moglibyśmy wątpić tak samo, jak wątpić nie możemy o własnym istnieniu”²⁶.

²⁶ J. Locke, *Rozważania...*, IV.16.14, wyd. cyt., s. 410–411.

Zatem w prawdy objawienia wątpić niepodobna i nie sposób wahać się w uznaniu ich całkowitej pewności. Pomimo, że, z drugiej strony, należą one do dziedziny sądów tylko prawdopodobnych. Według Locke'a sądy prawdopodobne, czyli mniemania, charakteryzują się różnym stopniem prawdopodobieństwa; zależny jest on od tego, jak dalece zdarzenia, o których sądy są wypowiedane, odbiegają od typowego, codziennego przebiegu zjawisk oraz tego, jakiego rodzaju świadectwami są świadectwa uwiarygodniające te zdarzenia: czy te świadectwa są ugruntowane w doświadczeniu i jak bardzo w czasie są oddalone? Zatem w świetle tej koncepcji prawdy objawione nie powinny zasługiwać na mocne uznanie, ponieważ tylko w minimalnym stopniu (jeśli w ogóle) spełniają kryteria wysokiego prawdopodobieństwa. Locke pisze jednak, jak widzieliśmy, że w treści objawienia wątpić nie możemy. I dodaje zaraz po tym wyznaniu twierdzenie, które w istocie stawia pod znakiem zapytania (w istocie nierozstrzygalnym) racjonalną prawomocność objawienia. Pisze bowiem: „Ale musimy być pewni, że jest to istotnie objawienie boże i że je właściwie pojmujemy; inaczej bowiem narazilibyśmy się na wszelakie wybryki fanatyzmu i na wszelkie błędy, jakie płyną z fałszywych zasad, gdybyśmy wiarę i poczucie pewności wiązali z czymś, co nie jest boskim objawieniem”²⁷. Wobec tego konkluzja Locke'a to, co pretenduje do rangi bycia rzeczywistym głosem Boga, ostatecznie pozostawia poza granicami wiedzy, której przysługuje pewność i racjonalna prawomocność.

To była najbardziej niepokojąca dla ówczesnych teologów wymowa dzieła angielskiego myśliciela. Jak pisze Z. Ogonowski, niewidoczny wprost sens *Rozważań* sprowadzał się do tego, że objawieniu należy dać wiarę bez wątpienia, pochodzi ono bowiem od samego Stwórcy, ale tego, czy jakiś przekaz pretendujący do rangi Głosu Bożego jest nim w istocie, nie będziemy wiedzieć nigdy; przeto sądy na temat wiarygodności chrześcijańskiego objawienia mogą być zaledwie prawdopodobne, czyli bardzo niepewne²⁸. Był to dla teologii wniosek zarówno kontrowersyjny, jak i destrukcyjny.

²⁷ Tamże, IV.16.14, s. 411.

²⁸ „Objawieniu, które pochodzi od Boga – pisze Z. Ogonowski – musimy bez-

3. Oczywistość wiary i błędzącego rozumu

U Clarke'a nie znajdziemy takich wyraźnych rozgraniczeń na wiedzę pewną i prawdopodobną, rozum i wiarę, objawienie i poznanie, jak w myśli Locke'a. Samuel Clarke zakłada, że rozum i wiara są ze sobą zgodne, jeśli poznanie rozumowe przebiega poprawnymi logicznie drogami, argumentowanie zaś nie jest zakłócone przez namiętności. Dla Clarke'a wiara graniczy z oczywistością. Rozum jest także prawomocnym źródłem wiedzy, pod warunkiem jednak, że jego ustalenia nie kolidują z twierdzeniami religijnymi. Mówiąc inaczej, postawa Clarke'a jest w kwestii moralności, wiary, objawienia i rozumu postawą teologa, który za przesłankę oczywistą przyjmuje etyczne nauczanie chrześcijaństwa; angielski myśliciel próbuje pokazać na wszelkie sposoby, że żadnej sprzeczności między nim a rozumowym dotarciem do twierdzeń moralnych nie ma i być nie może. Jego argumentacje bardziej przypominają arbitralne i asertywne twierdzenia, często nie powiązane w ciągi uzasadnień, niż filozoficzno-logiczne rozumowania. (Bardziej przejrzysty logicznie i mniej chaotyczny jest Clarke w *Demonstration*). W porównaniu z Locke'iem uderzający jest brak przejrzystości, a często także brak spójności.

W poprzednich rozdziałach pokazano Clarke'a diagnozę stanu moralnego świata. Z wypowiedzi, które były przytaczane, można zasadnie wnosić, iż uważa on, że ludzkość prawie powszechnie została zdominowana przez rozmaite wady moralne, wśród których znajdują się bezbożność i nikczemność. Jeśli do takich występków dochodzi w sytuacji, gdy objawienie jest znane, to czy nie świadczy to o jego słabej sile?

względnie wierzyć. Jest to oczywiste. Ale przedtem musimy wiedzieć, że objawienie to istotnie od Boga pochodzi. Wiedzieć zaś nie możemy i nigdy nie będziemy mogli; możemy snuć tylko mniej lub bardziej prawdopodobne przypuszczenia. Niestety, jeśli chodzi o objawienie chrześcijańskie, to w świetle kryteriów, na których jedynie możemy się opierać przy procedurze weryfikacji, sądom na temat jego wiarygodności przysługuje stopień prawdopodobieństwa bardzo znikomy"; Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 304.

A jednak nie. Pisze Clarke, choć brzmi to jak paradoks, że mimo wszystko w krajach chrześcijańskich poziom moralny jest wyższy niż w pogańskich: prawdziwsze wyobrażenia Boga i Jego atrybutów, głębsze poczucie różnicy między dobrem a złem, większe zrozumienie dla zobowiązań i intensywniejsze oczekiwanie życia po śmierci²⁹. To wszystko jest zasługą wiary chrześcijańskiej, wynikiem stopniowej przebudowy moralnej praktyki za sprawą świadectwa Chrystusa³⁰. Niektórzy filozofowie antyczni mieli jasną świadomość, że ukazanie powszechnego stanu zepsucia i prawdziwej kondycji człowieka jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym; Platon, na którego powołuje się Clarke, w *Prawach* (ks. 1) i w *Fedonie* pokazuje, że reguły ludzkiego postępowania „muszą pochodzić z niebios”³¹. Ale samo objawienie ich przez rozum, bez głosu Boga, jest w kształtowaniu porządku moralnego nieskuteczne. To dało pogańskim myślicielom „racjonalną podstawę do oczekiwania i nadziei” na objawienie „z niebios”³². A zatem, twierdzi Clarke, nawet pogańscy filozofowie przeczuwali i zapowiadali objawienie Chrystusa.

Objawienie „tradycyjne”, by użyć w tym miejscu pojęcia Locke’a, jest dla Clarke’a zakresowo całkowicie zgodne z wiedzą dającą się uzyskać na podstawie rozumu. Jeśli pisze on o oczywistości wiary, zgodnej z rozumem, ma na myśli całą wiarę chrześcijańską wyrażoną w doktrynie. Albowiem „Jest wystarczająco oczywiste, że ludzie nie są powołani do wiary w zasady religii chrześcijańskiej bez dostatecznej racjonalnej podstawy” – pisze anglikański teolog³³. Wobec tego wiara jako coś irracjonalnego, jako *credo quia absurdum*, jest dla Clarke’a perspektywą najzupełniej obcą i szkodliwą³⁴. Jest bowiem przeciwnie; Bóg dowody prawd chrześcijań-

²⁹ Zob. *Discourse*, s. 313.

³⁰ Zob. *Discourse*, s. 312.

³¹ *Discourse*, s. 309.

³² *Discourse*, s. 306.

³³ *Discourse*, s. 446.

³⁴ Pisze wyraźnie, że nie należy przeciwstawiać wiary i rozumu, a tym bardziej nie należy przyjmować wiary li tylko „z tej racji, iż jest ona nieprawdopodobna”; *Discourse*, s. 446.

skich okazuje w naturze rzeczy. A jeśli Bóg tak czyni, znaczy to, że jest to w najwyższym stopniu rozumne i celowe. Jak więc człowiek, obdarzony rozumem, mógłby uchylić się od zaakceptowania tych świadectw, a przede wszystkim świadectwa nauczania Jezusa i racjonalnego ujęcia istoty występku i cnoty?

Objawienie jest potwierdzeniem tego, do czego udawało się dochodzić niektórym filozofom starożytnym; ale jest też „koniecznym” uzupełnieniem i rozszerzeniem naszej wiedzy o oczekiwaniach Boga, czyli o obowiązkach. Bez tego trudno byłoby na przykład odkryć, w ramach jakiego kultu ma się dokonywać oddawanie czci Bogu, jakiej ekspiacji oczekuje od grzeszników Najwyższy Prawodawca³⁵. Do tego naturalny rozum sam, bez boskiej asysty dojść by nie mógł, co pokazują przypadki tych filozofów, którzy najdalej zaszli na drodze odkrycia boskiego porządku, a to przypadek Platona czy Cyserona, albowiem dla człowieka „jest potrzebna niezwykła i nadnaturalna pomoc”³⁶.

Gdzie upatruje Clarke podstaw oczywistości wiary, dzięki której nie ma miejsca na „dwuznaczności i wątpliwości”³⁷? Najprościej powiedzieć można, że ją po prostu zakłada, to znaczy postrzega ją jako coś, czego nie można zakwestionować. Syntetyzując liczne wypowiedzi filozofa, można wskazać na następujące aspekty, do których Clarke się odwołuje, mówiąc o oczywistości wiary. Po pierwsze, autorytet naturalnego światła rozumu; po drugie, świadectwa faktów („najbardziej oczywiste”), czyli porządek przyrody; po trzecie, ludzki lęk przed siłą wyższą; i wreszcie, po czwarte, autorytet Pisma Świętego³⁸.

Łatwo zauważyć, że koncepcja oczywistości Clarke’a przypomina pogląd Kartezjusza. Tak jak w przypadku francuskiego myśliciela znajdujemy tu podobne tezy główne i te same słabości. Kryterium prawdy stanowi oczywistość; sprowadzona jest ona jednak do subiektywnego poczucia oczywistości, co stanowi zarazem

³⁵ Zob. *Discourse*, s. 308.

³⁶ *Discourse*, s. 305.

³⁷ *Discourse*, s. 366.

³⁸ Zob. *Discourse*, s. 448.

o słabości koncepcji, wprowadza bowiem dowolność do uznania tego, co prawdziwe. Tak jak Descartes, również Clarke nie wskazuje na sposób, dzięki któremu można odróżnić to, co oczywiście, od tego, co tylko się takie wydaje. W istocie kryterium oczywistości staje się w koncepcjach tego rodzaju narzędziem, które można stosować z dużą dozą subiektywnej arbitralności, co widzimy bardzo dokładnie w refleksji angielskiego filozofa i moralisty. Jak pisze Kołakowski w odniesieniu do doktryny kartezjańskiej, w ujęciach ewidentystycznych pojawia się idealistyczny wątek „uzależniający uznanie czegokolwiek za prawdę od czyjegokolwiek poczucia słuszności, w więc uprawomocnia wszelkie przekonanie ludzkie, jeśli tylko towarzyszy mu podmiotowa wiara w jego oczywistość”³⁹.

Przyjrzyjmy się każdej z tych odpowiedzi. W jaki sposób autorytet rozumu wskazuje na niemożliwość zaprzeczenia treści objawienia? I skąd rozum czerpie autorytet, skoro tak często błądzi? Apologetyczna sugestia Clarke’a jest taka oto: rozum jest miarodajnym środkiem poznania, ale tylko wtedy, gdy naturalne rozpoznanie rzeczywistości pokrywa się z religijnymi przeświadczeniami objawienia, to znaczy, kiedy rozum jest zgodny z treścią wiary. A jeśli tak, to można stwierdzić, że podstawą autorytetu rozumu jest wiara objawiona, która w ramach jak gdyby sprzężenia zwrotnego jest przez tak zdefiniowany rozum potwierdzana. Ujęcie Clarke’a przypomina rozstrzygnięcie Tomasza z Akwinu, ale jest narażone także na zarzut *petitio principii*.

Przy okazji można zauważyć, że strategia obrony stosowana w religiach objawionych bardzo często sprowadza się do tego, że wykazuje się, iż ludzki umysł nie jest w stanie wyjaśnić rzeczywistości, nie przyjmując racji istnienia tej rzeczywistości. Tą racją jest „pierwszy poruszyciel”, „byt konieczny”, „pierwsza przyczyna”, „wieczny projektodawca” itd. Inaczej mówiąc, sugeruje się w takich przypadkach, że bez założenia istnienia bytu boskiego nie potrafimy wyjaśnić świata, czyli że tak jest skonstruowany nasz

³⁹ L. Kołakowski, *Wstęp do: Spinoza, Etyka*, wyd. cyt., s. XVII.

umysł, iż musimy przyjąć istnienie Boga. Ale wykazywana racja to nie Bóg objawienia, Bóg osobowy. Pomimo to przerzuca się most między jednym a drugim najwyższym bytem (rozumu i objawienia), uznając, że „filozoficzny” Bóg jest potwierdzeniem „objawionego” Boga wiary. U Clarke’a znajdujemy taką skłonność apologetyczną również. Broni on chrześcijaństwa objawionego w Starym i Nowym Testamencie, odwołując się do twierdzeń rozumowych. A one mogą co najwyżej dowodzić, że istnieje jakaś siła wyższa: Bóg, o którym powiedzieć można niewiele, a nie Bóg, o którym mówi Pismo.

Wymieniliśmy także porządek przyrody jako podstawę oczywistości wiary. To jest zrozumiałe u kogoś takiego jak Clarke, kto był zafascynowany „nową fizyką”. W tym zakresie problemowym koncepcje Clarke’a są, o czym mogliśmy się już przekonać, odwzorowaniem poglądów Newtona, dla którego prawa fizyki to reguły funkcjonowania rzeczywistości – ustanowione przez wszechmocnego Boga, „Pantokratora”. Dlatego mechanika świata nasuwa oczywisty wniosek co do jego Autora; dla Clarke’a „Bóg fizyki Newtona” to zarazem Stwórca, o którym mówi biblijna wiara objawiona. Zatem oczywistość wiary znajduje podstawę nie w tym, co powszechnie uchodzi za niepowątpiewalne (reguły fizyki są wszak empirycznymi uogólnieniami i mogłyby być inne, niż są), ale w arbitralnym ustanowieniu boskiego sprawstwa regułarności świata.

Natomiast lęk przed siłą wyższą Clarke rozumie psychologicznie, jako wewnętrzną obawę przed gniewem siły wyższej w kontekście działań budzących wewnętrzne rozterki; chodzi także o lęk przed żywiołami przyrody, które uznajemy za dziedzinę manifestacji ponadprzyrodzonej mocy. Jednakże Clarke nie mówi tu o niezidentyfikowanej boskości, tylko z góry zakłada, że chodzi o gniew Boga osobowego, Boga tradycji judejskiej i chrześcijańskiej. Skąd jednak wiemy, iż żywimy obawę przed gniewem Istoty przedstawianej w chrześcijańskiej tradycji, a nie przed boskością, gniewem Boga rozumianego filozoficznie jako Absolut, tego Clarke nie wyjaśnia; inaczej, jaką mamy pewność, że w żywiole wichury bądź powodzi przemawia właśnie Bóg Biblii? To jest założenie

poczynione przez filozofa angielskiego: przyjmuje on, że wszelki lęk, wewnętrzny czy płynący z otaczającej przyrody, związany jest z istotą boską. A jeśli mówi o istocie boskiej, to zawsze tylko o takiej, jaką zna tradycja chrześcijańska, mianowicie o boskiej Istocie osobowej.

Nie mniej arbitralnie obchodzi się Clarke z twierdzeniem, że oczywistość wiary wynika z autorytetu Pisma Świętego. Autorytet ten polega na tym, iż stanowi manifestację głosu Boga, a głos Boga musi z konieczności posiadać rangę najwyższą. Zatem objawiona wiara jest (i musi być) oczywista. Może się tu jednak wyłonić Locke'owskie pytanie, na jakiej podstawie uznajemy, że głos Boga jest odzwierciedlony w chrześcijańskim objawieniu. Odpowiedź Clarke'a jest arbitralnym założeniem, że inaczej po prostu być nie może. Wobec tego, brzmi konkluzja Clarke'a, „powód niewiary musi być inny niż rzekomy brak wystarczającej oczywistości”⁴⁰.

Co więcej, objawienie Chrystusa, przekazywane przez Ewangelie, zawiera oczywistość nie mniejszą niż Stary Testament, że oto jedyny i realnie istniejący Bóg przemawia przez Pismo. Pisze Clarke, że ta oczywistość, pomimo czasowego oddalenia wydarzeń biblijnych, jest nawet większa niż ta, która towarzyszy nam czasami w sprawach codziennych. Nauczanie Jezusa i wypowiedzi apostołów to długo oczekiwana przez starożytnych moralistów siła, która jako jedyna potrafiła wpoić ludziom potrzebę nie tylko wiedzy o sprawach ostatecznych, ale i pragnienie przemiany, filozoficzna spekulacja bowiem to za mało, aby do takich zmian doprowadzić⁴¹. Świadectwo Ewangelii jest boską odpowiedzią na niesamowystarczalność światła natury i naturalnego rozumu, na moralne zepsucie, na wątpliwości dotyczące sprawiedliwego osądu istot ludzkich w życiu przyszłym; dzięki objawieniu Jezusa rozum ponownie może rozpoznawać Boże zamiary co do ludzi i świata i jest w stanie adekwatnie ujmować bezbożność i nieprawość⁴².

⁴⁰ *Discourse*, s. 448. Przyczyny niewiary omówiliśmy w podrozdziale mówiącym o przyczynach zepsucia moralnego.

⁴¹ Zob. *Discourse*, s. 304. Też Cyceron, *O naturze bogów*, ks. 3.

⁴² Zob. *Discourse*, s. 332.

A chrześcijaństwo jest jedyną taką religią. Píše Clarke: „Nie istnieje inna religia w dzisiejszym świecie poza chrześcijaństwem, która posiada właściwą podstawę czy wyraźny przejaw rozumu, by być takim boskim objawieniem. Zatem gdyby chrześcijaństwo nie było prawdziwe, nie byłoby objawienia boskiej woli uczynionego w stosunku do gatunku ludzkiego”⁴³.

Przy okazji omawiania tego zagadnienia filozof oświadcza, że jedną z największych zasług „odnowionego” czy powtórnego ujawnienia woli Bożej jest „ponowne odkrycie rozumnej części boskiego stworzenia”⁴⁴ (istoty ludzkiej), potwierdzenie unii człowieka i Boga, ale także zapewnienie o nagrodach i karach czekających po śmierci, co Clarke nazywa „największą inspiracją religii”⁴⁵. Jednocześnie w kontekście poglądu wyrażanego gdzie indziej, że spoczywające na nas obowiązki są niejako niezależne od przyszłej odpłaty, należy uznać, że jest to co najmniej objaw niekonsekwencji.

Teologiczna postawa Clarke’a w kwestiach dogmatycznych jest całkowicie zgodna z ortodoksyjnym nauczaniem Kościoła anglikańskiego – z wyjątkiem kwestii Trójcy. Widać to wyraźnie w jego analizie centralnego dogmatu chrześcijaństwa, jakim jest Wcielenie. I choć nie pisze wprost o boskości Jezusa, to nie ma podstaw do wątpliwości, że całkowicie ją akceptuje w aspekcie faktycznym i nie sprowadza jej tylko do wymiaru społecznej korzyści⁴⁶. Dogmat o Wcieleniu jest dla Clarke’a najlepiej dostosowaną do celów prawdziwej religii nauką, „trudno wyobrazić sobie lepszą doktrynę”⁴⁷;

⁴³ *Discourse*, s. 155. Pisaliśmy już przy okazji koncepcji nagród i kar, że owa słabość pierwotnie doskonałego światła rozumu pojawiła się wskutek jakiegoś grzesznego kataklizmu, o którym nic powiedzieć człowiek nie jest w stanie z wyjątkiem tego, czego się dowiaduje z Pisma. Clarke ma zapewne na myśli Upadek, ale podchodzi do tej biblijnej opowieści oględnie; to jest objaw pewnego dystansu wobec teologii kalwińskiej, wpływowej w Anglii w czasach Clarke’a.

⁴⁴ *Discourse*, s. 327.

⁴⁵ *Discourse*, s. 307.

⁴⁶ Inaczej niż Locke i Newton, którzy uważali, każdy w inny sposób, że nie ma aż tak wielkiego znaczenia, czy Chrystus był Synem Bożym, najistotniejsze jest bowiem etyczne (mesjańskie) przesłanie Jezusa.

⁴⁷ *Discourse*, s. 367.

to jest prawdziwy dowód miłości i miłosierdzia Boga-Stwórcy, że posyła swojego „jednorodzonego syna”, aby przyjął naszą ludzką naturę i w jej ramach objawił rodzajowi ludzkiemu wolę Boga. A objawienie Chrystusa w nadprzyrodzony sposób potwierdza to, co rozum naturalny ustalić może; aczkolwiek „pewne prawdy nie mogą być odkryte przy pomocy światła rozumu”⁴⁸.

4. Chrześcijańskie obowiązki praktyczne

Okazuje się zatem, że chrześcijańskie objawienie ma do spełnienia trudną do przecenienia rolę: potrzebne jest do odkrycia na nowo stanu doskonałości natury ludzkiej i przewyciężenia moralnego zepsucia, które dotyka znaczną część gatunku ludzkiego. Praktyczne obowiązki, o których mówi chrześcijaństwo, „są w najwyższym stopniu zgodne z naszymi naturalnymi wyobrażeniami Boga i najbardziej doskonałymi pojęciami natury, sprzyjającymi szczęściu i pomyślności ludzi”⁴⁹. Chrześcijaństwo ukazuje je w całościowej i spójnej wizji, twierdzi Clarke. Nie należy przy tym lekceważyć tych nakazów, powołując się na naganne praktyki niektórych środowisk chrześcijańskich. To są bowiem nakazy prawdziwego chrześcijaństwa – „czystego” (*pure*) i „niezepsutego” (*uncorrupt*) – i nie zmieni tego nawet najbardziej rozpowszechniona praktyka odbiegająca od nakazywanego przez religię wzorca.

Wobec Boga moralność chrześcijańska nakazuje obowiązki: miłości (*love*), bojaźni (*fear*), adoracji (*adoration*). Clarke sądzi, że te obowiązki są niewątpliwe i zrozumiałe, zatem zgodne z rozumem, ponieważ „wynikają w oczywisty sposób”⁵⁰ z:

⁴⁸ *Discourse*, s. 314. W tym kontekście mówi Clarke o wybaczeniu za grzechy i ekspiacji; tego nie możemy być pewni, jak i tego, jakiej skruchy oczekuje od grzesznika Bóg, ponieważ „tego nie umiemy wywnioskować z atrybutów Boga”; *Discourse*, s. 295.

⁴⁹ *Discourse*, s. 156.

⁵⁰ *Discourse*, s. 323.

- 1) analizy boskich atrybutów,
- 2) naszych relacji do Boga jako stwórcy i konserwatora świata.

Wobec tego, brzmi wniosek Clarke'a, kto poprawnie rozumie, musi obowiązki te uznać, kto zaś ich nie uznaje, kwestionuje w ostatecznym rachunku istnienie Boga, więc postępuje wbrew rozumowi. Ponadto nie chodzi tu o spełnianie obowiązków wobec Boga wyłącznie w obrzędowych rytuałach; warunkiem jest kontekst duchowego przeżywania, któremu współtowarzyszy pokora (*humility*), posłuszeństwo (*submission*), ufność (*trust*), zaufanie (*reliance*), podporządkowanie (*dependence*) oraz mocno podkreślana przez filozofa skrucha za przeszłe niegodziwości i pomyłki wraz ze szczerym postanowieniem poprawy.

Pamiętajmy, że Clarke stara się wykazać, że nakazy moralności objawionej w chrześcijaństwie, posiadające boskie imprimatur, nie są ani sprzeczne, ani niezgodne z tymi dyrektywami postępowania, które wcześniej ukazał jako dające się ustalić na podstawie naturalnego rozumu. Widać przeto, że ukazuje on moralną naukę chrześcijaństwa w sposób, w jaki przedstawione zostały racjonalne nakazy moralności naturalnej. Mówiąc inaczej, dopasowuje prezentację moralności „objawionej” do logiki moralności „racjonalnej”.

W kolejnym punkcie Clarke omawia praktyczne obowiązki, które stawia wiara wobec bliźnich. I wymienia następujące: obowiązki sprawiedliwości, słuszności (*equity*), miłości bliźniego (*charity*), wierności (*truth*). One są także rozumne, albowiem niezaprzeczalnie sprzyjają, jeśli są spełniane, szczęściu rodzaju ludzkiego, tak iż można je wywieść bez pomocy Bożej z samego światła natury (*light of nature*) i słusznego rozumu (*right reason*). Zdaniem Clarke'a przyznają to nawet ci, którzy uznają takie zobowiązania za pożyteczne dla społecznego porządku i publicznej pomysłowości, gotowi wzmacniać je sankcjami prawa stanowionego; ale nie wyprowadzają, rzecz jasna, ich obligatoryjności ze źródeł objawionych.

Dodatkowym wzmocnieniem i udoskonaleniem moralności są zalecenia (*precepts*), które Jezus dał swoim uczniom, aby byli dla ludzi wzorem. Wymieniając je, Clarke pisze, że Zbawiciel nakazywał,

aby uczniowie; nie krzywdzili innych; nie przepełniali się gniewem; szukali pojednania w urazach i różnicach; raczej dźwigali krzywdy, nawet niezasłużone, niż próbowali odpłacać złem za zło; wybaczali innym, jako że sami oczekują wybaczenia od Boga; spełniali obowiązki nie tylko wobec przyjaciół, ale także wobec wrogów; powiększali cnotę i dobroć do poziomu praktyki powszechnej⁵¹.

I analogicznie do podziału obowiązków ustalanych na drodze rozumu Clarke wyszczególnia praktyczne obowiązki chrześcijaństwa wobec siebie samego. Podobieństwo do tamtych jest uderzające. Wymienia Clarke takie obowiązki wobec samego siebie: wstrzemięźliwości (*sobriety*); umiarkowania (*temperance*); cierpliwości (*patience*); zadowolenia (*contentment*)⁵².

Na pierwszy rzut oka widać, że nie jest to *differentia specifica* etycznej wizji chrystianizmu. Takie dyrektywy moralne można z łatwością odnaleźć w wielu systemach etycznych czy moralistycznych aforyzmach i esejach autorów, którzy nie znali chrześcijaństwa bądź uprawiali refleksję etyczną w programowym dystansie w stosunku do jakiegokolwiek etyki religijnej. Ale o to Clarke'owi chodzi. Mówi, że właśnie takie były wskazówki „wszelkiej prawdziwej filozofii”, ponieważ jednak sama filozofia nie była i nie jest w stanie rządzić skutecznie praktyką moralną, więc tylko dzięki posiadającej boskie pochodzenie „doktrynie praktycznej Chrystusa”⁵³ można dokonać rzeczywistej przemiany w postawach ludzkich. „Obowiązki wstrzemięźliwości, umiarkowania, cierpliwości, zadowolenia, które gorąco zalecane są przez naszą religię – pisze Clarke – są tak niezaprzeczalnie doskonałe i zgodne z wewnętrzną konstytucją ludzkiej natury, że głównym zamierzeniem całej prawdziwej filozofii było właśnie rekomendować i uwydatniać je dla jak największego pożytku, chociaż, jak przyznają to sami filozofowie, żadna filozofia nie potrafi rządzić działaniami ludzi”⁵⁴.

⁵¹ Zob. *Discourse*, s. 324.

⁵² Zob. *Discourse*, s. 325.

⁵³ *Discourse*, s. 327.

⁵⁴ *Discourse*, s. 325.

Można początkowo przypuszczać, że inny aspekt chrześcijańskiego nauczania stanowi ten element, którego naturalny rozum ustalić nie potrafi, a który powinien przynależeć do zakresu prawdziwej moralności. Wymienia bowiem Clarke skruchę (*repentance*). W praktykowaniu obowiązków wielką rolę spełnia prawdziwa skrucha; jest ona najmocniejszym motywem spełniania obowiązków, dlatego że – jak uczy, zdaniem Clarke’a, wiara chrześcijańska – tylko w ten sposób grzechy odpuszczone być mogą. I nie ma to nic wspólnego z instrumentalnym traktowaniem wewnętrznego żalu za jakikolwiek występki, nie ma tu nic ze sztucznego wzniesienia w sobie smutku po to tylko, by zapewnić sobie względy Najwyższego Sędziego, czyli własną nagrodę, ponieważ takie wewnętrzne nastawienie nie byłoby prawdziwą skruchą. Chrześcijaństwo zaleca w tym względzie, pomimo możliwego zarzutu instrumentalizmu, autentyczność, szczerłość przeżywania skruchy; a zresztą, wszechobecny i wszechmocny Stwórca nie mógłby nie zauważyć uczuciowej pozy.

Tak naucza chrześcijaństwo, wyrażające w teologicznej formie to, co zostało wypowiedziane jako objawienie przez Chrystusa. Czy jednak rozum mógłby i w tej kwestii, w problemie skruchy, także dość do takich konkluzji, które byłyby zgodne ze „skruchą objawioną”? Odpowiedź Clarke’a jest twierdząca również tutaj, chociaż z pewnymi zastrzeżeniami. Chrześcijańska dyspensa, uwolnienie, przynajmniej częściowe, od winy dzięki skrusze, jest jak najbardziej zgodne z konstytucją ludzkiej duszy, w której tkwi głęboko pragnienie możliwości poprawy i powrotu do stanu prawości, czyli zgodne jest to z „naturalnymi oczekiwaniami ludzi”⁵⁵. A równocześnie taka nauka odpowiada pojęciu Boga jako „nieskończenie miłosiernego Zarządcy wszelkich rzeczy” i „Jego wspaniałej mądrości”⁵⁶. „Ogólnie to jest rzeczywiście – pisze Clarke – najbardziej zgodne z rozumem, jak i naszymi naturalnymi wyobrażeniami Boga, że jest On wyrozumiały, miłosierny i otwarty na wybaczenie”⁵⁷. Ale to jest

⁵⁵ *Discourse*, s. 329.

⁵⁶ *Discourse*, s. 330.

⁵⁷ *Discourse*, s. 329.

oczywiste tylko „ogólnie”. Nie może bowiem zostać dowiedzione na drodze argumentów rozumowych to, że Bóg jest do wybaczenia „całkowicie zobowiązany”. Oznacza to, że w tej kwestii (całkowitego zobowiązania Boga) możemy dysponować tylko prawdopodobieństwem osiągniętym na drodze dedukcji z Bożych atrybutów oraz rozważania świadectw objawionych, że wobec grzeszników wyraża On oburzenie (*indignation*) lub nienawiść (*hatred*), co okazuje, iż zależy Mu na nawróconych.

Rozdział X

Stan i prawo natury: Clarke'a krytyka Thomasa Hobbesa

1. Władza i zakres natury¹

Thomas Hobbes nie cieszył się w oczach swoich współczesnych dobrą opinią. Nawet Locke – jak pisze Leo Strauss – trzymał się na dystans wobec autora *De cive*, bardzo rzadko przywołując w swoich tekstach nazwisko Hobbesa: w *Rozważaniach* uczynił to tylko raz, w *Dwóch traktatach o rządzie* – ani razu². Jednak ten „obrazoburczy ekstremista”, jak pisze o Hobbesie Strauss, wstrząsnął swoimi dziełami, o „zadziwiającej jasności i sile”, dotychczasowym sposobem interpretowania prawa natury i natury społeczeństwa³. Rewolucja Hobbesa wywołała szczególnie gwałtowną burzę w kręgach filozofów i teologów związanych z tradycyjnym nurtem

¹ Fragment niniejszego podrozdziału ukazał się w: S. Raube, *Stan i prawo natury. Samuela Clarke'a krytyka Thomasa Hobbesa*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej”, 9, Białystok 2008, s. 47–69.

² Leo Strauss pisze o wpływie intelektualnym Hobbesa tak oto: „Wywarł jednak duży wpływ na myśl polityczną w następnym okresie, na kontynencie i w Anglii, a zwłaszcza na Locke'a, rozumnego Locke'a, który rozsądnie powstrzymywał się, jak tylko mógł, od wymieniania «słusznie potępianego nazwiska» Hobbesa”; L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 155.

³ Pełną sympatii charakterystykę Hobbesa kreśli Strauss w następujący sposób: „Pierwszym człowiekiem, który z tej doniosłej zmiany [pojawienie się nowożytnych nauk przyrodniczych] wyciągnął wnioski dla prawa naturalnego, był Thomas Hobbes – ten nierozważny, szelmowski, obrazoburczy ekstremista, pierwszy plebejski filozof, miły pisarz z powodu swej prawie chłopięcej prostoliniowości, niezawodnego człowieczeństwa oraz zadziwiającej jasności oraz siły. Zasłużenie został ukarany przez swych rodaków za lekkomyślność”; tamże, s. 154.

myśli chrześcijańskiej⁴. Samuel Clarke był jednym z tych, którzy widzieli w Hobbesie nie tyle upostaciowane zło, które nagle pojawiło się w Anglii w osobie autora *Lewiatana*, co raczej jednego z najgroźniejszych, ponieważ przebiegłych, przeciwników samej wiary; widział w nim także przeciwnika filozofii formułującej konkluzje w oparciu tak o dogmaty religijne, jak i „naturalny rozum”, którym byt ludzki został przecież przez Boga obdarzony, dzięki czemu powinno się dostrzegać znaki Bożej obecności gdziekolwiek człowiek zwróci swoje oczy. Trudno się dziwić, że Clarke tyle miejsca w tekstach pisanych oraz w wygłaszanych dosłownie *ex cathedra* polemikach poświęcał „słusznie potępianemu” autorowi *De cive*. Najdobitniejsza krytyka dotyczyła koncepcji umowy cywilnej i stanu natury. W formule stanu natury, którą Clarke uważał za podstawę doktryny Hobbesa, dostrzegał wielkie niebezpieczeństwo, niebezpieczeństwo podmycia kruchych fundamentów ładu społecznego i zrujnowania porządku moralnego. W istocie bowiem Hobbes, tak jak go odczytywał Clarke, dokonywał pewnego rodzaju intronizacji przypadku poprzez wprowadzenie do porządku publicznego dowolności; i tu, zdaniem Clarke’a, tkwi „słabość i fałszywość”⁵ tej koncepcji filozoficzno-politycznej, której implikacje daleko wykraczają poza ramy teoretycznej dyskusji. Zresztą to przeświadczenie, że idee zrodzone w umysłach filozoficznych są zdolne zmieniać oblicze *praxis*, Clarke dziedziczy po platonikach z Cambridge. Stąd

⁴ O krytykach Hobbesa, a w szczególności o dyskusji zainicjowanej przez biskupa Bramhalla, zob. J. Bowle, *Hobbes and his Critics*, London 1951. Warto zwrócić uwagę, że Hobbes miał zdecydowanie lepszą reputację na kontynencie niż w swojej ojczyźnie; tak było również długo po jego śmierci. W Anglii – jak pisze Quentin Skinner – Hobbesa atakowali prawie wszyscy duchowni anglikańscy; był ponadto ignorowany przez Royal Society oraz brytyjskie uniwersytety. Za granicą opinia o nim była diametralnie inna. Pierre Bayle nazwał go (w *Słowniku*) „jednym z największych umysłów siedemnastego stulecia”; podziwiał go Leibniz, chociaż nie podzielał jego poglądów; cenił Descartes. Istotną pozycję intelektualną Hobbes osiągnął we Francji w czasie swojego wygnania; bardzo wiele zawdzięczał salonowi Marina Mersenne’a, gdzie zaprzyjaźnił się między innymi z Gassendim, którego uwagi uwzględnił w drugim wydaniu *De cive*. W Holandii Hobbes cieszył się wielką estymą przede wszystkim w stronnictwie Jana de Witta; zob. Q. Skinner, *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, „The Historical Journal”, Vol. 9, No. 3 (1966), s. 288–289.

⁵ *Discourse*, s. 226.

wyływa pewnego rodzaju zapalczywość i bezkompromisowość, z jaką i angielscy platonicy, i Clarke zwalczali poglądy tych, których uznawali za zagrożenie dla chrześcijańskiej moralności, filozofii i teologii. Na wstępie zaprezentujemy Clarke'a krytykę dotyczącą ujęć Hobbesa, konfrontując ją zarazem z inkryminowanymi poglądami, później zastanowimy się natomiast nad podstawami zasadności tej krytyki.

Najogólniej mówiąc, zarzuty Clarke'a uderzają w to, co najbardziej znane w koncepcji Hobbesa: w naturze rzeczy nie istnieje podstawa do rozróżnienia dobra i zła, ugruntowująca sens pojęcia moralnego obowiązku. Dla zwolennika niezmiennego i wiecznego prawa natury ustanowionego przez Boga taka myśl musiała być kamieniem obrazy, a równocześnie apologetycznym wyzwaniem; nie da się w żaden bowiem sposób uzgodnić takiego stanowiska z moralnym absolutyzmem i etyką obowiązków, jaką Clarke próbował formułować⁶. Ta właśnie teza Hobbesa jest tym miejscem, wokół którego ogniskuje się cała polemika.

Przedstawiając dyskusję Clarke'a z Hobbesem, będziemy trzymać się konstrukcji, jaką stosuje w swoim dziele anglikański duchowny i filozof. Prezentuje on najpierw niektóre z poglądów Hobbesa, opatrując je czasami cytatami, a następnie przystępuje do ich krytyki. W takiej kolejności Clarke wymienia przeświadczenie adwersarza, że w stanie natury, poprzedzającym ustanowienie umowy, nikt nie jest zobligowany do jakiegokolwiek obowiązku, w szczególności, że nie jest obecne w człowieku zobowiązanie czy wola czynienia dobra (*benevolence*); istoty ludzkie pozostają w sta-

⁶ Na temat różnicy między tradycyjną doktryną prawa naturalnego, akcentującą obowiązek, a nowym nurtem, współtworzonym przez Hobbesa, który wysunął na pierwszy plan pojęcie prawa, pisze Leo Straus: „Dawne doktryny prawa naturalnego uczyły o obowiązkach człowieka; jeśli w ogóle zwracały jakąkolwiek uwagę na prawa człowieka, to pojmowały je jako zasadniczo pochodne obowiązków. Jak się często mówi, w XVII i XVIII w. o wiele większy nacisk kładziono na prawa naturalne aniżeli kiedykolwiek przedtem. Można mówić o przesunięciu akcentu z naturalnych obowiązków na naturalne prawa”; L. Straus, *Prawo naturalne w świetle historii*, wyd. cyt., s. 168. Clarke bez wątpienia należał do zwolenników ujęcia tradycyjnego. Zob. także P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, wyd. cyt., s. 23.

nie wojny wzajemnej, a każdy ma uprawnienie do tego, co leży w jego mocy. W społeczeństwie obywatelskim zaś wszystko zależy od praw ustanowionych i woli rządzących; to prawo i władza określają to, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe.

W przywołanym przez Clarke'a fragmencie *De cive* znajdujemy słowa mówiące o regułach obowiązujących w stanie natury, które w istocie w niczym nie przypominają tych, których broni Clarke. Ale poglądy Hobbesa są bardziej złożone, niżby to wynikało z prezentacji Clarke'a. Pisze Hobbes w tej kwestii tak oto: „Natura dała każdemu prawo do wszystkiego (to znaczy w stanie czysto naturalnym, czyli przedtem, nim ludzie związali się wzajemnie jakimkolwiek paktem, każdemu wolno było czynić wszystko i w stosunku do każdego oraz posiadać te wszystkie rzeczy, jakich pragnął, i posługiwać się nimi, i z nich korzystać)”⁷. Dalej wyjaśnia autor, że człowiek jest sędzią samego siebie i własnych działań, a za dobre uważa to, czego pragnie i co, dzięki temu, iż jest pożądane, staje się konieczne do samozachowania; oznacza to, iż człowiek określa nie tylko sens dobra, ale i znaczenie konieczności życiowej, czyli to, co jest niezbędne do ochrony siebie. A ponieważ, zgodnie z prawem natury, człowiek ochrania swoje życie i ciało, „przeto stąd wynika, iż w stanie natury każdemu człowiekowi wolno wszystko i posiadać, i czynić. I to właśnie mówi potoczne zdanie: *natura dała każdemu wszystko*. Stąd wynika również, iż w stanie natury miarą prawa jest użyteczność”⁸.

W przypisie do tego akapitu znajdujemy kilka dopowiedzeń, które precyzują w syntetyczny sposób naturalne uprawnienia, ale i problematyzują kwestię możliwego przekraczania praw naturalnych, co tak bardzo interesuje w tej kwestii Clarke'a. Najpierw Hobbes pokazuje fundamenty stanu naturalnego: „Każdemu przysługuje prawo do zachowania swojej osoby (...). A więc każdy ma prawo posługiwać się środkami, niezbędnymi do jego celu (...). Niezbędne zaś są te środki, które on sam uzna za takie (...). Ma

⁷ T.Hobbes, *O obywatelu*, I.10, w: tenże, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 212–213.

⁸ Tamże, s. 213–214.

więc każdy człowiek prawo czynić i posiadać wszystko to, co będzie uważał, że jest niezbędne do jego samozachowania. Mocą więc sądu, który wydaje sam działający, wszystko, co się staje za jego sprawą, staje się albo zgodnie z prawem, albo bezprawnie; staje się więc zgodnie z prawem”⁹.

Zatem kwestia osądu dobra jest tu jasna; każdy sam osądza, co jemu służy; a to, co komuś służy, jest dobre. Jak jednak może dochodzić do „przekraczania praw naturalnych”, tego zadawala- jąco Hobbes nie wyjaśnia. Prawa naturalne są tak przez Hobbesa zinterpretowane, iż są w istocie nie do naruszenia przez człowieka żyjącego w stanie natury, trudno sobie bowiem wyobrazić kogoś, kto „grzeszy przeciw prawom naturalnym”, twierdząc, że związane z jego samozachowaniem jest coś, „co nawet w jego własnym mniemaniu nie jest związane”¹⁰.

Trudno rozstrzygnąć, co Hobbes ma tu na myśli, pamiętając przy tym, że chodzi o stan czysto naturalny; człowiek, który mówi coś innego niż myśli, zgodnie z fundamentami prawa natury nie łamie ich w żadnym stopniu, bo taka sytuacja (kłamstwo czy samooszustwo) może być dla niego korzystna; a skoro człowiek może stosować wszelkie środki dla ochrony siebie, ma zatem prawo do kłamstwa, w tym okłamywania siebie samego, co nie może być przeciwne prawom naturalnym. Mówiąc inaczej, prawo natury jest przedstawione w taki sposób, przynajmniej tak, jak to robi Hobbes w pierwszym rozdziale *O obywatelu*, że niemożliwe wydaje się jego naruszenie; albowiem cokolwiek bym zrobił, zrobiłbym to zgodnie z prawem, ponieważ mam prawo do wszystkiego. Nawet samobójstwo można uznać, z pewną dozą swobody interpretacyjnej, za działanie mieszczące się w ramach fundamentalnych praw natury; skoro jestem sędzią swoich działań, i mogę sięgnąć po wszelkie środki dla ochrony siebie, to mam prawo do zabicia siebie,

⁹ Tamże, I.10 (przypis), s. 212–213.

¹⁰ Tamże, I.10 (przypis), s. 213. Odesłanie do artykułu 3 tego rozdziału wątpliwości nie rozwiewa, ani też do III.3, gdzie mowa o bezprawiu jako absurdzie, ponieważ fragment ten odnosi się do stanu, w którym obowiązuje pakt.

gdy uznam, że śmierć będzie najskuteczniejszą drogą do obrony przed innymi, jeśli wszelkie środki samoobrony zostały już wyczerpane. Hobbes sam przyznaje w innym miejscu, że „wspólne prawo” natury niewiele przynosiło ludziom pożytku, a „skutek tego prawa jest niemal taki, jak gdyby w ogóle nie było żadnego prawa”¹¹; wobec tego trudno naruszyć prawo tam, gdzie go „jak gdyby w ogóle nie ma”. Dla Clarke’a taka wypowiedź jest jednoznaczną deklaracją przekreślenia prawa natury w ogóle.

Nieco inaczej pisze Hobbes o prawach natury w *Lewiatanie*, w rozdziale XVII *O przyczynach powstania państwa, o jego powstaniu i definicji* (wymienia tam sprawiedliwość, słuszność, skromność, miłosierdzie oraz czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono). Z tego, co pisze w rozdziale XIV (*O pierwszym i drugim prawie natury oraz o umowach*), wynika natomiast, że reguły czy fundamenty prawa naturalnego z *De cive* są uprawnieniami, a nie prawami; oraz że wyjaśnienie z pierwszego rozdziału *De cive* (artykuły 7–8–9–10) dotyczy stanu natury, a nie stanu, w którym kształtuje się ugoda prowadząca do pokoju. Zauważmy, że w *De cive* filozof pisze: „Mianem prawa bowiem nie oznacza się nic innego niż wolność, jaką ma każdy, posługiwania się swymi przyrodzonymi władzami wedle zdrowego rozsądku”¹². W *Lewiatanie* zaś rozróżnia Hobbes uprawnienie (*jus*) i prawo (*lex*); pierwsze polega na możliwości zrobienia czegoś bądź powstrzymania się przed czymś, drugie – „wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”¹³. Wobec tego inaczej sformułowane są tu prawa natury (jako przepisy czy ogólne reguły rozumu): podstawowe prawo natury nakazuje „dążyć do pokoju i podtrzymywać go” oraz „bronić samego siebie wszelkimi środkami, jakie są moż-

¹¹ Tamże, I.11, s. 214.

¹² Tamże, I.7, s. 211.

¹³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, XIV.3, wyd. cyt., s. 211.

liwe”¹⁴. Inne (inaczej ujęte) prawa natury wymienia Hobbes właśnie na początku XVII rozdziału *Lewiatana*, w takim zestawieniu: sprawiedliwość, słuszność, skromność, miłosierdzie „i, krótko, czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono”¹⁵. Co prawda Hobbes dodaje zarazem, że prawa te „bez miecza” pozostają „tylko słowami”, bo są one respektowane tylko wtedy, gdy jest to bezpieczne i korzystne. Zatem, co dla Clarke musiało być całkowicie rażące, nie posiadają one jakiegokolwiek siły zobowiązania, ani poprzez sugestie zdrowego rozumu ani poprzez głos objawienia, skoro tylko silna władza suwerenna jest warunkiem koniecznym i wystarczającym dla ich rzeczywistego funkcjonowania.

To dłuższe omówienie zawiłości myśli Hobbesa ma na celu ukazanie, jak dalece Clarke streszczając poglądy Hobbesa, zarazem je upraszcza. Być może jednak taki zabieg ma ułatwić poprowadzenie polemiki w pożądanym kierunku. Pamiętajmy, że Clarke uważał Hobbesa za przeciwnika wiary chrześcijańskiej i za wroga ładu publicznego spoistość swoją zawdzięczającego wierze, która podstawowe prawdy ukazuje bądź to na drodze objawienia, bądź rozumu (co sprowadza się do tego samego, bo różnicy co do ostatecznych treści między nimi nie ma); zatem walka z nim stać się musiała sprawą takiej wagi, że skrupulatna lektura dzieł wroga schodziła na dalszy plan. Nie należy przez to rozumieć, że Clarke tylko pobieżnie przeglądał strony tekstów Hobbesa, a co więcej, nie pojmował ich właściwie. Chodzi o to, że widząc, jak bardzo Clarke w *Rozprawie dotyczącej niezmiennych obowiązków religii naturalnej* upraszcza poglądy Hobbesa, można odnieść wrażenie, że czytał je i analizował z tezą przyjętą z góry: myśli Hobbesa są groźne, należy je

¹⁴ Tamże, XIV.4, s. 212. Druga część tego prawa to uprawnienie z analizy z *De cive*. Całość tego podstawowego prawa brzmi w *Lewiatanie* tak: „A stąd jest przepisem czy regułą ogólną rozumu, że każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może, wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać”.

¹⁵ Tamże, XVII.2, s. 253. Te prawa mogą obowiązywać, z różnym skutkiem, dopiero po zawarciu ugody, skutecznej bądź nieskutecznej, ale wówczas, gdy ludzie zaczną dążyć do pokoju jako najlepszej formy organizacji życia warunkującej bezpieczeństwo.

przeto najszybciej jak to możliwe ukazać jako i niedorzeczne, i niebezpieczne; i rozpowszechnić krytykę najszerzej, tak aby wpływ wywrotowych twierdzeń z *Lewiatana* czy *De cive* był jak najmniejszy. Clarke należał do starej szkoły praw naturalnych, która kształtowanie charakterów poprzez edukację uznawała za jeden z głównych celów przedsięwzięcia filozofii¹⁶. W radykalnie krytycznej interpretacji Clarke'a widać wyraźnie pewną charakterystyczną metodę retoryczną, zmierzającą do ukazania Hobbesa jako bardziej „wywrotowego”, niż był w rzeczywistości. Na przykład, Clarke mając do wyboru dwa fragmenty, jeden umiarkowany, drugi radykalny (według tradycjonalistycznej miary), jak choćby ten z *De cive* oraz jego analogon z *Lewiatana* (te które powyżej zostały zaprezentowane), wybierał taki fragment, który okazywał się ostatecznie bardziej bulwersujący z ortodoksyjnego punktu widzenia; i wygodniejszy do zaatakowania. Takim musiał okazać się pogląd Hobbesa, i takim był w istocie, że prawa natury, takie jak słuszność czy sprawiedliwość, nie są i być nie mogą realizowane w społeczno-moralnej praktyce, ponieważ „to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronności, pychy, zemsty i rzeczy temu podobnych”¹⁷.

Hobbes czytany szerzej, niż tylko w wyrwanym kontekście, wyraża jednak przekonanie bardziej złożone niż to, które przypisuje mu Clarke – stanowisko radykalnego relatywizmu. Zwraca się uwagę na rozróżnienie, łatwe do przeoczenia, zawarte w tekstach Hobbesa, a mianowicie rozróżnienie między zobowiązaniem *in foro interno* a zobowiązaniem *in foro externo*¹⁸. Ma to niezwykle istotne

¹⁶ Już wspomniano, że Clarke był tradycjonalistą w zakresie interpretacji praw naturalnych, należał więc w jakimś sensie do klasyków, o których Leo Strauss pisze: „Klasyści określali ustroje (*politeiai*) nie tyle jako instytucje, ile jako cele aktualnie realizowane przez społeczeństwo czy jego autorytatywną część. Stosownie do tego za najlepszy ustrój uważali ten, którego celem jest cnota, i utrzymywali, że pewne rodzaje instytucji są rzeczywiście nieodzowne do ustanowienia i zapewnienia rządów ludzi cnotliwych, ale mimo to mają tylko drugorzędne znaczenie w porównaniu z «edukacją», to znaczy kształtowaniem charakteru”; L. Strauss, dz. cyt., s. 178.

¹⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, XVII,2, wyd. cyt., s. 253.

¹⁸ Zob. J. C. A. Gaskin, *Wprowadzenie*, w: T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 39.

znaczenie dla Hobbesowskich praw naturalnych. W istocie rzeczy Clarke przeocza to, że koncepcja jego adwersarza nie jest od strony formalnej przejawem relatywizmu. Hobbes wielokrotnie podkreśla, że niezienne reguły prawa naturalnego istnieją, jednakże bez mocy politycznej egzekwującej ich przestrzeganie nie stają się regulacjami praktyki społecznej, pozostając wewnętrznymi przekonaniami, że człowiek tak a tak powinien postępować w warunkach spokoju publicznego, lub w okolicznościach wojny, która mogłaby się zmienić w stan pokoju, gdyby ludzie postępowali zgodnie z tymi wewnętrznymi regułami.

Spójrzmy na fragment brzmiący zaskakująco podobnie do tego, co o analogicznej kwestii głosi Clarke. „Prawa natury – stwierdza Hobbes – są niezienne i wieczne, albowiem niesprawiedliwość, niewdzięczność, arogancja, pycha, niesłuszność, stronność i rzeczy podobne nigdy nie mogą stać się zgodne z prawem. Nigdy bowiem nie może być tak, iżby wojna zachowywała życie, a pokój je niszczył”¹⁹. Nieco wcześniej wyjaśnia Hobbes, że prawa natury „w porządku wewnętrznego forum” pobudzają w człowieku pragnienia zmierzające do tego, aby było tak, jak one mówią; ale „na forum zewnętrznym” nie muszą one obowiązywać, to bowiem, czy są respektowane, zależy od sytuacji politycznej i społecznej. „Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury, które dążą do tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę”²⁰. Prawa te okazują się minimalnymi warunkami pokoju²¹, to znaczy, ich powszechne respektowanie zapewniłoby stan pokoju; dlatego pragniemy, aby były respektowane, ponieważ *in foro interno* pragniemy wydobyć się z dotkliwości stanu wojny.

¹⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.38, wyd. cyt., s. 242.

²⁰ Tamże, XV.36, s. 241.

²¹ Zob. J. C. A. Gaskin, *Wprowadzenie*, wyd. cyt., s. 40.

W tym ujęciu Hobbesa nie wszystko jest jednak jasne; ponownie pojawia się kwestia przestrzegania praw natury. W dwóch akapitach rozdziału XV zastanawia się Hobbes nad naruszeniem prawa natury. Fragmenty takie musiały wzbudzać wątpliwości Clarke'a (choć wprost się do nich nie odnosi), że prawa natury nie zawierają w sobie wystarczającej obligatoryjności. Otóż Hobbes wskazuje tu na dwa przypadki naruszenia prawa natury. Przypadek pierwszy ma miejsce wówczas, kiedy nie przestrzega się reguł natury, posiadając równocześnie wystarczającą pewność, że inni będą te prawa respektować. Takie postępowanie zmierza bowiem nie do pokoju, a do wojny. Z punktu widzenia doktryny etycznej Clarke'a taka sytuacji nie jawi się jako dwuznaczna czy kontrowersyjna, jednakże wątpliwość zwolennika absolutyzmu moralnego może wzbudzić końcowe wyjaśnienie Hobbesa, a mianowicie, że naruszenie prawa moralnego sprowadza się ostatecznie do fizycznego zniszczenia naruszającego to prawo²². Inaczej mówiąc, dla Clarke'a naruszenie reguł moralnych prawa natury jest działaniem przede wszystkim przeciwko Bogu (twórcy prawa), a także przeciwko ogółowi ludzi podlegających temu prawu; i to jest tutaj sprawą pierwszorzędnej wagi; czyli obiektywny ciężar występku i suma krzywdy są pierwszoplanowym moralnym skutkiem działania naruszającego prawa natury. To zaś, że sprawca naruszenia działa przeciwko sobie w sensie fizycznej szkody, dla Clarke'a nie ulega wątpliwości, ale jego krzywda (jak gdyby w sensie zwrotnym, nieintencjonalnym) nie jest istotna, pierwszoplanowa, to bowiem jednostkowa sprawa samego sprawcy i grzesznika zarazem (inaczej niż u Hobbesa).

Bardziej kontrowersyjne w kontekście omawianego sporu jest to, co mówi Hobbes o możliwości naruszenia prawa natury w drugim przypadku, w relacji do prawa *in foro interno*, czego Clarke w żadnej mierze nie jest w stanie zaaprobować ze swojego ab-

²² Pierwszy przypadek naruszenia prawa natury Hobbes wyraża tak oto: „A ten znowu, kto by nie przestrzegał sam praw natury, gdy ma wystarczającą pewność, że inni będą je przestrzegali w stosunku do niego, dąży nie do pokoju, lecz do wojny; i co za tym idzie, do zniszczenia swej własnej istoty przez gwałt”; T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.36, wyd. cyt., s. 242.

solutystycznego punktu widzenia. Wydaje się, o ile nasza interpretacja jest trafna, że Hobbes naruszenie praw naturalnych czyni wewnętrzną kwestią podmiotu działającego, niejako jego prywatną sprawą. Pisze, że narusza się reguły naturalne, gdy podejmowane są działania niezgodne z prawem; w tym wypadku chodzi o reguły, które nieco dalej wymienione są w takim oto zestawieniu: „*sprawiedliwość, wdzięczność, skromność, słuszność, łagodność* i inne rzeczy wskazane przez prawa natury”²³. Ale do naruszenia dochodzi również w sytuacji, gdy jakiś czyn nie okazuje się ostatecznie niezgodny z prawem, ale podmiot działający myśli, że jest niezgodny. Wówczas działający łamie prawo, albowiem „jego zamiar był przeciwny prawu, co jest naruszeniem prawa, gdzie ono obowiązuje *in foro interno*”²⁴. Oznacza to, jak się wydaje, że ostateczną instancją, do której odnoszone są działania i formułowana jest ich ocena, jest prawo, ale ustanowione; i to ono jest nadrzędną miarą dla działań ludzkich, wskazującą ewentualne sankcje w przypadku naruszenia prawa w sensie pozytywnym, a zatem tylko ono rodzi realne skutki, gdy naruszane są reguły moralne²⁵.

²³ Tamże, XV.40, s. 243.

²⁴ Tamże, XV.37, s. 242. Tak jak wcześniej wspomnieliśmy, kwestia ta pojawia się także w *De cive*.

²⁵ Dylemat interpretacyjny, który się w tym miejscu wyłania (odnośnie do XV.37), jest następujący: O reguły jakiego prawa chodzi, gdy okazuje się, że jakies działanie (fakt, jak mówi Hobbes) podjęte z zamiarem niezgodności z prawem, jest jednak „zgodne z prawem”? Czy może chodzić o niezgodność z regułami prawa naturalnego, prawa obowiązującego *in foro interno*? Czy o niezgodność z regułami prawa ustanowionego, obowiązującego *in foro externo*? Raczej o te ostatnie. W wypowiedzi Hobbessa nie budzi wątpliwości to, że zamiar naruszenia reguły decyduje o naruszeniu. Ale tylko prawa „wewnętrznego”, skoro działanie to, jak sam przyznaje, może być jednak zgodne z prawem; zatem zgodne z prawem „zewnętrznym”, stanowionym: jest ono poprzez zamiar niezgodne z prawem „wewnętrznym”, poprzez skutek zgodne z prawem pozytywnym. Wobec tego takie naruszenie może być tylko wzięte w cudzysłów, ponieważ nie rodzi ono skutków typowych dla naruszenia w pełnym tego słowa znaczeniu, tzn. skutków naruszenia ustanowionego prawa, egzekwowanego przez władzę polityczną, wyposażoną w sankcje stosowane w przypadkach naruszeń regulacji prawnych. Dla Clarke’a naruszenie ładu prawnego (naturalnego) bez jakichkolwiek sankcji – nawet dalekosiężnych, na przykład w postaci kary pośmiertnej – musi być naruszeniem samej idei praw, tym bardziej, że chodzi mu o prawa najważniejsze, bo przez Boga ustanowione.

W dodatku Hobbes mówi, że w pierwotnym stanie natury to jednostka ludzka jest w istocie ustawodawcą dobra i zła oraz regułą prawa naturalnego; dobra i zła w odniesieniu do siebie, ponieważ o ich znaczeniu, zatem i stosowaniu w działaniu praktycznym, decyduje osobista skłonność: „Dobro i zło – pisze Hobbes – to nazwy oznaczające nasze apetyty i awersje, które są różne przy różnych usposobieniach, zwyczajach i poglądach ludzi”²⁶. Takie oddanie kategorii dobra i zła, reguł sprawiedliwości czy słuszności subiektywnemu osądowi jednostkowego rozumu jest dla Clarke’a kolejnym dowodem, że Hobbes niszczy niezmienny, naturalny fundament wszelkiego porządku moralnego, przeobrażając go w chwiejność przypadkowego subiektywizmu.

2. Bóg a prawa natury

Być może poglądy Clarke’a na prawo natury lepiej oddają ci, którzy jaśniej potrafili formułować swoje myśli niż on sam. Jednym z najbardziej znanych w całej ówczesnej Europie teoretyków prawa naturalnego był Grocjusz (1583–1645). Doktryna hollenderskiego myśliciela była w swoich konsekwencjach świecka i racjonalistyczna (nazywa się go czasami „laicyzатorem prawa natury”²⁷), autor wszelako bardzo często sięgał do języka teologicznego. Przy wszystkich różnicach jedno podobieństwo między Clarke’iem a Grocjuszem wydaje się uderzające, a jest to podobieństwo dotyczące samej istoty tego fundamentalnego prawa. Co prawda Clarke nie powołuje się wprost na tekst słynnego hollenderskiego filozofa i prawnika, ale duch jego myśli obecny jest na wielu stronach dzieła myśliciela angielskiego. Ujęcie Grocjusza brzmi tak oto: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą

²⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.40, wyd. cyt., s. 242.

²⁷ R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 2009, s. 174.

natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje. Czynności, w stosunku do których istnieje taki nakaz rozumu, są same przez się obowiązkowe i niezawodne i dlatego uważa się, że Bóg z konieczności nakazał je lub ich zabronił. Na skutek tego prawo naturalne różni się nie tylko od prawa ludzkiego, ale także boskiego prawa pozytywnego, które nie nakazuje i nie broni tego, co samo przez się z własnej istoty jest obowiązkowe lub niedozwolone, ale zabraniając, powoduje, że czynność będzie niedozwolona i nakazując sprawia, że będzie ona obowiązkowa”²⁸. Z takiego punktu widzenia Clarke zarzuca Hobbesowi to, że jego koncepcja jest sprzeczna z moralnością chrześcijańską i że sam Hobbes jest ateistą. Hobbes rzeczywiście nie miał opinii myśliciela zgodnego z ortodoksją, a ateistą nazywano go już wcześniej, na przykład w kręgu platonicznych z Cambridge, w czym przodował Ralph Cudworth, który pod wieloma względami jest bliski Clarke’owi. Czy rzeczywiście w rozpatrywanej obecnie kwestii prawa natury Hobbes nie ma nic na swoją obronę przed trybunałem filozofów broniących podstaw moralności zgodnej z przesłaniem chrześcijańskim?

Hobbes nazywa w kilku fragmentach prawo natury prawem Bożym i uzasadnia, że prawo stanowione nie powinno odbiegać od tego niepisanego prawa²⁹. Jednakże dla Hobbesa prawa natury to wskazania ludzkiego rozumu, mówiące o warunkach, jakie należy spełnić, aby stan pokoju stał się faktem. Takie ujęcie reguł naturalnych jest dla myślicieli takich, jak Clarke obniżeniem rangi wiecznych i niezmiennych reguł sprawiedliwości, słuszności, wierności. Jednakże u Hobbesa można dostrzec próby pogodzenia głosu naturalnego rozumu z autorytetem prawodawczym Boga. Znamienny, choć powściągliwy, jest fragment *Lewiatana*, w którym Hobbes mówi, że wskazania rozumu, dotyczące sposobów osiągnięcia najkorzystniejszego stanu obrony samego siebie, nie są prawami w znaczeniu ścisłym, albowiem nie stoi za nimi władza po-

²⁸ H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. I, s. 92.

²⁹ Jest wysoce prawdopodobne, że Hobbes chciał złagodzić naturalistyczną wymowę swoich poglądów, używając niekiedy języka religijnego; zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 37–38.

siadająca moc ich egzekwowania. I dodaje, jak gdyby rozważając jakąś hipotezę: „Niemniej, jeżeli rozważymy te twierdzenia jako słowa podane przez Boga, który ma uprawnienie, by rozkazywać wszelkim rzeczom, wówczas właściwie nazywa się je prawami”³⁰. Nie mówi zatem, że tak należy rozpatrywać te prawa – jako podane po prostu przez Boga – tylko że można je tak rozważać; to znaczy, że można je rozważać inaczej – jako autonomiczny głos ludzkiego rozumu. Takie stwierdzenia właśnie bulwersowały Clarke’a i innych apologetów brytyjskich tamtego czasu.

To prawda, iż prawa natury są u Hobbesa wieczne, jednakże wieczność ta jest wynikiem raczej rozumowania ludzkiego interpretatora, który zawsze, w jakichkolwiek okolicznościach historycznych, powinien dojść do identycznych konkluzji; jest więc wynikiem logiki rozumu, która jest niezmienna, a nie skutkiem uprawomocnienia z zewnątrz przez Boga. Jest bowiem całkowicie dla rozumu jasne i niekwestionowalne, że to, co prowadzi do pokoju (prawa natury), jest dla ochrony życia w najwyższym stopniu korzystne; to zaś, co jest tego przeciwieństwem, zawsze będzie dla życia niszczące; żeby do tego dojść, nie potrzeba jakiegoś objawienia, wystarczy naturalny porządek myślenia.

Pomimo prób (mało zresztą zdecydowanych) obudowania problemu praw natury kontekstem teologicznym, czyli ujęcia ich jako nakazanych przez Boga, ostatecznie uprawomocnienie tych praw znajduje swoje źródło w rozumie ludzkim; zatem jako takie prawa natury nigdy nie stają się prawami w pełnym znaczeniu tego słowa. A to oznacza, że rozważenie tych praw, jak proponuje sam Hobbes, jako „słów podanych przez Boga”, nie zmienia niczego w kwestii ich obligatoryjności: w istocie pozostają wewnętrznymi wskazaniami rozumu, dążeniami, prawami jak gdyby, dopóki nie zostaną wyrażone w prawie „ogłoszonym”.

Próba zsakralizowania praw natury jest przeto nieprzekonująca, a ponadto nasuwa domysł, całkiem prawdopodobny, że Hobbes spłaca w ten sposób pewną daninę konieczną, chcąc ustrzec się zawczasu przed atakami środowisk kościelnych; co mu się nie

³⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.41, wyd. cyt., s. 243.

udało, jak wiadomo. W całym rozdziale XIV *Lewiatana* (*O pierwszym i drugim prawie natury oraz o umowach*) i w rozdziale XV (*O innych prawach natury*) – czyli tam, gdzie autor rozważa najgłębsze mechanizmy zagadnienia – nie ma istotnych odniesień do Boga jako dawcy moralnych reguł naturalnych, z wyjątkiem fragmentu, o którym wspomnieliśmy, a który nie zmienia istoty zagadnienia praw natury: pozostają nakazami rozumu. Podejrzenia filozofów apologetycznych, takich jak Clarke, a wcześniej Cudworth, musiały dodatkowo wzrosnąć, gdy natrafiali oni w lekturze dzieł Hobbesa na takie poglądy, jak ten, że cnoty moralne (takie jak sprawiedliwość, wdzięczność czy łagodność) są traktowane instrumentalnie; pisze Hobbes bowiem, iż pisarze zajmujący się filozofią moralną i uznający te same cnoty i przywary „jednak nie wiedzą, na czym polega ich wartość; i nie wiedzą też, że cnoty są cenione jako środki do pokojowego, społecznego i wygodnego życia”³¹. Zatem nie dosyć, że prawa natury obowiązują warunkowo, tylko wtedy, gdy zagrożone jest bezpieczeństwo (choć w sumieniu mogą obowiązywać nieprzerwanie), to w dodatku cnoty mają torować drogę do „wygodnego życia”. Musiało to razić Clarke’a, dla którego prawa natury są czymś, co zobowiązuje bezwzględnie.

Co prawda Hobbes inaczej przedstawia tę kwestię w *De cive*. W tym dziele stara się *expressis verbis* ukazać swoją religijną prawdziwość, przytaczając wielką liczbę cytatów ze Starego i Nowego Testamentu, których celem ma być potwierdzenie poszczególnych praw wyszczególnionych numeratywnie jako reguły prawa natury. W rozdziale czwartym, pod tytułem mającym rozwiać wątpliwości najbardziej podejrzliwych teologów – *O tym, że prawo natury jest prawem bożym* – mówi Hobbes o Bogu jako autorze tego prawa, ukazując jednak boskie sprawstwo jako zapośredniczone poprzez ludzki rozum. Bóg jest autorem praw, ale autorem domyślnym, tylko jako dawca rozumu; rozum zaś samodzielnie wyeksplikowuje niejako z siebie te zasady, jakimi trzeba się kierować, by ukształtować pokój i zapewnić bezpieczeństwo. Zauważmy, że nie ma tu mowy

³¹ Tamże, XV.40, s. 243.

o tym, co u Clarke'a jest stale motywem pierwszoplanowym, że mianowicie respektowanie reguł moralnych ma być wyrazem czci dla Najwyższego Stwórcy. Celem praw natury jest po prostu pokój publiczny, najbardziej optymalna forma porządku społecznego, bo najskuteczniej zapewniająca dążenie do samozachowania. U Hobbesa mowa jest tylko o tym, że „prawo boże tkwi w zdrowym rozumie”³², a rozumem człowiek został obdarzony przez Boga. Wysięk Hobbesa jest tu skierowany na wykazanie, że owe reguły działania (naturalne prawa), jakie rozum w sobie odnajduje, nie są sprzeczne z religią objawioną, a nawet więcej – że „są tożsame z tymi, jakie ogłosił majestat boży jako prawa królestwa niebieskiego”³³. Dalej Hobbes wykazuje ową tożsamość między prawami naturalnymi a prawami Bożymi, przytaczając fragmenty Biblii.

Wydaje się jednak, że niewielu spośród tych, do których wyjaśnienia te były zaadresowane (głównie do anglikańskich teologów), dało się przekonać. Poczynając od lat czterdziestych siedemnastego stulecia, kiedy w Anglii rozgorzała ostra debata polityczna i toczyły się zacięte spory filozoficzno-religijne, strażnicy teologicznej ortodoksji (choć przeciwnicy Hobbesa tworzyli szersze grono) uważali tego rodzaju twierdzenia Hobbesa za retorykę maskującą prawdziwe intencje autora. Poprzednicy intelektualni Clarke'a, platońcy z Cambridge (w większości duchowni anglikańscy), traktowali Hobbesa jak ateistę, wroga religii i burzyciela ładu publicznego. Filozofia autora *Lewiatana* dokładnie odpowiada bowiem definicji ateizmu sformułowanej przez Benjamina Whichcote'a („wszelki byt

³² T. Hobbes, *O obywatelu*, IV.2, wyd. cyt., s. 258.

³³ Ten istotny akapit brzmi w całości tak oto: „Prawo, które jest prawem natury i prawem moralnym, zazwyczaj jest też zwane prawem bożym. I nie bez zasady, raz dlatego, że rozum, który jest samym prawem natury, dany jest każdemu bezpośrednio przez Boga jako reguła jego działania, po drugie zaś dlatego, że wskazania jak żyć, które stąd wypływają, są tożsame z tymi, jakie ogłosił majestat boży jako prawa królestwa niebieskiego przez usta Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, oraz świętych proroków i apostołów. Tak więc, co stwierdziliśmy o prawie naturalnym drogą rozumowania, to w tym rozdziale postaramy się potwierdzić na podstawie Pisma świętego”; T. Hobbes, *O obywatelu*, IV.1, wyd. cyt., s. 258. Pod takimi słowami Clarke mógłby się podpisać bez zastrzeżeń, gdyby nie inne fragmenty pism Hobbesa.

jest ciałem”³⁴), Ralph Cudworth natomiast dawał w swoich dziełach wyraz innemu przekonaniu podzielanemu przez środowisko platoników, a później także przez Clarke’a, że Thomas Hobbes uderza nie tylko w teologię, ale również w istotę moralności, czym narusza fundamenty ładu publicznego³⁵.

W dodatku Thomas Hobbes sugeruje (jest to bowiem tylko jedno zdanie), że objawione prawa Boże obowiązują dopiero po ustaniu wojny wszystkich ze wszystkimi, z czego wnioskować należy, że i prawa natury, odczytywane przez sam rozum, również dopiero w tym stadium uzyskują powszechną akceptację. Pisząc o prawie natury mówiącym, że „należy znieść wspólność wszystkich rzeczy”³⁶, i jego objawionym potwierdzeniu z Księgi Rodzaju,

³⁴ Zob. C. A. Patrides, „*The High and Aiery Hills of Platonisme*”: *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 26.

³⁵ Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, wyd. cyt., s. 47. Zob. także S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, wyd. cyt., s. 30–32.

³⁶ Hobbes w *De cive* inaczej ukazuje poszczególne prawa natury niż w *Lewiatanie*. W *De cive* (w rozdziale IV, choć jest o nich mowa także w rozdziałach II i III) są to następujące prawa, podane w takiej oto kolejności: nakaz poszukiwania pokoju (fundamentalne prawo); nakaz zniesienia wspólnoty dóbr (pierwsze prawo); nakaz dotrzymywania przyrzeczeń; nakaz wdzięczności za dobrodziejstwa; nakaz pobłażliwości i uprzejmości; nakaz wybaczenia; nakaz miłosierdzia; zakaz czynienia krzywdy; zakaz pychy, czyli nakaz pokory; nakaz sprawiedliwości (przyznawać innym takie prawa, jakie chcemy sami posiadać); zakaz wyróżniania (wywyższania) osób; nakaz wspólnego posiadania tego, co nie może być podzielone; nakaz podziału i wyboru przez losowanie, jeśli nie można inaczej; zakaz bycia sędzią we własnej sprawie; nakaz wyboru bezstronnego rozjemcy (rozjemcy powinni być bezinteresowni); prawo do obrony poprzez odwoływanie się do świadków; zakaz pijaństwa. To wyszczególnienie praw natury dokonuje Hobbes od strony prawa Chrystusowego, jak sam pisze (IV.24). W *Lewiatanie* zaś Hobbes omawia to zagadnienie w rozdziale XIV i XV. Prawa te (w skrótovej wersji) obejmują takie nakazy: nakaz dążenia do pokoju i jego podtrzymywania; nakaz rezygnacji z prawa do wolności, o ile inni są do tego gotowi również; nakaz wypełniania zawartych umów; nakaz wdzięczności; nakaz uprzejmości; nakaz przebaczenia; nakaz sprawiedliwego karania za zło, czyli zakaz okrucieństwa; zakaz zniewagi; zakaz pychy; zakaz arogancji; nakaz bezstronności (słuszności); nakaz wspólnego użytkowania tego, co wspólne; nakaz równego podziału dóbr poprzez losowanie; nakaz podziału pewnych dóbr poprzez pierwsze zawłaszczenie bądź zasadę pierwotności; nakaz zapewnienia bezpieczeństwa pośrednikom pokoju; nakaz poddania się rozjemcom; zakaz bycia sędzią we własnej sprawie; nakaz bezstronności rozjemstwa; nakaz przywoływania świad-

stwierdza Hobbes, że to prawo potwierdzają i inne miejsca Pisma, gdzie zakazuje się nastawać na innych ludzi i gdzie pojawia się zakaz zabijania, okradania, cudzołożenia; i dodaje: „Zakłada się bowiem tutaj, iż zostało uchylone prawo wszystkich do wszystkiego”³⁷. Oznacza to właśnie tę sugestię, iż prawo Boże w wersji objawionej czy też rozumowo-naturalnej ma swoje ramy czasowe, nie jest więc wieczne.

3. Hobbes i słabość logiczna

Przystępując do polemiki z Hobbesem, Clarke najpierw w kilku zdaniach streszcza jego filozofię polityczną; czyni to zestawiając obok siebie różne wypowiedzi adwersarza, które są czasami pełnymi cytatami, czasami tylko fragmentami twierdzeń wyrwanych z kontekstu, a na ogół parafrazami myśli Hobbesa. Taki zabieg nie jest, rzecz jasna, kwestią przypadku; Clarke ustawia w ten sposób Hobbesa na pozycji, na której z trudem można uniknąć zarzutu niekonsekwencji, to znaczy, aby tym łatwiej można było wykazać „fałszywość i słabość tez pana Hobbesa”³⁸. Przedstawione w taki sposób koncepcje przeciwnika pozwalają Clarke’owi na sformułowanie zarzutów, które zmierzają do wykazania „jawnych niedorzeczności”³⁹, na których Hobbes opiera swoją doktrynę. Co ciekawe, Clarke w swoich licznych polemikach zazwyczaj dyskutuje w taki sposób, iż próbuje sprowadzić istotę sporu do zagadnienia logicznej spójności poglądów; i gdy wydaje mu się, że cel został

ków w sprawach spornych. Na zakończenie wyszczególnienia praw natury Hobbes prezentuje ich syntetyczny skrót: „Niemniej, by żaden człowiek nie mógł się tłumaczyć, wszystkie te prawa zostały ściągnięte w jeden łatwy skrót, zrozumiały nawet dla najmniejszej pojętności; tym skrótem jest: nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie”; T. Hobbes, *Lewiatan*, XV.35, wyd. cyt., s. 241.

³⁷ T. Hobbes, *O obywatelu*, IV.4, wyd. cyt., s. 260.

³⁸ *Discourse*, s. 226.

³⁹ *Discourse*, s. 227. Clarke dodaje, iż najbardziej oczywiste niedorzeczności tez Hobbesa można ukazać „z największą łatwością”; tamże.

osiągnięty, dyskusję uważa za (zwycko) zakończoną. Można zatem powiedzieć, że *modus ad hominem* jest dla niego mimo wszystko ważniejszy niż *modus ad rem*.

Co przede wszystkim stara się zaatakować Clarke? Jak wcześniej pokazaliśmy, krytyka dotyczy tego, że, po pierwsze, w stanie natury nie istnieje rozróżnienie między dobrem a złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością; po drugie, że nikt nie jest w stanie natury zobowiązany do jakichkolwiek moralnych obowiązków, lecz wszyscy są pogrążeni w zamęcie wojny i każdy ma prawo do tego, co jest w stanie osiągnąć dzięki swojej sile i zręczności; po trzecie, że w społeczeństwie obywatelskim to, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe, określa władza mocą praw stanowionych. I dodaje Clarke stwierdzenie, wypowiedziane jak gdyby na marginesie, że stanowisko przeciwne w stosunku do tez Hobbesa niezbitnie wynika z tego, co on sam dowiódł na temat prawdziwej natury ludzkiej, tak iż teraz wystarczy skupić się na kilku zaledwie aspektach, by ukazać błędność („jawne niedorzeczności”) koncepcji Hobbesa. Przytaczając tę opinię, chcemy pokazać, z jakim rodzajem pewności siebie i poczucia wyższości polemizuje Clarke z „ateistą” Hobbesem. Rozpoczyna od twierdzenia Hobbesa, że wszyscy są równi z natury (czyli równi co do uprawnień)⁴⁰ i wszyscy pragną tych samych rzeczy, jednak zakres dóbr nie jest wystarczająco szeroki, by każdy mógł znaleźć część tylko dla siebie, co oznacza, że ludzie skazani są na konkurencję. Zatem, jak relacjonuje Hobbesa Clarke, każdy chce w tej konkurencyjnej wojnie wygrać, to jest zdominować pozostałych uczestników gry o prymat i ostateczne zwycięstwo. Można powiedzieć, że każdy ma naturalne, wynikające z istoty egzystencji, uprawnienie, by uczynić wszystko co możliwe, by osiągnąć dominację, by osiągnąć przy pomocy siły to, czego się chce: odebrać własność innego lub nawet pozbawić go życia, o ile to konieczne.

⁴⁰ Clarke odwołuje się do takiego oto fragmentu: „Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi. Nierówność zaś, która istnieje teraz, została wprowadzona przez prawo państwowe”; T. Hobbes, *O obywatelu*, I.3, wyd. cyt., s. 209. Clarke mówi natomiast o równości co do samej istoty człowieczeństwa, zgodnie z duchem chrześcijańskiej nauki o równości osób wobec Boga.

W charakterystycznym stylu Clarke oznajmia, iż niedorzeczność tego poglądu autora *Lewiatana* porównana być może do stwierdzenia, że część jest równa całości, lub że jakieś ciało może być obecne w tysiącu miejsc równocześnie (już wcześniej wskazywaaliśmy na skłonność Clarke'a do odwoływania się do elementarnej matematyki, co niektórzy historycy filozofii postrzegają ironicznie jako rodzaj obsesji i wyraz kompleksu wobec Newtona⁴¹). Jak Clarke uzasadnia tak poważny zarzut? Otóż twierdzić, że jeden człowiek ma pełne prawo do jakichś konkretnych rzeczy, mówi Clarke, do których równocześnie ma pełne prawo również ktoś inny, to tyle co utrzymywać, że te dwa uprawnienia mogą być wzajemnie sprzeczne, co oznacza, że dopuszcza się, iż coś może być słuszne, a równocześnie utrzymywać, iż jest błędne. I podaje następującą ilustrację. Jeśli każda jednostka ma prawo do zachowania swojego życia, to jest oczywiste, że ja nie mogę mieć prawa, by odebrać życie drugiemu człowiekowi, chyba że on wcześniej utraci swoje prawo wskutek usiłowania odebrania mnie mojego. Inaczej bowiem miałbym prawo coś uczynić, a równocześnie, z tej racji, iż nie można by było tego zrobić bez pogwałcenia prawa innego, nie miałbym prawa tego uczynić; „co jest największą niedorzecznością”⁴².

W stanie pierwotnym ludzie są, według Hobbesa, z natury równi i dlatego każdy ma jednakowe prawo do ochrony życia, z czego wynika, mówi Clarke, że także prawo do posiadania równej proporcji dóbr, takiej mianowicie, która jest konieczna do egzystowania. W takim razie jest jak najdalej od prawdy to, że ktokolwiek posiada prawo do wszystkiego. A jeśli zakłada się wojnę wszystkich ze wszystkimi, przesłanką niewypowiedzianą jest twierdzenie, że istnieje prawo do posiadania więcej niż to konieczne dla ochrony życia; bo przecież ten, kto posiada więcej siły może zdobyć więcej dóbr, a ostatecznie – przynajmniej teoretycznie – wszystkie. Zgodnie z przesłankami Hobbesa ten, kto chce mieć prawo do wszyst-

⁴¹ Zob. E. Albee, *Clarke's Ethical Philosophy. II*, wyd. cyt., s. 407, 409.

⁴² *Discourse*, s. 228.

kich dóbr, kto zagarnia dla siebie to, co umożliwi mu jego siła, nie zważając na zgodę innych czy dobro wspólne, z konieczności zapoczątkowuje proces niegodziwości i jest inicjatorem dalszych szkód⁴³. Hobbes chcą uniknąć takiej konsekwencji wprowadza⁴⁴, jak utrzymuje Clarke, taką oto korektę: w stanie natury każdy ma jednakowe prawo do zachowania życia i czynienia tego, co konieczne dla obrony tego uprawnienia, a ponieważ w stanie natury ludzie są wobec siebie nieufni i podejrzliwi, zatem ostrożność daje podstawę czy uprawnienie do stosowania przemocy w imię zachowania bezpieczeństwa, prawo niszczenia wszystkich innych dla własnego interesu. Ale według Clarke'a to „jeszcze wyraźniejsza niedorzeczność”, albowiem człowiek przed ustanowieniem umowy może czynić właściwie wszystko. „Pomijając to, że zgodnie z zasadami pana Hobbesa – pisze Clarke – ludzie przed ustanowieniem umowy mogą równie dobrze wyrządzać sobie jakiegokolwiek szkody, tak jak im się podoba, nie powołując się nawet na zasadę samozachowania, to cóż śmieszniejszego od tego, że wojna wszystkich ze wszystkimi to najpewniejszy i najprostszy sposób ochrony wszystkich ludzi, można sobie wyobrazić?”⁴⁵.

Hobbes stwierdza, że wojna powszechna jest sposobem osiągnięcia skutecznej samoobrony, ponieważ zmusza ona ludzi do zawarcia ugody zabezpieczającej ich samych. Co wobec tego, pyta Clarke, czyni tę ugodę obligatoryjną? I właśnie na ten moment wskazuje Clarke jako na źródło jednej ze słabości rozwiązania Hobbesa. Albowiem na czymś musi się opierać moc zobowiązania umowy, jeśli ma być ona skutecznym regulatorem życia publicz-

⁴³ Zob. *Discourse*, s. 228.

⁴⁴ Clarke przywołuje tu następujący fragment *De cive*: „Oczywiste jest samo przez się, że działania ludzkie powstają z woli człowieka, akt woli zaś wypływa z nadziei i strachu, tak iż ilekroć wydaje się, że *większe dobro* czy też *mniej zło* powstanie dla działającego z pogwałcenia praw niż z ich przestrzegania, to ludzie rozmyślnie łamią prawo. Nadzieja więc, jaką ma każdy człowiek na bezpieczeństwo i zachowanie swego istnienia, jest w tym, iż będzie mógł własnymi siłami i sposobami wyprzedzić swego bliźniego i zdobyć lepszą pozycję niż bliźni, bądź otwarcie bądź podstępem”; T. Hobbes, V.1, *O obywatelu*, wyd. cyt., s. 272.

⁴⁵ *Discourse*, s. 229.

nego po zakończeniu wojny. Zdaniem Clarke'a podstawą umowy może być tylko coś, co poprzedza umowę, co zagwarantuje, że poszczególne ustanowione nakazy będą przestrzegane; to może być tylko prawo natury, uprzednie wobec umowy. Wobec tego kwestia obligatoryjności umowy sprawia, że Hobbes powinien powrócić do zasad prawa natury; jednak przeczyłoby to zbyt otwarcie temu, co mówi o pierwotnym stanie wzajemnej agresji i nieufności, toteż Hobbes pisze o tym w sposób zawołowany, sugerując, że kwestia „dotrzymywania paktów” wymaga odwołania się do prawa natury. W tym miejscu *De cive*, na które powołuje się Clarke, Hobbes pisze, że dotrzymywanie umów jest drugim pochodnym prawem natury. Prawo to wskazuje, że dla zachowania pokoju niezbędne jest przenoszenie pewnych uprawnień własnych na innych ludzi, co stanowi istotę paktu. „Pakt zaś prowadzi do utwierdzenia pokoju o tyle, o ile to, co zobowiązujemy się uczynić albo zaniechać, rzeczywiście czynimy albo zaniechamy; i próżne byłyby pakt, gdyby się ich nie dotrzymywało. Ponieważ zaś *dotrzymywać paktów*, czyli *dochowywać wiary*, to rzecz konieczna do zdobycia pokoju, przeto wedle punktu 2 rozdziału II jest to wskazaniem *prawa natury*”⁴⁶. Clarke wyprowadza stąd wniosek, że ostatecznie jest w wypowiedzi Hobbesa zawarte konieczne odwołanie do tak pojętego prawa natury, które nie jest tworem człowieka, rozum bowiem tylko odczytuje to, co wcześniej zostało zapisane w samej naturze rzeczywistości: że dotrzymywanie umów to rzecz słuszna i dlatego prowadząca do pozytywnych skutków. Wobec tego właściwie dzięki czemu, pyta Clarke, umowa jest w stanie wiązać jednostki ludzkie w społeczność cywilną?

⁴⁶ T. Hobbes, *O obywatelu*, III.1, wyd. cyt., s. 234–235. To odwołanie się do II.2 obejmuje słowa: „Pierwszym i fundamentalnym *prawem natury* jest, iż *należy szukać pokoju, gdzie on jest możliwy; gdzie zaś jest niemożliwy, tam należy szukać pomocy w wojnie*. Pokazujemy bowiem w ostatnim artykule poprzedniego rozdziału, że to wskazanie jest podyktowane przez zdrowy rozum. Że zaś wskazania zdrowego rozumu są prawami naturalnymi, to zostało zdefiniowane dopiero co powyżej. To prawo zaś jest pierwszym prawem dlatego, że inne wywodzą się z niego i wskazują drogi do zdobycia pokoju, bądź też środków obronnych”; tamże, s. 219–220.

Według Clarke'a tylko prawo natury jest zasadniczym źródłem obligatoryjności wszelkich prawnych regulacji międzyludzkich, w jakimkolwiek stanie społecznym⁴⁷. Prawo to jest wcześniejsze zarówno w sensie czasowym, wynika to wszak z koncepcji boskiej stwórczości, to jest z porządku stwarzania, jak i logicznym: prawne ustanowienie musi odwoływać się do jakichś kategorii różnicujących dobro i zło, słuszność i niesłuszność, a to oznacza konieczność odwołania się do prawa natury jako zbioru fundamentalnych kategorii. Na przykład, prawo natury zobowiązuje ludzi do wierności wzajemnej, co nie zmienia się, rzecz jasna, po zawarciu umowy, która tę „wierność z natury” przyobleka w pisaną literę prawa i wyposaża w sankcję, co regułę tę jedynie wzmacnia. Z wiernością (jako składnikiem prawa natury) wiąże się głębsza implikacja oddziaływania mechanizmu prawnonaturalnego. Przed zawarciem jakiegokolwiek umów człowiek odczuwa w sobie potrzebę życia w zgodzie z innymi, tylko w ten sposób bowiem, co jednostka ludzka uświadamia sobie zawsze (a dotyczy to wszelkich stadiów historyczno-społecznych), osiągnąć można zadowolenie z losu oraz wyzwoić w sobie wolę czynienia dobra, postrzeganych jako najpewniejsze środki prowadzące do samozachowania każdego i szczęścia wszystkich.

Na tym polega zresztą jedna z zasadniczych różnic między ujęciem Hobbesa a koncepcją Clarke'a. Jak wspomnieliśmy, Clarke należy do nurtu tradycjonalistycznego, którego reprezentanci bardzo wyraźnie podkreślali pojęcie dobra publicznego, jednostkę ludzką rozumieli natomiast jako istotę z natury społeczną. Filozofia polityczna Hobbesa odrzuca zaś założenie, że człowiek jest zwierzęciem politycznym czy społecznym z natury. Jak pisze Leo Strauss, Hobbes nawiązywał do epikureizmu, akceptując pogląd, że człowiek

⁴⁷ Clarke nie kwestionuje tego, że przymus, siła polityczna stojąca za jakimś prawnym ustawodawstwem może być źródłem części zakresu obligatoryjności; sądzi jednak, że taka regulacja jest nieskuteczna, jeśli nie jest oparta na niepisanych regułach naturalnych; tam natomiast, gdzie prawo jest skuteczne, odwołuje się ono do regulacji naturalnych, wyraźnie bądź niewyraźnie.

jest istotą aspołeczną, która dobro utożsamia z przyjemnością⁴⁸. Tak więc dystans Clarke'a jest całkowicie uzasadniony jego własnymi założeniami.

Według Samuela Clarke'a ludzie zawierając umowy godzą się na pewne ograniczenia, na narzucanie sobie tego, co wypływa z poczucia obowiązku. Skąd jednak wypływa obowiązek? To znaczy: dlaczego człowiek odnajduje w sobie odczucie powinności? To prawda, że poczucie obowiązku nie byłoby dostatecznie silne, by się odzwierciedlić w praktycznym działaniu, na dodatek w wymiarze powszechnym, dlatego więc ustanawianie praw jest jak najbardziej celowe. Jednakże prawa (umowa) muszą być uznane tylko za coś dodatkowego, co wzmacnia poczucie bezpieczeństwa, a nie je warunkuje. Stosowany przez prawo przymus wcale nie zmienia istoty zagadnienia zobowiązań; zobowiązanie stosowane w prawie pozostaje takim samym co do istoty zobowiązaniem, jak uprzednio w prawie natury; a to pokazuje, że stan całkowitego bezprawia nie jest żadną miarą stanem naturalnym czy stanem odpowiadającym najgłębszej warstwie kondycji ludzkiej. Zdaniem Clarke'a jest dokładnie odwrotnie; pisze bowiem tak: „Jednakże przymus nie wywołuje żadnej zmiany w samym zobowiązaniu, a ukazuje jedynie, że ten stan całkowitego bezprawia, który pan Hobbes nazywa stanem natury, nie jest w żadnej mierze naturalny ani w jakimkolwiek sensie nie odpowiada istocie człowieka i jego zdolnościom; lecz wprost przeciwnie, jest stanem wyjątkowej nienaturalności oraz zepsucia nie do zniesienia”⁴⁹.

Clarke próbuje pokazać, że Hobbes koncentruje się tylko na pewnych wybranych aspektach prawa natury, koniecznych, jak zakłada się w *Lewiatanie* i *De cive*, do uzasadnienia niektórych elementów własnej koncepcji, przypisując im właśnie moc obligato-

⁴⁸ Leo Strauss pisze o odrzuceniu przez Hobbesa tradycyjnej tezy o polityczności i obywatelskości człowieka: „Odrzucając to założenie, Hobbes nawiązuje do tradycji epikurejskiej. Przyjmuje pogląd, że człowiek jest z natury, czyli pierwotnie, zwierciem apolitycznym i nawet aspołecznym, ponadto przyjmuje, że dobro jest identyczne z tym, co przyjemne”; L. Straus, *Prawo naturalne w świetle historii*, wyd. cyt., s. 157.

⁴⁹ *Discourse*, s. 229.

ryjności, odrzuca zaś inne, które posiadają nie mniejszą siłę obligowania, a bez których te pierwsze nie mogą być gruntownie wyjaśnione i obronione. Clarke ma na myśli zbyt wielką rolę przymusu i siły. W doktrynie Hobbesa zakłada się, powiada Clarke, że w stanie natury wola każdej jednostki jest jej własnym prawem, z czego wynika, że nic, co człowiek czyni, nie jest niesprawiedliwe, że cokolwiek czyni ktoś komuś innemu, nie jest to ani krzywdą, ani niesprawiedliwością, ponieważ nie istnieje jeszcze rozróżnienie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości⁵⁰. Clarke odwołuje się tu do takiego oto fragmentu *Lewiatana*: „Ta wojna każdego człowieka z każdym innym ten ma jeszcze skutek, że nic tutaj nie może być niesprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu. Gdyby nimi były, to mogłyby być w człowieku, który by był sam na świecie, podobnie jak mogą być w nim wtedy zmysły i uczucia. Są to cechy, które przysługują ludziom w społeczeństwie, nie zaś w samotności”⁵¹.

Refutacja Clarke’a koncentruje się wokół kwestii niespójności twierdzeń adwersarza. Zgodnie z założeniami Hobbesa, ludzie zmęczeni nieustanną agresją dochodzą do przekonania, że należy szukać pokoju i odrzucić rzekomo naturalny stan wojny tak szybko jak to możliwe. Ale dlaczego w ogóle dochodzą do takiego przekonania? Na jakiej podstawie oczekują, że inny stan niż powszechna wojna będzie lepszy? I że inny stan jest w ogóle możliwy? I co to znaczy lepszy? Czy to oznacza, że stan terażniejszy jest gorszy? To znaczy zły? Jeśli w stanie natury nie istnieje rozróżnienie na dobro

⁵⁰ Clarke sarkastycznie dodaje w tym miejscu następującą uwagę: „Sądzę, że można rozsądnie przypuszczać, że gdyby pan Hobbes żył w takim stanie natury i gdyby przytrafiło mu się należeć do grona tych, którzy cierpią, zapewne w takim przypadku byłby innego zdania”; *Discourse*, s. 230.

⁵¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, XIII.13, wyd. cyt., s. 209–210.

i zło, to ludzie nie powinni tak myśleć, nie mają bowiem do tego żadnych podstaw. Gdybyśmy słowa „lepszy”, „gorszy” zastąpili słowami „wygodniejszy”, „mniej pomyślny”, to i tak nie zmieniłoby to istoty problemu, ponieważ ich znaczenia sprowadzają się ostatecznie do znaczenia słów czy pojęć „dobry” i „zły”⁵². Zatem ludzie będący w stanie wojny i myślący równocześnie o pokoju to, zgodnie z logicznymi konsekwencjami założeń Hobbesa, sprzeczność. Inaczej mówiąc, nie można myśleć o „dobrym” stanie pokoju i przestrzegać zarazem stanu wojny jako „złego”, skoro zakłada się, że w takim stadium współżycia międzyludzkiego pojęcia dobra i zła nie występują jeszcze.

Z drugiej strony, szukając warunków pokoju, aby zakończyć wojnę, ludzie powinni byli dojść do przekonania, że na tej samej podstawie, na której szukają pokoju, powinni byli żyć od początku zgodnie z powszechnym dobrem, w ogóle unikając stanu wojny⁵³. Jeśli bowiem ludzie byli zmuszeni przez interes własny oraz namiętności (raczej nie może być tu użyte słowo „zobowiązani”, ponieważ „zobowiązanie” zakłada istnienie „zasad”, których w tym stanie nie ma) do rozpoczęcia wojny wszystkich ze wszystkimi, to powinni być także na tej samej podstawie zmuszeni do pokoju. Dlaczego, pyta Clarke, ludzie nie doszli do takiego przekonania, choć jest ono nie mniej zasadne niż to, które każe dla obrony siebie w innych widzieć śmiertelne zagrożenie? Hobbes musi z konieczności przyznać, pisze Clarke, że ludzie żyliby w pokoju, gdyby do wojny nie zmusiła ich zasada samozachowania. To jednak nie może być prawdą w przypadku pierwszego agresora, czyli w odniesieniu do rozpoczęcia wojny, albowiem agresor (agresorzy) narusza uprzedni stan rzeczy, który nie był wojną, skoro agresor dopiero ją rozpoczyna; a zatem jego działanie wskazuje, że instynkt samozachowawczy nie prowadzi z konieczności do walki, albowiem ci, którzy poddani zostają fizycznej presji agresora, nie parli do wojny, choć również kierowali się zasadą obrony siebie

⁵² Według Clarke’a sensy pojęć „dobry”, „zły” są elementarne w tym znaczeniu, iż to one warunkują wszelkie terminy hedonistyczne czy utylitarne.

⁵³ Zob. *Discourse*, s. 231.

przed rozpoczęciem wojny; z drugiej zaś strony agresor nie rozpoczyna żadnej wojny, nie może bowiem wyrządzać swoim działaniem krzywdy i niesprawiedliwości nikomu, skoro wola każdej jednostki jest jej uprawnieniem; a jak pisze sam Hobbes, cytowany tu przez Clarke'a: „Stąd wynika, że można uczynić bezprawie tylko temu, z kim zawarło się pakt, czy też komu się coś darowało albo coś przyrzekło w pakcie”⁵⁴. W ten sposób Hobbes zaprzecza sam sobie⁵⁵. Clarke dotyka tu kwestii, której Hobbes w istocie nie porusza – historyczności stanu natury i stanu cywilnego. U Hobbesa te stany to możliwości form współżycia, które mogą się realizować ze względu na zachowania jednostek, a nie formy historyczne; ujęcie Hobbesa stara się osiągnąć poziom pozahistoryczny i metasocjologiczny w jego próbie ukazania, do czego może prowadzić brak silnego państwa. Skądinąd, gdyby Clarke chciał pójść dalej w swojej analizie (czego jednak nie robi), mógłby dojść do wniosku, że rozciągnięcie wojny i konfliktów na okres początków ludzkości koliduje nie tylko z popularnym mitem doskonałego początku, ale przede wszystkim z biblijną wizją Raju.

4. Krytyka obowiązków u Hobbesa

Inną kwestią, którą Clarke analizuje w doktrynie Hobbesa, jest zagadnienie zobowiązań. Samo ustanawianie zobowiązań poprzez stanowienie prawa jest, według Clarke'a, nieprzekonujące. Hobbes całkowicie uzależnia dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość od prawa stanowionego, od politycznych konstytucji czy nakazów władzy politycznej⁵⁶. Zatem wszelkie nakazy są wynikiem pewnej arbitralności legislacyjnej. To, czego prawodawca zabroni,

⁵⁴ T. Hobbes, *O obywatelu*, III.4, wyd. cyt., s. 236–237.

⁵⁵ Zob. *Discourse*, s. 231.

⁵⁶ Przywołane jest tu takie stwierdzenie Hobbesa: „Zostało wszak pokazane (...), że reguły tego, co *dobrze* i *złe*, *sprawiedliwe* i *niesprawiedliwe*, *uczciwe* i *nieuczciwe*, są sprawami państwowymi, i że stąd to, co nakazał prawodawca, należy uważać za dobre, czego zaś zakazał, za złe. Prawodawcą zaś zawsze jest ten, którego władza w państwie jest najwyższa, to znaczy w monarchii – monarcha. (...) Nie istniało to,

będzie złe; tylko prawo „ziemskie” czyni z grabieży grabież, a z cudzołóstwa – cudzołóstwo; ale też przykazania Boże – szacunku dla rodziców, zakazu zabijania i inne – nie są, według Hobbesa, bardziej zobowiązujące niż te, które nakazuje władza cywilna. Nawet idolatria może zyskać status prawomocności, jeśli władza ustawodawcza tak zdecyduje (jak w krajach pogańskich); a wówczas kult wizerunków będzie legalny i obowiązkiem obywatela będzie w nim uczestniczyć⁵⁷.

Clarke odnosi się do poglądu Hobbesa, który *explicite* jest wyrażony w *De cive*. Pisząc tam o nakazach chrześcijańskich i ich relacji do regulacji prawa państwowego, stwierdza Hobbes, że prawa dane przez Chrystusa mają charakter ogólny, wobec tego domagają się niejako doprecyzowania; a gdyby nie było uszczegółowień w prawie stanowionym przez człowieka, nie moglibyśmy pozbyć się wątpliwości co do tego, jak je precyzyjnie rozumieć i jak stosować objawione nakazy chrześcijaństwa. „A wobec tego, że Chrystus nie podał takich reguł, z konieczności rzeczy należy rozumieć, iż Chrystus twierdził, że nie jest sędzią i *rozdawcą* nie tylko pośród niewiernych, lecz również między chrześcijanami; i że poszczególne obywatele reguły te przyjmować winni od państwa, to znaczy: od tego człowieka czy też tego ciała, które ma najwyższą władzę w państwie”⁵⁸. I twierdzi dalej, że wynika stąd, iż przykazania takie, jak „nie cudzołóż”, „nie kradnij”, „czcij rodziców”

co *sprawiedliwe* i *niesprawiedliwe*, nim powstała władza państwowa, jako że natura tego, co *sprawiedliwe* i *niesprawiedliwe*, zależy od nakazu; wszelkie zaś działanie ze swej natury jest obojętne. Jakie działanie jest słuszne czy też niesłuszne, to wynika z prawa, jakie ustanowił władca”; T. Hobbes, *O obywatelu*, XII.1, wyd. cyt., s. 365.

⁵⁷ Kwestią sporną jest to, czy Hobbes bezwarunkowo postuluje posłuszeństwo dla – hipotetycznie – ustanowionego kultu obrazów, jako że należy okazywać państwu posłuszeństwo we wszystkim. Jego słowa nie są jasne. Mówi, że „na przykład, gdyby państwo nakazało czcić Boga w obrazach, na oczach tych, którzy to uważają za oznakę czci, to odpowiem, iż to z pewnością należy czynić”; tamże, XV.18, s. 445. Ale w dalszych wywodach, a szczególnie w przypisie do tego akapitu, stwierdza, że winni idolatrii nie byłiby poddani, lecz władza; a po drugie, taki kult mógłby być wprowadzony tylko tam, gdzie nie ma żadnej objawionej reguły czczenia Boga; tam zaś, gdzie słowa Boże są znane i gdzie zakazane jest bałwochwalstwo, taki kult, choćby i przez państwo nakazany, należałoby odrzucić.

⁵⁸ Tamże, XVII.10, s. 488.

są adresowane do ludzi w tym celu, by okazywali posłuszeństwo władzy politycznej. Nie inaczej rzecz przedstawia się z zakazem zabijania; jest to nakaz ogólny i trudno byłoby rozstrzygnąć, nawet na podstawie dokładnej wiedzy pochodzącej z lektury całej Biblii, które przypadki są nim objęte, a które stanowią zbiór wyjątków, albowiem, jak dowodzi Hobbes, nie jest to nakaz bezwzględny, skoro zabicie jest według niektórych fragmentów Pisma przyzwolone w pewnych sytuacjach; dotyczy to także zabicia niewinnego człowieka, co filozof pokazuje na podstawie fragmentu Księgi Sędziów (11,31)⁵⁹. Wobec tego nie wiemy dokładnie, co jest zakazane, oprócz ogólnego przeświadczenia, że zakaz ten obejmuje zabicie bez prawa do uczynienia czegoś takiego. „Tak więc – pisze Hobbes – prawo Chrystusa dotyczące zabójstwa, a tym samym również i wszelkiego obrażenia ciała ludzkiego, i wszelkich kar, jakie należy ustanawiać, nakazuje okazywać posłuszeństwo jedynie państwu”⁶⁰. Wobec tego obowiązkiem władzy jest precyzować, w jaki sposób nakazy objawione należy respektować we współżyciu społecznym.

Clarke kwituje te wypowiedzi Hobbesa jako absurdalne i oznajmia, że w gruncie rzeczy polemika w tego rodzaju kwestiach jak ta, co jest w naszym życiu zależne od postanowień władzy politycznej, sprowadzać się może tylko do prostych konstatacji wyrażających niedorzeczność poglądów przeciwnika.

Pomimo tej lekceważącej nonszalancji często udaje się jednak Clarke’owi wskazać takie miejsca w tekstach swojego adwersarza, które zawierają poglądy mocno dyskusyjne. Na przykład, przywołując myśl polemicznego interlokutora o zakresie kompetencji władzy politycznej, dodaje ironicznie, że tak jest, że „jeden absurd

⁵⁹ Według *Biblii Tysiąclecia* ten werset brzmi: „Jefte złożył też ślub Panu: «Jeżeli sprawisz, że Ammonici wpadną w moje ręce, wówczas ten, kto [pierwszy] wyjdzie od drzwi mego domu, gdy w pokoju będę wracał z pola walki z Ammonitami, będzie należał do Pana i złożę z niego ofiarę całopalną»”.

⁶⁰ T. Hobbes, *O obywatelu*, XVII.10, wyd. cyt., s. 489. A dalej ilustracja ogólności zakazu cudzołóstwa: „Podobnie przykazanie: *nie bédziesz cudzołozył*, nie zakazuje wszelkiego związku cielesnego, lecz tylko związku z kobietą cudzą; która zaś jest cudza, o tym sąd należy do państwa, i należy to rozstrzygać na podstawie reguł, które ustanawia państwo”.

pociąga człowieka do kolejnego”⁶¹; uwaga ta stanowi jedyny komentarz Clarke’a w omawianej kwestii. Chodzi o pogląd wyrażony przez Hobbesa w *De cive*; a mianowicie, że w kwestiach logiki decydujący głos musi posiadać władza suwerenna, ponieważ Chrystus nie wypowiadał się w ogóle w sprawach słuszności rozumowań; zatem rozsądzać spory w ramach problemów logicznych ma ten, kto posiada najwyższą władzę w państwie. I dotyczy to wszelkich innych kwestii spornych, ponieważ „(...) takie rzeczy, jak *prawo, polityka, nauki przyrodnicze*, to są sprawy, co do których twierdził Chrystus, że nie należy do jego zadań o nich uczyć, czy też dawać wskazania, wyjąwszy to jedno, iż we wszystkich sporach co do tych spraw poszczególni obywatele państwa powinni słuchać jego praw i orzeczeń”⁶².

Co jednak, jeśli człowiek nie jest wewnętrznie przekonany, że w jakiejś kwestii konkretnej powinien słuchać państwa? Tak oto docieramy do problemu sumienia. Obowiązkiem, według Hobbesa, jest też takie nakazane postępowanie, które może kolidować z ludzkim sumieniem. Dla Clarke’a deprecjonowanie sumienia jest ciężkim wykroczeniem filozoficznym, jest bowiem przekreśleniem fundamentalnej konstytucji człowieka, w której wewnętrzny głos duszy pełni funkcję ostatecznej instancji, ponieważ sumienie to głos prawa natury i twór Boga; zaś według Hobbesa, w stanie społecznym sumienie ustępuje pierwszeństwa normom prawnym.

Spójrzmy na fragment Hobbesa ilustrujący rozwiązanie, które Clarke tak stanowczo kwestionuje: „Inną tezą niezgodną ze społecznością państwową jest to, że *cokolwiek człowiek czyni wbrew swemu sumieniu, to jest grzechem*. Ta teza wypływa z założenia, iż każdy człowiek jest sędzią dobra i zła. Sumienie człowieka i jego sąd to rzecz ta sama; i podobnie jak sąd, tak i sumienie może błądzić. Choć więc ten, kto nie podlega żadnemu prawu państwowemu, grzeszy we wszystkim, co czyni wbrew swemu sumieniu, jako że nie ma innej reguły niż ta, jaką mu daje jego własny rozum, to przecież inaczej jest z tym, kto żyje w państwie, jako że prawo jest sumie-

⁶¹ *Discourse*, s. 232.

⁶² T. Hobbes, *O obywatelu*, XVII.12, wyd. cyt., s. 492.

niem publicznym, które już zaczęło kierować jego czynami. Inaczej bowiem, przy takiej różnorodności przeświadczeń prywatnego sumienia, które są jedynie poglądami prywatnymi, państwo z konieczności rzeczy musiałoby ulec rozprzężeniu i żaden człowiek nie śmiałby dawać posłuchu władzy suwerennej, wychodzącego poza to, co będzie się wydawało dobre w jego własnych oczach⁶³. Sumienie zatem *in foro externo* nie zobowiązuje człowieka, chyba że kierowanie się nim nie naraża własnego bezpieczeństwa, albowiem „prawo natury obowiązuje zawsze i wszędzie na *forum wewnętrznym*, czyli na *forum sumienia*, nie zawsze zaś na *forum zewnętrznym*: na tym forum tylko wówczas, gdy można to czynić bezpiecznie⁶⁴.”

Clarke stwierdza, że takie stanowisko prowadzi co najmniej do paradoksów. Jeśli nakaz prawa jest niezgodny z wewnętrzną normą (wyznaczoną przez sumienie), to wówczas „ustanowionym obowiązkiem ludzi jest uczynić to, o czym równocześnie wiedzą niezbitcie, że ich własnym obowiązkiem jest tego nie czynić⁶⁵”. Równie dobrze – mówi Clarke – autor *Lewiatana* mógłby oddać władzy państwowej „moc zadekretowania, że światłość jest ciemnością, a ciemność to światłość, słodkość to gorzkość, gorzkość zaś to słodkość⁶⁶”. I z nieukrywaną ironią dodaje dalej Clarke, że Hobbes coś takiego stwierdza w *De cive*, albowiem pisze tam, że władza ma osądzać jakiegokolwiek opinie i doktryny, przesądzać kwestie filozoficzne i matematyczne, a nawet podstawowe twierdzenia arytmetyczne, z tego oto powodu, że znaczenia słów są obarczone dowolnością⁶⁷.

⁶³ T. Hobbes, *Lewiatan*, XXIX.7, wyd. cyt., s. 409.

⁶⁴ T. Hobbes, *O obywatelu*, III.27, wyd. cyt., s. 252–253.

⁶⁵ *Discourse*, s. 232.

⁶⁶ *Discourse*, s. 232.

⁶⁷ Hobbes w *De cive*, XVIII.4, wyjaśnia różnicę między wiarą, zewnętrznym wyznaniem, opinią i wiedzą, ale nie pisze, że twierdzenia matematyki są ustalane na mocy jakichś dekretów politycznych, a jedynie stwierdza, że zdania arytmetyczne należą do zakresu „wiedzy”; wynikają one ze znaczenia przyjętych terminów (liczebników) użytych w twierdzeniach, znaczenie zaś terminów jest wynikiem powszechnej akceptacji, że np. „nazwa pięć obejmuje tyle jednostek, ile obejmują nazwy dwa i trzy razem wzięte”. I dodaje, że założenia te, jak i cały język matematyki, stworzyliśmy „my sami”. Trudno tu więc mówić o ujęciu matematyki jako konstytuowanej mocą całkowicie arbitralnego nakazu władzy państwowej.

Oprócz przytaczanych już poglądów Hobbesa odnoszących się do tego problemu warto spojrzeć jeszcze na fragment, który Clarke wskazuje jako dowód autorytaryzmu czy despotyzmu politycznego przenikającego filozofię Hobbesa. Otóż w przytoczonym fragmencie Hobbes ukazuje rolę państwa w realizowaniu głównej jego funkcji, czyli funkcji zachowania pokoju i porządku. I postuluje, że z racji rozbieżności opinii obywateli, a przede wszystkim z obawy rozdrobnienia władzy, państwo może zakazywać nauczania doktryn i poglądów niebezpiecznych dla pokoju, co w znacznej mierze odnosi się u Hobbesa do aspiracji politycznych instytucji religijnych⁶⁸. Z tego powodu Hobbes podporządkowuje władzę religijną władzy świeckiej, czyniąc Kościół instytucją de facto państwową, co wydaje się filozoficzną konsekwencją jego oceny ówczesnych wydarzeń historycznych. Co ciekawe, np. Locke kierował się podobną intencją, choć postulował oddzielenie Kościoła od państwa⁶⁹. Nawiasem mówiąc, postulat podporządkowania władzy duchownej władzy świeckiej jeszcze wyraźniej widać na tle problematyki cudów, którą Hobbes podejmuje w XXXVII rozdziale *Lewiatana*. Z jednej strony pisze on o zdarzeniach niecodziennych jak agnostyk, którego dyskurs bardziej przypomina oświeceniową krytykę religii jako zabobonu⁷⁰ niż język filozofii siedemnastego stulecia, z drugiej decyzję

⁶⁸ W przypisie do VI.11 *O obywatelu* (s. 289) Hobbes pisze o niebezpieczeństwie, jakie może wynikać ze zbyt dużej roli hierarchii kościelnych: „Są pewne doktryny, którymi przepojeni obywatele uważają, że zgodnie z prawem mogą, a nawet winni odmawiać posłuszeństwa państwu i walczyć z najwyższymi władcami i władzami. Takimi doktrynami są te, które bądź wprost i otwarcie, bądź w sposób mniej jasny, przez wnioski, które z nich płyną, żądają posłuszeństwa dla innych ludzi poza tymi, którym oddana została władza najwyższa. Dotyczy to, nie taję, tej władzy, jaką wielu ludzi przypisuje księciu kościoła rzymskiego w obcych państwach, a także władzy, jakiej poza kościołem rzymskim w niektórych państwach domagają się dla siebie biskupi; dotyczy to wreszcie swobody, jaką pod pretekstem religii uzurpują sobie nawet najniżsi obywatele. Któżaż wszak z wojen domowych w świecie chrześcijańskim nie powstała z tego powodu albo w tym nie miała swej pożywki? Stąd też przypisują władzy państwowej prawo sądenia o doktrynach, czy kolidują z posłuszeństwem, czy też nie”.

⁶⁹ Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 103.

⁷⁰ Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie*

o tym, co uznać za cud, co zaś za szkodliwą społecznie fantazję prywatną, oddaje całkowicie w ręce suwerennej władzy politycznej.

Jeszcze większe kontrowersje interpretacyjne wzbudzają sądy uznawane przez większość ludzi za podstawowe zobowiązania, których nie może uchylić, zdaniem Clarke'a, jakakolwiek władza polityczna, takie jak nakaz miłości i adoracji Boga (pisze o nim Hobbes w *De homine*, rozdz. XIV) lub zakaz zabicia rodziców (*De cive*, VI.13). Clarke, próbując zrekonstruować drogę rozumowania swojego przeciwnika, twierdzi, że Hobbes mógł albo uzależnić te obowiązki od prawa stanowionego, co jednak byłoby jawnie gorszące, albo przyjąć je po prostu jako założenia, potrzebne ze względu na spójność własnej koncepcji bez uzasadnienia; albo powinien je jednak wyprowadzić z wewnętrznej natury rzeczy, nieziennej i niezależnej i wcześniejszej od jakichkolwiek ludzkich aktów ustawodawczych, tak jak nakazuje poprawnie rozpoznający problemy rozum. Ale – utrzymuje Clarke – Hobbes je ostatecznie uzależnia od prawodawczej konwencji⁷¹.

Zarzut Clarke'a dotyczący uzależnienia od prawa państwowego zakazu (czy nakazu) zabicia rodziców nie jest trafny; Hobbes wyraźnie stwierdza w *De cive* (VI.13), że syn nie jest zobowiązany do zabicia rodzica, niezależnie od tego, czy ten jest winny

politycznego symbolu, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 69. Dodać warto, że Schmitt uważa, że Hobbes „był mistrzem w walce z wszelkimi formami władzy niebezpośredniej”, a za jedną z nich uznawał Kościoły jako źródła nieformalnego nacisku destrukcyjnego na państwo; zob. tamże, s. 97 i 108.

⁷¹ O obowiązku miłości i czci Boga pisze Hobbes m.in. w *De homine*. Odróżnia tam wiarę przyrodzoną od religii, która jest „kultem zewnętrznym, jaki praktykują ludzie, którzy szczerze czczą Boga”. Wiara, niezależna od postanowień władzy, obejmuje przekonanie, że istnieje Bóg i że jest On „wszechpotężnym i wszechwiednym stwórcy i władcą”; z tego przekonania wyrasta w naturalny sposób (w ramach przyrodzonej możliwości rozumienia) miłość do Boga i obowiązek oddawania Bogu czci, co wszelako wynika w znacznej mierze z lęku przed boskim władcą. Natomiast to, co w religii wykracza poza powyższe przekonanie (czyli wiarę w sensie ścisłym), powinno podlegać państwu, by nie dochodziło do sporów i konfliktów. „Tak więc religia nie jest filozofią, lecz prawem w każdym państwie; i dlatego nie może być przedmiotem sporów, lecz winna być praktykowana”; T. Hobbes, *O człowieku*, XIV.4, w: tenże, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 157. Dla Clarke'a jest to objaw wewnętrznej sprzeczności: z jednej strony wiara jest konsekwencją natury rzeczy, naturalnego rozumu oraz sumienia, z drugiej – przedmiotem politycznego dekretoowania.

czy niewinny; co więcej, sugeruje, że taki czyn okryłby syna hańbą (choćby mógłby być zgodny z prawem stanowionym), co oznacza, że zakaz zabijania rodziców jest nienaruszalny i jako taki może być rozumiany jako składnik prawa natury. Clarke twierdzi jednak co innego, dlatego konstatuje: „A w takim razie jest on [Hobbes] winny największej niedorzeczności i sprzeczności, jakie można sobie wyobrazić. Albowiem skoro te najistotniejsze spośród wszelkich naszych obowiązków, miłość i czczenie Boga na przykład, lub obowiązek dotrzymywania paktów z najgłębszym przekonaniem, w ogóle nie zależą od ludzkiego ustawodawstwa, to z koniecznością uznać należy (aby nie ujmować obowiązków jako wzajemnie zależnych, bo byłoby to błędne koło), że wyrastają one z fundamentu wiecznych i niezmiennych racji tkwiących w naturze rzeczy; natura zaś i siła tych obowiązków jest dostatecznie jasna i wyraźna”⁷².

W pewnej mierze Clarke zasadnie atakuje tezy przeciwnika, albowiem Hobbes uniezależniając te dwa dyskutowane tu zobowiązania od ustanowień prawnych, nie czyni tego wystarczająco wyraźnie, by rozwiązać wszelkie wątpliwości. Z kolei o zobowiązaniu dotrzymywania paktów mówi Hobbes, że jest to nakaz prawa natury; jednakże łatwo zauważyć, iż w gruncie rzeczy jest to raczej wynik pewnego rodzaju utylitarnej kalkulacji rozumu jednostki, niż kwestia odczucia powinności moralnej, bo przecież celem tego zobowiązania ma być pokój, czyli interes jednostek⁷³. Hobbes sam sprowadza tę kwestię, co zauważa Clarke, do zagadnienia zaledwie logicznego, gdy pisze, że złamanie paktu można porównać do niedorzeczności, jaką się czasami wykazuje w dyskusjach: „Kto bowiem zawiera pakt co do przyszłego działania, ten chce, iżby ono zostało dokonane; gdy zaś go nie dokonuje, to chce, iżby ono nie zostało dokonane; a to znaczy, iż chce w tym samym czasie, iżby pewna określona rzecz stała się i nie stała, co jest sprzecznością”⁷⁴. Nie jest zatem kwestią stricte moralną niedotrzymywanie

⁷² *Discourse*, s. 233.

⁷³ Zob. P. J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor 1958, s. 23.

⁷⁴ T. Hobbes, *O obywatelu*, III.3, wyd. cyt., s. 236.

paktów, ani nie jest to przedmiotem odczucia powinności. Wobec tego Clarke ma w znacznym stopniu podstawę do formułowania takich zarzutów.

Pomijając jednak te wątpliwości (tak jak i inne dotyczące znieważenia Boga) i przyjmując, że złamanie tych nakazów jest jednak absurdem, a zatem odrzuceniem reguł prawa natury, można zapytać (idąc za Clarke'iem): Dlaczego tylko te „naturalne” zobowiązania Hobbes przyjął w swojej doktrynie, a pominął inne? Przecież obligatoryjności zobowiązania czci dla Boga oraz dotrzymywania paktów, dowodzi Clarke, nie można wyjaśnić inaczej, jak tylko poprzez odwołanie się do wiecznego prawa moralnego; ale jeśli moc tych obowiązków w ten sposób się kształtuje, że wypływa ona z ich własnej natury, to także z tego samego powodu „pozostałe obowiązki religii naturalnej – powszechna dobra wola (*universal benevolence*), sprawiedliwość (*justice*) czy słusność (*equity*) i inne (...) muszą być z konieczności zobowiązujące, niezmiennie i niezależne od jakichkolwiek ludzkich ustanowień i muszą poprzedzać zawieranie umów”⁷⁵. A tego, powiada Clarke, w swojej koncepcji Hobbes nie czyni, co sprawia, że cały system rozpada się w gruzy. Innymi słowy, ten poważny zarzut Clarke'a sprowadza się do tego, że Hobbes arbitralnie zakłada obligatoryjność w stosunku tylko do dwóch zobowiązań (czczenie Boga, dotrzymywanie umów), pozostałe zaś zobowiązania pozostawia w gestii prawa, jak gdyby zakładając, że można je ustanowić i wyposażyć w siłę powszechnej obowiązywalności na podstawie dekretów władzy ustawodawczej. Gdyby w stanie natury, czyli przed ukonstytuowaniem jakichkolwiek umów, reguły dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości nie miały wewnętrznej siły przymuszania do pewnych działań bądź powstrzymywania od innych, to nie mogłyby też mieć siły obligowania po zawarciu umowy, która ma dostarczyć ludziom rzeczywistego poczucia bezpieczeństwa. Chyba że, czego Hobbes otwarcie nie mówi, wszystko co dotyczy zobowiązań i prawa opierać się ma po prostu na przymusie i lęku przed sankcją – co w istocie, według Clarke'a, leży u podstaw tej części koncepcji Hobbesa.

⁷⁵ *Discourse*, s. 234.

Clarke ponownie zadaje w tym kontekście istotne pytanie o źródła prawomocności obowiązków, czyli całej konstrukcji systemu paktu: Skąd wyrastałoby zobowiązanie umowy jako takiej, na którym Hobbes opiera pozostałe obowiązki, gdyby nie istniała w stanie sprzed zawarcia umowy siła prawości i siła powinności?

Clarke, na przykładzie konkretnej sytuacji, próbuje pokazać to słabe, jego zdaniem, miejsce w doktrynie Hobbesa. Przed ustanowieniem umowy nie ma różnicy między tym, co sprawiedliwe, a tym, co niesprawiedliwe; w istocie rzeczy, w stanie natury te pojęcia w ogóle pojawić się nie mogą. Załóżmy na przykład, że ktoś pozbawia życia swojego sąsiada, i nie z powodu jakiejś życiowej konieczności, z potrzeby obrony siebie, a z kaprysu tak czyni, dla jakiejś zachcianki czy przypadkowego nastroju. W stanie natury taki postępek nie będzie niesprawiedliwy, czy w jakimś innym sensie niegodziwy, ponieważ kategorie oceny moralnej przed przyjęciem umowy nie obowiązują. Jak w takim razie ten sam czyn (czy taki sam) stać się może desygnatem niesprawiedliwości po ustanowieniu umowy? Dlaczego na przykład niedotrzymanie słowa w ramach już obowiązującego prawa miałoby być większym przestępstwem niż zabicie człowieka wówczas, gdy prawo tego nie zakazuje, ponieważ nie zostało jeszcze ukonstytuowane? To ukazuje, zdaniem Clarke'a, słabość systemu Hobbesa, albowiem zabicie człowieka jest zawsze większym przestępstwem, niż złamanie danego słowa. A to w inny niż poprzednio sposób pokazuje, że „cały system pana Hobbesa całkowicie upada”⁷⁶. I na potwierdzenie swojej konkluzji przytacza pogląd biskupa Peterborough Richarda Cumberlanda (1632–1718), którego opinie są dla niego w najwyższym stopniu autorytatywne: „Zatem jasne jest, że gdyby rozumowanie Hobbesa było słuszne, upadłby wszelki obowiązek przestrzegania prawa obywatelskiego; i nie może stać się inaczej,

⁷⁶ *Discourse*, s. 235. Na marginesie przypisu odsyłającego do *De cive* (III.4), to jest do zdania: „Stąd wynika, że można uczynić bezprawie tylko temu, z kim zawarło się pakt”, Clarke formułuje uwagę, którą można uznać za kwintesencję jego krytycznej analizy; w nawiązaniu do zdania Hobbesa pisze bowiem tak: „Cały ten akapit zasługuje na to, by czytać go jak najuważniej i dokładnie rozważyć, jako że zawiera sekret całego systemu pana Hobbesa”; tamże, s. 235.

żeby jego siła nie została podważona przez wszystkie zasady, które siłę praw natury powiększają albo zmniejszają, ponieważ na nich opiera się autorytet rządu państwowego i bezpieczeństwo oraz moc praw ustanowionych przez państwo⁷⁷.

W tekstach Hobbesa akcenty w kwestii prawa natury rozłożone są jednak nieco inaczej, niż sugeruje interpretacja anglikańskiego filozofa i teologa. W *Lewiatanie* podkreślona jest różnica między przestępstwem a grzechem, która ukazuje, iż w stanie natury obowiązują pewne zasady moralne, ale nie w sposób charakterystyczny dla mechanizmów prawa stanowionego; to, co jest niegodziwe dla prawa, jest niegodziwe w ogóle. Ale zarazem niegodziwość dla prawa jest przestępstwem; przestępstwa nie mogą jednak występować w stanie natury z tej przyczyny, iż przestępstwo zakłada możliwość ścigania oraz karania (możliwość sankcji), która nie istnieje w stanie natury. Pisze Hobbes: „Z tego stosunku grzechu do prawa oraz przestępstwa do prawa państwowego można wnosić po pierwsze, że gdzie kończy się prawo, tam kończy się i grzech. Że jednak prawo natury jest wieczne, przeto gwałcenie ugód, niewdzięczność, arogancja i wszelkie czyny przeciwne jakiejś cnocie moralnej nigdy nie mogą przestać być grzechem⁷⁸”.

Nigdy nie mogą przestać być grzechem, to znaczy, że pozostają jednak czymś nagannym, złym. A to, że owe rzeczy nie są przestępstwem w stanie natury, wynika tylko z tego, że jedynym sędzią jest sumienie człowieka, jedynym obrońcą zaś pozostaje słuszność własnej intencji. Ścigania i oskarżania w stanie natury być po prostu nie może, dlatego że nie istnieją możliwości organizacyjne ani techniczne (nie ma systemu polityczno-ustrojowego); *nulla poena, nullum crimen, sine lege*, bez prawa nie ma przewinienia, nie ma też kary. Takie wyakcentowanie sumienia i intencji jako najważniejszych (i jedynych) instancji moralnych może implikować relatywizm etyczny,

⁷⁷ R. Cumberland, *De legibus naturae*, London 1672, s. 393. Na temat R. Cumberlanda zob. E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, wyd. cyt. (rozdział pierwszy i drugi).

⁷⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, XXVII.3, wyd. cyt., s. 378.

ale nie, przypisywane przez Clarke'a Hobbesowi, stanowisko całkowitego odrzucenia fundamentalnych dystynkcji etycznych⁷⁹. Hobbes pisze bowiem wyraźnie, że „nieznajomość prawa natury nie tłumaczy nikogo, jako że każdy człowiek, który doszedł do używania rozumu, wie, jak się zakłada, iż nie powinien czynić drugiemu, czego by nie chciał, iżby czyniono jemu samemu”⁸⁰.

Jednak ocena Clarke'a pozostaje radykalna: „Ten stan, który pan Hobbes nazywa stanem natury, nie jest w żadnym razie stanem naturalnym, lecz stanem największego, najbardziej nienaturalnego zepsucia nie do zniesienia, jakie można sobie wyobrazić. Rozum bowiem, który jest właściwą naturą człowieka (jak to zostało wcześniej okazane), nigdy nie może prowadzić ludzi do czegoś innego, jak tylko do powszechnej miłości i dobrej woli, wojna, nienawiść, przemoc mogą natomiast wyrastać tylko z ogromnego zepsucia”⁸¹.

Nie oznacza to, że wojny nie mają jakichkolwiek podstaw w rozumnej naturze człowieka; istnieją przecież wojny w obronie własnej; i te są podejmowane z rozumnych pobudek i w zgodzie z prawami natury. Ale „pierwsi agresorzy” wchodzący na drogę walki, stosując przemoc wobec innych z tych powodów, które Hobbes sprowadza do żywiołowego niejako pragnienia wolności i pod-

⁷⁹ Aczkolwiek niektóre sformułowania Hobbesa mogą skłaniać do postawienia zarzutu relatywizmu; na przykład: „Gdy więc jego intencja [każdego człowieka] jest słuszna, jego działanie nie jest grzechem, w przeciwnym wypadku jego działanie jest grzechem, lecz nie jest przestępstwem”; T. Hobbes, *Lewiatan*, XXVII.3, wyd. cyt., s. 378.

⁸⁰ Tamże, XXVII.4, s. 379. Hobbes wyjaśnia dalej w tym samym fragmencie, że jakieś postępowanie uznane za przestępstwo z innego punktu widzenia będzie równocześnie sprzeczne z prawem natury: „Gdziekolwiek więc znalazłby się człowiek, jeżeli uczyni coś sprzecznego z tym prawem, to będzie to przestępstwo. Gdyby tu przyszedł człowiek z Indii i nakłaniał ludzi, by przyjęli jakąś nową religię, albo gdyby uczył ich jakiejś rzeczy, która prowadzi do nieposłuszeństwa dla praw tego kraju, to choćby nie wiedzieć jak był przeświadczony o prawdziwie tego, czego naucza, popełnia on przestępstwo i można go słusznie karać za nie, nie tylko dlatego, że jego nauka jest fałszywa, lecz również dlatego, że czyni on coś, czego by nie zapobowiązał u innego człowieka, a mianowicie, gdyby ktoś inny, przychodząc skądś, usiłował wprowadzić inną religię w jego kraju”; tamże, XXVII.4, s. 379.

⁸¹ *Discourse*, s. 236.

boju⁸², ci właśnie ludzie, którzy rozpoczynają waśń, sprzeniewierzają się rozumowi i naturze ludzkiej, to oni prowadzą nieszczęścia i chaos poprzez nadużywanie siły. Natomiast Hobbes w nieuprawniony sposób generalizuje naturę owych agresorów, którzy stanowią zaledwie niewielką część ludzkości, na wszystkie istoty ludzkie. Nie jest bowiem prawdą, powiada Clarke, że ludzie idący za głosem rozumu i „nieskażonej natury” pragną nieproporcjonalnie wielkiej siły i dominacji nad innymi. Ale nawet jeśli pragnienie takie byłoby naturalne, to nie może z tego wynikać, że naturalna jest przemoc jako sposób realizowania takiego pragnienia.

Clarke w swojej krytycznej interpretacji uwypukla te aspekty kondycji ludzkiej, które Hobbes nieodłącznie wiąże z istotową dla człowieka potrzebą panowania, a które, według Clarke’a, nie są aspektami dominującymi. Na przykład, w rozdziale XVII *Lewiatana* (który jest dla Clarke’a potwierdzeniem słuszności jego krytyki) pisze Hobbes, że ludzie „z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi”, że „nędzny stan wojny (...) jest nieuniknioną konsekwencją (...) przyrodzonych uczuć i namiętności”⁸³. Takie konstatacje dają Clarke’owi podstawę do oskarżeń, iż w tej doktrynie najgłębszą istotą ludzką wypełnia pragnienie dominacji osiąganego poprzez brutalną, ślepią siłę⁸⁴. Błąd Hobbesa, zdaniem Clarke’a, polega właśnie na fałszywej diagnozie natury człowieka. Nie jest bowiem prawdą, powtórzmy raz jeszcze pogląd Clarke’a, że idąc za „nakazami rozumu i niezepsutej natury”, człowiek pragnie niewspółmiernej siły

⁸² Clarke nie wyjaśnia wyrażenia „pierwsi agresorzy” (*first aggressors*), ale przywołany cytat z Hobbesa wyjaśnia, kogo ma na myśli. Cytat ten brzmi: „Wola szkodzenia właściwa jest wszystkim ludziom w stanie natury, ale nie wypływa z tej samej przyczyny i nie obciąża winą jednakowo. Oto bowiem jeden człowiek zgodnie z przyrodzoną równością pozwala innym na wszystko to, na co pozwala sobie (tak czyni człowiek skromny i słusznie oceniający swe siły). Inny znowu uważa siebie za wyższego od innych i chce pozwalać na wszystko tylko sobie samemu, i domaga się dla siebie większego uważania niż dla innych (tak czyni człowiek o nieokiełzanej naturze). U tego ostatniego więc wola szkodzenia wypływa z próżnej pychy i z fałszywej oceny sił; u tego pierwszego zaś wypływa z konieczności obrony swoich rzeczy i swej wolności przed tamtym”; T. Hobbes, *O obywatelu*, I4, wyd. cyt., s. 209–210. Zatem „pierwszymi agresorami” są ludzie „o nieokiełzanej naturze”.

⁸³ T. Hobbes, *Lewiatan*, XVII.1, wyd. cyt., s. 253.

⁸⁴ Zob. *Discourse*, s. 237.

i dominacji nad innymi; ani też z tego, że człowiek pragnie dominacji, nie wynika, iż może to osiągnąć, pozostając w zgodzie z naturą rzeczywistości, jedynie gdy zastosuje środki przymusu. „Albowiem jedyną naturalną i właściwą racją – pisze Clarke – pragnienia siły i dominacji, większej niż wynikałoby to z potrzeby ochrony siebie, jest to, że dysponent takiej siły może mieć szerszy zakres, większe zdolności i liczniejsze sposobności do czynienia dobra, co w oczywisty sposób wynika z obrazu Boga stosującego w doskonały sposób absolutną siłę”⁸⁵. W tym ujęciu siła staje się narzędziem powiększania dobra; czyli racją prawdziwego pragnienia siły jest w stanie natury, mówi Clarke, dobro – jak je na ogół określa – dobro powszechne.

Zatem żaden człowiek, którego natura i rozum nie uległy zepsuciu, nie może chcieć powiększenia swojej siły przy pomocy metod zgubnych i niszczących, których ochrona miałyby być w istocie jedyną racją tego, że siła jest prawdziwie pożądana. Opinia ta wskazuje więc, że człowiek o władnięty pragnieniem siły tylko pozornie pragnie jej dla zabezpieczenia siebie, w rzeczywistości bowiem chce zniszczenia i chaosu; taki jest więc zamaskowany w filozoficznej doktrynie autora *Lewiatana* prawdziwy cel i ukryta racja tezy mówiącej o powiększeniu siły jednostek ludzkich. Ten aspekt koncepcji Hobbesa Clarke sprowadza do ukazania przemocy jako rodzaju wynaturzenia. Pisze Clarke wprost: „Wszelka przemoc i wojna są wyraźnie skutkami nie naturalnych pragnień, lecz wynaturzonego i wielkiego zepsucia”⁸⁶. I według niego Hobbes sam zwraca się przeciwko własnym założeniom, w tych mianowicie fragmentach, gdzie argumentuje, że wojna jest bardziej naturalna dla ludzi niż dla mrówek i pszczół.

W jaki sposób Hobbes nieświadomie przeczy sam sobie? Przyjmy się zarzutowi Clarke’a nie tylko po to, by się przekonać, czy jego krytyka jest zasadna, bądź czy w ogóle ma do niej podstawy, ale również w tym celu, aby zobaczyć charakterystyczny sposób polemiki, jaki Clarke stosuje na ogół w swoich tekstach.

⁸⁵ *Discourse*, s. 237.

⁸⁶ *Discourse*, s. 237.

Najpierw przytoczone są fragmenty *Lewiatana* i jeden cytat z *De cive*; są one jednak tak skompilowane (w przypisach wersje łacińskie są podawane na ogół *in extenso*), iż stanowią jeden zwarty akapit, który w niewielkim tylko stopniu odpowiada ustępom u Hobbesa, w którego dziełach myśli wyrażone są, jak wiadomo, w odrębnych paragrafach (akapitach) w kolejności skonstruowanej z najwyższą starannością logiczną. Przytoczmy tylko kilka zacytowanych przez Clarke'a fragmentów rozdziału XVII *Lewiatana* w sposób, w jaki czyni to Clarke: „...Ludzie stale współzawodniczą ze sobą o zaszczyty i godności, czego tamte istoty [pszczoły i mrówki] nie czynią; stąd między ludźmi powstaje na tym gruncie zawiść i nienawiść, a ostatecznie i wojna, gdy tymczasem nie dzieje się tak między tymi istotami”⁸⁷; „...człowiek, którego zadowolenie polega na porównywaniu samego siebie z innymi ludźmi, nie może zasmakować w niczym innym niż tylko w tym, co go nad innych wywyższa”⁸⁸; „...wśród ludzi jest bardzo wielu takich, którzy myślą, że są mądrzejsi i bardziej zdolni do kierowania sprawami publicznymi niż reszta; ci zaś starają się reformować i wprowadzać innowacje to w tym kierunku, to w innym, i przez to wprowadzają rozprzężenie i wojnę domową”⁸⁹; „...jedni ludzie mogą przedstawiać innym to, co jest dobre, jako złe, i to, co złe jako dobre; i w ten sposób powiększać albo zmniejszać widoczną wielkość dobra i zła, wprowadzając między ludzi niezadowolenie i naruszając ich pokój dla własnej przyjemności”⁹⁰. Trzeba przyznać, że obraz jednostki ludzkiej, jaki się wyłania z tak zestawionych sądów, nie jest obrazem przepelnionym kolorytem optymizmu. Ktoś, kto nie znałby tekstów Hobbesa, mógłby pomyśleć, że autorem tych twierdzeń jest całkowity mizantrop.

To zestawienie myśli Hobbesa Clarke opatruje zdawkowym zaledwie komentarzem, sprowadzającym się do stwierdzenia, że

⁸⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, XVII.7, wyd. cyt., s. 256.

⁸⁸ Tamże, XVII.8, s. 256.

⁸⁹ Tamże, XVII.9, s. 256.

⁹⁰ Tamże, XVII.10, s. 257.

przytoczone z *Lewiatana* i *De cive* opinie są jak najdalsze od „prawdziwie naturalnych konsekwencji ludzkiego rozumu i innych zdolności”; świadczą one w oczywisty sposób tylko o tym, że niektórzy ludzie dopuszczają się niebываłych nadużyć rozumu prowadzących do „wynaturzonego zepsucia”⁹¹. I że z pewnością można by pokazać przykłady ilustrujące inną stronę natury ludzkiej, stronę lepszą, czego jednak Hobbes nigdy nie robi, ponieważ byłoby to sprzeczne z jego wyjściowymi założeniami. Ale Clarke również nie ilustruje swoich tez przykładami, uznając, że fałszywość Hobbesowskiej diagnozy jest wystarczająco oczywista.

5. Miejsce Boga w koncepcji Hobbesa

Problem istnienia Boga, Jego atrybutów, relacji ze światem jest, jak wiemy, centralną kwestią w całej refleksji Clarke’a. Trudno się zatem dziwić, że ze szczególną energią i skrupulatnością zmierza do wydobycia z doktryny swojego przeciwnika koncepcji Boga. Traktuje ją zresztą jako jeden z zasadniczych elementów fundamentu filozofii Hobbesa. Chodzi o koncepcję nieodpartej mocy Boga jako podstawy wszelkiego panowania, która jest u Hobbesa wyrażona *expressis verbis*. Clarke odwołuje się ponownie do *Lewiatana* i do *De cive*. Spójrzmy na te fragmenty, pamiętając wszakże, iż Hobbes rozważa te kwestie w ramach tego, co nazywa słusznym rozumieniem, będącym głosem Bożym przemawiającym do przyrodzonego rozumu, co nazywa także *królestwem naturalnym*. W *De cive* pisze tak oto (ten fragment w całej rozciągłości cytuje Clarke): „W *królestwie naturalnym* uprawnienie do królowania i karaniania tych, którzy łamią jego prawa, Bóg ma z racji samej swej *mocy nieodpartej*. Wszelkie bowiem uprawnienie do panowania nad innymi wypływa bądź z *natury* rzeczy, bądź z *paktu*. W jaki sposób uprawnienie do panowania powstaje z paktu, to zostało pokazane w rozdziale szóstym. Z natury zaś wypływa to samo uprawnienie

⁹¹ *Discourse*, s. 238.

już przez to samo, że z natury nie zostało odjęte. Ponieważ bowiem z natury rzeczy człowiek ma uprawnienie do wszystkiego, przeto uprawnienie do panowania nad wszystkimi innymi ludźmi jest tak dawne, jak sama natura. (...) Gdyby ktoś mocą swoją przewyższał innych ludzi tak dalece, iż nie mogliby oni stawiać oporu nawet połączonymi siłami, to nie byłoby żadnej racji, dla której miałyby zrzec się tego uprawnienia do władzy, jakie mu dała natura. Pozostawałoby mu więc uprawnienie władania wszystkimi innymi ze względu na przewagę jego mocy, która mogłaby chronić i jego samego, i innych. Tak więc uprawnienie do władania tych, których mocy nie można się oprzeć, a co za tym idzie uprawnienie Boga wszechmocnego, wypływa z *samej mocy*⁹².

Wobec tego moc, jeśli jest dostatecznie wielka, daje podstawę do dominacji nad innymi, albowiem moc jest naturalnym uprawnieniem (nie ma innego równie skutecznie zapewniającego spokój publiczny). Hobbes mówi jednak także i o tym, że siła może być wykorzystana nie tylko do ochrony „potężnego” (tego, kto moc posiada), ale także do obrony innych; wynika z tego, że siła nie jest u Hobbesa niekontrolowanym żywiołem niszczącym wszystko wokół bez jakiegokolwiek rozważenia. Clarke tego aspektu nie dostrzega, ponieważ samo umieszczenie siły (mocy) u podłoża porządku i boskiego, i ludzkiego jest dla niego kamieniem obrazy, jako że w jego obrazie Boga pierwszoplanową rolę odgrywa boska dobroć i miłość.

Jeszcze wyraźniej pokazuje Hobbes miejsce pojęcia mocy w koncepcji władzy Boga nad ludźmi w rozdziale *Lewiatana* pt. *O Królestwie Boga w stanie natury*. Mówi tu, że prawomocność boskiej dominacji nad światem leży w tym, że Bóg posiada taką moc, której „nikt nie może się przeciwstawić”, a nie wynika z tego, iż jest stwórcą, z racji czego mógłby domagać się panowania jako wyrazu wdzięczności za fakt istnienia ludzi i świata. Że wynika to z natury rzeczy, rozum stwierdza poprzez analogię do sytuacji człowieka. Powtarzając myśl z *De cive* mówi Hob-

⁹² T. Hobbes, *O obywatelu*, XV.5, wyd. cyt., s. 427.

bes, że skoro każdy z natury posiada uprawnienie do wszystkiego, to i każdy z osobna jest dysponentem takiego uprawnienia, ale każdy z osobna nie jest w stanie go osiągnąć, albowiem składnikiem uprawnienia do wszystkiego jest uprawnienie do panowania nad innymi; to zaś nawet siłą nie jest osiągalne, ponieważ wszyscy nie mogą panować nad wszystkimi; jest to bowiem logicznie niemożliwe. Wszelako próba osiągnięcia tego, co w istocie niemożliwe, prowadzi właśnie do chaosu walki każdego z każdym. Gdyby natomiast znalazł się w takiej sytuacji jakiś człowiek, który przewyższałby innych własną mocą, to racja jego panowania byłaby niekwestionowalna, i nie byłoby być może⁹³ potrzeby przekazywania części jednostkowych uprawnień władzy suwerennej powoływanej dla wspólnego bezpieczeństwa, skoro mógłby on rządzić, „zgodnie z własnym rozumieniem rzeczy”⁹⁴, broniąc siebie tak, jak innych.

„Do tych więc – pisze w *Lewiatanie* filozof – którzy mają moc nieodpartą, panowanie nad wszystkimi ludźmi należy z natury rzeczy, dzięki doskonałości ich mocy; i, co za tym idzie, ze względu na tę moc panowanie nad ludźmi i uprawnienie do tego, by ich dotykać cierpieniem wedle swej woli, należy z natury rzeczy do Boga Wszchemogącego nie jako do Stwórcy, pełnego łaskawości

⁹³ Wahanie, jakie może się pojawić przy interpretacji tego zdania, polega na tym, że według Hobbesa, generalnie, władza suwerenna zostaje powołana dobrowolnie przez walczących w wojnie totalnej w ramach przysługującym każdemu uprawnienia do wszystkiego; w interesie bezpieczeństwa ludzie rezygnując z tego uprawnienia, „wspólną zgodą” wyznaczają tych, „którzy by zarządzili wszystkimi i wszystkich bronili”, to znaczy powołują władzę polityczną. Jednak z fragmentu mówiącego o „człowieku o mocy nieodpartej”, która byłby jego legitymacją, wyłania się inna możliwość konstituowania władzy – poprzez podbój i dominację; nie byłoby tu mowy o dobrowolności powołania władzy, jednak tak powstająca władza spełniać by mogła te same funkcje, jak władza suwerenna wyłoniona na podstawie wspólnej zgody, chociaż jej prawomocność byłaby innego rodzaju. Obie te interpretacje mieszczą się w założeniach systemu Hobbesa.

⁹⁴ Tego wyrażenia nie ma w analogicznym fragmencie w *De cive*, można więc interpretować te słowa jako wyraz zmiany stanowiska autora i objaw aprobaty dla żywiołowości siły i jej przypadkowej dystrybucji w stanie natury w późniejszej fazie poglądów Hobbesa (*Lewiatan* został napisany później niż *De cive*).

i miłosierdzia, lecz jako do Wszechmogącego”⁹⁵. Hobbes nie krył, że jego rozumienie Boga oparte jest głównie na atrybucie boskiej *potestas*, która jest wystarczającą racją panowania boskiego bytu. Nie krył tego także w odpowiedzi na zarzuty biskupa Bramhalla, pisząc, że przez analogię wyobraża sobie skuteczną władzę w państwie, co zresztą nie było poglądem całkowicie odosobnionym nawet w siedemnastowiecznej teologii – podobieństwa do Hobbesowskiej koncepcji Boga jako Mocy odnaleźć można w ówczesnym kalwinizmie⁹⁶.

Dochodzimy tu do fundamentalnej w zakresie koncepcji Boga różnicy między tymi filozofami. Odpowiedź Clarke’a, w przypadku polemiki z Hobbesem retorycznie dosadna i ostra (w dyskusjach z innymi przeciwnikami temperatura wypowiedzi jest na ogół niższa), rozpoczyna się od charakterystycznej inwokacji, że rozumowanie Hobbesa jest pośród wszystkich innych jego twierdzeń „najbardziej wiadomym fałszem i niedorzecznością”⁹⁷. Albowiem, jak to wykazał już sam Clarke, a wykazali także inni (powołuje się tu na Cumberlanda *De legibus naturae*), podstawą boskiego panowania nad światem są, oprócz mocy, również inne doskonałości Boga. Hobbes skupia się tylko na jednej, a co gorsza, odseparowuje ten atrybut od innych boskich doskonałości, czyniąc w ten sposób z Boga władcę potężnego, ale nieczułego. A gdyby światem rządził Szatan, mówi Clarke, złośliwy, okrutny, niegodziwy, i obdarzony potężną siłą, którą wykorzystywałby do tego, aby czynić świat miejscem nędzy, okrucieństwa, nierówności, jak mieli-

⁹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, XXXI.5, wyd. cyt., s. 442. Zauważmy, że tu, w *Lewiatanie*, boski woluntaryzm w zakresie penalizowania jest ukazany w łagodniejszy sposób niż w analogicznej części *De cive*; tu boskie uprawnienie do karania (do zadawania przykrości) „wywodzi się nie zawsze z grzechu, lecz również z mocy bożej”; natomiast w *Obywatelu* moc boskiego karania jest całkowicie arbitralna, mówi bowiem Hobbes, iż Bóg mógłby „sprawiedliwie dotknąć karą” nawet wówczas, gdyby żaden grzech nie został popełniony, to znaczy, że z tego, iż ktoś grzeszy „nie wynika, iżby uprawnienie do zsyłania utrapień czy zabijania zależało nie od mocy bożej, lecz od grzechu człowieka”; T. Hobbes, *O obywatelu*, XV.5, wyd. cyt., s. 427.

⁹⁶ Zob. J. N. Figgis, *The Divine Right of the Kings*, Cambridge 1934, s. 325–327.

⁹⁷ *Discourse*, s. 238.

byśmy się do takiej władzy odnieść? Pozostając na gruncie założeń Hobbesa musielibyśmy się takiej władzy podporządkować. Zarazem musielibyśmy taką władzę Szatana uznać za sprawiedliwą i słuszną, ponieważ, zgodnie z rozumowaniem autora *Lewiatana*, miarą słuszności jest siła, a miarą siły jest dominacja i zakres podporządkowania. W ramach tej logiki siły musimy dojść do wniosku, że absolutna moc sprawia, że jej dysponent posiada absolutną słuszność. Zatem musielibyśmy przyjąć rządy takiej nowej władzy, bez żalu za obecną – władzą nieskończenie dobrego Boga, „którego miłość, dobroć i wrażliwe miłosierdzie objawia się we wszelkich Jego dziełach”⁹⁸.

Clarke przemawia tu jak kaznodzieja raczej niż wytrawny filozof broniący przy pomocy racjonalnego instrumentarium murów obronnych chrześcijańskiego teizmu. Mało w jego polemikach rzeczowej argumentacji, dużo natomiast uniesienia i retorycznej ornamentyki, której głównymi składnikami są wyrażenia takie, jak „niedorzeczność”, „niezgodność”, „sprzeczność” itp., adresowane do Thomasa Hobbesa, którego trudno obciążać takim akurat zarzutem, zarzutem nonszalancji dla reguł wynikania logicznego. W tej właśnie polemice widać wyraźnie, jak bardzo Samuel Clarke zaangażowany jest w swoje apologetyczne przedsięwzięcie; w polemicznym zapale zniekształca racje, które leżą u podstaw poglądów krytykowanego autora, przypisując mu zarazem intencje jak najgorsze.

I w takim niezmiennym tonie żarliwej dezaprobaty Clarke kontynuuje dyskusję z Hobbesem. A kolejnym punktem zapalnym jest kwestia podstaw oraz źródeł ludzkich zobowiązań, a w szczególności zobowiązań wobec Boga. Przytacza Clarke najpierw pogląd Hobbesa, iż ludzkie zobowiązania wypływają ze słabości, to znaczy z braku siły. W przywołanym przez Clarke’a fragmencie *De cive* Hobbes dowodzi, że zobowiązanie okazywania Bogu posłuszeństwa spoczywa na człowieku z racji ludzkiej słabości. Zobowiązanie to konstytuuje się w porządku naturalnym, zanim zostaje zawarty

⁹⁸ *Discourse*, s. 239.

pakt. Takie zobowiązania nazywa Hobbes „zobowiązaniami naturalnymi” i wymienia dwa ich rodzaje: pierwszy dotyczy sytuacji, w której wolność (czyli uprawnienie do wszystkiego) zostaje zniesiona przez prawa przyrodnicze, oraz drugi rodzaj – obejmujący zobowiązania, które wynikają z ograniczenia wolności ze względu na nadzieję i strach. „W tym znaczeniu – pisze Hobbes – człowiek słabszy nie może nie okazywać posłuchu wobec mocniejszego, skoro nie ma nadziei, iżby mógł mu stawiać opór. Z tego drugiego rodzaju zobowiązania, to znaczy: z obawy czy też słabości własnej w stosunku do mocy Bożej, rodzi się świadomość, że w naturalnym królestwie Bożym jesteśmy zobowiązani służyć się Boga. Rozum wszak dyktuje wszystkim, którzy uznają moc i opatrność bożą, że *nie należy stawiać oporu ostrodze*”⁹⁹.

Według Clarke’a fałszywość tego rozumowania polega przede wszystkim na tym, że w istocie Hobbes próbuje zwolnić ludzi od zobowiązania praktykowania takich cnót moralnych jak: sprawiedliwość, prawda, słuszność, świętość, czystość, dobroć, dobroczynność, wierność, zaufanie, albowiem z tego, co pisze, wynika, że ludzie mogliby być zwolnieni od tych zobowiązań, gdyby otrzymali „jakiś dodatek mocy”. Dlatego ten motyw należy do „najbardziej bezbożnych w całym jego systemie”¹⁰⁰. Ludzka skłonność do respektowania tych moralnych zobowiązań wynika bowiem w rzeczywistości z tego, że człowiek jest bytem stworzonym i zależnym, do istoty którego należy respektowanie obowiązków właściwych takim właśnie bytom, zależnym i stworzonym; gdyby człowiek nie był

⁹⁹ T. Hobbes, *O obywatelu*, XV.7, wyd. cyt., s. 430. Clarke zwraca również uwagę na przypis wprowadzony przez Hobbesa w tym fragmencie, który ma szczególne znaczenie dla jego kontrargumentacji. Zacytujmy go także: „Jeśli się to komuś wyda twarde, to proszę go, iżby zechciał rozważyć w swoim umyśle, czy gdyby istniały dwie istoty wszechmocne, jedna drugiej byłaby zobowiązana do posłuchu. Wierzę, że przyzna, iż żadna z nich nie jest zobowiązana do posłuchu względem drugiej. A jeśli to jest prawdą, to prawdą jest również to, co powiedziałem, a mianowicie, że ludzie dlatego są podporządkowani Bogu, iż nie są wszechmocni. Widzimy też, że nasz Zbawiciel, upominając Pawła, który wówczas był nieprzyjacielem kościoła, by nie stawiał oporu ostrodze, domagał się od niego posłuszeństwa z tej racji, iż nie miał on dość sił, by się opierać”; tamże, przypis do XV.7, s. 429.

¹⁰⁰ *Discourse*, s. 240.

takim bytem, trudno byłoby nakazywać mu przestrzeganie tego, co nakazuje również władza polityczna. Jednakże wśród zobowiązań, jakie na człowieku spoczywają, istotniejsze są te, które pochodzą z samej natury, a nie te, które wypływają z arbitralnych postanowień ustawodawcy; od naturalnych zobowiązań nikt nie jest w stanie człowieka uwolnić, bez względu na to, jaką siłą się dysponuje. W konkluzji Clarke stwierdza: „Zobowiązanie do tych rzeczy [do cnót moralnych] nie jest bowiem oparte jedynie na słabości, podporządkowaniu i zależności ludzi, tak jak w przypadku arbitralnie ustanowionych nakazów prawa, lecz także i przede wszystkim oparte jest na wiecznej i nieziennej naturze rzeczywistości i racjach samych rzeczy. Rzeczy te są bowiem prawem samego Boga, a jest to prawo adresowane nie tylko do Jego stworzeń, ale i do Niego samego, jako że jest ono podstawą wszelkich Jego działań w dziele rządzenia światem”¹⁰¹. Kwestia moralnych cnót jest dla Clarke’a jednym z najważniejszych problemów w filozofii moralnej, ponieważ, jak sam wyznaje, to „podstawa i suma, istota i energia wszelkiej prawdziwej religii”¹⁰². Dla jej obrony powoływane są instytucje porządku publicznego i kształtowane rozwiązania ustawowe; zatem cały wymiar społeczny służyć ma moralnemu wymiarowi religii i jemu powinien być podporządkowany, religia objawiona zmierza natomiast do tego samego celu, to znaczy do odbudowania porządku moralnego niszczonego przez niegodziwość i moralne wady. Usprawiedliwiając się niejako, Clarke wyjaśnia, dlaczego tak wiele miejsca poświęcił doktrynie Hobbesa; otóż właśnie dlatego, że koncepcje takie, jak doktryna zawarta w *Lewiatanie* czy *De cive*, niweczą potrzebę moralnej odnowy (*restoration*), do której Clarke przekonuje, aczkolwiek nie jest reprezentatywnym rzecznikiem koncepcji powszechności i wszechobecności grzechu¹⁰³. A choć twierdzenia Hobbesa są „tak wyraźnie i nieuchronnie

¹⁰¹ *Discourse*, s. 240.

¹⁰² *Discourse*, s. 240.

¹⁰³ Carl L. Becker pisze o niej jako chrześcijańskiej doktrynie powszechnego zepsucia, „która niczym pośępna, czarna chmura przez wieki spowijała ludzkie umysły”, C. L. Backer, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 1995, s. 51.

fałszywe, jak prawdziwy jest Bóg”¹⁰⁴, to jednak zawarte w nich pozory rozumności i uczoności wielu mogą przekonać sprowadzając z drogi cnoty.

Z tego, co zobaczyliśmy w tej dyspacie, daleko wykraczającej poza ramy akademickiej wymiany zdań, dotyczącej bowiem spraw doniosłych publicznie, można wydobyć zasadnicze stanowisko Clarke’a, całkowicie odmienne od poglądów autora *Lewiatana*. Bóg stwarzając człowieka, obdarzył go taką naturą, która nieustannie wymaga wzajemnej współpracy i pomocy bliźnich; zatem człowiek nie jest zdolny do życia bez społecznego otoczenia oraz wzajemnej przyjaźni (*mutual frindship*); nie bez powodu otrzymali ludzie od Boga umiejętność myślenia i mowy oraz inne zdolności; one w oczywisty sposób ukazują swoje naturalne przeznaczenie: mają po prostu ułatwiać ludziom współpracę i przyczyniać się w ramach wspólnotowego wysiłku do rozszerzania zakresu dobrobytu i szczęścia. I tylko taka interpretacja, mówi Clarke, jest zgodna z prawdziwą naturą i wolą Boga. Czym wobec tego jest przemoc i skąd wyrasta widoczna w świecie pokusa dominacji? Otóż, powiada Clarke, przemoc, dominacja, oszustwo, jakkolwiek rozpowszechnione, nie są jednak zjawiskiem dominującym, ale zawsze i wszędzie stanowią przeciwieństwo skutków właściwie stosowanego rozumu. Przeciwnie są zresztą nie tylko nakazom rozumu, ale również woli Boga, który zawsze pragnie pomyślności swoich stworzeń, nie chcąc, „co oczywiste”¹⁰⁵, zepsucia i zniszczenia. Jednakże dając człowiekowi wolność, czyli zdolność swobodnego korzystania z daru nieskrępowanej woli, Bóg dopuścił i taką możliwość, iż skutkami ludzkich postanowień będzie waśń, przemoc i chęć podporządkowania sobie innych. Zatem Bóg z konieczności dał przyzwolenie i na taką stronę ludzkich wyborów i działań, o której pisze Hobbes, która wszakże jest zaledwie niewielkim fragmentem pełnej natury człowieka.

¹⁰⁴ *Discourse*, s. 240.

¹⁰⁵ *Discourse*, s. 249.

ZAKOŃCZENIE

Samuel Clarke jeszcze przez około dwudziestu lat po śmierci zachowywał wpływy i był ważnym punktem odniesienia dla kolejnych generacji wyspiarskich myślicieli. To, że Hume uczynił go pierwowzorem jednej z postaci *Dialogów o religii naturalnej*, a wcześniej pisał o nim w *Traktacie o naturze ludzkiej*, świadczy o jego randze, choć – przyznać trzeba – słabnącej z każdą kolejną dekadą. Na kontynencie recepcja Clarke'a była ograniczona jeszcze za życia filozofa; później było już tylko gorzej. Clarke'a znał Leibniz. Wiemy, że przestudiował *Demonstration of the Being and Attributes of God* (egzemplarz *Demonstration* przesłała Leibnizowi księżna Karolina). Ale być może lektura *Wykazania bytu i atrybutów Boga* wynikała po prostu z konieczności lepszego poznania meandrów filozofii, z autorem której los zetknął Leibniza w ostrej polemice, a nie ze sławy tekstu, która dotarła do niemieckiego myśliciela. Do propagowania Clarke'a przyczynił się Jean Le Clerc (1657–1736), który w wydawanej w Amsterdamie w latach 1703–1713 *Bibliothèque Choisie* omawiał z wielką aprobatą teksty angielskiego apologety i jego dyskusję z Collinsem¹. Voltaire od lat młodości doceniał angielskiego myśliciela; wspomina go także w dojrzałym okresie, w *Dictionnaire philosophique*, jako jednego z największych i najbardziej przekonujących brytyjskich filozofów

¹ Zob. E. Vailati, *Introduction*, wyd. cyt., s. XXXI.

wśród tych, którzy mówią o Najwyższym Byciu². Jednak największy wpływ wywierał Clarke na rodzimych myślicieli. Bez wątpienia oddziałał na Josepha Butlera oraz na Thomasa Reida, inspiratora szkoły zdrowego rozsądku, ale obaj oni raczej odrzucali poglądy metafizyczne Clarke'a, adaptując wszelako niektóre jego twierdzenia³. W filozofii moralności przywoływali go, równocześnie polemizując z jego radykalnym racjonalizmem w etyce, Francis Hutcheson i David Hume. W obronie Clarke'a wystąpili John Balguy (1686–1748), angielski filozof moralności i teolog, oponent emotywistycznej etyki Hutchesona, który opowiadał się za etyczną wersją Clarke'a, następnie Richard Price (1723–1791), który nawiązując do Clarke'a i Cudwortha zaproponował etykę wykluczającą pojęcie zmysłu moralnego i uczucia, czyniąc zasadniczym kryterium ocen moralnych rozum⁴.

W bezpośrednią obronę Clarke'a zaangażowali się przede wszystkim John Clarke (1682–1757), brat filozofa, oraz John Jackson (1686–1763); bronili zarówno jego metafizyki, usiłując zreinterpretować pojęcie „antycypującej konieczności”, które było przedmiotem kontrowersji w angielskie debacie teologiczno-filozoficznej w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII wieku. Jeszcze za życia Clarke'a formułowano wątpliwości i stawiano zarzuty, że z pojęcia konieczności czyni on coś, co w odniesieniu do Boga jest przyuczynowo i czasowo wcześniejsze niż boska wola czy sama boska istota. Clarke próbował odpierać ataki, twierdząc, iż konieczność ta jest uprzednia wobec innych określeń Boga jedynie w porządku naszych idei i że także w argumentacji aposteriorycznej zmuszeni jesteśmy stosować podobną procedurę, czyli takie antycypujące zasady czy pojęcia, które są wcześniejsze w porządku idei, jak na

² Także w *Elementach filozofii Newtona* z 1738 roku Clarke i Newton sportretowani zostali z najwyższą sympatią pośród tych wszystkich postaci, które Voltaire przedstawiał; zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, wyd. cyt., s. 132.

³ Zob. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* hasło „Samuel Clarke” na stronie www.plato.stanford.edu/entries/clarke (autor E. Vailati).

⁴ Zob. J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, wyd. cyt., s. 10.

przykład zasada racji dostatecznej czy zasada przyczynowości. Nie wielu oponentów to jednak przekonało, ponieważ oprócz takich wyjaśnień, jak przytoczone wyżej, Clarke głosił w dalszym ciągu, że konieczność jest absolutna sama w sobie i niezależna od jakiegokolwiek zewnętrznej przyczyny i że jest podstawą boskiego bytu. Toteż interpretowano te wypowiedzi jako sugestie reifikacji i hipostazowania konieczności⁵. Przy swoich zarzutach pozostał Daniel Waterland, natomiast Butler początkowo przekonany przez Clarke'a, powrócił później do wczesnych wątpliwości, a zwłaszcza do samej potrzeby dowodzenia istnienia Boga⁶.

Styl Clarke'a był na tyle dwuznaczny (zarówno w metafizyce Boga, jak w etyce), że dawał interlokutorom solidną podstawę do obiekcji, iż pojmuje on konieczność bytu Boga nie jako rodzaj założenia epistemologiczno-logicznego, a raczej jako realną istność, przyczynę sprawczą całego boskiego bytu. Konsekwentny obrońca Clarke'a John Jackson nie wnosił wiele nowego do dyskutowanych kontrowersji; twierdził – całkowicie w duchu swojego mentora, zatem podobnie dwuznacznie – że absolutna konieczność istnienia „w porządku natury i w porządku idei musi być wcześniejsza (*antecedent*) wobec każdej innej dającej się ująć rze-

⁵ Zob. tamże, s. 93.

⁶ W korespondencji z Clarke'iem Butler w dwóch listach (drugim i trzecim) pisał, że nie rozumie, w jaki sposób „konieczność” mogłaby być czymś, rzeczą lub bytem, poprzedzającym inne elementy ontyczne bytu boskiego. Po wyjaśnieniach Clarke'a w czwartym liście Butler przyznaje, iż dał się przekonać argumentom korespondenta; zob. *Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke'a*, wyd. cyt., s. 182–189. Pewien dług intelektualnej wdzięczności Butler jednak posiadał wobec autora *Demonstration*, szczególnie w zakresie problematyki moralnej podejmowanej przez Clarke'a. I. Ziemiński tak pisze o ogólnym podobieństwie i różnicy między Butlerem i Clarke'iem: „Główną ideą, która znalazła oddźwięk w doktrynie Butlera, był z jednej strony intuicyjny, z drugiej całkowicie racjonalny charakter sumienia jako zdolności rozpoznawania dobra i zła. Butler nie aprobował jednak apriorycznych dedukcji, charakterystycznych dla filozofii Clarke'a, a więc prób dowodzenia określonych powinności człowieka na podstawie bardziej ogólnych przesłanek na temat natury ludzkiej. Ta nieufność wobec wyprowadzania zdań normatywnych ze zdań opisowych zbliżała go w sposób oczywisty do drugiego z wymienionych nurtów (intuicjonizm estetyczny), zwłaszcza do stanowiska Hume'a”; I. Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, wyd. cyt., s. 68–69.

czy, nawet wobec istnienia jako takiego”⁷. Z kolei Thomas Knowles (1723–1802) w wydanej w Londynie 1746 roku *The Existence and Attributes of God not demonstrable a Priori* argumentował (antycypując w pewnej mierze Hume’a i Kanta), że konieczność nie jest czymś, co posiada obiektywne istnienie, jest bowiem wyłącznie tworem umysłu, jest mianowicie relacją, czyli powiązaniem z warunkiem, z którego nieuchronnie wynika: jeśli znika warunek, znika relacja konieczności⁸.

Clarke’a argument *a priori* także wzbudzał liczne kontrowersje. A to z tej racji, iż dla większości religijnych myślicieli tamtego czasu wystarczającym sposobem dowodzenia Boga był dowód *a posteriori*; sądzono, iż nie potrzebuje on uzupełnienia argumentacją aprioryczną z pojęcia Boga. Jak widzieliśmy w rozdziale pierwszym, Clarke wyżej cenił (zgodnie z jego terminologią) dowodzenie aprioryczne, czyli zgodnie z dzisiejszymi dystynkcjami – połączenie dowodu *a priori* i *a posteriori*. Jak zauważa Ferguson, Clarke miał obiektywnie do aposteriorycznej argumentacji nie tylko dlatego, że nie jest ona w stanie skutecznie odeprzeć ataków ateizmu, ale przede wszystkim dlatego, iż widział w niej logiczny defekt, chociaż, co zaskakujące, nie dostrzegął go w odniesieniu do implikacji własnego dowodu kosmologicznego. Wbrew ówczesnej opinii większości myślicieli mieszczących się w szerokich ramach ortodoksji twierdził, że jeśli wychodzi się od zjawisk (czasowych i przygodnych), wnioskowanie doprowadzić może co najwyżej do konkluzji, że istnieje byt (Byt) wystarczający do wytworzenia takich zjawisk, ale nie do pojęcia Boga teistycznego, albowiem Jego atrybuty, tak jak się je rozumie w filozofii religii i teologii, nie dadzą się uzasadnić empirycznymi faktami; aby dojść do konkluzji o istnieniu nieskończonego i doskonałego bytu, należy zastosować metodę *a priori*, rozważając naturę koniecznego bytu i dedukując jego

⁷ J. Jackson, *A Defence of a Book entitled „The Existence and Unity of God”*, London 1735, s. 129.

⁸ Dyskusje, jakie pojawiły się w związku z publikacjami Clarke’a, za jego życia i po śmierci autora, omawia J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, wyd. cyt., s. 94–108.

atrybuty. Rozumowanie aposterioryczne zakłada więc arbitralnie, że dowodzona pierwsza przyczyna jest Osobą, właściwym przedmiotem wiary religijnej. Krytycyzm Clarke'a jest bardzo podobny do Kantowskiej krytyki dowodu kosmologicznego. Jednakże, jak zauważa Ferguson, angielski apologeta przeoczył mankamenty we własnych krokach dowodowych. Nie zauważył bowiem, iż on sam popełnia błąd, który zarzucał zwolennikom argumentacji aposteriorycznej. Rzeczywiście, w drugim i trzecim kroku jego dowodu pojawia się pojęcie bytu koniecznego i wiecznego, niezmiennego i niezależnego, które nie jest uprawomocnione poprzez argumentację *a posteriori*; Clarke nakłada je niejako na pojęcie pierwszej przyczyny i dedukuje z tak podwojonego pojęcia atrybuty charakterystyczne dla teistycznego Boga.

To oczywiście nie był powód, dla którego ten wpływowy myśliciel pierwszej połowy XVIII wieku odchodził w zapomnienie w kolejnych etapach rozwoju myśli brytyjskiej. Błędy filozoficzne nie zawsze są przyczyną przekreślenia systemów czy filozoficznych wizji. Zmieniały się upodobania i filozoficzne mody, a wraz z nimi tracił siłę perswazji taki styl dowodzenia, jaki prezentował Clarke, „aprioryczny”. Nastąpił czas dominacji dowodu z celowego zamysłu czy projektu, aczkolwiek także w czasach Clarke'a nie był on odłożony do lamusa apologetycznego instrumentarium⁹. Wielu prelegentów wykładów Boyle'owskich odwoływało się do tego rodzaju argumentacji teleologicznej, której ślady znajdujemy również w tekstach Clarke'a, jednak nie na pierwszym planie. Jak wiadomo David Hume wystąpił z ostrą krytyką takiego sposobu dowodzenia, niemniej argument ten był wykorzystywany w XVIII i XIX wieku

⁹ Jak pisze J. Hick, argument z zamysłu jest wedle nowożytnych dystynkcji pojęciowych raczej „kosmologiczny” niż „teleologiczny”. O jego historycznych losach Hick pisze: „Pojawiwszy się po raz pierwszy w starożytnej Grecji, argument ten ponownie odżył w średniowiecznej Europie. Występuje pod postacią ostatniej spośród „pięciu dróg” Akwinaty i był stosowany przez licznych teologów późnego średniowiecza. Wszakże jego największy rozkwit przypada na wiek siedemnasty i osiemnasty, gdy rozwój nauk opisowych, zwłaszcza zoologii, botaniki, astronomii i anatomii, umożliwił teologom poparcie swego stanowiska setkami przykładów dostosowania, a zatem, jak sądzili, celowości w przyrodzie. Znaczna część tej literatury powstała w Anglii”; J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, wyd. cyt., s. 44.

w pismach wielu filozofów i filozofujących teologów i nie tracił popularności. Jego standardową wersję dominującą w świecie anglosaskim przez ponad sto lat sformułował William Paley (1743–1805) w tekście z 1802 roku *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (Teologia naturalna, czyli świadectwa istnienia i atrybutów Boga pochodzące ze zjawisk natury). Clarke w tej nowej przestrzeni intelektualnej nie mógł być atrakcyjną ofertą, zważywszy dodatkowo na jego wyrafinowanie logiczne wymagające nieprzeciętnych zdolności filozoficznych czytelników; sam pisał przecież, że jego dowód wymaga wysokiego poziomu intelektualnego. Dowód z zamysłu jako prostszy mógł trafić do szerszej publiczności filozoficznej, spychając tym samym myślicieli pokroju Clarke’a do coraz głębszych archiwów idei.

Inny powód słabnącej recepcji racjonalistycznej filozofii Clarke’a wiąże się z jej aspektem ściśle Newtonowskim, a mianowicie z koncepcją przestrzeni i czasu. Nieprzewidywalne trudności tezy o absolutnym charakterze czasu i przestrzeni i ich powiązaniu z Bogiem wywoływały burzliwe polemiki i najróżniejsze zarzuty sprowadzające się do wspólnego mianownika, mianowicie do naturalizowania Stworzyciela, wpisywania Go zbyt głęboko i zbyt dosłownie w wymiar stworzenia. Ataki na koncepcję boskiej przestrzeni i czasu dotknęły przede wszystkim Clarke’a, on to bowiem był głównym filozoficznym emisariuszem tych idei, choć był nim „w imieniu” Newtonowskiej nauki i teologii. Jak wspomnieliśmy, Berkeley atakował w *Traktacie o zasadach ludzkiego poznania* tę koncepcję jako uwłaczającą boskiemu majestatowi, nie inaczej traktowali ją inni teologowie dbający o zachowanie doktrynalnego *status quo*. Przeciwno niej wystąpili po śmierci Clarke’a wpływowi wówczas teologowie Joseph Clarke (zm. 1749) czy William Law (1686–1761). Issac Watts (1674–1748), poeta i teolog, w tekście bezpośrednio poświęconym refleksji Samuela Clarke’a, zatytułowanym *Dr. Clarke’s Notion of Space*, wydanym w Londynie w 1733 roku, postawił zupełnie otwarcie zarzut, który William Law i Joseph Clarke wyrażali w sposób zawołowany: czas i przestrzeń w filozofii autora *Demonstration* są po prostu samą substancją Boga. Przed takimi

i podobnymi zarzutami bronił dobrego imienia brata John Clarke; jednak jego refutacje bardzo często potwierdzały obiekcje; pisał na przykład, że istotnie przestrzeń jest Bogiem, albowiem to sam Bóg konstytuuje każdy punkt swojej niezmierności¹⁰.

Dyskusje wokół kontrowersyjnych ujęć Clarke'a związanych wprost z teologią Newtona ukazują z perspektywy historycznej zarazem coś ogólniejszego: jaką mianowicie podwójną miarą mierzyli osiemnastowieczni brytyjscy myśliciele newtonizm (w dziewiętnastym stuleciu newtonizm był już tylko mechaniką Newtona). „Nowa nauka” wielkiego Anglika cieszyła się wśród uczonych i filozofów sławą niekwestionowaną i była powodem dumy narodowej, lecz jej kontekst teologiczno-filozoficzny traktowano inaczej, jak doktrynę jedną z wielu. W tym ostatnim zakresie toczono spory z implikacjami newtonizmu bez wstrzemięźliwości i paraliżującej obawy, że się dyskutuje (i kwestionuje) tezy genialnej konstrukcji naukowej. Późniejsza recepcja myśli Clarke'a w tym kontekście powinna być oglądana. Fizyka autora *Principiów* i *Optyki* ugruntowywała swoją pozycję z każdą kolejną dekadą, natomiast „dobudowa” do mechaniki świata okazywała się wraz z upływem czasu zbędnym elementem; ukazywana przez ludzi nauki jako nie mająca związku z zasadami dynamiki, z refrakcyjną teorią światła, z grawitacją, odchodziła do historii, kontestowana dodatkowo przez filozofów epoki rozumu i podejrzliwości wobec wizji teocentrycznych jako teologia radykalnej dominacji wszechobecnego i wszechpotężnego Boga. Mówiąc inaczej, druga połowa XVIII wieku i wiek XIX pozostawiły naukę Newtona, odrzuciły zaś jako relikwiarz teologię Newtona. Clarke, jako czołowy reprezentant i rzecznik tej ostatniej, podzielił jej losy.

Nie powiódł się również ambitny plan Clarke'a, aby zbudować alternatywną wizję wobec kartezjanizmu, opartą w znacznej mierze na newtonizmie. Clarke i jego mentor, tak jak inni newtońscy, Bentley, Whiston, Derham, byli głęboko przekonani, że filozofia Descartes'a niesie ogromne zagrożenie dla prawdziwej wiary chrześcijańskiej: propaguje koncepcje w istocie błędne (nieskończoność

¹⁰ Zob. J. Clarke, *Defence of Dr. Clarke's Demonstration*, London 1732, s. 57.

świata, niezależna dystrybucja ruchu, autonomia materii), które prowadzą do odebrania Bogu Jego należnego miana – Wszechwładnego Pana, Wszechmocnego Władcy – i stanowią utworzenie drogi ateizmowi. Toteż starania, aby taki alternatywny wobec quasi-ateistycznego kartezjanizmu system stworzyć, podejmowane były z największą żarliwością religijną i starannością filozoficzną. I właśnie filozofia Clarke’a taką odpowiedzią filozoficzno-religijną miała się stać. Dlaczego się nie stała skuteczną alternatywą? Descartes i kartezjanie oferowali atrakcyjniejszą wizję, lepiej odpowiadającą duchowi nowych czasów zarówno co do metody, jak i podejmowanych problemów. Po drugie, rozpowszechnianie się materializmu i empiryzmu musiało wpłynąć hamująco na zakres recepcji skomplikowanej i abstrakcyjnej filozofii Clarke’a (i jej podobnych). Po trzecie wreszcie, i w Anglii, i na kontynencie zmieniał się stosunek filozofii do objawienia i religijnej ortodoksji; coraz częściej w dyskursie intelektualnym pojawiało się słowo „zabobon” na określenie tradycyjnych wierzeń religijnych, ugruntowanych w dogmatyce chrześcijańskich Kościołów; taki klimat nie mógł służyć historycznemu trwaniu jakichkolwiek refleksji apologetycznych. Dotyczyło to także Samuela Clarke’a, zapominanego stopniowo i nieubłagannie wpływowego niegdyś teologa i filozofa.

Clarke nie był filozofem nowych idei. Starał się raczej udoskonalić dotychczasowe argumenty i pojęcia w celu skonstruowania skuteczniejszej obrony przed sceptycyzmem, deizmem i ateizmem. Intencja ta była wyraźnie wyartykułowana w jego refleksji etycznej. Jak pisze Hume w *Badaniach dotyczących zasad moralności*, Clarke poszedł śladami Cudwortha i Malebranche’a, rugując z etyki wszelkie przejawy uczuciowości, pozostawiając chłodno kalkulujący rozum¹¹. Jego etyka poszła więc traktem nieczęsto uczęszczanym w XVIII wieku przez najwybitniejszych myślicieli, którzy

¹¹ „Ojciec Malebranche pierwszy, o ile mi wiadomo, wystąpił z ową abstrakcyjną teorią moralności, którą przyjęli następnie Cudworth, Clarke i inni; ponieważ eliminuje ona wszelkie uczucie, nie zabrakło jej zwolenników w naszych filozoficznych czasach”; D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 36 (przypis 4).

akcentowali intuicję i uczucia jako fundament moralności. To oczywiście nie musiało przesądzić znikomego odbioru jego propozycji etycznej. Publikowali w tamtym czasie teksty filozofowie, którzy jak Clarke odwoływali się również do rozumu jako zasadniczej instancji moralności. Pod tym względem Tindal nie odbiegał zasadniczo od Clarke'a. Różnił się jednak od niego tym, że inaczej kontekstualizował instancję rozumu. Dla Tindala rozum był narzędziem optymalizowania działań zmierzających do zasadniczego celu człowieka, do szczęścia (doczesnego), którego pragnienie jest podstawowym prawem natury stworzonej przez Boga. Clarke główne akcenty swojej teorii etycznej przesuwał na perspektywę eschatologiczną, podporządkowując jej całkowicie doczesność; nadto jego deontologia uzupełniona systemem kar i nagród stawała się abstrakcyjna i niepociągająca dla ludzi, którzy właśnie odkrywali nowy (choć nie całkowicie nieznan) łąd – własną codzienność i życie społeczne. W tym kontekście etyka Clarke'a musiała wydawać się raczej rodzajem kaznodziejskiej przestrogi niż busolą w gąszczu skomplikowanej materii życia. Sytuowała się więc poza głównymi nurtami brytyjskiej refleksji moralnej.

Przy wszystkich zastrzeżeniach, jakie powinny towarzyszyć historycznym uogólnieniom, etykę angielskiego Oświecenia można przedstawić w postaci następujących nurtów. Po pierwsze, etyka emocjonalistyczna zainicjowana na początku stulecia przez Shaftesbury'ego, przyznająca pierwszeństwo uczuciom przed rozumem, podkreślająca wagę intuicyjnego zmysłu moralnego jako zasadniczego sędziego moralnego, widząca w człowieku istotę tyleż egoistyczną, co otwartą na innych, słowem – istotę dającą rękojmię, że bez systemu nakazów płynących z zewnątrz potrafi ona samodzielnie odróżniać dobro od zła i wedle tego odczucia postępować; to jest ta linia filozofii moralności, w którą wpisali się najwięksi moralisci angielscy osiemnastego stulecia: Hutcheson, Butler, Hume i (przy pewnych zastrzeżeniach) Adam Smith. Po drugie, etyka zainicjowana przez naturalizm Hobbesa, przybierająca formy hedonizmu, zwieńczona u schyłku stulecia etyką utylitarystyczną. W tym nurcie dostrzec można Mandeville'a, Davida Hartley'a (1705–1757), Josepha Priestley'a (1733–1804), Paley'a, także Smitha oraz twór-

ców doktryny – Benthama i Jamesa Milla¹². Kwestia przypisania do tej linii rozwojowej Locke’a wymagałaby odrębnych komentarzy; z pewnością znaleźć można u niego elementy hedonizmu, zarazem jednak, co już widzieliśmy, postulował on etykę racjonalistyczną, której podstawowa konstrukcja bliska była Clarke’owi.

Myśl moralna Clarke’a usytuowana była więc poza głównymi wschodzącymi nurtami. Obarczona była dodatkową cechą, którą uznać trzeba za wadę: jej nadmiernie abstrakcyjny charakter, nieprzystający do pełnego polotu dyskursu następców Shaftesbury’ego czy do empirycznie ukontekstualizowanych analiz hedonistów i utylitarystów. Być może dlatego Clarke nie znalazł bezpośrednich wybitnych następców i zszedł kilkadziesiąt lat po swojej śmierci na dobre z głównej sceny brytyjskiej refleksji filozoficznej.

¹² Nieco inną kwestią jest sposób i zasięg oddziaływania idei moralnych na opinię publiczną, której odzwierciedleniem jest publicystyka moralna i literatura. Zjawisko to ukazuje M. Ossowska w rozdziale VIII (*Treść moralna literatury pięknej i publicystyki moralizatorskiej*) *Myśli moralnej Oświecenia angielskiego*, wyd. cyt. Na ten temat popularne ujęcie przedstawia R. Zimmer, *Moralisci europejscy. Przewodnik*, przeł. P. Graczyk, Warszawa 2008 (rozdz. 9 – *Moralistyka angielska czasów oświecenia*).

BIBLIOGRAFIA

Teksty Samuela Clarke'a

A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings, (ed.) E. Vailati, Cambridge 1998.

A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation, w: *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London 1732 (repr. Kessinger Publishing's Rare Reprints, bez miejsca i roku wydania).

Kazania, przeł. S. Raube, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XVII, Białystok 2005. Podstawa przekładu: *Sermons on Several Subjects*, w: *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, (ed.) E. Vailati, Cambridge 1998.

Korespondencja Josepha Butlera i Samuela Clarke'a, przeł. S. Raube, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XIX, Białystok 2007. Podstawa przekładu: *Several Letters to the Reverend Dr. Clarke from a Gentleman in Gloucestershire relating to the „Discourse concerning the Being and Attributes of God”*, w: *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, (ed.) E. Vailati, Cambridge 1998.

Leibniz G. W., *Polemika z S. Clarke'iem*, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski; w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969.

Teksty źródłowe

- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. IV, Warszawa 2003.
- Augustyn, św., *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XII*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, t. 4, Amsterdam–Leide–La Haye–Utrecht 1740.
- Bentley R., *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World. The Third and Last Part*, London 1693.
- Bentley R., *Eight Sermons Preached at the Honourable Robert Boyle's Lecture*, Cambridge 1724.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. J. Salamon, Kraków 2005.
- Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1990.
- Blount Ch., *The Oracles of Reason (Letter to Mr Gildon)*, w: *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.*, bmv, 1695 (repr. Garland Publishing Co., New York 1979).
- Boyle R., *A Disquisition about the Final Causes of Natural Things*, London 1688.
- Butler J., *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, w: tenże, *Works*, t. 1, Oxford 1896.
- Cicero M. T., *O naturze bogów*, przeł. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960.
- Cicero M. T., *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961.

- Clarke J., *Defence of Dr. Clarke's Demonstration*, London 1732.
- Colliber S., *An Impartial Enquiry into the Existence and Nature of God*, London 1718.
- Collins A., *A Discourse of Free-Thinking, Occasioned by The Rise and Growth of a Sect called Free-Thinkers*, London 1713.
- Collins A., *An Essay concerning the Use of Reason*, London 1707.
- Collins A., *A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty*, London 1717.
- Cudworth R., *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678 (repr. Stuttgart–Bad. Connstadt 1964).
- Cumberland R., *De legibus naturae*, London 1672.
- Derham W., *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation*, London 1713.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, przeł. J. Kopania, Kęty 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Dodwell H., *An Epistolary Discourse*, London 1706.
- [Gregory D.] *David Gregory, Isaac Newton and their Circle*, red. W. G. Hiscock, Oxford 1937.
- Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957.

- Hobbes T., *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- [Hobbes T.] *The English Works of Thomas Hobbes*, t. 5, (ed.) W. Molesworth, London 1849 (repr. Darmstadt 1966).
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa 1975.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Jackson J., *A Defence of a Book entitled „The Existence and Unity of God”*, London 1735.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1982.
- Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001.
- Leibniz G. W., *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i taski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, J. Manis (ed.), The Pennsylvania State University 1999.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawecki, Warszawa 1956.

- [Locke J.] *The Correspondence of John Locke*, E. S. De Beer (ed.), t. VI, Oxford 1981.
- Lucretius T. C., *O naturze wszechrzeczy*, przeł. E. Szymański, Warszawa 1957.
- Malebranche de N., *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. P. Rak, Kęty 2003.
- Moore G. E., *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1919.
- [Newton I.] *Four Letters from Sir Isaac Newton to the Reverend Dr. Bentley*, London 1756, w: R. Bentley, *Opera Omnia*, S. Horsley (ed.), t. 4, London 1783.
- Newton I., *Optics*, w: I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy. Optics*, Ch. Huygens, *Treatise on Light*, Chicago 1996.
- Newton I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. A. Motte, revised F. Cajori, w: I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy. Optics*, Ch. Huygens, *Treatise on Light*, Chicago 1996.
- [Newton I.] *Newton's Philosophy of Nature – Selections from His Writings*, H. S. Thayer (ed.), Hafner Press 1974.
- [Okkelos z Lukanii] *Ocellus Lucanus: Text und Commentar*, (ed.) R. Harder, Berlin 1925 (repr. Dublin 1966).
- Pearson J., *An Exposition of the Creed*, London 1701.
- Platon, *Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Fedon*, Warszawa 1982.
- Platon, *Timajos*; w: tenże, *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Ray J., *Of the Wisdom of God manifested in the Works of the Creation*, London 1691.
- Sofokles, *Antyгона*, przeł. K. Morawski; w: Ajschylos, Sofokles, Eurypides, *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1989.

- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 2008.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, przeł. I. Halpern-Myślicki, w: tenże, *Traktaty*, Kęty 2003.
- Tillotson J., *Sermons*, t. VI, London 1704.
- Tindal M., *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, London 1730.
- Tolland J., *Letters to Serena*, London 1704 (repr. Stuttgart–Bad Connstatt 1964).
- Tomasz z Akwinu, św., *Suma teologiczna*, t. VI, przeł. P. Bełch, Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
- Whiston W., *Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke*, London 1730.
- Wollaston W., *The Religion of Nature Delineated*, London 1725.
- Wolter, *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1953.

Opracowania

- Albee E., *Clarke's Ethical Philosophy. I*, „The Philosophical Review”, Vol. 37, No. 4 (Apr., 1928).
- Albee E., *Clarke's Ethical Philosophy. II*, „The Philosophical Review”, Vol. 37, No. 5 (Sept., 1928).
- Albee E., *A History of English Utilitarianism*, London–New York 1902.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piąt, Warszawa 1996.

- Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, islamie i chrześcijaństwie*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 2010.
- Baker J. T., *Space, Time, and God*, „The Philosophical Review”, Vol. 41, No. 6 (Nov., 1932).
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Becker C. L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruzkowski, Poznań 1995.
- Berman D., *The Irish Freethinker*, w: *John Toland's Christianity not Mysterious. Text, Associated Works and Critical Essays*, (ed.) P. McGinness, A. Harrison, R. Kearney, Dublin 1997.
- Bowle J., *Hobbes and his Critics*, London 1951.
- Brandt R. B., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996.
- Cassirer E., *Newton and Leibniz*, „The Philosophical Review”, Vol. 52, No. 4 (Jul., 1943).
- Champion J. A. I., *Deizm*, w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, tłumaczenie zbiorowe, Poznań 2003.
- Colie R. L., *Spinoza and the Early English Deists*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1959).
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. II, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. IV, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. V, przeł. J. Pasek, Warszawa 1997.
- [Copleston F., Russell B.] *The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston*, w: J. Hick (ed.), *The Existence of God*, New York 1964.
- Cragg G. R., *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge 1964.
- Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960.

- Dahm J. J., *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, „Church History”, Vol. 39, No. 2 (Jun., 1970).
- Danaher W. J., *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards*, Louisville 2004.
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006.
- Edwards P., *Bóg i filozofowie. Od Arystotelesa do Locke’a*, przeł. B. Stanosz, „Bez Dogmatu”, nr 39, 1999.
- Edwards P., *The Cosmological Argument*, w: D. R. Burrill (ed.), *The Cosmological Arguments*, New York 1967.
- Feinberg J., *Wollaston and his Critics*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 38, No. 2 (Apr.-Jun., 1977).
- Ferguson J. P., *Dr. Samuel Clarke: An Eighteenth Century Heretic*, Kington 1976.
- Ferguson J. P., *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, New York 1974.
- Figgis J. N., *The Divine Right of the Kings*, Cambridge 1934.
- Force J. E., *Isaac Newton*, w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, tłum. zbiorowe, Poznań 2003.
- Forde S., *Natural Law, Theology, and Morality in Locke*, „American Journal of Political Science”, Vol. 45, No. 2 (Apr., 2001).
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszczycka, Warszawa 1987.
- Gascoigne J., *Cambridge in the Age of Enlightenment*, Cambridge 1989.
- Gaskin J. C. A., *Wprowadzenie*, przeł. B. Stanosz, w: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Gay J. H., *Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 24, No. 1 (Jan.-Mar., 1963).
- Gibson J., *Locke’s Theory of Mathematical Knowledge and of a Possible Science of Ethics*, „Mind”, Vol. 5, No. 17 (Jan., 1896).

- Gilson E., *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Grant E., *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge 2004.
- Gysi L., *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962.
- Hall A. R., *Rewolucja naukowa 1500–1800*, przeł. T. Zembrzusi, Warszawa 1966.
- Harris J. A., *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*, Oxford 2005.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Moneskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004.
- Heller M., Życiński J., *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1996.
- Hick J., *Necessary Being*, „Scottish Journal of Theology”, December 1961.
- Hutin S., *Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim 1966.
- Irwin T., *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. From Suarez to Rousseau*, t. II, Oxford 2008.
- Jacob M. C., *The Newtonians and the English Revolution 1689–1720*, Ithaca 1976.
- Khamara E. J., *Hume versus Clarke on the Cosmological Argument*, „The Philosophical Quarterly”, Vo. 42, No. 166 (Jan., 1992).

- Kierul J., *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław 1996.
- Kołąkowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1998.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009.
- Kołąkowski L., *Wstęp do: B. Spinoza, Etyka*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 2007.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988.
- Kopania J., *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009.
- Kowalczyk S., *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981.
- Koyré A., *Newtonian Studies*, London 1965.
- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańsk 1998.
- Koyré A., Cohen I. B., *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke, „Isis”, Vol. 52, No. 4 (Dec., 1961)*.
- Krąpiec A., *Metafizyka*, Lublin 1985.
- Losee J., *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj, Warszawa 2001.
- Lovejoy A. O., *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybyśławski, Warszawa 1999.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2000.
- Manuel F. E., *Portret Izaaka Newtona*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.

- Manuel F. E., *The Religion of Isaac Newton*, Oxford 1974.
- Mascall E. L., *Otwartość bytu*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1988.
- Miller P. N., „Freethinking” and „Freedom of Thought” in Eighteenth Century Britain, „The Historical Journal”, Vol. 36, No. 3 (Sep., 1993).
- Muirhead J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- Ogonowski Z., *Locke*, Warszawa 1972.
- Ossowska M., *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
- Patrides C. A., *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, (ed.) C. A. Patrides, London 1970.
- Paż B., *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków 2007.
- Penelhum T., *Divine Necessity*, „Mind”, Vol. 69 (Apr., 1960).
- Perl M. R., *Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 30, No. 4 (Oct.-Dec., 1969).
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1963.
- Plantinga A., *Necessary Being*, w: tenże (ed.), *Faith and Philosophy*, Grand Rapids 1964.
- Pocock J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.
- Popkin R. H., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden 1992.
- Raube S., *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Białystok 2000.
- Raube S., *Etyka Locke’a na podstawie „Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego”*, w: H. Jakuszek, L. Kopciuch (red.), *W kręgu zagadnień filozofii XVII wieku*, Lublin 2009.

- Raube S., *Koncepcje religii naturalnej na przełomie XVII i XVIII wieku*, w: J. Kopania, H. Świączkowska (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, Białystok 2006.
- Raube S., *Problem nagród i kar w etyce Samuela Clarke'a*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XX, Białystok 2008.
- Raube S., *Racjonalistyczna etyka Samuela Clarke'a*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*, Poznań 2009.
- Raube S., *Stan i prawo natury. Samuela Clarke'a krytyka Thomasa Hobbesa*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej”, 9, Białystok 2008.
- Rowe W. L., *The Cosmological Argument*, „Noûs” (Noûs), Vol. 5, No. 1 (Feb., 1971).
- Rowe W. L., *The Cosmological Argument*, New York 1998.
- Russell B., *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Rutherford D., *Spór Leibniza i Newtona*, w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, tłum. zbiorowe, Poznań 2003.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Skinner Q., *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, „The Historical Journal”, Vol. 9, No. 3 (1966).
- Smith G. H., *William Wollaston on Property Rights*, „Journal of Libertarian Studies”, Vol. 2, No. 3 (1978).
- Smith Kemp N., *Introduction*, w: D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis 1947.

- Snobelen S. D., „*God of gods, and Lord of lords*”. *The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia*, „*Osiris*”, 2nd Series, Vol. 16, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions (2001).
- Sorley W. R., *A History of English Philosophy*, Cambridge 1937.
- Stanlis P. J., *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor 1958.
- Staudenbaur C. A., *Platonism, Theosophy and Immaterialism: Recent views of the Cambridge Platonists*, „*Journal of the History of Ideas*”, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1974).
- Stewart L., *Samuel Clarke, Newtonianism, and the Factions of Post- Revolutionary England*, „*Journal of the History of Ideas*”, Vol. 42, No. 1 (Jan.-Mar., 1981).
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Taylor R., *Metaphysics*, New York 1963.
- Thompson C. G., *The Ethics of William Wollaston*, Boston 1922.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- Tokarczyk R., *Klasyki praw natury*, Lublin 2009.
- Vailati E., *Introduction*, w: *Demonstration*, wyd. cyt.
- Vailati E., hasło „*Samuel Clarke*” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).
- Webster C., *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992.
- Westfall R., *The Life of Isaac Newton*, Cambridge 1993.
- Wojtysiak J., „*Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*”. *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, Lublin 2008.
- Wollheim R., *Introduction*, w: *David Hume on Religion*, Cleveland 1964.

- Yolton J. W., *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis 1983.
- Ziemiński I., *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Warszawa 2002.
- Zimmer R., *Moralisci europejscy. Przewodnik*, przeł. P. Graczyk, Warszawa 2008.

INDEKS OSÓB

(indeks nie obejmuje autorów opracowań i tłumaczy oraz bibliografii)

- Alsted J. 136
Annet P. 14
Anspach W. K. (księżna Karolina) 10, 25, 465
Anzelm z Canterbury, św. 34, 35, 41, 47
Arnauld A. 330
Arystoteles 15, 84, 120, 122, 140, 171, 225, 368
Atanazy, św. 11
Augustyn, św. 132, 225, 370
- Bacon F. 114
Bacon R. 114
Balguy J. 466
Bayle P. 207, 417
Bentham J. 352, 474
Bentley R. 11, 13, 15, 125, 148, 168, 170, 471
Berkeley G. 15, 125, 470
Blount C. 14, 18, 171, 172, 345, 400
Bolingbroke H. 14
Bossuet J. B. 12, 366
Boyle R. 11, 20, 80, 125, 146, 147, 219
Bramhall J. 186
Bredenburg J. 205
Bruno G. 146
Bulkeley J. 108, 258–260
Butler J. 18, 53, 128, 154, 155, 266, 345, 392–394, 466, 467, 473
- Chubb T. 14
Cicero M. T. (Cyceron) 20, 80, 219, 226, 326, 344, 368, 406
Clarke J. (brat S. Clarke’a) 9, 466, 471
Clarke J. 470
Colliber S. 118
Collins A. 14, 15, 109, 137, 176, 177, 228, 229, 230, 234–235, 239, 240, 241, 242, 256, 257, 465
Cudworth R. 13, 26, 44, 83, 84, 127, 141, 205, 220, 272, 276, 315, 350, 428, 430, 432, 466, 472
Cumberland R. 272, 325, 330, 350, 451–452, 460
- Derham W. 80, 168, 471
Descartes R. (Kartezjusz) 9, 13, 24, 26, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 43, 82, 83, 91, 92–95, 115, 116, 118, 122, 133, 134, 145, 147, 152, 153, 154, 158, 160, 161, 166, 173, 186, 204, 219, 227, 232, 233, 234, 257, 272, 277, 278, 281, 330, 331–332, 395, 406, 407, 417, 471, 472
- Diderot D. 16
Dodwell H. 177, 222–223, 228
Duns Szkot J. 27, 32
- Edwards J. 401
Egidiusz Rzymiski 147

- Epiktet 368
 Epikur 13, 80, 170
 Euklides 131
- Ficino M. 136
 Freud S. 360
- Galen 80, 219
 Galileusz 114
 Gassendi P. 36, 67, 115, 146, 147, 417
 Gay J. 387
 Glanville J. 20
 Gregory D. 169, 170
 Grosseteste R. 114
 Grotius H. (Grocjusz) 427–428
- Hartley D. 473
 Hartshorne C. 34, 133
 Harvey W. 193
 Herbert z Cherbury 14
 Hobbes T. 5, 6, 9, 13, 14, 18, 21, 24, 25, 83, 85, 98, 176–177, 181–204, 205, 220, 221, 224, 239, 240, 275, 318, 323, 326, 344, 345, 365, 416–464, 473
 Homer 10
 Hume D. 32, 33, 38, 49, 352, 361, 465, 466, 468, 469, 472, 473
 Hutcheson F. 314, 344, 345, 394, 466, 473
- Jackson J. 466, 467
- Kant I. 32, 40, 76, 388–389, 468
 King W. 118, 387
 Knowles T. 468
 Komensky J. 136
- Law E. 387, 470
 Le Clerc J. 11, 465
 Leibniz G. W. 10, 24, 25, 26, 27, 32, 54, 114, 115, 137–144, 148, 150, 153, 154, 157–168, 173, 213, 230, 247, 263, 327, 417, 465
 Limborch P. 43
 Locke J. 6, 15, 24, 26, 39, 42, 43, 45, 116, 118, 130, 174–177, 178, 180, 192, 227, 234, 240, 242–253, 257, 272, 273, 275, 281–313, 314, 315, 318, 347, 349, 350, 366, 395–403, 404, 416, 447
 Lucretius T. C. (Lukrecjusz) 13, 80, 225
 Ludwik XIV 366
- Malcolm N. 34
 Malebranche N. 121, 132–133, 135, 231, 472
 Mandeville B. 473
 Mersenne M. 417
 Mill J. 474
 Monteskiusz (Montesquieu Ch. L., de) 14, 16
 Moore G. E. 340–341
 More H. 95, 115, 117, 121, 127, 133–136, 147, 148, 205, 276
- Newton I. 5, 9, 10, 11, 12, 24, 25, 27, 93, 113, 114, 115, 117, 118, 119–126, 131, 136, 137, 138, 139, 142, 145–153, 155, 158, 160, 161, 168, 169, 186, 317, 319, 320, 408, 435, 466, 471
 North R. 150
- Okkelos z Lukanii 171, 172
 Oktawian 17
- Paley W. 470, 473
 Pascal B. 8, 21, 360
 Paweł, św. 41, 321, 322, 462
 Pearson J. 215
 Platon 20, 141, 171, 322, 328, 368, 405, 406
 Plotyn 141, 153
 Plutarch 354
 Price R. 466
 Priestley J. 473
 Pseudo-Dionizy Areopagita 78
- Ray J. 80, 219
 Reid T. 466
 Rohault J. 9
 Russell B. 32, 49
- Seneka L. A. 364
 Shaftesbury A. A. C. 345, 473, 474

Smith A. 473
Sofokles 326
Sokrates 20, 242, 328, 329, 368
Spinoza B. 5, 9, 13, 14, 18, 20, 24, 25,
73–75, 85–90, 121, 166, 173, 182–183,
187, 205–221, 239, 240, 272, 275
Swift J. 15, 205

Tillotson J. 67
Tindal M. 14, 17, 473
Toland J. 9, 14, 15, 20, 155, 400
Tomasz z Akwinu, św. 27, 32, 40, 63, 69,
78, 84, 102, 144, 226–227, 263, 326,
395, 407, 469

Tucker A. 345, 350
Tyberiusz 17

Velthuysen L., van 206

Waterland D. 43, 61, 62, 467
Watts I. 470
Whichcote B. 276
Whiston W. 11, 41, 471
Whitehead A. N. 133
Witt J., de 417
Wollaston W. 15, 118, 315, 322, 351–352
Wolter (Voltaire) 8, 16, 465, 466
Woolston T. 14, 15

