

Jerzy Kopania

„AMO UT INTELLIGAM”  
CZYLI  
POZNANIE BOGA WEDŁUG DESCARTES’A

Zdarza się, że analizując jakiś system filozoficzny natrafiamy w nim na kwestię, która nie pozostaje w związkach logicznych z elementami jego struktury, lecz jest – z takich czy innych powodów – interpretowana w jego kategoriach i wyjaśniana na jego gruncie. I nieraz bywa tak, że podane rozwiązanie tej kwestii jest nieistotne, a nawet może być błędne, ale sam sposób wyjaśniania okazuje się pomocny w uchwyceniu istotnych treści systemu. Sytuacje takie mogą występować szczególnie często wtedy, gdy autor przedstawia swój system w dyskusji z zarzutami i wątpliwościami oponentów. Nic więc dziwnego, że tego rodzaju przypadek pojawia się w tekście René Descartes’a. Jest to jednak przypadek wyjątkowo osobliwy i pouczający zarazem: Descartes daje pewną interpretację wersetu biblijnego – interpretację co najmniej problematyczną, ale dzięki temu właśnie wiele wyjaśniającą.

I

Wiadomo, jak wielką rolę odgrywa w systemie Descartes’a teza o absolutnej wiarygodności Boga: ponieważ Bóg będąc Bytem Najdoskonalszym nigdy nie zwoździ człowieka, zatem umysł ludzki jest narzędziem zdobywania wiedzy prawdziwej bezwzględnie, a nie tylko relatywnie.

Stanowisko to zostało zakwestionowane przez autorów *Zarzutów szóstych*, którzy zauważają, że skoro Bóg jest panem absolutnym wszelkiego stworzenia, to może też z różnych względów – np. aby ukarać grzeszników, zetrzeć pychę ludzką lub z innych zakrytych przed nami powodów – wprowadzać człowieka w błąd. Nie należy więc pokładać, jak to czyni Descartes, absolutnej ufności w umyśle

ludzkiem opierając się na domniemanej absolutnej prawdomówności Boga. Przecież w samym Piśmie św. znajdujemy wyraźne wypowiedzi na temat znikomej wartości poznania ludzkiego. „Wydaje się, że znajduje to niewątpliwie potwierdzenie w owych miejscach Pisma św., które wykazują, że nic nie możemy wiedzieć, a takim jest [np. owo] miejsce z Pawła (I Kor., 8,2): *Jeśli kto, powiada, mniema, żeby co umiał, jeszcze nie wie, jako mu umieć potrzeba* i miejsce z Eklezjasty (8, 17): *Zrozumiałem, iż nie może człowiek znaleźć żadnej przyczyny wszystkich uczynków bożych, które się dzieją pod słońcem; a im więcej pracuje szukając, tym mniej znajduje: choćby też mówił mądry, że wie, nie będzie mógł znaleźć. Że zaś mędrzec powiedział to na podstawie przemyślanych racji, a nie mimochodem lub bezmyślnie i bezpodstawnie, wynika z całej jego księgi...*”<sup>1</sup>.

Descartes odrzucił zdecydowanie tę argumentację. Jego zdaniem oba cytowane fragmenty biblijne dotyczą wyłącznie ludzi nie wierzących w Boga, gdyż jedynie tacy nie mogą zdobyć właściwej wiedzy o Bogu i w konsekwencji – wiedzy o rzeczywistości stworzonej; jest tak dlatego, że warunkiem koniecznym uzyskania wiedzy o Bogu jest posiadanie w sobie uczucia miłości do Boga.

Podane przez Descartes’a uzasadnienie powyższego stanowiska nie wykracza poza ramy określone przez oponentów, tzn. opiera się na odpowiednio dobranych cytatach biblijnych. Descartes odwołał się m.in. do zdania z listu św. Pawła następującego po zdaniu cytowanym przez dyskutantów. W łacińskiej wersji Wulgaty zdanie to brzmi: *Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo* (I Kor. 8,3). Zauważmy, że zdanie jest wieloznaczne syntaktycznie, gdyż zaimek *hic* może być odniesiony zarówno do *Deum*, jak i do *quis*. W pierwszym przypadku zdanie głosiłoby, że jeśli ktoś pokocha Boga, to pozna Go, w drugim – że jeśli ktoś pokocha Boga, to Bóg obdarzy go swą łaską. Powstaje pytanie, które rozumienie jest właściwe?

Oryginał grecki nie może być pomocny, gdyż to on właśnie jest źródłem wieloznaczności dokładnie powtórzonej w przekładzie łacińskim: *εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεὸν οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ*. Również współczesne Descartes’owi przekłady na języki nowożytne ściśle odpowiadały oryginałowi. Tłumaczenie francuskie, wykorzystane we francuskiej wersji Medytacji<sup>2</sup>, brzmiało: *Que si quelqu’en aime Dieu, icelui est connu de lui*. W przekładzie niemieckim Martina Lutra czytamy: *So aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt*.

Wydaje się, że sens omawianego zdania może być odczytany tylko w kontekście minimalnej całości znaczeniowej, w której ono występuje, tj. w kontek-

<sup>1</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, PWN, b.m.w. 1958 (Biblioteka Klasyków Filozofii), t. II, s. 12-13; tłum. S. Swieżawski. W dalszym ciągu wydanie to będzie oznaczane literą M z podaniem tomu i stron.

<sup>2</sup> Zob. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1974-1983, v. IX-1, s. 231 W dalszym ciągu wydanie to będzie oznaczane AT z podaniem tomu i stron.

ście rozdziału 8 Pierwszego Listu do Koryntian. Okazuje się jednak, że cytowane zdanie jest fragmentem rozważań dotyczących zupełnie odmiennego zagadnienia, przy czym jest wkomponowane w całość w taki sposób, iż oba rozumienia są dopuszczalne i nie zmieniają wymowy rozdziału. W tej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak poszukać w tekście Nowego Testamentu zdań złożonych ze słów tych samych, lecz uszeregowanych w ciąg jednoznaczny składniowo.

Tak właśnie postąpił Descartes – przytoczył wypowiedź przemawiającą za pierwszym rozumieniem zdania dyskutowanego. Jest to fragment z listu św. Jana (I Jn 4,7): *qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum*, o składni logicznie poprawnej, który na francuski został przełożony: *Celui qui aime, est enfant de Dieu, et le connaît* i w tej postaci wszedł do francuskiej wersji *Medytacji*. Według Descartes’a oba zdania głoszą jedno i to samo.

Descartes jest oczywiście świadom, iż wypowiedź św. Pawła może być rozumiana dwojako i dlatego cytując ją umieszcza po słówku *hic* własne wyjaśnienie: *nempe Deus* (w wersji francuskiej: *à savoir Dieu*)<sup>3</sup>. Ale takie właśnie rozumienie przyjmuje on z góry i możliwości odmiennego odczytania zdania w ogóle nie bierze pod uwagę. Zacytowane później zdanie św. Jana ma potwierdzać przyjętą interpretację, nie zaś służyć do wydobycia właściwego sensu.

A przecież w tekstach Nowego Testamentu można znaleźć szereg wypowiedzi przemawiających za drugą z możliwych interpretacji<sup>4</sup>. Przede wszystkim zaś wypowiedź św. Jana potwierdza interpretację Descartes’a tylko dlatego, że została wyrwana z kontekstu. Jeśli weźmiemy pod uwagę wersety 7-21 rozdziału 4, to nie będziemy mieć wątpliwości, że mowa tam nie o miłości do Boga, lecz o miłości bliźniego, która jest znakiem miłości Boga do człowieka i bez której człowiek nie może miłować Boga. Mamy więc podstawę do podejrzenia, że Descartes świadomie nagina tekst biblijny do własnych potrzeb.

Czy jednak można postawić taki zarzut? Uznanie, że Descartes świadomie zafalszowuje sens wypowiedzi św. Jana, byłoby przecież zakwestionowaniem autentyczności jego myślenia. A musimy przyznać, że niezależnie od swej ostrożności w podejmowaniu kwestii drażliwych «ideologicznie», Descartes był całkowicie nakierowany na poszukiwanie prawdy filozoficznej i w tym dążeniu intelektualnie uczciwy. Może więc jego odczytanie św. Pawła i św. Jana nie było rezultatem doraźnej potrzeby, lecz było jedynym możliwym, tzn. na gruncie jego systemu

<sup>3</sup> Tekst łaciński *Medytacji* zob. AT VI, 429.

<sup>4</sup> Zob. np. Rz 8,28, Ga 4,9, Flp 1,9, Hbr 6,10 i 11,6, 1P, 1,8. W tłumaczeniu polskim J. Wujka zdanie św. Pawła brzmi: „Lecz jeśli kto miłuje Boga, ten poznan jest od niego”, ale w tzw. Biblii Tysiąclecia (wyd. 2) przekład jest jednoznaczny: „Jeżeli zaś ktoś miłuje Boga, ten jest również uznany przez Boga”. Ciekawe, że współczesne tłumaczenie francuskie – tzw. „Traduction oecuménique de la Bible” – zachowuje wieloznaczność oryginału: *Mais si quelqu’un aime Dieu, il est connu de lui*; różnica w stosunku do przekładu nowożytnego polega jedynie na zastąpieniu przestarzałego zaimka *icelui* zaimkiem *il*.

filozoficznego, w świetle głoszonych przez niego tez, takie właśnie rozumienie narzucało się tak jasno i wyraźnie, że musiało zostać przyjęte jako oczywiste?

## II

Przeprowadzając proces totalnego metodycznego wątpienia Descartes doszedł do przekonania, że jedynym pierwotnym twierdzeniem niepowątpiewalnym jest „Myślę, więc jestem”. O czym jednak można myśleć, jeżeli wszystko zostało poddane w wątpliwość co do swego istnienia? Oczywiście, można myśleć tylko o własnym myśleniu i Descartes wyraził to wprost mówiąc, iż *in intellectione mens se sola utitur*<sup>5</sup>. Myślenie jest więc procesem całkowicie immanentnym, co przesądza o jego całkowitej samowystarczalności, albowiem jakiegokolwiek nakierowanie na rzeczywistość zewnętrzną byłoby sprzeczne z immanencją. Mówiąc inaczej: przedmiotem poznania jest wewnętrzna zawartość umysłu.

Ale jeśli myślenie jest procesem całkowicie immanentnym, to czy możliwe jest wykazanie, że istnieje cokolwiek poza umysłem podmiotu poznającego? Sformułowanie tego pytania było równoważne postawieniu problemu, który nigdy dotąd nie był stawiany, a przynajmniej nigdy tak wyraźnie i świadomie, mianowicie filozoficznego (tj. teoretycznego, a nie praktycznego) problemu istnienia świata.

W przeciwieństwie do arystotelizującej scholastyki, opierającej się na bezkrytycznym zaufaniu do przedmiotowej oczywistości świata, Descartes uważał, że filozofia powinna udowodnić istnienie świata, a nie przyjmować je dogmatycznie. Zauważmy, że warunkiem koniecznym przeprowadzenia takiego dowodu jest przyjęcie założenia, iż rzeczywistość umysłu nie powiększa się o nic, co pochodziłoby z rzeczywistości świata. Brak tego założenia grozi błędnym kołem w dowodzeniu: twierdząc, że zawartość umysłu powiększa się o jakies elementy rzeczywistości pozaumysłowej, przyjmuje się, iż rzeczywistość ta istnieje, a tego przecież chciało się dowieść.

Powyższe założenie sprowadza się w istocie do tezy, że umysł dysponuje pełnym zestawem wrodzonych idei będących zarówno przedmiotem (jedynym) poznania, jak i warunkiem koniecznym możliwości i prawomocności tego poznania<sup>6</sup>. „Przez nazwę «idea» rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli”<sup>7</sup> – mówi Descartes i z samej tej definicji wynikać będzie wrodzoność idei, jeśli zważymy, iż myślenie stanowiąc istotę (naturę) człowieka musi pojawiać się równocześnie z jego ukonstytuowaniem się. O czymkolwiek byśmy nie pomyśleli, przedmiot tego myślenia

<sup>5</sup> AT VII,385.

<sup>6</sup> O Descartes'a teorii idei zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Wydawnictwa Filii Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1988.

<sup>7</sup> M I,160.

był w naszym umyśle potencjalnie od początku, a jedynie z różnych powodów – w szczególności zewnętrznych – uświadamiamy go sobie właśnie w danym momencie. Twierdzenie, że idee są formami myślenia, jest równoznaczne z tezą, że uświadamiamy sobie własne myślenie w formie idei.

Kiedy w *Medytacji trzeciej* Descartes dokonuje znanego podziału idei na wrodzone (*innatae*) i nabyte (*adventitiae*), nie wyróżnia przez to dwu rodzajów idei o odmiennym statusie ontycznym, lecz przeciwstawia je sobie ze względu na sposób ich aktualizowania: umysł uświadamia sobie idee nabyte przy okazji pewnych oddziaływań zewnętrznych, natomiast idee wrodzone aktualizowane są dzięki swojej samorzutnej introspekcji umysłu.

Niefortunna decyzja terminologiczna mogła być źródłem nieporozumień. Nazywając pewne idee *adventitiae*, czyli przychodzące z zewnątrz<sup>8</sup>, Descartes samą nazwą sugerował, że idee te nie są wrodzone umysłowi. Wprawdzie określenie to jest umieszczone w kontekście samych tylko domniemywań co do natury idei i Descartes za każdym razem podkreśla, iż idee te **wydają się** być przychodzącymi z zewnątrz, jednak użyty termin jest mylący. Tym bardziej, że w *Medytacjach* teza o wrodzoności wszystkich idei nie została sformułowana wprost. Descartes poprzestaje na wykazaniu, że ujęcie przez umysł idei rzeczy materialnej jest jedynie świadectwem jej istnienia w umyśle i samo nie przesądza, czy istnieje pozaumysłowy przedmiot tej idei, a następnie koncentruje się na kwestii, jak w tej sytuacji można udowodnić, iż rzeczy materialne istnieją poza umysłem; problem natury idei nie pojawia się jako taki.

Jednak w tym samym roku, w którym ukazało się pierwsze wydanie *Medytacji*, Descartes sformułował wprost tezę o wrodzoności wszystkich idei. Uczynił to w liście do Mersenne’a z 22 lipca 1641 roku pisząc: „(...) przyjmuję, że wszystkie te [= idee], które nie zawierają ani żadnego twierdzenia, ani przeczenia, są nam *innatae*; albowiem zmysły nie dostarczają nam niczego, co byłoby takie jak idea, która się w nas budzi przy ich okazji, a zatem idea ta musiała być w nas uprzednio<sup>9</sup>”. Mamy tu wyraźne stwierdzenie, że wszystkie idee istnieją w umyśle uprzednio, tj. nie dochodzą do umysłu z zewnątrz.

Powyższa wypowiedź nie została wprawdzie przez Descartes’a rozwinięta, lecz uczynił on to sześć lat później w polemice z Regiusem<sup>10</sup>. Odrzucając stanowczo

<sup>8</sup> Taki jest sens terminu łacińskiego *idea adventitia*, który na polski przyjęto tłumaczyć jako „idea nabyta”; zob. cytowany przekład *Medytacji* lub *Historię filozofii* W. Tatarkiewicza.

<sup>9</sup> „(...) je tiens que toutes celles [= idées] qui n’enveloppent aucune affirmation ni negation, nous sont innatae; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l’idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant”; AT III, 418.

<sup>10</sup> W 1647 roku Henry le Roy, z łacińska podpisujący się jako Henricus Regius, wydał książeczkę zawierającą 21 tez, które rozpowszechniał także w formie plakatu. Tezy Regiusa były rezultatem przejścia przez niego całego materialistycznego i mechanistycznego aspektu filozofii Descartes’a z pominięciem aspektu spirytualistycznego. Ponieważ chodziło o człowieka, z którym Descartes prowadził ożywioną korespondencję i który sam podawał się za jego ucznia, zaniepokojony De-

sensualistyczno-materialistyczną próbę interpretacji swej filozofii Descartes podkreślał m.in., że zmysły nie mogą dostarczać umysłowi idei. Pisał: „(...) w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi czyli władzy myślenia, z wyjątkiem jedynie tych okoliczności, które odnoszą się do doświadczenia, dzięki któremu mianowicie sądzimy, że te czy inne idee, które mamy teraz obecne w naszym umyśle, odnoszą się do jakichś rzeczy znajdujących się poza nami; nie dlatego doprawdy, iżby te rzeczy wnosily je do naszego umysłu poprzez zmysły, lecz dlatego tylko, że dostarczają czegoś, co dało umysłowi okazję uformować je dzięki wrodzonej mu zdolności teraz raczej niż kiedy indziej. Albowiem nic nie przychodzi do naszego umysłu od rzeczy zewnętrznych poprzez zmysły oprócz pewnych ruchów cielesnych (...); lecz ani same te ruchy, ani kształty, które z nich powstały, nie są przez nas pojęte takimi, jakimi były w organach zmysłów, jak to szeroko wyjaśniłem w mojej *Dioptryce*. Z powyższego wynika, że same idee ruchów i kształtów są nam wrodzone. A tym bardziej muszą być wrodzone idee bólu, barwy, dźwięków itp., tak że umysł nasz może, przy okazji pewnych ruchów cielesnych, przedstawić je sobie; nie posiadają one bowiem żadnego podobieństwa do ruchów cielesnych<sup>11</sup>”.

Tak więc, skoro umysł myśli sam siebie, to każda idea musi być wrodzona w tym sensie, że umysł samoistnie, swą własną mocą, nadaje swemu myśleniu taką a nie inną formę. Jednak niektóre z takich form powstają w danym momencie dlatego, że umysł został pobudzony do ich utworzenia przez określone ruchy zewnętrzne; z tego względu Descartes nazywa je ideami przychodzącymi z zewnątrz, ale nie w tym rozumieniu, jakoby rzeczywiście przychodziły one z zewnątrz, lecz w tym, że zewnętrzny jest bodziec skłaniający umysł do ich utworzenia. Bodziec ten jest jednak tylko okazją<sup>12</sup>, a nie przyczyną; rzeczywistą przyczyną wszystkich idei jest umysł, jako że myśli on sam siebie. Umysł swoją własną mocą aktualizuje coś, co potencjalnie jest w nim od początku, bo razem z nim zostało stworzone. Rzeczywistość zewnętrzna, oddziałująca na umysł wyłącznie jako różnorodność ruchów cielesnych, jedynie daje okazję, tj. jakby zachęca do przeprowadzenia takiej aktualizacji<sup>13</sup>.

---

Descartes szybko opublikował *Notae in programma*, w których odrzucił zasadniczo wszystkie tezy Regiusa.

<sup>11</sup> *Notae in programma*, w: AT VIII-2, 358-359.

<sup>12</sup> Łacińskie słowo *occasio*, którym posługuje się Descartes, było wcześniej używane w różnych znaczeniach przez scholastyków, nie stało się jednak terminem technicznym. Również Descartes bierze je w rozumieniu potocznym i nie nadaje mu żadnego znaczenia systemowego. O wcześniejszych użyciach tego terminu zob. R. Specht, *Über „occasio“ und verwandte Begriffe vor Descartes*, „Archiv für Begriffsgeschichte“ 15, 2, 1971.

<sup>13</sup> Użycie przez Descartes'a wyrażenia *idea adventitia* było dlatego niefortunne, iż sugerowało, że w umyśle może znaleźć się coś, czego w nim uprzednio nie było, podczas gdy Descartes głosił, że zawartość umysłu nie powiększa się o nic z zewnątrz, zmieniać się może natomiast ukształtowanie tej zawartości; gdy zmienia się ono przy okazji mechanicznych oddziaływań zewnętrznych,

Autonomiczność poznawcza umysłu jest w przypadku idei przychodzących jakby ograniczona przez fakt, że oddziaływania zewnętrzne nie tyle zachęcają, co zmuszają umysł do zaktualizowania danych idei, skoro praktycznie nie możemy odizolować się od doznań zmysłowych. Niemniej jest to autonomiczność, gdyż umysł nie otrzymuje gotowych danych poznawczych z zewnątrz, lecz jedynie zmuszony zostaje do zaktualizowania pewnej treści, która już w nim jest potencjalnie; dodatkowym potwierdzeniem tej autonomiczności był dla Descartes'a fakt, że niektóre idee zwane przychodzącymi można aktualizować mocą własnej decyzji, np. uciskając mechanicznie oko otrzymujemy wrażenie barwy. Przykład ten służył za argument, że nawet człowiek niewidomy od urodzenia posiada wrodzone (czyli potencjalne) idee barw, a jedynie brak zmysłu wzroku sprawia, że nie może pojawić się normalna okazja do ich zaktualizowania.

Tego rodzaju ograniczenia autonomiczności poznawczej umysłu nie mają miejsca w przypadku idei, które Descartes nazywa po prostu wrodzonymi. Są to takie idee, jak idea myślenia, idea rozciągłości, kształtu, ruchu itp. W tym przypadku umysł jest absolutnie autonomiczny, tzn. nie tylko nic z zewnątrz nie stwarza, ale nawet nie może stwarzać okazji do zaktualizowania tych idei. Odrzucając stanowczo tezę Regiusa o empirycznym pochodzeniu tzw. pojęć wspólnych (*communes notions*) Descartes pisał z irytacją: „Czyż można wymyślić coś bardziej absurdalnego niż to, że wszystkie pojęcia wspólne znajdujące się w naszym umyśle powstają z owych ruchów i bez nich nie mogłyby zaistnieć? Chciałbym, żeby nasz [Regius] pouczył mnie, jakim jest ów ruch cielesny, który może utworzyć w naszym umyśle jakies pojęcie wspólne, np. że dwie [wielkości], z których każda równa jest trzeciej, są równe między sobą, lub jakiegokolwiek inne. Wszystkie te ruchy są bowiem szczegółowe, a przecież pojęcia owe są ogólne i nie mają z ruchami żadnego pokrewieństwa, ani nie pozostają w żadnym do nich stosunku”<sup>14</sup>.

Zauważmy, że idee, które Descartes nazywa po prostu wrodzonymi, odgrywają ogromną rolę w procesie poznania, gdyż one właśnie są narzędziem filozoficznego i naukowego opisu i wyjaśniania świata. A skoro od samego człowieka zależy, które i jak wiele z owych idei będzie w sobie aktualizował, zatem od samego człowieka zależy, jaki będzie zakres jego wiedzy. Każdy człowiek posiada wrodzoną wiedzę, np. matematyczną. Ale jest to wiedza potencjalna i od nas zależy, w jakim zakresie poznamy wrodzone nam idee matematyczne; nie każdy jest geometrą, ale każdy mógłby nim być, gdyby zechciał umysł swój kierować w stronę wrodzonych mu treści matematycznych<sup>15</sup>. Mówiąc inaczej: pragnienie zgłębienia natury wszechrzeczy staje się wyznacznikiem człowieczeństwa.

---

powstałe w ten sposób idee Descartes nazywa przybywającymi.

<sup>14</sup> *Notae in programma*, w: **AT VIII-2**, 359.

<sup>15</sup> Zob. Descartes'a dyskusję z Gassendim w *Odpowiedziach na zarzuty piąte* (**M I**, 432-433) oraz *Epistola ad G. Voetium*, w: **AT VIII-2**, 166-167.

Descartes'a rozumienie wrodzoności wszystkich idei miało także głęboki sens antropologiczny w innym jeszcze aspekcie. Jeżeli umysł jest autonomiczny w swym myśleniu, jeżeli własną mocą aktualizuje wrodzone mu treści, to na tym właśnie zasadza się istota wolności człowieka. Nikt i nic nie może zmusić człowieka do uaktualnienia tego wszystkiego, co jest w nim potencjalnie; wrodzoność jest możliwością, a nie koniecznością, i do końca życia człowiek nie uświadamia sobie bardzo wielu treści swego umysłu. Wrodzoność jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym – potrzebna jest ponadto wola poznawania. Od nas zależy więc, jak szeroki będzie zakres tej wrodzoności, której jesteśmy świadomi, a tym samym – jak pełne będzie nasze człowieczeństwo.

### III

Jak w tym kontekście przedstawia się status ontyczny idei Boga? Descartes nie miał wątpliwości, że jest ona aktualizowana bez jakichkolwiek oddziaływań zewnętrznych. Uznanie, że idea Boga jest ideą przychodzącą z zewnątrz, zmuszałoby do uznania, że Bóg jest bezpośrednim źródłem oddziaływań mechanicznych (ruchów cielesnych), które docierając poprzez zmysły do mózgu stwarzają umysłowi okazję do zaktualizowania wrodzonej potencjalności idei Boga. Ponieważ twierdzenie takie jest w sposób oczywisty błędne, należy uznać, że wrodzona (jak każda inna) idea Boga jest aktualizowana przez umysł w ten sam sposób jak wszystkie te idee, które zostały nazwane po prostu wrodzonymi.

W systemie Descartes'a idea Boga pełni, jak wiadomo, rolę szczególną, jest bowiem warunkiem prawomocności wszelkiego poznania. Z tego względu Descartes przywiązywał dużą wagę do jednoznacznego wyłożenia swego stanowiska w tej kwestii. W *Medytacji trzeciej* napisał: „Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło<sup>16</sup>”.

<sup>16</sup> M I, 51 (tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie). Mówiąc, że idea Boga nie może być ani powiększona, ani pomniejszona w swym uposażeniu treściowym, Descartes stwierdza, że nie jest ona ideą skonstruowaną przez umysł. Zagadnienie idei nazywanych przez Descartes'a skonstruowanymi jest szczególnie istotne, gdyż proces poznawania świata jest w istocie procesem konstruowania idei i badania związków i relacji zachodzących między nimi oraz między elementami takich konstruktów. Zob. na ten temat J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a koncepcji idei skonstruowanych*, „Studia Filozoficzne” 10, 1986 oraz rozdz. II pracy podanej w przypisie 5.

Idea Boga jest więc człowiekowi wrodzona, tak jak jest mu wrodzona idea samego siebie. To dlatego, gdy Regius zacznie głosić, iż idea Boga została człowiekowi dana drogą objawienia boskiego, Descartes zaprotestuje czyniąc wyraźne rozróżnienie między tym, co dochodzi do nas z objawienia, a tym, co z wrodzonej nam zdolności myślenia, i uzasadniając, że jako objawiona idea ta musiałaby dotrzeć do umysłu poprzez zmysły, co jest niemożliwe<sup>17</sup>.

Tak samo jak w przypadku pozostałych idei wrodzonych jedynie od człowieka zależy, czy zaktualizuje on potencjalnie w nim istniejącą ideę Boga. Absolutna autonomia poznawcza umysłu ludzkiego zostaje jakby potwierdzona przez samego Boga, który wszczepiając w umysł każdego człowieka swą ideę jednak nikogo nie zmusza do uświadomienia jej sobie. Gdy Descartes'owi zwracano uwagę, że jego teza o wrodzoności idei Boga pozostaje w sprzeczności z faktem, iż wielu ludzi idei tej nie uświadamia sobie, odpowiadał z lekką ironią tak, jak to uczynił w liście do Hyperaspistes: „...nie wątpię, że wszyscy posiadają w sobie ideę Boga, przynajmniej *implicite*, to jest zdolność jej ujmowania dla siebie *explicite*, jednakże nie jestem zdziwiony tym, że nie czują oni, iż ją posiadają, lub nie zwracają na nią uwagi i być może nie zwrócą nawet po tysiącrotnym przeczytaniu mych *Medytacji*<sup>18</sup>”. Podobnie pisał do Clerseliera: „Albowiem, chociaż idea Boga tak bardzo jest odcisnięta w umyśle ludzkim, że nie ma osoby, która nie posiadałaby w sobie zdolności poznania jej, nie przeszkadza to jednak temu, że wielu ludzi może przejść przez całe swoje życie nigdy nie przedstawiając sobie wyraźnie tej idei<sup>19</sup>”.

Tak więc i w tym przypadku jedynie od woli człowieka zależy, czy uświadomi on sobie treść wrodzoną jego umysłowi; nawet wrodzoność idei Boga nie implikuje konieczności poznawczej. Podkreślana tak mocno przez Descartes'a autonomia umysłu ludzkiego wykluczała jakąkolwiek ingerencję Boga w sferę umysłową człowieka. Jeżeli człowiek ma być niezależny w swym myśleniu, a więc autentyczny w swym człowieczeństwie, to Byt Najwyższy nie może wpływać na działanie jego woli.

#### IV

Staje się teraz zrozumiałe, że podana przez Descartes'a interpretacja zdania św. Pawła jest jedyną możliwą na gruncie jego systemu filozoficznego. Z punktu widzenia Descartes'a miłość człowieka do Boga, o której mówi Apostoł, nie może być interpretowana inaczej, jak tylko jako zaktualizowanie wrodzonej człowiekowi idei Boga. I tylko od samego człowieka zależy, czy aktualizacja ta dokona się; jeżeli

<sup>17</sup> Zob. *Notae in programma*, AT VIII-2, 360-361.

<sup>18</sup> List do Hyperaspistes z sierpnia 1641; AT III, 430.

<sup>19</sup> List do Clerseliera z 17 lutego 1645; AT IV, 187-188.

człowiek dąży do Boga, to czyni tak z własnej nieprzymuszonej woli, albowiem Bóg ani nie jest przyczyną okazjonalną działań duszy ludzkiej, ani woli ludzkiej nie zniewala.

Człowiek powinien wierzyć, iż Bóg umożliwi mu kiedyś zrealizowanie w pełni owego dążenia, tzn. pozwoli mu oglądać swoją Boskość. Ale jest to tylko sprawa wiary, nie rozumu, a wiarę tę człowiek znajduje – lub nie znajduje – w sobie samym. Descartes mówi o tym wprost również w *Odpowiedziach na zarzuty szóste*: „Zapewne, usiłowałem dowieść przy pomocy przyrodzonego rozumu, że dusza ludzka nie jest cielesna, lecz przyznaję, że tylko drogą wiary można poznać to, czy wzniesie się ku górze<sup>20</sup>”.

Człowiek, który znajduje w sobie ideę Boga, winien wzbudzić w sobie wiarę, że zapoczątkowane w ten sposób dążenie do Boga nie będzie nadaremne. Jest to wyłącznie sprawa wiary, tzn. uznania i zaakceptowania boskiego Objawienia, gdyż nie da się tego wykazać drogą rozumową. Przytaczając zdanie Eklezjastesa (3, 21): „Któż wie, czy duch synów Adamowych wstępuje w górę i czy duch bydłał zstępuje w dół?”, Descartes wyjaśnia: „Znaczy to: któż wie na podstawie ludzkich wywodów i dopóki nie nawrócił się do Boga, czy dusze ludzkie będą zażywały niebieskiej szczęśliwości?<sup>21</sup>”. Mocą rozumu ludzkiego można natomiast zaktualizować wrodzoną nam ideę Boga; w tym przypadku znaczy to tyle samo, co pokochać i poznać Go. Ale zarówno to poznanie, jak i tamtą wiarę człowiek znajduje sam w sobie. I na tym właśnie zasadza się istota wolności człowieka: ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, więc jego wolność także jest obrazem niczym nie zdeterminowanej wolności boskiej.

Descartes'a rozumienie zdania z listu św. Pawła było naturalną konsekwencją też jego systemu filozoficznego. Descartes nie poszukiwał prawomocnej interpretacji posługując się aparaturą pojęciową wypracowaną w ramach swego systemu – takie postępowanie jest stosowane wówczas, gdy filozof świadomie stawia przed sobą pewien problem i rozwiązuje go przy pomocy uznanego przez siebie zestawu kategorii<sup>22</sup>. Dla Descartes'a natomiast omawiane zdanie nie jest jako takie problemem, lecz – przy pewnej, oczywistej dla niego, interpretacji – jest przykładem potwierdzającym przyjęte rozwiązanie określonego problemu.

Przedstawiona sytuacja jest doskonałą ilustracją autentycznego zaangażowania filozofa w stworzony przez siebie system. Pozostając całkowicie we wnętrzu

<sup>20</sup> M II, 31.

<sup>21</sup> tamże (tłum. S. Swieżawski).

<sup>22</sup> Interesującym przykładem takiego postępowania jest Kanta interpretacja zdania z Apokalipsy 10,6: *Quia tempus non erit amplius*. W rozprawie *Das Ende aller Dinge* z roku 1794 Kant analizuje to zdanie posługując się swoim rozumieniem czasu jako apriorycznej formy zmysłowości. Także Berkeley w *Traktacie o zasadach poznania* z roku 1710 interpretuje w świetle swego systemu cały szereg wypowiedzi biblijnych, w szczególności fragment z *Dziejów Apostolskich* 17,28.

swego systemu Descartes nawet nie dostrzega, że wkracza na teren teologii dogmatycznej. Jednym z dogmatów chrześcijańskich jest teza o niezbędności łaski bożej dla moralnego działania człowieka, a w konsekwencji dla jego zbawienia; problem właściwej interpretacji tej tezy był w XVI i XVII wieku dyskutowany z pasją trudną dziś do zrozumienia. Nie wydaje się, by stanowisko Descartes'a dało się pogodzić z tym dogmatem, szczególnie w interpretacji protestanckiej, ale też nie wydaje się, by Descartes był tego świadom. A przecież obiektywna wymowa jego filozofii jest taka, że postulując absolutną wolność człowieka zmusza tym samym do jakiegoś zasadniczo innego rozumienia łaski Bożej.

Zwróćmy uwagę na pewną ciekawą analogię. Arystoteles doszedł w swej filozofii pierwszej do tezy o istnieniu Pierwszego Poruszyciela. Nie jest on stwórcą świata, gdyż należy do tego samego porządku ontycznego; będąc poruszycielem pierwszym sam musi być nieruchomy; jest myślą myślącą samą siebie, a zatem nic o świecie nie wie. W jaki więc sposób porusza świat? Arystoteles odwołuje się do porównania: Pierwszy Poruszyciel wprawia świat w ruch tak, jak obiekt miłości przyciąga ku sobie tego, kto go miłuje<sup>23</sup>.

Współcześni filozofowie chrześcijańscy, w szczególności tomiści, podkreślają, że chrześcijańskie Objawienie ukazało, jak całkowicie przeciwny jest faktyczny stan rzeczy: to właśnie Bóg jako stwórca wszechrzeczy wszystko porusza swoją miłością<sup>24</sup>. Z całą pewnością dla Descartes'a jako wierzącego chrześcijanina stanowisko takie było całkowicie słuszne. Ale dla Descartes'a jako filozofa owa Miłość nie mogłaby być rozumiana jako aktualne oddziaływanie na świat. Dlatego – nie przyjmując oczywiście kosmologii Arystotelesa – w tym jednym Descartes zbliża się do niego: jak u tamtego siłą poruszającą jest miłość sfer niebieskich do Pierwszego Poruszyciela, tak u niego siłą tą jest wola umysłu poznania ostatecznej przyczyny swych idei. Bóg jest wprawdzie stwórcą człowieka z całym jego uposażeniem umysłowym, ale skoro nie występuje jako okazjonalna przyczyna względem idei Boga znajdującej się w umyśle człowieka, to trzeba przyjąć, że porusza On umysł ludzki w sposób bierny – tak jak przedmiot pożądany powoduje poruszenie w tym, kto go pożąda. Tylko dzięki temu wolność człowieka może być obrazem wolności Boga.

<sup>23</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1072b.

<sup>24</sup> Zob. np. prace E. Gilsona *Duch filozofii średniowiecznej* oraz *Bóg i filozofia*.