

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr3.2025.2

Wiara filozofów w moce sprawcze ludzkiego rozumu. Platon – Kartezjusz – Wolter

The belief of philosophers in the causative powers of human reason.

Plato – Descartes – Voltaire

Abstract. Philosophers have attempted to reconcile a faith that has its reasons in human reason with a philosophy that is the best possible confirmation of the rationality of thought and practical action. In ancient times, Plato's attempt was one of the more significant. In modern times, Descartes and Voltaire. They provide arguments for the general thesis that, with the passage of time, the pointer in philosophy to what was attributed the greatest and positive causative power in human life shifted more and more clearly towards pointing to human reason. Were their arguments and are they convincing to others as well? This can be and is the subject of discussion. I treat my considerations as a voice in this discussion.

Keywords: knowledge and faith, faith in God, faith in human reason.

Od filozofów oczekiwano i w jakiejś mierze oczekuje się nadal, że nie tylko powinni coś mądrego wiedzieć na temat wiary, ale także coś przekonywującego o niej powiedzieć i – co nie mniej istotne – kultywować taką, która może dobrze przysłużyć się człowiekowi. Przywołam tutaj trzech takich filozofów, którzy próbowali sprostać tym oczekiwaniom, tj. Platona, Kartezjusza i Woltera. Analiza porównawcza ich stanowisk skłania mnie do postawienia generalnej tezy, że w filozofii w miarę upływu czasu coraz wyraźniejsza i mocniejsza stawała się tendencja do przypisywania większej mocy sprawczej ludzkiemu rozumowi niż Bogu.

Kilka wstępnych uwag

Kojarzenie wiary z mocami sprawczymi ludzkiego rozumu w kulturze zachodniej ma tradycje sięgające tych odległych czasów, w których dopiero zaczęto sobie uświadamiać, że coś takiego jak wiara i rozum występuje. Nadawano im rzecz jasna różne znaczenie i w wielu przypadkach raczej mało przejmowano się tym, że były to znaczenia pod jednym względem blisko-, ale pod wieloma innymi różnoznaczne. W filozofii próbowano posługiwać się takimi określeniami, które były przynajmniej bliskoznaczne. Ci najbardziej znaczący myśliciele swoim przedstawianiem i kultywowaniem wiary oraz rozumności wpłynęli na ich pojmowanie i funkcjonowanie tych nie tylko w czasach starożytnych, ale także w znacznie późniejszym okresie. Nie oznacza to jednak, że któremuś z nich udało się przedstawić związki między wiarą i mocami sprawczymi ludzkiego rozumu w taki sposób, że już nie miano do niego poważniejszych zastrzeżeń. Można co najwyżej powiedzieć, że jedne z ich ujęć spotykały się z większym, natomiast inne z mniejszym uznaniem, nie tylko samych filozofów, ale również tych, którzy podążali za ich wskazaniami. Ani w przeszłości, ani też obecnie nie miało to i nie ma jednak masowego charakteru. Natomiast szerszy wymiar miało i ma takie kultywowanie wiary i rozumności, które „żyją swoim własnym życiem” i od czasu do czasu spotykają się na tych drogach, które prowadzą do zaspokojenia duchowych i materialnych ludzkich potrzeb. Czasami dochodzi między nimi do jakiejś konfrontacji, a czasami do uzgodnienia jakiegoś konsensusu. Zwykle jednak z podkreśleniem swoich odmienności i bez specjalnego przejmowania się tym, że nie została jasno określona granica pomiędzy nimi.

Z tym zresztą mieli i mają do dzisiaj problem również filozofowie. Przekonują o tym wypowiedzi tych współczesnych myślicieli, którzy próbują odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiara i jakie są, a przynajmniej mogą być, jej formy wyrazu. W świetle ich ustaleń wiara może się łączyć zarówno z przekonaniami, jak i z życiowymi postawami oraz celami. W pierwszym przypadku mogą one być traktowane zarówno jako reprezentacje stanów mentalnych, jak i takie komunikaty językowe, które funkcjonują w większych lub mniejszych lingwistycznych całościach. Natomiast w drugim mogą być w nich odróżniane postawy jednostkowe i zbiorowe oraz cele bliższe i dalsze. Te rozróżnienia mogą stanowić punkt wyjścia do takich analiz, w których kategoriami wiodącymi są, w pierwszym przypadku spójność czy niedookreśloność, natomiast w drugim – dyspozycyjność, propozycjonalność czy mobilność. W każdym jednak razie istotne znaczenie mają przyjmowane przez przeprowadzających te analizy ogólne założenia. Przykładowo: ci, którzy – tak jak np. Jerry Fodor (1987), czy Eric Mandelbaum (2016) – opowiadają się za

traktowaniem wiary jako reprezentacji stanów mentalnych, przyjmują ogólne założenie, iż człowiek należy do takich gatunków, których produktywność może się wyrażać w nieskończenie dużej liczbie form. Potwierdzeniem tego może być tak ogromne zróżnicowanie wierzeń, że nie sposób dokonać ich kompletnej systematyzacji i klasyfikacji. Natomiast ci, którzy – tak jak np. Daniel Dennett (1987) – opowiadają się za funkcjonalnym traktowaniem wiary, przyjmują ogólne założenia, że można przewidzieć jej niektóre następstwa z taką dokładnością, która występuje w przewidywaniach dotyczących świata fizycznego – jednak pod warunkiem, że będziemy w nich używali takich samych metod i wzorców badawczych, jakich używa się w opisywaniu i objaśnianiu tego drugiego świata.

Dokonujących analiz wiary dzielą również kwestie normatywne. Wyrażać je może zarówno pytanie, czy wiara jest dobra (ew. właściwa), jak pytanie, czy jest ona prawdziwa. Odpowiedź na nie miała fundamentalne znaczenie zarówno dla obrońców, jak i dla przeciwników którejś z jej form. Dla tych, którzy podchodzą do niej z pozycji postronnego obserwatora przedmiotem szczegółowych analiz mogą być i są m.in. motywacje w podejściu do wiary – zarówno te uświadamiane, jak i nieuświadamiane lub słabo uświadamiane. Pozwalają one m.in. wskazać takie ukryte formy wiary, które wprawdzie nie posiadają swojej wyraźnej reprezentacji w sferze przekonaniowej, jednak ujawniają swoją obecność w ludzkich zachowaniach. Przykładem mogą być zachowania wyrażające zarówno uwielbienie (np. różnego rodzaju bohaterów), jak i wykluczanie (np. z uwagi na pochodzenie lub płeć). Mają one wprawdzie również długie tradycje i występowały w różnych kulturach, jednak prowadziły do takich samych lub bardzo podobnych społecznych następstw – w przypadku uwielbienia m.in. do wyniesienia na kościelne ołtarze i do wykluczania czy marginalizowania tych, którzy nie zasługiwali na uznanie wierzących w swoją wyższość.

Dla rozwiązania tych i innych jeszcze kwestii niezbędne było ustalenie znaczenia takich pojęć, które pozwalają możliwie trafnie wyrazić zarówno moce sprawcze wiary, jak i samego rozumu. W czasach starożytnych do najogólniejszych z nich należało pojęcie *Logosu*, (gr. λόγος). Na języki nowożytne tłumaczone jest ono zarówno jako „Słowo”, jak taki porządek, który zachowuje wewnętrzną logiczną spójność (od niego etymologicznie pochodzi pojęcia „logika”). U najdawniejszych filozofów greckich – takich np. jak Heraklit z Efezu – pojęcie to oznaczało w pierwszej kolejności porządek realnie istniejącego świata, w drugiej porządek duszy, a dopiero w trzeciej porządek w ludzkim myśleniu i w wierzeniu w to, że dwa pierwsze porządki zostały trafnie rozpoznane. Heraklit utrzymywał jednak, że żaden człowiek nie jest w stanie dotrzeć do granicy istnienia i wyrażania się *Logosu*, bowiem „wszystko się

zmienia”, „wszystko płynie” (*panta rhei*). Wierzył jednak w to, że filozof jest, a przynajmniej może być, taką osobą, która dociera w swoim myśleniu i praktycznym postępowaniu dalej niż inni, bowiem jest „miłośnikiem mądrości” (stąd określenie „filozofia”: *fileo* – umiłowanie i *sofos* – mądrość). Wierzyli w to, że dostęp do tej mądrości umożliwia im rozum. Był on jednak utożsamiany zarówno z *Logosem*, jak i z taką ludzką zdolnością, którą określano pojęciem *nous*, oznaczającym już tylko jedną z władz ludzkiego umysłu (w językach nowożytnych określana jest ona mianem „intelektu”. Do tych i jeszcze innych pojęć – takich m.in. jak: przyczyna (*αἰτία*, *aitia*) – nawiązywali ci, którzy posługiwali się językiem łacińskim.

Z łacińskiego *ratio* wywodzi się zarówno ogólne pojęcie „racjonalizm”, jak i takie jego pochodne, jak „racjonalność”, „irracjonalność” czy „nieracjonalność”. Już rzymscy kontynuatorzy filozofii greckiej nadawali mu istotnie różne znaczenie. U stoików – takich jak Zenon z Kition – oznaczało ono w pierwszej kolejności dokonywanie pieniężnego rachunku. Natomiast pisarz i filozof rzymski Cycero używał go dla określenia rozumu, a z dodatkiem: *ratio recta* dla określenia cnotliwego życia. Korzystający z tej tradycji teolodzy chrześcijańscy – tacy m.in. np. jak św. Augustyn – łączą *ratio* z taką zdolnością ludzkiej duszy, która wyraża się „w oglądaniu prawdy”. Do tego znaczenia nawiązywało później zarówno wielu tych filozofów, którzy utożsamiali się z chrześcijańską wiarą, jak i tych, którzy kwestionowali jej zasadność. Jedni i drudzy przyczynili się do tego, że w nowożytnych językach ma ono swoje odpowiedniki. W języku francuskim jego odpowiednikiem jest pojęcie *raison*, w angielskim *reason*, natomiast w niemieckim *Vernunft*. W każdym z nich ma ono liczne synonimy i akronimy oraz istotnie różniące się konteksty znaczeniowe. Przykładowo: w języku francuskim w zależności od kontekstu może ono oznaczać: przyczynę, rozum, rozsądek, rację, argument, słuszość, satysfakcję, a nawet zemstę. Chcę przez to powiedzieć, że w kulturze zachodniej nie było i nie ma jakiegoś jednego wielkiego *Ratio*. Jest natomiast wiele takich, których zróżnicowanie w jednych przypadkach może być zaletą, ale w wielu innych sporym utrudnieniem w komunikowaniu się i wyrażaniu m.in. swojej wiary lub niewiary.

Wiara Platona

Pojawienie się Sokratesa (469–399 p.n.e.) uznaje się za moment zwrotny nie tylko w myśleniu o mitach, ale także takiej filozofii, która może i powinna prowadzić do autentycznej wiedzy. Zdaniem Giovanniego Reale filozofia sokratejska „wyznaczyła takie kierunki rozwoju, których historiografia filozoficzna

poprzedniego wieku nie tylko nie dostrzegła, ale nawet ich nie podejrzewała” (Reale 1993, s. 310 i nn.). Generalnym kierunkiem było dążenie do osiągnięcia możliwie najbardziej wiarygodnej wiedzy. Jednym z warunków znalezienia się na tej drodze miało być wyzbycie się tej wiary, która była udziałem wielu Greków. Z całą mocą przedstawił przez Platon w *Obronie Sokratesa*. Jest to obrona takiego filozofa, który „prawdę mówił”, a mówił ją, bowiem był człowiekiem „mądrym, i na gwiazdach się rozumiał, i co pod ziemią, to on wszystko wybadał, i ze słabego zdania robi mocniejsze” (Platon 2005a, s. 554 i nn.). Problem w tym, że byli i są tacy obywatele Aten, którzy „pogłoski rozsiewają”, że „tacy badacze to nawet w bogów nie wierzą”. Co gorsza, „takich oskarżycieli jest wielu i już długi czas skarżą, a oprócz tego jeszcze w takim wieku do was mówią, w którym by uwierzyć mogli najłatwiej dziećmi będąc...”. W tym przywołaniu pojawia się nie tylko spersonalizowanie wiedzy oraz wiary i niewiary Sokratesa, ale także wskazanie jej aspektu edukacyjnego. Jest on uwyraźniony w dalszej części tego dzieła w stwierdzeniu, że „Sokrates, powiadają, zbrodnię popełnił, albowiem psuje młodzież, nie uznając bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe”. W *Obronie Sokratesa* pojawiają się również takie dopowiedzenia, z których jasno wynika, że można mieć zarówno fałszywą wiedzę, jak i fałszywą wiarę. Taka ma się pojawiać m.in. w tych poematach, które „nie z mądrości słynną, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg występuje, jak u wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”. Wprawdzie Sokrates również nie wiedział wszystkiego, to jednak on – w odróżnieniu od tych poetów i wróżbitów – przynajmniej nie mówił tego, czego nie wiedział i nie udawał, że wie coś więcej, niż powiedział. Problem w tym, że Sokrates uważał, iż na tym polega prawdziwa mądrość. Natomiast jego krytycy i przeciwnicy oczekiwali czegoś dużo więcej nie tylko od wiedzy, ale także od wiary w mądrość tych, którzy cieszyli się społecznym zaufaniem i uznaniem. Skończyło się to wprawdzie źle dla tego filozofa (został on skazany na śmierć), ale w miarę dobrze dla tej filozofii, która poszła wyznaczonym przez niego szlakiem.

Trudno byłoby jednoznacznie wskazać granicę między wiarą Sokratesa i wiarą Platona (ok. 428/423–348 p. n. e.). Wszystko bowiem to, co wiemy o poglądach tego pierwszego, pochodzi z tzw. drugiej ręki, w tym z „ręki” Platona. Można jednak dla uproszczenia przyjąć, że wiarę Sokratesa przedstawiają te dialogi spisane przez Platona, w których rozstrzygnięcie nawet najbardziej fundamentalnych kwestie traktuje się jako punkt wyjścia do dalszych poszukiwań prawdy. Natomiast samego Platona – te, w których owe dialogi prowadzą do uznania przynajmniej niektórych z problemów za ostatecznie rozstrzygnięte. Za przekaz wyznaczający tę granicę może uchodzić przywołana wyżej *Obrona Sokratesa*. W dialogach, które wyrażają stanowisko samego Platona,

przedstawiane są różne aspekty i formy wyrażania wiary. W *Sofistcie* jest to przede wszystkim aspekt krytycznego podejścia do tych postaw i związanych z nimi wierzeń, które są udziałem sofisty, tj. takiego filozofa, który wyraża je „umiejętnością dysputowania, która należy do umiejętności sprzeczania się, do umiejętności prowadzenia sporów, a więc jest pewnym bojem...” (Platon 2005b, s. 446 i nn.). Problem nie w tym, że taki filozof nie ma żadnej wiary, lecz w tym, że jego wiara jest sprzeczna, bowiem w jego duszy „liche przekonania kłócą się z żądzami, i serce z przyjemnościami, i rozum ze smutkiem, i wszystko to się sprzecza jedno z drugim”. Problem również w tym, że wierzy on w to, że wie jak „uleczyć duszę z tej choroby” (a jednak tego nie wie).

Platon stawia zatem pytanie: „czy to jest pewnego rodzaju czarodziej, naśladowca rzeczywistości, czy też [...] on naprawdę posiada wiedzę o wszystkim, czemu – jak się zdaje – potrafi się przeciwstawić?”. W odpowiedzi stwierdza, że jest to „jakiś czarodziej i naśladowca”, i to taki naśladowca, który „nie troszczy się o prawdę i nadaje swoim wizerunkom nie te proporcje, które są, ale te, które się będą wydawały piękne”. Jednak tylko będą się takie wydawały, bowiem to, co przedstawia jest „poplątaniem tego, co istnieje, z tym, co nie istnieje – niebytu z bytem – kłębek bardzo głupi”, a on sam „objawia się jako posiadacz pewnej umiejętności wywołania mniemania, a nie jako posiadacz prawdy”. Platon stawia zatem pytanie: „co zrobić z sofistą?”. Odpowiedź na to pytanie jednak nie jest prosta, bowiem „jeśli umieścimy jego umiejętności w umiejętnościach oszustów i czarodziejów [...], to łatwo będzie można o byle co zacząć i będą z tego kłopoty”. Po rozważeniu różnych „za” i „przeciw” Platon przedstawia taką listę rozstrzygnięć (nazywanych przez niego „świętymi prawdami”), którym osoba posługująca się rozumem nie może zaprzeczyć. Należy do nich m.in. prawda o takim sofście, który wprowadzie nie chciałby uchodzić za jakiegoś boga, ale za takiego „wytwórcę wizerunków”, które potrafi wiernie naśladować boskie dzieła. Jednak „nawet ślepy zauważy”, że to tylko kopie i jeśli ich się nie odrzuci,

to będzie trudno, żeby ktoś potrafił mówić o słowach fałszywych albo o sądzie mylnym, czy to o wizerunkach, czy podobiznach, czy o naśladownictwie, czy o złudnych wyglądach samych, albo o umiejętnościach, które się nimi zajmują, i nie naraził się na śmieszność, kiedy będzie musiał być w sprzeczności sam z sobą.

Dialog ten Platon kończy stwierdzeniem, że „spośród imitatorów jedni robią to, wiedząc, co imitują, a drudzy nie wiedząc” i dodaje: „sofisty nie było między tymi, co mają wiedzę, ale był pośród tych, co imitują”.

W dialogu pt. *Polityk* zostają również wskazane takie „święte prawdy”, a co za tym idzie, oczekuje się, że osoby posługujące się należycie swoim rozumem

będą w nie wierzyły. Nie ma wśród nich wiary w nieomyślność polityków, ale jest wiara w to, że „ustrojów państwa nie należy określać za pomocą terminu: garstka, ani wielu, ani dobra wola, ani wbrew woli, ani ubóstwo ani bogactwo, tylko pojąć trzeba każdy jako pewną wiedzę, jeżeli mamy zostać na tym samym torze co przedtem” (Platon 2005c s. 546 i nn.). Jest w nim również wiara w taką moc pisanych ustaw, że „wbrew tym prawom nigdy nikt, ani jednostka ani żaden tłum, w najmniejszym drobiazgu postąpić nie śmie”; i słusznie, bowiem „ustawy spisane w miarę sił przez każdego z tych, co posiadają wiedzę, są naśladownictwem prawdy”. Pojawia się przy tym zalecenie, aby tych, którzy biorą udział „w tych wszystkich rządach, z wyjątkiem ustroju opartego na wiedzy”, oddzielić od tych, którzy na niej się opierają, bowiem ci pierwsi „to nie są politycy, tylko partyjniacy, którzy stoją na czele największych złudzeń i sami są złudzeniem”. W końcowej części tego dialogu pojawia się wiara w taki typ królewskiego władcy, który chce i potrafi doprowadzić w państwie

[do] zaprzyjaźnienia się charakterów męźnych i rozważnych, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje tą swoją plecionką i zespała wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może być szczęśliwe, on niczego pod tym względem w żadnym sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa.

Ten motyw królewskiego władcy jest kontynuowany w *Timaiosie*, dialogu, który może uchodzić za stosunkowo najpełniejszy platoński wyraz różnych aspektów wiary w moce sprawcze rozumu. Platon (ustami Sokratesa) przedstawia tytułowego Timaiosą jako osobę, która:

pochodzi z Lokroi, z miasta, które ma najlepsze prawa w całej Italii, a jeżeli chodzi o majątek i pochodzenie, on nie ustępuje nikomu z tamtejszych, osiągnął najwyższe urzędy i zaszczyty w tym państwie, a jeżeli idzie o filozofię, to moim zdaniem wstąpił na szczyty wszelkiej filozofii (Platon 2005d s. 668 i nn.).

Ta rekomendacja ma stawić uwiarygodnienie tego, co pozostałym uczestnikom tego dialogu ma do powiedzenia jego tytułowy bohater. O swoją pozycję musi on jednak konkurować z takim autorytetem jak Solon. Kritias powiada bowiem, że „Solon był w ogóle najmądrzejszym człowiekiem, a jeżeli chodzi o poezję, to polot miał największy ze wszystkich”. Jednak nawet on musi przyznać, że Timaios „najlepiej z nas rozumie się na astronomii i najgorliwiej się zajmował naturą wszechrzeczy [...] poczynając od powstania wszechświata, a kończąc na naturze człowieka”. To sprawia, że Sokrates udziela Timaiosowi głosu, „wezawszy, jak się godzi, bogów na pomoc”. Ten najpierw składa deklarację swojej wiary w taką pomoc bogów oraz w moc modlitwy,

abyśmy wszystko mówili przede wszystkim po ich myśli, ale zgodnie z własnymi założeniami. Jeżeli o bogów chodzi, niech to będzie nasza modlitwa, a jeżeli o nas, to módlmy się, abyście wy najłatwiej zrozumieli, a ja żebym na zadany temat jak najlepiej wyłuszczył to, co myślę.

W pierwszej kolejności Timaios przedstawia założenie, że:

wszystko, co powstaje, powstaje z konieczności pod wpływem jakiejś przyczyny. Nic nie może powstać bez przyczyny”. Stanowi ono uzasadnienie dla postawienia pytania o „początek wszechrzeczy; czy świat istniał zawsze i nie miał żadnego początku, czy też powstał kiedyś i miał jakiś początek? Otóż powstał. Bo jest widzialny i dotykalny, i ciało ma, a wszystkie tego rodzaju rzeczy są przedmiotem spostrzeżeń, a przedmioty spostrzeżeń dają się ujmować mniemaniem przy pomocy spostrzeżeń zmysłowych i okazały się tym, co powstaje i powstało. [...] Rzecz w tym, aby znaleźć twórcę i ojca wszechświata, ale znalazłszy, mówić o nim do wszystkich niepodobna”. Tym, którzy chcą i w jakiejś mierze potrafią posługiwać się swoim rozumem można, a nawet trzeba postawić pytanie: „według jakiego wzoru wykonał świat jego budowniczy, czy według tego wzoru, który zawsze jest taki sam, czy też według zrodzonego. Jeżeli piękny jest ten świat, a wykonawca dobry, to jasna rzecz, że patrzył na wzór wieczny.

Tutaj już jednak potrzebna jest wiara w to, że „świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych, a wykonawca jego najlepszy jest ze sprawców”. Platon był świadomy, że ta wiara pozbawia opowieść Timaiosą o „twórcy i ojcu wszechświata” znamion niezbitej prawdy, jednak pozostawia możliwość nadania jej znamion takiego wysokiego prawdopodobieństwa, które może być zaakceptowane nawet przez takiego wymagającego filozofa jak Sokrates. Podaje przy tym uzasadnienie dla tej akceptacji.

Jeśli więc, Sokratesie, wiele rzeczy o bogach i powstaniu świata się mówiło, a my nie potrafimy zdobyć się na myśli pod każdym względem zgodne z sobą i całkowicie jasne, nie dziw się jeżeli, nie gorzej od innych, damy obrazy prawdopodobne, niech nam to wystarczy, bo pamiętamy, że i ja, który mówię, i wy, którzy oceniacie, mamy tylko naturę ludzką, więc, jeżeli chodzi o te sprawy, to wypada się nam zadowolić opowieścią o pewnych rysach prawdopodobieństwa i niczym więcej poza tym nie szukać.

W odpowiedzi Sokrates stwierdza: „Doskonale, Timaiosie. Ze wszech miar powinniśmy przyjąć, to, co zalecasz” i zachęca go, aby kontynuował swoją pieśń o Bogu i bogach oraz o tym świecie, w którym „Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego nie było nic”.

Częściami składowymi tej pieśni jest wiara w to, że:

„Bóg chciał jak najbardziej upodobnić świat do najpiękniejszego z przedmiotów myśli i ze wszech miar najdoskonalszego, więc zrobił go jedną istotą żywą, widzialną, która zawiera w sobie wszystkie istoty żywe, spokrewnione z nią co do natury. [...] Ten świat musi być materialny i widzialny. A bez udziału ognia nic nigdy nie może być widzialne. [...] Dlatego na początku bóg zrobił ciało wszechświata z ognia i z ziemi [...] A dwa pierwiastki odosobnione nie mogły się pięknie trzymać razem bez czegoś trzeciego. Musi być między nimi jakiś łącznik wiążący. [...] Tak więc bóg pomiędzy ziemię i ogień położył wodę i powietrze, i o ile to było możliwe, ustosunkował je wszystkie jednakowo. [...] A kształt dał mu odpowiedni i pokrewny. Dla tej istoty żywej, która miała w sobie zawierać wszystkie istoty żywe, odpowiadałby kształt, który by sobą obejmował wszystkie inne kształty. Zatem wytoczył bóg świat na okrągło, w postaci kuli, on się w każdym kierunku ciągnie zarówno daleko od środka aż do krańców. [...] Ani posługi nóg nie było mu w ogóle potrzeba do chodzenia. Bo przydzielił bóg ruch właściwy takiemu ciału; spośród siedmiu ruchów możliwych najodpowiedniejszy dla umysłu i rozumu. Dlatego wprowadził go w ruch obrotowy jednostajny, po tym samym torze w obrębie własnego ciała. Świat kręci się w kółko, obraca się. A wszystkie inne ruchy mu odjął, przez co świat błędzić nie może.

W tej pieśni jest również miejsce na taką duszę,

[którą bóg] włożył do środka natury cielesnej i przystosował tak, żeby środek świata cielesnego wypadł w środku duszy. I ona się rozciąga od środka aż do krańców wszechświata na wszystkie strony i naokoło wszechświaty okrywa się z zewnątrz, i sama w sobie się kręci. W ten sposób od boga wzięło początek jej życie nieustanne i rozumne po wieczne czasy. I z tamtego się zrobiło widzialne ciało wszechświata, a ona jest niewidzialna, ale rozum ma i harmonię w sobie, dusza – spośród przedmiotów myśli i z przedmiotów wiecznych najlepszy twór Najlepszego. [...] Gdyby ktoś powiedział, że umysł i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niżli prawdę.

W tej pieśni jest także miejsce na:

obraz idący miarowo, który my nazywamy czasem. [...] czas powstał razem ze światem, aby razem zrodzone razem też ustały, jeżeli kiedyś przyjdzie koniec świata i czasu. Powstał na wzór wieczności, aby był do niej możliwie jak najpodobniejszy. Pierwowzór trwa całą wieczność, a czas aż do końca – cały czas jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Zatem według myśli i zamiaru bożego w sprawie czasu, aby powstał czas, powstało słońce i księżyc i pięć innych gwiazd, które się nazywają planetami, na rozgraniczenie i na straży liczb czasu. [...] Ziemię zaś, karmicielkę naszą, osadzoną na osi przeciągniętej przez cały wszechświat urządził tak, że ona strzeże i wykonywa noc

i dzień, pierwsza i najstarsza z bogiń i bogów, którzy powstałi we wnętrzu wszechświata”.

Ta część pieśni Timaiosa kończy się stwierdzeniem, że „o innych duchach mówić i poznać ich pochodzenie, to przechodzi nasze siły, ale trzeba wierzyć tym, którzy dawniej o tym mówili, a byli potomkami bogów, jak twierdzili, a musieli przecież dobrze znać swoich przodków”.

Druga część tej pieśni nie ma już jednak tego stopnia wiarygodności, co pierwsza, bowiem dotyczy przekazów z tzw. drugiej ręki. Platon wprawdzie pretenduje w niej do roli wiernego sprawozdawcy, ale nie sprawozdawcy bezkrytycznego. Demonstruje to już w przywoływaniu tych greckich mitów, w świetle których „Ziemia i Niebo byli Okeanosem i Tetydą. Ich dzieci to Forkos, Kronos i Rea, a inne potem. Dzieci Kronosa i Rei to Zeus, Hera i ci wszyscy, o których wiemy, że nazywają się ich braćmi i jeszcze inni ich potomkowie”. Nieco dalej jednak zauważa, że jest w tym pewna niedorzeczność, bowiem „pierwsze narodziny miały być jedne dla wszystkich, aby nikt nie był przez nikogo pokrzywdzony”, a w tych mitologicznych wierzeniach nie są równe.

Po drugie miłość zmieszana z rozkoszą i z cierpieniem, a oprócz tego strach i gniew, i wszystko, co za tym idzie, i co jest jedno drugiemu z natury przeciwnie. Jeżeli nad tymi rzeczami zapanować potrafią [bogowie – uw. wł.], będą mogli żyć sprawiedliwie, a jeśli one nad nimi, w zbrodni.

W świetle tych mitów jedni z bogów potrafili nad nimi zapanować swoim rozumem, a inni nie;

a kto na tym punkcie pobłądził, ten przy drugich narodzinach przybierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegiem tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, wody, i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne...

Po przedstawieniu kolejnych elementów mitologicznych wierzeń w naturę i struktury świata stworzonego przez bogów Timaios dochodzi do filozofii i przedstawia ją jako największe dobro rodu śmiertelnego, które on otrzymał od bogów.

O innych, pomniejszych, po co się mamy rozwodzić? Po których by nie-filozof płakał i lamentował daremnie, gdyby wzrok stracił. Ale to powiedzmy sobie, że właśnie dla tej przyczyny bóg umyślił obdarować nas wzrokiem, abyśmy

oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegu rozsądku, który jest w nas, bo one są tamtym pokrewne – choć tamte są nie zmacone, a nasze mętne i nieporządne. Abyśmy się tego uczyli i nabrawszy w siebie poprawności rachunków naturalnych, naśladowali obiegi boskie, które są w ogóle bezbłędne, i ustalili jakoś te obiegi błędne, które są w nas.

Dalsza część tej pieśni stanowi świadectwo wiary Platona w moc tego ludzkiego rozumu, których chce i potrafi tak naśladować owe „obiegi boskie”, że nie będą one wprawdzie posiadały waloru tych koniecznych praw, które są dziełem bogów, jednak będą posiadały walor „opowiadań prawdopodobnych”, „podobnych do prawdy” o bogach, świecie i tym człowieku, który został wyposażony w trzy rodzaje duszy i „każda z nich ma swoje poruszenie”, w tym takie pragnienia, które ją ożywiają i napędzają, jednak tylko jeden jej rodzaj „ma w sobie ducha, który w nim mieszka” i próbuje „upodobnić podmiot myślący do przedmiotu myśli według jego dawnej natury, a upodobniwszy osiągnąć cel życia najlepszego, jakie bogowie ludziom zadali na teraz i na potem”. Jest to taka dusza rozumna, która potrafi zapanować nad duszą popędliwą i duszą pożądliwą. Posiadać ją mają jedynie ci mężczyźni, którzy „wiedzę ukochali żarliwie i poważnie się trudzili szukając prawdy”.

A ten, który wiedzę ukochał żarliwie i poważnie się trudził szukając prawdy, i najwięcej to w sobie ćwiczył, ten myśli ma nieśmiertelne i boskie. [...] Tak tedy powiedzmy, że teraz już się skończyła nasza opowieść o wszechświecie. Śmiertelne i nieśmiertelne istoty żywe ma w sobie i napełniony jest nimi ten świat, istota żywa, widzialna, widzialne rzeczy obejmująca, oraz swojego twórcy, bóg dostrzegalny zmysłami, największy i najlepszy, i najpiękniejszy, i najdoskonalszy – stał się jak ten jeden wszechświat i jest jednorodny.

Wprawdzie Platon nie chciałby, aby go brano za takiego boga, jednak chciałby, aby go brano za takiego filozofa, który nie tylko wierzy we wszechmocnego boga, ale także potrafi tak udanie odtwarzać jego dzieło, że w nakreślonym przez niego obrazie niczego istotnego nie brakuje do tego, aby uznać go za najbardziej prawdopodobne odzwierciedlenie tego doskonałego porządku wszechświata, który został stworzony przez boga. Chciałby on również, aby w jego filozoficzne kwalifikacje uwierzyli jego bliżsi i dalsi uczniowie. Z tym rzecz jasna różnie bywało nie tylko w Akademii Platona, ale także w innych „akademiach”.

Jeśli w podsumowaniu tej części wywodów miałem odpowiedzieć na pytanie, do jakiego typu dochodzenia do prawdy można zaliczyć filozofię Platona, to powiedziałbym, że jest to typ dialogiczny, polegający na stawianiu w dialogach takich pytań, na które można udzielać takich sensownych odpowiedzi, które prowadzą do stopniowego zawężania pola możliwości po-

jawiania się przekonań fałszywych, a na jego końcu wyłania się taka sytuacja problemowa, którą można jednoznacznie rozstrzygnąć. Racją przemawiającą za takim postępowaniem jest wiara w to, że taka sytuacja się pojawi i będzie można ją w taki sposób rozstrzygnąć. Można to porównać do zdejmowania z cebuli jej kolejnych liści z wiarą w to, że pod następnym kryje się prawdziwa wiedza, aż w końcu dochodzi się jej piętki. Różnicę między Sokratesem i Platonem widzę w tym, że ten pierwszy miał jedynie nadzieję w to, że taka piętka faktycznie istnieje, ale jeszcze nikomu – łącznie z nim – nie udało się do niej dotrzeć. Natomiast ten drugi wierzył w to, że w końcu do niej dotarł i stanowi ona taką ostateczną prawdę, o którą chodzi filozofom. Prawda ta może jednak być sporym rozczarowaniem dla tych, którzy mieli odmienne od Platona oczekiwania i wymagania.

Wiara Kartezjusza

Dla takich filozofów jak Kartezjusz (wł. René Descartes, 1596–1650) priorytetem jest dojście do wiedzy, a na to miano zasługuje jedynie to, co jest bezwzględnie pewne i bezwzględnie prawdziwe. Według tego filozofa do osiągnięcia takiej wiedzy potrzebna jest wiara w moc sprawczą tego ludzkiego rozumu, który posiada każdy człowiek – tyle tylko, że nie każdy potrafi się nim właściwie posługiwać. Deklarację takiej wiary składa on już w części wstępnej swojej *Rozprawy o metodzie*, w której stwierdza, że:

jeśli chodzi o rozum lub rozsądek, jako że jest on jedyną rzeczą, która nas czyni ludźmi i odróżnia od zwierząt, to chciałbym wierzyć, że zawiera się on całkowicie w każdym z nas i trzymać się tu powszechnego poglądu filozofów, którzy twierdzą, że różnice co do wielkości stopnia zachodzą wyłącznie między cechami przypadkowymi a nigdy między formami lub naturami jednostek tego samego gatunku. (Descartes 1970, s. 4 i nn.)

Nie można powiedzieć, że w jego moc nie wierzył Platon. Problem w tym, że według Kartezjusza nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, w co on faktycznie wierzył, a w co jedynie mówił, że wierzy, a to oznacza, że nie może on uchodzić za takiego filozoficznego mistrza, za którego wskazaniem należałoby bezkrytycznie podążać. Za takich mistrzów Kartezjusz nie uznaje zresztą nie tylko żadnego innego ze starożytnych filozofów, a także tych, którzy byli jego nauczycielami w jezuickim kolegium w La Flèche. W tej samej części *Rozprawy o metodzie* wyznaje:

Od samego dzieciństwa byłem chowany na naukach humanistycznych, a ponieważ przekonywano mnie, iż przy ich pomocy można zdobyć jasną

i pewną wiedzę o wszystkim, co jest w życiu przydatne, niezmiernie pragnąłem przyswoić je sobie. Z chwilą jednak, gdy ukończyłem cały ten kurs nauk, którego opanowanie wprowadza zazwyczaj do grona uczonych, całkowicie zmieniłem zdanie. Poczulem się bowiem uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało mi się, iż jedyną korzyścią, którą odniosłem z moich usiłowań kształcenia się, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy”.

Przyznaje on wprawdzie uprawianym w szkołach naukom pewien urok, ale jest to urok takich „baśni, które rozbudzają umysły, a nauczana w ich ramach „sztuka wymowy zawiera w sobie moc oddziaływania i piękno nieporównane”, jednak żadna z nich nie posiada mocy doprowadzenia do prawdziwej wiedzy. Nie prowadzi do niej również teologia („uczy ona jak zdobywać niebo”) oraz dotychczas uprawiana filozofia – wprawdzie „daje ona środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych”, ale to przecież jeszcze nie wiedza.

Odpowiedź Kartezjusza na pytanie, co w tej sytuacji zrobił, jest jasna i jednoznaczna: „powziął postanowienie, by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił swego umysłu do wyboru dróg, których powinien był się trzymać”. W pierwszej kolejności było to „pozbycie wszelkich mniemań, którym poprzednio dawaliśmy wiarę”. Nie może to być wprawdzie „przykładem do naśladowania dla każdego”, ale może nim być dla tych zdolniejszych od innych, którzy „raz jeden zdobyli się na swobodę wątpienia co do zasad, które im wpojono” oraz mają dość rozumu, aby trzymać się jedynej ścieżki, która najprościej prowadzi do prawdy. Kartezjusz wierzył nie tylko w to, że należy do tych szczęśliwych wybrańców, ale także w to, że może być właściwym przewodnikiem dla tych wszystkich, którzy zdecydują się pójść obraną przez niego drogą. W *Rozprawie o metodzie* przedstawił jedynie cztery najogólniejsze „prawidła” tego postępowania. Natomiast w jego *Prawidłach kierowania umysłem* jest ich XXI i mają one różny poziom ogólności i zakres stosowalności. W sumie składają się one na taki sposób rozumowania, który nazywany jest rozumowaniem hipotetyczno-dedukcyjnym w odkrywaniu prawd i aksjomatyczno-dedukcyjnym w ich uzasadnianiu. Wzorem dla niego była ta arytmetyka i geometria, które „zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków” (Descartes 1958, s. 9 i nn.). Wiara w możliwość stosowania tego wzorca w rozwiązywaniu najistotniejszych problemów filozoficznych stanowi również podstawę filozofii Kartezjusza.

Swoistym manifestem wiary Kartezjusza w moc ludzkiego rozumu są jego *Medytacje o pierwszej filozofii*. Jego swoistość polega na tym, że przedstawił ją

w sposób systematyczny i systemowy, tj. wychodząc od tego pierwszego kroku, który wyraża się w poddaniu wątpieniu wszystkiego tego, w co „niegdyś wierzył”, oraz we wskazaniu racji do takiego kroku (stanowi ją pragnienie zburzenia fundamentów nie tylko przekonań „oczywiście fałszywych”, ale także „niezupełnie pewnych i niewątpliwych”) i dochodząc w skończonej liczbie niezawodnych kroków do przekroczenia tej granicy, która dzieli świat rzeczy myślących (*res cogitans*), od świata rzeczy rozciągłych (*res extensa*). Wierzył przy tym, że to wielkie przedsięwzięcie filozoficzne można przedstawić w taki stosunkowo prosty i zwięzły sposób, że każdy kto należycie posługuje się swoim rozumem, potrafi je pojąć i zaakceptować.

Na każdym z wyróżnionych przez Kartezjusza etapów medytowania pojawiają się istotne dopowiedzenia i uszczegółowienia tej generalnej wiary. Na pierwszym z nich – zatytułowanym *O czym można wątpić* – stanowi je nie tylko przekonanie, że można wprawdzie wątpić w prawdziwość sennych majaków, ale nie można wątpić w to, że się śni. Jest to tak samo pewne, jak to, że „ $2+3=5$, a kwadrat nie więcej ma boków niż cztery”. Nie jest to jednak pewność bezwarunkowa, bowiem:

znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzenione mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem. Skąd jednak wiem, że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące?

Wprawdzie nieco dalej pojawiają się wątpliwości, czy może to dotyczyć tego Boga, którego „nazywa się przecież największą dobrocią”, to jednak można na jakiś czas pozostawić te wątpliwości bez rozstrzygnięcia, bowiem główne pytanie, na które trzeba odpowiedzieć dotyczy nie tego, co może Bóg, lecz tego, co może posługujący się swoim rozumem człowiek. W *Medytacji II* – zatytułowanej *O naturze umysłu ludzkiego*, że jest on bardziej znany niż ciało – sformułowane jest *credo* tej filozofii. Wyraża je formuła *cogito, ergo sum* – myślę, więc jestem i dopóty jestem, dopóki myślę.

Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą. [...] ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. Zaiste niemało jest tego, jeśli to wszystko miałooby do mnie należeć. Lecz dlaczegoż nie miało do mnie należeć. Czyż to nie ja sam jestem tym, który wątpi prawie o wszystkim, który jednak coś niecoś już pojmuję, który o jednych rzeczach twierdzi, że są prawdziwe, innym zaprzecza, który pragnie więcej wiedzieć, nie chce się dać zwodzić, który wiele, chociaż wbrew woli, sobie wyobraża, a także wiele, jak gdyby od zmysłów pochodzącego spostrzega.

Nie jest to kompletna lista tych problemów, których rozstrzygnięcia podejmuje się Kartezjusz. Wierzył on przy tym, że nie tylko potrafi je rozstrzygnąć, ale także będą to takie rozstrzygnięcia, których nikt posługujący się właściwie rozumem nie będzie mógł racjonalnie zakwestionować.

Dotyczyć to ma także postawione już w *Medytacji I* problemu takiego Boga, który – jako istota wszechmocna – może wprowadzać w błąd wszystkich tych, którzy są przekonani o prawdziwości najbardziej oczywistych dla nich prawd, w tym prawd arytmetyki i geometrii. Do rozstrzygnięcia tego problemu Kartezjusz powraca w *Medytacji III*. Jej generalnym celem nie jest jednak odpowiedź na pytanie, czy Bóg celowo wprowadza medytującego filozofa w błąd. Jest nim natomiast odpowiedź na pytanie: „czy Bóg istnieje?”. Odpowiedź jest twierdząca, ale twierdząca dlatego, że taki filozof w swoim umyśle znajduje ideę Boga jako bytu pod każdym względem nieskończonego i idea ta nie może być wytworem człowieka, bowiem ten jest pod każdym względem bytem skończonym, a to, co jest czymś mniej nie może wytworzyć czegoś, co jest czymś więcej od niego. Dotyczy to zresztą nie tylko idei Boga, ale także tych idei, które stanowią w umyśle reprezentację świata zmysłowego. Różnica między nimi jest jednak istotna, bowiem idea Boga nie może być „materialnie fałszywa”, a idee świat zmysłowego mogą być takie. Do rozstrzygnięcia pozostaje jednak kwestia logicznej prawdziwości idei takiego Boga, który wprowadza człowieka w błąd, ale nie korzysta z tej możliwości. Kartezjusz rozstrzyga ją w *Medytacji IV* w ten sposób, iż uznaje, że „móc zwodzić jest oznaką bystrości czy mocy, to chcieć zwodzić jest oznaką albo słabości i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga”. Nieco dalej jednak przyznaje, że:

gdy rozważa to uważniej, to najpierw nasuwa się mu się myśl, że nie powinien się dziwić, jeżeli Bóg uczynił coś, czego racji nie mógłbym pojąć i że nie powinien wątpić o Jego istnieniu z tego powodu, że może doświadczenie poucza go o czym innym z tego powodu, co do czego nie pojmuję, dlaczego i w jaki sposób to uczynił.

To, czego on nie pojmuje i pojąć tak do końca nie potrafi, nie jest jednak już przedmiotem zainteresowania i medytowania Kartezjusza. W *Rozprawie o metodzie* pozostawił to w gestii tych teologów, którzy „uczą, jak zdobywać niebo” – rzecz jasna, boskie.

Odpowiedź na pytanie, w jakie niebo wierzył Kartezjusz, znajduje się w jego *Zasadach filozofii*, zwłaszcza w ich części III, zatytułowanej *O świecie widzialnym* – rzecz jasna „widzialnym” nie tyle dla „przesądnych zmysłów”, co dla „światła rozumu”. Powiedziane jest to jasno już w pierwszym zdaniu tej części *Zasad filozofii* (Descartes 1960, s. 98 i nn.). Dodaje on przy tym, że:

zbożną jest rzeczą mówienie, że wszystko gwoi nam Bóg uczynił, aby mianowicie tym mocniej pobudzać nas do żywienia dla Niego wdzięczność i miłość [...], niemniej przeto nie jest wcale prawdopodobne, jakoby gwoi 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.

W tym potrzebny jest przede wszystkim taki ludzki rozum, który chce i potrafi posługiwać się takimi racjami, z których jasno i wyraźnie wynika, że w tym „widzialnym świecie” wszystko jest albo przyczyną, albo skutkiem czegoś i skłonić ma do „rozważenia raczej jednych z nich niż innych”. Inaczej mówiąc: naczelną zasadą tego świata jest przyczynowo-skutkowe jego uporządkowanie i cała sztuka myślenia i mówienia o tym świecie polega na wyjściu od najogólniejszych przyczyn i dojściu do nawet najbardziej szczegółowych skutków. Kartezjusz wierzył, że opanował tę sztukę w takim stopniu, że nic, o czym warto i trzeba powiedzieć w tej części zasad, nie zostało przez niego pominięte lub powiedziane nie w taki sposób, jak powiedzieć należałoby.

Jest to opowieść o tych gwiazdach, które „różnią się między sobą nie tylko tym, że jedne większe są od drugich, ale i tym, że własnym płoną światłem, inne natomiast tylko cudzym”. Jest to także opowieść o tych filozofach i uczonych, którzy siłą własnego umysłu próbowali zmierzyć z tym ogromem świata gwiazd „stałych” i „błędnych” (stąd nazywa się je „planetami”. Nie ma w niej miejsca dla Platona, ale jest dla Ptolemeusza, Kopernika, Tycho Brahe i oczywiście dla Kartezjusza, który jako pierwszy potrafił odpowiedzieć nie tylko na ogólne pytanie jak jest uporządkowana „cała materia nieba”, ale także na szereg bardziej szczegółowych, w tym na pytanie: dlaczego wszystkie gwiazdy poruszają się na stałych torach, przy czym jedne z nich poruszają się szybciej, a inne wolniej? W świetle tej odpowiedzi:

cała materia nieba, w której przebywają planety, nieustannie krąży na kształt jakiegoś wiru, w którego centrum znajduje się Słońce; w części tego wiru, bliższe Słońca poruszają się szybciej niż te, które są bardziej od niego odległe. Wszystkie zaś planety (w których liczbie jest także Ziemia) zawsze przebywają między częściami tej właśnie niebiańskiej materii.

Oznacza to, że w kosmosie nie ma żadnych „dziur”, tj. miejsc, w którym nie byłoby żadnej materii. Również te ogólne twierdzenia (traktowane przez Kartezjusza jako najbardziej prawdopodobne hipotezy) mają swoje uszczegółowienia. Dla hipotezy o „krążeniu na kształt wiru” takim uszczegółowieniem jest stwierdzenie, że „niepojęta różnorodność w położeniu gwiazd stałych zdaje się wskazywać na to, że owe wiry, dookoła nich krążące, nie są sobie równe”. Natomiast dla hipotezy o braku w tym świecie jakiś „dziur” uszczegółowie-

niem jest twierdzenie, że tam, gdzie nie ma „materii pierwszego elementu” (Kartezjusz zalicza do niego Słońce i gwiazdy stałe), jest „materia drugiego elementu” (zalicza do niego całe niebiosy), a tam gdzie nie ma tego elementu, jest „materia trzeciego elementu” (zalicza do niego Ziemię z planetami i kometami). W konkluzji do tej części *Zasad filozofii* stwierdza, że:

wszystkie planety, chociaż zawsze wykonują ruchy koliste, nigdy nie opisują jednak żadnych kół doskonałych, lecz zawsze nieco zbaczają zarówno na długość, jak i szerokość. Wszystkie bowiem ciała we wszechświecie stykają się i wzajemnie na siebie oddziałują, a stąd ruch każdego z nich zależy od ruchów wszystkich innych i dlatego zmienia się na niezliczone sposoby. A nie sądzę, aby pozostało w ogóle jeszcze jakieś wśród zjawisk obserwowanych na oglądanych z daleka niebiosach, które by tu nie zostało dostatecznie wyjaśnione.

Nie pozostawia to wątpliwości, że Kartezjusz wierzył, iż nakreślony przez niego obraz „świata widzialnego” przedstawia ów świat całkowicie trafnie.

Ta wiara Kartezjusza w moc rozstrzygającą jego rozumu została zakwestionowana przez ówczesne autorytety teologiczne i filozoficzne m.in. w *Zarzutach Uczonych Mężów do Medytacji*.

Pierwsze zestawienie *Zarzutów Uczonych Mężów* zostało przygotowane przez holenderskiego księdza Johanna Caterusa, a drugie zredagowane przez Mersenne’a, który otrzymał rękopis *Medytacji* pod koniec 1640 roku. Zebrane zarzuty, wraz z odpowiedziami Kartezjusza, zostały następnie przekazane Hobbesowi, który w tamtym czasie przebywał w Paryżu. Kartezjusz najbardziej doceniał czwarte zestawienie, przygotowane przez Antoine Arnaulda, jednak wycofał ostatnią część swoich odpowiedzi, próbując uporać się z kwestiami teologicznymi i przeniósł ją do drugiego wydania. [...] W tym wydaniu usunął ze strony tytułowej wyrażenie „za przyzwoleniem uczonych doktorów Sorbony”. [...] W drugim wydaniu poprawiono również tytuł (usunięto z niego stwierdzenie, że „dowodzi się w nim istnienia Boga i nieśmiertelności duszy”. (Rodi Lewis, 1992, s. 41 i n.)

Kartezjusz mógł się zgodzić na takie zmiany. W niewielkim bowiem stopniu oznaczały one bowiem skorygowanie jego wiary w moc ludzkiego rozumu.

W drugiej połowie XVII wieku walkę o prawo Kartezjusza do głoszenia swoich poglądów prowadził paryski tłumacz jego dzieł na język francuski Claude Clerselier. Skupiała się ona wokół kwestii eucharystii.

Clerselier i inni wierni uczniowie starali się usilnie uzyskać akceptację dla kartezjańskiego poglądu na eucharystię. Starania te odniosły jednak odwrotny skutek [...]. W 1663 roku dzieła Kartezjusza umieszczone zostały na *Indeksie Ksiąg zakazanych* z enigmatyczną klauzulą: *donec corrigatur* (do chwili popra-

wienia). Inkwizytor nie wyjaśnił jak ich autor miał poprawić te prace ponad 10 lat po śmierci. [...] W kolejnej dekadzie król pełniący obowiązki wspólnie z władzami akademickimi zorganizował kampanię przeciwko kartezjanizmowi na uniwersytetach. (Jolly, 1992, s. 403 i n.)

John S. Spink prześledził tę kampanię i wykazał, że kolejne francuskie uniwersytety i zakonne kolegia zamykały przed nią swoje „drzwi” (Spink, 1974, s. 247 i nn.).

Swoistym wyzwaniem intelektualnym dla późniejszych pokoleń pozostawał jednak ten sposób dochodzenia do prawdy, który polega na radykalnym zakwestionowaniu wszystkich dotychczasowych wierzeń i przekonań oraz postawieniu przez rozum całej „stawki” na jego moc rozstrzygającą. W tym przypadku również można mówić o zdejmowaniu na etapie wstępnym z umownej „cebuli” jej wierzących warstw i dotarciu do jej „jądra”, czyli „ego cogito”. Jednak dokonywane jest to w tak radykalny sposób, że może to wywołać swoisty szok u tych, którzy byli z różnych względów przywiązani do stanowionych przez ich wierzenia i przekonania. Sporym wyzwaniem było i w jakiejś mierze jest nadal również, kartezjańska wiara w to, że nad tym „jądrem” ludzki rozum jest w stanie wznieść takie konstrukcje myślowe, których solidności nikt i nic nie będzie w stanie naruszyć. Kartezjusz porównuje to do burzenia starych budowli aż do fundamentów i wznoszenia na tym, co się ostało mocy „burzącej” ludzkiego rozumu takich „pięter”, które będą sięgały aż do granicy „drugiego nieba”. Zdobywanie „trzeciego nieba” pozostawia tym, którzy nie są i być może nigdy nie będą godnymi jego uznania filozofami. Ten typ pojmowania i kultuwowania wiary można nazwać intelektualistycznym, bowiem główna rola przypada w nim ludzkiemu intelektowi.

Wiara Woltera

W XVIII stuleciu, łączonym z epoką oświecenia, toczono boje nie tyle o filozofię Kartezjusza, co z filozofią Kartezjusza. Ich szeroką panoramę przedstawił Panajotis Kondylis w książce pt. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Oświecenie w ramach nowego racjonalizmu). Wynika z niej, że filozofowie tamtej epoki do Kartezjusza mieli stosunek krytyczny, a w jednym przypadku nawet wrogi

[i] właśnie w tej wrogości wyraża się jej specyfika [...]. Nie oddziaływał właściwie jako prekursor pewnej zamkniętej szkoły [...], ale o wiele bardziej jako sól w oku tej epoki. [...] Kartezjusz trafił w czuły punkt nowożytnego racjonalizmu, który mógł stać się palącą raną; mam na myśli pytanie o zakres

i sens rehabilitacji zmysłowości w odniesieniu do umysłu. Kartezjusz mógłby nigdy nie stać się solą w oku, gdyby to właśnie pytanie nie trafiło w samo jądro nowożytnego racjonalizmu. Z powodu ostrości kartezjańskiego podziału nie można było jednak przejść obok otwartego problemu stosunku pomiędzy *res extensa* i *res cogitans*, nie korzystając ze światopoglądowo ugruntowanych rozwiązań. Inaczej mówiąc: Kartezjusz doprowadził do rozwiązania i równocześnie końca pierwszą wielką fazę długiej walki przeciw staremu światopoglądowi, która stała przede wszystkim pod znakiem matematycznie traktowanych nauk przyrodniczych. Przewagę w XVIII wieku uzyskała jednak sprzeczna z tym ascetyzmem i nie matematyczno-przyrodnicza rehabilitacja zmysłowości. [...] Kierunek reprezentowany przez Kartezjusza, tracąc swój ostry i filozoficznie uogólniony wizerunek, zmusił równocześnie prąd przeciwny do wysiłku umysłowego. Musiał on od tej pory bardzo często zajmować jakieś stanowisko wobec Kartezjusza, tak że powstanie epoki Oświecenie w powyżej przedstawionym sensie i powstanie prądów z kartezjanizmem sprzecznych, przynajmniej częściowo się wzajemnie ze sobą stapiały. (Kondylis 1986, 172 i nn.)

Przywołuję tę opinię nie tyle dlatego, że uznaję ją za w pełni trafną, co dlatego, że dobrze oddaje ona taki słaby punkt kartezjańskiej wiary, jaki stanowiło postawienie przez Kartezjusza wszystkiego na moc tego ludzkiego rozumu, który stosunkowo dobrze radził sobie w „zmatematyzowanym” przyrodoznawstwie, natomiast gorzej w tym, który opierał się na świadectwie zmysłowych obserwacji. Kwestia pojmowania i przedstawiania przez oświeceniowych filozofów ludzkiego rozumu jest jednak dużo bardziej złożona, niż to przedstawia Kondylis.

Przywołam tutaj jednie jednego ich przedstawiciela, tj. Woltera (Voltaire, wł. François-Marie Arouet, 1694–1778). U tego filozofa ów rozum występuje w różnych rolach i w różnych związkach, a co za tym idzie jest różnie nazywany. W każdym jednak przypadku można mówić, że Wolter wierzył w jego moce sprawcze – tyle tylko, że nie w takie, w jakie wierzył Kartezjusz. Odpowiedź na pytanie, jakie to były moce, zależy już od tego, do których z jego licznych pism się odwołamy. W jednych z nich rozum ten czuje się lepiej, natomiast w innych gorzej. Najlepiej czuje się on w roli tego „prokuratora”, który prowadzi postępowanie przeciwko nadużyciom popełnionym przez tradycyjne religie. W niejednym przypadku wychodzi mu na to, że występująca w nich wiara stanowi albo jakieś umysłowe dziwactwo, albo nawet jakąś umysłową chorobę. Taki jej obraz pojawia się m.in. w jego *Listach o Anglikach*. W czterech pierwszych z nich (o kwakrach) religijne wierzenia przedstawiane są w taki sposób, że mogą one wprawdzie „zasługiwać na ciekawość rozumnego człowieka”, ale po uważnym przyjrzeniu się im budzą jego zdziwienie, a nawet śmiech –

bo czyż nie jest śmieszne wygłaszanie przez kwakra „częściowo ustami, a częściowo przez nos rodzaju kazania będącego stekiem banialuków zaczerpniętych, jak mniemał, z Nowego Testamentu, których ani on, ani jego wyznawcy nie rozumieli wcale” (Wolter 1953, s. 40 i nn.). Na szczęście (według Woltera) „w Londynie wiara ta z każdym dniem zanika”. Jednak na nieszczęście jej wyznawcy przenieśli się do Ameryki i Wolter nie „może przewidzieć jej dalszych losów” w tamtym nowym świecie. Tak czy inaczej,

[w Anglii] Kwakrowie nie mogą być posłami do parlamentu ani też składać przysięgę, a przysięgać nie chcą. Muszą więc, aby zarabiać pieniądze trudnić się handlem; dzieci ich, wzbogacone dzięki przemyślności ojców, chcą używać świata, dostępować zaszczytów, nosić zbyteczne guziki i koronkowe mankiety; wstydzą się, gdy ludzie mienia ich kwakrami, a hołdując modzie przyjmują protestantyzm.

Wolter miał jednak większe ambicja niż wyśmianie wierzeń i praktyk kwaków, oraz przedstawionej w *Liście piątym* religii anglikańskiej. Chciał bowiem definitywnie rozprawić się z tymi wszystkimi wierzeniami i praktykami, które nie znajdowały uznania jego „oświeconego” rozumu, a nie znajdowała go zdecydowana większość z nich. Do tego potrzebne było wskazanie możliwie wielu form wyrażania się religijnej wiary. Podjął jednak próbę takiego wskazania. Najpełniejszy wyraz znalazła ona w jego *Słowniku filozoficznym*. Praktycznie w każdym ze znajdujących się w nim haseł można znaleźć jakieś bardziej lub mniej bezpośrednie odniesienia do tej wiary. Stosunkowo najliczniejsze pojawiają w hasło *Wiara*. Wolter wychodzi w nim od z pozoru „niewinnej” rozmowy filozofa i księcia Pico della Mirandoli z papieżem Aleksandrem VI; „niewinnej”, bowiem ten pierwszy zastał tego drugiego „u kurtyzany Emilii, podczas gdy Lukrecja, córka świętego ojca, miała poród, a w Rzymie nie wiadano, czy dziecko było dziełem papieża, czy też jego syna diuka de Valentinois, czy wreszcie męża Lukrecji Alfonsa Aragońskiego, który uchodził za impotentą”. Ta konwersacja ma początkowo zabawny charakter. Jednak zmienia go w momencie, gdy papież Aleksander VI stawia Pico della Mirandoli pytanie: „jaką zasługę można mieć, mówiąc Bogu, że jest się przekonany o rzeczach, o których nie można być przekonany? Jakąż przyjemność może to sprawić Bogu? Mówiąc między nami, twierdzić, że się wierzy w to, co jest niemożliwe do uwierzenia, to znaczy kłamać”. „Pico della Mirandola uczynił zamasyzty znak krzyża”. „Ach, Boże ojców – wykrzyknął – niech Wasza Świątobliwość mi wybaczy, ale nie jesteś chrześcijaninem”. „Wierz mi na słowo” – rzekł papież. „Właśnie w nie zwątpiłem” – odrzekł Pico della Mirandola”. Jest w tym wszystkim wprawdzie sporo złośliwości, jednak są także wskazane na różne

uwikłania wiary, w tym uwikłanie w budzące do dzisiaj zgorszenie papieskiej obyczajowej rozwiązłości.

Te wskazania stanowią jednak jedynie swoiste preludium do odpowiedzenia na pytanie: „Co to jest wiara?”. W pierwszej kolejności Wolter pyta: „Czy to jest wierzenie w to, co oczywiste?” i odpowiada:

Oczywiste jest dla mnie, że jest Istota konieczna, wieczna, inteligentna; to nie sprawa wiary, ale rozumu. Nie mam żadnej zasługi w tym, że myślę o istocie wiecznej, nieskończonej, która jest cnotą i samą dobrocią pragnącą, abym był dobry i cnotliwy. Wiara polega na uznawaniu nie tego, co wydaje się prawdziwe, ale tego, co zdaje się fałszywe naszemu rozumowi. [...] Może być wiara w rzeczy zdumiewające i wiara w rzeczy sprzeczne i niemożliwe. Wisznu wcielił się z pięćset razy; jest to dziwne, ale w końcu fizycznie możliwe; jeśli bowiem Wisznu ma duszę, może ją włożyć do pięciuset ciał, by się cieszyć. Hindus, prawdę mówiąc, nie wierzy zbyt głęboko; nie jest wewnętrznie przekonany o tych metamorfozach; w końcu jednak powie swemu bonzie: „Wierzę; chcesz, aby Wisznu wcielił się pięćset razy, bo to przynosi ci pięćset rupii dochodu; tym lepiej; jeśli powiem, że nie wierzę, to będziesz przeciwko mnie krzychał, będziesz mnie denuncjował, będziesz rujnował mój handel. A więc, wierze! I na dodatek daję ci dziesięć rupii”. [...] Synu – odpowie bonza – dorzuć dwadzieścia rupii, a Bóg da ci łaskę wiary w to wszystko, w co nie wierzysz. Jak to sobie wyobrażasz – odpowie Hindus – żeby Bóg dokonał na mnie rzeczy, której nie może dokonać na sobie samym? Nie jest możliwe, aby Bóg czynił albo wierzył w rzeczy sprzeczne; inaczej nie byłby Bogiem. Chcę ci powiedzieć, by zrobić ci przyjemność, że wierzę w to, co niejasne; nie mogę jednak powiedzieć ci, że wierzę w to, co niemożliwe. Bóg chce, abyśmy byli cnotliwi, a nie żebyśmy byli wcieleniem absurdu.

Każdy z sygnalizowanych w tym haśle aspektów wiary ma swoje rozwinięcie i uszczegółowienie w tych hasłach, które zawierają prezentację różnych ich form wyrażania. Jest ich wiele – przykładowo: wiara jako umysłowa choroba ma swoje uszczegółowienie w haśle *Szaleństwo* („Nazywamy szaleństwem tę chorobę organów mózgu, która przeszkadza człowiekowi z konieczności myśleć i działać jaki inni”); jako kłamstwo ma je w haśle *Kłamstwo*; jako wierzenie odwołujące się do żydowskich „świętych” ksiąg ma je w haśle *Genesis* („ci, którzy nie rozumieją doskonale tej księgi, winni tolerować tych, którzy jej w ogóle nie rozumieją”); jako chwała ma je w haśle *Chwała* (Wolter przewrotnie stawia w nim m.in. pytanie: „Cóż macie wspólnego, nędzne robaki ziemi zwane ludźmi, z chwałą Istoty Nieskończonej?”); jako boża łaska ma je w haśle *Łaska* (stawia on w nim m.in. pytanie: „Dlaczego absolutny pan wszystkiego miałby zajmować się bardziej wnętrzem jednego człowieka niż kierować pozostałą częścią całej natury?”); jako konflikt zbrojny ma je w haśle *Wojna* („Cudowną

stroną tego piekielnego przedsięwzięcia jest to, że każdy wódz zabójców każe błogosławić swoje sztandary i wzywa uroczyście Boga przed rozpoczęciem eksterminacji swego bliźniego”); jako adoracja ma je w haśle *Idol*, bałwochwalca, idolatria; jako prześladowanie niewiernych i innowierców ma je w haśle *Inkwizycja* („Inkwizycja jest – jak wiadomo – wynalazkiem godnym podziwu i bardzo chrześcijańskim, by papieża i mnichów uczynić bardziej potężnymi, a całe królestwo bardziej nasycić hipokryzją”) itd.

Pewna zmiana w prezentacji jej form wyrazu pojawia się dopiero w haśle *Sprawiedliwość i niesprawiedliwość*. Wolter stwierdza w nim bowiem, że:

Bóg dał poznanie sprawiedliwości i niesprawiedliwości we wszystkich czasach poprzedzających chrześcijaństwo. Bóg się nie zmienił i nie może się zmienić: istota naszej duszy, nasze zasady rozumu i moralności będą zawsze te same. Czy mogą służyć cnocie teologiczne rozróżnienia, dogmaty oparte na tych rozróżnieniach i prześladowanie oparte na tych dogmatach? Natura przerażona i buntująca się z przerażenia na widok tych wszystkich barbarzyńskich wynalazków krzyczy do wszystkich ludzi: „Bądźcie ludźmi sprawiedliwymi, a nie prześladowającymi mędrkami”.

Rzecz jasna nie są to wyrazy uznania dla tej sprawiedliwości, która łączyła się z chrześcijańską wiarą w moc tych sądów bożych, które realizowane były rękoma tych, którzy uważali się za namiestników Boga na Ziemi. Tak czy inaczej, już w tym haśle pojawiają się sygnały, że filozof ten jednak miał swoją wiarę.

Pełniejsza odpowiedź na pytanie, w kogo i w co wierzył Wolter, znajduje się w haśle *Teista*. Jakby go nie oceniać, to wychodzi na to, że wierzył on w tytułowego teistę, bowiem:

[jest to] człowiek mocno przekonany o istnieniu Istoty Najwyższej równie dobrej, jak potężnej, która uformowała wszystkie byty rozciągle, wegetujące, czujące i myślące; która utrwała ich gatunek; karze bez okrucieństwa ich występki; nagradza dobrotliwie ich znaczne uczynki. Teista nie wie, jak Bóg karze, jak faworyzuje, jak wyklucza; nie jest bowiem na tyle zuchwały, by chwalić się, że wie, w jaki sposób Bóg działa. Wie jednak, że działa i że jest sprawiedliwy. Trudności z Opatrznością nie potrafią go zachwiać w jego wierze, bo trudności te ani nie są wielkie, ani nie towarzyszą im przekonujące dowody; podporządkowuje się tej Opatrzności, chociaż dostrzega tylko pewne skutki i ich pozory, sądząc o rzeczach, których nie widzi, poprzez rzeczy, które widzi. Sądzi, że ta Opatrzność rozciąga swe panowanie na wszystkie miejsca i na wszystkie wieki. Zjednoczony przez tę zasadę z resztą świata, teista nie przyłącza się do żadnej sekty, bo wszystkie sobie zaprzeczają. Jego religia jest najstarsza i najbardziej rozpowszechniona, albowiem proste wielbienie Boga poprzedzało wszystkie systemy świata. Przemawia językiem, który rozumiały jest dla wszystkich ludów, podczas gdy te nie rozumieją się wzajemnie. Ma braci od Pekinu

aż do Kajenny i uważa wszystkich mędrców za swych braci. Sądzi, że religia nie polega na poglądach zawartych w niezrozumiałej metafizyce ani na próżnych ceremoniach, ale na wielbieniu i sprawiedliwości. Czynić dobro, oto jego kult; być podporządkowany Bogu, oto jego doktryna.

Wprawdzie ostatnia część tego hasła może skłaniać do pewnych wątpliwości, to jednak można generalnie przyjąć, że w wierze Woltera na pierwszym planie znajduje się posługujący się swoim rozumem człowiek. Jeśli jednak już jakiś Bóg się w niej pojawia, to albo w negatywnych rolach, albo też w roli takiej siły, która powołała świat do istnienia i dała mu pierwszy impuls do podążania we właściwym kierunku, ale resztę pozostawiła już posługującemu się swoim rozumem człowiekowi. Posiada bowiem taki umysł, który pozwala mu uniknąć najpoważniejszych błędów w myśleniu i praktycznym działaniu.

W hasle *Umysł omylny* Wolter wyróżnia różne kategorie osób wyposażonych w umysł, tj.:

ślepców kompletnych, ślepców na jedno oko, zezowatych, niedowidzących, dalekowzrocznych, krótkowzrocznych, jasnowidzących, mętnie widzących, słabych albo niezmordowanych. Wszystko to jest dosyć wiernym obrazem naszego umysłu; nie znaczy jednak wcale fałszywego oglądu. Nie ma ludzi, którzy biorą zawsze koguta za konia albo nocnik za dom. Dlaczego więc spotyka się umysły, dość zresztą rozsądne, które myślą się w rzeczach doniosłych?

Odpowiedź na to pytanie znajduje się m.in. w hasle *Zdrowy rozsadek* (*Sensus communis*). W jego świetle to określenie może zarówno oznaczać nie tylko pospolity rozsadek, ale ludzkość i wrażliwość oraz:

rozum prostacki, rozum w załączku, pierwsze pojęcie rzeczy zwyczajnych, stan pośredni między otepiałością a inteligencją. Określenie „ten człowiek pozbawiony jest zdrowego rozsądku” jest grubą zniewagą. Ten człowiek ma tylko pospolity rozsadek, to również zniewaga, oznacza bowiem, że nie jest całkiem głupi, a tylko brakuje mu tego, co nazywa się inteligencją.

Stąd już krok do zalecenia, aby go doskonalić i to możliwie od najwcześniejszego, do najpóźniejszego okresu ludzkiego życia. Czy filozof ten wierzył w to, że będzie ono realizowane? Wygląda na to, że wierzył w to, że będzie realizowane przynajmniej przez tych, którzy są nie tylko „dalekowzroczni”, ale także „jasnowidzący” i „niezmordowani”. Wiele wskazuje na to, że Wolter zaliczał do nich siebie. Ówczesny filozof i polityk Jean A.N. Condorcet uznał rozumność Woltera za to, co najlepszego mogło się przydarzyć tamtej epoce (Condorcet 1859, s. 48). Natomiast przywoływany już tutaj Kondylis krytycznie oceniał wolterowskie dokonania. Jego zdaniem, nie można uznać Woltera za „ojca nowożytnej historiografii”; „można go raczej przedstawić

jako wulgaryzatora niż jako jej pioniera” – „nie potrafił on kontrolować logicznych skutków swojego polemicznie pomyślanego stanowiska, sytuującego się między zdrowym rozsądkiem a historyczną względnością, istotą a modyfikacją ludzkiej natury – a zatem między tym, co normatywne i tym, co przyczynowe” (Kondylis 1986, s. 444 i nn.).

Wolterowski typ pojmowania i kultuwowania wiary różni się istotnie zarówno od platońskiego, jak i kartezyjańskiego. Można go nazwać eklektycznym, trzymając się takiego rozumienia tego pojęcia, w którym oznacza ono (zgodnie z jego grecką etymologią): wybieranie i dobieranie czegoś oraz łączenie tego w jakąś mniej lub bardziej spójną logicznie całość. W przypadku Woltera to dobieranie dotyczy zarówno samych prawd, jak i sposobów dochodzenia do nich. Obecne są w nim elementy dialogiczne. Jednak są to takie dialogi, które może prowadzić praktycznie każdy, kto posiada jakiś rodzaj rozumu i niekoniecznie muszą się one kończyć taką konkluzją, pod którą skłonni będą się podpisać wszyscy uczestniczący w takim dialogu rozmówcy. Są w nim również elementy radykalizmu, a nawet takiego intelektualizmu, na który są w stanie się zdobyć jedynie stosunkowo nieliczni. Łączy się on nawet z wiarą w możliwość dotarcia do takich granic ludzkiego poznania, których rozum ludzki już nie jest w stanie przekroczyć. Jednak nie powinien ich przekraczać, bowiem wie, a przynajmniej wiedzieć powinien pod przestudiowaniem Wolterowskich pism, że każda taka próba ich przekraczanie kończy się porażką, bowiem prowadzi do religijnych urojeń.

Kilka ogólniejszych uwag

Przywoływanych tutaj filozofów wprowadzie wiele dzieł, jednak łączy poszukiwanie takich uniwersaliów, które mogłyby stanowić swoistą „klamrę”, spinającą wszystkie wierzenia i skłaniającą do zaaprobowania takich, które mogą być uznane za zgodne w największym stopniu z ludzkim rozumem. U każdego z nich warunkiem wstępnym do tego poszukiwania jest zakwestionowanie tych rozpowszechnionych wierzeń, które nazywane są opiniami lub mniemaniami i uznawane są przez nich albo za mało rozumne, albo nawet za nierozumne. Różnią się oni jednak zasadniczo nie tylko w kwestii pojmowania tej rozumności, ale także przypisywania jej człowiekowi i bogom lub jednemu Bogu. U Platona jest to taka najwyższa rozumność, która jest udziałem bogów i może być udziałem tylko niektórych filozofów. Jednak nawet najrozumniejsi z nich muszą w końcu uznać niewystarczalność swojego rozumu i odwołać się do pomocy bogów lub tylko jednego Boga. Filozof ten wierzył przy tym, że bogowie są tak wspańiałomyślni, że im tej pomocy nie odmawiają. Ma ona

jednak wysoka cenę. Oznacza bowiem konieczność zaakceptowania takich wierzeń, które mają wprowadzić jakiś stopień prawdopodobieństwa, ale tylko prawdopodobieństwa, i to tylko dla tych nielicznych, którzy posiadają duszę rozumną oraz chcą i potrafią ją doskonalić. Dla Kartezjusza takie pojmowanie rozumności było nie do zaakceptowania, bowiem oznaczało zdanie się na siły, których poczynania rozumny człowiek nie tylko nie może, ale nawet nie powinien próbować kontrolować, a to oznaczało oddanie jego ziemskich losów nie tyle nawet w ręce Boga, co teologów. Miał on istotne zastrzeżenia nie tylko do ich rozumności, ale także do uniwersalności głoszonych przez nich prawd – nie tylko zresztą w katolickich szkołach, ale także w tych, w których prym wiodli teolodzy protestanci; do historii przeszedł jego spór z rektorem Uniwersytetu w Utrechcie Voetiussem (por. Descartes 1998). Zaproponował zatem taki uniwersalizm, który opiera się na wierze w niepodważalność prawd opartych na tym matematycznym wzorcu, który nazwał *mathesis universalis*. Pojawienie się takich filozofów jak Wolter oznaczało utratę wiary nie tylko w tak pojmowany uniwersalizm, ale także w każdy taki, który chciałby wychodzić z tego, co ogólne, albo przynajmniej dochodzić do tego, co ogólne i przedstawiać to, jeśli nawet nie jako prawdy dla każdego, to przynajmniej dla najbardziej umysłowo rozbudowanych osób. Problem w tym, że takie osoby musiałyby się zgodzić na pozostawianie wielu takich „furtok”, przez które dosyć swobodnie przebijają się głos zdrowego rozsądku, ale z trudem głos takiej wiary, która mogłaby uprawomocnić jego wiarygodność.

Takie „furtki” pozostawił również Platon w *Timaiosie*. Można zatem postawić pytanie: czy przez tych wiele wieków, które dzielą obu filozofów „koło” historii nie powróciło jednak do tego samego miejsca, od którego zaczęło swój bieg do możliwie najbardziej uniwersalnej wiedzy i wiary? Tym bardziej jest ono zasadne, że u Platona i Woltera zarówno wiedza, jak i wiara uwikłane są w takie sytuacje życiowe, które są udziałem zwyczajnych ludzi. Uważniejsze przyjrzenie się tym sytuacjom przekonuje jednak, że mamy tutaj do czynienia z historyczną zmianą. U Platona nie jest to filozoficzny „ukłon” w kierunku tych, których nazywano pospółstwem. Jest to natomiast próba przekonania do swojej wiedzy i swojej wiary tych nielicznych wybrańców, których bogowie obdarzyli duszą rozumną i powierzyli im funkcje kierownicze na ziemi. Natomiast u Woltera jest to filozoficzny „ukłon” w kierunku tych, którzy wprowadzili „umysł omylny” (mniejsza o to, skąd go wzięli), jednak posiadają także taki zdrowy rozsadek, który należyć pielęgnowany i stosowany potrafi uchronić przed zaakceptowaniem i kultywowaniem przynajmniej najbardziej absurdalnych wierzeń. Takich osób również nie ma wiele. Jednak według Woltera jest ich dużo więcej, niż sądził Platon. Według Kartezjusza takie postawienie sprawy może wprowadzić do rozwiązywania jakiegoś problemu wiary,

ale nie może doprowadzić do rozwiązania problemu uniwersalnej wiedzy. W przekonaniu tego filozofa na to miano zasługuje bowiem jedynie to, co jest całkowicie pewne i prawdziwe, a to jest osiągalne ze sporym trudem i jedynie przez tych, którzy zdobędą się na taki trud. Takich osób jest jednak również stosunkowo niewiele. Jakby jednak nie oceniać różnic występujących u tych filozofów w ich kultach wiary w moce sprawcze ludzkiego rozumu, to wychodzi na to, że ich propozycje nie są jednak dla każdego.

Trudno byłoby jednak udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, kogo one przekonywały i przekonują. Odmienne to bowiem wyglądało i wygląda w różnym czasie i w różnym miejscu. Jeśli by to określać poprzez ciesząc się w środowisku akademickim sporym uznaniem wyścig o liczbę cytowań, to skłonny jestem twierdzić, że tę konkurencję raz wygrywa Platon, natomiast innym razem Kartezjusz. Dla zwyczajnych ciekawskich miarą popularności może być liczba pomników wzniesionych tym filozofom. Tę konkurencję wygrywa zdecydowanie Wolter. Rzecz jasna, najwięcej pomników ma on we Francji. W samym Paryżu jest ich kilka, a przecież trzeba uwzględnić również nie tylko wyniesienie go na pomnikowe cokoły w dosłownym słowa tego znaczeniu, ale także w przenośnym, wiążącym się z uznawaniem go za patrona różnego rodzaju placówek edukacyjnych oraz publikowaniem jego dzieł w sporych nakładach. Sięgają do nich nie tylko profesjonaliści filozofowie, ale także wielu tych, których przyciąga on swoim wojującym antyklerykalizmem oraz swoją umiejętnością posługiwania się stosunkowo prostym i dosadnym językiem. Wprawdzie również dzieła Platona i Kartezjusza cieszą się nadal pewnym zainteresowaniem, jednak głównie w środowisku akademickim i to tych stosunkowo nielicznych, którzy cenią sobie ich intelektualne wyrafinowanie. W moim przekonaniu warto jednak nadal sięgać po dzieła każdego z tych filozofów i poważnie dyskutować wyrażone w nich formy wiary, bowiem różne osoby mogą znaleźć w nich, jeśli nawet nie jakieś uzasadnienie dla swojej wiary lub niewiary, to przynajmniej jakieś ideowe powinowactwo. Tym, którzy próbują godzić naukową wiedzę z religijną wiarą, stosunkowo bliski ideowo może być Platon. Tym, którzy cenią sobie przede wszystkim tę pierwszą, a angażowanie się w tą drugą pozostawiają innym, bliski może być Kartezjusz. Natomiast tym, którzy uważają, iż trzeba się definitywnie rozprawić z religijną wiarą w boskie moce, bliski ideowo może być Wolter. W każdym jednak przypadku można oczekiwać, że do wiary nie będzie się podchodziło „na kolanach” oraz że nie będzie się ulegało presji rozpowszechnionych religijnych wierzeń i praktyk. Rzecz jasna, pisma przywoływanych tutaj filozofów nie są lekturą obowiązkową. Można również sięgnąć po takie, które będą stanowiły jakąś formę wsparcia dla takich wierzeń i praktyk.

Mam jednak poważne wątpliwości, czy ich autorzy mieliby równie mocną pozycję filozoficzną jak Platon, Kartezjusz czy nawet Wolter.

Literatura

- Condorcet, J. A. N. (1859). *Vie de Voltaire*. W: *Oeuvres Complètes de Voltaire*. Garnier.
- Dennett, D. (1987). *The Intentional Stance*. MIT Press.
- Descartes, R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii*. Wydawnictwo ANTYK.
- Descartes, R. (1998). *List do Voetiusa*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes, R. (1958). *Prawidła kierowania umysłem*. Warszawa: PWN.
- Descartes, R. (1970). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. PWN.
- Descartes, R. (1960). *Zasady filozofii* (tłum. I. Dąmbska). PWN.
- Diogenes Laertios. (1984). *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*. PWN.
- Fodor, J.A. (1987). *Psychosemantics*. MIT Press.
- Hezjod. (1999). *Narodziny bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tarcza (tłum. J. Łanowski). Prószyński i S-ka.
- Jolley, N. (1992). The reception of Descartes' philosophy. W: John Cottingham (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes* (393–423). Cambridge University Press.
- Kondylis, P. (1986). *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Mandelbaum, E. (2016). Attitude, inference, association: On the propositional structure of implicit bias. *Noûs*, 50, 629–658.
- Platon. (2005a). Obrona Sokratesa. W: *Dialogi* (t. I). Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005c). Polityk. W: *Dialogi* (t. II). Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005b). Sofista. W: *Dialogi* (t. II). Wydawnictwo ANTYK.
- Platon. (2005d). Timaios. W: *Dialogi* (t. II). Wydawnictwo ANTYK.
- Reale, G. (1993). *Historia filozofii starożytnej* (t. I.). Wydawnictwa KUL.
- Rodi-Lewis, G. (1992). Descartes' life and the development of his philosophy. W: J. Cottingham (Ed.). *The Cambridge to Descartes* (21–57). Cambridge University Press.
- Spink, J. S. (1974). *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*. Książka i Wiedza.
- Voltaire. (2015). *Słownik filozoficzny*. Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Wolter. (1953). *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*. PIW.