

PROBLEMY ETYKI KARTEZJAŃSKIEJ

Dezsó Kalocsai, *Le problème des règles de la morale „provisoire” de Descartes*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, ss. 110.

Obecność inspiracji kartezjańskiej we współczesnej filozofii skłania do ciągłego ponawiania oceny znaczenia dzieła „ojca filozofii nowożytnej”. Reprezentanci najrozmaitszych orientacji filozoficznych usiłują zawłaszczyć sobie jego spuściznę, dlatego też współczesna recepcja Descartes'a idzie w wielu, sprzecznych nieraz kierunkach. Te rozbieżności interpretacyjne nie ułatwiają bynajmniej odczytywania właściwego, obiektywnego sensu dzieła tego filozofa. W tej sytuacji godna uwagi jest praca Dezsó Kalocsaiego, wydana po francusku w Budapeszcie. Autor zajmuje się przede wszystkim analizą zasad głoszonej przez Descartes'a moralności, ale — uzbrojony w narzędzia marksistowskiej metodologii — czyni to zarówno w kontekście całości kształtu jego teoretycznej działalności jak i obiektywnych, społeczno-ideologicznych uwarunkowań tamtej epoki.

Kalocsai demaskuje na wstępie apologetyczny wobec aktualnych potrzeb społeczeństwa kapitalistycznego, a w szczególności interesów Kościoła, charakter większości współczesnych interpretacji Descartes'a. Nie jest to najczęściej wynik celowej działalności, niemniej jednak — twierdzi autor — obiektywnie mają taki charakter. Apologia ta przybiera różne formy, ale rezultat jest w istocie ten sam: u egzystencjalisty Sartre'a, zacierającego w dziele Descartes'a granice między poznaniem racjonalnym a iluminacją, u irracjonalisty Jean Laporte'a, odkrywającego światło Logosu w intuicji kartezjańskiej, u Gaston Milhaud, Alfreda Espinasa, Jaques Chevaliera, traktujących Descartes'a jako wyraziciela uczuć religijnych, głęboko przywiązanego do katolicyzmu, czy u innych (np. Etienne Gilsona) dowodzących, że Descartes jest kontynuatorem scholastyki tomistycznej.

Fakt odnajdywania u Descartes'a zarówno tendencji idealistycznych, jak materialistycznych jest odzwierciedleniem sprzeczności społecznych tamtej epoki. Kalocsai daje w swej książce analizę tych sprzeczności ukazując, że dualizm kartezjański jest rezultatem opozycji przeciw scholastyce, a nowy styl myślenia i dokonania Descartes'a w naukach przyrodniczych dostarczyły wstępującemu mieszczaństwu francuskiemu zrębów potrzebnej mu ideologii.

Koncepcje społeczne i polityczne Descartes'a nie były oczywiście rewolucyjne, jednak jego poglądy na stosunki międzyludzkie, w szczególności na moralność, odpowiadały również obiektywnym interesom mieszczaństwa. Historycy filozofii, w tym też marksiści poświęcają zazwyczaj niewiele uwagi koncepcjom etycznym Descartes'a — może z wyjątkiem książki V. F. Asmusa¹ i studiów H. Lefebvre'a² — sądząc, że nie stworzył on w tej dziedzinie nic nowego bądź że w ogóle nie można mówić o etyce kartezjańskiej. Pozwala to np. tomistom zawłaszczać jego etyczne koncepcje. Stąd dowodzenie, że u Descartes'a moralność i religia to jedno i to samo (A. Espinas i J. Chevalier) bądź że etyka Descartes'a to mieszanka stoicyzmu i chrześcijańskiej metafizyki (A. Forest, E. Gilson, częściowo F. Jodl) lub też odnajdywanie innych wpływów — Arystotelesa, Epikura, Montaigne'a, Charrona itp. (Roger Lefebvre).

¹ V. F. Asmus, *Descartes*; tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.

² H. Lefebvre, *Descartes*, Paris 1947, oraz tenże: *De la morale provisoire à la générosité*, „Cahiers de Royaumont, Philosophie”, nr II, *Descartes*, Paris 1957.

„Prawdą jest — pisze Kalocsai — że można odnajdywać w etyce Descartes'a wpływy stoickie czy epikurejskie, a nawet scholastyczne; niemniej jednak chodzi u niego o racjonalistyczną koncepcję etyczną, która różni się zasadniczo od koncepcji obiegowych. Wyróżniający punkt tej racjonalistycznej koncepcji skierowany jest przede wszystkim przeciw obyczajom moralnym społeczeństwa feudalnego i — co nie da się oddzielić — przeciw ascetycznym i nieludzkim zasadom chrześcijańskiej moralności średniowiecza. W tym stosunku, lecz również w naukowych podstawach jego etyki, odkrywamy u Descartes'a tendencję laicką (czasem w swej istocie materialistyczną)” (s. 16). Rzeczowemu uzasadnieniu tej tezy poświęca Kalocsai większość swej pracy.

Analizując metafizyczne i gnozeologiczne podstawy etyki kartezjańskiej, autor ukazuje np., że przyjęcie Boga jako gwaranta prawdziwości sądów jasnych i wyraźnych jest u Descartes'a wyrazem dialektycznej tendencji do wykraczania poza sferę czystego intelektu dla zapewnienia absolutnej prawdziwości sądów (paralela *toutes proportions gardées* do marksistowskiej *praxis*). Przy tym Bóg Descartes'a nie jest Bogiem teologii, lecz Bogiem mechaniki. Metafizyczne rozdzielenie w kartezjańskiej gnozeologii dialektycznego ruchu poznania na dwie fazy: od żywej percepcji do abstrakcji i od abstrakcji do żywej praktyki — wyraża w pierwszej fazie krytyczną postawę Descartes'a wobec filozoficznych treści feudalizmu (trzy pierwsze części *Rozprawy o metodzie*), a w drugiej fazie zrozumienie konieczności badania świata materialnego stosownie do potrzeb rozwoju kapitalizmu (piąta i szósta część *Rozprawy* oraz dzieła fizyczne, biologiczne i fizjologiczne). Wyjaśnienie sprzeczności między tymi fazami nie jest oczywiście, według Kalocsaiego, możliwe na gruncie wyłącznie gnozeologicznym.

Analizując założenia kartezjańskiej mechaniki, biologii i fizjologii, ukazuje Kalocsai ewolucję koncepcji Descartes'a od *cogito* do uznania jedności ciała i duszy. Zaletą analiz Kalocsaiego jest wydobywanie na jaw sprzeczności tkwiących w dziele Descartes'a, stanowiących kompromis między właściwymi mu tendencjami mechanistycznymi a mentalnością jego epoki. Stąd np. tezy o nieśmiertelności duszy przeplatają się z tezami o jej zależności od ciała, a koncepcja wolności jest co najmniej dwuznaczna: raz traktuje Descartes duszę mechanistycznie (tak jak ciało), a raz głosi konieczność panowania woli nad uczuciami za pomocą środków właściwych naturze duszy, uznając niezdeteminowanie woli.

W aspekcie psychologicznym moralność kartezjańska jest moralnością intencji, bo namiętności odgrywają pozytywną rolę w działaniu ludzkim wtedy, gdy są kierowane przez rozum, który zapewnia właściwe rozpoznanie wartości rzeczy pożądaných. Descartes, postulując „hart ducha” wobec przeciwności losu i pokus zewnętrznych i podkreślając alienujący wpływ bogactwa arystokracji na kultywowanie przez nią wartości duchowych, wyraża — zdaniem autora — postępowe tendencje. W liście do księżniczki Elżbiety pisze: „Wielkie fortuny olśniewają i upajają często w taki sposób, że to one posiadają raczej tych, którzy je mają, niż są przez nich posiadane” (s. 88). Byłby to u Descartes'a załączek wiązania właściwości psychicznych i moralnych ze stosunkami społeczno-ekonomicznymi.

Jeszcze ciekawsze rzeczy wynikają z analizy moralności religijnej w etyce kartezjańskiej. Mimo usilnych starań Descartesowi nie udaje się pogodzić rozumu z wiarą. Nie ma u niego nigdzie dowodu na nieśmiertelność duszy, jest tylko metafizyczne rozróżnienie duszy i ciała. Jak twierdzi autor, w religijnej formie Descartes przeciwstawia się religijnej treści. Zresztą w liście do Huygensa Descartes wyraźnie potwierdza niedostateczną pewność nauki i religii (s. 91, przyp. 3). W pewnym miejscu wypowiada nawet iście epikurejskie słowa: „jednym z punktów mojej mo-

ralności jest kochać życie, nie lękając się śmierci" (s. 91, przyp. 5), to znów sugeruje, że „lekarstwo” przeciw śmierci leży przede wszystkim w pogłębieniu przyjaźni i solidarności ludzkiej. Przeciwwstawiając się chrześcijańskiemu finalizmowi, atakuje Descartes infantylny antropocentryzm, nie głosi jednak przy tym nicości człowieka wobec nieskończoności i tym samym podtrzymuje humanistyczną ideologię Renesansu. Dla Descartesa miłość do Boga to właściwie poznanie praw rządzących światem i podporządkowanie się im. Człowiek powinien być cnotliwy nie po to, by zasłużyć na zbawienie, lecz raczej by osiągnąć wewnętrzną satysfakcję, którą może dać tylko rozum. Chcąc „unaukować” pojęcie Boga, tym samym ukazuje Descartes jego antropomorficzną i materialną treść — pierwszy krok do zniesienia tego pojęcia.

Powyzsze uwagi odnoszą się w szczególności do koncepcji moralności „ostatecznej” u Descartesa, ugruntowanej na naukach przyrodniczych i racjonalistycznej gnozeologii³. Ale Descartes, jako zwolennik równomiernego postępu w kwestiach społecznych, nie dysponując jeszcze skończoną konstrukcją nauk niezbędnych do opracowania nowej moralności, zaczął od wyłożenia zasad moralności „tymczasowej”, w której dochodzą do głosu zarówno elementy starego stylu życia, jak i koncepcje nowe, oparte na „zdrowym rozsądku”. W obrębie owej moralności Descartes formułuje zatem maksymy nie mające pozornie nic wspólnego z przysłowiowym racjonalizmem kartezjańskim: „Pierwszą [zasadą postępowania — J. M.] było, abym był posłuszny prawom i obyczajom swego kraju, trzymając się wytrwale religii, w której dzięki łasce Bożej byłem od dzieciństwa chowany, i kierując się we wszystkich innych sprawach mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”⁴. Analizy Kalocsaiego dowodzą jednak, że na gruncie moralności „tymczasowej” nie wystarczy, zdaniem Descartesa, odwoływanie się do opinii innych, że z wielu opinii, trzeba wybierać — za pomocą „zdrowego rozsądku” wspomaganego elementami wątpienia metodycznego — opinię najbardziej zrównoważoną. A zatem moralność „tymczasowa” nie jest u Descartesa w całkowitej zgodzie z panującymi zasadami i z religią.

Znaczenie i funkcje moralności „tymczasowej” mogą być — zdaniem autora — w pełni docenione dopiero w oparciu o zewnętrzne wobec systemu kartezjańskiego czynniki społeczne, polityczne, religijne. Sam Descartes był aż nadto świadomy rewolucyjności swego systemu „właściwej mądrości” i dlatego ze względów raczej pozamoralnych proponował rodzaj konformizmu wobec potocznych opinii, tradycyjnych obyczajów i wierzeń. W epoce Descartesa, gdy utożsamiano zasady religijne, polityczne i moralne, zamach na obowiązującą moralność byłby potraktowany jako zamach na prawo cywilne i kanoniczne. Descartes znał losy Giordano Bruna i Galileusza i świadomie unikał rozstrzygania „spraw publicznych i moralności w duchu swej filozofii”. Zaświadczają o tym dobitnie listy Descartesa — najdogodniejsza podówczas forma wyrażania radykalniejszych poglądów. Sprzeczność między teorią i praktyką moralności „tymczasowej” była, zdaniem Kalocsaiego, odbiciem sprzeczności właściwych przechodzeniu od feudalizmu do kapitalizmu, a nie wynikiem „rozdzielenia myśli od działania” czy też konformizmu Descartesa.

Jacek Migasiński

³ D. Kalocsa jest również autorem pracy: *A propos de la morale „definitive” de Descartes*, w: *Etudes sur Descartes*, „Studia philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 6, Akadémiai Kiadó, Budapest 1964.

⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*; tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 27.