

Ks. JAN SŁOMKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

TEOLOGIA A MYŚLENIE KARTEZJAŃSKIE

THEOLOGY AND CARTESIAN THOUGHT

ABSTRACT:

Kartezjusz wprowadził nową metodę myślenia, która stała się obowiązującym paradygmatem nowożytnej nauki. Metoda ta zastąpiła fizykę Arystotelesa i w praktyce unieważniła jego metafizykę. Główną tezą artykułu jest stwierdzenie, że myślenie kartezjańskie nie jest w stanie „zobaczyć” człowieka w jego człowieczeństwie. Postrzega ono człowieka jako skomplikowany mechanizm – maszynę. Dlatego teologia nie może przyjmować założeń i metody myślenia kartezjańskiego jako fundamentów swojej refleksji. Musi wyjść poza ten paradygmat i znaleźć inne racjonalne fundamenty i sposoby myślenia.

Na pewno nie jest dobrą drogą dla teologii powrót do scholastyki ani jakiegokolwiek próby unieważnienia czy pominięcia rewolucji kartezjańskiej. Pomocą w tym poszukiwaniu jest filozofia europejska XX wieku, która też usiłuje wyrwać się z paradygmatu kartezjańskiego. W artykule wskazano w tym kontekście dwudziestowieczną refleksję filozoficzną nad językiem: semiotykę i hermeneutykę oraz refleksję E. Levinasa jako szczególnie przydatne w tych teologicznych poszukiwaniach. Prowadzenie refleksji teologicznej i duchowej poza paradygmatem kartezjańskim jest coraz ważniejsze ze względu na gwałtowny rozwój technologii, a zwłaszcza tzw. sztucznej inteligencji.

Descartes introduced a new method of thinking, which became a binding paradigm of modern science. This method replaced Aristotle's physics and in practice invalidated his metaphysics. The main thesis of the article is a statement that the Cartesian way of thinking is unable to “see” human beings in their humanity. It perceives a human being as a complicated mechanism – a machine. Therefore, theology cannot accept Cartesian assumptions as the basis of its reflection. It has to find other rational foundations and ways of thinking. Certainly, it is not a right way for theology to attempt to revoke or disregard the Cartesian revolution and return to scholasticism. Theology receives assistance in this quest from the European philosophy of the twentieth century, which also tries to break free from the Cartesian paradigm. In this context, the article indicates the twentieth century philosophical reflection on the language: semiotics and hermeneutics, and the reflection of E. Levinas, as especially useful in these theological quests. Offering theological and spiritual reflection beyond the Cartesian paradigm is increasingly important, due to the rapid development of technology, especially the so-called “artificial intelligence”.

Do napisania tego artykułu skłonił mnie tytuł konferencji organizowanej wspólnie przez Wydział Teologiczny i Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Tytuł ten brzmi: *Człowiek a/i//lub maszyna. Duchowość 3.0*¹. Sformu-

¹ *Człowiek a/i//lub maszyna. Duchowość 3.0*, Katowice, 13 kwietnia 2018 roku. W programie konferencji jest także moje wystąpienie, opatrzone tytułem: *Myślenia kartezjańskie. Nieszczęsny*

łowanie w drugiej jego części wzbudziło mój sprzeciw i tu chciałbym przedstawić intelektualne racje tego sprzeciwu. Nie wyłożę żadnej specjalnie nowej myśli, a raczej przypomnę jeden dobrze znany wątek z historii filozofii i kilka wniosków teologicznych. Ale wspomniany tytuł uznaję za wystarczające usprawiedliwienie podjęcia po raz kolejny tematyki związanej z myśleniem kartezjańskim. Albowiem nawet pobieżny przegląd programu tej konferencji wskazuje, że organizatorzy konferencji i autorzy wystąpień poważnie traktują wpływ, jaki gwałtowny rozwój technologiczny wywiera na samorozumienie człowieka. Czyli niejako podejmują myślenie o duchowości człowieka wewnątrz paradygmatu rozwoju technologicznego, przede wszystkim informatyki. Pojawia się nawet perspektywa posthumanizmu.

A więc podjęcie na nowo pytania o istotę człowieczeństwa jest jak najbardziej zasadne. I to właśnie będzie centralnym problemem tego tekstu. Stawiamy zatem pytanie o to, czy wewnątrz myślenia kartezjańskiego można znaleźć dobre drogi prowadzące do lepszego zrozumienia istoty naszego człowieczeństwa? Albowiem współczesne myślenie technologiczne, które przynosi coraz bardziej spektakularne owoce w postaci błyskawicznego rozwoju nauki i techniki, jest po prostu myśleniem kartezjańskim. A prowokowane przez ten rozwój pytania i dawane odpowiedzi dotyczące natury człowieczeństwa zwykle są formułowane wewnątrz tego myślenia. Trzeba więc cofnąć się do Kartezjusza.

Ponieważ zaś pytanie o człowieka jest jednym z podstawowych pytań teologii i ta zawsze, mierząc się z nim, zwraca się ku filozofii, stąd też rozważanie, które zamierzam przeprowadzić, rozpocznie się od filozofii, a następnie będzie formułowaniem wniosków i postulatów, ważnych, jak sądzę, dla uprawiania teologii. Na samym końcu wrócimy do tytułu i treści wspomnianej konferencji.

Myślenie kartezjańskie: krótka charakterystyka

W roku 1637 Kartezjusz opublikował w języku francuskim *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences: plus la dioptrique, les meteores, et la geometrie, qui sont des essais de cete methode*². Cztery lata później, w roku 1641, wydał w j. łacińskim *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*.

W pierwszym dziele przedstawił podstawy i zasady sposobu myślenia, który zrewolucjonizował całą filozofię europejską i dał podstawy rozwoju nowożytnej nauki. Nie ma potrzeby, aby dokładnie opisać reguły tego sposobu myślenia, gdyż każdy współczesny Europejczyk zna je i traktuje jako pewne oczywistości. To jest po prostu nowożytne myślenie naukowe.

paradygmat. Ostatecznie z powodów losowych na konferencji nie wystąpiłem, a niniejszy tekst jest rozwinięciem myśli, jakie miały tam być przedstawione.

² Polskie tłumaczenie: René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1918.

Przypomnijmy tylko, że Kartezjusz postulował ustalenie pewnych, oczywistych punktów wyjścia, aksjomatów i wykonywanie kolejnych kroków zgodnie z regułami logiki. Newton wykorzystał zasady myślenia kartezjańskiego do zaprojektowania i przeprowadzenia eksperymentów, a następnie sformułowania na ich podstawie twierdzeń. Tak powstała fizyka Newtona i w ten sposób okazało się, że myślenie kartezjańskie, zwłaszcza połączone z eksperymentami i wyprowadzanymi na ich podstawie wnioskami, daje znakomite rezultaty³. Rozpoczął się coraz szybszy rozwój nauk nowożytnych, który trwa do dzisiaj i, jak się wydaje, właśnie znowu przyspieszył, przynajmniej w jednym polu, które nas tutaj szczególnie interesuje, czyli w technologiach przetwarzania informacji i, w konsekwencji, tworenia tzw. sztucznej inteligencji.

Kartezjusz był wychowankiem scholastyki i filozofem, a więc cały jego zamysł jest kontynuacją tradycji filozofii europejskiej. Zaproponowany przez niego sposób myślenia jest głęboko zakorzeniony w filozofii Arystotelesa. Bierze od niej cały aparat pojęciowy oraz zasady logiki⁴. Fundamentalna różnica polega na tym, że Arystoteles ufał wrażeniom dostarczonym przez zmysły, uznawał je za źródłowe. Natomiast Kartezjusz przestał ufać tym bezpośrednim danym zmysłowym⁵. Wprowadził postulat pewnego punktu oparcia niezależnego od zmysłów. Ten punkt znalazł w „*cogito*” (sławne: „*cogito ergo sum*”) oraz w oczywistych dla umysłu aksjomatach matematycznych. Kartezjusz wskazał także na ideał, do którego chce nawiązać. To jest geometria starożytnych Greków. Geometria, ponieważ zaczyna od idei w najprostszy sposób opisujących przestrzeń, jest idealnym wzorem poznawania *res extensa*.

Cogito jest pewnym oparciem, punktem wyjścia do wszelkiego rozumowania, ale, i to Kartezjusz wiedział, nie jest samo w sobie punktem absolutnym. *Cogito* jest skończone, nie jest samo w sobie nieskończone. A więc, wychodząc od *cogito*, Kartezjusz szuka absolutnego punktu oparcia, dzięki któremu *cogito* jest tym, czym jest. Poniekąd wędruje w głąb, za *cogito*, albo – inaczej mówiąc: cofa się w szeregu przyczyn do przyczyny ostatecznej. Zauważmy, że Kartezjusz w tym swoim rozumowaniu używa pojęcia *causa* w znaczeniu Arystotelesowskim⁶.

³ Jest tu mowa o dwóch metodach myślenia: aksjomatycznej i redukcyjnej. Istnieją między nimi formalne różnice, istotne w trakcie uprawiania nauki. Więcej na ich temat: J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. i oprac. S. Judycki, Poznań 1992. Jednak obie razem współtworzą naukę nowożytną i z przyjętej tutaj perspektywy stanowią pewną jedność, którą określam mianem myślenie kartezjańskie.

⁴ Zauważmy, że *Rozprawę o metodzie* Kartezjusz napisał po francusku, a w *Medytacjach* powrócił do łaciny. Bo w łacinie miał do dyspozycji cały zestaw pojęć wypracowanych przez Arystotelesa i przetłumaczonych przez scholastykę, których używał w konstruowaniu swojej filozofii pierwszej.

⁵ Kartezjusz znał dzieło Kopernika. Z niego dowiedział się, że to, co jest najbardziej oczywistym doświadczeniem zmysłowym, punktem oparcia dla naszego rozumienia świata: ziemia pod nogami oraz słońce, które wschodzi i zachodzi, to są złudzenia. Wszystko jest inaczej. Po takim stwierdzeniu nie sposób nadal ufać bezpośrednim wrażeniom zmysłowym. Nic dziwnego, że w *Medytacjach* wprowadził figurę demona, który nas zwodzi.

⁶ Jest to o tyle istotne, że pojęcie *causa*, przyczyna, w nauce nowożytnej, a przede wszystkim w fizyce newtonowskiej, nabrało zupełnie nowego znaczenia. Jest to jedno z wielu ważnych

W efekcie Kartezjusz ustala, że musi istnieć przyczyna ostateczna, idea nieskończoności albo, inaczej mówiąc, substancja nieskończona. Dla Kartezjusza substancja jest ideą albo, jak kto woli, idea jest substancją. Ta idea, substancja, to jest Bóg, a rozumowanie cofające się w szeregu przyczyn jest dowodem na Jego istnienie. Dla nas tutaj ważne jest jedno: otóż Kartezjusz był przekonany, że nowa metoda myślenia jest tak samo uniwersalna, jak filozofia klasyczna, a więc obejmuje fizykę i to, co poza fizyką, czyli metafizykę: a więc także Boga i człowieka.

Jak wiadomo, wykazywanie niepoprawności kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga jest stałym zajęciem adeptów filozofii i teologów. Ale to nie te argumentacje obalające dowód Kartezjusza okazały się istotne. Po prostu kolejne pokolenia filozofów, gdzieś tak od osiemnastego wieku, przestały się tą częścią myśli Kartezjusza interesować. Chyba została ona uznana za relikwiny średniowiecza i porzucona⁷. Natomiast coraz wyraźniej okazywało się, że zgodność wyników eksperymentów z modelami matematycznymi doskonale wystarcza do formułowania kolejnych twierdzeń, a więc jako praktyczne potwierdzenie prawdziwości poznania. Myślenie kartezjańskie zastosowane do kolejnych obszarów rzeczywistości dawało świetne i coraz lepsze wyniki. Fizyka, chemia, biologia, społeczeństwo, medycyna, psychologia itd.⁸ Każdy z tych obszarów był badany przez nowożytną naukę i wyniki tych badań jawiły się jako odkrywcze, rozjaśniające nasze rozumienie świata, przynoszące postęp. A więc „hipoteza Boga” jako gwaranta idei prawdy stawała się coraz bardziej zbędna.

Spróbujmy podsumować ten krótki opis genezy, natury i rozwoju myślenia kartezjańskiego i przedstawić niektóre konsekwencje wnikające ze specyfiki tego myślenia.

Otóż to myślenie jest ze swej natury całościowe, a więc z założenia obejmuje całą rzeczywistość, oraz wyłączne, czyli uznaje samo siebie za jedyny racjonalny sposób myślenia. Inaczej mówiąc: to myślenie utożsamia siebie z racjonalnością jako taką i nie dopuszcza istnienia alternatywnych, równoległych sposobów myślenia, które też miałyby pretensje do spełniania wymogów racjonalności⁹. Według mnie niesie to bardzo poważne konsekwencje: przede wszystkim z wnętrza tego myślenia zasadniczo nie jest możliwe zobaczenie czegokolwiek, co nie poddaje się jego paradygmatowi.

pojęć arystotelesowskich, które w mniej lub bardziej subtelny sposób zmieniły swoje znaczenie pod wpływem myślenia kartezjańskiego. Podobnie jak pojęcia idei i substancji, o których piszemy w następnym akapicie. Do tego problemu wrócimy.

⁷ Ciekawe jest porównanie tytułów dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych tłumaczeń *Medytacji* z oryginałem. Z reguły opuszczają one drugą część tytułu, czyli: *in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*. Np. najbardziej znane polskie tłumaczenie – *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kraków 1958.

⁸ W tej perspektywie teoria Darwina, która wywołała pełnowymiarowy konflikt na linii nauka–wiera, jest tylko jednym z kolejnych etapów rozwoju myślenia kartezjańskiego.

⁹ Dopuszcza ono co prawda istnienie innych sposobów myślenia, ale każdy z nich musi zostać uprawomocniony przez myślenie kartezjańskie. Inaczej przysługuje im co najwyżej prawo funkcjonowania jako zabawy przyjemniającej życie, eksponatu muzealnego albo ciekawostki folklorystycznej.

Druga konsekwencja jest taka: zrozumieć¹⁰ dane zjawisko, w rozumieniu myślenia kartezjańskiego, to znaczy wyprowadzić je z uznanych aksjomatów, opisać według zasad tego myślenia i w ten sposób włączyć w system. Ideałem poznania-zrozumienia jest pełna systematyzacja na wzór matematyki. Te reguły są obecnie stosowane nawet do dziedziny tak, wydawałoby się, odpornej na „naukowość”, jak np. poczucie piękna. Również doświadczenie piękna bywa wyjaśniane przez procesy ewolucyjne, biologiczne, neurobiologiczne i w końcu sprowadzane do algorytmów. Pomysł, że sztuczna inteligencja będzie pisać recenzje dzieł sztuki, dla wielu ludzi już nie wydaje się zupełnie absurdalny.

Ograniczenia myślenia kartezjańskiego i szukanie dróg wyjścia

W tym miejscu chciałbym sformułować centralną tezę niniejszego tekstu. Otóż twierdzę, że myślenie kartezjańskie ze swej natury, a więc zasadniczo i nieusuwalnie, nie sięga do istoty naszego człowieczeństwa. Inaczej mówiąc to samo: istota człowieczeństwa, czyli natura ludzka, znajduje się całkowicie poza jego zasięgiem. Słowo „całkowicie” rozumiem w sensie mocnym. A więc jestem przekonany, że myślenie kartezjańskie, czyli nowożytna nauka, nigdy nie dotrze do istoty człowieczeństwa. Konsekwentnie uznaję, że „cogito” umieszczone jako punkt wyjścia i rozpatrywane w ramach myślenia kartezjańskiego, to nie jest istota człowieczeństwa. Jak już wspominałem, Kartezjusz był przekonany, że jego metoda myślenia jest uniwersalna. A więc w tym punkcie stawiam tezę jawnie przeciwną przeświadczeniu Kartezjusza. Natychmiast nasuwa się teza analogiczna. To myślenie nie jest w stanie nic ważnego powiedzieć o Bogu. Uważam, że ona też jest prawdziwa, ale tu chcę zająć się wyłącznie pierwszą tezą, dotyczącą człowieka.

Oczywiście nie jestem w tym twierdzeniu oryginalny. Można wskazać np. na Husserla, którego późne dzieła dotyczą właśnie naszego problemu¹¹. Traktuje w nich o tym, że nauka nowożytna nie jest w stanie odpowiadać na najważniejsze pytania dotyczące sensu życia człowieka. Choć z wykształcenia był matematykiem i swoją filozofię rozwijał wychodząc od Kartezjusza, postulował powrót do *Lebenswelt*, docenienia przednaukowych doświadczeń otaczającego nas świata.

Wróćmy jednak do samego naszego twierdzenia. Otóż zostało ono sformułowane i musi pozostać poza myśleniem kartezjańskim. Wewnątrz tego myślenia jest ono nieweryfikowalne: niemożliwe zarówno do udowodnienia, jak i do obalenia.

¹⁰ Wobec dzisiejszej ekspansywności nauk przyrodniczych zupełnie niewystarczające okazuje się dokonane przez W. Diltheya rozróżnienie metodologiczne między naukami humanistycznymi a przyrodniczymi. Rozróżniał on jedno od drugich na bazie celu, naukom humanistycznym przypisując jako cel zrozumienie, a przyrodniczym – wyjaśnienie (*Geisteswissenschaften – Verstehen; Naturwissenschaften – Erklären*). Ewidentnie myślenie kartezjańskie w samym swoim fundamencie ma zamiar zrozumienia całej rzeczywistości i dzisiaj jawnie zgłasza właśnie takie roszczenie. Na niewystarczalność tych ustaleń metodologicznych Diltheya wskazywał m.in. P. Ricoeur: *Ku hermeneutyce krytycznej*, przeł. A. Dutka, „Pamiętnik Literacki” 83,1 (1992), s. 182-192.

¹¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993 (oryg. 1935); tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999 (oryg. 1936).

Czyli można uznać je za naukowo bezwartościowe. Jednocześnie to stwierdzenie, jako że jest z założenia sformułowane poza myśleniem kartezjańskim, czyli nauką nowożytną – nie kwestionuje samo w sobie żadnego osiągnięcia tejże nauki ani nie podaje w wątpliwość żadnego udowodnionego zgodnie z wewnętrznymi wymogami nauk twierdzenia o człowieku. Nie pociąga więc za sobą lekceważenia osiągnięć socjologii, psychologii, medycyny nowożytnej. Tylko stwierdza, że istota człowieczeństwa jest i na zawsze pozostanie poza ich zasięgiem.

Powstaje więc pytanie, czy z takim stwierdzeniem można cokolwiek rozumnie zrobić. A więc: czy istnieje sposób myślenia, który – nie poddając się dyktatowi paradygmatu kartezjańskiego i jednocześnie uznając jego wartość – pozwala cokolwiek istotnego o człowieku racjonalnie powiedzieć? Twierdzą, że takie sposoby myślenia są możliwe i że należy szukać ich we współczesnej, czyli dwudziestowiecznej filozofii europejskiej. Filozofia ta bowiem co najmniej od wspomnianego już Husserla, a może nawet od Hegla i idealizmu niemieckiego, coraz mocniej odczuwa myślenie kartezjańskie jako zbyt ciasny gorset¹².

Przyjrzyjmy się w tym miejscu wybranym poszukiwaniom filozofów, pamiętając, że takie myślenie każe szukać swojego uprawomocnienia racjonalnego, ale nie może tego uprawomocnienia upatrywać w myśleniu kartezjańskim. Nie może także poprzestać na stworzeniu równoległej wobec paradygmatu kartezjańskiego, alternatywnej przestrzeni myślenia. Jedność rzeczywistości domaga się jakiejś jedności jej rozumienia.

Jak zobaczyliśmy wcześniej, Husserl dostrzegał ograniczenia myślenia kartezjańskiego. Ale pytanie, na ile jego fenomenologia wyprowadza myślenie filozoficzne poza paradygmat kartezjański w sposób dla teologii istotny, pozostaje otwarte. Na pewno fenomenologia jest niezbędnym narzędziem dla teologii, ale odpowiedzi na nasze pytanie trzeba szukać dalej.

Dla mnie najciekawszą próbą takiego poszukiwania wyjścia poza paradygmat myślenia kartezjańskiego jest *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności* E. Levinasa¹³. Levinas zaczyna właśnie od Kartezjusza, od jego idei nieskończoności, ale za punkt wyjścia przyjmuje nie *cogito ergo sum*, czyli analityczne doświadczenie „ja”, lecz doświadczenie drugiego człowieka. Według Levinasa to doświadczenie, utożsamiane przez niego z kartezjańską ideą nieskończoności, jest pierwotniejsze od doświadczenia „cogito” oraz ma zupełnie inną naturę niż kartezjańskie poznanie, a zatem wprowadza na zupełnie inne drogi myślenia. W ten sposób Levinas pokazuje, że można próbować rozpocząć myślenie „wcześniej”, niż zrobił to Kartezjusz, i dzięki temu od razu wejść na inne drogi tegoż myślenia. Ten zamysł Levinas ujawnia już w tytule swojego eseju. „Całość” to obszar objęty myśleniem kartezjańskim, a „nieskończoność” nawiązuje wprost do idei nieskończoności Kartezjusza i wskazuje na to, czego myślenie kartezjańskie nie

¹² Dotyczy to wyłącznie filozofii europejskiej. W Stanach Zjednoczonych dominuje filozofia analityczna, która myślenie kartezjańskie traktuje jako zupełnie bezalternatywne.

¹³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

obejmuje – tytułową „zewnętrzność”, czyli człowieczeństwo człowieka. Nie ukrywam, że właśnie lektura eseju Levinasa dała mi perspektywę, która rządzi całym tym rozważaniem.

Inaczej, ale w podobnym zamyśle, do tego problemu podchodzi H.-G. Gadamer. On z kolei, podobnie jak inni dwudziestowieczni filozofowie zajmujący się semiotologią i hermeneutyką, patrzy na język jako na rzeczywistość, strukturę wcześniejszą od indywidualnego „ja”, a więc i wcześniejszą od myślenia kartezjańskiego, które trzeba wobec tego przewyciężyć, aby dotrzeć głębiej. Pisze:

„Nauka o języku jest jakby inną prehistorią, prehistorią ludzkiego ducha. Jednakże zjawisko języka ujęte od tej strony oznacza jedynie pewne wyróżnione pole wyrazu, na którym można badać istotę człowieka i jego rozwój historyczny. To jednak za mało, by wniknąć w głąb myśli filozoficznej. Nie pozwalała na to leżąca u podłoża całej myśli nowożytnej Kartezjańska charakterystyka świadomości jako samoświadomości, ów niewzruszony fundament wszelkiej pewności. Ów najpewniejszy z wszystkich faktów – fakt samowiedzy – stał się w czasach nowożytnych miernikiem naukowego poznania w ogóle. Naukowa analiza języka opierała się ostatecznie na tym samym fundamencie”.

I nieco dalej stwierdza, że jednak to:

„Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie”¹⁴.

A więc – dopowiedzmy – i poznanie naukowe.

To tylko dwa przykłady z filozofii dwudziestego wieku pokazujące, że intelektualne przewyciężenie paradygmatu kartezjańskiego jest traktowane jako pewna nagląca filozoficzna konieczność i że drogi takiego przewyciężenia są już na różne sposoby wytyczane¹⁵. Są to, jak sądzę, drogi, którymi może podążać teologia, oczywiście pilnując swojej własnej tożsamości.

Na końcu tego punktu warto powrócić do początkowego stwierdzenia o swoistej „ślepciej” myśleni kartezjańskiego w odniesieniu do istoty człowieczeństwa. Jak staraliśmy się pokazać, Kartezjusz jest w swoim zamyśle reformatorem, ale też kontynuatorem tradycji filozofii europejskiej, scholastycznej. A więc nasuwa się pytanie: dlaczego myślenie kartezjańskie nie widzi człowieka w jego człowieczeństwie, choć scholastyka, oparta na metafizyce Arystotelesa – widziała? Bo jestem przekonany, że właśnie tak było. Filozofia i teologia scholastyczna ujmowała nie tylko Boga w Jego tajemnicy, ale i człowieka w samej istocie jego człowieczeństwa. Nie podejmuję się tutaj odpowiedzieć kompetentnie na tak postawione pytanie, ale jakąś próbę odpowiedzi chciałbym zaproponować. Otóż być może różnica leży właśnie w „metodycznym wątpieniu”, czyli w odrzuceniu przez

¹⁴ H.G. Gadamer, *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, „Teksty” 1976, nr 6 (30), s. 9-21.

¹⁵ O ile nowożytność została stworzona przez myślenie kartezjańskie i ciągle na nim się opiera, to postmodernizm można interpretować jako próby przewyciężenia tego paradygmatu. Wobec tego, mimo charakterystycznego dla postmodernizmu bezładu i zamieszania, nie można wykluczać, że teologia znajdzie w nim więcej inspiracji niż w filozofii typowo nowożytnej, trzymającej się paradygmatu kartezjańskiego.

Kartezjusza ufności wobec bezpośrednich danych zmysłowych, która to ufność leży u podstawy filozofii Arystotelesa. Czyżby właśnie w tym „naiwnym” doświadczeniu zmysłowym kryła się tajemnica dostrzegania człowieka?

W każdym razie jakimś ukrytym paradygmatem arystotelesowskiego obrazu świata jest żywy organizm, natomiast Kartezjuszowi i jego następcom świat jawi się jako maszyna. Bóg stwórca stał się „zegarmistrzem”.

Teologia wobec myślenia kartezjańskiego

Podstawowe postulaty dla teologii, wynikające z przedstawionej krytyki myślenia kartezjańskiego i filozoficznych dróg wychodzenia poza nie, wydają się dość oczywiste. Teraz spróbujemy je uporządkować.

A więc na pewno teologia nie może programowo pozostawać wewnątrz myślenia kartezjańskiego. Musi sobie znaleźć nie tylko pewny punkt oparcia, umieszczony poza tym myśleniem, ale też wypracować metody swojej pracy, czyli niekartezjańskie sposoby myślenia. Nie mogą to być dowolne, bez żadnego rygoru intelektualnego snute refleksje, gdyż „teolog musi uwzględniać wymogi epistemologiczne uprawianej przez siebie nauki, wymogi myślenia krytycznego, a więc racjonalnej kontroli każdego etapu prowadzonych badań”¹⁶.

Jak wiadomo, teologia zaczyna od aktu wiary. Ten akt wiary jest więc fundamentem teologii i jako taki wymaga teologicznego, intelektualnego opracowania. Jednak w świetle tego, co już powiedzieliśmy, teologiczna refleksja nad aktem wiary nie może być refleksją typu kartezjańskiego. Albowiem akt wiary jest co prawda w swojej istocie rozumny¹⁷, ale na pewno nie może być traktowany jakby był aksjomatem, pewnikiem stawiającym punkt wyjścia w myśleniu kartezjańskim.

Teologia nie tylko powinna uznawać, że jej źródła i podstawowy obszar pracy leżą poza myśleniem kartezjańskim, ale, co ma fundamentalne znaczenie, znaleźć i ustanowić je w taki sposób, aby były one „wcześniejsze”, bardziej pierwotnie wobec tego myślenia. Taka perspektywa musi spełniać jeszcze jeden wymóg. Otóż teologia musi docenić myślenie kartezjańskie i uznać, że jego wewnętrzna logika nie podlega krytycznej ocenie teologii, gdyż nie ma ona kompetencji do takiej krytyki. Natomiast jest rzeczą teologii, podobnie jak filozofii, poszukiwanie i pielęgnowanie perspektywy zewnętrznej wobec tego myślenia. Ciągłe trzeba pamiętać, że ono samo z siebie nic poza sobą nie widzi i zobaczyć nie może. Dlatego właśnie im bardziej nowożytna nauka spodziewa się zgłębić tajemnicę człowieka, tym ważniejsza jest krytyczna wobec niej refleksja filozoficzna oraz tym mocniej powinien brzmieć krytyczny, można powiedzieć – prorocki – głos teologii.

Fundamentalizm w teologii bywa różnie definiowany, ale można opisać go także i w ten sposób: jest to mieszanie tez teologicznych i myślenia kartezjańskiego, traktowanie ich jako równorzędnych, czyli uprawianie teologii wewnątrz tego myślenia. Takie opisanie fundamentalizmu, który jest złym sposobem uprawiania

¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, 9.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 43: wiara jest w pewien sposób „czynnością myśli”.

teologii, a jednocześnie bywa kuszący i ma w sobie siłę uwodzenia, jeszcze jaśniej ukazuje nam, że nie ma łatwej drogi poruszania się między wnętrzem i zewnątrzem myślenia kartezjańskiego. Jak wspomnieliśmy wyżej, teologia nie ma narzędzi do krytyki wewnętrznej logiki, czyli konkretnych rezultatów nowożytnej nauki, a zatem nie powinna zbyt pochopnie zapuszczać się do jej wnętrza. Ale podstawowa zasada jedności rzeczywistości, a przede wszystkim jedności człowieka wymaga, aby teologia nie rezygnowała z poszukiwania tej jedności w swoim myśleniu. Na pewno refleksja teologiczna powinna obejmować całego człowieka, nie tylko jego duszę. Cały człowiek, jako jedność, został stworzony przez Boga i obietnica zbawienia dotyczy całego człowieka.

Powyższe uwagi prowadzą do stwierdzenia, że ustalanie relacji teologii do myślenia kartezjańskiego i jego efektów jest jednym z niełatwych i stałych, czyli nigdy niezamkniętych definitywnie zadań teologii.

Język teologii

Już pokazaliśmy, jak Gadamer, prowadząc swoją refleksję hermeneutyczną, postuluje wyjście poza naukę nowożytną. Oczywiście prace dwudziestowiecznych hermeneutów i semiotyków są obowiązkową lekturą teologa współczesnego. Nie można dzisiaj uprawiać teologii bez pomocy hermeneutyki. A przede wszystkim nie można uznawać, że język jest tylko zewnętrznym, neutralnym narzędziem przekazu myśli. A więc tutaj chciałbym – wybiórczo i orientacyjnie – przedstawić pewne postulaty wobec języka teologii, wynikające bardziej lub mniej bezpośrednio z poczynionych uwag krytycznych wobec paradygmatu kartezjańskiego.

Przede wszystkim wewnętrzna totalność myślenia kartezjańskiego ma też i taką konsekwencję, że nie można w teologii bezkarnie używać języka stworzonego na użytek tego myślenia. Sam język, system pojęć i wnioskowania, umieszcza nas bowiem nieodwołalnie wewnątrz tego myślenia. A więc języka nauk nowożytnych należy w teologii używać bardzo oszczędnie. Według mnie dotyczy to także metafor, obrazów, przykładów używanych w teologii. Należy się kilka razy zastanowić, zanim w tekście teologicznym sięgnie się do porównań maszynowych czy informatycznych.

Język poezji i literatury pięknej jest i na pewno powinien być używany w teologii. Dar poetycki jest to m.in. dar wejrzenia w głębinę naszego człowieczeństwa. Używanie tego języka wymaga jednak pewnego dystansu. Inaczej mówiąc, powinien on być poddawany krytyce: przemyślany, a nie wzięty wprost. Teologia ma bowiem zadania inne niż literatura i poezja. Jest w założeniu refleksją racjonalną, a więc nie może pozostawać wewnątrz pewnego subiektywizmu, który jak najbardziej literaturze, a zwłaszcza poezji przystoi.

Język filozofii jest od zawsze używany w teologii. To się nie zmienia, ale wraz z coraz większym zróżnicowaniem wewnętrznym filozofii jego stosowanie wymaga coraz większej ostrożności, sprawdzania, na ile dane pojęcia czy frazy faktycznie wiernie oddają myśl teologiczną, którą chcemy wypowiedzieć. Konieczna

jest świadomość, że każde istotne pojęcie filozoficzne niejako pociąga za sobą, jak sieć, cały kontekst systemu czy po prostu refleksji filozoficznej, wewnątrz której zostało wypracowane, oraz ma swoją historię, która nie jest bez znaczenia dla jego aktualnego sensu. Ale teologia zawsze potrafiła brać pojęcia z różnych nurtów i systemów filozofii i przekształcać je tak, aby jej wiernie służyły.

Język Pisma Świętego ze względu na przyjęte w wierze stwierdzenie, że Biblia jest Słowem Boga, tekstem natchnionym, powinien być uprzywilejowanym językiem teologii. Oczywiście nie wolno tutaj popadać w jakikolwiek biblijny fundamentalizm. Wszystkie wyniki badań egzegezy krytycznej i hermeneutyki biblijnej muszą być w teologii uwzględniane. Cała nasza pozytywna wiedza o Piśmie Świętym i jego tekście, także języku, jest niezbędna do uprawiania teologii. Ale po uznaniu tego wszystkiego należy przyznać językowi Biblii miejsce szczególne w teologii, przewyższające to, jakie wynikałoby tylko z wyników badań egzegeetycznych.

Współczesna teologia a scholastyka

Jak wspomnieliśmy wcześniej, Kartezjusz był reformatorem, ale także kontynuatorem filozofii Arystotelesa. Korzystał z wypracowanych pojęć i sposobów rozumowania i przekształcał je stosownie do swoich założeń. Myślenie kartezjańskie jest samo w sobie pewnym przekształceniem myślenia arystotelesowskiego. Z tego faktu wynika duży kłopot dla tego nurtu teologii, który w scholastyce upatruje podstawowy punkt odniesienia i chciałby tradycję scholastyczną kontynuować. Jedną z prób obejścia tego kłopotu jest kierunek zwany neoscholastyką. Droga „neoscholastyczna” jest to, w dużym uproszczeniu, uznanie, że dla świata materialnego obowiązuje myślenie naukowo-kartezjańskie, a dla świata duchowego – dawna metafizyka. Według mnie nie jest to dobre teologiczne rozwiązanie problemu stworzonego przez filozofię Kartezjusza. Tworzy się bowiem dualizm, który z punktu widzenia nauki nowożytnej jest zupełnie nieracjonalny i przez to niejako skazuje teologię na nieustającą defensywę, obronę swojej prawomocności. A i sama teologia nie potrafi przekonująco wskazać teoretycznych racji takiego podziału. Jednak z tej krytyki nie wynika, że tradycję scholastyczną należy porzucić, jako już nieaktualną. Ta filozoficzna i teologiczna tradycja kryje przecież w sobie ogromny skarb mądrości. Byłoby wielką szkodą zgubić go. Co prawda oświecenie, czyli myślenia kartezjańskie, opieczętowało średniowiecze stemplem przednaukowości, a więc i nieracjonalności, ale takie potraktowanie dorobku myśli średniowiecznej jest krzywdzące i po prostu błędne.

Odzyskanie scholastyki dla teologii jednak nie jest proste. Nie jest bowiem po Kartezjuszu możliwe proste, „naiwne” uznawanie scholastycznego, arystotelesowskiego opisu świata za opis obiektywny. Poza tym, jak już wspominaliśmy, Kartezjusz wykorzystywał wszystkie ważne pojęcia scholastyki w swojej filozofii i wewnątrz jego filozofowania nabrały one nowego znaczenia. Podobnie jak nie możemy przejmować po prostu arystotelesowskiego opisu świata, tak też nie

możemy bezkrytycznie używać scholastycznej aparatury pojęciowej. Jest bowiem pewne, że rozumiemy te pojęcia inaczej niż teologowie przed Kartezjuszem. Na czym polega ta różnica i jak ewentualnie dotrzeć do ich wcześniejszego znaczenia – to jest niemały i niełatwy problem. Moim osobistym zdaniem, jedną z dróg odzyskiwania dziedzictwa scholastyki dla współczesnej teologii może być dekonstrukcja, procedura intelektualna opracowana przez J. Derridę. Co prawda jest ona najchętniej stosowana w krytyce literackiej, ale sam Derrida pomyślał i stosował ją jako procedurę filozoficzną. A przecież filozofia jest służebnicą teologii.

Duchowość a myślenie kartezjańskie

Na koniec wróćmy do tytułu konferencji, która zainspirowała niniejsze rozważanie. Najpierw trzeba dać jakąś, choćby prowizoryczną, definicję duchowości. Myślę, że akceptowalne będzie następujące stwierdzenie: duchowość to szukanie samej istoty człowieczeństwa. A więc duchowość jest i powinna pozostać medytacją nad człowiekiem w jego człowieczeństwie. Skoro tak, to po wcześniejszych ustaleniach możemy kategorycznie stwierdzić: ta medytacja świadomie i konsekwentnie powinna uciekać od wpisania się w paradygmat myślenia kartezjańskiego. Może i powinna z jego dorobku korzystać, ale sama musi pozostawać poza tym paradygmatem.

Wobec tego mówienie, wykład o duchowości powinien starannie unikać korzystania z języka nauk nowożytnych, przede wszystkim technologicznego, np. umysł jak twardy dysk i tak dalej... Jak przypomnieliśmy: język nie jest neutralny, żadna metafora nie jest niewinna. To są intelektualne racje mojego sprzeciwu wobec drugiej części tytułu konferencji: „Duchowość 3.0”. Założmy jednak, że jest to prowokacja intelektualna. Odpowiadam więc na nią. Przyjmuje ona założenia, że pytanie dotyczące duchowości człowieka będziemy rozważać wewnątrz paradygmatu kartezjańskiego. Takie rozważania z powodów, które tutaj wyłuszczyłem, uważam za jałowe i szkodliwe o tyle, o ile utrwalają nas w przeświadczeniu, iż na tej drodze dojdziemy do lepszego rozumienia człowieczeństwa. Otóż jestem głęboko przekonany, że jest wręcz przeciwnie: ta droga wiedzie w dokładnie odwrotnym kierunku: utrwała w nas ślepotę na istotę naszego własnego człowieczeństwa.

Można ten prowokacyjny tytuł zrozumieć inaczej, jako pytanie: czy gwałtowny rozwój technologii, która nas coraz szczelniej otula i niejako wdziera się w nas coraz głębiej, zmienia w istotny sposób problemy duchowości człowieka? To jest zasadne pytanie. Moja na nie odpowiedź brzmi: w zasadzie nie. Również dzisiaj możemy z pożytkiem czytać Marka Aureliusza jako nauczyciela dobrego życia, a doświadczenie długotrwałej samotności ojców pustyni jest ciągle bardzo ważne. Co najwyżej nowe konteksty wyostrzają stare problemy życia duchowego, np. inwazja mediów społecznościowych i narastający natłok bodźców i informacji każą jeszcze uważniej studiować pisma mnichów, którzy dziesiątki lat żyli w ciszy, samotności, pustce informacyjnej.

Relacja człowieka do maszyny, o której jest mowa w pierwszej części tytułu konferencji, nie wnosi według mnie nic istotnie nowego do duchowości człowieka, nawet jeżeli tą maszyną jest „sztuczna inteligencja”. To nadal jest relacja człowiek–rzecz, narzędzie, zasadniczo różna od relacji człowiek–człowiek, a nawet od relacji człowiek–inna istota żywa. Jak rozumiem i jak wynika z lektury tytułów referatów, takie moje stwierdzenie nie jest oczywiste dla organizatorów i wielu prelegentów konferencji. To jest i będzie ważny temat dyskusji, również teologicznych. Chętnie te dyskusje podejmę jako teolog, wystawiając na próby intelektualne moje powyższe stwierdzenie.

W programie, tytułach referatów, konferencji pojawia się także słowo „posthumanizm” oraz pewna sugestia, że również w myśleniu o duchowości należy przygotować się na taką możliwość: oto kiedyś nadejdzie jakieś „posthumanum”. Odpowiadając, choć może to nie bardzo przystoi teologowi katolickiemu, powołałam się na autorytet Hegla: sowa Minerwy wylatuje po zmierzchu. Medytowanie w ramach duchowości dzisiaj nad taką możliwością jest jałowe. Do niczego nas nie przygotowuje, a co najwyżej utrudni nam szukanie głębszego rozumienia naszego człowieczeństwa.

A przede wszystkim jestem absolutnie przekonany, że człowiek nie jest żadną formą przejściową, nasze człowieczeństwo jest jedno, niepodzielne i niezmienne. Wiem, że w dzisiejszym uniwersum myślowym ta teza nie jest powszechnie podzielana. Właściwie coraz bardziej okazuje się, że jest to teza ściśle teologiczna, czyli najmocniejsze oparcie znajduje w wierze, że człowiek jest stworzony przez Boga na obraz Boży. Ale, jak dowodziłem wyżej: stwierdzenie, że dane twierdzenie jest teologiczne, nie umieszcza go poza rozumnością ani poza dyskusjami – także filozoficznymi.

Bibliografia:

- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. i oprac. S. Judycki, Poznań 1992.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kraków 1958.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1918
- Gadamer H.G., *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, „Teksty” 1976, nr 6 (30), s. 9-21.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993 (oryg. 1935)
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999 (oryg. 1936).
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1988).
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, (24.05.1990).
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Ricoeur P., *Ku hermeneutyce krytycznej*, tłum. A. Dutka, „Pamiętnik Literacki” 83,1 (1992), s. 182-192.

Słowa kluczowe: myślenie kartezjańskie, metoda teologiczna, duchowość, antropologia, scholastyka

Keywords: Cartesian thought, theological method, spirituality, anthropology, scholasticism