

AUTOPREZENTACJE

SŁAWOMIR RAUBE

*Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a*

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2010

Samuel Clarke (1675–1729) jest myślicielem zapomnianym. Przywoływany jest zaledwie marginalnie w omówieniach historii filozofii nowożytnej, głównie w kontekście losów filozofii eksperymentalnej Newtona i słynnej polemiki z Leibnizem. A przecież w pierwszych dekadach osiemnastego stulecia uchodził on za pierwszoplanową postać europejskiej, zarówno brytyjskiej jak kontynentalnej, filozofii. Voltaire widział w nim umysł prawie najbłyskotliwszy z błyskotliwych na tle wielu wybitnych przecież myślicieli tamtej doby. To, że został wybrany do konfrontacji z Leibnizem jako obrońca honoru wyspiarskiej filozofii, świadczy o jego ówczesnym rozgłosie i pozycji. A jednak wraz upływem czasu blask i oddziaływanie jego filozofii słabły nieubłagane. Monografia na temat filozofii Clarke'a jest próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się stało. Co zatem gwarantuje wieczną chwałę w panteonie wielkich myślicieli, co zaś jest zarodkiem przemijania? Jakkolwiek odpowiedź nigdy nie będzie pełna, trudno wszak przewidzieć przyszłe gusta filozoficznej widowni, warto jednak zadać sobie trud zgłębienia problemu, jakimi drogami chadza powszechna akceptacja dotycząca tego, co było. I czy hierarchie filozofów są sprawiedliwe i ugruntowane trwale, czy też kształtowane bywają kapryśnymi gustami historyków filozofii? Przypadek Clarke'a nadaje się do tego znakomicie.

Powiedzieć więc można, że omawianej pracy przyświecały dwa cele. Jeden, wynikający z ducha rzetelności historyka filozofii: przedstawić doktrynę wpływowego myśliciela brytyjskiego z pierwszej połowy XVIII wieku w możliwie pełnym świetle obiektywnej interpretacji. Drugi, metafizyczny: odpowiedzieć na pytanie o zmienne hierarchie mód i ocen minionych filozofii, na tyle na ile jest to możliwe w kontekście jednostkowej biografii filozoficznej.

Clarke był filozofem i teologiem. Jeszcze w czasie studiów w Caius College w Cambridge zainteresował się nauką Newtona; to zainteresowanie pozostało tym, które najmocniej określiło jego refleksję filozoficzną, a dzięki niemu oraz zdolnościom stał się jedną z ważniejszych postaci kręgu skupionego wokół autora *Principia Mathematica*. Pierwszym poważniejszym przedsięwzięciem Clarke'a było zapoznanie w bardzo obszerne przypisy łacińskiego dzieła francuskiego uczonego Jacquesa Rohault'a *Physica*; w przypisach tych Clarke nie tylko objaśniał fizykę Newtona, ale i próbował wykazać jej zdecydowaną wyższość wobec fizyki Kartezjusza. Dwa lata później ogłosił polemiczny tekst *Amyntor*, który zapowiadał jego apologetyczną inklinację: ganił i krytykował w nim Johna Tolanda, który podważał w swoim *Chrześcijaństwie bez tajemnic* nadprzyrodzoną tajemniczość Biblii. Szczyt kariery nadszedł w roku 1704. Wówczas zaproszono Clarke'a do wygłoszenia wykładów w ramach prestiżowych Boyle Lectures, co samo w sobie było olbrzymim wyróżnieniem. Robert Boyle przeznaczył w testamencie znaczną kwotę pieniężną na zorganizowanie przedsięwzięcia intelektualnego, które miałyby na celu obronę słabnącej pozycji religii chrześcijańskiej<sup>1</sup>. Tak zrodziła się inicjatywa wykładów jego imienia. Wykłady były wygłaszane od roku 1692 do 1713 i stały się znaczącym ośrodkiem kształtowania ówczesnej opinii w gorącej debacie intelektualnej, jaka się toczyła w Anglii po *Chwalebnej Rewolucji* 1688 roku (tzw. *Glorious Revolution*). Wykładowcami byli głównie intelektualiści ze środowiska newtonowskiego oraz teologowie liberalni, krzewiący idee tolerancji (latytudynarianie). Kościół anglikański przychylny początkowo tej inicjatywie zmienił zdanie, gdy okazało się, że niektórzy wykładowcy zmiernają w stronę antytrynitarną – m.in. Richard Bentley, William Whiston oraz właśnie Samuel Clarke, oskarżony o arianizm po opublikowaniu w 1712 roku *Scripture Doctrine of the Trinity*<sup>2</sup>. Cele wykładów im. Boyle'a były, zasadniczo, apologetyczne. W oparciu o osiągnięcia filozofii naturalnej (czyli nauk przyrodniczych) należało wykazać istnienie Boga i odeprzeć przy tym uzurpację refleksji ateistycznej, zmiernające do wyjaśnienia świata wyłącznie w oparciu o kategorię materii i ruchu. Niektórzy wykładowcy próbowali ukazać niewystarczalność wyjaśnień stricte naukowych, podkreślając niezbędną dopowiedzeń teologicznych. Zatem Clarke jako wykładowca Boyle'a musiał wydawać się osobą rokującą duże nadzieje: znał naukę i teologię Newtona

<sup>1</sup> Boyle umierając w 1691 roku wyraził w testamencie życzenie, aby każdego roku wybrać myśliciela, który wygłaszając osiem wykładów pokaże bezzasadność argumentów „niewiernych” – ateistów, deistów, pogan, żydów, muzułmanów, nie analizując wszelako tych kwestii, które dzielą samych chrześcijan; zob. J. J. Dahm, *Science and Apologetics in Early Boyle Lectures*, „Church History”, Vol. 39, No. 2 (Jun., 1970), s. 172–173.

<sup>2</sup> Izaak Newton sądził, że doktryna trynitarna była mistyfikacją św. Atanazego; zob. K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 tysięcy lat dziejów Boga w judaizmie, islamie i chrześcijaństwie*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 2010, s. 319–320.

i sądził, że nie ma żadnej kolizji między wiedzą i rozumem a wiarą. Z zadania tego wywiązał się znakomicie.

W roku 1704 Clarke wygłosił cykl wykładów z takim sukcesem, iż zaproponowano mu kolejne wystąpienia w roku następnym. To był szczyt osiągnięć tego filozofa i teologa, i początek jego ogromnych wpływów wykraczających daleko poza granice Anglii. Plonem tych wystąpień były dwie najważniejsze jego książki: *A Demonstration of the Being and Attributes of God* oraz *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Każda z nich ukazała się po roku od ich wygłoszenia w ramach Boyle Lectures.

W książce ukazany jest Clarke nie tylko od strony swoich „konstruktywnych” rozwiązań filozoficznych, ale także Clarke „w działaniu” (polemicznym), ramach licznych konfrontacji i dysput. Spory i polemiki były dla niego głównym polem uprawiania filozofii. Fakt ten stanowi pewną trudność w zakresie zadania wydobywania jego poglądów; trzeba je było niejako oddestylowywać z licznych kontrargumentów polemicznych, aby wydobyć jego konstruktywne argumenty. Oznacza to tyle, że Clarke nie jest typowym myślicielem, który ukazuje swoją doktrynę w ramach jakiejś systematycznej prezentacji; przeciwnie, jego poglądy krystalizowały się w ogniu dyskusji, co czasami prowadziło go do tonów bardzo radykalnych wobec interlokutorów i licznych niejasności i niekonsekwencji, co wyraźnie widać w jego debacie z Leibnizem. Clarke walczył o racjonalność chrześcijaństwa z wieloma przeciwnikami. Głównymi „wrogami” byli Hobbes i Spinoza, a także niektórzy deiści, jak Charles Blount, autor *The Oracles of Reason*, John Toland i Anthony Collins, autor *A Discourse of Free-Thinking*. Hobbesa i Spinozę uważał za ateistów, zaś deistów za w istocie zamaskowanych ateistów, tym bardziej niebezpiecznych, że przebiegle i niepostrzeżenie – pod pozorem wiary w Boga – domontujących pewność chrześcijańskiego objawienia.

W Anglii XVII i XVIII wieku jawnych ateistów raczej nie było, a przynajmniej żaden myśliciel tego czasu nie ogłaszał ateistycznych deklaracji. Jednakże w kręgach ortodoksyjnej teologii wyczulenie na doktrynalną kontestację było duże. Ten monitoring odstępstw (możliwych i faktycznych) zainicjowali w połowie siedemnastego stulecia duchowni anglikańscy tworzący środowisko platoników z Cambridge. W ten nurt filozoficznej apologetyki, wyczulonej na jakiegokolwiek próby kwestionowania dogmatów chrześcijańskich (nie tylko ich „literę”, ale także „ducha”), wpisywał się również Samuel Clarke. I platonicy z Cambridge, i Clarke za ateistów uważali tych, którzy kwestionują naturę Boga chrześcijańskiego objawienia, Jego opatrnościową rolę wobec świata, moralny fundament dany człowiekowi przez Stwórcę. Cała prawie spuścizna Clarke’a jest sumą potyczek o Boga pojętego jako całkowicie dominujący nad światem Byt Najwyższy i Wszechwładny. W *Wykazaniu bytu i atrybutów Boga (A Demonstration of the*

*Being and Attributes of God*) Clarke streszcza niejako cel swojej intelektualnej krucjaty, pisząc o trzech rodzajach ateistów. Pierwszy rodzaj stanowią ci, którzy są po prostu ignorantami i głupcami, zaprzepaszcżającymi możliwości rozumu, w jakie wyposażył ich Bóg; ci żyją w sposób niewiele tylko różniący się od życia zwierząt. Drugi rodzaj to ludzie niszczeni przez swoje emocje, pożądlivości, posiadający w dodatku tyle arogancji, by szydzić z religii i ufundowanej na niej moralności. I wreszcie trzecia kategoria, najprzebieglejsza i najniebezpieczniejsza dla chrześcijaństwa; ci odwołują się do siły spekulatywnego rozumu, próbując ukazać własne argumenty jako bardziej prawomocne od argumentów teistycznych. I przeciwko tym ostatnim Clarke kierował swój apologetyczny oręż. Pisał, że w istocie kwestionują oni fundamentalne atrybuty boskiej natury, sądzą, że Bóg jest Istotą nieposiadającą rozumności i działającą z konieczności. Do tej kategorii zaliczał Clarke deistów, Hobbesa i Spinozę.

W omawianej pracy przedstawiony jest stosunek Clarke'a do deizmu. Deizm, jak wiadomo, stanowił charakterystyczną cechę filozofii brytyjskiej przełomu XVII i XVIII wieku. Deizm brytyjski był raczej niezorganizowanym ruchem kontestacji, współkształtowanym przez różnych myślicieli, niż spójną szkołą filozoficzną. Deistów łączyło to, że odrzucali wszelkie źródła objawione, skupiając się na poszukiwaniu uniwersalnej Najwyższej Istoty w oparciu o sam przyrodzony rozum ludzki. W instytucjonalnym chrześcijaństwie widzieli źródło zagrożenia dla wolności i suwerenności bytu ludzkiego; stąd ich niechęć do Kościołów chrześcijańskich. Uważali, że niepotrzebne są instytucje religijne, niepotrzebne sakramenty, kazania, obrzędy; one są jedynie źródłem zniewolenia jednostek i ich międzywyznaniowej wrogości. W prawdziwej religii, religii naturalnej, prawdziwie rzeczywistym sposobem oddawania czci Bogu jest autentyczna moralna akceptacja bliźniego, oparta na życzliwości i wyrozumiałości; zbędne są dogmaty oparte na zawiłych próbach teologicznego uwiarygodnienia. Warto jednak pamiętać przy tym, że deiści byli antyklerykalni, ale nie byli antychrześcijańscy; moralna wizja antropologii chrześcijańskiej wyznaczona przez przykazanie miłości była im bliska. Deiści redukowali gąszcz dogmatyki chrześcijańskiej do zasadniczo jednego przeświadczenia, że mianowicie istnieje Istota Najwyższa, Byt, o którym powiedzieć można niewiele, oprócz tego, że najlepszą drogą do niego jest rozum i miłość wiodąca przez innych. Natomiast stosunek do chrześcijaństwa można ujrzyć w skondensowanej formie w tytule słynnego dzieła deisty Matthew Tindala – *Chrześcijaństwo tak stare jak stworzenie, czyli odnowiona ewangelia religii natury*<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> M. Tindal, *Christianity as old as the Creation, or a Republication of the Religion of Nature*, London 1730. Tekst ten uchodzi za Biblię deizmu i ukazuje chrześcijaństwo jako zaledwie przypomnienie prawd, które znane były od samego początku istnienia ludzkości, zaś dogmaty chrześcijańskie nakazuje poddawać racjonalnemu sprawdzaniu.

W książce prezentuję ogólnie krytykę deizmu, którą Clarke sformułował wprost. Ten bezkompromisowy teolog wyróżniał cztery kategorie deistów. Pierwszą stanowią ci, którzy wierzą („rzekomo”) w istnienie nieskończonego, rozumnego Bytu, ale negują boską opatrność, utrzymując, że Najwyższy Byt, jakkolwiek jest przyczyną stwórczą świata, jest pogrążony w kontemplacji samego siebie; a to oznacza, że w istocie przeczą istnieniu prawdziwego Boga, są więc de facto ateistami. Druga kategoria to ci, którzy co prawda twierdzą, iż wszystko jest zależne od Boga, jednak kwestionują, iżby różnica między dobrem a złem była ustanowiona przez Stwórcę i sądzą, że jest ona wynikiem umowy ludzkiej; w ten sposób deści tacy negują Bożą sprawiedliwość i dobroć, a zarazem Jego mądrość i wszechmoc; są więc także de facto ateistami. Trzecia grupa to ci filozofowie, którzy nie kwestionując natury Boga ani Jego atrybutów, przeczą nieśmiertelności duszy ludzkiej; w ten sposób wszakże negują Bożą sprawiedliwość, albowiem odbierają Bogu możliwość ekwiwalentnego oceniania i sądzenia ludzi przy pomocy boskich nagród i kar; są więc również zamaskowanymi ateistami. I tylko czwarty rodzaj deistów zasługuje na akceptację i miano „prawdziwych deistów”. Otóż wierzyli oni (tryb czasu przeszłego jest tu niezbędny) w boską przyczynę świata, w jej funkcje opatrnościowe i w to, że ona właśnie, przyczyna boska, jest źródłem niezmiennych wartości moralnych, do czego dochodzili przy pomocy samych tylko zdolności rozumu, ale było to zrozumiałe, albowiem nie znali jeszcze chrześcijańskiego objawienia. Zatem prawdziwi deści, według Clarke’a, to wszyscy starożytni filozofowie głoszący (bez znajomości chrześcijaństwa) tezy o Bogu jako wszechmocnej i stwórczej Pierwszej Przyczynie. Natomiast deistami nie mogą być ci, którzy znając objawienie, ignorują je próbując na własny sposób ustalać naturę boskości i kwestionują opatrnościową moc boską. Wobec tego współczesnych sobie deistów Clarke uznawał *expressis verbis* za ateistów.

Innym przedmiotem polemiki i punktem gwałtownego sporu Clarke’a z deizmem była kwestia cudów. Deści odnosili się do zdarzeń uchodzących za cudowne lekceważąco lub pogardliwie, uznając wiarę w nie za objaw zabobonności umysłu. Clarke – przeciwnie, tak jak wielu członków Royal Society (na przykład Robert Boyle) traktował zdarzenia niezwykle za potwierdzenie prawdziwości religii chrześcijańskiej. Sądził bowiem, że cuda są sprawiane przez Boga lub inteligencje wyższe od człowieka po to, aby zmanifestować nieograniczone władanie światem przez Stwórcę. Prawa natury, wbrew deistom i Spinozie, nie są niezawieszalne czy konieczne, sądził Clarke, zależą bowiem od woli i postanowienia Boga, który bez trudu może uczynić coś, co nie daje się podporządkować i wytłumaczyć regułami odkrywanymi przez badania fizyków. I tym są właśnie cuda – dowodami boskiej potęgi. To prowadziło go do przekonania (jak u Newtona), że Bóg jest Władcą, którego wszechmoc jest nieogarnialna: wszystko jest w Jego władztwie. Clarke sądził, że prawa natury, funkcjonowanie materialnej przyrody, prawa ruchu i przy-

ciągania są następstwami nieustannego boskiego oddziaływania na świat; samą materię postrzegał jako niezdolną do samoaktywności, z wyjątkiem jednej siły – siły bezwładności. Twierdził tak dlatego, iż był przekonany, że potraktowanie materii jako odrębnej substancji zawierającej siły autokinetyczne jest wstępem do ateizmu, albowiem takie ujęcie neguje interwencję Bożą, a ostatecznie prowadzi do eliminacji Boga ze świata.

Zasadniczą tezą książki jest przekonanie, że różnorodna tematyka filozoficzna analizowana przez Clarke'a składa się ostatecznie na spójną całość, której cementującym fundamentem jest powiązanie metafizyki i etyki; oznacza to, że refleksja etyczna angielskiego filozofa wrosnięta jest głęboko w jego rozstrzygnięcia metafizyczne. Do tej tezy przystosowana została struktura całej książki. Pierwszą część stanowi problematyka metafizyczna, drugą – etyczna. W części metafizycznej skrupulatnej analizie poddany został Clarke'a dowód na istnienie Boga, który wielu badaczy nazywa argumentem kosmologicznym (na przykład William Rowe), choć jest on w istocie konglomeratem rozumowań *a priori* oraz *a posteriori*. Tę złożoność argumentacji kosmologicznej ukazuje obszerny rozdział pierwszy, w którym analizowana jest sama droga rozumowań Clarke'a, ale także możliwe implikacje w postaci aporii i niekonsekwencji, co ma znaczenie ponadhistoryczne o tyle, że tego rodzaju schematy argumentacyjne pojawiały się i pojawiają w filozofii teistycznej. W tym kontekście zaprezentowałem także Clarke'a krytykę dowodu ontologicznego, zarówno w wersji anzelmiańskiej jak i kartezjańskiej. Drugim zagadnieniem metafizycznym podejmowanym przez bohatera monografii są problemy związane ze strukturą świata: problem przestrzeni, czasu i materii. I tu ukazałem ukontekstualizowanie refleksji fizycznej Clarke'a w fizyce Newtona, toteż przywołane zostały koncepcje tych zagadnień w wersji autora *Principiów*, pod których wpływem pozostawał Clarke. W tym fragmencie książki skonfrontowane są dwie wizje rzeczywistości przyrodniczej: Newtonowska i Kartezjańska; pokazana też jest krytyka Leibniza doktryny Newtona poprzez omówienie słynnej polemiki niemieckiego filozofa z Clarke'iem, który wystąpił w niej w znacznym stopniu jako adwokat Newtona. Także w części metafizycznej ukazana została polemika Clarke'a z materializmem Hobbesa i determinizmem Spinozy.

Część druga rozprawy poświęcona jest filozofii moralnej. Dzięki niej właśnie Clarke może uchodzić za myśliciela całkowicie oryginalnego. Chociaż jego koncepcja etyczna nawiązuje w pewnym stopniu do etycznego racjonalizmu Cudwortha, to mimo tego jest jego autorskim wkładem do etyki racjonalistycznej, próbującej bronić absolutnego charakteru wartości moralnych, ich niezmienności i kategorycznej obligatoryjności. W jakiejś mierze inspiracją dla Clarke'a była również etyka Locke'a, której szkic zawarty jest w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Propozycję Locke'a omawiam szczegółowo w tej części książki właśnie, ukazując paralele między tymi dwiema propozycjami etycznych konstrukcji odwołujących

się nie tyle do metod matematycznych, co raczej do ducha matematyki. Ale również ukazują na tle przywołania Locke'a niepowtarzalność rozwiązań Clarke'a. Zmierzał on bowiem do takiego uprawomocnienia zasad etycznych, które byłyby z jednej strony całkowicie zgodne z etyką religijną chrześcijańskiego objawienia, z drugiej zaś logicznie wynikałyby z natury i atrybutów ostatecznej rzeczywistości, czyli Boga, co angielski filozof dowieść chciał w ramach racjonalnej spekulacji.

Clarke sądził, że prawdy moralne należą do ogólnego systemu prawd koniecznych, które oprócz twierdzeń matematycznych i logicznych obejmują także prawdy dotyczące Boga (natury boskiej i boskich atrybutów). Taki system prawd koniecznych jest systemem racjonalnym. Moralność jest esencjalnie inteligibilna, zatem stanowi składnik takiego powszechnego systemu prawd, co oznacza, że wartości i zasady etyczne można ustalać przy pomocy rozumowej analizy i dedukcji. To jest podstawowe założenie racjonalistycznej etyki Clarke'a. Jako obrońca chrześcijaństwa nie wykluczał on oczywiście innego źródła uprawomocnień etycznych, a mianowicie objawienia, ale traktował to ostatnie jako drugi, alternatywny i symetryczny wobec spekulacji filozoficznej, wymiar naszej możliwości upewniania się o słuszności zasad moralnych. W jego etyce można odnaleźć wobec tego nie tyle dwie różne skale wartości i zasad (moralność „religijna” i „filozoficzna” doskonale bowiem przystają do siebie), ile dwie różne konstrukcje etyczne; konstrukcja spekulatywna i racjonalna nie jest jednak, wbrew założeniom filozofa, całkowicie autonomiczna wobec religijnej, ponieważ Clarke często wykraczał poza granice wyznaczone możliwościami racjonalnej spekulacji, sięgając po konstatacje pochodzące z Ewangelii. Ten fakt ukazuje, jak bardzo racjonalistyczna etyka Clarke'a jest uwikłana w teologię. Ale deklaratywna teza etyczna filozofa jest jasna: rozum, kroczący właściwymi traktami logiki spekulacji, musi dotrzeć do takich konkluzji, o których mówi chrześcijańskie objawienie.

W książce próbuję pokazać, dlaczego Samuel Clarke tak stosunkowo szybko został zapomniany. Jedną z odpowiedzi jest przekonanie, że jego etyka (jak i pozostałe segmenty refleksji filozoficznej) usytuowana była poza głównymi nurtami dominującymi w filozofii brytyjskiej przez całe osiemnaste stulecie. Jego nadmierne abstrakcyjny styl dyskursu musiał wydawać się nieatrakcyjny w porównaniu, na przykład, do pełnych polotu fraz Shaftesbury'ego, czy empirycznie ukonkretnionych argumentacji hedonistów i utylitystów. Zarazem, w jakiejś mierze Clarke stawał się ofiarą ogólnej zmiany tendencji i mód intelektualnych – laicyzacji badań naukowych i poszukiwań filozoficznych.