

Kowalczyk, Stanisław

Kartezjusza racjonalistyczno-funkcjonalna koncepcja Boga

Studia Płockie 13, 195-209

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Kowalczyk

KARTEZJUSZA RACJONALISTYCZNO-FUNKCJONALNA KONCEPCJA BOGA

Niektóre prace, prezentujące zarys historyczny idei Boga, całkowicie pomijają Kartezjusza¹. Takie stanowisko wydaje się kontrowersyjne, ponieważ „ojciec filozofii nowożytnej” wywarł niekwestionowany wpływ na kierunek kształtowania się koncepcji Absolutu w epoce nowożytnej i czasach współczesnych. René Descartes (1596—1650), czołowy myśliciel francuski, wychowanek jezuickiego kolegium w La Flèche², interesował się żywo problematyką bóstwa: tak istnienia jak natury. Przedmiotem naszych rozważań jest zasadniczo natura Boga, mimo to jednak uwzględniony zostanie także problem Jego rzeczywistości. Wymaga tego stanowisko Descartesa, u którego oba zagadnienia są nierozdzielnie zespolone.

Kartezjusz, nawiązując do klasycznego nurtu filozofii, najczęściej określał ją jako „miłość mądrości”³. Było to określenie bardziej etymologiczne niż merytoryczne. W Rozprawie o metodzie stwierdził ogólnikowo, że „filozofia daje sposób rozprawiania z prawdopodobieństwem o wszystkich rzeczach”⁴. Uwagi te nie mówią zbyt wiele, ich autor w sposób widoczny nie chciał się wiązać deklaratywną definicją filozofii. W każdym razie widział w niej poznanie naturalne, bazujące na zdrowym rozsądku i przyrodzonych uzdolnieniach poznawczych ludzkiego umysłu. Charakterystyczne, że autor dzieła *Meditationes de prima philosophia* nie tylko rozróżniał metodologicznie teologię i filozofię, lecz separował je. Średniowiecze chrześcijańskie widziało w teologii najwyższą formę mądrości dostępną człowiekowi. Descartes, choć jako chrześcijanin wyłączył z kręgu powszechnego wątplenia prawdy objawione, to jednak zakwestionował naukowy charakter teologii. Akt wiary pojmował jako akt „nie umysłu, ale woli”⁵. Droga wiary nie jest więc poznaniem racjonalnym, ono bowiem jest wyłącznym atrybutem filozofii. Teologia „uczy, jak zdobywać niebo”⁶: posiada więc cele wyłącznie soteriologiczne, pozbawiona jest zaś funkcji kognitywnej.

Tematyka Boga jest u Kartezjusza organicznie włączona w jego system, którego punktem wyjścia jest metodyczne wątplenie. Poszukując efektywnych metod przezwyciężenia doktrynalnego sceptycyzmu, odwołał się do intuicyjnej oczywistości istnienia ludzkiego podmiotu. „Prawda: myślę, więc

¹ G. F. Thomas, *Religious Philosophies of the West*, New York 1965; H. P. Owen, *Concepts of Deity*, London 1971.

² Por. F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1957.

³ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*. Tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 19. Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 15—20.

⁴ Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach. Tłum. T. Zeleński, Warszawa 1980, s. 32.

⁵ *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 14.

⁶ *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 32.

jestem, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić”⁷. Maksyma cogito, ergo sum jest punktem zwrotnym nowożytnej filozofii, przesuwając bowiem jej punkt wyjścia ze świata zewnętrznego w wewnętrzny świat człowieka. W ten sposób realizm przekształca się w racjonalizm, deprecjonowanie roli poznania zmysłowego łączy się z uznaniem priorytetu fenomenu myśli na terenie filozofii. Należy jednak obiektywnie przyznać, że racjonalizm epistemologiczny Kartezjusza nie jest równoznaczny z racjonalizmem antropologicznym. Ludzka jaźń („ego”) nie redukuje do fenomenu myślenia, obejmując mianem „myśli” całość przeżyć psychicznych człowieka⁸. Obcy mu był także fenomenizm w pojmowaniu człowieka, dlatego z faktu myśli wnioskuje o istnieniu myślącego podmiotu. Człowieka opisywał jako „substancję, której całą istotą, czyli naturą, jest myślenie”⁹.

Antropologiczna orientacja filozofii Kartezjusza zdeteminowała profil jego filozofii Boga. Startowała ona nie z analizy świata materialnego, gdyż jego realność została podważona przez zabieg metodycznego wątplenia. Samoczywistość ludzkiego ego jest więc jedynym punktem wyjścia wszelkich uzasadnień istnienia Boga. Człowiek, jako „obraz Boży”, pozwala dojrzeć obecność Stwórcy¹⁰. Autor Medytacji wyraźnie dystansuje się od ontologiczno-kosmologicznej motywacji w teodycei, pisząc: „Nie zaczerpnąłem metod dowodu z tego, że w rzeczach zmysłowo dostrzegalnych widzę porządek lub pewne następstwo przyczyn sprawczych — a to bądź dlatego, że uznałem, że istnienie Boga o wiele bardziej jest oczywiste od istnienia wszelkich rzeczy zmysłowo dostrzegalnych, bądź też dlatego, że zdawało mi się, iż drogą owego następstwa przyczyn do niczego innego nie będę mógł dojść, jak do uznania niedoskonałości mego intelektu”¹¹. Teodycea kartezjańska wychodzi od cogito, rezygnując z motywacji kosmologicznej za realnością Stwórcy.

Myśliciel francuski odszedł od tradycyjnej filozofii Boga również pod innym względem. Tomizm najpierw uzasadniał istnienie Absolutu, aby następnie wyjaśnić jego naturę. Kartezjusz odwrócił porządek, ponieważ „nigdy o żadną rzecz nie należy pytać, czy istnieje, zanim się nie zrozumie, czym jest”¹². Adekwatne zrozumienie idei Boga jest więc nieodzownym warunkiem rozstrzygnięcia problemu Jego istnienia. Autor przyznawał jednak, że *via inveniendi* prawdy różni się od *via docendi*. Dlatego zagadnienie poznawalności istnienia Boga będzie najpierw rozpatrywane, a następnie dopiero natura Boża w jej relacji do świata oraz ujęta sama w sobie.

1. ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA

Pod adresem Kartezjusza wysuwa się czasem zarzut ontologizmu¹³. Jego zasadność zdaje się potwierdzać tok filozoficznej analizy: z cogito wnioskuje o Bogu, aby następnie dopiero charakteryzować naturę świata. W dziele

⁷ Tamże, s. 54.

⁸ Zasady filozofii. Tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 10. Termin „czucie” dotyczył zarówno domeny umysłowej jak zmysłowej człowieka.

⁹ Rozprawa o metodzie, dz. cyt., s. 54.

¹⁰ Por. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 68; t. 2, s. 255.

¹¹ Dz. cyt., t. 1, s. 138.

¹² Tamże, s. 140.

¹³ J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris 1932, s. 241.

Zasady filozofii czytamy: „Skoro sam Bóg jest przyczyną wszystkiego, wydaje się, że obierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez Niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn”¹⁴. Cytowana wypowiedź, wbrew pierwszemu wrażeniu, nie potwierdza zarzutu ontologizmu. Nie ma w niej bowiem uznania intuicyjnego poznania zewnętrznego świata w Bogu, lecz mowa jest o poznaniu refleksyjno-dyskursywnym bazującym na relacji „przyczyna — skutek”. Zresztą gdyby autor przyjmował ontologizm, to by nie formułował argumentów za realnością bóstwa.

Epistemologia kartezjańska, mimo profilu racjonalistyczno-apriorycznego, uznaje wielość źródeł ludzkiego poznania. W dziele *Prawidła kierowania umysłem* znajdujemy wyróżnienie trzech typów poznania człowieka: intuicji, myśli dyskursywnej (dedukcji) oraz religijnej wiary¹⁵. Kiedy indziej wzmiankowane jest także poznanie zmysłowe, choć jego wartość jest minimalizowana¹⁶.

Dwa pierwsze typy poznania są przydatne na terenie filozofii Boga, zwłaszcza zaś poznanie intuicyjne. Jest ono poznanem dającym wiedzę niepowątpiewalną, niezależnym od percepcji zmysłowej, związane zaś jest z aktywnością umysłu¹⁷. Atrybutami intuicyjnego poznania są jasność i wyraźność. Kartezjusz wyróżnił kilka typów poznania intuicyjnego, między innymi intuicję analityczną i syntetyczną. Pierwsza łączy się z postulatem, aby problemy złożone rozbić na bardziej proste, dzięki czemu te ostatnie staną się z czasem samooczywiste¹⁸. W sposób intuicyjny poznajemy proste elementy natury, fakty jednostkowe, dane doświadczenia bezpośrednio uchwytnie itp. Drugą formą intuicyjnego poznania jest intuicja syntetyczno-globalna, za pomocą której poznajemy system relacji istniejący w świecie, zwłaszcza zaś relacje bezwzględno-konieczne¹⁹. Ostatnia forma intuicji odgrywa węzłową rolę przy uzasadnianiu istnienia Boga, ponieważ „z tego, że jestem, wyprowadza wniosek pewny, że istnieje”²⁰.

Przedmiotem poznania intuicyjnego, w interpretacji francuskiego myśliciela, są w pierwszym rzędzie idee wrodzone. W ten sposób jego radykalny intuicjonizm zajął się z teorią natywizmu. Idee wrodzone rozumiane w sensie właściwym obejmują takie pojęcia, które pojawiają się w ludzkim umyśle bez współdziałania poznania zmysłowego²¹. Do idei wrodzonych należą przede wszystkim idee ludzkiej jaźni oraz Boga²². Nie powstają one poprzez proces umysłowej abstrakcji oraz syntezy, lecz są uświadamiane w wyniku autorefleksji. Kartezjańska teoria idei wrodzonych jest niewątpliwie inspirowana przez platońską teorię idei, nawiązując zarazem do teorii „prawd wiekuistych” św. Augustyna.

W pismach Kartezjusza występuje dwojakiego typu motywacja istnienia Boga: aprioryczna i aposterioryczna. Pierwsza wychodzi z analizy idei Boga,

¹⁴ Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 19.

¹⁵ *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 12—14.

¹⁶ *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, s. 209, 392—394.

¹⁷ *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 12. Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 175—228.

¹⁸ *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 63—65.

¹⁹ Tamże, s. 66—67, 70. Por. E. Morawiec, dz. cyt., s. 87—94.

²⁰ *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 67.

²¹ *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. 1, s. 48—49.

²² Tamże, s. 67; E. Morawiec, dz. cyt., s. 66—72.

druga korzysta z myśli dyskursywno-inferencyjnej. Autor Medytacji wyróżnił trzy następujące argumenty: z analizy natury Boga jako bytu najdoskonalszego i nieskończonego, z posiadania idei bytu absolutnego przez umysł ludzki oraz braku bytowej autonomii osoby ludzkiej²³. Pierwszy z wymienionych dowodów posiada charakter aprioryczny, dwa pozostałe zaś charakter aposterioryczny.

Argument z idei Boga jako bytu najdoskonalszego omawia Medytacja piąta. Jest to faktycznie kontynuacja i zarazem reinterpretacja ontologicznego dowodu św. Anzelmą, znanego francuskiemu myślicielowi ze studiów w jezuickim kolegium²⁴. Pojawił się jednak nowy element, mianowicie odwołanie do jasności i wyraźności pojęć jako kryterium prawdy. Pojęcia jasne i wyraźne są niewątpliwie prawdziwe. Do takich pojęć należy idea Boga jako bytu najdoskonalszego. „Niemniej jasno i wyraźnie pojmuję, że do Jego natury należy wieczne i aktualne istnienie, jak pojmuję, że do natury figury czy liczby należy to, czego dowodzę o tej figurze czy liczbie. (...) Istnienie Boga powinno mieć (...) co najmniej ten sam stopień pewności, jaki dotychczas posiadały prawdy matematyczne”²⁵. Kartezjusz zestawia szereg pojęć: figur geometrycznych, liczb, góry i doliny, Boga. Pojęcie góry implikuje istnienie doliny, pojęcie trójkąta istnienie trzech kątów i boków, wreszcie pojęcie Boga wskazuje na realność jego desygnatu. Równie absurdalną jest rzeczą odmawiać Bogu istnienia realnego jak podważać troistość boków trójkąta czy izolować idee góry i doliny. Autor Medytacji rozróżnia istnienie logiczne i realne, to ostatnie przypisując Bogu. W piątej Medytacji pisze mianowicie: „Z tego, że nie mogę pomyśleć sobie inaczej, jak tylko istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje (...), konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał”²⁶.

Podsumowaniem rozważań jest konkluzja: „Bo cóż jest samo przez się bardziej jawne jak to, że istnieje byt najwyższy, czyli że istnieje Bóg, który sam jeden tylko posiada istotę związaną nierozłącznie z istnieniem”²⁷.

Autor Medytacji był świadomy zastrzeżeń kierowanych pod adresem swego kryterium prawdy, tj. faktu posiadania przez każdego człowieka jasnej i wyraźnej idei Boga jako bytu najdoskonalszego. Po drugie, zwracał uwagę na różnicę dzielącą istnienie możliwe oraz istnienie konieczne. „Istnienie konieczne jest w Bogu rzeczywiście właściwością ujętą w najściślejszy sposób, gdyż Jemu tylko przysługuje i w Nim tylko stanowi część istoty”²⁸. Idee innych bytów zawierają jedynie istnienie możliwe.

Reinterpretacja argumentu ontologicznego, zawarta w piątej Medytacji, nie odbiega w istotny sposób od kontrowersyjnych ujęć św. Anzelmą. Dlatego zarzut przejścia od sfery pojęć do sfery bytu realnego jest dalej aktualny.

²³ Medytacje o pierwszej filozofii, dz. cyt., t. 1, s. 205—207. James Collins (God in Modern Philosophy, Chicago 1959, s. 60) nieco inaczej klasyfikuje dowody u Kartezjusza, a mianowicie: z idei bytu nieskończonego, umysłu posiadającego taką ideę oraz idei bytu najdoskonalszego.

²⁴ Kartezjusz twierdził, że przed napisaniem Medytacji nie czytał Proslogionu św. Anzelmą.

²⁵ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 87. Por. B. M. Bonansea, God and Atheism, Washington 1979, s. 133—136.

²⁶ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 88—89.

²⁷ Tamże, s. 91. Por. H. Gouhier, La connaissance de Dieu selon Descartes, „Gior-nale di Metafisica” 5 (1950), s. 483—502.

²⁸ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 448. Por. tamże, s. 149.

Kartezjusz w swych rozważaniach wychodził z idei Boga jako bytu najdoskonalszego (nazywanego czasem „bytem najpotężniejszym”) ²⁹, a nie z poznanej realnej istoty Boga. Chociaż używał zwrotu „rozpatrywanie natury” Bożej, to jednak miał wówczas na myśli „pojęcie Boga” ³⁰. Trudno imputować francuskiemu myślicielowi teorię o bezpośrednim i doskonałym poznaniu natury Bożej, wówczas bowiem wszystkie argumenty za istnieniem Boga by traciły rację bytu.

Drugi argument teodycealny Kartezjusza wychodzi z faktu posiadania przez człowieka idei bytu absolutnego. Francuski myśliciel był świadomy — pomimo daleko posuniętej sympatii dla intuicjonizmu i racjonalizmu, że uznanie transcendencji Boga wymaga korzystania z zasady przyczynowości. Ta właśnie zasada jest punktem wyjścia wspomnianego argumentu: „Żadna rzecz nie może powstać z niczego, ani też rzecz doskonalsza, tzn. taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej” ³¹. Tak sformułowane pryncypium przyczynowości zostało zapożyczony z filozofii klasycznej. W dalszym toku swych analiz Kartezjusz przechodzi z płaszczyzny ontologicznej na płaszczyznę epistemologiczną, rozważa bowiem znaczenie tworzonych przez człowieka idei. Istnieją idee prawdziwe i fałszywe, idee bytów niedoskonałych i doskonałych. Do tych ostatnich należy idea Absolutu. „Pod nazwą Boga rozumiem — pisze autor — pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwym mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc (...) dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje” ³². Człowiek jest bytem substancjalnym, lecz nie zawiera w sobie atrybutów właściwych naturze Bożej. Nie posiada tych doskonałości, które formalnie lub eminentnie przynależą Bogu ³³. To wszystko skłania Kartezjusza do wniosku, że idea bytu absolutnego nie mogła zostać wytworzona przez samego człowieka, w którego naturze brak jest pierwowzoru dla takiej idei. Idea Boga jest więc nam wrodzona, otrzymaliśmy ją od Niego.

Argument niewątpliwie implikuje zasadę przyczynowości. Autor Medytacji nie szuka jednak przyczyny realnego istnienia człowieka, lecz przyczyny idei Boga w ludzkim umyśle ³⁴. Pryncypium przyczynowości przeniesione zostało ze sfery ontologicznej do epistemologicznej, tracąc w ten sposób moc dowodową. Argument ten, podobnie jak poprzedni — ontologiczny, nie posiada decydującej wartości dla metafizyki realistycznej.

U francuskiego myśliciela pojawia się jeszcze trzeci argument za realnością bóstwa. Raz wyodrębnia ten argument ³⁵, innym razem łączy go z dowodem poprzednim (z idei Boga w umyśle ludzkim). Kartezjusz na wstępie zauważa, że cogito posiada prymat gnozeologiczny, ale nie ontologiczny. Właśne istnienie człowiek rozpoznaje najpierw, lecz nie jest świadomy konie-

²⁹ Tamże, s. 152.

³⁰ Tamże, s. 205. J. Collins (dz. cyt., s. 62) sugeruje, że Kartezjusz w omawianym argumentie nie wnioskował z idei o realności Boga, lecz z poznanej realnej istoty Boga dedukował związaną z tym konieczną prawdę o Jego istnieniu. Taka interpretacja odbiega od tekstu myśliciela.

³¹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 53.

³² Tamże, s. 59.

³³ Tamże, s. 60—61. Por. Zasady filozofii, s. 16—19.

³⁴ J. Maritain, *Le songe de Descartes*, dz. cyt., s. 176.

³⁵ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 206—207.

czności i autonomii swego trwania. „Z tego, że przed chwilą istniałem, nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba że jakaś przyczyna mnie na tę chwilę jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa”³⁶. Człowiek, choć jest istotą myślącą, nie odkrywa w sobie mocy sprawczej zachowania siebie w posiadanym istnieniu³⁷. Wręcz przeciwnie, jest istotą zależną oraz skończoną. Zależność w istnieniu wymaga przyczyny udzielającej istnienie i zachowującej w nim człowieka. Ciąg nieskończony samych przyczyn wzajemnie zależnych też nie jest możliwy, dlatego należy uznać „ostatnią przyczynę, którą będzie Bóg”³⁸.

Naszkicowana argumentacja posiada niewątpliwie profil ontologiczny, wychodząc z faktu heteronomii bytu ludzkiego. Kartezjusz nigdy jednak nie odwołał się do przygodności świata zewnętrznego, ograniczając się do podmiotowego świata cogito. Człowiek jest świadomy istnienia Nieskończoności, sam jednak nią nie jest.

2. FUNKCJA BOGA WZGLĘDEM ŚWIATA

Kartezjusz uważał się za katolika³⁹. Choć niektóre jego poglądy teologiczne mogą uchodzić za kontrowersyjne, to jednak w zasadzie trudno podważać szczerłość jego związków z Kościołem katolickim⁴⁰. Niewątpliwie akceptował teologiczną koncepcję Boga. Aktualnie chodzi o jego filozoficzną koncepcję Absolutu. Niezwykle krytycznie ocenił ją Błażej Pascal, pisząc: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”⁴¹. Ocena Pascala jest przejaskrawiona. Rola Boga w ujęciu autora Medytacji nie sprowadzała się przecież do jednorazowego nadania światu aktywności, obejmowała bowiem istotną funkcję ontologiczną: zachowania go w istnieniu. Słusznie zauważa jednak E. Gilson, że „istota Boga kartezjańskiego była w dużej mierze zdeterminowana Jego funkcją filozoficzną, która wiązała się ze stworzeniem i zachowaniem mechanicznego świata nauki, tak jak go pojmował Kartezjusz”⁴². Właśnie ten fakt skłania do uprzedniej analizy funkcji Boga, rzutu na sposób pojmowania Jego wewnętrznej natury.

W interpretacji kartezjańskiej filozoficznie pojmowany Absolut spełnia dwie istotne funkcje: epistemologiczno-oświecającą oraz ontologiczną. Pierwsza z nich łączy się z teorią pojęć jasnych i wyraźnych jako naczelnego kryterium prawdy. Francuski myśliciel, osobiście pracujący twórczo na terenie nauk matematycznych, znajdował się pod urokiem ich ścisłości oraz precyzji. Często też zestawiał matematykę i metafizykę, między innymi w trakcie ana-

³⁶ Tamże, s. 64.

³⁷ „Łatwo bowiem poznajemy, że nie ma w nas żadnej siły, przez którą sami byśmy siebie utrzymywali”. Descartes, Zasady filozofii, s. 17.

³⁸ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 66. Por. tamże, s. 67–68.

³⁹ Otrzymał katolickie wykształcenie podczas 8-letniego pobytu w jezuickiej szkole w La Flèche, zaś w roku 1619 odbył pielgrzymkę do sanktuarium w Loretto. Por. G. Milhaud, Une crise mystique chez Descartes, „Revue de Metaphysique et de Morale” 23 (1916), s. 607–621.

⁴⁰ Por. J. R. Armogathe, Theologia Cartesiana, La Haye 1977; J. L. Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris 1981.

⁴¹ B. Pascal, Myśli nr 77. Tłum. T. Zeleński, Warszawa 1952, s. 45.

⁴² E. Gilson, Bóg i filozofia. Tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 80.

lize dowodu ontologicznego. W konsekwencji tego metodę matematyki pragnął inkorporować do filozofii.⁴³ Był przekonany, że kategorie filozoficzne mogą być równie ostro zarysowane znaczeniowo jak pojęcia matematyki czy logiki. Definiując pojęcia jasne i wyraźne, zwracał uwagę głównie na aspekt podmiotowy (bezpośredniość oddziaływania przedmiotu na władzę) oraz aspekt metodologiczny (wyodrębnianie jednego przedmiotu z szeregu innych)⁴⁴. Pominięty został decydujący element przedmiotu: różnorodność i analogiczność bytu analizowanego w metafizyce. Tylko dlatego można było przyjąć jasność i wyraźność pojęć jako postulat wszelkiej nauki.

Jeżeli jasność i wyraźność pojęć stanowi bezpośrednie kryterium prawdy, to kryterium ostatecznym jest dopiero Bóg. Autor Rozprawy o metodzie pisze: „Rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe, pewne jest jedynie z tej przyczyny, że Bóg jest, czyli istnieje, że jest istotą doskonałą i że wszystko, co jest w nas, pochodzi z niego”⁴⁵. Jasność i wyraźność, nieodzowne atrybuty poznania prawdziwego, pochodzą od bytu absolutnego. „Każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy, którego istota wyklucza, by był zwodzicielem”⁴⁶. „Bóg jest w najwyższym stopniu prawdomówny i jest dawcą wszelkiego światła; dlatego jest całkowicie nie do przyjęcia, by miał nas oszukiwać albo być w sensie właściwym i pozytywnym przyczyną błędów”⁴⁷. Wypowiedzi te jednoznacznie świadczą, że Bóg jest zasadą noetyczną w dedukcyjnym systemie metafizyki Kartezjusza. Pewne elementy, np. teoria oświecenia intelektu ludzkiego przez Boga, łączą francuskiego myśliciela z klasykami chrześcijaństwa: św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu. Zbieżności nie przesłaniają jednak istotnych różnic: w augustynizmie Bóg jest pełnią nadprzyrodzonej mądrości i najwyższym dobrem, w tomizmie Bóg jest przedmiotem metafizyki wyłącznie jako sprawca przyczyna widzialnego świata. U Kartezjusza Absolut został nadmiernie włączony w świat ludzkiego poznania, stanowiąc funkcję gwaranta prawdziwości i pewności tegoż poznania. Autor Medytacji pisze: „Pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego”⁴⁸. Bóg prawdomówny stał się podstawą i ostatecznym kryterium wszelkiej prawdy.

Kartezjusz był zafascynowany matematyką, dlatego filozofię chciał zreinterpretować jako *mathesis universalis*. Choć rozróżniał obie dyscypliny, to z matematyki zapożyczył pojęcie oczywistości i pewności. Matematyka

⁴³ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 15

⁴⁴ Zasady filozofii, s. 29.

⁴⁵ Rozprawa o metodzie, s. 58.

⁴⁶ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 83. Por. J. Maritain, dz. cyt., s. 29 nn; K. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950, s. 153—172.

⁴⁷ Zasady filozofii, s. 21.

⁴⁸ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 94. Epistemologii Kartezjusza zarzuca się błędne koło: *cogito* wskazuje na istnienie Boga, lecz jego pewność jest dopiero konsekwencją uznania Jego realności. Francuski myśliciel odpowiada na wysuwaną trudność następująco: *Cogito* prowadzi do rozpoznania istnienia Boga, lecz ono samo nie jest źródłem całej filozofii ani też nie daje doskonałego poznania całej prawdy o bycie. Takie poznanie jest oparte dopiero na prawdomówności Boga. Por. Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 92—93, 386—387; Zasady filozofii, s. 13—14; M. Versfeld, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London 1940, s. 38—56.

łączy się organicznie z domeną nauk przyrodniczych. Nic więc dziwnego, że te ostatnie także oddziaływały na francuskiego filozofa. Zapoczątkował on, mimo swego racjonalizmu oraz idealizmu, nowożytny scjentyzm. Przejawiał się on w absolutyzacji metody scjentyistycznej, nadmiernym łączeniu filozofii z naukami przyrodniczymi oraz wyraźnej sympatii dla determinizmu. Filozoficzną mądrość pragnął Kartezjusz sformułować za pomocą „jasnych i wyraźnych”, tj. jednoznacznych pojęć, oraz uzasadnić za pomocą metod właściwych naukom empirycznym.

Scjentyistyczny trend łączył się u Kartezjusza z racjonalizmem filozoficznym. Do świata materialnego docierał nie wprost, lecz poprzez metafizykę, konkretniej zaś mówiąc — filozoficzną asercję Boga. Niezbędny mu był Bóg ujmowany w funkcji kosmologicznej i epistemologicznej zarazem, gdyż dopiero dzięki Niemu jesteśmy pewni np. istnienia rozciągłej substancji materialnej czy materialnopsychicznej osoby ludzkiej⁴⁹. W Rozprawie o metodzie czytamy informatywne zwierzenie: „Porządek, jaki zachowałem, był taki: najpierw starałem się znaleźć w ogólności zasady lub pierwsze przyczyny wszystkiego, co jest albo co może być w świecie, biorąc w tym celu pod rozwagę tylko samego Boga, który go stworzył (...). Tą drogą znalazłem niebiosa, gwiazdy, ziemię”⁵⁰. Kartezjusz, mówiąc o Bogu, odwrócił całkowicie tok uzasadnień klasycznej teodicy. Nie świat widzialno-materialny ukazał mu Boga, gdyż dopiero On pozwolił mu uwierzyć w realność świata. Bóg był niezbędny francuskiemu myślicielowi, mianowicie Bóg ujmowany w funkcji kosmologiczno-noetycznej.

Funkcjonalne ujmowanie Boga nie przesłoniło Kartezjuszowi Jego funkcji kreacyjnej. To prawda, że najczęściej pisał o Absolucie jako zachowawcy ludzkiego istnienia. Niemniej jednak akceptował klasyczny kreacjonizm chrześcijański. Bóg był dla niego nie tylko przyczyną „stawania się”, lecz także „istnienia”⁵¹. Stwórcze działanie Boże różni się od pracy rzemieślnika i naturalnego aktu rodzenia⁵². Wszelkie działanie stworzenia bazuje na istniejącym już tworzywie, natomiast Bóg powołuje do istnienia byt z nicości⁵³. Stworzenie świata rozumiał Kartezjusz jako zapoczątkowanie jego istnienia w czasie, wykluczając alternatywę wiekuistego trwania bytu stworzonego⁵⁴. W czasie lektury jego pism łatwo zauważyć, że teoria kreacji świata nie znajdowała się w centrum jego uwagi.

Filozofia chrześcijańska, obok teorii kreacji świata, przyjmuje tezę o ustawicznym zachowaniu go w istnieniu. Ten motyw był często eksponowany przez Kartezjusza, ponieważ wskazuje na aktualną rolę Boga wobec świata⁵⁵. Nie brak jednak u niego metafizycznej motywacji wspomnianej tezy. Wychodzi mianowicie z analizy bytu ludzkiego, w którego naturze mieści się zespolenie bytu i nicości. Sam człowiek nie jest w stanie zachować siebie w istnieniu, czyni to dopiero Bóg. Jest On „bytem najwyższym i czystym”, dlatego „nie może zmierzać do nicości”⁵⁶. Tylko Bóg, dawca istnienia, jest w stanie zagwarantować dalsze trwanie stworzenia.

⁴⁹ Por. Zasady filozofii, s. 36—37.

⁵⁰ Rozprawa o metodzie, s. 79; por. J. Collins, dz. cyt., s. 64—68.

⁵¹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 434.

⁵² Tamże, s. 438.

⁵³ R. Descartes, Rozmowa z Burmanem, w: Medytacje o pierwszej filozofii, t. 2, s. 255.

⁵⁴ Tamże, s. 31, 285.

⁵⁵ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 138—141; Zasady filozofii, s. 17.

⁵⁶ Rozmowa z Burmanem, w: Medytacje o pierwszej filozofii, t. 2, s. 240.

Kolejną funkcją kosmologiczną Boga jest „uruchomienie” stworzonego przez siebie materialnego świata⁵⁷. Kartezjusz posiadał koncepcję statycznego świata, dlatego odczuwał potrzebę pierwszej przyczyny ruchu. Stwórca jest więc dawcą nie tylko istnienia, ale także praw przyrody i zawartych w świecie możliwości⁵⁸. Autor Medytacji, wierny racjonalno-dedukcyjnej metodzie, z rozpatrywanej idei Boga wyciąga wnioski dotyczące mechanizmu funkcjonowania przyrody. Dlatego sformułował na tej podstawie określone prawa przyrody, między innymi prawo inercji zinterpretował jako konsekwencję niezmienności Absolutu. W przekonaniu Kartezjusza „z samej niewzruszoności Boga można poznać pewne reguły, czyli prawa natury”⁵⁹. Była to ewidentnie aprioryczna metoda badania świata, w którym Bóg jest potrzebny jako zasada wyjaśniająca określone funkcjonowanie przyrody — łącznie z jej prawami.

Francuski myśliciel wyjaśniał świat wyłącznie w kategoriach przyczynowości sprawczej. Nie kwestionował wprawdzie celowości, lecz jej nie rozpatrywał, gdyż sprzeciwiało się to jego mechanistycznej wizji świata. Swoją postawę motywował tym, że człowiek nie jest zdolny do wykrycia celów nadanych przyrodzie przez Stwórcę⁶⁰.

3. WEWNĘTRZNA NATURA BOGA

Chcąc omówić koncepcję natury Bożej w interpretacji Kartezjusza, należy na wstępie ustosunkować się do podnoszonego czasem zarzutu agnostycyzmu⁶¹. Niewątpliwie można mówić o umiarkowanym agnostycyzmie, inspirowanym głównie myślą św. Augustyna. Francuski myśliciel posiadał wyczuwanie nieskończoności Boga, którego natura przekracza możliwości poznawcze ludzkiego umysłu. Zresztą także separowanie filozofii i teologii potęgowało świadomość faktu, iż Bóg jest „niepojęty”⁶². Z drugiej jednak strony autor Medytacji nie był rzecznikiem skrajnego agnostycyzmu, przyjmując nawet możliwość jasnego i wyraźnego poznania Absolutu. Pisał mianowicie: „Wprawdzie to, co nieskończone, o tyle, o ile jest nieskończone, w żaden sposób nie może być pojęte, niemniej jednak możemy je poznać w tej mierze, w jakiej poznawać jasno i wyraźnie, że rzecz jest taka, iż nie można w niej stwierdzić żadnych granic, to tyle, co poznawać, że jest ona nieskończona”⁶³. Bóg nieskończony jest oczywiście nieograniczony, choć nie każda nieograniczoność (np. przestrzeni, liczb) jest realnopozytywną nieskończonością. Tak więc dostrzegając brak jakichkolwiek granic w naturze Bożej, ujmujemy nieskończoność Boga pozytywnie. Zawsze jednak jest to poznanie nieadekwatne, w wyniku czego można mówić o niepoznawalności Boga⁶⁴.

Innym kontrowersyjnym problemem w kartezjańskiej idei Boga jest problem używanego języka. Jacques Maritain sugeruje, że u autora Medytacji

⁵⁷ Zasady filozofii, s. 76.

⁵⁸ Rozprawa o metodzie, s. 61; Medytacje o pierwszej filozofii, t. 2, s. 35.

⁵⁹ Zasady filozofii, s. 77.

⁶⁰ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 73, 439—440.

⁶¹ Taki zarzut wysunął Maritain (dz. cyt., s. 241) oraz Henri Gouhier (*La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924, s. 298—299). Ostatni autor przyznał jednak, że nie jest to agnostycyzm radykalny.

⁶² Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 12.

⁶³ Tamże, s. 145.

⁶⁴ Tamże, s. 146, 229.

nastąpił regres wobec dotychczasowej filozofii Boga, zabrakło bowiem języka analogicznego⁶⁵. Ostrożniej formułuje zarzut Jean-Luc Marion, ukazując filozofię Kartezjusza jako kontynuację suarezjanizmu⁶⁶. Znaną zaś jest prawdą, że Franciszek Suarez (†1617) odszedł od teorii analogii św. Tomasza z Akwinu w jej autentycznej formie, stosując język zbliżony do jednoznaczności w swej analizie filozoficznej. Konsekwencje tego są widoczne u Kartezjusza, mianowicie brak teorii analogii widoczny jest np. w Medytacji trzeciej oraz odpowiedziach na zarzuty pierwsze i czwarte⁶⁷. Rezultatem odejścia od analogii jest również jednoznaczne rozumienie pojęcia przyczyny, w wyniku czego Bóg został określony jako *causa sui*.

Czy rzeczywiście Kartezjusz całkowicie zrezygnował z zastosowania języka analogicznego w opisie natury Bożej? Gdyby miało to miejsce, to jego filozofia Boga by się wnikła w błąd antropomorfizacji bóstwa. Taki właśnie zarzut postawił Maritain⁶⁸. Ostatnia interpretacja idzie stanowczo za daleko, nie znajdując potwierdzenia w pismach francuskiego myśliciela. Trzeba przyznać, że termin „analogia” pojawiał się u niego jedynie sporadycznie. Stosował go jednak i do Boga, np. określając Go jako przyczynę samego siebie⁶⁹. Niewątpliwie Kartezjusz nie był konsekwentnym rzecznikiem teorii analogii, która stała w opozycji do jego dedukcyjno-racjonalistycznej metody oraz teorii pojęć jasnych i wyraźnych jako kryterium prawdy. Zawsze jednak był świadomy, że „jasne i wyraźne” poznanie Boga posiada swe granice⁷⁰. Dlatego Jean Laporte trafnie zauważył, że u autora Medytacji nie ma uniwersalnego języka w opisie natury Bożej⁷¹. Tym bardziej więc trudno mówić o antropomorfizacji w rozumieniu Absolutu.

Ostatni wniosek potwierdzają wyraźnie wypowiedzi Kartezjusza. Boga rozumiał on jako byt najdoskonalszy, zwracając uwagę, iż chodzi o „swoistą i pozytywną doskonałość”⁷². Wskazał również na różnicę dzielącą „rozumienie, pojęcie i wyobrażenie”⁷³. Ideę Boga można zrozumieć, lecz nie można bóstwa ujmować za pomocą wyobraźni ani też całkowicie go poznać. Żadnej kategorii filozoficznej, w tym także pojęcia substancji, nie można „jednoznacznie” orzekać o Bogu i stworzeniach⁷⁴. Antropologiczny punkt wyjścia metafizyki Kartezjusza był powodem, że najczęściej opisywał Boga w relacji do bytu ludzkiego. Był jednak świadomy różnic zachodzących pomiędzy nimi, dlatego przestrzegał przed identyfikacją natury ludzkiej i Bożej, ich doskonałości i sposobu działania⁷⁵. Boga nie można więc pojmować „na kształt jakiegoś ogromnego człowieka”, po prostu nie należy Go antropomorfizować⁷⁶. Referowane dotąd wypowiedzi Kartezjusza dezawuuują zarzut antropomorfizacji Bożej natury przez niego. Nastąpiło jednak bezsprzecznie osłabienie świadomości faktu, iż wszelkie orzekanie o Bogu jest wyłącznie analogiczne.

Przechodząc do bezpośredniej charakterystyki kartezjańskiego rozumienia

⁶⁵ J. Maritain, dz. cyt., s. 230–231.

⁶⁶ J. L. Marion, dz. cyt., s. 9 nn, 139 nn.

⁶⁷ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 439–442.

⁶⁸ J. Maritain, dz. cyt., s. 231, 235–236.

⁶⁹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 287, 290.

⁷⁰ Tamże, s. 147.

⁷¹ J. Laporte, dz. cyt., s. 281, 295–296.

⁷² Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 176.

⁷³ Dz. cyt., t. 2, s. 251.

⁷⁴ Zasady filozofii, s. 32.

⁷⁵ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 438–439.

⁷⁶ Tamże, s. 430; t. 2, s. 259.

natury Bożej, należy odwołać się do podstawowych kategorii filozoficznych przezeń stosowanych: substancji, aktu, bytu koniecznego. Kategorię substancji rozumiał on częściowo w sposób tradycyjny, choć nadał jej swoisty nowy sens. Nawiązuje do filozoficznej tradycji wówczas, kiedy opisuje substancję jako podmiot tkwienia przypadłości⁷⁷. Rozgraniczył substancje materialne i duchowe, bytowo autonomiczne oraz pochodne. Bóg jest substancją „myśłącą, nie stworzoną i niezależną”⁷⁸. Jest On substancją najdoskonalszą, „w której zupełnie niczego nie pojmujemy, co by pociągało za sobą jakiś brak lub [jakieś] ograniczenie doskonałości”⁷⁹. O ile cytowane dotąd opisy substancji w zasadzie nawiązują do tradycji perypatetyckiej, to oryginalnym tworem Kartezjusza jest następująca definicja: „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”⁸⁰. Powyższy opis, jak lojalnie przyznaje autor, w sensie właściwym odnosi się wyłącznie do Boga. On bowiem jedynie posiada pełną autonomię istnienia.

Autor Medytacji, charakteryzując Boga, korzysta również z klasycznych terminów aktu i możliwości. Bóg jest aktem pozbawionym wszelkiej potencjalności, jest zespoleniem samych doskonałości z wykluczeniem jakiegokolwiek niedoskonałości⁸¹.

Integralnym elementem Tomaszowej koncepcji Boga jest opisywanie Go w kategoriach ontologicznoegzystencjalnych. Absolut to przede wszystkim czyste Istnienie (*Esse purum*), Byt samoistny (*Esse subsistens*). Terminy takie nie pojawiają się u Kartezjusza, choć uznał przynależność istnienia do Bożej natury. „Istnienie jest nieodłączne od Boga”, tylko On „posiada istotę związaną nierozłącznie z istnieniem”, „istnienie konieczne należy do natury Boga”⁸². Absolwent kolegium w La Flèche akceptował ponad wszelką wątpliwość, że istnienie należy do natury Bożej — i tylko wyłącznie do niej. Mimo to trudno mówić o autentycznie egzystencjalnym rozumieniu natury Absolutu u niego. Egzystencjalny opis Boga Tomasza z Akwinu był powiązany koncepcją bytu, gdy tymczasem u Kartezjusza punktem wyjścia była idea Boga jako istoty najdoskonalszej. Egzystencjalizm Akwinaty kontrastuje więc z esencjalizmem francuskiego myśliciela.

Klasyczna filozofia chrześcijańska charakteryzowała Boga jako taki byt, którego racją istnienia jest jego własna natura. Kartezjusz opisuje Boga jako *causa sui*, polemizując obszernie z krytyczną oceną swego stanowiska. Jest świadomy faktu, że dotychczasowy teizm określał Absolut terminem „*principium*”, a nie terminem „*przyczyna*”⁸³. Przyznał także, iż Bóg nie jest przyczyną sprawczą pojmowaną w sensie właściwym⁸⁴. Takie rozumienie bóstwa by implikowało istnienie w nim realnej różnicy pomiędzy elementem pierwotnym a elementem wtórnym. Bóg nie jest przyczyną siebie w tym znaczeniu, aby stworzył czy odtwarzał siebie: tak w istnieniu jak w naturze. Bóg jest *causa sui* w tym sensie, że w Jego naturze „mieści się tyle mocy, by utrzymać w istnieniu rzecz bytującą poza nią, a tym bardziej by samą siebie utrzymać w bycie własną swą mocą, a przez to pochodzić sa-

⁷⁷ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 200.

⁷⁸ Zasady filozofii, s. 33.

⁷⁹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 200.

⁸⁰ Zasady filozofii, s. 32; por. Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 270—271.

⁸¹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 62, 68.

⁸² Tamże, s. 87—91, 190.

⁸³ Tamże, s. 283.

⁸⁴ Tamże, s. 285, 288—289.

ma od siebie”⁸⁵. Bóg jest przyczyną samego siebie tylko „jak gdyby”, tj. w sensie analogicznym⁸⁶.

Kartezjusz, opisując Absolut jako *causa sui*, nie rozumiał tego w znaczeniu panteistycznym. Tego zarzutu zresztą nikt nie postawił. Korzystanie z pojęcia przyczyny tłumaczy się różnie: jego wybujałym woluntaryzmem⁸⁷ bądź też punktem wyjścia jego teodycei — ideą Boga jako bytu najdoskonalszego⁸⁸. Istotny powód jest zapewne inny. Francuski myśliciel nie rozgraniczył jasno dwu fundamentalnych zasad: racji dostatecznej i przyczynowości. Dlatego ostatnią z nich traktował jako powszechne prawo bytu, aktualnie również w odniesieniu do Boga⁸⁹.

Charakterystyka natury Bożej nie może pomijać zagadnienia atrybutów Bożych. Kartezjusz uznał istnienie atrybutów w naturze Bożej, choć zarazem wykluczył z niej jakiegokolwiek modyfikacje ontyczne⁹⁰. Wszelkie więc przymioty Boże stanowią niezmienną i realnie tę samą naturę. „Cokolwiek jest w Bogu, nie różni się realnie od samego Boga”⁹¹. Dotyczy to tak atrybutów jak działań Bożych. Uznanie realnej tożsamości poszczególnych atrybutów w naturze Bożej jest kontynuacją teologii chrześcijańskiej, która mówiła jedynie o różnicy myślniej pomiędzy nimi⁹².

Atrybuty Boże to określone doskonałości, jakie przysługują Absolutowi. Nie każdą doskonałość stworzeń możemy przypisywać Bogu, lecz jedynie taką, która nie jest związana z ograniczeniem, brakiem czy potencjalnością⁹³. Doskonałości bezbrakowe istnieją w Bogu formalnie i zarazem w sposób eminentny⁹⁴. Kartezjusz przestrzega, aby nieskończonej doskonałości Boga nie ujmować jako negatywnego aspektu ludzkich doskonałości. Na płaszczyźnie ontologicznej sytuacja jest wręcz odwrotna: to niedoskonałość człowieka jest negatywnym odbiciem wszechdoskonałości Bożej⁹⁵.

Autor Medytacji nie zadowolili się ogólną charakterystyką atrybutów Bożych, lecz podjął próbę ich enumeracji. Stosował przy tym metodę wyraźnie aprioryczną, dedukując poszczególne atrybuty z idei Absolutu jako bytu najdoskonalszego⁹⁶. W swej klasyfikacji atrybutów Bożych nawiązuje tak do teologii negatywnej jak pozytywniej. Nawiązując do teologii apofatycznej, stwierdza w Medytacjach, iż Bóg jest „niezglębiony, niezmierny i nieskończony”⁹⁷. Kontynuacją teologii katafatycznej jest stwierdzenie, że Bóg jest „wieczny, wszytkowiedzący, wszechpotężny, że jest źródłem wszelkiego dobra i prawdy, stwórcą wszechrzeczy”⁹⁸.

Choć nie jest możliwe omówienie wszystkich atrybutów Bożych, o których pisał Kartezjusz, to warto zarysować przynajmniej niektóre z nich. Jednym z bardziej eksponowanych przymiotów Absolutu jest niezmienność.

⁸⁵ Tamże, s. 144.

⁸⁶ Tamże, s. 290.

⁸⁷ J. Maritain, dz. cyt., s. 185.

⁸⁸ J. Collins, dz. cyt., s. 61.

⁸⁹ „Wydaje się mi oczywiste, że wszystko, co istnieje, pochodzi albo od przyczyny, albo od siebie jako przyczyny”. Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 144.

⁹⁰ Zasady filozofii, s. 34.

⁹¹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 275.

⁹² J. Laporte, dz. cyt., s. 289.

⁹³ Zasady filozofii, s. 18.

⁹⁴ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 61.

⁹⁵ Dz. cyt., t. 2, s. 250.

⁹⁶ Dz. cyt., t. 1, s. 152—153; J. Maritain, dz. cyt., s. 229.

⁹⁷ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 73.

⁹⁸ Zasady filozofii, s. 18.

Bóg jest absolutnie niezmienny: w swej naturze, działaniach i decyzjach⁹⁹. Nawet modlitwa człowieka nie zmienia odwiecznego aktu Bożej decyzji, choć jest ona uwzględniona w jej podejmowaniu. Z niezmienności Boga wnioskuje francuski autor o stałości form działania świata widzialnego, łącznie ze zjawiskiem ruchu¹⁰⁰.

Innym atrybutem Bożym jest nieskończoność. Kartezjusz rozgraniczył nieskończoność i nieograniczoność: byty realne lub myślnie (linie, figury geometryczne) mogą być nieograniczone, natomiast nieskończoność jest wyłącznie cechą Absolutu¹⁰¹. Nie jest to bynajmniej cecha negatywna, ponieważ wykluczenie jakichkolwiek ograniczeń natury Bożej eksponuje ostatecznie bogactwo zawartych w niej doskonałości. Zaczątki nieskończoności zawarte są już w życiu psychiczno-umysłowym człowieka, zwłaszcza w możliwościach woli. Można w tym wypadku mówić o nieskończoności potencjalnej, nieskończoność aktualna występuje jedynie w Bogu¹⁰².

Kolejnym przymiotem Bożym jest wieczność. Niezbyt wiele uwagi poświęcił mu omawiany myśliciel, modyfikujący wyraźnie boecjańskie rozumienie wieczności jako równoczesnego i doskonałego posiadania nieskończonego życia. Autor Medytacji wieczność rozumiał jako bezkresne trwanie w czasie, uznając sensowność wyróżniania momentów wcześniejszych i późniejszych w istnieniu Boga¹⁰³.

Kartezjusz, choć opisywał Boga jako posiadacza wielu doskonałości, to eksponował zarazem Jego absolutną jedność prostoty. Wyjaśniał to niematerialnością Absolutu¹⁰⁴. Każdy byt materialny jest podzielony. Skoro więc bóstwo nie jest bytem materialnym, to nie zawiera elementów rozciąglonych, utracalnych, różnych względem siebie realnie. Wszelkie atrybuty Boże są realnie tożsame, w tym umysł i wola.

Bóg jest bytem niepowtarzalnym w swej specyfice, tj. jedynym. Jedyność Absolutu uzasadniał Kartezjusz dwoma istotnymi argumentami: ideą bytu najdoskonalszego oraz nierozłącznością istoty i istnienia natury Bożej¹⁰⁵. Bytem najdoskonalszym może być tylko jeden byt, co wyklucza możliwość wielości bóstw. Najdoskonalszym nie jest przecież ten byt, któremu brak właściwości występujących w naturze drugiego bytu. Nie jest także możliwe, aby istniało kilka bytów zawierających w swej naturze istnienie; wielość bytów koniecznych — wielość Absolutów — jest wewnętrznie absurdalna.

Wewnętrzne życie Boże obejmuje działania umysłu i woli. Pierwszy problem omawia Kartezjusz skrótowo, zadowolając się uwypukleniem braku sukcesywności w poznaniu Bożym¹⁰⁶. W Bogu nie ma „odczuwania”, tj. uzależnienia od bodźców świata zewnętrznego. Nie ma również sukcesywności aktów poznawczych, procesów dyskursywnego myślenia itp. „Bóg jest jedynym aktem [swego umysłu] wszystko ogarnia”¹⁰⁷.

Racjonalizm Kartezjusza koegzystuje z wyakcentowaniem szczególnej roli woli w Bożej naturze. Zestawia ją z wolą człowieka, wskazując na różnice

⁹⁹ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 2, s. 275; Zasady filozofii, s. 76.

¹⁰⁰ Zasady filozofii, s. 81—82.

¹⁰¹ Tamże, s. 19—20; Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 146—147.

¹⁰² Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 31—32, 76.

¹⁰³ Dz. cyt., t. 2, s. 242; J. Maritain, dz. cyt., s. 229.

¹⁰⁴ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 173; Zasady filozofii, s. 18.

¹⁰⁵ Medytacje o pierwszej filozofii, t. 1, s. 90; t. 2, s. 264—265.

¹⁰⁶ Dz. cyt., t. 2, s. 274.

¹⁰⁷ Tamże, s. 251.

w zakresie przedmiotu możliwości oraz efektywności podejmowanych decyzji. Równocześnie jednak, w jego przekonaniu, nie różnią się one zasadniczo w odniesieniu do samej istoty. W obu wypadkach bowiem jest to świadomy akt wyboru jednej z wielu możliwości oraz związany z tym akt afirmacji względnie negacji określonego przedmiotu¹⁰⁸. Niepokojące, z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej, jest zacieranie różnic dzielących wolność działania Bożego i ludzkiego. Są one przecież równie odmienne jak odmienna jest ich ontyczna podstawa: nieskończona natura Boża i natura ludzka. Analizy Kartezjusza dotyczące problemu wolności Absolutu nie zawsze są sprecyzowane jednoznacznie: raz akcentuje „niezdecydowanie” Boga¹⁰⁹, kiedy indziej zaś pisze o powiązaniu „konieczności i wolności w decyzjach Boga”¹¹⁰. Determinizm Bożego działania łączy się z faktem, iż Absolut pragnie zawsze tego, co najlepsze. Tak rozumiana konieczność nie ma nic wspólnego z panteistyczną wizją bóstwa. Bóg mógł stworzyć inny świat od istniejącego, był także zdolny powołać do istnienia wiele światów. Jego stwórca moc jest nieskończona, dlatego można mówić o wszechmocy Bożej¹¹¹. Bóg nie może i nie chce czynić jedynie zła¹¹². Nie może także pragnąć tego, co jest sprzeczne z wymogami logiki: aby nicość była bytem, wydarzenia miniony były pozbawione realności itp.¹¹³

Koncepcja Boga Kartezjusza, podobnie jak cały jego filozoficzny system, jest przedmiotem ciągłej uwagi i zarazem wielu kontrowersji. Niektóre interpretacje nazbyt odbiegają od litery i ducha jego pism, np. ukazywanie go jako materialisty¹¹⁴. Przedstawiciele tomizmu najczęściej dość negatywnie oceniają kartezjańską koncepcję Absolutu. J. Maritain mówi o jej ubóstwie, agnostycyzmie i antroporfizmie¹¹⁵, E. Gilson pisze o „Bogu poronionym” oraz „nieszczęśliwym mieszkańcu wiary religijnej i racjonalnej myśli”¹¹⁶. Inny tomista, Cornelio Fabro, sugeruje, że kartezjańskie cogito doprowadziło do dewaluacji Transcendencji, a więc ostatecznie do nowożytnego ateizmu¹¹⁷.

Choć sygnalizowane interpretacje trafnie ukazują mankamenty filozoficznego systemu Kartezjusza, to jednak nie są w pełni sprawiedliwe ani obiektywne. Bardziej wyważona jest opinia Jamesa Collinsa, który trafnie zwrócił uwagę na funkcjonalistyczne ujmowanie roli bóstwa¹¹⁸. Lektura pism francuskiego myśliciela potwierdza to. Bóg kartezjański nawiązuje bezsprzecznie do myśli chrześcijańskiej; jest to bowiem byt zawierający w swej naturze istnienie, byt najdoskonalszy, nieskończony, prosty, jedyny, stwórca przyczyna świata. Jest jednak faktem, że funkcja epistemologiczna i kosmologiczna Absolutu przesłoniła tajemnicę jego wewnętrznej natury. U francuskiego myśliciela zaznaczyły się groźne tendencje: zacierania Transc-

¹⁰⁸ Autor sugeruje, że wolność Bożego działania „nie wydaje się większą” od wolności człowieka wówczas, gdy rozpatrujemy je „w sposób formalny i dokładny”. *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, s. 76.

¹⁰⁹ *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 2, s. 14, 31.

¹¹⁰ Tamże, s. 276.

¹¹¹ Dz. cyt., t. 1, s. 74; *Zasady filozofii*, s. 27.

¹¹² *Zasady filozofii*, s. 19.

¹¹³ J. Maritain, dz. cyt., s. 214—215.

¹¹⁴ N. Łubnicki, *Descartes a nowoczesny materializm*, w: *Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 382—428.

¹¹⁵ J. Maritain, dz. cyt., s. 226, 230, 235—236.

¹¹⁶ E. Gilson, *Bóg a filozofia*, dz. cyt., s. 81 (70—82).

¹¹⁷ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 99—120.

¹¹⁸ J. Collins, dz. cyt., s. 64 nn.

dencji na rzecz immanencji ludzkiego cogito, racjonalizacji transcendentnego Sacrum, odchodzenia od realizmu (przedmiotem filozofii odtąd nie był już byt realny, ale treści świadomości). Ostatni fenomen zaznaczył się zwłaszcza w Husserlowskiej recepcji kartezjanizmu. Edmund Husserl mówi już o „solipsyzmie filozoficznym” autora Medytacji, charakteryzując następująco jego system: „Szuka ono [ego] apodyktycznie pewnych dróg, które pozwoliłyby mu odkryć we własnej czystej wewnętrznej sferze zasoby tego, co obiektywnie zewnętrzne. Dzieje się to w znanym nam wszystkim trybie, zgodnie z którym najpierw wyprowadza się egzystencję i veritas Boga, a następnie za ich pośrednictwem obiektywną przyrodę, dualizm skończonych substancji, krótko mówiąc, obiektywny grunt metafizyki i nauk pozytywnych oraz same te nauki”¹¹⁹. Husserl poszedł dalej w kierunku idealizmu, dlatego krytycznie ocenił kartezjański „niedorzeczny transcendentálny realizm”¹²⁰. Jest jednak oczywiste, że autor Medytacji jest prekursorem współczesnej fenomenologii.

Wpływ Kartezjusza na myśl filozoficzną nie ogranicza się oczywiście do Husserla. Ewidentny jest kartezjański (cogito) rodowód wolunrystycznego antropocentryzmu I. Kanta, panlogizmu G.W.F. Hegla wychodzącego od świadomości, oraz filozofii subiektywizmu i indywidualizmu J.P. Sartre'a. „Ojciec filozofii nowożytnej” był tym ogniwem, w którym myśl średniowiecza stykała się z trendami czasów nowożytnych i współczesnych. Jego koncepcja Boga była explicite zasadniczo zgodna z filozofią chrześcijańską, mimo to jednak inicjowała nurty daleko od niej odbiegające czy nawet jej przeciwnostawne.

¹¹⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 4—5.

¹²⁰ Tamże, s. 35.