

Paweł Mazanka

Filozofia Kartezjusza a nowożytny sekularyzm

Studia Philosophiae Christianae 36/2, 181-206

2000

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PAWEŁ MAZANKA

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

FILOZOFIA KARTEZJUSZA A NOWOŻYTNY SEKULARYZM

Wstęp. 1. Uzasadnienie istnienia Boga jako jedno z zadań filozofii. 2. Przebieg kartezjańskiej argumentacji za istnieniem Boga. 3. Kartezjańska koncepcja Boga i jej sekularystyczne skutki. Zakończenie.

WSTĘP

Filozofia Kartezjusza, jak każdego wielkiego filozofa, podlegała i wciąż podlega bardzo różnej interpretacji. Spory o Kartezjusza trwają do dziś. Antynomie występujące w różnych interpretacjach filozofii kartezjańskiej (aż 9 przeciwstawnych ujęć) zestawiał w swoim artykule: *Spory o Kartezjusza* Jacek Migasiński, zauważając, że Kartezjusz może być nazywany „ojcem nowożytności” m. in. dlatego, że poddaje się antynomicznym interpretacjom i że jest źródłem tak wielu wątków występujących w całej późniejszej filozofii i kulturze¹.

Filozofii Kartezjusza przypisuje się między innymi to, iż występuje ona u podstaw nowożytnego sekularyzmu, rozumianego w sensie pewnej filozofii życia, a charakteryzującej się przede wszystkim wyłączeniem z egzystencji ludzkiej tego, co nadprzyrodzone. Innymi słowy, istotną cechą postawy sekularystycznej jest negacja istnienia „żywej” relacji człowieka z Bogiem. Zerwanie to ma miejsce nie tylko w życiu ziemskim, ale również spodziewane jest po śmierci człowieka. W sekularyzmie Bóg i rzeczywistość re-

¹ J. Migasiński, *Spory o Kartezjusza. Antynomiczne wątki kartezjańskiego dziedzictwa*. Roczniki Filozoficzne LV(1998), z. 2, 293. (Pewnym symbolem braku zgodności w ocenie filozofii Kartezjusza są kłopoty związane chociażby z pisownią nazwiska filozofa. Sam autor miał w tym względzie pewne wahania, proponując w jednym miejscu: *Cartesius*, w innym: *Des-Cartes*. Zob. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. z łac. J. Kopania, Warszawa 1996).

ligijna zostaje usunięta ze świata. Postawa sekularystyczna wprawdzie nie jest postawą ateistyczną, to jednak w życiu praktycznym często może się z nią utożsamiać. Bliższa jest ona postawie agnostycznej, bądź też świeckiemu (laickiemu, antropologicznemu) humanizmowi, czy też mówiąc inaczej: zupełnej obojętności religijnej². Zauważa się, że tak pojęty sekularyzm, w czasach nowożytnych w swej filozoficznej podbudowie wiązał się silnie z rozwijającym deizmem, pojętym w sensie religii naturalnej, w której wprawdzie uprawiano kult Boga, ale rozumianego przede wszystkim jako Najwyższy Byt, Stwórca świata, który nie interesuje się losem człowieka.

Jakkolwiek pojmowałoby się sekularyzm, to trzeba przyjąć, że nie jest on, jako pewna postawa człowieka, zjawiskiem pierwotnym. Bliższa analiza sekularyzmu wskazuje, że u jego podstaw, jako swoistego zjawiska kulturowego, zawsze dopatrzeć się można pewnych określonych założeń natury filozoficznej. Już sam fakt, że występuje on w ścisłym połączeniu z deizmem, który – jako pewien pogląd na człowieka i świat oraz ich relacje do Boga, jest naturalną konsekwencją filozoficznej koncepcji Boga – świadczy o tym, że sekularyzm zakłada jakąś filozofię, która dyktuje właśnie taką, a nie inną koncepcję Boga. Deizm jest powiązany z sekularyzmem do tego stopnia, że można go nawet uznać za integralny element sekularyzmu.

Wiadomą jest rzeczą, że na filozofię nowożytną składa się wiele, mniej lub bardziej bliskich sobie systemów filozoficznych, wśród których centralne miejsce zajmuje system filozoficzny Kartezjusza. Mówi się, że „zajmuje centralne miejsce” bowiem, jak wiadomo, filozofia ta otworzyła nową epokę nie tylko w dziedzinie nauki czy filozofii, ale w ogóle w całej europejskiej kulturze. Nie ulega więc wątpliwości, że filozofia o takim ciężarze gatunkowym nie mogła pozostać obojętną na zjawiska religijne, a w tym na zjawisko sekularyzmu rozwijające się w zasięgu jej oddziaływania. Powstaje pytanie, jak dalece filozofia Kartezjusza przyczyniła się do uzasadniania i zaakceptowania sekularyzmu nowożytnego jako sekularyzmu podbudowanego deizmem? Ponieważ słowo „filozofia” posiada zbyt szerokie znaczenie, stąd

² E. Waterhouse, *Secularism*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, red. J. Hastings, New York 1955, t. 11, 348.

precyzując nieco ściślej to pytanie, powiemy, co w filozofii Kartezjusza stanowi ten czynnik, który wpłynął na sekularyzm nowożytny. Na takie właśnie pytanie zostanie podjęta próba odpowiedzi w niniejszym artykule.

Z tego co już powiedziano wyżej, można sądzić, że istotnym momentem uzasadniającym sekularyzm w nowożytności jest Kartezjusza filozoficzna koncepcja Boga. Koncepcja ta jest bowiem bardzo bliska koncepcji, na jakiej bazuje deizm jako jeden z podstawowych elementów strukturalnych nowożytnego sekularyzmu. Dlatego też badając wpływy filozofii Kartezjusza na nowożytny sekularyzm przebadana zostanie zawarta w jego filozofii koncepcja Boga i te czynniki, które z punktu filozoficznego do takiej koncepcji doprowadziły, lecz w aspekcie jej wpływu na nowożytny sekularyzm. Poniważ, naszym zdaniem, Kartezjusza koncepcja Boga w dużej mierze warunkowana jest sposobem samego uzasadniania Jego istnienia postulowanym przez filozofa, stąd postawiony problem przedstawiony zostanie w trzech dopełniających się częściach. Najpierw zaprezentowane będą przyczyny zainteresowania się problematyką Boga przez Kartezjusza i jego pogląd na wartość samego uzasadniania istnienia Boga w jego filozofii. Następnie przedstawiony zostanie sam sposób argumentacji za istnieniem Boga w aspekcie jego wpływu na koncepcję natury Bożej, a wreszcie pokazane będzie, jak dalece taka koncepcja natury Boga, jaką podyktował w dużym stopniu sposób uzasadniania Jego istnienia, warunkuje deizm i nowożytny sekularyzm.

1. UZASADNIANIE ISTNIENIA BOGA JAKO JEDNO Z ISTOTNYCH ZADAŃ FILOZOFII

Kartezjusz, jak wiadomo, poprzez swoją filozofię chciał przezwyciężyć szerzący się sceptycyzm. Kierunek ten bujnie rozwijał się we Francji w wieku XVI i XVII. Wystarczy wspomnieć kilka faktów: w roku 1569 został w całości przełożony na język francuski Sextus Empiryk; inspirowany przez sceptyków greckich Michel Montaigne opublikował w 1580 r. *Essais* – swoje neutralne wobec najważniejszych zagadnień filozoficznych, obserwacje nad życiem i ludźmi. Współczesny mu lekarz hiszpański Francois Sanchez wydał w r. 1581 *Quod nil scitur (O nauce, która niczego nie poznaje)*. Przy końcu XVI w. wytworzyła się atmosfera pewnego zmęczenia filozofią scholastyczną, czy nawet głębokiego kryzysu epistemologicznego,

która przenikała ówczesne wykształcone umysły Europy i skierowała filozofię na drogę wiodącą do sceptycyzmu³.

Tylko na tym tle (zdaniem m. in. Gilsona, Coplestona i Dąbskiej) można we właściwy sposób zrozumieć Kartezjusza. Jego filozofia stanowiła bezpośrednią odpowiedź na wyzwanie rzucone przez sceptycyzm Montaigne'a. „Była rozpaczliwym wysiłkiem wydobycia się ze sceptycyzmu Montaigne'a; sama już forma *Rozprawy o metodzie* wystarcza, aby na tę myśl naprowadzić”⁴. Również nie byłoby *Medytacji*, gdyby nie aktualność trudności sceptycznych przeciw kryterium prawdy, wysuwanych przez filozofów-sceptyków⁵. Głównym wrogiem Kartezjusza była więc nie tyle scholastyka, ile raczej sceptycyzm⁶.

W tej walce ze sceptycyzmem musiały pojawić się problemy religijne, a konkretnie: problem uzasadnienia istnienia Boga i duszy ludzkiej. Ówczesny sceptycyzm przyczyniał się bowiem do religijnego zamętu, a w dużym stopniu zamęt ten uzasadniany był niedomówieniami właśnie w zakresie problemu istnienia Boga i ludzkiej duszy. Wiadomo, że ogólna sytuacja religijna za czasów Kartezjusza była bardzo skomplikowana: w niektórych środowiskach występował sceptycyzm, w innych religijny fanatyzm. Wiek XVII był w Europie wiekiem krwawych walk i to często na tle religijnym. Najstraszniejsza okazała się wojna trzydziestoletnia (1618–48), w której zresztą sam filozof brał udział. Liczba ofiar tej wojny porównywana jest do liczby ofiar czarnej śmierci, szalejącej w XIV wieku. Nie dziwi więc fakt, że u początku okresu nowożytnego religia była dla wielu ludzi zgorzeniem. Ciągłe spory wewnątrz Kościoła wzbudzały awersje do dogmatów i teologicznej argumentacji. Dostarczała ona bowiem często energii do fanatyzmu i religijnych prześladowań.

Wiek XVII obfitował również w odłamy i ruch religijne, działali wtedy m. in.: remonstranci, socynianie, chiliaści, molinianie, kwakrowie, kwietyści, kolegianci, mennonici i voecjanie. Wtedy zaczęła się rodzić także tzw. religia naturalna jako pewna alternatywa

³ E. Gilson, T. Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, New York 1963, 5–15; a także: I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, 14.

⁴ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. z ang. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, 91.

⁵ I. Dąbska, dz. cyt., 13.

⁶ F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. z ang. J. Marzęcki, Warszawa 1995, t. IV, 68–70.

w stosunku do Kościoła katolickiego i protestanckiego. Charakteryzowała się ona odrzuceniem wielu dogmatów związanych z osobą Chrystusa, a nawet samej koncepcji Boga głoszonej przez chrześcijaństwo. Koncentrowano się jedynie na rozumowej (a nie teologicznej) argumentacji za istnieniem Boga jako Absolutu, Stwórcy wszechświata i na podstawowych prawdach moralnych, które mogłyby być zaakceptowane przez ogół ludzi⁷.

Ci, którzy stali na tradycyjnych pozycjach chrześcijańskich, często wybitni filozofowie, teolodzy i fizycy (jak np. Leonard Lessius, Marin Mersenne, czy Isaac Newton) uważali, że aby obronić wiarę chrześcijańską, należy sięgnąć właśnie po argumentację filozoficzną, naturalną, a nie teologiczną, bowiem ta zaognia tylko spory. Dlatego też w prowadzonych dyskusjach coraz rzadziej nawiązywano do osoby Chrystusa i innych prawd Objawionych⁸.

Wydaje się, że i Kartezjusz reprezentował podobne stanowisko. Podbudowane ono było – jak można sądzić – jego chrześcijańską postawą. Wiadomo, że filozof uważał się za człowieka głęboko wierzącego⁹. Jako gorliwy katolik chciał wypełnić zalecenie V Soboru Laterańskiego z roku 1517 r., który nakazywał, aby filozofowie chrześcijańscy bronili nieśmiertelności duszy. Był przekonany, że w zaistniałej trudnej sytuacji tylko dzięki środkom naturalnym, (rozumowym), niewierzący i sceptycy mogą zaakceptować religię i życie moralne. Jest oczywistym faktem, że Kartezjusz daleki był od postawy ateistycznej. Ale jak na ironię losu – jeszcze za swojego życia oskarżany był właśnie o...ateizm. Zarzuty te stawiał mu m. in. profesor i rektor Uniwersytetu w Utrechcie, kalwinista Gisbertus Voetius (+1678). Kartezjusz potrafił ze względny spokojem znosić wiele różnych obelg. W liście do

⁷ M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale 1987, 38–40.

⁸ I. Dąbska, dz. cyt., 12.

⁹ Sam wyznaje, że o zbawienie wieczne zabiegał jak nikt inny. *Rozprawa o metodzie*, tłum. z fran. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, 10. A w jednym ze swoich listów z 1633 r. pisze, że za nic w świecie nie chciałby ogłosić rozprawy, w której choćby najmniejsze słowo było dla Kościoła naganne.

F. Alquié uważa jednak, że Kartezjusz nie był żarliwym katolikiem. Bez żadnej bigoterii wspomina Voetiusowi, że nie złożył ślubów czystości (jak wiadomo miał nieślubną córkę) i że mało go obchodzi, czy się go uzna za świętego. Bardziej był pochłonięty filozofią niż religią, spragniony racjonalnych pewności. Starał się wyzwolić fizykę spod panowania teologii. Ale jest uległym chrześcijaninem, przekonany, że Bóg przekracza granice intelektu ludzkiego. Filozofia może przygotować i podprowadzić nas pod próg religii. Tenże, *Kartezjusz*, tłum. Cichowicz, Warszawa 1989, 53–55.

Voetiusa skarży się że: „...sześćset razy nazywacie mnie w waszej książce kłamcą, obłudnikiem, oszustem i szkodnikiem, proponujecie aby mnie zamknąć wraz z prosięciem w szpitalu psychiatrycznym”¹⁰. Nie mógł się jednak pogodzić z oskarżeniem, że poprzez swoją nową filozofię podawał jakoby w zamaskowany sposób „truciznę ateizmu”¹¹. Ciężar tego oskarżenia odczuwał szczególnie mocno również dlatego, że przecież był autorem racjonalnych dowodów na istnienie Boga, o których słuszności i prawdziwości był całkowicie przekonany. W Liście do Voetiusa z nieukrywaniem oburzeniem pisze: „...twierdzicie, że nauczam ateizmu i rozpowszechniam go, (...) że w niedoświadczonych duszach staram się wznieść tron ateizmu. Należy tu podkreślić, że jest to obelga dawna i ciągle się powtarzająca. (...) nie mogę, chcąc zachować honor i nie stracić miłości ku Bogu, nie żalić się na tak przykre i wstrętne oszczerstwo”¹².

Filozof wielokrotnie i zdecydowanie odpiera ten zarzut: „...wiadać z moich pism, że jestem wolny od najłżejszego nawet podejrzenia o ateizm, pragniecie, aby wnioskowano o moim ateizmie, oczywiście przez wmówienie, że jestem hipokrytą. (...) Ojca zabić, ojczyznę pożarami niszczyć albo zdradzić, to łżejsze są przewiny, niż podstępnie nauczać ateizmu. (...) Nie wątpię, że przyjdzie czas, gdy moje argumenty, mimo waszej zazdrości i zawziętości, osiągną taką moc, że odciągną od ateizmu także tych, którzy przez ograniczenie swojego umysłu nie mogli ich zrozumieć”¹³.

Kartezjusz był pewien, że znalazł czysto rozumowe i niepodważalne dowody na istnienie Boga, co więcej – żywił przekonanie o swojej wyjątkowej misji głoszenia prawdy na drodze rozumu. W tym przekonaniu utwierdził go dodatkowo, cieszący się dużym autorytetem we Francji, jego kierownik duchowy, kardynał de Bārulle, który przynaglił filozofa do szybkiego opublikowania tej „nowej doktryny przeciwko sceptykom i ateistom, jeżeli chce kiedyś otrzymać zbawienie z rąk Surowego Sędziego”¹⁴.

¹⁰ R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, 143.

¹¹ Warto wspomnieć, że w ówczesnych czasach uważano ateizm za przestępstwo przeciwko państwu i społeczeństwu; do człowieka, który nie uznaje autorytetu Boga i Kościoła nie można mieć zaufania. Ateista skoro nie wierzy w Boga, to z pewnością nie czuje się związany żadnymi przysięgami i nie ma poczucia lojalności wobec władzy.

¹² Tamże, XXXIX i 143.

¹³ Tamże, 136, 138 i 147.

¹⁴ M. J. Buckley, dz. cyt., 69.

Rozszerzający się sceptycyzm i zamęt religijny nie były jedynymi powodami zajmowania się przez Kartezjusza problematyką Boga. Argumentacja za istnieniem Boga i ludzkiej duszy pojawiła się w ramach jego nowego systemu filozoficznego, który zawierał nową koncepcję filozofii. Owa nowa koncepcja filozofii powstała w wyniku nie zaakceptowania przez niego filozofii zastanej, tzn. filozofii scholastycznej. Filozofia Kartezjusza, jak wiadomo, potrzebowała Boga jako gwaranta prawdziwości jej samej, jako teorii tłumaczącej świat i człowieka. Mówi się tu „nowa”, bowiem chociaż była to filozofia, której zadaniem było poszukiwanie prawdy w wyjaśnieniu rzeczy i zjawisk przy pomocy światła rozumu, bez pomocy wiary, to jednak punktem wyjścia tej filozofii nie był świat rzeczy transcendentnych w stosunku do podmiotu, ale treści świadomości, a więc świat immanentny. Skoro więc umysł poznaje swoje idee, a proces poznawczy rozgrywa się w granicach świadomości, bez udziału zmysłów, odkrytemu w drodze metodycznego wątplenia „ja” groziło uwięzienie w pewności samego siebie. Po zastosowaniu zabiegu metodycznego wątplenia Kartezjusz był pewien tylko jednej ontologicznej rzeczywistości, rzeczywistości swojego ja, a więc rzeczywistości immanentnej, a nie transcendentnej.

Na tym etapie budowania nowej filozofii dotychczasowa wiedza o świecie uległa radykalnej destrukcji. Na oczyszczonym poprzez totalne wątplenie polu pozostała jedynie „rzecz myśląca”, substancjalna świadomość. O świecie zewnętrznym nic pewnego nie wiemy. Filozof zaczyna poszukiwać, obierając za punkt wyjścia swoje idee, innego bytu niż własny, bytu mogącego być przyczyną tych idei. Na razie poznanie zawisło od ludzkiego „myśle” i nie wiadomo było jeszcze, czy uda się przełamać samotność cogito. Trzeba było odbudować zniszczone przez wątplenie relacje ze światem zewnętrznym. Znaleźć pomost i przejść od myśli, które są nam bezpośrednio dane, do świata, w którym żyjemy i do ciała, którym się posługujemy¹⁵. To właśnie idea Boga była gwarancją obiektywności idei, które są w umyśle, powiązania ich z bytami poza-świadomościowymi, transcendentnymi w stosunku do podmiotu, z bytami świata, który przedstawiają. Idea Boga umożliwiła filozofowi nie tylko wydostanie się z „więzienia” własnej świadomości, ale gwarantowała również to, że w tym wydostawaniu się (poznaniu) nie popełni się błędu, jeśli tylko zachowa się odpowiednie warunki

¹⁵ F. Alquié, dz. cyt., 93–94; a także: A. Sikora, *Spotkanie z filozofią*, Warszawa 1975, 169.

ki, tzn. uwzględni się nowe kryterium prawdy polegające na poznaniu jasnym i wyraźnym. Filozof wiedział, że w praktyce czasami trudno zauważyć, które rzeczy człowiek poznaje wyraźnie. Nie można również, jego zdaniem, wykluczyć istnienia złego ducha, który mógłby celowo zwodzić człowieka i sprawić, że ludzkie sądy są fałszywe nawet w takich sprawach, które wydają się najoczywistsze. Dlatego też wykazanie, że istnieje Bóg, który nie jest zwodzicielem, gwarantowałoby zgodność świata i jego poznania, osiągnięcie pewności, że twierdzenia, które ujmuje się jasno i wyraźnie są prawdziwe. Widać więc, że uzasadnienie istnienia Boga stało się zadaniem pierwszoplanowym w jego filozofii – także ze względów czysto teoretycznych.

Jak dalece problem Boga Kartezjusz uważał za ważny w swych filozoficznych rozważaniach świadczy chociażby fakt, że pełny tytuł jego najsynniejszego dzieła brzmi: *Meditations de prima philosophia, In quibus Dei existentia, et animae humanae / corpore distinctio, demonstrantur*¹⁶. Zawarte w Medytacjach dowody na istnienie Boga autor przeprowadził zgodnie ze swą nową metodą poznawczą, opierając się na naturalnych własnościach rozumu, nie sięgając do argumentacji z Objawienia, co można uważać, jak już wspomniano, za wyraz ogólnego kulturowego klimatu wieku XVI i XVII. Kartezjusz wyraźnie więc związał problem Boga z filozofią, jako poznaniem ściśle rozumowym, dodajmy: ze swoją, czyli tzw. „nową filozofią”. Podkreślił to bardzo wyraźnie w liście dedykowanym dziekanowi i profesorom teologicznego fakultetu Uniwersytetu w Paryżu. Pisząc do tych „sapientis-

¹⁶ *Meditationes de prima philosophia*, to inaczej medytacje metafizyczne. Jak wiadomo *prima philosophia* (gr. prote filozofia) to arystotelesowska nazwa filozofii bytu, czyli metafizyki. Medytacje zostały napisane w języku łacińskim i wydane w 1641 r. Jeszcze za życia autora przetłumaczono je na język francuski. W Przeglądzie treści Medytacji Kartezjusz pisze o swoich argumentach: „W Medytacji szóstej (...) wylicza się wszystkie błędy, które mają źródło w zmysłach, i podaje się środki pozwalające ich uniknąć, a w końcu przytacza się wszystkie racje, z których można wysnuć wniosek o istnieniu rzeczy materialnych. Przytaczam je nie dlatego, żebym je uważał za bardzo pożyteczne dla udowodnienia tego właśnie, czego one dowodzą (że mianowicie rzeczywiście istnieje jakiś świat i że ludzie posiadają ciało itp., o czym nikt o zdrowych zmysłach nigdy na serio nie wątpił), lecz dlatego, że rozważając owe racje poznaje się, że nie są one ani tak silne, ani tak oczywiste jak te, dzięki którym dochodzimy do poznania naszego umysłu i Boga. W ten sposób staje się widoczne, że te są najpewniejsze i najoczywistsze ze wszystkich, jakie może znać duch ludzi. Udowodnienie tego właśnie, postawiłem sobie za cel niniejszych sześciu Medytacji”. Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, tłum. z fr. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, 19.

simis clarissimis viris” i dedykując im swoje *Medytacje* stwierdza, iż zawsze uważał, że zagadnienia Boga i ludzkiej duszy należą bardziej do filozofii niż do teologii¹⁷. Co więcej, Kartezjusz uważał, że samo Objawienie potwierdza to wzniosłe zadanie stawiane filozofii. Oto w *Księdze Mądrości* i pierwszym rozdziale *Listu do Rzymian* mówi się, że istnienie Boga może być wykazane na drodze rozumu naturalnego: jeżeli ktoś może poznać świat z jego stworzeniami, o ile łatwiej może poznać istnienie Boga-Stwórcy. W *Liście do Rzymian* Kartezjusz znalazł potwierdzenie dla swojego przekonania, że bardziej bezpośrednie i oczywiste jest istnienie Boga aniżeli świata¹⁸.

¹⁷ „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy. Jakkolwiek bowiem nam, wierzącym wystarczy wyznawać na podstawie wiary, że dusza ludzka nie ginie wraz z ciałem i że Bóg istnieje, z pewnością jednak niewierzących nie będzie mogła – jak sądzę – przekonać o tym żadna religia ani chyba żadna doskonałość moralna dopóty, dopóki przyrodzonym rozumem nie dowiedzie się im tych dwóch prawd. A skoro w tym życiu większe nagrody są udziałem występków niż cnót, nieliczni tylko przenosiliby sprawiedliwość nad pożytek, gdyby nie obawiali się Boga i nie oczekiwali innego życia po śmierci. I jakkolwiek niewątpliwą jest prawda, że należy wierzyć w istnienie Boga, ponieważ uczy tego Pismo św., i na odwrót należy wierzyć Pismu świętemu, ponieważ mamy je od Boga (...) nie można jednak przedkładać tego niewierzącym, gdyż sądziliby, że jest to błędne koło.” *Medytacje*, t. I, dz. cyt., 3–4.

¹⁸ Do paryskich wykładawców teologii Kartezjusz pisze: „A zauważyłem też, że nie tylko Wy wszyscy wespół z innymi teologami stwierdzacie możność udowodnienia przyrodzonym rozumem tego, iż Bóg istnieje, ale że i z Pisma św. wynika, iż poznanie istnienia Boga jest łatwiejsze od poznania, które mamy w odniesieniu do wielu rzeczy stworzonych, a nawet że tak zupełnie jest łatwe, iż tym, którzy go nie posiadają, przypisać trzeba winę. Jasno to bowiem widać z tych słów (Mdr 13, 8–9): Ale i oni nie są bez winy: jeśli się bowiem zdobyli na tyle wiedzy, by móc ogarnąć wszechświat – jakże nie mogli rychlej znaleźć Jego Pana. A w *Liście do Rzymian* (1, 20) mówi się o nich, iż nie mogą wymówić się od winy. I tamże te słowa: To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, napomina nas – jak widzimy – że to wszystko, co wiedzieć można o Bogu, można wykazać za pomocą racji nie skądinąd zaczerpniętych, jak tylko z własnego naszego umysłu. Dlatego nie sądziłem, że-bym miał usuwać się od zbadania, dlaczego i na jakiej drodze łatwiej i pewniej poznamy Boga niż rzeczy doczesne.” *Medytacje*, dz. cyt., 4.

Wydaje się, że Kartezjusz dopuścił się tu nadinterpretacji tekstu biblijnego, cytowanego powyżej zdania z list św. Pawła do Rzymian: Niewidzialne Jego (tj. Boga) przymioty od założenia świata mogą być poznane, gdy umysł ogląda stworzenie (Rz 1,20). W zdaniu tym chodzi o to, jak wskazuje na to Sobór Watykański I (Denz 3004), że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy (Breviarium Fidei, nr 24). W tym duchu np. wypracował św. Tomasz swoje pięć dróg, wychodząc w nich od rzeczywistości zewnętrznej, zmysłowo postrzegalnej. Tymczasem Kartezjusz zrozumiał to zdanie następująco: „... to wszystko, co wiedzieć można o Bogu, można wykazać za pomocą racji nie skądinąd zaczerpniętych, jak tylko z własnego naszego umysłu” (*Medytacje*, dz. cyt., I, 4). Wydaje się, że filozof wszedł tutaj w pułapkę własnej filozofii podmiotu. Tekst biblijny mówi o rzeczywistości świata przygodnego, a nie o zawartości własnej świadomości.

Można więc powiedzieć, że Kartezjusz zajmował się argumentacją za istnieniem Boga przede wszystkim ze względu na rozszerzający się sceptycyzm i ówczesną niekorzystną sytuację religijną oraz z uwagi na konieczność uzupełnienia własnego systemu filozoficznego, a głównie swojej teorii poznania i związał tę argumentację z poznaniem ściśle rozumowym.

2. PRZEBIEG KARTEZJAŃSKIEJ ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA

Przyjmuje się, że filozof podał trzy sposoby udowodnienia istnienia Boga: z posiadania idei Boga przez umysł ludzki, z braku bytowej autonomii osoby ludzkiej, oraz z analizy natury Boga jako bytu najdoskonalszego. Pierwszy i drugi argument posiada charakter aposterioryczny, trzeci aprioryczny. Dowody te, przedstawione w *Medytacjach o pierwszej filozofii* szły po linii dowodów św. Augustyna i św. Anzelma¹⁹. Zwróćmy uwagę najpierw na dowody aposterioryczne.

Argument pierwszy (nazywany przez niektórych również dowodem psychologicznym²⁰), umieszczony jest w trzeciej *Medytacji*, zatytułowanej: *O Bogu: że istnieje*. Filozof analizuje fakt posiadania przez człowieka idei Boga. Kartezjusz zgodnie ze swoją koncepcją filozofii, sądził, że prawdę o istnieniu Boga można obronić przed atakami sceptyków tylko na drodze odwołania się do niezawodnej przesłanki, jaką jest istnienie jaźni. Zresztą na etapie, w którym przystępował do tego zadania, wykazał, że tym co niewątpliwie istnieje jest tylko świadomość istnienia własnego „ja”. Filozof zauważył, że w swoim umyśle człowiek odnajduje różne idee: wrodzone, nabyte i skonstruowane. Ich wspólną cechą jest to, że wszystkie są w jakiś sposób sprawione. Nabyte idee np. barw, czy słońca są związane ze zmysłem wzroku, pochodzą z zewnątrz. Twórcą idei skonstruowanych, np. hipogryfa, jest sam człowiek. Jeżeli chodzi o idee

¹⁹ „W *Medytacjach* autor dokonuje zerwania z wszelkim spontanicznym nastawieniem świadomości, odgradza się od prawd przedmiotowych i świadomości istnienia innych ludzi – pogłębiając jedynie przeżycie własnego stosunku do Bytu. Przypomina to bardziej krok religijnej natury, w którym człowiek rozumiejąc, że codzienne zachowanie, techniczne i praktyczne, nie wyczerpuje jego własnego bytu i przeciwstawia Światu przedmiotów inny Świat, w którym się zagłębia i który już jakoś określa. Porządek tematów metafizycznych w *Rozprawach, Medytacjach i Zasadach* jest mniej więcej ten sam: wątplenie, cogito, Bóg”. F. Alquié, dz. cyt., 66, 68.

²⁰ F. Alquié, dz. cyt., 96; A. Sikora, dz. cyt., 169–170.

wrodzone, np. ideę substancji, czy trwania, mogłyby one pochodzić od idei jaką człowiek posiada o sobie samym.

Wyjaśniając obecność idei w umyśle powołuje się na zasadę przyczynowości, odgrywającą ważną rolę w przedstawionym argumencie: „Jest rzeczą oczywistą dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku. (...) Rzecz doskonalsza, to znaczy taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej”²¹. Albowiem naddatek rzeczywistości, obecny w skutku, a nie obecny w przyczynie, byłby spowodowany niczym, miałby nicość za przyczynę, co jest czystą niedorzecznością.

Główne pytanie w trzeciej Medytacji dotyczy idei Boga: skąd ta idea pochodzi?, czy mogłaby być wytworem umysłu ludzkiego? Kartezjusz bada najpierw treść tej idei: „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje”²². 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”²³.

Powyższe analizy prowadzą Kartezjusza do wniosku, że umysł ludzki nie może zdobyć wyobrażenia Boga od samego siebie. Innymi słowy: człowiek jako substancja skończona nie posiadałby idei substancji nieskończonej, gdyby nie pochodziła ona od jakiejś istniejącej substancji nieskończonej. W naturze ludzkiej brak jest pierwowzoru dla takiej idei. Idea Boga jest więc nam wrodzona, otrzymaliśmy ją od Niego. Może się tu jednak pojawić pytanie, czy tę ideę nieskończoności nie mógłby w jakiś sposób wytworzyć człowiek, po prostu na drodze negacji idei skończoności? Filozof uważa to za niemożliwe, bowiem idea nieskończoności musi być

²¹ *Medytacje*, dz. cyt., III, 53.

²² Kartezjusz, który chcąc obronić swoją metafizykę przed najmniejszą chociażby domieszką wiary, po prostu przyjął, że idea Boga chrześcijańskiego jest dana każdemu człowiekowi. I tu wyraźnie pobiłdział, jak pisze Gilson. Bo chociaż wszyscy ludzie posiadają jakieś pojęcie Bóstwa, to nie wszyscy posiadają pojęcie Boga chrześcijańskiego. Gdyby tak było, Mojżesz nie zapytałby Boga Jahwe o Jego imię, bądź otrzymałby odpowiedź: „Co za głupie pytanie, przecież znasz je”. (E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. z fr. M. Kochanowska, Warszawa 1961, 76).

²³ *Medytacje*, dz. cyt., III, 53.

w jakiś sposób wcześniejsza od idei skończoności. Człowiek nie mógłby rozpoznać bowiem swojej skończoności i ograniczenia, jeżeli nie porównałby jej z ideą bytu nieskończonego i doskonałego. Ponadto, chociaż człowiek nie pojmuje natury nieskończoności, to jednak jej idea jest dla niego na tyle jasna i wyraźna, że przekonuje go, że zawiera ona więcej rzeczywistości niż jakakolwiek inna idea i że nie może być jego własną konstrukcją umysłową. Ostatecznie więc Byt zaledwie „tknięty przez umysł” – jak mówi Kartezjusz o Bogu – „pojęty i niezrozumiały”, objawia się w ramach nieodpartego doświadczenia temu, kto chce przemyśleć swe własne idee, aż do ich uwarunkowań oraz ich podstaw²⁴.

Na zasadniczą słabość powyższej argumentacji zwraca uwagę m. in. J. Maritain. Jego krytyka sprowadza się do zarzutu o podmiotowy punkt wyjścia tego argumentu. Początkiem argumentacji jest tutaj (podobnie jak w argumencie trzecim) idea Boga, a więc zawartość ludzkiej świadomości. Kartezjusz szuka przyczyn idei Boga w ludzkim umyśle. Nie poszukuje uzasadnienia egzystencji Absolutu w oparciu o analizę obiektywnego porządku świata, ale w indywidualnych poczuciach i osobistych racjach²⁵. Dlatego niektórzy autorzy podkreślają, że najbardziej niebezpieczną konsekwencją kartezjańskiej argumentacji jest podejrzenie o zależność istnienia Boga od ludzkiej świadomości²⁶.

Rzeczywiście, Kartezjusz stanął przed problemem zagwarantowania realność – treściom wysuwanych twierdzeń dotyczących idei Boga. Wielu uważa, że w ramach swojej filozofii nie mógł tego problemu należycie rozwiązać. Miało to doniosłe skutki, widoczne szczególnie w późniejszym okresie filozofii nowożytnej. Zaczęto bowiem podejrzewać, że nasza choćby najczystsza idea Boga jest wytworem ludzkiej świadomości, a więc przejawem antropomorfizmu. A antropomorfizm prowadzi, jak zaznacza Blondel, do łatwego ześlizgnięcia się w bałwochwalstwo, co równoznaczne jest z ateizmem. Głośni nowożytni krytycy chrześcijaństwa, jak np.: Feuerbach, Marks, Freud i Nietzsche, atakowali teizm właśnie od tej

²⁴ F. Alquié, dz. cyt., 99.

²⁵ J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris 1932, 176; cyt. za: Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, 205–206; podobna krytyka także w: A. Sikora, dz. cyt., 170.

²⁶ Tak uważa np. L. J. Elders w: *Filozofia Boga, Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. z ang. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, 19, a także: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, 53.

strony: idea Boga jest tylko projekcją ludzkiego umysłu i niczym więcej, żaden Bóg realnie nie istnieje²⁷.

Drugim niebezpieczeństwem powyższej argumentacji jest jej zwiążanie z poznaniem ściśle rozumowym z równoczesną radykalną separacją od danych Objawienia. Próżno byłoby szukać w *Medytacjach*, czy w *Principiach* takich zagadnień jak boskość Jezusa, zmartwychwstanie, uczynki i łaska, Królestwo Boże na ziemi. Ma my natomiast omawiane: prawa zderzeń ciał, wirów gwiazdnych, zjawisko komet, obieg krwi, budowę serca i itp. Kartezjanizm przemawiał głównie jedną obietnicą: podania metody niezawodnego kierowania rozumem. Kusił po prostu jednym słowem: „rozum”²⁸. Takie ustawienie problemu mogło wpłynąć na zawężenie pojęcia Boga chrześcijańskiego tylko do pojęcia Boga jako Stwórcy świata. Tu też należy szukać początków oddzielenia „Boga filozofów” od „Boga religii”, oddzielenia idei Absolutu od idei Boga religii²⁹. Do tej sztucznej przecież separacji nawiązywali niektórzy nowożytni krytycy religii, jak np. L. Feuerbach. Szerzej poruszony zostanie ten temat w rozdziale następnym.

Przedstawiony argument z idei Boga w umyśle ludzkim znajduje dopełnienie w nieco innej linii rozumowania. Zagadnienie dotyczy istnienia człowieka, a dokładniej jego bytowej niewystarczalności. W tej samej trzeciej Medytacji Kartezjusz stawia pytanie: czy człowiek, który posiada ideę nieskończonego i doskonałego bytu, jest w stanie istnieć, gdyby nie istniał taki byt? Czy możliwe jest aby człowiek wyprowadził swoje istnienie od siebie samego, albo od rodziców, czy od czegoś innego, mniej doskonałego od Boga? Filozof zauważa, że gdyby sam był sprawcą swojego istnienia, wyposażony byłby we wszystkie doskonałości, których jakąś ideę posiada i w ten sposób sam byłby Bogiem³⁰. Własne istnienie rozpoznaje człowiek najwcześniej, lecz nie jest świadomy konieczności i autonomii swojego trwania. „Z tego, że przed chwilą istniałem, nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba, że jakaś przyczyna mnie na tę

²⁷ M. Blondel, *Jedność doktryny augustyńskiej*, Znak 4(1994), 22. Szerzej na ten temat pisze m. in. M. Westphal w: *Suspicion and faith. The religious uses of modern atheism*, Michigan 1993.

²⁸ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, 172.

²⁹ J. Tischner, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, Znak 3(1972), 313.

³⁰ *Medytacje*, dz. cyt., III, 63.

chwile jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa. Z faktu, że teraz istnieję nie mogę wnioskować, że posiadam w sobie moc, by sprawić moje istnienie w przyszłości. Gdybym taką moc posiadał – byłbym jej świadomy. A tymczasem nie znajduję niczego takiego [w sobie], i stąd najoczywiściej poznaję, że jestem zależny od jakiegoś różnego ode mnie bytu³¹. Człowiek odkrywa że jest istotą zależną i skończoną. Zależność w istnieniu wymaga przyczyny udzielającej istnienia i zachowującej je w człowieku. Ciąg nieskończony samych przyczyn zależnych jest niemożliwy, musi się więc dojść do afirmacji istnienia Boga. „Jest bowiem dostatecznie widoczne, że nie można w ten sposób postępować w nieskończoność, zwłaszcza, że nie chodzi tu tylko o przyczynę, która mnie niegdyś stworzyła, lecz przede wszystkim także o tę, która mnie obecnie zachowuje”³².

Jak widać, powyższy argument uznaje Boga nie tylko za przyczynę idei doskonałości, lecz i za przyczynę samego człowieka, który posiada tę ideę. Jednakże i ten argument nie odwołuje się (bo w tej koncepcji filozofii nie może tego uczynić) do świata zewnętrznego, do analizy jego przygodności i zależności w istnieniu, a ogranicza się do podmiotowego świata cogito. Widać, że oba dowody jakby stapiały się w jeden, na co zresztą zwraca uwagę sam Kartezjusz: „Dlatego też dalej dociekałem czy mógłbym istnieć dalej ja sam, gdyby nie istniał Bóg, a uczyniłem to nie tyle, aby dostarczyć dowodu różnego od poprzedniego, ile, aby ten sam dowód pełniej rozwinąć”³³. Mamy więc nadal do czynienia z brakiem nawiązania do świata pozapodmiotowego, a więc nadal pozostaje aktualne podejrzenie o uzależnienie istnienia Boga od ludzkiego myślenia³⁴.

Argument trzeci z idei Boga jako bytu najdoskonalszego omówiony jest w Medytacji piątej. Zwany jest on dowodem ontologicznym i obejmuje w zasadzie trzy wyraźnie wymienione zdania: 1) istnieje idea Bytu nieskończenie doskonałego, 2) w idei Bytu nieskończenie doskonałego zawiera się konieczne istnienie 3) byt nieskończony istnieje.

³¹ *Tamże*, III, 64–65.

³² *Tamże*, III, 66.

³³ Cyt. za: F. Alquié, dz. cyt., 97.

³⁴ Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 53; a także: F. Copleston, dz. cyt., 100–102; Kowalczyk, dz. cyt., 206–207.

Argument nawiązuje do dowodu ontologicznego św. Anzelma³⁵, ubogacony jest jednakże o nowy element: odwołanie się do jasności i wyrażności jako kryterium prawdy. Kartezjusz zauważa, że wszystko, co ujmuje się jasno i wyraźnie jako należące do jakiejś rzeczy, to wszystko rzeczywiście do niej należy. Np. wszystkie własności, które jasno i wyraźnie postrzegam jako należące do istoty trójkąta, rzeczywiście do niej należą. Idąc po tej linii rozumowania, autor *Medytacji* formułuje dowód na istnienie Boga, rozważając doskonałości zawarte w idei Boga.

Zestawia szereg pojęć: pojęcie góry i doliny, pojęcia figur geometrycznych, liczb oraz pojęcie Boga. Zauważa, że pojęcie góry implikuje istnienie doliny, pojęcie trójkąta – istnienie trzech kątów i boków, a pojęcie Boga wskazuje na realność jego desygnatu. Rozróżnia oczywiście istnienie logiczne od istnienia realnego i to ostatnie przypisuje Bogu. „Z tego, że nie mogę pomyśleć góry bez doliny nie wynika, że gdzieś góra i dolina istnieją, tylko, że góra i dolina są nierozdzielne, bez względu na to, czy istnieją, czy nie istnieją. Z tego zaś, że Boga nie mogę pomyśleć sobie inaczej, jak tylko istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że on rzeczywiście istnieje”³⁶. Boża istota, która jest najwyższą doskonałością, obejmuje istnienie, które samo jest doskonałością. Gdyby bowiem Bóg nie cieszył się istnieniem brakowałoby mu jakiejś doskonałości, co jest sprzeczne z samą jego definicją. Stąd nie można zrozumieć idei Boga inaczej niż jako istniejącego. „Nie jestem bowiem w możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego, bez najwyższej doskonałości) – tak jak mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami, lub bez skrzy-

³⁵ Nazwy „Bóg”, „Byt nieskończenie doskonały”, „Byt najdoskonalszy” wskazują, że Kartezjusz zaczerpnął je z filozofii scholastycznej. Na podstawie określeń podanych w *Medytacjach* i w *Zasadach* można wydobyć jego definicję Boga: „Bóg jest to substancja nieskończenie doskonała”. Takie określenie suponuje pojęcie substancji i jej gradualizmu, oraz pojęcia: doskonałości i nieskończoności. W pojęciu Boga znajdują się więc wszystkie doskonałości i każda z nich w stopniu nieskończonym. Wśród tych doskonałości znajduje się także konieczne istnienie jako pewna właściwość. Zob. M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961, 16.

Zasadniczy zarzut przeciw anzelmiańskiej argumentacji przedstawił już św. Tomasz wskazując na nieuprawomocnione przejście ze sfery pojęć do sfery bytu realnego.

³⁶ *Medytacje*, dz. cyt., V, 88–89.

deł”³⁷. Idea Boga jest więc, zdaniem Kartezjusza, ideą uprzywilejowaną, ma jedyny w swoim rodzaju status, nie można wymyślić żadnej innej rzeczy, do której istoty należy istnienie, oprócz Boga jedynie.

W *Zasadach filozofii* Kartezjusz stwierdza, że „wielka zaś tkwi przewaga w tym sposobie dowodzenia istnienia Boga, mianowicie na podstawie samej Jego idei; bo równocześnie – o ile tylko pozwała na to słabość naszej natury – poznajemy, kim On jest. Skoro bowiem skupiamy uwagę na wrodzonej nam Jego idei, widzimy, że jest On wieczny, wszytkowiedzący, wszechpotężny, że jest źródłem wszelkiego dobra i prawdy, stwórcą wszechrzeczy, a w końcu jest podmiotem tego wszystkiego, w czym jasno dostrzec możemy jakąś doskonałość nieskończoną, tj. nieograniczoną przez żadną niedoskonałość”³⁸.

Oponenti powyższej argumentacji wysuwali zastrzeżenia, że skoro nie można pomyśleć Boga bez istnienia, to jak wytłumaczyć fakt występowania ateizmu. Filozof wyjaśniał, że ten, kto przeczy Bogu i nie rozumie dowodu, jest zawsze kimś, kto nie pojmuje Boga jak należy, kto miesza jego ideę z dowolną inną ideą, której przedmiot może uważać za wątpliwy. Negować Boga to utrzymywać, że byt nieskończony nie jest nieskończony, że bytowi, który ma wszystkie doskonałości, brakuje jednej z nich.

Kartezjusz musiał wielokrotnie również bronić się przed zarzutem, że dowód ontologiczny sprowadzić można do zwykłej kwestii werbalnej definicji. Odpowiadając na te zastrzeżenia, odwołuje się m. in. do swojego kryterium prawdy. „Co jasno i wyraźnie poznajemy jako, przynależące do prawdziwej i niezmiennej natury, czyli istoty (...) to można prawdziwie o tej rzeczy orzec. Lecz skoro już dość dokładnie zbadaliśmy, czym jest Bóg, wtedy poznajemy jasno i wyraźnie, że do Jego prawdziwej i niezmiennej natury należy to, by istniał; wówczas więc możemy prawdziwie orzec o Bogu, że istnieje”³⁹.

Powyższej argumentacji nie można odmówić konsekwencji w ramach „nowej filozofii”. Ale pojawiają się trudności, gdy spojrzy się na dowód od strony jego metodologicznej poprawności. Pomimo, że w argumencie ontologicznym da się wyróżnić zaledwie trzy zda-

³⁷ *Tamże*, V, 89.

³⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. z łac. I. Dąmbska, Warszawa 1960, 18.

³⁹ *Medytacje*, dz. cyt., 148–149.

nia, tzn. dwie przesłanki i przyjęty na ich podstawie wniosek, to jednak nie wydaje się, aby zdania wyraźnie wymienione wyczerpywały rzeczywiście zbiór wszystkich zdań dowodu. Z analizy tekstu wynika, że przyjął szereg milczących założeń, które zaważyły na merytorycznej, a także i metodologicznej ocenie tego dowodu. Za-uważa się, że w dowodzie znajduje się pięć zdań pierwotnych – są to założenia teoriopoznawcze i pięć zdań wtórnych – są to założenia metafizyczne. Wśród zbioru pierwszego można wyróżnić następujące zdania: 1) intelekt jest jedynym źródłem poznania, 2) intelekt posiada naturalną zdolność poznania, 3) intuicja i dedukcja są jedynymi i wystarczającymi metodami poznania naukowego, 4) poznanie natury rzeczy dokonuje się poprzez idee, 5) każde poznanie jasne i wyraźne jest prawdziwe.

Zbiór drugi tworzą natomiast zdania: 1) istnieją dwa typy przedmiotów: idee oraz odpowiadające im pierwowzory, 2) elementami rzeczy są: substancja, właściwości, istnienie, 3) w świecie rzeczy istnieje gradualizm bytowości, 4) zachodzą dwie pozycje egzystencjalne: istnienie obiektywne – myślowe, oraz aktualne (formalne), pozamyślowe, 5) porządkowi myśli odpowiada porządek rzeczy.

Oceniając od strony formalnej niniejszy dowód, należy stwierdzić, że praktyka uzasadniania przedstawiona w dowodzie ontologicznym zgodna jest z przyjętą przez Kartezjusza metodą uprawomocnienia tez naukowych, według której dane twierdzenie wchodzi do nauki, jeśli jest uzasadnione aktem bezpośredniej intuicji, bądź też na drodze koniecznościowej dedukcji.

Argumentacja ta, chociaż poprawna na tle kartezjańskiego systemu, nie spełnia warunków metodologicznej poprawności stawianych racjonalnemu poznaniu. Ponieważ teza, której dowodzi Kartezjusz, jest równocześnie tezą klasycznej filozofii bytu, dlatego ocenę tego dowodu można przeprowadzić w świetle warunków poprawnego uzasadniania postulowanych przez filozofię klasyczną⁴⁰. Wśród współczesnych metodologów wskazuje się na niewystarczalność ograniczenia się do sfery czysto językowej, lub zakresowej sumy zdań spostrzeżeńowych. Podkreśla się konieczność wyjścia

⁴⁰ Zob. St. Kamiński, M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 366. Dowód ontologiczny szerzej omówił St. Czajkowski, zwracając uwagę na inne w stosunku do filozofii klasycznej rozumienie konieczności istnienia Boga; tenże, *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, Przegląd Filozoficzny XL(1937), 130–151.

poza skrajny aprioryzm i empiryzm. Racjonalne uzasadnienie koniecznych zdań ogólnych w metafizyce, może dokonać się w typowy sposób drogą nie dyskursywną, lecz w drodze bezpośredniej, przez pokazywanie oczywistości przedmiotowej danego twierdzenia⁴¹. Mając np. daną w doświadczeniu treść czerwieni i treść zieleni, po abstrakcji, dzięki intuicji intelektualnej umysł chwytą i w sposób oczywisty ujmuje taki konieczny związek między przedmiotami czerwonymi i zielonymi, że żadne czerwone nie jest zielone⁴². Jeżeli weźmiemy pod uwagę treść kartezjańskiego dowodu, przedmiot jego ujęcia, a więc: świat myśli, idee, obiektywną w sensie kartezjańskim rzeczywistość, prawdy wrodzone jako elementy myśli – to należy stwierdzić, że w uzasadnieniu kartezjańskim brakło tego, co nazywa się oczywistością przedmiotową, brakło zneutralizowanego, niezależnego od intelektu przedmiotu.

Widać więc, że i w tym argumentie Kartezjusz zatrzymał się w świecie idei i nie mógł zapewnić rzeczywistości obiektywnej twierdzeniom swojego dowodu ontologicznego, narażając się na podejrzenie uzależnienia istnienia Boga od ludzkiej myśli. Warto zwrócić uwagę również na fakt potraktowania przez Kartezjusza istnienia jako właściwości, co jest zasadniczym mankamentem dowodu od strony merytorycznej. Pisał już o tym adwersarz Kartezjusza – Gassendi, zauważając, że istnienie jest aktem, bez którego nie może być danej rzeczy. Jeżeli jakaś rzecz jest pozbawiona istnienia mówimy, że wcale nie istnieje, a nie, że jest niedoskonała, czy że posiada jakiś brak⁴³.

Podobnie jak w argumentie pierwszym i tutaj Bóg jawi się przede wszystkim jako najdoskonalsza substancja, byt najpotężniejszy i najwyższy. A do istoty bytu najdoskonalszego „w nie mniejszym stopniu przynależy istnienie, jak trzy boki do istoty trójkąta”⁴⁴. W *Zasadach filozofii*, które nazywane są „kartezjańską sumą filozoficzną” autor streszcza dowód ontologiczny. Czyni to w części pierwszej tego dzieła, a jest to część metafizyczna, a więc podstawowa w całej „sumie”. Omawiając dowód ontologiczny, autor konkluduje, że skoro Bóg jest „prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub być może, wydaje się, że wybierzemy

⁴¹ *Tamże*, 295–306.

⁴² *Tamże*, 303.

⁴³ St. Czajkowski, art. cyt., 142.

⁴⁴ *Medytacje I, Odpowiedź na zarzuty pierwsze*, dz. cyt., 147.

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”⁴⁵. Próżno jednakże byłoby oczekiwać jakiś głębszych analiz na temat owego „poznania samego Boga”. Kartezjusz rozważa zasadniczo tylko jeden atrybut Boga: jego prawdomówność i przy końcu tej pierwszej metafizycznej części przechodzi do omówienia teorii poznania, a szczególnie przyczyn błędów w poznaniu. Pozostałe trzy części Zasad dotyczą już „rzeczy materialnych”, budowy materii, a zwłaszcza światła. Jest to wykład fizyki, kosmologii i geofizyki. Widać więc, że argument trzeci i analizy z nim związane dają dosyć ubogą koncepcję Boga: Bóg jawi się w tym argumentacie przede wszystkim jako Stwórca, Rozum i Ten, który gwarantuje prawdziwość poznania jasnego i wyraźnego.

3. KARTEZJAŃSKA KONCEPCJA BOGA I JEJ SEKULARYSTYCZNE SKUTKI

Kartezjusz, pomimo iż był bardziej matematykiem, fizykiem, lekarzem i filozofem aniżeli teologiem i pomimo iż stronił od kwestii teologicznych, to jednak poprzez swoją argumentację za istnieniem Boga – *ipso facto* – jak starałem się to ukazać powyżej, podał pewną koncepcję natury Boga. Uzasadnione jest więc pytanie, czy natura kartezjańskiego Boga jest tożsama z naturą Boga chrześcijańskiego i czy miała ona jakiś wpływ na kształtowanie się nowożytnego sekularyzmu?

Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie już choćby ze względu na ten oczywisty fakt, że filozofia Kartezjusza jest filozofią wieloaspektową. Niemniej, aby choć trochę rozświetlić zarysowany powyżej problem przywołajmy najpierw zdanie B. Pascala, zmarłego 12 lat po śmierci Kartezjusza: „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 szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już Bóg na nic nie był mu potrzebny”⁴⁶. Wypowiedź ta, przytoczona tutaj tytułem przykładu, podobnych bowiem stwierdzeń można znaleźć więcej,

⁴⁵ *Zasady filozofii*, dz. cyt., 19.

⁴⁶ B. Pascal, *Mysli*, tłum. z fr. T. Zeleniński (Boy), Warszawa 1952, 45.

wskazuje na to, że już współcześni Kartezjuszowi dostrzegali pewne niebezpieczeństwo w rozumieniu przez niego natury Bożej.

Sedno problemu wydaje się tkwić w tym, że w całym systemie Kartezjusza rola Boga chrześcijańskiego została w zasadzie zawężona do roli najwyższej przyczyny świata. Boga jawiącego się w tej filozofii można by nazwać tylko jednym imieniem: „Stwórca świata”, a przecież Bóg chrześcijański jest kimś daleko więcej niż tylko Bogiem Stworzycielem. Na ten wątek kartezjanizmu zwrócił uwagę m. in. E. Gilson. Uważa on, że Bóg Kartezjusza jest pozornie tylko tym samym Bogiem, co Bóg chrześcijański, Bóg św. Tomasza. Gdy bowiem św. Tomasz przeobraził Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela z Fizyki Arystotelesa w chrześcijańskie pojęcie Tego, który jest, podniósł arystotelesowską pierwszą zasadę filozoficzną do chrześcijańskiego pojęcia Boga. Tymczasem Kartezjusz dokonał czegoś odwrotnego: wychodząc od tego samego chrześcijańskiego pojęcia Boga sprowadził Go do pierwszej zasady filozoficznej, tzn. do przyczyny świata, do źródła jego istnienia. Dlatego rozważał tylko te boskie atrybuty, które spowodowały zaistnienie świata i to świata rozumianego oczywiście w świetle swojej metafizyki, tzn. świata mechanicznego, gdzie wszystko może być wytłumaczone właściwościami geometrycznymi przestrzeni i fizycznymi prawami natury.

Nic dziwnego, że istota tak pojętego nieskończonego Bytu nie będzie już Ipsum Esse, tak jak wyjaśniał to np. św. Tomasz, ale istotą kartezjańskiego Boga będzie bycie źródłem istnienia świata. A więc ostatecznym aktem Boga jest bycie przyczyną natury świata. Ta zmiana, jak podkreśla Gilson, pociągnęła za sobą poważne konsekwencje. „Jest prawdą, że Stwórca to przede wszystkim Bóg chrześcijański, ale też jest prawdą, że Bóg, którego samą istotą jest być Stwórcą, nie jest w ogóle Bogiem chrześcijańskim. Istotą prawdziwego Boga chrześcijan jest nie stwarzać, lecz być, (istnieć). Ten, który jest może również stwarzać, jeżeli mu się tak podoba; ale on nie istnieje dlatego, że stwarza, ani nawet dlatego, że stwarza siebie samego; On może stwarzać, ponieważ on najbardziej istnieje. Widać więc, że Bóg kartezjański nawet jako najwyższa przyczyna filozoficzna był Bogiem poronionym, (...) był to Bóg chrześcijański zredukowany do poziomu zasady filozoficznej; jednym słowem, był nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli. Najbardziej uderzającą cechą takiego Boga było to, że Jego funkcja stwórcza pochłonęła całkowicie Jego istotę. Odtąd imię Jego miało brzmieć nie

Ten, który jest, a Sprawca Natury. Oczywiście, Bóg chrześcijański był zawsze Stwórcą Natury ale zawsze był Kimś nieskończenie więcej, podczas gdy po Kartezjuszu był On skazany na stawanie się po woli tylko tym i niczym innym⁴⁷.

U Kartezjusza zagubiła się gdzieś istota Boga, która jest czystym istnieniem. Zwraca na to uwagę również Jan Paweł II: „Kartezjusz odsunął nas od filozofii istnienia, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest istnieniem samostnym – *Ipsum esse subsistens*”⁴⁸.

Kartezjusz nie tylko zmienił koncepcję natury Bożej z „Jestem, który jestem” (Wj 3,14) na „Sprawca Natury”, ale również odsunął Boga od świata w tym sensie, że Bóg chociaż go podtrzymuje w istnieniu, to jednak już w niego nie interweniuje. Świat wprawiony w ruch, rządzi się własnymi prawami, tzn. zasadami mechaniki. Bóg po obmyśleniu mechanizmu świata w oczywisty sposób się z niego wycofał. Absolut spełniwszy swoją rolę mógł już odejść, do niczego innego nie będzie już potrzebny.

Taka koncepcja Boga zaczęła stopniowo oddziaływać na przeżywanie Boga w ówczesnej religii. W kulcie religijnym mianowicie zaczęto co raz bardziej koncentrować się na Bogu, którego istotą jest stwarzanie, bycie pierwszą przyczyną świata. Nie przypadkowo w połowie XVII wieku zaczął powstawać w Europie Zachodniej deizm, zwany religią naturalną, w której nie było miejsca na Objawienie, Opatrzność Bożą, boskość Chrystusa, cuda. Była to religia czysto rozumowa, oparta właśnie o koncepcję Boga Stwórcy świata, która miała zastąpić religię opartą na Objawieniu. Za prekursora deizmu uważa się Herberta z Cherbury (zmarłego w 1648, filozofa i ambasadora Anglii w Paryżu) pozostającego pod dużym wpływem racjonalizmu Kartezjusza⁴⁹.

Spróbujmy teraz bliżej zobaczyć na czym polegał ten związek filozofii kartezjańskiej z rodzącą się religią naturalną?

Kartezjusz w *Liście do Voetiusa* pisał: „Filozofia, którą ja i wszyscy skłaniający się ku niej poszukujemy, nie jest niczym innym jak poznaniem tych prawd, które mogą być pojęte dzięki przyrodzone-

⁴⁷ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., 80–81.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 47.

⁴⁹ Deizm rozpowszechnił się w XVII wieku w Anglii i Francji, skąd przedostał się do Niemiec, Stanów Zjednoczonych i Polski (deistą był m. in. St. Staszic i J. Sniadecki).

mu światła poznawczemu i stać się użyteczne dla ludzi; z tego też względu żadna nauka uczciwsza, żadna godniejsza człowieka i żadna użyteczniejsza nie może być w życiu doczesnym⁵⁰. Autor akcentuje tutaj doniosłą rolę naturalnych możliwości rozumu i ich wykorzystania w życiu praktycznym. To zdecydowane nastawienie Kartezjusza na sprawy tego świata, bez zajmowania się treściami Objawienia, dobrze ilustruje pewne zdarzenie z życia filozofa. Otóż pewnego dnia Kartezjusz spotkał się z Anną-Marią Schuurman (+1678), jedną z najbardziej uczonych kobiet swej epoki, początkowo pozostającą w przyjacielskich kontaktach z Kartezjuszem. Filozof zastał ją studiującą hebrajski oryginał Księgi Rodzaju i wyraził zdziwienie, że osoba tak uzdolniona marnuje czas na rzeczy tak błahe i bezużyteczne. Kartezjusz powiedział, że sam kiedyś próbował czytać pierwszy rozdział Genesis, ale nic jasnego i wyraźnego z tekstu nie mógł pojąć, a jeszcze większy zamęt powstał mu w głowie. Dlatego już nigdy nie wracał do tej lektury, starając się raczej zapomnieć to, co przeczytał. Panna Schuurman tak była oburzona tą mową, że spotkanie zakończyło się gwałtownym zerwaniem przyjacielskich stosunków⁵¹.

Filozofia Kartezjusza, niezależnie od intencji jej autora, osłabiła rolę Objawienia w religii, Objawienie przestało być centralnym punktem religii. Religię bardziej wiązano z rozumem niż z Objawieniem. Chrześcijaństwo stało w pewnym momencie „w obliczu wulkanicznego wybuchu kartezyjanizmu”, który błyskawicznie, w ciągu kilku lat odmienna życie umysłowe wielu środowisk⁵². Następuje stopniowy odwrót od problemów ściśle teologicznych. Wielu zapatrzonych w naukę Kartezjusza, jak np. Jan Bredenburga, luteranin z Rotterdamu, czy wspomniany Herbert z Cherbury, chciało stworzyć właśnie religię racjonalistyczną, deistyczną. Uważali, że Objawienie niczego nowego i ważnego nie wnosi do religii. Ich zdaniem Kartezjusz dostarczył wystarczających dowodów na istnienie Boga opierając się na zasadzie przyczynowości. Objawie-

⁵⁰ *List do Voetiusa*, wyd. cyt., 22.

⁵¹ R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, dz. cyt., 107–108; także: L. Kołakowski, dz. cyt., 222–223.

⁵² Do szybkiego rozprzestrzenienia się kartezyjanizmu przyczynił się m. in. dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych, nowe odkrycia naukowe, które z kolei sprawiały, że wśród ówczesnych uczonych dawało się odczuć pewne znużenie scholastycznym aparatem pojęciowym.

nie może jedynie potwierdzić bądź wyjaśnić to, na co rozum dostarcza niezbitych dowodów. Na konkretnym przykładzie Jana Bredenburga można zauważyć nie zawsze łatwo uchwytną więź, jaka istnieje pomiędzy metodą kartezjańską i naturalną religią deistów, jak również teologią o nachyleniu antropocentryczną, jaką metoda ta sugerowała.

Postawa niektórych deistów będzie się coraz bardziej radykalizować. Przyjmując racjonalistyczną koncepcję wiedzy, w której mieści się kartezjańskie założenie, że poznanie jest prawdziwe wtedy, gdy dociera do jasnych i wyraźnych idei, dojdą z czasem do przekonania, że objawienie Boga jest tylko legendą, mitem. Odrzuca wszelkie pojęcie tajemnicy, a cudowne wydarzenia i prorockie zapowiedzi oceniają jako przejaw ludzkiej ignorancji, a nie Bożego działania w świecie. Dla deistów Bóg stanie się tylko „zegarmistrzem”, bądź też najwyższym inżynierem ogromnej maszyny świata – jak twierdził Fontenelle, Voltaire, czy Rousseau. Deizm mający tak poczytnych propagatorów, zaczął zataczać w okresie Oświecenia coraz szersze kręgi i to nie tylko we Francji i w wielu krajach europejskich, ale również i w Ameryce Północnej⁵³.

Należy więc powiedzieć, że koncepcja Boga jawiąca się w filozofii kartezjańskiej – mało miała wspólnego z Bogiem religii chrześcijańskiej i przyczyniła się do powstania deizmu. Nie dziwi więc sprzeciw wyrażony przez Pascala: „Bóg chrześcijan to nie jest wyłącznie twórca prawd geometrycznych i ładu żywołów; to wiara pogan i epikurejczyków (...). Ale Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, Bóg chrześcijan to Bóg miłości i pociechy; to Bóg, który napędza i serce tych, których posiada”⁵⁴.

Na zakończenie warto jeszcze spojrzeć jak filozofia kartezjańska oddziaływała na poszczególne zagadnienia teologiczne np. na sposób rozumienia sakramentów świętych, w tym sakramentu Mszy św.

⁵³ Warto wspomnieć, że nie tylko deizm, ale również nowożytny panteizm czerpie pewne źródła z kartezjanizmu. Mówiąc o panteizmie, czyli utożsamieniu Boga z naturą nie trzeba koniecznie przywoływać filozofii B. Spinozy – z jego właściwym rozumieniem Boga: *Deus sive natura*. Sam bowiem Kartezjusz doszedł do podobnych konkluzji rozważając w *Medytacji VI* problem prawdziwości poznania zmysłowego, zagwarantowanej ostatecznie przez samego Boga, który nie jest zwodzicielem: „Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak: albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych”. *Medytacje*, VI, 106.

⁵⁴ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., 183.

Na konkretnych bowiem przypadkach można łatwiej dostrzec zależność filozofii Kartezjusza z deizmem.

Kartezjusz, jak wiadomo, zrezygnował z form substancjalnych w opisie i wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych na korzyść kategorii matematyki i mechaniki, zdobywając ogromną efektywność w takim podejściu do świata przyrody. Jednakże, pod znakiem zapytania postawił przez to użyteczność form substancjalnych w ogóle, choć nie negował ich istnienia. Scholastykę, którą „naucza się w szkołach i akademiach” uważał za bezużyteczną. W *Liście do Voetiusa* umieszcza arbitralne stwierdzenie: „Nigdy bowiem nikt z pierwszej materii, z form substancjalnych, z jakości ukrytych i z tego rodzaju pojęć niczego nie wyniósł ku swojemu pożytkowi”⁵⁵. I dodaje: „Przy pomocy poszczególnych zasad filozofii perypatetyckiej nigdy zaiste nie rozwiązano bodajże jednej kwestii, o którym to rozwiązaniu nie mógłbym dowieść, że jest ono niesłuszne i fałszywe”⁵⁶.

Jeżeli teoria materii i formy, substancji i przypadłości zostaje wyłączona z filozofii, a przez to i z teologii, to zaraz mogą pojawić się trudności z wytłumaczeniem szeregu prawd religii chrześcijańskiej, np. Eucharystii. Nie przypadkowo Sobór trydencki w roku 1551, a więc już po wystąpieniu M. Lutra, gdy wypowiada się o Mszy św., o obecnym w niej przeistoczeniu, czyli transsubstancjacji sięgnął po teorię substancji i przypadłości: „Ponieważ zaś Chrystus, nasz Odkupiciel, powiedział, że to, co podawał pod postacią chleba, jest prawdziwie Jego ciałem, [przeto] zawsze było w Kościele Bożym to przekonanie, (...) że przez konsekrację chleba i wina dokonywa się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Te przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem”⁵⁷. Nauka o transsubstancjacji w odróżnieniu od protestanckiej konsubstancjacji tłumaczyła, że po usunięciu z chleba eucharystycznego substancji chleba pozostają tylko jego przypadłości. Dała się ona sformułować na bazie arystotelesowskich kategorii, ale już nie na gruncie kartezjańskiej identyfikacji ciała z rozciągłością. Kartezjusz musiał się tłumaczyć w dyskusji z Arnauldem na temat Eucharystii, że choć nie posługuje się pojęciem rzeczywistych

⁵⁵ *List do Voetiusa*, dz. cyt., 22.

⁵⁶ *Tamże*, 15.

⁵⁷ *Breviarum Fidei*, nr 292.

przypadłości, to jednak w Meteorach wyraźnie mówi, że ich nie odrzuca⁵⁸. Filozof używał zamiast „przypadłości” terminu *modi* odpowiednio powiązanych z substancją, co nie rozjaśniało, ale jeszcze bardziej zaciemniało tajemnicę Eucharystii, bądź też prowadziło do symbolicznej interpretacji tego sakramentu.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując można powiedzieć, że Kartezjusz poprzez zmianę koncepcji Boga, zredukowanie Go do Stwórcy świata, wpłynął na powstanie deizmu. Jego filozofia stopniowo osłabiła zainteresowanie prawdami Objawienia, a przez to osłabiła więź człowieka z Transcendencją. Niestety, ani uczonym katolickim, ani protestantom nie udało się przystosować filozofii kartezjańskiej do teologii. Nie powtórzyło się to, co św. Tomasz dokonał z Arystotelesem. Zapewne dlatego, że byłoby to zadanie po prostu niemożliwe do wykonania. Sama idea kartezjańskiego racjonalizmu (a więc decydująca rola rozumu i żądanie, aby za prawdziwe uznać tylko to, co jasne i wyraźne) miała własną inercję, która prowadziła swoich wyznawców na pozycje trudne do pogodzenia z wiarą nadprzyrodzoną, a szczególnie z prawdami objawionymi, a przez to prowadziła stopniowo do laicyzacji myślenia⁵⁹. Filozof zasiał ziarna sekularyzmu w kulturę europejską. Poszukiwał mądrości, ale w pewnej mierze przyczynił się do tego, że świat odwrócił się od największej mądrości, która doprowadza do uczestnictwa w życiu Bożym. Na prawdy objawione, na rzeczywistość nadprzyrodzoną w rodzącym się nowożytny świecie zaczęło pozostawać coraz mniej miejsca⁶⁰.

THE PHILOSOPHY OF DESCARTES AND MODERN AGE SECULARISM

Summary

The main problem of this paper is: in which way the Cartesian philosophy contributed to the rise of the modern age secularism. The secularism is taken here to mean a certain philosophy of life to make the human existence deprived of every supernatural reference and, above all, free of God and of religious reality. The secularism in this shape is strongly linked, in its basic philosophic stand, with the

⁵⁸ *Medytacje*, dz. cyt., 294–295.

⁵⁹ L. Kołakowski, dz. cyt., 172–174, 176–182 i 226.

⁶⁰ Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, 11.

theism to mean a natural religion with there present devotion to God but it recognised only an idea of a Supreme Being, Creator of universe, far away from the human destiny.

The essential moment to consider in the theism and there linked secularism is a philosophical idea of God following the Cartesian philosophy and especially his three arguments to prove the existence of God.

The core problem seems to be that in the whole system of Descartes the role of the Christian God was confined to that of the highest cause of the universe. For Descartes not only did depart from the idea of God as „I am who am” but he also displaced God away from the universe in the sense that although God maintained the universe in existence, He did not intervene in it. The universe, once put into motion, governs itself with its own laws i.e. the principles of mechanics. Thus God devised the mechanism of the universe and then, evidently, left it alone.

This idea of God worked progressively on the experience of the divine in the religion of that time. The religious devotion became more and more concentrated on God, the essence of whom was seen to create things, to be the primary cause of the universe. It is not by chance that in the middle of XVIIth century there emerged in Europe the theism. It was a pure religion of reason, based on the very idea of God Creator of the universe and intended to replace the religion based on divine revelation, as assumed by Herbert of Cherbury and John of Bredenburg. In the course of time the attitude of some theists became more and more radical. When assuming a rationalist concept of knowledge with there involved the Cartesian premise that a true cognition is that which reaches clear and distinct ideas, they would ultimately conclude that the divine revelation is only a tale story, a myth. They would reject every notion of mystery and miracle events or prophetic messages will be, no more, for them than an evidence of human ignorance and not an action of God within the universe.

Descartes by his undermining the role of divine revelation for the religious faith so that it ceased to be the focal point in it, detached the human being from the Transcendent order. Onwards religion became more concerned with the reason and not with revealed truths. The very idea of Cartesian rationalism (and hence the ultimate role of reason and the requirement to recognise as true only distinct and clear notions) disposed of its own inertia pushing its adherents into positions where it proved difficult to reconcile the supernatural faith with laicized thinking.