

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9409-9029
DOI: <https://doi.org/10.14746/h.2022.1.2>

Kartezjański obraz Boga i nieba. Kontrowersje

Abstract. *One of the more controversial issues was and still is the picture of God and heaven as taken by the philosophers. Today, without a great effort we may be able to find such who openly claim that there is no God and the belief his in existence is (to use the term by R. Dawkins) a human “delusion.” However heaven does exist but it is a part of the natural world. In the times of Descartes such philosophers and scholars also did occur. Nevertheless they were not numerous and so unimportant that we may ignore them. Descartes wasn’t one of them. His philosophy was acknowledged and still is by many specialists in the philosophical tradition as groundbreaking and influential. Since this very moment of its emergence deep controversies had arised among others by the issue of carthesian picture of God and heaven. In these remarks I do recall several of them. My general thesis can be summed up by the stand point that in the carthesian system God had been assigned with an important but not central role. The central role had been reserved for sich a man that wants and is able to use his/hers own intellect.*

Keywords: *critics of carthesian thought, defenders of carthesian thought, interpreters of carthesian thought, glossa in the debate*

Kartezjusz (wł. René Descartes) należy do tych filozofów i uczonych, których poglądy wywoływały i wywołują nadal szerokie zainteresowanie. Jednak z uznawaniem ich trafności było i jest różnie. W przypadku filozofa wypowiadającego się w tyłu różnych kwestiach byłoby to czymś naturalnym, gdyby nie fakt, że rozbieżności w ich ocenianiu i przedstawianiu dotyczą rozwiązań tych samych

problemów, a rozbieżności są niejednokrotnie tak radykalne, że można mieć wątpliwości, czy mowa jest o poglądach tej samej osoby. Jedną z takich kontrowersyjnych kwestii jest kartezjańskie pojmowanie Boga i nieba. Rzecz nawet nie tyle w tym, że kwestionował on istnienie takiego Wielkiego Kreatora, który powołał wszystko to, co istnieje, ile w tym, że jednym czytelnikom jego rozpraw jego obraz wydawał się odbiegać od chrześcijańskich wierzeń i zgłaszali oni do niego swoje zastrzeżenia, natomiast innym wydawał się on pozostawać z nimi w zasadniczej zgodzie. Jedni i drudzy powoływali się przy tym niejednokrotnie na te same pisma Kartezjusza. Mam w tej kontrowersyjnej kwestii swoje stanowisko. Przedstawię je w ostatniej części tych rozważań.

1. Radykalni krytycy kartezjanizmu

Lista takich krytyków jest długa i zróżnicowana. Niektórzy z nich zapisali się w pamięci późniejszych pokoleń nie tyle własnymi dokonaniem, ile swoimi wystąpieniami przeciwko poglądom głoszonym przez Kartezjusza. Można do nich zaliczyć protestanckiego teologa i filozofa (rektora Uniwersytetu w Utrechcie) Gisbertiusa Voetiusa (1589–1676). Joanna Usakiewicz, charakteryzując jego stanowisko, pisze, że było ono

[...] reprezentatywne dla tradycji protestanckiej XVII wieku. [...] Podobnie jak cała generacja teologów, Voetius odrzucał scholastykę sprzed Reformacji. [...] Uważał jednocześnie, iż scholastyka poreformacyjna ukazuje czysty i autentyczny arystotelizm (filozofię Arystotelesa uważał zaś za jedyną filozofię naukową), a nowi scholastycy (także wśród katolików) wypracowali bardzo użyteczny dla teologii aparat pojęciowy. Zarzuty stawiane Descartes'owi przez Voetiusa w dysputach, szczególnie zarzuty sceptycyzmu i ateizmu, oraz zestawienie kartezjanizmu z sektami protestanckimi i obrona filozofii Arystotelesa znajdują się później także w *Filozofii kartezjańskiej*, co wskazywać może na wpływ, jaki miał Voetius na treść tej książki¹.

Formalnie autorem tej wydanej w 1643 r. książki był Martin Schook, profesor fizyki i logiki na Uniwersytecie w Groningen, bezpośredni uczeń i współpracownik Voetiusa. Kartezjusz uważał, że jej właściwym autorem jest Voetius i do niego zaadresował opublikowany w tym samym roku list otwarty, w którym punkt po punkcie stara się wykazać bezzasadność przypisywania mu sceptycyzmu i ateizmu. Kwestia pojmowania i przedstawiania przez Kartezjusza Boga pojawia się w części czwartej tego *Listu*. Jego autor stwierdza tam, że „trzeba istnienia Boga dowodzić nie tylko powołując się na autorytet Pisma Świętego, ale na de wszystko [podkr. Z.D.] za pomocą racji filozoficznych”. Natomiast nieco dalej dodaje, że

¹ J. Usakiewicz, *Wstęp* do: R. Descartes, *List do Voetiusa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. XIII nn.

[...] oprócz dokładnej znajomości Pisma Świętego należy posiadać całkowitą wiedzę o powszechnikach, a przede wszystkim zaś metafizykę, pneumatykę, fizykę, ogólną astronomię, geografę, optykę i poglądy dotyczące dźwięków, ciężarów itp., a tak samo znajomość przedmiotów szczegółowych, czyli historii antycznej i nowej².

W *Liście* tym Kartezjusz stara się wykazać, że Voetius takiej obszernej wiedzy nie posiada. Nie mieli jej jednak również posiadać nie tylko inni wymienieni w tym liście teiści, ale też ateści (tacy jak Juliusz C. Vanini). Za bezzasadne uznaje on również stawianie znaku równości między sformułowaną w *Medytacji pierwszej* hipotezą istnienia Boga „wielce potężnego zwodziciela” oraz jego obrazem „prawdziwego Boga”.

W części ósmej tego *Listu* zarzuca on swoim oponentom brak zrozumienia tych jego poglądów, które przedstawił nie tylko w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, ale również w *Meteorach* i w *Dioptryce*. Dla jasności dodam, że w pierwszej z tych rozpraw mowa jest „o naturze ciał ziemskich”, „o wyziewach i oparach”, „o soli”, „o chmurach”, „o śniegu, deszczu i gradzie”, a nawet „o burzach, piorunach i innych ogniach rozpalających się na niebie”. Są to w przekonaniu jej autora zjawiska z tego, doczesnego świata. Być może mają one coś wspólnego z działalnością chrześcijańskiego Boga. Jednak takie myślenie oznacza przejście z gruntu wiedzy na grunt wiary. Kartezjusz nie tylko nie ma zamiaru dokonać takiego przejścia, ale także zniechęca do niego czytelników tego traktatu, pisząc w jego zakończeniu, że ma nadzieję na to, że „zrozumieją oni wszystko to, co zostało w nim powiedziane i nie zobaczą w przyszłości w chmurach nic, czego przyczyny nie mogliby łatwo zrozumieć ani co dawałoby im powód do zdziwienia”³. W *Dioptryce* – podobnie zresztą jak w traktacie pt. *Świat* – mowa jest o świetle i to nie żadnym niebiańskim świetle, lecz świetle naturalnym, odbieranym przez taki „najbardziej uniwersalny i najszlachetniejszy” zmysł, jakim w przekonaniu autora tego traktatu jest wzrok⁴. Jego zdolnością mogą i powinny być polepszane i uszlachetniane przez odpowiednio dobrane soczewki i odpowiednio skonstruowane lunety. W traktacie tym znajduje się przepis zarówno na te pierwsze, jak i na te drugie.

Z pozycji teologii katolickiej poglądy Kartezjusza krytykowane są między innymi w *Zarzutach drugich do Medytacji*, sformułowanych przez „filozofów, teologów i matematyków paryskich”. Skupiają się one również nad kartezjańską hipotezą Boga-zwodziciela. Jednak w swojej argumentacji ich autorzy zmiierzali do wykazania, iż za pomocą samego ludzkiego intelektu nie tylko można dojść do „jasnego poznania istniejącego Boga”, ale też jasnego i wyraźnego wskazania tego, co należy do natury rzeczy. Powołali się w niej między innymi na przekazy biblijne, w tym na idee anioła („od którego jesteśmy jednak mniej doskonali”), oraz na tego proroka, za pośrednictwem którego Bóg „bezwarunkowo powiedział

² Ibidem, s. 49 nn.

³ Por. R. Descartes, *Meteory*, Wydanie W. Babijczuk, Wrocław 2010.

⁴ Por. R. Descartes, *Dioptryka*, Wydanie W. Babijczuk, Wrocław 2008.

mieszkańcom Niniwy: *jeszcze czterdzieści dni a Niniwa będzie zburzona* – i gdy wiele innych wydarzeń zapowiedział, które jednak całkiem nie zaistniały, to nie chciał, by słowa te odpowiadały Jego zamysłom lub jego postanowieniu”⁵.

W obszernej odpowiedzi na te zarzuty Kartezjusz po raz kolejny tłumaczy, iż ta hipoteza ma jedynie roboczy charakter, to znaczy jest taką „fikcją umysłu”, która ma umożliwić dojście do tego, co jest całkowicie pewne. Przy okazji zaznaczał, że „nie miał zamiaru odgrzewać całego tego bigosu, który wyłania się z wielkiej ilości ksiąg napisanych przez akademików i sceptyków”⁶. Wychodzi mu jednak na to, że swój „bigos” przygotowali również ci wszyscy teolodzy, którzy wypowiadali się na temat duszy i Boga. Ich wypowiedzi bowiem nie dają i dać nie mogą jasnego i wyraźnego obrazu ani tej pierwszej, ani też tego drugiego. Jego zdaniem wynika to z pomieszania tego, co może pochodzić i pochodzi „od przyrodzonego światła rozumu”, z tym co może pochodzić od łaski Bożej i Bożego objawienia. Dodaje on przy tym, że „racja formalna polega na wewnętrznym świetle, dzięki któremu oświeceni nim w sposób nadprzyrodzony przez Boga, ufamy, że to, co podane do wierzenia, zostało przez Niego objawione i że zupełnie nie może tak się stać, by On kłamał; światło to zaś pewniejsze jest od wszelkiego światła przyrodzonego, a często też, z powodu światła łaski, oczywistsze”. Jednak w żadnym fragmencie tych odpowiedzi nie pojawia się jasna deklaracja, że do tych osób, które przedkładają światło objawienia nad światło ludzkiego rozumu zalicza siebie też autor tych odpowiedzi. Wręcz przeciwnie, stara się on przekonać swoich oponentów, że nie tylko on jest uprawniony do postępowania swoją drogą myślenia, ale także, iż oni również powinni nią podążać, bowiem mogą w ten sposób nie tylko osiągnąć autentyczną wiedzę, ale także umocnić swoją wiarę w to, że „Bóg stworzył niebo i ziemię oraz wszystko, co się na nich znajduje, a ponadto wytworzyć to wszystko, co jasno pojmujemy, tak jak je właśnie pojmujemy”.

W XVIII stuleciu stosunkowo łatwo było znaleźć takich krytyków kartezjańskich poglądów, w tym nakreślonego przez Kartezjusza obrazu Boga i nieba, którzy odmawiali im nie tylko naukowości, ale także uważali, iż rozmiągają się one z pospolitym zdrowym rozsądkiem. Jednym z nich był Voltaire. W napisanych podczas pobytu w Anglii *Listach o Anglikach* Kartezjusz konfrontowany jest z Newtonem i z każdej z tych konfrontacji zwycięsko wychodzi ten drugi. Z *Listy Czternastego* można się dowiedzieć, że „mało kto w Londynie czytuje Kartezjusza i rzeczywiście dzieła jego stały się bezużyteczne; mało kto również czytuje Newtona, bo trzeba być wielkim uczonym, żeby go zrozumieć. A jednak wszyscy mówią o nich, nie przyznając nic Francuzowi, Anglikowi zaś przyznając wszystko”⁷. Nieco dalej

⁵ Por. *Zarzuty drugie*, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001, s. 127 nn.

⁶ Por. R. Descartes, *Odpowiedzi autora na Zarzuty drugie*, idem, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 130 nn.

⁷ Voltaire, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953, s. 109 nn.

dodaje on, że Kartezjusz „tak dalece w swoich błędach metafizycznych zabrnął, iż utrzymywał nawet, że dwa i dwa to cztery, ponieważ tak się spodobało Bogu. Nie przesadzimy jednak mówiąc, że Kartezjusza i za jego błędy szanować należy. Mylił się, ale przynajmniej była w tym jakaś metoda i konsekwencja; zburzył nie-dorzeczne chimery, którymi od dwóch tysięcy lat faszerowano młode umysły [...]. Nie płacił dobrą monetą, to prawda, lecz obniżył wartość fałszywej, a to już wiele”.

Z napisanej kilka lat później rozprawy pt. *Elementy filozofii Newtona* można się dowiedzieć coś więcej zarówno o kartezjańskich potknięciach, jak i osiągnięciach. Rzecz jasna, w głównej roli występuje na jej kartach Newton. Jednak niepoślednia rola przypada w niej również Kartezjuszowi, zwłaszcza w rozdziale I części drugiej, w którym przedstawiane są „pierwsze badania dotyczące światła” oraz popełnione w nich błędy i ich sprostowania. Te pierwsze mają być udziałem przede wszystkim Kartezjusza. Wprawdzie „uchylił on rąbka tej zasłony, która okrywała Naturę” oraz

[...] powiedział, że światło jest delikatną i subtelną materią, która trafia do naszych oczu. Barwy są to wrażenia zmysłowe, które Bóg w nas wzbudza, stosownie do różnych ruchów doprowadzając tę materię do naszych narządów. Aż dotąd Kartezjusz ma rację; powinien więc być albo się tu zatrzymać, albo idąc dalej, obrać za swego przewodnika doświadczenie. Lecz opanowała go chęć stworzenia systemu. [...] Im lepiej się poznaje, jak przemyślnie system ten jest zbudowany, tym bardziej się odczuwa, iż jest on niegodny filozofa...⁸

Nieco dalej wskazane jest kartezjańskie błędne przekonania, że „Bóg stworzył światło przed Słońcem” oraz że „światło wcale nie dochodzi do naszych oczu ze Słońca, lecz Słońce pcha złożoną z kulek materię, która wszędzie jest rozpostarta”. Przywoływani są też ci kartezjanie, którzy – jak Nicolas Malebranche – powielali i upowszechniali te i inne błędy Kartezjusza. Jednak nawet oni lepiej wypadają w konfrontacji z tymi, którzy „zwalczają rozum za pomocą autorytetu, posługując się Pismem Świętym, ażeby zeń wyprowadzić wykład swej filozofii” i „robią z Mojżesza fizyka; jeżeli uczynili to z prostactwa, to jest to godne pożałowania; jeżeli zaś jest to wulgarną sztuczką [...], to jest bardziej godne pożałowania”. Warto podkreślić, że w żadnym fragmencie tej krytycznej prezentacji poglądów Kartezjusza nie pojawia się sugestia, że odwołują się one do autorytetu tego Pisma Świętego. Nie jest również im przypisywana zbieżność w żadnym punkcie z tymi wierzeniami, które są udziałem chrześcijan.

W późniejszym czasie pojawiły się jednak przekonania, że jednak między kartezjańskim obrazem Boga i nieba i tymi obrazami, które kultywują chrześcijaństwo, występują istotne zbieżności. Tak uważał wybitny fizyk i laureat Nagrody Nobla (za sformułowanie teorii kwantowej) Max Planck. W wygłoszonym w 1923 roku w Pruskiej Akademii Nauk wykładzie zatytułowanym *Prawo przyczynowości a wolność woli*, stwierdził, że u Kartezjusza

⁸ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, PWN, Warszawa 1956, s. 62 nn.

[...] określanego często mianem ojca filozofii nowożytnej, Bóg stworzył wszystkie prawa przyrody i ducha według własnej wolnej decyzji w celach, które są tak wzniosłe, że nasz ludzki umysł nie jest zdolny do zrozumienia ich całkowitego sensu. W systemie kartezjańskim cuda i tajemnice nie są wobec tego wcale wykluczone. W przeciwieństwie do tego Bóg Barucha Spinozy jest Bogiem harmonii i porządku, przenika on wszystko, co dzieje się na świecie, tak że samo prawo powszechnego związku przyczynowego należy uważać za boskie, czyli absolutnie doskonałe i bezwyjątkowe. W świecie Spinozy nie ma więc żadnego przypadku ani cudu. Z kolei Bóg Gottfrieda Leibniza zbudował pierwotnie cały świat według jednolitego planu, odpowiadając jego najwyższej mądrości, nadając z góry raz na zawsze każdej rzeczy jej szczególne prawa, tak że zachowuje się ona i rozwija w zasadzie całkowicie niezależnie od wszystkich innych rzeczy, jedynie zgodnie ze swoją istotą. Dlatego u Leibniza oddziaływanie między dwiema różnymi rzeczami jest jedynie pozorne. Jak widzimy: ilu filozofów, tyle teorii. Tą drogą nie da się naprawdę iść naprzód⁹.

Do stanowiska Spinozy odwołam się w następnym punkcie rozważań. Tutaj jedynie dodam, że Planck był zdeklarowanym agnostykiem¹⁰.

Występowanie związków między poglądami Kartezjusza i stanowiskiem teologów katolickich sugeruje również teolog i kosmolog Michał Heller. W jego książce pt. *Bóg i geometria* znajduje się fragment zatytułowany *Mucha na suficie*. Heller wychodzi w nim od wskazania okoliczności, w których doszło do sformułowania układu współrzędnych kartezjańskich. Stanowiła je obserwacja poruszającej się na suficie muchy po krzywej, którą

[...] można było zapisać w postaci równań. W ten sposób powstała geometria analityczna – potężne narzędzie, które systematycznie stosowane do badania świata, mogłoby pozwolić Kartezjuszowi na dokonanie w nauce o wiele więcej, niż dokonał. Swoją porażkę zawdzięczał swojemu sukcesowi. Do tego stopnia podziwiał piękno geometrii, że dał się zwieść na terenie filozofii. [...] Zarówno w filozofii, jak i w konstruowaniu fizyki zaprowadziło go to do pozornych i zbyt pospiesznych uogólnień¹¹.

Nieco dalej dodaje on, że Kartezjusz „najprawdopodobniej nie był świadomy tych scholastycznych sporów”, które dotyczyły „ograniczenia Bożej wszechmocy przenoszącej się na mniejszą lub większą przygodność świata” i opowiadał się za skrajnym woluntaryzmem, wyrażającym się w przekonaniu, że „własności świata zależą całkowicie od woli Boga”.

⁹ Por. M. Planck, *Prawo przyczynowości a wolność woli*, w: *Nowe drogi poznania fizycznego a filozofia*, wybrał i przypisami opatrzył S. Butrym, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 272.

¹⁰ Por. J.L. Heilbron, *The Dilemmas of an Upright Man: Max Planck and the Fortunes of German Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2000, s. 198 nn.

¹¹ M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 221 nn.

2. obrońcy i interpretatorzy kartezjanizmu

Tacy obrońcy i różni interpretatorzy pojawili się już za życia Kartezjusza. Wskazuje na nich John S. Spink w książce pt. *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*¹². Zalicza on do nich Pierre-Sylvaina Régisa, Jacques'a Rohaulta, Luisa de la Forge'a oraz George'a de Cordemoya. Nazwiska te zapewne nie są obce znawcom XVII-wiecznego kartezjanizmu, jednak niewiele mówią tym, którzy się nie specjalizują w tym zakresie. Pewnym wyjątkiem może być Régis. Autor przywoływanej tutaj monografii przyznaje jednak, że jest to taki kartezjanizm, w którym metafizyka kartezjańska została zredukowana do

bardzo prostej doktryny: człowiek jest bytem myślącym; ludzka idea Boga jako bytu doskonałego stanowi dowód istnienia Boga; idea świata zewnętrznego stanowi dowód istnienia tego świata; porządek i ład świata stanowią dodatkowe świadectwo istnienia Boga. Człowiek to umysł złączony z ciałem. Ciało i dusza złączone są z woli Boga. Dusza istnieje nadal po śmierci, ponieważ jej wiedza o samej sobie i o Bogu nie jest uzależniona od ciała. O tym wszystkim upewnia nas filozofia, ale o niczym więcej. Nagrody i kary, jakie czekają nas w życiu przyszłym, to sprawa religii, a nie filozofii¹³.

Przeciwko takiemu pojmowaniu i przedstawianiu kartezjanizmu oponował sam Kartezjusz w przywołanym już tutaj *Liście do Voetiusa*. Wprawdzie przyznawał w nim, że Régis „naucza wielu rzeczy zgodnych z jego poglądami”, to jednak dodawał, że „z trudem można by znaleźć takie jego pisma, które by chętnie uznał za swoje”¹⁴.

Zapewne nie podpisałby się on też pod taką wykładnię jego poglądów, jaka pojawia się na kartach napisanych w latach 1661–1663 przez Barucha Spinozę *Zasad filozofii Kartezjusza*. W jakiejś mierze nawiązują one do jego dzieła pt. *Zasady filozofii*, a przynajmniej kultuwują kartezjańską wiarę w moc ludzkiego intelektu, w tym wiarę w to, że pozwala on dojść do takich „prawdziwych zasad nauki, które są tak jasne i tak pewne, że nie wymagają już żadnych uzasadnień i osłonięte są od wszelkich wątpliwości”¹⁵. Jednak nie zachowują one ani kartezjańskiego dualizmu ontologicznego (podziału na to, co jest „rzeczą myślącą, ale nie rozciągłą”, oraz co jest „rzeczą rozciągłą, ale nie myślącą”), ani też tych wielu założeń, które dotyczą świata widzialnego, w tym Ziemi, które były wymienione przy prezentacji *Dioptryki* i *Meteorów*. Gdyby Kartezjusz otrzymał to dzieło do zaopiniowania, to zapewne zgłosiłby swoje zastrzeżenia również do tego, że zbyt często pojawiają się w nim

¹² Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 247 nn.

¹³ Ibidem, s. 252 nn.

¹⁴ R. Descartes, *List do Voetiusa*, s. 24 nn.

¹⁵ B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w dwóch częściach*, w: *Pisma wczesne*, PWN, Warszawa 1969, s. 27 nn.

odwołania do Boga jako „substancji, co do której rozumiemy, że jest ona sama przez się doskonała w najwyższym stopniu” i prowadzi nie tylko do przypisania Bogu takich mocy, z których filozof typu kartezjańskiego nie musi korzystać, ale także uznania go za najważniejszy filar jego filozofii. Napisane przez Spinozę w późniejszym okresie traktaty, takie jak *Traktat o uzdrawianiu rozumu*, a zwłaszcza *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona* – jedynie potwierdzają, że spinozjanizm jest takim panteizmem, w świetle którego wszystko to, co było, jest i jeszcze będzie skoncentrowane wokół idei wprawdzie bezcielesnego, ale wszechmocnego i wszechobecnego (w tym samym świecie, w którym żyją ludzie) Boga¹⁶. O kartezjanizmie można wiele powiedzieć, ale nie to, że był panteizmem. Rzecz jasna, nie zawsze to potrafią dostrzegać. Panajotis Kondylis w swojej książce pt. *Oświecenie w ramach nowożytnego racjonalizmu* przypomina, że Leibniz „przez całe życie przedstawiał Spinozę jako konsekwentnego kartezjańczyka, co oczywiście miało na celu dyskredytację kartezjanizmu”¹⁷. Różnice między filozofią Kartezjusza i filozofią Spinozy bagatelizował również Voltaire. Na kartach jego *Elementów filozofii Newtona* Spinoza jest przedstawiany jako ten „nieszczęśny filozof”, który dał się zwieść urokowi kartezjanizmu, co miało go doprowadzić „nad brzeg przepaści”¹⁸.

W XVIII stuleciu obrońcą kartezjanizmu był Julien Offray de La Mettrie, autor traktatu pt. *Człowiek-maszyna*. Kartezjusz i kartezjanie (tacy jak Malebranche) są w nim przywoływani kilkakrotnie – najpierw krytycznie (jako ci, którzy błędnie zakładali, że „istnieją w człowieku dwie różne substancje”, duchowa i cielesna), natomiast w dalszej części ze sporą wyrozumiałością, a nawet docenieniem osiągnięć tego filozofa i tej filozofii:

[...] bez niej pole filozofii leżałoby może jeszcze odlegiem [...]. Wprawdzie znakomity ten filozof mylił się często i nikt temu nie zaprzecza. Znał za to doskonale naturę zwierzęcą i pierwszy przekonywająco dowiódł, że zwierzęta są po prostu maszynami. Nie wybaczyć mu wszystkich jego błędów w zamian za tak doniosłe odkrycie, wymagające wielkiej przenikliwości, byłoby czarną niewdzięcznością. To ważne stwierdzenie wyrównuje je wszystkie w moich oczach. Jakkolwiek Kartezjusz rozwodzi się szeroko nad różnicą zachodzącą między dwiema substancjami, widać, że jest to jedynie zręczny fortel, wybieg stylistyczny, który stosuje, by zmusić teologów do przełknięcia trucizny ukrytej w pewnej analogii¹⁹.

Z dalszej części tych wywodów wynika, że chodzi tutaj o uznanie, iż zarówno każde zwierzę, jak i każdy człowiek ma duszę i w każdym przypadku są to dusze śmiertelne. Zaskakujące może być nie tyle to, że Kartezjuszowi przypisuje się

¹⁶ Por. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona*, w: *Traktaty*, Antyk, Kęty, 2003, s. 465 nn.

¹⁷ Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Dtv. KlettGotta, München 1986, s. 581 nn.

¹⁸ Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, s. 6

¹⁹ J.O. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, PWN, Warszawa 1984, s. 82 nn.

pogląd, iż zwierzęta posiadają duszę, ile to, że obrońcą kartezjanizmu jest taki zwolennik naturalizmu mechanistycznego, na gruncie którego sprowadza się to, co psychiczne do tego, co fizjologiczne, a to, co fizjologiczne do tego, co fizyczne i uznaje się, że wszystko to razem podlega tym zależnościom i prawidłowościom mechanicznym, które wyrażane są w prawach sformułowanych przez Newtona (prawa te La Mettrie zalicza do „pola ścisłej wiedzy”).

Przywoływany już tutaj Spink wprawdzie nie uznaje takiej interpretacji kartezjanizmu za w pełni zgodną ze stanowiskiem Kartezjusza, jednak uważa, iż nie jest ona całkowicie pozbawiona racji. W rozdziale zatytułowanym *Natura bez świadomości* wychodzi od stwierdzenia, iż Kartezjuszowi

udało się przekonać znaczną część inteligencji francuskiej, że świadomość stanowi szczególny przywilej umysłu ludzkiego oraz że jedynym łącznikiem pomiędzy umysłem ludzkim a niezmierną machiną wirującej i nieświadomej materii jest mały organ w mózgu, który uważał on za gruczoł i określał jako „szyszynka”. Jakkolwiek wydawałoby się to na pierwszy rzut dziwne, myśl ta mogła łatwo przypaść do gustu tym, którzy interesowali się głównie fizyką, ponieważ usuwała ona z zakresu dociekań kłopotliwe pytanie na temat duszy, pytanie niezmiernie kłopotliwe w kraju, w którym fakultety teologii niepodzielnie dominowały nad życiem umysłowym²⁰.

Wprawdzie dalej wskazuje na łączenie kartezjańskiej fizyki z geometrią, a jednej i drugiej z problemem światła, to w końcu wychodzi mu na to, że doprowadziło to Kartezjusza do mechanistycznego obrazu świata. Nawet taką zdającą się stawiać pod znakiem zapytania ten mechanizm rozprawę Kartezjusza, jak *Namiętności duszy* można zdaniem Spinka interpretować w kategoriach mechanistycznych.

Na początku mamy rozważania na części fizjologii, a to dlatego, że Kartezjusz przypisuje wszystkim namiętnościom pochodzenie cielesne, wszystkim z wyjątkiem zdumienia, któremu przypisuje pochodzenie czysto intelektualne. Pozostałe namiętności uzależnione są od konstrukcji fizycznej czy temperamentu „pacjenta”...²¹.

W 1992 roku ukazała się monografia zbiorowa pt. *The Cambridge Companion to Descartes*. Zawiera ona analizy różnych części składowych kartezjańskiego systemu filozoficznego. Przedmiotem tej analizy jest również nakreślony przez Kartezjusza obraz Boga i nieba. We wprowadzeniu do niej jej redaktor naukowy John Cottingham pisze, że „ważność Boga w kartezjańskim systemie wiedzy nie może być przesadą”. Jednak, jak argumentuje Jean-Marie Beyssade (autor tej części, w której ta idea jest analizowana),

[...] istnieje paradoks w samym sercu kartezjańskiej metafizyki. Z jednej strony cały kartezjański system nauki zależy od naszej sprawdzonej wiedzy o Bogu, natomiast z drugiej, wyobrażenie Boga jest przez Kartezjusza wyraźnie określone jako to, co leży poza naszym rozumowaniem. [...] Beyssade postanawia rozwiązać ten paradoks.

²⁰ J.S. Spink, *Libertynizm francuski...*, s. 225 nn.

²¹ Ibidem, s. 242.

Nieskończoność jest istotą samą w sobie, poprzez swoją naturę znajduje się poza rozumowaniem ograniczonych ludzkich umysłów. Jednak możemy osiągnąć jej prawdziwe zrozumienie poprzez kompleksowy ruch myśli od jednej boskiej cechy do drugiej [...]. Dalej, jedność, której doświadczamy naszymi ograniczonymi umysłami dostarcza nam analogii do tego, co możemy przelotnie zobaczyć; a jest to kompletność, perfekcja i niestworzone myślenie takiej istoty, jaką jest Bóg. Beysade sądzi, że głównym problemem dla Kartezjusza jest pokazanie, w jaki sposób wyobrażenie Boga jest wolne od niejasności i niekonsekwencji. Okazuje się, że Kartezjusz z nadzwyczajną szczerością zrozumiał ten problem i próbował go subtelnie rozwiązać²².

Louis E. Loeb w swojej analizie systemu kartezjańskiego i miejsca w nim Boga zwraca uwagę na występowanie w nim takiego błędnego koła, które zadaje „głęboki cios temu systemowi”. Wyraża się ono w pytaniu:

[...] jeśli niezawodność jasnego i wyraźnego poznania przez ludzki intelekt zależy od naszej wiedzy o Bogu, to jak ta wiedza może być postawiona na pierwszym miejscu. Jeśli odpowiedź jest taka, że możemy udowodnić istnienie Boga na podstawie takich przesłanek, które jasno i wyraźnie ujmujemy, to koło się zamyka. Na jakiej podstawie mamy prawo sądzić – zanim uzyskamy pewność, że Bóg istnieje – że nasze założenia i spostrzeżenia są jasne i wyraźne, a co za tym idzie, wiarygodne²³.

Zdaniem Loeba problem ten może być rozwiązany. Jednak wymaga to wyjścia poza system kartezjański i jego racjonalistyczną epistemologię oraz przejścia do „naturalistycznej epistemologii Hume’a i posthume’owskich stanowisk”. Rzecz jednak w tym, że w tej ostatniej epistemologii nie ma już miejsca dla takiego Boga, jakiego obraz jest czczony przez chrześcijan; a to, czy jest w nim miejsce dla takiego jego wizerunku, jaki kreślili oświeceni deiści (tacy chociażby jak Voltaire) jest co najmniej kwestią dyskusyjną. Można spotkać się z opinią, że David Hume nie był takim deistą, lecz takim ateistą, który z uwagi na nieprzychylnie ateistom ówczesne otoczenie społeczne swój ateizm skrywał za wieloznacznymi i dla tego otoczenia mało wiarygodnymi deklaracjami²⁴.

W przywołanej tutaj monografii znajduje się część zatytułowana *Dualizm kartezjański: teologia, metafizyka i nauka*, autorstwa Johna Cottinghama. Jego zdaniem ów dualizm stanowi „główną tezę wyróżniającą filozofię Kartezjusza”. Ma on trzy aspekty: teologiczny, metafizyczny i naukowy, a generalnym celem tej filozofii jest „udowodnienie, że istnieje pewien rodzaj harmonii między pierwszym i drugim z nich”²⁵. Zdaniem Cottinghama „sam Kartezjusz w swoich dziełach podkreślał związki między przekonaniami religijnymi a dualizmem”. Wprawdzie

²² J. Cottingham, *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1992, s. 9 nn.

²³ Por. L.E. Loeb, *The Cartesian circle*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 200 nn.

²⁴ Por. G. Himmelfarbe, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenment*, Alfred A. Knopf Press, New York 2004, s. 39 nn.

²⁵ J. Cottingham, *Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 236 nn.

„nie czuł się on zobligowany do obrony doktryny o nieśmiertelności duszy”, jednak nie bagatelizował tego problemu. Co więcej, zaproponował takie jego rozwiązanie, w świetle którego „niezależność naszych dusz od ciała wynika z ich nieśmiertelności”. Dla uzasadnienia tego poglądu nie powołuje się on jednak na żadną z wymienionych już tutaj rozpraw tego filozofa, lecz na jego krótką rozprawę o metafizyce, zatytułowaną *Mały traktat (Petit Traité)*, oraz na list Kartezjusza do M. Mersenne’a z 25 lutego 1630 roku. Rzecz jasna, tej opinii nie podzielali ani radykalni, ani umiarkowani krytycy jego poglądów (tacy jak Arnauld). Cottingham nie ma jednak wątpliwości, że występują zasadnicze różnice między kartezjańskim i scholastycznym pojmowaniem i przedstawianiem duszy, w tym jej bytowaniem po cielesnej śmierci człowieka. Wskazuje on przy tym, że Kartezjusz „w swoich wcześniejszych pracach nie używał terminu »dusza«”. Natomiast w napisanym we wczesnych latach 30. *Traktacie o człowieku* opowiada się za takim „radykalnym mechanistycznym redukcjonizmem, jaki został przedstawiony w następnym stuleciu przez Juliana de la Mettrie, a w naszych czasach znajduje szerokie wsparcie ze strony »neurofilozofii« umysłu. [...] Mimo że jest jeszcze za wcześnie, aby powiedzieć, czy ten nowoczesny program badań neurofilozoficznych odniesie sukces, to już teraz można powiedzieć, że Kartezjusz w sposób jednoznaczny i niedogmatyczny wskazał na to, że kwestia ograniczenia fizyki jest wrażliwa na empiryczny dowód”²⁶. Jak ta wrażliwość wygląda w badaniach współczesnych neuroteologów, pokazuje Andrew Newberg (profesor medycyny integracyjnej na Uniwersytecie Pensylwanii) w książce pt. *Zasady neuroteologii*²⁷. Jej autor stara się wykazać, że wprawdzie istniały i istnieją nadal spore różnice między naukami przyrodniczymi i teologicznymi, jednak wierzy w to, że w miarę upływu czasu następuje coraz większe ich zbliżanie się do siebie, aż w końcu dojdzie do ich całkowitej zbieżności zarówno w poglądach na Boga i niebo, jak i na to, co znajduje się na Ziemi.

3. Glosa w dyskusji

Od wielu lat filozofia kartezjańska stanowi źródło inspiracji dla mojego filozofowania. Mam jej swoją interpretację. Stosunkowo jej najpełniejszą wykładnię przedstawiłem w książce pt. *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*²⁸. Nie twierdzą, że jest ona jedynie poprawna. Uważam jednak, że jest ona nie tylko

²⁶ Ibidem, s. 252.

²⁷ Por. A. Newberg, *Principles of Neuroteology*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2010. Szerzej wypowiadałem się o tej neuroteologii w innym miejscu – por. Z. Drozdowicz, *Magisterium wiedzy i magisterium wiary. Złożenia, uzasadnienia, zastrzeżenia*, „Przegląd Religioznawczy” 2021, nr 4, s. 12 nn.

²⁸ Por. R. Drozdowicz, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2014.

spójna logicznie i merytorycznie, ale także obejmuje najważniejsze rozprawy tego filozofa. Ma to istotne znaczenie, bowiem Kartezjusz był nie tylko filozofem systemowym (sformułował system filozoficzny), ale również systematycznym, tj. podążającym konsekwentnie od jednego punktu obranej przez siebie drogi myślenia do następnego, przy czym te problemy, które zostały rozwiązane na jej wcześniejszych etapach, nie tylko nie są ponownie rozwiązywane na późniejszych, ale też te wcześniejsze rozwiązania stanowią podstawę dla rozwiązywania tych późniejszych. Jednak niejednokrotnie w tych drugich znajdują się pewne uzupełnienia i dopowiedzenia do tych pierwszych.

W napisanej we wczesnym okresie poszukiwań filozoficznych i naukowych *Rozprawie o metodzie* porównywał on to do budowy domu, która zaczyna się od wykonania takich solidnych fundamentów, na których może się opierać cała ta budowla. Na kartach tej rozprawy pojawia się teologia oraz deklaracja jej autora, że „starał się, jak nikt inny, osiągać niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najbardziej uczonych, oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłby się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądził, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem”. Pojawia się tam również taka filozofia, która była uprawiana przez najdoskonalsze umysły w ciągu wieków”. Jednak mimo tego nie „zawiera ona ani jednej tezy niespornej, a co tym idzie, niewątpliwej [...] gdy tymczasem tylko jeden pogląd może być prawdziwy...”²⁹.

Z dalszej części wywodów zawartych w tej rozprawie jasno wynika nie tylko to, że Kartezjusz odcinał się od takiej filozofii, ale także poszukiwał takiej, która prowadziła do poznania rzeczy i stanów rzeczy w sposób całkowicie pewny, tj. niepozostawiający żadnych racji do wątplenia w to, że „nasz pogląd jest prawdziwy”. Warto też odnotować, że w jej części piątej pojawia się zarówno deklaracja wiary w to, że Bóg ustanowił wszystkie prawa występujące w naturze, oraz że „wraził w nasze dusze takie o nich pojęcie, że gdybyśmy dostatecznie nad nimi się nie zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości, że ściśle stosuje się do nich to, co znajduje się na świecie i co się w nim dzieje”. Jest to jednak nie wiedza, lecz taka wiara, z którą wprawdzie Kartezjusz nie chce zerwać, ale też w której nie pokłada swoich największych nadziei na doprowadzenie do osiągnięcia tego, co jest całkowicie pewne i prawdziwe. W gronie tych nauk, które dają w tym zakresie spore nadzieje, znajduje się wprawdzie fizyka („układowi zagadnień z fizyki” poświęcone są rozważania piątej części tej rozprawy), jednak tylko ta, która stosuje ten sposób myślenia, który został wypracowany i jest stosowany w arytmetyce i w geometrii.

²⁹ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, PWN, Warszawa 1970, s. 10 nn.

Odpowiedź na pytania, na czym polega ten sposób oraz czemu zawdzięcza on swoją niezawodność, znajduje się jednak nie w *Rozprawie i metodzie*, lecz w *Prawidłach kierowania umysłem*. W *Prawidle II* Kartezjusz stwierdza, że „arytmetyka i geometria są znacznie pewniejsze niż inne nauki, bowiem jedynie one zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają na całkowicie rozumowym wyprowadzeniu wniosków”³⁰. W *Prawidle III* wskazuje on na taką najbardziej niezawodną władzę umysłu, jaką w jego przekonaniu jest ludzki intelekt, oraz na takie najbardziej podstawowe kryterium pewności, jaką jest oczywistość (stanowi ono oznakę takiego stanu umysłu, w którym nie pojawiają się już żadne racje do wątplenia), oraz takie kryterium prawdziwości, jaką jest jasność. Warto jeszcze odnotować, że w *Prawidle V* pojawiają się takie „natury czyste i proste”, które ani nie są „przysłonięte” innymi „naturami”, ani też nie dają się rozłożyć na jeszcze prostsze i można nimi „posługiwać się do rozwiązywania różnych zagadnień. Natomiast w *Prawidle XII* znajduje się wskazanie, jak się nimi należy posługiwać i co należy w tym posługiwaniu uwzględniać w pierwszej kolejności. Wynika z niego, że „należy uwzględniać dwa jedynie czynniki: nas, którzy poznajemy, i rzeczy same, które mają być poznane. Posiadamy cztery tylko zdolności, którymi się w tym celu możemy posługiwać: intelekt, wyobraźnię, zmysły i pamięć. Sam wprawdzie intelekt jest zdolny do ujęcia prawdy, wspierać go jednakże muszą wyobraźnia, zmysły i pamięć, abyśmy przypadkiem nie pominęli czegoś, co jest nam dostępne”³¹. Przyjęcie tych założeń i postulatów jest warunkiem wstępnym takiego podążania za kartezjańskimi wywodami zawartymi we wszystkich innych rozprawach ich autora, aby zostały one właściwie zrozumiane, a formułowane w nich wnioski i postulaty zostały zaakceptowane.

Dotyczy to również jego *Medytacji o pierwszej filozofii*. Przedstawiona w niej filozofia jest wprawdzie „pierwsza”, ale pierwsza na poziomie epistemologicznym, tj. takim, na którym określa się zarówno podstawowe pewniki ludzkiego poznania, jak i jego ograniczenia, oraz wskazuje się możliwości ich przekraczania i podążania dalej obraną drogą dedukcyjnego rozumowania. W systemie kartezjańskim, podobnie zresztą jak w każdym innym systemie dedukcyjnym, te pierwsze traktowane są jako pewniki, natomiast wszystko to, co pojawia się dalej, traktowane jest najpierw jako hipotezy, a po ich pozytywnym rozstrzygnięciu dołączane jest do listy pewników. Tej „operacji” poznawczej nie można byłoby jednak przeprowadzić bez uprzedniego przyjęcia podstawowych kryteriów odróżniania pewności od niepewności (w tym systemie jest nim oczywistość) oraz kryteriów odróżniania prawdziwości od fałszu (stanowi go w nim jasność i wyraźność). Do jej przeprowadzenia niezbędne są również reguły poznawcze i to o różnym stopniu ogólności i różnym zakresie stosowalności. W *Medytacjach* zarówno te pierwsze,

³⁰ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, PWN, Warszawa 1958, s. 9 nn.

³¹ Ibidem, s. 55.

jak i te drugie są stosowane. Natomiast nie są one w nich szczegółowo objaśniane i uzasadniane. W świetle przyjętej przez tego filozofa zasady, aby nie objaśniać i nie uzasadniać tego, co już zostało przedstawione w *Prawidłach kierowania umysłem* oraz w *Rozprawie o metodzie*, jest to zrozumiałe.

Kwestią wywołującą spore kontrowersje jest pojawiająca się już w *Medytacji I* hipoteza Boga-zwodziciela lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – takiej Wszechmocnej Istoty, która przynajmniej potencjalnie może celowo wprowadzać takiego medytującego intelektualistę w błąd. Swoim oponentom Kartezjusz starał się wytłumaczyć, że jest to jedynie hipoteza. Jednak hipoteza mająca swoje mocne uzasadnienie. Jeśli bowiem taka Istota nie miałaby możliwości wprowadzania nas w błąd, to nie byłaby Wszechmocna. Co więcej, można byłoby zasadnie wątpić, czy mogłaby sprawić, aby istniała ziemia i niebo. Jednak dopóty, dopóki jest to hipoteza, można nie tylko formułować podobne im spekulacje, ale także trzeba dojść do wniosku, że do takiego spekulowania konieczne jest istnienie tego, który spekuluje. Stąd jest pewne – po pierwsze to, że „jedyną rzeczą, która nie da się ode mnie oddzielić, jest moje myślenie”, a po drugie to, że „tak długo jak myślę, tak długo istnieje” (rzecz jasna, jako *res cogitans* – rzecz myśląca)³².

Trzeba odpowiedzieć na pytania: „co znaczy być rzeczą myślącą?” oraz „czym jestem poza tym?”. Odpowiedzi na nie Kartezjusz stara się udzielić w kolejnych częściach *Medytacji*. Przynajmniej aż do *Medytacji IV* w zawieszeniu pozostawia on hipotezę Boga-zwodziciela. Jej rozstrzygnięcie okazuje się jednak konieczne dla ustalenia tej granicy możliwości uzyskiwania pewności, w poznawaniu i poznaniu opierającym się wyłącznie na ludzkim intelekcie i wspierających go władzach ludzkiego umysłu. Okazuje się ono zadziwiająco proste, bowiem

jest niemożliwością, by Bóg mnie kiedykolwiek zwodził, bo w każdym zwodzeniu czy podejściu jest coś niedoskonałego; i choćby się wydawało, że moc zwodzić jest oznaką bystrości czy mocy, to chcieć zwodzić dowodzi niewątpliwie złośliwości albo słabości i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga³³.

Ta prostota kartezjańskiego rozwiązania nie oznacza jednak jego zgodności z myśleniem chrześcijańskim o Bogu. Nasuwa się bowiem pytanie: co oznaczałoby to, że jednak Bóg skorzystałby ze swojej wszechmocy i celowo wprowadzałby człowieka w błąd? Odpowiedź na nie Kartezjusza jest również prosta, tj. okazałby się nie tylko istotą złośliwą, ale również znajdującą się w sprzeczności z takimi jego atrybutami (cechami głównymi), jakimi są przypisywana mu prawdomówność i dobroć. Problem w tym, że to nie sam Bóg określa to, jakim jest i jakim chciałby pozostać, lecz taki medytujący intelektualista, jaki wyłania się z kart *Medytacji*. Inaczej mówiąc, rola głównego uczestnika tej batalii o pewność i prawdziwość została mu odebrana i przekazana temu intelektualistcie. Być może Kartezjusz

³² Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 50 nn.

³³ Ibidem, s. 73 nn.

nawet dobrze to rozumiał, ale nie chciał się do tego otwarcie przyznać. Rozumieli to jednak również ci jego krytycy, którzy występowali z pozycji chrześcijańskich. W czasach współczesnych dołączył do nich tomista Étienne Gilson. W książce pt. *Bóg i filozofia* stwierdził on, że jest to Bóg zredukowany do „poziomu zasady filozoficznej” i jest on „nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli”³⁴. Zgodziłbym się co do tego, że jest on takim „mieszańcem”. Nie mam jednak wątpliwości co do tego, że taki Bóg dawał poczucia zadowolenia, a nawet intelektualnego spełnienia takim filozofom jak Kartezjusz.

Literatura

- Cottingham J., *Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1992.
- Cottingham J., *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1992.
- Descartes R., *Dioptryka*, Wydanie W. Babijczuk, Wrocław 2008.
- Descartes R., *List do Voetiusa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Antyk, Kęty 2001.
- Descartes R., *Meteory*, Wydanie W. Babijczuk, Wrocław 2010.
- Descartes R., *Prawidła kierowania umysłem*, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, PWN, Warszawa 1970.
- Drozdowicz Z., *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2014.
- Drozdowicz Z., *Magisterium wiedzy i magisterium wiary. Złożenia, uzasadnienia, zastrzeżenia*, „Przegląd Religioznawczy” 2021, nr 4.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1961.
- Heilbron J.L., *The Dilemmas of an Upright Man: Max Planck and the Fortunes of German Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2000.
- Heller M., *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Himmelfarbe G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Alfred A. Knopf Press, New York 2004.
- Kondylis P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Dtv Klett-Gotta, München 1986.
- La Mettrie J.O., *Człowiek-maszyna*, PWN, Warszawa 1984.
- Loebe L.E., *The Cartesian circle*, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1992.
- Newberg A., *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2010.
- Planck M., *Prawo przyczynowości a wolność woli*, w: *Nowe drogi poznania fizycznego a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.

³⁴ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1961, s. 80.

- Spink J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona*, w: *Traktaty*, Antyk, Kęty, 2003.
- Spinoza B., *Zasady filozofii Kartezjusza w dwóch częściach*, w: *Pisma wczesne*, PWN, Warszawa 1969.
- Usakiewicz J., *Wstęp do: R. Descartes, List do Voetiusa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, PWN, Warszawa 1956.
- Voltaire, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953.