

SŁAWOMIR RAUBE

(Białystok)

DUCH MECHANIKI I APOLOGETYKI
SAMUEL CLARKE I PROBLEM RACJONALNOŚCI WIARY

0. Samuel Clarke (1675–1729), jeden z najgłośniejszych zwolenników nowej filozofii Newtona, kroczył traktem wytyczonym przez platoników z Cambridge. Podobieństw między nim a środowiskiem z Cambridge nie wyczerpuje fakt takiej samej przynależności do stanu duchownego. Istotniejszą więzią łączącą Clarke’a z Ralphem Cudworthem, Henrym More’em i Benjaminem Whichcotem jest ujmowanie wiary chrześcijańskiej jako zasadniczo zgodnej z rozumem, w świetle przeświadczenia, że między filozofią a religią nie tylko nie ma kolizji, ale istnieje wzajemne inspirowanie i uzupełnianie¹. Ten racjonalizujący teizm różni się oczywiście w szczegółach – Cudworth i platonicy z Cambridge używają szerokiego pojęcia rozumu, którego zakres obejmuje różnorodne zdolności poznawcze i duchowe, rozumowanie zaś należy do tego zakresu, ale stanowi szczebel najniższy. Innymi słowy, „racjonalizm” platońskiej szkoły z Cambridge nie posiada wyłączenie cech późniejszego racjonalizmu oświeceniowego, albowiem poznanie duchowe nie przeciwstawia się poznaniu racjonalnemu; co więcej, to pierwsze jest wyższym niż poznanie rozumowe szczeblem tej samej drabiny poznania. W tym wymiarze na angielskich platoników wpływał siedemnastowieczny klimat racjonalizmu, Kartezjusz, Spinoza. Natomiast dodatkowe oddziaływanie Locke’a i orientacja deistyczna wzmocniły tylko przeświadczenie Clarke’a, że polemika na temat Boga i religii musi odbywać się w języku nowej filozofii i że dyskurs scholastyczny należy nieodwołalnie do przeszłości. Ale co ważniejsze – i Cudworth, i Clarke czuli takie

¹ Na temat filozofii platoników z Cambridge zob. S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Białystok 2000.

samo wezwanie: bronić właściwie, to znaczy zgodnie z prawdą i na miarę czasu, wiary i Boga zarówno przed ateizmem, jak przed deizmem. Cudworth wypełniał swoją misję, usiłując uwspółcześnić ducha renesansowego witalizmu, Clarke natomiast wyciągał wnioski z nowych systemów tak, by ich interpretacje okazały się niesprzeczne z teizmem.

1. U Samuela Clarke'a znajdujemy podobną jak u Cudwortha podejrzliwość wobec koncepcji filozoficznych: czy nie torują drogi dla ateizmu, było pytaniem ciągle ponawianym. Ale to nie znaczy, że rozum stawia się tu jako przeciwieństwo jakiegoś zmysłu religijnego. U Clarke'a rozum i racjonalność pełnią zasadniczą rolę w instrumentarium, za pomocą którego odpierane są jawne ataki i ukryte sugestie nowożytnej refleksji deistycznej i ateistycznej. O ateistach miał Clarke podobne zdanie jak Cudworth: na początku swej rozprawy *A Demonstration of the Being and Attributes of God* („Wykazanie bytu i atrybutów Boga”) z roku 1704 pisze, że ludzie odrzucający Boga mają niedostateczne zrozumienie dla prawdy, myślenie graniczące z głupotą lub że skażeni są duchowo i moralnie.

Jednym z kierunków obrony wiary była dla Clarke'a kwestia materii. Z tym związana była analiza mechanicyzmu i naturalizmu. Siedemnastowieczna mechanika miała zastąpić renesansową wizję witalizmu. Nie wszyscy jednak zwolennicy odejścia od witalizmu podzielali czysty mechanicyzm występujący jako filozofia mechanistyczna. Newton i jego zwolennicy nie podzielali poglądów Descartes'a, który najbardziej radykalizował tę filozofię. Newton i Clarke traktowali prawa mechaniki zawsze w kontekście teizmu i jego obrony². Można powiedzieć, że Newton czy np. Robert Boyle odchodzili od dosłownie rozumianej mechaniki, gdy wprowadzali do mikroświata cząstek pojęcia siły – poruszania, grawitacji, odpychania. Clarke szedł jeszcze dalej: wszelkie niemechaniczne siły cząstek uznawał za rezultat oddziaływania Bożej lub duchowej (wyższej) aktywności. Sądził bowiem, że akceptacja aktywności materii jest wstępem do ateizmu³. Kwestionowanie bezpośredniej i ciągłej interwencji Boskiej w naturę może prowadzić do całkowitego wyeliminowania Boga, co *nolens volens* pokazał John Toland, wyposażając materię w siłę autokinetyczną.

Samuel Clarke był zwolennikiem religii naturalnej, ale nie naturalizmu i radykalnie pojętego deizmu. Uważał, że naturalizm (często sprowadzał go do filozofii mechanistycznej w wersji kartezjańskiej) jest zagrożeniem dla religii ze względu na swój redukcjonizm. Sprzeciw Clarke'a wywoływała teza, iż przyroda konstituuje samowystarczalny system, którego my jesteśmy elementami. Za autorów

² M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl*, Kraków 1988, s. 54.

³ E. Vailati, *Introduction*, w: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writtings*, red. E. Vailati, Cambridge University Press, 1998, s. XXIII.

takiego poglądu uznawał również Hobbesa i Spinozę. Ale też koncepcje kartezjańskie, zdaniem Clarke'a, inspirują jakiś rodzaj irreligii i bezbożności. Jedną z wad systemu Descartes'a jest ujęcie materii jako rozciągłej, to bowiem nadaje jej właściwość przestrzenności, czyli nieskończoność, a tę Clarke przypisywał tylko Bogu czy jego atrybutom. Materia zaś jest skończona przestrzennie i czasowo oraz nie jest obdarzona siłą samoporuszenia, posiada tylko *vis inertiae*⁴.

Trudno nie zauważyć zasadniczego motywu poglądu Clarke'a na materię: materia jako samoporuszająca się, jako źródło własnego ruchu, jest ograniczeniem suwerenności Boga. Argument ten skierowany jest przeciwko deistom, ponieważ wszystko, co dzieje się w świecie, jest od Boga zależne albo bezpośrednio, albo pośrednio poprzez byty obdarzone inteligencją i wyższe od człowieka. Prawa ruchu, grawitacja, skutki naturalne to rezultaty nieprzerwanego oddziaływania Boga na materię. Oddziaływanie Boskiej woli, doskonale samowładczej (*arbitrary*) określa bieg natury. To, że bieg natury może być inny (inny ze względu wyłącznie na Boga) niż jest zazwyczaj, poświadczają cuda. One dowodzą lub tylko ilustrują, że świat nie jest rządony wyłącznie przez stałe prawa natury. To zaś sugeruje Boską interwencję w porządek świata. Clarke twierdzi przeciwko Spinozie, że gdyby prawa natury były nieodwoływalne, cuda byłyby niemożliwe, albowiem cud to coś, co jest sprawione w niezwykły sposób, różny od powszechnych i regularnych reguł funkcjonowania natury⁵.

W polemice z Leibnizem Clarke jeszcze wyraźniej wyjaśnia swoją obronę całkowicie suwerennej woli Boga: „Koncepcja, jakoby świat był wielką machiną działającą bez ingerencji Boga, na podobieństwo zegara chodzącego bez pomocy zegarmistrza, jest pojęciem materialistycznym i fatalistycznym i zmierza w rzeczywistości (pod pretekstem czynienia z Boga ponadświatowego rozumu) do usunięcia ze świata Opatrzności i Boskiego kierownictwa. ...można (...) uważać, że ci, którzy utrzymują, iż biegiem świata nie koniecznie musi kierować stale Najwyższy Boski Władca, głoszą naukę, która w istocie zmierza do usunięcia Boga ze świata”⁶. Jak pokazały dalsze losy bronionej przez Clarke'a mechaniki klasycznej, obawy te były uzasadnione. Stosunkowo niedługo zwyciężyła bowiem opinia Laplace'a, „który twierdził, iż ostatecznie udało mu się udowodnić stabilność układu planetarnego, przez co Bóg w mechanice stał się zbędną hipotezą”⁷.

⁴ S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., s. 149. Zob. także *Piąta odpowiedź Clarke'a*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa... oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 447.

⁵ E. Vailati, dz. cyt., s. XXIII.

⁶ *Pierwsza odpowiedź Clarke'a*, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 324–325.

⁷ M. Heller, *Bóg i materia*, w: M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 91.

Stawką w tych sporach była kwestia wolności bądź konieczności Boga. Dla Clarke'a był to przynajmniej jeden z najważniejszych problemów, nie tylko zresztą w polemice z Leibnizem. Nie można absolutyzować zasady racji dostatecznej, ponieważ odziera to Boga ze swobody stwarzania, a popycha w jakiś rodzaj konieczności nad nim stojącej. Bóg nie jest czymkolwiek określany, tak jak nie są czymkolwiek determinowane jego wolne wybory⁸. Bóg, który miałby kierować się Wielkimi Zasadami Logiki, byłby więźniem wielkiego systemu dedukcyjnego, którego konieczność zajmowałaby miejsce suwerenności Boskich dekretów. Bóg nie jest czysto transcendentny, jest obecny bowiem w wymiarze stworzenia, jest działający, kształtujący i przekształcający. Ale to kształtowanie i przekształcanie jest właśnie ingerowaniem w normalne funkcjonowanie świata, wyrazem jego woli nadawania światu nowej formy, co nie oznacza zmiany Bożych postanowień, dlatego że, zdaniem Clarke'a, wieczny plan zakłada taką ingerencję⁹.

Bóg posiada samookreślającą się (*self-determining*) wolną wolę. W porządku dowodu kosmologicznego zasada racji dostatecznej wskazuje na konieczny byt, od którego przygodny świat zależy. Clarke idzie jednak dalej, dodaje bowiem równocześnie, że takiego bytu „zasadą działania jest idea wolności”¹⁰, tak jak gdyby nie zauważał, że idea wolności nie da się wyprowadzić w porządku dowodu kosmologicznego z pojęcia bytu koniecznego i pierwszego. Bóg jest więc w swoim działaniu całkowicie wolny. Nie może i nie jest bytem czy czynnikiem koniecznym, w tym znaczeniu, iżby był przez coś zmuszany, ponieważ samo pojęcie działania zawiera w sobie możliwość zawieszenia działania, przeto takie pojęcie koniecznego czynnika działania jako Boga, jakie wyczytuje Clarke u Spinozy, jest sprzeczne; przypomina raczej „filozoficzny żargon”, co gorsza „pozbawiony znaczenia”¹¹. Z potocznego punktu widzenia, ale także filozoficznego, trudno sobie wyobrazić, że rzeczy, które są takie a nie inne i w taki a nie inny sposób uporządkowane, nie mogłyby być inne i inaczej uporządkowane. Gdyby przyjąć tezę determinizmu odnośnie do natury Boskiej działającej koniecznie, trzeba by uznać, że Bóg jest przeniknięty jakąś wyższą od niego opatrnością, która każe mu działać w określony sposób. Clarke kwestionuje pogląd, że Boska wiedza uprzednia jest sprzeczna z zakresem jego wolnych wyborów. Czyni to przez analogię do wolności działania bytu ludzkiego; jesteśmy istotami obdarzonymi wolnością, a nasze wybory nie są ograniczane przez Boską wszechwiedzę, dlatego że akt wyboru dotyczy przyszłości, czyli że poznanie,

⁸ Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kuśniński, Gdańsk 1998, s. 252.

⁹ Tamże, s. 252. Także *Druga odpowiedź Clarke'a*.

¹⁰ S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., s. 53.

¹¹ Tamże, s. 46.

jakie ma tu współdziałanie odnosi się do rzeczy jeszcze nierozpoznanych¹². Zresztą, twierdzi Clarke, wolność jest kwestią, która się z trudem poddaje dowodzeniu, w istocie ciężar dowodu leży po stronie tych, którzy ją kwestionują w imię deterministycznej konieczności. Z tego, że nie wiemy dokładnie, jak jest przenoszona siła działania wypływająca z jakiegoś aktu woli, nie wynika, że podlega ona jakiejś metafizycznej konieczności, co głosi „Spinoza i jego następcy”. Albowiem postrzegamy nasze działania, jak i odczuwamy siły leżące u ich podstaw, jako swobodnie stanowione; zaprzeczać wolnej woli jest czymś podobnym do kwestionowania istnienia świata zewnętrznego: można to czynić, ale nie jest to rozsądne¹³.

2. Na ten sam temat, lecz nieco w innym aspekcie, Clarke argumentuje przeciwko poglądom Hobbesa i Spinozy, że akt woli zależny jest od ostatniego osądu rozumu, a mianowicie że akt rozpoznania i potwierdzenia poprzedza i określa akt woli. Zgodnie z tym poglądem, chcenie jakiegoś działania opiera się na sądzie aksjologicznym, który jest nieodróżnialny od sądu rozumu: chcieć czegoś, to sądzić, że to jest najlepsze¹⁴. Clarke sądzi jednak, że nie jesteśmy w stanie pokazać zadowalająco przejścia od dziedziny pomysłów do dziedziny działań. Aktów woli nie determinują z koniecznością metafizyczną akty rozumienia, oceny, aprobaty, dlatego że akt rozumienia jako przynależny do sfery inteligibilnej jest czymś niematerialnym, nie może więc sprawiać skutków fizycznych bezpośrednio. Nie ma bezpośredniej więzi między oceną (*evaluation, approbation*) a wolą. Jakaś ocena, np. „robienie X jest lepsze niż robienie Y” nie jest działaniem, lecz doznaniem (*passion*), to zaś, co pasywne, bierne, nie może sprawiać tego, co aktywne; wolę może przyczynować tylko substancja duchowa, której istotowym elementem jest wola, i tą drogą pojawia się działanie¹⁵. Inaczej mówiąc, pomyślenie o zrobieniu czegoś nie pociąga za sobą zrobienia tego, ani nie pociąga niezrobienia tego¹⁶. Przez analogię szkicuje Clarke analizę bytu Boskiego; „szkicuje” jest tu słowem na miejscu, albowiem angielski filozof nie daje precyzyjnej odpowiedzi, jaką możemy znaleźć np. u Leibniza.

Wola Boga, tak samo jak w przypadku bytu ludzkiego, nie jest przyczynowo determinowana przez jego rozumienie. Boska moc sprawiania, *potentia dei absoluta*, jest jednak przeniknięta regułami logicznej możliwości, a wyraża się to trafnie w pojęciu *potentia dei ordinata*; samowładności woli Boga nie interpretuje Clarke jako całkowicie nieprzewidywalnej, irracjonalnej, podkreślając, że Bóg

¹² Zob. tamże, s. 143.

¹³ Zob. tamże, s. 62.

¹⁴ Por. E. Vailati, dz. cyt., s. XX.

¹⁵ Zob. S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., s. 134; zob. także E. Vailati, dz. cyt., XXI.

¹⁶ Zob. S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., s. 74–75.

działa (jako *potentia ordinata*) według reguł ujednolicania (*uniformity*) oraz uporcjonalniania (*proportion*). Jest to stanowisko woluntarystyczne, ale nie tak radykalne jak kartezjańskie. Ta Boska moc porządkująca, której partykularyzacją są podstawowe prawa natury, nie jest określana przez jakiś doskonały akt Boskiego rozumienia; ta moc bowiem jest swobodnie samoustanawiającą się (*self-imposed*) siłą, a jeśli można mówić o samodeterminowaniu, to tylko w sensie przenośnym, to znaczy, iż reguły tkwiące w *potentiam dei ordinata* są manifestacjami Boskich atrybutów moralnych, skąd ich swoboda, a nie atrybutów metafizycznie koniecznych¹⁷.

Clarke nie mówi ani zbyt dużo, ani zbyt wyraźnie o tym powiązaniu atrybutów moralnych z mocą porządkującą Boga; mówi, że Boskie atrybuty moralne nie różnią się rodzajowo od ludzkich, różnica dotyczy natomiast stopnia: Boskie są nieskończone. Lakoniczność angielskiego filozofa (a nie jest w tej kwestii zbyt wylewny) wypływa z przeświadczenia, że mimo wszystkich prób filozoficznego zrozumienia sposób istnienia Boga przekracza nieskończenie sposób istnienia stworzeń i dlatego nie jesteśmy w stanie zbudować adekwatnego pojęcia bytu Boskiego z jego wyraźnie i kompletnie wyszczególnionymi atrybutami. Pomijając na razie problem przestrzeni i czasu w ich relacji do Boga, zaznaczymy, że wśród atrybutów wymienia on inteligencję i mądrość jako koniecznie przynależne do zakresu bytu Boskiego¹⁸ oraz twierdzi, iż Bóg obdarzony jest wszelkimi moralnymi doskonałościami, wszelako bez metafizycznej konieczności¹⁹. Nie podziela jednak poglądu Spinozy, że o Bogu możemy mówić tylko dwuznacznie, ani poglądu Tomasza, iż tylko analogicznie umysł ludzki może odnosić się do Boskiego bytu. Bliski jest mu pogląd, wyrażany w kręgach tzw. latitudynarian, że Boskie i ludzkie atrybuty, w szczególności moralne, mają tę samą naturę, aczkolwiek Boskie są nieskończone²⁰.

Znamienna jest polemika Clarke'a z Henrym Dodwellem (1641–1711) na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej. Otóż Dodwell utrzymywał, że dusza nie jest ze swej natury nieśmiertelna, a dopiero przez łaskę chrztu taką się staje. Pogląd ten szedł, jak się zdaje, w kierunku, który wzmacniał zakres potęgi Boga i podporządkowywał jej jak największy zakres stworzenia, wzmacniając przy tym interpretację woluntarystyczną. Clarke, mimo że w polemice z Leibnizem często zajmował pozycje bliskie czy wchodzące w zakres tej opcji filozoficznej, odrzuca w swoim liście otwartym pogląd Dodwella i utrzymuje, że tak jak Bóg, również dusza ludzka jest obdarzona wolnością i wolną wolą w sposób istotowy, a nie

¹⁷ Por. E. Vailati, dz. cyt., s. XXIV.

¹⁸ Zob. S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., ss. 38 i 78.

¹⁹ Zob. tamże, s. 83.

²⁰ Zob. tamże, s. 144–145.

poprzez nadprzyrodzoną interwencję chrztu i jest istotowo nieśmiertelna, a nie poprzez reakcję Boga w momencie śmierci podtrzymującą istnienie duszy i tym samym dającą nieśmiertelność²¹.

3. Zasadnicza linia obrony chrześcijańskiego teizmu przed atakami naturalizmu i deizmu polega na użyciu w punkcie wyjścia argumentacji kosmologicznej. Sięgał po taki sposób, choć był przekonany, że dowód teleologiczny jest prostszy dla niefilozoficznego umysłu. Czynił tak dlatego, iż dowód kosmologiczny lepiej odpowiada na zarzuty ateizmu; ponadto wadą argumentu celowościowego (*from design*) jest to, że nie da się w jego ramach pokazać nieskończoności i bezgraniczności czy wszechobecności Boga. Istotą tego sposobu dowodzenia, zwanego także *a posteriori*, jest przechodzenie od tego, co skończone i niesamoistne, do tego, co nieskończone i samoistne; przy pomocy zasady racji dostatecznej wyjaśnia się świat, który nie jest samowyjaśniający się, odnosząc go do bytu posiadającego samowyjaśniający się charakter²². Clarke przekracza jednak ramy tej argumentacji. Do zakresu samoistnej przyczyny istnienia świata przygodnego wpisuje treści, których nie da się dowieść na drodze dowodzenia kosmologicznego. Bóg jest więc bytem koniecznie istniejącym, ale zarazem wszechmocnym, wszechwiedzącym, wiecznym, wszechobecnym i najwyższej łaskawości osobą (*supremely benevolent person*).

Osią i punktem wyjścia jest następujące rozumowanie: ponieważ coś istnieje teraz, coś istnieje odwiecznie, inaczej bowiem nic nie mogłoby istnieć teraz, albowiem nic nie może powstać z niczego; ale to, co istnieje odwiecznie, może być jedynie albo niezależnym bytem, posiadającym w sobie rację swojego istnienia, albo może być nieskończoną serią zależnych bytów, które się przyczynują; jednak w ostatnim przypadku szereg taki nie miałby żadnego sprawczego bytu zewnętrznego, który mógłby taki układ przyczynować, więc nie mógłby taki szereg zaistnieć; zatem dowiedziony jest pierwszy człon alternatywy: niezależny, niezmienny i samoistny byt istnieje; samoistny – dlatego że nie ma i mieć nie może racji istnienia w czymś innym poza nim samym, co nazywa Clarke zamiennie „koniecznym istnieniem”²³.

W kolejnej fazie swojego rozumowania Clarke przechodzi do wychwytywania Boskich atrybutów, co oddala go od linii argumentacji kosmologicznej, jak podkreślali zresztą jego krytycy. Stwierdza mianowicie, że nie jesteśmy zdolni do

²¹ Zob. *From Four Defences of a Letter to Mr. Dodwell*, w: S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., s. 151–160.

²² Zob. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 90.

²³ S. Clarke, *A Demonstration...*, wyd. cyt., s. 12.

zrozumienia „substancji czy istoty bytu, który jest samoistny czy koniecznie istniejący”²⁴. Wszelako można dowieść wielu atrybutów Boskich wynikających z jego natury i jego istnienia. Z pojęcia samoistności wynika wieczność bytu podpadającego pod takie pojęcie, samoistnienie jest bowiem „ściśle powiązane” z ideą wieczności. Z kolei taki byt „musi z konieczności” być nieskończony i wszechobecny, albowiem „idea nieskończoności czy bezgraniczności, jak i wieczności, jest tak mocno związana z samoistnieniem”, iż nie sposób ich pomyśleć jako oddzielnych. Krok następny polega na stwierdzeniu, samooczywistym niejako, że samoistny byt musi być z konieczności jeden²⁵. Bycie koniecznie istniejącym zakłada prostotę, niezróżnicowanie i ogólność, co z kolei każe odrzucić ich przeciwieństwa jako nieadekwatne do bytu koniecznie istniejącego, bo generujące zależność; zatem Byt taki może być jeden i tylko jeden.

Musi być też bytem inteligentnym, w tym znaczeniu, które odróżnia tak określony byt jako pierwszą przyczynę wszystkich rzecz od bezrozumności jakiegoś pierwszego impulsu w łańcuchu natury (co utrzymywali, zdaniem Clarke’a, starożytni ateści), jak też od koniecznie działającego czynnika (*agent*), co jest stanowiskiem Spinozy. *A posteriori* przekonujemy się, że „świat i wszystkie rzeczy w nim są skutkami inteligentnej i wiedzącej przyczyny”²⁶. Z tym twierdzeniem łączy się kolejny atrybut, że mianowicie byt samoistny oddziałuje na świat nie z jakimś rodzajem konieczności metafizycznej, jest bowiem wyposażony w wolność (*liberty*) i swobodę wyboru (*choice*). Bez wolności inteligencja nie byłaby tym, czym jest, trudno byłoby sobie wyobrazić, jak pierwsza przyczyna sprawcza mogłaby sprawiać cokolwiek bez inteligencji; byłaby wyłącznie bytem doznającym, a nie działającym²⁷.

Kolejnym sądem „oczywistym i niezaprzeczalnym” jest nieskończona moc, która wynika z natury bytu samoistnego i przyczyny wszystkiego; musi z konieczności przynależać do takiego bytu nieskończona moc, wszystko bowiem w istnieniu i poruszeniach jest od niego zależne. W następnym stadium swojego dowodzenia, choć mógł to zrobić już wcześniej, stwierdza Clarke, iż „najwyższa przyczyna i autor wszystkich rzeczy” jest nieskończenie mądry, co manifestuje się funkcjonowaniem natury i wynika z zakresu stworzenia; byt, który jest nieskończony, wszechobecny, inteligentny, musi znać doskonale uniwersum stworzeń, a to zakłada nieskończoną mądrość²⁸.

²⁴ Tamże, s. 29, 31.

²⁵ Zob. tamże, s. 35.

²⁶ Tamże, s. 38.

²⁷ Zob. tamże, s. 46, 47.

²⁸ Zob. tamże, s. 79–80.

Clarke'a „demonstracja” atrybutów Boskich wieńczona jest sądem, że autor wszystkich rzeczy musi być z konieczności „bytem nieskończenie dobrym, sprawiedliwym, prawdziwym, i bytem wszystkich innych moralnych doskonałości, takich jakie czynią go najwyższym zarządcą i sędzią świata”²⁹. Wyprowadza on te atrybuty raczej z arbitralnej apriorycznej analizy pojęcia „dostojeństwa” czy „majestatu” Boskiego niż z logicznego rozbioru tych treści, które dotąd ustalił jako atrybuty. Inaczej mówiąc, związek między ostatnim sądem a poprzednimi wydaje się wątpliwy. „Dobro” jako atrybut uzasadnia tym, że Bóg jako samowystarczalny nie musiał stworzyć świata, stworzył go natomiast z dobroci wobec stworzeń; „sprawiedliwość” jest dowodzona na drodze przyjęcia tezy o równości stworzeń, prawdziwość – poprzez założenie, iż Bóg nie wprowadza w błąd (echo kartezjańskiej hipotezy złośliwego demona). Próba argumentacji aposteriorycznej, poprzez odwołanie się do obserwacji i doświadczenia zła i niesprawiedliwości, niczego nie przesądza, twierdzi Clarke, albowiem tylko w ogarnięciu całości, a nie jednego stanu teraźniejszego, dostrzec można, że całość stworzenia jest sprawiedliwa i słuszna (*right*)³⁰.

4. Z kwestią atrybutów Boskich w ścisłym związku pozostaje najbardziej chyba znana koncepcja Clarke'a, dotycząca statusu oraz roli przestrzeni i czasu w „systemie świata”, która stanie się punktem wyjścia i zasadniczym wątkiem słynnej polemiki z Leibnizem. Przy czym jest kwestią sporną, czy Clarke całkowicie zapożyczył ich ujęcie od Newtona. Bez wątplenia przyjął ostatecznie „newtonowską opcję”, ale też należy uwzględnić to, że sformułował pogląd na przestrzeń i czas na kilka lat przed ukazaniem się *General Scholium* w ramach drugiego wydania *Principia Mathematica* Newtona³¹. Clarke wprowadza zagadnienia czasu i przestrzeni na poziomie rozważań wieczności i bezgraniczności czy bezmiaru (*immense*) Boga. Nie wchodząc w szczegóły ujęcia Clarke'a (to temat na oddzielną prezentację), należy zauważyć, że sam jej autor zajmuje różne stanowiska w tej kwestii; w niektórych fragmentach sugeruje, że nieskończoną przestrzeń i nieskończone trwanie można identyfikować z Boskimi atrybutami wszechobecności i wieczności. Ale identyfikacja ta nie jest już taka wyraźna, gdy bierze w obronę przed zarzutami Leibniza *sensoria* Newtona; albo gdy twierdzi, że Bóg jako samoistna substancja jest „substratem przestrzeni”. „Przestrzeń – pisze Clarke – jest własnością substancji samoistnej i żadnej innej. Wszystkie inne substancje są w przestrzeni i przestrzeń je przenika, lecz substancja samoistna nie jest w przestrzeni i nie jest

²⁹ Tamże, s. 83.

³⁰ Zob. tamże, s. 86.

³¹ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Pasek, Warszawa 1997, t. V, s. 178.

przez nią przenikana, lecz jest sama, jeśli można tak rzec, substratem przestrzeni, podłożem istnienia przestrzeni i trwania. To, że przestrzeń i trwanie są w oczywisty sposób konieczne i nie są same substancjami, lecz własnościami, jasno dowodzi, że ta substancja, bez której nie byłoby tych własności, jest sama jeszcze bardziej (jeśli to możliwe) konieczna”³².

Z fragmentu tego można odczytać dwa nieidentyczne stanowiska: pierwsze, że przestrzeń i czas są własnościami (atrybutami) Boga, oraz drugie, że Bóg jest podłożem przestrzeni i czasu. Z kolei w odpowiedzi na trzecie pismo Leibniza pisze: „Przeźrenie nie jest bytem wiecznym i nieskończonym, lecz własnością, czyli skutkiem istnienia bytu wiecznego i nieskończonego. Przeźrenie nieskończona jest niezmiernością, ale niezmierność nie jest Bogiem. Dlatego też przeźrenie nieskończona nie jest Bogiem”³³. Ujęcie przestrzeni jako skutku istnienia Boga wprowadza inne jeszcze rozumienie niż dwa poprzednie i z trudem można byłoby uznać je jako rozjaśniające. Zmuszony przez Leibniza do większej precyzji Clarke w „Czwartej odpowiedzi” twierdzi: „Przeźrenie nie jest substancją, lecz własnością, a jeśli jest własnością tego, co jest konieczne, musi wobec tego (jak wszystkie inne własności tego, co jest konieczne) istnieć z o wiele większą koniecznością (choć sama nie jest substancją) aniżeli te substancje, które nie są konieczne. Przeźrenie jest niezmierna, niezmienna i wieczna, podobnie jak trwanie. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że cokolwiek jest wieczne *hors de Dieu*. Przeźrenie bowiem i trwanie nie są *hors de Dieu*, lecz są wynikiem oraz bezpośrednim i koniecznym następstwem Jego istnienia. Bez nich bowiem nie istniałyby jego wieczność i wszechobecność”³⁴. Pojawia się tu zatem jeszcze jeden sens przestrzeni i czasu – jako koniecznych warunków wieczności i wszechobecności Boga, co jest diametralnie różne od wcześniejszych wątków; taka niejasność uzasadnia przypuszczenie, iż Clarke, dążący pozornie do logicznej precyzji, nie miał wielkiego uznania dla koherencji swoich wypowiedzi³⁵, bo przecież pojęcie warunku koniecznego jest czymś innym niż pojęcie atrybutu czy konsekwencji metafizycznej bądź substratu.

Wyjaśnienie tej dwuznaczności może kierować się w inną stronę aniżeli idea logicznej poprawności. Tak jak Ralph Cudworth, tak i Samuel Clarke, ale w znacznej mierze również Izaak Newton, byli głęboko zainteresowani kondycją filozoficzną wiary w czasach rewolucji naukowej, deizmu i ateizmu. Newton w liście

³² S. Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, wyd. z 1719 roku; cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., s. 177.

³³ G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 342.

³⁴ Tamże, s. 361.

³⁵ Taką opinię wyraża E. Vailati, dz. cyt., s. XVII.

do Bentleya wyznawał: „Gdy pisałem swoją rozprawę, miałem przed oczyma takie zasady, które mogłyby pomóc myślącym ludziom w wierze w Bóstwo, i nic nie jest w stanie uradować mnie bardziej niż stwierdzenie, że ten cel został osiągnięty”³⁶. Newton nie był tylko naukowcem, był także filozofem, któremu nieobca była nie tylko orientacja teistyczna, ale również apologetyczna. Konsekwencją tego było ukucie i uwikłanie kategorii przestrzeni i czasu jako *sensorium* w konteksty teologiczne. Newtonowski wszechświat nie jest wizją wspartą i wyprowadzoną li tylko z zasad filozofii eksperymentalnej i matematyki; to konstrukcja, w której wiele przeszło i rusztowań jest zbudowanych przez reprezentanta filozoficznego teizmu. „Świat Newtona” staje się więc niejako „systemem świata” Clarke’a, pełnym Boga do takiego stopnia, który utrzymywałby delikatną granicę równowagi między Stwórcą a sferą stworzenia. Dlatego też, jak pisze Alexandre Koyré, zarzut Leibniza dotyczący pomniejszania władzy i mądrości Boga musiał wydawać się dwóm Anglikom niesprawiedliwy i nieuzasadniony; Newton i Clarke sądzili wprost przeciwnie, że to w ich wizji Majestat Boga ukazuje swoją chwałę: „Przecież to właśnie dzięki Jego [Boga] nieustannemu i czujnemu działaniu, dzięki przekazywaniu światu nowej energii, przez co świat ów nie popada w chaos i nieruchomość, Bóg udowadnia Swoją obecność w świecie i błogosławieństwo Swojej opatrności. Bóg kartezjan czy zwolenników Leibniza, zainteresowany jedynie zachowaniem istoty mechanicznego zegara, nakręconego raz na zawsze, w jednakową ilość energii, nie byłby niczym więcej, jak tylko Bogiem nieobecnym”³⁷.

Sformułowanie koncepcji absolutnej przestrzeni miało dla Clarke’a inny jeszcze cel apologetyczny, chociaż niezbyt wyraźnie manifestowany: miało odsuwać niebezpieczeństwo „usamodzielniania” się materii, co zauważał w ówczesnych próbach wyjaśniania świata, które coraz częściej odbywały się bez „hipotezy Stwórcy materii”; nieskończoność tworzywa świata należało tedy przenieść w obręb domeny wyłącznie Boskiej. Filozoficzne założenie ujawniłoby się więc jako apologetyczna intencja: „Przyjęcie przestrzeni absolutnej jako atrybutu Boga i jako uniwersalnego zbiornika i pojemnika, w którym mieści się wszystko, jest jedynym sposobem pozwalającym uniknąć pojęcia nieskończoności, to znaczy samowystarczalności materii, a jednocześnie zachować pojęcie stworzenia”³⁸. A rozumując w taki sposób, Clarke mógł powiedzieć, że czyni Boga w pełni i prawdziwie wolnym, Newton zaś mógł dodać, że osiągnął cel w postaci pomocy w myśleniu o Bóstwie.

³⁶ I. Newton, *Philosophy of Nature – Selections from His Writings*, Hafner Press 1974; cyt. za: M. Heller, dz. cyt., s. 85.

³⁷ A. Koyré, dz. cyt., s. 248.

³⁸ Tamże, s. 265.