

Kartezijanstvo kot kriza katoliške obnove¹

Prvi način učinkovanja kartezijanske dvoumnosti² je bilo njegovo delovanje kot klica krize katoliške obnove. Drugi pa kot klica razgradnje razsvetljenstva. Ustavimo se sedaj pri prvi, glede druge pa se bomo omejili le na golo naznako.

Spomnimo se:

1. Na reformacijo in katoliško obnovo je treba gledati ne kot na nasprotujoči si stališči, pač pa kot na alternativni stališči pred skupnim sovražnikom: renesančnim duhom, gledanim v njegovem dobesednem pomenu ponovne afirmacije antičnosti po krščanstvu; gledanim, bi skoraj rekel, v svojem značaju herezije humanizma, ki je torej povsem drugačna od srednjeveških, manihejsko in katarsko obarvanih herezij.³
2. To, po čemer se katoliška obnova razlikuje od reformacije, je njena obramba humanizma. Natančneje rečeno, njeno *ponovno odkritje* humanizma. S tem hočem povedati, da je ni mogoče razložiti s političnimi in praktičnimi razlogi kot obrambo neke institucije; temveč je treba podčrtati idealni značaj in izvirnost njenega uvida. Že je bilo rečeno, kako je v njenem bistvenem in prvotnem pomenu, pomenila odkritje povezave med protestantsko negacijo človeka, njegove svobode in zaslug ter ponižanjem Boga na zgolj iracionalno silo. Gre za uvid, ki še ni izčrpan, če je glavna tema sodobne katoliške misli⁴ ponovno odkritje te povezave v obrnjeni obliki, kjer je zanikanje Boga hkrati že zanikanje človekove svobode in njegovega zgodovinskega pomena.⁵
3. Molinistična teologija⁶ mora biti razumljena kot prva v teološki obliki izražena interpretacija tega uvida. Ne tiska se je veliko. Današnja sodba jo označuje kot teologijo "baročne dobe", ki je hotela nadomestiti tomizem in ki predstavlja pogoj razpada katoliške misli v bodočih stoletjih v vseh njenih oblikah. Označevala naj bi začetek zamenjave "protireformacije" s "katoliško obnovo". V tem je seme resnice: molinizem je podrejen protestantizmu, kajti priznal je, da sta Božja milost in človekova volja dve počeli, ki sta druga drugi zunanji.⁷ Pravilno je torej poudariti njeno radikalno razliko nasproti tomizmu, in trditi, da v kolikor je možno govoriti o današnjem ponovnem odkritju tomizma, gre za tomizem, ki je presegel molinizem.⁸ Toda gre za enostransko resnico: dodati je potrebno, da sta se iz zgodovinskega vidika tomizem in molinizem znašla pred različnima problemskima položajema. Povsem resnično je, da molinizem ne more biti razumljen kot eksplikacija virtualnosti tomizma glede na drugačen problem, temveč kot zamenjava tomistične z drugačno rešitvijo. To pa ne izključuje, da bi molinizem in tomizem izhajala iz skupnega navdiha glede ponovnega ovrednotenja ustvarjene stvarnosti v sovisju s pravim poveljevanjem Božje slave. Opaziti je treba, da se gre danes v golem zanikanju molinizma onkraj same sodbe Port-Royala.⁹ Takšno absolutno zanikanje je v resnici znamenje, da je laična periodizacija zgodovine filozofije prodrla

v katoliško okolje: če sledimo njeni poti, smo nujno popeljeni do teze o praktičnem in institucionalnem značaju protireformacije. V določenem smislu smemo reči, da takšno absolutno zanikanje nadaljuje tisto golo zanikanje kartezijskega, ki je bilo toliko let domače katoliški misli zaradi tistega sovisja med reakcionarno in modernistično mislijo, ki ga ni kazalo proučevati.¹⁰

4. Posledica ponovnega katoliškega odkritja humanizma je, da se je renesančni duh prav v svoji želji prikazati se kot konseventni nasledek humanizma čutil bolj oddaljen od protestantizma, kot pa od katolištva (simboličen, iz tega vidika, je Brunov povratak v Italijo).¹¹
5. Kartezijanstvo je zaznamovano s popuščanjem v svojem nasprotovanju do libertinstva,¹² ki je simetrično popuščanju molinizma nasproti protestantizmu. Pod tem razmerjem kartezijskega zaključuje v katoliški obnovi tisti odklon od tomizma, ko prispe do radikalnega antitomizma: kar ga sicer ne pelje do kakega povsem novega stališča (v smislu kartezijskega preloma s preteklostjo), pač pa do srečanja s filozofskim avguštinizmom, ki je določen v smislu radikalne antiteze nasproti tomističnemu "naturalizmu". Že sem nakazal kako, ko to trdim, izpeljujem eno izmed smeri, ki nam jih predlaga Gilsonova interpretacija.¹³ Dodajam še, da je kartezijskega zgodovinski, *dokončni* poskus, ki dokazuje, da postavitev razmerja med avguštinizmom in tomizmom v smislu gole antiteze, sovpada z razgradnjo avguštinizma.¹⁴
6. Če upoštevamo vsoto teh popuščanj, molinističnega in kartezijskega, menim, da uspemo definirati vidik, pod katerim kartezijskega, ki vznikne proti nepričakovanemu *notranjemu* sovražniku katoliške obnove,¹⁵ je hkrati njena kriza in obenem pravi začetek modernega laicizma, če se z lai-

cizmom misli stališče, ki nasledi transcendentno krščanstvo in ni golo nadaljevanje predkrščanske misli. Kriza v smislu, da *katoliška obnova izgubi, po kartezijskosti, humanizem*, tj. razlog, ki je tvoril njeno idealno motivacijo. Tako postane jasna, glede na to izgubo, tudi geneza interpretacije o njeni praktični naravi.¹⁶

Je bil Descartes iskren, ko je mislil, da bi morala njegova filozofija postati filozofija krščanskih šol in predvsem jezuitskih kolegijev? Po vsem, kar sem povedal, se zdi pozitiven odgovor samoumeven.

Filozofija krščanskih šol. Nova oblika sholastike, torej? Problem je treba zastaviti v dveh različnih, čeprav stičnih pomenih. Ali ostaja v Descartesu ideal sholastike; in katere so prvine predhodnih sholastičnih nauk, ki jih je ohranil? Glede prvega je treba reči, da ideala sholastike ni zapustil. Slednjega namreč definiramo po dveh nasprotnikih, po racionalizmu kot tezi o uresničenju religije v filozofiji, in po fideizmu v splošnem smislu zavračanja filozofije. Descartesova filozofija, kot smo že videli, je vsrkala iz srednjeveške filozofije vse teme, ki so specifično krščanske, in jih ločila od struktur antične misli. Vrhu tega je to prva filozofija, ki se je oblikovala *proti* ateizmu: in to preprosto zato, ker ateizem pred razpadom renesanse ni obstajal, vsaj v filozofskem smislu ne. Kajti ateizem je vezan na zamisel o zgolj "ekspresivnem" značaju mišljenja: ateizem, drugače povedano, nastopi, ko se postavi vprašanje izvorov in ko se metafizične in teološke tvorbe razgradijo v njihovem zgodovinsko-psihološkem substratu. Brez navezave na ekspresivno mišljenje ostajajo religiozno heterodoksne tvorbe v območju manihejstva ali panteizma. Nastopi herezija, a ne ateizem. Ideal sholastike ostaja torej, čeprav se vpelje z Descartesom zamisel o "avtonomni filozofiji"; toda vznik te zamisli sam na sebi je sopri-

paden s kritiko ateizma. Filozofije srednjega veka so lahko bile teologije, kajti problem avtonomne filozofije ni nastopil, to pa zato, ker ateizem ni obstajal. Zdi se namreč, da je možno samo na ravni čistega uma razvijati strogo kritiko ateizma.¹⁷

Že smo videli kako *I. Meditacija*, če jo bremo med vrsticami, vsebuje fenomenologijo in kritiko libertinske misli.¹⁸ Descartesov odgovor na vprašanje "kaj je ateizem" je, da "ateizem je naturalizem", in, sovisto, da nobeno stališče naturalistične misli ne more prenesti ateističnega dvoma. Obsodba naturalizma ima torej take razsežnosti, da zajema sam platonizem: kajti svet bistev ne prenese dvoma o goljufivem Bogu in če postavimo hipotezo o goljufivem Bogu, se hipoteza o hudobnem duhu izkaže za neovrgljivo. Zato Descartesova filozofija nastopa kot izključitev vseh prejšnjih filozofij. To jasno pokaže, koliko dopuša

libertinski misli: kriza začetka 17. stoletja je tako globoka, da vsili nujnost korenite filozofske prenove. Kritika ateizma predpostavlja zanikanje vse antične dediščine, tako platonizma kot aristotelizma. Toda, prav v celoti? Videli smo, kako se Descartes ni mogel izogniti srečanju z avguštinizmom, čeprav ločenem od platonizma: filozofija notranjosti je ločena od tematike večnih resnic.

Če se ustavimo na tej točki, se delo katoliških interpretov kaže kot izjemno preprosto. Kajti v bistvu se ugovori, s katerimi se morajo soočiti, zvedejo, če pogledamo z vso strogostjo, na dva. Prvi bi bil, da v kolikor Bog, ki je odkrit v racionalni notranjosti, nima nič skupnega z Bogom, do katerega pridemo, izhajajoč iz obravnave fizičnega sveta, ali ne bo opustitev slednjega zadela tudi Boga Razodetja; tudi on je zunanjí samozavedanju, pa čeprav je izvenali nad-naraven. Odgovoriti je treba, da nič



Emmanuel Here de Corny: Kraljeva palača v Nancy, 1752, Francija.

ne dopušča zamešanja zamenjave kozmološkega Boga z Bogom notranjosti z zamenjavo religioznega Boga s filozofskim. Verujemo, ker nas je Bog *“nadnaravno razsvetlil”*, kajti *“Božje Razodetje nas ne vodi po stopnjah, pač pa nas dvigne naenkrat k nezmotljivemu verovanju”*.¹⁹ Obstaja skupna poteza v naravnem spoznavanju in veri, in sicer ta, da sta obe pač *razodetji* zaradi njune intuitivne narave; “naravnemu razodetju” razuma se doda brez protislovja nadnaravno razodetje vere. Opustitev naturalistične dimenzije za Descartesa sploh nima pomena prehoda od Boga, ki je nejasno dojet preko predstavljanja, k Bogu, ki je jasno dojet z očmi razuma; nasprotno, gre za opustitev dimenzije, znotraj katere je ateizem nepremagljiv.

Drugi ugovor je vzet iz Descartesove morale, ki naj bi pojasnjevala pravi smisel, ki mu ga daje lastna misel, ko odstranja pomisleke, v katere bi nas lahko zavedle *Meditacije*. Ni etike Reda, etike spoštovanja Bitja, bi se lahko reklo, pač pa etika moči, počlovečenja narave. Toda to tehnično obvladovanje narave je vezano na misel o človekovi transcendenci glede na naravo; in njen smisel je v omogočenju odprave razlike med svobodnjaki in sužnji.²⁰ Ni nasprotja med etiko Reda in etiko moči, kajti vidiki moči, svobode in dobrote so v Bogu nerazločljivi in resnicoljubni Bog je tisti, ki se mi kaže predvsem iz vidika moči.²¹ Zato v iskanju tehničnega obvladovanja narave in tega, kar je v meni samem narava, uresničujem to, kar je v meni Božja podoba. Tako kartezijanska metafizika kot morala uresničujejo torej soglasje med novo znanostjo in naravo.

Če proučujemo kartezijanske teze posamezno, ne najdemo nobene, ki bi jo lahko videli v protislovju s katoliško pravovernostjo, vsaj v njeni molinistični različici ne. Zmagovalec nad libertinci, povezovalc nove znanosti z vero: Descartes se je resnično lahko doživljal kot filozof jezuitskega protinapada.

Zato v celotnem kartezijanskem opusu ni možno razlikovati med religioznim in neregligioznim delom. Njegova celotna filozofija se lahko izkaže kot religiozna ali pa ne, glede na dvojni zorni kot, iz katerega se njegova temeljna tematika ponuja v obravnavo. Vrnimo se torej k vprašanju antinaturalizma. Če upoštevamo pomen, katerih se je navzel v zgodovini misli, zlahka vidimo, kako lahko pomeni optimizem človeka, ki preko znanosti obvladuje naravo; ali pa optimizem imanentnega Boga, ki sebi nasproti postavlja naravo, kot oviro, da bi jo premagal; ali religiozni pesimizem padle narave; ali ateistični pesimizem sovražne narave; ali gnostični dualizem. Nobenega dvoma ni, da ga je moral Descartes kot učenec jezuitov in obnovitelj humanizma razumeti v prvem pomenu. In potemtakem je poudarek njegovega antinaturalizma cilj na zmožnost osvoboditve od preteklosti v moči svobode. Torej tudi na zmožnost osvoboditve od sledov padle narave? Alquié je odlično opredelil to razsežnost: kartezijanstvo postavlja ponovno pod vprašaj človekov položaj zapadlosti izvirnemu grehu.²²

Nadaljujemo po poti, ki nam jo predlaga ta perspektiva. Do sedaj smo videli: kartezijanstvo je avguštinizem brez platonizma. Sedaj je treba dodati: če je pelagijanstvo tisto antično ime, ki v zgodovini religiozne misli označuje sopripadnost povelečevanja človekove svobode in zapostavljanja, (ali celo) opustitva tematike greha in Učlovečenja, potem je ravno spor med Avguštinom in Pelagijem (z prevrnitvijo njenega izida) tista zgodovinska problematika, s katero se Descartes sreča znotraj svoje lastne misli po prelomu z izročilom, in to skorajda povsem nezavedno. Če Avguština zmaga nad zadnjim obrambnim jarkom antičnega racionalizma, običajno velja za začetek srednjeveške misli, se zdi, da se novo-veška filozofija na osnovi neke reference, ki je toliko bolj zanimiva, ker je nezavedna, začne ravno z oporekanjem tej zmagi. Običajna zgo-

dovinska periodizacija bi na ta način našla svojo utemeljitev v dejstvu, da imata srednjeveška in novoveška misel za izhodišče različno razrešitev istega problema.

Prevedel Ivo Kerže

1. Gre za odlomek iz dela Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I. zv.: *Cartesio*, Bologna 1965, str. 622-631. (Op. prev.)
2. O tej dvomnosti govori Del Noce prav tam, str. 582 sl., kjer jo opredeli takole: "(...) v vsaki novi kartezijanski filozofski tezi (...) najdemo nerazvezljivo združen religiozni motiv, v smislu prenosa ideje teocentrične revolucije v filozofijo (...), z motivom, ki dovoljuje, v svojem razvoju, vznik sleherne forme kasnejše laične misli, ki ni povratek v antiko". (Op. prev.)
3. Prim. Paolo Filiassi-Carcano, *Problematica della filosofia odierna*, Milan 1953, str. 237-259. Povsem se strinjam s stališči tega avtorja glede razmerja med reformacijo in katoliško obnovo, kakor tudi glede kartezijanstva. Prim. prav tako njegovo oceno sodb Buonaiutija o Tridentinskem koncilu in o jezuitih kot odgovornih za proces profanizacije katolištva: domet teh sodb ostaja znotraj gole zgodovinske perspektive in nikakor ne vlečejo za seboj popolnega razvrednotenja modernega katolištva, ki bi ga Buonaiuti rad pokazal *a posteriori*, pač pa predstavljajo v resnici nekatoški *a priori* njegove zgodovine (str. 247). Raje kot "nekatoški" bi rekel "modernistično katoliški"; morda je ravno delo Buonaiutija, s svojimi protislovji (ki so zanimiva, ker kažejo nezmožnost, da bi se modernizem spremenil iz občutja v religiozni nauk), najboljši dokument za razumevanje narave modernizma, ki hoče ostati katoliški. Vsekakor je to, kar določa modernizem, soglasje o laični sodbi glede protireformacije kot obrambe zgodovinsko zastarele institucije; s tem se večkrat povezuje (npr. pri Buonaiutiju, *Storia del Cristianesimo*, III. zv.) navdušenje nad janzenizmom kot zahtevi pristnega krščanskega izročila (kot arhaizem torej) nasproti protireformaciji; in to kljub aktivističnemu in političnemu značaju modernizma. Glede sodobne zastavitve razmerja med reformacijo in protireformacijo znotraj najbolj prodorne katoliške misli prim. tehtno delo p. Louisa Bouyera, *Du protestantisme a l'Eglise*, Pariz 1955, pri katerem bom le navedel nekaj naslovov poglavij: I, *Le principes positifs de la Réforme*; VII, *Les elements négatifs dans la Réforme*; X, *L'Eglise catholique nécessaire à l'épanouissement des principes positifs de la Réforme*.
4. Del Nocejevo besedilo je nastajalo v začetku šestdesetih let. (Op. prev.)
5. O protestantski misli kot, zaradi svojega antihumanizma, neprimerni varovalki glede nadaljevanja in prevzema renesanse v nemški klasični misli prim. npr. J. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Pariz 1959, str. 44 sl. Opažamo, kako je treba términ "nadaljevanje renesanse" razumeti v dobresednem smislu, kajti Spinoza, Leibniz in spinozizem po Leibnizu, so ponovne afirmacije renesančne misli po kartezijanski antirenesančnosti. Términ "ponovna afirmacija renesanse", ki velja za Spinozo in za Leibniza, ne velja za angleški empirizem: tako npr. smo videli, kako je treba pri Locku govoriti raje o "reformi kartezijanstva", po sprejetju Gassendijeve kritike.
6. Gre za teologijo španskega jezuita Luisa de Molina (1535-1600). O njej prim. Anton Stres, *Človek in njegov Bog*, Celje 1994, str. 392 sl. (Op. prev.)
7. V protestantizmu človek ni opravičen po delih (lastni volji, namenu itd.), pač pa samo po milosti (*sola gratia*), prim. Martin Luther, *Izbrani spisi*, v slov. prev. N. Vitorović *et alii*, Ljubljana 2001, str. 351-353. Iz tega jasno sledi, da sta milost in človekova volja druga drugi zunanji počeli. Molinov nauk o opravičenju upošteva tudi dela, vendar ohranja temeljno medsebojno zunanost človekove volje in Božje milosti, prim. A. Stres, prav tam.
8. Medtem ko Molina poudarja, da je milost v izdatni meri zunanja človekovi volji, je eno temeljnih tomističnih načel, da milost ni nasprotna naravi (npr. človekovi volji), pač pa jo predpostavlja in dopolnjuje, prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputatae de veritate*, I, q. 8, a. 5, arg. 3; q. 8, a. 5, ad 3. (Op. prev.)
9. Port-Royal je ime intelektualno zelo razgibane janzenistične šole iz istoimenskega kraja v bližini Pariza. Njen najpomembnejši predstavnik je bil teolog Antonine Arnauld (1612-1694), ki je še posebej znan kot avtor *Četrthih ugovorov* na Descartesove *Meditacije*. S Port-Royalom bil močno povezan tudi Blaise Pascal (1623-1662). S "sodbo Port-Royala" je tu mišljeno dosledno janzenistično stališče te šole. O nauku Port-Royala prim. Jean Laporte, *Le doctrine de Port-Royal*, Pariz 1951-1952. (Op. prev.)
10. S tem se gre onkraj same sodbe Port-Royal, kajti (...) za Arnaulda, molinizem in protestantizem nista zmotna zaradi tistega, kar trdita, pač pa zaradi tistega, kar izključujeta. Za uravnoteženo stališče glede molinizma prim. Gouhier, *L'antihumanisme de Pascal*, v: *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, 1954: "krščanski humanizem utemelji takšno apologetiko, ki povsem naravno približa krščanstvo in humanizem: to ga vodi v omilitvev iracionalne

paradokslanosti vere. Izvirni padec, Učlovečenje, Odrešenje, predestinacija, učinkovitost Milosti so skrivnosti, ki presegajo razum: toda presegati ne pomeni nujno trčiti. Od tod se razvijejo v 17. stoletju številna apologetska dela, v katerih se spiritalistična filozofija prikazuje kot preddverje vere, v katerih se proslavlja seveda narava kot Božje delo, v katerih se antične filozofije, še posebej platonška šola, pa tudi legende arhaičnih verstev, kažejo kot predslutnje evangelija. Ta humanistična apologetika najde v Molini teološko strukturo, ki predstavlja najbolj zavestni napor 'upoštevanja potreb in darov človeške narave' (str. 393). Besede med navednicami pripadajo članku p. B. Romeyerja D. J., *Libre arbitre et concours selon Molina*, v: *Gregorianum*, 1942, str. 170, enemu izmed redkih spisov, v katerem je dovolj podčrtano iskanje "rešitve humanizma" kot lastno molinizmu in ne iskanje eklektičnega kompromisa s humanistično kulturo. Apologetika, kateri je Molina dal teološko strukturo, je našla svoj najbolj dovršen izraz v delu p. Yvesa de Paris; prim. Ch. Chenu, *Le Père Yves de Paris et son temps*, Pariz 1946. Natančno definicijo razlike med molinizmom in tomizmom lahko najdemo v: Ch. Journet, *Entretiens sur la Grâce*, Pariz 1959, str. 40 sl. Sicer kardinal Journet, tomist, jasno razlikuje med molinizmom in pelagijanstvom. Pomembno je opaziti, kako nujno je za današnjo katoliško misel ponovno ovrednotenje molinizma, v njenem poskusu prevzema zgodovine, ne da bi zapadla v modernizem. Kajti ali ne bi lahko opredelili modernizem kot poskus ponovne osvojitve srednjeveškega krščanstva po sprejemu vseh janzenističnih negacij glede "moderne" krščanstva. On je prav ta transpozicija janzenističnega stališa v tezo, medtem ko bi morala biti zvedena na funkcijo antiteze, če hočemo ostati znotraj pravovernosti.

11. Glede Brunovega razkristjanjenega katolištva in glede njegovega programa "katoliške obnove", prim. A. Corsano, *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, str. 293. Tipičen za *libertinage érudit* in njegovo misel je antiprotestantizem Naudéja.
12. Libertinstvo je ime za relativistično in ateistično miselnost, ki se je razvila še posebej med francoskimi izobraženci v 16. stoletju. Temeljila je na tistem tipu skepticizma, kakršnega je v najbolj dovršeni obliki podal Michel de Montaigne (1533-1592). (Op. prev.)
13. Povezavo kartezijanstva s platonizmom in avguštinizmom nasproti aristotelizmu in tomizmu izpeljuje Étienne Gilson v *études sur le rôle la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, str. 199. (Op. prev.)
14. Poglobljena proučitev te razgradnje, ki sledi iz kartezijanskega ponovnega odkritja, še ni

izpeljana; prim. namige v tej smeri v: Brunschvicg, *L'Esprit européen*, Neuchâtel 1947, str. 76-77.

15. Tj. proti libertinskemu ateizmu, ki sledi iz določenega razumevnja humanizma. (Op. prev.)
16. Od tod zanimanje za proučevanje kartezijanstva za definicijo narave humanizma. Descartes kot humanist (v smislu prenovljenega humanizma, o katerem prim. Gouhier, *Le nouvel humanisme de Descartes*) teži k razsvetljenstvu, Pascal kot religiozen človek, pa je antihumanist (z razsvetljenstvom se definira laični pomen besede humanizem: in katoliška obnova, kot ohranitev humanizma, se zdi praktični kompromis). To je trajalo vse do nedavnega odkritja humanističnega religioznega čuta iz strani katoliške misli ter do njegove predstavitve v obliki integralnega in teocentričnega humanizma. S tem nočem reči, da smemo govoriti le o "krščanskem" humanizmu. Če naj povem na kratko svoje mnenje, menim da je prelom med "humanizmom" in "antihumanizmom" vedno znamenje krize tako za religiozno kot za laično misel. In da odhod onkraj "humanističnega" stališa, ne da bi se zanimala njegova nujnost, je notranji problem vseh stališč sodobne misli. Na kar se lahko sklepa iz dejstva, da je beseda "humanizem" izgubila danes vsakršen natančen pomen.
17. Toda, ali je možno, da povsem avtonomna filozofija, ki je ne usmerja predhodni dej vere, pride do dokaza o Božjem obstoju? Problem se je vrnil z Gilsonom v sodobni tomizem: prim. *La philosophie et la theologie*, str. 91.
18. Descartesova I. Meditacija je namreč fenomenologija radikalnega dvoma in torej radikalnega skepticizma, ki je temelj libertinstva. (Op. prev.)
19. Prim. Descartesove *Odgovore na druge ugovore k Meditacijam* in njegov Predgovor k *Principom*.
20. Glede tega prim. esej Laberthonničra, *La physique d'Aristote et la physique de Descartes* (v dodatku k *Études sur Descartes*, II. zv.), sestavljen verjetno okoli leta 1920 in ki obravnava krščanske osnove razmerja med znanostjo in tehniko. O tem spisu, ki naj bi pretresel vso njegovo predhodno interpretacijo, prim. moj komentar v *Problema dell' ateismo*, Bologna 1964, str. 96-100. V tej točki se ne morem strinjati z ugovori Alquiéja.
21. Religiozni značaj kartezijanske morale se je končno razjasnil na tej točki raziskave (...). Zagotovo ne gre za mistično moralno; toda gre za religiozno moralno na molinistični osnovi avtonomije morale v iskanju *béatitude naturelle* (o molinistični morali prim. tehtno študijo p. A. Queralta D. J., *El fin ultimo en Luis de Molina*, v: *Estudios eclesiásticos*, 1960). A k tej temi se nameravam še vrniti, da bi jo poglobil.
22. Ferdinand Alquié, *Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, str. 245.