http://dx.doi.org/10.18778/7525-889-9

Mistrz i kontynuator:
René Descartes i Louis De La Forge

Tomasz Śliwiński

40 LAT
WYDAWNICTWA
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Mistrz i kontynuator:
René Descartes i Louis De La Forge

Tomasz Śliwiński

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Tomasz Śliwiński – Katedra Historii Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 16/18

RECENZENT
Joanna Usakiewicz

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI
Łukasz Orzechowski

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06119.13.0.H

ISBN 978-83-7525-889-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk

Spis treści

O książce 7

Część pierwsza – *René Descartes i jego koncepcja umysłu ludzkiego. Problem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała oraz wyjaśnienia ich jedności* 19

Wstęp 23
Rozdział 1. *Co to jest umysł i dlaczego poznaje się go lepiej niż cokolwiek innego* 41
Rozdział 2. *Niematerialność umysłu* 56
Rozdział 3. *Metoda jako natura umysłu i jej uwarunkowania* 67
Rozdział 4. *Człowiek jako automat Boga* 89
Rozdział 5. *Tożsamość zakresowa wiedzy o umyśle skończonym oraz wszelkiej pozostałej, do jakiej jest on zdolny* 107
Rozdział 6. *Umysł jako nieprzekraczalny oraz przekraczalny porządek myśli* 116
Rozdział 7. *Człowiek jako jedność duszy i ciała.* 127
Rozdział 8. *Konsekwencje jedności substancjalnej* 142

Część druga – *Przyczyny, dla których Louis De La Forge stał się kartezjaninem. Medycyna jako łącznik filozofii René Descartes'a z myślą Louisa De La Forge'a* 159

Rozdział 1. *Rola medycyny w koncepcie Descartes'a* 161
Rozdział 2. *René Descartes, Louis De La Forge, Claude Clerselier* 177
Rozdział 3. *Uwagi Louisa De La Forge'a do rozpraw anatomicznych Descartes'a* 187

Część trzecia – *Louis De La Forge jako następca René Descartes'a oraz autor doprecyzowania niektórych tez kartezjańskiej filozofii umysłu* 213

Rozdział 1. *Traktat o umyśle ludzkim* 215
Rozdział 2. *Koncepcja duszy Louisa De La Forge'a i jej związki z myślą św. Augustyna* 232
Rozdział 3. *Związki koncepcji Louisa De La Forge'a z filozofią Descartes'a* 255
Rozdział 4. *Myślenie jako jedyna dziedzina tego, co ludzkie* 268
Rozdział 5. *Argumenty przeciw materializmowi. Człowiek jako byt złożony z dwóch substancji* 290
Rozdział 6. *O nieśmiertelności umysłu ludzkiego* 306
Rozdział 7. *Człowiek jako umysł i jego działania* 319
Rozdział 8. *O poznaniu czym jest, czego dotyczy, jak się dokonuje* 330
Rozdział 9. *Cielesne formy poznawcze* 346
Rozdział 10. *Idee ducha* 364
Rozdział 11. *Kwestia wrodzoności wiedzy* 373
Rozdział 12. *Zagadnienie woli umysłu ludzkiego* 380
Rozdział 13. *Substancja myśląca nie może zajmować żadnego miejsca przebywając w ciele* 393
Rozdział 14. *O artykułach konstytuujących unię duszy i ciała oraz o siedlisku duszy* 408
Rozdział 15. *Zagadnienie ruchu ciał* 419

Rozdział 16. *Zagadnienie przyczynowości* ... 429
Rozdział 17. *Teoria zmysłów* ... 440
Rozdział 18. *Wyobraźnia* ... 446
Rozdział 19. *Pamięć* ... 460
Rozdział 20. *Teoria uczuć duszy* ... 466
Rozdział 21. *Koncepcja stanu duszy ludzkiej po jej odłączeniu od ciała* ... 477
Rozdział 22. *Filozofia praktyczna oraz kwestie dotyczące szczęścia* ... 487
Rozdział 23. *List do Voetiusa. Aneks, czy wyłom w etyce Descartes'a?* ... 501
Rozdział 24. *Szczęście jako stałość postanowień* ... 508
Rozdział 25. *Władza sądzenia i jej rola w osiąganiu prawdy i zadowolenia umysłu* ... 515
Rozdział 26. *Wnioski z rozważań nad osiąganą wiedzą i czynnościami życia* ... 528

Zakończenie ... 537

Bibliografia ... 547

Summary ... 557
Résumé ... 559

O książce

Książek na temat filozofii oraz osoby René Descartes'a powstało bardzo wiele. W przeciwieństwie do tego, Louis De La Forge pozostaje uczonym nie dość znanym. Związek obydwu filozofów jest jednak na tyle doniosły, że opracowanie poświęcone temu ostatniemu autorowi, musi być od strony swej zawartości zbliżone zakresem do opisu filozofii jego poprzednika. Są tego dwa powody. Po pierwsze żaden inny pokartezjański myśliciel nie rozwijał teorii Mistrza w sposób równie wierny, jak De La Forge. Tu wszystko musiało zasadzać się na fundamentach, które stworzył Descartes, a jeśli wierność temu została skrupulatnie dochowana, nie mogła się owa myśl rozwijać inaczej i przyjąć innego kształtu, niż ten, jaki spotykamy w pismach wielkiego francuskiego klasyka. To sobie De La Forge założył, taki ideał pracy przyjął i tego przestrzegał, uważając, że odejście od tego sposobu myślenia w niczym nie przyczynia się do postępu i jest co najwyżej psuciem nowej filozofii[1].

Descartes bezwzględnie wierzył w fakt odnalezienia jedynej prawdy w nauce, na podstawie czego widoczne było, iż rewolucja myślowa, polegająca na zachwianiu i obaleniu filozofii zastanej, mogła być wyłącznie jego udziałem jako prawdę znajdującego, jako tego, kto ujawnia zasady. Kolejni uczeni, korzystając z tych zasad, mieli ją tylko aprobować i wcielać w życie poprzez rozwijanie zawartych w niej konsekwencji. Było to nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne, skoro sama prawda nosi wszystkie właściwe sobie cechy, kiedy ją się ostatecznie ujawnia. W ten oto sposób nie ma potrzeby szukać jej dalej, lecz należy ograniczyć się do tego, by z najwyższą uwagą i pieczołowitością ukazać ją w jej pełni i czystości. W ich świetle również odkrywca jest nikim innym, jak tylko od owej prawdy zależnym jej wyznawcą oraz poddanym. Takie właśnie było konsekwentne pojmowanie zadania, którego się podjął De La Forge i takież jest jego postępowanie, które anonsował już w tytule

---

[1] Najlepszym i niemal wzorcowym przykładem takiej niekorzystnej zmiany jest znany konflikt Descartes'a z Regiusem. Z kogoś, w kim filozof pokładał olbrzymie nadzieje, człowiek ten stał się z czasem osobą niepożądaną i szkodzącą nowej wiedzy. Co interesujące, nie przeszkadzało w tym zatargu nawet to, że z punktu widzenia rozwoju dalszych wydarzeń w nauce, ogólny kierunek ewoluowania myśli Wielkiego Francuza u uczonego, jakim był Regius, okazał się „właściwy". Na temat skutków podobnego wykorzystania filozofii Descartes'a z wyłączeniem jego metafizyki, zob.: J. Kopania, *Materialistyczne implikacje idealizmu Descartes'a*, Studia Filozoficzne, 1987, nr 7, jak również: *Regius niewierny uczeń Descartes'a* [w:] Idem, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 77–100.

swego głównego dzieła: *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem,* i czego nasz autor nie omieszkał dodać: *napisany podług Zasad René Descartes'a*[2].

Dziś moglibyśmy zastanowić się nad podobnym zaplanowaniem pracy własnej, uznając je, jeśli nie za oznakę wtórności, to za słabość, sądząc, że tylko przezwyciężenie czegoś, co zastane znamionuje prawdziwy rozwój, nie zaś poprzestawanie na tym. De La Forge jednak całkiem zasadnie nie uznawał swej metody filozofowania ani za przejaw słabości, czy też niewydolności swego umysłu, tudzież braku inicjatywy służącej ukonstytuowaniu własnej oryginalnej koncepcji. Przeciwnie, zarówno on sam, jak i wcześniej Descartes, twierdzili, że poprawne wczytanie się w sens dopiero co rodzącej się i walczącej o swe miejsce filozofii jest zabiegiem najtrudniejszym i na żadnym z etapów jej propagacji nie chodzi o przekształcanie tej myśli, lecz o najbardziej, jak to możliwe, zbliżenie się do niej i ewentualne dalsze jej rozwijanie w duchu zgodnym z tym, który został wyznaczony przez jej założyciela[3].

Drugą kwestią jest to, że filozofia jako dziedzina prawdy, nie stanowiła albo przynajmniej nie powinna stanowić tego typu wiedzy, która poddawana byłaby łasce wariacji i dociekań, tak właściwych dla dzisiejszego, dynamicznego pojmowania przez nas nauki. Raczej odwrotnie – poszukiwanie, improwizacja, rzekoma innowacja były, zwłaszcza dla Descartes'a, wyrazem największej słabości umysłów i najgorszą cechą filozofii jako takiej. Być może nazwalibyśmy to skłonnością do dogmatyzmu, być może platonizmem czy wpływami chrześcijańskiej kultury rozważania prawdy jako niezmiennej, jednak w każdym z tych przypadków musimy zauważyć, że bezalternatywność i absolutyzm cechowały w istocie sposób i cel dociekań Wielkiego Francuza, a wspomniane elementy tradycji – mimo oryginalności jego projektu myśli – znamionowały go nie mniej, niż jego poprzedników. Wszystko to powoduje, że z uwagi na wielość poglądów oraz ich pomieszanie w wiedzy czasów, o których mówimy, należy uznawać Descartes'a – w dobrym tego słowa znaczeniu – za anty-filozofa. Nie znaczy to, że on sam filozofem nie był. Chodzi jedynie o to, że jego zdaniem epoka, w której żył nie realizowała ducha filozofii w sposób właściwy, chociaż filozofię posiadała. To właśnie przyczyniało się do tego, iż uczony ten odrzucał pseudo-naukę jako dziedzinę, która dopuszcza w swoim łonie współistnienie wielości wzajemnie

---

[2] L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem, napisany podług Zasad René Descartes'a,* tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011.

[3] O tym, że nie jest to łatwe niech świadczą wysiłki pozostałych kartezjańczyków, jak choćby najbardziej znamienitych: Nicolasa Malebranche'a, Barucha Spinozy, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, którzy mniej lub bardziej świadomie przestrzegali owych zasad kartezjańskich, ale myśli ich rozeszły się w wielu odmiennych kierunkach.

wykluczających się opinii, jak również wielu jałowych poznawczo treści. W takim jej kształcie, gotów był uznać ją za domenę wadliwą, co do której miałby pewność, że lepiej, aby w ogóle nie powstała. Zwracając natomiast uwagę na „pozytywny" wymiar jego koncepcji, słusznie uważa się Descartes'a za destruktora scholastycznych subtelności i proklamatora ideału nauki w modelu, w jakim uprawiał ją Galileusz, a nawet takim, na jaki powoływali się jeszcze pozytywiści w stylu Auguste'a Comte'a. Dobrze oddaje to wypowiedź Ferdinanda Alquié'go:

[…] Kartezjusz nie znosi dysput; jego umiłowanie pewności każe mu cenić tylko oczywistość; a czyż oczywistość nie powinna być uznana przez wszystkich? Nie jest to niewątpliwie przypadek ruchu Ziemi, skoro Kościół w ogóle go nie aprobuje. «Nie mało jest już w filozofii poglądów – pisze pod koniec listopada 1633 r. do Mersenne'a – zachowujących wszelkie pozory i dających się obronić w dyspucie, tak, że jeżeli moje nie mają w sobie nic pewniejszego i nie mogą być bezspornie przyjęte, to nie chcę nigdy ich ogłosić»[4].

To samo zostanie powtórzone przez Descartes'a w *Rozprawie o metodzie,* w której to znajdujemy następującą wypowiedź na temat filozofii:

[…] filozofia daje środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny oraz do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych. […] O filozofii nie powiem nic ponad to, że widząc ją uprawianą przez najdoskonalsze umysły w ciągu wielu wieków oraz stwierdziwszy, że nie zawiera ona przecież ani jednej tezy niespornej, a co za tym idzie niewątpliwej […], uważałem nieomal za fałszywe wszystko to, co było tylko prawdopodobne[5].

Dodajmy, że ów opisywany tu stan rzeczy miał swe miejsce, ponieważ kształt prawdy i metoda dochodzenia do niej, były w pojęciu Descartes'a i jemu podobnych uczonych, czymś stałym i nie poddającym się czasom. Jego zdaniem czas upływał, a elementów tych nie znaleziono lub odkryto je w bardzo szczątkowej i przypadkowej formie z racji złej procedury ich poszukiwania lub po prostu z racji jej nieposiadania. To dlatego również De La Forge mógł i musiał pisać, postępując

---

[4] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 55 [*Oeuvres de Descartes*, pod red. Ch. Adama, P. Tannery'ego, t. I, s. 271–272]. W dalszej części pracy w odniesieniu do wydania zbiorowego dzieł René Descartes'a: *Oeuvres de Descartes*, przygotowanego przez Charlesa Adama i Paula Tannery'ego, obejmującego tomy I–XI, z lat edycji 1897–1909, będziemy używali skrótu A. T., dodajmy jednocześnie, że praca ta zawiera liczne fragmenty tekstów francuskich, które uprzystępnione są w języku polskim w formie przekładu autora tej książki. Za każdym razem rozpoznawalne jest to po tym, iż tekstowi cytatu w języku polskim towarzyszy oryginalny zapis bibliograficzny dzieła obcojęzycznego.

[5] R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, cz. I, s. 8 i 10 [A. T., t. VI, s. 6 i 8].

wiernie za Descartes'em. To dlatego jeden i drugi mogli doszukiwać się w dziedzictwie poprzedników – jeśli one się tam rzeczywiście znajdowały – rozwiązań zbliżonych do ich własnych, które na przestrzeni wieków, w wyniku większego lub mniejszego zbiegu szczęśliwych okoliczności, były już gdzieś przypadkiem obecne. I tak spotykamy je jednym razem u Pitagorasa i Platona, innym zaś u św. Augustyna, to znów u matematyków należących tak do starożytności, jak do czasów współczesnych naszym autorom, ale też w medycynie starożytności i renesansu. Co interesujące, zdarzało się nawet, jak to naświetlają współczesne analizy, do których odnosimy się w poniższym opracowaniu, że Descartes inspirował się przetworzonym przez św. Tomasza arystotelizmem jako punktem wyjścia do własnych odpowiedzi. Musimy zatem uświadomić sobie lub może nawet przypomnieć, że w filozofii nie zawsze i nie z koniecznością mamy do czynienia z sytuacją polegającą na tym, iżby współcześni wiedzieli więcej, niż ci, co byli przed nimi[6]. Przeciwnie – często duch tych pierwszych jest słabszy, życie płytsze, rozwój niepełny i pozbawiony już tej ambicji, która przyczyniała się do powstawania prac, o których myślimy. Siląc się na ich wyjaśnianie, niejednokrotnie my sami, potwierdzając tę regułę, osiągamy aktualnie jedynie to, że je dla siebie przyswajamy (sprowadzamy je do swej kondycji), lecz dokonuje się to nieraz kosztem zawartej w nich ich własnej głębi, do której nie docieramy. Czyż można to nazwać rozwojem? Z tego punktu widzenia, praca wykonana przez De La Forge'a była czymś najlepszym, czego mógłby sobie życzyć Descartes i sam De La Forge wiedział o tym podejmując się jej.

Bezpośrednio z ostatnią wiąże się ta jeszcze uwaga, że niejednokrotnie najnowsze opracowania zagadnień, o których mówimy w tej pracy, nawet jeśli są łatwo dostępne, co nie zawsze ma miejsce, nie muszą z racji swej nowości wnosić więcej niż je poprzedzające. Owszem, kiedy w przypadku takich nauk jak biologia, fizyka, chemia, czy medycyna postęp powoduje nieraz całkowitą zmianę ich treści, sprawiając, że nie ma możliwości poprzestawania na tym, co w ich ramach ustalono przed stu czy więcej laty, skoro każdy niemal dzień wnosi nowości i weryfikuje tradycyjne ujęcia, o tyle filozofia w naszym najgłębszym przekonaniu lata swej świetności ma już za sobą. Znamy współczesną jej kondycję i wiemy nawet o tym, że z powodu wielkiego kryzysu takich pojęć jak *prawda*, *dobro*, *sens, cel* i innych, czy jak to niektórzy określają z racji wręcz *końca filozofii*, jej współczesny głos nie jest w stanie zmierzyć

[6] Por.: *List do Ojca Dinet* [w:] Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. II, s. 201 [A. T., t. VII, s. 580].

się z jej świadectwami sprzed wieków. Obecni myśliciele sami niejednokrotnie nie znajdują już powodów (często kształcące ich systemy o tym przesądzają), aby w taki sposób, jak to się odbywało wcześniej, czytać Arystotelesa lub Platona. Badanie ich tekstów, tak zresztą jak i prac Descartes'a czy De La Forge'a, ma już dziś jedynie walor historycznego uprzystępnienia danych archiwalnych, lecz, jeśli tak, to najlepszymi głosami w sprawie wielkich filozofów są oni sami. Czytanie o nich, zaznajamianie się ze spojrzeniem, jakie rzuca na ich działanie współczesność, oddala od nich i powoduje, że być może, czyniąc w ten sposób, sami lepiej rozumiemy czas, w którym żyjemy, ale nie znaczy to, że jest on kluczem do rozumowania w duchu sprzed trzystu i więcej lat. Dodajmy, iż w podobnym świetle można postrzegać nieraz współczesne (zwłaszcza francuskie) opracowania tematów nas zajmujących, dla których w dalszym ciągu inspiracją rzeczową i rzetelną, a zatem niedoścignioną, są teksty wzrosłych w wieku XIX, starej daty autorów, czytających jeszcze serio św. Augustyna, Descartes'a, Nicolasa Malebranche'a i innych. Mamy tu na myśli takich pisarzy, jak Etienne Gilson, Martial Gueroult, Émile Boutroux, czy Émile Bréhier, do których chętnie sięgamy w tej pracy. Jest to zrozumiałe, bowiem zwłaszcza w Europie Zachodniej, po drugiej wojnie światowej, przychylna atmosfera dla lektury klasycznej filozofii w sposób klasyczny, stawała się niemal synonimem niezrozumienia ducha czasów, które zasadzały się na drastycznym odejściu od tego, co klasyczne.

Kolejną kwestią – mającą związek z tym, co zostało powiedziane – jest budowa i przeznaczenie niniejszej książki. Celowo rozpoczynamy w niej od Descartes'a i tych zrębów jego myśli, bez których nie może stać się czytelna część poświęcona jego następcy. Staramy się tutaj zaprezentować fakt, iż filozofia jako badanie dokonujące się na podłożu myśli, przyjmuje swą najbardziej dojrzałą i najbardziej dla siebie właściwą postać jako teoria umysłu. Dowodzi tego cała koncepcja Descartes'a. Poświęcamy tym wnioskom Rozdział pierwszy, który nosi tytuł: *Co to jest umysł i dlaczego poznaje się go lepiej niż cokolwiek innego*. W jego pryzmacie narzędzia poznawcze, metody ich stosowania, ich przeznaczenie, efekty dzięki nim osiągane, wskazują na autoteliczny charakter badań umysłu, których zasięg równa się zakresowi odnoszenia się jego samopoznania do ujętych w jego ramach przedmiotów i praw ich ukonstytuowania. W oparciu o to rozważanie zrodził się choćby Rozdział piąty, zatytułowany: *Tożsamość zakresowa wiedzy o umyśle skończonym oraz wszelkiej pozostałej, do jakiej jest on zdolny.* W tym znaczeniu mówimy również o swoistym „naturalizmie" tej filozofii, bowiem naturalny i spontaniczny charakter działań umysłu jest zdaniem Descartes'a najlepszym i zdaje się jedynym zabezpieczeniem tej władzy przed błędem.

Pozwala to jeszcze lepiej rozumieć potrzebę zerwania przez nową naukę z dotychczasowymi, blokującymi i uniemożliwiającymi wspomnianą instynktowność działania umysłu teoriami, z jakimi filozof kojarzy niemal wszelką naukową tradycję. Prowadzi to nasze rozważania ku treściom zawartym w rozdziałach zatytułowanych: *Metoda jako natura umysłu i jej uwarunkowania* oraz *Człowiek jako automat Boga.* Z tym ostatnim wiąże się konieczność wskazania na zaplecze metafizyczne dla tak rozumianej filozofii, które tożsame mogłoby być w koncepcie Descartes'a teologii naturalnej. Zaistniały jednak powody, dla których jego dzieło pozbawione jest tego typu treści, w zamian za co ujawnia się w nim, będące wynikiem kluczowego przewartościowania, wyróżnione miejsce *Cogito*[7]. To w nim, jak w ich warunku, odnajdywane są następnie idee

[7] Descartes wielokrotnie podkreślał: „[…] nigdy nie chcę mieszać się do jakichkolwiek sporów teologii", a jednak w tym samym fragmencie dodawał: „a skoro w filozofii nie zajmuję się niczym innym jak tylko tymi rzeczami, które poznaje się w sposób najjaśniejszy przy pomocy przyrodzonego rozumu, rzeczy te nie mogą pozostawać w niezgodzie z niczyją teologią, chyba że z taką, która w sposób oczywisty sprzeciwiałaby się rozumowi, a wiem, że nikt nie powie tego o swojej". *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 219–220 [A. T., t. VII, s. 598]. Z tego fragmentu płynie wniosek, że gdy tylko filozof nabędzie pewności, że to, co mówi z zakresu nauki o Bogu jest nieodparte, bez wahania ogłosi to. W przeciwnym przypadku zachowa ostrożność większą niż w innych tematach: „Jeśli o mnie chodzi, to pochlebiam sobie śmiało, że znalazłem taki dowód, który w pełni mnie zadowala i który lepiej niż jakakolwiek prawda twierdzenia matematycznego poucza mnie, że Bóg jest; atoli nie wiem, czy zdołam wyłożyć to wszystko tak, jak ja sam to rozumiem, sądzę zaś, że lepiej nie tykać wcale tej materii, niż niedoskonale o niej rozprawiać". Por.: *List do Mersenne'a z 25 listopada 1630 r.* [w:] A. T., t. III, s. 182. Powyższe dywagacje znajdują swe potwierdzenie w opinii Etienne'a Gilsona. Otóż pisał on o dwojakim stosunku Descartes'a do teologii jako nauki, która „ma za swój przedmiot Boga; poznanie koniecznych prawd służących zachowaniu celu, a jako swą zawartość prawdy nadprzyrodzone, zwłaszcza będące objawione przez Boga (*Pismo* i Tradycja) oraz zebrane przez Teologię dogmatyczną, jak również interpretowane rozumowo i systematycznie w ramach Teologii szkolnej". E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 132. Wspominane odniesienie się do zagadnień tak rozumianej wiedzy dotyczy u tego filozofa z jednej strony rozumienia go jako spuścizny po arystotelizmie, tomizmie i ich pochodnych, a które to Descartes uważa za nieprzydatne. Zdaniem Gilsona zawiera ono echa ataku humanistów na scholastykę, zwłaszcza zaś Erazma. Fragment *Rozmowy z Burmanem* jest tego przykładem: „nie należy podporządkowywać teologii naszym rozumowaniom, takim jakie stosujemy w matematyce i względem innych prawd, skoro nie możemy jej ogarnąć. […] Możemy wprawdzie i powinniśmy dowodzić, że prawdy teologiczne nie są sprzeczne z filozoficznymi, ale nie powinniśmy żadną miara ich analizować. I przez to właśnie rozmaici mnisi swoją teologią, tzn. raczej scholastyką, która przede wszystkim zasługuje na zagładę, stworzyli warunki dla wszelkich sekt i herezji". R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 294 [A. T., t. V, s. 176]. Z drugiej strony, Gilson uważa, że Descartes miał inklinacje do tego, by teologię zreformować, a to dlatego, że skoro jedynie jego filozofia jest prawdziwa, będzie musiał wykazać jej zgodność z wiarą i zastąpić starą

Boga i prawd wrodzonych, stanowiące ograniczenia całej możliwej wiedzy, a jednocześnie – z racji swej ważności przedmiotowej – odsyłające poza nią. Powoduje to, że z całym rozmysłem przedstawiamy Rozdział szósty*: Umysł jako przekraczalny oraz nieprzekraczalny porządek myśli.* Na końcu, to jest w Rozdziale siódmym: *Człowiek jako jedność duszy i ciała,* oraz w ósmym*: Konsekwencje jedności substancjalnej,* odnosimy się do głównych rozważań Descartes'a, jakie podjął on w związku z próbą oddania naukowego opisu osoby ludzkiej, a które znajdą swe kontynuacje u De La Forge'a i innych filozofów pokartezjańskich, ale również w myśli nam współczesnej.

We wspomnianej *Części pierwszej* opracowania, za kluczowe uważamy to, że obydwu autorów, którym jest ono poświęcone, łączy fakt wyznaczony przez jakość filozofii Descartes'a, a mianowicie, że wszystko, co zostało przez nich powiedziane, wyjawione było wyłącznie z perspektywy umysłu jako władzy poznania. To umysł myśli, snuje refleksję, wyprowadza wnioski i nigdy myśl naukowa nie przestaje być tym obszarem, do którego tylko ta władza dociera i za który bierze całkowitą odpowiedzialność. Powoduje to, że również wszystko, co zostanie przez nas powiedziane, uznajemy za przejaw tej filozofii umysłu, nie zgadzając się na jakąkolwiek interpretację, która fundowałaby się na odejściu od tego przekonania. Dodajmy, że jest to ułatwienie, lecz nie tylko. Uznając bowiem ukazywane treści za filozofię tego typu, każdy kto bada myśl kartezjańską, zmuszony jest nie pomijać żadnych z uwzględnionych przez nią wątków. Nie jest zatem tak, że poświęcając się na przykład fizyce, czynimy coś, co zakresowo należałoby do innej dziedziny, niż spekulacja na wewnątrzumysłowych ideach. Mówiąc o budowie skomplikowanych części ludzkiego ciała, nie gruntujemy niezależnej anatomii, lecz dajemy wyłączne świadectwo temu, co umysł wie z siebie o ciele, z którym jest powiązany, ale powiązany nie inaczej, jak poprzez swe własne wewnątrzumysłowe percepcje tego ciała i jego doświadczeń. Zrozumienie, że będąc *rzeczą myślącą*, umysł w odniesieniu do dowolnego przedmiotu, wyraża się tylko o tym, co czynności własne mu uświadamiają, iż w związku z nim może on wiedzieć, ma swe decydujące znaczenie. W naszym głębokim przekonaniu, kto inaczej pojmuje kartezjanizm, pojmuje go spoza jego własnej perspektywy[8].

---

teologię nową, własnego autorstwa, która lepiej niż tamta tłumaczy zagadnienia religii. Por.: E. Gilson, *Discours…*, s. 133.

[8] Ważną przy tym uwagą jest ta, że myśl samego Descartes'a nie zawsze jest jednolita, co powoduje, że wielu autorów dopatruje się w tym możliwości dla rozlicznych i nawet rozbieżnych interpretacji. Da się zatem wywieść z tekstów filozofa zarówno skrajnie immanentystyczny idealizm, bazujący wyłącznie na wrodzoności umysłu samemu sobie, a z drugiej strony możliwe jest spojrzenie umiarkowane, zakładające nawet,

Jeszcze inną rzeczą, którą podejmujemy w tym opracowaniu, jest próba wykazania, że wszystko to, co zrobił w filozofii Descartes, nie musiało być uznane za niekompletne. To ważne, bowiem nie tylko Malebranche, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, ale również sam De La Forge byli pewni, że kilka dość kluczowych kwestii, jako spuściznę po Wielkim Francuzie, otrzymali w takim stanie, że domagały się one z ich strony uściśleń lub dokończenia. Nie zawsze się z tym zgadzamy. Uważamy, że Descartes miał na tyle dużo czasu, by pokusić się o dokonanie tych – by użyć tu wyrażenia zastosowanego przez autora *Traktatu o umyśle ludzkim* – „kilku pociągnięć pędzla w celu uczynienia swego dzieła kompletnym", lecz nie zrobił tego, bowiem otwartość elementów tego dzieła, w mniemaniu samego autora, uwiarygodniała je, nie stanowiąc rażących braków, lecz świadectwo ograniczoności władz poznawczych, które powiedziały tyle tylko, ile mogły. Niekompletność – jakkolwiek brzmi to źle – jest być może cechą konstytutywną systemu myśli Descartes'a. Powstaje zatem pytanie, czy filozof ten stworzył system? Pozostawiamy je pytaniem również otwartym, natomiast celowo tak zbudowaliśmy *Część pierwszą* poniższej książki, aby pokazać głębszy sens niedokończonego charakteru omawianej filozofii i przekonać, że pójście dalej znajduje oprócz aprobaty, również swój brak usprawiedliwienia oraz znamionuje się ryzykiem, które było obce jej założycielowi.

W odniesieniu do De La Forge'a, warto dodać, iż ze względu na podkreślaną tu wierność pierwowzorowi, autor ten nie odchodził od niego zbyt daleko, lecz nie znaczy to jednak, że nie pokusił się o kilka własnych ustaleń. Jako medyk najbardziej czuł się uprawniony do doprecyzowania kwestii, w których Descartes pomylił się jako anatom lub tych, które odnosząc się do teorii umysłu, w sposób zaplanowany zebrał i zestawił, wyprowadzając z nich kilka kluczowych dla poznania wniosków. Dotyczyło to zwłaszcza zagadnienia pojęcia *idei*, *łączności ducha i ciała, stanu duszy po odłączeniu od ciała* oraz kilku pomniejszych kwestii. Ponieważ zaś De La Forge parał się zawodowo

---

że u Descartes'a materializm i empiryzm, dotyczą tej filozofii w takim samym stopniu, co racjonalizm. To ostatnie stanowisko znajduje się w książce A. M. Ziółkowskiego *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1989. Pierwsza zaś opinia charakteryzuje zwłaszcza badania Jerzego Kopani. Spowodowane jest to tym, że jeśli mamy model filozofowania oparty na należących do intelektu intuicji i dedukcji, w którym dualizm substancji uniemożliwia istnienie empiryzmu jako perspektywy poznawczej, to nie możemy nie kwalifikować racjonalizmu kartezjańskiego tak jak platonizmu. Nie zmieni tego faktu nawet to, że Descartes pozwalał sobie na odchodzenie od rygorów własnych zasad, bowiem, jeśli to czynił, czynił coś wbrew swej własnej myśli, nie zaś wzbogacał ją lub rozszerzał jej zasięg.

medycyną, za celowe uznaliśmy ukazanie, w części bezpośrednio następującej po wprowadzeniu do elementów filozofii kartezjańskiej, jego roli w procesie nadawania ostatecznego kształtu traktatom anatomicznym Descartes'a, co było jego udziałem i co stanowiło o związaniu się lekarza z nową filozofią w stopniu, który uczynił z niego odrębnego autora. Dopiero po uwzględnieniu tej aktywności De La Forge'a, przedstawiamy najobszerniejszą i zasadniczą *Część trzecią* poniższej rozprawy. Stanowi ona odzwierciedlenie studium myśli tego uczonego w odniesieniu do najbardziej wymagającej partii każdej filozofii, jaką jest odsłonięcie skutków powstałych w wyniku badań nad duszą i jej zawartością. Znajdujemy tu dwadzieścia kilka rozdziałów, które przy dość drobiazgowym wyszczególnieniu elementów problematyki filozofii Descartes'a, co było zamiarem De La Forge'a, stanowią dogłębną analizę całej jego spuścizny w zakresie dociekań nad świadomością jako konstytuującą naturę ludzką, poznanie, jak również, wynikające z tych pierwszych, możliwe prognozy w odniesieniu nie tylko do kształtu wiedzy ludzkiej, ale wręcz do rozwoju przyszłej drogi ewolucji człowieka, będącego istotą duchową.

Co do budowy tekstu, należy jeszcze wspomnieć o roli przypisów. Są one miejscami bardzo rozbudowane i życzylibyśmy sobie, by nie traktować ich jako tylko standardowe uzupełnienia tekstu, lecz jako odrębny tekst w tekście, bowiem, jak choćby w przypadku cytowania rozległych fragmentów *Komentarza* Gilsona do *Rozprawy o metodzie*[9], zamiarem naszym było potraktować je wyłącznie, jak dane encyklopedyczne, których przytoczenie w całości ma dwa znaczenia. Po pierwsze, *Komentarz* nie został dotąd przełożony na język polski, a jest to spora strata. Po drugie, rzadko zdarza się porównywalna pozycja książkowa w opracowaniach poświęconych filozofii Descartes'a, więc traktowanie jej wycinkowo w wybranych fragmentach, byłoby również działaniem ze szkodą. Oczywiście pragniemy oddalić zarzut, że myśląc w ten sposób, powinno się cytować całe książki jedne w drugich. Czytając pozycję Gilsona dokonaliśmy wyboru na tej samej zasadzie, jak to dotyczyło innych dzieł, z tą tylko różnicą, że jego książka jest czasami po prostu obszerniejsza i bardziej rzeczowa, co wynika z jej specyficznego, właśnie hasłowo-problemowego charakteru[10]. W tym miejscu pragniemy również usprawiedliwić się z wyboru wielu

[9] E. Gilson, *Discours….*

[10] Rzadko w taki sposób pisze się współcześnie o filozofii, jak to uczynił Gilson w *Komentarzu*, a mimo to istnieje pewne uznanie dla tego stylu. Nie bez powodu sugerując się tytułem innego opracowania Gilsona i charakterem jego działań, autor taki jak Zbigniew Janowski, popełnił własną analizę prac Descartes'a – zob.: Z. Janowski, *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris 2000.

punktów wspomnianej analizy tego autora, mimo że z racji własnych badań reprezentuje on odmienną od nowożytnej filozofię wraz z jej duchem i literą. Otóż uważamy, że jego *Komentarz* jest przykładem opracowania uniwersalnego, którego treść w żadnym razie nie rzutuje na interpretację, która miałaby być odległa i pozbawiona rzetelności oddawanej w obiektywizmie treści. Wyłącznie ten aspekt został przez nas uwzględniony i jedynie w pokierowaniu się nim, należy upatrywać zasadności takiego wykorzystania zawartości *Komentarza*. Dodajmy, iż na gruncie polskim za dzieło będące swoistym przewodnikiem po myśli Descartes'a posłużyło nam jeszcze bardziej rozbudowane i doniosłe w treść opracowanie autorstwa Jerzego Kopani, zatytułowane *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, jak również wiele innych książek polskich autorów[11]. W pozostałych przypadkach, przypisy poświęciliśmy wzbogacaniu i uzasadnianiu treści rozprawy, ale również ukazaniu, jak w literaturze przedmiotu (tak polskiej, jak i zagranicznej) patrzono na zagadnienia, które stały się przedmiotem naszej pracy. Pomiędzy tekstem głównym a przypisami powstaje zatem pole do porównań i wniosków, co może spowodować, że oprócz tekstu zasadniczego oraz przypisów, stworzy się coś w umyśle czytelnika, co będzie miało znamiona trzeciego tekstu, a to dzięki ujrzeniu niektórych zagadnień z więcej niż jednej perspektywy i możliwości pokuszenia się o wybór własnego stanowiska. To uważamy za jeszcze ważniejsze od jednoznacznego ustalenia, niejednokrotnie tylko rzekomo ostatecznych wniosków na temat badanych przez nas autorów i ich dzieł.

Na koniec należy wspomnieć również i o tym, że siłą rzeczy i zdarzeń poniższy tekst zawiera wątki rozwijane przez jego twórcę wcześniej, to jest zanim powstał albo w trakcie kilku lat jego opracowywania, lub już później, co dokonywało się w osobnych pracach, zwłaszcza artykułach tematycznych. Niejednokrotnie w trakcie studiów nad tą książką autor inspirował się do działań wykraczających poza jej ramy. Może zatem mieć miejsce fakt, iż kilka kluczowych zagadnień znalazło swe kontynuacje w tekstach okołoproblemowych, do których odnosimy się tak w przypisach, jak i innych wskazaniach.

Niniejszym, podpisany pod przedkładaną rozprawą, pragnie uprzejmie podziękować Wszystkim Osobom, które pomogły mu przy jej powstaniu. To dzięki Ich nieocenionej wiedzy, fachowości i kompetencjom, kierując się Ich radami, autor mógł uczynić efekty własnych wysiłków lepszymi.

---

[11] J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988.

Serdecznie dziękuję zatem przede wszystkim Panu Profesorowi Jerzemu Kopani, Pani Profesor Joannie Usakiewicz oraz Panu Profesorowi Markowi Grygorowiczowi.

Osobne podziękowania pragnę skierować dla Pani Aleksandry Janaszkiewicz, która tekst ostatecznie przejrzała.

Chciałbym również najserdeczniej podziękować Dyrekcji Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, w osobach Pani Wicedyrektor Urszuli Dzieciątkowskiej oraz Pana Dyrektora Tomasza Włodarczyka.

Bardzo serdecznie dziękuję.
T. Śliwiński,
Łódź – Marysin 2013 r.

Część pierwsza

René Descartes
i jego koncepcja umysłu ludzkiego
Problem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała oraz wyjaśnienia ich jedności

Dusza w człowieku jest jedna, mianowicie rozumna;
nie uznaje się bowiem za ludzkie żadnych innych działań
oprócz tych, które zależą od rozumu.

RENÉ DESCARTES

Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem, niż próby poznawania samego siebie.

R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*[1]

Wstęp

René Descartes (1596–1650) wsławił się w filozofii skutecznością zaproponowanej przez siebie metody, przeciwstawiając tym samym moc i prawdziwość nowej myśli wszystkiemu temu, z czym całą naukę kojarzono wcześniej. Wyznacznikiem zmian i probierzem ich prawdziwości oraz zasadności był stopień pewności wiedzy, którą w tej jakże szlachetnej dziedzinie należało osiągnąć. Zarówno dla Descartes'a, jak i jego naśladowców to, co wedle nowych standardów było niepewne, nie stanowiło nauki, a ponieważ poddawali oni w wątpliwość niemal wszystko, co uczyniono w wiedzy przed nimi, mieli poparte racjami przekonanie, że fundują gmach poznania nie tyle od nowa, co po raz pierwszy[2].

Wbrew pozorom świadomość takiego stanu rzeczy ułatwiała działanie uczonym-reformatorom. Zdawali sobie oni sprawę, że skuteczniej można zaproponować nową całość w pełni obalając podstawy dotychczasowej wiedzy, niż forsować pojedyncze argumenty w ścieraniu się z detalami należącymi do utrwalonej konstrukcji: „[…] jeżeli chce się nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić [pisał Descartes], to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć

---

[1] R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 79.

[2] Porównując panującą naukę do starego domu Descartes pisał: „[…] porównam je [poznanie] do jakiegoś domu źle zbudowanego, którego fundamenty nie są bardzo mocne. By temu zaradzić, nie znam wcale lepszego środka nad zburzenie go gruntowne i wzniesienie nowego […]". Idem, *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne,* tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 141 [A. T., t. X, s. 509]. W dalszej części pracy, w odniesieniu do wydania zbiorowego dzieł Descartes'a: Oeuvres de Descartes, przygotowanego przez Adama i Tannery'ego, obejmującego tomy I–XI, z lat edycji 1897–1909, będziemy używali skrótu A. T.]. Porównywanie do wznoszenia budynku znajdujemy w: R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, cz. II, s. 16 [A. T., t. VII, s. 13] oraz w *Odpowiedziach na zarzuty siódme* [w:] Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. II, s. 153 [A. T., t. VII, s. 536–537].

od pierwszych podstaw”[3]. Przyglądając się choćby tylko temu fragmentowi wypowiedzi filozofa, widzimy, że nowa wiedza musiała być wręcz pozbawiona charakteru nawiązywania i kontynuacji w odniesieniu do ją poprzedzającej. Miała być ona zupełnie od niej różna i z tamtą niemająca związku. Sprzyjał temu fakt, iż odnowienia domagała się wówczas nie ta, czy inna dziedzina, lecz każdy aspekt opisu rzeczywistości ulec musiał transformacji, której podstawą stały się elementy składowe nowej myśli, do jakich należały koncepcja umysłu ludzkiego i zawarta w niej, odmienna od scholastycznej, teoria Boga, jako jego Twórcy oraz nowa fizyka, która była tylko następstwem, ujawnianym jako treść relacji między umysłem skończonym i nieskończonym[4].

Ponieważ w XVII stuleciu nauka uprawiana była systemowo, zmianie musiał ulec na raz cały system, a na jego miejsce musiał zaistnieć inny, także spełniający wymóg zupełności. Co interesujące, Descartes bardzo dobrze wykorzystał dla swego celu samego ducha tradycji, którą zwalczał. Stworzył, jeśli nie system, to wyraźne jego podstawy i ramy. Metoda jego była zaczerpnięta od największych, bowiem, jak pisał: „idzie o poszukiwanie pierwszych przyczyn i prawdziwych zasad, z których można by wywieść racje tego wszystkiego, co zdolni jesteśmy poznać. I zwłaszcza tych, którzy nad tym pracowali, nazwano filozofami”[5].

---

[3] *Medytacja I* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 20 [A. T., t. IX, s. 13].

[4] Co do tego wątku i powiązania pojęć: *Bóg, świat, człowiek*, w *Komentarzu* historycznym Gilsona do *Rozprawy o metodzie* czytamy: „«*… qu'en pouvait déduire…*». 1.) Dedukcja *a priori* fizyki stała się możliwa poprzez charakter wrodzony idei Boga oraz pierwszych zasad, z których ona w całości wypływa. «W ten sposób, ci, którzy potrafią wystarczająco zbadać konsekwencje tych prawd (czyli prawd wiecznych lub matematycznych) i naszych reguł (to znaczy praw ruchu, dedukowanych z wrodzonej idei Boga), będą mogli poznać skutki przez ich przyczyny, oraz, by się posłużyć terminami Szkoły, będą mogli posiadać dowody *a priori* o wszystkim, co tylko może się stać w tym nowym świecie». (R. Descartes, *Świat albo Traktat o Świetle,* tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, roz. VII, s. 69–70 [A. T., t. XI, s. 78–104]). 2.) Ów dedukcyjny charakter fizyki, nie tylko jest możliwy, jest on konieczny. Wyjaśnienie zjawiska nie polega na jego konstatacji, bowiem fakt skonstatowany, nie stanowi wyjaśnienia, lecz jedynie to, co wymaga wyjaśnienia. Wartość klarująca teorii jest zatem całkowicie niezależna od faktów (Idem, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, cz. III, art. 4, s.100 [A. T., t. IX, s. 104–105]). W tym celu, żeby hipotezy, którymi się posługujemy nie były jawnie sprzeczne z doświadczeniem (na przykład, żeby nie zakładać, iż woda zbudowana jest z cząstek chropowatych, a ziemia z gładkich), wystarczy, żeby dedukcja dokonywała się «konsekwentnie i bez popadania w paralogizmy», by nic nie można było jej zarzucić (*List do Mersenne'a z 27 maja 1638 r.* [w:] A. T., t. II, s. 142–144) […]”. E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 453–454. Zob. też: Ibidem, s. 76 i 374.

[5] *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, s. 358 [A. T., t. IX, s. 5]. W tych samych jednak *Zasadach* znajdziemy napomnienie, by to, co wynika z założeń

Co więcej, jego przedsięwzięcie zawierało przewagę nad aktualnie panującymi, które również tej zasadzie chciały sprostać, bowiem nastawione było na efekty nie tylko *stricte* spekulatywne lub choćby tylko metafizyczne, lecz metafizyka była w nim uzasadnieniem dla fizyki i jej praktycznych zastosowań, zwłaszcza zaś dla medycyny[6].

Spotykamy u Descartes'a często powracające i utrwalane przeświadczenie, żywione przezeń całkiem serio, że on odsłania nie tyle, jak to już zostało powiedziane, nową naukę, oryginalną teorię, lub jakieś ryzykowne hipotezy, które nakazywałyby ostrożność w szacowaniu ich wartości, lecz przeciwnie, że głosi ostateczną i jedyną prawdę, starszą od dowolnej nauki, zwiastującą koniec epoki poszukiwań i początek wiedzy jako takiej. To jej nieznajomość przyczyniała się do rozwoju dotychczasowej i wadliwej filozofii wszystkich stuleci[7]. Przekonanie to, będące

---

poczynionych celem wyjaśnienia wszystkich zjawisk, nie odbiegało od doświadczenia. Ibidem, s. 122.

[6] Gilson w swoim *Komentarzu* do *Rozprawy o metodzie* wprost określa ambicje filozofa jako nakazujące jemu samemu postrzegać się jako dobroczyńcę ludzkości. „Rozumiał, że prawdziwa nauka musi któregoś dnia zmienić warunki materialne naszej egzystencji […]. Tak odmienny od Fancisa Bacona, jeśli chodzi o wszelkie cechy swego umysłu i charakteru, Descartes tak jak i on zwracał się w stronę epoki maszyn, przemysłu i medycyny naukowej; jego duch zdobył więcej doświadczenia, niż trzy wieki nauki, które tego nie zdołały". E. Gilson, *Discours…*, s. VIII–IX i s. 119. Zob. też: L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* t. I–II, Paris Libraire Felix Alcan, 1927. *List XXX do księżniczki Elżbiety* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 112 [A. T., t. V, s. 280]. Idem, *Rozprawa…*, cz. V, s. 49–69 [A. T., t. VI, s. 40–60]. Nie jest wykluczone, na co wskazuje Adam, że Descartes, po latach nauki w kolegium w La Flèche, odbywał krótko studia medyczne w Poitiers. Na ten temat, zob.: G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 38–39. Do tej ostatniej informacji odnosimy się w osobnej części niniejszego opracowania.

[7] Jest również prawdą, która ożywia tak pojętą myśl filozofa, że towarzyszyło jej także i to, że miała w najwyższym stopniu asekuracyjny charakter. Wiele w niej określane było – mimo wszystko – ostrożnie i warunkowo. *Świat* był fabułą, a nie światem rzeczywistym, *człowiek* sztucznym wytworem, automatem zbudowanym na nasze podobieństwo, ale nie wprost człowiekiem bez odniesień do przenośni i modeli, *wiedza*, którą znamy, była wiedzą, obok której Bóg mógł znać nieskończenie wiele innych dróg, itd. Na te właśnie aspekty zwraca uwagę Pierre Guenancia, w swej książce: P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986. Na temat tej pozycji piszemy jeszcze dalej. Co zaś się tyczy racjonalizmu nowożytnego, to z interesującą klasyfikacją spotykamy się u Zbigniewa Drozdowicza. Otóż autor ten opisuje wiele przejawów odmiennego pojmowania racjonalizmu w filozofii tamtego czasu. I tak mamy do czynienia z podziałem na 1.) *Zdrowy rozsądek* – „Powoływali się na niego wszyscy: zarówno ci, którzy z naturalistycznych pozycji zwalczali intelektualistyczne urojenia, jak i ci, którzy z pozycji intelektualistycznych zwalczali naturalistyczne naiwności; do jego autorytetu odwoływali się także ci, którzy mieli zamiar ostatecznie rozprawić się z Panem Bogiem, jak i też ci, którzy mieli zamiar poszukać u Boga wsparcia". *O niektórych postaciach racjonalizmu* [w:] Z. Drozdowicz, *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie, Szkice z filozofii francuskiej*,

(powiedzmy, że bezkrytyczną) wiarą w rozum, uprawniało uczonego do uprzywilejowanego postępowania, bowiem odkrytemu kształtowi poznania nie towarzyszyła i nie mogła towarzyszyć żadna alternatywna i zewnętrzna wobec niego myśl. Pisząc o swej filozofii, że tylko ona jedyna jest prawdziwa, a jej uznanie przez Kościół oraz jej przyjęcie do szkół przyczyniłoby się do końca sporów, jak również uniemożliwiłoby jakikolwiek rozwój herezji, Descartes dodawał, iż: „nie ma wątpliwości, że wyżej należy stawiać prawdę od wszystkich, różnych od niej poglądów, jakkolwiek one byłyby zestarzałe i rozpowszechnione […]”[8].

Szczecin 1986, s. 72. 2.) *Rozum matematyczny* – „[…] wyraźnie dawał do zrozumienia, że jest czymś ze wszelkich miar wyjątkowym, że interesują go wyłącznie sprawy zasadniczej wagi. Sam sobie dopisał miano u n i v e r s a l i s, a oznaczać to miało, że interesuje go wszystko, «w czym bada się porządek i miarę, bez względu na to, czy owej miary szukać należy w liczbach, czy w figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy w jakimkolwiek innym przedmiocie»”. Ibidem, s. 74. 3.) *Rozum fideistyczny* – z rozważania problemu Boga „[…] chce on się wywodzić i do niego chce w ostatecznej konsekwencji powracać. W nim też chce znaleźć swoje pierwsze racje i ostateczne gwarancje dla swojego myślenia. Ma przy tym do swego Boga całkowite zaufanie i nie podejrzewa go o jakieś zwodzenie czy też celowe wprowadzanie w błąd”. Ibidem, s. 77. 4.) *Rozum historyczny* – „Do całkowicie samodzielnej roli doszedł po raz pierwszy w *Słowniku historyczno-krytycznym* Bayle'a – ujawnił się w nim, jak sam tytuł wskazuje, w towarzystwie Rozumu krytycznego i towarzystwo to nie jest bynajmniej przypadkowe: potrzebne jest mu ono do rozprawienia się z różnego rodzaju «religiantami», «metafizykami» i dogmatykami, czyli tymi wszystkimi, którym się zdaje, że «mają w kieszeni» nie tylko ostateczną prawdę, ale i receptę na ostateczną prawdę”. Ibidem, s. 79. 5.) *Rozum encyklopedyczny* – „[…] jest niewątpliwie bliskim krewniakiem Rozumu historycznego, chociaż jest od tego ostatniego nieco młodszy. Narodził się z potrzeby systematyzacji i popularyzacji zgromadzonej przez ludzkość wiedzy, potrzeby, która wyraźnie dała o sobie znać w XVIII wieku, nazywanym – nie bez udziału owego Rozumu encyklopedycznego – «wiekiem oświecenia»”. Ibidem, s. 81. 6.) *Rozum krytyczny* – „[…] jest w prostej linii potomkiem rozumu matematycznego; w prostej, to znaczy w linii wiodącej od Kartezjusza, poprzez Leibniza i Immanuela Kanta, do takich dziewiętnastowiecznych myślicieli, jak Cournot i Poincaré”. Ibidem, s. 83. Na koniec autor wspomina o 7.) *Rozumie pozytywnym* Augusta Comte'a, który również ma swe początki w myśli Descartes'a. Ibidem, s. 85.

[8] *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 198–199 [A. T., t. VII, s. 578]. Gilson w ten sposób określał ideę nauki u Descartes'a: „Możemy zatem powiedzieć, że reforma kartezjańska polegała, w tym istotnym punkcie, na nadaniu swego prawdziwego znaczenia idei nauk i na zatamowaniu rozdziału faktycznie ogłoszonego przez Renesans, między nauką a mądrością. Mądrość oznaczała od tej chwili «doskonałą znajomość wszystkich rzeczy, które człowiek może poznać, zarówno po to, by kierować swym życiem, jak i po to, by chronić i utrzymywać swe zdrowie i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności». (*List Descartes'a do ks. Picot* [w:] Idem, *Zasady…*, s. 355 [A. T., t. IX, s. 2–3]) lub jeszcze: «Naprawdę tylko sam Bóg jest doskonale mądry, tzn., On sam tylko posiada całkowite poznanie prawdziwości wszechrzeczy. Ale można powiedzieć, że ludzie posiadają większy lub mniejszy stopień mądrości, stosownie do tego czy więcej, czy mniej poznali ważniejszych prawd». Ibidem. Jednak mądrość kartezjańska

W wielu miejscach, odnajdywanych w całej twórczości tego filozofa, spotykamy sformułowania typu: *ja sam, nikt przede mną, samodzielnie i bez niczyjej pomocy*, w związku z którymi wiemy, iż nie wynikają one z nadmiernie zawyżonej samooceny czy wad charakteru człowieka, jakim był, ale z głębokiego przekonania o odpowiedzialności za przewidywany projekt rozwoju nauki:

Przypuszczam, że nie będę próżny mówiąc, że jeżeli jest ktokolwiek, kto by do tego [zadania] był zdolny, to raczej ja niżeli ktoś inny; nie dlatego, by nie znalazło się na świecie wiele umysłów bez porównania wybitniejszych niż mój, lecz dlatego, że nie można równie dobrze pojąć jakiejś rzeczy i uczynić ją jakby swą własną, gdy uczymy się jej od kogoś innego, jak wówczas, gdy wynajdujemy ją sami[9].

W świetle powyższego, zrozumiałe staje się również, dlaczego podobnej zmiany powinna dokonać jedna tylko osoba. Zauważmy ponadto, że ulegający zanegowaniu system wiedzy utożsamiany był także z pojedynczym autorem (najczęściej z Arystotelesem), któremu należało dać odpór w pojedynkę[10]. Tak więc duch filozofii zwalczanej oraz tej, która stanowiła oręż przeciw niej, należały do umysłów izolowanych i w pełni odpowiedzialnych[11]. Oczywiście Descartes nie był w tym osamotniony,

---

nie ogranicza się do nagromadzenia nazbieranych w pamięci wspomnień, bez zanegowania tego, co było prawowite w ideale humanistycznym wieku poprzedniego. Upatruje ona swej własnej skuteczności w zaletach umysłu, który posiadając pierwsze zasady jest zawsze w stanie wygenerować w sobie zupełny system nauki i etyki". E. Gilson, *Discours…*, s. 94.

[9] R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 80 [A. T., t. VI, s. 69]. Słusznie zauważa Marek Grygorowicz, iż „Z całą pewnością źródła postawy duchowej Kartezjusza należy szukać w deklaracji *samotności* (*la solitude*) myśliciela, zasadniczo różnej od wspólnoty wolnej myśli République des Lettres. *Samotności* wprost określonej jako «kroczenie samotnie i w ciemnościach» niewiedzy i niepewności po to, aby nie utwierdzać się w przekonaniu o powszechnie dostępnej zdolności sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, które, jak pokazuje to doświadczenie, może doprowadzić do meandrów relatywizmu, ale przede wszystkim po to, «by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił (…) umysłu do wyboru dróg, których powinien był się trzymać»". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami metafizyki Kartezjusza* [w:] Studia z Filozofii Polskiej, pod red. M. Rembierza, K. Ślezińskiego, Bielsko-Biała, Kraków 2007, t. II, s. 211.

[10] Nie należy zbyt ufnie wnioskować z pierwszych linijek *Rozprawy o metodzie*, jakoby Descartes uważał, iż z faktu, że „rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie", wynika, iż każdy jest w pełni zdolny do przeprowadzenia zmian w nauce; bowiem filozof uściślał: „bez posiadania umysłu w stopniu większym niż powszechny, nie można oczekiwać niczego nadzwyczajnego odnośnie do nauki ludzkiej", z czego płynie wniosek, że „wszyscy ludzie są zdolni do odróżniania prawdy, ale tylko bardzo nieliczni są zdolni do jej odkrycia". E. Gilson, *Discours…*, s. 178.

[11] Jak to ujął Gilson: „Poprzednicy Kartezjusza ograniczyli się niemal do straty zaufania do filozofii scholastycznej; ponieważ jednak nie znali żadnej innej filozofii, swój

lecz z pewnością myśl jego oddziaływała najmocniej na późniejszy rozwój filozofii, zainicjowany właśnie przez problemy i rozwiązania, które uczony ten wskazał. U każdego z filozofów tej doby widać zaniepokojenie stanem nauk i jawną dysproporcją pomiędzy świadomością potrzeby gwałtownego przyśpieszenia z jednej strony i wymaganego bezruchu z drugiej. Przyspieszenie dotyczyło rozwoju zwłaszcza wspomnianej fizyki oraz tego, co zbiorczo zawierało się w nazwie matematycznego przyrodoznawstwa, a charakteryzowało zwolenników myśli nowożytnej. Zastój, z wszelkimi jego dodatnimi stronami, odnosił się do utrwalania i kultywacji wiedzy już zdobytej, która poprzez uświęcenie jej autorytetem uczonych katolickich, dynamicznego rozwoju nie potrzebowała, kojarząc go, co najwyżej z zagrożeniem i destrukcją[12].

Stanowczość i bezkompromisowość w filozofii jest czymś bardzo ryzykownym. Długie łańcuchy kartezjańskiej dedukcji są tylko tak mocne, jak ich najsłabsze ogniwo[13], dlatego też możemy określać

---

brak zaufania rozciągali na filozofię w ogóle. Kartezjusz niespodziewanie objawił światu, że nawet po upadku filozofii średniowiecznej konstruktywne myślenie filozoficzne jest nadal możliwe. Począwszy od wieku czternastego zawsze znajdowali się krytycy Arystotelesa, Kartezjusz natomiast miał całkiem inne ambicje: chciał zająć jego miejsce". Idem, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 90. „Według O. Hamelina [*Le Système de Descartes*, Paris 1921, s. 15], «Kartezjusz przychodzi po starożytnych, tak, jakby niczego innego nie było między nim a nimi, poza fizykami»". E. Gilson, *Bóg i ateizm,* tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 68. Potwierdzają to również stosunki, jakie Descartes utrzymywał z Jezuitami, po których spodziewał się wsparcia w sprawie nie mniej, nie więcej tylko właśnie zastąpienia filozofii Arystotelesa przez tworzoną przezeń nową filozofię. Na ten temat zob.: G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 220–221 oraz *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 182–226 [A. T., t. VII, s. 563–603]. O Zakonie Jezuitów i ich wielkiej roli w kształtowaniu się wizerunku nauki i Kościoła w siedemnastowiecznej Francji zob.: Z. Drozdowicz, *O Bogu…*, s. 12–14.

[12] „Już trzynasta reguła Ćwiczeń świętego Ignacego głosiła: Aby nie oddalać się w niczym od prawdy, zawsze winniśmy być skłonni wierzyć, że to, co nam wydaje się czarne, jest białe, jeżeli tak postanowił Kościół hierarchiczny. Prawda w sobie nie ma sensu, liczy się tylko wyższego rzędu interes wiary, Kościoła". G. Minois, *Kościół i nauka, dzieje pewnego niezrozumienia*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995, t. I, s. 347.

[13] Descartes pisał, że wszystkie jego poglądy są tak ściśle połączone i zależne, jedne od drugich, że nie można przyswoić sobie jednego z nich, nie poznając pozostałych. Łańcuchy dedukcji, o których autor ten często mówił, miały swe zakorzenienie w matematycznym ujmowaniu ciągów liczbowych, czego ślady po raz pierwszy zauważamy u Descartes'a już w roku 1619. „Nauki są teraz zamaskowane, po zdjęciu masek ukazałyby się w całej swej krasie. Temu, kto ogarnia wszystkie ogniwa łańcucha nauk, nie trudniej przyjdzie ująć je myślą niż ciąg liczb". R. Descartes, *Cogitationes Privatae* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 173. „Jak sam to zresztą zauważył, największa zasługa jego filozofii leżała w tym, że z tej racji, iż była ona pierwszą filozofią, która wytrwale trzymała się jedynie prawdziwej metody, miała ona także być jedyną, która stała się nieprzerwanym łańcuchem dowiedzionych wniosków bezbłędnie

uprawnionym mianem rewolucji to, co się w nauce w początku wieku XVII stało, ponieważ dzieła Descartes'a dotyczy najwyższy stopień ryzyka, co przejawia się w tym, że pozbawione jest ono charakteru polemicznego[14]. Nie zmienia tego faktu nawet to, że znamy wiele przykładów wymiany myśli, pomiędzy nim a innymi uczonymi, takich jak *Korespondencja*, *Odpowiedzi na zarzuty* do *Medytacji*, albo reakcja na *Plakat* Regiusa czy odpieranie inicjatywy Voetiusa. Kluczowe jest tu to, że wystąpienie filozofa miało charakter propozycji udzielonej światu nauki, mimo istnienia już tradycji i poglądów, z którymi nowa myśl mogła tylko przegrać. Tak zwane wymienianie się uwagami i liczne udzielanie odpowiedzi na bycie wywoływanym do nich, w przypadku tego myśliciela nie stanowią i nigdy nie stanowiły integralnych treści z punktu widzenia jego tekstów właściwych. Owszem, mogą być dla nich uzupełnieniem, lecz nie muszą i to wystarcza, aby traktować je raczej jako wynik winy, która spada na tych wszystkich, którzy nie dość wysilili się, by zrozumieć filozofa w oparciu o owe teksty podstawowe i którzy zmusili go do ponownego wyłożenia tego, co już zostało powiedziane. Taki jest ton wszystkich odpowiedzi udzielonych przez Descartes'a komukolwiek. Nie zawierały one niczego więcej, ponad teksty, do których odnosiły się zarzuty i pytania mu stawiane. Jedyne, co w nich mogło być odmiennego, to sposób, w jaki uczony raz jeszcze wyłożył swe stanowisko.

Descartes nigdy nie miał w zwyczaju zmieniać zdania, nie aplikował też jawnie treści zewnętrznych w stosunku do swego projektu, które miałyby następnie posłużyć do jego ulepszenia i naprawienia. Na temat swoich poglądów zachowywał zawsze jedną tyko opinię, a mianowicie, że „są one tak pewne i oczywiste, iż tym, przez których zostaną właściwie pojęte, odbiorą wszelkie powody do dysput"[15]. Za każdym razem, kiedy

---

wyprowadzonych z oczywistych zasad. Zmienić tylko – już nie mówię; jedno z ogniw, ale jego miejsce wyłącznie – a cały łańcuch się rozpadnie". E. Gilson, *Bóg…*, s. 71.

[14] „[…] chciałbym podkreślić, że Kartezjusz stawiał na aktualne istnienie zespołu intuicji intelektualnych, czyli czystych idei, całkowicie niezależnych od wszelkiej empirycznej rzeczywistości. Przyjmując ponadto, że te istoty umysłowe stanowią właśnie tworzywo, z którego powstaje ludzkie poznanie, przyjmował tym samym, iż najmniejszy błąd w odniesieniu do nich, musiał mieć wpływ na naukę w jej całości, począwszy od fizyki, a skończywszy na medycynie i etyce". Idem, *Jedność…*, s. 104. Co do terminu *rewolucja naukowa XVII w.*, spierano się i nadal będzie to czynione. Na ten temat zob.: S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.

[15] *Uwagi o pewnym pisemku* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 62 [A. T., t. IV, s. 239–240]. W tym samym tonie wypowiadał się do Voetiusa: „Nie wydaje się jednak, aby mogła być inna jakaś przyczyna, dla której drudzy z taką zaciekłością zwalczają moje sądy, niż ta, że mocno są przekonani o ich prawdziwości i boją się, iż jeśli prawda zostanie poznana, nie będzie się już szanować

dochodziło do sporu, obciążał osobę swego rozmówcy faktem niezrozumienia, a stopień zażyłości i szacunku, jakim ją darzył decydowały, czy pokusił się o jeszcze lepsze wyklarowanie „najoczywistszej z wszystkich nauk", czy momentalnie stawiał swą znaną diagnozę, mówiącą, że rozmówca nie jest w ogóle w temacie, a zatem ustosunkowanie się do jego pytań nie jest możliwe[16]. Słusznie zatem pisał Joseph Prost o Descartes'ie:

Widzieliśmy go, to prawda, iż czasami sytuował się jako podległy autorytetowi Pisma, a nawet Arystotelesa, ale to nie znaczy, że decydował się za nimi podążać, zamierzał jedynie podać wyjaśnienie bardziej właściwe i bardziej zgodne prawdą tekstów czy teorii. Inteligencja według niego jest jedna, to światło oświetlające wszystkie przedmioty w jednakowy sposób, w związku z czym, nie są możliwe dwa odmienne sposoby pojmowania rzeczy[17].

---

tych scholastycznych sporów, na których opiera się ich nauka". Idem, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 3 [A. T., t. VIII, s. 3–4]. Na temat różnicy pomiędzy oczywistością rozumianą jako przeżycie a oczywistością, o którą chodzi, pisał Drozdowicz: „Tak pojęta oczywistość – można ją nazwać logiczną, różni się w sposób zasadniczy od oczywistości, którą nazwać można psychologiczną. Ta ostatnia, to trudne do bliższego zlokalizowania pewnego rodzaju odczucie, charakteryzujące się tym, że pojawia się w niemożliwym do przewidzenia momencie, przybiera niemożliwe do ścisłego określenia stopnie natężenia oraz zmienia się w niedający się kontrolować sposób. Powoduje to, iż nie może stać się ona podstawą ani systemowego, ani nawet systematycznego (w miarę konsekwentnego) myślenia. Funkcję taką może natomiast pełnić – tak przynajmniej sądził Descartes – oczywistość logiczna. Dodajmy jeszcze, że oczywistość ta na gruncie kartezjańskiego podejścia poznawczego jest czymś w rodzaju ostatniego już zaworu bezpieczeństwa przed błędami w myśleniu. Jeśli bowiem na jej podstawie uzna się coś za pewne, to nie istnieje już żadna instancja odwoławcza, która pozwalałaby skorygować ewentualne błędy". Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej,* Poznań 1987, s. 42.

[16] Na przykład, w odniesieniu do niektórych *Zarzutów* do swoich *Medytacji*, wyraził się tymi słowy, iż: „ci, którzy je poczynili, zdają się nie rozumieć absolutnie nic, z tego, co on napisał". R. Descartes, *List [do Mersenne'a?] z 28 stycznia 1641 r.* [w:] A. T., t. II, s. 293.

[17] J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907, s. 3. Można zauważyć, jak wynika to z badań Kopani, że Descartes musiał czasami uwzględniać fakt, iż jego oponenci lub rozmówcy, rozumują i wysławiają się w starej nomenklaturze i w niej próbują rozumieć jego myśli, jak to wynika na przykład z polemiki filozofa z Antoine'em Arnauldem: „Terminologia oddająca szczegółowe dystynkcje scholastyków była dla Descartes'a zbędnym balastem, choć ze względu na jej powszechną stosowalność nie mógł jej po prostu odrzucić. W szczególności scholastyczne rozróżnienie atrybutów, modyfikacji i jakości oraz samo rozumienie różnic bytowych, były nie do pogodzenia z jego stanowiskiem filozoficznym. […] Descartes odczuwał bardzo wyraźnie, że scholastyka wbrew swym deklaracjom nie ma do czynienia z rzeczywistością, lecz jedynie z tworzonym przez siebie językiem. Scholastycy sądzili, że struktura języka adekwatnie oddaje strukturę rzeczywistości, i mnożąc różnorakie dystynkcje byli przekonani, że docierają przez to do coraz nowych warstw rzeczywistości. Naprawdę jednak pozostawali w kręgu własnego języka i nie zdając sobie z tego sprawy, nie

To właśnie nowa koncepcja umysłu stała się punktem odniesienia dla wszelkich krytyk, które czynione z jej środka powodowały, że istotnie autorem tez i ocen był sam rozum. W ten sposób, nie tylko przy założeniu, ale wręcz pewności, że rozum działa nieomylnie, nie można było przeciwstawić mu niczego, co mogłoby nie pozostawać w zgodności, z tym, co on sam orzekł. „Nie muszę się wielce wysilać [pisał Descartes], aby dać odpowiedź, skoro nie przeciwstawia mi się tu niczego oprócz autorytetu Arystotelesa oraz jego wyznawców, ja zaś nie ukrywam, że mniej ufam jemu, niż rozumowi"[18]. Jednym słowem, krytyka nauki Descartes'a była z punktu widzenia jej zasad niemożliwa, bowiem gdyby miała się powieść, musiałaby być krytyką rozumu poczynioną z jakiegoś wyższego jeszcze niż on sam poziomu, a to przy ograniczeniu pola wszelkich refleksji do intelektu skończonego, w kształcie, w jakim widział go Descartes, było niewykonalne. To właśnie mówi sam filozof i to przytoczył wspominany Prost, twierdząc, że nie jest możliwe, by, gdy mamy już ideę jasną i wyraźną danej rzeczy, móc czy nawet chcieć się pokusić o jakąś inną jeszcze, która w czymkolwiek mogłaby ją zastąpić albo poprawić[19]. Ponieważ natomiast idee jasne i wyraźne są w -przy-

---

byli w stanie wyjść poza własne konstrukcje myślowe; w czasach Descartes'a staje się to oczywiste dla coraz większej liczby myślicieli". *Myślenie jako kategoria ontologiczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 60–65.

[18] *List do Hyperaspitesa* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 32 [A. T., t. III, s. 432]. Racjonalizm Descartes'a stawał się totalny. Nie było od niego odstępstwa, a jego konieczny charakter czynił z niego wręcz powinność. Można było w związku z tym obwiniać osoby, które nie rozumiały danej filozofii, o brak myślenia. Każdy wyposażony w rozum człowiek, jeśli tylko posługiwał się nim należycie, musiał dochodzić do wniosków zawartych uprzednio w nauce Descartes'a. Drozdowicz nazywa to „socjologizmem wiedzy" i uważa za wyraz kartezjańskiego wymogu powszechności: „Wymóg ten został postawiony przez Kartezjusza na równi z tak podstawowymi wymaganiami, jak obiektywności wiedzy i jej konieczności. Pojawia się zaś zarówno w tym momencie, gdy filozof mówi o właściwym porządku myślenia i działania poznawczego, który ma być wspólny dla tych wszystkich, którzy posługują się rozumem, jak i w tym momencie, gdy wskazuje na subiektywistyczno-psychologiczne ograniczenia stanowiące dla tego rozumu istotną przeszkodę. […] Pojawia się on także w tym momencie, gdy odwołuje się do kompetencji Czytelnika, tj. do jego zdolności poznawczych, postawy poznawczej i wielu innych czynników koniecznych do osiągnięcia prawdy. Jeśli zatem mówi o rozumie, to w znaczeniu rozumu powszechnego, iż to, co ogólnie można mu przypisać, występuje u wszystkich". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980, s. 30.

[19] Dobrze opisał to Guenancia: „Typowa dla empiryzmu dwojakość między konkretem zawsze partykularnym oraz indywidualnym i jako takim nie dającym się ująć myślą, oraz poznaniem ogólnym, lecz abstrakcyjnym, jest przez Descartes'a całkowicie odrzucona. Utrzymuje on bowiem, iż percepcja tego, co powszechne jest pierwsza, ale że jednocześnie przejawia się ona jako wcielona w *rzeczach* partykularnych. […] W skrócie – w percepcji danej rzeczy, to rozum ujmuje jej istotę czy jej naturę, bez jakiejkolwiek

padku ludzi tym samym, co kres możliwości ich myślenia, stanowią one synonim jedynej pewności, to znaczy ten moment w refleksji, na którym należy poprzestać. Ważne jest to, że nie jest owa czynność ujmowania rzeczy w ich ideach w niczym zależna od inicjatywy, która zależałaby od samego tego umysłu – brak w niej dowolności, alternatywy, a więc wahania. Przyczynia się ona do ostatecznego odniesienia władzy poznawczej we wszystkim, co ona robi do Intelektu Nieskończonego, będącego dlań racją i przyczyną ostateczną – tak faktu jej istnienia, jej zawartości oraz metod jej pracy. Sprawia to, że metafizyka nie przestaje być u nowożytnych uczonych filozofią pierwszą, a kartezjański model wiedzy, przedstawiony w alegorii drzewa poznania domaga się zawsze uzupełnienia. Dopełnia go pojęcie Boga, który zasila korzenie w odżywcze soki i stanowi jedyny grunt, na którym drzewo takie stoi, opierając się wszelkim zagrożeniom[20].

Ten uniwersalny typ umysłowości decydował o tym, że następcy Descartes'a przede wszystkim starali się o to, by wdrażać myśl ich

---

generalizacji lub abstrakcji a zatem bezpośrednio (*sans apprentissage*), dzięki intuicji intelektualnej, dla której właściwe jest ująć w rzeczy poszczególnej uniwersalną istotę, która sama czyni ją poznaną". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 109–110. Dodajmy, że owa bezpośredniość wglądu jest przyczyną tego, że filozof unika wyjaśniania rzeczy zrozumiałych same przez się, za pomocą konstrukcji słownych, takich jak definicje. „Descartes czyni pojęcie jasne i wyraźne jedyną regułą, którą, w tym przypadku, jest w sposób czysty i prosty identyczna z tym, czym jest". Ibidem.

[20] I tu rzecz godna podkreślenia. Otóż Descartes uważa, że idea ma swą rzeczywistość obiektywną i do takiej jedynie on się w swej filozofii odnosi – jest to fakt jej istnienia w umyśle. Gdy stwierdza on jej obiektywny walor, nie przesądza jakoby była ona tym samym, co rzecz poza umysłem i nie zamierza tego rozstrzygać, skoro dostęp do rzeczy, ogranicza się u niego do dostępu do jej idei. Dotyczy to wszelkich idei, tak w odniesieniu do przedmiotów, jak i praw nimi rządzących, które wszystkie są określone w planie tego, co możliwe a zatem nie przesądza się czy ich desygnaty istnieją aktualnie. Jedynie idea Boga wskazuje na „Rzecz" poza ideą. Jednak w swej interpretacji świadomie przesuwamy granicę myślenia tam, gdzie uważamy, że musi się ona znajdować i gdzie przemilczanie tego przez Descartes'a (również świadome), nie może niczego zmienić. Wątki te będą pojawiać się zwłaszcza przy okazji omawiania zagadnienia prawd wiecznych oraz wiedzy wraz z jej związkami z jej pozaświatowym źródłem, będącym intelektem. Na temat rozmaitych odmian pojęcia *istnienia* – w myśli umysłu oraz *istnienia* pozaumysłowego pisał Drozdowicz: «Obiektywne istnienie» treści idei, to tyle w rozumieniu kartezjańskim – co istnienie jako obraz lub wizerunek tego, z czego one pochodzą, czyli istnienie w ludzkiej jaźni. Tak pojętemu istnieniu przeciwstawia Kartezjusz «istnienie formalne», czyli istnienie rzeczywiste tego, co jest obrazowane. W strukturze elementów poznawczych wyróżnia on ponadto «istnienie eminentne» oraz «istnienie potencjalne». Istnieć «eminentnie», to tyle, co istnieć jako «reprezentacja» lub wierna kopia tego, co się zawiera w przyczynie sprawiającej jego wystąpienie. Z kolei istnieć «potencjalnie», to tyle, co zawierać się jako jeden ze składników w przyczynie". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 95.

Mistrza w życie, by ją rozwijać i czynić pełniejszą, nie zaś zmieniać lub negować. Polem dla negacji i wzorcem postępowania negatywnego stawała się dla nich tradycja filozofii perypatetyckiej, jednakowoż, ponieważ, jak to wspomnialiśmy, nie zamierzali z nią polemizować, lecz chcieli ją porzucić, nie spotykamy się zbyt często w ich dziełach z drobiazgową analizą treści, które krytykują. W większości przypadków znajomość filozofii szkolnej jest u Descartes'a, De La Forge'a, Gérauda de Cordemoy, Arnolda Geulincxa, potem nawet Malebranche'a elementem zewnętrznym wobec ich projektów. Słusznie zatem zauważył Zbigniew Drozdowicz, że:

> […] ówcześni intelektualiści – niezależnie od wszystkich występujących między nimi podziałów – mieli, bez wątpienia, sporo wzajemnego szacunku i uznania. Nie mieli go natomiast zbyt wiele dla swoich poprzedników. Demonstrowali, jeśli nawet nie niechęć do korzystania z osiągnięć tamtych, to z pewnością lekceważącą pobłażliwość. Ich historyczna wiedza była zresztą z reguły dość uboga[21].

Jawnej negacji podlegał najczęściej empiryzm Arystotelesa, zakładający, że uprzednio istota rzeczy tkwi w rzeczy jako jej forma, nie zaś w poznającym ją umyśle. Wyrazem tego sprzeciwu, spotykanym u każdego z filozofów nowożytnych (racjonalistów) jest walka przeciwko formom substancjalnym i pragnienie zamiany fizyki jakości na matematyczną fizykę ilości. Ocenie negatywnej poddawano również sam *organon*, czego przykładem może być krytyka sylogistyki szkolnej

---

[21] Idem, *Intelektualizm i naturalizm…*, s. 13. Jak dodaje autor, postawa ta znajdowała swe uzasadnienie w kulcie ponadczasowego intelektu oraz również ahistorycznego matematycznego modelu poznania. Co więcej tę tendencję przenikającą metodę filozofowania jako zagrażającą nauce, religii, moralności, zauważano już za życia Descartes'a. Voetius, z którym filozof znalazł się w konflikcie, „uważał, że akceptacja kartezjanizmu pociąga za sobą lekceważenie terminów technicznych metafizyki, co w konsekwencji ma prowadzić do jej upadku jako nauki. Wskazywał też, że kartezjanizm przez negatywną ocenę erudycji i historii staje się filozofią dla dyletantów. […] W dysputach tych nie zabrakło ataków na Descartes'a i jego filozofię. Został on tam postawiony obok wyznawców sekt protestanckich XVI i XVII w. W szczególności zestawienie kartezjanizmu z niektórymi z nich, mianowicie z mistycznymi i irracjonalistycznymi grupami entuzjastów, może wydawać się dziwne, choć z punktu widzenia Voetiusa było uzasadnione. Rozumiał bowiem kartezjanizm jako postawę zaufania do jednostkowych i subiektywnych możliwości ludzkiego rozumu, czego konsekwencją miałoby być odrzucenie tradycji i erudycji oraz uczynienie z rozumu jedynego kryterium poznania". J. Usakiewicz, *Wstep* [w:] R. Descartes, *List do Voetiusa…*, s. X–XII. Co interesujące, istnieje jeszcze dosłowniejsze uzasadnienie, o którym do rzeczonego Voetiusa Descartes pisał w ten sposób: „[…] w tej sprawie, w której idzie o nową filozofię, ani Ty, ani żaden inny z tych, którzy bądź nauczają starej filozofii, bądź jakichś innych nauk z nią związanych, jak teologia scholastyczna i medycyna, nie jesteście odpowiednimi sędziami, lecz tylko oskarżycielami bądź oskarżonymi". Ibidem, s. 29 [A. T., t. VIII, s. 33–34].

i powstanie takich dzieł, jak choćby *Logika* z Port-Royal. Najczęściej na tym zwalczanie wadliwych treści się kończy[22]. U Descartes'a na przykład za ocenę wystarcza czasem sformułowanie typu: „nie można by lepiej dowieść fałszywości zasad Arystotelesa niż mówiąc, że nie zdołano od wielu wieków, od kiedy się je stosuje, dokonać z ich pomocą żadnego postępu"[23]. Na zarzut Voetiusa, że nie rozumie on terminów perypatetyzmu, Descartes odpisał: „Choćby zaś było prawdą, że możesz udowodnić, iż na pewno nie rozumiem terminów filozofii perypatetyckiej, to mało dbałbym o to. Uważam raczej za mało zaszczytne dla siebie rozumienie ich nadto dokładnie"[24].

---

[22] Taka sama jest opinia Fredericka Coplestona: „Kartezjusz przywiązywał w istocie niewielką wagę do wiedzy historycznej czy w ogólności do wiedzy książkowej. Nie dziwi wobec tego fakt, że jego krytyczne uwagi na temat arystotelizmu i scholastyki opierały się raczej na wrażeniu wywoływanym przez schyłkowy arystotelizm oraz to, co można nazwać podręcznikową scholastyką, niż na jakichś dogłębnych studiach nad wielkimi greckimi i średniowiecznymi myślicielami". F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, t. IV, s. 70. Do tego samego przyznaje się Descartes: „Nie chcę jednak badać, co inni wiedzieli lub czego nie wiedzieli; wystarczy zauważyć, że gdyby nawet cała wiedza, jakiej można pragnąć, była zawarta w książkach, przecież to, co one mają dobrego, jest pomieszane z tak wieloma rzeczami nieużytecznymi i rozsiane bezładnie w mnóstwie tak grubych tomów, że trzeba by więcej czasu na ich przeczytanie, aniżeli wystarcza na to nasze życie, i więcej talentu, by z nich wybrać rzeczy pożyteczne, niż by je wynaleźć samodzielnie". *Wstęp* [w:] R. Descartes, *Poszukiwanie…*, s. 131 [A. T., t. X, s. 497–498]. W rzeczywistości sytuacja nie przedstawiała się aż tak źle. W kolegium jezuickim, do którego Descartes uczęszczał przez (jak powiada) 8–9 lat, ostatnie 3 lata nauki to był intensywny kurs filozofii. Obejmował on m.in. 8 ksiąg *Fizyki* Arystotelesa. Zob.: E. Gilson, *Discours…*, s. 117–118. Gilson zwraca uwagę na krytykę scholastyki, zawartą w traktacie *Świat*, zob.: Ibidem, s. 272–273.

[23] *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, s. 371 [A. T., IX, s. 18]. Descartes odnosi się bez szacunku do wiedzy szkolnej, porównując ją ze swoją filozofią pisze nawet, że studiując jego *Zasady filozofii* „nabiera się stopniowo przyzwyczajenia, by trafnie sądzić o każdej rzeczy, którą się spotyka a tym samym stawać się mądrzejszym. Pod tym względem przyniosą one skutek przeciwny niż przyjęta filozofia. Ta bowiem – jak łatwo zauważyć u tych, których nazywają szkolnymi pedantami – pomnaża ich głupotę bardziej niż gdyby się jej nigdy nie byli uczyli". Ibidem, s. 370. W takim samym duchu pisał do Ojca Dinet: „[…] oświadczam, że przy pomocy poszczególnych zasad filozofii perypatetycznej nigdy zaiste nie rozwiązano bodajże jednej kwestii, o którym to rozwiązaniu nie mógłbym dowieść, że jest ono niesłuszne i fałszywe". *List do Ojca Dinet* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 200 [A. T., t. VII, s. 579–580]. Podobnie do Mersenne'a: „Co się tyczy filozofii scholastycznej, nie uważam wcale, żeby była trudna do podważenia z powodu rozmaitych poglądów w niej panujących, ponieważ z łatwością można obrócić w perzynę całą podstawę, co do której wszyscy są zgodni ze sobą; gdy zaś się to uczyni, wszystkie ich szczegółowe spory wydadzą się niedorzeczne". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 11 listopada 1640 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 264 [A. T., t. III, s. 231].

[24] R. Descartes, *List do Voetiusa…*, s. 13 [A. T., t. VIII, s. 13–14].

Dostrzegamy w związku z tym, co zostało powiedziane, że rewolucyjność zmiany proponowanej przez Descartes'a mierzona może być faktem nieprzystawalności i nieprzekładalności treści jego myśli na potrzeby ich dostosowania i odniesienia do teorii przezeń zwalczanych. Różnica między nimi była taka, jak między racjonalizmem i empiryzmem. W rezultacie chodziło o przebudowanie świadomości w taki sposób, aby wyzbyć się przeświadczenia, że myślenie zawdzięcza swój kształt własnościom zawartym wcześniej w przedmiotach, które umysł ujmuje i bada. Skutkiem tego ostatniego przekonania był przesąd, mówiący, iż zarówno same przedmioty oraz ich działanie mają taki charakter, jaki wynika z naszych zmysłowych ich percepcji. Trudność wyzbycia się tego utożsamienia, brała się z faktu, że rzeczy przede wszystkim dane są we wspomnianych percepcjach. Człowiek nawykowo nie odróżnia stanów dotyczących rzeczy od stanów własnych, w których znajduje się w związku z ich działaniem[25]. Powoduje to, iż oddzielenie jednych od drugich stanowi nie lada wyzwanie dla umysłu. Jeśli przebiega ono z powodzeniem, umysł zyskuje na świadomości związanej z tym, co w jego sądzie na temat realności pozaumysłowej przynależy do niego samego, a co może być postrzegane, jako swoista dla niej własność. Możemy wówczas (tak jak to jest w *Medytacji drugiej*[26]) powiedzieć, że umysł zyskuje na tożsamości, natomiast przedmioty, proporcjonalnie do tego, co umysł odkryje jako własne ich ujęcie, nabywają wszelkie swoje określenia jako wypadkowe jego samowiedzy. To jest zaiste ów sens zasadniczego zwrotu, jaki sygnuje nowożytność i to jest ów precedens dla fundamentalnej zmiany, która w wersji dojrzałej przyjęła nazwę „przewrotu kopernikańskiego"[27]. Jego początku należy upatrywać w przyjęciu dualizmu, mechanicyzmu i odrzuceniu z pojęcia materii komponentów psychicznych,

---

[25] Descartes nazywa to w *Medytacji trzeciej* „ślepym popędem – *vne aueugle et téméraire impulsion*", na którym opieramy swe przekonania w tej kwestii. Por.: Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 51 [A. T., t. IX, s. 31].

[26] Ibidem, s. 41 [A. T., t. IX, s. 25–26].

[27] „Cecha, która charakteryzuje Kartezjusza, Spinozę i Leibniza – to raczej ich ideał dedukowania z takich zasad [wrodzonych] systemu prawd, który informowałby o rzeczywistości, o świecie. Mówię «ich ideał», ponieważ nie możemy oczywiście przyjąć, że ich filozofie konstytuują w istocie czyste dedukcje z oczywistych zasad. Gdyby tak było, na niezwykłą osobliwość zakrawałaby wzajemna niezgodność ich filozofii. Ale ich ideał był ideałem dedukcyjnego systemu prawd, analogicznego do systemu matematycznego, zarazem zaś zdolnego do pomnożenia naszych faktycznych informacji. […] Jeśli zaś podstawowe zasady traktuje się jako wrodzone potencjalnie, cały system dedukowanych prawd można uważać za samoprzejawienie się rozumu". F. Copleston, *op. cit.*, t. IV, s. 23.

kojarzonych z percepcjami właśnie[28]. Ograniczenie rozumienia materii do rozciągłości powoduje, że albo nie można mówić o niczym więcej, niż rozciągłość albo wszystko inne, skoro ma stać się częścią opisu naukowego, należy ulokować poza nią, to jest w innej niż ona substancji, którą stanowi niematerialny umysł[29]. Na koniec, należy ustalić związki jednego i drugiego i wyjaśnić, jak to się dzieje, że przy całkowicie takim samym sposobie postrzegania świata, jak to było wcześniej (a zatem z odwołaniem się do jakości), jego wyjaśnienie zmienia się również w całości (staje się ilościowe).

Wspominaliśmy, że głównym tłem kontrastowym dla uwyraźnienia nowej myśli, była filozofia Szkoły. Nie wystarczyłoby miejsca w najbardziej obszernej książce, aby przybliżyć w sposób zupełny ducha filozofii arystotelesowskiej. Wielka ilość dzieł, które pozostały po tym

---

[28] Na ten temat, zob.: T. Craine & S. Patterson, éds., *History of the Mind-body Problem*, London – New York, Routledge, Studies in the History of Philosophy, 2000. W książce wspomina się o trzech paradygmatach, w ramach których problem psychofizyczny był podejmowany, a mianowicie arystotelesowskim, kartezjańskim i fizykalnym. Zdaniem autorki głównym celem Descartes'a w *Medytacjach* było oddzielenie umysłu od ciała, nie zaś pewność metafizyczna.

[29] Określenie substancji odnajdujemy w *Zasadach filozofii*, gdzie czytamy: „Przez *substancję* niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swojego istnienia. A bez wątpienia jedna jest tylko taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa «substancja» nie przysługuje Bogu i im *jednoznacznie*, jak to się zwykło mówić w szkole, to znaczy, że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń". R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 51, s. 32 [A. T., t. IX, s. 46–47]. W *Zarzutach i odpowiedziach późniejszych* Descartes dodawał: „Nie ulega wątpliwości, że gdy Bóg wstrzyma swe współdziałanie, wówczas wszystkie rzeczy, które stworzył, obrócą się w nicość, ponieważ zanim zostały stworzone i zanim otrzymały to współdziałanie, były nicością. Wszystko to jednak nie przeszkadza nam nazywać je substancjami, gdyż mówiąc o substancji stworzonej, że istnieje przez się, nie wykluczamy przez to boskiej pomocy niezbędnej jej do istnienia, chcemy w ten sposób jedynie zaznaczyć, iż jest to taka rzecz, która może istnieć bez pomocy wszelkich innych rzeczy stworzonych, czego nie można powiedzieć o modyfikacjach rzeczy, takich jak kształt czy liczba. Nie byłoby to oznaką niezmierzoności mocy Boga, gdyby uczynił rzeczy, które by mogły istnieć później bez Niego; przeciwnie, świadczyłoby to o jej skończoności, gdyby rzeczy takie raz stworzone nie zależały już dłużej od Niego". Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 30 oraz: „[…] wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej. Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej; tak jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia". Ibidem, art. 53, s. 33.

filozofie, jak również po jego wyznawcach, uczniach i komentatorach, a ponadto fakt, że w wielu aspektach utrzymywały one swą ważność do wieku XVIII i dłużej, powoduje, iż należy odnosić się do niego z najwyższym należnym mu uznaniem i respektem. Prace te obejmowały swym zasięgiem bez wyjątku każdą dziedzinę rzeczywistości i rzetelne przeciwstawienie się ich treści było po prostu niemożliwe. Powodowało to, że nowożytni filozofowie, chcący poddać krytyce arystotelizm albo negowali go w całości, jak pokazywały przytoczone przykłady podejścia charakterystycznego dla samego Descartes'a, albo wybierali niektóre z bardziej kluczowych dla rozwoju dalszej myśli elementy filozofii Stagiryty, w celu podważenia ich zasadności. Wybór tej drugiej drogi ułatwiał fakt, że krytykowany przez nowożytnych model arystotelesowski wspierał się na kilku podstawowych terminach, do których należały pojęcia zmiany, czterech przyczyn, zdolności działania i przyjmowania oddziaływań, pojęcie celu, form substancjalnych i inne. W gruncie rzeczy chodziło o to, że moc arystotelizmu opierała się na sile niezwykle rozbudowanego i skomplikowanego gmachu poznania, który w wieku siedemnastym raczej zawadzał postępowym uczonym, niż pełnił jeszcze rolę, która przynależała mu wcześniej. Stał się on wartością, której zarzucano oderwanie od realiów i nieprzystawalność do nowych celów ujawnianych przez nadchodzącą filozofię, choć właśnie te cechy – paradoksalnie – poświadczały jego wielkość. To dzięki niej utrzymywał swój status tradycyjny porządek nauki i świata, który on opisywał, z tą uwagą, że poza salami wykładowymi i natchnioną nadprzyrodzonością atmosferą mszy świętej, już niewiele mu w gnającym naprzód świecie odpowiadało. Nie należą w związku z tym do rzadkości opinie sytuujące cały ów dorobek Szkoły właśnie w jego kluczowych ustaleniach, jako przynależący raczej do planu mitologii, niż urealnionej nauki, która miała dopiero nadejść.

Z punktu widzenia potrzeb niniejszej rozprawy, najważniejszymi zmianami, o których z racji na jej temat należy wspomnieć, będą te, odnoszące się do pojęć duszy, czy umysłu ludzkiego. Otóż terminy *dusza* i *umysł*, w przypadku tak Descartes'a, jak De La Forge'a i innych naśladowców, zgodnie z intencją tego pierwszego, były używane zamiennie, chociaż znaczenie posiadały bardziej odpowiadające *umysłowi*, jako wyłącznie temu, co stanowi substancję, której jedynym atrybutem jest myślenie[30]. *Duszę* sam Descartes uznał za pojęcie

[30] Związki pomiędzy atrybutem a substancją zostają wyjaśnione przy okazji zarzutów Arnaulda do rozumowania Descartes'a. Oto skrót komentarza Kopani: „Określając atrybut jako własność, bez której substancja nie może istnieć, Descartes wyprowadzi stąd słuszny wniosek, że atrybut można oddzielić od substancji tylko w myśli, czyli

wieloznaczne i gdyby miało występować wyłącznie samo, nie służyłoby należycie nowemu pojmowaniu umysłu jako takiego. Decydowało o tym uwikłanie terminu w tradycję, od której należało odejść. W *Odpowiedziach na zarzuty piąte* mamy do czynienia z wypowiedzią, w której filozof, wbrew panującej opinii, opartej na nauce Arystotelesa[31], odnosił się do pojmowania duszy, a lepiej mówiąc umysłu, jako wyłącznie rzeczy myślącej:

Ja zaś zdając sobie sprawę z tego, że zasada, dzięki której się odżywiamy, całkowicie różni się od tej, dzięki której myślimy, powiedziałem, że nazwa *dusza*, gdy używa się jej dla oznaczenia obu, jest wieloznaczna; gdy zaś używa się jej w sposób szczególny, dla oznaczenia aktu pierwszego lub najważniejszej formy człowieka, winna być rozumiana tylko w odniesieniu do zasady, dzięki której myślimy, i tę dla uniknięcia wieloznaczności

---

że między atrybutem a substancją zachodzi jedynie różnica logiczna, ale takie stanowisko, jak zobaczymy, rodzi podejrzenie, że dokonuje się poprzez to utożsamienie atrybutu z substancją. Jest tak rzeczywiście, na płaszczyźnie poznawczej, Descartes odrzuca jednak świadomie takie utożsamienie na płaszczyźnie bytowej. Czy jednak przekonanie to daje się utrzymać na gruncie jego systemu? […] Stwierdzając, że substancję poznajemy na podstawie dowolnego atrybutu, Descartes głosi tym samym – jeśli można tak powiedzieć – nieobecność substancji w płaszczyźnie poznawczej. Odróżniając natomiast atrybut główny od wszelkich pozostałych, przynajmniej te drugie zasadniczo odróżnia od substancji, ale tym razem w płaszczyźnie bytowej (w aspekcie esencjologicznym). Skoro jednak atrybut główny ma konstytuować naturę substancji, tym samym przyjmuje się jego bytową odrębność od substancji. […] Jak bowiem rozumieć, że atrybut główny konstytuuje naturę substancji? […] atrybut główny stanowi o istocie substancji, albowiem to on właśnie jest jej naturą. Przy tym rozumieniu natura nie jest kategorią logiczną, jedną z dystynkcji dokonanych w płaszczyźnie poznawczej, lecz zostaje wyraźnie umieszczona w płaszczyźnie ontycznej, uznana za rodzaj bytu. […] Mówiąc inaczej: Descartes głosi, że natura kształtuje realnie istotę rzeczy, co właśnie różni go zasadniczo od scholastyków i staje się główną przyczyną niemożliwości porozumienia się z Arnauldem". *Myślenie jako kategoria ontologiczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 61–62. Ponieważ dla filozofa, co podkreśla Kopania, płaszczyzna poznawcza była najistotniejsza, rozpatrując pojęcie substancji właśnie na niej, „Descartes wyraźnie podkreśla, że bezpośrednio ujmujemy poznawczo właśnie atrybuty, a substancję jedynie pośrednio (i wyłącznie) jako podmiot owych atrybutów". Ibidem, s. 85.

[31] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… d'aucune chose matérielle…*». Zarzut: „Trzeba zatem udowodnić, że dusza może myśleć bez ciała; Arystoteles zakłada to jako prawdę w jednym ze swoich aksjomatów, ale nie dowodzi tego wcale. Chce, aby dusza działała bez organów, z czego wnosi, że ona może bez nich się obejść: lecz nie dowodzi on pierwszego, co gdy brać pod uwagę doświadczenie, jest sprzecznością, bowiem widzi się, że ci którzy mają chorą wyobraźnię nie myślą dobrze; a gdyby nie posiadali ani wyobraźni, ani pamięci, nie myśleliby w ogóle". *S. P. *** do *** dla Descartes'a (luty 1638 r.?)* [w:] A. T., t. I, s. 513. *Odpowiedź* Descartes'a: Z tego tylko, że poznajemy jasno i wyraźnie dwie natury, tj. duszy i ciała jako różne, poznajemy, że naprawdę są one odmienne i w konsekwencji, że dusza może myśleć bez ciała, pomimo tego, że kiedy jest z nim złączona, może być niepokojona niepożądanym ustawieniem organów". *Descartes do *** (marzec 1638 r.)* [w:] Ibidem, t. II, s. 38, za: E. Gilson, *Discours…*, s. 307.

nazwałem w przeważnej ilości wypadków nazwą «umysł», rozpatruję bowiem umysł nie jako część duszy, lecz jako całą ową duszę, która myśli[32].

---

[32] *Odpowiedź na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 420 [A. T., t. VII, s. 356]. Gilson zauważa, że „Descartes z pewnością preferował tłumaczenie duszy (*l'âme*) przez umysł (*mens*) w miejsce terminu *anima*, którego można by się spodziewać. We francuskim słowo dusza używane jest przez niego tylko w ostateczności, bowiem termin ten oznacza w rezultacie scholastyczną animę, ze wszystkimi jej funkcjami wegetatywnymi, motorycznymi, etc., które fizyka mechanicystyczna Descartes'a precyzyjnie wyeliminuje. Kiedy natomiast używa on łaciny, posługuje się terminem *mens*, który w scholastyce oznaczał część najwyższą duszy, to znaczy czyste myślenie, bez uczestnictwa w nim ciała, tak jak pojmował to św. Augustyn. «Definicja VI. Substancja, w której bezpośrednio tkwi myślenie nazywa się *umysłem*; mówię tu zaś raczej o umyśle niż o duszy, gdyż nazwa *dusza* jest wieloznaczna i często używa się jej dla oznaczenia rzeczy cielesnej». (*Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 199. [A. T., t. IX, s. 125]). […] W przeciwstawieniu się koncepcji scholastycznej: «Dlatego powiem tylko, że najczęściej nazwy zostały nadane rzeczom przez ludzi niedoświadczonych i dlatego nie zawsze odpowiadają dość ściśle rzeczom; naszym zaś zadaniem nie jest to, by je zmieniać, skoro zostały już przyjęte przez używanie ich, lecz wolno nam tylko poprawiać ich znaczenia, gdy zauważymy, że nie są one przez innych poprawnie rozumiane. Tak to, ponieważ pierwsi ludzie nie wyróżnili może w nas owej zasady, dzięki której żywimy się, rośniemy i dokonujemy bez żadnego myślenia wszystkich innych działań wspólnych nam i zwierzętom, od tej, dzięki której myślimy, i obie nazwali wspólną nazwą *duszy*, a następnie, zdając sobie sprawę z tego, że myślenie jest różne od odżywiania się, to, co myśli nazwali *umysłem* i ten uznali za najważniejszą część duszy. Ja zaś zdając sobie sprawę z tego, że zasada, dzięki której się odżywiamy, całkowicie różni się od tej, dzięki której myślimy, powiedziałem, że nazwa «dusza», gdy używa się jej dla oznaczenia obu, jest wieloznaczna; gdy zaś używa się jej w sposób szczególny, dla oznaczenia aktu pierwszego lub najważniejszej formy człowieka winna być rozumiana tylko w odniesieniu do zasady, dzięki której myślimy, i tę dla uniknięcia wieloznaczności nazwałem w przeważnej ilości wypadków nazwą «umysł», rozpatruję bowiem umysł nie jako część duszy, lecz jako całą ową duszę, która myśli". (*Odpowiedzi na zarzuty piąte*, fragment cytowany). Przez owo użycie słowa *mens* Descartes przeciwstawił się arystotelizmowi tomistycznemu (św. Tomasz, *Qu. Disput. De Veritate*, qu. 10, art. 1. *Resp.*) i doprowadził do rozumienia swego terminu w ramach znaczenia wyraźnie wyczuwalnego u św. Augustyna [w:] *O Trójcy*, XV, 1. 1". E. Gilson, *Discours…*, s. 307–308. W innym miejscu *Komentarza* autor ten pisał, iż wyrażenie: „*mój umysł*", to: „Łacińskie «*ingenium*». W języku Descartes'a termin *umysł* stosuje się 1.) w opozycji do substancji rozciągłej. To jest jego najbardziej ogólne znaczenie. Używany w tym sensie, wyraz ten jest równoważny słowu myśl, w którym oznacza jednak właściwie aspekt substancjalny i osobowy. [Zob.: *II Odpowiedzi*, Definicja VI, def. cytowana powyżej]. Oraz *Druga medytacja*: «jestem więc dokładne mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*)». (R. Descartes, Medytacje…, t. I, s. 34 [A. T., t. IX, s. 21]). 2.) W odróżnieniu od terminu *rozum,* branym w znaczeniu właściwym, oznacza pamięć i wyobraźnię, a zatem całą zawartość tego myślenia, która mieści się w nim jako w swoim podmiocie «Przy pomocy nazwy *myśl* obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów»". *Definicja I* [w:]

To samo znaczenie wystąpi następnie u De La Forge'a, bowiem pisał on, że: „jesteśmy w posiadaniu substancji, która myśli, i która jest tą, określaną mianem duszy lub umysłu ludzkiego"[33]. Widzimy zatem, że najbardziej charakterystyczne w nowym ujęciu duszy jest to, że w określeniu jej jako rzeczy, która ma świadomość, zawiera się już wszystko, co jest potrzebne do tego, by każdą percepcję nazwać jej czynnością. Może to prowadzić zwłaszcza do wniosku, że dla umysłu wszystko, co on poznaje, jest nim samym. Ma to swe odniesienie również do dowolnych czynności ciała, które skoro są dla umysłu poznawalne czyli uświadamiane, muszą wynikać dokładnie z tych samych źródeł, co rozważania nad jego własną naturą. Ciało wszak będzie tu ideą rozciągłości i jego wszelkie właściwości będą zawierać się w niej, jako jej treści konstytutywne. Powstają wobec tego pytania o to, gdzie jest ciało, jak istnieje samo w sobie? W jaki sposób wpływa na stany umysłu, skoro w nich do siebie umysł odnosi? W świetle tych zagadnień i wcześniejszych rozstrzygnięć pojawia się z czasem, coraz bardziej uświadomione jako jedyne możliwe, rozwiązanie *okazjonalistyczne*, którego autorstwo przypisuje się w zasadzie zwłaszcza Malebranche'owi[34]. I tu znowu należy zaznaczyć, że koncepcja ta nie

---

Odpowiedzi na zarzuty drugie [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 198 [A. T., t. IX, s. 124]. Brany w tym sensie umysł jest bardziej obszerny niż rozum, który zawiera i jest to znaczenie, które nadaje mu Descartes we fragmencie *Rozprawy* (Idem, *Rozprawa…*, s. 4. [A. T., t. VI, s. 2.]). Zob. też: *Prawidło XII* [w:] Idem, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 74–75 [A. T., t. X, s. 416]. 3.) W przeciwieństwie do scholastycznego pojęcia duszy, które zakłada zmieszane pojęcia zdolności wegetatywnych i motorycznych, a zatem, z punktu widzenia Descartes'a, zmieszanie duszy i ciała". E. Gilson, *Discours…*, s. 86.

[33] L. De La Forge, *Oeuvres Philosophiques avec une étude bio-bibliographique*, Edition présentée par Pierre Clair, Presses Universitaires de France, Paris 1974, s. 108. Na temat ewolucji pojęcia duchowości zob.: *Człowiek jako res cogitans* [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 100–113. Do tego tekstu odnosimy się również poniżej. Na uwagę zasługuje także książka: F. Bouillier, *Le principe vital et l'Ame pensante*, Paris 1873.

[34] *Wyjaśnienie XV* [w:] N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011, t. II, s. 387–441. Na naszym gruncie klasyczną pozycją pozostaje opracowanie Ludwika Chmaja: L. Chmaj, *Okazjonalizm, geneza i rozwój*, Warszawa 1937. Na uwagę zasługuje również artykuł tego samego autora: Idem, *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, Zeszyty Filozoficzne, Warszawa 1937, Zeszyt II. Jeśli zaś chodzi o literaturę obcojęzyczną, to niedoścignioną aż do dziś pozycją jest książka Prosta zatytułowana *L'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. Prost jako jeden z pierwszych zauważa, że w myśli Descartes'a z konieczności znajdują się zasadnicze rozwiązania problematyki okazjonalizmu. Do jego opracowania odnosimy się w dalszych partiach tekstu. Ze współczesnych opracowań należy zapoznać się z rozdziałem książki J. Kopani, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 114–125. Na uwagę zasługują również przekłady i opracowania dzieł kolejnego ważnego autora okazjonalistycznego, jakim był

mogłaby się pojawić u tego znamienitego autora, jeśli wcześniej nie byłaby w formie zarodkowej obecna już u Descartes'a. Prawdą jest, że ten ostatni, jak również De La Forge, oraz Cordemoy czy nawet uważany za twórcę teorii przyczyn okazjonalnych Geulincx, nie eksploatowali w stopniu dostatecznym tej problematyki i że uczynił to zadowalająco dopiero Malebranche[35]. Nie jest jednak prawdą, że ten wybitny myśliciel Kościoła miał zupełnie czyste pole dla własnych rozstrzygnięć, bowiem bez wspomnianych autorów, on sam nie mógłby wypracować swego stanowiska, polegającego w zasadzie na ulepszeniu ich opinii i wyrugowaniu ich pomyłek. Jeśli natomiast metoda, którą dopuszczał Descartes była intuicyjno-dedukcyjna, to biorąc za jej spoiwo konieczność wywodliwości kolejnych wniosków, należy powiedzieć, że zawierała ona w sobie właśnie z ową koniecznością wszystkie te rozwiązania, które wywiedziono z niej postępując zgodnie z jej zaleceniami.

Na koniec warto podkreślić, iż niewiele jest książek z premedytacją poświęconych zagadnieniu *okazjonalizmu*, czy dokładniej rzecz biorąc, problematyce wzajemnych relacji ducha oraz ciała w filozofii nowożytnej. Dobrze wydobył je dla uzasadnienia konieczności pójścia w jego stronę De La Forge, który zauważył, że jakakolwiek zdolność działania, tkwiąca w dowolnej części natury stworzonej, nie mogłaby

---

Arnold Geulincx: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009 oraz: Idem, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007. Inne to m.in.: M. Wnuk, *Okazjonalizm wobec zagadnienia genezy i rozwoju życia. W kierunku okazjonalistycznej metafizyki światła* [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007)*, pod red. P. Gutowskiego i P. Guta, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 213–239.

[35] Opinia ta jest dość powszechna. Wyraża ją np. Chmaj w swoim opracowaniu: L. Chmaj, *Okazjonalizm…*, s. 70. W innym jednak tekście przyznaje on, że: „Owa jedność ciała i duszy jest nie tylko faktem, który stwierdzamy we własnym doświadczeniu wewnętrznym, ale każdy posiada o niej również pojęcie wrodzone. Od owej jedności zależy też, zdaniem Kartezjusza, władza duszy wywoływania ruchów ciała, jak i możność ciała oddziaływania na duszę, wywoływania w niej różnych wrażeń i namiętności. Dlaczego jednak z pewnymi stanami ciała wiążą się te, a nie inne stany duszy, tego Kartezjusz wytłumaczyć nie umie. […] Paralelizm psychofizyczny wydaje się Kartezjuszowi jedynym możliwym wyjaśnieniem stosunku duszy do ciała. Ich jedność ilustruje on stosunkiem, zachodzącym pomiędzy wyrazami a myślami, co czynić później będą również okazjonaliści: «Jeśli wyrazy, oznaczające rzeczy tylko dzięki ustanowieniu ludzkiemu, służą nam dostatecznie do pojmowania owych rzeczy, do których nie są one wcale podobne, dlaczegóżby natura nie mogła także ustalić pewnego znaku, dzięki któremu mielibyśmy wrażenie światła, chociaż znak ten nic takiego w sobie nie posiada, co by było podobnym do owego wrażenia». Tego rodzaju interpretacja związku ciała i duszy uniemożliwiała posługiwanie się przy wyjaśnianiu ich wzajemnych na siebie oddziaływań zasadą przyczynowości w jej fizycznym znaczeniu. To też Kartezjusz, zamiast terminem «przyczyna», posługuje się niejednokrotnie wyrazem «*occasio*»". Idem, *Pojęcie przyczynowości…*, s. 129–130.

przynależeć jej w sensie dosłownym, ponieważ musiałaby być tożsama władzy stwarzania z nicości, której poza Bogiem w niczym zakładać nie można. Na mocy wniosków z filozofii Descartes'a, Bóg jest jedyną substancją rozumianą jako byt samoistny (dosłownie: będący *causa sui*) i już samo to założenie musi oznaczać, że wszelkie substancje stworzone są podległe w każdym aspekcie swej istoty i istnienia Bytowi Nadrzędnemu. Nie mogą zatem same z siebie nie tylko istnieć, poruszać się, ale i oddziaływać na siebie[36]. Zagadnienie wzajemnych relacji dwóch substancji stworzonych oraz wszelkich możliwych mediacji Boga będzie stanowiło jedno z najbardziej eksplorowanych w niniejszym studium.

W odróżnieniu od kwestii wskazanej w poprzednim akapicie, opracowań poświęconych Descartes'owi i jego filozofii powstało wiele. Nie jest wobec tego ani możliwe, ani celowe dokonać ich syntezy w niniejszej pracy, czy zestawić je z sobą, a tym bardziej przekroczyć ich treść. Nie taki jest zamiar, który sobie założyliśmy. Tym, do czego chcemy się w tym opracowaniu odnieść, jest próba pokazania, w jaki sposób rygoryzm myśli kartezjańskiej rzutował następnie na wyniki uzyskiwane przez tych, którzy przyszli po nim i podjęli jego myśl od nowa. Ilość osób, które tak postąpiły, czyniąc sobie z pracy Wielkiego Francuza inspirację, była znaczna. Znajdowali się pośród nich tacy wybitni filozofowie jak wspominani Malebranche, Spinoza, Leibniz, ale również i pomniejsi, o których mówi się rzadziej. W historii filozofii, do której zakresowo tę książkę należałoby zaliczyć, chodzi jednak o wszystkich, którzy ową historię współtworzyli oraz o wszystko, co zostało przez nich powiedziane, a to nie mogłoby stać się faktem, gdyby pominąć takich myślicieli, jak De La Forge.

---

[36] Doskonale zauważył to Geulincx, wyrażając to uniwersalną dla swego sposobu myślenia maksymą: „O czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz". A. Geulincx, *Etyka…*, Traktat I, roz. II, sekcja 2, &2. Nakazuje mu ona stwierdzić, iż nie tylko człowiek nie jest przyczyną tego, co w nim powstaje, skoro nie wie on, w jaki sposób to zachodzi, że owo coś powstaje, lecz tym bardziej inne rzeczy bez umysłu nie wiedzą, jak czynią to, że świecą, ogrzewają, itd. Pozwala to filozofowi na wniosek, że nic, co stworzone nie działa samo z siebie, bo nie rozumie, jak działa: „I ja, który mówię sobie, że nie czynię ciepła, że nie powoduję światła i ruchu w dół, ponieważ nie wiem, w jaki sposób stają się, dlaczego podobnie nie zarzucam tego samego ogniowi, Słońcu, kamieniowi, chociaż mam przekonanie, że one nie wiedzą, w jaki sposób staje się skutek i że wszelkiego poznania są pozbawione". Idem, *Metafizyka…*, s. 27. Do skrajności zaś doprowadził tę myśl Malebranche.

Rozdział 1

Co to jest umysł i dlaczego poznaje się go lepiej niż cokolwiek innego

Umysł jest tym, co w człowieku jako jedyne samo siebie dostrzega, problematyzuje i bada. Jako taki stanowi zatem pewną substancję (rzecz) wraz z jej czynnościami, które mogą zostać skierowane ku przedmiotom względem niego zewnętrznym, jak i ku niemu samemu, jako przedmiotowi jego własnego ujęcia. De La Forge w nocie dedykacyjnej, otwierającej jego *Traktat o umyśle ludzkim* napisał:

Zaiste, jeśli można by ocenić książkę przez wzgląd na znakomitość zawartego w niej tematu, to czyż nie miałbym powodu spodziewać się, że ten, którego ja się podjąłem, może zostać odebrany życzliwie przez wszystkich ludzi, skoro portretując w nim umysł ludzki, poddałem pod ich osąd coś najbardziej wzniosłego na świecie i najbardziej szlachetnego ze wszystkich czynników działających w Naturze? Nie obawiam się wcale, że zarzucą mi pochlebstwo czy śmiałość, dlatego, że przeznaczam owemu Umysłowi taką mowę pochwalną, bowiem już samo nasze własne doświadczenie poucza nas, że nie jest on podległy autorytetowi żadnego księcia. Groźby, męczarnie i najokrutniejsza tyrania nie mogłyby powstrzymać jego pragnień, ani przeciwdziałać jego potrzebom i sam Bóg, od którego otrzymał on swój byt i od którego w zachowaniu swego trwania zależy on całkowicie, pozostawił mu w jego działaniach pełnię wolności. Ponadto, nic w sobie on nie zawiera, jak to tylko, co jest godne podziwu, o czym niemal możemy powiedzieć, że jest niepojęte, a jego własności są tak szlachetne i tak niezwykłe, że poza Tym jedynie, Który je stworzył, nikt nie mógłby poznać ich w sposób doskonały. To wyłącznie dzięki umysłowi jesteśmy zdolni do prawdziwego szczęścia i to dzięki jego czynnościom człowiek może wznieść się w swoim rozwoju ponad samego siebie, rozmaite zaś funkcje, których z jego udziałem doświadczamy, są jednocześnie rozmaitymi stopniami, które nas przybliżają do Boskości[37].

Wydaje się, że owym sformułowaniom mogłoby nie być końca, a epitety wzbogacające opis, w ramach którego zwłaszcza filozof może być wdzięczny umysłowi, że jest w jego posiadaniu, mogłyby zostać pomnożone i wzbogacone określeniami nie mającymi sobie podobnych. A jednak filozofia to nie poezja i opis naukowy musi zostać ukonkretniony przez „suchy" wykład uczonego, czyniącego umysł przedmiotem swej analizy. W liście, jaki Descartes napisał w lipcu 1641 roku do Mersenne'a, wyjaśniał:

---

[37] L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011, s. 55.

Ponieważ nasza dusza nie ma ani koloru, ani zapachu, ani smaku, ani w ogóle nic z tego, co przynależy do ciał, nie jest możliwe wyobrażenie jej sobie, czyli utworzenie jej obrazu. Nie staje się przez to bardziej niepojęta; przeciwnie, skoro przez nią pojmujemy wszystko, sama jedna daje się ona łatwiej pojąć, niż wszystkie pozostałe rzeczy razem wzięte[38].

Ta nieskomplikowana wypowiedź zawiera ważne informacje, a jedna z nich mówi, że wywód na temat umysłu nie może zostać zaczerpnięty ani z wyobraźni, ani z fantazji, ani z innych odległych od oczyszczonego umysłu, to jest rozumu, źródeł. Otóż nie posiadając w swoim pojęciu niczego, co odnosiłoby się do określeń przysługujących opisowi rzeczy materialnych wraz z ich jakościami, umysł lub też dusza, poznawalne są w stopniu przewyższającym możliwości zrozumienia czegokolwiek, tylko dlatego, że umysł jest narzędziem wszelkiego poznania. Poznając sam siebie, ujmuje on bezpośrednio swą naturę w dowolnej czynności, którą wykonuje. Zwykło się przy tym – do czego doprowadzili sami filozofowie umysłu – przypisywać większą wagę tym ujęciom, w ramach których umysł nie bada nic materialnego, niż pozostałym. Prawda na temat tej władzy jest jednak taka, że nigdy nie ujmuje ona nic cielesnego, a zawsze jakąś istotę inteligibilną zaczerpniętą z zakresu własnej natury. W tym sensie każde jej działanie jest tą samą czynnością, polegająca na wytwórczości idei i konstatowaniu ich treści. To kluczowe zagadnienie idealizmu dotyczy również rozwiązania kartezjańskiego i dlatego nie ma większego, a nawet żadnego znaczenia, co jest przedmiotem jego ujęcia, choćby było nim najbardziej poślednie ciało, bowiem zawsze czynność ta dokonuje się w ten sam sposób, to znaczy poprzez ideę tego, co ma być poznane. Ma to swe znaczenie tak dalekie, że nawet z faktu błądzenia, bycia zwodzonym, nieposiadania żadnej prawdy, filozof upewnia się o pierwszorzędności myśli i jej podłoża.

Źródłem wszelkich idei jest wyłącznie stwórczy intelekt i to zwłaszcza Intelekt Boga, ponieważ w przeciwieństwie do Arystotelesa koncepcji świata wiecznych form rzeczy materialnych, w modelu platońsko-chrześcijańskim świat takich rzeczy (materialnych) jest późniejszy od świata (samych form, to jest) myśli i nigdy nie posiada w sobie żadnej konieczności istnienia, zawsze będąc tylko czymś stworzonym na wzór tego, co istniejące odwiecznie i z koniecznością. Dlatego idee, będące w przypadku człowieka formami jego aktywności umysłowej, mogą mieć, co najwyżej

[38] R. Descartes, *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 267 [A. T., t. III, s. 393]. Zauważmy, że w ten sam sposób wypowiada się Descartes na temat idei Boga: „Nic z tego, co przypisujemy Bogu, nie może pochodzić od przedmiotów zewnętrznych jako od wzoru, gdyż nic w Bogu nie jest podobne do tego, co znajduje się w rzeczach zewnętrznych, to jest cielesnych". *Odpowiedzi na zarzuty trzecie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 228 [A. T., t. IX, s. 146].

różny stopień jasności i wyraźności lub przedstawiać więcej (jak to określał Descartes) rzeczywistości w swej treści. Poza tym, nie przestając nigdy być ideami w najpełniejszym tego słowa znaczeniu (są one wszystkie tym samym, stanowiąc ograniczenie myśli), nie przestają określać umysłu w taki sam pełny i wartościowy sposób, jak dowolne inne idee[39].

---

[39] Owa rzeczywistość w idei, to zakres przysługującej jej doskonałości. Filozof rozumuje następująco: im więcej z bytu przedstawia idea, tym więcej przysługuje jej doskonałości. Skala zaś, na której cały szereg wznoszący się zawiera, to droga od nicości do Boga. Na ten temat Descartes pisał zwłaszcza w *Medytacji trzeciej*. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „I. Definicja idei. 1.) Descartes definiuje ideę jako formę myśli, przez bezpośrednią percepcję, której nabywamy poznania tej właśnie myśli. – dodaje on ogólnie to doprecyzowanie: idea jakkolwiek jest, nie jest koniecznie tym samym, co wyobrażenie (*une image*), a nawet, jeśli chodzi o wyobrażenie, idea nie polega nigdy na modyfikacji części mózgu, od którego to wyobrażenie zależy. «Przez nazwę *idea* rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednie pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli; tak, że nie mógłbym niczego wyrazić słownie, rozumiejąc to, co mówię, gdyby tym samym nie było pewne, że istnieje we mnie idea tego, co słowa te znaczą. I w ten sposób nie nazywam ideami samych obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, bynajmniej nie nazywam ich tu ideami w tym stopniu, w jakim są one w wyobraźni jako we władzy cielesnej, to znaczy odmalowane w jakiejś części mózgu, lecz o tyle tylko, o ile udzielają one formy samemu umysłowi zwróconemu ku owej części mózgu». R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 198, definicja 2, [def. cyt. wyżej (A. T., t. VII, s. 160)]. Zob. też: *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.* [w:] A. T., t. III, s. 392 (list cytowany). Tę definicję podsumował Pierre-Sylvain Régis, mówiąc, że Descartes wyróżnia trzy rzeczy w ideach: «zdolność myślenia, myśl i ideę, która, właściwie mówiąc, jest formą myśli». *Réponse au livre…*, s. 182. 2.) Termin *forma*, który jest najbardziej charakterystyczny w tej definicji, może wprowadzić pewne zmieszanie. Jest to termin scholastyczny, który jednak po przejściu do kartezjanizmu, zachował tylko częściowo swe pierwotne znaczenie. Nie oznacza on już tu formy zmysłowej samej rzeczy, która stając się inteligibilna poprzez myśl, stawała się również zasadą naszego poznania tej rzeczy, ponieważ Descartes przeniósł nas na plan myślenia rozważanego jako wcześniejszy od planu rzeczy. Tymczasem idea kartezjańska zachowuje z formy scholastycznej jej charakter przedstawieniowy (*représentatif*), w tym, że pozostaje w niej – skoro przynajmniej jest ona ideą prawdziwą – podobieństwo przedstawieniowe przedmiotu i w konsekwencji, zasada poznania, jaką na tej podstawie osiągamy. «*… istius rei similitudinem cognitatione complector…*». *III Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 221 [A. T., t. VII, s. 181] oraz: «Niektóre z nich [moich poznań] są jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko przysługuje właściwie nazwa idei…». *Medytacja III* [w:] Ibidem, t. I, s. 47 [A. T., t. VII, s. 37]; jak również: «i tak staje mi się dzięki światłu przyrodzonemu jasne, że idee są we mnie jak gdyby obrazami…». Ibidem, s. 55 [A. T., t. VII, s. 42]. Stąd termin *forma* zachowany przez Descartes'a: «Skoro bowiem same idee są pewnymi formami i nie są złożone z żadnej materii, to ilekroć rozpatruje się je jako przedstawiające coś, to bierze je nie *materialnie* lecz *formalnie.* Gdyby się je zaś rozważało nie jako przedstawiające to lub owo, lecz tylko jako działania intelektu, to można wprawdzie powiedzieć o nich, że są wzięte materialnie, lecz wówczas w żaden sposób nie odnosiłyby się one do prawdziwości lub do fałszywości przedmiotów». *IV Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 277 [A. T., t. VII, s. 232]. 3.) Co się tyczy samego użycia terminu *idea* w celu oznaczenia zawartości myśli ludzkiej, było ono całkowicie nowe i przysparzało wiele

Jest to spowodowane faktem, że wszystkie idee są umysłowi wrodzone, a specyfikacja czyniona przez wzgląd na sposób ich aktualizacji, wedle

---

nieporozumień. Scholastyka rezerwowała zwyczajowo ów termin na oznaczenie wiecznych archetypów, w ramach których Bóg myśli rzeczy; a zatem, skoro Bóg zna rzeczy rozważając swą własną istotę jako naśladowaną przez nie (św. Tomasz, *Summa Teologiczna*, I, 15, 1 i 3; oraz *Index scol-cartès.*, s. 136–137), posiada On ich poznania *przedstawieniowe* i pozbawione wszelkich elementów zmysłowości i w rezultacie *czysto inteligibilne*. To właśnie, precyzyjnie rzecz biorąc, jest elementem odpowiadającym Descartes'owi w tym terminie, kiedy chciał on nas zaprowadzić do rozważania naszych trzech idei: tej Boga, tej duszy i tej nawet ciała (przykład z kawałkiem wosku), jako poznań czystego rozumu bez udziału wyobraźni. Posiadał on jasne poznanie następującego przedstawienia (*transposition*): «Lecz ja wszędzie, tu i ówdzie, a zwłaszcza w tym właśnie miejscu (w odniesieniu do idei Boga) pokazuję, że nazwę *idea* odnoszę do tego wszystkiego, co bywa bezpośrednio ujmowane przez umysł […]. A posłużyłem się tą nazwą, ponieważ była ona już powszechnie używana przez filozofów dla oznaczania form ujmowania, dokonywanego przez umysł Boży, chociaż nie uznajemy w Bogu żadnej wyobraźni (*phantasiam*), nie miałem zresztą żadnej nazwy bardziej stosownej». *III Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 220 [A. T., t. VII, s. 181]. II. Rzeczywistość idei. Będąc formą *przedstawiającą (représentatif)*, idea jest rzeczą pomyślaną i z tego powodu jest rzeczywistością (*une réalité*). To właśnie było powodem uzupełnienia tekstu łacińskiego *Rozprawy* notą, umieszczoną na marginesie: «*Nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu*» [A. T., t. VI, s. 559]. 1.) Należy odnotować na początek w tej definicji, że idea kartezjańska przedstawia się jako rzecz: *res cogitata*. Oznacza to, że myśl, skoro posiada swą zawartość w formie idei, osiąga realność inteligibilną *sui generis*. Rzeczywistość ta zasadza się w znaczeniu owego słowa, przez które my ją oznaczamy, w ten sposób, że całe słowo pojęte, implikuje obecność idei (zob.: R. Descartes. *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.* [w:] A. T., t. III, s. 393, list cytowany) i idei, której rzeczywistość jest niezależna od słowa, ponieważ Francuz i Niemiec, mimo iż nie używają tych samych słów, mogą pojmować te same rzeczy. («W rozumowaniu zaś zachodzi łączenie się nie nazw, lecz rzeczy przez nazwy oznaczonych […]. Któż bowiem wątpi w to, że Francuz i Niemiec mogą w zupełnie jednakowy sposób rozumować o tych samych rzeczach, podczas gdy wyrażają się przy pomocy zupełnie innych słów». *III Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 217–218. [A. T., t. VII, s. 178]. 2.) Idee są ściśle biorąc tymi rzeczami, a ich rzeczywistość daje się wypróbowywać przez opór, jaki one stawiają naszej myśli, skoro tylko zamierzamy zmienić w sposób arbitralny ich definicje. Ibidem [A. T., t. VII, s. 179]. 3.) Owa realność idei jest dwojaka. Po pierwsze jako modyfikacja naszego myślenia. Po drugie, jako przedstawienie przedmiotu lub *rzeczywistość obiektywna*. Rozważane jako takie, to znaczy jako proste modyfikacje myślenia, wszystkie nasze idee są niemal tego samego stopnia doskonałości, który odpowiada przynależącemu naszej myśli. Rozważane w ich rzeczywistości obiektywnej, to jest o tyle, o ile one przedstawiają przedmioty, nasze idee przeciwnie, różnią się jedne od drugich proporcjonalnie od stopnia doskonałości przedmiotów, które przedstawiają. Najdoskonalsza jest zatem ta, która przedstawia Boga, a najmniej przedstawiająca nicość. Wszystkie pozostałe lokują się odpowiednio do stopnia hierarchii między owymi dwoma ekstremami. Na ten temat, zob.: Idem, *Zasady…*, art. 17, s. 15 [A. T., t. IX, s. 32]. «Przez *obiektywną rzeczywistość* idei, rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei; i w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym kunszcie, itp. cokolwiek bowiem ujmujemy

znanego podziału, że idee mogą być traktowane jako wrodzone lub jako nabyte oraz urobione, jest umowna i niczego nie zmienia w istocie zagadnienia. Zawsze będzie w nim chodziło wyłącznie o charakterystykę okazji, która towarzyszy wytwarzaniu idei przez umysł[40]. To, co ponadto

---

jako występujące w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach». Idem, *Medytacje…*, t. I, def. III, s. 199 [A. T., t. VII, s. 161]. «O ile bowiem owe idee są tylko pewnymi odmianami myślenia, to nie widzę, żeby się w ogóle między sobą różniły i wszystkie zdają się pochodzić w ten sam sposób ode mnie; lecz jeśli jedna reprezentuje jedną rzecz, a inna inną, wtedy oczywiście różnice między nimi będą bardzo wielkie. Bez wątpienia bowiem te idee, które mi przedstawiają substancję, są czymś więcej i zawierają w sobie więcej – że się tak wyrażę – obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*), aniżeli te, które przedstawiają tylko *modi*, czy też przypadłości (*accidentia*)». *Medytacja III* [w:] Ibidem, t. I, s. 52 [A. T., t. VII, s. 40]. Zob. też: *List do Regius'a z czerwca 1642 r.* [w:] Idem, *Listy do Regius'a…*, s. 59 [A. T., t. III, s. 566]. *Przedmowa* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 11 [A. T., t. VII, s. 8]. *Przegląd treści Medytacji* [w:] Ibidem, s. 15 [A. T., t. VII, s. 14], *I Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 133–134 [A. T., t. VII, s. 102]. 3.) Scholastyczne źródło wyrażenia *realitas obiectiva* jest oczywiste, (Okham, I Sent., dist. 2, qu. 8, streszczona przez Gab. Biel, *Collectorium*, I, dist. 2, qu. 8: «*esse subjectivum, id est esse reale sive actuale…, esse objectivum in anima, cujus esse non est aliud nisi cogitari vel intelligi ab intellectu*»). Również ze scholastyki pochodzi rozróżnienie między pojęciem branym w jego realności jako akt myśli i pojęciem w jego funkcji obiektywnej, to znaczy przedstawiającej przedmiotu: «*Cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus; conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectus ejus concipi dictur; et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus, ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio*». Suarez, Met. Disp., II, 1, 1; w: *Index scol-cartèsien*, tekst 80, s. 49. Nie należy jednak dać się zwieść pozorom scholastycznego charakteru tej terminologii, bowiem nie rozwija ona koncepcji w tym duchu. W scholastyce, byt obiektywny nie jest bytem realnym, ale bytem rozumowym. W kartezjanizmie byt obiektywny jest czymś mniej niż byt aktualny rzeczy, ale jest jednakowoż bytem realnym i posiada w konsekwencji przyczynę własnego istnienia". E. Gilson, *Discours…*, s. 318–321. Zob. też: przypis 37 do R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 54–55.

[40] Istnieje pogrupowanie idei ze względu na ich pochodzenie. Zawiera ono informację na temat trzech typów idei, z których jedne są wrodzone, drugie nabyte, a kolejne przez nas urobione, a jednak w rzeczywistości, pokazuje ono, że wszystkie z idei, jakie tylko pojawiają się w umyśle, są jego wyłącznym dziełem, a zatem trójpodział jest umowny i spełnia tylko wymogi pewnej orientacji właśnie w kwestii odnoszenia idei do przedmiotów, które one opisują. Otóż powiada się w nim, że „[…] idee zwane przez Descartes'a wrodzonymi i te, które nazywa nabytymi nie różnią się co do swego statusu ontycznego. Jedyną różnicę stanowi to, że idee nabyte konstytuują się w umyśle przy okazji pewnych ruchów cielesnych. Sformułowanie, że umysł przedstawia sobie idee bólu, barw, dźwięków itp. przy okazji pewnych ruchów cielesnych, należy rozumieć w kontekście charakterystyki idei jako odmian myślenia. Skoro umysł myśli sam siebie, to każda idea jest wrodzona w tym sensie, że umysł sam z siebie własną mocą nadaje swemu myśleniu taką a nie inną formę. Jednak niektóre z takich form powstają właśnie w danym momencie dlatego, że umysł został pobudzony do ich utworzenia przez określone ruchy zewnętrzne; dlatego

wprowadza pewną uzasadnioną gradację, to fakt, że zarówno istnienie, jak i istota duszy są jej dane bezpośrednio i w sposób najbardziej pierwotny i niezaprzeczony, kiedy spostrzega ona samą siebie w idei samej siebie. Tak więc, choćby nie miała ona w sobie tej idei, a zamiast niej posiadała jakąś najbardziej odległą od istoty rozważań będących autorefleksją duszy i tak musiałaby przy jej rozważaniu dojść do wszelkich warunków owej autorefleksji, co naprowadziłoby ją na ową pierwotną zasadę, myślę (tę poślednią ideę) więc jestem tym, co ją myśli (rzeczą myślącą), która nie ma przed sobą innej i bardziej pierwotnej. Wszelkiemu myśleniu towarzyszy idea duszy jako podłoża myśli.

Umysł skończony tworzy pojęcia wszystkiego, w tym pojęcie siebie samego, jako zdolnego do utworzenia pojęć wszystkiego, zarówno tego, co nim nie jest, jak również tego, co nim jest. Ponieważ procesy poznawcze mają charakter bezpośredni i wewnętrzny, pewność takiego ujęcia nie ma sobie równych i albo osiągana jest w ten właśnie sposób, albo nie ma jej wcale. Będąc narzędziem poznania, umysł jest najbliżej siebie ze wszystkich przedmiotów, do jakich poznania może, lecz nie musi, on następnie posłużyć. To, co umysł musi, to zwrócić uwagę na siebie samego, a to dane jest mu z natury, a zatem z konieczności. Tak więc, narzędzie poznania czyni z siebie przedmiot poznawany, co jest koniecznością rozumową, skoro chce wyrokować na temat tego, co jako mające być poznane, nie jest nim samym, a co zostanie poznane wyłącznie w ramach jego kompetencji. A zatem dusza jest połączona ze wszystkim tym, co poprzez jej idee, jest z nią zjednoczone i dlatego poznanie jej samej jest w tej samej mierze poznaniem, co poznanie wszystkiego innego, czego idee ona posiada w swej naturze. Dusza jest wszystkim, co może znać[41].

---

formy te czyli idee nazywa Descartes nabytymi – nie w tym rozumieniu, że umysł nabywa je z zewnątrz, lecz w tym, że zewnętrzny jest bodziec skłaniający umysł do ich utworzenia. Bodziec ten jest jednak tylko okazją a nie przyczyną. Przyczyną wszelkich idei jest sam umysł". J. Kopania, *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes'a koncepcji idei nabytych*, Studia Filozoficzne, 1986 nr 3, s. 79.

[41] W swoich rozważaniach na temat filozofii Descartes'a Kopania pisał, że umysł zawsze myśli jakąś myśl, lecz nie znaczy to, że jest możliwe, aby tylko ta dana myśl stanowiła o całej zawartości umysłu. Będąc sobie wrodzony, umysł zawiera się w sobie cały na raz, lecz uświadamia się sobie fragmentarycznie. W czasie ujmowania przezeń jednych z myśli, pozostałe są w nim z koniecznością, jakkolwiek pozostają nieuświadomione – nieczynne. Jest to konieczne, bowiem do umysłu nie może nic przedostać się z zewnątrz. Podobnie też, jeśli chodzi o wszelkie zdolności umysłu, to są one nim samym, jednak dopiero, kiedy decydujemy się użyć którejś z nich, stajemy się jej świadomi. Nie znaczy to jednak, że umysł musi na raz myśleć wszystkie swe idee i użytkować wszelkie swe zdolności, by móc posiadać pełnię swej natury. Umysł jest zatem zawsze w pełni zrealizowaną swoją naturą, co oznacza, że jest zdolny do pomyślenia wszystkiego, do czego predestynuje go właśnie ta sama jego własna natura. „Tak więc

Jako druga kwestia pojawia się to skąd wnosimy, że umysł jest rzeczą? Zagadnienia te wiążą się bezsprzecznie z poprzednimi. Otóż według Descartes'a własności i zdolności nie mogą przysługiwać niczemu, a zatem wszystko to, co się przejawia w działaniu, jest czymś, a to dotyczy zwłaszcza władzy myślenia. Wyjaśnia to między innymi fragment z *Zasad filozofii*:

Żeby jednak uświadomić sobie, iż poznajemy nasz umysł nie tylko wcześniej i pewniej, ale i z większą oczywistością aniżeli ciało, trzeba wiedzieć o tym, co zgodnie z przyrodzonym światłem rozumu jest niezbite, że temu, co jest niczym nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości. Tak więc, gdziekolwiek jakieś z nich wykryjemy, tam z koniecznością znajduje się też jakaś rzecz czy substancja, której one przysługują; a im więcej wykrywamy ich w tej samej rzeczy czy substancji, tym jaśniej ją poznajemy. Ponieważ zaś istotnie w naszym umyśle więcej odkrywamy [własności], aniżeli w jakiejkolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu[42].

Cytat ten ma dodatkowo to jeszcze znaczenie, że przedstawia się w nim istotę całej filozofii umysłu, czy też idealizmu, którą naświetliliśmy już wyżej, a polegającą na fakcie, że cokolwiek umysł czyni, jest to jego własnym działaniem, które niczego mu nie odsłania poza jego własnymi stanami, to jest modyfikacjami[43]. W znaczeniu bardziej

---

Descartes głosi, że może być w umyśle coś, czego umysł nie jest świadomy, natomiast umysł nie może myśleć, nie będąc świadomym, że myśli". Por.: *Myślenie a świadomość* [w:] Idem, *Funkcje poznawcze…*, s. 30 oraz: „Jak w tym kontekście zrozumieć należy różnicę między tym, co uświadomione, a tym, co jeszcze nie uświadomione przez umysł? Immanentny charakter myślenia sprawia, że różnica ta jest jedynie różnicą stopnia, nie zakresu, w umyśle bowiem nie może znaleźć się nic, czego by tam dotąd nie było, jeżeli więc umysł nie uświadamia sobie czegoś, co w nim jest, to bądź dlatego, że sam z siebie nie wykazuje nakierowanych na swą wewnętrzną treść aktywności, bądź dlatego, iż rzeczywistość zewnętrzna nie dostarcza okazji do uświadomienia sobie przez umysł danej treści". Ibidem, s. 32.

[42] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, s. 12 [A. T., t. IX, s. 29]. Podobnie wypowiadał się w *Medytacjach*: „Tak oto wreszcie sam zaszedłem tam, dokąd chciałem. Skoro bowiem już wiem, że samego umysłu i ciał nie ujmuję za pomocą zdolności wyobrażania sobie, lecz za pomocą samego intelektu i że nie dzięki temu się go ujmuje, że się go dotyka albo że się go widzi, to poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej i oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 43 [A. T., t. IX, s. 26] oraz w *Prawidłach*: „jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznania umysł ludzki jest zdolny – a wydaje mi się, że to raz w życiu każdy musi uczynić, kto myśli poważnie, jak dojść do mądrości – ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwej od rozumu (*intellectum*), ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie […]". *Prawidło VIII* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 55 [A. T., t. X, s. 395].

[43] Termin *modyfikacja* (łac. *modus*) rozumiemy jako: sposób bycia, sposób przejawiania się. Pochodzenie terminu *modalność* znajdujemy u Arystotelesa w *Analitykach*

precyzyjnym, wszelkie te modyfikacje są rozmaitymi ideami w umyśle, których może być on bezpośrednio świadomy lub, o których może myśleć jako o powiązanych z innymi ideami. Umysł może rozważać również same te powiązania, których idee także w sobie znajduje. Odpowiadają one owym trzem zakresom ujmowania, mianowicie temu, że albo umysł uchwytuje w nich siebie albo rzeczy względem siebie zewnętrzne albo zasady, na jakich wszystko to zachodzi. Te ostatnie są zresztą tym samym, co reguły myślenia, dlatego też, w ostateczności, należy uważać, że w filozofii takiej, jak ją pojmuje Descartes, umysł nie jest w stanie ujmować niczego innego poza samym sobą w stopniu, w jakim to, co da się ująć, odpowiada jednocześnie naturze umysłu ujmującego i rzeczy poznawanej[44]. Wiąże się to następnie z faktem, że musi istnieć jedno

---

Pierwszych. U Descartes'a w pierwszej części *Zasad filozofii*: „Rozumiemy tu przez modyfikację na ogół to samo, co inni przez atrybuty lub jakości. Ale gdy rozważamy, że one wpływają na substancję lub ją zmieniają, nazywamy je modyfikacjami; gdy na skutek tej zmiany można nazwać substancję «taką» właśnie, mówimy o jakościach, a w końcu, gdy tylko ogólnie rozpatrujemy, że one przysługują substancji, nazywamy je atrybutami". Idem, *Zasady*…, cz. I, art. 61 [A. T., t. IX, s. 99]. Wyjaśnienie tego terminu tak, jak go rozumiał Descartes, znajdziemy w komentarzu Kopani: *Idea jako forma myślenia* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze*…, s. 74–78. Z racji jego obszerności i szczegółowości przytoczymy tu jedynie wnioski: „[…] różnica między modyfikacją a atrybutem dotyczy dwu aspektów. Z jednej strony bowiem substancja może istnieć bez danej modyfikacji, a nie może bez swego atrybutu, z drugiej strony różnica między substancją a jej modyfikacjami jest różnicą rzeczową, podczas gdy różnica między substancją a jej atrybutami jest różnicą jedynie myślową. Mówiąc inaczej, substancję można pozbawić jakiejś modyfikacji (np. ciało można pozbawić ruchu, czy kształtu) natomiast nie można jej pozbawić żadnego z atrybutów, chyba, że tylko w myśli". Ibidem, s. 77–78 oraz dalej: „[…] dwuznaczny status ontyczny myślenia sprawia, że Descartes będzie mówił zarówno o modyfikacjach myślenia, jak i o myśleniu jako modyfikacji substancji. Mówiąc o modyfikacjach myślenia, «których w sobie doświadczamy» (*quos in nobis experimur*) Descartes sprowadza je do dwóch: ujmowania, czyli operacji intelektu (*perceptio sive operatio intellectus*) oraz chcenia czyli operacji woli (*volitio sive operatio voluntatis*). […] myślenie jest więc traktowane tak, jakby było substancją, a co więcej, dwie modyfikacje tak pojmowanego myślenia, są z kolei także traktowane substancjalnie i wyróżnia się ich modyfikacje. Z drugiej strony charakterystyczne jest ujęcie samego myślenia jako modyfikacji substancji, jaką jest umysł. Descartes twierdzi, że myślenie jest modyfikacją umysłu «o tyle mianowicie, o ile jeden i ten sam umysł może żywić więcej rozmaitych myśli»". Ibidem, s. 82–83. Na koniec zaś: „[…] mówienie o różnych formach myślenia jest dla Descartes'a równoważne mówieniu o różnych modyfikacjach myślenia. […] Zrozumiałym staje się, dlaczego Descartes podkreślał, że «taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia będąc jego odmianą»". Ibidem, s. 89.

[44] Dodajmy, że operacja odkrycia *Cogito* ma swe uzasadnienie wyłącznie jako warunek dla rozwijania planu nauki: „Porządek myśli, pozwala zatem Descartes'owi, wydobyć, z drugiej *Medytacji*, począwszy od ja myślącego, zatwierdzonego jako substancja, wszystkie konsekwencje wymagane dla marszu w kierunku nauki, pod warunkiem trzymania

i to kluczowe pojęcie, jakie umysł może mieć sam o sobie, będące pojęciem umysłu skończonego, ponieważ stanowi ono warunek możliwości wszelkich pozostałych ujęć jako w nim się zawierających. Jest ono związane z samopoznaniem i równe zakresowi wszystkiego, do poznania czego umysł jest zdolny. Świadomość tego pojęcia może być w umyśle częściowa lub bardziej kompletna, nie zdarzyło się natomiast jeszcze by była zupełna. Gdyby taką była, musiałaby zakresem zrównać się z nieadekwatnym pojęciem Boga zawartym w umyśle[45].

---

się znaczenia epistemologicznego owego terminu substancja, bez wkraczania w znaczenie ontologiczne, do czego wystarcza mu sama prawdomówność Boga, dla której zarezerwowany jest przywilej nadania naszym jasnym i wyraźnym ideom wartości obiektywnej". M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953, t. I, s. 54. W sposób interesujący na ten temat pisał Ferdinand Alquié, zob.: F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 92–94. Autor ten zwraca uwagę, że: „Idee mają umysłową tkankę. […] idee będą zawsze ujmowane jako modyfikacje mego ja. Bytem idei jestem ja sam. […] Ale idee nie są tylko modyfikacjami mego ja. Nie wystarczy tedy objaśnić moje idee przez wzgląd na ich rzeczywistość formalną, widząc w nich tylko stany mego myślącego ja, twierdząc, że mają umysłową tkankę. Należy ponadto objaśnić idee przez wzgląd na ich treść i zrozumieć, że wymagają różnych przyczyn, skoro mają różne treści". Ibidem, s. 93–94. W związku z czym: „jest to zagadnienie ściśle ontologiczne. Ustalić prawdę mego poznania, mych idei, to dla Kartezjusza powiązać je z bytem innym niż mój własny, bytem świata, albo z Bytem Boga, który by przyczynił się do ich powstania i który będąc również zasadą stworzenia pozostałych rzeczy byłby doskonałym gwarantem ich obiektywności". Ibidem, s. 94.

[45] „Musi ona być poznana cała na raz albo wcale (Reguła XII *Prawideł*). Zatem, z chwilą, kiedy znam tę prostą naturę, która konstytuuje *istotę mojej duszy*, znam ją całkowicie. Nie oznacza to wcale, że mam całkowite poznanie duszy: przeciwnie, znajduje się w niej wielość właściwości, które pomijam i których być może nigdy nie poznam. Ale oznacza to, że mam pełne poznanie swej natury, która jako taka, jest mi w pełni udostępniona, i nie ukrywa przede mną nic z tego, czym jest – jest ona wyłącznie i po prostu myślą. Dzięki temu samemu wiem ponadto, iż wszelkie właściwości nieznane, które ona ukaże przez siebie, nie będą mogły ujawnić nic poza myśleniem i będą wykluczać to, co dla myślenia jest obce. Nie mam więc całkowitego poznania mojej duszy, ale zupełną wiedzę na temat jej natury jako takiej". M. Gueroult, *op. cit.*, t. I, s. 86. Zob. też: Ibidem, s. 98. Precyzyjnie określił to Kopania: „[odpowiedź na to,] jakie są granice aktywności twórczej umysłu ludzkiego, skoro jedynym kryterium prawdy jest on sam […], sprowadza się w istocie do zrozumienia, na czym polega wszechmoc boska; rozumiejąc to można bowiem przez analogię uchwycić, jaki jest zasięg mocy umysłu ludzkiego. Descartes pojmuje wszechmoc boską jako absolutnie niczym nieograniczoną, co wyraża głosząc tezę, że moc Boga nie może mieć żadnych granic. Jak widzieliśmy, stanowisko to przy założeniu, że moc umysłu ludzkiego nie jest równa mocy umysłu boskiego doprowadza do tezy o konieczności ugruntowania prawdy logicznej (prawdy umysłu ludzkiego) w prawdzie metafizycznej (prawdzie umysłu boskiego). […] Należy sobie zdać sprawę, że teza o absolutnej wszechmocy boskiej jest tezą absolutnie bezpłodną, tzn., nic z niej nie wynika i niczego jako taka nie wyjaśnia. Inaczej jest w przypadku tezy o ograniczoności umysłu ludzkiego; można bowiem postawić pytanie o ową granicę. Najogólniej rzecz ujmując mówi się, że umysł nie może zaakceptować sprzeczności, a więc nieprzekraczalną granicą mocy umysłu ludzkiego jest prawo niesprzeczności. Skoro zaś umysł boski nie ma żadnych ograniczeń, to wynikałoby z tego,

Jednak nie od tego, wszystkoogarniającego i pełnego pojęcia, jakie umysł mógłby mieć o sobie Descartes zaczyna swe dzieło, lecz od punktu wyjścia, który jest dopiero potencjalnie tym, co może stanowić na końcu. Pamiętamy znakomicie, że poddając wszystko w wątpienie, a przez to negując to, znalazł on ideę myślenia, która opiera się dalszemu negowaniu, bowiem stanowi ona warunek, pozwalający unieważnić wszystko inne, jednak nie sam punkt oparcia, z którego krytyka jest prowadzona[46]. Właśnie słowo „krytyka" ma w przypadku Descartes'a zasadnicze

---

iż może zrealizować sprzeczność". *Granice aktywności twórczej umysłu* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 342–343. Tezie na temat: *Tożsamości zakresowej treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes'a,* poświęciliśmy osobny artykuł pod takim tytułem [w druku].

[46] Jak zauważa Gilson (E. Gilson, *Discours…*, s. 267–269), Descartes przeciwstawiał się sceptycyzmowi jako takiemu. W renesansie ruch ten zyskał na sile odnosząc się źródłowo do greckich pierwowzorów. Do najbardziej znanych należą pyrronizm Montaigne'a, w kolejnym stuleciu zaś irracjonalizm Blaise'a Pascala (zob.: F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. I: *De Montaigne à Pascal*, Paris 1909). Jak podkreśla Gilson, Descartes najprawdopodobniej oponował przeciw sceptycyzmowi Pyrrona, takim, jak go widział i interpretował Montaigne w *Apologii Raymonda Sebond*. Sam sceptycyzm uważał za niezdolny do przekroczenia siebie w tej mierze, w jakiej opierał się on na poznaniu zmysłowym, podczas gdy wątpienie kartezjańskie, polegające na krytyce poznania zmysłowego (ruchoma ziemia i piasek, określenia z *Rozprawy*) jest poznaniem wyższego typu, bo poznaniem czystym, stając się płodnym narzędziem postępu w filozofii. Descartes podkreślał różnicę między jego metodycznym wątpieniem a sceptycyzmem. Jego metoda miała na celu przezwyciężenie wątpienia w posłużeniu się nim jak narzędziem i nigdy, to jest na żadnym ze swoich etapów, nie była sceptyczna. W metodzie tej, całkiem innej niż u sceptyków, chodziło przede wszystkim o prawdę i pewność poznania. Jak zauważa Gilson funkcje wątpienia są u Descartes'a następujące: „1. przyzwyczaić myślenie do odwracania go od ciała, to co jak widzieliśmy konstytuuje rację bytu kartezjańskiej krytyki percepcji zmysłowych; 2. uwydatnić całkowitą pewność prawd, które odkryjemy jako te, których wątpienie hiperboliczne nie obala". E. Gilson, *Discours…*, s. 290–291. W *Poszukiwaniu prawdy* natomiast Descartes pisał: „Przyznaję, że byłoby to niebezpieczeństwem dla tych, którzy, nie znając brodu, ważyliby się na to bez przewodnictwa, oraz, że większość tam zginęła; lecz Ty, idąc za mną, nie powinieneś się bać przejść. Wszak podobna bojaźliwość uniemożliwiła bardzo wielu uczonym mężom zdobycie wiedzy dostatecznie uzasadnionej i pewnej, by zasługiwała na nazwę nauki. Ci bowiem, uroiwszy sobie, że poza rzeczami zmysłowymi nie ma nic bardziej trwałego, na czym by mogli oprzeć swą wiarę, budowali na tym piasku, miast kopać głębiej celem znalezienia skały lub gliny". R. Descartes, *Poszukiwanie…*, s. 144 [A. T., t. X, s. 512–513]. Zwrócilibyśmy jeszcze uwagę na rys historyczny, o którym pisał Grygorowicz komentując rozprawę Stanisława Czajkowskiego: „To, co Czajkowski określa jako «moment historyczny» Kartezjusza jest czasem reakcji europejskich, szczególnie zaś francuskich środowisk intelektualnych na kryzys światopoglądowy spowodowany sceptycyzmem XVI wiecznym i jego XVII wieczną kontynuacją. Koncentrując swoją refleksję wokół oddziaływania myśli Montaigne'a, Czajkowski charakteryzuje źródła wielkiego dramatu myśli późnorenesansowej, gdy niebywałe osiągnięcia humanizmu w zakresie możliwości działania człowieka zgodnie z odkrytymi w nim samym zasobami autonomii duchowej, naturalnymi źródłami aksjologii i podstawami

znaczenie, czego dowodzi tytuł *Medytacji pierwszej*: *„O czym można wątpić”*. Nie chodzi w niej o wątpienie sceptyków, lecz o dotarcie do tych treści, w które zwątpić nie sposób. Zwraca na to uwagę Drozdowicz, gdy w wielu tekstach poświęconych szczegółowo zagadnieniu kartezjańskiego wątpienia, podkreśla on, że u takiego autora, jakim jest Descartes, w ogóle nie chodzi o tę czynność, która sama w sobie nie posiada żadnej wartości, lecz o to, by z jej udziałem dojść do poznania tego wszystkiego, co jest tylko pewne. Autor dodaje, że modne w wieku XVII „Szkice Pirrońskie” Sextusa Empiryka wpłynęły na atmosferę filozofowania, co szczególnie widać u Montaigne'a. Jednak wspominaliśmy już we *Wstępie*, że Descartes najmniej cenił w filozofii relatywizm, którego pełne są chwiejne i nasycone wątpliwościami rozważania zarówno Montaigne'a, jak i wspomnianego antycznego założyciela szkoły sceptycznej. Po analizie elementów namysłu Sextusa, Drozdowicz pisze:

> Wszystkie wymienione wyżej elementy sceptycyzmu wydają się być obce – tak z «ducha», jak i z treści kartezjańskiemu racjonalizmowi. W żadnym wypadku o jego autorze nie da się powiedzieć, że czuje się bezradny oraz unika udzielania rad innym; wszystkie jego rozprawy, a w szczególności rozprawy metodologiczne, stanowią zbiór różnego rodzaju rad i porad udzielanych z takim głębokim przekonaniem o własnej nieomylności, że z trudem przychodzi mu ukryć zniecierpliwienie, że jeszcze ich wszyscy nie realizują. […] Jednym z najważniejszych zadań kartezjańskiego rozumu ma być właśnie wyszukiwanie racji do uznawania czegoś, jak i racji do nieuznawania czegoś. Jest to następny argument przemawiający na rzecz poglądu, że na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu mamy do czynienia nie ze sceptycyzmem (obojętnie czy «metodycznym», czy też jakimś innym), lecz z krytycyzmem[47].

Krytycyzm skutecznie doprowadza Descartes'a do wyodrębnionego *Cogito*, które mogłoby zostać zapełnione dowolnymi treściami i mogłoby

---

poszanowania dla własnej cielesności, stanęły w niedostępnej dla rozstrzygnięć umysłem człowieka sprzeczności z mrocznymi siłami fanatyzmu religijnego, niebywałą dewaluacją sensu życia w wyniszczających wojnach, które ten sam człowiek wieku Renesansu i Reformacji zaczął toczyć przeciwko sobie i swoim bliźnim. […] Sceptycyzm był zdaniem Czajkowskiego wyrazem intelektualnym tej sytuacji”. M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego…*, s. 210.

[47] *O wątpieniu kartezjańskim* [w:] Z. Drozdowicz, *O Bogu…*, s. 95–97. Zob. także: tego samego autora: *Krytycyzm kartezjański* [w:] Idem, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej,* Poznań 1991, s. 45–47. Co interesujące podobnie będzie to rozumiał nie tylko Louis De La Forge, ale również Geulincx, który pisał „Powinni więc zostać pozostawieni przed drzwiami metafizyki sceptycy, którzy mianowicie nie chcą przystąpić do żadnej wiedzy, a z pewnością nie do wiedzy pierwszej. O czymkolwiek wątpią albo, bardziej prawdziwie, mówią, że wątpią, także o samym tym [wątpieniu] wątpią i znowu o tym, aż w nieskończoność. Przeszkodę zaś, którą nam argumentami swoimi narzucili i jakby doprowadzili nas do pozostawania z nimi, powinniśmy usunąć”. A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 21.

znajdować się w innym ciele i innym świecie, niż te, które zanegowało, lecz w jakichkolwiek okolicznościach, ono samo musiałoby być tym, czym jest z koniecznością, a więc, jak to filozof określił *rzeczą myślącą*[48]. Poszukiwanie pewności nakazywało Descartes'owi podążać taką drogą, na której pierwszym punktem było jego własne istnienie. Nie może być ono fałszywe nawet, jeśli nie ma jeszcze świadomości, że cokolwiek poza nim samym je gwarantuje. Co więcej, nawet jeśli Bóg, zamiast Dobrego i Prawdomównego, okazałby się być Zwodzicielem, Jego moc nie sięgałaby tak daleko, aby mógł On zachwiać w nas pewność rozumowania *cogito ergo sum*[49]. Dochodząc do tej swoistej zasady gruntującej wszelkie dalsze jego poczynania, filozof pisał co następuje: „[…] lecz w końcu muszę wyznać, że o wszystkim, co dawniej uważałem za prawdziwe można wątpić i to nie przez nieostrożność lub lekkomyślność, lecz z powodu poważnych i przemyślanych racji"[50].

Kartezjańskie „można" należy rozumieć, jako „trzeba", co jest nakazem tak bezwzględnym, że choćby cała filozofia miała się składać jedynie z konstatacji na temat niezaprzeczalności aktu *Cogito*, warto w imię płynącej z tego pewności pozbyć się z dziedziny poznania wszystkiego

---

[48] „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale, co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 36 [A. T., t. IX, s. 22]. To zdefiniowanie siebie samego jako rzeczy myślącej – rzeczy, która spełnia te czynności, jakie odnosimy do wszelkich znanych nam władz poznawczych, powoduje, że nie można mówić o niczym, co nie odpowiadałoby w dowolnym sensie któremuś z wymienionych tu działań wewnątrzumysłowych. Znając już wymagania służące rekonstrukcji gmachu poznania, można by, a nawet należałoby, w definicji tej uwzględnić wyłącznie czynnik *myślę,* ale jako zawężony do *rozumuję*. Polegałoby to na ograniczeniu się również w samym umyśle, który współtworzą rozmaite władze, do nie wychodzenia poza intelekt, czyli rozum czysty. Wartość prawdy podstawowej, jaką jest samoświadomość, polega na tym, że „tak jak można zanegować poznanie zmysłowe, nie negując idei rozumu, tak samo można zanegować idee rozumu, bez zaprzeczenia *Cogito*, lecz nie obopólnie. «Jedyna rzecz, która nie mogłaby być oddzielona ode mnie… to to, że jestem rzeczą myślącą»". M. Gueroult, *op. cit.*, t. I, s. 53.

[49] Na temat *Cogito* w sposób interesujący pisał swego czasu Czajkowski: „*Cogito* nie jest więc rozumowaniem, lecz wizją, intuicją bezpośrednią istnienia, intuicją, która rodzi pewność absolutną, niczem niezachwianą, przychodząc «*a sola luce*». Jest to więc fakt jedyny w swym rodzaju, fakt pierwotności, samowystarczalności i niesprawdzalności myśli, fakt dany w doświadczeniu wewnętrznym każdego z nas". S. Czajkowski, *Intuicja twórcza filozofji Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorji poznania,* Przegląd Filozoficzny, Warszawa 1930, s. 54.

[50] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 29 [A. T., t. IX, s. 17]. Na ten temat zob.: *Krytycyzm a konstruktywizm poznawczy w XVII wieku* [w:] Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 33–48. Autor zauważa, że w podejściu do kartezjańskiej metody o wiele lepiej jest używać sformułowania „krytycyzm", zamiast „metodyczne wątpienie". I rzeczywiście filozof zdawał sobie sprawę, że wątpienie jako takie nie ma żadnej wartości i że lepiej nigdy nie filozofować, niż czynić to dla celów zwątpienia.

innego. Dlatego też pewność, która dorównać by mogła niezaprzeczalności tego aktu, byłaby pożądana i wymagalna dla pozostałych aktów poznawczych. Ów pierwszy czynnik upewniający, że myśl jest pierwotniejsza od wszystkiego innego, stanowi punkt wyjścia, co jest możliwe przy założeniu, że chociaż wątpienie starło ważność wszystkich elementów poznania, to poznanie może mieć inny – prawdziwszy i pełniejszy – od negowanego wymiar, a mianowicie wymiar *introspekcji*[51]. Zauważmy bowiem, że Descartes poddaje w wątpliwość wyłącznie treści zaczerpnięte do umysłu „z zewnątrz", to jest poprzez dane zmysłów, edukacji, wychowania, tradycji, autorytetów, a nawet wyznania, itp. Dokładne ich wyeliminowanie nie ma na celu osłabienia umysłu, lecz jego wzmocnienie, co jest możliwe i ułatwione przy przyjęciu perspektywy natywizmu[52]. Pamiętamy w związku z tym nakaz otwierający lekturę *Medytacji trzeciej*:

Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej myśli lub raczej, ponieważ się to prawie nie da uskutecznić, nie będę im przypisywał żadnej wartości, jako czczym i fałszywym. Będę usiłował, mówiąc tylko ze sobą i wglądając głębiej w siebie samego stać się sam sobie zwolna lepiej znanym i bliższym[53].

---

[51] Dodajmy, że słowo *introspekcja*, użyte zostało tu przez nas nie w jego ściśle psychologicznym znaczeniu, bowiem teoria umysłu Descartes'a, jakkolwiek posiadającą swą warstwę psychologiczną, nie jest psychologią. Interpretacja mówiąca, że jest inaczej należy na przykład do Victora Cousina, który *Medytacje* uznawał za przejaw biografii intelektualnej, podobnej do charakteru pism Montaigne'a, z czym nie zgadza się Martial Gueroult pisząc, iż psychologia jest u Descartes'a co najwyżej „sługą spekulacji racjonalnej". Podobnie Leon Brunschvicg, na którego powołuje się Gueroult, nie odmawiał refleksji Descartes'a, a zwłaszcza jego geometrii, waloru *subtelności wnoszonych przez psychologię*, lecz myśl ta nie przestawała być naukowa. „To bowiem, co odkrywam dzięki refleksji poświęconej mojemu umysłowi, są to rozumowe konieczności, immanentne mojej istocie intelektualnej, a to odwołanie się do praw mojej istoty, rozważanych nawet jako określających strukturę mojego umysłu, nie ma nic wspólnego z psychologią, nawet jeśli logika z niej wypływająca jest splamiona psychologizmem". M. Gueroult, *op. cit.*, t. I, s. 81. Współcześnie, kiedy posługiwanie się terminami ma nieco swobodniejszy wyraz, niż to było wcześniej, słowo *introspekcja*, na przykład u Guenanci występuje w interesującym zestawieniu: „[…] introspekcja jest dla prywatnej egzystencji tym, czym encyklopedia dla zbiorowości ludzkiej, jest bilansem". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 102.

[52] Ten natywizm dobrze wyraża chociażby 13 artykuł, I części *Zasad filozofii*, w którym Descartes pisał, iż poznając sam siebie umysł znajduje w sobie wiele idei, zasad i reguł myślenia. Zob.: R. Descartes, *Zasady…*, s. 12–13 [A. T., t. IX, s. 30–31]. Por. także: „W ten sposób, refleksja nad samym sobą, nie powinna być rozumiana jako akt, poprzez który myślenie, odrywając się od samego siebie, powracałoby w końcu do siebie samego, aby kontemplować się z zewnątrz jak gdyby się podwajając, ale jako operacja, poprzez którą ono oddziela się od tego, co nie jest nim (dzięki abstrakcji), aby ograniczyć swoje pole widzenia do siebie samego". M. Gueroult, *op. cit.*, s. 101.

[53] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 46 [A. T., t. IX, s. 27].

Fragment ten jest klasycznym przykładem wglądu wewnętrznego i stanowi o istocie krytyki, która ma być unieważniająca, jeśli chodzi o wszystko to, z czym umysł nie przyszedł na świat, bo to właśnie, co zawdzięcza obecności w tym świecie dotarło do niego poprzez pośrednictwo zmysłów. Ich szkodliwa rola polega nie tylko na pokazywaniu rzeczy w inny sposób, od tego, w jaki odsłania je rozum, ale przede wszystkim na tym, że zmysły mogą być drogą dostępu dla rozmaitych zakłóceń zanieczyszczających pierwotną naturę umysłu, jako rozumu właśnie – to jest takiego, który nie jest połączony z żadnym ciałem, ani ludzkim, ani Wszechświata. Zauważmy ponadto, że elementy poddane tu w wątpliwość, pozostaną wątpliwe na zawsze, bowiem są takimi z istoty, o której przesądza ich „pochodzenie" – umysł myśli o nich w związku z tym, co dzieje się poza nim samym. Jeżeli natomiast choć raz dało się w nie zwątpić, odsłonią się dzięki temu zawsze pewne i fundamentalne prawdy wrodzone, które dane „empiryczne" skutecznie dotąd zasłaniały, bo choć umysł działał wcześniej i nie mógł tego czynić wbrew swej naturze, to poświęcał ją tym z czynności własnych, które ową naturę bezpłodnie trwoniły. Tym samym uwydatni się czysto intelektualna natura umysłu, a oddalone zostanie wszystko to, co nie jest w nim czystą inteligencją[54].

---

[54] „W powątpiewaniu widzi Kartezjusz nie tylko środek niezbędny do podważenia w nas starych a prowadzących do błędu przyzwyczajeń, do wytworzenia nowego, będącego warunkiem zdobycia prawdy, ono ma służyć zarazem do uwypuklenia prawd, będących przedmiotem rozumu czystego i jako takich nie podlegających już powątpiewaniu. Wątpienie jest konieczne, by zniweczyło samo siebie i ułatwiło odkrycie podstaw prawdziwej nauki". L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930, s. 137. I dalej: „Odkrycie *Cogito* stanowiło dla Kartezjusza punkt zwrotny; ono bowiem nie tylko było intuicyjnym poznaniem własnego istnienia, zawierało pierwszy sąd egzystencjalny, za którym miały pójść inne, ale z jego oczywistości wynikało zarazem pierwsze prawidło poznawcze, że «rzeczy, które pojmujemy jasno i wyraźnie są prawdziwe» Prawidło to, będące istotnym wyrazem filozoficznej metody Kartezjusza, znał on już w *Regulae*, ale tam metoda była po prostu opisem nauk matematycznych, które stanowiły właśnie wzór nauk dzięki swej oczywistości, obecnie metafizyka pouczyła go, że „tę samą oczywistość, w imię której przyjmował prawdy matematyki, można znaleźć już w wielu prawdach, które są wcześniejsze od tamtych, a które wskutek tego z punktu widzenia metafizyki warunkują ich stwierdzenie". Ibidem, s. 145. Na temat tego, że Descartes uważa sceptycyzm za przykład „postawy nietwórczej, a zarazem nieracjonalnej", zob.: *Kartezjańskie pojmowanie wiedzy* [w:] Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 21. W innym miejscu Drozdowicz pisał: „Dla intelektualisty typu kartezjańskiego, krytyka jest nie tyle – a nawet nie przede wszystkim – okazją do ujawnienia słabości rzeczywistych lub potencjalnych oponentów, ile jedną z możliwości ukazania siły swego intelektu. O sile tej ma świadczyć dostrzeganie tych wszystkich niebezpieczeństw, których inni nie dostrzegają, podchodzenie do wszystkiego z taką ostrożnością poznawczą, z jaką inni nie podchodzą, oraz rozważenie wszystkiego z taką starannością, z jaką inni nie rozważają.

Podsumowując dotychczasowe ustalenia, należy stwierdzić, iż skoro dane są nam bezpośrednio czynności myślenia, choćby ono samo było najpośledniejszej miary, to znaczy, choćby zdolne było jedynie błądzić, jeszcze wyraźniej i pewniej pojmujemy, że istniejemy, albowiem siła destrukcji, której umysł użył, im większe miała skutki i zasięg, tym bardziej zwróciła przez nie umysłowi uwagę skierowaną teraz na niego samego. Rozumiemy zatem, dlaczego wątpienie nie jest oznaką słabości, lecz siły umysłu pod warunkiem, że używamy go dla uwydatnienia prawdy jako mu wrodzonej[55]. *Jestem rzeczą myślącą* stanowi fundament odsłonięty po tamtym działaniu i będzie towarzyszyć każdej wypowiedzianej następnie prawdzie jako jej warunek, a tym samym zawartość treści każdej z idei. Zarówno idee matematyczne, jak i idea Boga, będą w zawartości *Cogito* niczym innym, ponad jego modyfikacje. Będą one jednocześnie naturą umysłu, jak także naturą poznawanych przez niego rzeczy, gdyż nie ma innej możliwości, by wrodzić mu ich poznanie, jak tylko ukazać mu je poprzez wiedzę o nim samym. W ten sposób znajomość *Cogito*, jako faktu związanego ze świadomością myślenia, w powiązaniu z jednostkowym charakterem tej czynności, będzie służyła w tej filozofii do odkrywania w człowieku porządku uniwersalnego, na gruncie tego, co jednostkowe[56].

Świadczyć ma o niej również konstruktywność samego podejścia poznawczego – w żadnym razie u intelektualisty tego typu nie jest to krytyka dla samej krytyki czy też dla jakichś celów poza poznawczych; przynajmniej pierwsze z tych podejść intelektualista ten uzna za charakterystyczne dla sceptyków i odetnie się od niego w zdecydowany sposób. W tej sytuacji przypisywanie jemu samemu sceptycyzmu musi budzić poważne wątpliwości". Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm…*, s. 36.

[55] Co interesujące w sposób zbliżony do tu przedstawionego, pojmie to również Geulincx. Właśnie w odniesieniu do zagadnień metafizycznych pisał on co następuje: „2. Owszem ten, kto zmierza do metafizyki, rozważa siebie samego, czyli zakłada, że pozbawiony jest bezwzględnie wszelkiej wiedzy, czy posiadanej, czy tej, do której kieruje się. Chociaż tego nie można zakładać bez jakiejś wiedzy, do której kieruje się, jednak stąd wynika tylko, że to założenie obala się samo. W tym obaleniu nie ma niczego niedorzecznego; a nawet owszem właśnie dlatego przyjmuje się, że jakąś w sobie zauważamy wiedzę, a zwłaszcza, że zauważamy tę, która jest pierwsza; która z pewnością nie może być inna niż owa, która najpierw po takim założeniu na światło wychodzi i jakby staje się widoczna. 3. Skoro zaś przed przystąpieniem do metafizyki, trzeba rozważyć siebie samego jako pozbawionego wszelkiej wiedzy, stąd wynika, że przed owym przystąpieniem wszystko traktować należy, jakby było fałszywe. Czego bowiem nie wiesz, to, o ile chodzi o ciebie, może być fałszywe. Albo wątpisz w to, czego nie wiesz, albo wiesz, że jest to fałszywe; którakolwiek z dwóch [tych możliwości] miałaby miejsce, można zakładać, że jest to fałszywe". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 16.

[56] Na temat wątpienia, zob. rozważania Alquié: F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 71–80.

Rozdział 2

Niematerialność umysłu

Najważniejsze określenie umysłu dotyczy faktu jego niematerialności i tego, że jest czynnym ujmowaniem, a więc nieprzerwaną świadomością. Odrębność substancjalna myślenia, zwłaszcza zaś podłoża dla rozumowania, stanowi bardzo ważny problem w filozofii wszystkich wieków, ale przede wszystkim w tej, o której mówimy. W najogólniejszym przybliżeniu wyrażają ten stan słowa Blaise Pascala w odniesieniu do duszy samej: „czy jest nieśmiertelna czy nie…”[57]. W naszym zaś szczegółowym ujęciu, rozstrzygnięcie tych kwestii rzutuje na jakość, a wręcz wiarygodność myślenia i działania[58]. Otóż najistotniejszym w tych rozważaniach zagadnieniem jest uniezależnienie rozumowania od wszelkich wpływów cielesności tak, by można je było rozumieć jako dziedzinę autonomiczną, która wszystko obejmuje i szacuje w ramach ujęcia, które samo jest niezależne i nadrzędne. Jest to o tyle kluczowe, że jeśli tylko dziedzina duszy stanowić ma w nas to, co jest priorytetem w stosunku do całej skomplikowanej konstrukcji, jaką stanowimy, to umysł musi być absolutnie niezawisły od ścisłych determinacji fizycznych, którym co prawda z natury nie podlega, ale którym poświęca uwagę, tym większą, im większa jest „natarczywość” wynikająca z ograniczeń konstytuujących nasze ciało. Gdyby zaś myślenie było tylko funkcją materii, jakąś jej pochodną, lub gdyby w dowolny sposób materia rzutowała na fakt myślenia, w pojęciu naszych autorów nie mielibyśmy do czynienia z niczym ponad materialne ruchy, do których nie można odnosić żadnej świadomości.

Widzimy zatem, że chodzi tu o coś bardziej znaczącego, niż tylko spór światopoglądowy. Idzie mianowicie o zasady, o ich ukonstytuowanie, ich racje i wreszcie o realia. W tradycji filozofii, do której przynależy kartezjanizm, rozum właśnie w związku ze swoją niematerialnością

---

[57] „Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna”. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1989, s. 178.

[58] „Nieśmiertelność duszy to rzecz dla nas tak ważna, dotycząca nas tak głęboko, że trzeba chyba zatracić wszelkie uczucie, aby być obojętnym w tym względzie. Wszystkie nasze uczynki i myśli muszą iść różnymi drogami wedle tego, czy mamy się spodziewać dóbr wiekuistych, czy nie: niepodobna nam uczynić jednego kroku z rozsądkiem i zastanowieniem, o ile nie miarkujemy go wedle tego punktu, który ma być naszym ostatecznym celem”. Ibidem, s. 166.

odróżnia człowieka od zwierząt. Powiązania rozumu ludzkiego z Rozumem Najwyższym zaświadczały ponadto o możliwości uczestnictwa człowieka w poznaniu i prawdzie, i wreszcie o jego zdolności do życia wiecznego. Idee, będąc niematerialnymi reprezentacjami stanów myśli, odnoszą umysł do sfery odmiennej nie tylko znaczeniowo, ale ontologicznie. Umysł bada sam siebie, odwołuje się do aktów uświadamiających mu treści i ich związki w aktach myślenia, ukazuje domenę sądzenia, wolności, wiedzy oraz odpowiedzialności etycznej. Brak niezależności i samoistności sfery myślenia pozbawiłby człowieka jego człowieczeństwa, bowiem ani zmysły, ani doświadczenie na nich oparte, ani inne empiryczne drogi i metody nie byłyby w stanie wnieść w poznanie ludzkie żadnej rozumności, żadnego światła.

Zacznijmy zatem od tego, że koniecznie, nie tylko umysł ludzki, lecz wszelki możliwy, jest substancją, której nie przysługuje nic z rozciągłości, będącej atrybutem ciała. Otóż dzieje się tak dlatego, że umysł poznaje sam siebie w momencie, kiedy z całą stanowczością neguje on istnienie jakichkolwiek rzeczy materialnych:

> Tak więc, skoro stwierdzam, że jestem substancją myślącą i tworzę jasne i wyraźne pojęcie tej myślącej substancji, w którym nie zawiera się nic z tego, co przynależy do pojęcia substancji cielesnej, to w zupełności wystarcza do tego, abym stwierdził o sobie w tym stopniu, w jakim poznałem samego siebie, że nie jestem niczym innym, jak rzeczą myślącą […][59].

Zauważamy na podstawie tego, że Descartes dokonuje wyłącznie takiego badania, które polega na samej analizie pojęć i wszystko to, co w oparciu o nią orzeka, odnosi tylko do tego, co na tej drodze poznał, uznając tę perspektywę za jedyną i wystarczającą. Wśród nielicznych definicji[60], jakie filozof przygotował, znajduje się następująca:

---

[59] *Odpowiedź na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 418 [A. T., t. VII, s. 354–355].

[60] Definicje występują tu bardzo rzadko i jest to zaplanowane: „Podawanych przez Kartezjusza charakterystyk nie należy mylić z definicjami, a tym bardziej z regułami metodologicznymi. Filozof *expressis verbis* wypowiada się przeciwko przydatności poznawczej definicji, krytykując tych, którzy «[…] rzeczy najprostsze i jasne same przez się usiłują wyjaśnić za pomocą definicji logicznych, w ten sposób same te nazwy robią mniej jasnymi (R. Descartes, *Zasady…*, s. 11 [A. T., t. IX, s. 28])». Nie ma podstaw, aby traktować tę krytykę jedynie jako słowną deklarację, nie znajdującą pokrycia w stosowanej przez niego praktyce badawczej. Za wprowadzeniem tych charakterystyk (i opowiedzeniem się przeciwko przydatności poznawczej definicji) przemawiają bowiem na gruncie kartezjańskich poglądów głębokie racje. Ich bezpośrednią przesłanką genetyczną są ograniczenia ludzkich zdolności poznawczych, a przede wszystkim niezdolność intuicji intelektualnej do zwrócenia uwagi na «[…] wiele rzeczy równocześnie przy pomocy jednego tylko aktu myślenia. (R. Descartes, *Prawidła…*, s. 43–44 [A. T. t. X,

Substancja, w której bezpośrednio tkwi myślenie, nazywa się umysłem, mówię tu zaś raczej o umyśle, niż o duszy, gdyż nazwa *dusza* jest wieloznaczna i często używa się jej dla oznaczenia rzeczy cielesnej[61].

Powiedzieliśmy we *Wstępie*, że Descartes ogranicza się do rozumienia duszy, czy też umysłu, jako wyłącznie rzeczy myślącej i realnie nie uwikłanej w swoich działaniach w żadną z czynności ciała[62]. Umysł jest

---

s. 383])»". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 71. Zdaniem autora Descartes nie wyjaśnia również, jak działa sama intuicja intelektualna. Zob.: Ibidem, s. 70.

[61] *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 199 [A. T., t. IX, s. 125], def. cytowana. Wyżej przytaczaliśmy podobną definicję, ale z *Odpowiedzi na zarzuty piąte*, gdzie również była mowa o wieloznaczności.

[62] Pojęcie duszy w filozofii Arystotelesa, któremu nowożytna nauka przeciwstawia swe własne i uproszczone, polegało na tym, że dusza rozumiana była jako *forma*, ale znaczenie *formy* było już tak skomplikowane i wieloznaczne, że w celu wyjaśnienia tego terminu należy powiedzieć nieco więcej. „Dusza jest formą. Znamy owo słynne określenie, uważane za streszczenie biologii arystotelesowskiej. Nie oznacza ono, że dusza bytu żyjącego jest formą geometryczną jego ciała, jego morfologią (posągiem, bo jakkolwiek byłaby duszą ludzką, byłaby nieożywiona). Ta forma jest formą w ogóle, która zawiera rozmaite jakości odnoszące się do materii pierwszej jako nieokreślonej, a nie tylko morfologią. Tymczasem, byty ożywione, w przeciwieństwie do obiektów naturalnych nieożywionych, posiadają formę, która przekracza prosty poziom «*homoiomerie*», aby dosięgnąć poziomu «*anhomoiomerie*», i ten poziom «*anhomoiomerie*» jest w ogóle poziomem morfologicznym. Pytanie morfologii ma zatem w biologii o wiele większe znaczenie niż w fizyce przedmiotów martwych (jedynie przedmioty nieożywione dążąc do poziomu morfologicznego, jako sztuczne przedmioty, np. posąg lub piła, należy rozpatrywać w odwołaniu do przypadku bytów żyjących, które je wytworzyły)". A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 75. Autor ten zauważa, iż w przypadku bytów ożywionych, dusza nie jest w pełni zrealizowanym aktem, lecz ze względu na finalizm Arystotelesa, ma ona dopiero do ukonstytuowania swą pełnię. Jest to zwłaszcza charakterystyczne dla bytów żyjących i nie już tak oczywiste w przypadku wszelkich innych. Dlatego też „to na modelu rozwoju bytów ożywionych fizyka arystotelejska jest jawnie oparta". Ibidem, s. 76. Dusza w bytach żyjących jest zasadą ich ruchu i przyczynia się do ich wzrostu i wszelkich ich czynności. W ten sposób byty ożywione posiadają swoistą autonomię względem pierwszego poruszającego czynnika, który udziela ruchu wszystkiemu we wszechświecie. Por.: Ibidem, s. 85–86. Dalej czytamy: „Tak jak u Platona, byt ożywiony jest mikrokosmosem z własną zasadą ruchu, to jest duszą; mikrokosmosem zanurzonym w makrokosmosie, który również posiada własną zasadę ruchu, którą jest pierwszy nieruchomy poruszyciel, poruszający gwiazdy. Jeżeli zatem dusza jest formą bytów ożywionych, to również i przede wszystkim, zasadą wewnętrzną ruchu, który nakazuje im dążyć do formy dla nich właściwej na drodze rozwoju lub do zatrzymania tej formy, jak w przypadku zmiany akcydentalnej (uraz, choroba, itd.) [Por.: Arystoteles, *O duszy*, II]". Ibidem. Autor zwraca uwagę, że w bytach żywych dusza jest nie tylko formą, lecz również funkcją przypisaną danej formie. I dlatego w przykładzie z ręką [*Metafizyka*, Z, 11, 1036b] lub okiem [*O duszy*, II, 1, 412a–413a], mówi się, że są one tym, czym są, jeśli są zdolne wykonywać czynności, do których powołała ją natura. „Dusza jest dla ciała tym, czym widzenie dla oka. […] Dusza i ciało tworzą zatem niepodzielną jedność,

substancją prostą i niepodzielną, a także zdolną do istnienia bez ciała, jak również zdolną do życia wiecznego. W najwęższym sensie, a zarazem najbardziej dla umysłu kluczowym i nieodłącznym od jego natury, umysł jest rozumem. To do niego sprowadza się skutek działania, którego metodą było wspomniane wyżej wątpienie. Rozum szuka tego, co konieczne, czemu nie może w umyśle zaprzeczyć, co musi w nim pozostać, jako on sam i co byłoby jego jedyną naturą, gdyby nie jego jedność z ciałem, z którym go połączono[63]. Tym, o czym mowa, jest natura intelektualna

---

która stanowi byt ożywiony w praktykowaniu samego życia". Ibidem, s. 77. Stanowiąc funkcję, zasadę, budowę, ukształtowanie tego, co duszy przynależy, dusza staje się według Arystotelesa nie dającą się oddzielić od ciała. „Dusza jest formą, ale formą czynną, energetyczną. Dusza sama jest życiem, czy raczej zasadą życia, dzięki której żyjemy". Ibidem. I dalej: „Jest oczywiste, że tutaj dusza nie przeciwstawia się ciału na sposób platoński. Przeciwnie, jest połączona z ciałem, w którym jest zarazem formą i zasadą dynamiczną. Można by ją przeciwstawić raczej materii, której nadaje ona formę i którą ożywia (ciało jest w ten sposób zbudowane z duszy i materii). Lecz nie trzeba zbytnio akcentować tej przeciwstawności, ponieważ materia nie istnieje bez formy, ani forma bez materii. Wynika z tego, że dusza nie jest czymś, co jest narzucone ciału w sposób arbitralny; będąc bowiem formą ciała, nie każda dusza odpowiada jakiemukolwiek ciału, z czego bierze się potępienie metempsychozy pitagorejskiej, wedle której dusza przechodzi z ciała do ciała, czy z gatunku do gatunku, przez swą wędrówkę". Ibidem, s. 81.

[63] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… une substance…*» 1.) tekst łaciński dodaje: «*Me esse rem quamdam sive substantiam…*». Substancję według Descartes'a określa się następująco: bezpośredni podmiot wszystkich atrybutów, których posiadamy realną ideę. «Wszelką rzecz, w której jak w podmiocie tkwi bezpośrednio lub, dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość albo jakość albo przymiot, którego rzeczywista idea w nas istnieje, nazywamy *substancją*. Nie posiadamy bowiem innej idei samej ściśle wziętej substancji, jak tylko tę, że jest to rzecz, w której w sposób formalny lub eminentny istnieje to coś, co dostrzegamy lub co jest obiektywnie w którejś z naszych idei, gdyż za pośrednictwem przyrodzonego światła rozumu wiadomo, że to, co jest niczym, nie może posiadać żadnego rzeczywistego przymiotu»". *II Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, def. V, s. 199 [A. T., t. VII, s. 161]; także *III Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 212–214 [A. T., t. VII, s. 174] i *Rozmowa z Burmanem* [w:] Ibidem, t. II, s. 295 [A. T., t. V, s. 176]. 2.) W wyniku tej definicji jest niemożliwe pojąć myślenie inaczej, niż jako substancjalny podmiot wszystkich naszych poszczególnych myśli. Zauważamy zatem: a.) ponieważ nicość nie posiada własności, to fakt myślenia implikuje istnienie rzeczy myślącej. «Przez myślenie nie rozumiem więc jakiegoś pojęcia uniwersalnego, obejmującego wszelkie odmiany myślenia, lecz odrębną naturę, która przyjmuje wszystkie te odmiany, podobnie jak rozciągłość jest odrębną naturą, która przyjmuje wszystkie kształty». *List do Arnaulda z lipca 1648 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 45 [A. T., t. V, s. 220–221]. Następnie: Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 63–64, s. 39–40 [A. T., t. IX, s. 53–54], Régis, *Cours entier de philosophie…* Amsterdam 1691, t. I, s. 71; b.) że substancja jest nam znana tylko przez swoje akcydensy, *III Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 214 [A. T., t. VII, s. 176]; *IV Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 266 [A. T., t. VII, s. 222]; *V Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 424 [A. T., t. VII, s. 360]; Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 11 [A. T., t. IX, s. 29] w rezultacie czego, znamy substancję myślącą jako rzecz, jest ona bowiem podmiotem myślenia; c.)

rzeczy myślącej bez względu na to, do kogo w sensie jednostkowym ona przynależy. Czyż można to ująć dosłowniej, niż we fragmencie listu, jaki filozof napisał do nieznanego adresata, tymi oto słowy:

że tymczasem (przeciwnie do spostrzeżeń V. Brocharda, *Discours…* Eclaircissements, s. 101) nie można powiedzieć o substancji myślącej Descartes'a, że «ta rzecz, ślepa i nieznana, jest dla niego, niemal jak gdyby nie istniała», bowiem jeśli my ją znamy wyłącznie przez jej atrybut, którym jest myślenie, znamy ją doskonale przez nią, ponieważ rzecz myśląca nie mogłaby myśleć, jeżeli ona sam nie byłaby myśleniem. W istocie nie ma między Duszą i myśleniem innego rozróżnienia, jak tylko rozumowe («*… różność logiczna [distinctio rationis]* zachodzi między substancją i jakimś jej atrybutem, bez którego jej samej pojąć nie można…». R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 62, s. 38 [A. T., t. IX, s. 53]; co więcej, substancja myśląca czy Dusza, została utworzona w swej naturze jako rzecz będąca myślą samą («*Cogitatio et extensio…*». Ibidem, art. 63 [A. T., t. IX, s. 53]) i dlatego też podmiot *Cogitatio* nazywa się *Mens*, który my tłumaczymy dziś przez *Myśl*, a który Descartes tłumaczył przez *Umysł*. Nie ryzykuje się niczego, nie ufając głębokiej intencji filozofa, rozważając jego substancjalizm jako prosty realizm myśli. Myślenie jest dla niego koniecznie myśleniem przynależnym jakiejś rzeczy, ponieważ wydaje się mu absurdem, by mogło ono być myśleniem przynależnym niczemu. Jednak jest ono myśleniem «substancji, której całą istotę czy też naturę stanowi myślenie». To zwłaszcza dlatego, że myślenie uchwytywane przez *Cogito* jest rzeczą, której znaczenie (*signification*) ukazuje sąd egzystencjalny: *ergo sum*. I to dlatego również pierwsza zasada filozofii, będąc sądem egzystencjalnym, powoduje, że dedukcja, która nas prowadzi od niej aż do Boga i do świata ciał, nie przyczynia się do zrozumienia przez nas jedynie słów, ale naprawdę rzeczy. Aby nie umieszczać w *Cogito* całego realizmu, jaki ono zawiera, jesteśmy zmuszeni wprowadzić w dalszym ciągu myśli Descartes'a ontologizm, jakiego on nigdy w niej nie umieścił. 3.) Co się tyczy związków koncepcji kartezjańskiej z koncepcją tomistyczną, na temat substancji, możemy wyrazić to zwięźle w następujący sposób (L. Lévy-Bruhl, *Descartes*, Cours inédit): a.) Z filozofii, jaką mu wykładano w La Flèche, Descartes zachował samą zasadę substancji: wszelki atrybut jest atrybutem jakiejś substancji. Substancja ta jest albo podmiotem spójności (*inhérence*) albo przyczyną swoich atrybutów. Atrybuty nie powinny zatem być mieszane z nią samą. Powoduje to, że atrybuty nie mogą istnieć bez ich substancji, chociaż substancja może istnieć bez nich, co przyczynia się do faktu, że aby istnieć, wymaga ona tylko samej siebie (i współdziałania Boga). Przeciwnie zaś, jeśli spojrzymy z punktu widzenia poznania, substancja nie może być poznana, już to od strony jej istnienia, już to jej istoty, jak tylko wychodząc od jej atrybutów. Tym samym, im lepiej znamy atrybuty jakiejś substancji, tym lepiej ją znamy (na ten temat: zob.: E. Gilson, *Index scol-cartésien*, s. 275–281); b.) Descartes oddalił się od koncepcji scholastycznej przede wszystkim w tym, że nie postawił on problemu substancji jako takiej w jej formie abstrakcyjnej. To, co go zajmuje, to nie to, czym jest substancja w ogóle, ale jakie substancje rzeczywiste można poznać w szczególności. Chce on przede wszystkim określić właściwy charakter substancji myślącej i substancji rozciągłej, ażeby dowieść ich rozłączności. Z tego wynika głęboka modyfikacja tradycyjnej doktryny: scholastyka znała *atrybuty nierozłączne* (Ibidem, tekst 2, s. 2) należące do substancji; Descartes, idąc o wiele dalej, wyznaczał dla każdej substancji jeden atrybut w pewien sposób istotowy, który sam pozwalał stwierdzić jej istnienie i który w niej określał istotę, skoro substancja nie jest u niego niczym innym, niż tymże zsubstancjalizowanym atrybutem. Dzięki temu Descartes zapewnia sobie przywilej realizmu substancjalnego, usuwając całkowicie z pojęcia substancji to,

[…] nie ma żadnej rzeczy materialnej, na temat istnienia której jest się tak zapewnionym i tym samym, dzięki której można wytworzyć w czytelniku przyzwyczajenie oderwania jego myśli od rzeczy zmysłowych, następnie pokazać mu, że ten kto wątpi w ten sposób o wszystkim, co jest materialne, nie może w żadnej mierze zwątpić o swym własnym istnieniu, z czego wynika, że on właśnie, czyli dusza jest bytem, czy też substancją, która nie jest wcale materialna, i że jej natura polega tylko na myśleniu i również, że jest ona pierwszą rzeczą, jaką można poznać w sposób pewny. Zatrzymując się dosyć długo na tej medytacji [*Drugiej*] nabędzie się zwolna bardzo jasne poznanie i jeśli mogę tak się wyrazić, intuicyjne, natury intelektualnej w ogóle, idei, która rozważana bez ograniczeń, jest ideą przedstawiająca nam Boga, a ograniczona reprezentuje inteligencję anioła lub duszy ludzkiej[64].

Zauważmy, że tak rozumiana natura, przynależna różnym bytom obdarzonym inteligencją, zmienia się w nich, zdaniem filozofa ze względu na zasięg, nie zaś ze względu na to, czym jest jako taka. Pozostając za każdym razem tą samą intelektualną naturą myślenia, musi – w znaczeniu źródła, odnosić się do bytu koniecznego, jaki przynależy określeniu Boga, który jest Pierwowzorem Intelektu. *Rozum, Intelekt, Duch* są tu tym samym. Nie mając nigdy żadnego związku z czymkolwiek materialnym, Intelekt Boga przedstawia sobą najwyższą czystość i skuteczność czynności intelektualnych, a Jego niezmierzona moc i nieskończony charakter czynią Zeń Byt Doskonały, z którym każda inna inteligencja musi się porównywać i na którym musi się wzorować, a w końcu, któremu to zawdzięcza swą obecność i naturę. Natomiast odpowiednio, w przypadku człowieka, którego rozum angażowany jest na wiele czynności wynikających z jego związku z ciałem

---

co ona może zawierać ciemnego i nieprzenikliwego dla wyraźnego myślenia. Ta przeciwstawność (i tym samym oryginalność Descartes'a) zaznacza się bardzo dobrze we fragmencie *II Zarzutów*, gdzie autor scholastyczny zarzuca Descartes'owi: «Przyznajesz do tej pory, że jesteś rzeczą myślącą; lecz nie wiesz, czym jest owa rzecz myśląca» [A. T., t. VII, s. 122]. Na co Descartes odpowiada, że skoro zna on własności rzeczy myślącej, zna on rzecz myślącą jako taką i to tym lepiej, im więcej owych własności poznaje (*II Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 164 [A. T., t. VII, s. 129] i dalej: «A ponieważ wiele tych właściwości tam zauważyłem, nie mogę zgodzić się bez przeprowadzenia rozróżnienia na to, co potem dodajecie, a mianowicie, że ja jednak nie wiem, czym jest rzecz myśląca»). Użył on zatem dawnej formuły w nowym znaczeniu, bo, w przeciwieństwie do scholastyki, kartezjanizm widzi, w tej znajomości własności, poznanie substancji samej". E. Gilson, *Discours…*, s. 302–304.

[64] R. Descartes, *List do nieznanego adresata z marca 1637 r.* [w:] A. T., t. I, s. 353. (Gueroult uważa, że jest to *List do Silhon'a* [w:] M. Gueroult, *op. cit.*, t. I, s. 59). „Ale w takim razie anioł i nasz umysł będą tym samym, ponieważ tak jeden, jak drugi jest wyłącznie rzeczą myślącą? Jeden i drugi są niewątpliwie rzeczami myślącymi, co jednak nie przeszkadza temu, by anioł posiadał o wiele więcej doskonałości, aniżeli nasz umysł, albo by je posiadał w wyższym stopniu, etc". *Rozmowa z Burmanem* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 258 [A. T., t. V, s. 157].

oraz ze względu na fakt jego skończoności, jego doskonałość jest niepomiernie czymś mniejszym i wobec tego względnym[65].

Rozum jest najwyższą władzą w umyśle skończonym, która jest tym samym, co zdolność pojmowania lub wgląd intuicyjny, których efektem jest pewność ujmowania, cechująca wyłącznie treści jasne i wyraźne. Zauważmy, że jakkolwiek wielokrotnie Descartes powiada, że poznanie rozumu (ew. umysłu) jest najprostsze ze wszystkich, bowiem nie ma takiego, które nie dokonywałoby się z jego pomocą, to jednak sama definicja tego narzędzia u filozofa występuje niezwykle rzadko. Określenie wystarczające polega na tym, że gdy umysł skłania się ku rozważaniu siebie samego, a wówczas może uchwytywać albo idee wrodzone jego zdolności pojmowania albo same owe czynności, których idee również są mu wraz z nim dane, to mówimy, iż pojmuje i wówczas jest rozumem. Potwierdza to definicja zawarta w *Prawidłach*, z której wynika, że rozum poznaje siebie, kiedy on pracuje, albowiem przejawia się on sobie w specyficznym działaniu wewnątrzumysłowym tak, że nie można go poznać inaczej:

A jest to jedna i ta sama siła, o której, gdy skierowuje się wraz z wyobraźnią do zmysłu wspólnego, mówimy, że widzi, dotyka, itd.; jeżeli do samej wyobraźni, która jest wyposażona w różne kształty, mówimy, że przypomina sobie; jeżeli do niej również, aby nowe utworzyć, mówimy, że wyobraża sobie lub snuje pomysły, wreszcie, jeżeli sama tylko działa, mówimy, że rozumie […][66].

Rozum będzie w związku z tym, w tej filozofii, tożsamy zakresowo temu, co może stać się przedmiotem wszelkich poprawnych pojęć, ale także temu, co jest warunkiem możliwości tych pojęć, bowiem:

Fakt, że *Cogito* odnajduje w swoim charakterze natury podstawowej, najprostszej i najbardziej ogólnej, głębokie uzasadnienie pewności, któremu jesteśmy zmuszeni ulec, dowodzi, że rzeczywistość, którą ono rozwija nie jest tylko ową należącą do mnie samego, lecz do mnie jako myślącego w ogóle jako warunku uniwersalnego całego możliwego poznania[67].

---

[65] O wiele bardziej jednoznacznie kwestie relacji prawd do Intelektu Boga rozwijał Malebranche, czy Geulincx. Ten ostatni pisał: „Wszystkie idee i prawdy wieczne, jak na przykład dwa i trzy to pięć itp., są w umyśle boskim, nie w naszym; kiedy zatem rozważamy te idee, rozważamy je w Bogu, a tak samego Boga, stąd mówi Pismo, że także aniołowie cieszą się ze spoglądania na nie". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 97.

[66] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 75 [A. T., t. X, s. 415–416].

[67] M. Gueroult, *op. cit.*, t. I, s. 54. Zwrócił na to uwagę również Drozdowicz: „[…] rozum raz jest brany jako podmiotowe źródło prawdy, innym razem jako źródło przedmiotowe. Sprzeczności żadnej tutaj nie ma, albowiem pomiędzy tym, co orzeka, a tym, o czym się orzeka nie występuje «realna» różnica, czyli taka, która zachodzi pomiędzy «dwiema lub więcej substancjami». Inaczej mówiąc, to co poznaje i to co jest poznawane

Niech nikogo zatem nie zdziwi, że badania rozumu ludzkiego są u Descartes'a wszelkimi badaniami odnośnie do dowolnej dziedziny, których aprioryczne warunki odpowiadają samej naturze umysłu[68].

---

w sensie ontologicznym są jednym i tym samym. Występuje tutaj natomiast różnica «logiczna», czyli taka, która zachodzi pomiędzy «substancją i jakimś jej atrybutem». Występuje także różnica «modalna», czyli taka która zachodzi bądź między modyfikacją danej substancji a tą substancją, bądź też «między dwiema modyfikacjami tej samej substancji». I tak, na pytanie – czym jest «ja», «ja», o którym teraz już na pewno wiadomo, że istnieje? Kartezjusz odpowiada, że jest to rzecz myśląca. Natomiast na pytanie, czym w takim razie jest owa «rzecz myśląca», odpowiada, iż «Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje (R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 36 [A. T., t. IX, s. 22], def. cytowana)». W pierwszym przypadku mamy do czynienia z różnicą «logiczną». Okazuje się bowiem, iż myślenie jest atrybutem tego, co orzeka. Co więcej, jest ono jego atrybutem głównym, to jest takim, który «konstytuuje» jego naturę i istotę, i do którego sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób określa on istotę rozumu. Z kolei wątpienie, pojmowanie, twierdzenie, itd., ma się okazać jego modyfikacjami, czyli czymś, co – jako tkwiące w jednej i tej samej substancji – ją zmienia". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 92–93.

[68] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… pour le premier principe…*» To znaczy: punkt stały i niewzruszony, na którym wspiera się filozofia i podobny do tego, którego domagał się Archimedes, aby całą ziemię poruszyć z miejsca (*Medytacja II* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 30 [A. T., t. VII, s. 24]). 1.) *Cogito* jest pierwszą zasadą całej filozofii, w tym fizyki. W rezultacie, skoro wątpię, to jestem, ale stwierdzenie owej niedoskonałości, które wnosi we mnie wątpienie [wnosi również] ideę doskonałości, a w konsekwencji istnienie Boga, który sam jest jedyną pojmowalną przyczyną owej idei [siebie] we mnie. Zakłada ona tym samym istnienie Boga doskonałego, a zatem prawdomównego, który gwarantując moje idee jasne i wyraźne, gwarantuje realne rozdzielenie duszy i ciała, dzięki czemu może dojść do ustanowienia fizyki mechanicystycznej rozciągłości i ruchu oraz, w ten sposób, do powstania wszystkich nauk, które z niej wypływają. Konieczność uczynienia w intuicji *Cogito* całej serii wynikających z niego następstw celem zrozumienia filozofii Descartes'a w jej głębi i oryginalności, została podkreślona z nieporównywalną siłą u Pascala: zob.: Idem, *O duchu geometrycznym.* 2.) Ów charakter bycia pierwszą zasadą, przypisywany przez Descartes'a *Cogito*, nie mógł nie być kontestowany przez filozofów scholastycznych, którzy rościli sobie prawo tego przywileju dla zasady przeciwstawnej (Arystoteles, *Metafizyka*, Γ. 3, Eustachy od św. Pawła, *Sum. Phil.* I, 26–31, w *Index scol-cartésien*, texte 377, s. 243). Zarzut ten, podsunięty Descartes'owi przez Claude'a Clerseliera, natchnął go do doprecyzowania swej myśli: «Dodam jedynie, że słowo *zasada* można brać w różnych znaczeniach, i że jest czymś innym szukanie jednego *wspólnego pojęcia*, które byłoby tak jasne i ogólne, by móc służyć za zasadę dowodzenia istnienia wszystkich Bytów, *Entia*, które poznaje się poprzez to pojęcie (*qu'on connaîtra par après*), a inną rzeczą szukanie Bytu, którego istnienie byłoby nam bardziej znane, niż istnienie pozostałych, w ten sposób, że ono mogłoby nam posłużyć za zasadę ich poznania. W pierwszym znaczeniu możemy powiedzieć, że *impossibile est idem simul esse et non esse* (nie jest możliwe, by to samo było i nie było zarazem), jest zasadą i że może ono ogólnie służyć, nie tyle właściwie do poznania egzystencji jakiejkolwiek rzeczy, lecz do tego, że skoro ją się pozna, ujmie się jej prawdziwość w takim oto rozumowaniu: Jest niemożliwe, by to, co jest, nie istniało, więc wiem, że dana rzecz jest; zatem wiem, że jest niemożliwe, aby ona nie

Niematerialność duszy, czy też umysłu, ma jeszcze to ważne znaczenie, że jak wspominaliśmy, wyłącza ducha spod wszelkich tych determinizmów, którym bezwarunkowo podlegają rzeczy materialne.

---

istniała, co ma niewielkie znaczenie i nie czyni nas w niczym mądrzejszymi. W innym znaczeniu, pierwszą zasadą jest, że *nasza Dusza istnieje*, ponieważ nie ma nic, czego istnienie byłoby dla nas bardziej znane. Dodam również, że nie jest warunkiem, który należy stawiać pierwszej zasadzie, iż musi być ona taką, że wszystkie pozostałe poglądy muszą się do niej sprowadzać i z niej wywodzić, wystarczy, żeby ona mogła służyć znalezieniu wielu [prawd] i by nie było innej, od której ona sama zależy, ani takiej, którą by można znaleźć zamiast niej samej. Bo może się zdarzyć, że nie byłoby na świecie żadnej takiej jednej zasady, do której wszystkie rzeczy mogłyby się zredukować; [natomiast] sposób, w jaki zredukujemy inne poglądy do tej zasady: *impossibile est idem simul esse et non esse*, jest zbyteczny i bezużyteczny, w przeciwieństwie do wielkiej użyteczności upewnienia się co do *istnienia Boga* i następnie istnienia wszystkich stworzeń poprzez rozważanie Jego własnej egzystencji». R. Descartes, *List do Clerseliera z czerwca-lipca 1646 r.* [w:] A. T., t. IV, s. 443. 3.) Inny zarzut, chociaż poczyniony w tym samym duchu, był często adresowany do Descartes'a, a mianowicie, że *Cogito* nie może być pierwszą zasadą, ponieważ zakłada przesłankę większą, taką jak: *wszystko to, co myśli, istnieje*. Odpowiedź Descartes'a została przytoczona wyżej (E. Gilson, *Discours…*, s. 32), kiedy omawialiśmy charakter intuicyjny *Cogito*. 4.) Zarzucano w końcu Descartes'owi, że wielka ilość rozmaitych poglądów, ale o podobnym charakterze, mogłaby pełnić tę samą rolę co *Cogito* i posiadać w konsekwencji równe prawo do ich postrzegania jako zasad: «Pierwszą zasadą jego filozofii jest: *Myślę, więc jestem*. Nie jest ona bardziej pewna, niż tyle innych, jak choćby ta: *oddycham, więc jestem*; albo ta: *każde działanie zakłada istnienie*. Powiedzieć, że nie można oddychać bez ciała, ale że można myśleć bez niego, jest tym, co należy pokazać w jasnym dowodzeniu, bo, choć można sobie wyobrazić, że nie ma się wcale ciała (jakkolwiek byłoby to dość trudne) i że żyje się bez oddychania, to nie wynika z tego, by miało to miejsce w istocie i że można żyć bez oddychania». *S. P*** dla Descartes'a, styczeń 1638 r.* [w:] A. T., t. I, s. 513. Odpowiedź Descartes'a: «Kiedy mówi się: *Oddycham, więc jestem*, w celu wnioskowania własnego istnienia, na podstawie tego, że oddychanie nie może się dokonać bez niego, niczego się nie wykazuje, ponieważ należy wcześniej dowieść, że jest prawdą, że się oddycha, a to jest niemożliwe, jeśli znowu nie udowodni się, że się istnieje. Natomiast, gdy się chce wnioskować swe istnienie z odczucia lub poglądu, jaki ma się, na temat tego, iż się oddycha, w ten sposób, że nawet to przekonanie nie odpowiadałoby prawdzie, to jednakowoż uważamy, że nie jest możliwe, byśmy mogli je posiadać nie istniejąc, wnioskowanie przebiega doskonale. Dzieje się tak z tego powodu, że owo myślenie o oddychaniu przedstawia się naszemu umysłowi przed tym na temat naszego istnienia i my sami nie możemy wątpić, że je posiadamy. W tym też znaczeniu nie mówi się nic innego przez zdanie: *Oddycham, więc jestem*, niż w przypadku: *Myślę, więc jestem*. I jeśli się zwróci na to uwagę, zauważy się, że wszystkie inne poglądy, z których możemy w ten sposób wywnioskować nasze istnienie, odpowiadają temu samemu; w ten sposób, że poprzez nie, nie dowodzi się wcale istnienia ciała, to znaczy istnienia natury, która zajmuje jakieś miejsce, itd., ale tylko istnienie duszy, to znaczy natury myślącej i chociaż możemy wątpić, czy to jest ta sama natura, która myśli i która zajmuje przestrzeń, to znaczy, która jest zespołem intelektualno-cielesnym, to jednak na drodze, jaką ja zaproponowałem, poznajemy ją wyłącznie jako intelektualną». *Descartes do ***, marzec 1638 r.* [w:] Ibidem, t. II, s. 37. 5.) Można by w sposób uprawniony zapytać, czy *Cogito* nie było pierwszym krokiem na drodze

Prawa przyrody regulują ją w sposób ścisły i nieodwracalnie. Descartes może dzięki temu zapewniać, że w opisywanym przez niego *Świecie* nie zdarzy się nigdy żaden cud[69]. I nie chodzi tu o to, że cud jest niemożliwy, lecz o to, że opis naukowy jest na tyle wyczerpujący, iż nie jest ani możliwe, ani potrzebne tłumaczenie zjawisk zachodzących w takiej rzeczywistości-praw-przyrody inaczej, niż samymi tymi prawami. I w tym miejscu jasne jest, że rozum lub umysł będąc cielesne, musiałyby podlegać regulacjom, które z samej swej natury (jako niematerialnych) nie obejmują ich, bowiem pochodząc od Rozumu Najwyższego, przeznaczone są materii. W przypadku człowieka istnieje jednak pewne ważne ograniczenie, chociaż nie jest ono tylko wiążące. Mamy tu na uwadze fakt, że chcąc myśleć poprawnie, rozum musi oddawać się ściśle rygorom myślenia, a zatem można powiedzieć, iż to, że myśli, jest wynikiem tego, że wmyśla się w treści o charakterze wzorcowym, a zatem nie błądzi i uczestniczy w samej prawdzie. Do zagadnienia tego odnosimy się w dalszej partii tekstu, ale teraz podkreślmy, że rozum tak rozważany jest nie mniej podległy konieczności, niż materia, kiedy wiemy o niej, że nie może stać się z nią nic ponad to, co wynika z praw, które nią kierują. Materia nigdy jednak nie może ani owym prawom się przeciwstawić, ani ich sobie uświadomić. Gdyby sam umysł również nie mógł tego uczynić, nie można byłoby wyjaśnić ani jego wolności woli, ani zdolności do błędu i grzechu, w związku z czym, przynajmniej w ramach tradycji filozofowania bliskiej Descartes'owi, byt ludzki w ogóle byłby niewyjaśniony. Gdyby konstytuowała go materia, stanowiłby jedynie zbiór powiązanych jej cząstek, które tylko kształtem, jaki przybrałyby w swej ilości, przypominałby człowieka, będąc jednak czystym przykładem kartezjańskiego automatu – a więc rzeczy niezdolnej do refleksji i odpowiedzialności.

---

idealizmu, która przez Malebranche'a i Berkeley'a musiała zakończyć się na Kancie. Wpływ wywierany w tym sensie przez kartezjanizm wydaje się trudny do zaprzeczenia, jakkolwiek nie mogło do niego dojść, jak tylko za cenę deformowania myśli samego Descartes'a, którego inspiracja realistyczna jest oczywista. Lucien Lévy-Bruhl zauważył właściwie (L. Lévy-Bruhl, *Descartes*, Cours inédit): «*Cogito* jest w porządku pierwszą prawdą egzystencjalną, w tym znaczeniu, że pozostałe przychodzą później, lecz Descartes nigdy nie uczynił z niej warunku możliwości innych prawd; uczynił z niej wyłącznie warunek wszystkich pozostałych sądów na temat egzystencji, w tym sensie, że *Cogito* im towarzyszy i że w rezultacie, one je zakładają (*Descartes do Mersenne'a z lipca 1641 r.* [w:] A. T., t. V, s. 394: „Nie jest możliwe, byśmy mogli kiedykolwiek myśleć o jakiejś rzeczy, gdybyśmy nie posiadali w tym samym czasie idei naszej własnej duszy, jako rzeczy zdolnej do myślenia o tym wszystkim, o czym myślimy). Jeśli zatem chce się tu zestawić Descartes'a z Kantem, jedyna analogia, którą można by ustanowić w sposób uprawniony jest ta: *Cogito* z *Ja myślę, towarzyszy wszystkim moim przedstawieniom*, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, I B, 2, & 16". E. Gilson, *Discours…*, s. 299–301.

[69] Zob.: R. Descartes, *Świat…*, roz. VII, s. 71 [A. T., t. XI, s. 48].

W ewoluującej podług tego schematu filozofii francuskiej takiego „człowieka" należałoby widzieć w twórczości La Mettrie'go, a dalej choćby u Alberta Camusa (Mersault z *Obcego*). Trudno posądzać Descartes'a, by na dowolnym poziomie swej myśli choćby tylko zbliżał się do wspomnianych modeli naturalistycznej antropologii. Katolicyzm jego filozofii, jakkolwiek z całą pewnością nie będący ani poprawnym, ani reprezentatywnym dla katolicyzmu jako takiego, był jednak faktem. Filozof deklaratywnie zmierzał w stronę usytuowania swej własnej myśli jako przynależnej do nurtu chrześcijańskiego, panującego w ówczesnej Francji. Potrzeba aprobaty ze strony duchowieństwa dla jego nowej filozofii nie była tylko posunięciem strategicznym w celu lepszego jej rozpropagowania, lecz stanowiła wyraz przynależności wyznaniowej. Uczciwość intelektualna tego autora z pewnością nigdy nie pozwoliłaby mu na to, by próbował przypodobać się temu czy innemu odłamowi w łonie skłóconego Kościoła, po to, by zająć jakieś uprzywilejowane stanowisko w politycznej rozgrywce, dla której filozofia mogłaby być jedynie elementem maskującym.

Rozdział 3

Metoda jako natura umysłu i jej uwarunkowania

Całego stosunku Descartes'a do nauki i do Szkoły nie wyrazi lepiej żadna inna opinia, niż następująca: „[…] ten bowiem, kto przechadza się po jakimś pomieszczeniu, lepiej rozumie, czym jest ruch, niż ktoś, kto powiada: *est actus entis in potentia prout in potentia* […]"[70]. Wypowiedź ta poświęcona jest właśnie rozmaitym prawdom umysłowym, o których na wiele sposobów rozprawiało się od wieków w filozofii, a czego negowany przykład pochodzi z arystotelizmu. Widać w tym miejscu, jak zadziwiająco korzystnie dla prawdy Descartes rozpatruje nie tyle znajomość teorii i wiedzy, lecz uprzedni względem nich brak uczoności. Należy bowiem być przekonanym o tym, że wszelka nauka, tradycja, metoda oraz wypracowane w ich ramach pojęcia są tu zdyskredytowane w najwyższym z możliwych stopniu. Mówiąc w skrócie, nie chodzi o to, że to doświadczenie poucza nas na temat pojęć. Kwestia natomiast w tym, że panująca metoda naukowa zupełnie nie trafia w krytykowane przez filozofa terminy. Namysł teoretyczny, zamiast zbliżać do nich, oddala od nich, wobec czego więcej daje ich nieznajomość, niż posługiwanie się nimi. W przeciwieństwie do Szkolnych definicji, momentalna refleksja uważnego umysłu nad tym, co dzieje się aktualnie, natychmiast dostarcza istotowego zrozumienia zjawisk[71].

---

[70] Idem, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] A. T., t. II, s. 597.

[71] Nie należy uważać Descartes'a za osobę niewykształconą lub odrzucającą wszelkie metody naukowe, a liczącą jedynie na ów instynkt tożsamy z intelektem, o którym wypowiadał się z największą aprobatą. Rozważania metodologiczne, którym poddawana jest twórczość filozofa, ukazują stopień jego zaangażowania w działania służące określonemu typowi postępowania w procesie odkrycia naukowego, jak również dowodzenia, czy prezentowania zarówno jego ustaleń jak i wynikających z nich skutków. Na ten temat zob.: S. Janeczek, *Z dziejów dyskusji o uniwersalnej metodzie. Analiza i synteza* [w:] *Filozofia XVII wieku*, Toruń 2011, s. 31–41. Autor pisze: „Kartezjusz uzna syntezę za metodę dowodzenia i wykładu wiedzy zdobytej (wywodzenie, iż następnik zawiera się w poprzednikach), nie zaś metodę odkrycia. Równocześnie uprawni stosowanie syntezy w geometrii, na co pozwala oczywistość, z jaką dochodzimy do jej prawd pierwotnych, tak, że w istocie nie zwraca się uwagi na rolę analizy, którą faktycznie posługuje się w odkryciu «pierwszych zasad», całą uwagę skupiając na wyprowadzaniu z nich następstw. Analizę pojmuje bowiem jako metodę odkrycia, jaką w arystotelizmie stanowiła indukcja. Swoiście pojęta analiza jest przy tym synonimem poznania oczywistego. Równocześnie analiza ma być «prawdziwą i najlepiej nadającą się drogą w nauczaniu»,

Podczas tych rozważań musimy przyjąć bezwzględnie, że wszelkie naukowe zasady kierowania umysłem oraz umysł, który się nimi wspiera, stanowią to samo. Descartes odwraca w związku z tym prawidłowość, mówiąc, że najpierw umysł kieruje się sam sobą, a potem uświadamia sobie, na czym polegają dające się teoretyzować mechanizmy tego działania. Przyczynia się to do faktu, że nie ustanowimy tych reguł w oparciu o teorię opisującą działanie owej władzy niejako z zewnątrz i wyprzedzająco, co jest synonimem uczoności, którą filozof odrzuca, lecz uczynimy to wyłącznie w trakcie obserwacji czynności tej władzy przez nią samą. Descartes w liście z 16 października 1639 roku do o. Mersenne'a, w polemice z fragmentami książki, którą dla niego komentował, sugerował, że metoda, dzięki której dochodzi on do istotnych prawd, nie różni się od sposobu, w jaki myśli, kiedy jest po prostu spontaniczny i prowadzony przez światło naturalne umysłu[72]. Filozof życzy sobie zatem, aby uznać, iż kluczem do metody jest swoisty naturalizm, bowiem umysł i nauka nie są dwiema oddzielnymi dziedzinami, które należy zespolić definicjami. Odsłonił go on jawnie w *Liście do Ojca Dinet*, kiedy stwierdził, że:

> [...] gdy chodzi [...] o zasady, to przyjmuję tylko te, które do tej pory były wspólne wszystkim filozofom i są wobec tego ze wszystkich najdawniejsze, a wykazuję tak jasno, że te, które z nich następnie wyprowadziłem, były w nich już uprzednio zawarte i uwikłane, iż pokazuje się, że jako z natury dane umysłom ludzkim są one również najdawniejsze. Przeciwnie zaś zasady potocznej filozofii, przynajmniej w tym czasie, kiedy zostały wynalezione przez Arystotelesa lub przez innych, były nowe i nie powinno się o nich sądzić, że są one teraz lepsze, niż były wówczas [...][73].

Co interesujące, porównując myśl własną z myślą Arystotelesa, która zresztą była wobec niej starsza o dwadzieścia wieków, tę własną przedstawia tak, jakby nie tylko była pierwotniejsza (co jest niemożliwe), ale jakby niejako wcale nie dotyczył jej upływ czasu i kalendarz (co jest możliwe). Tak więc w sformułowaniu „moja filozofia jest ze wszystkich najstarożytniejsza i że w potocznej nie ma nic różnego

---

gdyż w istocie Kartezjusz utożsamia metodę nauczania z metodą odkrycia, każąc czytelnikowi przejść tą samą drogą odkrycia prawdy, czyli znajdując dla jej uzasadnienia odpowiednie racje [...]. Mimo niewątpliwej preferencji analizy, – która zasadniczo jest dla Kartezjusza synonimem podziału, ale przecież jest złączona z intuicją – faktycznie musi odwołać się do syntezy, bo jeśli najpierw na drodze analitycznej ujmuje elementy proste, to następnie należy skonstruować je w pewną całość, w czym niezbędne okaże się także wykorzystanie dedukcji, pojętej wszakże jako ciąg intuicji". Ibidem, s. 33.

[72] R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] A. T., t. II, s. 597–598.

[73] *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 201 [A. T., t. VII, s. 580].

od niej, co by nie było nowe”[74], wyraża się pogląd, że to, co nazwane jest nowym, zasadza się, jak rodzaj aberracji, na odejściu od tego, co jest zawsze aktualną i ważną naturą myślenia w ogóle i do czego odwołuje się Descartes. Co więcej, owo „nowe” powstaje z inicjatywy ludzi, którzy błądząc, stale to zmieniają, ponieważ wszystko to „jest sporne i może być przez poszczególnych filozofów zmienione zgodnie z obyczajem szkół, a więc czyż nie jest w najwyższym stopniu nowe, skoro codziennie jeszcze bywa odnawiane”[75]. To natomiast, o czym on myśli, nie wynika z żadnej koniunktury, nie zmienia się, jest dane tak, jak prawda wobec dynamicznych i ulotnych domniemań, będąc po prostu ponadczasową naturą umysłu. Przyjęcie tej prawdy „usuwa wszelki temat do powątpiewania i do prowadzenia sporów”[76]. Filozofia, jako znana z niejednoznaczności charakteru jej wyników, znika raz na zawsze w obliczu prawdziwych i bezspornych treści, które można jedynie ujawnić, ale które nie ewoluują. Widać ów ważny rys postępowania Descartes’a jako antyfilozofa, bowiem dodaje on w końcu:

Zapytuję również, dlaczego panuje w szkołach zwyczaj prowadzenia sporów. Niewątpliwie w celu poszukiwania oczywistej prawdy; gdyby się ją bowiem już posiadało, to ustałyby te spory, jak to się okazuje w geometrii, na temat której nie ma obyczaju prowadzenia sporów[77].

Wystarczy wobec tego jedynie odwołać się do natury, a nie przekraczać ją w poszukiwaniach jakiejkolwiek mądrości na zewnątrz, ponieważ każde przekroczenie na pewno jest błędne, tak jak dowolne odwołanie się do niej z koniecznością jest prawdziwe i pewne. Bardzo dobrze widać powyższe na przykładzie przytoczonym przez Kopanię, a odnoszącym się do związków matematyki, a zatem wiedzy o kluczowym znaczeniu dla wszelkich nauk, z umysłem i jego aktywnością:

Podstawą myślenia matematycznego staje się nie fakt posiadania przez umysł w swej zawartości treściowej pewnych idei prostych, lecz sama struktura procesu myślenia. Myślący umysł nigdy nie wychodzi poza samego siebie i rzeczywistość poznaje pośrednio

[74] Ibidem, s. 218 [A. T., t. VII, s. 596].

[75] Ibidem, s. 201 [A. T., t. VII, s. 580].

[76] Ibidem, s. 202 [A. T., t. VII, s. 582].

[77] Ibidem, s. 218 [A. T., t. VII, s. 596]. Podobnie wypowiadał się w liście do Voetiusa, mając na uwadze książkę: *O Wstępie do książki, która fałszywie została zatytułowana Filozofia kartezjańska*, gdzie pisał: „Ta zaś powszechnie uprawiana filozofia, której naucza się w szkołach i akademiach, jest tylko zbiorem pewnych poglądów, w większości wątpliwych, jak wynika z ciągłych dysput, w których zazwyczaj są ganione, a nadto nieużytecznych, jak nauczyło już długie doświadczenie”. R. Descartes, *List do Voetiusa…*, s. 22 [A. T., t. VIII, s. 25–26].

poprzez swą własną treść. Ale treść ta jest umysłowi wrodzona nie jako rzecz, lecz jako potencjalność procesu. Miało to nie tylko tę konsekwencję, że prosty element zawartości umysłu utożsamiał się w pewnym sensie z prostym ujęciem. Istotne jest, że podstawą prawomocności poznania matematycznego staje się sam charakter procesu myślenia. Wbrew dotychczasowej tradycji liczba nie jest już uważana za rezultat procesu abstrahowania, lecz jest rozumiana jako pojęcie czysto intelektualne. Jest więc pojęciem prostym, umysłowi wrodzonym, ujmowanym jasno i wyraźnie. Ale także każde twierdzenie matematyczne jest czymś umysłowi wrodzonym. Umysł wykrywa je w sobie samym, lecz – z drugiej strony to ujmując – jest ono tworem umysłu ludzkiego. Pojawia się analogia z Descartes'a teorią prawd wiecznych, które będąc wieczne i niezmienne, są przecież rezultatem stwórczej działalności Boga; podobnie myślenie matematyczne, jakby wbrew swemu matematycznemu charakterowi, nie przestaje być aktywnością ludzkiego umysłu. […] Sama natura umysłu jest taka, że on właśnie stanowi podstawę prawomocności wiedzy ludzkiej, to nie zbiór jakichś reguł, lecz zrozumienie, że wszelką wiedzę umysł znajduje w sobie. Rozważania o metodzie zastąpione zostały praktyczną działalnością naukową, gromadzenie prawideł zastąpione zostało konstruowaniem teorii idei wrodzonych, która staje się podstawą całej kartezjańskiej filozofii[78].

Mówiąc o metodzie, mamy na myśli rewolucyjną zmianę jakości myślenia, której inicjatorem był Descartes. Jego wystąpienie w tej sprawie dokonało się po raz pierwszy oficjalnie na kartach *Rozprawy,* nie czemu innemu, jak właśnie *metodzie* poświęconej w roku 1637[79]. Jednak nie

[78] *Nowe rozumienie metody* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 252–253.

[79] *Rozprawa o metodzie* w ogóle nie miała być tym dziełem, które filozof chciał opublikować. W marcu 1636 roku jego projekt powiększył się, a opracowanie nowej filozofii miało przyjąć postać książki zatytułowanej: *Projekt nauki uniwersalnej, która mogłaby podnieść naszą naturę na jej wyższy stopień doskonałości.* Następnie *Dioptryka, Meteory, Geometria.* Miało być to dzieło napisane po francusku, językiem tak prostym, aby nawet ludzie nieuczeni mogli je pojąć. Autor chciał przedstawić tam wiele zagadnień z zakresu szeroko rozumianej wiedzy. Zbudowane miało być z czterech części. W pierwszej Descartes zamierzał powiedzieć na temat swej metody, pokazać dowód na istnienie Boga oraz duszy oddzielonej od ciała. Część ta miała także zawierać przekonanie na temat tego, że Bóg jest podstawą wszelkiej nauki i bez Niego nawet matematyka pozostaje niepewna. W *Dioptryce* ukazać zamierzał zagadnienia światła, załamania jego promieni, kwestię postrzegania przedmiotów oświetlonych, jak również w ogóle wzroku. W *Meteorach* miał wyjaśnić naturę minerałów, przyczyny wiatrów, opisać gwiazdkę śniegu, czy zjawisko tęczy. *Geometria* miała dać sposób rozwiązywania problemów, których dotychczas nie umiano rozwiązać. Zob.: G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 155–156. Zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 93. Według tego ostatniego, *Projekt* był pierwszą wersją *Rozprawy o metodzie*, która miała swe początki jeszcze w *Studium bonae mentis* (1619 r.), „wyjaśnieniem koncepcji wiedzy czysto ludzkiej, której warunki znajdują się całkowicie poza dziedziną teologii i która określa się poprzez najwyższy stopień doskonałości, do jakiej nasza natura byłaby zdolna, a która u Descartes'a jest spadkiem po renesansie, a zwłaszcza po stoicyzmie chrześcijańskim i po Montaigne'u". Ibidem. Niestety rok później, tj. w 1637 r., z wielkiego projektu została mała książeczka, która miała być wprowadzeniem do trzech opracowań, będących jej owocem: *La Dioptrique, Les Météores, La Géométrie.* Najczęściej *Rozprawa* wydawana była z czasem

tyle ze względu na wieloaspektowość zawartości tej jego pracy warto skupić na niej teraz naszą uwagę, traktując ją jako punkt wyjścia dla dalszych rozważań[80]. Wyszukajmy w niej to, co stanowi o merytorycznej części rozwiązania kartezjańskiego, zajmującego w książce niewiele ponad kilka stron. Zobaczmy tym razem, do czego metoda miała służyć i co uzasadniało potrzebę jej opracowania, jak też, co było przyczyną jej uprzedniego braku, powodującego następnie wystąpienie Descartes'a.

W *Części drugiej* tej książki, zatytułowanej przez wydawców *Główne prawidła metody*, słusznie tytułem tym nawiązującej do wcześniejszych, ale niedokończonych i niepublikowanych o czasie *Prawideł do kierowania umysłem* (1628 r.), filozof skupia się na istocie procedury, będącej umiejętnością rozczłonkowywania zawiłości. Ma to służyć odbieraniu wszelkim badanym zagadnieniom przewagi nad umysłem, który w ten sposób uzyskuje autonomię w postępowaniu, że sprowadza treści przez siebie oglądane do właściwych sobie możliwości poznawczych ich oglądu i przez to anektuje je na własny grunt, gdzie zresztą uprzednio tkwiły, jako w tych warunkach się zawierające[81]. Metoda jest

---

już bez owych szczegółowych opracowań, sama stając się coraz to bardziej zwiastunem i niejako przystępnym streszczeniem nowej nauki. „*Rozprawa o metodzie*, która wzbudza zainteresowanie czytelnika każdej epoki, stopniowo wyemancypowała się z esejów, do których miała być tylko wstępem i uzyskała byt samodzielny". H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1963, s. 109.

[80] Gilson przyrównuje *Rozprawę* do *Prób* Montaigne'a czy *Wyznań* Augustyna, wskazując na intymny i prywatny charakter tego dzieła. Samego Descartes'a nazywa zresztą uczniem zarówno Montaigne'a, jak i Seneki. Zob.: E. Gilson, *Discours…*, s. 93 i 98–99. Istniała również interpretacja, zainicjowana przez Gueza de Balzaca w *Liście do Descartes'a z 30 marca 1628 r.*, jakoby twórczość filozoficzna tego ostatniego stanowiła jego biografię intelektualną, swoisty dziennik, czy „historię umysłu filozofa". Wątek ten, jak podkreśla Gilson, jako pierwszy zauważył Gustave Cohen, *Les écrivains francais en Hollandie dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1920, s. 417–418.

[81] Metodę tę wystudiował on już wcześniej, bo jak to sam mówił: „chciałem poprzednio poświęcić dostatecznie wiele czasu na opracowanie planu dzieła, jakie podejmowałem, oraz na poszukiwanie prawdziwej metody, w celu zdobycia wiedzy o tym wszystkim, do czego umysł mój był zdolny". R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 20 [A. T., t. VI, s. 16–17]. Znającym losy filozofa musi wydać się oczywiste, że w mającej charakter relacji z przeszłych dokonań *Rozprawie*, autor wspomina między innymi właśnie o *Prawidłach do kierowania umysłem,* gdyż to one miały być pierwotnie pozycją z zakresu metodologii nowych nauk. To tam pisał to, co następnie tylko powtórzył, a mianowicie, że: „cała metoda polega na porządku i rozłożeniu tego, na co należy zwrócić spojrzenie ducha, aby odkryć jakąś prawdę. Otóż metody tej będziemy ściśle przestrzegać, jeżeli zdania zawiłe i ciemne sprowadzimy stopniowo do prostszych, a następnie spróbujemy od intuicyjnego ujęcia tych, które są najprostsze ze wszystkich, wznieść się po tych samych stopniach do poznania wszystkich innych". *Prawidło V* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 40 [A. T., t. X, s. 381]. To samo czytamy w *Poszukiwaniu prawdy*: „wszystkie poznania, które nie przewyższają zdolności pojmowania umysłu ludzkiego są wszystkie

niezbędna, ponieważ tylko ona może doprowadzić do celu, jakim jest poznanie prawdy, gdyż, jak pisze filozof, podsumowując dotychczasowe błędy nauk: „o wiele właściwiej jest nigdy nie myśleć o poszukiwaniu prawdy jakiejś rzeczy, niźli to czynić bez metody”[82].

---

z sobą powiązane tak cudownym związkiem i dają się wyprowadzić jedne z drugich przy pomocy wniosków tak koniecznych, że nie potrzeba wcale wielkiej sztuki i zręczności, aby je znaleźć, byle tylko, zacząwszy od najprostszych, umiało się stopniowo wznosić aż do najbardziej wzniosłych”. Idem, *Poszukiwanie…*, s.130. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… najprostsze…*». Definicja kartezjańska porządku podległa konceptualnej klasyfikacji pojęć i rzeczy w ramach kategorii Arystotelesa, którą posługiwała się scholastyka (*Prawidło VI*), opierała się na ustanowieniu ich zależności w kolejności dedukcji. Prawdy, idee i rzeczy znajdują się odtąd uporządkowane według serii linearnych, gdzie każda zajmuje miejsce, które jej przypada, przed ideami, które jej są podległe w tym, że ona pozwala je wydedukować, i po ideach, od których ona zależy, w tym, że są one koniecznie wymagane, aby jej wywnioskowanie było możliwe. Jeśli rozważa się jakiekolwiek dwie idee (albo rzeczy) przynależne jednemu z takich szeregów, ta z tych dwóch idei, która poprzedza inną w porządku dedukcji, nazywana jest *absolutną* lub *prostą*, ta zaś, która następuje po jakiejś idei w porządku dedukcji jest nazywana *względną* lub *złożoną*. To, co jest absolutne w odniesieniu do jednej idei, może być jednak względne w odniesieniu do innej. Nie ma nic bardziej podstawowego niż *natury proste*, we właściwym słowa znaczeniu, to znaczy idee, które nie zależą od żadnych innych i od których, przeciwnie, wszystkie inne zależą. Te całkowicie proste natury nie są zbyt liczne (*Prawidło VI*) a chwyta się je poprzez ten sam prosty akt intuicji; pozostałe natomiast mogą być poznane tylko poprzez wyjście od tych natur prostych za pomocą dedukcji i zobaczone w ramach szeregu, do którego przynależą na miejscu im właściwym, podług liczby stopni, które im brakują do bycia naturą prostą, z której cały ów szereg wychodzi”. E. Gilson, *Discours…*, s. 207. Ponieważ rzeczy badamy w porządku ich przez nas poznawania: „Dlatego zwróciliśmy uwagę, iż badania te należy przeprowadzić przy pomocy metody, która w owych rzeczach mniejszej wagi niczym się zazwyczaj nie różni od stałego przestrzegania porządku, już to istniejącego w samym przedmiocie, już to delikatnie wymyślonego […]”. *Prawidło X* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 64 [A. T., t. X, s. 404].

[82] *Prawidło IV* [w:] Ibidem, s. 32. Jak zauważa Gilson, zdaniem Descartes’a, umysł powolniejszy i nie tak bystry jest w stanie posługując się metodą dojść w porządku odkrycia naukowego o wiele dalej niż o wiele zdolniejszy, ale działający bez porządku. Zob.: E. Gilson, *Discours…*, s. 84 oraz: „Descartes uznaje ściśle równość rozumów, ale nie tę w odniesieniu do umysłów. […] W dwóch doktrynach [scholastycznej i kartezjańskiej] wszyscy ludzie są w sposób równy ludźmi, a to w tej mierze, w jakiej są rozumni; ale w nauce kartezjańskiej, która określa myślenie w odrębności od ciała, powyższa konstatacja implikuje równość rozumów indywidualnych; w doktrynie scholastycznej, przeciwnie, tu substancją człowieka nie jest ani myślenie z osobna, ani rozciągłość z osobna, ale złożenie obydwu, [w związku z czym] musi być tak, że istota, mimo że przebywa tak samo wewnątrz jednego gatunku (*espece*), nie wydaje się posiadać równej czystości w przypadku każdego indywiduum, ze względu na materię, którą ono zawiera według rozmaitych proporcji wynikłych z jej powielania”. Ibidem, s. 89. Descartes w korespondencji z Mersenne’em uczulał na fakt, że równość między umysłami nie oznacza ich jednakowej efektywności, bowiem używanie umysłu jest czymś

Zapoznając się z tylko czterema jej prawidłami, zamieszczonymi we wspominanej *Części drugiej*, czytelnik, zwłaszcza ten wymagający, może się zdziwić, że jest ona tak prosta i wręcz uboga w treść. Trudno uwierzyć, żeby w związku z tym była przed Descartes'em nieznana. Nie chodzi w niej jednak o to, że jest prosta, a raczej o to, że odpowiadać ma najprostszym czynnościom intelektu, którym w naukach, jakie filozof zastał, zadość czyniła pod tym względem jedynie matematyka[83]. Metoda zasadza się zatem nie na wysiłku, który nosiłby cechy jakiegokolwiek przyczyniania się podmiotu poznającego do określenia kształtu danej rzeczy w poznaniu, ale na takim rozczłonkowywaniu badanych obiektów, by z jego pomocą osiągnąć stopień wymaganej ich przejrzystości dla ograniczonego umysłu.

Cała metoda polega na porządku i rozłożeniu tego, na co należy zwrócić spojrzenie ducha, aby odkryć jakąś prawdę. Otóż metody tej będziemy ściśle przestrzegać, jeżeli zdania zawiłe i ciemne sprowadzimy stopniowo do prostszych, a następnie spróbujemy

---

innym od faktu posiadania go. I tak ludzie posiadają umysły z natury jednakie, lecz posługują się nimi w większości źle, itd., por.: R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] Ibidem, s. 85 [A. T., t. II, s. 597–598]. (List ten znajduje się we fragmentach w książce F. Alquié *Kartezjusz…*, s. 239–242. [A. T., t. II, s. 587–599]). Gilson podkreśla za Descartes'em, że: „Nierówność między umysłami może dotyczyć tych ich zdolności, które nie są rozumem". E. Gilson, *Discours…*, s. 86. Zob. też: Ibidem, s. 177–178.

[83] Rolę matematyki, jako jedynie pewnego poznania Descartes poznał już w La Flèche. Dobrze opisuje ją również fragment *Rozmowy z Burmanem*, zwracający uwagę nie tylko na pewność jej rezultatów, ale i na jej niezależność od światopoglądów. Zob.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 295–297 [A. T., t. V, s. 176]. Na ten temat zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 125–129. Co zaś tyczy się kwestii prostoty charakteryzującej działania intelektu, Drozdowicz pisał: „Bez wątpienia na gruncie kartezjańskich poglądów formułowany jest postulat prostoty, ale postulat ten bynajmniej sam nie jest prosty, a przynajmniej na tyle prosty, aby nie należało w nim wyróżnić kilka jego sensów. I tak, zdaje się on oznaczać wychodzenie od tego, co jest «samo z siebie proste», tj. takim niejako zastajemy to w środkach, ujęciach i przedmiotach poznania, przy skierowaniu na nie uwagi umysłu. Oznacza on również wyszukiwanie w tym, co jest złożone, tego, co stanowi proste jego składniki i nie wymaga już dalszych rozróżnień, aby stało się jasne i wyraźne a także oczywiste. Oznacza on jednak również stopniowe przechodzenie od tego, co jest proste, do tego, co jest złożone, bez względu na to, czy będą to narzędzia, czynności, czy tez przedmioty poznania". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 62. Punktem wyjścia dla tej nauki miała być metoda matematyczna: „A chociaż będę tu mówił wiele o figurach i liczbach, gdyż z żadnych innych nauk nie można przytoczyć tak oczywistych i tak pewnych przykładów, przecież każdy, kto uważnie rozpatrzy moją myśl, spostrzeże z łatwością, że ja tu wcale nie mam na myśli pospolitej matematyki, ale że wręcz inną wykładam naukę, której tamte są raczej okryciem, niż częściami. Ta bowiem nauka musi zawierać podstawowe pierwiastki umysłu ludzkiego i rozciągać się tak daleko, by mogła wydobywać prawdy o jakimkolwiek przedmiocie […]". *Prawidło IV* [w:] R. Descartes. *Prawidła…*, s. 35 [A. T., t. X, s. 373–374].

od intuicyjnego ujęcia tych, które są najprostsze ze wszystkich, wznieść się po tych samych stopniach do poznania wszystkich innych[84].

Istnieje zatem poziom braku skomplikowania, który Descartes nazywa z jednej strony prawdą, a z drugiej działaniem rozumu, do którego to umysł dochodzi w zasadzie bez większych problemów, pod warunkiem, że działa ufając samemu sobie. Ów brak skomplikowania jest tym samym, co wgląd uważnego umysłu w to, co samo jest (dla niego) proste[85]. Zauważmy w związku z tym, iż tak rozumiana, metoda rysuje się jako procedura wewnętrznie dana wraz z umysłem, to jest jako jego natura, a więc nie ma nic bardziej oczywistego, jak odwołać się do niej z pominięciem wszystkiego innego. Jeszcze lepiej przekonujemy się o tym, kiedy przyglądamy się Descartes'a określeniu źródeł poznania prawdy:

[…] czym jest prawda; mnie zaś się zdaje, w co nigdy nie wątpiłem, że jest to pojęcie tak transcendentalnie jasne, że nie można go nie znać: to sprawia, że […] nie ma sposobu, aby nauczyć się, czym jest prawda, gdybyśmy jej nie znali z natury. Na jakiej podstawie bowiem mielibyśmy zgodzić się z tym, czego nas uczą o niej, jeśli nie wiedzielibyśmy czy jest to prawdą, to znaczy jeśli nie znalibyśmy prawdy?[86].

Prawda jest wobec tego dana wraz z naturą, która odsłania się samoistnie w braku zapośredniczeń. Zapośredniczenia te, to między innymi Szkoła wraz z jej działalnością, w której odchodzi się od natury w inny metodyczny sposób. Dokąd wówczas się zmierza? Jeśli nie do prawdy, to z pewnością jedynie do fałszu [87].

Filozof nie ma do zaproponowania metody jako takiej. Jeśli szukać by u niego jej śladów, to musiałaby ona przyjąć kształt działania,

---

[84] *Prawidło V* [w:] Ibidem, s. 40 [A. T., t. X, s. 380], fragment cytowany.

[85] „Wszelako i metoda nie może iść tak daleko, by uczyć, jak należy dokonywać owych właśnie operacji, ponieważ są one najprostsze i pierwsze ze wszystkich, i to do tego stopnia, że gdyby nasz umysł nie mógł już przedtem posługiwać się nimi, w takim razie nie pojąłby on żadnych przepisów owej metody, jakkolwiek proste by one były". *Prawidło IV* [w:] Ibidem, s. 33 [A. T., t. X, s. 372].

[86] Idem, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 240 [A. T., t. II, s. 596–597]. Kopania zwraca uwagę na to, że próbując zdefiniować prawdę w inny sposób, niż to czyni Descartes: „chce się podać definicję oddającą istotę czegoś, co właśnie ze swej istoty musi być podstawą definiowania wszelkich pozostałych pojęć. […] Istota prawdy musi być zatem ujmowana przez umysł bezpośrednio". Ibidem, s. 271–272. W przeciwieństwie do tego, dla scholastyków oraz: „Dla Tomasza przyjęcie, że umysł jest miarą rzeczy, byłoby przyjęciem, że ma on moc boską. A to było dlań nie do pomyślenia". Ibidem, s. 282.

[87] Na ten temat zob.: T. Śliwiński, *A co ode Złego jest, czyli rzecz o Medytacjach Kartezjusza*, Folia Philosophica, U. Ł. 14/2001, Łódź 2001.

dzięki któremu umysł sam nakierowuje się na siebie, czy też – dokładniej – na rozum w sobie. Metoda musiałaby w związku z tym przyjąć wymiar negatywny i służyć do wyjaśnienia tego, jak postępować nie należy, bo jeśli to, co wyjaśnia tok prawidłowego działania, jest tym samym, co natura funkcjonowania umysłu samego z siebie, to trudno domagać się, by umysł nauczył się rozumowania, skoro to on jest jego źródłem. To należy właśnie do istoty proceduty, która obchodzi się bez podręczników, i która, jak pismo wewnętrzne w duszy, może zostać jedynie zapomniana w wyniku zaczytania się przez umysł danymi pochodzącymi spoza tamtego alfabetu[88]. Jest to możliwe, bowiem Descartes jest natywistą i dlatego może mieć i ma miejsce całkowicie skuteczny, ujawniany przez niego jego *naturalizm*, nazwijmy go *spirytualistyczny*. Główną jego tezą jest to, iż gdy chodzi o umysł, wszystko jest już dane. Umysł jest zaprogramowany. Trudność, jeśli występuje, dotyczy tego, że jako władza służył on dotychczas za narzędzie do oglądania wielości rzeczy, których nie rozumiał, gdyż absorbowały w nim coś innego, niż sam rozum. Od tej zaś pory ma sam dla siebie stać się przedmiotem oglądu – umysł ma wypytywać samego siebie[89].

---

[88] Por.: Platon ustami Sokratesa na temat szkodliwości pisma, zob.: Platon, *Fajdros* [w:] *Dialogi*, pod red. A. Lama, tłum. W. Witwickiego, Warszawa 1993, 274 C–276 E, s. 64–66, a też: Idem, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, 329 A.

[89] „Wszystkie bowiem nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza rozmaitość, niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca". *Prawidło I* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 21 [A. T., t. X, s. 360]. Potwierdzają to również słowa Descartes'a skierowane do Gibieufa, na które powołuje się Kopania: „Nic nie jest bardziej systemowe dla Descartes'a, niż jego własna doktryna. Jest to dla niego jedyny blok pewności, nie zawierający żadnej szczeliny, gdzie wszystko łączy fakt, że żadna prawda nie może zostać z niego wyjęta, bez zawalenia się całości: «Widzę, że ludzie bardzo łatwo mylą się co do rzeczy, które napisałem; otóż skoro prawda jest niepodzielna, przeto fałszuje ją odcięcie lub dodanie najdrobniejszej rzeczy». W efekcie metoda nie jest niczym innym, jak zbiorem kilku prostych przepisów, dzięki którym może ona sama ujawniać i rozwijać, zgodnie z porządkiem i niejako na naszych oczach, podług niewidzialnego charakteru prawdy, poznanie całkowicie pewne, od samego początku obecne w *sapientia humana*, która obejmuje wszystkie nauki «*omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes*», i «która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza rozmaitość, niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca». Ta oświecająca jedność znajduje się we mnie zanim jeszcze ją zauważę; to dlatego nieświadomość, dzięki założeniu uprzedniej wrodzoności i dzięki zasadzie, że dusza myśli zawsze, nie jest świadomością ciemną. Jest światłością w sobie zanim jeszcze stanie się nią dla mnie, nie będąc jednakowoż zauważoną. «Racja, dla której wierzę, iż dusza myśli zawsze, jest tą samą, która każe mi wierzyć, że światło świeci zawsze, choćby nie było oczu, które je oglądają»". R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 209. [A. T., t. III, s. 478].

Mając to przyjęte, jedynym problemem pozostaje określenie, co należy do owej natury umysłu, w sposób, na który wszyscy weń zaopatrzeni musieliby przystać. Co jest wewnętrzną treścią, której przecząc, umysł wyrzekałby się samego siebie? Chodzi tu o tak zwane „natury proste", o których czytamy:

Najbardziej elementarnymi «składnikami» idei są tzw. natury proste; w ich przypadku utożsamia się to, czego umysł jest świadomy, z tym, co umysł myśli, a więc z konieczności są one ujmowane jasno i wyraźnie. Osiągnięcie jasnej i wyraźnej percepcji idei złożonej wymaga więc zredukowania jej do samooczywistych elementów, a następnie ujęcie sposobu, w jaki są one połączone w konieczny zespół tworzący rozważaną ideę. Na tej właśnie drodze uzyskujemy definicje istotowe[90].

Sam Descartes dodawał: „Należy zaznaczyć po drugie, że, ściśle biorąc, niewiele istnieje natur czystych i prostych, które można ująć intuicyjnie od razu i same przez się […] już to w samym doświadczeniu, już to przy pomocy samego wrodzonego nam światła […]"[91]. Będą

[90] *Proces myślenia, a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartesa* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 36. Na temat natur prostych, zob. też: *Pierwsza wersja koncepcji natur prostych* [w:] Ibidem, s. 242–248. Autor zwraca m.in. uwagę na to, że natura prosta odpowiada temu, co poznawczo odnosi się do ujęcia jasnego i wyraźnego intuicji oraz na to, że są one tym, co oczywiste samo przez się. Ibidem, s. 245 i 246. Zdaniem Kopani teoria natur prostych zostaje przez Descartes'a zarzucona około roku 1630 na rzecz innej teorii, mianowicie koncepcji wrodzonych pojęć pierwotnych. Zob.: *Nowa koncepcja natur prostych* [w:] Ibidem, s. 254–258. „[…] tych prostych pojęć (*notions simples*) nie możemy szukać gdzie indziej, jak tylko w naszej duszy, która ma je wszystkie w sobie ze swojej natury, choć nie zawsze odróżnia je wystarczająco jedne od drugich, albo nie przypisuje ich tym przedmiotom (*objets*), którym powinna je przypisać". R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 5 [A. T., t. III, s. 665–666].

[91] Na temat owych podstawowych natur dostępnych w myśleniu, zob.: *Prawidło VI* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 41–47 [A. T., t. X, s. 381–387]. W tym miejscu warto przybliżyć zagadnienie światła naturalnego umysłu, ponieważ termin ten będzie się pojawiał zarówno u Descartes'a, De La Forge'a jak i innych filozofów nowożytnych. Aby to najlepiej prześledzić warto odnieść się do komentarza Kopani: „W *Rozprawie o metodzie* Descartes podkreśla konieczność posługiwania się «własną władzą sądzenia» w celu zbadania twierdzeń głoszonych przez innych, co uzasadnia właśnie tym, że «Bóg dał każdemu z nas pewne światło dla odróżnienia prawdy od fałszu». A przecież już na samym początku tego dziełka stwierdził, że «zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem, jest z natury swej jednakowa u wszystkich ludzi». Wynika z tego, że określenie «światło naturalne», «rozsądek» oraz «rozum» używane są przez niego zamiennie. W jednym z listów określił światło naturalne (*lumière naturelle*) jako ogląd umysłowy (*intuitus mentis*) będący instynktem czysto intelektualnym przeciwstawnym instynktowi wegetatywnemu. Podobnie w *Medytacji trzeciej* rozróżni popęd naturalny od światła naturalnego. Rozróżnienie to uzna za bardzo ważne: «wszystko bowiem, co mi się ujawnia przez światło naturalne (jak np., że stąd, iż wątpię, wynika, że istnieję, itp.) żadną miarą nie może podlegać

do nich należały te elementy poznania, które filozof uzna za wrodzone[92]. W późniejszej korespondencji z księżniczką Elżbietą filozof nieco bardziej precyzował, które to mogą być pojęcia:

---

wątpliwości, ponieważ nie może istnieć żadna inna zdolność, której bym w tym samym stopniu ufał jak owemu światłu, i która mogłaby mnie pouczyć, że to nie jest prawdą». Światło naturalne jest więc swoistą zdolnością, dzięki której umysł odróżnia prawdę od fałszu. Ta naturalna zdolność poznawcza jest z natury swej niezawodna. Wprawdzie różne błędy mogą «przyćmiewać nasze światło naturalne i czynić nas w mniejszym stopniu zdolnymi do rozumowego ujmowania», jest to jednak wynik z jednej strony braku krytycyzmu, z drugiej – braku właściwej metody. «I o wiele właściwiej jest nigdy nie myśleć o poszukiwaniu prawdy jakiejś rzeczy, niźli to czynić bez metody, jest to bowiem zupełnie pewne, że wskutek takich bezładnych studiów i ciemnych dociekań naturalne światło ulega zmąceniu, umysł zaś zaślepieniu, a wszyscy którzy przyzwyczajają się tak poruszać w ciemnościach, tak dalece osłabiają bystrość swych oczu, iż później nie mogą znieść pełnego światła»". *Naturalne światło poznawcze* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 171–172. Dodajmy, że autor wskazuje również na ważną różnicę między światłem naturalnym a światłem nadprzyrodzonym w ten sposób, iż owo pierwsze wystarcza całkowicie do pojmowania rzeczy dostępnych drogą nie wspomaganego nadnaturalnie rozumowania. W tym Descartes zgodny był ze scholastykami.

[92] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „1.) Właściwy charakter każdego poznania prawdziwego, tak jak je pojmuje Descartes, to *oczywistość*, którą definiuje się zawsze w opozycji do *przypuszczenia*. Do przypuszczenia należy to, co w poznaniu prawdy nie zjawia się umysłowi bezpośrednio. Oczywiste, przeciwnie, jest to, co w prawdzie zjawia się umysłowi w sposób bezpośredni, to znaczy to, czego uprawomocnienie nie wymaga żadnej innej czynności myślenia, niż ta, w której jest ono aktualnie dane. Warunek stawiany w *Rozprawie*: nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by nie była oczywista, tłumaczy się teraz łatwo, bowiem przyjęcie jednego nieoczywistego poglądu do szeregu rozumowań wystarczy by uczynić niepewnymi wnioski. (*Prawidło III* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 27 [A. T., t. X, s. 367]). 2.) Ów charakter bezpośredniości, który określa oczywistość, implikuje z koniecznością charakter prostoty i bezpośredniości aktu poznawczego, poprzez który my ją poznajemy. Akt ten otrzymuje nazwę *intuicji*. Trzy zasadnicze własności intuicji to: a.) bycie aktem myślenia czystego (w przeciwieństwie do percepcji zmysłowej); b.) bycie aktem nieomylnym w tym, że jest on jeszcze prostszy od dedukcji, która sama jest spontanicznym postępem światła naturalnego; c.) nadawanie się do stosowania do wszystkiego, co może podpadać pod prosty akt myślenia, to znaczy, po pierwsze uwzględniając sądy, takie jak: myślę, istnieję, trójkąt ma trzy boki, etc. Po drugie, odniesienia między sądami, takie jak 2+2 = 3+1 czy inne podobne (Ibidem, s. 28–30 [A. T., t. X, s. 368] i *Prawidło IV* [w:] Ibidem, s. 33 [A. T., t. X, s. 372]). 3.) Z tego wynika w końcu, że pojęcie kartezjańskie na temat prawdy nie dopuszcza żadnego stopnia pośredniego między absolutną pewnością a niewiedzą. Wyklucza ono zatem arystotelesowskie pojecie prawdopodobieństwa (*probabilité*) i sprzeciwia się świadomie scholastycznej dialektyce tego, co prawdopodobne. Wszelka wiedza jest poznaniem pewnym i oczywistym […] i dlatego odrzucamy wszelkie owe prawdopodobne tylko poznania […]». (*Prawidło II* [w:] Ibidem, s. 23 [A. T., t. X, s. 362])". E. Gilson, *Discours…*, s. 197–198 oraz: „W naukach musi zapanować wyłącznie oczywistość typu matematycznego". Ibidem, s. 201–202. W innym miejscu autor ten dodaje: „Jeżeli wszystkie nauki stanowią jedność dzięki jedności wspólnej metody, to Kartezjusz skazany był nie tylko na poznanie ich wszystkich, lecz na poznanie z absolutną pewnością.

Przede wszystkim zauważam, że istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne (*notions primitives*) będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę. Pojęć tych jest niewiele; należą do nich najbardziej ogólne, takie jak byt, liczba, trwanie itp., które stosują się do wszystkiego, cokolwiek możemy pojmować. Do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie rozciągłości, które pociąga za sobą pojęcia kształtu i ruchu, do duszy zaś stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli; w końcu do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało i ciało, by oddziaływać na duszę powodując jej doznania (*sentiments*) i uczucia (*passions*). Uważam także, iż cała wiedza ludzka polega wyłącznie na tym, by dobrze rozróżniać te pojęcia i każde z nich przypisywać tylko tym rzeczom, do których one się stosują[93].

Jeśli do powyższych informacji dodamy, że głównym celem rozwiązań nowej filozofii miała być fizyka, którą, jako naukę o rozciągłości, Descartes utożsamiał z geometrią, zrozumiemy, że wszystkie pojęcia wrodzone można zgrupować w sposób następujący: *idea ja; idee matematyki wraz z prawami przyrody – tak zwane prawdy wieczne;* oraz *idea Boga*. Rozumiemy przy tym również, że z koniecznością *idea Boga* jest pojęciem nadrzędnym i zbiorczym dla obydwu pozostałych i dla wszelkich twierdzeń niesprzecznych na nich wznoszonych. Zwraca na to uwagę Drozdowicz w odwołaniu do Gilsona, pisząc wręcz o tak daleko idącej zmianie w pojmowaniu Boga przez filozofa, że w kartezjańskim koncepcie dochodzi jego zdaniem nawet do achrześcijańskości myślenia:

Zrodzona z matematyki metoda miała dawać rezultaty matematycznie prawdziwe. Tym razem Kartezjusz miał udzielić odpowiedzi na wyzwanie ojca Claviusa. Jezuita ten, prosty i skromny stary scholastyk, rozumował w sposób następujący: wiedza konieczna lepsza jest aniżeli samo prawdopodobieństwo; konieczna jest jedynie wiedza matematyczna; wiedza matematyczna lepsza jest od wszelkiej innej wiedzy. Nie było to oryginalne, ale słuszne. Młody Kartezjusz poszedł drogą znacznie bardziej ryzykowną: prawdziwa wiedza jest wiedzą konieczną; konieczna jest jedynie wiedza matematyczna; a zatem każda wiedza musi mieć charakter matematyczny. Pomijając wartość takiego rozumowania, pozostaje faktem, że Kartezjusz tym samym wyłączył z wiedzy wszystko to, co stanowiło jedynie prawdopodobieństwo". Idem, *Jedność…*, s. 100.

[93] *List I* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 4. [A. T., t. III, s. 665]. W *Poszukiwaniu prawdy*, pisał: „O tym właśnie zamierzam pouczyć w tym dziele, by uwidocznić prawdziwe bogactwa naszych dusz, ukazując każdemu środki do znalezienia w sobie samym, bez pożyczania czegokolwiek u innych, całej nauki, jaka jest mu potrzebna do należytego kierowania się w życiu, oraz do uzyskania następnie własnym staraniem wszelkich najbardziej osobliwych wiadomości, jakie rozum ludzki zdolny jest posiąść". Idem, *Poszukiwanie…*, s. 130. W *Prawidłach* zaś: „Duch ludzki zawiera w sobie coś boskiego, w czym tak są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych, że mimo zaniedbania i przytłumienia ich przez opaczne studia, wydają one często samorzutnie owoc, jak tego doświadczamy w arytmetyce i geometrii, najłatwiejszych z nauk, […]". *Prawidło IV* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 34–35 [A. T., t. X, s. 373].

Nie tylko dlatego, że Kartezjusz radykalnie oddzielił Boga wiary od Boga rozumu i w gruncie rzeczy zbagatelizował tego pierwszego, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że szereg przyjętych przez niego podstawowych pojęć utraciło chrześcijańską wymowę. Chociażby takie pojęcia jak *absolut* i *powszechność*. Na gruncie chrześcijańskim odnoszone są one przede wszystkim do Boga, natomiast u Kartezjusza w pierwszej kolejności, do tzw. prawd wiecznych – okazują się nimi najprostsze, a przez to samo, możliwe do całkowitego uchwycenia umysłem, prawdy matematyczne[94].

Taką samą wymowę oddaje oceniająca w swoim charakterze opinia Gilsona, w której czytamy:

Aby przedmioty filozoficznego poznania stały się jak najbardziej podobne do przedmiotów matematyki, sprowadził ich ilość do trzech: myśl, rozciągłość i Bóg. Ponadto, aby je uczynić równie prostymi, jak nasze pojęcia liczby i przestrzeni, Kartezjusz orzekł,

---

[94] Z. Drozdowicz, *Bóg w filozofii Kartezjusza* [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin 2008, s. 41. Na ten temat zob. też: *O poznaniu Boga według Kartezjusza* [w:] J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003, s. 25–37. „Co się tyczy prawd wiecznych, powiadam raz jeszcze, że wszystkie one tylko dlatego są prawdziwe lub możliwe, ponieważ Bóg je poznaje jako prawdziwe lub możliwe, a nie przeciwnie, jakoby były poznane przez Boga jako prawdziwe, ponieważ są prawdziwe niezależnie od niego". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 6 maja 1630 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 185–186 [A. T., t. I, s. 149]. Na kluczową rolę tych prawd zwracał uwagę Grygorowicz odnosząc się do klasycznego już opracowania autorstwa Emila Boutroux, przy okazji komentarza do rozprawy Czajkowskiego: „Boutroux – rozprawą *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874, przekład francuski 1927) – zainicjował i uzasadnił we współczesnej kartezjanistyce przekonanie o niepodważalnym priorytecie teorii «prawd wiecznych», czyli podstawowych wrodzonych zasad logicznych, matematycznych, metafizycznych i moralnych w budowie systemu filozoficznego Kartezjusza. Domagał się od przyszłych badaczy tej myśli głębokiego wniknięcia w trzon całej myśli, ukazujący całą nośność i konsekwencje przekonania zawartego w akcie *cogito ergo sum*. Nowy porządek badań wymaga całkowicie nowego układu lektur Kartezjusza, bowiem jak pisał Czajkowski, wyraźnie nawiązując do intencji Boutroux, «opierając się jedynie na *Prawidłach*, na *Rozprawie o metodzie* i na *Medytacjach*, przy pominięciu podstawowych tekstów odnoszących się do doktryny prawd wiecznych, możemy dać [myśli Kartezjusza] obraz zupełnie wykrzywiony i zawieszony w próżni». Czajkowski, idąc szlakiem badań Boutroux, uważa, że teoria wiecznych prawd zawiera filozoficzną inspirację do analizy podstawowej dla światopoglądu nowożytnego chrześcijaństwa relacji między absolutną wolnością Boga i prawami ustanowionymi odwiecznie dla porządku stworzenia. Podkreśla bardzo niekorzystny dla rozwoju nowożytnej świadomości filozoficznej brak rozpoznania filozoficznej wartości wniosków wypływających z teorii prawd wiecznych w postaci przekonania o kontyngencji porządku stworzenia w stosunku do Boga i przełomowe znaczenie badań Boutroux nad tym aspektem myśli Kartezjusza jako punktem wyjścia z jednej strony «dla nowej zupełnie wizji rzeczywistości zakładającej u swych podstaw kontyngencję i wolność, wizji, która skrystalizuje się w rozmaitych formach w systemie Bergsona, Edwarda Le Roy'a i Antoniego Aliotty», z drugiej zaś «dla krytyki epistemologicznej podstaw wiedzy, którą rozwiną Duhem i Poincaré»". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego…*, s. 207.

że całkowita treść każdego z nich da się objąć prostą intuicją. […] To właśnie naprowadziło Kartezjusza na słynną doktrynę, że jasne i wyraźne pojęcia ludzkie – aby użyć jego słów – są «prostymi naturami», z których każda obdarzona jest własną określoną istotą i jest całkowicie niezależna od umysłu, w którym przebywa. Od tej chwili filozofia miała być matematycznym poznaniem koniecznego porządku istniejącego wśród tak zwanych natur prostych, czyli podstawowych idei umysłu ludzkiego[95].

Zauważmy przy tym, że przytoczony tu fragment zawiera na raz sformułowanie na temat tego, że natury proste posiadają niezależne od umysłu istoty, a z drugiej strony, że są one tym samym, co podstawowe idee tegoż umysłu. Stają się zatem jednocześnie jednostkowo dane, ale pozostają najbardziej ogólne, zwracając umysłowi uwagę na niego samego, odnoszą go poza niego najdalej, jak to możliwe. Pogląd Gilsona potwierdza fakt, że działanie Descartes'a opiera się na potrzebie sprowadzenia wszystkiego, co wartościowe do poziomu umysłu kalkulującego, tak, by działaniem tym zdecydować, że dla takiego umysłu trudności nie istnieją. Nie jest to umysł filozofa w tradycyjnym rozumieniu, a raczej nieuczony i spontaniczny, działający sam z siebie, być może nawet instynktownie (o czym piszemy niżej) i bez zastanowienia. To, co dla niego okazuje się nieprzeliczalne, tj. nieprzynależne porządkowi, nieuporządkowane, należy potraktować jako fałszywe, natomiast cała reszta odsłania się niejako automatycznie[96]. Tę samą prawdę,

[95] E. Gilson, *Jedność…*, s. 104.

[96] W *Komentarzu* Gilson podkreśla, że „Myśl Descartes'a zakłada tu dwa momenty, które należy odróżnić: 1. stwierdzenie o charakterze wątpienia, który to charakter przedstawiają wszystkie nasze poznania, z wyjątkiem jednego; 2. decyzja, żeby rozważać jako fałszywe wszystkie poznania, które są lub mogą być poddane w wątpliwość. Ta decyzja ma za swą rację bytu wydobycie na światło dzienne niewątpliwego charakteru *Cogito*, *Medytacja I*, a zwłaszcza *Zasady filozofii*, gdzie ów ruch myśli jest doskonale pokazany: „[…] wiele przesądów oddaliło nas od poznania prawdy; od tych przesądów zaś – jak się zdaje – będziemy mogli się uwolnić tylko wtedy: jeżeli raz w życiu postaramy się zwątpić o wszystkim, w czym wykryjemy choćby tylko cień niepewności". R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, s. 7 [A. T., t. IX, s. 25]. Zasadność tego przejścia została podważona przez D. Hueta, który zarzucił Descartes'owi, że odrzucając jako fałszywe poglądy po prostu wątpliwe, przekroczył on czyste i proste wątpienie, które polega tylko na prostym zawieszeniu sądu. (Huet, *Censura philosophiae cartesiannae*, Paris 1689, s. 11), na co odpowiedział Régis «że fałszywość, którą Pan Descartes przypisuje rzeczom niepewnym, będąc tylko hipotetyczna, nie może mu przeszkodzić, by ten przestał w nie wątpić». (P.-S. Régis, *Réponse au livre qui a pour titre P. Danielis Hueti…*, Paris 1696, s. 9). Odpowiedź ta zgadza się ze skierowaną przez Descartes'a przeciwko Thomas'owi Hobbesowi […]: «Racje do wątpienia, które przyjmuje tu filozof (tj. Hobbes) jako prawdziwe zostały przedłożone przeze mnie jedynie jako prawdopodobne». *Odpowiedzi na zarzuty trzecie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 209–210 [A. T., t. VII, s. 171]". E. Gilson, *Discours…*, s. 285. I dalej: „Descartes powątpiewa w duchu sceptycznym w to, co jemu się wydaje rzeczywiście wątpliwe i dobrowolnie rozciąga ten sceptycyzm

że mianowicie rozum szuka w rzeczach siebie samego jako warunku możliwości ujęcia rzeczy, nie zaś rzeczy jako takich, wyraża znane przekonanie Descartes'a, mówiące, iż:

Jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznania umysł ludzki jest zdolny – a wydaje mi się, że to raz w życiu każdy musi uczynić, kto myśli poważnie, jak dojść do mądrości, – ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwej od rozumu (*intellectum*), ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie […][97].

Myśl ta jest w zasadzie równoważna całej metodzie i powiada się w niej, że umysł wystarcza do badania tego, do badania czego został stworzony, wszystko zaś, co da się przy jego pomocy uchwycić, należy uznać za z nim sprzymierzone i za to, wedle czego należy postępować w każdym działaniu, zwłaszcza w filozofii[98]. Bazując na zaleceniach z *Prawideł do kierowania umysłem* oraz *Rozprawy o metodzie*, dowiadujemy się, że skuteczność rozumu ludzkiego polega na fakcie bycia przezeń wyposażonym w kryterium orzekania o prawdziwości każdej poddawanej badaniu rzeczy, którym jest jasność i wyraźność[99]. Terminy

---

na to, w co on nie wątpi naprawdę, ale wobec czego zakłada on abstrakcyjną możliwość wątpienia z racji, które zakłada. To jest to, co Régis stanowczo wyjaśnił w swej odpowiedzi na zarzut Hueta (*Censura*, I, s. 10): «Mamy więc dwa rodzaje wątpienia, jedno wątpienie prawdziwe i drugie pozorowane przez metodę. Wątpienie prawdziwe bierze się, jak to zostało powiedziane, z samej natury rzeczy, które nie dość odsłaniają się przed umysłem, aby ukazać się jako oczywiste; oraz wątpienie udawane i biorące się z metody, pochodzące nie tyle od rzeczy samych, lecz z postanowienia, że chcemy poddać sprawdzeniu wszystkie nasze dotychczasowe sądy (P.-S. Régis, *Réponse au livre…*, s. 5)". Ibidem, s. 286.

[97] *Prawidło VIII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 55 [A. T., t. X, s. 395].

[98] „[…] należy zajmować się tylko tymi przedmiotami, do których pewnego i niewątpliwego poznania umysły nasze zdają się wystarczać […]". *Prawidło II* [w:] Ibidem, s. 23 [A. T., t. X, s. 362]. W *Prawidłach* filozof nadmienia, że prawdy wrodzone umożliwiają ukonstytuowanie matematyki powszechnej, która: „musi zawierać podstawowe pierwiastki rozumu ludzkiego i rozciągać się tak daleko, by mogła wydobywać prawdy o jakimkolwiek przedmiocie; mówiąc otwarcie, mam to przekonanie, że ona przewyższa każde inne poznanie, przekazane nam w sposób ludzki, ponieważ jest źródłem wszystkich innych". *Prawidło IV* [w:] Ibidem, s. 35 [A. T., t. X, s. 374].

[99] Na ten temat zob.: *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdziwości* [w:] Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 63–68. Na ten temat zob. również: *Jasność i wyraźność* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 258–268. Ostatni z autorów zwraca uwagę, że należy rozważać powyższe terminy z uwzględnieniem innych jeszcze dystynkcji zastosowanych przez Descartes'a. Chodzi o istnienie obiektywne i formalne idei. „Istnienie obiektywne nie jest więc istnieniem pozaumysłowym – jak sugerowałoby współczesne znaczenie słowa – lecz istnieniem tylko w myśli. Istnienie formalne natomiast, to właśnie istnienie pozaumysłowe. Z kolei zawierać w sobie jakąś rzecz eminentnie to tyle, co zawierać ją w taki sposób, w jaki coś bardziej doskonałego zawiera w sobie coś mniej

te stanowią o pewności pozwalającej stawiać milowe kroki w nauce. Sama metoda mówi przy okazji, jaka to jest nauka, otóż jest nią wiedza o tym, co jest jasne i wyraźne, a więc jest to poznanie o bardzo małym zasięgu względem tego, co człowiek chciałby móc uczynić sobie wiadomym. Co jednak ważne i decydujące, to to, iż wąski zakres prawd oczywistych, jako wrodzonych, odnosi się do warunków poznania, to zaś rozszerza się na niemal wszystkie przedmioty. Przejrzyjmy zatem najistotniejsze terminy, pozwalające określić zasięg możliwej wiedzy, co pozwoli nam jednocześnie zapoznać się z regułami myślenia[100].

---

doskonałego. […] Możemy teraz sformułować ogólne kryterium jasności i wyraźności idei przy użyciu omówionych kategorii. Idea jest jasna, jeżeli jej rzeczywistość obiektywna myślana przez umysł zawiera to wszystko, co zawarte jest w jej rzeczywistości obiektywnej uświadamianej sobie przez umysł. Idea jest wyraźna, jeżeli jej rzeczywistość obiektywna myślana przez umysł zawiera tylko to i nic ponadto, co zawarte jest w jej rzeczywistości obiektywnej uświadamianej sobie przez umysł". Ibidem, s. 263–266.

[100] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*Tak jasno*» oznacza: w taki sposób, że nic poza ideą samą nie manifestuje się mojemu umysłowi. Descartes przedstawia sobie bardzo dokładnie to, co nazywa «jasnością» idei. Aby to zrozumieć, należy odwołać się do jego stałej troski służącej temu, abyśmy myśleli o ideach, a nie o prostych wspomnieniach idei. By zaś zinterpretować terminy, których on tu użył, należy porównać je z różnicą, jaka jest między dostrzeganiem przedmiotu a tym, że sobie przypominamy, że kiedyś jakiś przedmiot widzieliśmy; wiarą, że go widzieliśmy; i w końcu posiadaniem złudzenia, że go sobie przypominamy. Percepcja przedmiotu, który jest obecny, jest jasna; przypomnienie sobie go już nie, a fałszywe przeświadczenie, że się go widziało jeszcze mniej. W tym przypadku jasność polega zatem na właściwym charakterze, który posiadają idee, kiedy są wywoływane w nas przez obecność samych przedmiotów. Przez analogię, istnieje sposób poznania idei, polegający na umieszczeniu rozumu bezpośrednio w obecności ich treści. Istnieje też inny polegający na zadowoleniu się wspomnieniem wcześniejszej percepcji tej treści przez rozum. Jest też trzeci, zasadzający się wyłącznie na złudzeniu posiadania już kiedyś pojęcia tej treści i zachowania jej wspomnienia. Impresja, która wytwarza ideę, jako taką, bezpośrednio obecną dla rozumu, jest ideą jasną, a jej jasność jest spowodowana odczuciem bezpośredniej obecności idei (R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 22 [A. T., t. IX, s. 34–35]). Impresja, tworząca wspomnienie idei uprzednio pojętej, bez jej aktualnej obecności, nie jest ideą jasną. Ta, która wytwarza fałszywe wspomnienie, żeśmy już kiedyś pojęli zawartość tej idei, jest nią jeszcze mniej. Błąd najbardziej powszechny ludzi i szkodzący najbardziej postępowi umysłu, polega na myśleniu poprzez wspomnienia czy nawet przez fałszywe wspomnienia, w miejsce myślenia o ideach (Ibidem, art. 44 [A. T., t. IX, s. 43])". E. Gilson, *Discours…*, s. 200–201. I dalej: „«*Tak wyraźnie*» to znaczy w taki sposób, że idea ta zawiera tylko to, co jej przynależy z wykluczeniem tego, co właściwie przysługuje innym ideom. Wyraźność zatem pewnej idei nie miesza się z jej jasnością, jednakowoż te dwie właściwości są w ścisłym związku jedna z drugą. W efekcie, idea wyraźna jest ideą znajdującą się osobno i określoną jako taka w relacji do wszystkich innych. To wydzielenie wynika z tego, co ona zawiera z tego wszystkiego, co jej przysługuje i nic z tego, co do niej nie przynależy. […] Ta koncepcja wyróżniania idei wyjaśniana jest w następujący sposób: jakaś idea jest jasna w miarę, jak jest ona bezpośrednio dana naszemu rozumowi. Ale

Spotykamy się z nimi w stosunkowo późnej twórczości filozofa, bo dopiero w *Zasadach filozofii*, gdzie Descartes pisał, iż jasnym „nazywam to [ujęcie], które obecne jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie i bez zasłony na nie działają". Wyraźnym, mówił „zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ścisłe, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne"[101]. O tym zaś, co pewne, w *Odpowiedziach na zarzuty drugie* do swych *Medytacji* Descartes napisał:

[…] pewność, czyli stałe i niezmienne przekonanie. I na pewno jest oczywiste, że jej się nie posiada odnośnie tego, co pojmujemy choć trochę ciemno i niewyraźnie […] nie znajdujemy też pewności w tych rzeczach, które pojmujemy wprawdzie jasno, ale samym zmysłem […] trzeba więc się zgodzić, że jeśli gdzie zachodzi [ta pewność], to tylko odnośnie tego, co bywa w sposób jasny pojmowane przez intelekt[102].

Jak to słusznie zauważył Pierre Guenancia:

---

owa idea jasna może współistnieć w naszym myśleniu z ideami ciemnymi, to znaczy z prostymi wspomnieniami po ideach, które mieliśmy, a nawet tylko sądzimy, że już poprzednio mieliśmy jako jasno ujęte. W podobnym przypadku nasza idea jest jasna, ale nie jest wyraźna, bowiem miesza się z elementami obcymi. Załóżmy, przeciwnie, że udałoby się nam wyeliminować z niej wszystko, co jest wspomnieniem albo pseudo-wspomnieniem po idei jasnej w celu zachowania w rozumie tylko tego, co jest naprawdę jasne, a zostanie tylko czysta idea pozbawiona jakichkolwiek elementów obcych. Można zatem powiedzieć o tej idei, że nie tylko jest jasna, ponieważ bezpośrednio przedstawia się myśleniu, ale jeszcze wyraźna, ponieważ oddzielona od wszelkiej innej idei niż ona". Ibidem, s. 202–203. Zob. również: Ibidem, s. 360–362.

[101] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, s. 29 [A. T., t. IX, s. 44].

[102] *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 182. Drozdowicz odróżnia pewność u Descartes'a od prawdziwości: „I tak Kartezjusz pytając o gwaranta pewności, pyta o takie środki poznawcze, które mogą być lub – w wersji normatywnej – powinny być uznane za niezawodne. Natomiast pytając o gwaranta prawdziwości, pyta o takie cechy tego, co poznaje i tego, co jest poznawane, których występowanie może być uznane za warunki konieczne i wystarczające do tego, aby osiągnąć w wyniku prawdę. W odpowiedzi na pierwsze z nich wskazuje na: a.) intuicję intelektualną, jako podstawową władzę poznawczą; b.) pamięć, jako władzę pomocniczą; c.) dedukcję, jako podstawową czynność wypracowywania prawd; d.) enumerację, jako czynność pomocniczą; e.) akt poznawczy, jako podstawowy rodzaj ujęcia; f.) operacje poznawcze, jako pomocnicze rodzaje ujmowania. W odpowiedzi na drugie, wskazuje na: a.) wrodzony charakter intelektu, pojęć ogólnych i «wspólnych założeń»; b.) pochodny charakter tego, co jest wypracowywane lub udoskonalane; c.) prostotę tego, co w punkcie wyjścia jest rozpoznawane, tego, w jaki sposób jest ono rozpoznawane, oraz tego, w oparciu o co jest to rozpoznawane; d.) złożoność tego, co znajduje się w punkcie dojścia; e.) cechy konstytutywne i konsekutywne tego, co poznaje i tego, co jest poznawane". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 55–56.

Descartes jest bez wątpienia pierwszym filozofem, który zdał sobie sprawę, iż nie należy wychodzić od rzeczy zewnętrznych, jeśli chce się uzyskać jakąś *pewność* ich dotyczącą i że przeciwnie, prawdziwy punkt wyjścia dla nauki powinien zostać znaleziony wewnątrz myśli, to znaczy wewnątrz ja myślącego. Innymi słowy: prawdziwy początek wymaga radykalnej subiektywności[103].

Przypomnijmy, co zostało już wyżej ustalone, że rozpatrywanie siebie samego przez umysł, jakkolwiek subiektywne, ma na celu u Descartes'a dotarcie do tego, co w owym ja konstytutywne dla porządku powszechnego, a zatem jak najbardziej obce owemu ja tylko subiektywnemu[104]. I dlatego też, prawdziwym określał on to, co nieuniknione dla rozumu, co on sam wywodzi z rozważań nad sobą: „Idzie o poszukiwanie pierwszych przyczyn i prawdziwych zasad, z których można by wywieść racje tego wszystkiego, co zdolni jesteśmy poznać"[105]. Wiedza osiągana ma być natomiast wyłącznie na jednej z dwóch tylko dróg, którymi są intuicja i dedukcja: „Otóż są dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy; żadnych też ze strony umysłu nie można dopuszczać, ale wszystkie inne należy odrzucić jako podejrzane i podległe błędom"[106].

---

[103] P. Guenancia, *op. cit.*, s. 100.

[104] To charakterystyczne dla myśli natywistycznej, ale również dla zamysłu religijnego. Obcość prawdy stwierdzana w najgłębszym, a zatem najbardziej nam bliskim – by użyć przestrzennego porównania – miejscu nas samych – prawda mieszka w nas, ale nie do nas należy w swoim źródle. Tu myśl Descartes'a przypomina myśl św. Augustyna.

[105] *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, s. 358 [A. T., t. IX, s. 5].

[106] *Prawidło III* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 32 [A. T., t. X, s. 370]. „Te dwie operacje polegają wyłącznie na spontanicznym użyciu naszego światła przyrodzonego, w związku z czym nie można się ich nauczyć i w ten sposób logika, ograniczając się do kilku prawideł, odnośnie użycia intuicji celem uniknięcia błędu oraz wynalezienia wnioskowań, aby odkryć prawdę, powoduje, że wszelkie reguły dialektyki stają się zbędne: «jeśli metoda wyjaśni należycie, jak należy posługiwać się intuicją ducha, by nie popaść w błąd przeciwny prawdzie, oraz, jak należy tworzyć dedukcje, by dojść do poznania wszystkiego, to wydaje mi się, że nic już jej nie brakuje do tego, by była zupełną, gdyż, jak to już poprzednio powiedziałem, wszelką wiedzę osiągnąć można jedynie przy pomocy intuicji ducha lub dedukcji». (*Prawidło IV* [w:] Ibidem, s. 33 [A. T., t. X, s. 371]). «Wszelako i metoda nie może iść tak daleko, by uczyć, jak należy dokonywać owych właśnie operacji, ponieważ są one najprostsze i pierwsze ze wszystkich, i to do tego stopnia, że gdyby nasz umysł nie mógł już przedtem posługiwać się nimi, w takim razie nie pojąłby on żadnych przepisów owej metody, jakkolwiek proste by one były. Inne natomiast operacje ducha, które dialektyka usiłuje stosować przy pomocy tych pierwszych, są tu bezużyteczne, albo raczej należy je zaliczyć do przeszkód, ponieważ niczego nie można dodać do czystego światła rozumu, co by go w jakiś sposób nie zaciemniało» (Ibidem, s. 33–34 [A. T., t. X, s. 372])". E. Gilson, *Discours…*, s. 195–196. Na ten temat pisał także Drozdowicz, podkreślając związek intuicji z naturami prostymi oraz aktami poznawczymi, jak również odróżniając ją od dedukcji. Por.: Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 60–63.

Intuicja intelektualna była bodaj pierwszym odkryciem filozofa. Rozumieć ją należy jako zdolność widzenia umysłem, a zatem rozumienia lub pojmowania. Jest to ujęcie czysto intelektualne. W przypadku poznania jest ona tym samym dla umysłu, czym jest wzrok dla naszego ciała. Będąc władzą ujmowania, sama służy przede wszystkim temu, by z jej pomocą poznawać dostępne jej ujęciu rzeczy, co nie znaczy, że sama nie może stać się przedmiotem własnego pojęcia:

Ta intuicja, jak wszystkie intuicje głębokie i prawdziwe, gromadzi w sobie szeroką możliwość rozwoju. Descartes stara się wydobyć z niej jej treść: z jednej strony zasadę, z drugiej ideę, która jest owocem tej intuicji. Zamierza ukazać samą formułę metody, która jest w niej ukryta w zarodku, w tym samym czasie, gdy, posługując się klasyczną manierą, ze swego indywidualnego (wewnętrznego) doświadczenia, wyprowadza nieosobową wiedzę uniwersalną, którą ono zawiera[107].

Są to powody, dla których Descartes zdefiniował swą teorię ujęcia intuicyjnego następująco:

Przez intuicję rozumiem […] tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie pozostaje; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu, a ponieważ jest prostsze, pewniejsze jest nawet od dedukcji, chociaż, jak to wyżej zaznaczyliśmy, i tej nie może człowiek błędnie utworzyć. Tak każdy może ująć intuicyjnie duchem, że istnieje, że myśli, że trójkąt jest ograniczony trzema tylko bokami, a kula jednolitą powierzchnią, podobnych zaś prawd jest o wiele więcej, niż większość ludzi spostrzega, wzbraniających się swój umysł skierować na tak proste rzeczy. […] Rozróżniamy tu więc intuicję ducha od pewnej dedukcji z tego względu, że w tej ostatniej daje się dostrzec rodzaj ruchu, czyli kolejności, w pierwszej nic podobnego; ponadto, ponieważ ta nie wymaga, jak intuicja, aktualnej oczywistości, ale raczej w pewien sposób zapożycza swą pewność od pamięci. Można zatem, jak z tego wynika, powiedzieć, że owe właśnie zdania, które wyprowadzamy bezpośrednio z pierwszych zasad, poznaje się, zależnie od różnego punktu widzenia, już to przy pomocy intuicji, już to przy pomocy dedukcji; same zaś pierwsze zasady tylko przy pomocy intuicji; natomiast ich odległe wnioski jedynie przy pomocy dedukcji”[108]. [Oraz:] „Intuicja wymaga według nas dwóch

---

[107] J. Chevalier, *Descartes*, Paris 1922, s. 47. Na temat intuicji zob.: S. Czajkowski, *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, Przegląd Filozoficzny, Warszawa 1930, zwłaszcza zaś *Intuicja a dedukcja* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 234–242. Autor zwraca uwagę na fakt, że: „[…] dedukcja będąca ciągiem przejść od jednego ujętego intuicją elementu prostego do następnego jest także rodzajem intuicji, tzn. nie tylko poszczególne proste składniki ujmowane są intuicyjnie, ale także samo przejście od jednego składnika do drugiego, ich powiązanie ze sobą. […] Funkcja poznawcza dedukcji sprowadza się zatem do wykrywania związków i zależności między elementami i danymi w intuicji. Ale sama dedukcja nie będzie miała waloru poznawczego, jeśli jej poszczególne stopnie nie będą miały charakteru intuicyjnego ujęcia danej zależności”. Ibidem, s. 238–239.

[108] *Prawidło III* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 29–31 [A. T., t. X, s. 369–370].

rzeczy, a mianowicie, abyśmy zdanie pojmowali jasno i wyraźnie; następnie, abyśmy je także pojmowali całe na raz, a nie kolejno[109].

Z racji przedstawionych tu metodologicznych ustaleń, z drogi służącej zdobywaniu wiedzy, wyklucza się to, co bezrefleksyjnie biorące się spoza rozumu samego, jak zmysły, tradycję, literaturę, filozofię, autorytety, rozmaite opinie, jak również wszystkie te z myśli, które możemy uważać za powstałe w nas z inicjatywy własnej w bezwzględnym rozumieniu tejże. W świetle tego wniosku postępowanie Descartes'a nie jest już tylko psuciem, destrukcją, ale jest koniecznością, po której pozostaje niewiele z tego, co wcześniej było współmożliwe i tak też obecne w polu myślenia. Możemy wobec tego, bez cienia wątpliwości stwierdzić, że jedynym celem filozofii jest sprowokowanie umysłu do skupienia się na czystym rozumie (intelekcie), żeby dostrzegł on wszystko to, co pozostając bez związku z ciałem i światem, odnosi rozum do jego ścisłych zależności od Boga, jako źródła bytu i prawdy w nim samym. Drogę tę, jako zawartą ściśle w projekcie kartezjańskim, najlepiej zrozumiał i rozwinął Malebranche[110].

---

[109] Ibidem. Doskonale zagadnienie intuicji i pewności jej ujęcia w swej nie wydanej książce na temat Descartes'a wyjaśniał Czajkowski: „Czajkowski rekonstruuje w języku Kartezjusza jako *tota simul* rdzenną formę zdatności umysłu do aktów samoświadomości w niczym nie zapośredniczonej intuicji intelektualnej (*intuitus mentis*), w której przedstawianie właściwe ujęciu umysłowemu jest jednocześnie pełną przejrzystością warunków i podmiotowego charakteru samego aktu ujmowania. Rekonstruowane w tym ostatnim aspekcie doświadczenie wewnętrzne *Cogito* wnosi jeszcze jeden czynnik współaktualizacji. Odkryte w stanie radykalnego wątpienia w realność czegokolwiek, tym samym nie obarczone koniecznością wykrywania możliwych residuów realności nie objętych należycie wątpieniem, w akcie intuicji jest ono doświadczeniem zalążkowej mocy światła widzenia, jako genetycznego uposażenia umysłu, umożliwiającego sam akt przejrzystości ujmowania". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego…*, s. 213.

[110] Polemika Pierre'a Gassendiego z Descartes'em, dla której łamami stały się *Zarzuty piąte*, obfituje w charakterystyczne dla empiryzmu przeświadczenia. Gassendi w rozmaity sposób stara się wykazać błędność kartezjańskiej filozofii, za każdym razem mając na uwadze, że tylko doświadczenie zmysłowe dostarcza umysłowi treści dla jego działań. Uwzględniwszy, że uczonych dzieli odmienny punkt wyjścia dla ich refleksji, dostrzegamy zupełną jałowość *Zarzutów* Gassendiego, jednak dla uwyraźnienia myśli Descartes'a, obiekcje te mają swe wielkie znaczenie. Autor ten nie zgadza się choćby z tym, że dusza może zawierać w sobie wiedzę niezależnie od doświadczenia. Uważa on, że wszelkie pojęcia tworzone są na drodze indukcji. Tak oto samo pojęcie prawdy uważa Gassendi za nabyte. Por.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 333 [A. T., t. VII, s. 281]. W ten sam sposób argumentuje on, że na przykład ślepy od urodzenia nie mógłby posiadać idei barw. Ibidem, s. 335 [A. T., t. VII, s. 283]. Podobnie, że idea Boga jest zaczerpnięta ze słyszenia o Nim. Ibidem, s. 339 [A. T., t. VII, s. 286] i s. 349 [A. T., t. VII, s. 294]. Tak samo, na temat tego, że idee rzeczy cielesnych powstają z doświadczenia samych tych rzeczy. Ibidem, s. 347 [A. T., t. VII, s. 293]. Że cechy geometryczne rzeczy wynikają

Koncepcję ujęcia intelektualnego datować można już na rok 1619, kiedy to, zamierzając osiągnąć ostateczną pewność, Descartes zmuszony był odwołać się właśnie do niej[111]. Leon Brunschvicg w swoim opracowaniu na temat *Rozwoju świadomości w filozofii zachodniej* pisał o tym w ten sposób:

Bez wątpienia Descartes skłania się ku doktrynie immanencji duchowej, czemu dawał zniecierpliwiony wyraz w jednym ze swoich listów, kiedy to odpisując w tej sprawie posłużył się tymi oto słowy: «poznanie intuicyjne jest to czyste światło, stałe, przejrzyste, jasne, pewne, dostępne, zawsze obecne. W świetle takiego poznania zdanie: *Myślę, więc jestem* jest jego przykładem, bowiem poznanie to nie jest wcale pochodną pańskiego rozumowania, ani podpowiedzią pańskich nauczycieli, to pański umysł widzi to, czuje to, kieruje tym»[112].

Zgodzimy się zatem na koniec tej części rozważań, że umysł, a ściślej rozum, tak jest skonstruowany, że im mniej ingerujemy w jego działanie, tym jest ono lepsze. Najefektywniej działa on w człowieku wówczas, kiedy pracuje mimo zakłócającej woli, również przynależnej umysłowi. Czymże innym, niż chęcią doprowadzenia dokładnie do takiej sytuacji, kiedy rozumowanie dokonuje się pod nieobecność woli

---

z ich istnienia w materii i następnie odwzorowania ich w intelekcie, który wpierw je ogląda jako materialne. Ibidem, s. 380. Odpowiedzi Descartes'a najlepiej zamyka jego pogląd, że umysł izolowany od wszelkiego ciała, dostarczyłby sobie sam z natury własnej wszelką wiedzę, do jakiej jest zdolny, i do której ciało zwyczajnie przeszkadza mu dojść, itd. Por.: Ibidem, s. 440 [A. T., t. VII, s. 375].

[111] Oczywiście koncepcja intuicji ma swą długą tradycję w filozofii i Descartes odkrywa ją na nowo dla swoich celów. „Kant wziął ją od Plotyna, św. Tomasza, Kartezjusza i innych. Pierwotnie intuicja oznaczała postrzeganie, czyli to, co widzimy czy postrzegamy, gdy patrzymy lub kierujemy nasze spojrzenie na pewien obiekt. Ale począwszy od Plotyna powstał kontrast między i n t u i c j ą z jednej strony i myśleniem d y s k u r s y w n y m z drugiej. Intuicja stała się boskim sposobem na poznania wszystkiego od razu, jednym rzutem oka, w jednym błysku olśnienia, bezczasowo. Myśl dyskursywna jest sposobem ludzkim na poznanie; tak jak w rozmowie, w dyskusji argumentujemy krok po kroku, co musi oczywiście odbywać się w czasie". K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 180. Descartes natomiast „w komentarzu do tego określenia [intuicji] oprócz kilku przykładów prawd intuicyjnych […] dodaje, że nie interesuje go sposób, czy też sposoby, dotychczasowego używania tego terminu w filozofii, że wręcz zrywa z całą tradycją, a zwraca jedynie uwagę na to, «co znaczą poszczególne słowa po łacinie» [*Prawidła*], aby móc je odpowiednio wykorzystywać dla swoich celów filozoficznych. Poznanie intuicyjne musi spełniać dwa warunki: dane pojęcie musi być jasne i wyraźne oraz zrozumiałe bezpośrednio w jednym akcie. Intuicja jest zatem poznaniem niedyskursywnym, nie potrzebuje do osiągnięcia prawdy żadnego rozumowania, dowodzenia, może więc dotyczyć jedynie natur prostych". J. Krakowski, *Mathesis i metafizyka – studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław 1992, s. 40.

[112] L. Brunschvicg, *Rozwój świadomości…* [w:] R. Descartes, *Świat…*, s. 137.

zawadzającej, jest koncepcja fałszu przedstawiona w *Medytacji czwartej*? Dopasować jej zakres do intelektu, oznacza po prostu znieść wolę inną od tej, która w pełni zgadza się na intelekt. Metoda w związku z tym ma polegać na oduczaniu się wszystkiego tego, co w myśleniu ma charakter zawadzający, a co filozofia Descartes'a jednoznacznie utożsamia z wolą w człowieku i do czego odnosimy się w kolejnym rozdziale.

Rozdział 4

Człowiek jako automat Boga

Model poznania zaproponowany przez Descartes'a został zaczerpnięty z matematyki i przeniesiony na grunt szerokiej refleksji racjonalnej. Tym, co jawi się badającemu ten model i co zaskakuje, jest cechujące go pominięcie fazy niepewności oraz poszukiwań. Zjawiając się w filozofii jako wytrawny matematyk, uczony nie zamierzał wchodzić na ich drogę, lecz natychmiast chciał wszelkich się wyrzec na rzecz jedynego rozwiązania, które pchnęło go do filozofii, ale wcześniej nie do niej należało. Często mówi się o powstaniu nauki w wieku XVII i jej widocznym dystansowaniu się od spekulacji teologicznej czy wręcz filozoficznej. Jeśli można by wskazać początek takiego działania, to z pewnością jest nim moment uświadomienia sobie przez badaczy, że naukowość oznacza ścisłość tak metody, jak przedmiotu badań. Filozofia natomiast na tle tak rozumianej wiedzy jawi się jako próżna rozrywka, która ani nie prowadzi do wiedzy (Descartes), ani do Boga Abrahama (Pascal). W związku z tą nieprzychylną diagnozą przewidywalne losy filozofii musiały się wiązać z faktem jej stopniowego rugowania na rzecz ścisłej i zmatematyzowanej (a więc niewątpliwej) teorii naukowej oraz leżącej na jej antypodach ufnej i pełnej ryzyka religijności.

Wychodząc z założenia, iż „umysł nasz jest takiej natury, że nie może nie zgadzać się z tym, co jasno pojmuje"[113], uczony musiał jedynie nakreślić uzasadnienie dla tego gotowego przekonania. Działanie w oparciu o terminy, które z racji swojej oczywistości same nie domagają się wyjaśnienia, było zabiegiem pozbawiającym nową wiedzę jakiejkolwiek niepewności (czyli filozoficzności) i w gruncie rzeczy, w jakimś opisanym wyżej i niebanalnym sensie, uniemożliwiało jej dalszy rozwój na rzecz wyłącznie matematycznego przyrodoznawstwa. Zakładając wrodzoność rozumu samemu sobie, jak również wracając do elementów typowych dla przeświadczeń platońskich, Descartes pisał:

Należy jednak zauważyć, że wszystkie te rzeczy, których poznanie określa się jako włożone w nas przez naturę, są przez nas dzięki tylko temu poznawane wyraźnie; albowiem są one takie, że możemy je poznawać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, a jedynie siłami naszego przyrodzonego rozumu. Tego rodzaju są wszystkie prawdy geometryczne,

[113] *List I* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 4 [A. T., t. III, s. 64].

nie tylko te najbardziej przystępne, lecz także wszystkie pozostałe, choćby nie wiem jak tajemnicze się wydawały. To dlatego Sokrates, jak podaje Platon, wypytując pewnego chłopca o elementy geometrii i sprawiając, że chłopiec ten z własnego umysłu wydobywał prawdy, których przedtem w sobie nie zauważał, usiłuje [w ten sposób] udowodnić swoją teorię reminiscencji[114].

Koncepcja racjonalizmu kartezjańskiego również będzie teorią reminiscencji. Jest całkowicie niezrozumiałe, że tak rzadko podkreśla się ten fakt, bowiem racjonalizm filozofa, jako natywizm, korzysta z jedynego zaplecza dla swej myśli, którym (nawet jeśli tylko w najodleglejszym tego słowa znaczeniu, to jednak) są Intelekt i Wola Boga, a więc ponadjednostkowy obraz tego, co jednostkowo dane i bezbłędne. Można również powiedzieć, że u Descartes'a rozum skończony aktywizuje się w dopominaniu się uświadomienia sobie swojej natury, co również jest zgodne z teorią przypomnienia sobie wiedzy. Dlatego fundamentem, na którym zasadza się bezwarunkowo cała ludzka mądrość jest, z jednej i zasadniczej strony, będący czynnikiem przychylnym wobec ludzkich władz poznawczych, pozaświatowy Absolut – Bóg *Prawdomówny* i ujawniający ludziom możliwą dla nich wiedzę w naturze samego umysłu, jako jego własność. Z drugiej zaś sam ten umysł, który jest pełen wiedzy dzięki temu, że poznaje siebie. Descartes wyjawia swój pogląd, będący zresztą koniecznością rozumową w takich oto słowach:

I widzicie w ten sposób, że poznawszy, iż Bóg istnieje jest rzeczą konieczną, abyśmy założyli, że jest On zwodzicielem, jeżeli byśmy chcieli poddać w wątpliwość to, co pojmujemy jasno i wyraźnie; a ponieważ nie można Go sobie wyobrazić jako zwodziciela, trzeba [to wszystko], co tak pojmujemy uznać za zupełnie prawdziwe i pewne[115].

---

[114] *List do Voetiusa…* [w:] Ibidem, s. 101 [A. T., t. VIII, s. 166–167].

[115] *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 181. Descartes wikła pojęcie Boga w całą swą naukę oraz w pojęcie siebie samego jako rozumu, ale tak, żeby nie było tego widać, kiedy naukę się uprawia będąc podmiotem myślącym i do tegoż celu kompetentnym. Rozumiejąc, że Bóg jest dla ludzkiego intelektu niepojęty, filozof nie dopuszcza możliwości uczynienia Go niepoznawalnym i w ten sposób wymaganym przez umysł – „odczuwający" Jego nieobecność, lecz jako twórcę prawdy i jej gwaranta, czyni Go znanym w ich kontekście, który jest zarówno jedyny możliwy, jak i zupełnie wystarczający. „Idea nieskończoności nie byłaby «prawdziwą ideą», jeśli mój umysł pojmowałby tylko jej nieobecność, lub gdyby musiał ograniczyć się do wydedukowania konieczności nieskończoności przez proste rozważanie skończoności, ograniczoności lub niedoskonałości. O samym Bogu, mój umysł zapewne nie ma percepcji lub intuicji tylko przez światło naturalne. Lecz idea Boga jest tak głęboko obecna dla mnie, że jest niemal tym samym myśleć o sobie, co myśleć o Bogu". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 142. Związek idei, jaką podmiot myślący ma o sobie, z ideą Boga wyraża poniższy fragment *Medytacji*: „Pozostaje mi jeszcze zbadać, w jaki sposób otrzymałem ową ideę Boga. Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nigdy nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy

Tezą naszą jest, iż teoria prawdomówności Boga jest tożsama natywizmowi Descartes'a, jego natywizm zaś jest tożsamy teorii umysłu skończonego.

Dla każdej rzeczy istnieje jedna tylko prawda [pisał filozof i,] skoro ktoś ją wykryje, wie o niej tyle, ile tylko wiedzieć można. Tak, na przykład, jeśli dziecko nauczone arytmetyki wykona dodawanie przestrzegając prawideł, to może być pewne, że znalazło odnośnie do badanej sumy wszystko, co tylko umysł ludzki zdolny jest wykryć[116].

Dysponujemy zatem metodą, dzięki której z wielości zagadnień i rzeczy, wydobywamy dla siebie przedmiot rozważań czyniąc go całkowicie poznanym. Powoduje to, że Descartes oznajmia dalej, iż:

[...] jeśli metoda wyjaśni należycie, jak należy posługiwać się intuicją ducha, by nie popaść w błąd przeciwny prawdzie, oraz, jak należy tworzyć dedukcję, by dojść do poznania wszystkiego, to wydaje mi się [pisał], że nic już jej nie brakuje do tego, by była zupełną, gdyż, jak to już poprzednio powiedziałem, wszelką wiedzę osiągnąć można jedynie przy pomocy intuicji ducha lub dedukcji[117].

Istotne z punktu widzenia niezawodności nowej filozofii jest to, że według filozofa wgląd wewnętrzny, jako coś, poza co umysł nie wychodzi, jest jednocześnie czymś, co umysł dokonuje za nas samych, przed czym stawia nas, nie tyle w roli uczestników, ile niemych świadków, którzy nie mogąc nic dodać, ani nic ująć z tego, co oczywiste, właśnie w ten sposób to aprobują. Jest w końcu czymś, z czego efektem rozum sam zaznajamia nas tak nieodparcie, że nie mamy nawet ani potrzeby, ani zamysłu w czymkolwiek temu działaniu dorównać przy założeniu, że zależałoby to od naszej inicjatywy. Mówimy tu raczej o konieczności, to jest braku wyboru, który towarzyszy ujęciom jasnym i wyraźnym intelektu. U filozofów, takich jak Descartes, pojawia się ważny rys i fundament racjonalizmu, który jest w zasadzie równie mechanistyczny i automatyczny, co prawa przyrody, zwłaszcza jeśli zważymy, iż jedno

---

narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej usunąć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje mi nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczepił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję samego siebie". R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 67–68. [A. T., t. IX, s. 40–41].

[116] Idem, *Rozprawa...*, s. 25 [A. T., t. VI, s. 21].

[117] *Prawidło IV* [w:] Idem, *Prawidła...*, s. 33 [A. T., t. X, s. 371].

i drugie wyraża się w jednym i tym samym poznaniu. Porównać można ten determinizm do skrajnej jego postaci z poglądu Spinozy, jakoby konieczność oznaczała – przy znaczeniu tego samego, co bezalternatywna prawda – postać właściwą wolności. Aby lepiej i szybciej to zrozumieć, należy odwołać się do terminu, który może dziwić w ustach Descartes'a, czy w ogóle dowolnego racjonalisty, a który to akceptowalny staje się dla nas dopiero w wypadku takich (w porównaniu z tą tu omawianą) filozofii, do jakich należy chociażby teoria Davida Hume'a. Otóż Descartes objaśnia nam ten automatyzm za pomocą słowa *instynkt*. Filozof pisał:

Co do mnie, to odróżniam dwa rodzaje instynktu. Jeden jest w nas jako ludziach i jest on czysto intelektualny: to światło naturalne, *intuitus mentis*, dzięki któremu wiem, że trzeba sobie ufać. Drugi jest w nas w stopniu właściwym także zwierzętom i jest czystym impulsem natury [działającym] w celu zachowania ciała i dla korzystania z rozkoszy cielesnych, etc., a za którym nie zawsze powinniśmy pójść[118].

Kiedy dodamy do tych wypowiedzi tę jeszcze: „Krańcowa doskonałość, dająca się zauważyć w niektórych poczynaniach zwierząt, każe nam podejrzewać, że nie mają wolnej woli"[119], uzyskamy pełen obraz, do którego właśnie zmienna wola (w człowieku) nie pasuje i się nie odnosi[120]. Polega to na tym, że konieczność panuje tam i zawsze tam, gdzie

---

[118] *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] A. T., t. II, s. 599, list cytowany.

[119] R. Descartes, *Cogitationes privatae* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 172. Refleksję podobną do kartezjańskiej przedstawiają niejednokrotnie przemyślenia Emmanuela Maignana, na które wskazuje John Stevenson Spink: „Człowiek obdarzony jest zdolnością myślenia refleksyjnego. Zna on swoje wrażenia i może je zmieniać. Niemniej w duszy zmysłowej zwierząt tkwi, być może, jakiś «ekwiwalent» refleksji, a niektóre operacje zmysłowe zwierząt są tak doskonałe w porządku materialnym, że osiągają one nieledwie doskonałość porządku niematerialnego, a więc poznania refleksyjnego. Zwierzęta często działają w taki sposób, iż naprawdę nie mogłyby działać w stosowniejszy czy właściwszy sposób, gdyby zastanawiały się nad swoim postępowaniem". J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 116.

[120] Michael Hanby zwraca uwagę na dwa rozumienia woli u Descartes'a. Pierwsze z nich zawarte jest w *Medytacjach*, gdzie czytamy, że nieskończoność woli w nas jest jakby obrazem Boga w nas. Drugą zawierają *Namiętności duszy*, gdzie czytamy, że wola jest ze swej natury tak wolna, że nigdy nie może być ograniczona. Porównuje on koncepcję woli Descartes'a z teoriami na jej temat u św. Augustyna i stoików. Wolność polega u tego pierwszego na wątpieniu. Ta wolność służyła u stoików dla wytworzenia autarkii, a Descartes przetworzył ją na część swej metody, czego stoicy nie mogli nawet przewidzieć. Filozof przyrównuje przy tym nieograniczoną wolę w człowieku do tej w Bogu. Kartezjański woluntaryzm de-finalizuje boską wolę: „Tak jak widzieliśmy, Descartes utożsamia nieograniczoną wolę z pewną odmianą wolności, jaką posiada Bóg. Ta wolność jest znakiem obrazu Boga w nas. To czy w ten sposób przyjmuje woluntarystyczny pogląd o boskiej wolności jako równoważnej do wyznawanego przez siebie stoicyzmu, czy też rzutuje swoją stoicką subiektywność na boskość jest ciekawe z punktu widzenia

mamy do czynienia z prawdą i tu wola nigdy się nie waha. Kiedy zaś nie waha się, jej zgoda jest zawsze tylko natychmiastowa, bo bezalternatywna. Dowolność natomiast – tak właściwa woli zdezorientowanej i poszukującej, nawet, jeśli tylko potencjalnie, występuje i króluje tam, gdzie mamy do czynienia, nie tyle z prawdą, co z chwiejnym stosunkiem do niej, wynikłym z niewłaściwego jej rozpoznania.

Z powodu ostatniej myśli rozumiemy, że w teoretycznych konstruktach na temat prawdy, w których ona cała się kryje, gdyż one ją zawierają i odsłaniają, nie ma mowy o czymś, co nie byłoby konieczne, a więc, co wymagałoby namysłu i budowania uświadamianej sobie z czasem relacji do tej rzeczy. Prawda w filozofii (takiej, jak Descartes'a) nie konstytuuje się wraz z wysiłkiem, jaki poświęcamy na jej odszukanie, co więcej, żaden wysiłek (w znaczeniu wysilania się) nie współtowarzyszy prawdzie. Jest ona już dana, odwiecznie przekraczając każdy namysł. Stanowi rozwiązanie, które wyprzedza niepowstałe jeszcze pytania, którymi moglibyśmy ją objąć.

Wyjaśnienie powyższej problematyki znajdujemy w nawiązaniu do rozważań na temat Boga, bowiem, jak powiada Descartes (powołując się na św. Augustyna[121]), w Bogu *videre & velle*[122] jest jednym i tym samym działaniem. Powoduje to, że, przynajmniej z naszej perspektywy, w Bogu intelekt jest pełnym Jego obrazem, ponieważ wola jako stała i niezmienna jest elementem nie wnoszącym niczego dla poznania, co by nie musiało służyć temu, że jest ono takie, jakie już jest – Bóg nie waha się i jest niezmienny tylko dlatego, że sam jest prawdą i każdą z nich

---

historycznego, lecz z punktu widzenia teoretycznego jest bez znaczenia. Ważną kwestią jest natomiast ich potwierdzanie siebie nawzajem. Kartezjański woluntaryzm de-finalizuje boską wolę. Bez Boga jako właściwego obiektu, niewzruszonego zachwytem piękna, boska wola jest całkowicie nieprzenikniona. Musi być, skoro Descartes ma rozpocząć hiperboliczne wątpienie. Jeśli by umieścić Descartes'a w naszych czasach, z jego podziałem na ludzką i boską wolność, można by stwierdzić, że ludzka wola, tak samo jak i boska, nie posiadają odpowiedniego przedmiotu. Jego wola polega na zdolności do ukazania się, to jest potwierdzenia się samej przez się, spontanicznie. Terminologia św. Augustyna pozbawia nas środków, byśmy mogli określić to stwierdzenie jako *moje*. Z tej perspektywy ta wolność nie jest jedynie złudna, ale nie jest po prostu prawdziwą wolnością. Kartezjańska wolność jest bardzo podobna do augustiańskiego poddania, figury niepełnej przyczynowości". M. Hanby, *Augustine and modernity*, New York 2003, s. 165.

[121] Na ten temat piszemy jeszcze szerzej w dalszej części opracowania, poświęconej, z inicjatywy De La Forge'a, związkom filozofii Descartes'a z myślą św. Augustyna.

[122] „Wszelako, aby poznać bezmiar Jego mocy, nie powinniśmy ich sobie przedstawiać, ani przyjmować jakiejś przewagi czy pierwszeństwa Jego intelektu względem Jego woli; albowiem idea, jaką mamy o Bogu poucza nas, że jest w Nim tylko jedno działanie, całkiem proste i czyste, co bardzo dobrze wyrażają te oto słowa św. Augustyna: *quia vides, ea sunt*, jako, że w Bogu *videre* oraz *velle* są jednym i tym samym". R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 218 [A. T., t. IV, s. 119].

zawiera – wola Boga jest niezmienna powie Descartes. „Przykrojona" swoim nieskończonym zakresem do zakresu nieskończonego intelektu, wola w Bogu pełni tę rolę, że „jest, a jakoby jej nie było", dlatego też możemy mówić o intelekcie Boga jako o w najwyższym stopniu czynnym i nieruchomym. Działając poza czasem, Bóg wszystko już ujął odwiecznie[123]. Natomiast co do umysłu skończonego w człowieku, istotnie ważne staje się to, kiedy znamy złożoność natury ludzkiej, w ramach której zakresy te są inne i właśnie o tyle, o ile nasza wola wykracza poza skończoność naszego intelektu, o tyle ma miejsce co najmniej możliwość zbłądzenia (a więc możliwość filozofii, nie zaś prawdy)[124].

Zbłądzenie należy tu tłumaczyć wyłącznie jako moc odejścia od rozumu, uwarunkowaną niezgodnością zakresów, o której była mowa, a więc oddalenia się od pewnego wymiaru konieczności, który nie musi nas obowiązywać, jeśli nie chcemy, to znaczy, jeśli nasz stosunek do tego będzie zainicjowany przez (w bardzo ścisłym sensie) nas samych. Jest to możliwe, ponieważ odstępstwo to dokonuje się ku niczemu, tym jest bowiem błąd czy fałsz[125]. Nie przekreśla to ani nie neguje prawdy, lecz pokazuje, że poza nią nic już nie ma i dlatego pójście „tam" jest zapadaniem się w nicość[126].

---

[123] „Ale wyraźnie pojąć całą nieskończoność, wszystkie racje i wszystkie następstwa, to wyłączny przywilej najwyższego rozumu, któremu nic się nie wymyka". G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 28.

[124] Filozof uważa, że najbardziej jesteśmy podobni do Boga dzięki nieograniczonemu zakresowi woli: „[…] tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 76 [A. T., t. IX, s. 45]. W przypadku, kiedy zdecydujemy się używać władzy sądzenia, powinniśmy przede wszystkim dbać, by zawsze, gdy to możliwe „ujmowanie rozumem wyprzedzało decyzję woli". Ibidem, s. 79 [A. T., t. IX, s. 47]. Dopiero wola w ten sposób ograniczona, tzn. podporządkowana rozumowi, jest wolną wolą we właściwym znaczeniu. Dlatego też winniśmy wydawać sądy jedynie w tym zakresie, w jakim dotyczą one tego, czego jasne i wyraźne ujęcie posiadł nasz intelekt, a to przyczyni się do uniknięcia błędu. „Na tym polega największa i najgłówniejsza doskonałość człowieka". Ibidem, s. 82 [A. T., t. IX, s. 49].

[125] „[…] jest oczywiste, że wszystko, co jest prawdą jest czymś". Ibidem, s. 88. W Liście zaś do Clerseliera filozof napisze: „prawda polega na bycie, fałsz zaś na niebycie, na niczym więcej". R. Descartes, *List do Clerseliera z 23 kwietnia 1649 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 101 [A. T., t. V, s. 356]. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „[…] prawda, będąc jednym z bytem sprawia, że prawda może mieć za przyczynę tylko byt. Błąd zaś, będąc jednym z niebytem, powoduje, że to, co we mnie samym polega na braku tego bytu, wystarcza, by wyjaśnić wszystkie moje błędy". E. Gilson, *Discours…*, s. 318.

[126] Osobne wyjaśnienie zawiera *Rozmowa z Burmanem*, w której czytamy: „My, którzy składamy się częścią z nicości, częścią z bytu, zmierzamy również po części do bytu, po części do nicości, ale Bóg, będący najwyższym i czystym bytem, nie może zmierzać do nicości. […] I stąd Bóg musiałby zmierzać do nicości, gdyby łudziła mnie i wprowadzała w błąd moja zdolność ujmowania, o tyle, o ile ją samą mam od Boga lub,

Powyższe ustalenia mają na celu poparcie tezy, że tak prawa przyrody, jak prawa logiki i matematyki nie przestają nigdy być (dla Boga, jako ich warunku) regułami myślenia o ujmowanych (przynajmniej przez człowieka) w ich ramach przedmiotach. Są to reguły, a zatem nie ma od nich odstępstw i nie ma dla nich alternatyw, z czego wynika właśnie to, że (w przypadku intelektu stworzonego i skończonego zwłaszcza) jeśli się myśli, to myśli się to, co już wcześniej zostało pomyślane przez Boga i tak też samo, jeśli jakieś ciała w przyrodzie zachowują się w pewien sposób, to również wynika on z tego, że – by użyć tu pewnego przybliżenia – odzwierciedlają one myśli i stosują się do tych z nich, jakie Bóg odwiecznie powziął na ich temat[127].

Mówimy o tym, że w naturze rozumianej jako materialny świat określony prawami ruchu (to jest myślami o prawidłowościach przemieszczeń materii), od których to nie ma żadnych odstępstw, panuje

---

o ile trafnie się nią posługuję, nie godząc się na nic innego, jak tylko na to, co jasno ujmuję. Tak bowiem sam Bóg by mnie łudził i skłaniałby się do niebytu". R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 240 [A. T., t. V, s. 147–148]. Na to zwraca również uwagę Alquié, pisząc: „Jeśli więc moja wolność nie podporządkowuje się mojemu intelektowi, to jest ona niczym więcej, jak możnością błędu: potwierdzając się przez nią, zwracam się ku nicości. I tak jest z grzechem. Tym sposobem, to, co konstytuuje mój byt i ukazuje się jako podstawa mych zasług, jest nierozerwalnie powodem mej zguby. A etyka kartezjańska w ten sposób otrzymuje pierwsze ramy – porządku metafizycznego… Należy przystać na prawdę i byt, to zaś implikuje pewne podporządkowanie: w tym punkcie bierność intelektu, ujawniającego nam idee zechciane przez Boga, doprowadza do porządku i przygotowuje materię cnocie posłuszeństwa, jakże drogiej jezuitom z La Flèche". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 138. Najbardziej właściwie rozwijał dalej ten wątek Malebranche: „Człowiek chce, lecz jego akty woli są same w sobie bezsilne, nie powodują niczego, nie przeszkadzają, aby Bóg stwarzał wszystko. To właśnie Bóg stwarza w nas akty woli, poprzez swoje oddziaływanie kierując nas ku ogólnemu dobru, gdyż bez owego odziaływania nie moglibyśmy niczego chcieć. Człowiek ma sam z siebie tylko błąd i grzech, które są nicością". N. Malebranche, *Poszukiwanie…*, t. II, s. 412.

[127] Poglądy Descartes'a na pojęcie natury podzielić można zasadniczo na dwa. Wedle jednego z nich Natura i Bóg są tym samym, kiedy rozumie się, że natura to ład odciśnięty na rzeczach stworzonych przez Boga. „Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga albo („i" w tekście oryginału), ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 106 [A. T., t. IX, s. 64]. Natomiast w pierwszym swoim *Traktacie* na temat fizyki z 1632 r., uczony pisał: „Wiedzcie zatem na początek, że przez Naturę nie pojmuję wcale jakiejś bogini, czy jakiejś innej, wymyślonej siły, ale to, że posługuję się tym słowem dla oznaczenia samej tylko materii, jaką ją rozważam ze wszystkimi jakościami, które jej przypisałem pojętymi razem, i pod tym warunkiem, że Bóg zachowuje ją nadal w ten sam sposób, w jaki ją stworzył. A ponieważ z tego tylko, że w ten sposób On ją podtrzymuje, wynika konieczność zachodzenia licznych zmian w jej częściach, które, jak sądzę, nie mogą być właściwie przypisane aktywności Boga, ponieważ ona nie zmienia się wcale, przypisuję je zatem Naturze, a reguły, według których zachodzą owe zmiany nazywam prawami Natury". Idem, *Świat…*, roz. VII, s. 58 [A. T., t. XI, s. 48].

ścisły determinizm, ale i w myśleniu (o wszystkim, co zgodne z prawdą), skoro tylko jest poprawne, również. Descartes wyraził to w następujących słowach:

[…] że więc jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony miedzy najwyższym bytem a niebytem, że jeżeli chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu czy błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn., o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędom[128].

Przytoczony fragment mówi przede wszystkim o tym, że o ile pochodzę od Boga, o tyle dotyczy mnie konieczność tożsama ukonstytuowanemu bytowi – jako taki musi on być automatem. Ponadto może on być oczywiście rozumiany jako przenośnia, bowiem jest bardzo trudno wyjaśnić na gruncie myśli pozytywnej, to jest opartej na czysto naturalnych rozumowaniach, opisujących zawsze „coś" konkretnego, jak byłoby możliwe uczestnictwo (oczywiście na tych warunkach, że to, co we mnie od Niego pochodzi, jest „czymś") zarówno w Bogu, jak i w niczym (czyli w sobie pochodzącym od siebie – człowiek jako *causa sui*). Najrozsądniejsze byłoby ograniczenie odpowiedzi do tego, co wyznaczone jest faktem, że poza własną naturą jako określoną przez Stwórcę, natura ludzka nie uczestniczy w żadnej innej, co zresztą zrozumiałe jest samo przez się. U Descartes'a i w myśli nowożytnej, rozumie się rangę owego ograniczenia i kultywuje się je wymagająco. Postrzega się ją szeroko

[128] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 72 [A. T., t. IX, s. 43]. Jak komentuje to Kopania: „Prawda zawiera się w bycie a fałsz jedynie w niebycie; tak że idea nieskończoności zawierając cały byt, zawiera wszystko to, co jest prawdą w rzeczach, i nie może mieć w sobie niczego z fałszu, choćbyśmy chcieli nawet założyć, że nie jest prawdą, iż ów byt nieskończony istnieje". *Prawda metafizyczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 305. Por.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 60 [A. T., t. IX, s. 37]. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*[…] participent du neant […]*». To znaczy: noszą one ślad tego, co mnie samemu brakuje do pełni bytu, ponieważ jestem pośrednio między Bogiem i nicością. Tekst łaciński dodaje: «*atque in hoc non ab ente summo sed a nihilo procedunt*»; «dopóki myślę tylko o Bogu i cały się ku Niemu zwracam, nie znajduję żadnej przyczyny błędu ani fałszywości. Lecz potem, wracając do siebie doświadczam tego, że przecież podlegam niezliczonym błędom i szukając ich przyczyny spostrzegam, że narzuca mi się nie tylko realna i pozytywna idea Boga, czyli bytu najdoskonalszego, lecz także – jeśli tak można powiedzieć – jakaś negatywna idea niczego, czyli tego, co jest najbardziej oddalone od wszelkiej doskonałości» […]. (A. T., t. IX, s. 43)". E. Gilson, *Discours…*, s. 363. Natomiast Geulincx, który również stosuje podobne do kartezjańskiego porównanie, pisał: „My jesteśmy z Boga i należymy do Boga; nie jesteśmy jednak samym Bogiem, z powodu naszych ograniczeń i niedoskonałości, ze względu na które nie należymy do Boga, ponieważ nie należą do naszego «być», lecz do «nie-być»". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 81.

i widzi się w jej ramach to, do czego ona sama może nie odnosi się z równą faktycznością, jak do wielu danych odsłaniających się przed poszukującymi o niej prawdy właśnie dlatego, że poprzez rozumienie własnych niedostatków i możliwości, odsyła również poza samą siebie i to z własnej woli. Powoduje to, że mimo wszystko, należy pokusić się o wyjaśnienie, ponieważ pomiędzy tymi dwoma niewysłowionymi ekstremami, a więc Bogiem i niczym, zawiera się cała myśl filozoficzna i to nie tylko ta, należąca do Descartes'a, ale i do świadomości europejskiej, począwszy od Parmenidesa czy Platona.

Uczestnictwo w Bogu, w teorii Wielkiego Francuza, musi być zapośredniczone i z pewnością niedosłowne. Będzie ono korespondowało zawsze z tym, co w nas samych, bez ponadnaturalnego wsparcia, przyczynia się do możliwości dostrzegania i rozumienia prawdy (która pochodzi w nas spoza nas) w odniesieniu do choćby najmniejszego fragmentu, który ona oddaje i opisuje. Stworzeni przez Boga, będziemy przykładem kunsztownego automatu, który jest, myśli i działa precyzyjnie podług istoty czyniącej z niego to, czym jest i umożliwiającej mu trwanie w tym. Istoty, która poddaje go niemal całkowicie konieczności, czyniąc przy tym uczestnikiem ładu powszechnego, będącego jedynym obszarem zdeterminowanej Dekretem Stwórcy „przestrzeni" wolności i nieistnienia błędu, ale za „cenę" konieczności, która przed nimi strzeże. Z drugiej strony, jeśli chodzi o ów błąd, to uczestnictwo w nicości, stanowiące jego warunek, będzie partycypacją o wiele bardziej konkretną i bezpośrednią. Spowodowane jest to tym, że powołani zostaliśmy do istnienia z nicości i żyjemy w oddzieleniu od Boga jako stworzenie. Najbardziej natomiast decydujące jest to, że posiadamy jeszcze – jako ów automat, którym nigdy nie przestajemy być – wolę, a więc władzę wykraczającą dalece poza wąsko rozumianą prawdę, jako prawdę nam z natury dostępną. Umożliwia to posiadanie własnego nastawienia do konstatowanego automatyzmu tej nierozległej zakresowo prawdy w sobie, która to relacja czyni nas zdolnymi do oddalania się od niej w nas i do wybierania fałszu, również w nas, ale jako pozoru rzeczywistości, która to pseudo-realność zawsze zależna jest od inicjatywy własnej człowieka.

Jak powiedzieliśmy za Descartes'em: „[…] umysł nasz jest takiej natury, że nie może nie zgadzać się z tym, co jasno pojmuje"[129]. Wyrażenie: „nie może się nie zgadzać", oznacza tu całkowity brak wyboru,

[129] *List I* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 4 [A. T., t. III, s. 64], fragment cytowany. W *Medytacji trzeciej* Descartes pisał: „Ilekroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sądzę, że je bardzo jasno ujmuję, tylekroć tak całkowicie daję się im przekonać, że mimo woli wypowiadam te słowa: Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę myślał, że czymś jestem, ani tego, żeby kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję, albo

ów automatyzm, o którym była dotąd mowa. Należy go traktować jako synonim rozumności i wolności. Powoduje ona, że człowiek nie może nie pójść za tym, co jest treścią rozumu, jeżeli tylko jest istotą do rozumu się ograniczającą. W związku z tym, jeśli tylko myślimy podług prawideł, myślimy bez pomyłki i działamy bez błędu, a to, ponieważ działaniom tym nie towarzyszy dystansująca od nich świadomość, mająca swą podstawę w chwiejnej lub złej woli. W *Rozprawie o metodzie* autor ukazał pewność jako bierność w ten oto sposób:

W dalszym ciągu rozważyłem ujmując zagadnienie ogólnie, czego potrzeba, by twierdzenie było prawdziwe i pewne, gdyż skoro znalazłem jedno, o którym wiedziałem, że jest właśnie takie, sądziłem, że winienem również dowiedzieć się, co stanowi tę pewność. A zauważywszy, że w zdaniu: *myślę, więc jestem* nie ma nic innego, co by mnie upewniało, że mówię prawdę, jak tylko to, że widzę bardzo jasno, iż aby myśleć, trzeba istnieć, uznałem, że mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie, są wszystkie prawdziwe[130].

---

tego, żeby dwa dodane do trzech było więcej lub mniej niż pięć, lub coś takiego, w czym oczywiście poznaję jawną sprzeczność". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 48 [A. T., t. IX, s. 28].

[130] Idem, *Rozprawa…*, cz. IV, s. 40 [A. T., VI, s. 33]. Pierwowzorem dla konieczności staje się rozumowanie *Cogito ergo sum*, i tak czytamy w *Komentarzu* Gilsona: „*… je pense, donc je suis…* 1.) Tekst łaciński precyzuje: «*ego cogito, ergo sum, sive existo…*». Dodatek *existo*, tłumaczy się przez trudność używania łacińskiego czasownika *sum* w pełnym sensie słowa *istnieć*, który ma on tutaj. Co się zaś tyczy zaimka osobowego *ego*, byłoby być może lepiej, by go rozważać jako pominięcie redakcji francuskiej, niż jako dodatek redakcji łacińskiej. Nie można w rezultacie przełożyć go na francuski bez użycia formuły, takiej jak *Ja, który myślę, jestem*. Tymczasem jest to sens właściwy i całkowity, który Descartes chce wyłożyć, jak można się co do tego upewnić, porównując owo *ja myślę* ze zdaniem poprzedzającym: chciałem myśleć, że wszystko było fałszywe, i mogło się tak zdarzyć, żeby wszystko było nieprawdą (to znaczy świat, Bóg, moje własne ciało), ale nie mogło być tak, żebym ja przynajmniej, który to wszystko myślałem, nie miał być czymś; a zatem ja, który myślę, istnieję. To, co łacińskie «*ego cogito*» tłumaczy bardziej stanowczo, niż ja myślę – por.: *Medytacja pierwsza*: «*ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem*». Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 31 [A. T., t. VII, s. 25] i także: «Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi […]. Tak więc […], należy stwierdzić, że to powiedzenie, *Ja jestem, ja istnieję*, musi być prawdą, etc.». Ibidem, s. 31–32 [A. T., t. VII, s. 25]. A zwłaszcza redakcja *Zasad*: «[…] łatwo zaiste przyjmiemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; i że my sami nie mamy ani rąk, ani nóg ani w ogóle żadnego ciała; natomiast nie przyjmiemy na tej podstawie, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie kiedy myśli, nie istnieje. I stąd owo poznanie: ja myślę, więc jestem, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpewniejsze, uderza każdego, kto filozofuje jak należy». Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 7, s. 9 [A. T., t. IX, s. 27]. 2.) Co do znaczenia słowa *myśleć*: «Przy pomocy nazwy *myśl*, obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów. Lecz dodałem „*bezpośrednio*", aby wykluczyć to, co z nich wynika:

Zapoznawszy się z tą regułą, należy stwierdzić, że w tych okolicznościach, które filozof opisuje, jest ona bezwartościowa, co zresztą jest

---

na przykład ruch dobrowolny ma wprawdzie u źródła myśl, sam jednak nie jest myślą». Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 198 [A. T., t. VII, s. 160]. Synonimami są: *ujmowanie, świadomość*, *III Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 215 [A. T., t. VII, s. 176]. *List Descartes'a do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] Idem, *Odpowiedzi na zarzuty późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 426]. Co do wprowadzenia do francuskiego języka filozofii technicznego terminu *świadomość*, jako synonimu *myślenia*, zob.: P.-S. Régis, *Cours entier de philosophie… selon les principes de M. Descartes*. La Métaphysique, ks. I, cz. I, roz. I, s. 2 (Amsterdam 1691, t. I, s. 68). Tłumaczy się [świadomość] przez definicję myślenia, którą podają *Zasady:* «Przez nazwę *myślenie* rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy». (R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 9, s. 10 [A. T., t. IX, s. 28]), chociaż termin *świadomość* został pominięty w tłumaczeniu […]. 3.) Jeśli od literalnego znaczenia *Cogito*, przejdziemy do jego ukrytego sensu, zasadniczym problemem stanie się, czy można je rozpatrywać jako rozumowanie. W sensie pozytywnym [*dans L'affirmative*], pierwsza zasada filozofii kartezjańskiej staje się w części tym oto sylogizmem: wszystko to, co myśli istnieje, zatem skoro myślę, istnieję. Faktycznie zależy on od prawdziwości przesłanki większej i przestaje być rzeczywiście pierwszą zasadą (zarzut podnoszony przez Gassendiego w jego *Instances*), czemu Descartes przeciwstawia następującą ważną odpowiedź: «Przeciwko *drugiej Medytacji* wasi przyjaciele zauważyli sześć rzeczy. Pierwszą jest, że mówiąc: *myślę, więc jestem*, Autor *Instances* twierdzi, jakobym zakładał tę większą przesłankę: *ten, kto myśli, jest* i tym samym uważa, że ja już przyjąłem wniosek (*préjugé – przesąd, przeczenie, uprzedzenie*). W czym on znowu nadużywa słowa *wniosek*, bo chociaż można by nadać tę nazwę temu poglądowi, gdy się go wypowiada nieuważnie, i kiedy tylko się sądzi, że jest on prawdziwy, ponieważ pamięta się, że już dawniej się go używało. Jednakowoż po tym, jak się go sprawdzi, nie można powiedzieć, że jest wnioskiem, bowiem przedstawia się on tak oczywiście rozumowi, że nie może on przeszkodzić sobie, by weń wierzyć, choćby to było, być może, pierwszy raz w jego życiu, i że w rezultacie, nie miał on w związku z nim żadnego wniosku. Ale błąd, który jest tu najbardziej zauważalny, polega na tym, że ten Autor zakłada, iż poznanie poszczególnych zdań, musi zawsze być dedukowane ze zdań ogólnych (*universelles*), podług porządku sylogizmów w dialektyce, w czym ukazuje on jak mało wie na temat tego, w jaki sposób należy poszukiwać prawdy, bowiem jest pewne, że aby ją znaleźć, zawsze należy zaczynać od zdań szczegółowych, aby następnie przejść do ogólnych, mimo iż można by odwrotnie, znaleźć ogólne, dedukując z nich pozostałe szczegółowe. W ten sposób, że jeśli nauczy się dziecka elementów Geometrii, nie pokaże mu się wcale w ogólności, że *jeśli od dwóch części równych odejmie się części równe, reszta pozostanie równa*, lub, że *całość jest większa od jej części*, jeżeli nie pokaże mu się przykładów owych przypadków szczegółowych». [*Na temat piątych zarzutów*, t. IX, s. 205]. W tym samym znaczeniu mamy *II Odpowiedzi*: [«Znajomości bowiem pierwszych zasad nie zwykli dialektycy nazywać wiedzą. Gdy zaś zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy rzeczami myślącymi, jest to pewna pierwsza zasada, która nie jest wnioskiem żadnego sylogizmu. Tak samo, gdy ktoś mówi: *myślę, więc jestem*, nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą, jak się okazuje z tego, że gdyby tę zasadę wyprowadzał na drodze sylogizmu, powinien by był uznać wprzód tę przesłankę większą: *wszystko to, co myśli jest, czyli istnieje;* niewątpliwie jednak uczy się jej raczej na podstawie tego, co sam w sobie doświadcza, że mianowicie nie może tak być, by myślał, jeśli

w dalszym fragmencie pozbawione tej słabości, jaką jest tu subiektywność sądu[131]. Podstawą dla tego kryterium nie może być umysł ludzki, ponieważ nie opisuje on tu tylko siebie, ale poprzez siebie ujawnia to, co w sensie absolutnym jest dlań zewnętrzne i poprzedzające – powszechne, nie zaś jak on jednostkowe. Zaświadcza o tym następujący fragment wypowiedzi filozofa:

Po pierwsze bowiem, nawet przyjęta przeze mnie przed chwilą zasada, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie, są wszystkie prawdziwe, jest tylko dzięki temu pewna, że Bóg jest, czy też istnieje oraz, że jest on Istotą doskonałą i że wszystko, co w nas się znajduje, od Niego pochodzi. Stąd wynika, że nasze idee, czyli pojęcia, jako rzeczy rzeczywiste pochodzące od Boga w tym wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, mogą jako takie być tylko prawdziwe. Tak, że o ile dość często posiadamy idee zawierające fałsz, mogą to być wyłącznie takie, które mają w sobie coś mętnego

---

by nie istniał. Taka jest bowiem natura naszego umysłu, że wytwarza on twierdzenia ogólne na podstawie poznania rzeczy szczegółowych»]. *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 176–177 [A. T., t. VII, s. 140]. Natomiast w odniesieniu do owego intuicyjnego charakteru *Cogito*, zob.: *List do markiza z Newcastle z marca lub kwietnia 1648 r.* (list cytowany): «Jest Pan mniej upewniony co do obecności przedmiotów, które Pan widzi, niż o prawdzie tego zdania…, Wszelako jest ono dla Pana dowodem zdolności naszych dusz, które otrzymały od Boga poznanie intuicyjne». [A. T., t. V, s. 137]. Zob. także bardzo zbliżoną interpretację *Cogito*, którą dał Spinoza w *Zasadach filozofii kartezjańskiej*, cz. I: «*Nullum vero aliud, quam hoc, scientiarum fundamentum esse posse…, etc.*». 4.) Intencja Descartes'a nie jest zatem niepewna, i nie jest ona w ogóle dyskusyjna. Ale jego krytycy lub historycy często podnosili, że jakakolwiek byłaby intencja samego filozofa, *Cogito* nie może nie być rozumowaniem. Por.: Huet, *Censura philos. cartes.*, t. I, s. 11: «*Falsum est istud : Ego cogito, ergo sum, nobis cognitum esse per simplicem visionem, non per ratiocinationem*». I odpowiedź Pierre-Silvain'a Régisa, *Réponse au livre…*, s. 48–53 (Régis odpowiada, że *Cogito* jest aksjomatem). Zob.: *Cours entier de philosophie… selon les principes de M. Descartes.* La Métaphysique, ks. I, cz. II, roz. XII, s. 2 (Amsterdam, 1691, t. I, s. 145). Zob. również badania: O. Hamelin, *Le système de Descartes*, 2 wyd., s. 131–135. Są one jasne na tle idealistycznych zamiłowań autora oraz zawierają skądinąd takie złagodzenia, że nie oddalają się niemal wcale od myśli Descartes'a. Teksty cytowane, s. 131, nota 1, nie uzasadniają w żaden sposób interpretacji *Cogito*, jako rozumowania, bo, tam jeszcze *Cogito* jest wcześniejsze od rozumowania, z którego można by je wydobyć". E. Gilson, *Discours…*, s. 293–294. Na temat zarzutu Gassendiego, zob. też: F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 81; oraz zarzutów Hobbesa, Ibidem, s. 88. Na temat twierdzeń spełniających wymóg prawdziwości, zob.: *Kartezjańskie pojmowanie wiedzy* [w:] Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 23.

[131] „[…] umysł nie może poprzestać na samym poczuciu jasności i wyraźności, lecz winien w wyniku analizy struktury idei stwierdzić (odrzucić) koniecznościowy charakter tego ujęcia. Dopiero wówczas takie ujęcie będzie ujęciem prawdziwym". *Prawda logiczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 293 oraz: „[…] prawda logiczna jako mająca swą podstawę w samym umyśle, musi być zagwarantowana istnieniem Boga. […] W ten sposób prawda logiczna, choć usytuowana wyłącznie w umyśle, zyskuje zasadniczą gwarancję pozaumysłową; nie empiryczną jednak, lecz transcendentalną". Ibidem, s. 296.

i ciemnego, ponieważ tym właśnie uczestniczą w naturze niebytu; znaczy to, że tylko dlatego są w nas tak mętne, że my nie jesteśmy całkowicie doskonali. Jest oczywiste, że nie mniej sprzeciwia się rozumowi pogląd, że fałsz lub niedoskonałość jako taka pochodzi od Boga, jak pogląd, że prawda lub doskonałość pochodzą z niebytu. Jeśli byśmy jednak nie wiedzieli wcale, że to wszystko, co jest w nas prawdziwe i rzeczywiste, pochodzi od bytu doskonałego i nieskończonego, nie mielibyśmy żadnej racji, która by nas upewniała, że przysługuje im doskonałość prawdziwości[132].

Ostatni z przytoczonych cytatów potwierdza wszystko, co zostało dotychczas powiedziane jako odnoszące się do samych poglądów Descartes'a. Konstatacją zatem, jaką możemy przyjąć, jest to, że człowiek nie posiada sam z siebie i „na własność" niczego poza ową nicością, gdybyśmy mieli nazwać człowieka posiadaczem, właścicielem. W filozofii, o której mowa, wyłania się ważna informacja, że mianowicie „posiadać" oznacza zaplanować i wytworzyć, w którym to znaczeniu w posiadaniu człowieka, jako jego własny wytwór pozostaje wyłącznie „nic", którego to rezultatami są wszelkie treści pomyślane poza kontekstem rygoryzmu prawd wiecznych Boga i ich konsekwencji, jako jedynie prawdziwych. Człowiek jest zatem w pełni, jeśli jest automatem Boga, albo go w pełni nie ma, jeśli należałby wyłącznie do siebie[133]. Z innej strony, nieco bardziej kompromisowej i wynikłej ze stanu faktycznego, Dobry Bóg czyni nas jednak posiadaczami i właścicielami, ale warunkowo. Jesteśmy w posiadaniu siebie samych, rozporządzamy sobą,

---

[132] R. Descartes, *Rozprawa…*, cz. IV, s. 45–46 [A. T., t. VI, s. 38]. W *Medytacjach* znajdujemy dopełnienie w słowach: „Ponieważ każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy – powiadam – którego istota wyklucza, by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 83 [A. T., t. IX, s. 49–50] oraz w innym miejscu: „I widzicie w ten sposób, że poznawszy, iż Bóg istnieje, jest rzeczą konieczną, abyśmy założyli, że jest On zwodzicielem, jeżeli byśmy chcieli poddać w wątpliwość to, co pojmujemy jasno i wyraźnie; a ponieważ nie można Go sobie wyobrazić jako zwodziciela, trzeba [to wszystko], co tak pojmujemy, uznać za zupełnie prawdziwe i pewne". *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] Ibidem, s. 181 [A. T., t. IX, s. 113].

[133] „Prawdy poznania matematycznego, obok idei nieskończonego Boga, idei samego siebie i wszystkich tych przedstawień, których treść jawi się w sposób oczywisty i nie podlega ludzkiej woli uznane zostały za pochodzące od Boga idee wrodzone. […] Relacja pomiędzy Absolutem i człowiekiem uzyskuje tym samym nową determinację. Bóg jawi się jako twórca ludzkiego przedmiotu poznania, którego cechą jest konieczność, z tym, że przedmiot ten nie jest czymś w stosunku do człowieka zewnętrznym, lecz tkwi w jego umyśle immanentnie. Dzięki temu w strukturze podmiotu odkrywa się nowa dziedzina, dziedzina koniecznych rozumowych prawd, niepodległych woli ludzkiej i stanowiących wraz z dziedziną tajemnego (pojęciem nieskończoności) rezultat stwórczej działalności absolutu". W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973, s. 96–97.

posiadamy wiele myśli, mamy swoje ciała, dokonujemy wyborów, charakteryzujemy się rozlicznymi własnościami i talentami. Byłoby przesadą powiedzieć, że nie posiadamy niczego, lecz jeszcze większą przesadą i nieprawdą byłoby powiedzieć, że mamy coś dosłownie. Czas i trwałość naszego życia nie zależą od nas, nasz wzrost, waga ciała, zdolności, a nawet miejsce urodzenia, czy spokrewnienie z osobami z naszego otoczenia nigdy i w niczym nie zależą od naszego wyboru[134]. Co więcej żadne zachowanie, pobudka czy myśl nie są w człowieku wywołane, ujawnione, czy zrealizowane (w sensie absolutnym) przez niego samego. Bóg stworzył nas i bez względu na to, co to jeszcze znaczy, oznacza to pierwotnie, że nie ma nas poza tym faktem. Bezradność wobec tego stanu i płynące zeń ubezwłasnowolnienie człowieka są jednocześnie jego największym dobrem, dobrem w niczym nie zależącym od czegokolwiek, co mógłby on zdziałać z siebie – są jego wolnością i jego rajem[135].

---

[134] Tych wątpliwości nic nie jest w stanie wyrazić lepiej, niż fragmenty *Myśli* Pascala. Zob.: B. Pascal, *Myśli…*, s. 72–73 i 169–170.

[135] Interesujący fragment zawierają *Odpowiedzi* Descartes'a *na zarzuty szóste*, gdzie jest mowa, iż „[…] najwyższe niezdecydowanie w Bogu jest najważniejszym dowodem Jego wszechmocy. Gdy chodzi jednak o człowieka, skoro odnajduje [on] naturę wszelkiego dobra i [wszelkiej] prawdy określoną już przez Boga i jego wola nie może się skierować ku czemuś innemu, jest czymś oczywistym, że tym chętniej, a przeto też z większą wolnością dąży on do czegoś dobrego i prawdziwego, im je jaśniej widzi; nigdy nie jest też niezdecydowany, chyba że nie wie, co jest lepsze lub prawdziwsze, albo gdy przynajmniej nie widzi [tego] tak wyraźnie, aby nie mógł mieć odnośnie tego wątpliwości". R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 32 [A. T., t. IX, s. 233]. W przypadku człowieka niezdecydowanie jest najniższą mocą i w zasadzie uniemożliwia wybór, dlatego też filozof twierdził, że im bardziej nasz sąd jest zdecydowany i niejako automatyczny, tym większa wolność mu przysługuje, bowiem utożsamiał wolność z koniecznością (jako przynależną jednemu kształtowi prawdy), ale czynił to tylko w odniesieniu do wolności ludzkiej. „Nie trzeba bowiem na to, bym był wolnym [pisał], żebym mógł się przechylić ku jednej lub drugiej stronie [fr.: *abym był niezdecydowany, co do wyboru jednej czy drugiej strony*], lecz przeciwnie, im bardziej przechylę się ku jednej, czy to dlatego, że tu pojmuję jasno rację dobra i prawdy, czy też, że Bóg tak kieruje najgłębszą treścią mej myśli, tym bardziej wolny jest mój wybór. Z pewnością też ani łaska Boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolności, lecz przeciwnie, raczej pomnaża i wzmacnia". Ibidem, t. I, s. 76–77 [A. T., t. IX, s. 45–46]. Zauważmy, że łaska jest tu wymieniona wraz z poznaniem przyrodzonym, które to oba typy poznania mają za swe źródło tego samego Boga. W gruncie rzeczy wszystko w takim projekcie jest łaską, bowiem nie tylko to działanie, którym Stwórca ingeruje w świat na zasadzie łaski jest nadprzyrodzone, lecz również i to, dzięki któremu stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu. Dzieje się tak ponieważ każde z tych działań jest Jego działaniem wobec rzeczy i ludzi i nigdy nie dokonuje się bez tego, co charakteryzuje ingerencję i zmianę o charakterze powoływania do istnienia z nicości. Bardzo dobrze wyrażają to słowa Geulincxa: „Jestem więc nagim obserwatorem tej maszyny [Wszechświata]. W niej niczego nie tworzę, ani nie odtwarzam, ani niczego tu nie buduję, ani nie psuję, wszystko to jest dziełem kogoś innego". A. Geulincx, *Etyka…*, s. 54 oraz dalej: „1. Nie mogę niczego działać w świecie na zewnątrz siebie. 2. Każde moje działanie,

I tak oto znajdujemy wreszcie człowieka jako danego samemu sobie, kiedy poszukuje on i znajduje prawdę. W działaniu tym możemy zaufać jedynie sobie samym, tak zresztą jak w grzechu i upadku. Umysł nasz nie transcenduje i nie napotyka nic poza samym sobą. Jest sobie wrodzony i zna tylko siebie. Natura, czyniąca go dostępnym sobie, zamyka go w nim samym tak skutecznie, że po pierwsze, nie może on więcej żywić pretensji do jej przekroczenia, po drugie, zmusza go ona do najskrajniejszej wierności samemu sobie. Gdy natomiast pytamy o uprawomocnienie dla tej ufności, musimy odwołać się do Prawdomówności Stwórcy. Jasne i wyraźne treści nie pozostawiają nam zatem wyboru. Nasza wola skłania się ku nim i to, że o tym wiemy, wynika z tego, co wiemy o sobie samych jako uczynionych przez Boga, który sam pozostaje Ukryty/Wolny[136].

W poszukiwaniu odpowiedzi, dlaczego tak właśnie jest, że to, poza co wykroczyć nie możemy, stanowić ma dla nas rzeczywisty fundament, napotykamy na Osobę Boga, jako wytwarzającego i dookreślającego tę własność naszej władzy wydawania sądów. Zasady, o których musimy pomyśleć, jako o wrodzonych i tożsamych naszym zdolnościom poznawczym, jak pisał filozof:

> […] muszą spełniać dwa warunki: po pierwsze powinny być tak jasne i oczywiste, żeby umysł ludzki nie mógł wątpić o ich prawdziwości, jeżeli tylko rozpatruje je z uwagą; po drugie od nich zależeć musi poznanie innych rzeczy, tak, iż one same mogą być znane bez znajomości tych rzeczy, podczas gdy na odwrót tamte bez nich poznane być nie mogą. Potem zaś trzeba się starać w ten sposób wywieść z tych zasad poznanie rzeczy, które od nich zależą, by cały łańcuch dedukcji, które się przeprowadzi był całkowicie oczywisty[137].

---

o ile jest moje, pozostaje wewnątrz mnie. 3. Działanie to rozciąga się na zewnątrz mnie dzięki boskiej sile. 5. Działanie to rozszerza się, ilekroć Bóg uznaje za słuszne i na ile Bóg uznaje za słuszne, zgodnie z prawami ustanowionymi w sposób najbardziej wolny przez Niego samego i od Jego sądu uzależnionymi całkowicie. Tak więc tego samego zupełnie jest znaczenia, ten sam w rzeczy samej stanowi cud, to że z nakazu mojej woli język w moich ustach drży, kiedy mówię «ziemia», i to, że z tego samego nakazu sama Ziemia drży. […] Bóg robi to w sposób niewypowiedziany, nieuchwytny, dlatego wśród zdumiewających cudów Boga, których mnie uznano godnym w tym świata widowisku, ja sam – widz – największym i ustawicznym jestem cudem". Ibidem, s. 56.

[136] Szerzej na ten temat, zob.: T. Śliwiński, *Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a*, Hybris UŁ, 18/2012, s. 62–98.

[137] *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, s. 355 [A. T., t. IX, s. 2]. Co do samych *Zasad filozofii*, zob.: Idem, *Zasady…*, art. 45, s. 29. W *Odpowiedziach za zarzuty drugie* Descartes pisał, iż „Porządek na tym tylko polega, że to, co uznane jest za pierwsze, powinno poznane być bez żadnej pomocy ze strony tego, co potem następuje, a wszystko pozostałe tak winno być rozłożone, aby było wykazane na podstawie tego tylko, co poprzedza". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 193 [A. T., t. IX, s. 121].

W *Odpowiedziach na zarzuty drugie* Descartes doprecyzował:

W tych zaś [twierdzeniach], które nie mogą być w taki sposób wyjaśnione, mianowicie w naszych najjaśniejszych i najdokładniejszych sądach, które w wypadku gdyby były fałszywe, nie mogłyby być poprawione przez żadne jaśniejsze [jeszcze] sądy, lub przy działaniu innej jakiejś przyrodzonej zdolności, twierdzę, że [w nich] zupełnie nie możemy się mylić. Ponieważ bowiem Bóg jest najdoskonalszym bytem, nie może nie być zarazem najdoskonalszym dobrem i prawdą, i dlatego jest sprzecznością, by pochodziło od Niego coś, co by pozytywnie zmierzało do fałszu, […] a posiadamy rzeczywistą władzę poznawania prawdy i odróżniania jej od fałszu (co jest widoczne nawet z tego samego, że tkwią w nas idee fałszu i prawdy), to, gdyby ta władza nie zmierzała do prawdy, przynajmniej gdy się nią we właściwy sposób posługujemy (to znaczy, gdy darzymy naszym uznaniem tylko to, co pojmujemy jasno i wyraźnie, gdyż nie możemy sobie wyobrazić innego właściwego jej użycia), słusznie uważałoby się Boga jako jej dawcę za zwodziciela[138].

Słowem podkreślenia warto dodać, że tak ważne i ostateczne cechy naszych myśli, jak jasność i wyraźność, nie są jak to widzieliśmy żadnym kryterium prawdziwości dotąd, aż nie przeprowadzi się dowodu ich pochodzenia, polegającego na tym, że w linii prostej dostarczane są one od Wszechpotężnego i Dobrego Boga, który nie zwodzi[139]. Zważywszy

---

[138] *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] Ibidem, s. 181 [A. T., t. IX, s. 113].

[139] Na temat niewystarczalności kryterium, o którym mowa pisał Drozdowicz. Chodzi o możliwość zwodzenia umysłu ludzkiego przez Boga – „Ogólnie rzecz ujmując można powiedzieć, iż rację tę stanowiło przekonanie, iż nasze wewnętrzne stany pewności są warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do niezawodnego osiągnięcia wiedzy, a mówiąc dokładniej – konieczne, ale niewystarczające jest ich kryterium oraz kryterium prawdziwości samej wiedzy". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 88. Niektórzy z faktu nieobecności wymienionych terminów, czynili argument na rzecz tezy, że „Dobry Bóg, który nie chce nas zwodzić, w rezultacie nie zapewnia żadnej gwarancji. Usiłujemy wykazać, że idea gwarancji boskiej jest całkowicie sprzeczna z kartezjańską doktryną wolności i ma swe następstwa w odniesieniu do teorii sądu. W niektórych wersjach stawianej tezy «prawdomówność» gwarantowała jedynie oczywistości, które nie są aktualne, zabezpieczając zwłaszcza prawomocność ogólnego prawidła względem naszych jasnych i wyraźnych percepcji z przeszłości, przechowywanych w pamięci, i mogących być przemienionymi na prawdziwe później. Alquié (Por.: F. Alquié, *La decouverte metaphysique de l'homme*, Paris 1950, s. 248–249) słusznie sprzeciwiał się temu, pokazując, że jeśli istnieje «prawdomówność» jest ona niezbędna nie tylko dla zapewnienia prawdy przeszłych percepcji, ale wszystkich oczywistości aktualnych. […] Oznacza to, że Bóg jest stwórcą oczywistości i prawd. […] Co znaczy zatem teza o «prawdziwym Bogu»? Że Bóg nie zadziała, aby mnie zwodzić. Mówiąc ogólnie, to co Descartes chce wykluczyć wraz z boską zawodnością, to bezpośrednią lub pośrednią ingerencję w moje czynności poznawcze. Alquié uświadamia sobie wymiar owego kartezjańskiego zdania: «Afirmacja boskiej prawdomówności […] legitymizuje metodę autonomiczną, odrzucając wszelką

na istniejącą (w tej filozofii) wolność Boga, uświadamiamy sobie, że gdyby On zechciał, mógłby uczynić owym kryterium dowolną instancję, bez znaczenia dla tej, którą dziś się posługujemy, jak choćby treści, na przykład ciemne i niewyraźne, bowiem to nie narzędzia decydują, ale ich Stwórca. Co więcej – jasnymi i wyraźnymi są zwłaszcza treści, które cechuje niesprzeczność[140]. Widzimy zaś sprzeczność, kiedy dzięki intuicyjnemu wglądowi umysłu zauważamy, że żadną miarą nie jest możliwe, by zachodziło coś, co zajść nie może, gdyż to, że zajść nie może, narzuca się jasno i wyraźnie. Jeśli natomiast zachodziłoby, to znaczyłoby, że ma miejsce coś, co jest niemożliwe i wtedy mamy do czynienia z istniejącą sprzecznością, a więc z tym, że pozornie istnieje coś, co istnieć nie może, czyli fałsz. Skoro rozumowa konieczność dookreśla to, co możliwe jako koniecznie niesprzeczne, to musimy wnioskować, że nawet jeśli znajdują się inne poza rozumowymi przesłanki na rzecz zachodzenia danego zjawiska, to nie ma ono jednak miejsca, będąc niemożliwe w świetle rozumowania. Do sprzeczności zaliczać się może wiele rozmaitych błędów, lecz nas w tym miejscu interesuje coś, co z punktu widzenia rozumu

---

zewnętrzną interwencję. Reguła ta całkowicie usprawnia myśl: wolność umysłu zostaje całkowicie osiągnięta». Tam, gdzie występuje najmniejsza wątpliwość, mogę zawsze, z pomocą mej własnej wolności, powstrzymać się od sądzenia. To na tym polega dobre użycie wolnej woli. Również teza o «prawdziwym Bogu» polega wyłącznie na afirmacji wolności mojej woli w sądzeniu, bez interwencji boskiej, zwodzącej, czy też nie". *Les significations du «corps» dans la philosophie clasique*, pod red. Ch. Jaquet, T. Pavlovits, Paris 2004, s. 47.

[140] „Descartes rozumiał wszechmoc boską w sposób jak najbardziej dosłowny i w przeciwieństwie do scholastyków nie ograniczał jej niczym. […] Tak więc niemożliwość logiczna czyli sprzeczność [dla św. Tomasza oraz scholastyków] stanowi jakby ramy wszechmocy boskiej. Wręcz przeciwnie stawiał to zagadnienie Descartes. Dane rzeczy, czy przebiegi zjawisk są konieczne właśnie dlatego, że Bóg tak chciał, a nie dlatego ich chciał, że było to konieczne. Gdyby Bóg chciał, to mógłby sprawić, aby np. linie biegnące od środka okręgu do obwodu nie były sobie równe lub aby suma trzech kątów trójkąta nie była równa dwom prostym. Mówiąc ogólnie – «moc Boga nie może mieć żadnych granic». To tylko umysł ludzki jest skończony i uczyniony przez Boga takim, że pojmuje jako możliwe to, co Bóg chciał, aby było rzeczywiście możliwe i nie może przyjmować jako możliwe tego, co Bóg chciał, aby było rzeczywiście niemożliwe, choć mógłby to uczynić możliwym. Umysł ludzki jest więc zdeterminowany pewną koniecznością: z konieczności odrzuca sprzeczność. A zatem umysł ludzki nie jest wszechmocny i domaga się racji swego istnienia; idea wskazująca na tę rację znajduje się w nim. Tym samym jednak prawda logiczna musi mieć podstawę swej prawdziwości w prawdzie metafizycznej, zewnętrznej względem umysłu". *Prawda logiczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 297–298. „Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależą jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego". Cytat za: Ibidem, s. 299.

nie może mieć miejsca, a co z punktu widzenia praktyki i codziennego doświadczenia jest faktem – tym czymś jest choćby wzajemne oddziaływanie duszy na ciało[141].

[141] Zdaniem Prosta, który opisuje te zagadnienia, wiemy, że żadne wzajemne oddziaływanie między substancjami, takimi jak ciało i duch, nie może mieć miejsca. Obecne w scholastyce pojęcie rozciągłości wirtualnej jest przez Descartes'a odrzucone, bo zbliżałoby ducha do rzeczy rozciągłej. Powstaje zatem problem oddziaływań substancji na siebie oraz pojęcia ich jedności. Według Descartes'a nie ma nic akcydentalnego w jedności ducha i ciała. Tworzą one «substancjalną jedność» (*un tout substantiel*). Jak to zauważył Prost, Hamelin, w swoim pogłębionym studium na temat unii duszy i ciała u Descartes'a (*Année philosophique*, 1904, s. 39), pokazuje, że koncepcja owej unii zbliża się u tego filozofa do scholastycznej, a nawet jest jej powtórzeniem. Jest to i dla scholastyków i dla niego teoria dwóch oddzielnych substancji, ale niekompletnych, które dopiero jednocząc się tworzą ów „*tout substantiel*" mający sobie właściwe życie. To zbliżenie stanowisk Descartes'a z jego adwersarzami nie powinno dziwić. Scholastycy posiadając metodę wyjaśniania rzeczy słownie oraz przyjmowania wszędzie istnienia istności (*entites*), które są tylko „zbędnymi podszewkami rzeczy", jak również zakładając istnienie pewnych faktów, ograniczali się do ich wyjaśniania jedynie poprzez abstrakcję. Descartes uczynił to samo napotykając na „pojęcie wrodzone, naturę", musiał, jak to mówił, konstatować i ukazać, że jego koncepcja nie ma nic odosobnionego, wyjątkowego, zwłaszcza, że inne unie, jak na przykład ciężaru i ciała, które pokazywały takie same trudności, były przyjmowane bez zarzutów. A jednak można zauważyć, że oryginalność Descartes'a przyczyniła się do naprawy tego, co dotyczy relacji pomiędzy dwoma substancjami. Faktycznie przyjął on te relacje, ale w wyniku krytyki przyczynowości sprawczej (*efficiente*), ukazał, że ich wyjaśnienie jest możliwe tylko poprzez przyczyny okazjonalne. I to wyjaśnienie było nowe. Prawdą natomiast jest, że Hamelin wątpi, czy poza tym, że logicznie teoria ta jest u Descartes'a, znajduje się ona tam rzeczywiście. Według niego występuje u tego autora jedna seria zdarzeń, nie zaś jak u Malebranche'a dwie i to nie komunikujące się, które Bóg uzgadnia z zewnątrz. Por.: J. Prost, *op. cit.*, s. 28.

Rozdział 5

Tożsamość zakresowa wiedzy o umyśle skończonym oraz wszelkiej pozostałej, do jakiej jest on zdolny

Descartes jest typem uczonego, którego szanujemy z powodów, które same w sobie nie zawsze są godne aprobaty. Dokonał on w istniejącej w jego czasach filozofii czegoś, co nosiło wszelkie znamiona jej destrukcji. By się o tym przekonać, nie musimy szukać daleko. Otóż tym, co poznającemu jego myśl ukazuje się jako pierwsze, jest to, że autor ten nie wzbogaca słownika pojęć naukowych, ale celowo drastycznie zubaża go. Nie odnosi się on z należytym respektem do dziedzictwa, ale w zasadzie dość łatwo pomija je, co wydaje się być gorsze od nawet najgłębszej, ale uzasadnionej krytyki. Co więcej, poddanie wątpieniu wszystkiego, co tylko mogłoby podlegać takiemu działaniu, a co nie przypadkiem odnosiło się do innej, od jego własnej filozofii, jest u Descartes'a zabiegiem przywodzącym na myśl próbę uniezależnienia się uczonego od uznawanej w jego czasach uczoności. Wysiłek polemiki, wymagający odpowiedniego zaplecza, czyniącego nas kompetentnymi i uprawnionymi do zabrania głosu w nurtującej sprawie, u tego filozofa został zastąpiony i to od razu rozpoczynaniem od stanowiska własnego. Zwątpienie we wszystko, z wyjątkiem inteligencji, było zatem działaniem przemyślanym, a jego wynikiem, poprzez sugerowaną drogę, w ramach której również inteligencja została poddana próbie usunięcia, było ustanowienie zupełnie nowej myśli[142].

---

[142] Na temat wątpienia mówiliśmy już w rozdziałach poprzednich, ale zagadnienie domaga się dalszego rozwijania go. Wiemy już, że wątpienie budziło u Descartes'a niechęć, kiedy służyło samo sobie, tak jak miało to według niego miejsce u sceptyków: „[…] żadne powody powątpiewania nie zostały przedstawione przeze mnie w tym celu, abym za nimi przemawiał, lecz przeciwnie, abym je odrzucił". *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 193 [A. T., t. VII, s. 573–574]. Poddanie w wątpliwość nawet tego, co wydawało nam się dotychczas jasne niczym dowody geometrów, zostało przez niego zastosowane jako „argument kluczowy przeciwko ateistom, którzy wątpią w Boga, lecz nie w matematykę [zawierają go zarówno *Medytacje* jak i *Zasady*]. Rozumiemy, że Descartes miał trudność w jego zarysowaniu w tych dwóch tekstach, a nie w *Rozprawie o metodzie*, z obawy, że umysły słabe nie będą umiały oswobodzić się od zakładanej negacji Boga. *Rozprawa* rozsądza, że «jest przynajmniej tak pewne, iż Bóg jest czy też istnieje, jak nie może być pewne żadne dowodzenie geometrii», czy też «nawet bardziej oczywiste». Natomiast *Odpowiedzi na zarzuty szóste* zawierają ten pierwszy fundamentalny punkt: «ateista nie może nic wiedzieć

Filozof, nie wychodząc nawet poza punkt, z którego dokonywał oceniającej analizy, znalazł się w nim z powrotem, a to dlatego, że nie sposób narzędziem służącym proklamowaniu nowej nauki – przez pierwotne wyzbycie się oddziaływania dawnej – pozbawić się również siły formułowania owej nowej, w stronę której się zmierza. *Cogito ergo sum* stało się zasadą pierwszą, ale jednocześnie niejako wnioskiem z krytyki i warunkiem możliwości tak dla krytyki samej, jak dla ustanowienia siebie jako zasady pierwszej oraz dla ciągu dalszego w postaci fundowania autonomicznego racjonalizmu.

Poza tym bez wątpienia była to pierwsza zasada, gdyż można było ją poznać, nie poznając niczego innego, podczas gdy nie można poznać niczego innego, nie znając uprzednio owej zasady: cokolwiek bym wiedział ponadto, myślę, a zatem jestem. Był to poza tym doskonały typ jasnego i oczywistego poznania, gdyż zasady tej nie można nawet poddać w wątpliwość bez równoczesnego jej udowodnienia: jeśli wątpię, że jestem, to myślę – a zatem jestem[143].

---

z pewnością oraz stałością», a «im mniej potężnego uzna sprawcę swego zaistnienia, tym większą będzie miał sposobność do wątpienia, czy nie posiada on przypadkiem tak niedoskonałej natury, że myli się również i w tych rzeczach, które wydadzą się jak najoczywistsze». (Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 27 [A. T., t. IX, s. 230])". G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 118. W korespondencji z Mersenne'em Descartes pisał: „istnienie Boga jest pierwszą i najbardziej odwieczną z wszystkich prawd, które mogą się pojawić, oraz jedyną, z której wywodzą wszystkie inne. Atoli łatwość, z jaką dochodzi tu do pomyłek, bierze się stąd, że większość ludzi nie rozpatruje zupełnie Boga jako nieskończonego i niepojętego bytu oraz jako jedynego twórcy, od którego wszystkie rzeczy zależą, lecz pozostaje przy samym brzmieniu jego imienia sądząc, że wystarczającą jego znajomość daje ta wiedza, iż Bóg znaczy tyle, co *Deus* i co wielbione jest przez ludzi. Ci, którzy nie żywią bardziej wzniosłych myśli, łatwo mogą zostać ateuszami, ponieważ zaś doskonale pojmują prawdy matematyczne, nie pojmują natomiast prawdy Bożego istnienia, nie jest przeto żadną niezwykłością, iż nie wierzą, by zależały od Niego. Atoli powinni sądzić na odwrót, że skoro Bóg jest przyczyną, której moc przekracza granice ludzkiego intelektu, a konieczność tych prawd nie wykracza poza nasze poznanie, przeto są one czymś mniejszym i uzależnionym od tej niepojętej mocy". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 6 maja 1630 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 185–186. „Twierdząc, że prawdy te są od Niego niezależne, mówimy o Bogu, jakby był jakimś Jupiterem albo Saturnem i podlegał Styksowi oraz przeznaczeniu. Błagam cię Ojcze, śmiało i bez obaw zapewniaj wszystkich i wszędzie, że to Bóg ustanowił te prawa w przyrodzie, tak jak król ustanawia prawa w swoim królestwie". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.* [w:] Ibidem, 183–184. W innym liście do Mersenne'a z 6 maja 1639 roku, filozof napisze: „Jeśli chodzi o prawdy wieczne, powiem tylko tyle, że są prawdziwe czy możliwe nie dlatego, że Bóg poznaje je jako prawdziwe czy możliwe; nie są przez Boga poznawane jako poznawane w jakikolwiek sposób, który implikowałby, że są prawdziwe niezależnie od Niego". A.T., t. I, s. 150–151. Na ten temat zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 353–355.

[143] Idem, *Jedność…*, s. 114.

Drugim problemem, wiążącym się bezpośrednio z tym odkryciem, było to, co jest konstruowaniem, a zatem ustanawianiem ze świadomością wykluczającą przypadkowość, że rozumność to tyle, co wynik okrojonej władzy, która w ten właśnie sposób, że eliminuje z pojęcia wszelkich władz i zdolności, jakie tkwią w człowieku, to, co nie zadość czyni wymogom racjonalizmu, uświadamia się sobie w postępie geometrycznym, uzyskując tym samym pełnię własnej tożsamości i skuteczność swego działania. A przecież zdajemy sobie sprawę, że w naturze ludzkiej, rozumność jest fragmentem tej natury. Czyni ją to jeszcze trudniejszą do rozpoznania i wydzielenia spośród innych zdolności, bowiem są one w nieporównanie większej mierze używane i stanowią wystarczające narzędzia w każdym niefilozoficznym działaniu, które jednocześnie może charakteryzować całość ludzkiej egzystencji, doskonale obchodzącej się bez filozofii. Filozofowanie jest tu pewnym naddatkiem okupionym ceną skomplikowania, którego nie ma w pozostałych czynnościach życia.

Tak więc zastanawiając się nad ograniczeniami myślenia, Descartes mógłby dojść do wniosku, że ideę intelektu skończonego, będącego „fragmentem" umysłu człowieka, utożsamiać można, ale tylko zakresowo i od strony znaczenia, które ma być zupełne, z pojęciem nieadekwatnym Boga, które jest równocześnie pojęciem wszystkiego, co poznawalne dla rozumu posiadającego takie pojęcie, gdyż wszystko, co dla niego poznawalne, zawiera się w tym pojęciu[144]. W liście, jaki Descartes napisał do Mersenne'a już w dniu 15 kwietnia 1630 roku, kiedy najbardziej zainteresowany był stworzeniem matematycznego modelu fizyki, wyrażał pogląd na temat owej zależności:

> [...] otóż w mym głębokim przekonaniu wszyscy, których Bóg obdarzył owym rozumem, mają obowiązek posługiwania się nim głównie dla poznania Boga i poznania samych siebie. Od tych właśnie starań rozpocząłem swoje badania i powiem Ci, Ojcze, że nie umiałbym odkryć podstaw fizyki, gdybym w swych poszukiwaniach nie poszedł tą drogą[145].

---

[144] Na tym przeświadczeniu opiera się całe nasze rozumienie racjonalizmu u Descartes'a. Nieodległym jego następstwem jest postawienie znaku równości pomiędzy pojęciem umysłu skończonego i nieadekwatnym pojęciem Boga przez ten umysł uzyskiwanym. Innymi słowy chodzi o to, że „Listy do Mersenne'a, omawiające liczne kwestie metafizyczne, jakie Kartezjusz postanowił poruszyć także w swoich rozważaniach fizycznych, odsłaniają i wyjaśniają zarazem w sposób dokładniejszy, aniżeli to czynił w traktacie *O świetle*, wewnętrzne związki, łączące jego fizykę z metafizyką. Mówiąc ogólnie, Kartezjuszowskie pojęcie Boga, różne wręcz od scholastycznego, stanowi podstawę jego dedukcji fizycznej". L. Chmaj, *Rozwój...*, s. 174.

[145] R. Descartes, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz...*, s. 184. Zdaniem Geneviève Rodis-Lewis: „Żaden z tekstów napisanych przez Descartes'a nie będzie równie jasny, niż listy z kwietnia i maja 1630 roku, na temat

Natomiast w kilka lat później Descartes pisał, że zobaczył drogę, „która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości, do poznania wszystkich innych rzeczy”[146]. Jest to możliwe, ponieważ prawa przyrody są jednocześnie prawami myślenia o niej i dlatego te z nich, które Bóg ustanowił do kierowania nią, są jednocześnie tymi samymi, których wraził nam pojęcia, w ten sposób, że gdyby tylko przyjrzeć się owym pojęciom, uczyniłoby się sobie przyrodę we wszelkich jej przejawach *a priori* poznaną[147].

«prawd matematycznych» nazywanych przez nas «wiecznymi» i «stworzonymi przez Boga w tym samym zakresie, co pozostałe stworzenia». Ponieważ metafizyka *Zasad*, przygotowuje bezpośrednio fizykę dalszych ich części, Descartes wpisał w nią kilka artykułów (od 23 do 28), nawiązujących do tego studium z wiosny 1630 roku, ale pozostaje on jako autor aluzyjny. Dał on na początek podstawę dla tezy, że «przez jedno i proste działanie» Bóg «pojmuje, chce i czyni wszystko» oraz «jest autorem wszystkiego tego, co jest, lub co może być», tak istot, jak i istnienia, co nam pozwala wyjaśnić stworzenie, «począwszy od pojęć, które naturalnie znajdują się w naszych duszach» (art. 24). Listy z 15 kwietnia i 6 maja powtarzają, że «Bóg może uczynić wszystko, co my możemy pojąć»; jest On «Bytem nieskończonym i niepojętym», «którego nie należy próbować pojąć jako nieskończonego», tytuł artykułu 26, tymczasem kolejny precyzuje rozróżnienia między nieskończonym a nieokreślonym. W końcu, odrzucając «całkowicie poszukiwanie przyczyn celowych», artykuł 28, rozważając Jego atrybuty, wywnioskujemy sposób, w jaki wszystkie rzeczy «mogły zostać stworzone»”. G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 150.

[146] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 70–71 [A. T., t. IX, s. 42]. W *Zasadach* wyraził to w sposób bezpośredni: „Tak więc z samej niewzruszoności Boga można poznać pewne reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które dostrzegamy w poszczególnych ciałach”. Idem, *Zasady…*, s. 77 [A. T., t. IX, s. 84].

[147] „W ten sposób, ci, którzy potrafią wystarczająco zbadać konsekwencje tych prawd i naszych reguł, będą mogli poznać skutki przez ich przyczyny, oraz, by się posłużyć terminami Szkoły, będą mogli posiadać dowody *a priori* o wszystkim, co tylko może się stać w tym nowym Świecie”. Idem, *Świat…*, roz. VII, s. 69–70 [A. T., t. XI, s. 47] oraz: „[…] prawa, które Bóg ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia, że gdybyśmy dostatecznie się nad nimi zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się na świecie i co się na nim dzieje”. Idem, *Rozprawa…*, s. 49–50 [A. T., t. VI, s. 41]. Potwierdza to również wspominany wyżej art. 28 *Zasad filozofii*, Idem, *Zasady…*, cz. I, s. 21. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… établies…*». Termin używany zwykle przez Descartes’a (*Świat*, cyt. wyżej, *List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r.* [w:] A. T., t. I, s. 135–147), aby oznaczyć akt, przez który Bóg narzucił światu, w czasie jego tworzenia, trwałe prawa, które nim władają. Musi być to rozumiane zawsze w mocnym znaczeniu jako akt twórczy i włączający, wraz z prawami świata fizycznego mówiąc właściwie, prawdy matematyczne lub inne prawdy wieczne, z których te prawa wypływają bezpośrednio. W rezultacie, będąc pojmowalne dla naszego umysłu, który jest skończony, owe prawa są również skończone i nie mogą być, w konsekwencji,

Nie o materialną naturę jednak chodzi w niniejszym opracowaniu, bowiem nigdy nie poznaje się nic, co byłoby nią w znaczeniu materialnego dzieła, które Bóg powołał do istnienia z nicości. Taka przyroda, co warte powtarzania, w ogóle nie mogłaby być poznana. Podkreślamy, że poznanie w całości określone jest w każdym możliwym szczególe niezależnie od powstania świata materii i to z dwóch racji. Po pierwsze, dlatego, iż przyczyna świata jest Duchową Inteligencją. Po drugie, dlatego, że wiedza może być jedynie tym, co uświadamianie sobie elementów na wiedzę się

---

niczym ponad stworzenia, których istnienie zależy od wolnego dekretu Boga. […] Na ten temat znaczenia tej doktryny: E. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, Paris 1874 oraz: E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913, zwłaszcza cz. I, roz. I i III". Idem, *Discours…*, s. 372. I dalej: „«*… imprimé de telles notions…*» To znaczy: prawa najbardziej powszechne w naturze znajdują się w nas pod postacią poznania wrodzonego w tym sensie, iż wystarczy, byśmy skupili uwagę na zawartości naszej myśli, aby je tam odkryć. Wrodzone poznanie praw natury wynika w nas z dwóch źródeł: 1.) Idei wrodzonej Boga i Jego Niezmienności, z której wypływają bezpośrednio podstawowe prawa ruchu […]: «Tak uświadomiwszy sobie naturę ruchu, rozważyć należy jego przyczynę i to dwojaką. Najpierw mianowicie powszechną i pierwotną, która jest przyczyną ogólną wszystkich ruchów na świecie; a następnie szczegółową, sprawiającą, że poszczególne części materii nabywają ruchu, który im wpierw nie przysługiwał. A co się tyczy przyczyny ogólnej, to jasną wydaje mi się rzeczą, że jest nią tylko sam Bóg, który od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem, i już przez samo swoje zwyczajne współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył. Rozumiemy też, że doskonałość Boga nie tylko na tym polega, że On sam w sobie jest niezmienny, ale i na tym, że działa w sposób jak najbardziej stały i niezmienny. […] Tak więc z samej niewzruszoności Boga można poznać pewne reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które dostrzegamy w poszczególnych ciałach». R. Descartes, *Zasady…*, cz. II, art. 36–37 [A. T., t. IX, s. 83–84]. Poza tymi prawami fundamentalnymi, wystarczy dla człowieka, aby odkrył w swoim myśleniu pierwsze zasady tożsamości i przyczynowości (Ibidem, cz. I, art. 49 [A. T., t. IX, s. 46]), tak samo, jak prawdy matematyczne, które są wszystkie *wrodzone naszemu umysłowi*, na tę samą modłę, na jaką król wyryłby swoje prawa w sercach swych poddanych, gdyby miał po temu odpowiednią władzę». (*List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 184–185 [A. T., t. I, s. 145], list cytowany). Jednak zadowolę się tylko tym, że powiem, że oprócz trzech praw, które opisałem, nie chcę tu zakładać innych, jak tylko te, które niezawodnie wynikają z tych wiecznych prawd (*vérités eternelles*), na których matematycy zwykli opierać swe najbardziej pewne i najbardziej oczywiste dowody: prawdy te, powiadam, podług których sam Bóg pouczył nas, że utworzył On wszystkie rzeczy według liczby, według wagi i według miary i których znajomość jest tak naturalna dla naszej duszy, że nie moglibyśmy nie uznać ich za oczywiste, jeśli pojmujemy je wyraźnie; ani wątpić w to, że jeśli Bóg stworzyłby wiele światów, to one byłyby w nich tak samo prawdziwe jak są tutaj». R. Descartes, *Świat…*, s. 69. Z zastosowania tych wrodzonych zasad matematycznych i fizycznych do idei wrodzonych rozciągłości i ruchu, wypływają zatem wszystkie prawa fizyki, które pozwalają ją rozważać jako naukę *a priori*, pozwalająca dedukować skutki z ich przyczyn". E. Gilson, *Discours…*, s. 374.

składających, a te zawsze są domeną ducha. Stworzenie jakiegokolwiek materialnego elementu konstytuującego świat nic tu nigdy nie zmienia[148], dlatego też poznaniu podlega zawsze i tylko to, co samo daje się ująć jako forma myśli, a to znaczy, że tylko myśli dają się poznać innym myślom, gdy te inne ujmują w swoich ramach te pierwsze dzięki przytomności ducha. Zagadnieniem dla uczonego jest rozstrzygnięcie sposobu, w jaki myśli zależą jedne od drugich. Descartes pisał o tym następująco:

Ponieważ, […] zajmujemy się jedynie kwestiami zawikłanymi, takimi mianowicie, w których z poznanych członów końcowych ma się poznać bez należytego porządku pewne człony pośrednie, cała tu sztuka będzie polegała na tym, że, przyjmując nieznane za znane, będziemy mogli stworzyć sobie drogę łatwą i bezpośrednią, nawet w trudnościach jak najbardziej zawikłanych: i nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak zawsze czynić, ponieważ założyliśmy na początku tej części, że świadomi jesteśmy, iż taka jest zależność rzeczy nieznanych w jakimś zagadnieniu od znanych, że są one w zupełności przez nie wyznaczone[149].

Następnie dodawał:

[…] ilekroć jakąś rzecz nieznaną wyprowadza się z jakiejś innej już poprzednio poznanej, to przez to nie odkrywa się jakiegoś nowego rodzaju bytu, ale całe to poznanie do tego się jedynie rozciąga, iż spostrzegamy, że przedmiot badany uczestniczy w ten lub ów sposób w naturze tego, co jest dane w zdaniu[150].

---

[148] Dobrym zobrazowaniem tego jest poniższy fragment: „Bo na przykład, zakładając, że mam dany trójkąt, dostrzegałem wyraźnie, że jego trzy kąty były z konieczności równe dwóm prostym, lecz nie dostrzegałem, żeby na świecie był jakikolwiek trójkąt". R. Descartes, *Rozprawa…*, cz. IV, s. 43 [A. T., t. VI, s. 36]. Co ważne, idąc tropem tego wywodu, należy wiedzieć, że nauka w ogóle nigdy niczego nie mówi o rzeczach jako stworzonych w materii, lecz zawsze i tylko o ich esencjach, co zresztą czyni wiedzę możliwą dla intelektu, itd.

[149] *Prawidło XVII* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 118 [A. T., t. X, s. 460–461].

[150] *Prawidło XIV* [w:] Ibidem, s. 96. Na temat powiązania w systemie Descartes'a wszystkich prawd i związku jednych z drugimi, jak również na temat poznawania prawd nieznanych w oparciu o znane pisał Drozdowicz: „Następną sytuacją poznawczą, w której ujawnia się przyjmowanie przez niego [Descartes'a] pojęcia prawdy, jest kwestia wzbogacania wiedzy. «Wszak poznanie jednej prawdy, inaczej niż wprawa w jednej sztuce, nie oddala nas od odkrycia drugiej, ale raczej jest nam w tym pomocne». (*Prawidła…*) Chodzi o to, aby twierdzenia, które przyjmujemy jako prawdziwe, nie tylko że nie prowadziły do sprzeczności z twierdzeniami wcześniej uznanymi za prawdziwe, tj. wykluczały je, ale ponadto, aby mogły stanowić podstawę do odkrycia następnych. Stawia im zatem Kartezjusz warunek konstruktywności poznawczej, bądź też «płodności» heurystycznej. Chodzić tutaj się zdaje o konstruktywność rozumianą jako wyprowadzanie konsekwencji z twierdzeń wcześniej przyjętych, bądź też konsekwencje ze sposobu ich przyjmowania". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz…*, s. 24.

Fragmenty przytaczane powyżej są doskonałym przykładem na to, jak bardzo umysł zależy sam od siebie i jak nie może zależeć od niczego, co nie jest umysłem oraz ukazują to, w jakim stopniu fakt, że tak właśnie jest, wyznacza zakres możliwego działania. Descartes powiada, że to, co nieznane, tkwi w tym, co znane i ma na uwadze – jednakowoż nie mówi tego wprost – że nie wszystko da się poznać, choć z pewnością da się poznać to, co jako poznawalne jest uprzednio powiązane lub wręcz utkwione w tym, co znane (choćby w pierwszych zasadach). Upraszczając, należy powiedzieć, że to, co poznawalne i to, co już znane, składa się na obraz wszystkiego, co stanowi zawartość umysłu i jest mu wrodzone, będąc jego własną naturą, naturą myślenia o tym, co jest do pomyślenia ze względu na ograniczenia tejże natury.

Natura, do jakiejkolwiek rzeczy by nie przynależała, jest tym, czym dana rzecz jest istotnie. Powoduje to, że każde prawidłowe zastosowanie umysłu, jest dla niego działaniem wewnętrznym, spontanicznym i niemal – o czym była wyżej mowa – instynktownym, ponieważ wyraża jego istotę w działaniu ujawniającym prawdę rzeczy, które w ten sposób umysł ujmuje, że orientuje się, iż jest zdolny do ich pojęcia, właśnie dlatego, że owe pojęcia w sobie samym odkrywa[151]. Droga do tak rozumianego poznania nie prowadzi przez elementy doświadczenia świata, lecz wynika z pytań, jakie rozum jest w stanie sam sobie postawić i z faktu pokrywania się przynajmniej niektórych z tych pytań z gotowymi odpowiedziami, które umysł w sobie zawiera. Jakakolwiek trudność będąca zaburzeniem tej pierwotnej samorzutności umysłu, wynika z przyczyn od umysłu niezależnych, do których na pierwszym miejscu należy nawykowość w dławieniu tej naturalnej spontaniczności. Jest ona (spontaniczność) zawsze prawidłowa, nieomylna, celna i wystarczająca, o ile zachodzi bez wspomnianych zakłóceń[152].

---

[151] Widać tu sens analogii z sokratejskim rodzeniem się wiedzy. Pytania stanowią niejako czynnik zapładniający i jeśli umysł zdolny jest z siebie wytworzyć odpowiedź, to znaczy, że zarówno pytania, jak i odpowiedzi, służą odsłanianiu istoty umysłu – są jego dojrzewaniem przez rodzenie.

[152] Podobnie będzie rozumował De La Forge, mówiący o sprowadzaniu wszelkich pojęć do pierwotnych, z których biorą one swój początek, „[…] bo [jak powiada] rozumowanie, nie jest niczym innym, niż odkrywaniem prawdy ukrytej, za pomocą jakiejś innej, która jest znana". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 332. Ostatnia uwaga odpowiada poglądowi Descartes'a, który ma swe uzasadnienie w idei jedności wszystkich nauk, rozwijanej przez niego już we wczesnych pismach. I tak w *Prawidłach do kierowania umysłem* pisał on, iż: „Ponieważ, […] zajmujemy się jedynie kwestiami zawikłanymi, takimi mianowicie, w których z poznanych członów końcowych ma się poznać bez należytego porządku pewne człony pośrednie, cała tu sztuka będzie polegała na tym, że, przyjmując nieznane za znane, będziemy mogli stworzyć sobie drogę łatwą i bezpośrednią, nawet

Z definicji duszy jako umysłu, które zawarte są w *Prawidłach*[153] oraz w *Medytacjach*[154], wynika, że nie ma takich czynności życia, które nie byłyby oznajmiane nam w myśleniu, jak również nie ma takich, które byłyby dla nas obecne, będąc obecne w inny sposób. Poszukiwana pewność nauk staje się u Descartes'a znalezioną pewnością procedur, w ramach których nauki mogą powstać. Powoduje to, że każda wiedza jest nauką o duszy, to jest o umyśle i jego czynnościach. Poznanie, dotycząc jednego przedmiotu, którym jest umysł, dotyczy jednocześnie wszystkich, co stanowi najmocniejszą podstawę do skonstruowania nauki uniwersalnej bez potrzeby wychodzenia poza podmiot. Ten, mówiąc z siebie, a więc własnym głosem zapośredniczonym o cały wachlarz prawd wrodzonych, orzeka na dowolny temat, pod warunkiem, że ów wywód cechuje jasność i wyraźność treści, dzięki czemu zostaje on całkowicie wchłonięty w obszar prawdy wewnątrzumysłowej. Dobrze obrazuje to rozwinięcie refleksji na temat myślenia, kiedy to Descartes pisał:

Przez nazwę *myślenie* rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie. Bo gdy mówię: ja widzę, albo: ja chodzę, więc jestem, a mówiąc tak mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny, ponieważ – jak to często dzieje się we śnie – mogę sądzić, że widzę lub chodzę, choć nie otwieram oczu i nie ruszam się z miejsca; a mogłoby być tak samo bodaj, choćbym nie miał wcale ciała. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie czy świadomość widzenia lub chodzenia,

---

w trudnościach jak najbardziej zawikłanych: i nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak zawsze czynić, ponieważ założyliśmy na początku tej części, że świadomi jesteśmy, iż taka jest zależność rzeczy nieznanych w jakimś zagadnieniu od znanych, że są one w zupełności przez nie wyznaczone […] ilekroć jakąś rzecz nieznaną wyprowadza się z jakiejś innej już poprzednio poznanej, to przez to nie odkrywa się jakiegoś nowego rodzaju bytu, ale całe to poznanie do tego się jedynie rozciąga, iż spostrzegamy, że przedmiot badany uczestniczy w ten lub ów sposób w naturze tego, co jest dane w zdaniu". *Prawidło XVII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 118 [A. T., t. X, s. 460–461] oraz: *Prawidło XIV* [w:] Ibidem, s. 96 [A. T., t. X, s. 438]. De La Forge dodaje „W rezultacie jest tak z prawdami, jak z bytami, wszystkie one zależą jedne od drugich i wszystkie są złączone albo jak skutki z ich przyczynami, albo jak przyczyny z ich skutkami, albo jak własności z ich istotą, w ten sposób jedne wywodzą się z drugich i ten, kto potrafi je najlepiej rozróżniać, jest tym, który sądzi, rozumuje, i kto rozprawia w najlepszym kierunku". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 332.

[153] Definicję tę podaliśmy już wyżej. Najważniejsze i godne w tym miejscu przypomnienia jest to, że „jeżeli sama tylko działa, mówimy, że rozumie […]". *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 75 [A. T., t. X, s. 415–416].

[154] Najbardziej zaś znane określenie umysłu pochodzi z *Medytacji* na temat filozofii pierwszej, gdzie znajdujemy, że człowiek jest rzeczą myślącą, to znaczy rzeczą, „która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 36 [A. T., t. IX, s. 22].

wtedy [wniosek] jest całkowicie pewny, ponieważ to dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czyli myśli, że widzi lub chodzi[155].

Zdaje się, że w filozofii umysłu nie sposób by pójść dalej, niż w tych sformułowaniach, iż jeśli uważam, że chodzę, chodzę. Jeśli zaś chodziłbym, ale bez świadomości tego, nie chodziłbym wcale, nawet jeśli czynności ciała aktualnie spełniałyby wszelkie warunki niezbędne do tego działania. Oczywiście, że narzuca się tu skojarzenie w duchu Berkeley'a, mówiące, iż ich *esse* jest moim ich *percipi*, a zatem, że ekonomia myślenia wymaga pozostania na poziomie myśli. Skoro zaś tylko dusza rozumna w człowieku może być duszą myślącą, należałoby dodać, że w tym sensie wszelkie zwierzęta nie-żyją, wszelka materia nie-porusza się, cały wszechświat wręcz nie-istnieje, ponieważ poruszają się, istnieją, żyją te rzeczy dopiero dla podmiotu, który ma tego świadomość. Wszechświat bez inteligencji byłby specyficznie nie-obecny, a jako niepoznany, nie mógłby stać się treścią jakiejkolwiek myśli – posiadałby swoje *esse*, jednakowoż bez jakiegokolwiek *percipi*. Prawda tożsama jest zatem zakresowo z dziedziną sądzenia, ale nie tylko tego w odniesieniu do prawd wiecznych i ich konsekwencji ujawnianych przez model intuicyjno-dedukcyjny. Mamy również do czynienia z prawdą egzystencjalną w takim znaczeniu, w jakim o istnieniu danej rzeczy decyduje to, czy jest ona przedstawiona umysłowi:

Tak na przykład, jeśli sądzę, że istnieje ziemia, bo jej dotykam lub ją widzę, z pewnością na tej samej podstawie tym bardziej powinienem być przekonany, że istnieje mój umysł; mogłoby się może zdarzyć, że choćby nie istniała żadna ziemia, sądziłbym, iż dotykam ziemi; nie może się zdarzyć natomiast, abym tak sądził, a równocześnie mój umysł, który ten sąd wydaje, był niczym. I tak samo w innych wypadkach[156].

Widzimy na podstawie tego, że plan poznania i doświadczenia, mając jedno i to samo źródło, są utożsamione, ponieważ mieszczą się całkowicie w sferze myśli. Jedyne, co pozostanie uczonemu, to oddzielić jedne myśli od drugich, by w rezultacie jedne z nich ująć przez drugie. Gdy to się dokona, zadanie nauki zostanie zakończone.

---

[155] *O zasadach poznania ludzkiego* [w:] Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 9, s. 10 [A. T., t. IX, s. 25].

[156] Ibidem, art. 11, s. 12 [A. T., t. IX, s. 29]. Jean-Luc Marion zauważa również, że w konsekwencji substancjalizowanie wszystkiego, o czym umysł myśli jest także pochodną jego sposobu ujmowania samego siebie: „Pojęcie substancji może według Descartes'a zapożyczyć wszystkie swoje charakterystyki z ego, które posiada swą własną substancjalność i jako *substantia subsistans* zarządza gruntownie substancjalizacją wszystkich substancji narzucając im swój własny sposób bycia". J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, s. 162.

Rozdział 6

Umysł jako nieprzekraczalny oraz przekraczalny porządek myśli

Związek wszystkich nauk, jako idea w umyśle Descartes'a, pojawił się dość wcześnie. Jest on tym samym, co idea jedności całej wiedzy i odpowiadające jej, pierwotne względem niej, przekonanie o jedności umysłu ludzkiego lub o tym, że całą wiedzę da się zawrzeć w jednym tylko pojęciu odpowiadającym pojęciu umysłu właśnie. Warto zauważyć, że wszystkie te poglądy można sprowadzić do ostatniego, również z tego powodu, że jako taka, nauka utożsamiona została ostatecznie ze zdolnością umysłu do jej utworzenia[157]. Jedność umysłu ludzkiego, nie zaś wielość przedmiotów, jest anonsowana w *Prawidle pierwszym* jako warunek powodzenia dla nowej wiedzy. Chodzi o odkrycie rozumowego powiązania, które zredukowałoby wielość przedmiotów poznania do jedności utkwionej właśnie w racji wewnątrzumysłowej jako warunku ich zobaczenia na jednych i tych samych zasadach, które od niego by pochodziły. Jest to możliwe zwłaszcza dlatego, że nigdy wielość rzeczy (cokolwiek znaczy słowo „rzeczy") nie wyprzedzała ich intelektualnego ujęcia, bowiem co najmniej jeden intelekt poprzedzał je z koniecznością. Chodzi o intelekt Boga. Dlatego też wielość rzeczy, gdy myślimy o rzeczach zmysłowych, jest wielością dla zmysłów i dana jest zwłaszcza człowiekowi, który nimi się kieruje. Dla samego natomiast intelektu, bez względu na to, czy mówimy o skończonym, czy też nieskończonym, nigdy wielość nie jest stanem faktycznym, lecz wynikiem braku należytego ujęcia. Wystarczy zatem spojrzeć umysłem, który jest jeden aby – co nieuniknione – zredukować wielość do jedności, ponieważ tak umysł, jak i prawda są niepodzielne.

To, że umysł jest sobie wrodzony w nieprzekraczalnym kształcie własnej skończoności, wyznacza główną zasadę kartezjanizmu. Ten kształt jest jednocześnie wszystkim, co kojarzymy z zakresem

---

[157] „O tym właśnie zamierzam pouczyć w tym dziele, by uwidocznić prawdziwe bogactwa naszych dusz, ukazując każdemu środki do znalezienia w sobie samym, bez pożyczania czegokolwiek u innych, całej nauki, jaka jest mu potrzebna do należytego kierowania się w życiu, oraz do uzyskania następnie własnym staraniem wszelkich najbardziej osobliwych wiadomości, jakie rozum ludzki zdolny jest posiąść". R. Descartes, *Poszukiwanie…*, s. 130 [A. T., t. X., s. 497].

możliwego i pozytywnego poznania. Ono zaś samo, nie dość, że nie jest dające się przekroczyć, to znaczy, że jego zasięg jest skończony, to jeszcze zawiera się w nim kolejne ograniczenie, stanowiące jednocześnie spełnienie roszczeń każdej filozofii. Otóż w tym ograniczonym i pewnym poznaniu całkowicie obejmuje się w pojęciu poznawaną rzecz pod postacią skończonej formy myśli, jaką jest idea tej rzeczy. W najwcześniejszym z pism, jakimi są *Cogitationes privatae* Descartes pisał, że „dokładne granice są przypisane wszystkim umysłom; nie mogą ich przekroczyć"[158]. W dalszych swoich badaniach i ich rezultatach przekonywał się coraz to mocniej, że ograniczoność ma ważność fundamentalną, bowiem:

Będąc pewny [pisał], że nie mogę dojść do żadnego poznania tego, co jest poza mną, jak tylko za pośrednictwem idei [...], wystrzegam się bezpośredniego odnoszenia mych sądów do rzeczy i niczego pozytywnego im nie przypisuję, czego bym wcześniej nie spostrzegł w ich ideach, lecz sądzę zarazem, że to wszystko, co znajduje się w tych ideach, istnieje koniecznie w rzeczach[159].

Fragment przytoczony powyżej należy do kilku z najistotniejszych, gdy chodzi o nasz temat. Zauważmy przy tym, iż jest owo ujęcie, o którym mowa, że je możemy posiadać, wynikiem zawężenia spojrzenia umysłu, a więc staje się w sposób nieunikniony niekompletne, lecz wystarczające i to u Descartes'a odpowiada przedmiotowej ważności jego koncepcji. Nie jest to zgodność osiągana na gruncie klasycznej definicji prawdy, ale na zasadzie, że skoro rozum skończony jest jedynym narzędziem poznania, to wszystko, co orzeka pod pewnymi warunkami, jest ostatecznie prawdziwe. W tym stwierdzeniu rozum wyrokuje tylko na temat tego, że jest zmuszony działać w kompletnej izolacji, a przy tym, wypowiadać się na temat tego, co znajduje się poza jego granicami. Rozum jest tu zatem faktem pierwotnym i jedynym.

Wyjaśnienia domaga się natomiast kwestia owej całkowitości ujęcia, bowiem ograniczoność jest jednocześnie warunkiem pełni skuteczności i pełnią światła przyrodzonego tak danymi, aby widzenie tego, co światło to ujmuje, oddalało wszelkie pytania o niedostrzegalność rzeczy, do których ono nie sięga. Z punktu widzenia stawianych tu problemów, interesujące jest, czy poznanie jasne i wyraźne jest poznaniem całkowitym tego, do czego się odnosi? Odpowiadając na nie, należałoby zauważyć, że jego sformułowanie jest uzasadnione warunkowo, bowiem

---

[158] Idem, *Cogitationes privatae* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz...*, s. 173.

[159] R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 207 [A. T., t. III, s. 474]. Por. także: *List do Mersenne'a z 24 grudnia 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 266, w którym pisał, iż trzyma się porządku nie materii, lecz zasad.

gdyby ludzkie poznanie było ostateczne i stanowiło swe własne źródło, zagadnienie to rzeczywiście nie miałoby sensu. Jednak w siedemnastowiecznym, racjonalistycznym modelu uprawomocniania wiedzy, rolę dostrzeganą i obiektywnie ważną stanowi (co podkreślamy przy każdej okazji) pojęcie Boga, jako wrodzone skończonemu umysłowi, o którym mówimy. Bóg staje się nie tylko Stwórcą, lecz zwłaszcza pierwowzorem intelektu jako takiego, co jest kluczowe nie tylko dla interpretatorów, ale dla samego Descartes'a. Filozof pisał na ten temat następująco:

Naprawdę tylko sam Bóg jest doskonale mądry, tzn., On sam tylko posiada całkowite poznanie prawdziwości wszechrzeczy. Ale można powiedzieć, że ludzie posiadają większy lub mniejszy stopień mądrości, stosownie do tego czy więcej czy mniej poznali ważniejszych prawd[160]. [Oraz:] […] ową najdoskonalszą moc myślenia, o której wiemy, że występuje w Bogu, przedstawia owa mniej doskonała, która znajduje się w nas[161].

Powstaje zatem pogląd, że intelekt skończony w człowieku oraz nieskończony w Bogu, gdy pominąć inne kwestie, różnią się tylko ilościowo. A jednak te „inne kwestie" są nie do pominięcia, czego wyrazem będzie skomplikowanie tej relacji, które odnajdziemy u Descartes'a. Na początek rozważmy tu dwa zasadnicze problemy. Pierwszy, jak to zostało powiedziane, gdy chodzi o człowieka, polega na tym, że z koniecznością należy utożsamić rzeczy z ich ideami i tak tylko posiąść przekonanie o prawdziwości jednych, na podstawie dostępu do drugich. Kolejny, że trzeba w ten sposób uzyskaną pewność osłabić poprzez ukazanie jej, jako przynależnej umysłowi skończonemu, niedoskonale uczestniczącemu w porządku, który tożsamy jest z nieskończonym intelektem Boga. Poznanie ludzkie uzyska w ten sposób swój ostateczny i zupełny kształt, lecz jednocześnie kształt ten nie przesądzi tego, czym prawda

[160] *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, s. 355 [A. T., t. IX, s. 2–3].

[161] *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 438 [A. T., t. VII, s. 373]. Zobaczmy, że w podobny sposób ujmie to Geulincx: „Zauważ, że Bóg jest umysłem po prostu, ściśle i prawdziwie; i tak, gdy jedynie mówi się «umysł», gdy niczego się nie dodaje, niczego także oprócz Boga nie można przez to rozumieć. Albowiem umysły stworzone, czyli umysły szczegółowe i ograniczone, nie są umysłem, lecz umysłem do pewnego stopnia […]". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 97. W swoim komentarzu do nie opublikowanej książki Czajkowskiego, *Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza*, Łódź 1947, Grygorowicz pisał: „Czajkowski opowiada się za tym kierunkiem badań nad inspiracją duchową filozofii Kartezjusza, który wskazuje w najwcześniejszych przemyśleniach autora *Cogitationes privatae* na powinność odkrywania w przyrodzonym człowiekowi umyśle (*mens, ingenium, l'esprit*), zalążkowo zdeponowanego tam przez Stwórcę światła prawdy, będącego genetycznie sposobem udziału człowieka w wiecznie aktualnej boskiej mocy światła, zaś funkcjonalnie mocą generującą wewnątrz umysłu jego dyspozycje poznawcze. Tak rozumiana powinność mądrości czyni Kartezjusza «geniuszem inicjatywy» nowożytnego racjonalizmu". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego…*, s. 210.

jest w ogóle, a więc, czym jest poza kontekstem wyznaczonym owym niepełnym spojrzeniem[162]. Osiągniemy tym samym odpowiedź na temat adekwatności ujęć, których podmiotem jest intelekt skończony.

[…] po to, by poznanie jakieś było *adekwatne* [czytamy u Descartes'a], winny się w nim mieścić wszystkie w ogóle właściwości przysługujące poznanej rzeczy; dlatego to tylko sam Bóg wie, że posiada adekwatne poznanie wszystkich rzeczy. […] Intelekt zaś stworzony, chociaż może posiada w rzeczywistości [poznanie] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne], chyba, żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił. Na to bowiem, by posiadał adekwatne poznanie jakiejś rzeczy, trzeba tylko tego, aby moc poznawania, tkwiąca w nim samym dorównywała tej rzeczy; a co może się łatwo zdarzyć. Po to jednak, by wiedział, że je posiada, czyli że Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to, co on poznał, potrzeba, by swą mocą poznawania dorównywał nieskończonej władzy Boga, a to jako coś sprzecznego zgoła stać się nie może[163].

---

[162] Zupełność tak konstatowana, jest oparta na badaniu umysłu, który dostrzega w danej idei wszystko to, co do jej pojęcia i odróżnienia od innych mu wystarcza: „Aby zatem wiedzieć, czy moja idea nie stała się niezupełna, czyli *inadaequata*, wskutek abstrakcji mego umysłu, badam jedynie, czy zaczerpnąłem ją nie z jakiejś bardziej zupełnej rzeczy, istniejącej poza mną, lecz z jakiejś innej idei, szerszej lub bardziej zupełnej, którą mam w sobie, i czynię to właśnie *per abstractionem intellectus*, to znaczy odwracając myślenie od części tego, co zawarte w owej szerszej idei, aby tym lepiej i z tym większą uwagą zająć się pozostałą częścią". R. Descartes, *List do Gibieufa ze stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 207 [A. T., t. III, s. 474].

[163] *Odpowiedź na zarzuty czwarte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 264–265. „Tylko Bóg zna dokładnie wszystkie rzeczy, my musimy zadowolić się znajomością tych, które są najbardziej dla nas użyteczne. Wśród nich zaś pierwszą i zasadniczą jest, że istnieje Bóg, od którego wszystko zależy, którego doskonałości są nieskończone, moc niezmierzona, a wyroki nieomylne". *List XIV* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 52 [A. T., t. IV, s. 291]. Na zagadnienie to zwrócił uwagę Kopania: „Choć jednak nie możemy wiedzieć, czy nasze poznanie jest w pełni adekwatne (chyba że zostałoby nam to objawione przez Boga), to jednak może ono być «do tego stopnia adekwatne, iż zdajemy sobie sprawę z tego, że na skutek abstrakcji intelektu nie czynimy go nieadekwatnym». Takie poznanie Descartes nazywa zupełnym (*intellectio completa*) i wyjaśnia, że w tym znaczeniu formułował w *Medytacjach* zwroty: «w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało» oraz «pojmuję, że umysł to rzecz zupełna», przy czym czynił tak «biorąc oczywiście pojmowanie zupełne i to, że pojmowanie jest rzeczą zupełną w jednym i tym samym znaczeniu». Używanie terminu *cognitio adequata* na oznaczenie całkowicie adekwatnego poznania boskiego, a terminu *intellectio completa* na oznaczenie zupełnego poznania ludzkiego jest ważne. *Cognitio* bowiem, to poznanie w najszerszym znaczeniu, *intellectio* zaś, to czyste poznanie intelektualne. Zupełność poznania musi więc mieć podstawy w samym umyśle, to zaś pozwala wnosić, że między zupełnością i wyraźnością zachodzi istotny związek". *Jasność i wyraźność* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 261. Pogląd ten znajdujemy następnie u Geulincxa, który przedstawia różnicę pomiędzy ludzkim i należącym do Boga sposobem ujmowania prawdy: „Mądrym jest ten, kto pojmuje i rozumie rzecz, jaką jest sama w sobie. […] Tej mądrości w najwyższym stopniu nikt nie ma co do jakiejś rzeczy, chyba że ten, kto ową rzecz wykonał i przez wykonywanie wziął gruntownie w posiadanie". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 70.

Dzięki powyższemu poznajemy skutki dwóch faktów, do jakich należy to, że Bóg jest wolny, jak i to, że ograniczenia ludzkiego umysłu nie stanowią o możliwości wyrokowania na temat tego, iż wszystko, co my wiemy i to, w jaki sposób czynimy sobie to poznanym, jest jednocześnie tożsame tej samej aktywności w Bogu. To, że jest On wolny, znaczy, że nie możemy o Nim wyrokować na podstawie modelu prawdy, jakiego nam udzielił wraz z naszą naturą. Adekwatność naszego poznania jest zatem obwarowana pewnymi uwarunkowaniami i jej obowiązywanie również. W sensie absolutnym nie możemy przypisywać żadnego stopnia adekwatności wiedzy o czymkolwiek, chyba że rozpatrzymy ją wyłącznie jako samopoznanie umysłu i wówczas ten wyróżniony przypadek pozwoli nam uznać, że w obrębie samowiedzy i tylko tutaj mamy do czynienia z całkowitą adekwatnością. Cokolwiek umysł orzeka, wie o tym, iż to orzeka na zasadzie możliwości orzekania tegoż, która jest częścią jego własnej natury i niczym ponad to. Z całą pewnością tak rozważany, nie może być źródłem niczego nieadekwatnego, bo nawet jeśli błądzi, oznacza to, że jest do tego zdolny, nie mówiąc już o prawdzie, itd.[164].

---

[164] Descartes chciał, aby jego dowodzenia metafizyczne miały pewność, jeśli nie większą, to równą dowodom, które znał i stosował w geometrii. Powodowało to, że upodabniał swą metodę do tej nauki. O ile jednak, jak zauważa Guenancia, w matematyce posługiwał się on analizą oraz syntezą, o tyle w metafizyce, takiej zwłaszcza jak jego, jedynym narzędziem była analiza. Jako przykład podaje on fragment *Medytacji piątej* poświęcony charakterystyce prawd matematycznych: „Wszystkie te rzeczy są mi znane i przejrzyste nie tylko, gdy je tak ogólnie rozważam, lecz oprócz tego wytężywszy uwagę ujmuję niezliczoną ilość szczegółów, dotyczących kształtów, liczby, ruchu i tym podobnych, których prawdziwość jest tak jawna i tak zgodna z moją naturą, że skoro tylko zaczynam je odkrywać, to nie tyle mi się zdaje, jak bym się czegoś nowego nauczył, ile raczej jak bym sobie przypomniał coś, o czym już wcześniej wiedziałem. Innymi słowy wydaje mi się, że po raz pierwszy zwróciłem uwagę na to, co od dawna we mnie było, chociaż nie zwracałem przedtem na to spojrzenia umysłu". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 85 [A. T., t. IX, s. 50–51]. Fragment ten oznacza, zdaniem tego autora, jednocześnie decyzję metodologiczną, wprowadzającą dedukcję do metafizyki kartezjańskiej: „porządek, który należy przestrzegać, aby dojść do poznania rzeczy, jest porządkiem poznania, nie zaś porządkiem rzeczy". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 99. Odwrotnie niż w przypadku scholastyki, Descartes nie zaczyna od przedmiotów, lecz powiada, że „z poznania można wnosić o istnieniu rzeczy, gdyż jest zupełnie niemożliwe, abyśmy poznawali jakąś rzecz, jeżeli ona naprawdę nie jest taka, jaką ją poznajemy, a mianowicie: bądź to istniejąca, jeżeli uświadamiamy sobie, że ona istnieje, bądź też o takiej lub innej naturze, jeśli tylko znana nam jest jej natura". *Odpowiedź na zarzuty siódme* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 133 [A. T., t. VII, s. 520]. Przyczynia się to zdaniem Guenanci do tego, że „W ten sposób wydzielają się dwa bieguny metafizycznych poszukiwań, rozwijanych w *Medytacjach*: 1. dedukcja według «porządku mojego myślenia», od prawd najbardziej prostych do bardziej złożonych, to jest od tej prawdy, która znana jest sama przez się ku innym, które są znane dzięki prawdom je poprzedzającym; 2. poszukiwanie zawartości samych idei, wydzielonych, dzięki metodycznemu

W tym miejscu należy odwołać się do wzmiankowanej teorii *Prawdomówności* Boga. Pomoże nam w tym cytat z *Zasad filozofii*, w których Descartes pisał:

Jakkolwiek bowiem ten sam rzemieślnik może skonstruować dwa zegary równie dokładnie wskazujące godziny i na zewnątrz zupełnie do siebie podobne, to jednak wewnątrz wiązanie ich kółek całkowicie może być różne. Tak samo bez wątpienia i najdoskonalszy twórca wszechrzeczy mógł to wszystko, co widzimy, w wiele różnych sprawić sposobów. Zaiste najchętniej przyznaję, że tak właśnie jest naprawdę, a sądzić będę, że dokonałem dość wiele, jeżeli tylko to, co tu napisałem, odpowiada dokładnie wszystkim zjawiskom przyrody[165].

Fragment powyższy w szerszym kontekście oznacza, że *Prawdomówność* Boga jest niezmienną formą określającą zasięg i jakość relacji, jaką ma On z umysłem ludzkim, jednakowoż zarówno wszechmoc, jak i wolność Boga wystarczają do tego, by owa relacja mogła przyjąć odmienny kształt i tym samym, by Jego *Prawdomówność* mogła przybrać dla nas inny wyraz, gdyby On tak zechciał[166]. Natomiast ograniczoność

---

wątpieniu, od wszelkiego uprzednio akceptowanego odniesienia do rzeczy zewnętrznych, przez znak lub kryterium, które pokazywałoby koniecznie mojemu rozumowi, że nie mogły one zostać przez niego wytworzone, inaczej mówiąc, które dowodziłyby istnienia oraz prawdziwej zewnętrzności rzeczy «poza nim»". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 99. Dla poznania prawdy, konieczne jest u Descartes'a jedynie to, żeby owa prawda istniała w umyśle pod postacią danej idei. Prawdziwość lub fałszywość są rozpoznawane już tu na tym poziomie. To również z tego poziomu przesądza się, czy rzeczy odpowiadające ideom, w których je poznajemy, istnieją czy też nie. Rzeczy, jak zauważa Guenancia, mogą być prawdziwe lub nie, pozostając jedynie możliwe: „«Wedle praw prawdziwej logiki, nigdy o żadną rzecz nie należy pytać, *czy* istnieje, zanim nie zrozumie się, *czym* jest. (*Odpowiedź na zarzuty pierwsze* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 140 [A. T., t. IX, s. 86]). Oto dlaczego porządek przestrzegany przez Descartes'a w *Medytacjach* jest tym, co porządek jego myśli, czy, jak to pisał do Mersenne'a 24 grudnia 1640 roku, *porządek racji*: «I należy to zauważyć, że we wszystkim tym, co piszę, nie wypowiadam się w ramach porządku przedmiotów, ale tylko w ramach porządku racji rozumowych: to znaczy, że nie podejmuję się powiedzieć niczego w żadnym miejscu tego wszystkiego, co przynależy przedmiotowi, ponieważ wydaje mi się niemożliwe dobrze to udowodnić […], ale rozumując podług porządku, od rzeczy najłatwiejszych do bardziej złożonych, wydedukować z nich to, co mogę tak w odniesieniu do jednego przedmiotu, jak do innego; co moim zdaniem jest prawdziwą drogą, pozwalającą należycie znaleźć i wyłożyć prawdę»". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 101. Na temat metody analizy, jej związku z intuicją kartezjańską oraz aprioryzmem, zob.: J. Krakowski, *Mathesis i metafizyka…*, s. 43–47. Zob. też: J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 26, jak również: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 193 [A. T., t. IX, s. 121].

[165] Idem, *Zasady…*, s. 350 [A. T., t. IX, s. 322].

[166] Denis Moreau, w książce poświęconej Malebranche'owi, wyjaśnia, że koncepcja wolności Boga polega u tego filozofa na fakcie, że Stwórca dostrzega odwiecznie wszystkie możliwe byty, a raczej wszystkie możliwe dzieła oraz drogi ich osiągania, ale że nie

umysłu ludzkiego ma swoje podwójne zakorzenienie. Jedno zależy od faktu, że umysł jest skończony, bo stworzony i to jest dana naturalna i wyłączona z dyskusji. Druga ograniczoność odnosi się do świadomości, która jest świadomością niezupełną w sensie zakresu (nie wszystko możemy wiedzieć) i zupełną w sensie niektórych treści (o tym, co jasne i wyraźne nie sposób nam wiedzieć więcej, niż wiemy). Ostatnim parametrem tak pojętego umysłu jest wola, która w skończonym umyśle przekracza zakres jego możliwości poznawczych w sposób nieskończony. Powyższy schemat daje nam to, że możemy zdecydować sami, czy umysłem skonstruowanym jako ograniczony chcemy się posługiwać jako ograniczonym z aprobatą, czy z lekceważeniem tego faktu.

Kiedy rozważa się umysł wraz z ideą Boga, widzi się go jako predestynowany do przekraczania porządku myśli. „Im mniej doskonałemu twórcy zawdzięczałbym swoje pochodzenie, tym mniej doskonałe byłoby poznanie, jakim bym dysponował"[167]. Te słowa Descartes'a stanowią kolejną odsłonę umocowania jego systemu. Myśli nasze muszą pochodzić od Boga w tym wszystkim, w czym są prawdziwe i również muszą mieć coś z nas samych, jeśli zawierają w sobie jakiś błąd czy fałsz. Opinia ta, jak widzieliśmy to już wyżej, zawarta jest w nauce filozofa, ale zgadza się również z przeświadczeniem na temat tego, że Bóg czyni dobro, człowiek zaś jest autorem zła i upadku. Skąd jednak wiemy, że Bóg jest autorem myśli, które niosą z sobą poznanie? Oczywiście nie wystarcza to, iż w to wierzymy, wierzymy bowiem w wiele innych rzeczy, którym brak jasności i które nie dotyczą rozumu. Fakt prawdziwości naszych myśli, wywodzący się z ich genezy, a nie tylko z tego, że nam wydają się one nieprzekraczalne, musi stać się tezą filozofii. Tak więc idea Boga

---

tyle dokonuje wyboru pomiędzy nimi, lecz wyłącznie selekcjonuje je według zasady najdoskonalszego przypadku. Przypomina to jego zdaniem Boga w teorii Leibniza, który kieruje się zawsze zasadą dobra najwyższego i wybiera najlepsze rozwiązanie z możliwych. Wolność działania Boga u Malebranche'a porównywana jest również do wolności ukazanej w *czwartej Medytacji*, jako przynależnej bytowi, który nie może negować i nie wybrać dobra i prawdy, jeśli tylko je postrzega. „W rezultacie Malebranche przedstawia swego Boga jako *niemogącego* dokonać pewnych wyborów ograniczonych prawem i zobowiązaniem. W sposób bardziej pozytywny, możemy również zauważyć, że przez swoją wiedzę oraz proste żądania, Bóg jest dla samego siebie swą własną zasadą określania i regulacji. I nawet jeśli nie wydaje się by spod pióra Malebranche'a wyszło pojęcie autonomii, to brane w znaczeniu technicznym tworzy najlepszą charakterystykę owej wolności Boga, który «sam sobie daje prawa» i «naprawdę tylko takim prawom podlega»". D. Moreau, *Malebranche*, Paris 2004, s. 153. Na temat wolności w filozofii Leibniza'a, zob.: P. Gut, *Jak możliwa jest wolność*? [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, pod red. S. Janeczka, Lublin 2008, s. 197–212.

[167] *Odpowiedź na zarzuty szóste* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 27 [A. T., t. IX, s. 230].

jest w nas ostateczną zasadą naszej świadomości, podstawą prawdziwości treści w niej danych, żywotnością naszych myśli. Jej odkrycie w umyśle jest całkowitą zmianą znaczenia, w jakim rozumiemy jego sposób funkcjonowania.

Bez idei Boga umysł skończony, jeśli nawet działa, działa bezprawnie. Idea ta, wnosząc ze sobą do podmiotu skończonego pojęcie prawdy spoza podmiotu skończonego, utrwala przeświadczenie o prawomocności jego działań i odsyła go jednocześnie poza jego ograniczoność, choć ten nigdy jej nie przekracza. Ograniczoność staje się konieczna, ale nie musi być formą zamknięcia podmiotu w nim samym. Idea Boga przemienia jakościowo naturę ludzką w zdolną do wykroczenia, które z racji jej własnej kondycji jest niemożliwe, ale które staje się do pomyślenia z racji znajomości Boga, będącego całkowitą zewnętrznością wobec wszystkich znanych takiemu umysłowi rzeczy, mimo że Bóg zawiera w swoim pojęciu je wszystkie. W słowach Descartes'a, że „[…] nasz umysł nie jest miarą rzeczywistości, ani prawdy"[168], kryje się wyznanie tego stanu. Już zatem sama znajomość prawdy ze znajomością Boga, bez którego poznanie jakiejkolwiek prawdy jest puste, wystarcza, żeby w człowieku z powodu pomieszczenia w nim tego, co uniwersalne i konieczne, odnotowana została w formie tego świadectwa, rzeczywistość transcendentna. Znajomość Boga przez człowieka musi być również ograniczona, bowiem w innym przypadku człowiek nie mógłby w ogóle o Bogu nic wiedzieć. Jego wiedza o Nim będzie nikła i w ten sposób możliwa jako w nim immanentnie obecna[169].

---

[168] *List do More'a z 5 lutego 1649 r.* [w:] Idem, *Odpowiedzi i zarzuty późniejsze…*, s. 59 [A. T., t. V, s. 274].

[169] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… une plus grande perfection…*». Tekst łaciński: «*…evidentissime enim intelligebam dubitationem non esse argumentum tantae perfectionis quam cognitionem*». 1.) Żaden tekst nie ukazuje lepiej oczywistości intuicyjnego charakteru całej metafizyki kartezjańskiej, niż tekst *Rozprawy*. Wiemy dzięki *Poszukiwaniu prawdy* [A. T., t. X, s. 523], że formuła: *Cogito ergo sum* jest równoważna formule: *Wątpię, więc jestem*. Z drugiej strony, inny tekst, prawdopodobnie wcześniejszy opracowaniu *Medytacji*, a mianowicie *Prawidła*, pokazywał już jako rodzaj koniecznego poglądu metafizycznego następującą formułę: *Jestem, więc Bóg istnieje* (*Prawidło XII* [A. T., t. X, s. 421]). Tekst *Rozprawy* wydaje się konstatować po prostu, że te twierdzenia wzajemnie z siebie wynikają, postępując według dedukcji, której formuła mogłaby brzmieć: *Wątpię, więc Bóg istnieje*. W ten sposób, znajdując w samym wątpieniu, w którym skrywa ona swe istnienie, doskonałość implikującą istnienie Boga, myśl odkrywa ową podwójną egzystencję w jednej intuicji: «Nie powinienem też sądzić, że nie ujmuję tego, co nieskończone, przy pomocy prawdziwej idei, lecz tylko przez zaprzeczenie tego, co skończone, tak jak ujmuję spoczynek i ciemność przez zaprzeczenie ruchu i światła; albowiem przeciwnie, pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż skończonej, i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga

Z punktu widzenia perspektywy poznawczej, do jakiej odnosimy się w tej pracy, Bóg jako Byt nie jest jej przedmiotem. Mimo to istnieje tak ścisłe powiązanie (uważamy, że utożsamienie), które nakazuje uwzględnić fakt, że nie jest możliwe wyrażenie dowolnej prawdy należącej do systemu myśli Descartes'a, bez świadomości, że łańcuch ten, jako całość, jest tożsamy zakresem z pojęciem jakiegoś „fragmentu" intelektu Boga, a jako fragment z całym umysłem człowieka i że w pewnym również ze swoich ogniw opisuje naturę, która może być przez Boga odzwierciedlona w ramach stworzonego i materialnego świata. Na całej jednak swej

---

przed ujęciem mnie samego. Bo jakże bym mógł inaczej pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki». *Medytacja III* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 59–60 [A. T., t. VII, s. 45]. 2.) Aby *Cogito* uchwyciło bezpośrednio byt myśli jako zawarty w jego racji wystarczającej, należy, żeby, według wyrażenia z tego tekstu *Medytacji*, idea Boga była w pewien sposób wcześniejsza od idei naszej własnej niedoskonałości. To z tym koresponduje wyrażenie «z tego zrozumiałem…», jakiego używa tu *Rozprawa,* a co w sposób bardziej pełny ukazuje odpowiedź Descartes'a Burmanowi: «[Z.] – Ale *Méthod.* (A. T., t. VI, s. 599) z największą – jak powiada – oczywistością poznaje, że wątpienie nie jest dowodem takiej doskonałości jak poznanie. Poznał to więc bez odwoływania się do doskonałej Istoty i nie wpierw poznał Boga, zanim poznał siebie. [O.] – Tam w *Méthod.* zawarty jest skrót *Medytacji*, który one mają szerzej przedstawić; tamże więc poznał swoją niedoskonałość na podstawie doskonałości bożej. A chociaż nie zrobił tego *explicite*, zrobił to jednak *implicite*. Albowiem możemy *explicite* wcześniej poznać naszą niedoskonałość aniżeli doskonałość Boga, ponieważ możemy zwrócić uwagę wcześniej na siebie aniżeli na Boga i wprzód wywnioskować naszą skończoność aniżeli Jego nieskończoność; ale *implicite* poznanie Boga i Jego doskonałości zawsze wyprzedzać musi poznanie nas samych i naszych niedoskonałości. Bo w rzeczy samej wcześniejsza jest nieskończona doskonałość Boga aniżeli nasza niedoskonałość, ponieważ nasza niedoskonałość jest brakiem i zaprzeczeniem doskonałości Boga; wszelki zaś brak i zaprzeczenie zakładają tę rzecz, której jest brakiem albo której zaprzecza». *Rozmowa z Burmanem* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 249–250 [A. T., t. V, s. 153]. 3.) Owo pojęcie uprzedniości idei doskonałości w odniesieniu do idei niedoskonałości, wygląda na przynależne tradycji augustyńskiej: «Tak, wśród tych wszystkich dóbr, które wymieniłem, albo, które można zobaczyć czy też wyobrazić sobie, nie moglibyśmy uważać jednego za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przekładamy ponad drugie. Tak właśnie mamy Boga miłować: nie jak tę lub tamtą rzecz dobrą, ale jako samo Dobro». *O Trójcy*, Ks. VIII, roz. 3. Nigdy nie została ona zapomniana w średniowieczu i w jego trakcie nabrała kształtu bardziej przypominającego jej wersję, jaką znajdujemy u Desartesa, niż tę od św. Augustyna. Por.: św. Bonawentura: «*Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incomple tum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu*? *Itinerarium mentis in Deum*», roz. III. 3; edit. Minor, Quaracchi, 1911, s. 317. Jednak skuteczna intuicja ukazująca Boga również w poznaniu wątpienia, nie występuje nigdzie indziej w formie, jaką nadał jej Descartes". E. Gilson, *Discours…*, s. 314–316.

długości łańcuch taki jest tym samym, co do istoty, a więc jest duchem, intelektem, wszechogarniającą świadomością, prawdą i rzeczywistością i dlatego jest bytem właśnie. W istocie swej i tylko danej sobie, mówienie o łańcuchu połączonych ze sobą w związek prawd jest już niepotrzebne, ponieważ Bóg jest raczej punktem, niźli nieskończoną prostą i dodajmy, że w intelekcie Boga jedno tylko, ale wszechogarniające pojęcie, które zamyka wszystko faktem swej niedomkniętości (nieskończoności), jest Nim samym, powodując, że metaforyka łańcucha traci zastosowanie. Być może można powiedzieć, że Bóg jest pojęciem, jakie ma o sobie i nawet jeśli nie wyczerpuje to wiedzy o Nim, jest przydatne do opisania tegoż intelektu jako nieskończonego, który ma zupełne poznanie siebie i wszelkich rzeczy poszczególnych w ramach owego pojęcia. Rozważanie natomiast łańcucha ogniw poznania, jakby był on jeszcze czymś innym, niż sam Byt Absolutny, jest niepotrzebnym uproszczeniem, które może wkraść się do kartezjanizmu z racji potrzeb epistemologii jako oderwanej od metafizyki, której w tej filozofii nie ma. Opinia Gueroulta, że mianowicie: „tym samym, filozofia rozwija się jak geometria czysta, która zawdzięcza całą swoją pewność wewnętrznemu związkowi swoich prawd, bez żadnego odniesienia do rzeczywistości zewnętrznej”[170], jest prawdą częściową. Zewnętrzność jest tu o wiele dalej ulokowana niż odległość podmiotu poznającego od jakiejkolwiek rzeczy pomyślanej lub materialnej, o której mówi w przytoczonym fragmencie ten autor. Ta zewnętrzność jest poza wszelką tego typu rzeczą, a jej ślad, poprzez umieszczenie go w duszy ludzkiej, staje się związaniem intelektu skończonego z nieskończonym.

Powiązanie, o którym mowa (nawet jeśli powiemy, że nic o nim wiedzieć nie można[171]) ma kapitalne znaczenie tak dla kształtu, jak i zasięgu wszelkiej możliwej wiedzy. Będzie miało ono również całkowity wpływ na możliwości poznawcze człowieka i na fakt, że zarówno dusza ludzka, jak i ciało mają w tej koncepcji swoje określenia, a więc są dostępne poznaniu ludzkiemu tylko dlatego, że dysponujemy ich pojęciami. A jeśli w tym miejscu mówiliśmy o możliwości przekraczania porządku myśli, to wydaje się, że na gruncie filozofii jasnych zasad, wykroczenie takie jest możliwe na następujące sposoby, które *nota bene*

---

[170] M. Gueroult, *op. cit.*, s. 22.

[171] Chodzi o to, że człowiek nie dysponuje adekwatnym pojęciem Boga, „Idea bowiem tego, co nieskończone, aby była prawdziwa, w żaden sposób nie powinna dać się pojąć, ponieważ sama niepojmowalność zawiera się w istocie formalnej nieskończonego”. *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 432. Geulincx dodał zaś, że: „Pismo mówi: Bóg umieścił ciemności jako swoją zasłonę; to znaczy jest On nie do opisania: tak, że człowiek nie może poznać, w jaki sposób staje się to, co Bóg czyni”. A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 97.

wiążą się w jeden z nich: 1. Znamy Boga, a raczej pojęcie skończone Nieskończonego Boga, koniecznie będącego „czymś" poza nami, z którym – branym tak, jak On istnieje z siebie – nigdy nie wchodzimy w żadną relację bezpośredniości w tym życiu. 2. Znamy ciało jako takie, które musi egzystować poza naszym umysłem, ale, z którym również nigdy nie wchodzimy w żadną relację bezpośredniości. Jego istnienie pozostaje problematyczne, a jesteśmy o nim tym bardziej przekonani, im bardziej zagłębiamy się nie w analizę idei rozciągłości, ani ideę Boga w umyśle, lecz w pozafilozoficzne rozumienie Boga religii, które informuje nas, iż On jest Stwórcą świata materialnego. 3. Jako trzecie powinno pojawić się zagadnienie jedności ciała i ducha, które również jest dla nas niedostępne. Niestety kwestia związku ciała i duszy, czy też wzajemnego oddziaływania, które uważamy najczęściej za przejaw ich jedności, nie są w filozofii możliwe do poznania, ponieważ ich zrozumienie przez człowieka nie jest przewidziane przez Boga – tak daleko myśl nie wykracza poza samą siebie. Chcąc zatem poznać (rozumowo) jedność tych substancji, jakimi są duch ludzki i ciało, żądamy niemożliwego. W naszym studium postaramy się wykazać, że brak rozstrzygnięcia powyższego zagadnienia przez rozum skończony jest wynikiem konieczności, nie zaś braków filozofii Descartes'a. Jest ona zupełna i właśnie dlatego pozbawiona tego wątku[172].

[172] „Nie wydaje mi się, aby umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co przecież jest sprzeczne". R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 10. [A. T., t. III, s. 693]. Kopania w swoim artykule na ten temat nakazuje zobaczyć jeszcze dwa listy: do Regiusa (R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 29–30 [A. T., t. III, s. 492–493]) oraz do Arnaulda (Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 46 [A. T., t. V, s. 222]). Do artykułu Kopani odnosimy się w dalszej partii tekstu.

Rozdział 7

Człowiek jako jedność duszy i ciała

Uważając obydwie substancje, składające się na byt ludzki, za mogące zostać ujęte z osobna, Descartes pisał, iż w związku z tym są one zdolne do bytowania niezależnie od siebie, co wynika z ich natur jako nie zakładających z koniecznością ich wzajemnej obecności[173]. Działo się tak, ponieważ obydwóm przypisywał miano niezależnych, to znaczy miano rzeczy, które mogą istnieć jedna pod nieobecność drugiej, oczywiście po uwzględnieniu, iż są stworzone przez Boga i przez Niego utrzymywane w istnieniu[174]. Spowodowało to, iż pojawiło się kilka zagadnień, które ujawniały się wraz ze swoją wagą w momencie próby dookreślenia, czym w istocie jest człowiek, a które należy teraz przybliżyć. Polem eksplikacji tematów nawiązujących bezpośrednio

---

[173] „Umysł i ciało różnią się od siebie w sposób rzeczywisty". *Twierdzenie IV* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 208 [A. T., t. IX, s. 131–132]. „Wyjaśnić, dlaczego dusza jest zjednoczona z ciałem, byłoby nie mniej czynnością na próżno, niż wyjaśnić dlaczego dany ruch materii wywołuje w umyśle ideę danego koloru, dlaczego dane pobudzenie w pewnej części nerwu, powoduje uczucie bólu, a innemu zaś towarzyszy przyjemność. Człowiekowi wystarczy wiedzieć, że ruch jest czymś innym niż uczucie, że ciało różni się od duszy; nie należy zaś do rozumu skończonego, by odkrywał cele, rozumu nieskończonego". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 150.

[174] Zauważmy, że dla duszy i ciała przebywanie z osobna jest jak najbardziej stanem danym im z natury. Wiemy o istnieniu materii, jak również o istnieniu Boga lub inteligencji anielskich, które to fakty zapewniają nas, że duch i materia występują rozłącznie stanowiąc względem siebie byty o skrajnie odmiennych istotach. Podobną ostrożność zauważamy w rozumowaniu Descartes'a: „[…] dzięki temu, że widziałem, iż istnieją pewne ciała, które nie myślą, a raczej, że jasno rozumiałem, iż mogą istnieć pewne ciała bez myślenia, wolałem wnosić, że myślenie nie należy do natury ciała, niż dzięki temu, że widziałem pewne inne ciała (np. ludzkie), które myślą, dojść do wniosku, iż myślenie jest jakimś modus ciała". *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 45 [A. T., t. IX, s. 242]. Dodatkowo i zresztą rozstrzygająco na temat ich odmienności informują nas jasne i wyraźne idee, jakie na ich temat zawiera nasz umysł. A zatem nie tyle zwykły bieg zdarzeń, jaki w naturze występuje jest przyczyną ich unii, lecz wyłącznie wszechmoc Boga. To dzięki niej związek tych dwóch wzajemnie wykluczających się rzeczy stał się faktem, a ponieważ rozum nasz pojmuje je jako z koniecznością różne, możemy również zakładać, że ta sama moc Boga, dzięki której owe substancje zostały zjednoczone, może posłużyć do ich rozłączenia. Rozumiemy ponadto, że zarówno w czasie ich połączenia, jak i z chwilą ich rozłączenia, nic nie może zmienić się w przysługujących im istotach. Na ten temat, zob.: M. Gueroult, *op. cit.*, t. I, s. 62.

do jedności substancjalnej duszy i ciała nie było niestety żadne z pism oficjalnych Descartes'a[175]. Większość informacji znajdujemy w *Medytacjach* i w *Odpowiedziach na zarzuty* do nich, a natężenie uwagi w tej sprawie miało również miejsce w związku z problemami, w jakie popadł Regius stosując zasady filozofii kartezjańskiej w swej pracy naukowej. Dlatego też w odwołaniu do wypowiedzi Descartes'a, jak również fragmentów korespondencji między uczonymi, należy zrekonstruować jego stanowisko[176].

Zdaniem Gilsona „Descartes utrzymywał istotnie, wraz ze Szkołą tezę na temat *jedności substancjalnej* duszy i ciała, z czego pochodzi ów kapitalny wniosek, iż człowiek jest bytem przez się (*un ens per se*), a nie związkiem akcydentalnym dwóch heterogenicznych substancji"[177]. Dowodzi tego właśnie wymiana uwag i pouczenia, które ten adresował do wspomnianego Regiusa, pisząc:

> Gdziekolwiek nadarzy się okazja, powinieneś oświadczać, zarówno prywatnie, jak publicznie, iż *człowiek to prawdziwy byt przez się, nie zaś przez przypadłość,* a umysł jest złączony z ciałem realnie i substancjalnie, nie na skutek zajmowanego miejsca lub ułożenia, jak twierdzisz w swym ostatnim piśmie (to bowiem także należy odrzucić, gdyż jest, moim zdaniem, nieprawdziwe), lecz na sposób prawdziwej jedności, co wszyscy powszechnie przyjmują, choć nikt nie wyjaśnia, na czym ten sposób polega, a więc i Ty także powstrzymujesz się od wyjaśniania[178].

---

[175] Vincent Aucante pisał, że w filozofii Descartes'a znajdują się zaproponowane przez filozofa trzy sposoby pojmowania unii duszy i ciała. Pierwszy wynika z rozumienia *duszy jako formy substancjalnej*. Ma to miejsce w *Liście do Regiusa ze stycznia 1642 r.*, kiedy to, odnosząc się przychylnie do interpretacji scholastycznej, radzi Regiusowi w ten właśnie sposób potraktować duszę w jego odpowiedzi Voetiusowi. Drugi polega na *codziennym doświadczeniu unii*, a trzeci opiera się o *ideę unii*, na temat której Descartes pisał do księżniczki Elżbiety. Por.: V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 34–38. Autor ten był również zaangażowany w przekład, opracowanie i wydanie pism medycznych Descartes'a: R. Descartes, *Écrits physiologiques et médicaux*, présentation, textes, traduction, notes et annexes de Vincent Aucante, Paris 2000. W książce tej Aucante zwraca uwagę na znaczenie oraz niedocenienie rozważań Descartes'a pt. *Primae cogitationes circa generatione animalium* (1648), zob.: A. T., t. XI, s. 505–538.

[176] W tej kwestii, zob.: *Regius niewierny uczeń Descartes'a* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 77–100. Do tego tekstu odnosimy się jeszcze dalej.

[177] E. Gilson, *Discours…*, s. 431.

[178] *List Descartes'a ze stycznia 1642 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 29–30 [A. T., t. III, s. 492–493]. Całą sprawę Descartes referuje Ojcu Dinet, pisząc o Regiusie oraz o zagadnieniu: „Gdy pod przewodnictwem lekarza odbywały się dysputy, a tezy zestawiano mniej sumiennie z różnych i nie powiązanych ze sobą kwestii, stosując się do życzeń odpowiadających, zdarzyło się również, że w pewnej tezie umieszczono: *z umysłu i ciała nie powstaje jeden byt sam przez się [bytujący], lecz [byt] przypadłościowy*, nazywając mianowicie *bytem przypadłościowym* to wszystko, co składałoby się z dwóch

Wymiana opinii, której głównym tematem stało się to, jak należy traktować człowieka, skoro ten składa się z dwóch odmiennych substancji, które zasady filozofii kartezjańskiej bezsprzecznie oddzielają, pochłonęła uczonych na kilka miesięcy. Świadczą o tym daty napisanych w tym czasie listów. Już w 1641 roku Descartes zwraca uwagę, że nie można bardziej sobie zaszkodzić, niż głosząc, iż człowiek nie jest realnie jednym niezłożonym bytem, a tylko bytem złożonym, to jest bytem przez przypadłość[179]. Wyjściem z sytuacji, która stała się problematyczna, miała być sugestia, by całą sprawę wyjaśnić w taki sposób:

[…] że w *pewnym sensie* można powiedzieć, iż dla ciała połączenie z duszą i dla duszy połączenie z ciałem są przypadłościowe, skoro przecież i ciało bez duszy, i dusza bez ciała mogą istnieć. […] Można by jedynie postawić zarzut, iż dla ciała ludzkiego bycie złączonym z duszą nie jest czymś przypadłościowym, lecz jest jak najbardziej samą jego

---

zupełnie różnych substancji i nie zaprzeczając wobec tego substancjalnemu połączeniu, dzięki któremu umysł łączy się z ciałem, ani naturalnej zdatności obu do tego połączenia, jak to się okazywało na podstawie tego, co zaraz potem dołączono: *substancje te nazywa się niezupełnymi z uwagi na byt złożony, który powstaje z ich połączenia*, tak też może poza mniej używanym w szkołach sposobem wyrażania się, nie ma w nich niczego, co mogłoby być godne nagany". *List do Ojca Dinet* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 206 [A. T., t. VII, s. 585–586]. Na uwagę zasługuje artykuł: M. Rozemond, *Descartes's case for Dualism*, ([oryginalnie w:] *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1995, s. 29–63), cyt. za: D. Pereboom [Wyd] *The rationalists : Critical essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham–New York–Oxford, 1999. Autorka ukazuje przede wszystkim, że kartezjański dualizm nie bazuje na fakcie, iż umysł może istnieć bez ciała, lecz na teorii substancji, wedle której myślenie nie jest modyfikacją rozciągłości. Por.: Ibidem, s. 25. Idea jednakże, że myślenie nie jest modyfikacją rozciągłości, nie jest sama przez się wystarczająca do ustanowienia wniosku, że myślenie jest swoim własnym atrybutem. O wiele ważniejsze jest ukazanie i dowiedzenie, że rozciągłość jest zasadniczym atrybutem ciała oraz, że każda substancja ma tylko jeden atrybut tego typu. I kiedy Regius pisał Descartes'owi, że myślenie i rozciągłość nie są sobie przeciwstawne, lecz tylko są od siebie różne, co miało znaczyć, że mogą znajdować się one w tym samym podmiocie, Descartes stanowczo zaprzeczył.

[179] Zob.: *List z grudnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 25 [A. T., t. III, s. 460]. „Co się tyczy tezy o akcydentalnym charakterze złożenia bytu ludzkiego, to wprawdzie Descartes w *Medytacjach* podkreślał, że dusza i ciało w człowieku złączone są jak najściślej, ale przecież nie wyjaśnił, na czym to złączenie polega, nie uzasadnił tego twierdzenia w kontekście swej metafizyki. Całość jego wywodów dotyczyła każdej z tych dwu substancji z osobna, a ich jedność miała się ukazywać jedynie w sferze reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne. Tok wywodów zmierzał do wykazania realnej różnicy między umysłem (duszą) a ciałem, stąd problem ich jedności pojawiał się jedynie w praktycznej, uchwytnej zmysłami reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne, nie zaś w teoretycznym aspekcie natury owej jedności. Regius mógł sądzić, że Descartes traktując sferę cielesną i sferę duchową jako odrębne dziedziny rozważań, faktycznie uznaje, że ich związek w człowieku ma charakter akcydentalny". *Reguis niewierny uczeń Descartes'a* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 83.

naturą; albowiem skoro cała organizacja ciała przystosowana jest do przyjęcia duszy i bez takiej właśnie organizacji nie byłoby to ciało ludzkie, zatem jedynie cud mógłby sprawić, iżby nie zostało ono złączone z duszą[180].

Obydwa poglądy muszą zostać uwzględnione. Pierwszy jest jak najbardziej zgodny z dualistycznym duchem filozofii Descartes'a i ta czyni z niego jasną i wyraźną granicę. Drugi zdaje się być opinią, którą myśliciel przyjął, być może tylko w świetle faktu, że „wszystkiemu temu nie należy w ogóle zaprzeczać, aby nie dawać teologom sposobności do oskarżeń"[181]. Z drugiej strony Descartes nakazuje przypomnieć sobie

[180] Ibidem. Interesującą uwagę czyni w tej kwestii Geulincx. Autor ten w ogóle gotów jest uznawać możliwość myślenia, choć przynależną duszy, jako pewną funkcję ciała, które on nazywa narzędziem, jakim Bóg posługuje się do wyzwalania i zmieniania poszczególnych myśli w człowieka. U niego zatem dusza i ciało są sobie niezbędne: „Nie przypuszczam, że Bóg może powodować następstwa myśli w umysłach, jeśli owych nie przywiąże do ciał. Stąd także Augustyn, aby ocalić następstwo myśli w umysłach anielskich, powiedział, że mają one delikatne ciałka, może powietrzne i temu podobne". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 93. Co zastanawiające, coś podobnego wyrażał Gerauld de Cordemoy: „W końcu, tak jak dusza nie posiada żadnych pobudzeń, jak tylko te, których okazją są pewne poruszenia w mózgu i tak jak ona nie wyobraża sobie żadnego przedmiotu cielesnego, inaczej niż przez tę relację z częściami mózgu, jest widoczne, że w stopniu, w jakim jest ona zjednoczona z ciałem, nie może sobie wyobrażać nic więcej niż tylko przedmioty których impresje mózg może odebrać w tym właśnie czasie. Jednak jest łatwo pojąć to, że będąc oddzielona od ciała, ona mogłaby wyobrazić sobie na raz wszystkie ciała i widzieć ich własności, bez tego, że poznanie jednego przeszkadza jej w poznaniu drugiego". *Le Discernement du corps et de l'ame, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres philosophiques*, pod red. P. Clair'a, F. Girbal'a, Paris 1968, s. 188–189. Dalej Cordemoy wyjaśniał: „Jest pewne na pierwszym miejscu, że unia ciała i duszy polega wyłącznie na tym, że istnieje ścisła zależność pomiędzy niektórymi myślami tej duszy i pewnymi poruszeniami w owym ciele, w ten sposób, iż jedne muszą następować z koniecznością po drugich. Z tej pierwszej obserwacji wynika, że moja dusza mogła być połączona z moim ciałem dopiero wtedy, kiedy mój mózg uzyskał najlepsze ukształtowanie, które pozwalałoby mu stać się zdolnym do tych ruchów". Ibidem, s. 170.

[181] *List z grudnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 26 [A. T., t. III, s. 461]. Zdaniem Rodis-Lewis Descartes doświadczył wielokrotnie negatywnego aspektu wynikłego z odbioru swojej nauki i narażał się na konflikty, kiedy znajdował się w oddziaływaniu zaangażowanych teologów. Było tak zwłaszcza w przypadku ataku na niego, który zawierał się w *Siódmych zarzutach* jezuity Pierre'a Bourdin, ale i w mających miejsce sporach z teologami protestanckimi. Bourdin dokonał skrupulatnego przeglądu *Medytacji* i zachował się wobec nich, jak surowy cenzor. Descartes poczuł się tym faktem niezwykle poruszony, ale uwzględnił to i zmienił swoją taktykę dodając do drugiego wydania swej książki odpowiedzi na owe *Zarzuty* oraz *List do Ojca Dinet*, Prowincjała Jezuitów we Francji w tamtym czasie. Jak podkreśla autorka: Po przewidzeniu wojny totalnej, *List do Ojca Dinet*, dołączony do tego wydania bez anonsowania tego w tytule, rozpoczął zdwojoną walkę, zbliżając ataki Bourdina z tymi, które wywołało «kartezjańskie» nauczanie na uniwersytecie w Utrechcie ze strony jego rektora, pastora Voetiusa.

fragmenty z *Medytacji szóstej*, kiedy to dowodził, że zjednoczenie ciała i duszy (nazywa on je tam „moją naturą w szczególności") objawia się niektórymi mętnymi ideami świadczącymi o ścisłości ich związku, a które to nie mogłyby w żaden sposób powstać, gdyby dusza znajdowała się w ciele jako wyłącznie autonomiczna:

Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak, że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie[182].

Zauważmy, że mimo opisywanej jedności substancjalnej, filozof utrzymuje, iż on nie przestaje być samą tylko duszą, co mogłoby znaczyć, że jej powiązanie z ciałem nie zmienia w jej naturze niczego, poza faktem, że otrzymuje ona dodatkowo „pobudzenia" od ciała, co skłania ją do myślenia o tym, co jemu się przytrafia, tak jakby to jej samej się przytrafiało. Takie właśnie wytłumaczenie znajdziemy następnie u De La Forge'a, ale nie tylko. Powyższa interpretacja zgodna jest ze stanem faktycznym, bowiem, jak to pisał Descartes w *Zasadach filozofii*, dusza

---

Z końcem 1641 roku i początkiem 1642, tuż przed udzieleniem odpowiedzi na «kalumnie» Bourdina, Descartes był całkowicie pochłonięty pomocą, jakiej udzielał Regiusowi w napisaniu dla niego obrony przeciw Voetiusowi, wynikiem czego było dwanaście listów Descartes'a do Regiusa, które powstały od listopada 1641 r. do czerwca 1642 r. Kiedy zaś Voetius posunął się aż do postawienia mu zarzutu ateizmu, co było oczywiście pomówieniem, sam włączył się do walki: «opóźnienie» Elzeviera w opublikowaniu siódmych *Zarzutów*, «dało Descartes'owi okazję do zamieszczenia tam słowa» przeciw Voetiusowi. List do Huygensa z 26 kwietnia 1642 roku (nieznany aż do wydania Roth'a) precyzował: «Spodziewam się być dobrze zrozumianym, że mianowicie moim zamiarem nie jest angażowanie się w kontrowersje religii, co widać zwłaszcza po tym, jak dalece zgadzam się z prowincjałem Jezuitów. W rezultacie, jedyne czego się domagam to pokój jednych i drugich, ale widzę to dobrze, że aby go uzyskać, muszę choć trochę oddać się wojnie». G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 202–203. Descartes spodziewał się od Jezuitów wsparcia w sprawie zmiany filozofii Arystotelesa na tworzoną przez niego nową filozofię. Na ten temat zob.: Ibidem, s. 220–221 oraz *List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 183–226 [A. T., t. VII, s. 563–603]. Tego samego zdania na temat walk światopoglądowych oraz formy ataku przeprowadzonego na Descarets'a przez Burdina jest Richard Watson, *Cogito ergo sum, The live of René Descartes*, New Hampshire 2007 s. 187. Natomiast na temat roli sporów z teologami protestanckimi oraz ich przebiegu zob.: R. Descartes, *Listy do Regiusa…* oraz Idem, *List do Voetiusa…*, zwłaszcza *Wstęp* Autorki przekładu – zob.: J. Usakiewicz, *Wstęp* [w:] Ibidem, s. VII–XLI. Istocie konfliktu poświęcamy w dalszych częściach osobny rozdział.

[182] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 106 [A. T., t. IX, s. 64].

i ciało pozostają niezmiennie tym, czym są bez względu na to, czy tkwią w unii, o której mówimy, czy nie:

A chociaż założymy również, że Bóg z taką jakąś substancją myślącą zespolił jakąś substancję cielesną tak ściśle, że już nie mogą być ściślej złączone, i że w ten sposób w coś jednego obie się stopiły, niemniej przeto pozostają one realnie różnymi. Bo chociażby najściślej Bóg je złączył, nie mógłby się sam wyzuć z mocy, którą miał przedtem, aby je rozdzielić albo jedną bez drugiej utrzymywać, a te rzeczy, które mogą być przez Boga rozdzielone albo oddzielnie zachowywane, są realnie różne[183].

---

[183] Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 60, s. 37 [A. T., t. IX, s. 51–52]. W *Komentarzu* Gilsona, który powołuje się na te same fragmenty, czytamy: „«*… encore qu'il ne fût point…*» 1.) Konkluzja jest ważna, na mocy tej zasady, że substancje, których idee pojmujemy jasno i wyraźnie jako oddzielone, są również jako takie realnie różne. Descartes podtrzymuje tym samym istotę realizmu scholastycznego (prawda jest jednym z bytem, lub, jak to powie Spinoza, *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*), ale na mocy zasady jasnych i wyraźnych idei, która jest dla niego właściwa, uważa on ponadto, że świat jest zbudowany z substancji, które się wykluczają, tak jak wykluczają się idee owych substancji. Z tego wniosek: «[różnica] *realna* zachodzi właściwie tylko między dwiema lub więcej substancjami. A tylko na tej podstawie poznajemy, że te wzajem realnie różnią się między sobą, gdy jedną z nich pojąć możemy bez drugiej jasno i wyraźnie». Ibidem, cz. I, art. 60, s. 36–37 [A. T., t. IX, s. 51]. Zasada stosuje się do rozróżniania indywiduów między nimi: «A również z tego samego tylko powodu, że każdy poznaje siebie jako rzecz myślącą i że może myślą oddzielić od siebie samego każdą inną substancję, zarówno myślącą jak i rozciągłą, pewną jest rzeczą, że każdy, w ten sposób ujmowany, różni się realnie od wszelkiej innej substancji myślącej i od wszelkiej substancji cielesnej». Ibidem, s. 37. 2.) Zauważamy oprócz tego, że Descartes pojmował relację między duszą a ciałem zgodnie z potrzebami realnego oddzielenia, o którym mowa. Jest dla niego literalnie prawdą, że dusza byłaby tym dokładnie czym jest, nawet gdyby ciało nie istniało. Fakt ich jedności zażądanej przez Boga nie posiada znaczenia, jakie mu się przypisuje. Ciało jest dla duszy jedynie instrumentem, a zatem dusza, jako taka, będąc duchowa, nie jest podatna na wzrost lub pomniejszanie ilościowe i w konsekwencji nie jest ona zdolna do wzrostu; jest ona zatem zawsze tym, czym jest, w ten sposób, że dusza embrionu, jeśli byłaby natychmiast wyzwolona od swego ciała, znalazłaby w sobie bezpośrednio wszystkie idee jasne i wyraźne. Przeciwnie, ciało, zbudowane z części substancji rozciągłej, podlega stałemu przyrostowi i sprawia, że dusza, w wyniku swej z nim unii, niebezpośrednio uczestniczy w historii jego przyrostu i znosi inwazyjny charakter jego akcydensów. Zarzut wiele razy kierowany przeciw Descartes'owi, że myśl zależy *faktycznie* od ciała, nie ma zatem dla niego żadnej siły: «Z tego bowiem, że [duch] nie działa w sposób tak doskonały w ciele dziecka, jak dorosłego i że jego czynności mogą często natrafiać na przeszkodę ze strony wina i innych rzeczy cielesnych, wynika to tylko, że jak długo jest złączony z ciałem, tak długo posługuje się nim jako narzędziem służącym do tych działań, którymi najczęściej jest zajęty, nie zaś to, że ciało czyni go doskonalszym lub mniej doskonałym. Gdybyś taki wniosek z tego wysnuwał (do Gassendiego), nie postępowałbyś lepiej, niż gdybyś z tego, że rzemieślnik nie działa dobrze, ilekroć posługuje się złym narzędziem, wysnuwał wniosek, że biegłości w swoim rzemiośle nabywa on od dobroci narzędzia». *V Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 417 [A. T., t. VII, s. 354]. Równie ciekawa odpowiedź Hyperaspitesowi, zob.: *Descartes do Hyperaspistesa, sierpień 1641 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 423–425], gdzie zauważamy

Tak więc, nie posiadając idei ich jedności, wrodzonej rozumowi, a jedynie przeżywając ową jedność w odczuciu, filozof musi przeciwstawić pewności tego przeżycia pewność rozumowania, z której wynika, że w sensie najbardziej oddającym zaufanie do umysłu, człowiek nie przestaje być nigdy nim samym, a jego unia z jakimkolwiek przedmiotem, nie pozbawia go w żadnym momencie jego własnej natury[184]. Poza tym, jak to zauważył Gueroult, rozmaitym prawdom rozumowym nie towarzyszy takie pogwałcenie ich pewności, jak to się dokonuje w ramach złączenia dwóch odmiennych substancji, których jedność powinniśmy raczej uznać za przedmiot niepewnego (bo zmysłowego) zawierzenia (może nawet prawdę religii), niż wiedzy, czego nie spotykamy nigdzie indziej[185]. W związku z tym słusznie uważa on fakt jedności duszy i ciała, jeśli miałby on w jakikolwiek sposób zostać zaaprobowany przez rozum

---

ścisły związek pomiędzy tą kwestią a zagadnieniem, czy dusza myśli zawsze. 3.) W końcu, teraźniejsza podległość duszy z punktu widzenia ciała, ma charakter czystego faktu wyłączonego z ogólnego prawa, który wyjaśniają teksty, gdzie Descartes odwołuje się do całkowitej mocy Boga w celu zagwarantowania ich rozdzielności. To rozważanie jest zbędne dla tych, którzy odwracają ich umysł w kierunku idei jasnych i wyraźnych myślenia i rozciągłości; jest zaś przydatne dla tych, których unia ciała i duszy pochłania w stopniu uniemożliwiającym im zauważenie ich rozdzielności. Wszechmoc Boga nie gwarantuje realnego rozdzielenia duszy od ciała (które w sensie właściwym jest wynikiem posiadania ich odrębnych idei), lecz ona gwarantuje że Bóg, który mógł faktycznie zjednoczyć te substancje realnie oddzielone, może unieważnić tą unię oraz zachować je jako oddzielne jeśli zechce: «Bo chociażby najściślej Bóg je złączył, nie mógłby się sam wyzuć z mocy, którą miał przedtem, aby je rozdzielić albo jedną bez drugiej utrzymywać, a te rzeczy, które mogą być przez Boga rozdzielone albo oddzielnie zachowywane, są realnie różne»". E. Gilson, *Discours…*, s. 311–312.

[184] „Ogólnie biorąc, to co konstytuuje naturę danej rzeczy, przynależy jej zawsze w czasie jej istnienia". R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 209 [A. T., t. III, s. 478].

[185] Wszystkie prawdy matematyczne są pewne same przez się, co zawdzięczamy ich analitycznemu charakterowi. W odniesieniu do jakiejkolwiek z nich, wystarczy konstatować ich pewność poprzez oczywistość stanowiących je racji. „Weźmy, przeciwnie, przykład oczywistej tezy pochodzącej z rozumu, która nigdy nie jest zaprzeczona przez doświadczenie, jak na przykład, że suma kątów w trójkącie równa jest dwóm prostym. Wystarczy ująć ją jasno i wyraźnie, aby jej obiektywna wartość została ukazana bezpośrednio w całej przysługującej jej pewności z punktu widzenia wszelkiego możliwego istnienia. Geometria, nie musząc potwierdzać tego poglądu na przekór doświadczeniu, które wydawałoby jej się przeciwne, nie ma potrzeby odwoływać się do wsparcia ze strony wszechmocy boskiej dla jego ustanowienia. Z drugiej strony, nikt nie może w sposób uprawniony odwoływać się do niej, aby zaprzeczać, że prawdy, jakie reguła ta ukazuje są, w całej ich pewności, stosowalne *a priori* do doświadczenia, pod pretekstem, że Bóg mógłby, poprzez swą wszechmoc, stworzyć w świecie istniejące trójkąty, które pogwałcałyby te prawdy, bo «nie uważamy za oznakę niemocy kiedy ktoś nie może zrobić tego, co my pojmujemy jako niemożliwe, lecz tylko, kiedy nie może on zrobić czegoś, co my pojmujemy jasno jako możliwe» (R. Descartes, *List do More'a*)". M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 64–65.

ludzki, albo jako *wyjątek* poczyniony wobec jednej z prawd wiecznych (nt. *rozłączności duszy i ciała*), które go konstytuują, albo jako fakt służący uznaniu jego granic poprzez odwołanie się do *Wszechmocy* Boga, który może czynić coś więcej ponad to, co my możemy zrozumieć, a nawet uczynić zdecydowanie więcej, czyniąc coś, co my sami, na mocy Jego własnych dyrektyw, uznajemy za niewykonalne. Dlatego też jedność duszy i ciała uznaje Gueroult u Descartes'a raczej za współobecność, niż jedność substancjalną, a to w świetle niezmienności woli Boga oraz Jego prawdomówności, których nie może anulować fakt wspomnianego wyjątku. Sytuacja zmieni się dopiero, kiedy uznamy ograniczenia naszego umysłu, w świetle których wydolność władz poznawczych człowieka nie tylko kapituluje wobec wszechmocy Boga, ale musi korzyć się przed danymi płynącymi od zmysłów. Podsumowując:

[…] w dowodzie oddzielenia oraz w dowodzie jedności, wszechmoc, bez sprzeczności, może zostać użyta na dwa przeciwstawne sposoby: dla utrzymania prawdy istotowej przeciwko tej egzystencjalnej – prawo przeciw faktowi – w imię tego, co rozum pojmuje jako konieczne i jedynie możliwe; albo dla zatwierdzenia faktu i prawdy egzystencjalnej w przeciwstawieniu ich prawu i prawdzie istot, w imię tego, co odczucie nam przedstawia jako prawdziwe[186].

Wracając natomiast do opinii Gilsona, zauważmy, iż podkreśla on, że podobieństwo kartezjańskiej jedności substancjalnej ze scholastyczną:

[…] dotyczy jednakże tylko słów, ponieważ Descartes chce utrzymać unię substancjalną duszy i ciała tak, jak o niej naucza scholastyka, którą to ocenia jako prawdziwą, ale bez włączania w to scholastycznej koncepcji duszy ani ciała, ani formy substancjalnej. Według tradycji tomistycznej, w ramach której Descartes utrwala swój pogląd, przynajmniej *in verbis,* warunkiem koniecznym, aby człowiek był substancją i bytem przez się (*ens per se*) jest, by ani ciało brane z osobna, ani dusza wzięta z osobna nie były substancjami w pełni określonymi. Św. Tomasz definiuje je zatem jako *substancje niekompletne*, a to zwłaszcza dlatego, że dusza ludzka jest substancją niekompletną, która może, łącząc się z ową drugą substancją niekompletną, jaką jest ciało, stać się

[186] Ibidem, s. 65–66. Zauważmy, że argument jedności substancjalnej może zostać użyty przeciwko możliwości życia duszy po jej oddzieleniu od ciała, gdy to umrze, skoro była ona z nim w związku substancjalnej jedności, a co kłóci się z filozofią Descartes'a. zob.: *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 190–191. O wiele wygodniej byłoby uznawać, że ów związek jest nie tyle trzecim typem substancji, lecz czymś, co nie zmienia w czasie jego zachodzenia żadnej z natur dwóch z nich, które go tworzą, na co większy nacisk niż Descartes kładł będzie De La Forge. Oddając jednak charakter sprawy, należy podkreślić, że każde sformułowanie, które mówiłoby, że człowiek składa się z dwóch odrębnych substancji, z których każda pozostaje całkowicie zupełna i niezależna od drugiej, przybliżałoby do tezy na temat tego, że człowiek jest bytem przypadłościowym, co w ówczesnych uwarunkowaniach było uznawane za herezję. Widać to choćby w przypadku konfliktu Regiusa z teologami, co znamy z relacji Descartes'a.

formą substancjalną tej substancji kompletnej, którą jest człowiek (zob.: E. Gilson, *Index scol.–cartésien*, teksty 431–432, s. 277–278; Idem, *Études de philosophie médiévale*. L'innéisme cartésien et la théologie, s. 146–150). Descartes, przeciwnie, uważa, że cała substancja, jako substancja, jest kompletna, tak w odniesieniu do ciała (*List do Regiusa z czerwca 1642 r.* [A. T., III, s. 461]), jak i do duszy[187].

Co więcej, Descartes zarzuca Regiusowi, że ten napisał na temat człowieka, iż jest on złożeniem przez przypadłość, bowiem uznawał, że dusza i ciało są „substancjami niezupełnymi, a z tego, że są niepełne wynika, że to, co współtworzą, jest bytem samym przez się"[188]. Na temat tego, co Descartes rozumiał przez byty niezupełne, pisał w *Odpowiedziach na zarzuty czwarte*, gdzie czytamy:

Wiem dobrze, że potocznie pewne substancje nazywa się *niezupełnymi*. Lecz jeśli się mówi o nich jako o niezupełnych dlatego, że nie mogą istnieć same przez się, to wyznaję, że wydaje mi się czymś sprzecznym, aby były substancjami, to znaczy rzeczami istniejącymi same przez się, a zarazem niezupełnymi, to znaczy niezdolnymi do tego, by same przez się samoistnie bytowały. W inny natomiast sposób można mówić o niezupełnych substancjach, w taki mianowicie, że o tyle, o ile są substancjami, nic w nich zaiste nie ma niezupełnego, lecz w tym tylko stopniu, w jakim odnoszą się do jakiejś innej substancji, z którą razem tworzą coś samo przez się jednego[189].

A zatem filozof uznaje, że zarówno dusza, jak i ciało nie mogą, będąc substancjami, być niekompletne, lecz gdy tworzą człowieka, a tylko w nim spotykają się na zasadzie jedności, można mówić o nich jako o uzupełniających się, co być może miał na myśli Regius. Będziemy mieli zatem u Descartes'a *sens względny*, który nazwał on wyżej „pewnym sensem", dopuszczającym uznawanie za przypadłościowy związek duszy i ciała oraz *sens bezwzględny*, w rozumieniu którego, są one jednością[190]. Temu rozróżnieniu odpowiada konkluzja w następującej formie:

Gdy bowiem mówimy, że *człowiek jest bytem przez przypadłość*, rozumiemy przez to jedynie stosunek do części [które go współtworzą], mianowicie do duszy i do ciała; chcemy w ten sposób zaznaczyć, że dla każdej z tych części jest w pewien sposób przypadłościowym jej połączenie z drugą, skoro każda może istnieć oddzielnie, a przecież nazywamy przypadłościowym to, co nie narusza podmiotu ani swą obecnością, ani nieobecnością. Gdy jednak rozważamy człowieka całościowo jako byt w sobie, wówczas mówimy, że jest jednostkowym bytem *przez się*, nie zaś przez przypadłość, albowiem jedność, która łączy

---

[187] E. Gilson, *Discours…*, s. 432.

[188] *List do Regiusa z grudnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 25 [A. T., t. III, s. 460]. Na ten temat zob. też: *List do Ojca Dinet* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 206–207 [A. T., t. VII, s. 585].

[189] *Odpowiedzi na zarzuty czwarte* [w:] Ibidem, t. I, s. 267 [A. T., t. IX, s. 172].

[190] Por.: *List do Regiusa z grudnia 1642 r.* [w:] Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 26 [A. T., t. III, s. 461].

ciało ludzkie z duszą, nie jest przypadłościowa, lecz właśnie istotowa, jako że bez niej człowiek nie byłby człowiekiem[191].

W powyższych próbach pogodzenia stanowisk zawiera się prawda na temat z jednej strony potrzeby uzgodnienia własnych poglądów filozofa z oficjalnymi, z drugiej zaś pewna rozbieżność w traktowaniu człowieka jako problemu filozofii w odróżnieniu do ujmowania go jako bytu faktycznego, którego nie sposób właściwie rozpoznać w ramach dualistycznej teorii. Taka próba pogodzenia punktu widzenia, który konstytuuje nieprzekraczalność pojęć ducha i ciała z wymagającym owej transgresji konstatowaniem ich jedności, jest dość ryzykowna i wymaga tłumaczenia, na które zdobył się Descartes. W ich świetle Gilson tak podsumowuje niniejsze zagadnienia:

Stanowisko Descartes'a jest zatem jasne: mimo wszystkich swoich obaw w stosunku do języka Teologii, uważa razem ze św. Tomaszem, że człowiek jest substancją kompletną, przecząc jednocześnie jakoby dusza i ciało były substancjami niekompletnymi, co jednakowoż, według św. Tomasza, jest warunkiem *sine qua non* tego poglądu[192].

Istotnym uzupełnieniem naszego tematu może być dodatkowo wspomnienie podziału, jaki Descartes wprowadził, a w którym posłużył się sformułowaniami odnośnie do bytów prostych i złożonych.

Złożonym jest oczywiście ten byt, w którym znajdujemy dwa atrybuty lub więcej, z których każdy możemy pojąć wyraźnie bez drugiego. […] Prostym natomiast jest ten byt, w którym nie wykrywamy takich atrybutów. Widać z tego, że podmiot, w którym pojmujemy samą tylko rozciągłość z różnymi modyfikacjami rozciągłości, jest bytem prostym; i takim też jest podmiot, w którym rozpoznajemy samo tylko myślenie z różnymi modyfikacjami myślenia. Natomiast byt, w którym rozważamy zarazem rozciągłość i myślenie, jest bytem złożonym; otóż takim bytem jest człowiek, składający się z duszy i ciała […][193].

---

[191] Ibidem, s. 45 [A. T., t. III, s. 508].

[192] E. Gilson, *Discours…*, s. 432. I dalej: „To w tym samym znaczeniu należy interpretować jedyny tekst Descartes'a, w którym przydał on duszy określenie *forma substancjana*. Dusza jest formą substancjalną ciała w scholastyce tomistycznej, ponieważ nie jest ona substancją w pełnym tego słowa znaczeniu, ale jedną z dwóch części integralnych tej substancji, jaką jest człowiek; jeśli ona byłaby człowiekiem, nie byłaby jego formą, lecz jego substancją. Według Descartes'a, odwrotnie, *dusza jest formą substancjalną właściwie, ponieważ jest ona prawdziwą substancją*; zgodził się on zatem z konkluzją św. Tomasza, nadając terminom, z których jest ona utworzona znaczenie, które ją wyklucza. «Potwierdza to przykład duszy, która jest prawdziwą formą substancjalną człowieka; skoro bowiem jest ona substancją, to z tej właśnie przyczyny uważamy, iż jest ona bezpośrednio stwarzana przez Boga…». (*List Descartes'a do Regiusa ze stycznia 1642 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 42 [A. T., t. III, s. 505])". E. Gilson, *Discours…*, s. 432.

[193] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 78 [A. T., t. VIII, s. 350]. Mowa tu o bytach prostych lub złożonych, nie zaś naturach prostych.

Musimy zauważyć, że zarówno ciało, jak i dusza stanowiąc substancje, nie zawierają w swoich pojęciach niczego, co by wskazywało na to, że muszą wiązać się z innymi od siebie substancjami, a zatem nie są one niezupełne czy niekompletne. W tym znaczeniu, będąc zjednoczone w człowieku, nie mogą nie być pojmowane jako w dalszym ciągu odrębne. Nic zatem nie sugeruje, by musiały się łączyć, tworząc trzecią rzecz. Łączą się one jednak i skoro pojmujemy ich jedność, to zmuszeni jesteśmy pojmować je jako jedną rzecz. Niestety raz jeden Descartes wypowiada się o ciele inaczej, niż o wszelkiej materii, kiedy mówi o ciele człowieka, sugerując, że jest ono predestynowane do bycia połączonym z duszą, a to z racji specjalnego układu swoich części. Argument ten nie wydaje się uzasadniony filozoficznie. Równie dobrze można powiedzieć, iż układ części w człowieku, tak zbliżony do tego, jaki istnieje w zwierzętach, przyczynia się do tego, że może ono funkcjonować samodzielnie. Wydaje się również, że w przypadku niewydolności swego systemu, Descartes odwołuje się do przekonań spoza filozofii, jak choćby religijnych lub potocznych. To religia poucza nas bowiem o tym, że człowiek jest czymś ponad zwierzęta. Dlatego też to raczej nie z budowy ciała, ale z istnienia pewnych pojęć w umyśle, których ciało nie może dostarczyć, należałoby wnosić o tym, że człowieka współtworzą obie substancje, skoro ma on na swoim wyposażeniu idee pochodzące spoza wszelkich czynności cielesnych. W tym przypadku znajomość Boga oraz prawd wiecznych stanowiłyby najskuteczniejszy dowód na to, że człowiek nie jest tylko ciałem. W *Odpowiedziach na zarzuty drugie* filozof pisał coś podobnego:

Co zaś tu dodajecie, że *może ona* [idea Boga] *być wytworzona na podstawie dotychczasowego oglądania rzeczy cielesnych*, nie wydaje mi się bardziej prawdopodobne, niż gdybyście powiedzieli, że nie posiadamy żadnej władzy słyszenia, lecz że z samego widzenia barw dochodzimy do poznania dźwięków; więcej bowiem analogii lub równości wyobrazić sobie można między barwami i dźwiękami aniżeli pomiędzy rzeczami cielesnymi a Bogiem. I gdy domagacie się, abym *coś dodał, co by nas wyniosło do bytu niecielesnego lub duchowego*, to nic lepszego nie mogę [uczynić], jak odesłać was do mojej drugiej *Medytacji*, abyście dostrzegli, że jest ona przynajmniej w pewnej mierze użyteczna[194].

[194] *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 172 [A. T., t. IX, s. 107–108]. „Idea Boga jest więc człowiekowi wrodzona na tej samej zasadzie, jak jest mu wrodzona idea samego siebie. To dlatego, gdy Regius zacznie głosić, iż idea Boga została człowiekowi dana drogą boskiego objawienia, Descartes zaprotestuje, czyniąc wyraźnie rozróżnienie między tym, co dochodzi do nas z objawienia, a tym, co z wrodzonej nam zdolności myślenia (*a nostra facultae, cui sit innata*), i uzasadniając, że będąc objawioną, idea ta musiałaby dotrzeć poprzez zmysły, co jest niemożliwe". J. Kopania, *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania…*, s. 119. Na tym zgubnym fundamencie, mówiącym, że *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, opierają się ci,

Można dowieść, że wszelkie idee są pochodzenia wewnątrzumysłowego i tym samym wykazać niemożliwość myślenia podczas obecności jednej tylko substancji, którą w człowieku byłoby ciało, do czego wystarczy fragment wypowiedzi Descartes'a, mówiący o tym, że:

[…] każdy, kto należycie rozważy, jakie są granice możliwości naszych zmysłów i czym dokładnie jest to, co za ich pośrednictwem może przybywać do naszej zdolności myślenia, ten musi przyznać, że nie przedstawiają nam one żadnych idei rzeczy takimi, jakimi je tworzymy w naszym myśleniu. Tak dalece, że w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia[195].

Albo dowieść, że kluczowe pojęcia metafizyki, nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia cielesnego, które polega wyłącznie na ruchu cielesnym zmysłów i tak też w przypadku idei Boga, wiemy dobrze, iż:

[…] obserwacja, jeśli dokonuje się za pośrednictwem wzroku, nie może swą własną mocą przedstawić umysłowi niczego innego oprócz obrazów, i to obrazów składających się z samej tylko różnorodności ruchów cielesnych, […] a jeśli za pośrednictwem słuchu – niczego prócz słów i dźwięków; i doprawdy jeśli za pośrednictwem innych zmysłów, to także nie ma w nich niczego, co mogłoby odnosić się do Boga. A zatem, skoro wzrok właściwie nie może sam z siebie przedstawić niczego oprócz obrazów, zaś słuch niczego oprócz głosów i dźwięków, to dla każdego oczywiste jest, że wszystko to, o czym myślimy poza owymi głosami czy dźwiękami jako o czymś przez nie oznaczanym, zostaje nam przedstawione przez idee, które nie skądinąd przychodzą jak z naszej zdolności myślenia, a więc razem z nią są nam wrodzone, tj. zawsze istniejące w nas potencjalnie […]. Twierdzić zaś, że o Bogu nie możemy poznać niczego prócz imienia czy cielesnego

---

którzy podtrzymują, że idea „Boga [która znajduje się w nas] nie pochodzi ze zdolności myślenia, jaką posiadamy, jako rzecz jej przynależąca, ale że pochodzi z objawienia boskiego, albo z tradycji, albo z obserwacji rzeczy. Na ten temat zob.: *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 171–175 [A. T., t. IX, s. 107–109]. „Błędność tego twierdzenia z łatwością poznamy, jeśli zważymy, iż można powiedzieć, że wszystko się bierze z czegoś innego, co albo jest jego przyczyną najbliższą i pierwszą, bez której nie może zaistnieć, albo jedynie przyczyną odległą i akcydentalną, która tylko daje okazję przyczynie pierwszej do spowodowania swego skutku teraz raczej, niż w innym czasie. Tak właśnie wszyscy rzemieślnicy są przyczynami pierwszymi i najbliższymi swoich dzieł, ci zaś, którzy złożyli u nich zamówienia lub obiecali zapłatę za ich wykonanie, są przyczynami akcydentalnymi i odległymi, gdyż zapewne bez takiego polecenia rzemieślnik nie zacząłby pracy. Nie podlega wszakże wątpliwości, iż tradycja lub obserwacja rzeczy, jest często przyczyną odległą, zapraszającą nas, byśmy zastanowili się nad ideą, jaką możemy mieć o Bogu i byśmy ją jawnie przedstawili naszemu myśleniu. Jednak powiedzieć, że jest to przyczyna najbliższa, tworząca samą tę ideę, mogą jedynie ci, którzy sądzą, że niczego innego nie możemy pojąć o Bogu, jak tylko nazwę «Bóg» oraz cielesne kształty przedstawiane na obrazach dla uzmysłowienia nam Boga". Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 87–88 [A. T., t. VIII, s. 360–361].

[195] Ibidem, s. 86 [A. T., t. VIII, s. 358].

wizerunku, może jedynie ten, kto otwarcie przyznaje, że jest ateistą, a nadto całkiem postradał rozum[196].

I tak też o wszelkich ideach, ponieważ:

[…] umysł nasz może, przy okazji pewnych ruchów cielesnych, przedstawić je sobie; nie posiadają one bowiem żadnego podobieństwa do ruchów cielesnych. Czy można zaś wymyślić coś bardziej absurdalnego niż to, że wszystkie pojęcia wspólne znajdujące się w naszym umyśle powstają z owych ruchów i bez nich nie mogłyby zaistnieć?[197].

Wbrew lekcji, jakiej udziela nam Descartes w swojej filozofii, trudno jest uznać, że wiedza o człowieku, jako rzeczy myślącej, jest zupełna i przedstawia nam istotę ludzką jako w pełni poznaną. Podobnie też sama medycyna, którą filozof utożsamia nawet z najbardziej pożądaną dziedziną poznania natury człowieka, jest po prostu mechaniką zastosowaną do maszyny ludzkiej i w gruncie rzeczy niczego nie mówi nam o myślącym człowieku. Zdrowie, będące jej celem, jest tu, co najwyżej „podstawą wszelkich innych dóbr", ale dobra te nie odnoszą się do człowieka utożsamionego z autonomiczną duszą. Ta, wszak nieodparcie, nawet w ciele umierającego może osiągać stany swego najdoskonalszego wywyższenia i swoistego dla niej zdrowia[198]. Ciało natomiast, tak samo, jak dobrze wyregulowana maszyna, stanowi wartość dopiero wówczas, kiedy może posłużyć do celów, które leżą poza nim wraz z jego organizacją cielesną. Nie widać tego na podstawie faktu, że medycyna, będąc rozszerzeniem wiedzy fizykalnej, korzysta z tych samych narzędzi, co kosmologia. Do ciała ludzkiego, które w niczym nie jest tu wyróżnione, stosują się wspominane prawa przyrody, a determinizm jest tu w tym samym stopniu ścisły, jak w przypadku dowolnie rozpatrywanych części całej natury[199]. Z drugiej strony dusza jest pozbawiona opisu naukowego, który

[196] Ibidem, s. 88 [A. T., t. VIII, s. 361].

[197] Ibidem, s. 86 [A. T., t. VIII, s. 359].

[198] „Podmiot ludzki, traktujący w «dotyku myślą» wewnętrzne «przyrodzone światło rozumu» jako stan udziału w akcie światła stwórczego, dostrzega jednocześnie swoistą niedoskonałość aktu identyfikacji siebie jako podmiotu, spowodowaną koniecznością ruchu myśli ku własnemu ośrodkowi, co wskazuje na różnicę własnego stanu w stosunku do obecnej w Bogu jedności aktu mocy stwórczej, istoty i istnienia (*causa sui*). Jednakże właśnie owa niedoskonałość aktu identyfikacji podmiotu ludzkiego, rozpatrującego siebie w odniesieniu do absolutnej prostoty i samoprzyczynowości aktu Boga, w odniesieniach podmiotu do samego siebie, oznacza autonomię, a nawet w radykalnym wniosku suwerenność istnienia człowieka «obejmującego myślą» samego siebie i tworzącego przejrzyste dla aktów własnej woli i myśli odniesienia do wszystkich obszarów realności". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego…*, s. 218.

[199] Istnieją oczywiście rozbieżności w ocenie tego, co jest właściwie przedmiotem medycyny u Descartes'a. Aucante zwraca uwagę, że podczas kiedy jedni uważają,

dotyczyłby pewnych i definiowalnych praw jej funkcjonowania wówczas, kiedy nie poświęcałaby się w całości badaniom rzeczy rozciągłych. W zasadzie dusza wie o sobie, czym jest, lecz jej cele, nawet przy dokonanym przez nią całkowitym samopoznaniu, nie będą się jej jawiły, jako z niego wypływające w inny sposób, niż jawią się matematycznie zorientowanemu przyrodoznawcy. Brak tu prawidłowości mogących zostać wyrażonymi w postaci odnośnych regulacji, poza które dusza, tak jak natura materialna i stworzona poza swoje, nie wychodzi. Dusza, o ile jest wolna i w tym właśnie stopniu niezdefiniowana, pozostaje nieznana sobie samej. Jej wgląd wewnętrzny powinien ukazać jej piękno jej istoty, ale u Descartes'a ukazuje swoistą instrukcję konstrukcji świata[200].

Świadomość powyższych zagadnień doprowadza nas do wniosku, iż filozofia Descartes'a nie jest w stanie podać opisu człowieka

---

iż jest nim samo ciało, np. Van Beverwick, nazywał ją nauką o ciele, co zgadzało się z rozumieniem tejże w wiekach średnich, czego przykładem jest św. Tomasz, inni, jak sam autor, twierdzą, że medycyna dotyczy człowieka jako złożenia duszy i ciała. Jest to zrozumiałe, gdy rozważymy, iż ciało samo nie zapada na choroby i nie ulega cierpieniom bez świadomości, która wszak nie dotyczy go jako takiego. Por.: V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 14. Podobnie Aucante wysławia się na stronie 31 i dalej, poświęcając cały podrozdział temu zagadnieniu. Wskazuje przy okazji na *List Descartes'a do księżniczki Elżbiety z 31 stycznia 1648 r.*, w którym filozof „sam proponował Elżbiecie, oddzielić w medycynie studia «o zwierzęciu w ogóle» od tego «co się tyczy człowieka w szczególności». Jeżeli nauka o «funkcjach zwierząt», obejmująca wyjaśnienie «przyczyn jego formowania się», pozwoli mu doprowadzić do końca całą fizykę, medycyna przeciwnie nie może być dokończona inaczej, niż poprzez znajomość przyczyn i lekarstw przeciw chorobom «tak ciała, jak i duszy», co należy rozważać jako jej prawdziwy przedmiot". Ibidem, s. 31.

[200] Zwrócił na to uwagę również Malebranche, bowiem, jak pisał, nie dziwi go, że większość filozofów pogańskich rozważa jedynie związki umysłu z ciałem, pomijając jego powiązanie z Bogiem. Ale dziwi go, kiedy filozofowie chrześcijańscy traktują duszę jako formę ciała, zamiast, jak to jest według św. Augustyna, jako stworzoną na obraz i podobieństwo, jakie ma ona z Bogiem, to znaczy z prawdą, z jaką ona sama jest bezpośrednio złączona. Jest owszem faktem, że jest ona również złączona z ciałem, ale jest także prawdą, że jest ona złączona z Bogiem, co jest bardziej dla niej właściwe i o wiele bardzie ścisłe. Związek, jaki ma ona z ciałem mógłby nie istnieć, ale nie jest możliwe, aby Bóg stworzył duszę pozbawioną owej drugiej istotowej relacji. Relacja z Nim służy poznaniu i miłości, których nie sposób odmówić zamysłowi stwórczemu Boga, natomiast związek z ciałem mógłby nie mieć miejsca. Dlatego też, związek, jaki umysły mają z Bogiem jest naturalny, istotowy, konieczny i całkowicie niezbędny. A związek z ciałem jest owszem naturalny, ale niekonieczny i nie niezbędny. Por.: J. Ch. Bardout, *Wprowadzenie* [w:] N. Malebranche, *Poszukiwanie…*, s. VII–LXXIX. Co ważne, Descartes tak skonstruował swoją filozofię, że mimo, iż była ona filozofią umysłu, przysłużyła się do pogłębienia związków z ciałem, o których pisał Malebranche i to poprzez pogłębienie relacji z Bogiem, ale wyłącznie jako stwórcą świata materialnego. Zob. też: T. Śliwiński, *Religijność Kartezjusza, czyli o ostatecznym Testamencie Boga* – Nowa Krytyka, Szczecin, 2004 [http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article393].

jako takiego, poza sformułowaniem jego definicji jako rzeczy myślącej, która przedstawia istotę zdolną do pomyślenia sobie szerokiego wachlarza rozmaitych myśli, ale która nie wnosi przekonania na temat tego, do kogo te myśli należą, co on o nich sądzi, jak ustosunkowuje się do tak rozległych możliwości i czy dokonuje wyboru niektórych z nich świadomie. Jeśli tak jest zaiste, możemy postawić problem, dlaczego jest to możliwe, że wybory ludzkie w tak znacznym stopniu odbiegają od siebie, dotyczą innych rzeczy, powodują najwyższą nieprzystawalność do siebie każdej jednostkowej decyzji, pragnienia i tęsknoty. Wskazał i opisał ów stan Pascal i jego myśl uważamy za uzupełniającą racjonalizm typu kartezjańskiego, którego przekroczenie jest u tego autora warunkiem możliwości szukania głębokich i pozaświatowych celów dla człowieczeństwa w nas[201].

W związku z podejmowanymi pytaniami i serią niewiadomych, wydaje się, że do natury bycia człowiekiem w ogóle, należy owa nieukonkretniona zdolność pomyślenia sobie czegoś, ale wiedza na temat człowieka, która mogłaby orientować nas, jakie są owe cechy niezbywalne wspomnianego myślenia tak, by dostrzec w nich człowieczeństwo i wartość danego typu psychiczności, jest poznaniem, z którego nie dowiadujemy się niczego, chyba że odniesiemy się do wspominanego automatyzmu prawdy i schematów matematycznego i logicznego myślenia, który czyni nas ludźmi w najwyższym stopniu, ale sprawia również, że nie ma między nami różnic i że człowiek jako taki, w tym opisie również ginie, a poznawalnym i wyłonionym z takiej teorii jest zawsze porządek uniwersalny i absolutny z ową prawdą tożsamy i poza nią nieobecny.

[201] Na ten temat zob.: *O Bogu ukrytym B. Pascala* [w:] Z. Drozdowicz, *O Bogu…*, s. 45–59.

Rozdział 8

Konsekwencje jedności substancjalnej

Uwzględniając podział zarysowany wcześniej przez samego Descartes'a, należałoby powiedzieć, że człowiek, którego wola dookreśla jego myślenie poprzez wybór prawdy, będąc istotą żyjącą w prawdzie, staje się nikim wyróżnionym, żadną indywidualnością, wyrażając wyłącznie to, co ponadjednostkowe. Człowiek zaś, który buduje na sobie, który określa się w sposób zawierający skłonności ku sobie, w każdym innym, niż wyżej wspomniany zakresie, staje się konkretny i indywidualny i paradoksalnie coraz bardziej nieobecny, bowiem funduje się on w całości w niczym, do czego poza prawdą samą może jedynie skłonić się jego wola w poszukiwaniu tego, co ponadpowszechne. Tak więc, nie ma człowieka ani w prawdzie, ani w fałszu, poza wyborem, który przyczynia się do opowiedzenia się po którejś ze stron owej alternatywy. Człowiek jest tym, co wybiera, ale to, co wybiera, o ile jest albo prawdą albo nicością, jest za każdym razem formą autodestrukcji jego jednostkowości, umożliwianą poprzez wybór, to znaczy przez samookreślenie w oparciu o coś zawsze głęboko zewnętrznego. W nim tylko człowiek manifestuje się w pełni i bez zapośredniczeń. Każda ze skrajnie przeprowadzonych i konsekwentnie potraktowanych dróg, o których mówimy, że je wybór ostatecznie oznacza, nacechowana jest jednak nieobecnością człowieka, każda znosi jego jednostkowość i indywidualność. Dochodzimy zatem do przekonania, że człowiek jest w pełni dany sobie jedynie w wyborze i to takim, który przedłuża się w czasie, bowiem ostatecznie dokonany, oznacza w sposób nieunikniony coraz bardziej przewidywalną niemożliwość dalszego wybierania. Tym, co umożliwia tkwienie w owym stanie jest pojmowanie istoty ludzkiej jako złożenia tego, co jest rzeczywistością ciała i ducha. Złożenie to w sposób najpełniejszy przyczynia się do przedłużania okresu podejmowania wiążących decyzji, które dotyczą zawsze tylko duszy. Gdyby ta była od początku izolowana od ciała, jej wybory dokonywałyby się natychmiastowo.

Podsumowując kartezjański projekt w celu poszukiwania prawdy na temat rzeczywistej istoty bycia człowiekiem, zmuszeni jesteśmy do odnalezienia odpowiedzi, która jest zresztą jak najbardziej poprawną tezą tej filozofii, zgodnie z którą człowiek stanowi jedność duszy i ciała. Niestety tak potraktowany, staje się on czymś nieopisywalnym,

rodzajem przeżycia wewnętrznego, ale bez widocznych konturów, o którym nie traktuje żadna część poznania, dostarczana przez filozofię. W celu wprowadzenia się w specyfikę tematu, przyjrzyjmy się obecnie podobnemu do wyżej już cytowanych fragmentowi oceny zdolności poznawczych człowieka. Descartes pisał:

Przede wszystkim więc spostrzegam wielką różnicę między tymi trzema rodzajami pojęć, polegającą na tym, że duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, ciało, czyli rozciągłość, kształty i ruchy, możemy także poznawać samym intelektem, lecz o wiele lepiej intelektem wspieranym wyobraźnią, wreszcie to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy samymi zmysłami bardzo jasno. Dlatego właśnie ci, którzy nigdy nie filozofują i posługują się jedynie swymi zmysłami, nie wątpią wcale, że dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę, lecz uważają i jedno i drugie za jedną rzecz, to znaczy pojmują ich jedność; albowiem pojmować jedność dwu rzeczy to pojmować je jako jedną rzecz. I tak myślenie o kwestiach metafizycznych, które ćwiczy czysty intelekt, pomaga nam zaznajomić się z pojęciem duszy; badania matematyczne, które ćwiczą głównie wyobraźnię podczas rozważania figur i ruchów, przyzwyczajają nas do tworzenia bardzo wyraźnych pojęć ciała; w końcu, jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą nas pojmowania jedności duszy i ciała[202].

---

[202] *List II z 28 czerwca 1643 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 8–9 [A. T., t. III, s. 691–692]. Analizy dwóch listów, które filozof napisał z powodu zapytania go przez Elżbietę na temat tajemnicy oddziaływania duszy na ciało, dokonał autor ich przekładu na język polski – zob.: J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 114–125. Autor ukazuje, że wspomniane listy poświęcone są próbie wyjaśnienia tego, jak to się dzieje, że dusza oraz ciało wzajemnie na siebie wpływają. Nie jest to może ściśle ta sama problematyka, co w przypadku korespondencji z Regiusem, jednak stanowi ona jej kluczową pochodną i wnosi ważny element do jej zrozumienia. Wedle autora analizy na uwagę zasługuje to, że Descartes przesuwa całość rozważań na temat wzajemnych oddziaływań oraz w ogóle kwestii jedności substancji w człowieku na płaszczyznę wyłącznie poznawczą. Kiedy rozważamy pojęcia, w które wyposażony jest umysł, napotykamy na te, które stosują się do ducha, następnie odnośne do ciała, jak również w końcu to pojęcie, dzięki któremu pojmujemy ich jedność. Problem rozumienia sprowadza się do należytego używania adekwatnych pojęć do każdego z zagadnień, które one ujmują, nie zaś do – i tu mamy źródło błędów – wyjaśniania jednych pojęć (pierwotnych) z pomocą drugich. Por.: Ibidem, s. 116–117. Ponadto Descartes zwraca uwagę na to, że mamy w sobie specjalne pojęcie, dzięki któremu możemy zrozumieć sposób, w jaki dusza porusza ciało. Pojęcie to niewłaściwie wikłane jest w przykład z ciałem i jego ciężarem – tak jak by ciężar był czymś innym niż samo ciało. W dalszym ciągu Descartes doprecyzowuje trzy pojęcia pierwotne, z których ostatnie odnosi do „jasnego na gruncie zmysłów". Zdaniem Kopani: „filozof nie stawia tutaj pytania, na czym polega ujęcie poznawcze tej jedności, ale można wnioskować, iż zarówno sam intelekt, jak intelekt wspomagany wyobraźnią, ująć mogą jedynie sobie właściwy aspekt tej jedności, nie zaś ją samą jako taką". Ibidem, s. 121. Niejasność pojęcia jedności jest jego właściwością i świadczy o jego

Powyższy fragment można by określić jako w ramach filozofii Descartes'a nad wyraz kontrowersyjny. Jest on jednak wiele mówiącym elementem namysłu nad wewnętrznymi warunkami i zakresem obowiązywalności tej myśli, w tym wymiarze, w jakim jest ona zdolna działać bez zakłóceń. Widzimy jednak, iż kiedy tylko oddalamy się od planu czystych pojęć, opisujących z osobna ciało i ducha i skierowujemy się w potrzebie dookreślenia zagadnień ich związku ku rozstrzygnięciom nurtujących nas kwestii, pozostajemy bez odpowiedzi. W odniesieniu do jedności dwóch odrębnych substancji filozofia milczy, natomiast rozmowy, potoczność, powstrzymywanie się od refleksji, działanie, jednym słowem, nawrót do zmysłowości, by nie rzec wprost: do zwierzęcości, poucza nas na temat, który w ogóle nie daje się kwalifikować do rejestru poznania filozoficznego. Trudno jest również powiedzieć, że w czasie braku namysłu i działania intelektu, możemy cokolwiek dobrze pojąć, bo właśnie brak jakiejkolwiek myśli jasnej i wyraźnej, z jakim mamy wówczas do czynienia, powoduje, że jedność, miast być pojmowana, może być, co najwyżej przeżywana i to przeżywana w jak największym oddaleniu od czynności autonomicznego intelektu. Jeżeli natomiast Descartes używa sformułowania na temat ćwiczenia się w pojmowaniu jedności w sposób, w jaki widzieliśmy, że nim się posłużył, to jego własne założenia nie pozwalają mu na to, by w ogóle prognozować możliwość zbudowania tego typu pojęcia, ponieważ cokolwiek stanie się świadomością tej jedności, z pewnością nie będzie mogło być zaliczone do pojęć. Możemy co najwyżej po przeżyciu, o którym mowa, przypomnieć je sobie na gruncie myśli i poprzez sprowadzenie do niej ująć je z dala od jego dynamiki, a więc gubiąc szukaną prawdę na temat jedności. Nie sądzimy bowiem, aby coś zmieniał tu fakt, polegający na tym, że to nie nieuczony człowiek ocenia swą jedność przez refleksyjne odniesienie się do nierefleksyjności w sobie, lecz czyni to filozof. Jeśli tak, to w myśl tego, co Descartes napisał, spojrzenie filozofa jest jak najbardziej mylne, bo zaczerpnięte z przytomności, której brak miał być warunkiem

---

adekwatności, gdy oceniane jest przez intelekt. Chcąc zbliżyć się do niego, intelekt rozjaśnia je przez analogię. Dlatego pojawiło się porównanie relacji ducha i ciała do relacji ciała i jego ciężaru (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 10 [A. T., t. III, s. 693]). Autor podpowiada, że filozof posługuje się tu metodą, przedstawiania tego, co nieznane za pomocą tego, co znane. Metoda ta występowała w scholastyce, lecz tam pełniła inną rolę niż w przykładzie Descartes'a. Analogią posłużył się on bowiem nie dla wykazania „analogii bytowej", co miałoby miejsce gdyby mówić, że „dana jakość [tu ciężar] tak ma się do rzeczy materialnej, jak dusza (myślenie) ma się do ciała ludzkiego. Ale jakości nie są realne i dlatego analogia jest jedynie instrumentalnie traktowanym porównaniem czysto intelektualnym – założeniem mającym ułatwić ujęcie poznawcze problemu". J. Kopania, *Szkice…*, s. 122–123.

adekwatności pseudo-pojęcia, o jakim mowa. Kiedy sam intelekt próbuje odnaleźć w sobie ideę jedności duszy i ciała, a więc kiedy namyśla się nad przeżyciem, które wynika z jego związku z ciałem, to zmuszony jest pojąć niepojmowalne, to znaczy zbudować pojęcie „jedności złożonej" albo poprzestać na konstatacji, iż przeżycia różnią się od pojęć tym, że owe pierwsze są ciemne i zmieszane, a te drugie jasne i wyraźne[203].

Ponieważ jednak sam Descartes użył sformułowania *pojęcie* w odniesieniu do *pojęcia zmysłowego*, należy sprawę zbadać. W tym miejscu warto zapoznać się z opinią Gueroulta, który interpretuje to zagadnienie zgodnie z przytoczoną opinią filozofa, sugerując, że istnieje takie *pojęcie jedności duszy i ciała*, lecz nie wchodzi ono w zakres ujęć intelektualnych. Podstawą do jego poszukiwania i przyjęcia jest, nazwijmy to, fakt pierwotny, jakim jest człowiek:

Jeżeli zatem unia substancjalna duszy i ciała, miałaby być brana za pojęcie proste i podstawowe z tego samego tytułu, co myślenie oraz rozciągłość, to w ramach tego, że w *swej sferze*, efekt owej unii przyjmuje na siebie, jako substancja, rolę przysługującą każdej substancji, to znaczy, tę należną pierwszej prawdzie niezależnej od żadnej ją poprzedzającej[204].

---

[203] Człowiek zawiera zatem w sobie dwie odmienne części, tworzące jeden byt, nie mniej prawdziwy, niż każda z nich z osobna. Jednak, jak zauważył Descartes, do natury umysłu nie należy to, iżby musiał on zostać połączony z ciałem, a ciała, że musi być w związku z umysłem. Ani analiza myślenia, ani rozciągłości nie pouczają nas na ten temat. Jedno pouczy nas o ciele, drugie o duszy, ale ich jedność pojęciom umyka. Informują nas natomiast w tej sprawie zmysły. Co do tego, że to zmysły ukazują jedność – oprócz *Listów do księżniczki Elżbiety*, zob. też: R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 48, s. 30 [A. T., t. IX, s. 54]; oraz: *List Descartes'a do Clerseliera*: „Zagadnienie, jak dusza porusza ciało, nie jest niezbędne dla rzeczy, które opisałem, a najwięksi ignoranci wystarczy, że mogą mu poświęcić kwadrans [i dowiedzą się więcej niż uczeni]". A. T., t. IX, s. 213. Już w *Człowieku* uczony obiecuje, że zajmie się najpierw ciałem, potem duszą, a na koniec pokaże, jak są połączone. Nie wykonuje jednak tego. W *Świecie* też miało się to znaleźć i nie znalazło. Zagadnienie unii ciała i duszy miało stać się tym, któremu uczony zamierzał poświęcić wiele uwagi i specjalnie nim się zająć. Nie znajdujemy tego jednak u niego. Co więcej w tym zagadnieniu, jak w żadnym innym, musimy trzymać się faktów, doświadczenia, odczucia. Spekulacja nic tu nie wniesie prócz zaciemnienia tej kwestii. Możemy mówić o korespondencji ruchów i myśli, nic więcej. Można dodać, że jedno wytwarza się przy okazji drugiego i to wyjaśnienie Descartes stosuje. Na osobną uwagę zasługuje traktat o *Namiętnościach duszy*, który opisuje stany duszy, mające miejsce wyłącznie przez wzgląd na fakt jej bycia połączoną z ciałem.

[204] M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 137. Jeśli umysł miałby mieć ideę jedności substancjalnej duszy i ciała, musiałaby to być idea prosta tak, jak ideą taką jest zarówno idea ciała, jak i ducha brane z osobna. Jako idea ich jedności, musiałaby ona być dla rozumu nierozbieralna. Rozum musiałby znać ją całkowicie. „Znać jasno i wyraźnie jakość jako pojęcie proste, to pojmować inteligencją, i to, iż nie da się ono zredukować do substancji rozciągłej, tak samo jak do substancji myślącej, i to, że jednocześnie obejmuje ono sobą to, co bezpośrednio w nim pojmujemy, a mianowicie jakąś daną surową, jak także to,

Otóż punktem wyjścia do analizy, której owocem jest interpretacja, o jakiej mowa, było zauważenie, iż danej zaświadczającej o jedności dwóch substancji, towarzyszy (jako ujawnionej w przeżyciu) ciemność i zmieszanie, cechujące doznania pochodzące od zmysłów[205]. Jak wiemy ciemność i zmieszanie stanowią dla Descartes'a, kiedy tylko pozostaje on wierny swej filozofii jasnych i wyraźnych ujęć, element wystarczający do odrzucenia idei zawierających je jako komponentę. W doświadczeniu jedności, o którym uczony powiadał, że tym bardziej je pojmujemy, im bardziej oddalamy się od czystego intelektu, ciemność i zmieszanie, są według Gueroulta poręką dla prawdziwości tych idei, które w ich zawieraniu w sobie poświadczają o pochodzeniu, będącym wynikiem jedności substancjalnej ciała i ducha.

Przeciwnie [pisał on], ciemność i zmieszanie, to znaczy to, co z punktu widzenia naszego rozumu jawi się jako fałszywe samo w sobie, będąc daną mojego poznania, przedstawiającą się mi, mimo mej woli, nie może z tego powodu, posiadać innego autora we mnie, niż sam Bóg, ponieważ nie zależy od mojej wolności, by ta ciemność albo to zmieszanie były lub nie w mojej duszy. Bóg jest zatem odpowiedzialny. […] Z tego wynika, że skoro Bóg jest prawdomówny, ciemność i zmieszanie, które wprowadził on w poznanie ludzkie, nie mogą być jako takie, elementami radykalnie fałszywymi i bez znaczenia *dla człowieka*[206].

---

co uważamy w nim za niepoznawalne, a mianowicie owo «nie wiem co», które odsyła do jego przyczyny okazjonalnej (R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 70, s. 43 [A. T., t. IX, s. 57]), lub jeszcze jakieś irracjonalne połączenie, które wiąże zmienne geometryczne, które je [odczuwanie] wyznaczają, i które z drugiej strony łączy potrzeby ciała z pragnieniami duszy, które ta odczuwa". M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 138.

[205] „Mówiąc o uprzedzeniu i przesądach, Descartes myśli niemal zawsze o zmieszaniu między duszą i ciałem, które powodowane jest przez nasze uczucia, a które leży u podstawy doktryny form substancjalnych. Analizując sposób, w jaki przesądy wchodzą w nas i tkwią Descartes rozróżnia: 1.) nabywanie przesądów w okresie dzieciństwa; 2.) niemożliwość, w jakiej tkwimy, aby je zapomnieć; 3.) ich przyrost przez skrajną trudność, której doświadczamy, chcąc myśleć o ideach czystych bez ich zanieczyszczania odnoszeniem się do wyobraźni; 4.) konieczność, jaka nam się narzuca, by wyrażać nasze idee w słowach, tak że my następnie rozumujemy w oparciu o te słowa i sądzimy według tych słów, które uważamy za w swoim czasie przez nas pojęte w miejsce sądzenia podług idei (R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 71–74, s. 44–48 [A. T., t. IX, s. 58–61]) […]. Lekarstwo właściwe przeciw przesądom w ogóle, to wątpienie metodyczne, poprzez które poddajemy sprawdzeniu, całkowicie i jednocześnie, zespół naszych sądów. Lekarstwo właściwe przeciw przesądom odnośnym do zmieszania duszy i ciała to systematyczne ćwiczenie się w wątpieniu w świadectwo zmysłów. Zasady tej ostatniej formy wątpienia wskazane są w IV części *Rozprawy* i rozwinięte całkowicie w *Pierwszej Medytacji*". E. Gilson, *Discours…*, s. 199.

[206] M. Gueroult, *op. cit.*, s. 128. Dla Descartes'a: „Bóg jest absolutnie wiarygodny, co od strony umysłu ludzkiego znaczy, że gdy umysł ujmuje właściwie (jasno i wyraźnie) ideę, to ujmuje prawdę zarówno w odniesieniu do samego siebie, jak i w aspekcie

A zatem, zgodnie z intencją Descartes'a, przeżycie, jakim jest doznanie jedności, ma stanowić to, co zakresowo kwalifikuje się do poznania, jeśli oczywiście zgodzimy się, że jego zasięg wykracza poza jasne i wyraźne pojęcia czystego rozumu. W tym miejscu Gueroult odwołuje się do sformułowania filozofa na temat tego, że w dzieciństwie nasze sądy były oparte na danych zmysłów, co nie znaczy, że były fałszywe, a jedynie to, że nie były rozumowe, jakimi stają się, gdy nasze władze intelektualne dojrzewają[207]. Pisząc o pewności spostrzeżenia zmysłowego Descartes wyróżnił w nim trzy stopnie. Pierwszy dotyczy tylko ruchu, który jest przekazany przez ciało działające na nasze. Drugi to doznania wynikające dla duszy z połączenia z ciałem, jakimi są odczucia bólu, łaskotania, pragnienia, barw, itd. Trzeci natomiast obejmuje „sądy o rzeczach poza nami, które od dzieciństwa przywykliśmy tworzyć przy sposobności ruchów narządu cielesnego"[208]. Otóż dwa pierwsze stopnie są zawsze prawdziwe, natomiast ten trzeci musi zostać skorygowany, bowiem dziecko widzące kij zanurzony w wodzie, powie o nim, że jest złamany, a dorosły powie, że kij jawi się w ten sposób z powodu załamania promieni słonecznych, co dowodzi, że oba sądy są prawdziwe, lecz ten drugi, podający racje i wyjaśniający pozorność tego, co widzimy przy pomocy wzroku, jest pewniejszy. W związku z tym Gueroult dodaje:

> Ciemność i zmieszanie nie są wewnętrznie wcale fałszywe. Rozważane same w sobie, ukazują nam one autentycznie jedność duszy i ciała jako unię substancjalną, która jest rzeczywiście prawdziwą przyczyną konstytuującą je takimi, jakimi są, to jest jako jakości (*qualités*), i która powiadamia nas o specyfice ich funkcji, polegającej na utrzymywaniu tej unii. Rozważane w ramach tych ograniczeń, są one zgodne z prawdą, a ich roszczenia wydają się być prawowite. Należy także zauważyć, że są one niezastąpione. W ten sposób są wewnętrznie usprawiedliwione z punktu widzenia człowieka i, przez to samo, metafizycznie z punktu widzenia Boga, który jest ich Twórcą[209].

Jeśli zatem Bóg jako autor unii ciała i duszy jest jednocześnie twórcą tego, co w umyśle zjawia się z powodu bycia przezeń połączonym z ciałem, to jakikolwiek miałoby to wyraz i jakkolwiek przeczyłoby temu, co jest

---

zewnętrznym; ujmując bowiem prawdę, ujmuje byt, a nie nicość". *Prawda metafizyczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 319.

[207] „Widać z tego wszystkiego, że gdy mówimy, iż pewność intelektu znacznie jest większa od pewności zmysłów, to znaczy to tylko tyle, że te sądy, które tworzymy już w późniejszym wieku z powodu nowych jakichś spostrzeżeń, są pewniejsze od tych, które utworzyliśmy od wczesnego dzieciństwa i bez żadnego zastanowienia". *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 38–39 [A. T., t. IX, s. 237]. Zob. również: „[…] ciało zawsze przeszkadza umysłowi w myśleniu […]". *Rozmowa z Burmanem* [w:] Ibidem, s. 244 [A. T., t. V, s. 150].

[208] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 37 [A. T., t. IX, s. 236].

[209] M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 129.

świadectwem samego izolowanego umysłu, musi stać się prawdą wiodącą i niejako wyprzedzającą rozum czysty. Musi, ponieważ Bóg jest twórcą zarówno pojęć intelektu, jak i tych „pojęć", które stanowią wypadkową jedności substancjalnej duszy i ciała. Autorzy tacy, jak Gueroult są skłonni rozciągać ważność prawdomówności Boga na dane tego typu i jakkolwiek nie zawsze zmysły mówią nam prawdę, a częściej wprowadzają nas w błąd, to w tym przypadku świadectwo jedności nie ma względem siebie alternatywy, co powoduje, że jest właśnie niezastąpionym i jedynym, którym dysponujemy. Jeśli On w nas je umieścił, jest ono prawdziwe, brzmi w zasadzie teza, o której rozprawiamy[210]. Na jej przykładzie widać trudność, która nie pojawiła się nigdy wcześniej, to znaczy nie ma jej ani w rozważaniach na temat rzeczy rozciągłej, ani w tych na temat rzeczy myślącej. Kiedy natomiast zachodzi potrzeba powiedzenia o człowieku, jako o jedności substancjalnej, złożonej z dwóch odmiennych i antagonistycznych substancji, ich związek rodzi problemy, które są jednocześnie

[210] Co prawda Descartes również rozciągnął w *Medytacji szóstej* ważność prawdomówności Boga na dane zmysłowe, jak także uczynił to jeszcze bardziej zdecydowanie w *Zasadach filozofii*, to my tymczasem nie uznajemy tego w naszej interpretacji. W *Medytacji szóstej* napisał nawet, że wierzy zmysłom i że jest skłonny „wyśmiać" swe wcześniejsze wątpliwości w tej materii. Niestety nie brzmi to przekonująco, ponieważ jest formą pokrytycznego powrotu do negowanych właśnie w krytyce wcześniejszych poglądów. W ich świetle, a w zasadzie w świetle dobroci Boga i Jego tak szeroko rozumianej prawdomówności, najbardziej pewny i stabilny wydaje się być, nawet nie szkolny, ale wręcz potoczny sposób rozumowania, co daje się obronić jedynie poprzez porzucenie zasad (lub pokazanie, że nie służą one niczemu, poza uzasadnieniem potoczności), i co, jako rodzaj kompromisu wypełnia treść *Medytacji szóstej*. Jest ona napisana w dużej mierze z chęcią zrozumienia owej jedności duszy i ciała, co ma swe uzasadnienie, lecz nie jako *corpus* myśli Descartes'a, ale jej odleglejszy aneks. Wskazuje na to również podsumowująca opinia Gueroult'a: „Zastosowanie zasady prawdomówności Boga dla rozwiązania problemu prawomocności idei ciemnej i zmieszanej oraz, w sposób ogólny, do zagadnienia substancji złożonej, byłoby niemożliwe bez odwołania się do dobroci Boga, która wydaje się być ostatecznie fundamentem dowodu jedności duszy i ciała. Ponieważ, jeśli wszechmoc Boga dopuszcza unię substancjalną dwóch substancji, której nasz skończony umysł nie może pojąć, to dobroć jest tym, co gwarantuje naszemu umysłowi prawdę odczucia pochodzącego z tej mieszaniny na mocy wewnętrznej doskonałości tego połączenia". Ibidem, s. 155. I rzeczywiście Descartes powie, że wobec braku poznania, mamy skłonność, by w to wierzyć: „Skoro bowiem Bóg dał mi wielką skłonność do uwierzenia że pochodzą one [idee rzeczy] od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśliby one pochodziły skądinąd, niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją. Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne, ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co pojmuję jasno i wyraźnie, tzn. wszystko to, co wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 105 [A. T., t. IX, s. 63].

jedynymi świadectwami tworu, jaki człowiek w ten sposób ujęty stanowi. Rozwiązaniem może być odwołanie się do wszechmocy – ta bowiem może wszystko, jak również, co robi Gueroult, do pojęcia natury, która jest „głosem Boga", co umacnia tylko zaufanie do zmysłów, kiedy chodzi o doznania z nimi związane. Staje się on głosem natury, którego należy słuchać: „Owa natura o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, kiedy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie itp.; i dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś z prawdy"[211].

Mamy zatem do czynienia z faktem, iż idee, chociaż mętne i niejasne, przez wzgląd jedynie na ich pochodzenie, wyręczają rozum w ramach tego, względem czego nie jest on kompetentny, pouczając go na temat zjawisk zachodzących w złączonym z nim ciele, bowiem nie może on tego wiedzieć w inny sposób. Znaczy to również, że idee umysłu czystego, tam, gdzie mamy do czynienia z wyłącznym polem jego działania, są niezastąpione i pewne, lecz nie tyle tracą ważność, co zastosowanie, gdy chodzi o ową problematyczną kwestię jedności. Chcąc wiedzieć to, czego nie może wiedzieć, rozum jest zmuszony odwołać się do nich. Wymagalność tego odwołania się, wymuszona jest przez to, do czego owe dane pochodzące od zmysłów mają służyć, a mianowicie wspomnianej konserwacji naszego ciała i jego zdrowia, co dowodzi, że Bóg stworzył nas w taki sposób, że filozofia i jej najgłębsze tajniki, mogłyby być tu, w konfrontacji z owymi danymi, postrzeżone jako w pełni bezużyteczne.

W ten sposób, [puentuje Gueroult] Bóg umieścił we mnie uczucie, ciemne i zmieszane, aby dać mi jako zbudowanemu w ramach jedności substancjalnej duszy i ciała, która konstytuuje specyficznie «moją naturę», poznanie «wystarczająco jasne i wyraźne» [*Medytacja szósta*, s. 109 (A. T., t. IX, s. 66)], abym mógł mieć środki do jej zachowania[212].

Owo uczucie, jako ciemne i zmieszane nie jest tu uważane za, nazwijmy to, niosące ze sobą prawdę w sensie filozoficznym. „To dlatego

[211] Ibidem, s. 106 [A. T., t. IX, s. 64]. Celnie opisał wyjątkowość naszego własnego ciała Geulincx: „[…] bardzo jasno bowiem jestem świadomy takiego jakiegoś ciała, które jeśli nie jest wprawiane w drżenie w pewien sposób, nie postrzegam kolorów ani świata, jeśli inaczej nie jest wprawiane w drżenie, nie postrzegam dźwięków lub ciepła, zimna albo bólu. To zaiste jest moim ciałem, nie tylko dlatego, że ja w jakiś sposób działam na nie. Czuję bowiem, że pewne jego części poruszają się na polecenie mojej woli. Na przykład [czuję], że język mój, tu i tam, w moich ustach przenosi się, ilekroć chcę mówić, że moje stopy przed siebie wyrzucam, ilekroć chcę iść, że ramiona rozmaicie ruszają się, ilekroć postanawiam walczyć. Nazywam więc swoim ciałem to, przez które podlegam tak w jakiś sposób działaniu […] i na które działam jakimś sposobem […]". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 30.

[212] M. Gueroult, *op. cit.*, s. 133.

wartość tego, co jakościowe nie polega na jego «prawdziwości», ale na stosunku, który je łączy, jako środek, z konserwacją tej złożonej natury, jako celem"[213]. Ten cel jest tu prawdą nadrzędną, a wspomniane odczucie jako środek do jego realizacji, stanowi prawidłowość w naturze, która jako taka nie może być ani zła, ani myląca. Zauważmy, że mamy tu do czynienia z zestawieniem, w ramach którego wcześniej przyjęte jasność i oczywistość, jako kryterium nakazywałyby uznać dane pochodzące z jedności substancjalnej za co najmniej poznawczo nieprzydatne, jeśli nie zgoła fałszywe. Mówi się tu natomiast o ich wystarczającej jasności, co czyni sam Descartes, a co Gueroult klasyfikuje jako obszar możliwej nauki, którą byłaby psychologia wrażliwości (*la psychologie de la sensibilité*) zajmująca się jakościami zmysłowymi jako swoim przedmiotem. Uwzględniwszy fakt, że Descartes jednak nie ustanowił podobnej dziedziny wiedzy w ramach swego schematu drzewa poznania, uważamy ten optymizm za nadmierny (chyba, że chodziłoby o *Namiętności duszy*). Owszem uczucia płynące z ciała są ważnymi danymi biologicznymi i w zachowaniu życia zwierzęcego stanowią jego warunek i zgoda, że nic nie jest w stanie ich zastąpić (zwierzęta też „odczuwają" ból i głód), a mimo to dla filozofii pozostają bezwartościowe, już choćby dlatego, że:

> […] natura uczy mnie wprawdzie, by unikać tego, co wywołuje wrażenie bólu, a dążyć do tego, co budzi wrażenie rozkoszy itp. lecz nie jest rzeczą oczywistą, że oprócz tego uczy ona nas wysnuwać jakieś wnioski o rzeczach znajdujących się poza nami z owych doznań zmysłowych bez uprzedniego zbadania ich przez rozum, ponieważ wydaje się, że prawdziwa wiedza o nich należy do samego umysłu, a nie do połączenia duszy i ciała[214].

Tak zatem, skoro są owe dane zmysłowe nie tak ważne, jak wiedza wrodzona, której brak związku z nimi poręcza jej pozaempiryczne

---

[213] Ibidem, s. 152. Tę samą opinię powtarza G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 187; jak również Alquié powiadając: „Problem pierwiastka afektywnego sam jest stawiany o tyle, o ile afektywność pojawia się jako rodzaj afektywnego poznania, które wszczepione jest nam przez Boga i które musi mieć własną prawdę". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 120 oraz Ibidem, s. 129–130.

[214] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 108–109 [A. T., t. IX, s. 65–66]. To samo czytamy w *Odpowiedziach na zarzuty drugie*: „[…] w ścisłym znaczeniu nie poznaje się ciał za pośrednictwem zmysłu, lecz przy pomocy samego intelektu […]". Ibidem, s. 167–168 [A. T., t. IX, s. 105]. Interesującą kwestię w odniesieniu do uczuć zauważył Guenancia. Otóż pisze on, że uczucia, chociaż tak jak idee jasne i wyraźne, są w nas i przynależą do aktywności duszy, to jednak są tylko w nas i nigdy nie odnoszą nas poprzez siebie poza nas, jak to czynią tamte jasne i wyraźne idee, będące istotami wszelkich rzeczy. „Uczucie poucza nas o nas samych i służy nam do zachowania życia; nie posiada ono bytu poza nami, jak go posiadają idee naszego rozumu, które w tym znaczeniu same są prawdziwymi rzeczami, do których się odnosimy". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 142.

pochodzenie, to może są istotne dla zachowania zdrowia i życia doczesnego, lecz w tym znaczeniu nie wychodzą w niczym, bo nie mogą, poza tę naturę, którą dzielimy ze wszystkimi zwierzętami, a znajomość której nie przyczynia się, bo nie może, do poszerzania pola mądrości, będącej zawsze (w tej filozofii) domeną umysłów wyzwolonych zwłaszcza spod podległości względem rzeczy rozciągłych. Wiedza o tych ostatnich, jak zostało powiedziane, jest domeną intelektu i kiedy on je bada, niczego w nich już nie może zakładać jako obecnego, niż to, co ponad wszelką wątpliwość w nich stwierdza, a zatem kiedy porzuca te badania na rzecz próby zrozumienia swego związku z ciałem, z którym złączyła go natura, to albo musi zrozumieć jego niepojętość, albo musi być tak, że wszelka wiedza na ten temat, z koniecznością powinna dać się sprowadzić, do owej nadrzędnej wiedzy, o której była mowa. To ostanie rozwiązanie będzie stanowiło efekt próby filozofów, takich jak De La Forge, Cordemoy, Geulincx, czy Malebranche[215].

W rozumieniu specyficznego fragmentu przytaczanego listu, może pomóc nam również fakt, że filozof napisał go pod adresem księżniczki Elżbiety. Dwa aspekty mogłyby wchodzić tu w grę, zwłaszcza, że zarówno osoba kobiety, jak i jej młody wiek, mogły wzbudzić w dojrzałym myślicielu potrzebę zaproponowania wyjaśnienia, które być może nie mogłoby zostać przeznaczone dla kogoś innego, kto tak jak Descartes byłby dojrzałym uczonym. Uważamy, że ma to tylko częściowo walor wyjaśniający, ponieważ, nawet jeśli byłoby tak, że myśliciel odwołał się do zobrazowania, które jest raczej naprowadzaniem na ducha, niż ukazaniem litery owego „pojmowania", to wydaje się pewne, że przy najlepszych intencjach, nie można by tego powiedzieć lepiej i inaczej, nawet gdyby filozof chciał wyłożyć tę kwestię komuś innemu. Trudność powyższa spowodowana jest faktem niewystarczalności narzędzi,

[215] Natomiast Gueroult nie zgadza się, że natura jakościowa da się sprowadzić do idei jasnej i wyraźnej, a to znaczyłoby, że nie da się sprowadzić do natury ilości, co nie wydaje się możliwe. Odróżnia on zmieszanie naturalne od tylko akcydentalnego. Owo naturalne ma miejsce między duchem i ciałem połączonymi i z definicji zawsze jest niejasne – „w efekcie, to co łączy ze sobą dwie natury, oddzielne same w sobie [pisał], w tym, że nie mogą być one już rozróżnione, jest z koniecznością ciemne i zmieszane". M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 135. Tego rozjaśnić się nie da. Co innego, kiedy umysł myli się, albo nie dość jasno analizuje, wówczas mamy do czynienia z tylko akcydentalnym zaciemnieniem, które można i należy znieść. Dlatego autor ten postuluje potrzebę powstania *psychologii* tak jakby *fizyka* nie wystarczyła, bowiem, jak pisał: „Fizyka likwiduje jakość, by odnieść się tylko do geometrycznych wariacji ukrytych pod zmianami zmysłowymi, które je oznaczają; psychologia abstrahuje od wariacji geometrycznych, uchwytnych w ideach jasnych i wyraźnych pod powłoką jakości zmysłowych, aby utrzymać te jakości w tym, w czym są one ciemne i zmieszane, krótko mówiąc, w tym, co mają one z czysto jakościowego przeżycia". Ibidem, s. 133–134.

którymi dysponuje człowiek, ponieważ w rezerwuarze możliwych pojęć intelektu, pojęcie jedności duszy i ciała się nie zawiera i to z woli Boga, który tak skonstruował nasz skończony rozum, że pojmuje on wyraźnie dwie substancje, jako mogące być ujęte każda z osobna i nie rozumie ich, kiedy rozważa je niejako jako jedną rzecz, o czym wyżej była mowa. Nie są jedną rzeczą, dlatego też nie mogą być pojęte jako jedna. Z punktu widzenia wiedzy, człowiek, jako złożenie duszy i ciała jest bytem niemożliwym. Bardzo dobrze wyraża to wypowiedź z *Rozmowy z Burmanem*:

Skoro bowiem masz jasne pojęcie substancji cielesnej i równie jasne substancji myślącej, różnej od substancji cielesnej, której jest zaprzeczeniem, tak jak tamta jest zaprzeczeniem substancji myślącej, postąpiłbyś niewątpliwie wbrew własnemu rozumieniu i wprost zaiste absurdalnie, gdybyś mówił, że obie te rzeczy są jedną i ta samą substancją, skoro jasno je pojmujesz jako dwie substancje takie, że jedna nie tylko nie obejmuje drugiej, ale nadto jest jej zaprzeczeniem[216].

[216] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 270 [A. T., t. V, s. 163]. „Kiedy Descartes powiada, że poznanie duszy jest najbardziej łatwym z poznań, chce on powiedzieć, że jest ono najbardziej łatwe ze wszystkich prawd naukowych oraz pierwszym w porządku poznania naukowego. Nie chce on powiedzieć, że nauka jest czymś łatwiejszym niż poznanie potoczne. Przejście od potocznych pojęć do nauki, jest w rezultacie najtrudniejsze ze stopni uzyskiwania świadomości. […] Życie, które zapewnia mnie, że dusza jest zjednoczona z ciałem i które, poprzez swe wymagania sprzyjające przesądom, nakazuje mi wierzyć, że wszystko przychodzi do mnie poprzez ciało oraz że sama dusza jest cielesna, zawiera wręcz nieusuwalną trudność, by zaakceptować to, co dla umysłu jest pierwszą i najbardziej oślepiającą prawdą: a mianowicie, że dusza jest substancjalnie odróżniona od ciała. I odwrotnie, ta prawda, której uczy autentyczne doznanie, to znaczy, że jestem substancjalnie złączony z ciałem, jest dla rozumu najbardziej trudną i ostatnią z praw, skoro jako taka jest ona dla niego praktycznie niepojmowalna". M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 128. Przypomnijmy, że w cytowanym liście Descartes'a do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643, filozof napisał wprost: „Nie wydaje mi się, aby umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co przecież jest sprzeczne". R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 10 [A. T., t. III, s. 693]. Potwierdza to również list Descartes'a do Gibieufa, w którym pisał: „To samo [że są oddzielne] twierdzę o duszy i ciele i w ogóle o wszystkich rzeczach, których różne i zupełne idee posiadamy – mianowicie, że gdyby były one nierozdzielne, pociągałoby to za sobą sprzeczność. Nie przeczę jednak tym samym, że w duszy lub w ciele nie może być wielu własności, których żadnych idei nie posiadam; przeczę jedynie, jakoby odpowiadały im idee sprzeciwiające się ideom, które o duszy i ciele posiadam, między innymi sprzeczne z ideą ich odrębności. Albowiem w przeciwnym razie Bóg byłby zwodzicielem i nie mielibyśmy żadnego prawidła, by upewnić się o prawdzie". R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 209 [A. T., t. III, s. 478].

W liście do Regiusa z czerwca 1642 roku, Descartes pisał:

Nie mamy bowiem żadnego innego kryterium odróżniania jednej substancji od drugiej, jak tylko to, iż pojmujemy jedną bez drugiej. I oczywiście Bóg może sprawić wszystko, co my możemy jasno pojąć, jeśli zaś powiadamy, że pewnych bytów Bóg stworzyć nie może, [to chcemy przez to powiedzieć, że] w ich pojęciu zawarta jest sprzeczność, a więc nie są pojmowalne; możemy zaś, jak sam stwierdziłeś, jasno pojąć substancję myślącą nierozciągłą i substancję rozciągłą niemyślącą. Tak więc Bóg mógł je połączyć i zjednoczyć, a czyniąc tak nie pozbawił się przez to swej wszechmocy, ani nie wzbronił sobie ich rozdzielić, a zatem pozostają one różnymi[217].

Chciałoby się dodać, iż w związku z tym nasuwa się ten wniosek, że raczej „Bóg nie mógł ich połączyć", albo, że nie wszystko, co niepojmowalne jest sprzeczne, a tym samym niemożliwe, jakkolwiek wszystko, co sprzeczne jest takim. Jeśli Bóg połączył te substancje, a wszak mógł, gdyż nasza zdolność pojmowania nie wyznacza zasięgu Jego Mocy, to nie wyposażając naszego umysłu w pojęcie ich jedności, spowodował, iż nie tylko poprzez jej niepojętość, ale przez pojętość jej niemożliwości, uczynił człowieka samemu sobie nieznanym i dla siebie niezrozumiałym, jak również – gdyby tylko nie było to herezją lub bluźnierstwem – nakazał mu przez to myśleć o sobie jako o bycie niemożliwym. Gdy natomiast człowiek jest faktycznie jednością substancjalną, złożoną z dwóch odmiennych substancji, to może to jedynie zaświadczać o niepojętości wszechmocnego Boga, stwarzającego człowieka, który to poprzez niepojętość swej istoty połączonej z doświadczeniem niezaprzeczalności własnej egzystencji, Boga tym bardziej chwali i podziwia[218].

---

[217] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 59–60 [A. T., t. III, s. 567]. Descartes wyróżniał następujące rodzaje różnic: „Różność realna (*distinctio realis; distinction réelle*), zachodzi między dwiema lub więcej substancjami, co poznajemy po tym, że jedną substancję można pojąć bez drugiej jasno i wyraźnie; realnie różnią się od siebie umysł i ciało. Różność modalna (*distinctio modalis; distinction modale*) zachodzi między substancją a jej modyfikacją oraz między dwiema modyfikacjami tej samej substancji, co poznajemy po tym, że możemy jasno pojąć substancję bez modyfikacji i na odwrót, a jedną modyfikację bez drugiej, ale żadnej z nich bez substancji, której przysługują; modalnie różnią się np. ruch od ciała, twierdzenie od umysłu, ruch od kształtu. Różność logiczna (*distinctio rationis; distinction qui se fait par la pensée*) zachodzi między substancją a takim jej atrybutem, że bez niego nie można pojąć samej substancji; logicznie różni się np. substancja od swego trwania". *Idea jako forma myślenia* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 78.

[218] „I na tej podstawie, że często widzimy jakieś dwie rzeczy złączone, nie należy wnosić, że są one jednym i tym samym, ale na tej podstawie, że czasami zauważamy jedną z nich bez drugiej, najpoprawniej wysnuwa się wniosek, że są [one] różne. Nie powinna nas też moc Boga odwieść od tego wnioskowania, gdyż sprzeczność w pojęciu zawiera w niemniejszym stopniu to, aby rzeczy, które jasno pojmujemy jako dwie różne, stawały się wewnętrznie i bez złożoności czymś jednym i tym samym, jak i to aby były

Descartes nie posunie się nigdy aż tak daleko, by mówić o bycie niemożliwym w przypadku człowieka, jednak pojęcie jedności będzie sytuował poza ramami wyznaczonymi przez rozum, bo właśnie z punktu widzenia doświadczenia pozafilozoficznego, jest faktem, że człowiek tak siebie przeżywa, jakby dusza i ciało stanowiły w nim jedno[219]. W ufności

---

oddzielone te rzeczy, które w żaden sposób się nie różnią […]". *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 45 [A. T., t. IX, s. 242]. Co godne odnotowania Geulincx właśnie do wszechmocy i niepojętości Boga odnosił fakt naszego nierozumienia mechanizmów unii ciała i ducha: „[…] nie mogę wątpić, że myśli owe za pośrednictwem ciała we mnie są wzbudzane. Co zaś się tyczy niezdolności ciała – ponieważ całkowicie rozumiem, że jest niezdolne, aby samo przez się dostarczało mi jakiejś myśli – to wskazuje mi ona tylko tyle, że ten, kto owe myśli wzbudza we mnie za pomocą narzędzia samego przez się tak bezużytecznego i niegodnego, pod tym względem nie da się opisać, ale że więcej może sprawić, niż ja mogę pomyśleć, co i jest prawdziwe i wydaje się dziwnym". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 28 oraz: „Nieopisaność pociąga za sobą uwielbienie; tak więc naszego Ojca należy uwielbiać". Ibidem, s. 97.

[219] Jak zauważa Gilson: „«*… des sentiments et des appétits…*». Hamelin uznaje, że w tym [tj. w kwestii unii substancjalnej duszy i ciała] Descartes trzymał się po prostu wiernie koncepcji scholastycznej unii duszy i ciała (*Le système de Descartes*, roz. VII, s. 282–289), my jednak przekonaliśmy się, że zgodność dwóch doktryn, biorąc sposób zachodzenia tej unii, jest czysto słowna. Można by się zatem pokusić, żeby przyznać, iż Descartes zachował samą tylko formę doktryny unii substancjalnej duszy i ciała i że w rzeczywistości nie wierzył on w nią, lecz ta druga hipoteza nie jest wcale bardziej pewna niż pierwsza. 1.) *Konieczność unii substancjalnej*. – W rezultacie unia substancjalna duszy i ciała, zamiast być tylko tezą wymuszoną przez okoliczności, jest częścią istotową metafizyki kartezjańskiej. Ta metafizyka jest faktycznie cała zorientowana na realne oddzielenie duszy i ciała, które tworzy jej kluczowy wniosek i zasadę fizyki, w której mamy wyłącznie odwołanie się do rozciągłości i ruchu. Faktycznie *Medytacje metafizyczne* są całkowicie zbudowane z punktu widzenia tego oddzielenia (*II Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 155–156 [A. T., t. VII, s. 131]) i jest to jawna konkluzja *Szóstej Medytacji*; fizyka pozbawiona form substancjalnych, bytów poł-cielesnych i pół-duchowych, dokonuje się tym kosztem. Zatem: a) Realne oddzielenie może istnieć tylko między bytami, które istnieją realnie. Realne odróżnienie duszy od ciała zakłada więc realne istnienie ciała. Z drugiej strony, pierwszą zasadą kartezjańskiej filozofii jest *Cogito*, które sprawia, że przyjmujemy substancję myślącą i całkowicie nierozciągłą. Należy zatem szukać w myśleniu powodu afirmacji rzeczywistej egzystencji rozciągłości, to znaczy szukać w zawartości myśli czegoś, co jako przyczyna postuluje rzeczywiste istnienie świata zewnętrznego. Nie może być to idea myślenia; ani ta rozciągłości, ponieważ myślenie, będąc bardziej doskonałe niż rozciągłość, może zawierać ją w sobie eminentnie i z siebie wydobyć jej ideę (co zresztą czyni, skoro idea rozciągłości jest wrodzona). Nie może być to tym bardziej wyobrażenie (*image*) rozciągłości, bowiem to wyobrażenie pozostaje całkowicie inteligibilne, czego dowodzi istnienie Geometrii. Wystarczy zatem, aby zdać z tego sprawę, założyć kontakt między duszą i ciałem lub rozważać ciało przez duszę, bez odwoływania się do ich jedności. Istnieją jednak dwa fakty dowodzące, że dusza jest w intymnym związku z ciałem: to, że odczucia są narzucane duszy z zewnątrz, w ten sposób, że w tym przypadku nie wystarcza, by wywodziła je ona ze swego własnego wnętrza. Po drugie sama natura tych odczuć, które

dla tego doświadczenia kryje się głębsza od filozoficznej prawda o nim samym, ale to, że jej poznawanie jest jednoznacznie tym, co od umysłu czystego odwodzi, co przyczynia się skutecznie do jego zapomnienia

---

są zmieszane i nieinteligibilne, nie tłumaczy się ani przez samą duszę, ani przez samą rozciągłość. Jeśli zatem chcemy podać rację obecności tego, co zmysłowe w duszy, która jest czystym myśleniem, trzeba koniecznie uznać, że jest ona w relacji z ciałem w taki sposób, że jej substancja (ale nie jej natura) jest nim w jakiś sposób dotknięta (*afectée*). Jej substancja, mimo tego, że jest inteligibilna, wytwarza jednak coś zmysłowego; ale nie jej natura, ponieważ myśl zmieszana pozostaje myślą. Unia substancjalna duszy i ciała, jako jedyna racja wystarczająca stanów zmysłowych, jest w ten sposób dowodem istnienia naszego ciała, a przez to wszystkich innych ciał, które oddziałują na nie. b) Ponadto widać, że cały kartezjanizm ma sens jedynie wówczas, kiedy dusza i ciało są substancjalnie połączone. Racją bytu systemu jest w rezultacie ponowne nauczenie nas myślenia o rozciągłości tak, jakby nasza dusza nie była substancjalnie połączona z ciałem i była wręcz oślepiana przez zmysłowość, która jest wynikiem tej unii. Dlatego, że dusza i ciało są substancjalnie zjednoczone, ludzie przedstawiają sobie świat zewnętrzny jako zbudowany z *jakości* analogicznych do uczuć, jakie mają lub z form analogicznych do ich dusz (*VI Odpowiedzi* [w:] Ibidem, t. II, s. 41–42 [A. T., t. VII, s. 441–442]) w oparciu, o które ukonstytuowała się fizyka scholastyczna. Odwrotnie, fizyka zmysłowości, ufundowana przez Arystotelesa, nie powstałaby nigdy, a człowiek przychodziłby na świat spontanicznie kartezjański, jeśli dusza nie postrzegałaby siebie jako substancjalnie połączoną z ciałem. Nie będąc jego formą, nie mogłaby ona nigdy postrzegać jakości, a jej myśli odczytywałyby tylko poruszenia materii w ciele i zmiany kształtu, od których zależą odczucia zamiast im podlegać, ale również nie byłoby wcale potrzeba metafizyki specjalnie przeznaczonej wyjawieniu realnego rozróżnienia duszy od ciała: «Możesz jednak, tak jak ja w mych *Medytacjach* (por.: *Medytacja VI* [w:] Ibidem, t. I, s. 102–104 [A. T., t. VII, s. 78–81]) wskazać, że gdy doznajemy bólu czy wszelkich innych odczuć, nie odbieramy ich jako czystych myśli powstającym w umyśle odrębnym od ciała, lecz jako mieszane doznania umysłu realnie zjednoczonego z ciałem; gdyby bowiem w ciele ludzkim przebywał anioł, nie doznawałby jak my, lecz postrzegałby jedynie ruch spowodowany przez przedmioty zewnętrzne, a przez to różniłby się od prawdziwego człowieka». (*List do Regiusa, ze stycznia 1642 r.* [w:] Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 29–30 [A. T., t. III, s. 493]). Tym samym unia substancjalna jest tak prawdziwa w kartezjanizmie, że bez niej system nie miałby żadnej racji istnienia. 2.) *Możliwość unii.* – Pozostaje dowiedzieć się, czy owa unia substancjalna, której system wymaga, jest w nim ujmowalna. Jest ona w nim możliwa, ale nie pojmowalna. W rezultacie cała metafizyka Descartes'a zmierza do tego, aby nam dać pojęcie, że myśl i rozciągłość są dwiema substancjami realnie oddzielonymi, i które z tego tytułu wzajemnie się wykluczają. Ich połączenie może zatem polegać na kompozycji dwóch oddzielnych natur, w której każda pozostaje tym, czym jest, nie zaś zmianą jednej z tych natur, która zostaje w jakimś stopniu tym, czym jest druga (*VI Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 21–22 i n. [A. T., t. VII, s. 423–424]). Pozostaje zatem, jako pozytywna zawartość naszego pojęcia unii substancjalnej duszy i ciała: a) fakt i konstatacja w pewnym sensie eksperymentalne tej unii; i ponieważ nic nie pozwala jej wydedukować ani z idei myślenia, ani z idei rozciągłości, powinniśmy ją rozważać jako zasadę w swoim rodzaju nieuchwytną (*List do księżniczki Elżbiety z 28 lipca 1643 r.* [w:] A. T., t. III, s. 691–695), która dowodzi swego istnienia, ale nie przejawia się; b) z drugiej strony, fakt w ten sposób ustalony podlega wyjaśnieniu metafizycznemu: wszechmoc Boga, nie powoduje

w działaniu pozbawionym refleksji, jest największą porażką racjonalizmu Descartes'a, jest jego kresem i jak religia wyznacza ramy filozofii, tak on okazuje się *de facto* formą porzucenia metafizyki na rzecz poufałości z naturą, tak jakby umysł człowieka działającego odnajdował swe wykorzystanie w tym, że nie został powołany do mądrości, lecz do zatopienia się w czynnościach ciała. Jak bowiem to się

> [...] dziać może i w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę i na odwrót, skoro mają całkowicie różną naturę? To najtrudniej wyjaśnić, ale wystarcza tu doświadczenie, tak tutaj jasne, że żadną miarą nie można mu zaprzeczyć; ujawnia się to na przykład wyraźnie, jeśli idzie o uczucia[220].

Na zakończenie rozważań zamykających część poświęconą Descartes'owi, w kontekście powstałych trudności, na uwagę zasługuje rozwiązanie, którego nie znaleźliśmy u wyżej wymienionych autorów. Wspomina o nim Kopania. Odnosząc się poważnie do zasad, którymi posiłkuje się filozofia Wielkiego Francuza, uważa on, że wbrew opiniom samego Descartes'a, mówiącym jakoby zgadzał się on z poglądem na temat substancjalnej jedności ciała i duszy, gwoli najgłębszej prawdy o jego systemie, tak naprawdę odrzuca ową jedność z wielu wewnętrznie utkwionych w jego myśli racji. Zauważając jak ciężar odpowiedzi

---

żadnej zmiany, w którejkolwiek z tych dwóch substancji, nie wymaga ich unii i że mimo wszystko są one zjednoczone bowiem to Bóg dokonał owego zjednoczenia. Znajdujemy tam najsilniejszą gwarancję, że obie, będąc zjednoczone, pozostają odrębne, ponieważ unia, jakiej chciał Bóg, pozostawia w Jego wszechwładzy ich rozdzielenie (*VI Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 44–45 [A. T., t. VII, s. 444–445]). Zob. też: E. Gilson, *Descartes et la métaphysique schlastique*, 1 i 6 wykład. Rev. De l'Université de Bruxelles, 1924, nr 2, *Spinoza interprète de Descartes. La preuve cartésienne de l'existence des corps*, Chronicon, Spinozanum, 1923, s. 68–87". Idem, *Discours...*, s. 433–435. Na ten sam temat podobnie pisał Alquié, twierdząc, że owocem unii są idee, których przyczyną jest ciało: „Ta materialna substancja działa na moją duszę i czyni ją bierną. Współpracuje w urabianiu niektórych moich idei. Oto mamy więc byt, który jest niższy wobec mojego bytu, a który jednak działa na niego, byt różny od mego umysłu, byt który nie będąc z nim tożsamy na jakikolwiek naturalny sposób wytwarza przecież w nim idee". F. Alquié, *Kartezjusz...*, s. 120.

[220] *Rozmowa z Burmanem* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 270 [A. T., t. V, s. 163]. „Jeśli przyjrzymy się doświadczeniu, dusza oraz ciało wydadzą nam się faktycznie złączone w sposób naturalny. To dlatego człowiek pochłonięty życiem zmysłowym, nieomylnie prowadzony jest do przeświadczenia, że stanowią one jedną i tą samą niezłożoną naturę i że ich realne oddzielenie jest całkowicie niemożliwe. Ale rozdzielenie to byłoby naprawdę niemożliwe, gdybyśmy obie te rzeczy pojmowali jasno i wyraźnie jako będące jedną i tą samą niezłożoną substancją. A jednak nasz umysł pojmuje je, przeciwnie, jako dwie substancje wzajemnie się wykluczające w sposób całkowity". M. Gueroult, *op. cit.*, t. II, s. 63.

na pytanie o ich jedność przesuwa się u tego filozofa z rozważań metafizycznych w obszar doświadczenia, Kopania wnioskuje, iż:

Jedność psychofizyczna człowieka nie jest więc jednością substancjalną, nie przynależy w ogóle do porządku substancjalnego; pojawia się jedynie w praktycznym aspekcie reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne i ten aspekt praktyczny świadczy o jej istnieniu[221]. [Prowadzi to do kolejnych rozstrzygnięć, które ukazują ową jedność jako raczej możliwy stan, polegający jedynie na świadomości ducha, który myśli o ciele, skupiając na nim całą swą uwagę. A zatem:] Nie jest nam intelektualnie dana jedność substancjalna duszy i ciała – to my sami tę jedność w sobie tworzymy w ciągłym procesie kreowania własnej cielesności; jedność duszy i ciała w człowieku jest tym sposobem ujęcia ciała przez umysł, dzięki któremu ciało staje się *moją* cielesnością[222].

Zaanektowana na grunt świadomości sfera materialna w człowieku, jest odtąd człowiekiem pomyślanym w całości z tą sferą, jest tym, co autor określa mianem osoby ludzkiej:

Osoba natomiast, to człowiek (w sensie metafizycznym) w jedności ze swą cielesnością; inaczej mówiąc osoba, to *res cogitans* w jedności z *res extensa*, która staje się wówczas jego cielesnością. Rozwój człowieka jako osoby dokonuje się zatem zarówno w relacji do jego sfery duchowej, jak i w relacji do jego sfery cielesnej[223].

I nie pozostaje nic, jak tylko zgodzić się z tym, że tak rozumiana jedność czyni człowieka sobie samemu poznanym i możliwym, znosząc tym samym filozoficzny wyłom w rozdwojonej naturze, której kontemplacja, właśnie ze względu na ową niespójność, jest w stanie przynieść jedynie konsekwencje, w ramach których człowiek pozostaje dla siebie

---

[221] J. Kopania, *Szkice…*, s. 108.

[222] Ibidem, s. 111. W kwestii jedności substancjalnej interesujący głos zabrał Paul Hoffman. Zob.: P. Hoffman, *The Unity of Descartes's Man* [w:] *Philosophical Review*, 95, 1986, s. 339–370. Niniejszy artykuł, znajduje się w zbiorze: D. Pereboom [Wyd.] *The rationalists : Critical essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham-New York-Oxford, 1999. Hoffman odnosi się do *Medytacji* wraz z *Odpowiedziami* na zarzuty oraz do korespondencji filozofa. Podobnie jak my to uczyniliśmy, podkreśla on, że jakkolwiek Descartes akceptuje unię substancjalną, to jednak na gruncie jego filozofii, jest ona trudna do osiągnięcia. Por.: Ibidem, s. 61. Autor sugeruje istnienie warunków dla możliwości mówienia o hylemorfizmie Descartes'a – jeśli dusza jest formą substancjalną ciała – do Regiusa. Z drugiej strony Descartes pojmuje dusze jako całość niepodzielną i niezależną od ciała, czego nie zmienia fakt jej ulokowania w szyszynce, która nie przestaje być jedynie narzędziem duszy, nie zaś elementem pozostającym w związku z jej esencją. Odpowiedź udzielona Regiusowi pokazuje, że ta sama rzecz może być rozważana *per se* oraz *per accidens* ze względu na dwa różne punkty widzenia: *per se* w sobie samej, *per accidens* w odniesieniu do innego bytu. Koncepcja ta, zasugerowana w *VI Odpowiedziach*, jest jednak z punktu widzenia filozofii trudna do utrzymania. Por.: Ibidem, s. 78–79.

[223] J. Kopania, *Szkice…*, s. 111.

całkowicie niezrozumiały. Niestety, w sensie teleologicznym, metafizyka Descartes'a wiedzie wprost do naturalizmu, a zawężenie stosowalności umysłu do bycia umysłem fizyka z jednej strony (prawdy wrodzone = matematyka) lub umysłem człowieka nieuczonego z drugiej (owa niere-fleksyjna pełna egzystencja), na równi wiążą go nierozerwalnie z naturą (w sensie „z przyrodą"), co w znaczeniu religijnym oznacza wyznaczoną przez istotę bycia człowiekiem sekularyzację:

Umysł staje się bardziej czysty, przepełniony światłem, silniejszy i pełniejszy, proporcjonalnie do tego, jak zwiększa się jego unia z Bogiem, ponieważ nic poza nią nie przyczynia się do jego doskonalenia. Przeciwnie, on ulega zepsuciu, ślepnie, osłabia się i zmniejsza się on w miarę jak unia, jaką ma on ze swoim ciałem wzrasta i wzmacnia się, ponieważ owa unia przyczynia się do wszelkiej jego niedoskonałości[224].

U Descartes'a unia z Bogiem, poprzez prawdy wrodzone umysłu (bo tylko taka jest możliwa), zacieśnia związki człowieka ze światem, nie z Transcendencją. Niepojętość racjonalna najgłębszej istoty człowieka, jakim jest zaś owa jedność ciała i duszy, predestynuje go do zaniechania poszukiwań wiedzy na własny temat i w miejsce tego na wybór życia w kształcie zależnym całkowicie od ograniczonej do minimum świadomości. Podobnie też sam Bóg jako nieskończony, musi pozostać nieznany. Zawężona świadomość powoduje, że wiemy o Nim, lecz nie znamy Go i jak słusznie napisał Alquié:

Metafizyka kartezjańska określa miejsce nauki wobec bytu. Pokazuje zawsze, że byt nie może być poznany w sposób naukowy. Jest to przypadek charakteryzujący ja i Boga; objawiając myśleniu bezpośrednią obecność bytu, są przedmiotem poznania wyższego od naukowego i bardziej pewnego niż ono[225].

---

[224] *De la recherche de la vérité* [w:] N. Malebranche, *Oeuvres complétes de Malebranche*, Paris 1837, t. I, s. XXII. Zob. też: N. Malebranche, *Poszukiwanie…*, t. I, s. 18.

[225] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 132 oraz dalej: „Między ludzką świadomością a Bytem odkrywa stosunki odmienne od naukowych. Określa miejsce tej nauki, w jakiej porwany pierwotnym entuzjazmem złożył wszystkie swe nadzieje. W ten sposób Kartezjusz ustala, że człowiek, twórca nauki, nie może być ze swej strony przedmiotem nauki, ani wyjaśniony do końca samą naturą, którą z kolei w pewnym sensie ustanawia. Poza światem przedmiotowym zachowuje niesprowadzalny do niczego wymiar wolności, który jest właściwy świadomości ludzkiej i który przekraczając całą naturę jest już tym samym metafizyczny. […] Dla przykładu, twierdzenie, podług którego prawda *myślę* i *jestem*, powinna poprzedzać wszelką inną prawdę, nie jest jedynie wyrazem logicznego powiązania: oznacza, że człowiek jest warty więcej niż wszystko, co może uczynić i pomyśleć i że jego świadomość nie może być poświęcona dla prawd obiektywnych czy naukowych, które ściśle biorąc są zawsze tylko hipotezami tej świadomości»". Ibidem, s. 154 i 155.

Część druga

Przyczyny, dla których Louis De La Forge stał się kartezjaninem
Medycyna jako łącznik filozofii René Descartes'a z myślą Louisa De La Forge'a

Czyż całe myślenie nie niesie z sobą charakteru umysłu?

LOUIS DE LA FORGE

Rozdział 1

Rola medycyny w koncepcie Descartes'a

Wiadomo, jak wielką wagę przywiązywał Descartes do praktycznych konsekwencji badań przyrodniczych. Chciał poznawać świat nie tylko z samej ciekawości intelektualnej, lecz także – a może przede wszystkim – ze względu na możliwe zastosowania praktyczne zdobytej wiedzy, której poziom pozwoli kiedyś ludziom «stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody». W tym ciągłym procesie powiększania wiedzy ludzkiej, a więc także możliwości działań praktycznych, rola szczególna przypadać miała medycynie[1].

Przytoczone tu słowa znajdują swe potwierdzenie w wielu fragmentach pism filozofa, a już szczególnie wyraża je cały zawarty w nich duch, bowiem jeśli coś zasługuje w teorii Wielkiego Francuza na miano wątku wyprzedzającego jego własne czasy, a może nawet stanowiącego łącznik z naszymi, to jest tym bez wątpienia zespół przekonań przyrodniczo-medycznych. W *Liście do Markiza de Newcastle z października 1645 roku*, Descartes pisał: „Zachowanie zdrowia było zawsze głównym celem moich badań i nie wątpię wcale, że istnieją środki pozyskania znacznej wiedzy w odniesieniu do medycyny, ignorowane aż do dzisiejszych czasów"[2]. Filozof napisał o tym na kilka lat przed swą śmiercią, lecz warto dodać, że zainteresowania medyczne żywił od wczesnych swych lat, a jego kontakty z medykami miały miejsce już w dzieciństwie uczonego. Vincent Aucante, w swej poświęconej wyłącznie zagadnieniu filozofii medycyny u Descartes'a książce, wskazuje na jego związki z tym obszarem wiedzy oraz praktyki. Nie mogły się one zacząć w szkole w La Flèche, bowiem *Ratio studiorum* nie zawierało jej w programie[3], ale miały one

---

[1] J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 37–38.

[2] R. Descartes, *List do Markiza de Newcastle z października 1645 r.* [w:] *Oeuvres de Descartes*, pod red. Ch. Adam'a, P. Tannery'ego, t. IV, s. 329. W dalszej części pracy, w odniesieniu do wydania zbiorowego dzieł Descartes'a, używamy skrótu A. T.

[3] V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 63. Autor wskazuje na bardzo rozległe wypływy tradycji badań lekarskich, którym podlegał Descartes. Do najważniejszych należały: galenizm – na fakultetach medycyny w siedemnastowiecznej Francji wykładano przede wszystkim naukę, której źródła sięgały starożytności. Galen wiódł prym wśród tych opracowań. W mniejszym stopniu Hipokrates, Arystoteles i Awicenna. Studenci osiągali wiedzę przede wszystkim na jednej z trzech dróg: lektur, wykładów oraz praktyk. Dostęp do nich wszystkich był mocno ograniczony (zwłaszcza do książek i realnej anatomii). Z powodu kontrowersji w przeprowadzaniu sekcji zwłok ciała ludzkiego, najczęściej korzystano z dawnych podręczników, chociażby wspomnianego Galena, lub dokonywano oględzin ciał zwierząt,

swe miejsce nieco wcześniej. Otóż w rodzinie filozofa byli trzej lekarze. Dziadek ze strony ojca Pierre Descartes był lekarzem w Châtellerault, podobnie zresztą jak pradziadek Jean Ferrand, który cieszył się tytułem medyka królowej Eleonory, drugiej żony Franciszka I. Jego syn, również Jean Ferrand nosił tytuł lekarza królewskiego i był autorem książki *De febribus libellus*, wydanej w 1602 roku przez jego brata Michała, u którego Descartes spędzał wiele czasu jako dziecko[4]. Wspominaliśmy także we *Wstępie*, że Adam stawiał tezę na temat możliwości podjęcia się przez filozofa, w czasie pobytu w Poitiers, w końcu drugiej dekady siedemnastego wieku, oprócz studiów prawniczych, również studiów medycznych, co jednak nie jest informacją bezsporną. Jak podkreśla Aucante, Auguste Tellier[5], Gilson[6] oraz Lindeboom[7] przyłączali się do tej opinii, ale Geneviève Rodis-Lewis stanowczo ją obala. Wskazuje ona na fakt, że w tamtym czasie (w 1618 r.) Izaak Beeckman uzyskał tytuł doktora medycyny i kiedy spotkał młodego Descartes'a na ulicach Bredy, a potem się z nim zaprzyjaźnił, poświęcał wiele czasu na rozmaite z nim rozmowy, pośród których żadna nie dotyczyła spraw medycznych. Dowodzi tego brak zapisu w *Dzienniku* lekarza na ten temat[8].

---

przenosząc ich rezultaty na ludzi. W Montpellier od 1534 roku dokonywano jednej sekcji rocznie, czterech w Paryżu. Wesaliusz we *Wstępie* do swej *De humani corporis fabrica* z 1543 r., wyśmiewał metody w medycynie swoich czasów, jako niezawierające rzetelnych badań nad ciałem. Praktyka kliniczna nie miała miejsca w stolicy Francji aż do 1644 roku. Inna inspiracja dotyczyła medycyny średniowiecznej – autor podkreśla, że wraz z wpływami Paracelsusa, medycyna ta kultywowała związki z okultyzmem i alchemią. Głównym staraniem tej wiedzy było harmonijne połączenie mikrokosmosu człowieka z otaczającym go Wszechświatem: „W tej perspektywie, lekarz alchemik odrzucał galenowski koncept równowagi między humorami, temperamenty nie były już odnoszone do humorów, ale do uniwersalnych związków osiąganych przez przeobrażenia między duchem i materią. Prawdziwa medycyna była zatem niebiańska w tym, że najpierw zajmowała się eterem, który odżywia duszę, ujednolicając ją z duszą świata (*spititus mundi*)". V. Aucante, *op. cit.*, s. 57. W medycynie za czasów Descartes'a rolę przewodnią odgrywał autorytet. Do rzadkości należały takie miejsca, jak prywatna akademia stworzona przez hrabiego Henriego Louisa Haberta de Montmora, któremu De La Forge dedykował swój *Traktat*, a w ramach której omawiano najnowsze odkrycia w medycynie.

[4] Por.: Ibidem, s. 64.

[5] Por.: A. Tellier, *Descartes et la médecine*, Paris 1928, s. 20.

[6] Por.: E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 119.

[7] Por.: G. Lindeboom, *Descartes and medicine*, Amsterdam 1979, s. 17.

[8] Por.: G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris 1971, s. 434. Izaak Beeckman jako fizyk, matematyk i medyk był dla młodego Descartes'a autorytetem. Jak pisał Alquié: „starszy od Kartezjusza Beeckman jest bardzo dobrze poinformowany o aktualnych postępach nauki. Sam prowadzi dziennik, w którym notuje swoje refleksje i rezultaty swych badań. Materię uważa za podzieloną na małe cząsteczki oddzielone

Brak studiów medycznych w przypadku Descartes'a mógłby zostać również potwierdzony faktem, że wiele lat później, w styczniu 1630 roku, w czasie rozważania zawartości swego *Świata*, filozof wspomina w liście do Mersenne'a, że jednym z wielu jego przedsięwzięć ma być oddanie się studiom anatomicznym: „chcę rozpocząć studiować anatomię" pisał[9]. Natomiast pewne jest, że wielu ze spotykanych przezeń uczonych albo tych, z którymi korespondował, było lekarzami. Należeli do nich: Beeckman, Regius, Huygens, Reneri, Plempius, Hoghelande, Froidmont, Vorstius, Van Beverwick, Van Dam, Schagen, Schuyl, Wassenaer, Wormius, ale nie tylko oni odgrywali wielką rolę w edukacji medycznej tego uczonego. Zdaniem Aucante'a:

Możemy również zidentyfikować licznych autorów z zakresu medycyny, którzy wpłynęli na Descartes'a, zwłaszcza tych, których określa on mianem «anatomów». Powołuje się on w ten sposób jawnie na Fabriciusa d'Aquependante, Aseliusa, Sébastiena Bassona, Caspara Bauhina, Fernela, Galena, Harveya, Hipokratesa, Francoisa de La Boë zwanego Sylviusem, Wesaliusza, Waleusa. Descartes nie był niewrażliwy na pisma chemików i alchemików swej epoki, których traktaty, jak to wiadomo, czytał w momencie odkrycia anatomii[10].

W roku 1629 Descartes spotkał w Amsterdamie medyka o nazwisku Elichmann, który poznał go z innym przedstawicielem tej profesji,

---

próżnią, światło tłumaczy szybkim ruchem tych cząsteczek i używa wyrażenia, które odnajdziemy u Kartezjusza, mianowicie materia subtelna". F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 18. Gilson natomiast tak pisał o ich spotkaniu: „Niewielu jednak było podówczas ludzi uważających się za «fizyko-matematyków», a gdy się dwóch takich ludzi spotykało z sobą, mieli przyjemne uczucie zetknięcia się z kimś wtajemniczonym. […] Mało jest fizyko-matematyków, zauważa Beeckman ze smutkiem (*physico-mahematici paucissimi*), po czym dodaje: «ja również na ten temat nigdy z nikim oprócz niego nie rozmawiałem»". E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 97.

[9] R. Descartes, *List do Mersenne'a ze stycznia 1630 r.* [w:] A. T., t. I, s. 102. Na ten temat zob. też.: G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 143.

[10] V. Aucante, *op. cit.*, s. 68–69. Jak słusznie zauważył Marion w swej *Przedmowie* do wspominanej przez nas książki Aucante'a, w swoich traktatch na temat anatomii i w swoim zamyśle na temat medycyny, Descartes rozmawia w efekcie bezpośrednio między innymi z Galenem, Hipokratesem, Pliniuszem, których znał nieskończenie lepiej, niż to wyjawił i niż my możemy się tego spodziewać, ale również z komentującymi ich dokonania pisarzami średniowiecza i renesansu Albertem Wielkim, Duboisem, Fallopio, Fracastorem, Paracelsusem, A. Paré'em, Portą i Wesaliuszem, pomiędzy wieloma innymi, jak również ze sobie współczesnymi, jak choćby G. F. d'Aquependante'em, Fludd'em i Harveyem, Regiusem i Riolanem, Van Forestem czy Van Helmontem, itd". J.-L. Marion, *Przedmowa* [w:] Ibidem, s. XVIII.

wspominanym wyżej Plempiusem[11]. Był to okres wzmożonego zainteresowania filozofa budową ludzkiego ciała oraz czas jego wizyt w rzeźni, czy na targu rybnym w celu obserwacji dokonywanych tam czynności albo celem zakupu martwych i żywych zwierząt. Descartes bardzo chętnie wyjawiał swą aktywność w tym zakresie, a wręcz w jakiś właściwy sobie sposób chwalił się nią. Jego wypowiedzi na temat dokonań praktycznych obejmujących badania medyczne i anatomiczne zawsze nacechowane u niego były dumą i satysfakcją płynącymi z tych eksperymentów. Uczony z nieskrywanym zadowoleniem wyjawiał chęć lub fakt wchodzenia w posiadanie niezbędnych dla własnych badań części zwierząt, udział w sekcjach, drobiazgowość w ustaleniach wyników poznawczych posuwających sprawy medyczne i anatomiczne naprzód. Zdaje się, że medycyna była dla niego poręczeniem prawdziwej, a nie tylko słownej uczoności, probierzem dla teorii i nobilitującą każdego, kto się nią para, dziedziną awansu wśród uczonych zaangażowanych społecznie. W przytaczanym nieco wyżej liście ze stycznia 1630 roku, pisząc do Mersenne'a, Descartes stawiał sobie pytanie: „czy istnieje środek do wynalezienia medycyny, która byłaby oparta na niezachwianych podstawach, co jest tym, czego właśnie aktualnie poszukuję"[12], a niemal dziesięć lat później dodawał: „To nie jest zbrodnia być ciekawym anatomii, a ja przebywając zimą w Amsterdamie, chodziłem każdego dnia do domu rzeźnika, aby stamtąd przynosić sobie do mieszkania części, które chciałem bardziej przeanalizować w czasie wolnym"[13]. W korespondencji z Huygensem natomiast, 25 stycznia 1638 roku, pisał że „pracuje teraz nad napisaniem skrótu medycyny, dla którego

---

[11] Plempius (Vopiscus-Fortunatus) urodzony w Amsterdamie 23 grudnia 1601 roku. Studiował medycynę w Holandii i Włoszech. Od 1623 do 1633 roku praktykował studia lekarskie w Amsterdamie, gdzie w latach 1630–1632 poznał Descartes'a. Od 1637 roku [według Aucante'a od 1659 r.] Plempius został Rektorem Uniwersytetu w Louvain, a nastepnie w Anvers i w końcu Prezydentem Colegium Medycyny w Bruegel – za: A. T., t. I, s. 401. O relacji i polemikach z Descartes'em, zob.: E. Gilson, *Discours…*, s. 401–404. Plempius był autorem znanej książki *Fundamentis medicinae* (zob.: Plempius, *Fundamentis medicinae*, Louvain 1638), specjalizował się również w chorobach gałki ocznej. Jak wzmiankuje Aucante za Adamem, Plempius zainicjował sekcje i odwiedzał Descartes'a, z którym omawiał je, a nawet wspólnie ich dokonywał. Innym towarzyszem filozofa przy takich badaniach był Regius, jak również medyk i matematyk Girard Van Gusthofen, ten sam, który wraz z De La Forge'em wykonywał ryciny do *Człowieka*. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 75–76. To Plempius wskazał Descartes'owi, że jego koncepcja ciepła przyrodzonego w sercu oraz jego wyjaśnienia ruchu tego organu, zgadzają się z poglądami Arystotelesa w tej sprawie. Zob.: Ibidem, s. 170.

[12] R. Descartes, *List do Mersenne'a ze stycznia 1630 r.* [w:] A. T., t. I, s. 106, list cytowany.

[13] Idem, *List z 13 listopada 1639 r.* [w:] Ibidem, t. II, s. 621. Zob. też: F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 40–41.

potrzebuje jeszcze dużo czasu i doświadczeń" i to w tym samym liście zaświadczał, że to w tej dziedzinie wiedzy pokłada takie nadzieje, które pozwalają mu przypuszczać, iż dożyje w zdrowiu stu lat[14].

W ciągu całego tego czasu poświęconego powyższym zainteresowaniom, Descartes miał już swe własne zdanie w kwestii zagadnień anatomicznych i kiedy:

Plemp został tytułowany w sierpniu 1637 roku profesorem w uniwersytecie w Louvain, otrzymał on od Descartes'a *Rozprawę o metodzie*, w której, w *Części piątej*, było wyjaśnione zjawisko krążenia krwi, w sposób odmienny od tego, w jaki to uczynił Harvey[15],

---

[14] R. Descartes, *List do Huygensa z 25 stycznia 1638 r.* [w:] A. T., t. I, s. 507.

[15] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… se désenfle…*» Ruch serca, taki, jakim go pojmował Descartes, może zostać zrozumiany, jeśli się zapomni prawdziwy opis fenomenu zaproponowany przez Harvey'a. Cechy charakterystyczne dla rozwiązania kartezjańskiego tego problemu są następujące: 1.) Serce jest narządem biernym. Bez wątpienia jest to mięsień, ale Descartes pojmował właściwie skurcz mięśniowy w taki sposób, że sam mięsień zostawał bierny, a jedynie napełniał się lub opróżniał wedle tego, jak duchy zwierzęce, jako aktywne czynniki ruchu, napełniały go lub z niego uchodziły. Podobnie, serce jest pompowane przez krew, która w nim się rozszerza, a dokonuje zapadania się w siebie, skoro tylko staje się puste. Harvey dowodził natomiast czegoś przeciwnego, a mianowicie, że serce jest mięśniem aktywnym. 2.) Istnieje tylko jedna i ta sama przyczyna tego, że serce się rozszerza i kurczy. Ponieważ w efekcie, rozrzedzenie się krwi i kondensacja jej resztki, która pozostaje w sercu, wytwarzają [zdaniem Descartes'a] naprzemiennie nadymanie się i rozluźnienie tego organu, dlatego wyjaśnienie tego zjawiska przez podwójną grę przeciwstawnych mięśni, przytaczane przez Harvey'a, okazuje się bezużyteczne. Harvey przeciwstawiał się temu twierdzeniu w swoich *Exercitationes anatomicae II* (tekst cytowany przez Gilsona, *Discours…*, s. 246). 3.) W opisie Descartes'a, wprowadzonego w tym punkcie w błąd przez tradycję scholastyczną, puls odpowiadał rozkurczowi, który tworzył fazę aktywną tego zjawiska, skoro on [rozkurcz] polegał tylko na ciśnieniu (poussée) krwi; skurcz przeciwnie, jest tu fazą pasywną, będąc tylko zapadaniem się ścian serca, kiedy rozkurcz opróżnił je z jego krwi. «Ale Harvey… sądził […] wbrew powszechnemu poglądowi innych lekarzy i wbrew zwykłemu świadectwu wzroku, że gdy serce się wydłuża, jego jamy się rozszerzają i – przeciwnie – gdy się skraca, stają się one węższe; tymczasem zamierzam wykazać, że stają się one wówczas szersze», por.: R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 92 [A. T., t. XI, s. 267]. Harvey pokazał przeciwnie, że skurcz tworzy fazę aktywną zjawiska i że to przez kontrakcję serca, krew jest usuwana z arterii; puls odpowiada w efekcie skurczowi, a nie rozkurczowi, przeciwnie do tego, co sądził Descartes, wprowadzony w błąd na raz przez swe zmysły i tradycję […]". E. Gilson, *Discours…*, s. 405 i dalej: „Opis ruchu serca, taki jakim go rozumiał Descartes, nie posiadał żadnego odniesienia do czegokolwiek, co nie byłoby związane z mechaniką, w związku z czym, wszystko to, co odnosiło się do mechaniki, odnosiło się tym samym do geometrii, ponieważ wyjaśnienia mechanicystyczne nie dopuszczają udziału żadnych innych określeń poza porządkiem, kształtem i ruchem. Kartezjański opis ruchu serca, jakkolwiek nie zawiera w sobie żadnego rachunku, jest dla Descartes'a, właściwie tej samej natury, co dowodzenie geometryczne. Wyjaśnienie Harvey'a przeciwnie, posługuje się pojęciem zdolności serca, które nic nie wyjaśnia, a mianowicie kurczliwością

a o którym to rozprawiał Plemp. Descartes opisał mu zatem sposób, w jaki dokonywał wiwisekcji królika «podwiązując w znacznej odległości od serca aortę», zauważając, że krew trysnęła w momencie, kiedy arteria była wypełniona, ale że «nie wypłynęła stamtąd ani kropla w czasie kiedy ona się zacieśniła»[16].

Dodajmy, że układ krążenia krwi, zasady ruchu serca, czy kwestie przewodnictwa nerwowego były w ówczesnym czasie studiami pionierskimi, a wzięcie w nich udziału, co więcej zaproponowanie konkretnego ich rozwiązania, czyniło badacza tych zagadnień przynależnym światowej czołówce lekarzy-teoretyków. Zdając sobie z tego sprawę Descartes tym bardziej świadomie oddawał się im, a stopień docenienia tych właśnie odkryć i możliwości udziału w nich był u niego tym większy, im bardziej zdawał sobie sprawę z konieczności rozciągniętych na lata kosztownych badań i ustawicznego uzupełniania wiedzy w tym zakresie[17].

(*contractilité*), zakłada ono zatem pewien rodzaj jakości ukrytej, która z punktu widzenia Descartes'a jest pozostałością wyjaśnienia scholastycznego, nieakceptowalną dla nowej fizyki. Stąd jego trwały sprzeciw wobec twierdzenia Harvey'a, bowiem: «zakładając, że serce się porusza w sposób opisany przez Harvaeusa, należałoby […] wyobrazić sobie sprawiającą ów ruch pewną zdolność, której natura jest znacznie trudniejsza do zrozumienia niż to wszystko, co zamierza on przez zdolność tę wyjaśnić […]». R. Descartes, *Opis ciała…*, s. 96 [A. T., t. XI, s. 243]. Na temat wyrażenia Harvey'a (*facultas pulsifica*), które Descartes mógł rozpatrywać w swojej interpretacji, Gilson odsyła do swego tekstu: *Descartes, Harvey et la scholastique* [w:] E. Gilson, *Etudes sur la Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartesién*, Strasbourg 1921, s. 215. Na temat zaś koncepcji czysto mechanicystycznej krążenia krwi, tak jak ją rozumiał Harvey, zob.: Ibidem, s. 213". Idem, *Discours…*, s. 406–407. Zdolności, o której mowa była w koncepcji Galena, towarzyszył również pogląd o gorącu przyrodzonym serca. Descartes pierwszy z nich odrzucał, drugi natomiast aprobował. Por.: V. Aucante, *op. cit.*, s.175.

[16] G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 124–125. Aucante zwraca uwagę, że Descartes po przyjeździe do Holandii zapisał się na Uniwersytet we Franeker (16 kwietnia 1629 r.). Natomiast Leyda już od 1593 roku dysponowała amfiteatrem anatomicznym opartym o wzorzec Padewski. Autor uważa, iż hipoteza na temat tego, że Descartes znał to miejsce, jest bardzo prawdopodobna. Rozwija ją Adam, twierdząc, że w roku 1640 filozof mógł tam się znaleźć. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 72–73.

[17] Być może Descartes miał pewien kompleks lekarza. Bednarczyk uważa, że w medycynie i anatomii był on dyletantem, jeśli nie wręcz nieukiem. Ilość negatywnych opinii o tej działalności filozofa jest w opracowaniu tego autora bezlitośnie znacząca i zwłaszcza dobitna. Wytyka on Descartes'owi niewiedzę na temat znanych już w jego czasach osiągnięć – pisząc: „Kartezjusz przejęty metodycznym wątpieniem nie sięga już do dzieł innych przyrodników". A. Bednarczyk, *Przypisy* [w:] R. Descartes, *Człowiek*, Warszawa 1989, s. 163. Zarzuca mu on brak jakichkolwiek wniosków z własnych badań (s. XXXIX). W punktach przedstawia błędy i nieznajomość fachu, do którego zbliżała Descartes'a zbyt daleko posunięta wiara w możliwości rozumu spekulatywnego (por.: Ibidem, s. XIV). Tę wiarę potwierdzają nakazy metodologii samego filozofa: „Doświadczenie zdobywamy o tym wszystkim […], co w ogóle dochodzi do naszego rozumu już

Jak pisała Rodis-Lewis, dzięki kopiom zrobionym przez Leibniza, odnalezionym w jego bibliotece w Hanowerze, wydanie dzieł wszystkich Descartes'a, autorstwa Adama i Tannery'ego, posiada około stu stron pogrupowanych (z inspiracji Leibniza) jako *Excerpia anatomica* [A. T. XI, s. 543–657]. Są to z zasady bardzo precyzyjne obserwacje, od sekcji, najczęściej cieląt, przez badanie zarodka lub nowonarodzonego zwierzęcia. Począwszy od roku 1631 mamy tam odnotowany cały ciąg uwag na temat różnych wydzielin i schorzeń, takich jak: śluz nosowy, róża, zapalenie opłucnej, gruźlica, dżuma, krwotok, szkorbut i inne. Obok znajduje się wykaz leków i środków zaradczych, do których zaliczały się również lecznicze zioła i pozostałe rośliny. Nad tymi ostatnimi filozof prowadził osobne badania, a nawet hodował je w swoim przydomowym ogrodzie[18].

---

to skądinąd, już to z refleksyjnego rozważania przez rozum siebie samego. Tu należy zaznaczyć, że rozumu nigdy nie może omylić żadne doświadczenie, jeżeli tylko rzecz, która mu się nasunęła, ściśle ujmuje przy pomocy intuicji, stosownie do tego, jak ją ma czy to w sobie samym, czy w wyobraźni, i jeśli ponadto nie sądzi, że wyobraźnia wiernie oddaje przedmioty zmysłowe, ani też, że zmysły przyjmują prawdziwe kształty rzeczy, ani wreszcie, że rzeczy zewnętrzne są zawsze takie, jakie nam się ukazują; w tych wszystkich bowiem wypadkach narażeni jesteśmy na błąd". *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 82 [A. T., t. X, s. 422–423].

[18] Zob.: G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 181–183. Zainteresowania te kultywował jeszcze w latach czterdziestych. „Aby zaprezentować swoją filozofię jako kompletną, Descartes podjął ponownie badania nad organizmami żywymi. Sorbière, w liście do Gassendiego (napisanym dopiero w 1658 r.) relacjonował odpowiedź Descartes'a na pytanie, które zadał mu jeden z przyjaciół, «który odwiedził go w Egmond». Otóż «zapytany o jego lektury, zaprowadził go w podwórze na tyłach swego domu i pokazał mu cielę przeznaczone na sekcję, którą zamierzał przeprowadzić następnego dnia». W 1645 roku, inny znajomy Gassendiego, Bornius, pisał mu «Descartes przebywa aktualnie w okolicy Alkmaar, gdzie po całych nocach i dniach oddaje się badaniu natury. Poświęca się zdaniu sprawy z charakteru zwierząt i roślin. Obiecał sobie wytłumaczyć dzięki swoim zasadom wszystko to, co pozostało jeszcze do wyjaśnienia w jego *Świecie* (26 czerwca 1645 r.). Descartes zatem najpierw podjął się «opisu czynności zwierzęcych i ludzkich», następnie w początku 1648 roku (w ciągu jedynie ośmiu lub dziesięciu dni, 25 stycznia) «zaproponował wyjaśnienie sposobu, w jaki tworzy się zwierzę do fazy początkowej swego powstania». Te niedokończone teksty zostały dołączone przez Clerseliera do wydania *Człowieka* w 1664 roku [*O powstawaniu zarodka*]". Ibidem, s. 221–221. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… de faire couper…*». Tą metodą badań bezpośrednich posługiwał się Descartes. Zob.: *List do Mersenne'a z 18 grudnia 1629 r.* [w:] A. T., t. I, s. 102 (pierwsza wzmianka na temat jego studiów anatomicznych); 15 kwietnia 1630 r. (list cytowany), jak również: «I w rezultacie, rozważyłem nie tylko to, co Wesaliusz i inni odkryli w Anatomii, ale również wiele rzeczy bardziej szczegółowych, niż te, które oni opisali, a które to zauważyłem czyniąc osobiście sekcję rozmaitych zwierząt. Jest to badanie, któremu poświęcałem się często od jedenastu lat i sądzę, że nie znajdzie się żaden Medyk, który tak wnikliwie to zobaczył, jak ja». *List do Mersenne'a ze stycznia 1639 r.* [w:] Ibidem,

Odmienną opinię na temat angażowania się Descartes'a w rzeczywiste sekcje żywych zwierząt i jego stosunek do tak zwanego automatyzmu zwierzęcego, opisuje John Stevenson Spink. Jego zdaniem filozof:

[…] zajmował się zastosowaniem metod geometrycznych do fizjologii i wykorzystywał całą swą pomysłowość, by zagłębić się tak daleko, jak to tylko możliwe, w odgałęzienia tego tematu. Nie zamierzał on dowodzić, że psy przypominają skomplikowane zegary, lecz że metodę jego można stosować zarówno w fizjologii, jak i mechanice. […] wydaje się, że jeden z jego najwcześniejszych uczniów, nauczyciel oratorianin, N. Poisson, rozumie doskonale, że Descartes uważa automatyzm zwierzęcy za kwestię metody naukowej i że głównie chodzi mu o to, by wykazać, że ruchy zwierząt można całkowicie wytłumaczyć ograniczając się do kategorii geometrycznych. Większość kartezjan jednakże skłonna jest przyjąć proste przekonanie, że zwierzęta to nieświadome maszyny. Kiedy «pustelnicy» z Port-Royal des Champs przybijają zwierzęta do desek i rozpruwają je, by obserwować krążenie krwi – to nie ma żadnej wątpliwości, że literalnie przyjmują doktrynę nieświadomego automatyzmu. Jednakże nie ma żadnych dowodów na to, by Descartes sam kiedykolwiek dokonywał takich wiwisekcji[19].

Zauważmy, że medycyna u Descartes'a rozwijana w dwóch traktatach jego autorstwa, do jakich należą *Człowiek* oraz *Opis ciała ludzkiego*, proponuje nam przyjrzenie się zagadnieniom budowy ciała ludzkiego, jakkolwiek chodzi po prostu o ciało zwierzęce (wspólne ludziom oraz zwierzętom), na przykładzie człowieka wyimaginowanego[20]. Podobnie,

---

t. II, s. 525 […]" E. Gilson, *Discours…*, s. 397. W dalszej części opisu Gilson powołuje się na *List Descartes'a do Mersenne'a z 13 listopada 1639 r.* (list cytowany). Na niezwykle interesujący *List Descartes'a do Mersenne'a z 2 listopada 1646 r.*, zwraca uwagę Alquié: „Co się tyczy rozwoju kurcząt w jaju, przeczytałem piętnaście lat temu, co o tym napisał Fabricius ab Aquapendente, a nawet sam parokrotnie rozbijałem jajka, aby obejrzeć ten eksperyment. Ale moja ciekawość była silniejsza, zabiłem bowiem ongiś krowę, o której wiedziałem, że jakiś czas wcześniej poczęła i zrobiłem to z rozmysłem, by zobaczyć owoc. Dowiedziawszy się potem, że rzeźnicy w tym kraju często je zabijają, kiedy zdarzają się cielne, postarałem się, by mi dostarczyli ze dwanaście brzuchów, w których były cielątka, jedne duże jak myszy, inne jak szczury, jeszcze inne jak małe pieski, na których mogłem zaobserwować o wiele więcej, niż na kurczakach, z tej przyczyny, że narządy są większe i widoczniejsze". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 134.

[19] J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 293.

[20] Aucante mówi w tym przypadku o modelu wyjaśniającym z jednej strony, a z drugiej o tym, że *ratio demonstrandi* wymagało od metody dedukcji, żeby dotyczyła całej zunifikowanej wiedzy (*mathesis universalis*), a w związku z tym również medycyny, która musiała być wyprowadzona z pierwszych zasad. Przewaga racjonalizmu nad *stricte* – zdawałoby się – empiryczną wiedzą medyczną (eksperymenty często są zawodne – *Prawidło II* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 26 [A. T., t. X, s. 365]), niejednokrotnie wiodła filozofa do mylnych rozstrzygnięć. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 93. Z innej jeszcze strony, należy zauważyć, że „Pewność *fabryki* kartezjańskiego ciała, nie jest równa tej rozumowej jasnej i wyraźnej, ale tej pochodzącej od wyobraźni, i z tego względu nie

jak to było w przypadku traktatu *Świat*, gdzie Descartes powoływał do istnienia przestrzenie tylko wyobrażone, a świat rzeczywisty nakazywał na czas badań opuścić, tak i w traktatach anatomicznych dokonuje on studium nie tyle realnie ludzkiego ciała, ile prawdziwie pomyślanej jako taka maszyny, która mogłaby być skonstruowana teraz na oczach czytelnika, i dzięki poznaniu której nabyłby on wszelkiej wiedzy na temat budowy oraz funkcjonowania jego własnego ciała.

Przyjmuję [pisał], iż ciało jest zaledwie posągiem bądź maszyną, zbudowaną z elementu ziemistego, którą Bóg umyślnie w taki sposób ukształtował, by uczynić ją w najwyższym stopniu do nas podobną, tak dalece, iż nie tylko nadał jej barwę i zewnętrzny kształt wszystkich naszych członków, lecz także pomieścił w jej wnętrzu wszystkie niezbędne części, by maszyna ta mogła chodzić, jeść, oddychać i by mogła wreszcie naśladować te wszystkie nasze czynności, o których sądzimy, iż wywodzą się z materii i zależą jedynie od przestrzennego układu narządów[21].

Postępowanie takie ma dwa znaczenia. Po pierwsze Descartes unikał drażliwego tematu ingerowania w zastany stan wiedzy oraz sugestii jakoby chciał badać ciało ludzkie rzeczywiście rozcinając je, oglądając, a nawet bezczeszcząc, traktując je przedmiotowo[22]. Po drugie pokazywał, że mechanika ma zasięg powszechny, bowiem prawa fizyki opisują wszelkie ciało, które pozbawione jest duszy, a ponieważ ciało organizmów żywych, może i powinno być rozpatrywane osobno od zjawisk psychicznych, to jest nieuniknione, że zakresowo biologia jest tożsama fizyce[23]. Dodajmy, że sytuacja taka nie jest wynikiem wyboru, lecz

---

może być ona inna, niż tylko «moralna», gdy brać terminy samego Descartes'a". Ibidem, s. 115.

[21] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 3 [A. T., t. XI, s. 120]. Tę samą ideę wyrażają słowa de Cordemoy rozpoczynające jego rozważania na temat zasady ruchu we wszelkich ciałach – tak będących sztucznymi maszynami, jak i maszynami naturalnymi: „Wyjaśniliśmy to już dostatecznie, że rozmieszczenie części w zegarze jest przyczyną wszystkich jego działań, i dlatego, bez względu na to, czy pokazuje on godziny, czy też oznajmia je przez dźwięki, czy może oznacza dni, miesiące, lata albo wykonuje inne jeszcze trudniejsze i rzadsze rzeczy, nie szuka się w nim formy, zdolności, ukrytych władz, ani jakości. Zapewnia się nawet, że nie jest on wcale ożywiony (*animée*), ponieważ można podać racje wszystkiego, co on robi z pomocą ruchu i kształtu jego części". *Le Discernement du corps et de l'ame, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres philosophiques*, pod red. P. Clair'a, F. Girbal'a, Paris 1968, s. 60.

[22] Stosunek Kościoła do sekcji zwłok był negatywny. Papież Bonifacy VIII, fundator Uniwersytetu La Sapienza, ustanowił w 1299 roku zakaz sekcji zwłok i nazwał ją czynnością bezbożną. Sytuacja uległa znacznej zmianie dopiero w wieku XVIII.

[23] Guenancia nazwał to w swej książce o Descartes'ie tymi słowy: „anatomia jest tym, co geometria bytów ożywionych". P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 65. Autor ten zgadza się również, że mechanicyzm Descartes'a, redukując życie do ruchu i kształtu materii, nie jest biologią, lecz fizyką, a nawet (może) tylko nauką o modelach

konieczności, bowiem nie zachodzi żadna różnica jakościowa pomiędzy cząstką materii konstytuującą kamień, który zasadę ruchu będzie otrzymywał z zewnątrz (sam charakteryzując się stanem ruchu, jakim jest spoczynek), a zbiorem jej podobnych cząstek i tworzących przemieszczające się w przestrzeni ciało istoty ożywionej, która ma zasadę ruchu w sobie (a jest nią ciepło w sercu[24]). Rzecz w tym, że w obydwu tych przypadkach, zasada ta nie jest duszą i dlatego ciała takie podlegają

myślenia. Ibidem, s. 60–70. Warto zwrócić uwagę, że autor ten dość przytomnie zauważa, że nie jest całkiem jednoznaczne to, jakoby Descartes uważał ciało bytu ożywionego za maszynę. Bliższe jego zdaniem jest to, że korzystając ze swej metody wyjaśniania tego, co nieznane, przez to, co znane, postanowił on wytłumaczyć zjawiska w ciele poprzez model mechaniczny. A zatem celem filozofa było wytłumaczyć, jak działa ciało, na przykładzie maszyny, a to już zupełnie inna perspektywa, bowiem nie przesądza się w niej, że organizmy są maszynami, lecz powiada się, że aby je lepiej zrozumieć, należy je tak pojąć, jakby były maszynami: „zagadnienie poznania, czy ciało jest ontologicznie maszyną, nie jest kwestią kartezjańską. Descartes stawia sobie jedynie pytanie, czy rozważając ciało *jako* maszynę, ułatwiamy sobie wyjaśnienie jego struktury". I dalej: „Między naszym ciałem, które wydaje się nam znane, a tym, które chcielibyśmy poznać, maszyna stanowi ciało, które może być poznane. Maszyna jest tym ciałem, które umysł rozważa jako zewnętrzne". Ibidem, s. 67. Podobnie też Guenancia rozumie *fabułę Świata*, której traktaty anatomiczne są częścią.

[24] W *Rozprawie o metodzie*, wspominając swe rozprawy anatomiczne, Descartes pisał: „[…] zadowoliłem się przypuszczeniem, że Bóg ukształtował ciało człowieka zupełnie podobnie jak nasze, tak co do zewnętrznej postaci jego kończyn, jak też co do wewnętrznego układu jego narządów; że przy tym stworzył go wyłącznie z opisanej przeze mnie materii, nie wprowadzając weń początkowo żadnej rozumnej duszy, ani nic takiego, co by w nim służyło jako dusza roślinna lub zmysłowa; chyba żeby w sercu jego wzbudził jedynie któryś z tych ogni bez światła, które już objaśniłem poprzednio i któremu przypisywałem tę samą naturę, jaką ma ogień rozgrzewający siano, gdy się je zamknie zanim wyschnie lub też ogień powodujący fermentację młodych win, gdy zostawimy je w kadzi na wytłoczniach". R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 55 [A. T., t. VI, s. 46]. W *Zasadach filozofii* pisał natomiast: „I nie mniej naturalne jest dla zegara złożonego z tych czy owych kółek to, że wskazuje on godziny, niż dla drzewa, które wyrosło z tego lub innego ziarna, to, że rodzi takie właśnie owoce". Idem, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, cz. IV, art. 203, s. 350 [A. T., t. IX, s. 322]. Na ten temat celnie wypowiada się również Cordemoy, w *Trzecim* swoim *Rozważaniu*. To tu porównuje on zegar z jego mechanizmami do ciała ludzkiego, pisząc, iż: „Co do mnie uważam, że to ta sama materia, która powoduje czynnik ruchu (*ressort*) w zegarze, jest również przyczyną ruchu serca". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 83. Aucante zauważa: „Dla lekarzy hipokratyków, ogień w sercu stanowi szczególny przypadek ognia, który wypełnia cały wszechświat i który jest zasadą wszelkich ruchów, co przybliża go do ognia Heraklita, dla którego był on elementem podstawowym. Porównanie systemów filozoficznych lekarza Pergamonu i filozofa z Efezu, przynosi wyjaśnienie bez większego znaczenia. W efekcie, z jednej strony, miejsce najważniejsze, przyznane przez Heraklita harmonii przeciwieństw, tłumaczy się u Hipokratesa równowagą czterech humorów, będącą źródłem zdrowia". V. Aucante, *op. cit.*, s. 168.

ściśle determinizmowi praw przyrody nieożywionej. Gdyby chcieć domagać się doprecyzowania, należy dodać, że wszelki ruch w świecie ciał, tak ożywionych, jak i nieożywionych, ma za swą przyczynę Boga. Nie ma przy tym żadnego znaczenia, czy wprowadzimy podział na to, co ma w sobie zasadę ruchu i to, co ma ją z zewnątrz, ponieważ ostatecznie wszystko czerpie przyczynę swoich działań z tego samego źródła, jakim jest zasada niematerialna, a w fundamentalnym kartezjanizmie nigdy zasada ruchu nie jest immanentna żadnej rzeczy rozciągłej. Jest więc świat wszelkiej materii ruchomym agregatem, którego niematerialna i nieruchoma zasada dynamiki pozostaje względem niego całkowicie zewnętrzna. Ma to oczywiście swoje skutkowanie w teorii życia. W tym znaczeniu, w zależności od sposobu interpretowania, albo wszystko, co jest materialne, jest martwe, albo wszystko to jest ożywione przez niematerialną zasadę ruchu, która *de facto* jest duchem. Słowo „ożywione", można i należy traktować wówczas jako żywe (w ruchu), lecz (warunkowo, bo) w oparciu o działanie zewnętrznego czynnika, który istotnie jest życiem samym[25].

Mechanicyzm w odniesieniu do świata materii konstytuującej ciało ludzkie lub zwierzęce tak samo wyjaśnia zjawiska fizjologiczne, jak

---

[25] Podobnie ujął to Guenancia, lecz w odniesieniu do zjawisk życia oraz śmierci: „Wynikają z tego dwie możliwe koncepcje życia i śmierci. Możemy je upodobnić w planie ściśle cielesnym lub mechanicystycznym, w zależności od ruchu lub postoju maszyny i z tego pierwszego punktu widzenia, obecność lub nieobecność duszy w ciele nie może być rozważana jako czynnik dający albo odbierający życie ciału. Przeciwnie, dusza jedynie towarzyszy maszynie, która posiada w sobie zasadę swego ruchu; oddziela się ona od niej, kiedy ta zasada jest zerwana i maszyna przestaje działać (*Namiętności duszy*, *Opis ciała ludzkiego*). Życie i śmierć nie stanowią podstawy odróżnienia ciał naturalnych od ciał wytworzonych sztucznie i jest tym samym powiedzieć, że ciało żyje a zegarek działa lub, że zegarek żyje a ciało działa. Określenie «żywy» rozciąga się na wszystko, co jest mechaniczne, automaty naturalne czy też skonstruowane. Życie jest zatem określeniem zewnętrznym rzeczy, zwykłym terminem uświęconym przez używanie. W tym znaczeniu Descartes pisał: «żadnemu zwierzęciu nie odmawiam bowiem posiadania życia, gdyż życie polega po prostu na cieple serca», którego to natura jest taka sama, jak «wszystkich ogni znajdujących się w ciałach nieożywionych». (*List do More'a z 5 lutego 1649 r.* [w:] A. T., t. V, s. 278 oraz R. Descartes, *Człowiek…*, s. 104 [A. T., t. XI, s. 255]). Ale możemy również oddzielić to, co mechaniczne od tego, co żywe, poprzez to, co przedstawia sobą charakter niemechaniczny. Nie jest możliwe znalezienie tego gdzieś indziej, niż w odniesieniu do działań dobrowolnych i wolnych, które zakładają posiadanie rozumu, w przeciwieństwie do ruchów bezwolnych, które dokonują się *automatycznie* i bez udziału myśli. Byt żywy będzie zatem bytem myślącym, a życie uzyska w związku z tym, to samo znaczenie, co rozum". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 71–72. Autor odsyła do *Listu Descartes'a do Regiusa z maja 1641 r.* (R. Descartes, *Listy do Regiusa*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 12 [A. T., t. III, s. 371]), w którym pisał on, że jedynie te czynności należy uznać za ludzkie, które zależą od rozumu.

kosmologiczne, stąd jest czymś prawidłowym porównanie na przykład embriogenezy z kosmogenezą, na jakie zwrócił uwagę Andrzej Bednarczyk[26]. Natomiast André Pichot, snując rozważania na temat tego, ile Descartes zawdzięczał istniejącemu i obowiązującemu modelowi wiedzy medycznej, który przekształcił dla siebie, dodaje zaś, że:

[…] w fizjologii Descartes'a jest bardzo widoczna podbudowa arystotelesowsko-galenowska, pod jego interpretacją mechanicystyczną i zdezanimowaną. Byłoby z pewnością przesadzone powiedzenie, że fizjologia Descartes'a jest punkt po punkcie zaczerpnięta z galenowskiej w oparciu o odwrócenie jej zasad, ale za każdym razem, kiedy Galen odwołuje się do naturalnej zdolności, Descartes stosuje wyjaśnienie mechniczne; i najczęściej wyjaśnienie mechaniczne, które on stosuje, jest dokładnie tym, które Galen krytykuje (przypisując je Epikurowi, Asklepiadesowi lub Erazystratowi). Te «przestawienia» są jednak czysto sporadyczne, bowiem Descartes zachowuje wielką zasadę galenowską na temat podziału ciała na organy określone przez ich funkcję (która jest definiowaniem ze względu na użyteczność). W ten sposób doszedł on do koncepcji, która jest bardziej mechaniczna niż naprawdę mechanistyczna: byt ożywiony jest rodzajem maszyny mechanicznej (jak byt żywy Galena był maszyną, działającą dzięki swoim zdolnościom naturalnym), jest to rodzaj zegarka czy zegara. Lecz, kto mówi maszyna (nawet mechaniczna), ten mówi finalizm (części maszyny są zrobione, aby wykonywać pewną funkcję). Oznacza to, w sensie ścisłym, fizjologię pojmującą zwierzę jako maszynę, w tym maszynę mechaniczną, ale nie będącą w pełni teorią całkowicie mechanicystyczną, bo z natury rzeczy odwołuje się ona do finalizmu (w określeniu części i ich zadań). Rysuje się również problem powstania takiej maszyny, problem «wielkiego zegarmistrza» (którego Galen nazywał «Kreatorem» lub *Naturą*) […][27].

---

[26] Na ten temat, zob.: A. Bednarczyk, *Wstęp do rozpraw anatomicznych Descartes'a* [w:] R. Descartes, *Człowiek…*, s. XXVIII. Aucante zauważa, że ogólne prawa fizyki są u Descartes'a siłą sprawczą powstawania zarodka zwierzęcego, a jego teoria elementów materii wyjaśnia, dlaczego jedne cząstki łączą się przyczyniając się do powstania kości i tkanek, a inne nie, stanowiąc elementy płynne budowy ciała. Ważną rolę odgrywa również teoria ruchu, jako mającego swe źródło w sercu, oraz teoria ruchów kolistych, nie tylko w odniesieniu samej embriogenezy, ale do zasad krążenia krwi i przewodnictwa nerwowego. Co więcej teza filozofa, że znajomość części nasienia i praw fizyki daje – „za pomocą rozumowania całkowicie matematycznego" – wiedzę na temat rozwoju i faz życia ciała, jest silnym potwierdzeniem czysto fizykalnego charakteru omawianego procesu (R. Descartes, *Opis ciała…*, s. 123 [A. T., t. XI, s. 277]). Jego zaczątkiem jest ciepło serca, które jako organ musi powstać pierwsze. Oczywiście, żeby mogło dojść do ukształtowania się go, jeszcze wcześniej w mieszaninie nasiennej zawiązuje się samo to ciepło, powstające tam z mieszania się materii i samoczynnego rozgrzewania na wzór wilgotnego siana czy fermentującego młodego wina (Ibidem, s. 104 [A. T., t. XI, s. 255]). Aucante powiada, że przed 1637 rokiem, kiedy to Descartes odwoływał się do fermentacji, posługiwał się teorią walki nasienia matki i ojca (*Cogitationes*, A. T., XI, resp. 506), co było rozbudowaniem przeświadczenia hipokratejskiego i zbliżało filozofa do materializmu greckiego. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 306–308.

[27] A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Wyd. Gallimard 2008, s. 344–345. Na marginesie dodajmy, że czynnikiem rozrodu miała być zdaniem kartezjan fermentacja. Powstały z tego powodu również liczne żarty wśród oponentów, jak choćby w pytaniu

Descartes jednak w swej teorii odrzuca finalizm i twierdzi, że sama budowa ciała, jego organy wraz z ich wzajemnym ułożeniem, dają efekt w postaci działania przynoszącego odpowiedni skutek:

Pragnąłbym – powiadam – byśmy wzięli pod rozwagę, że wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia (*disposition*) jej narządów, w równej mierze, jak ruchy zegara (bądź innego automatu) są następstwem przestrzennego rozmieszczenia jego wag i kół. Nie należy, przeto z ich powodu wyobrażać sobie w owej maszynie żadnej duszy roślinnej ani zmysłowej, żadnej zasady ruchu i życia – oprócz krwi i tchnień wzburzonych ciepłem ognia, który nieustannie płonie w sercu maszyny i ma tę samą naturę, co każdy inny ogień, spotykany w ciałach nieożywionych[28].

Jak pisał Descartes w innym miejscu[29], poznanie natury naszego ciała musi się dokonać poprzez odrzucenie z jego opisu elementu duchowego, jak również przez odstąpienie od przypisywania temu ostatniemu czynności, które zależą wyłącznie od wzajemnych przemieszczeń materii. W nawiązaniu do wcześniejszej naszej uwagi, dodajmy, że mogłoby nie być poczytane za błąd, przypisywanie czynnościom ciała wpływu pierwiastka duchowego, gdyby – zgodnie z filozofią kartezjańską – za pierwiastek ten uważało się Boga, jednak tu chodzi o coś innego. Tym czymś jest zwykły i szkodliwy przesąd nakazujący domyślać się duszy wszędzie tam, gdzie dokonuje się jakaś zmiana, postrzegana wzrokiem: „Ponieważ jednak już od dzieciństwa wszyscy doświadczamy, że liczne ruchy ciała są posłuszne woli, która jest jedną z władz duszy, skłonni jesteśmy wierzyć, że dusza stanowi zasadę wszystkich ruchów”[30]. Powód utrwalania się tego przekonania Descartes dostrzega w nieznajomości anatomii i mechaniki. Z drugiej strony filozof uważa, że zbyt przywykliśmy do tego, by myśleć, że ciało martwe od żywego różni się jedynie faktem, iż w pierwszym nie ma już ducha a w drugim jest. Tymczasem uważa on, że bardziej jest naturalne to, iż ciało otrzymuje ruch od innego ciała,

---

o to, dlaczego dwa leżące obok siebie zegarki nie rozmnażają się tak jak ludzie lub inne organizmy. Na temat finalizmu zawartego w maszynie ciała, której części są tak zrobione i nastawione, żeby pełniły odpowiednie funkcje, do których zostały przewidziane, w podobnym duchu wypowiada się Guenancia, powołujący się w tej kwestii na książkę M. Gueroulta, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Zob.: P. Guenancia, *op. cit.*, s. 60. Obszerne wyjaśnienie przedstawia również Bednarczyk w swoim *Wstępie do rozpraw anatomicznych Descartes'a* (A. Bednarczyk, *Wstęp…* [w:] R. Descartes, *Człowiek…*, s. XXIV–XXVI) oraz w *Przypisach*, (A. Bednarczyk, *Przypisy* [w:] Ibidem, s. 137). Co się zaś tyczy wpływów galenizmu na filozofię medyczną Descartes'a, zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 174–177.

[28] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 71 [A. T., t. XI, s. 202].

[29] Zob.: Idem, *Opis ciała…*, s. 79 [A. T., t. XI, s. 223].

[30] Idem, *Człowiek…*, s. 71 [A. T., t. XI, s. 202].

niźli od zasady niematerialnej. Jest to oczywiście uproszczenie i można by w tym miejscu powtórzyć, że w gruncie rzeczy – zgodnie z zasadami kartezjańskiej filozofii – żadne ciało nie może poruszać się samo, a zatem powoływanie się na zjawisko przekazywania sobie ruchu jest mniej uzasadnione, niż wskazywanie na zasadę duchową tych przemieszczeń. Uczonemu chodzi jednak o to, że w fizyce należy rozpatrywać materię jako pozbawioną wszelkiego myślenia i dlatego winno się jej przypisywać ruch jako modyfikację, nieco zapominając, że nie jest ono źródłem owej zmiany i co ważniejsze, nawet ciało ruch przekazujące też nie. Kwestia w tym, że dusza poruszająca nie tkwi w ciele i że nie trzeba, ani nie można, odwoływać się w fizyce do jakości niematerialnych jako składowych dynamizujących dwojako zbudowane byty. Tu materia jest tylko materią.

Dowodzi to [pisał dalej Descartes], iż dusza nie może wyzwolić żadnego ruchu w ciele, jeśli tylko wszystkie narządy cielesne, niezbędne do wykonania tego ruchu, nie są do tego gotowe, lecz – przeciwnie – gdy ciało ma wszystkie swe narządy gotowe do wykonania jakiegoś ruchu, zbyteczna jest dusza, by go wykonać. Toteż żadne ruchy, o których wiemy z doświadczenia, że nie zależą od naszej myśli, nie powinny być przypisywane duszy, lecz samemu tylko przestrzennemu rozmieszczeniu narządów[31].

Podobnie będzie wyjaśniał to samo w *Namiętnościach duszy*, kiedy powie:

Dlatego wszakże ruchy, które czynimy bez udziału naszej woli (jak to się zdarza często przy oddychaniu, chodzeniu, jedzeniu i wszelkich wreszcie czynnościach, które są nam wspólne ze zwierzętami), zależą jedynie od ukształtowania naszych członków i biegu tchnień życiowych, które pobudzone ciepłem serca poruszają się w sposób z natury rzeczy im właściwy w mózgu, w mięśniach i w nerwach, podobnie jak ruch zegara odbywa się jedynie dzięki sile jego sprężyny i kształtowi jego kółek[32].

Widzimy wobec tego, że mamy pomyśleć o tych zjawiskach wbrew narzucającemu się nawykowi i nawet samą śmierć nakazuje Descartes zinterpretować jako – owszem – opuszczenie ciała przez duszę, ale wyłącznie dlatego, że ono nie jest już dłużej zdolne do wykonywania ruchów, które są mu właściwe. Zatem nie dlatego ciało martwe ustaje w swoich czynnościach, że je dusza opuszcza, lecz ona odchodzi, skoro nie może ono już być obdarzone ruchem czysto mechanicznego pochodzenia:

[…] śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ciała ulega zepsuciu; toteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego jest

[31] Idem, *Opis ciała…*, s. 80 [A. T., t. XI, s. 224–225].

[32] Idem, *Namiętności duszy*, tłum L. Chmaj, Warszawa 1986, art. XVI, s. 76 [A. T., t. XI, s. 341–342].

taka różnica, jaka zachodzi między zegarem lub innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów, dla których go zrobiono, wraz z tym wszystkim, co jest potrzebne do jego czynności, a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy są zepsute i gdy zasada ich ruchu przestaje działać[33].

Na koniec swoich roztrząsań uczony twierdzi, że chociaż trudno jest w to uwierzyć, on jednak tego dowiedzie, bo upierać się przy czymś przeciwnym to, jak twierdzić jakoby zegar miał duszę i dlatego pokazuje odpowiednio godziny.

Podsumowując to zagadnienie, należy powiedzieć, że dla Descartes'a dusza istnieje tylko jako myśląca, nie przyczyniając się do «przysposabiania ciała w formę». Jedyne działanie, jakie może ona podjąć w stosunku do tego ciała zawiera poruszenia zależne od jej woli (to, co odnosiło się do duszy zmysłowo-motorycznej u Arystotelesa), jakkolwiek zostało nie dość wyjaśnione, jak to może zachodzić. Wszystko pozostałe (to wszystko, co zależy od arystotelesowskiej duszy wegetatywnej) wymyka się jej i odprowadza nas do mechanicznej gry ogrzewanych cząsteczek (tymczasem owa mechaniczna gra może wywierać pewien wpływ na duszę myślącą, poprzez zmysłowość). Życie wegetatywne jest całkowicie odduchowione i w szerokim stopniu zmechanicyzowanie[34].

Wspomnieliśmy tu pokrótce na temat istoty kartezjańskiej nauki o – chciałoby się powiedzieć – organizmach żywych, która stała się u niego wykładem zastosowania mechaniki do wyjaśnienia faktu, iż organizmy nie istnieją, a w ich miejsce należy mówić o mechanizmach[35]. W gruncie rzeczy, w ich przypadku ruch pozostaje synonimem życia biologicznego. A jednak, gdy chodzi o człowieka, cała sprawa się komplikuje. Nie możemy mówić o nim jako o ciele, bowiem wówczas pomijamy podmiotowość i wolność ludzką, a także możliwość świadomości z jej samowiedzą i samookreśleniem, tak siebie, jak i ciała. To wszak z owej samowiedzy wiemy zarówno na temat jednego oraz drugiego:

---

[33] Ibidem, art. VI, s. 67–68 [A. T., t. XI, s. 330–331].

[34] A. Pichot, *op. cit.*, s. 349.

[35] „Porównanie świata do mechanizmu zegarowego nie jest oryginalnym pomysłem Descartes'a, gdyż już pod koniec średniowiecza głosił je Mikołaj z Oresme (1320–1382). Jednak właśnie w czasach nowożytnych pojawia się ono w zasadniczo innym kontekście, mianowicie w powiązaniu z przekonaniem, że powszechne w starożytności i średniowieczu rozumienie Wszechświata jako całości ożywionej i swoiście uduchowionej jest błędne. W 1605 roku słynny astronom Johannes Kepler (1571–1630) wyraźnie odrzucił dotychczasowe pojmowanie świata przez analogię do przyrody ożywionej. «Mam zamiar pokazać, że maszyneria niebieska (*caelestem machinam*) nie powinna być pojmowana jako boskie żywe jestestwo (*instar divini animalis*), ale jako mechanizm zegarowy (*instar horologi*) (…), ponieważ cała różnorodność jej ruchów, zależy od jednej jedynej, zupełnie prostej siły magnetycznej, podobnie, jak wszystkie ruchy zegara zależą od prostego ciężarka». Descartes po prostu przejmuje to rozumienie". J. Kopania, *Etyczny…*, s. 31–32.

Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznania samego siebie [zapewniał Descartes]. Użyteczność, jakiej winno się oczekiwać od owej wiedzy, nie dotyczy jedynie dziedziny duchowej, jak początkowo wielu sądziło, lecz także zwłaszcza medycyny; wierzę, iż w niej moglibyśmy znaleźć wiele pewnych zasad postępowania, uczących jak leczyć choroby, jak im zapobiegać, a nawet jak opóźniać nadejście starości, gdybyśmy się dostatecznie starali poznać naturę naszego ciała i nie przypisywali duszy czynności, które zależą tylko od ciała i od przestrzennego rozmieszczenia jej narządów[36].

[36] R. Descartes, *Opis ciała…*, s. 79 [A. T., t. XI, s. 223].

Rozdział 2

René Descartes, Louis De La Forge, Claude Clerselier

Nie bez powodu następca Descartes'a, jakim był lekarz Louis De La Forge, zaczął swe spotkanie z kartezjanizmem właśnie od medycyny, o której jego Mistrz wypowiadał się w taki sposób, jakby wszelkie wcześniejsze poszukiwania filozofii introspektywnej, mające miejsce od Platona przez św. Augustyna, a sięgające aż jego osoby, dopiero u niego znalazły rzeczywisty cel zastosowania, którym nie jest ani zjednoczenie się z Bytem, ani spoczynek w Duchu Bożym, lecz jak najbardziej techniczne wykorzystanie wiecznej wiedzy, która jedynie z pozoru (przezwyciężonego zresztą przez Descartes'a) zdaje się być w nas zdeponowana dla celów Transcendencji. Gdy przyjrzeć się jej odległym skutkom, nie ma żadnej wątpliwości, że została nam ona dana dla odkrycia pełni jej zastosowania w naukach medycznych[37].

Pierwsze zainteresowania myślą filozoficzną datuje się w przypadku De La Forge'a na moment śmierci Descartes'a (1650 r.), jednak dopiero po kilkunastu latach nastąpiło trwałe związanie się tego autora z zawartą w niej problematyką. Zdarzyło się to podczas, gdy Claude Clerselier (1614–1684), pragnący opublikować drukiem rozprawy medyczne *Człowiek*, oraz *Opis ciała ludzkiego* (ta ostatnia zatytułowana była wówczas *O powstawaniu zarodka*), poszukiwał kogoś, kto byłby w stanie wykonać niezbędne ryciny mające stanowić uzupełnienie treści teoretycznej i pozwalające lepiej ją zrozumieć[38]. Wydanie owych

---

[37] Zagadnienia te rozwija Kopania w swej książce – zob.: J. Kopania, *Etyczny….*

[38] Według Prosta, De La Forge w 1660 roku wszedł w relacje z Clerselierem z okazji planów wydawniczych dotyczących traktatu autorstwa Descartes'a *Człowiek,* który ukazał się w 1664 roku. Clerselier bardzo De La Forge'a cenił i szanował. Wspomniał o nim w swej *Przedmowie* do wydanych przez siebie listów Descartes'a. Przedmiotem jedynego zachowanego fragmentu korespondencji obydwu uczonych jest relacja między duszą a ciałem. Clerselier mógł poinformować De La Forge'a o poglądzie, jaki w tej sprawie miał Cordemoy. Jednak czy ten ostatni i De La Forge się spotkali, nie ma na ten temat zachowanego świadectwa. Obaj nie czynią również żadnych aluzji w swoich dziełach. Jednakże, jak to widzimy, zachodzi zmiana w poglądach De La Forge'a w latach 1658–1665, polegająca na wyostrzeniu z czasem stanowiska i na większej pewności tez, co mogło zajść właśnie pod wpływem de Cordemoy. Obaj pracowali nad swoimi książkami w tym samym czasie. Cordemoy wspomina w swoim

pism, któremu patronował rzeczony Clerselier, było drugim w ogóle, a pierwszym francuskojęzycznym, któremu brakowało bardziej, niż przy okazji wydania pierwszego, uszczegółowionych rysunków poglądowych. Osobą mogącą takich opracowań graficznych dostarczyć okazał się właśnie De La Forge. Rozprawy, o których mowa opublikowano wraz z rycinami oraz dodatkowo jeszcze *Uwagami* natury specjalistycznej jego autorstwa w Paryżu, w roku 1664, a De La Forge podpisał się pod nimi jako doktor medycyny zamieszkujący w La Flèche. Pełen tytuł opracowania tekstów Descartes'a, uwzględniał udział tego lekarza i nosił następujący zapis: *L'Homme de René Descartes et un Traité de la formation du foetus du mesme autheur, Avec les Remarques de Louys de la Forge, Docteur en Medecine demeurant à La Flèche, sur le Traité de l'Homme de René Descartes, et sur les Figures par luy inventées*. Paris 1664[39].

W naszym opracowaniu wykorzystujemy kolejne, poprawione wydanie książki, które opuściło drukarnię Theodore'a Girarda w 1677 roku. Zawierało ono *Uwagi* (*Les Remarques*), jakie De La Forge dołączył do rozpraw anatomicznych swego Mistrza. Znajdujemy je tu w następującym układzie: *Człowiek Pana Descartes'a oraz Powstawanie zarodka wraz z Uwagami Louisa De La Forge'a, do czego dodaje się Świat lub Traktat o Świetle tego samego autora*[40]. Ta obszerna

---

Le Discernement…, że udzielał informacji o swoich studiach nad ideami filozofii kartezjańskiej przyjacielowi jakieś 7–8 lat wcześniej, to jest przed 1666 rokiem, nie wymienia jednak nazwiska. Ich kontakty Prost, jak również Ludwig Stein (L. Stein, *Archive für Geschichte der Philosophie*, vol. I, 1888, s. 53–61) uważają za możliwe. Natomiast z hrabią Montmorem, któremu De La Forge zadedykował swój utwór, był w relacjach ścisłych. Stowarzyszenie, które miał Montmor w Paryżu odwiedzał także Cordemoy. O Montmorze pisze w swej biografii również Andrien Baillet (A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paryż 1691, s. 266, 267, 346, 442, 462), za: J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907, s. 104. Zob. też: J. S. Spink, *op. cit.*, s. 263.

[39] Wydanie to było drugim po wydaniu łacińskojęzycznym Florentino Schuyla z roku 1662: *Renatus des Cartes De Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, inclytae urbis Sylvae Ducis senatore et ibidem philosophiae professore*, Lugduni Batavorum 1662.

[40] „W Lejdzie 1662 roku ukazał się przekład łaciński rozprawy *L'Homme*, sporządzony i wydany na podstawie dwóch kopii francuskich (znajdujących się w Holandii) przez Schuyla (1619–1669), filozofa i późniejszego profesora medycyny w Lejdzie; przekład zaopatrzył on w przedmowę i rysunki (Renatus des Cartes *De Homine*, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, inclytae urbis Sylvae Ducis senatore et ibidem philosophiae professore, Lugduni Batavorum 1662). Dwa lata później, w roku 1664, został wydany w Paryżu *Le Monde*, pozostający w ścisłym związku z *L'Homme* jako częścią tej samej, nigdy nie ukończonej całości; również w tym przypadku podstawą wydania była kopia. I wreszcie, również w 1664 roku w Paryżu opublikowano pierwsze

praca zawiera *List dedykacyjny* Clerseliera dla Pana Colberta, królewskiego ministra finansów, oraz dwie nieocenione *Przedmowy*, z których pierwsza należy również do Clerseliera (s. 10–66), a druga do Schuyla. Clerselier dziękuje wykonawcom rycin oraz Schuylowi za to, że ten dokonał przekładu na łacinę traktatu *Człowiek* Descartes'a (rok 1662, Leyda). Uważa on jednak, że drugie wydanie, które właśnie przedstawia, jest lepsze, bo dokładniejsze i przede wszystkim posiada odpowiedniejsze ryciny. Nie precyzuje on przy tym dokładnie, co zarzuca Schuylowi, ale kilka razy wspomina jego nazwisko z jawną dezaprobatą. Podkreśla natomiast, że zwłaszcza *Przedmowę* do dzieł Descartes'a on sam napisał inaczej i bardziej właściwie, niż wspominany autor.

Jak informuje w swoim *Wstępie* do rozpraw anatomicznych Descartes'a Bednarczyk:

Rękopis Kartezjusza, wypełniony dość trudnymi do wyobrażenia sobie rozwiązaniami technicznymi rozważanych kwestii, nie był (z dwoma, jak się zdaje, wyjątkami) zaopatrzony w ilustracje. Do pierwszego łacińskiego wydania sporządził je tłumacz i edytor – F. Schuyl. Aczkolwiek wykonane były niezwykle pięknie i starannie, Clerselier uznał je za mało poglądowe i zrozumiałe, toteż nie wykorzystał ich w swoim wydaniu. Nowe rysunki przygotowywali niezależnie od siebie – nie znając rysunków Schuyla – L. De la Forge, wspomniany już komentator rozpraw Kartezjusza, i G. Van Gutschoven (1615–1688), profesor anatomii i matematyki z Lowanium[41].

---

wydanie w języku oryginału i na podstawie oryginalnego rękopisu Kartezjusza nie tylko rozprawy *L'Homme*, lecz także *La Description du corps humain*; ta ostatnia na karcie tytułowej tego wydania, nosi drugi swój tytuł – *La Formation du Foetus*. Rękopisy obu rozpraw dostarczył i przygotował do druku Clerselier (1614–1684), wierny kartezjanin i wykonawca testamentu Kartezjusza; lekarz De La Forge (1632–1666) opatrzył je zaś obszernymi komentarzami i sporządził do nich rysunki. Tu również przedrukowano francuski przekład łacińskiej przedmowy Schuyla z pierwszego wydania z 1662 roku (*L'Homme* de René Descartes, et un *Traité de la formation du foetus* du même auteur. Avec les remarques de Louis de la Forge, docteur en médecine, demeurant à la Flèche, sur le *Traitè de l'homme* de Renè Descartes et sur le figures par luy inventées. A Paris 1664). Rok 1677 przyniósł pierwsze pełne wydanie (oparte na oryginale rękopisu) rozprawy *Le Monde*, którego część stanowi rozprawa *L'Homme*, wraz z *La Description du corps humain* (zatytułowaną tu – jak w poprzednim wydaniu – *La Formation du foetus*) również w tym przypadku wydanie przygotował Clerselier, w którego posiadaniu – oprócz poprzednich rękopisów-oryginałów – był także rękopis rozprawy *Le Monde*; w wydaniu tym zamieszczono komentarze De La Forge'a do rozprawy *L'Homme*, przeniesione z wydania 1664 roku (*L'Homme* de René Descartes, et *La Formation du foetus*, avec les remarques de Louis de la Forge. A quoi l'on à ajouté *Le Monde, ou Traité de la lumière*, du même auteur. A Paris 1677)". A. Bednarczyk, *Wstęp do rozpraw anatomicznych* [w:] *Człowiek*, *Opis ciała…*, s. XL–XLI.

[41] Ibidem, s. XLIV i dalej: „Zarówno ostateczny, tj. drukowany tekst obu rozpraw, jak i ich tytuły zostały ustalone w XVII wieku przez wydawcę Clerseliera; miał w tym

I rzeczywiście, Clerselier w swojej *Przedmowie* wspomina o Gutschofenie i De La Forge'u, którzy wykonali rysunki znajdujące się w tej książce. Co więcej, gdy Clerselier poszukiwał kogoś, kto mógłby wykonać jak najdoskonalej rysunki do traktatów, De La Forge sam napisał do niego list, w którym zaręczał, że chętnie by to uczynił. Wydawca zdecydował się zlecić rysunki zarówno Gutschofenowi, jak i De La Forge'owi, ale tak, by o tym wzajemnie nie wiedzieli, aby nie zrazić ich do pracy, gdyż z pewnością każdy z nich, jak uważał, wolał sam zyskać chwałę z nią związaną[42]. Obydwu autorom Clerselier wysłał po jednej kopii traktatu *Człowiek*.

Zrobiłem też inną kopię [pisał Clerselier w *Przedmowie*], którą wysłałem Panu De La Forge. Jest zbyteczne, abym w tym miejscu rozwodził się na temat pochwał dla niego, ponieważ większa część książki mówi o jego pracy, a same ryciny, jak również uczone *Uwagi*, które dołączył do tego traktatu, lepiej dadzą poznać jego umysł i jego zasługę, niż wszystko to, co mógłbym na ten temat powiedzieć. Nigdy nie spotkałem się z taką starannością w jednej osobie, jak w jego przypadku. W mniej niż rok przysłał mi on zarówno rysunki oraz *Uwagi*, jak również *Traktat o umyśle*, na tyle obszerny, że pomieścił on w nim i uporządkował to, co Pan Descartes na ten temat powiedział dotychczas w wielu miejscach, dorzucając do tego swój własny utwór powstały z wiernego śledzenia jego zasad, i zawierający wszystko to, co on uważał, że Descartes musiałby w tej

---

zapewne jakiś udział również De La Forge. Oni sami wszelako przejawili tu pewne niezdecydowanie, jak można się o tym przekonać, porównując tytuł wydania pierwszego (1664) i drugiego (1677). W żadnym jednak z tych dwu przypadków nie określa się pierwszej rozprawy w tytule mianem traktatu, wbrew niemal powszechnej praktyce – podtrzymywanej m.in. przez Ch. Adama – opatrywania jej w rozmaitych omówieniach historycznych tytułem *Traité de l'homme*; [...] Nieco bardziej skomplikowany przypadek stanowi tytuł rozprawy drugiej. W spisie rękopisów Kartezjusza jeden z nich odnotowano jako *description du corps humain*. Na karcie tytułowej obu wydań (1664; 1677) zawierających drukowany tekst tego rękopisu, umieszczono wszelako inny tytuł: *La Formation du foetus*, aczkolwiek wewnątrz tomu, na pierwszej stronie drugiej rozprawy, znalazł się tytuł pierwotny (*La Description du corps humain*); tytuł natomiast z karty tytułowej dzieła pełni rolę żywej paginy w drugiej rozprawie. Źródłem opisywanych komplikacji stała się budowa tej rozprawy; składa się ona z dwóch nierównych części: pierwsza traktuje o czynnościach ciała ludzkiego, druga – o kształtowaniu się zwierzęcia. Tę drugą część takim właśnie tytułem opatrzył, nazywając ją dygresją, Kartezjusz (jeśli rzeczywiście on sam to uczynił): *Digression, dans laquelle il est traité de la formation de l'animal.* Toteż Ch. Adam i P. Tannery drugiej rozprawie dali w swoim wydaniu tytuł *La Description du corps humain*, dołączając podtytuł: *De la formation de l'animal*". Ibidem, s. XLVI–XLVII.

[42] W pewnym momencie na pewno De La Forge dowiedział się o tym, że razem robili owe ryciny, gdyż na 203 stronie *Uwag* pisze, że zajmie się w tym miejscu komentarzem do rysunków układu nerwowego, jakie on i Gutschofen wykonali. Powiada również o rycinie tego ostatniego, że w pewnym jej wymiarze jest bardziej właściwa, niż przedstawiająca to samo rycina jego autorstwa. Podobnie odnosi się do szkiców Gutschofena na stronie 235, kiedy zaczyna omawiać proces oddychania.

sprawie powiedzieć, gdyby mógł on osiągnąć swój cel. Jest to jedno z najpiękniejszych dzieł, jakie kiedykolwiek widziałem, że nosiłem się nawet z tym, aby dołączyć je do jego *Uwag*. Jednak ponieważ brakowało mu jeszcze kilku dociągnięć (*coups de lime*), by uczynić go doskonałym, pomyślałem, że będzie lepiej zachować owo dzieło na inny czas, niż bardziej opóźnić nasze przedsięwzięcie[43].

Clerselier uważał De La Forge'a za autora, który mimo wierności zasadom i tekstowi Descartes'a, wykazywał się śmiałością pozwalającą mu manifestować jego własną samodzielność myślową. Podkreślał, iż w poniesionym przez siebie nakładzie pracy lekarz zawarł tego liczne świadectwa, pokazując przez to wszystkim otwarcie, że w niczym nie był on niewolnikiem poglądów swego poprzednika oraz to, że jeśli nawet kilka razy je wypróbowywał, to z uwagi na szacunek dla rozumu, a nie przez wzgląd na wiążący go z poprzednikiem autorytet.

A ponieważ myśl jego autorstwa [pisał Clerselier], której broni on w swoich *Uwagach* dzięki dobrym i żywym racjom (czego nie można by zawrzeć w zwykłej interpretacji), jest bez wątpienia bardzo pomysłowa, mając swobodę, jaką mi ofiarowano, nie chciałem ograniczyć owych *Uwag*, aby dać możliwość cieszenia się owocem jego pracy i by nie odbierać czytelnikowi przyjemności, jaką on będzie miał porównując sądy jednego i drugiego[44].

Zadowolony z części teoretycznej, Clerselier dokonywał wyboru między rycinami, podkreślając jednak – bez względu na decyzję – że bez rysunków, niektóre poglądy anatomiczne Descartes'a nie mogłyby być dobrze zrozumiane. To dlatego przykładał on do nich tak wielką wagę i dlatego tak skrupulatnie szukał osób nadających się do ich sporządzenia. Clerselier mógł zresztą łatwo to ocenić, bowiem z samej *Przedmowy* widać, jakim znawstwem w materii filozofii, którą zamierzał rozpowszechnić, się cechował. Jest to bardzo ważne, bo niezwykle rzadkie, że wydawcy, jakim był zależało na dowiedzeniu, iż inicjatywa, której przewodzi, posiada w nim samym umocowanie w postaci najgłębszych motywacji i kompetencji. Właśnie z tych ostatnich powodów niezwykle skrupulatnie oszacował on niektóre fragmenty *Uwag* De La Forge'a, znajdując je jako wyłącznie doskonałe. W przypadku opisu mięśni głowy oraz zwłaszcza budowy mózgu, będącego „główną częścią w naszej maszynie oraz źródłem i zasadą wszystkich ruchów", Clerselier pisał:

---

[43] C. Clerselier, *Preface* [w:] R. Descartes, *L'Homme de René Descartes, et La Formation du foetus, avec les remarques de Louis de la Forge. A quoi l'on à ajouté Le Monde, ou Traité de la lumière, du même auteur*. A Paris 1677, s. 20–21.

[44] Ibidem, s. 27.

To w tym miejscu Pan De La Forge, dał zasadniczo poznać wielkość i siłę swego Umysłu, mianowicie w poczynionych przezeń uczonych *Uwagach*, które to są takie, że nie ma w nich żadnej trudności, która byłaby nierozwiązana, żadnego skrupułu, który nie zostałby podniesiony, żadnej ciemności, której on by nie rozjaśnił, w ten sposób, że mógłbym niemal rzec, iż jego *Komentarz* jest tekstem doskonałym, który mówi wszystko, nie zakładając nic zbędnego i niczego nie pomijając i który zawiera rozwiązania wszystkich najbardziej trudnych kwestii, jakie Autor zaledwie tylko zaproponował, i które planował rozwiązać w innym czasie[45].

Zdaniem Clerseliera, De La Forge ukazuje w sposób nie pozostawiający wątpliwości, jak można zrozumieć działanie całego ciała poprzez uznanie go za automat, co jest możliwe bez względu na to, czy należy ono do człowieka czy zwierzęcia, pod warunkiem, że nie zakładamy w nim istnienia żadnej duszy rozumnej, ani żadnej innej zasady życia i ruchu, jak tylko krew wraz z duchami zwierzęcymi pobudzonymi ciepłem serca. Podziwia on sposób, w jaki lekarz wyjaśnia rozmaite zagadnienia anatomii takiej maszyny i dodaje, że kiedy któregoś dnia dołączy się do tego opisu odrębne studium duszy ludzkiej, można będzie powiedzieć, że opracował on najlepszą partię z tego, co Pan Descartes przedstawił jako problemy do rozwinięcia. Przypomina, że jeśli jakieś części ciała ludzkiego wyglądałyby w naturze inaczej, niż przedstawione na rysunkach i opisane w książce, to należy uwzględnić, że nie było intencją autorów tworzenie podręcznika anatomii, lecz przyczynienie się do lepszego wyjaśnienia tego, co Descartes zawarł w swoim dziele. Pozwoli to na zrozumienie natury w sposób zapośredniczony o model bardziej inteligibilny, niż jest nią ona sama[46].

Clerselier przypomina również, że zasady, którymi posłużył się Descartes, są odmienne od tych, które przyjmował Arystoteles, i że według nich ciało oraz dusza są realnie oddzielone od siebie i dlatego też należy omawiać je osobno. Podobnie jak uczyni to w swoim dziele o umyśle De La Forge, on również posługuje się w *Przedmowie* autorytetem św. Augustyna, który jego zdaniem w X księdze dzieła *O Trójcy*, zdawał

[45] Ibidem, s. 31. W opracowaniu Aucante'a czytamy: „W celu jednoczesnego wyjaśnienia percepcji i ruchów, Descartes udziela podwójnego statusu nerwom, które służą w tym samym czasie przesyłaniu impresji zmysłowych i do przenoszenia duchów, które sterują ruchami, odrzucając dystynkcję Galenowską między nerwami czuciowymi a nerwami motorycznymi. Jego opis nerwów jest dość precyzyjny, a rozpatruje je on na sposób, w jaki to czynił Galen, «jako małe rurki» […]. Mózg, który Descartes często analizuje, odgrywa rolę skupiającą ze względu na to, że otrzymuje on percepcje i komunikuje je duszy, co czyni go organem zmysłu wspólnego wyobraźni oraz pamięci. Ponadto zarządza on ruchami, ale nie stanowi elementu przeszkadzającego jakiemukolwiek użyciu myśli". V. Aucante, *op. cit.*, s. 236–237.

[46] Por.: C. Clerselier, *Preface* [w:] *L'Homme…*, s. 33.

się dostarczyć Descartes'owi całą materię do rozważań w kwestii tego, co dotyczy naszej duszy. Zabieg ten ma na celu podniesienie wiarygodności i wartości dzieła Wielkiego Francuza i sprawienie, że odbierze się je z większą uwagą i szacunkiem. Angażując się w treści filozofii, o której mowa, poświęca on nieco miejsca na własne omówienie pojęcia substancji, co czyni w duchu Descartes'a, głosząc za nim, że każdy zgodzi się, iż pojmujemy rzeczy tylko dzięki pośrednictwu idei, które znajdują się w nas i że nie moglibyśmy tego czynić, gdyby nasze idee nie były jasne i wyraźne. Poznając atrybuty substancji, poznajemy samą tę substancję, bowiem jest ona tym, co istnieje niejako samo przez się.

Mając to przyjęte, rozum poucza nas, iż aby sądzić na temat esencji oraz egzystencji jakiejś substancji, powinniśmy to czynić za pośrednictwem atrybutów, własności lub jakości, których idee mamy w sobie i które pojmujemy, jako przysługujące tej substancji. Jeśli zatem atrybuty są podobne, możemy sądzić, że substancje, w których one rezydują, są tej samej natury, a jeśli są różne, powinniśmy uważać, że również substancje te są różne[47].

W ten sposób odkrywamy, że dusza i ciało są odmiennymi rzeczami, mającymi dwie inne natury:

I te dwa rodzaje substancji są w takim stopniu różne, że nie ma między nimi żadnego atrybutu, który byłby wspólny, a odpowiadają sobie tylko w jakości bycia substancją, to znaczy w jakości bycia bytami istniejącymi same dzięki sobie i bez wsparcia ze strony jakiegoś innego bytu i które są podłożem pewnych aktów, znajdujących się w nich jako w ich podmiocie. Owymi aktami intelektualnymi są: pragnienie, rozumienie, poznawanie, wątpienie, zgadzanie się, czucie, wyobrażanie sobie, kochanie, pożądanie, odczuwanie skruchy i wiele innych, które zawierają wszelkie myślenie jako główny atrybut obejmujący je wszystkie. Owe akty cielesne natomiast polegają na byciu na długość, szerokość, głębokość, jak również na podzielności, zdolności do ruchu, posiadaniu kształtu, byciu szorstkim, gładkim, ciekłym, twardym, dużym, małym, masywnym, ciężkim, rzadkim, gęstym i wielu innych, które wszystkie zawierają rozciągłość jako atrybut główny je obejmujący[48].

Jak widać na przykładzie pojęcia substancji, Clerselier uznaje te same zasady, co autorzy, których propaguje. Podkreśla i powtarza argumenty na rzecz realnej różnicy pomiędzy substancjami i robi wszystko, by w swej *Przedmowie* wykazać się znajomością nowej filozofii w stopniu równym wspominanym jej autorom. Podaje znany skądinąd przykład różnicy między modyfikacją a substancją, jak ten, że można poznać naturę rzeczy myślącej bez wątpienia, jak również naturę ciała bez ruchu, lecz nie można poznać ani wątpienia, ani ruchu bez

[47] Ibidem, s. 37.
[48] Ibidem, s. 38.

substancji, której owe modyfikacje dotyczą. Powiada również, że daje się poznać duszę bez ciała, bowiem w istnienie tego ostatniego można zwątpić, lecz nie da się zwątpić w samą duszę, jak wiemy, iż wcześniej dowodził tego Descartes. Przykład ten również przyczynia się do poznania realnej różnicy między jedną i drugą substancją. Wątpienie nazywa on modyfikacją rzeczy, w której musi ono rezydować, skoro się dokonuje i doprowadza nas do poznania jej substancji: „Z czego wynika, że pojęcie umysłu czy też ludzkiej duszy, nie zawiera niczego w sobie, co należałoby w jakikolwiek sposób do pojęcia ciała. I dlatego *ciało i dusza są dwiema substancjami realnie oddzielonymi*"[49].

Podobnych racji, udowadniających owo ostanie sformułowanie na temat realnej różnicy, Clerselier podał w swej *Przedmowie* trzy, ale dorzucił również fragment listu do księżniczki Elżbiety (który w naszym opracowaniu był przytaczany: *List I* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 4 [A. T., t. III, s. 665]), na temat istniejących w nas pojęć wrodzonych: duszy, ciała oraz ich jedności. W dalszym ciągu swego wprowadzenia nakazywał zauważyć, że każde z tych pojęć uświadamiamy sobie w inny sposób, nie zaś przez proste porównanie ich ze sobą, co zaświadcza, że byty, które pojęcia te opisują, są również zupełnie odmiennymi rzeczami. W tym wyliczeniu różnic oraz władz, dzięki którym lepiej ujmujemy owe pojęcia, Clerselier podąża za myślą Descartes'a, zawartą we wspomnianym liście. Następnie przechodzi do ostatniego argumentu, jakim jest istnienie Boga, jako bytu najdoskonalszego, a więc niejako siłą rzeczy duchowego, gdyż materia jest podłożem zmian, a wszelka zmiana świadczy o pewnej niedoskonałości. Określając Go jako byt doskonały, wieczny, wszechmogący oraz będący inteligencją, w rozważaniach tych Clerselier dochodzi do przekonania, że nasza dusza musi być takiej samej natury, jak natura Boga. Jest ona duchowa, z czym zgadzają się wszyscy filozofowie i teologowie.

Jest zatem pewne, że jeśli chcemy na to zagadnienie zwrócić baczną uwagę i jeśli chcemy otworzyć oczy naszego rozumu na nie [pojmujemy], że nie moglibyśmy w żaden sposób poznać, czym jest Bóg, ani posiadać jakiejkolwiek Jego idei, która wnosiłaby jakieś pojęcie i poznanie do umysłu, chyba że przypiszemy Mu te same doskonałości i atrybuty, które pokazałem uprzednio, iż przynależą duszy i przez które dowiodłem, że jest ona realnie oddzielona od ciała, z tą jednakowoż różnicą, że posiada On je niezależnie i w sposób w najwyższym stopniu doskonały, który dopuszcza jedynie to, że Jego atrybuty zawierają wyłącznie pewną nieskończoną doskonałość, czy lepiej rzec, nie są ograniczone żadną niedoskonałością. W ten sposób powiadamy, że Bóg pojmuje, chce,

[49] Ibidem, s. 44.

sądzi, że kocha, że nienawidzi, mówiąc krótko, że jest podmiotem tych samych czynności myśli, które nie zawierają żadnego braku[50].

W dalszym fragmencie Clerselier nakazuje wczytać się w słowa św. Augustyna, zawarte we wspomnianej przez siebie X księdze *O Trójcy* (koniec IX i cały X rozdział), mówiące o poznaniu samego siebie. Rozpisuje się on przy tej okazji długo na temat duszy, mówiąc mianowicie, czym jest, a zatem, że jest najbliższa nam, najbardziej intymna, wewnętrzna, iż jest nami samymi, że wie o sobie, iż jest i że żyje, bo jest inteligencją. Przytacza również za Ojcem Kościoła poglądy na temat tego, za co w ciągu wieków ją rozmaicie uważano oraz jaka właściwie jest, czyli dokładnie pokazując, że nie jest ciałem śmiertelnym, że w jej rozważaniu należy odwrócić uwagę od wszystkiego tego, co przychodzi do nas przez zmysły i tak tylko ujmować siebie samego. Samoświadomość duszy towarzyszy wszelkim jej aktom, a nawet wątpieniu, które jest formą myślenia, formą uporczywą, przez którą dusza wie, że istnieje i wie, że nie wie, że szuka, pyta, błądzi. Wie ona również z pewnością, iż stanowi substancję. Zdaniem Clerseliera na uwagę zasługuje zwłaszcza fragment, w którym św. Augustyn mówi, że dusza pojmuje wszystkie rzeczy w ten sam sposób i nie jest żadną z nich, lecz kiedy przychodzi jej uchwycić samą siebie, widzi, iż czyni to najlepiej, najklarowniej, najbardziej żywo, i że nic nie może być dla niej samej bardziej obecne, niż ona właśnie. Nie odczuwa przy tym siebie tak, jak odczuwa wszystkie ciała zmysłowe, to jest jako istniejące poza sobą.

Wracając do pochwał pod adresem nowej filozofii Descartes'a, wydawca zaręcza, że nie wynaleziono dotychczas lepszej teorii dla wyjaśnienia zjawisk w świecie niż ona. Za poręczenie jej naukowego charakteru ma świadczyć fakt, że filozof nie odwołuje się do magicznych słów, sympatii, ukrytych jakości i innych niezrozumiałych i bezużytecznych terminów, z użyciem których próbowano tłumaczyć je dotąd. Pisze on następnie o analogii między ciałem człowieka i zwierzęcia, lecz podobnie, jak Descartes i De La Forge informuje o konieczności wyrugowania błędu polegającego na przypisywaniu mechanizmom cielesnym zasady duchowej ich funkcjonowania. Podaje wiele przykładów to poświadczających. Na koniec wspomina o całkowicie zawierających się w domenie ciała poruszeniach, którym Descartes poświęcił osobny traktat:

Na podstawie czego widać, że poruszenia, które poprzedzają, towarzyszą, czy które występują po namiętnościach, dają się równie dobrze zaobserwować w zwierzętach, nie

[50] Ibidem, s. 49.

będąc w nich jednak prawdziwymi uczuciami. […] I wreszcie mógłbym ukazać [dodawał, czyniąc interesującą uwagę], że wszystkie zewnętrzne znaki towarzyszące w nas uczuciu i myśli, nie są jednakże pewną oznaką, ponieważ na przykład wszelkie pozy, gesty, krzyki, czy zmiany na twarzy człowieka, który cierpi, mogą być odegrane przez aktora, umiejącego przedstawić taką postać, nie odczuwając przy tym żadnego bólu, jak i odwrotnie, zamknięcie się i wytrwałość człowieka odważnego mogą być takie, że może on odczuwać wielki ból, nie zdradzając tego na zewnątrz[51].

Na tym kończy się rozbudowana i pogłębiona zachęta do filozofii kartezjańskiej, o jakiej sformułowanie pokusił się Clerselier. Przejdźmy teraz do przyjrzenia się *Uwagom* De La Forge'a.

[51] Ibidem, s. 65.

Rozdział 3

Uwagi Louisa De La Forge'a do rozpraw anatomicznych Descartes'a

Po *Przedmowie* Clerseliera, jako dalsza część kompozycji całości omawianej publikacji, następuje traktat *Człowiek*, później zaś *Opis ciała ludzkiego*, następnie *Uwagi* De La Forge'a. Są one znacznej wielkości opracowaniem, które winno mieć swe osobne ujęcie, a już na pewno dobrze byłoby umieścić je wraz z przekładami na język polski *Traktatów*, których ono dotyczyło, czego jednak nie zrobiono. Motywacje, którymi kierowaliśmy się w celu przybliżenia zakresu tekstu *Uwag* w ramach niniejszego opracowania, polegały na wyżej wspomnianym fakcie ich nieobecności, jak również na tym, że jakkolwiek medycyna oraz anatomia nie były główną dziedziną naszych rozważań, uważamy, iż jest na miejscu poświęcić nieco czasu początkowi owych związków myśli De La Forge'a z filozofią Descartes'a. Jest również prawdą, że *Uwagi* nie są pozbawione warstwy filozoficznej, co powoduje, że znajdujemy w nich zarówno kwestie dotyczące ciała, duszy, ich unii, mechanizmu powstawania błędów oraz refleksję metodologiczną nad zagadnieniem stawiania hipotez w teorii racjonalistycznej, kwestie percepcji, uwagi, pamięci, rozumienia terminu *idea*, które to będą podnoszone także w *Traktacie o umyśle* naszego autora. Co więcej, trudno nie mieć towarzyszącego lekturze komentarza poczynionego przez De La Forge'a, wrażenia, że całe *Uwagi* służą nakierowaniu potrzeb czytelnika na kontakt z właściwym dziełem lekarza, którym jest właśnie ten „wspaniały utwór", którego publikacji wraz z *Uwagami* niemal się nie dopuścił zachwalający go Clerselier.

Na początku swego wnikliwego przeglądu, lekarz zwraca uwagę na fakt, że *Traktat o Człowieku* nie posiada żadnego wprowadzenia, co jest wbrew metodzie, jaką posługiwał się Descartes przy pisaniu wszystkich swoich książek. Dowodzi to jego zdaniem, iż dzieło to jest oderwane od większej całości, której stanowi jedynie część. Zauważa on również, że traktat ten jest tym samym, o którym Descartes wspomina w *Rozprawie o metodzie* i w miejsce którego autor ten dał nam *Medytacje* oraz swoje *Zasady*, rezerwując sobie przygotowanie studium na temat zwierząt dopiero wówczas, kiedy wykona on odpowiednie doświadczenia dla uzupełnienia i potwierdzenia swoich badań. Niestety,

jak wiemy nie doszło do tego, bowiem Descartes przedwcześnie zmarł. Uczony przytacza fragment z *Rozprawy* na temat zawartości mającej powstać książki, o której mowa i komplikacji przy jej dokończeniu[52]. Następnie przywołuje cytat z listu filozofa do księżniczki Elżbiety, w którym Descartes zwierza się, iż chciałby zaproponować jej do lektury swe pisma poświęcone budowie ciała człowieka oraz zwierzęcego[53]. Tak jak wszyscy, którzy mieli do czynienia z zapowiedziami, jakie poczynił w swoim czasie Descartes, De La Forge zauważa, iż miał on z osobna opisać duszę, jak również to, jak są połączone oraz zjednoczone obie substancje, czego nie dokonał i co dopiero on sam, jak twierdzi, uzupełnił w osobnym *Traktacie o Umyśle*[54].

Wykazując całkowitą zgodność z poglądami swego poprzednika na temat tego, jak należy rozumieć życie typu zwierzęcego, na początku swoich *Uwag* De La Forge podaje definicję maszyny:

> [...] przez słowo maszyna [pisał], nie powinniśmy rozumieć żadnej innej rzeczy, jak tylko ciało utworzone z wielu części organicznych, które będąc złączone, uzgadniają się w wytwarzaniu pewnych ruchów, do których to nie byłyby zdolne, jeżeli byłyby oddzielone. Nazywam częściami organicznymi każdy rodzaj ciał prostych lub złożonych, które będąc złączone, przez swą budowę, kształt, ruch, spoczynek i położenie, mogą pomóc w powstawaniu ruchów i czynności maszyny, której są elementami. Będąc takimi, nie tylko zegary oraz inne automaty, są maszynami, ale również ciało człowieka, jak też ciało wszystkich zwierząt, a nawet cały Wszechświat, może być uznany za maszynę. Również różnica między maszynami wytworzonymi przez człowieka a tymi, które tworzy natura, nie stąd pochodzi, jakoby najbliższe zasady ich ruchów były innego rodzaju, ale tylko stąd, że organy tych ostatnich są tak małe i tak liczne oraz zdolne do wielu rzeczy, jak nie występuje to u innych, które nie przestają być prawdziwymi ciałami naturalnymi, choćby były wytworzone przez zręczność równie, jak młynki (*les mulets*) czy ogień kuchenny (*le feu de la cuisine*), bowiem w jednych jak i drugich człowiek nie przyczynia się do niczego poza tym, że aplikuje on rzeczy pasywne do aktywnych. To dlatego nasz Autor ma rację nazywając ciało człowieka maszyną, zwłaszcza z tego powodu, że nie rozważa w niej nic poza kształtem i ruchem jej części, jak czyniłby to nazywając naturę automatem[55].

---

[52] Streszczenie istoty prac, o których mowa, ma miejsce w *Rozprawie* zwłaszcza w jej części piątej. De La Forge przywołuje fragment ze strony 54, zaczynający się od słów: „Od opisu ciał nieożywionych przeszedłem do [...]". Zob.: R. Descartes, *Rozprawa...*, cz. V, s. 54 i n. [A. T., t. VI, s. 45 i n.].

[53] De La Forge mówi o XXV liście I tomu, w którym Descartes powiada, że ma w rękach pismo dotyczące opisu funkcji zwierzęcia i człowieka, powstałe z tego, co spisał w ciągu 12–13 lat. Dodaje, że ma zamiar opracować część na temat powstawania zarodka i całość nieco poprawić.

[54] Na *Traktat o umyśle* powołuje się on na s. 237 swoich *Uwag*, mówiąc o unii ciała i duszy w człowieku.

[55] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme...*, s. 157. Częściowo definicję tę cytuje Bednarczyk – zob.: A. Bednarczyk, *Przypisy* [w:] R. Descartes,

Rozumowanie przedstawione powyżej przyczynia się do włączenia badań medycznych w obszar mechaniki oraz fizyki. Mogłoby to oczywiście prowadzić De La Forge'a w stronę poszukiwania metafizycznego

---

Człowiek…, s. 135. Komentując ją autor ten pisał: „Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż De La Forge przedstawia w ten sposób nie maszynę, lecz układ mechaniczny. Trzeba jednak pamiętać, że jeszcze w XVII wieku odróżniano – zgodnie ze starożytną tradycją – *organon* (*instrumentum*) i *machina*. Pierwszy termin odpowiadał maszynie prostej w fizycznym znaczeniu tego słowa (np. dźwignia, śruba, klin, blok, kołowrót), drugim terminem zaś określano to, co z zespolenia owych *organa* powstaje i nosi na sobie, tak jak i one, znamiona wytworu sztuki ludzkiej. […] Ślady tamtego dawnego pojmowania maszyny (*machina*) dostrzec można również w definicji podanej przez De La Forge'a. Używany przezeń termin „części organiczne" niewątpliwie wywodzi się ze wspomnianego *organon*. Części te, mające określony kształt i zajmujące właściwe im miejsce w całości, są z sobą powiązane w pewien szczególny sposób, gwarantujący zgodne ich działanie; maszyną jest wreszcie – rzecz znamienna – zegar". Ibidem, s. 135–136. Autor zauważa, że kartezjańska maszyna jest układem części, które działają w oparciu o zdeterminowanie wynikłe z przestrzennej struktury, czyli budowy i owych *dispositions* wszystkich części na maszynę taką się składających. Rozumowanie takie zjednuje wszystkie zjawiska w całym Wszechświecie poddając je wyłącznym oddziaływaniom praw przyrody. Jednak maszyna jest u Descartes'a tworem gotowym. Problem pojawia się dopiero wtedy, kiedy chcemy tłumaczyć w oparciu o taki model rozumowania rozwój zarodka, którego struktura nie jest początkowo w ogóle obecna. Właśnie przy okazji rozważań na ten temat pojawia się wyraźna sugestia Bednarczyka, że filozof nie uniknął celowego przeznaczenia maszyny i że tu jego mechanicyzm zawodzi: „Wyjaśnienie działania maszyny jest zatem pochodną praw mechaniki i owego, założonego w niej celu. Podobnie rzecz się ma, gdy maszyną jest Kartezjuszowy człowiek". Ibidem, s. XXIV. Autor rozstrzyga, że prawa mechaniki: „znalazły zastosowanie w celowej strukturze, będącej środkiem do osiągnięcia założonego w niej celu, tę zaś celowość ujawniała anatomia ciała ludzkiego, bądź jakiegokolwiek ciała ożywionego". Ibidem, s. XXV. Inklinacji powyższych nakazuje się dopatrywać w galenizmach Descartes'a i odsyła bezpośrednio do książki lekarza rzymskiego *De usu partum,* nazywając Galena programowym teleologiem, pod którego wpływem pozostaje Descartes. Słowem komentarza, warto dodać, iż uznawanie, że celowość jest całkowicie odrzucona z fizyki nowożytnej, jest nadinterpretacją, jeśli miałoby to znaczyć, że filozofowie pokroju Descartes'a twierdzili, iż celowość w ogóle nie istnieje. Przeciwnie, nic tu się nie zmienia i celowość ma stale swe ważne miejsce w nauce, lecz pozostaje co najwyżej częścią teologii, bowiem fizyk, zdając sobie sprawę z ograniczonego charakteru i przedmiotu swoich badań, nie docieka więcej zrozumienia celu, ze względu na jaki Bóg rzeczy stworzył i nimi zarządza. Por.: R. Descartes, *Zasady…*, art. 28, s. 21 [A. T., t. IX, s. 37]. Podobne wyjaśnienie zawiera *Rozmowa z Burmanem*, gdzie czytamy: „1.) poznanie celu nie wprowadza nas w poznanie samej rzeczy, a natura jej pozostaje przez to nie mniej ukryta. I to jest największym błędem Arystotelesa, że zawsze argumentuje na podstawie celu. 2.) Wszystkie cele Boga są przed nami zakryte i zuchwalstwem jest chcieć do nich wzlatywać. Nie mówię już o rzeczach objawionych, lecz rozważam je tylko jako filozof". *Rozmowa z Burmanem* [w:] Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora,* oraz *Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. II, s. 259 i 280 [A. T., t. V, s. 158 i 168]. Jakkolwiek tekst ten jest prawdopodobnie autorstwa nie Descartes'a, lecz najbardziej znanego niemieckiego kartezjańczyka,

uzasadnienia dla nich, jednak uczony ten skupia się wyłacznie na warstwie medycznej pism Descartes'a. Ponieważ rozważania te są tylko w odległy sposób związane z filozofią jako taką (będąc raczej przykładem jej zastosowania), jak również, ponieważ stanowią miejscami bardzo specjalistyczne studia nad licznymi partiami ciała ludzkiego, omówimy je skrótowo. Dzięki temu poznamy zakres tematyki zawartej w *Uwagach* De La Forge'a oraz związki jego myśli z dorobkiem medycznym Descartes'a. I tak, widzimy, iż wchodząc w zagadnienia związane z poszczególnymi fragmentami tekstu swojego poprzednika, De La Forge kolejno rozprawia na temat każdego z nich, analizując kolejne artykuły traktatu anatomicznego. Pisze on o wątrobie i o powstawaniu zarodka, chcąc zwłaszcza ustalić moment, w którym ten organ w nim się kształtuje. Powołuje się przy tym na badania Williama Harvey'a (1578–1657) nad zarodkiem kurczęcia, które częściowo cytuje i z którymi, po przestudiowaniu jego *De Generatione Animalium,* zgadza się w tej kwestii[56]. Następnie tłumaczy, co Descartes miał na myśli stosując wyrażenie „części niewidoczne". W tym miejscu warto wyjaśnić, że zdarzało się, iż poprzednik De La Forge'a przypisywał tak dalece pewność metodzie racjonalnej, że pozwalało mu to twierdzić, iż empiryczne podejście do zagadnień anatomii, nie ma pierwszeństwa przed dedukcją, na co zwracaliśmy wyżej uwagę[57]. Nakazywało mu to trzymać się pewnika, mówiącego, że rozum sam wykryje, co powinno znajdować

Clauberga, mimo to można go przytaczać, jak tekst kartezjański z racji wierności, takiej, jaką zaobserwujemy również u De La Forge'a. Co innego Spinoza: „[…] przyroda nie postawiła sobie żadnego celu, a wszystkie przyczyny celowe są jedynie ludzkimi urojeniami". B. Spinoza, *Etyka*, tłum. Ignacy Myślicki, Warszawa 1991, cz. I, twierdz. 33.

[56] Por.: L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 158–159.

[57] Dobrym przykładem takiej dedukcji jest następujące rozumowanie Descartes'a: „Lecz kto jest świadom, że w magnesie możemy poznać to jedynie, co składa się z pewnych prostych natur i znanych same przez się, ten wie dobrze, co należy robić. Zbiera on najpierw pilnie wszelkie owe doświadczenia, jakie może zdobyć, dotyczące tego kamienia, następnie usiłuje z nich wysnuć, jaka mieszanina natur prostych jest konieczna do wywołania wszelkich skutków stwierdzonych doświadczalnie w magnesie; raz ją wynalazłszy, może śmiało twierdzić, że poznał prawdziwą naturę magnesu, o ile ją człowiek może odkryć, i to przy pomocy danych doświadczeń". *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s 86 [A. T., t. X, s. 427]. W *Liście do Morina z 12 września 1638 roku* Descartes pisał: „Ograniczam się jedynie do porównywania jednych ruchów z innymi, lub jednych kształtów z innymi kształtami, itd., to znaczy rzeczy z powodu ich małych rozmiarów nie mogących podpadać pod nasze zmysły z tymi, które pod nie podpadają i które nie różnią się od nich więcej niż duży okrąg różni się od małego, twierdzę bowiem, że są to najlepsze środki do wyjaśnienia prawdy zagadnień fizycznych, jakie umysł może posiadać". *List do Morina z 12 września 1638 r.* [w:] A. T., t. II, s. 367. Na ten temat zob. też: *List pierwszy do Pana Descartes'a* [w:] R. Descartes, *Namiętności…*, s. 43–61 [A. T., t. XI, s. 301–322].

się w danym miejscu ciała, skoro tylko znał będzie skutki, które szukany element powinien wywoływać. Do tego wcale nie jest mu potrzebna znajomość danych dostępnych poznaniu przez zmysły, te bowiem nie są kresem poznania, lecz co najwyżej jego początkiem[58].

De La Forge wspomina o tym w dalszej części swych *Uwag*, sugerując, że gdyby opierać się w anatomii tylko na świadectwie empirycznym, wielu części ciała nie poznalibyśmy nigdy. Tak jest na przykład z tchnieniami życiowymi i ich rolą w przewodnictwie nerwowym pomiędzy częściami ciała a mózgiem:

Istnieją dwa sposoby, by stwierdzić, czy jakaś część istnieje, jeden jest zmysłowy, drugi rozumowy. Zgadzamy się otwarcie, że zmysły w tym przypadku nie są wystarczające, rozum natomiast jest w nas taki, że nie tylko ukazuje, iż rzecz jest bardzo prawdopodobna, z czym nasi adwersarze zgodzą się (…), ale nawet, że jest ona prawdziwa i że jest niemożliwe, by dana rzecz zachodziła inaczej, zwłaszcza, że formy poznawcze (*especes*), których udzielają nam przedmioty zmysłów, polegając jedynie na sposobie, w jaki dotykają one naszych nerwów, albo same, albo przez pośrednictwo ciał znajdujących się między nimi a nami, powodują, że owo dotknięcie powinno być zmysłowe, aby móc wnieść jakąś zmianę w nasze nerwy, a nic nie jest dla nas bardziej w tym miejscu przydatne do jasnego tego pojęcia, niż ów ruch lokalny, z czego wynika, że nie ma, mówiąc właściwie, niczego poza tym ruchem, co może uczynić impresję na naszych nerwach[59].

Za ten ruch przyczyniający się do powstawania impresji i wyrysowywanie form poznawczych na gruczole, odpowiadają oczywiście tchnienia, bez których nie byłoby możliwe komunikowanie do tego cielesnego organu poruszeń materii. W tym i wielu miejscach De La Forge wyjaśnia, że istotą badań jest w gruncie rzeczy (jakkolwiek nie używa dosłownie tego sformułowania) niesprzeczność idei, w jakich ujmujemy przedmiot badań. Powiada bowiem, że mózg musi być zbudowany w dany sposób, byśmy mogli pojąć, jak zachodzą zjawiska, dzięki którym posiadamy liczne percepcje przedmiotów naszych zmysłów, itd.[60]

W dalszej części swego tekstu, lekarz pisze o kwasach żołądkowych oraz o trawieniu pokarmów[61]. Zjawiska te rozumie tak samo jak

---

[58] „Te zaś części, które są niewidoczne z powodu swych rozmiarów, opiszę najłatwiej i najjaśniej, mówiąc o zależnych od nich ruchach". Idem, *Człowiek…*, s. 4 [A. T., t. XI, s. 121].

[59] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 279.

[60] „Musi być tak z koniecznością, że aby móc czuć w sposób, w jaki my czujemy, mózg oraz nerwy muszą być zbudowane z […]". Por.: Ibidem.

[61] Już na początku rozprawy *Człowiek*, czytamy: „Pokarm – po pierwsze – ulega trawieniu w żołądku tej maszyny, mocą pewnych płynów, które wślizgując się między drobiny pożywienia, rozdzielają je, wprawiają w ruch i rozgrzewają, podobnie jak czyni to zwykła woda z drobinami niegaszonego wapna bądź kwas azotowy (*eau forte*) z drobinami metali. Nadto płyny te, przyniesione nader rychło tętnicami do serca, jak o tym

Descartes jako rozdrabnianie materii pobranej wraz z pożywieniem przez inną, znajdującą się w organizmie oraz jako wynik jej transportowania po ciele i przyswajania przez nie. Wszystkie te procesy mają charakter streszczony zjawiskiem ruchu, kształtu i spoczynku. Wypowiada się on również o krążeniu i roli mlecza, czy o sercu i znajdującym się w nim cieple. Zabiera stanowisko w sprawie ruchu tego organu i jego przyczyn, które nie mogą być inne niż mechaniczne[62]. Odrzuca pojęcie zdolności pulsowania (*faculté pulsifique*), przeciwko której wysuwa argumenty, a zasadę bicia serca, tak jak Descartes, upatruje w fermentacji i wrzeniu krwi [63]. Ruchy serca – *diastole* i *systole* opisuje na stronie 173. W dalszej części *Uwag*, lekarz podejmuje zagadnienia dotyczące płuc i ich budowy, czynności oraz wyziewów

niżej powiem, muszą być bardzo ciepłe. A nawet pokarm jest zwykle taki, że sam się może rozpadać i rozgrzewać, podobnie jak to się dzieje ze świeżym sianem stłoczonym w stodole, zanim jeszcze wyschnie". R. Descartes, *Człowiek…*, s. 4 [A. T., t. XI, s. 121]. André Pichot podkreśla, że trawienie było u Descartes'a procesem jednocześnie chemiczno-mechnicznym. Tak jak dla Arystotelesa i Galena, tak i dla niego, jego początkiem było ciepło, jednak nie tak jak u Arystotelesa posiadające swoistą naturę, lecz takie samo, jak powszechnie występujące w całym Wszechświecie. Trawieniu towarzyszą filtracja i fermentacja. Zdaniem autora Descartes często wykorzystywał wiedzę Galena, a nawet stosował te same przykłady, zamieniając jednak ich wyjaśnienie na właściwe swojemu mechanicyzmowi. Zob.: A. Pichot, *op. cit.*, s. 349.

[62] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, 166–169.

[63] Co do fermentacji, czytamy w opracowaniu Aucante'a: „Dla Arystotelików funkcje życiowe ciała są powodowane przez duszę w taki czy inny sposób. Uprzywilejowując separację substancjalną duszy i ciała, Descartes przeciwnie, skłania się do przypisania materii ważnej autonomii. Mówiąc precyzyjniej, motorem funkcji zwierzęcych ciała są fermentacje, które są powodowane przez czysto materialne okoliczności […]. Kluczowa wzmianka na temat fermentacji, która może być uznana za kamień węgielny całej fizjologii, cieszyła się na początku XVII wieku wielkim zainteresowaniem, zwłaszcza w dziełach Van Helmonta. Zaznaczmy również, że życie i fermentacja są nierozerwalnie połączone u alchemików, co miał na uwadze Descartes. Także Newton definiował fermentację w 1667 roku jako «działanie płynów polegające na tym, że są one trawione i oddzielone od swych osadów». W tym samym duchu Digby rozważał, iż fermentacja powoduje rodzenie się roślin. Zobaczymy, jak Descartes obejdzie właściwie całe skażenie alchemiczne swego systemu, dzięki trwałości swoich zasad metafizycznych". V. Aucante, *op. cit.*, s. 151. Autor wymienia dwie zasadnicze fermentacje fizjologii kartezjańskiej, jedną służącą trawieniu pokarmów i drugą związaną z ruchem serca. Wspomina również o poglądzie De La Forge'a: „La Forge, ze swojej strony, odsyła czytelnika do wyjaśnień z *Zasad* na temat fermentacji (*Zasady*, IV, art. 92, s. 268–270 [A. T., t. IX, s. 250–251]) i podkreśla wpływ kwasów na trawienie (*Remarques*, s. 161). Uwaga La Forge'a wzmacnia sprzeczny aspekt obecności tych płynów. Jeżeli w gruncie rzeczy mięsa mogą fermentować same z siebie, jakie znaczenie miałaby mieć potrzeba odwoływania się do nich?". V. Aucante, *op. cit.*, s. 153. De La Forge mówi o nieznacznej fermentacji również w mózgu, por.: L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s., 192.

(s. 170–171). Pisze o krwi i jej roli w odżywianiu ciała (s. 175). Napomina następnie na temat mózgu (s. 177–179), jak również na temat śledziony oraz krwi ją wypełniającej (s. 180–185). Rozpisuje się o ruchu tchnień życiowych i o nich samych (s. 185–190). Wyjaśnia ich rolę w fermentacji zachodzącej w sercu oraz przedstawia poglądy na temat gruczołu szyszkowatego (s. 191–193).

Zdarza się również, że De La Forge teoretyzuje i tak na stronie 197, znajduje się interesujące rozważanie na temat metodologii badań oraz zagadnienia stawiania hipotez, o których lekarz mówi, co następuje:

Lecz hipotezy nie tylko są prawdopodobne, ale ponadto niewątpliwe, jeśli tylko wyjaśniają rzecz bardzo jasno i bardzo łatwo, tak, że zmysły nie przeciwstawiają się im, a rozum ukazuje, iż rzecz nie może się dokonywać inaczej i że jest ona wydobyta z pewnych zasad oraz, że te hipotezy nie służą jedynie wyjaśnieniu jednego skutku, lecz wielu nawet różnych[64].

Uwaga ta powstała przy okazji wspomagania się licznymi argumentami na temat prawdziwości tych teorii Descartes'a, które opierały się na dedukcji i które nie bazowały na możliwości empirycznego dostrzeżenia danych elementów budowy ciała, o których wspominaliśmy nieco wyżej. Nie wszystko w ciele daje się zobaczyć gołym okiem, twierdzi De La Forge i dlatego od starożytności tworzono rozmaite hipotezy ułatwiające wyjaśnienie danych elementów i ich działanie, jednak skoro wiele z nich okazało się fałszywe, lekarz nie widzi powodu, dla którego on i jemu współcześni nie mieliby tworzyć nowych teorii, poddawanych następnie sprawdzeniu. Ich (to jest ani tych, ani wcześniejszych) fałszywość lub prawdziwość nie zależała oczywiście od tego, czy dawały się zweryfikować wzrokiem, dodaje nasz autor.

Nie należy zatem odrzucać założeń Pana Descartes'a tylko dlatego, że nie widać ich wcale, w innym razie należałoby równocześnie zwątpić w istnienie duchów zwierzęcych, które przenikają nerwy i w tysiąc innych rzeczy, które skrupulatni anatomowie nie obawiają się odrzucić[65].

De La Forge neguje również wiarę w rzekome właściwości różnych części ciała do wykonywania danych czynności, która poparta ma być założeniem, że mają one *zdolności* do ich uczynienia. Zdolności, władze i siły tkwiące w członkach ciała, to nic innego, jak ukryte jakości, które zamiast wyjaśniać, udzielają pseudo-wyjaśnienia, że coś się dzieje, bo… się dzieje. W tych przypadkach uczony nakazuje przyznawać

[64] Ibidem, s. 197.
[65] Ibidem, s. 196.

się do niewiedzy tam, gdzie rzeczywiście brakuje nam poznania i sam to czyni, w miejsce ukrywania tego faktu poprzez odwołanie się do zmyślonych i nie mających żadnego związku z realiami – nawet nie teorii – ile gier słownych, czynionych z powodów pozanaukowych. W miejsce tego proponuje racjonalne hipotezy właśnie i dalszą ich weryfikację. Jako przykład posługiwania się nimi podaje własną teorię budowy nerwu oraz mięśnia (s. 196–199)[66].

Ten ostatni temat staje się pretekstem do polemik z dawniejszymi koncepcjami, jak również nakazuje zrewidowanie poglądów Szkolnych na temat działania mięśni. Nasz autor poświęca się oddaleniu przesądu na temat tego, iż nerwy są poruszane bezpośrednio przez duszę, która – jak się wyraził – ciągnie poszczególne z nich w zależności od potrzeby. Z drugiej strony wspomina o przypisywaniu mięśniom zdolności motorycznych (*faculté motrice*), co również uważa za pogląd niewłaściwy:

> Jest zatem o wiele bardziej racjonalnie powiedzenie, że wszystkie te poruszenia mięśnia dokonują się, ponieważ tworzący go worek napełnia się lub opróżnia z udziałem licznych małych ciał, które nazywamy duchami zwierzęcymi, a których nie można podejrzewać, że napływają z innego miejsca niż mózg, bowiem zaraz jak tylko nerw jest przerwany lub niedrożny, w ten sposób, że łączność między nim a mózgiem zostaje zakłócona, mięsień do którego docierają odgałęzienia nerwu, traci swój ruch[67].

W dalszej części swych *Uwag*, nasz autor pisze o mózgu oraz wielu nerwach, które do niego się odnoszą. Porównuje ryciny swoje i Gutschofena. Poświęca się dociekaniom nad powiązaniami mięśni z układem nerwowym i teorią odruchu mięśniowego w wyniku napływania do mięśni z mózgu kolejnych tchnień życiowych. Dogłębne rozważanie na temat budowy mięśni, nerwów, kanałów łączących jedne z drugimi, pośrednictwa tchnień, i wielu związanych z tym detali, zajmuje

---

[66] „Descartes porównuje system nerwowy do organów, wraz z zawartym w nich powietrzem pod ciśnieniem oraz z jego rurami i ich klawiaturą (Zob.: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 12 [A. T., t. XI, s. 130–131]). Przedstawia on kilka przykładów jego działania, szczególnie w przypadku cofnięcia członka ciała spod działania ognia. […] Chodzi o pewien rodzaj systemu odruchu «hydraulicznego». Ów aspekt «hydrauliczny» systemu nerwowego, jest jawnie zainspirowany systemem naczyniowym oraz cyrkulacji krwi (chociaż mówiąc właściwie nie ma krążenia duchów zwierzęcych). Skądinąd według Descartes'a nerwy uważane są za również wyposażone w zastawki podobne do tych, jakie posiada serce oraz żyły". A. Pichot, *op. cit.*, s. 366. Jak zauważa Bednarczyk, który przedstawia całą historię pojęcia: „Kartezjuszowa koncepcja nerwu-rurki należy do bardzo długiej tradycji, bo sięgającej czasów Erazystrata z Julis na wyspie Keos (310–250) – należącego do aleksandryjskiej szkoły lekarskiej, a nawet Praksagorasa z Kos (340–260). Myśl, że nerw ma postać rurki wspierają różnorakie racje". A. Bednarczyk, *Przypisy* [w:] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 155–157.

[67] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 199.

najwięcej miejsca w książce i De La Forge przywiązuje do niego znaczną wagę, co objawia się faktem, że w tych kwestiach zdarza mu się posiadać odmienne zdanie od Descartes'a[68]. Podsumowując tę część odnosi się on do Wallaeusa[69], który wedle jego opinii nie zauważył, że same duchy zwierzęce wystarczają do wypełniania przestrzeni we włóknach, z których zbudowane są mięśnie, w celu ich skurczów i rozkurczów. Dodaje, że materia tchnień dostarczana jest bez przerwy z mózgu, skąd przez kanały nerwowe dopływa do mięśni. Mówi o połączeniach między mięśniami, które są sobie przeciwstawne i o krążeniu tchnień między nimi. Lekarz powtarza teorię przewodnictwa nerwowego i budowę nerwu-rurki, który posiada swe zastawki. Szczegółowo omawia rolę duchów zwierzęcych w przewodnictwie nerwowym.

Począwszy od strony 226 De La Forge wraca do komentowania poszczególnych artykułów *Traktatu o Człowieku*. Są one również związane z tematyką, nad którą zatrzymywał się on ostatnio. Od strony 235 omawia proces oddychania. Ponownie wspomina o swoich rycinach oraz tych Gutschofena. Wracając do nerwów i ich znaczenia podejmuje temat oddziaływania przedmiotów zewnętrznych na nasze ciało, co dokonuje się właśnie z udziałem końcówek nerwowych umocowanych w skórze, a z drugiej strony utkwionych w komórkach mózgu. Na stronie 237 podaje on znaczenia terminu *zmysł*, które wyróżnia trzy. Są to te same znaczenia, które odnajdziemy następnie w *Traktacie o umyśle*:

[…] słowo zmysł można rozumieć w trzech różnych znaczeniach, bowiem czasem uważa się go za impresję, którą tworzy przedmiot zewnętrzny na naszym nerwie, innym razem jako percepcję tej impresji, ostatecznie zaś jako sąd będący następstwem owej impresji. Wszystkie te trzy rzeczy towarzyszą sobie na tyle blisko, gdy chodzi o człowieka, że nie ma zwyczaju ich rozróżniać. Jednakowoż jest konieczne, aby to uczynić, jeśli chcemy dobrze poznać naturę naszych zmysłów, bowiem jeśli bierzemy je w znaczeniu dwóch ostatnich określeń, żadne ciało nie jest do nich zdolne, będąc substancją rozciągłą nie posiadającą żadnego myślenia. W pierwszym natomiast, nie dotyczy umysłu człowieka, który jest rzeczą myślącą i nie ma nic z rozciągłości. Dzieje się tak, ponieważ te rzeczy nie mają ze sobą żadnego powiązania, co jest rezultatem tajemnicy Tego, Kto połączył substancję myślącą z substancją rozciągłą (tak jak to zauważyłem i wyjaśniłem w *Traktacie o umyśle*) i ponieważ nasz Mistrz [Descartes] opisał tylko ciało, a jeszcze nie uwzględnił duszy, która będzie z nim połączona, kiedy mówił tu o zmysłach, brał owo słowo w pierwszym znaczeniu, to znaczy jedynie jako wrażenie, które ciała otaczające nasze mogą na nim odcisnąć. I rozważał on tylko, w jaki sposób może to wystarczyć do otworzenia niektórych porów komórek mózgu w stopniu większym

[68] Por.: Ibidem, s. 200–226.

[69] Chodzi o Jana de Walle (Johannesa Walleusa) autora *Epistolae duae: De Motu Chylis et Sanguinis ad Thomem Bartholinum* [w:] Caspar Bartholin, *Institutiones Anatomicae*, 1641.

niż innych, by spowodować, że duchy zwierzęce wyjdą z gruczołu w inny sposób, niż czyniły to uprzednio[70].

W dalszym ciągu, śledząc artykuły *Człowieka*, lekarz opisuje poszczególne zmysły ciała. Zaczyna od dotyku. Przywołuje Arystotelesa oraz Gassendiego, którego cytuje, ukazując różnice w jego pojmowaniu tego zmysłu oraz w rozumieniu go przez Descartes'a. Na stronie 242 wyjaśnia słowa Descartes'a:

Kiedy Bóg połączy duszę myślącą z tą maszyną, art. 28; To znaczy, kiedy Bóg połączy i zjednoczy myśli umysłu z niektórymi ruchami tej maszyny. *Przyda on jej zasadnicze siedlisko w mózgu*, art. 28; To znaczy połączy myśli, ale nie bezpośrednio ze wszystkimi ruchami, które dokonują się w tej maszynie, lecz tylko z tymi, które mogą być komunikowane mózgowi poprzez nerwy. *I uczyni ją takiej natury,* art. 28. To znaczy zarządzi, aby jej myśli, które brane z osobna, są bez związku z faktem bycia w połączeniu z poruszeniami ciała, lub są od nich odseparowane i niezależne, były odtąd, to jest, w czasie, kiedy ta maszyna będzie stanowiła całość, nierozłącznie zjednoczone z różnymi formami i sposobami bycia, które to duchy zwierzęce przyjmą na wyjściu z gruczołu, a które są zawsze powodowane przez otwory niektórych porów plecionki naczyń (*du lassis*), o których mówiliśmy niedawno, w zależności od tego, czy działanie zmysłów lub pamięci, czy może wyobraźni, je otworzy. I nie będą to bez różnicy wszystkie rodzaje myśli, które w ten sposób będą z nią połączone, ale te tylko, które mają odniesienie do stanu, w jakim zwykle maszyna się znajduje w danej okoliczności[71].

W kolejnej partii opracowania autor rozwodzi się nad istotą wrażliwości na bodźce, która jest różna u różnych ludzi przez wzgląd na fakt, że włókna nerwów są u nich nieco odmienne, co stanowi o różnicach anatomicznych budowy. Jakkolwiek są takie same, mogą być delikatniejsze, grubsze, nieco rzadsze lub ciaśniej ułożone, co będzie się przekładać na owe odmienności. Przywołuje *Meteory* Descartes'a, mówiąc o rozmaitych kształtach drobin, które mają swój skutek w tym, że człowiek odczuwa różne smaki spożywanych pokarmów. Wspomina o żołądku, procesach trawienia oraz o unerwieniu zmysłów. Następnie mówi o zapachach, wskazując na *Rozprawę o metodzie*, lecz zwłaszcza na czwartą część *Zasad filozofii,* gdzie Descartes poruszał to zagadnienie. Rozważa również kwestię zmysłu słuchu. Napomina o muzyce oraz rozmaitych percepcjach, które są udziałem duszy ze względu na to, iż Bóg tak je połączył, kiedy jednoczył duszę z ciałem (s. 251).

Przy rozważaniu artykułu 49 traktatu *Człowiek* pojawia się ważna kwestia błędów, które przypisujemy zmysłom. Oto, co na ten temat pisał De La Forge w tym właśnie miejscu swego komentarza:

---

[70] Ibidem, s. 237.

[71] Ibidem, s. 243.

Przyczyna główna wszystkich błędów zmysłów, bierze się z tego, iż Bóg chcąc połączyć idee gruczołu z percepcjami duszy, złączył każdą z nich z myślą, która przedstawiałaby duszy stan ciała oraz najbardziej zwyczajną przyczynę tej idei i nie mógł On jej zjednać w sposób bardziej odpowiedni z żadną inną, jak to wyjaśnił obszernie i bardzo uczenie Pan Descartes na zakończeniu *Medytacji szóstej*. To dlatego dusza ma zawsze tę samą myśl i postrzega zawsze tę samą rzecz, za każdym razem, gdy idea, z którą ona jest połączona powstaje na gruczole, bez względu na to, czy została ona wytworzona za przyczyną, która zwykle ma miejsce, czy przez inną, mniej zwyczajną. To natomiast może dać duszy okazję do mylenia się, jeśli tylko nie skupi ona dostatecznej uwagi na samej sobie, w celu poddania refleksji sposobu oraz okoliczności, które towarzyszą tej idei, aby przekonać się, czy nie jest ona wcale wytworzona przez inną jakąś przyczynę, niż tę, która wytwarza ją zwykle; tak jak my to wyjaśniliśmy dłużej w *Traktacie o umyśle*, który jest kolejnym po tym[72].

W następnym punkcie De La Forge mówi, że Descartes uznał istnienie pięciu zmysłów zewnętrznych, co jest ogólnie przyjęte, lecz nie poprzestał na tym, ponieważ dodał jeszcze dwa inne:

[…] to znaczy odczucie, jakie mamy w związku z głodem, pragnieniem, i wszystkimi innymi potrzebami (*appetits*) naturalnymi, oraz ten, dzięki któremu odczuwamy silne doznania (*passions*), co uczynił z wielką racją. Nie ma bowiem żadnej wątpliwości, że występuje tyle różnych rodzajów zmysłów, ile jest rozmaitych sposobów mętnych spostrzeżeń oddziaływania przedmiotów na zmysły, zważywszy, iż to na tym zmieszanym sposobie percepcji polega natura zmysłów[73].

Uczony mówi, że w odmienny sposób odczuwamy to samo, jeśli tylko dotyczy to innego organu ciała, jak na przykład kwaśność przyprawy w jedzeniu inaczej, niż tę samą właściwość w kwasie uszkadzającym skórę naszych rąk, itd. To samo odnosi się do poruszeń, które odbieramy inaczej, niż pozostałe uczucia naszych zmysłów. Uważa on, że nie należy mylić z sobą zmieszanych odczuć z naturalnymi potrzebami, im towarzyszącymi. Odsyła znów do *Medytacji szóstej*, gdzie Descartes ustala, że uczucia towarzyszące potrzebom, jak na przykład to, że bólowi ciała towarzyszy smutek duszy, lub to, że suchość w gardle występuje wraz z potrzebą napicia się, spowodowane są przez Naturę, bo nie ma między nimi żadnego podobieństwa ani odpowiedniości. Jednak twierdzi, że zarówno niektórzy lekarze, jak i filozofowie mieszają niejasne odczucia ze zjawiającymi się wraz znimi potrzebami (*appetits*). Pisząc o głodzie, lekarz wyjaśnia, w jaki sposób kwasy w żołądku, działając na jego ściany, wywołują w duszy myśl o konieczności spożycia posiłku. Na temat tej potrzeby i jej świadomości rozpisuje się wiele, wspominając jeden raz Hipokratesa. Oddając się szczegółowym rozważaniom na temat

[72] Ibidem, s. 251.
[73] Ibidem, s. 252.

zjawiska łaknienia pokarmów, De La Forge poświęca się opisaniu go nie tylko u dorosłego, ale nawet u zarodka. Interesujący i nieco kuriozalny jest również – jak twierdzi uczony – skomplikowany przypadek głodu u niektórych chorych kobiet, czego skrajnym przykładem może być nienaturalna i szkodliwa silna potrzeba jedzenia kamieni, należąca do jednej „cnotliwej dziewczyny”[74].

W dalszej części De La Forge przedstawia skłonności naturalne, ich genezę, rodzaje oraz rolę, jaką pełnią w sposobie konserwowania zdrowia i dobrej kondycji ciała. W końcu przechodzi do zagadnienia emocji duszy, komentując w ten sposób teorię Descartes'a:

> […] przez namiętności, o których w tym miejscu pisze nasz Autor, nie rozumie on czysto duchowych emocji duszy, które powstają w wyniku poznań jasnych i wyraźnych dobra albo zła, lecz te, które są w niej spowodowane przez impresję, jaką czynią na gruczole rozmaite poruszenia małych włókienek nerwów lub różne poruszenia duchów[75].

Lekarz przedstawia swoją własną teorię powstawania skłonności, co zakresem pokrywa się z tymi samymi rozważaniami z *Traktatu o umyśle*. Na stronach 264–265 opisuje rolę wątroby i mówi, że Descartes powtarza tradycyjny pogląd, a mianowicie, że kiedy wątroba dobrze pracuje, doskonale wytwarza krew. Mówi on, iż jest prawdopodobne, że jego poprzednik nie znał najnowszych badań w tym zakresie, jakie poczynił Pan Pecquet, a dzięki którym nie ma wątpliwości, że to zasadniczo w sercu dokonuje się zamiana mlecza (*chyle*) w krew i że nie można temu zaprzeczyć, ponieważ badanie zarodka kurzego ukazuje nam serce oraz krew dużo wcześniej, zanim da się zauważyć najmniejsze zawiązki wątroby[76].

---

[74] De La Forge odsyła do rozdziału o wyobraźni ze swego *Traktatu o umyśle*, po czym dodaje: „Nie mógłbym sobie odmówić, by wam tutaj nie wyjawić, w celu potwierdzenia tego wszystkiego, o czym właśnie powiedziałem, tego, co ta sama dziewczyna powiedziała mi później, będąc całkowicie wyleczona z choroby, iż mianowicie, że podczas kiedy była chora, o wiele bardziej odczuwała apetyt względem tych kamieni, które zostały wcześniej wystawione na światło księżyca i że uważała je za o wiele bardziej korzystne od innych, co dowodzi, że ślina miała wówczas siłę do ruszenia z miejsca [rozpuszczenia] niektórych z cząstek tych kamieni, zwłaszcza, że promienie księżyca je skruszyły”. Ibidem, s. 259.

[75] Ibidem, s. 263.

[76] Aucante również odnotowuje tę uwagę De La Forge'a. Odkrycie Pecqueta zostało opublikowane w 1651 roku i było wiele razy przedstawiane w akademii Montmora. Dziwi zatem fakt, że jeżeli Descartes korzystał z badań anatomów szkoły Wesaliusza, nie uwzględnił w *Człowieku* odkrycia żył mleczowych przez Aselliusa (1581–1626), ani odkrycia Pecqueta, co wytknął mu De La Forge. Odkrycie wspomnianych żył może dokonywać się wyłącznie w trakcie wiwisekcji i rzeczywiście Asellius brał w niej udział 23 lipca 1622 r., dokonywanej na psie. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 158–159. Descartes

Kolejny temat stanowią duchy zwierzęce (owe tchnienia życiowe), lecz nie jest on należycie rozwijany, co powoduje, iż już na stronach 267–277, De La Forge przechodzi do opisu, jak to nazywa, „fabryki mózgu". Docenia prace Descartes'a w tym zakresie (art. 63), chce jednak dodać nieco od siebie, czyniąc rozważania jeszcze bardziej przystępnymi, gdyż jest to jego zdaniem najtrudniejsze zagadnienie w całym *Traktacie*. Mają się do tego przysłużyć również rysunki, które wykonał. Na stronie 271 ponownie odsyła do *Traktatu o umyśle*, ale zasadniczo rozwodzi się bardzo szczegółowo na temat najważniejszego organu, jakim jest mózg człowieka, a w potrzebie ubarwia przekaz przykładami analogicznych zjawisk do tych, które dotyczą fizjologii mózgu, posiłkując się takimi przykładami, jak las i rzeka albo łódka na wodzie[77]. Na stronie 276 wspomina o sile, jaką posiada dusza do obracania szyszynką, którą to władzę nazywa główną, gdy chodzi o możliwość poruszania członkami naszego ciała, ale również wyobrażania sobie lub przypominania czegoś. Nie precyzuje on jednak, tak jak Descartes tego nie uczynił, na czym polega owa siła i jak to się dzieje, że duchy zwierzęce, przepływające przez gruczoł podlegają władzy duszy, która zarządza ich strumieniem, jak „hydraulik wodą przy fontannach". Tę trudność może nam wyjaśnić – w duchu zresztą raz już udzielonej odpowiedzi autorstwa De La Forge'a z *Traktatu o umyśle* – kolejny fragment jego *Uwag*, w którym odnosi się on do teorii wzajemnych oddziaływań substancji.

Otóż na stronie 281, lekarz rozpoczyna wywód na temat gruczołu szyszkowatego, który ma być uznany za główną siedzibę duszy rozumnej oraz organu zmysłu wspólnego i wyobraźni. Polemizuje przy tym z niejakim Bartolinem[78], który miał odmienny pogląd od kartezjańskiego. Przy okazji ustosunkowania się do zarzutów wspomnianego autora, lekarz opisuje fundamenty swej koncepcji, o których to powiada, że zawarł je on już uprzednio w swoim głównym dziele. Przytoczymy w tym miejscu obszerniejszy ich fragment, ponieważ rzuca on cenne

---

zdawał sobie z tego sprawę, skoro w maju 1624 roku pisał do Regiusa: „Przy sposobności poszukamy ich razem w żywym psie". Natomiast żyły te znał i wzmienkował o dziele Asseliusa w *Opisie ciała ludzkiego* (R. Descartes, *Opis ciała…*, s. 115). Na temat badań Asseliusa oraz Pecqueta zob.: Ibidem, s. 183. Tematowi odkrycia Jeana Pecqueta Aucante poświęca cały podrozdział, zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 161–163.

[77] Mózg wraz z jego włóknami porównuje do bardzo gęstego lasu z drzewami, przez który chcemy się przebić i do którego możemy wracać po uczynionych wcześniej śladach. Zob.: L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 333–335.

[78] Thomas Bartolin (1616–1680), duński lekarz i anatom, matematyk i teolog. Odkrywca układu limfatycznego u ludzi w odróżnieniu do Pecqueta, który odkrył go wcześniej, lecz u zwierząt.

światło na ocenę, jaką sam autor poświęca swemu *Traktatowi*, a ponadto ukazuje treści filozoficzne, zawarte w *Uwagach* na temat anatomii u Descartes'a.

Zakładam po pierwsze, jak tego dowiodłem w *Traktacie o umyśle* [pisał lekarz], że wszystko to, co myśli, jest niezdolne do posiadania rozciągłości lokalnej i będąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy tą, która pojmuje i chce, [sprawia, że] nie można zmyślać, jakoby mogłaby ona mieć jakiś inny rodzaj odniesienia do substancji rozciągłej, poza tym, jaki może posiadać, to znaczy przez pośrednictwo poznań i aktów woli, czyniąc na przykład (skoro ją chcemy zjednoczyć z czymś, co jest rozciągłe), że niektóre percepcje i akty woli jednego, będą połączone z ruchami drugiego, jak i na odwrót, pewne poruszenia jednej z substancji z pewnymi percepcjami tej drugiej. Układ ten spowoduje, że kiedy ciało, z którym umysł jest złączony, poruszy się w dany sposób, umysł natychmiast będzie miał pewne percepcje. I w momencie, kiedy umysł ma określone pragnienia, owo ciało, jeśli tylko jest dobrze nastawione, zmuszone zostanie do pewnych ruchów, które do nich się odnoszą, czy też, które są naturalnie do nich przyłączone. Zakładam po drugie, że unia umysłu oraz ciała, która w przypadku człowieka, jest jego cechą istotową, polega na szczególnym sposobie, w jaki percepcje oraz pragnienia umysłu ludzkiego są połączone z ruchami ciała. W następstwie tego, jest oczywiste po pierwsze, że nasza dusza jest złączona ze wszystkimi częściami naszego ciała, ponieważ nie mamy żadnego członka, w którym nie odczuwalibyśmy ruchów i którego nie moglibyśmy poruszyć, kiedy chcemy. Z tym zastrzeżeniem, że ponieważ widzimy również, iż kiedy ciało jest źle nastawione, nie zawsze możemy władać jego partiami, kiedy chcemy, ani odczuć poruszeń, które przedmioty zewnętrzne w nich wytworzyły. Jak również [widzimy], że nie jesteśmy panami tych z naszych percepcji, które określamy jako uczucia. Jest oczywiste po drugie, że percepcje duszy oraz jej pragnienia, nie są połączone bezpośrednio ze wszystkimi ruchami wszystkich członków, lecz że potrzeba koniecznie kilku z nich (lub więcej) dla ruchów, do których percepcje i pragnienia duszy byłyby połączone bezpośrednio […]. To dlatego jest jasne, po trzecie, że wszystkie części, w których impresja jakiegoś ruchu może zachodzić bez bycia odczutą, nie są zapośredniczone o owo główne siedlisko duszy, to znaczy o tę część, z którą percepcje oraz pragnienia są bezpośrednio połączone. Na tej podstawie wnioskuję, że to nie części zewnętrzne są siedzibą duszy (a pod tą nazwą rozumiem wszystkie części ciała z wyłączeniem nerwów i mózgu), ponieważ ich ruch nie jest wcale postrzegany przez duszę, jeśli nie jest on zakomunikowany nerwom. Nie są to również same nerwy, zwłaszcza, że paraliże, jak i sen pokazują nam, że mogą one być poruszone bez bycia przez nas odczutymi. Nie jest to także cały mózg, w innym razie bez przerwy mielibyśmy wszystkie idee, jakie znajdują się w pamięci, jako obecne dla naszego umysłu, to znaczy posiadalibyśmy tego świadomość. Nie jest to również wewnętrzna powierzchnia komórek, ponieważ kiedy zwierzę jest zdrowe, jest niemożliwe, żeby impresja przedmiotu nie dotarła aż tam (duchy, które przechodzą wokół włókien nerwowych, trzymają je zawsze w ten sposób odwrócone, że nie mogą one być ruszone za jedną ze swoich końcówek, bez jednoczesnego poruszenia drugą), wszelako my nie spostrzegamy tego zawsze, zwłaszcza gdy wyobraźnia jest bardzo skupiona i zajęta czymś innym. Nie możemy jednakowoż powiedzieć, że owa impresja nie została wcale tam dostarczona, bo widzimy, że kiedy przedmiot przestaje działać, jakkolwiek wcześniej nie zauważaliśmy jego działania, nie możemy nie spostrzec, że działał, skoro tylko wyobraźnia nie jest więcej zaprzątnięta, jak to wyjaśniłem w innym miejscu. Pozostają nam zatem tylko te części, które są ukryte w owej jamie [mózgu], które to moglibyśmy

podejrzewać, iż stanowią zasadniczą siedzibę duszy, a między którymi nie znajduje się żadna inna, której moglibyśmy nadać to zaszczytne miano w sposób bardziej słuszny, niż ten mały gruczoł, o którym mówiliśmy. Po pierwsze, z racji tego, że jest on pojedynczy i usytuowany pośrodku komórek, tym samym tylko on jeden jest zdolny do doznawania wszelkich impresji od włókien wszystkich nerwów i tylko on może je jednoczyć w jednym punkcie. Po drugie nie ma innego, który byłby zawieszony w ten sposób, żeby niewielka zmiana jego położenia, wpływała na wysyłanie duchów w odpowiednie nerwy, jak również nie może zachodzić żadna zmiana w normalnym biegu tchnień, ani w oczkach sieci rurek mózgu (*mailles du reseuil*[79]), która nie wpływałaby na zmianę jego położenia. Po trzecie, owa wielka ilość małych arterii plecionki naczyń (*du lassis choroide*), która się w tym miejscu znajduje, ukazuje, że jest to obfite źródło duchów, a jego położenie sprawia, iż jest niemożliwe, aby zrobiło się jakieś otwarcie w porach sieci (*reseuil*) i żeby obraz z tego powstały, dzięki wychodzącym stamtąd duchom, pozostał bez wpływu na zmianę sposobu ich przepływu. Jak również odwrotnie, nie mogłoby się zdarzyć, że niektóre z nich wychodziłyby z tych porów silniej lub bardziej obficie od pozostałych i żeby w tym czasie nie otworzyły się oczka sieci rurek (*mailles du reseuil*), które są bardziej przeciwstawne ich biegowi, niż z nimi sąsiadujące. Na podstawie powyższego wnioskuję, że nie ma żadnej części w całym ciele, która mogłaby jednoczyć w sobie impresje wszystkich ruchów pozostałych członków, ani która mogłaby je poruszyć i zawiadywać ich ruchami, jak to czyni ten mały gruczoł. I dlatego, ukazując, że formy poznawcze (*especes*) przedmiotów wewnętrznych i zewnętrznych mogą pojawić się bez bycia przez nas postrzeżonymi, oraz wiedząc, że nic nie może spowodować czegoś podobnego, jak tylko owa część, tylko ją jedną możemy racjonalnie uznać za zasadniczą siedzibę duszy, z którą jej percepcje i pragnienia są bezpośrednio złączone i która w wyniku tego może być organem zmysłu wspólnego i wyobraźni[80].

Ustosunkowując się do poszczególnych zarzutów Bartolina, De La Forge podaje interesującą informację na temat zależności stanu klarowności naszych percepcji od uporządkowania w ruchach naszego ciała:

[…] doświadczenie poucza nas wszelako, że jasność naszych postrzeżeń zależy od rozróżnienia (*distinction*) tych ruchów i że Ten, Kto je połączył, chciał aby były one ciemne, kiedy owe ruchy są zmieszane, i aby były klarowne, wówczas gdy te ruchy są dobrze między sobą rozróżnione. A to znowu dowodzi, że nie ma żadnej części w całym mózgu, która byłaby tak zdolna do bycia siedliskiem dla duszy, niż ów mały gruczoł, ponieważ nie ma żadnej, która znajdowałaby się w tak korzystnym położeniu, jak ona, by osiągnąć ten skutek[81].

Polemika z Bartolinem trwa do strony 294. To tu nasz autor wraca do komentowania kolejnych artykułów tekstu Descartes'a, wyjaśniając w tym fragmencie, co to znaczy, że dusza – i tu pada pochodzące od Descartes'a sformułowanie – rozważa kształt wymalowany na gruczole. W tym celu, w dalszym ciągu opisuje budowę mózgu, tym razem

[79] Zob.: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 44.
[80] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 286–288.
[81] Ibidem, s. 289.

powołując się na własne rysunki i rozprawia na temat wpływu przedmiotów zewnętrznych na bieg duchów zwierzęcych na wyjściu z gruczołu, co ma warunkować tworzenie się idei tych przedmiotów w wyobraźni. De La Forge używa sformułowania *une figure* zamiast *une idee*. Przy tej okazji (art. 67) wyjaśnia nieco dalej:

Zwróćcie w tym miejscu uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, że jakkolwiek znajdują się tam pewne figury (ew. *kształty*), które wyrysowane zostały na dnie oka, na gruczole i w miąższu mózgu (*l'épaisseur*), które w pewien sposób przypominają wytwarzające je przedmioty, jednakowoż nie jest to wcale to podobieństwo, które sprawia, że my je spostrzegamy przez nasze pojęcia (*nous nous en apperccevons*), a to z racji, które wielokrotnie już wywnioskowaliśmy. Drugą rzeczą jest, że forma, która wyrysowuje się na gruczole, z powodu działania dowolnego zmysłu, nigdy nie jest podobna do otworu, jaki przedmiot spowodował na powierzchni komórek i że ta, którą duchy zwierzęce, przechodząc przez ten otwór, odciskają w miąższu mózgu, nie mogłaby przypominać formy, która wyrysowuje się na gruczole[82]. [I dalej:] [...] zauważcie, że przez te figury (art. 69), nie należy po prostu rozumieć form otworów, poczynionych działaniem przedmiotu zewnętrznego (za pośrednictwem nerwów, które on dotyka) na powierzchni tej jamy i tych, które są do niego podobne na gruczole, ale jeszcze wszystkie rozmaite małe wstrząsy włókienek, które zawarte są w całym tym otworze oraz całą rozmaitość, jaką się spotyka na wyjściu tych porów, ponieważ wszystkie te urozmaicenia mogą powodować różne skłonności oraz impresje w duchach gruczołu i spowodować, że te, które nakierowują się w stronę tego wylotu, dążą do opuszczenia go na tak wiele sposobów, że figura, ruch włókienek oraz przerwy, jakie są między nimi, mogą przejmować te zróżnicowania zależnie od sposobu, siły, wielkości, w jakie są poruszane, otwierane i potrząsane, *to znaczy jako formy i obrazy, które dusza rozumna rozważa bezpośrednio* (art. 70). A to znaczy – jako ruchy, do których jej percepcje będą bezpośrednio złączone, w taki sposób, że dokąd tylko ta unia będzie trwała, te idee nie będą mogły zostać wzbudzone, aby jednocześnie dusza ich nie zauważyła. I tak samo na odwrót, dusza nie będzie mogła spostrzec nic cielesnego, jeśli duchy zwierzęce nie wyjdą z gruczołu pod formą, do której dana myśl jest przyłączona, co pewnego dnia zostanie wyjaśnione jeszcze bardziej w naszym *Traktacie o umyśle,* w którym próbowałem ukazać wszystko, co na ten temat powiedział Descartes oraz dorzucić to, co uważam, iż powiedziałby, gdyby mógł dokończyć swoje zamierzenia[83].

Powyższy fragment rzuca dostateczne światło na mechanizm postrzeżeń duszy w ich uzależnieniu od ruchów mających miejsce w ciele. Rozumiemy ostatecznie, co to znaczy, że dusza bezpośrednio ogląda obrazy czegokolwiek, wyrysowane na gruczole. De La Forge nie pozostawia wątpliwości, że polega to na tym, iż dusza ma wówczas pewne myśli, które Bóg przyłączył do tych rysunków i mechanicznych impresji, nie zaś na tym, jakoby niematerialny umysł oglądał cielesne idee, które rzekomo mógłby kontemplować, nie posiadając zmysłów

[82] Ibidem, s. 301.
[83] Ibidem, s. 301–302.

ciała. Warunkiem powstawania tych idei nie są zatem zmiany w materii, ani nawet zmiany w duszy, lecz jedynie wola Boża. Widzimy przy tym, jak często De La Forge nawiązuje do swego *Traktatu* i jak wiele razy odsyła do jego treści. Faktem jest, że wszelka problematyka dotycząca konsekwencji połączenia duszy z ciałem znajdzie w nim swe rozwinięcie. Poruszone przed chwilą zagadnienia rysunków i ruchów oraz – co sam Descartes w *Człowieku*[84] nazywał ich kontemplacją przez duszę – są tu wyjaśnione, jako „okazja" do rozważania myśli, która jest do owych ruchów przyłączona, ale nie posiada z nimi związku, który zawierałby przyczynowość lub polegał na rzeczywistej analizie ruchów i kształtów, poczynionej przez niematerialny umysł. Uczony pisze jeszcze o innych związkach idei umysłu tym razem z wyobraźnią, komentując kolejny artykuł *Traktatu* Descartes'a (art. 71):

To, [czyli rozumiane pod nazwą *idea*, wszystkie impresje przypisywane wyobraźni] rozumie się, kiedy pojmuje się słowo wyobraźnia szeroko, bo kiedy bierze się je w bardziej wąskim znaczeniu, wszystkie idee, które wyrysowują się na gruczole, nie przynależą wyobraźni i pamięci, lecz niektóre z nich zależą od zmysłów zewnętrznych, kiedy są wywołane działaniem przedmiotów zewnętrznych. Inne należą do władzy pamięci, kiedy powodem ich ponownego wytworzenia się na gruczole, są ślady po tamtych działaniach, które pozostają w mózgu, a nawet, kiedy to dusza szuka tych śladów, to wówczas przynależą one przypomnieniu (*reminiscence*). I w końcu, kiedy tworzą się one przez bieg duchów zwierzęcych albo przez działanie duszy, to nazywa się właściwie wyobrażaniem sobie[85].

---

[84] Wracając do materialnych form poznawczych i ich powiązań z ideami duszy, De La Forge ukazuje opinię charakteryzującą jego własne stanowisko w zestawieniu go z kartezjańskim rozumieniem owych idei i form, mówiącą, iż w paru miejscach swego traktatu *Człowiek*, Descartes powiadał jakoby te materialne formy zawierały właściwie malunek przedmiotu, a w innych wydawał się mówić, że dusza kontempluje bezpośrednio idee, które wyrysowują się na gruczole i w ten też sposób nazywał on te formy cielesne. I rzeczywiście w traktacie *Człowiek*, Descartes pisał, iż „[…] rysunki, które powstają z wylatujących tchnień na powierzchni gruczołu H, gdzie się znajduje siedlisko wyobraźni i zmysłu wspólnego, powinny być traktowane jako obrazy (w tekście oryginalnym: *doivent être prises pour des idées*), to jest jako kształty lub podobizny, które dusza rozumna bezpośrednio będzie kontemplować, gdy tylko – połączona z ową maszyną – zacznie sobie wyobrażać lub zacznie postrzegać jakiś przedmiot. Zwróćmy uwagę, iż powiadam, że zacznie ona sobie wyobrażać lub zacznie postrzegać, chcę bowiem powszechnie pojmować pod nazwą obrazu (*idée*) wszelkie odciski (*impressions*), jakie mogą powstać w tchnieniach wylatujących z gruczołu H i jakie występują w powiązaniu ze zmysłem wspólnym, gdy ich istnienie zależy od obecności przedmiotów. Mogą się one wszakże wywodzić także z licznych innych przyczyn, o czym powiem nieco później i wówczas należy je przypisać wyobraźni". R. Descartes, *Człowiek…*, s. 49 [A. T., t. XI, s. 177].

[85] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 303.

W dalszym ciągu De La Forge zajmuje się szczegółowo kwestią pamięci. Na stronie 306 mówi o więzi matki i dziecka przez wzgląd na fakt, że ta nosi je w sobie przez dziewięć miesięcy. Powiada, że matkę i dziecko można porównać do „dwóch strun, dwóch lutni, które zostały nastrojone na ten sam ton". Pisze na kilku stronach o tych zależnościach i ich następstwach[86]. Wszędzie używa słowa *idea* dla rysunku w organie cielesnym, najczęściej w odniesieniu do gruczołu. Rozważania te są kontynuacją studium mózgu.

Na stronie 314 obiecuje wyjaśnić w *Traktacie o umyśle,* co to jest siła duszy (art. 75). Na stronie 315, poprawiając wywód Descartes'a, używa słowa *idea* w jeszcze innym sensie, który sam tłumaczy:

I zauważcie, że idea owego ruchu członków (biorąc to słowo *idea*, nie w znaczeniu naszych percepcji, ale w znaczeniu ruchów naszego ciała, do których są one bezpośrednio przyłączone, tak jak to czynię w niemal całym dziele) polega jedynie na sposobie, w jaki duchy zwierzęce wychodzą wówczas z gruczołu, dzięki któremu są one niesione pomiędzy włókna mózgu tak, że schodzą [następnie] do mięśni w sposób wymagany dla poruszenia członków. I tym samym, owa idea, to znaczy ten rodzaj wyjścia z gruczołu, powoduje ruch, o którym mowa[87].

---

[86] Aucante zwraca uwagę na to, że w medycynie Descartes'a, właśnie w tym szczególnym przykładzie matki i płodu, rysuje się wpływ koncepcji sympatii, co było często spotykanym elementem wyjaśniającym u lekarzy tamtych czasów. Z jej pomocą rozumiano, jak przenoszą się pewne patologiczne stany w ciele matki na ciało dziecka. Przenikanie się koncepcji wynikało z dwóch typów wpływów, jednego słabego i pochodzącego od Galena, drugiego silniejszego, a mającego swe źródło w alchemii. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 123. „Wehikułem myśli matki jest zatem jej krew, która miesza się następnie z ciałem dziecka […]. To działanie nie ogranicza się jedynie do myśli, ponieważ zwierzęta, które są ich pozbawione również nabywają w ten sposób, to co będzie ich zachowaniem, pozostając jeszcze w brzuchu ich matki, naukę «*in utero*», którą trzeba odróżnić, jak to zobaczymy, od poznań wrodzonych". Ibidem, s. 127. Na ten temat, zob. też: R. Descartes, *La Dioptrique* [w:] A. T., t. VI, s. 129. Bednarczyk dodaje w tej kwestii: „Kartezjusz próbuje przedstawić mechanizm, na którego podłożu konkretne zmiany stanu psychicznego matki sprawiają, konkretne zmiany fizyczne w rozwijającym się ciele płodu, odkrywane po urodzeniu się dziecka i zazwyczaj zachowujące się przez całe życie. Korelacja między oboma rodzajami zmian jest tak dalece ścisła, że na podstawie zmian fizycznych u dziecka da się z dużą dokładnością odtworzyć zaszłe wcześniej zmiany psychiczne u matki. […] Kartezjusz zdaje się prawdziwie wierzyć w realne istnienie owych zależności, przytacza bowiem – a czyni to z całym przekonaniem – świadectwo P. Forestusa (P. Von Foreest, 1522–1597, lekarz z Alkmaer, uczeń A. Wezaliusza w Padwie, zwany «holenderskim Hipokratesem»): «Dama, która złamała rękę będąc w ciąży, powiła syna; miał on – podobnie jak i ona – rękę złamaną; lecząc tymi samymi środkami rękę dziecka i matki, wyleczył on każde z osobna». […] W XVIII wieku pogląd ten nie był już szczególnie popularny, przeciwnie, coraz częściej stawał się przedmiotem ostrych polemik […]". R. Descartes, *Człowiek…*, s. 166–167.

[87] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 315–316.

Idea polega na prostym mechanicznym przekładaniu się jednych ruchów na drugie. Nie ma pytania o to, jak to jest możliwe, ponieważ same prawa natury decydują o nieuniknioności danych zjawisk. Na stronie 318 De La Forge zwięźle pokazuje ów schemat w tych słowach: „I w ten sposób ruch członków powoduje swą ideę na gruczole, a ta idea wytwarza niejako zwrotnie ruch członków”[88]. Dodajmy, że dałoby się obronić używanie terminu *idea* w przypadku mechanicznego odcisku, z czego De La Forge wycofa się raz i na zawsze w *Traktacie o umyśle*, jeżeli przyjąć by fakt, że wszelkie zmiany ilościowe (a tym są ruchy i kształty) można ujmować w cyfrach, a zatem mają one – tak jak i prawa przyrody – charakter, czy też podłoże inteligibilne.

Na 319 stronie lekarz podaje definicję uwagi, którą można rozumieć dwojako:

[…] Pan Descartes nie bierze tu uwagi jako aktu woli, poprzez który ona chce lub przynajmniej zgadza się, powodując, że ta sama idea nie przestaje być obecna dla naszej zdolności pojmowania, ale uważa on ją za dyspozycję gruczołu i jego różne ruchy. I to w tym znaczeniu powiada, że uwaga nie jest niczym zajęta[89].

I dalej, co z tego wynika – umysł nasz jest panem swej uwagi w przypadku, kiedy gruczoł jest odpowiednio ustawiony i żadne czynniki nie zakłócają jego położenia – dosłownie –

[…] nie wychyla się on wówczas zbyt silnie w żadną stronę, mogąc przyjmować wszystkie impresje, które dusza lub ciało mogą mu udzielić, ponieważ to właściwie w tym stanie gruczołu nasz umysł jest panem swej uwagi i może się angażować, bądź nie, w idee, które wyrysowują się na nim [gruczole], o tyle i dlatego, że ma on wówczas w swej

[88] Ibidem, s. 318. Przy okazji kwestii tresowania psa, De La Forge używa znowu terminu *idea* rozmaicie, tłumacząc, że tak to rozumie Descartes, a zatem: „łączyć jedną ideę z inną ideą, to znaczy połączyć bieg duchów zwierzęcych, wywołany przez ideę jakiegoś przedmiotu z innym biegiem, wywołanym ideą ruchu pewnego członka, co dzieje się, gdy wzbudzamy je jednocześnie w tym samym czasie lub jedną nieznacznie później niż drugą”. Ibidem, s. 348. W innym miejscu pisał: „Zauważcie również, iż słowo idea, które według Pana Descartes’a może być ujmowane na dwa sposoby, a mianowicie albo jako forma wewnętrzna naszych percepcji lub szczególnego sposobu, w jaki duchy zwierzęce wychodzą z gruczołu, do której te percepcje są bezpośrednio przyłączone, nie może być tu rozumiane inaczej, jak tylko w ostatnim znaczeniu”. Ibidem, s. 237–238. De La Forge opisuje dłużej uczucie strachu i odruchy maszyny skłaniające ją do ucieczki przed zagrożeniem. Na tym przykładzie mamy zrozumieć, jak w niej powstają pozostałe namiętności. Przy okazji omawiania artykułu 100, określa idee cielesne, iż „są tylko formą, w jakiej duchy zwierzęce wychodzą bardzo licznie z pewnych oczek sieci rurek mózgu (*mailles du reseuil*) oraz z niektórych porów gruczołu”. Ibidem, s. 357.

[89] Ibidem, s. 319.

dyspozycji, tak jak chce, poruszenia tego gruczołu. Ale skoro tylko duchy zwierzęce wyniosą go z dużą siłą w którąś stronę, lub kiedy przedmioty zewnętrzne zadziałają silnie na niego, umysł nie jest już jego panem i jest zmuszony poprzez przepisy związku, jakie otrzymał z ciałem, do angażowania się w to, co się odciska wówczas na gruczole, cały ten okres, jaki trwa ta impresja bez możliwości jej przerwania. To dlatego wtedy nie jest on zdolny do żadnej mentalnej refleksji i nie może pojmować, ani skupiać uwagi na żadnej innej rzeczy przez cały ten czas, w którym trwają [takie czynniki jak] dyspozycja ciała, działanie duchów, lub działanie przedmiotów, które go powstrzymują[90].

Przy okazji kolejnych rozważań De La Forge podaje definicję pamięci:

Pamięć utworzona jest z rzeczy, które przeminęły i nie jest niczym innym, niż pozostałością impresji, które poczyniły zmysły na gruczole i w wyniku tego w mózgu, co powoduje, że te same idee mogą się odtworzyć na nowo i wytworzyć ponownie te same ruchy mięśni, którym towarzyszyły wcześniej, a to dzięki śladom, które wciąż tam trwają[91].

Następnie lekarz opisuje jako jeden z artykułów unii ciała i duszy mechanizm konformizmu (naśladownictwa), który polega na tym, że:

[…] zauważamy, iż jesteśmy zwykle skłonni do naśladowania zachowań osób nam podobnych, jak wówczas, kiedy w przypadku niejasnej świadomości pojmujemy, że istnieje w naszym ciele pewien rodzaj braku, kiedy nie może ono wykonać tego, co inne mu podobne wykonują, a nasza dusza zdaje się być przez to pobudzona do sprawdzenia, do czego jej ciało jest zdolne[92].

Jednak chodzi tu zwłaszcza o ukazanie zasady naśladowania, która ma nieświadomy przebieg, a nawet, do której w większym stopniu zdolne są maszyny, to jest ciała pozbawione duszy rozumnej, lub ciała, w których dusza, jeśli jest, to nie uczestniczy w tych procesach. Wówczas samo nastawienie mechanizmu i same bodźce zewnętrzne, które są tak naprawdę odleglejszymi częściami tegoż automatu, skłaniają go do czynienia tego, co inne, jemu podobne wykonują w jego obecności[93].

Zwróćmy uwagę, iż powiedzieliśmy tu, że to otoczenie należałoby rozumieć jako dalsze, odległe części maszyny i zaiste, konsekwentnie rzecz biorąc nie ma maszyn izolowanych, skoro cały Wszechświat jest maszyną, której pozostałe stanowią tylko elementy i podzespoły. To, o czym pisał De

[90] Ibidem, s. 319–320.

[91] Ibidem, s. 321.

[92] Rozważania te znajdujemy na stronach 322–326 *Uwag* (L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 322–326).

[93] Na stronie 325 De La Forge daje przykład struny w lutni: „[…] struna lutni, która nie jest dotknięta, imituje dźwięk innej struny, które została dotknięta obok niej, gdy jest ona nastawiona (*montrée*) na ten sam ton". Ibidem, s. 325.

La Forge ma swe uzasadnienie w tym właśnie, że każda materialna rzecz, składająca się na istniejący w rzeczywistości empirycznej byt, jest samą tą rzeczywistością, będąc jej składową. Jedynie bardzo umownie możemy uznać ją za oddzieloną, ponieważ: 1. materia jest podzielna w nieskończoność; 2. odnajdujemy i używamy, a nawet budujemy oddzielne agregaty, niejako niezależne od całej ilości materii jako jej porcje i uznawane przez nas za odrębne maszyny. W istocie jednak świat stanowi uniwersum i jest homogeniczny – w bardzo ścisłym pojęciu, które jest jednocześnie najogólniejsze – ten Wszechświat, stanowiąc kosmos, jest tak samo niepodzielną jednością, jak jest nią świat ducha.

Można również powiedzieć, że De La Forge przedstawia tu swego rodzaju koncepcję „behawioralną" uczenia się, ponieważ uznaje, że im dużej powtarzamy daną czynność, mając za wzór jakieś wcześniej raz ukazane i utrwalone działanie, tym owa czynność staje się bardziej nawykowa:

Lecz kiedy działanie, które dokonuje się przed nami jest łatwe do naśladowania przez naszą maszynę, i kiedy pamięć wspomaga ten proces, oznacza to, że już wcześniej wykonywaliśmy podobną czynność w podobnych okolicznościach; wskutek tego impresja, którą tworzy przedmiot, łącząc się ze śladami pozostałymi w organie pamięci, kiedy to, przy okazji takiej samej idei, pierwszy raz tworzyły się przejścia spowodowane przez podążające tamtędy tchnienia, jest wystarczająca, by powieść je tamtędy drugi raz i by spowodować, że naśladujemy czynność zachodzącą przed naszymi oczami, byleby tylko został zachowany ten warunek, że widząc ją uprzednio, to jest pierwszy raz, powtórzyliśmy ją wtedy, ponieważ, być może, samo owo drugie zobaczenie tej sytuacji nie stanowiłoby o możliwości wywołania tego, bez wspomnianego wspomożenia przez pamięć, to znaczy bez skutku w postaci śladów pierwszego przejścia, po którym to duchy zwierzęce mogły ponownie przedostać się od komórek mózgu aż do danych mięśni. Nie sądzę, aby można było inaczej wyjaśnić ten zasadniczy skutek pamięci, który sprawia, iż maszyna, przez nas opisywana, mogłaby naśladować działania prawdziwego człowieka lub innych podobnych maszyn, które są w jej obecności, przy założeniu, że ona już innym razem wykonywała podobne przy takiej samej okazji[94].

De La Forge dodaje, że właśnie na tym polega dyscyplina wszystkich zwierząt podlegających układaniu przez człowieka, że mogą one naśladować nie tylko to, co aktualnie zachodzi w ich obecności, lecz również pamiętać na dłużej, coś co już przeminęło i stosować się do tego. Najbardziej odnosi się to właśnie do bezrozumnych zwierząt, a osłabia się jako mechanizm, im bardziej wzrasta świadomość, która może być czynnikiem zakłócającym zwykły automatyzm tego mechanizmu. Podsumowując tę część autor uzupełnia naukę Descartes'a (jego art. 84), powiadając, że zamiast trzech, on wyróżniłby cztery przyczyny mogące

[94] Ibidem, s. 326–327.

mieć wpływ na ruch gruczołu: „jako pierwsze działanie przedmiotów, drugie ślady w pamięci, trzecie bieg duchów zwierzęcych, i jako ostatnie siła samej duszy”[95].

W analizie kolejnych treści lekarz, przy okazji art. 95, w dalszym ciągu mówi o budowie mózgu ze szczególnym uwzględnieniem jego włókien. Twierdzi, że Descartes nie wypowiedział się całkowicie na ten temat i dodaje od siebie, że:

> [...] przez instynkt i działania, tak w przypadku człowieka jak i zwierzęcia, Autor chce rozumieć tylko, i my także tylko to powinniśmy pojmować (jeśli chcemy jasno uchwycić to, o czym mówimy), owo sekretne rozmieszczenie niewidocznych części ciała zwierzęcego, a zwłaszcza mózgu, podług którego to, w wyniku danej impresji przedmiotu, człowiek czuje się pobudzony i skłoniony, a zwierzę jest przymuszone, do wykonywania danych czynności. Powiedziałem, że człowiek czuje się pobudzony i skłoniony, ponieważ dusza, mimo dyspozycji ciała, może przeciwdziałać tym ruchom, kiedy ma ona siłę zastanowienia się nad swoimi działaniami i kiedy ciało jest w stanie się jej podporządkować[96].

Oczywistym jest przy tej okazji, że zwierzęta nie są do tego przeciwstawienia się zdolne. Pozbawione niematerialnego ducha, mają one swe czynności, odpowiadające u nas psychicznemu podłożu, całkowicie zależne od materialnej pneumy, co nas nie obliguje do tego, by w zwierzętach odróżniać ich ducha od ich krwi[97].

Na stronie 350 autor *Uwag* przechodzi do omówienia kwestii uczuć, jako szczególnych percepcji duszy. Odwołuje się przy tym do 27 artykułu *Namiętności duszy* Descartes’a, podkreślając, że nie zamierza rozprawiać na temat samej duszy i że maszyna, którą rozważa jest jej pozbawiona, dlatego też podaje własną definicję emocji opisującą je jako:

> *Idee lub poruszenia gruczołu powodowane, wzmacniane i utrzymywane przez pewne ruchy lub szczególny bieg duchów zwierzęcych, które wznoszą się od serca* (*du coeur*). Nazywam je *ideami*, ponieważ słowo to używane jest tu w formie i w sposób szczególny, podług którego niektóre duchy zwierzęce wychodzą z gruczołu i zmierzają w stronę pewnych oczek sieci rurek mózgu (*mailles du reseuil*), inaczej niż inne i inaczej niż dotychczas. Nazywam je *poruszeniami gruczołu,* ponieważ on jest zawsze posłuszny ich biegowi i ponieważ odchyla się on lub zbliża zawsze w stronę, w którą one dążą. Mówię, że są *powodowane przez pewne ruchy lub szczególny bieg duchów zwierzęcych, które wznoszą się od serca,* nie jakobym chciał zaprzeczyć, że przedmioty zewnętrzne, czy też formy poznawcze pamięci oraz inne sposoby ułożenia ciała (*dispositions*), nie były zwyczajnymi przyczynami, które wzbudzają idee na gruczole, ale ponieważ te idee nie

[95] Ibidem, s. 329.
[96] Ibidem, s. 342.
[97] Ibidem, s. 346.

są wcale namiętnościami, do momentu, kiedy będąc przeniesione aż do serca, zadziałają na nie i na inne wnętrzności, za pomocą odgałęzień nerwów szóstej pary, w taki sposób, że duchy zwierzęce wówczas się pojawiające, mają siłę zachowywać te idee, wzmacniać je oraz utrzymywać, jak również wszelkie ruchy, które od tego zależą[98].

Pod koniec swoich rozstrząsań lekarz przygląda się wnikliwie zagadnieniu snu i stanu, w jakim znajduje się mózg osoby śpiącej w odróżnieniu od mózgu osoby czuwającej. Mózg w pierwszym przypadku jest jego zdaniem przede wszystkim bardziej zamknięty (przejścia zacieśnione) na wpływ oddziaływań, zwykle przenoszonych aż do niego wskutek działania przedmiotów zewnętrznych. Spowodowane jest to faktem zmniejszenia ilości duchów zwierzęcych, wychodzących zwykle z serca i wznoszących się aż do tego organu, jak to jest u osób, które nie śpią. Inną przyczyną jest to, że gdy śpimy, większość naszych zmysłów jest również wyłączona z działania. De La Forge odnosi się także do przypadków osób wstających z łóżka, ale bez obudzenia się. Za Descartes'em opisuje on zjawisko marzeń sennych (art. 102). Wskazuje też na zgodność tego, co jego poprzednik pisał w *Człowieku*, z art. 21 jego *Namiętności duszy* oraz tym, co on sam napisał na ten temat w *Traktacie o umyśle*. Nazywa idee powstałe we śnie bardzo powierzchownymi i tylko cieniami idei właściwych, powstających na jawie (s. 360).

Do strony 365 swoich *Uwag* autor poświęca się ponownie zagadnieniom budowy i działania mózgu w różnych kontekstach. Na stronie 365, z racji treści artykułu 103 w książce Descartes'a, powraca on do kwestii unerwienia żołądka i odczuwania głodu lub pragnienia. Odmawia tych uczuć maszynom nie posiadającym duszy myślącej. Występują w nich tylko poruszenia nerwów, które przenoszą się na mięśnie, a które to ruchy nazywamy uczuciami, pragnieniami, co jeśli miałoby stanowić argument na rzecz tego, że towarzyszą im jakieś myśli uświadamiające na temat ich zachodzenia, byłoby tylko przesądem zaczerpniętym i utrwalonym od czasów dzieciństwa. W podobny sposób De La Forge tłumaczy pozostałe uczucia, jak ból, smutek i im podobne.

Lekarz kończy swe komentarze do anatomii Descartes'a w charakterystyczny dla siebie sposób. Składa się na niego podziw, uznanie, ale i ocena zasięgu dorobku Descartes'a, która nakazuje podejmowanie kolejnych badań:

To, co w pismach Pana Descartes'a, poświęconych fizyce, jest godne podziwu, to prostota jej założeń. To ona wskazuje na fakt, że było coś niezwykłego w tym człowieku, co moglibyśmy określić jako boskie i co przynależało mu w sposób bardziej właściwy, niż

[98] Ibidem, s. 351.

w przypadku Platona. Możemy to o nim sądzić i to z większą racją, niż niektórzy na temat Arystotelesa, odwołując się do Boga, by nauczył nas lepiej filozofować. Bo jakkolwiek nie było sekty filozoficznej, która miała tak proste zasady, w tak małej liczbie, jak u niego, nie było tym bardziej takiej, która posługując się nimi wyjaśniłaby tak wielką ilość rzeczy w sposób tak wyraźny, jak on to uczynił. Osiągnął to, ponieważ w fizyce nie zakładał w ogóle żadnej innej rzeczy poza tym, że istnieją ciała rozciągłe na długość, szerokość i głębokość, posiadające rozmaite kształty i poruszające się na różne sposoby. Jest to tak proste i inteligibilne i do tego stopnia dowodliwe przez doświadczenie lub rozum, że nasi adwersarze nie mają nic do powiedzenia, poza tym, iż nie mogą uwierzyć, że jego zasady są wystarczające, by z nich wywnioskować poznanie wszystkich pozostałych rzeczy, które znajdują się na świecie. Lecz, by sobie to rozjaśnić wystarczy, żeby z uwagą przeczytali pisma Filozofa, a zostaną przez nie całkowicie przekonani. Tak samo widać to, kiedy – w celu wyjaśnienia, w jaki sposób z dwóch części nasienia mężczyzny i kobiety może narodzić się maszyna zdolna do wszelkich czynności cielesnych, jakie zauważamy w nas i podobna do tej, którą właśnie opisaliśmy – nie zakłada on żadnej innej rzeczy poza tą, że są one takiej natury, iż połączywszy się, posłużą sobie wzajem niczym zaczyn, doprowadzając do fermentacji. Czy może być w tej kwestii cokolwiek prostszego? I jednakowoż, jeśli można sądzić o całej części na podstawie próbki i jeśli to, co on niemal tylko zarysował w drugim *Traktacie*, może nam posłużyć jako przypuszczenie, co do tego, co mógłby jeszcze zrobić, należy wierzyć, że doprowadziłby do końca swoje zamierzenie i dał nam wyjaśnienie powstawania wszystkich części ciała ludzkiego i wszystkich czynności, jeśli śmierć by go nam nie odebrała. Ośmielam się mieć nadzieję, że ktoś, z tych, którzy mają zaszczyt mienić się jego wyznawcami, podejmie się zakończyć to, co zostało do powiedzenia na temat powstawania zwierzęcia. I mimo, iż brakuje jeszcze połowa do zrobienia i że zazwyczaj zakończenie dzieła nie jest wcale mniej trudne, niż jego rozpoczęcie, to jednakowoż będę bardzo szczęśliwy, jeżeli wyjaśnienia, których dostarczyłem w pierwszej części, w miejsca, które uznałem za nieco ciemne, pozwolą sądzić, że nie oddaliłem się ani od dogmatów naszego Autora, ani od właściwej myśli (*juste raison*), co zresztą dodałoby mi odwagi do zaryzykowania dokończenia także drugiej części i tym samym, być może, do dokonania całego dzieła. Bo tak, jak jestem pewny prawidłowości jego zasad oraz tego, że są one wystarczające, tak wiem, że wszystkie prawdy są powiązane, [w związku z czym] nie sądzę, by istniały tak oddalone, by nie można było w końcu na nie natrafić, ani tak ukryte, by nie można ich z czasem odkryć, oby tylko nie oddalić się w niczym od toku jego metody i postępując za naszym Autorem krok w krok i bez pośpiechu, pozyskać to, co jest bardzo jasne, bardzo wyraźne i bardzo pewne[99].

KONIEC *Uwag*.

We wszystkich przypadkach omawianych przez siebie zagadnień, De La Forge podąża w swoich *Uwagach* za każdym artykułem składającym się na *Traktat o Człowieku*, poświadczając swe znawstwo, jak również orientację w badaniach, które przeprowadzali inni tak antyczni, jak i współcześni mu lekarze. Powołuje się na nazwiska Harvey'a, Bartolina, Riolana, Galena, Wallaeus'a, Sylviusa. Przytacza ich poglądy i polemizuje z nimi. Jego kompetencje nie pozostawiają żadnych

[99] Ibidem, s. 367–368.

wątpliwości. Co więcej pokazując powiązania myśli Descartes'a z tym, co w medycynie dokonywało się współcześnie, uwiarygodniał ją i autoryzował jako specjalista, a nawet – co nie zdarza się w *Uwagach* rzadko – ukazał go jako twórcę teorii nowych w tej dziedzinie wiedzy. Nie był jednak De La Forge ślepym wyznawcą rezultatów prac Descartes'a i jak podkreślał – nie jego autorytet, ale rozum postrzegał on jako godny naśladowania i kiedy tylko widział jakiś błąd w rozważaniach Mistrza, nie omieszkał wskazać go i podkreślić różnicę leżącą u podstaw odejścia od jego poglądu[100].

[100] Było tak w przypadku choćby różnic w interpretacji autorstwa De La Forge'a w kwestii powiązania układu nerwowego z mięśniami. Zob.: Ibidem, s. 206 i 214 oraz kiedy zarzucał Descartes'owi, ze ten sam sobie przeczy. Ibidem s. 357.

Część trzecia

Louis De La Forge jako następca René Descartes'a oraz autor doprecyzowania niektórych tez kartezjańskiej filozofii umysłu

Rozdział 1

Traktat o umyśle ludzkim[1]

Zauważyliśmy, że Descartes nie zaproponował nauki zajmującej się psychologią racjonalną ani nie starał się tego uczynić. Zamykający *Część pierwszą* fragment wypowiedzi Alquié doskonale obrazuje, kto wie czy nie godną dłuższego namysłu i docenienia, perspektywę filozofii Wielkiego Francuza, w taki sposób, jakby nauka w jego projekcie dotyczyła ściśle tylko człowieka zewnętrznego. W drzewie symbolizującym poznanie, które uczony przedstawił, tylko metafizyka nieco wychodzi poza zasady fundujące fizykę[2]. Nie ma to jednak większego znaczenia, skoro przekroczenie to stanowi w gruncie rzeczy formę uzasadnienia dla zbudowania gmachu wiedzy na temat rozciągłości, której całość wyrażona w systemie filozofii jest jednocześnie filozofią umysłu, ale takiego, który bada przede wszystkim ujętą w formę myśli materię. Jeśli zatem mamy u Descartes'a filozofię duszy, to (pominąwszy ów wyjątek – *Cogito ergo sum*) jest nią świadomość, która stanowi metarefleksję nad czynnościami poznawczymi nakierowanymi na rzecz rozciągłą. W porównaniu z tym, konstatacja na temat rzeczy myślącej jest uboga w treść i nie może się z nią równać. Potwierdza to opinia Kopani, który pisał: „Ponieważ nadto jego poszukiwania miejsca stykania się dwu sfer w człowieku nie zakończyły się przekonującymi wynikami, prędzej czy później musiało pojawić

[1] Prost informuje nas, że De La Forge nad *Traktatem o umyśle* pracował w ciągu kilku lat. Już w 1662 roku, kiedy praca ta była jeszcze nieukończona, przesłał jej część Clerselierowi. Sam De La Forge nie opublikował zaś nic przed końcem 1665 roku. Według Gousseta poświęcił on 6 lat na czynności nad tym właśnie dziełem. Por.: J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907, s. 107.

[2] „W ten sposób cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki, przy czym mam tu na myśli najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości". *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 367 [*Oeuvres de Descartes*, pod red. Ch. Adam'a, P. Tannery'ego, t. IX, s. 14. W dalszej części pracy w odniesieniu do wydania zbiorowego używamy skrótu A. T.].

się przypuszczenie, że jedynie część fizykalna dorobku Descartes'a ma walor poznawczy"[3].

Istnieje zatem powszechna zgoda na temat tego, że Descartes nie napisał nigdy traktatu, który poświęciłby zasadniczo koncepcji umysłu ludzkiego. Znamienne jest, że w planie poznania naukowego nie dostrzegamy nic poza nauką o rozciągłości, a nawet, jeśli pojawia się w niej pierwszeństwo duszy czy samego Boga, to i tak wyznacza je kontekst ciała wraz z jego oddziaływaniami na nią i na inne ciała albo, jak w przypadku Boga, wraz z określeniem matematycznej istoty rozciągłości. Przykładem tego pierwszego są oczywiście *Namiętności duszy*, drugiego zaś koncepcja *prawd wiecznych*. Co natomiast, jeśli interesuje nas przebadanie samej świadomości we wszelkiej odrębności od ciała? Poprzednio zasugerowaliśmy, że bez wątpienia za dzieło z tego zakresu mogłyby uchodzić *Prawidła do kierowania umysłem*. I rzeczywiście, gdyby towarzyszyła im świadomość, której wersję dojrzałą posiada dopiero dzieło Immanuela Kanta, a mianowicie, że opis metod pracy umysłu, bez względu na przedmiot tej pracy, jest jednocześnie opisem samego tego umysłu, *Prawidła* – jako rozprawa z zakresu metodologii nauki – byłyby ściśle traktatem o umyśle. Jeżeli było inaczej, a nie chcemy tego tu teraz przesądzać, należałoby przyznać, że filozof nie napisał nigdy odrębnego opracowania na temat duszy, choć, co godne podkreślenia, wszystkie dzieła Descartes'a, przynależąc do filozofii *Cogito*, są właściwie wyłącznie traktatami na temat umysłu i jego idei. Chodziłoby jednak o dzieło z zamysłem dedykowane rzeczy myślącej w człowieku, którego problematyka nie zmierzałaby jedynie do wyjaśnienia tego, jak to jest możliwe, że ciała dają się poznawać[4].

Prawdą jest, że Descartes odwoływał się w poznawaniu duszy przez nią samą do jej samoświadomości, lecz ta odsłaniała przed sobą coraz to więcej danych wrodzonych na temat matematyki i geometrii.

---

[3] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 97. Najlepiej zrozumiał te trudności Malebranche mający przekonanie, że dusza w ogóle nie poznaje samej siebie, mogąc jednakowoż dobrze zrozumieć ciała: „Gdy myślę o ciałach, widzę, do czego się nadają, porównuję je między sobą i odkrywam ich wzajemne związki. Ale niezależnie od tego, jaki podejmuję wysiłek, aby przedstawić się samemu sobie, nie potrafię odkryć, kim jestem". N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002, s. 119.

[4] Co zaś się tyczy wspominanych *Prawideł do kierowania umysłem*, to rzeczą istotną jest dodatkowo i to, że data ich ukazania się drukiem (1701 r. wyd. łacińskie) uniemożliwiła De La Forge'owi uwzględnienie w jego badaniach tej, najbardziej do nich zakresowo zbliżonej pracy. Nie przeszkodziło w tym to, że rękopis tekstu był w posiadaniu Clerseliera, z którym nasz autor się kontaktował, ponieważ Wydawca nie zdążył zająć się przygotowaniem tekstu i wydaniem go o czasie, skupiając się na opracowaniu i druku korespondencji Descartes'a.

To poznanie rozciągłości jest jasne i wyraźne, podczas gdy zarówno poznanie Boga, jeśli miałoby być adekwatne, jak poznanie duszy, jeśli miałoby być wiedzą pozytywną na temat rzeczy myślącej i wreszcie poznanie związku ciała i duszy, a więc istotnie rzecz biorąc to, za co należy właściwie uznawać człowieka, są u Descartes'a obarczone, co najmniej niezupełnością, jeśli nie (choćby częściowo) niejasnością. Oznacza to, że zagadnienia tradycyjnie kluczowe dla filozofii, jeżeli ta nie miałaby być jedynie wyjaśnieniem fizyki, stają się w najwyższym stopniu problematyczne, a umysł skończony nie jest predestynowany do ich podjęcia[5]. Jeśli było tak zaiste, należy się Descartes'owi uznanie i szacunek właśnie za to, że poprzez ograniczenie pola badań naukowych do przedmiotów ścisłych, wykazał on niemożliwość uprawiania, by użyć możliwie najszerszego terminu – *humanistyki* – jako nauki. Nie ma również potrzeby, aby czynić mu z tego powodu zarzut, bowiem każdy człowiek nie ujęty naukowo, może rozwijać się w swej niezagrożonej inwigilacją metody naukowej prywatności, której pierwszą podstawą jest stosunek jego wolnej woli do tego, co w nim samym jest prawdą. Tak zobaczony,

---

[5] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… plus aisée à connaître…*». W znaczeniu zaznaczonym wyżej (s. 18, I, 29): poznanie duszy jest *warunkiem* poznania ciała; jest ono zatem logicznie wcześniejsze od poznania ciała, jest ponadto pewniejsze od tamtego poznania: «… poznajemy nasz umysł nie tylko wcześniej i pewniej, ale i z większą oczywistością aniżeli ciało». R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 11, s. 11–12 [A. T., t. IX, s. 29]. Ta konkluzja wpływa w sposób natychmiastowy na charakter pierwszej zasady przypisywany *Cogito* oraz definicji duszy jako substancji myślącej. W rezultacie wszelkie inne twierdzenie zakłada uprzednio *Cogito*, lecz nie odwrotnie. Tak więc z definicji, twierdzenie *Cogito* jest równoważne temu na temat duszy; nie możemy zatem poznać istnienia żadnej rzeczy bez uprzedniego poznania istnienia duszy, tak jak możemy poznać jej istnienie bez znajomości jakiegokolwiek innego przedmiotu. W ten sposób poznanie duszy poprzedza poznanie ciała w takim znaczeniu, że jest ono jego warunkiem. «Co się tyczy zaś duszy, to znów jest to rzecz zupełnie jasna. Skoro bowiem jest jak to okazałem, jedynie rzeczą myślącą, przeto niemożliwością jest, żebyśmy mogli kiedykolwiek myśleć o czymś nie mając równocześnie idei naszej duszy jako rzeczy zdolnej do myślenia o wszystkim, o czy myślimy. Prawda, że rzecz takiej natury nie daje się wyobrazić, to jest nie daje się przedstawić obrazem cielesnym. Ale nie trzeba się temu dziwić, ponieważ właściwością naszej wyobraźni jest przedstawianie wyłącznie rzeczy, które podpadają pod zmysły; a ponieważ nasza dusza nie ma ani koloru, ani zapachu, ani smaku, ani w ogóle nic z tego, co należy do ciał, nie jest możliwe wyobrażenie jej sobie, czyli utworzenie jej obrazu. Nie staje się przez to bardziej niepojęta; przeciwnie, skoro to przez nią pojmujemy wszystko, sama jedna daje się łatwiej pojąć niż wszystkie pozostałe rzeczy razem wzięte». R. Descartes, *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 268 [A. T., t. III, s. 394], list cytowany. Zob. też: *Medytacja II* [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora* oraz *Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 43 [A. T., t. VII, s. 23]". E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930, s. 310.

Descartes jawi się jako filozof zupełny, a jego dzieło dokończone. Gdyby zaś przychodzący po nim rozmaici uczeni nie dowierzali podobnemu ujęciu, zawsze znajdzie się dla nich w tej myśli co najmniej kilka elementów, w których dopatrzą się miejsca dla własnej inicjatywy. Osobą tego typu był z całą pewnością De La Forge.

Pośród autorów związanych z dalszymi losami filozofii zapoczątkowanej przez Descartes'a, nazwisko naszego autora jest godne odnotowania i to z wielu powodów. Myśliciel ten zdecydowanie wyróżnia się stylem pracy, jaką włożył w dokonanie skrupulatnego przestudiowania nauki swego Mistrza w sposób owocujący powstaniem nowej książki[6]. W gruncie rzeczy wierność pierwowzorowi spowodowała, że nie stworzył on odrębnej szkoły czy choćby innego nurtu niż ten, którego się stał obrońcą. Mimo to, oceniając jego wysiłek z punktu widzenia żywotności samej filozofii, trzeba przyznać, że nie był on jedynie hołdem danym Wielkiemu Francuzowi, lecz jeszcze i ponad to stanowił próbę rozwinięcia kilku zagadnień, które ich autor pozostawił po sobie jako niedokończone. Stało się tak, już to z powodów uzasadnionych merytorycznie przez samego Descartes'a w jego koncepcji, a to poprzez wyjaśnienie podstaw ich nierozwiązywalności, już to z racji jego przedwczesnej śmierci[7].

Kiedy Descartes umarł, a było to w roku 1650, Louis François De La Forge liczył sobie dopiero osiemnaście lat. Urodził się 24 lub 26 listopada 1632 roku w La Flèche[8]. Jego zainteresowania i rozwój naukowy

---

[6] Doceniając rolę De La Forge'a oraz wielu innych kontynuatorów prac Descartes'a, Prost pisał: „[...] kiedy zastosujemy się do jego [Descartes'a] zasad, kiedy odwołamy się do rozumu, a to dlatego, że «zdrowy rozsądek jest rzeczą najlepiej rozdzieloną», jego dzieło będzie miało swą kontynuację, a jego zakończenie będzie mogło być wyczekiwane. W związku z tym nie obawiał się on następców, a nawet zachęcał do działania kontynuatorów i była to wielka szkoda i głęboki gniew, jakiego doznał widząc, jak taki człowiek, jak Regius pozbawiał go owej nadziei; [z drugiej strony] bardzo radował się spotykając umysł taki, jak należący do księżniczki Elżbiety jednocześnie przenikliwy i oddany. Rozumiemy w dalszym ciągu znaczenie w świecie kartezjańskim osoby takiej, jak Rohault, który wyznaczył sobie misję stosowania zasad swego mistrza do wszystkich problemów podnoszonych oraz dyskutowanych i staje się jasnym powodzenie książki De La Forge'a, której przedmiotem było zgromadzenie i połączenie wszystkich poglądów Descartes'a na duszę i jej czynności rozproszone w jego dziełach i w korespondencji, by je uzupełnić w potrzebie jego umysłu, w taki sposób, żeby uczynić z tego całość w celu oszczędzenia czytelnikowi długiej i uciążliwej pracy". J. Prost, *op. cit.*, s. 2.

[7] Niedokończone są takie utwory filozofa, jak: *Cogitationes privatae* (1619 r.), *Prawidła do kierowania umysłem* (1628 r.), *Traktat o świecie* (1632 r.), *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne* (1628 r.?), *Człowiek* (1632 r.). To nie uczynienie niektórych prac dokończonymi wynikało nie tylko z przyczyn przypadkowych.

[8] Za: *Bibliographie* [w:] L. De La Forge, *Oeuvres Philosophiques avec une étude bio-bibliographique*, Edition présentée par Pierre Clair, Presses Universitaires de France, Paris 1974, s. 24.

nie odnosiły się od razu bezpośrednio do filozofii, lecz jak to widzieliśmy na podstawie *Części drugiej* naszego opracowania, były powiązane z profesją lekarską, którą parał się również już wcześniej jego ojciec. Studia medyczne De La Forge ukończył prawdopodobnie w pobliskim miejscu swego zamieszkania, a mianowicie w Angers i to w stosunkowo krótkim czasie, bowiem nie mając jeszcze lat dwudziestu został tytułowanym lekarzem. Dzięki znajomości problematyki medycznej, która stanowiła dość znaczną zakresowo partię namysłu i studiów kartezjańskich, lekarz miał szansę wnieść swój znaczący wkład do omawianych rozważań, czego dowodem były *Uwagi* do studiów anatomicznych Descartes'a[9].

To, co dla nas najważniejsze, to fakt, iż De La Forge nie poprzestał na pracach, które miały związek z przytoczonymi faktami. Dzięki zainteresowaniu całą filozofią swego poprzednika, a nie tylko związanym ze swoim zawodem jej fragmentem, dokonał rzeczy, o której biograf Andrien Baillet powiedział, iż nie tylko dorównał w niej pierwowzorowi, lecz nawet przewyższył swego Mistrza[10]. Mowa o obszernym traktacie filozoficznym, który był jego udziałem i który z racji śmierci, mającej

---

[9] W *Rozprawie o metodzie* czytamy: „jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz, że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach, można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby w pracy naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody. Jest to nie tylko pożądane dla wynalezienia niezliczonego mnóstwa umiejętności, które by pozwoliły na korzystanie bez żadnego trudu z płodów ziemi i wszelkich dogodności, jakie się na niej znajdują, lecz przede wszystkim także dla zachowania zdrowia, które jest niewątpliwie naczelnym dobrem oraz podwaliną wszelkich innych dóbr tego życia; nawet umysł bowiem jest w tak wielkiej zależności od temperamentu i od układu narządów ciała, że jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, że należy go szukać w medycynie". R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72 [A. T., t. VI, s. 62].

[10] Na ten temat zob.: A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paryż 1691, t. II, s. 398–399. Zauważmy, że podczas gdy cytowany nie raz przez nas Cordemoy prezentuje swe poglądy jako wynik osobistej refleksji filozoficznej, De La Forge świadomie chce pozostać wierny Descartes'owi. Zaczął od rycin oraz *Uwag* do *Człowieka*, które wzbudziły zachwyt Clerseliera: „To przy okazji uczonych *Uwag*, jakie poczynił, Pan L. De La Forge dał zasadniczo poznać rozległość siły swego umysłu, bowiem są one takie, że nie ma zagadnienia, którego z ich pomocą nie można rozwiązać, żadnego skrupułu, którego by nie podniosły, żadnej ciemności, której by nie rozjaśniły, w taki sposób, że mógłbym niemal powiedzieć, że jego komentarz jest doskonały, mówiąc wszystko i nie zakładając niczego, co by czyniło cokolwiek nierozwiązanym i zawierający rozwiązanie każdego trudniejszego problemu, skoro autor nie zostawił nic więcej poza propozycją i nosił się

miejsce w roku jego ukończenia i opublikowania, miał stać się jedynym rzeczywistym dziełem tego autora. *Chodzi o Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, w całości poświęcony koncepcji kartezjańskiej filozofii umysłu. Napisany według fundamentów myślowych, stanowiących podłoże koncepcji Descartes'a, jest on zupełnym studium filozofii, w której – jak to uprzednio sugerowaliśmy – zabrakło właśnie takiego kompletnego i zwięzłego opracowania na temat koncepcji umysłu oraz jego nie dość oszacowanych jeszcze związków z ciałem.

Rola De La Forge'a polegała dodatkowo na tym, że w swoim dziele wypowiedział się on szerzej na temat interakcji między substancjami składającymi się na człowieka, co wedle opinii Jacquet'a Gousset[11] spowodowało, że właśnie temu autorowi, w kilka lat po śmierci Descartes'a, przypisywano, iż był odkrywcą przyczyn okazjonalnych. Było tak istotnie, bowiem uczony pracując nad swoją książką wielokrotnie świadomie używał sformułowania *okazja*[12] w odniesieniu do związków, które dają się wytłumaczyć nie tyle przyczynami, w których miałyby swą realną genezę, lecz które stanowią jedynie zdarzenie towarzyszące zachodzeniu pewnych zjawisk. Miało to miejsce wówczas, kiedy omawiał on zależności i relacje, jakie dopuszczał między ciałem i duszą, ponieważ odrzucając, tak jak Descartes, możliwość wzajemnych oddziaływań między tymi dwiema substancjami, musiał posłużyć się wspomnianym terminem, który niczego nie oznajmia w kwestii przyczynowości, lecz powiadamia

---

z zamiarem jego wyjaśnienia w innym czasie". *Przedmowa do traktatu Człowiek*, za: J. Prost, *op. cit.*, s. 105.

[11] Zob.: J. Gousset, *Causaum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur, et ab objectionibus defenditur. De his Apologia sit pro Renato Descartes*, Leovardiae, Fr. Halma, 1716. Książka ta jest pierwszym i znaczącym źródłem wiedzy na temat filozofa oraz uczonego, jakim był De La Forge. Na ten temat zob. też: Bouillier, *Histoire de la philosophie cartesienne*, Paris 1868, t. I, s. 513.

[12] Termin ten spotykamy także u de Cordemoy, który pisał: „A zatem, jeśli pozostaje jakieś miejsce na pogląd, że dusza wprawia w ruch ciało, to w takim tylko znaczeniu, w jakim można powiedzieć, że jedno ciało porusza drugie. Bo tak jak mówimy, że jedno ciało porusza inne, wówczas, kiedy z okazji wywołanej ich spotkaniem, zachodzi to, że to, co wprawiło w ruch pierwsze z nich, poruszyło drugie, tak można powiedzieć, że dusza poruszyła ciało, gdy z okazji faktu, że tego chciała, zdarzyło się, że to, co dotąd poruszało to ciało, zaczęło poruszać je w stronę, w którą owa dusza chciała, by zostało poruszone. I trzeba przyznać, że jest to odpowiedniejszy sposób zwyczajnego wysławiania się, niż mówienie, że dusza porusza ciało i że ciało porusza duszę, a ponieważ nie szuka się nigdy źródła tych rzeczy, jest często najbardziej racjonalne, uwzględniając to, co już zostało powiedziane, przytoczyć *okazję*, zamiast podawać przyczynę tego typu skutku". *Le Discernement du corps et de l'ame, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres philosophiques*, red. P. Clair, F. Girbal, Paris 1968, s. 142.

o tym, że w okolicznościach zachodzenia pewnego zdarzenia w obrębie jednej substancji, momentalnie pojawia się coś, co ma – z naszego punktu widzenia – formę odpowiedzi i niejako „skutku" w drugiej. Aby mogło to być nazwane związkiem przyczynowym, musiałoby dokonywać się w sposób konieczny i dający się w pełni wyjaśnić jako powiązanie, forma genetycznego związku; ponieważ jednak dysponując ideami, będącymi na wyposażeniu naszego umysłu, nie możemy tego ani zrozumieć, ani wyjaśnić, musimy ograniczyć się do konstatowania faktów następstwa, wiązanych jedynie czasem, miejscem i obopólnością, co nazywa się stanowiskiem okazjonalizmu właśnie.

De La Forge nie krył, że jego intencją było jak najwierniejsze oddanie myśli Descartes'a. Zacznijmy zatem od podstaw gruntujących późniejsze rozstrzygnięcia, które znajdujemy zarówno u jednego jak i drugiego filozofa. Otóż w punkcie wyjścia dla swoich rozważań, lekarz przeciwstawia wcześniejszym formacjom myślowym niespotykaną prostotę założeń nowej filozofii. Do najważniejszych z jej elementów zalicza dualizm substancji, będący uproszczoną wersją rozumienia tradycyjnych pojęć zarówno ducha, jak i ciała, które towarzyszą filozofii od jej początku. Upływ czasu nie ma tu jednak znaczenia dla jakości rozważań, co powoduje, że w odniesieniu do przeszłości uczony nie widzi potrzeby przeprowadzania pogłębionych analiz o charakterze krytycznym, celem wykazania prawomocności swojej myśli, ale gdy chodzi o zakorzenienie jej w tradycji i takie właśnie jej legitymizowanie, chętnie odnosi się on do czegoś, co można nazwać studiami nad związkami oraz zgodnością filozofii Pana Descartes'a, jak o niej mówi, z koncepcją zawartą w myśli św. Augustyna[13]. Zagadnieniom podobnych związków przyjrzymy się

[13] W liście do nieznanego adresata, którego adres bibliograficzny przytaczamy, Descartes pisał: „[…] nie ma niczego na świecie, co samo przez się nie byłoby bardziej oczywiste i bardziej pewne, niż istnienie Boga i duszy ludzkiej […]". R. Descartes, *List do nieznanego adresata z marca 1637 r.* [w:] A. T., t. I, s. 353, list cytowany. W swoim *Komentarzu* Gilson wypowiada się na temat związków filozofii Descartes'a z myślą św. Augustyna, kiedy omawia zagadnienia przenikliwości filozofii jednego i drugiego na teorie Sceptyków: „«*… des Sceptiques …*». 1) Już dość wcześnie odkryto, by wprowadzić świadectwo myśli stwierdzając jej własne istnienie przeciwko argumentom sceptyków. Niektórzy sceptycy rozpoznali sami, że wątpienie wygasza się w obliczu faktu myślenia (zob.: Brochard, *Les sceptiques grecs*, 2 wyd., s. 56). Św. Augustyn wydedukował z niego przeciw nim istnienie podmiotu myślącego: *O wolnej woli* (I, II, r. 3, n. 7): «Ażeby rozpocząć od tego, co najoczywistsze, najpierw cię zapytam, czy ty sam istniejesz; a może obawiasz się, że przy tym pytaniu popadniesz w błędy, podczas gdy niewątpliwie, gdybyś nie istniał, w ogóle nie mógłbyś się mylić», tekst przytaczany przez Arnaulda w *IV Zarzutach* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 238 [A. T., t. VII, s. 197]. Fragment *Medytacji drugiej*: «Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi. I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi…». [A. T., t. VII, s. 25] itd. – *O państwie Bożym*, I. IX, r. 26: (św. Augustyn,

oczywiście niebawem, jednak warto w tym miejscu podkreślić, iż rzadko kiedy podobna komparystyka z zamysłem była umieszczona w odrębnym opracowaniu filozoficznym, stanowiąc jego część integralną.

O Państwie Bożym, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, s. 36). Tekst sygnalizowany Descartes'owi przez Mersenne'a po lekturze *Rozprawy* (25 maja 1637 r. [A. T., t. I, s. 376]), a który to następnie Descartes poleci samemu Mersenne'owi, zapominając w międzyczasie o wcześniejszym wskazaniu (*List do Mersenne'a z grudnia 1640 r.* [A. T., t. III, s. 261]); również sygnalizowany Descartes'owi przez nieznanego korespondenta [A. T., t. III, s. 247–248] – *O Trójcy* I. X, r. 10: (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej,* tłum. M. Stokowska, Poznań-Warszawa-Lublin 1963, s. 293–309). Wreszcie wskazany Descartes'owi przez Arnaulda, który zauważył dla niego, iż całe jego rozróżnienie duszy i ciała znajduje się tam niemal literalnie (A. Arnauld, *List do Descartes'a z 3 czerwca 1648 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 35–39 [A. T., t. V, s. 186]) w rezultacie *Medytacja II*: «[…] nie jestem układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa, nie jestem też jakimś subtelnym powietrzem, które te członki przenika, ani wiatrem, ani ogniem, ani oparem, ani tchnieniem […]». Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 34–35 [A. T., t. VII, s. 27]. 2) Dodajmy, że ta doktryna augustyńska nie została nigdy zapomniana w średniowieczu i że nieprzerwana tradycja podtrzymywała jej ważność w XVII wieku". E. Gilson, *Discours…*, s. 295–296. Do najważniejszych autorów Gilson zalicza zwłaszcza: Szkota Eriugenę, *Divisione naturae* (IX wiek); Heirica z Auxerre (IX wiek); B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*; Hugues'a de Saitn-Victor (XII wiek), *De Sacramentis*; [może być, że to Pseudo-Augustyn] *De spiritu at anima*, roz. 32. W tej samej tradycji pogląd ten utrwalają: Okham (XIV wiek); Pierre d'Ailly (XIV wiek); Pico de la Mirandola; Gomez Pereira; Silhon (XVII wiek). Gilson odsyła do książki L. Blanchet, *Les antécédents historique du «je pense, donc, je suis»*, Paris, 1920, cz. I a. O poznaniu tym powiemy, iż jest to poznanie bezpośrednie, które otrzymuje się przez samo tylko doświadczenie umysłu. W dalszym ciągu *Komentarza*: „3) jest trudno dowiedzieć się, w jakiej mierze Descartes został zainspirowany tą tradycją. Dwa ciekawe teksty z *Prawideł*, pokazujące nam *Cogito*, by tak rzec w jego powstawaniu, wydają się sięgać aż do Sokratesa (jedno, co wiem, to, że nie wiem nic) apelu do świadomości w celu uwolnienia się od wątpienia: «Konieczność tę znajdujemy nie tylko w rzeczach zmysłowych, ale także gdzie indziej; jeśli np. Sokrates twierdzi, że wątpi o wszystkim, wynika stąd z koniecznością, że on przynajmniej to poznaje, że wątpi, podobnież, że on zatem wie, iż coś może być prawdziwym lub fałszywym itd. wnioski te bowiem wiążą się w sposób konieczny z naturą wątpienia». *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 80–81 [A. T., t. X, s. 421], jak również: „[…] w samej także niewiedzy, czy raczej powątpiewaniu Sokratesa tkwiło zagadnienie, kiedy to on, zająwszy się nim po raz pierwszy, zaczął badać, czy prawdą jest, że o wszystkim wątpi, i to właśnie potwierdził". *Prawidło XIII* [w:] Ibidem, s. 91 [A. T., t. X, s. 432]. Teksty te zbliżają się w sposób wyczuwalny do dowodów św. Augustyna w odniesieniu do istnienia prawdy i u obydwu filozofów są one pochodną *Cogito*. Co się tyczy chęci dowiedzenia, że Descartes znał teksty św. Augustyna, pozostaje to niemożliwe; ponieważ analiza tekstów nie jest dowodem, a Descartes nigdy ani nie potwierdzał, ani nie zaprzeczał jakoby znał fragmenty ze św. Augustyna, które zbliżają się treścią do jego własnych. Gdy zaś chodzi o dzieło *O wolnej woli,* wskazywane przez Arnaulda, Descartes dziękuje swemu oponentowi przy okazji za pomoc, której ten mu dostarczył (*IV Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 263 [A. T., t. VII, s. 219]). W kwestii tekstu *O państwie Bożym*, Descartes określił siebie jako bardzo zadowolonego z faktu bycia od danej chwili upewnionym przez taki autorytet,

Owszem filozofowie, tacy jak Spinoza, Leibniz, Malebranche zaznaczali związki swej myśli z myślą samego Descartes'a, ale nie poświęcali całej partii swych opracowań na wyszukiwanie powiązań własnej nauki lub nauki inspirującego ich pierwowzoru z antykiem czy średniowieczem. Autorem wyróżniającym się, który najbardziej obszernie i drobiazgowo temat owych wzajemnych relacji podjął, był właśnie nie kto inny, jak De La Forge. Z liczącego sobie kilkadziesiąt stron fragmentu, otwierającego jego *Traktat o umyśle ludzkim*, dowiadujemy się o przynależności filozofii

---

ale zaznaczył, że św. Augustyn użył *Cogito* dla celów bardzo odmiennych od jego. Na temat tekstu *O Trójcy*, nie posiadamy żadnej odpowiedzi Descartes'a. Nie można zatem odpowiedzieć na pytanie, jak tylko z pewnym prawdopodobieństwem i z uwzględnieniem nieskończonych niuansów. A. *Różnice*. – samo sformułowanie *Cogito, ergo sum*, występuje wyłącznie u Descartes'a. W swoim zastosowaniu gubi ono znaczenie teologiczne, na jakim zależy św. Augustynowi (dowód Trójcy), zyskuje natomiast nowe, ponieważ staje się ono pierwszą zasadą całej filozofii, wliczając w to fakt zawierania się w niej fizyki […]. B. *Podobieństwa*. – istnieje w sposób nieprzerwany od czasów św. Augustyna tradycja, która czyni z bezpośredniego poznania duszy samej przez nią, poznanie pierwsze i najbardziej oczywiste ze wszystkich, jakie posiadamy, a które to ma taką oto pewność: 1. że odrzuca się z jego pomocą sceptycyzm; 2. dowodzi się niematerialności duszy; 3. dowodzi się istnienia Boga. Zawiera się ono we wspólnym oświadczeniu Augustyna i Descartes'a, tak istotnym dla metafizyki, w owym znanym: *Noverim te, noverim me!* (Augustyn, *Soliloquia,* roz. 2, 7). I Descartes: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy". *Z listu R. Descartes'a do Dziekana i Doktorów Fakultetu Paryskiej Teologii* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 5 [A. T., t. VII, s. 7–9]). Wydaje się zatem trudne zaprzeczyć, że Descartes był pod oddziaływaniem tej tradycji. Z drugiej strony jest prawdopodobne, że znajdował się pod jej wpływem z powodu pośrednictwa Oratorium, a zwłaszcza augustianina Gibieufa (zob.: E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913, s. 203, a zwłaszcza *List do Gibieufa z 18 lipca 1629 r.* [w:] A. T., t. I, s. 17), z którym omawiał on swą metafizykę zanim ją zredagował. Jest w końcu możliwe, że, jak tego chce L. Blanchet, Descartes czytał samego Augustyna, chociaż nic nie pozwala być tego pewnym. Dodajmy, że pochodzenie augustyńskiego *Cogito*, raz przyjęte, nie pozwala mówić więcej o augustynizmie Descartes'a; ponieważ Descartes przeciwstawia się św. Augustynowi w najbardziej istotnym punkcie tego, co jest nauką Augustyna, a mianowicie w odniesieniu do relacji rozumu i wiary i mówiąc ogólnie jego idei filozofii jako takiej. Descartes zintegrował więc ze swoją doktryną całą serię tez augustyńskich, ale mimo to nie uczynił tego w duchu św. Augustyna, który ową doktrynę ożywił (na ten temat zob.: uwagi H. Gouhiera, *La pensée religieuse de Descartes*, s. 287–294 oraz M. E. Baudina, «dwa augustynizmy», *Revue des sciences religieuses*, 1929 r., s. 132 i rok 1924, s. 345). I to jest tym, co wyjaśnia dlaczego, mimo wszystko, zwolennicy jego filozofii mieli upodobanie do podkreślania jej zgodności z zasadami św. Augustyna (Clerselier, *Przedmowa* do *Człowieka*, Paris 1644, również *Przedmowa* do *De la recherche de la vérité*, Malebranche'a. Arnauld, teksty cytowane w tym artykule, P.-S. Régis, *Cours entier de la philosophie… selon les principes de M. Descartes*. La Métaphysique, ks. I, cz. II, roz. XII: Conformité des sentiments de saint Augustin avec les nôtres, touchant la nature de l'esprit et de l'âme; Amsterdam, 1691, t. I, s. 148–153, etc.)". E. Gilson, *Discours…*, s. 298.

umysłu do nurtu platońskiego, ściślej zaś do augustyńskiego. Ponieważ tradycja ta stanowiła, obok arystotelizmu, jedną z dwóch głównych gałęzi rozwoju myśli europejskiej, filozofowie tacy jak De La Forge czy Descartes, opowiadając się za nią, siłą rzeczy negowali ową drugą. Uznając dodatkowo faktyczne pierwszeństwo platonizmu, niejednokrotnie dopatrywali się w wyznawcach Arystotelesa tych, którzy filozofię, jako dziedzinę odsłaniającą prawdę już znalezioną, w najlepszym razie hamowali, w najgorszym wręcz psuli. Znajdujemy wobec tego u De La Forge'a znane zarzuty wobec empiryzmu i filozofii Szkoły. Chodzi przede wszystkim o odrzucenie form substancjalnych i innych terminów, których wadą jest to, że są fikcyjne, skoro nic im nie odpowiada w umyśle – oczywiście umyśle tak rozpatrywanym, jak czynili to nasi autorzy. Ponieważ pogląd, który przytacza lekarz jest powtórzeniem opinii Descartes'a, odwołamy się do słów tego ostatniego. Otóż:

[…] jeśli się porówna poglądy innych uczonych z moimi [pisał do Morina[14]], to znaczy wszystkie te ich realne jakości czy ich formy substancjalne, elementy i im podobne rzeczy, których liczba jest niemal nieskończona, z jednym tylko poglądem, z którego wynika, że wszystkie ciała składają się z kilku części […] i jeśli w dalszym ciągu porówna się to, co ja wywnioskowałem w kwestii wzroku, soli, wiatrów, chmur, śniegu, grzmotu, tęczy i podobnych im rzeczy, z tym, co inni ustalili na podstawie swoich domniemań […] to zakładam, że to już wystarczy do przekonania ludzi nie do końca uprzedzonych, o tym, że działania przeze mnie wytłumaczone nie mają żadnych innych przyczyn poza tymi, z których ja je wyprowadziłem[15].

---

[14] Jean-Baptiste Morin (1583–1656) – jak o nim pisał Drozdowicz: „[…] profesor tego samego kolegium paryskiego, w którym wykładał Gassendi, domagał się spalenia swego libertyńskiego kolegi na stosie. Do historii filozofii przeszedł on głównie jako autor *Zarzutów piątych* sformułowanych wobec *Medytacji* Descartes'a (napisanych z inicjatywy o. M. Mersenne'a). Zwykło się natomiast bagatelizować pozostałą część jego dorobku, na którą składa się kilka rozpraw – najważniejszą z nich jest *Syntagmatis philosophici liber proemialis*, która w języku polskim opublikowana została pod tytułem *Logika*". Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 34.

[15] A. T., t. II, s. 199–200. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… de rien procède quelque chose…*». Na mocy zasady przyczynowości, powstaje ta formuła: «Żadna rzecz, ani żadna istniejąca aktualnie doskonałość rzeczy nie może mieć jako przyczyny swego istnienia *niczego*, czyli rzeczy nie istniejącej». *II Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, aksjomat III, s. 203 [A. T., t. VII, s. 165]. Taka sama argumentacja znajduje się w *Medytacji III* [w:] Ibidem, s. 52 i 62 [A. T., t. VII, s. 40 i 47] oraz w: Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 17–18 [A. T., t. VIII, s. 11]. A oto jej elementy zasadnicze: 1) Descartes ocenia, zgodnie z tradycją tomistyczną (ona sama wspiera się na słowach z *Mądrości*, XIII, 8–9 oraz św. Pawła, *Rom*, I, 20, przytaczanych przez Descartes'a w *Medytacjach*, w: *Liście do uczonych Sorbony*, s. 4 [A. T., t. VII, s. 2]), że najłatwiejsza droga do udowodnienia istnienia Boga jest ta, która zasadza się na Jego stworzeniach i w rezultacie, która wprowadza w czyn zasadę przyczynowości: «I sądzę, iż dla wszystkich jest oczywiste, że rozważanie przyczyny sprawczej jest pierwszym i najważniejszym, obym nie powiedział,

Fragment ten dowodzi, że filozof uważał, iż wystarczy, by tak rzec, nie odwoływać się do innych zasad, niż te, które on przyjął, a które to nie

---

jedynym środkiem, jaki posiadamy na to, by dowieść istnienia Boga». *Odpowiedź na zarzuty IV* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 283 [A. T., t. VII, s. 238]. Ale dowód z przyczyny sprawczej nie może mieć miejsca w kartezjanizmie, jak tylko zmieniając się i przyjmując nowe znaczenie. a) Droga używana przez św. Tomasza polegała na wyjściu od jakiegoś dowolnego skutku, *byleby tylko był zmysłowo postrzegany*, i na przypisaniu mu Boga jako przyczyny. Descartes natomiast wychodzi od myśli, w związku z czym *Cogito* zmusza go do szukania w samym wnętrzu myśli, skutku, którego istnienie postuluje Boga jako przyczynę. To właśnie wyjaśnia on mówiąc, że istnienie Boga jest bardziej oczywiste od istnienia świata zewnętrznego (skoro ono je zawiera w sobie będąc warunkiem jego afirmacji) i że w rezultacie nie można by wyjść od istnienia świata zewnętrznego, w celu dowiedzenia istnienia Boga (*I Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 138 [A. T., t. VII, s. 106]); b) Po drugie, dowód św. Tomasza, przyjęty przez większość scholastyków, zakładał zasadę arystotelesowską: jest niemożliwe, by posuwać się w nieskończoność w szeregu przyczyn *istotowo uporządkowanych*. Zatem, w świecie materialnym, istoty rzeczy i w rezultacie przyczyny, różnią się pod względem stopnia doskonałości ich form. Jest zatem niemożliwe cofanie się w nieskończoność w szeregu tych przyczyn, lecz trzeba dojść do jednej pierwszej, która jest Bogiem (zob.: E. Gilson, *Le Thomisme*, 2 wyd., 1923, s. 46–68). Descartes przyjmuje tę zasadę, ale, skoro fizyka mechanicystyczna w konsekwencji odrzuciła formy substancjalne, świat fizyczny nie zawiera już struktury hierarchicznej, na której dowód tomistyczny się opierał. Istnieją odtąd jedynie przyczyny *przypadkowo uporządkowane* i dlatego w odniesieniu do nich postępowanie w nieskończoność jest zawsze możliwe. Dowodzi tego nieskończona podzielność materii obecna w fizyce kartezjańskiej (*I Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 106 [A. T., t. VII, s. 106–107], kwestia skomentowana w: *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 213–214 [A. T., t. IV, s. 112–113]) oraz nieograniczoność wszechświata kartezjańskiego, który, w przeciwieństwie do skończonego uniwersum tomizmu, nie zawiera skończonej ilości stopni między ruchem w sferze podksiężycowej a Bogiem. c) Po trzecie, zakładając nawet, że byłoby właściwe wyjście od tego, co zmysłowe i przyjęcie skończonego uniwersum, złożonego z hierarchicznie ułożonych esencji, dla utworzenia bazy służącej dowodowi, osiągnęłoby się dzięki temu co najwyżej dowód istnienia *twórcy wszechświata*, nie zaś dowód istnienia *Boga*. Ponieważ wszechświat jest zdehierarchizowany i niedoskonały; a więc dowieść istnienia jego autora, to nie to samo, co dowieść istnienia bytu doskonałego, lecz jedynie demiurga, wystarczająco mocnego, aby go stworzyć. Z tego wynika: α) że sam dowód, z pomocą którego można rzeczywiście udowodnić istnienie Boga, polega na szukaniu idei bytu doskonałego i nieskończonego, która jest w nas; ponieważ ta przyczyna rzeczywistości obiektywnie doskonałej i nieskończonej nie może sama nie być doskonała i nieskończona (*Medytacja III* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 67–68 [A. T., t. VII, s. 51–52] oraz *I Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 137 [A. T., t. VII, s. 105]. β) i w tym właśnie przypadku regres w nieskończoność w szeregu przyczyn jest niemożliwy, skoro idea Boga jest w pewien sposób wcześniejsza od idei wszystkiego innego: «[…] jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego». *Medytacja III* [w:] Ibidem, s. 60 [A. T., t. VII, s. 45] i dalej. γ) Że tym samym, owa uprzedniość idei Boga w odniesieniu do idei Jego stworzeń, która wyjaśnia złudzenie św. Tomasza, ponieważ nigdy nie mógłby on sobie wyobrazić możliwości wywodzenia Boga z tego, co zmysłowe, gdyby już wcześniej nie posiadał idei Boga, to znaczy gdyby nie wyszedł od terminu, który

mają w sobie nic z akceptacji dla owych form substancjalnych, aby dać wytłumaczenie zjawisk zachodzących w całej naturze, co ma przekonywać

---

jego dowód zamierzał osiągnąć. Sama zatem ukryta obecność idei Boga w jego myśli pozwalała mu postulować, że szereg przyczyn zmysłowych nie może być nieskończony; zatrzymuje on go na Bogu, bowiem ma już on ideę Boga («Skoro bowiem moja dusza jest skończona, więc nie mogę inaczej poznać, że ciąg przyczyn nie jest nieskończony, jak tylko dzięki temu, że mam w sobie ową ideę pierwszej przyczyny […]». Idem, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 214 [A. T., t. IV, s. 112]). δ) że w końcu, mamy tutaj z czego wywieść prawdziwy sens dla argumentu o zwodniczym duchu. Argument wielkiego zwodziciela jest podejrzeniem, które towarzyszy wartości naszych przeszłych konstatacji o charakterze oczywistości w systemie, gdzie oczywistość aktualna sama już jest wystarczającą gwarancją prawdy: 1. Kiedy ignorujemy istnienie autora naszej natury. 2. Kiedy ignorujemy, że ów autor jest Bogiem. 3. I nawet wówczas, kiedy sądzimy, żeśmy udowodnili naszą egzystencję, chociaż nie opieraliśmy się na idei Boga, w celu jej udowodnienia. To właśnie czynią tomiści i faktycznie trzeci przypadek staje się drugim, bo o tyle udowadniamy pierwszą przyczynę bez wsparcia się na idei Boga, o ile ignorujemy, że ta przyczyna jest Bogiem. Wielki zwodziciel jest więc wątpieniem hiperbolicznym, który sam może znieść nie tylko po prostu dowód, ale kartezjański dowód istnienia Boga. A jednak sama jego obecność go eliminuje, bowiem dowieść Boga jako nieskończonego, to dowieść Go jako doskonałego, a zatem prawdomównego. Zły duch – przeciwnie – jest tym, co może nadal być zakładane jako autor naszej natury, w czasie, kiedy ją udowadniamy, tak jak scholastycy, przez to, co zmysłowe [pod warunkiem jednak], że nie udowadnia się w rezultacie, że to jest Bóg. Hipoteza ta konkretyzuje zatem «*verum Deum, sed neque a se neque ab aliis, … satis clare cognitum*» (do Buitendijcka, 1643 [A. T., t. IV, s. 64]) i że w konsekwencji nic nam nie zabrania, by zakładać zwodziciela; dowód kartezjański dostarcza nam, przeciwnie, bezpośrednio przyczynę pierwszą doskonałą, która jest Bogiem i której prawdziwość nie może zostać poddana w wątpliwość. Jedyny twórca, który gwarantuje prawdę naszych poznań jest tym, którego dowodzi dowód kartezjański z powodu idei doskonałości, ponieważ on sam jest doskonały, a w rezultacie sam jest Bogiem (por.: *List do Meslanda, 2 maja 1644 r.*: «*…* a nadto, uznając pierwszą przyczynę, która mnie zachowuje w istnieniu, nie mógłbym powiedzieć, że jest ona Bogiem, gdybym naprawdę nie posiadał idei Boga» (R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 214 [A. T., t. IV, s. 112–113], list cytowany). Prawdziwy dowód istnienia Boga jest tym samym, co dowód tego, że nasze jasne i wyraźne idee są prawdziwe. 2) Niezależnie od tych głębokich zmian, które Descartes wniósł do klasycznego dowodu ze skutków Boga, trzeba zauważyć tę, że nowa interpretacja tej zasady prowadzi aż do idei Boga samego. Z punktu widzenia scholastyki zasada przyczynowości wymaga przyczyny pierwszej, która, żeby być pierwszą, musi być wyłączona z przyczynowości. Z punktu widzenia Descartes'a zasada, którą on utrzymuje, nie oprze się na tym, że wyjątek mógłby być regułą, trzeba zatem wybrać: albo zrezygnować z dowodzenia Boga przez przyczynę sprawczą, którą wszyscy znają jako zasadniczą, albo niczego nie wyłączać, nawet Boga, z domeny zasady przyczynowości. Jeśli wszystko ma jedną przyczynę, to i Bóg ma jedną przyczynę, jeśli Bóg nie ma przyczyny, nie można powiedzieć, że wszystko ma jedną przyczynę i nie można w rezultacie udowodnić istnienia Boga z użyciem zasady przyczynowości. To dlatego dowód kartezjański, zamiast być dowodem pierwszej przyczyny, która nie ma swej przyczyny, jest dowodem przyczyny pierwszej, która jest przyczyną samej siebie; w miejsce Boga, *czystego aktu* scholastyki, ustanawia się Boga przyczynę siebie, którego będzie domagał się Spinoza (*I Odpowiedzi* [w:] R. Descartes,

do tego, że skoro proponowana metoda jest bardziej prosta i wydajna, niż metoda Szkolna, to warto nie odwoływać się więcej do tej drugiej. Ten sposób myślenia powtarza się w kolejnym liście, jakim jest pismo do Regiusa ze stycznia 1642 roku, w którym Descartes pisał, co następuje:

Najbardziej bym sobie życzył, abyś żadnych nowych poglądów nie ogłaszał, a jedynie przekazywał poglądy starożytnych, dodając do nich nowe uzasadnienie, czego przecież nikt nie będzie miał Ci za złe; dzięki temu, jeśli ktoś dobrze zrozumie Twoje wyjaśnienia, sam wyprowadzi z nich wnioski, które miałeś na myśli. Na przykład czy musiałeś otwarcie odrzucać formy substancjalne i realne jakości? Czyżbyś nie pamiętał, że na stronie 164 [francuskiego wydania] *Meteorów* w wyraźnych słowach stwierdziłem, że w żaden sposób nie odrzucam, ani zaprzeczam ich istnieniu, a jedynie są mi one nie przydatne w przeprowadzonych wyjaśnieniach? Gdybyś w ten sam sposób postępował, każdy z Twoich słuchaczy również by je odrzucił, widząc, że są bezużyteczne, Ty sam jednak nie wzbudziłbyś u swych kolegów takiej niechęci do siebie[16].

Medytacje…, t. I, s. 140–142 [A. T., t. VII, s. 108]) i również: «Tego zaś nie możemy przeprowadzić w sposób dokładny [dowieść istnienia Boga], jeślibyśmy nie zezwolili naszemu umysłowi doszukiwać się przyczyn sprawczych wszystkich rzeczy, a nawet i samego Boga: jakim bowiem prawem wyłączylibyśmy stąd Boga, zanim by zostało dowiedzione, że istnieje». *IV Odpowiedzi* [w:] Ibidem, t. I, s. 283–284 [A. T., t. VII, s. 238 i dalej, s. 241]". E. Gilson, *Discours…*, s. 324–327.

[16] *List XI* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 28 [A. T., t. III, s. 491]. Forma substancjalna: to znaczy zasada czynna związku substancjalnego (*composé substantiel*), która łącząc się z materią, konstytuuje razem z nią ciało naturalne i sytuuje je w określonym gatunku. To w tym ostatnim sensie Descartes czyni swe aluzje w początkowym fragmencie *Rozprawy o metodzie*, kiedy pisze, że nie zakłada istnienia jakichkolwiek różnic między umysłami w ludziach, bowiem chce on: „trzymać się tu powszechnego poglądu filozofów, którzy twierdzą, że różnice co do wielkości stopnia zachodzą wyłącznie między cechami przypadkowymi, a nigdy między formami lub naturami jednostek tego samego gatunku". (Idem, *Rozprawa…*, s. 4 [A. T., t. VI, s. 2]). Czyni to w sposób najbardziej właściwy, bowiem forma, będąc prostym aktem, w którym unia z materią powoduje substancję, jest tym, co ustanawia istotę. Jest ona zatem «*rationem quidditatis, id est, id in quo eujusque compositi naturalis essentia praecipue continetur, seu quod essentiam rei ejusque definitionem absolvit et ab aliis distinguit* (zob.: Arystoteles, *Metafizyka*, Z, 7, 1032 b, 1), za: E. Gilson, *Discours…*, s. 89. W innym miejscu Gilson pisze: „Formy substancjalne, przez które Szkoła wyjaśnia działania ciał; oraz jakości realne, które określają ich własności. […] Nasza dusza jest połączona z ciałem, czego dowodem jest to, że ona je porusza i że doświadcza z jego okazji impresji zmysłowych, to jest właśnie tym, co wyrażamy mówiąc, że ona jest w nim formą. Poprzez niestosowne rozciąganie tego doświadczenia na całą naturę, przypisujemy ciałom zewnętrznym zasady wewnętrzne ruchu analogiczne do naszej duszy : *formy substancjalne* i własności analogiczne do naszych odczuć (ciepło, zimno, twardość, etc.): *jakości realne*. Odróżniając naprawdę duszę od ciała, metafizyka rozłącza zmieszane idee od form czy jakości, aby więcej nie przypisywać ciału nic poza rozciągłością i ruchem, właściwe przedmioty prawdziwej fizyki". Ibidem, s. 384.

Są więc bezużyteczne, brzmi konstatacja filozofów, którzy nawet nie dążą do tego, by określić ich prawdziwość czy fałszywość. Zagadnienia te leżą poza obrębem nowej koncepcji, która ma tę przewagę nad nimi, że nie mogąc z nimi dyskutować, nie wchodzi w utarczki i spory z dawnym modelem naukowości, będąc już całkiem inną myślą. Wszystko zatem, co stanie się przedmiotem tej myśli, musi być albo *materią* albo *umysłem,* ujętymi w ramy definicji tych dwóch rzeczy:

Przez rozciągłość rozumiemy to wszystko, co posiada długość, szerokość i głębokość, nie badając czy to jest ciałem prawdziwym, czy tylko przestrzenią; i nie potrzeba, jak mi się zdaje, tego dłużej wyjaśniać, ponieważ nasza wyobraźnia niczego w ogóle łatwiej nie ujmuje […] oraz, że my w ogóle nie uznajemy tego rodzaju bytów filozoficznych, które w rzeczywistości nie podpadają pod wyobraźnię[17].

Słowa te należą oczywiście do Descartes'a, który w swoich *Prawidłach,* raz i na zawsze wyraził zakres możliwego namysłu na temat wszelkiej rzeczy materialnej oraz treści go limitujące. W późniejszych *Zasadach filozofii* dodawał zaś: „Bo, jak już dokładnie pokazano, idea tej rozciągłości, którą pojmujemy w jakiejkolwiek przestrzeni, jest w rzeczywistości identyczna z ideą substancji cielesnej"[18]. Na temat drugiej z dwóch możliwych i istniejących substancji pisał, iż skoro on sam poznał, że jest rzeczą myślącą, to określił myślenie jako „wszystko to, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie"[19].

Na szczególną uwagę, z punktu widzenia tej pracy, zasługuje uwypuklony w całej jej *Części pierwszej* fakt, że mamy tu do czynienia wyłącznie z planem poznania, do którego odnosi się wszelka przynależna mu wiedza – w tym, na temat rozciągłości. Niezwykle trafnie ujął to Cordemoy, pisząc: „Jestem całkowicie pewny, że myślę, iż posiadam ciało, którego części są rozciągłe aż do pewnych granic, ale nie jestem przekonany, że je posiadam, tak jak jestem przekonany, że je myślę"[20]. Powoduje to, że nie dysponujemy innym poznaniem poza odnoszącym się do tematu duszy i jej rozlicznych idei. Ciało jest w nim dane wyłącznie jako poznanie ciała, a zatem ciało i wiedza o nim, to odpowiadające mu pewne formy myśli, które opisują rzecz rozciągłą właśnie dlatego, że nie są rozciągłe, a stanowią odmianę myślenia – modyfikację rzeczy myślącej, która jest duszą, umysłem, intelektem. Dobrze zrozumiemy

[17] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 100 [A. T., t. X, s. 442].
[18] Idem, *Zasady…*, cz. II, art. 21, s. 66 [A. T., t. IX, s. 74].
[19] Ibidem, cz. I, art. 9, s. 10 [A. T., t. IX, s. 28].
[20] *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 154.

to również na przykładzie opisu odczucia zmysłowego, które, jak się zdaje, pozostaje w najbliższym stosunku do ciała w nas, będąc jednakowoż tak samo od niego odłączone, jak dowolne i najsubtelniejsze rozważania metafizyczne[21]. Descartes interpretował to w takim samym duchu, jak św. Augustyn, na którego powołuje się w swojej *Przedmowie* De La Forge, a u którego czytamy, iż: „Wszelkie zatem rzeczy materialne, które z zewnątrz dostają się do naszego ciała lub z nim się stykają, wywołują zmiany nie w duszy, lecz w ciele"[22]. I dalej:

Krótko mówiąc, zdaje mi się, że dusza, odnosząc wrażenia cielesne, nie odbiera doznań od ciała, lecz na doznania ciała reaguje większym napięciem uwagi. Czynność ta – zarówno łatwa, jeśli doznanie sprzyja ciału, jak trudna, kiedy doznanie budzi w ciele rozdrażnienie – dociera do świadomości duszy. Otóż ten cały proces nazywamy czuciem zmysłowym[23].

Gilson zwraca uwagę, że brak styczności pomiędzy duszą i ciałem w przypadku opisywania fizjologii odczucia zmysłowego przez

---

[21] Na problematyczność ciała w filozofii Descartes'a zwraca uwagę Aucante. Przypomina on, że „Ciało zjawia się myśleniu na trzy odmienne sposoby: przez zmysły, przez wyobraźnię, i poprzez refleksję myśli nad samą sobą, w zakresie, w jakim pojmuje ona rozciągłość". V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 23. A jednak wszystkie te sposoby są jednym i tym samym uświadamianiem sobie ciała przez niematerialną duszę, z tą jednak różnicą, że towarzyszą ideom tych stanów inne stopnie jasności i wyraźności ich ujmowania. Zaciemnienie poznania zmysłowego, jak również wiedza na temat tego, że chociażby dotyk i odczucie z nim związane nie są połączone żadnym stopniem podobieństwa, nie wnoszą do poznania ciał wiele. „Ten kłopot jest zwłaszcza uwypuklony, jeśli chodzi o rekonstrukcję w *Szóstej Medytacji* ciała jako zbioru członków, których istnienie odkrywają przed nami zmysły, ale ciało jest tu całkowicie podobne do trupa. A jednak to ciało, które jest mi właściwe, wydaje się być zwłaszcza szeregiem odczuć, ciałem bólów i przyjemności, tym samym, ciałem tak właśnie się odróżniającym od zbioru członków, które tworzą umarłego. To samo potwierdza przykład osób z amputowanymi częściami ciała, które odczuwają dany członek, mimo jego nieobecności […]". Ibidem, s. 24. Problematyczność dotyczy zatem wszystkich sposobów uchwytywania ciała. Pomiędzy niejasnością ujęcia zmysłowego a ostrością widzenia czystego umysłu funduje się przepaść. „Ciało jest więc obecne dla umysłu podług dwóch wykluczających się sposobów, a mianowicie zaciemnienia zmysłów oraz idei jasnej i wyraźnej rozciągłości. […] Skoro rozum rozróżnia istotnie substancjalność i ponieważ mamy bezpośrednie poznanie ciała, ciało może zostać ustanowione jako substancja w znaczeniu *Drugich odpowiedzi.* Jest jednak pewne, że ta substancja nie pochodzi z tego samego porządku doskonałości, co umysł, ponieważ, jak to widzieliśmy, umysł sam się funduje jako substancję na refleksyjności, co nie przysługuje w żadnym razie ciału". Ibidem, s. 27.

[22] *O muzyce* [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 678.

[23] Ibidem, s. 679.

św. Augustyna nie oznacza, że dusza nie ma wiedzy na temat tego, co zachodzi w ciele. Używane przez tego filozofa sformułowanie:

«*Non latet*» oznacza właśnie, że dusza jest siłą duchową, zawsze czujną i obecną. Nie potrzebuje ona niczego od organów, które ożywia, żeby czuć. Wystarcza, że zmiany, którym podlegają te organy, nie uchodzą jej uwadze. Jednak z drugiej strony – wrażenie jest stanem biernym, choć jest nim również w innym znaczeniu, którego zazwyczaj się nie dostrzega: jest nim odczucie, jakiego doświadcza dusza w następstwie oddziaływania na samą siebie, które musi wykonywać ze względu na swe zjednoczenie z ciałem. To wrażenie, którego w żaden sposób nie może otrzymać gotowego z zewnątrz, musi dusza brać z siebie, a więc dla jego utworzenia musi dać również coś ze swej substancji[24].

Co więcej, z całą pewnością, możemy owo augustyńskie przekonanie odnieść zarówno do Descartes'a teorii *Cogito*, jak i Leibniza pojęcia *monady*, bowiem: „Czy, gdy chodzi o poznanie jednego z przedmiotów inteligencji, czy jednego z przedmiotów zmysłowych, zawsze poznanie odbywa się wewnątrz i nigdy nie wchodzi tam nic z zewnątrz"[25]. Sam Descartes ujmuje to w słowa swojej filozofii w ten sposób:

Otóż wszelkie działanie i odczuwanie w rzeczach cielesnych polega jedynie na ruchu lokalnym, który nazywamy działaniem, jeśli rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszającej, natomiast odczuwaniem, gdy rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszanej. Wynika z tego także, iż kiedy stosujemy te nazwy do rzeczy niematerialnych, trzeba rozważać w nich coś analogicznego do ruchu, a więc nazwać działaniem to, co przynależy do rzeczy poruszającej, a czymś takim jest chcenie w umyśle, natomiast odczuwaniem nazwać to, co przynależy do rzeczy poruszanej, a takimi są poznanie intelektualne i wyobrażenie w tymże umyśle[26].

Argument na rzecz zgodności przytaczanych poglądów z kwestią ich przydatności w temacie rozważań odnośnie do naszego zagadnienia, znajduje się u samego św. Augustyna, gdzie czytamy:

Chociaż wrażenie zmysłowe jest czymś innym od wiedzy, to jednak świadomość jest wspólna im obu, podobnie jak człowieka i zwierzę mimo wszelkich różnic łączy to, że są istotami żywymi. Uświadamiamy sobie bowiem wszystko, cokolwiek ukazuje się duszy, czy to za pośrednictwem organów cielesnych, czy też w bezpośrednim poznaniu

---

[24] E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 82.

[25] Ibidem, s. 94.

[26] *List VI [prawdopodobnie] z grudnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 20 [A. T., t. III, s. 454]. W *Namiętnościach duszy* pisał natomiast: Tak więc, chociaż istota działająca i istota doznająca są często zupełnie różne, jednakże działanie i doznawanie nie przestają być jedną i tą samą rzeczą, która ma te dwie nazwy ze względu na dwie różne osoby, do których można je odnieść". Idem, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, art. I, s. 65 [A. T., t. XI, s. 327–328].

umysłowym. Pierwszy sposób przypisaliśmy wrażeniu zmysłowemu, drugi zaś uznała za swą własność wiedza. […] Jeśli sobie coś uświadamiamy, nie zaraz powstaje wiedza, lecz tylko wtedy, gdy uświadamiamy to sobie drogą rozumową. Kiedy zaś ciało sprawia, że dusza uświadamia sobie bezpośrednio doznanie ciała, nazywamy to wrażeniem zmysłowym[27].

W obydwu przypadkach, a zatem w czasie, kiedy mamy do czynienia z odczuciami ciała, jak wtedy, gdy mówimy o refleksji, jaką dusza może snuć zarówno nad swoimi czynnościami, jak czynnościami owego ciała, które są zresztą, co już zostało powiedziane, również niczym innym, niż jej własne działania, pojawia się kluczowa kwestia świadomości. Z tego punktu widzenia, musimy powiedzieć, iż jako mogąca być ujęta w czynności świadome, w przypadku człowieka, będącego wynikiem złożenia dwóch substancji, istnieje tylko aktywność umysłowa. To do niej i poprzez nią człowiek będzie się we wszystkim odnosił. Działanie umysłu będzie jednocześnie rozumiane jako wręcz jemu tylko właściwe życie. Dzieje się tak, ponieważ z definicji materia jest zdolna znaleźć się jedynie w ruchu lub spoczynku, czego nie należy utożsamiać z faktem jej ożywiania, ponieważ poruszenie materii jest zawsze przemieszczaniem tego samego nieożywionego fragmentu, a zatem życie nie może go dotyczyć[28]. Żyje duch, a oznaką jego życia, przejawem jego aktywności, ekspansywnością jego domeny, jest z jednej strony to, że jedynie duch (Boży) porusza wszelką materię, po drugie, że jedynie on żyje świadomością życia będącego wyłączną jej odmianą. W przypadku człowieka, duch ludzki nie jest zdolny do wprawiania w ruch ciała, jednak, gdy chodzi o możliwość myślenia i w ten sposób życia, jest ono zasadniczo jego atrybutem, bez którego duszy w ogóle nie sposób rozważać jako istniejącej.

---

[27] *O wielkości duszy* [w:] Św. Augustyn, *Dialogi…*, s. 397–398.

[28] W *Namiętnościach duszy* Descartes porównuje: „ciało żywe jest dla ciała martwego tym, czym jest maszyna w ruchu w porównaniu do maszyny go pozbawionej". Por.: R. Descartes, *Namiętności…*, art. VI [A. T., t. XI, s. 330–331].

Rozdział 2

Koncepcja duszy Louisa De La Forge'a i jej związki z myślą św. Augustyna

Godnym odnotowania faktem jest to, że swoją teorię na temat niematerialnej zasady w człowieku De La Forge utożsamia z terminologią i poglądami św. Augustyna, rozróżniając w niej dwie władze, do których zalicza wolę oraz zdolność pojmowania. Zgodność z nauką tego Ojca Kościoła uważa przy tym za tak znaczącą, że zamiast ubrać zagadnienie we własne słowa, przytacza on wielokrotnie jego wypowiedzi. Co więcej, uważa, że nie tylko jego własna koncepcja może zostać zaczerpnięta z tego źródła, ale że dotyczy to tym bardziej filozofii Descartes'a i wszystkich tych, którzy na niego się powołują[29]. W związku z tym czytamy:

[29] Na uwagę zasługuje tu pozycja książkowa autorstwa Janowskiego – Z. Janowski, *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris, Vrin, 2000. Badacz stawia pytanie, czy Descartes znał dzieła św. Augustyna, czy tylko uległ wpływom epoki. Wspomina on, że jego opiekun i mentor Marion przestrzegał go przed tym, że przebadanie związków myśli jednego i drugiego filozofa, to zadanie trudne, któremu nie podołał nawet sam Gilson i sugerował Janowskiemu, żeby się nie zabierał za to (s. 9). Gilson, cytowany przez Janowskiego, wiele lat po opublikowaniu *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), pisał w *L'avenir de la métaphysique cartésienne* (1930), że: „to czy Descartes był czy nie był, bezpośrednio czy pośrednio, podległy wpływowi św. Augustyna, jest kwestią czysto historyczną, której rozwiązanie w aktualnym stanie badań nie mogłoby się dokonać z zachowaniem całego wymaganego rygoryzmu". (Z. Janowski, *Index…*, s. 16). Autor odsyła również do badań wspomnianego Mariona: *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981, s. 140–160. Janowski wskazuje, że Gilson powątpiewał w to, żeby można było ustalić ponad wątpliwość, czy Descartes czytał św. Augustyna, a jednak sam Descartes pisał w korespondencji z Colviusem, że był w bibliotece i zapoznał się z właściwymi fragmentami pism Ojca Kościoła. Janowski odnotowuje to, jak również napomnienia Mersenne'a i Arnaulda na temat podobieństw *Cogito* występującego u obydwu filozofów. Przede wszystkim zwraca on uwagę na kartezjańskie oddzielenie duszy od ciała, które przyciągało uwagę wielu augustynistów (Z. Janowski, *Index…*, s. 12). Wskazuje na pewne zapotrzebowanie na to, żeby zauważyć u Descartes'a ducha filozofii św. Ojca Kościoła, mające miejsce jeszcze za życia filozofa. W tym kierunku sformułowane były wypowiedzi wydawcy dzieł filozofa Clerseliera, który wskazywał na takie związki, podobnie jak De La Forge, Arnauld, czy Poisson, który w swoim komentarzu do *Rozprawy o metodzie* (1670), mówił o licznych związkach obydwu myśli. Do innych autorów zaliczają się tacy jak André Martin, *Philosophia christiana*, czy Daniel Huet, *Censura philosophiae cartesianae* (1689). Ten ostatni, w tonie nieprzychylnym Descartes'owi, wskazując na brak

Zdolności myślenia i woli nie różnią się w rzeczy tak, jak różnią się w nazewnictwie, ponieważ te dwie władze składają się na jedną i tą samą duszę, której istota utrwala jej jedność, choć jej moce są różne. Cała istota duszy zasadza się na jej zdolnościach,

---

samodzielności myślowej i oryginalności, pisał, że: „«wątpienie» kartezjańskie, można odnaleźć w *O wolnej woli* i w *Państwie Bożym* (s. 203), «rozdzielenie duszy od ciała» w *O Trójcy* (s. 204), i w końcu «poznanie duszy» przez nią samą, w *corpusie augustiańskim* (s. 205)" (Z. Janowski, *Index…*, s. 13). Autor podkreśla ponadto bardzo dobre stosunki pomiędzy Oratorium i samym Descartes'em. Wspomina o jego spotkaniu z Kardynałem de Bérulle. Przypomina, że ze wszystkich kolegiów należących do Oratorium to właśnie mieszczące się w Angers najbardziej poświęciło się filozofii Descartes'a. Ma to swą ważność dla nas ze względu na osobę De La Forge'a, który tam studiował medycynę. Książka Janowskiego zawiera na każdej ze stron analizy zestawienie *vis-à-vis* fragmentów tekstów św. Augustyna, które zdaniem autora znajdują swe odzwierciedlenie w metafizyce Descartes'a. Ukazuje to, jak można „wywieść bezpośrednio podstawy filozofii Descartes'a z teologii św. Augustyna". (Ibidem, s. 17). Nie pretenduje ona jednak do bycia wykazem zupełnym i świadomie pomija wiele fragmentów z wielkiej spuścizny po św. Augustynie. I tak na przykład autor wskazuje na podobieństwo *O Państwie Bożym*, które jego zdaniem Descartes czytał przed publikacją *Rozprawy o metodzie*, jako na źródło zasilające koncepcję Descartes'a w *Cogito*. Natomiast dialogi *O nieśmiertelności duszy* i *O wielkości duszy*, jako dzieła poświęcone naturze duszy, znajdują zdaniem Janowskiego swe kontynuacje w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Autor podzielił opracowanie na dwie części. Pierwsza część *Index'u* prezentuje pisma św. Augustyna najbardziej (nawet zdaniem autora literalnie) zbliżone do fragmentów z *Medytacji*. Pod uwagę brane są również *Zasady filozofii* i korespondencja filozofa. Powiada się tu nie tylko o podobieństwach, jak w przypadku *Cogito*, ale również o licznych „echach" augustyńskich, które przenikają zapis *Medytacji*. Jedne i drugie uważa Janowski nie tylko za reminiscencje lub aluzje, lecz za „dosłowne zapożyczenia". (Ibidem, s. 167). Twierdzi on na przykład, że hipoteza Boga Zwodziciela zawarta jest w *Genesi ad Litteram* (Ibidem, s. 31), ale jak to dodaje, można ją również znaleźć w tekstach Plutarcha i Cycerona (Ibidem, s. 122). Podobnych cytacji Janowski nalicza w całej twórczości Descartes'a jedenaście (Ibidem, s. 136). Druga część poświęcona jest zagadnieniu prawd wiecznych. Trzecia innym dziełom Descartes'a poza *Medytacjami*. Do *Index'u* dołączony jest sześćdziesięcio stronicowy Komentarz. Pojawiają się w nim dwa kluczowe zagadnienia. Pierwsze dotyczy stworzenia prawd wiecznych. Janowski twierdzi, że św. Augustyn pisząc w *O Trójcy Świętej*, iż „rzeczy są takimi, jakimi są, ponieważ Bóg je takimi widzi", zbliża się do rozwiązania kartezjańskiego. Bliskoznaczność niektórych sformułowań z listu Descartes'a do Mersenne'a (z kwietnia 1630 r.), nasuwa Janowskiemu tezę, że według Descartes'a św. Augustyn również był zdania, iż „prawdy wieczne zawdzięczają swą egzystencję aktowi poznania Boskiego" (s. 144). W dalszym ciągu dochodzi do wniosku, że teoria Descartes'a zbudowana jest na fragmencie z *O Trójcy* (s. 153). Jednak nie do końca jest to to samo, ponieważ św. Augustyn mówi o *rzeczach,* a Descartes o *prawdach* czy *istotach*, co filozof sam zauważa w liście do Mersenne'a (27 maja 1630 r). Drugim celem Komentarza jest wykazanie, jakie teksty św. Augustyna Descartes czytał wraz z ustaleniem dat, kiedy miało to miejsce. Janowski stosuje tu następujące rozumowanie: skoro w roku 1630 Descartes miał już ustalone zręby swego systemu, do których należały metoda i wątpienie, niepojętość Boska, *Cogito*, rozdzielenie duszy od ciała, i inne, to z *Index'u* wynika, w których tekstach św. Augustyna owe elementy się znajdują, co dowodzi, że Descartes czytał je w roku 1630 lub wcześniej, itd. (s. 161). Janowski ukazuje książki z tej tematyki: *Cours entier de philosophie… selon*

które jednakowoż nie dzielą jej w żadnej mierze na części, ponieważ jest ona prosta i niepodzielna i jeśli czasem przypisuje się jej jakiś podział, winno się to rozumieć bardziej przez analogię, nie zaś, że stanowi ona rzeczywiste złożenie. Dusza ma swe władze nawet przed wmieszaniem jej w ciało, gdyż one są jej naturą, nie stanowiąc w niej innej rzeczy, niż ona sama[30].

Lekarz zauważa, że Ojciec Kościoła potwierdził to w VII rozdziale cytowanego tu dzieła, gdzie jeszcze silniej uznał, że wszystkie władze duszy mogą być zredukowane do dwóch, a mianowicie pojmowania i woli, co wyraził w tych oto słowach:

Istnieją dwie rzeczy w duszy od niej nieodróżnialne, czyli rozum albo światło naturalne, które wszystko zna i rozróżnia każdą rzecz, a ponadto zdolność naturalna woli, czy też wyboru, którą dusza posługuje się, aby pragnąć (*aimer*) każdej rzeczy według rangi i stopnia, jakie ona posiada[31].

W dalszym ciągu swej analizy porównawczej De La Forge dostarcza kolejnych dowodów tego, że koncepcja nowożytna ma swe głębokie

---

les principes de M. Descartes, La Métaphysique, ks. I, cz. II, roz. XII, Conformité des sentiments de Saint Augustin avec la nature de l'esprit et de l'ame (Amsterdam 1691), t. I, s. 148–153. G. Rodis-Lewis, *Augustinisme et cartésianisme* [w:] *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990, Descartes – *Cartésiens et anticartésiennes Français* [w:] *Histoire de la philosophie*, Yvon Beval, Paris 1973. Stephen Nadler, *Cartesianism and Port-Royal* [w:] *Essays on Modern Philosophers, From Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz*, New York 1992. Vincent Carraud, *Arnauld: de l'occamisme au cartésianisme* [w:] *Chroniques de Port-Royal: Antoine Arnauld (1612–1694), Philosophe, écrivain, théologien*, 44/1995. Etienne Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 2001 (Paris 1937); François Gribal, *Bernard Lamy (1640–1715)*, *Ētude biographique ey bibliographique,* Paris 1964 oraz: L'affaire du P. André Martin à Samour 1669–1675. Françis Ferrier, *Un Augustinien de l'Oratoire*, Paris 1988. Louis Lescoeur, *La théodicé chrétienne d'après les Pères de l'église ou essai philosophique sur le Traité de Deo de P . Louis Thomassin, de l'Oratoire*, Paris 1852. L. De Lens, *La philosophie en Anjou*, 1873. J. Dumont, *L'oratoire et le cartésianisme en Anjou*. Richard A. Watson, *Descartes and Cartesianism* [w:] *Encyclopeadia Britannica*, t. XV, 1989, oraz : *The breakdown of Cartesian Metaphysics*, Boston 1998. ; Leon Blanchet, *Les antécédents historiques du «je pense donc je suis»*. Paris 1920. Alfred Espinas, *Descartes et la morale*, Paris 1924. Dodamy, iż przy okazji opracowywania tych właśnie zagadnień, pokusiliśmy się o własne ich zestawienie. Uczyniliśmy to w artykule: T. Śliwiński, *Źródła filozofii Descartes'a w myśli św. Augustyna*, Folia Philosophica, 24/2011, Łódź, s. 45–72.

[30] Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima* [w:] J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, [za:] http://www.documentacatholicaomnia/eu, (dostęp: 2012 r.), t. XL, roz. XIII, kolumny: 788–789. W całej pracy skrót P. L. oznacza *Patrologia Latina*. Zdaniem Gilsona tekst *De Spiritu et Anima* jest autorstwa Pseudo-Augustyna (XII w.). W opinii De La Foge'a, to tekst św. Augustyna. W źródłowej dla wszelkich badań *Patrologii* podpisany jest również jako tekst św. Augustyna.

[31] Ibidem, roz. VII, kol. 784.

korzenie w myśli św. Augustyna oraz, że filozofia Descartes'a, w swej istocie, jest jej dokładnym powtórzeniem. Jednym z tego przykładów jest definicja duszy o następującym brzmieniu:

Ta dusza, która jest umysłem ludzkim, jest substancją bezcielesną, która wnosi życie w ciało (przez które to życie, jak ukażemy niebawem, nie rozumiał on życia wegetatywnego roślin, ale życie obdarzone wrażliwością, o ile dusza czuje i myśli w ciele), niewidzialną, wyposażoną w zdolność odczuwania, będącą podmiotem zmian, jak również niezdolną do zajmowania miejsca w przestrzeni, niemniej jednak wrażliwą, taką, która nie może dać oddziaływać na siebie żadnej substancji mierzalnej, żadnej ilości, figurze ani kolorowi, wyposażoną w pamięć, rozum, pojmowanie, oraz nieśmiertelność[32].

Niemożliwość zajmowania miejsca w przestrzeni spowodowana jest oczywiście faktem niematerialności duszy, co powoduje w dalszej konsekwencji niemożliwość stykania się ciała z umysłem ani jakiegokolwiek wzajemnego oddziaływania substancji, które one stanowią. Św. Augustyn, a za nim De La Forge, twierdzą że:

[…] to, co jest w jakimś miejscu, odpowiada na długość, szerokość i głębokość rozciągłości powietrza, które to coś otacza i jest w związku z tym ciałem; natomiast rozum nas poucza, że dusza, jest niecielesna, tzn., że nie jest ciałem, ani częścią ciała, które może wypełniać przestrzeń, a zatem jest pewne, że ona nie może zajmować miejsca, bowiem nie zajmuje ona żadnej przestrzeni tak, jak ciało i nie wypełnia ona ciała, jak woda naczynie, ale tak, jak gorąco jest w ogniu, nie zajmując w nim miejsca, tak dusza jest w swoim ciele, bez bycia tam na rozciągłość, bo (jak to gdzie indziej twierdzi) ona je posiada i jest mu obecna *non mole sed intentione,* to znaczy, nie przez rozciągłość swojej substancji, ale przez praktykowanie swoich decyzji[33].

Uświadamiając sobie treść przytoczonych dotychczas fragmentów wypowiedzi św. Augustyna, rzeczywiście trudno nie odnieść wrażenia,

---

[32] Św. Augustyn, *De cognitione verae vitae* [w:] Ibidem, t. XL, roz. V, kol. 1009.

[33] L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem, napisany podług Zasad René Descartes'a,* tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011, s. 76. Podobne rozwiązanie przedstawi Cordemoy: wzajemne oddziaływania nie są jednak możliwe, a zmiany dotyczą zawsze wyłącznie danej substancji. I tak, z jednej strony w ciele zachodzi zmiana ze względu na położenie lub kształt, a w umyśle dotyczy ona reorganizacji myśli. Cordemoy dodatkowo problematyzuje wszelki typ oddziaływań. Już nie tylko wpływ duszy na ciało jest niewytłumaczalny, nie tylko jest takim działanie odwrotne, ale nawet relacje pomiędzy samymi ciałami są wysoce nieprawdopodobne: „Bez wątpienia nie jest trudniej pojąć działanie umysłów na ciała lub działanie ciał na umysły, niż pojąć działanie jednego ciała na drugie. To zaś, co czyni nam bardziej niepojętym pierwsze, niż drugie, to to, że chcemy zrozumieć jedno przez drugie; bez uwzględnienia, że każda rzecz, działając podług swej natury, sprawia, iż nigdy nie pojmiemy działania jednego czynnika, kiedy będziemy chcieli go zbadać z udziałem pojęć, jakie mamy na temat drugiego, którego natura jest całkowicie inna". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 149.

że w dwanaście stuleci po tym, jak on je sformułował, jedynie je odkryto i po nim powtórzono. Było to możliwe ze względu na nieewoluujące pojęcie prawdy, które pozwalało uczonym działającym w tak odległych od siebie czasach przyjmować tę samą koncepcję i terminy, a trafne rozstrzygnięcia jednego z nich, mogły zostać podjęte na nowo, niejako z tego miejsca, w którym zostały opracowane, przez drugiego. Owe trafne rezultaty oznaczały obowiązywanie treści raz i na zawsze, nie dziwi zatem fakt, że zarówno De La Forge, Malebranche, czy liczni inni autorzy, skoro odnaleźli prawdę o swoich czasach i problemach, utkwioną daleko od owych czasów, korzystali z niej bez ograniczeń. Nie mając w związku z tym żadnej wątpliwości, że koncepcja niematerialnej duszy, która jest nieprzenikliwa na działanie czynnika materialnego, pochodzi wprost od przywołanego tu Ojca Kościoła, autor *Traktatu o umyśle ludzkim* uczynił z niej fundament dla swojego dzieła. Co więcej, uważał on i uzasadniał to, że wszystkie informacje, z którymi się tu spotykamy, a które zaczerpnięte zostały z tamtej myśli, wystarczają do tego, by wypracować nie tylko stanowisko racjonalistyczne, idealistyczne, ale i okazjonalistyczne.

Dusza stanowi zatem świadomość, jest zbiorem myśli, jest substancjalna, pojmuje, chce, dokonuje namysłów i wyborów, jest niepodzielną całością zdolną do wielu czynności o odmiennym charakterze, jest w końcu pomieszczona w ciele, ale nie tak, żeby zajmować w nim jakieś miejsce, lecz przez fakt, że ona może wyegzekwować na nim swe decyzje nie stykając się z nim. Dusza ludzka już u Św. Augustyna zostaje przyjęta jako przede wszystkim dusza rozumna oraz zdolna do zbawienia i życia wiecznego i jako taka dołączana jest do ciała ludzkiego na końcu, to jest po fakcie rozpoczęcia budowania się organizmu człowieka w łonie jego matki.

Ciało ludzkie nie może żyć ani się narodzić bez duszy, chociaż ono się odżywia, porusza, rośnie, przybiera w brzuchu matki budowę wewnętrzną i zewnętrzną ciała ludzkiego, zanim otrzyma duszę myślącą, w sposób, w jaki widzimy, że rośliny i drzewa przyrastają bez niej[34].

Powołanie się na przykład roślin i drzew oraz ludzkiego ciała, które to na pewnym etapie swego rozwoju – wszystkie trzy – są rozważane jako pozbawione duszy rozumnej, a mimo to pozostają zdolne do wzrostu i odżywiania się, powoduje, że podobnie jak w przypadku Descartes'a, w nauce św. Augustyna, za człowieka istotnie uchodzi ten rodzaj duszy, który nosi miano duszy duchowej i myślącej oraz będącej podłożem i warunkiem ludzkiej podmiotowości, lecz nie będącej w żadnej mierze zasadą funkcji wegetatywnych i związanych z odżywianiem. Descartes,

[34] Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima* [w:] J.-P. Migne, P. L., t. XL, roz. XIII, kol. 785.

jak i De La Forge rezygnują z jakiegokolwiek innego jej pojmowania, to znaczy z dopuszczania istnienia duszy i to duszy rozumnej poza człowiekiem. Lekarz zauważa również, że jego poprzednik, wyjaśniając te i im podobne zagadnienia księżniczce Elżbiecie[35], napisał, iż w duszy znajdują się wszystkie elementy, które w naszym doświadczeniu przypisujemy ciałom, do jakich należą także wspominane wcześniej realne jakości uznawane przez filozofię Szkoły. W innym miejscu twierdził zaś, że w ogóle poza umysłem nie znajduje się nigdy żadna forma, a więc żadne prawo, myśl, określenie[36]. Natomiast światu, zwierzętom i roślinom, nasi autorzy nakazywali rozwijać się i zachowywać wyłącznie według ujednolicających i niematerialnych praw materialnej przyrody[37].

Przyroda, do której należy zaliczyć wszystko to, co ma w sobie materię i nie jest obdarzone duszą ludzką, pozostaje zatem wyłącznie podłożem zmian, które zawsze sprowadzają się do ilości w odniesieniu do ruchu, wielkości i skomplikowania układów zbudowanych z substancji, jaką jest *res extensa*. W związku z tym nie nazywamy żywym niczego poza samą duszą bez względu na to, czy należy ona do człowieka, anioła czy samego Boga, który jest Duchem, choćby inne formy duchowości

---

[35] R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 23 maja 1643 r.* [w:] A. T., t. III, s. 667. Na ten temat zob.: C. F. Fowler, *Descartes on the human soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht, Boston, London, 1999, r. V. *From Soul to Mind – Descartes' Vocabulary*.

[36] Odnosił się do tego, kiedy wyjaśniał, że w naturze stworzonej nie występują te same, co w Bogu idee, będące odwiecznie ustalonymi przezeń esencjami rzeczy i Bogu samemu znanymi jako jego własne myśli, bowiem: „[przedmioty czystej matematyki, geometria] są one zgodne z tą prawdziwą naturą rzeczy, która została ustanowiona przez Boga. Nie jakoby istniały w świecie substancje posiadające długość bez szerokości lub szerokość bez głębokości, lecz ponieważ figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancji, lecz jako granice, w których zawiera się substancja. Tymczasem nie zgadzam się na to, że idee tych figur mogły nam być kiedykolwiek dane za pomocą zmysłów, jak o tym są wszyscy potocznie przekonani". *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 446–447 [A. T., t. VII, s. 381].

[37] Podobne rozumowanie De La Forge znajduje u św. Augustyna, „który nie wydaje się uważać duszy u zwierząt i w roślinach za coś innego, niż duch cielesny. Pierwszy z tych wywodów znajduje się w XXXIII rozdziale Księgi *O umyśle i duszy*. „Nazywam duchem cielesnym ciało utworzone z powietrza i ognia, który z powodu swej subtelności nie może być zobaczony, który ożywia i powoduje przyrost ciał. Niektórym z nich pozwala on tylko rosnąć, ale bez odczuwania, tak jak to czynią drzewa i inne rośliny wyrastające z ziemi. Poza tym są inne byty, jak zwierzęta, którym on daje życie i odczuwanie". Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima* [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XL, roz. XXXIII, kol. 803. Kolejny fragment znajduje się na końcu IV rozdziału Księgi *O poznaniu prawdziwego życia*, nieco przed definicją duszy rozumnej, w tych słowach: „Dusza zwierząt jest duchem witalnym złożonym z powietrza i krwi zwierzęcia, jest on niewidzialny, wyposażony w czucie i pamięć, ale pozbawiony rozumowania, rozprasza się w powietrzu i umiera razem z ciałem". Św. Augustyn, *De cognitione verae vitae* [w:] Ibidem, roz. IV, kol. 1109.

nigdy nie zaistniały. Jeżeli bowiem ruch materii zawsze zakłada zmianę ilościową, nigdy zaś jakościowej, nie można wnosić o różnicy pomiędzy powolnymi zmianami, jakie dotyczą na przykład kamienia, a nieco szybszymi, które obserwujemy zazwyczaj przy okazji czegoś, co mamy skłonność nazywać organizmem posiadającym w sobie życie. Życie to nie przynależy nigdy do materii – w tym znaczeniu jest ono tylko ruchem, ale zauważmy, że i sama śmierć nim jest jako rozpad części – lecz należy wyłącznie do ducha, co jeszcze dalej zostanie podjęte[38]. Życie duszy jest tym samym w niej, co myślenie, wrażliwość, zdolność do czucia, jak również władza pojmowania i wydawania sądów, bowiem zarówno czucie, jak i pojmowanie przynależą świadomości. Nie mamy tu zatem do czynienia z wieloma odmianami duszy, lecz z jedną tylko, która będąc niezależna od ciała, może jako w nim pomieszczona, posiadać pewne myśli, które biorą się z faktu jego sąsiedztwa, których być może (raczej nie, niż tak) nie miałaby, gdyby nie była z nim połączona.

W *Prawidłach do kierowania umysłem* Descartes pisał na temat umysłu, to samo, co św. Augustyn zawarł u siebie, a mianowicie, iż:

[…] należy sobie przedstawić, że owa siła, dzięki której my właściwie poznajemy rzeczy, jest czysto duchowa i nie mniej jest różna od całego ciała, niż krew od kości, lub ręka od oka: ponadto ona to jedynie albo przyjmuje kształty pochodzące od wspólnego zmysłu w tym samym czasie, co i fantazja, albo skierowuje się do tych, które pamięć przechowuje, albo tworzy nowe, które tak zaprzątają fantazję, iż często ona równocześnie nie jest w stanie przyjąć idei od zmysłu wspólnego, lub przekazać ich sile poruszającej, podobnie jak to się odbywa w prostej organizacji cielesnej. We wszystkich tych wypadkach owa siła poznawcza zachowuje się niekiedy biernie, niekiedy czynnie i naśladuje

[38] Co interesujące, można na to zagadnienie spojrzeć z punktu widzenia zainteresowań biologicznych, by odnieść wrażenie, że w filozofii takiej, jak kartezjańska (i jak to widzimy platońsko-chrześcijańska), życie, jak zauważa Pichot, w ogóle zostaje zanegowane w dziedzinie materii: „Napominamy jedynie na temat zagadnienia duszy [w badaniach biologicznych], bowiem ta jest u Descartes'a wyłącznie duszą myślącą (i chrześcijańską) i nie zawiera żadnej funkcji biologicznej, wegetatywnej. Ruch rozpoczęty przez Galena, a polegający na «dezanimizacji» życia, znajduje tutaj swój finał; dusza zawiera tylko myślenie natomiast wcale nie życie (bo przeciwnie, do tego, co odnosiło się do czynnika «psycho-somatycznego» u Van Helmonta, u Descartes'a dusza praktycznie nie przenika w dziedzinę wegetatywną)". A. Pichot, *op. cit.*, s. 343. Zwłaszcza w dualizmie Descartes'a, ciało jako automat „żyje" nie bardziej niż kamień czy, co często służy za przykład, zegar, młyn itp. Jak to się dalej okazuje, zdaniem tego autora, życie nie przysługuje nie tylko materii, ale nawet i duchowi: „W tym dualizmie, nie ma miejsca dla życia, które miałoby swą własną specyfikę, bowiem nie przejawia się ona ani w substancji rozciągłej przynależnej fizyce, ani w substancji myślącej opisywanej przez «psychologię». W biologii kartezjańskiej życie zniknęło, a pozostały tylko rozciągłość i myślenie". Ibidem, 346 i w końcu: „Jeśli fizyka Arystotelesa była biologią, biologia Descartes'a jest fizyką (mechaniką). Nie zawiera ona absolutnie pojęcia życia". Ibidem, s. 388.

już to pieczęć, już to wosk: należy to jednak przyjmować jedynie jako analogię, albowiem w ciałach nic się w ogóle podobnego nie znajduje. A jest to jedna i ta sama siła, o której, gdy skierowuje się wraz z wyobraźnią do zmysłu wspólnego, mówimy, że widzi, dotyka, etc.; jeżeli do samej wyobraźni, która jest wyposażona w różne kształty, mówimy, że przypomina sobie; jeżeli do niej również, aby nowe utworzyć, mówimy, że wyobraża sobie lub snuje pomysły; wreszcie, jeżeli sama tylko działa, mówimy, że rozumie, […] Dlatego to owa właśnie siła nazywa się także stosownie do różnych funkcji albo czystym rozumem, albo wyobraźnią, albo pamięcią, albo zmysłem: we właściwym zaś znaczeniu nazywa się ona umysłem, gdy już to tworzy nowe idee w fantazji, już to zajmuje się wytworzonymi, i gdy rozważamy ją jako zdolną do tych różnych czynności; różnicy powyższych nazw trzeba będzie w dalszym ciągu przestrzegać. Pojąwszy zaś to wszystko w ten sposób, uważny czytelnik łatwo wywnioskuje, jakiej pomocy szukać należy u każdej z władz i jak daleko może sięgać skrzętność ludzka, aby uzupełnić braki umysłu[39].

W tym miejscu napotykamy na problem związany z ideami, które, co prawda zawsze są czymś, co dusza dodaje od siebie, ale niejednokrotnie utożsamia się je z tym, co przychodzi od ciała. O ile w koncepcji empirystycznej jest to w zasadzie warunkiem możliwości poznania, które zawsze w ten sposób i dzięki temu dotyczy czegoś zewnętrznego, czego dusza nigdy nie dodaje od siebie, o tyle w koncepcjach racjonalistycznych związek przedmiotów pozaumysłowych z ich reprezentacjami w umyśle komplikuje się, choć naszym zdaniem tylko pozornie, a istotnie jest o wiele bardziej zrozumiały, niż w opcji przeciwnej. Istnieje przede wszystkim przekonanie, że dusza odczuwa rzeczy zewnętrzne, to jest takie, które znajdują się naprzeciw jakiegoś ze zmysłów ciała. Po drugie, że dusza kontempluje obrazy wymalowane w wyobraźni, to jest w umyśle, które również są utożsamiane z działaniem przedmiotów, jako rysunków tych przyczyną. Do trzeciego rodzaju przedstawień wewnątrzumysłowych należałyby te, które powstają, kiedy to dusza nie ogląda ani ciał, ani ich obrazów, a zwraca się niejako ku sobie samej, co ma przyczynić się do możliwości obcowania poprzez intelekt z czystymi pojęciami, jakie do niego przynależą. Jak pisze o tym De La Forge, powołując się ponownie na słowa św. Augustyna:

[…] każda z tych wizji posiada jednakowoż swoją rolę i nie są one wszystkie równie szlachetne, ponieważ obraz cielesny, będąc wizją zależną od działania zmysłów zewnętrznych, jest mniej szlachetny od wizji duchowej zależnej od wyobraźni, natomiast widzenie intelektualne jest jeszcze bardziej szlachetne od duchowego[40].

W koncepcji lekarza, która (wedle jego opinii) jest bardziej rygorystyczna od kartezjańskiej, choć ta, którą stworzył Descartes była

[39] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 75 [A. T., t. X, s. 416].
[40] L. De La Forge, *Trakat…*, s. 79.

bardziej wymagającą od tej św. Augustyna, jej autor pisze, że w zasadzie istnieją wyłącznie idee umysłowe i że mówienie o czymkolwiek, co przychodziłoby od ciała jest pozbawione sensu i mylące. Pogląd ten z pewnością dałby się znaleźć u pozostałych z wymienionych myślicieli, jednak twórca *Traktatu o umyśle* zwrócił większą uwagę na niezbędność trzymania się założeń i na konsekwencje, jakie z tego wynikają. Aby to lepiej zrozumieć, musimy przyjrzeć się kwestii niejakich *especes*, które miały swe rozmaite rozumienia, lecz zawsze odnosiły się do próby wyjaśnienia tego, jak to jest możliwe, że dusza pojmuje cokolwiek adekwatnie z ciała, skoro ciało jest materialne, a dusza nie.

Podstawowym błędem, widocznym z punktu widzenia filozofii De La Forge'a jest to, że zakłada się, iż do pojmowania czegoś, co znajduje się poza intelektem, niezbędne jest to, by intelekt otrzymał coś z tego i następnie podjął się badań nad tym. Przypomina to nieco kwestię mnożenia bytów ponad potrzebę, bowiem, gdyby dusza mogła kontemplować coś, co przychodzi od ciała, to coś musiałoby być równie duchowe jak ona. Jest natomiast na odwrót, bowiem to, co jest pochodną ciała, zawsze jest cielesne. Powstaje zatem problem elementu pośredniczącego między ciałem i duchem, a umożliwiającego poznanie. By go uniknąć, warto zapytać o to, dlaczego dusza za przedmiot swego postrzeżenia musi posiadać coś, co wynika z pośredniczenia i to pośredniczenia tej samej natury, co rzecz, która ma zostać poznana. Ten błąd myślowy rozwijany był przez stulecia. Uczonych wspomagało w jego utrwalaniu pojęcie form poznawczych (*species*), które w najbardziej podstawowej wersji, jaką znajdujemy już u Demokryta, są maleńkimi materialnymi obrazkami unoszącymi się od przedmiotów i pokonującymi w powietrzu pewną odległość, by na samym końcu przedostać się przez aparat postrzeżeniowy do mózgu człowieka. Dochodząc swego celu i podlegając dalszemu opracowywaniu, ów cielesny obraz rzekomo traciłby na swej cielesności, a zyskiwał coraz to bardziej na duchowości, jak to się dzieje z obrazami wymalowanymi w wyobraźni. Jej status zarówno u Descartes'a jak i św. Augustyna, ale częściowo także u De La Forge'a, jest podobny i przyczynia się do wytwarzania czegoś, co mediuje między światem materii a uniwersum intelektu. Niestety ubezwłasnowolnienie umysłu jest w tym przypadku co najmniej rażące, a koncepcja taka nosi w sobie dostatecznie wiele cech empiryzmu, by racjonalista nie mógł jej uznać za satysfakcjonującą. Mówiąc krótko, pojęcie duchowego rozumu pouczanego przez materię, jest sprzeczne.

W dalszym ciągu rozważań poświęconych powyższej problematyce, De La Forge konkluduje wspierając się wprost myślą św. Augustyna:

[…] widzenie cielesne nie obchodzi się bez duchowego, bo w tym samym momencie, kiedy ciało jest poruszone w jakimś ze swoich zmysłów, w umyśle zachodzi coś porównywalnego, tzn., coś w organie wyobraźni lub zmyśle wspólnym, co jest podobne do tego, co ma miejsce na zewnątrz, ale, co nie jest tą samą rzeczą, bo gdyby tak było, ten impuls, który przychodzi z zewnątrz, za pośrednictwem którego poznajemy przedmioty zewnętrzne, nie mógłby się nazywać zmysłem, gdyż nie towarzyszyłby myśleniu duszy, która nie pozostaje w żadnym związku z tym, co dzieje się poza nią, chyba że właśnie za pośrednictwem tego, co ukazuje jej zmysł wspólny. Dlatego też, to nie ciało odczuwa, ale dusza przez ciało, którym posługuje się, jak posłańcem, by wytworzyć w niej samej ideę rzeczy, która jest jej anonsowana z zewnątrz ([41]). Wizja cielesna nie może się zatem utworzyć bez tej duchowej, która w konsekwencji nie jawi się jako różna od pierwszej, aż do zaprzestania czynności zmysłów i aż do momentu, gdy człowiek odnajdzie w swoim umyśle obrazy rzeczy, którą uprzednio uchwycił przez zmysły. Natomiast widzenie duchowe może mieć miejsce bez cielesnego, bo, gdy obrazy rzeczy cielesnej przestają się narzucać naszemu umysłowi oraz wyobraźni, bywa, że my posługujemy się zdolnością woli do ukazywania sobie licznych rzeczy. Bywa też, że ich formy poznawcze wracają same bez bycia przywoływanymi. Wizja duchowa wymaga zatem intelektualnej, by być znaną i osądzoną, ale ta nie potrzebuje żadnej z dwóch pozostałych i w ten sposób jest łatwo zobaczyć, że widzenie cielesne jest podległe widzeniu duchowemu i że oba muszą podlegać intelektualnemu[42].

Powyższy cytat jest argumentem na rzecz samowystarczalności umysłu i to z dwóch powodów. Po pierwsze ciało musi zostać uświadomione sobie przez duszę w formie, która jest dla duszy jej własną czynnością, a zatem ciało nie jest dla duszy ciałem, lecz myślą, która je ujmuje i w tym również sensie ciało (samo w sobie) jest niepoznawalne, bo rzecz myśląca nie ujmuje rozciągłości inaczej niż w myśli. Druga

---

[41] Podobnie u Descartes'a: „Wiadomo już, że to dusza czuje, a nie ciało; widzi się bowiem nieraz, że gdy jest pochłonięta jakimś uniesieniem czy też silną kontemplacją, ciało pozostaje bez czucia, jakkolwiek dotyka je wiele przedmiotów. Wiadomo zaś, że czuje nie dlatego, iż przebywa w członkach służących za narządy zmysłom zewnętrznym, lecz dlatego, że przebywa w mózgu, gdzie sprawuje władzę, którą zowią zmysłem wspólnym, jako że widuje się rany i schorzenia, które tylko mózg atakując porażają w ogólności wszystkie zmysły, chociaż reszta ciała nie jest przez to mniej żywotna i sprawna. Wiadomo wreszcie, że to za pośrednictwem nerwów docierają do duszy przebywającej w mózgu wrażenia, które przedmioty wywierają na zewnętrznych członkach, albowiem widuje się rozmaite wypadki, w których tylko jakiś nerw ponosi szkodę i które odbierają czucie wszystkim częściom ciała, gdzie ten nerw ma swoje rozgałęzienia, nie zmniejszając czucia w innych częściach". R. Descartes, *La Dioptrique* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 206 [A. T., t. VI, s. 109]. Wątki te zauważamy również u Cycerona: „Nawet obecnie to, na co patrzymy, widzimy nie dzięki oczom; ciało bowiem nie jest obdarzone żadną zdolnością postrzegania. […] Nieraz więc, pomimo otwartych i zdrowych oczu i uszu, nie widzimy ani nie słyszymy czy to dlatego, że jesteśmy zajęci swoimi myślami, czy też wskutek jakiejś choroby; z tego łatwo można poznać, że widzi i słyszy dusza a nie te organy […]". Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 508.

[42] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 80.

kwestia to to, że z punktu widzenia nauki, wszystko, co jest pojmowalne, jest takim z powodu idei, ale tylko tych wrodzonych, na przykład idei na temat ładu matematycznego, który jako geometria opisuje dowolną przestrzeń, a zatem wszystkie ciała bez wyjątku, co powoduje znów, że przedmiotem naszych pojęć mogą być rzeczy w tych pojęciach ujmowane, ale nie jest tak, że ujmowanie zachodzi, ponieważ to rzeczy dostarczają składowych dla pojęć. Pojęcia dostarczają się same umysłowi i to one są pojmowane jako rzeczy. Z punktu widzenia rozumienia samej wrodzoności, pojmowanie musi zachodzić wyłącznie z powodu obecności umysłu, który wytwarza sobie pojęcia, nigdy zaś z powodu obecności ciał. Istnieje jeszcze trzeci i bodaj najdoskonalszy argument, a mianowicie ten, że Bóg, będąc intelektem, pojmuje pod nieobecność ciał, nie dlatego, że ma zmysły lub ciało.

Wróćmy jednak do naszych „małych latających w powietrzu obrazków" (*especes*), które rzekomo są formami poznawczymi ciał. Odwołując się ponownie do św. Augustyna, De La Forge wyjaśnia, iż:

> […] dodaje [on], że wszystkie akcydensy (*accidens*) cielesne, które prezentują się naszemu ciału i które przedmioty z zewnątrz wysyłają do naszych zmysłów, nie oddziałują na naszą duszę([43]). Czynią one coś w ciele, co jest wkrótce zgodne z działaniem duszy i co jest wkrótce jemu przeciwstawne[44].

Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której cokolwiek, co przypisujemy ciału i co kojarzymy z oddziaływaniem na nie innych ciał lub, co na jedno wychodzi, cokolwiek, co wiemy na temat wszelkich ruchów ciał w całej materialnej przyrodzie, nie jest zdaniem naszych autorów wynikiem dostarczania tego poprzez aparat postrzeżeniowy w głąb duszy. Nawet jeśli przyjąć by, że coś przenoszone jest w powietrzu, co pierwotnie należy do ciała, albo chociaż od niego pochodzi, a następnie udziela się umysłom, to czymkolwiek by to było, a mamy tu do czynienia z pełnym spektrum pomysłów – od owych obrazków, będących podobiznami rzeczy, po (jak u Descartes'a) promień światła odbity od rzeczy i lokujący się poprzez wzrok w mózgu ludzkim – to za każdym razem musi to być sprowadzone do zwykłego zderzenia się jednych cząstek materii z innymi. W żadnym przypadku nie można tu mówić o jakiejkolwiek władzy poznawania, czy pojmowania. Dlatego też, gdyby nawet uznać zasadność koncepcji udzielania cech należących do rzeczy poza umysłem się znajdujących owemu umysłowi w jego biernym ich odbieraniu, musielibyśmy wyjaśnić, jak jest to możliwe, że do duchowej

---

[43] „Wszelkie zatem rzeczy materialne, które z zewnątrz dostają się do naszego ciała lub z nim się stykają, wywołują zmiany nie w duszy, lecz w ciele". Ibidem.

[44] Ibidem, s. 81.

substancji wnika na trwałe i oddziałuje na nią coś materialnego, co jest niemożliwe, a nawet winno być uznane za niemożliwe do postawienia jako problem w filozofii[45].

[45] Trafnie napisał o tym Geulincx: „Ciało i ruch same przez się nie są odpowiednie, aby wzbudzać w nas myśli […]. Chociażby bowiem między sobą spotykały się ciała, z pewnością jednak nie natrafią na mnie". A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009, s. 29. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… de notre raison…*». Tekst łaciński: «*solam evidentiam rationis judicia nostra segui debent*» (A. T., t. IV, s. 562). […] Nie wystarczyłoby pojmować tego tekstu jako rady używania swego rozumu bardziej, niż odnoszenia się do zmysłów, jeśli chce się uniknąć wszelkiego ryzyka błędu; myśl Descartes'a jest o wiele pełniejsza i jeśli interpretować ją całościowo, należy uwzględnić, co następuje: 1) jeśli rozumie się przez zmysł narząd cielesny, instrument poznania przedmiotów, trzeba powiedzieć, że nie poznaje on w żaden sposób: «to dusza czuje, a nie ciało; widzi się bowiem nieraz, że gdy jest pochłonięta jakimś uniesieniem czy też silną kontemplacją, ciało pozostaje bez czucia, jakkolwiek dotyka je wiele przedmiotów». (*Rozprawa IV* [w:] R. Descartes, *Dioptryka* [w:] A. T., t. VI, s. 109, fragment cytowany). 2) Przyjąwszy, że poznanie zmysłowe przypada w udziale duszy, a nie ciału, trzeba zauważyć ponadto, że w samej duszy nie odnosi się ono do niczego poza wyłącznie rozumem. W rezultacie, odczucia, które w nas powstają przy okazji przedmiotów zewnętrznych za pośrednictwem zmysłów, są *ideami* w znaczeniu najbardziej ogólnym tego terminu, ale nie są one poznaniami, bowiem pouczają nas one tylko na temat tego, co przedmioty wnoszą użytecznego lub szkodliwego dla naszego ciała. Nigdy zaś na temat tego, czym są przedmioty same w sobie. To pozwala zrozumieć, że zmysły w człowieku, nawet jeśli stworzone są przez Boga prawdomównego, mogą mu ukazać ten sam przedmiot na wiele rozmaitych sposobów [nie służą zatem poznaniu], bo użyć zmysłów dla poznania, to użyć ich w celu, do którego Bóg ich nie przeznaczył. Poznawać natomiast, we właściwym sensie tego słowa, to z naszego punktu widzenia, posiadać prezentację rzeczy takich, jakimi one są, a to dla rozumu oznacza widzieć w nich wyłącznie rozciągłość i ruch. Jest to teza, którą jako przedmiot ją wyjaśniający reprezentuje słynny «kawałek wosku» : «… jeżeli przypominacie sobie to, co zostało powiedziane przy końcu drugiej *Medytacji* o wosku, dostrzeżecie, że w ścisłym znaczeniu nie poznaje się ciał za pośrednictwem zmysłu, lecz przy pomocy samego intelektu…». *II Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 167–168 [A. T., t. VII, s. 132]. Zob. też: *Medytacja II* [w:] Ibidem, s. 38 [A. T., t. VII, s. 30]. Na temat tego wysiłku, dzięki któremu nasz rozum, krytykując przesądy nagromadzone wokół percepcji zmysłowych, wydobywa z nich to, co one prawdziwego nam ukazują, zob.: *Medytacja VI* [w:] Ibidem, s. 107–108 [A. T., t. VII, s. 82]". E. Gilson, *Discours…*, s. 368. W kolejnym fragmencie *Komentarza*: „«*… quelque fondement sensible…*». Fundament prawdziwości, który można przypisać naszym percepcjom zmysłowym, jest dwojaki: 1) Percepcje zmysłowe, ogólnie biorąc, zawierają przede wszystkim ową podstawę prawdziwości [biorącą się z] istnienia i bycia takimi, jakimi one są. Nie popełni się nigdy błędu uwzględniając i godząc się na to, że z ich pomocą ujmuje się rzeczy w dany sposób. Błąd zaczyna się wówczas, kiedy uznamy, że rzeczy są rzeczywiście w sobie samych takie, jakimi je ujmujemy zmysłami. «Tu należy zaznaczyć, że rozumu nigdy nie może omylić żadne doświadczenie, jeżeli tylko rzecz, która mu się nasunęła, ściśle ujmuje przy pomocy intuicji, stosownie do tego, jak ją ma, czy to w sobie samym, czy w wyobraźni i jeśli ponadto nie sądzi, że wyobraźnia wiernie oddaje przedmioty zmysłowe, ani też, że zmysły przyjmują prawdziwe kształty rzeczy, ani wreszcie, że rzeczy zewnętrzne są zawsze

Powstaje w tym miejscu znaczący problem, wyrażany w pytaniu, dlaczego w tradycji przeciwstawnej platonizmowi, jaką jest arystotelizm, doszło do uznania, że zgodnie z krytykowaną dość powszechnie w wieku XVII tezą: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in*

---

takie, jakie nam się ukazują; w tych wszystkich bowiem wypadkach narażeni jesteśmy na błąd […]. My sami zaś wiążemy razem rzeczy, które rozumiemy, ilekroć mniemamy, że istnieje w nich coś, czego duch nasz bezpośrednio w żadnym doświadczeniu nie ujął: np. jeśli mający żółtaczkę będzie wmawiał w siebie, że rzeczy, które widzi, są żółte, to ta jego myśl będzie złożona z tego, co mu przedstawia jego wyobraźnia, i z tego, co on sam od siebie przyjmuje, a mianowicie, że barwa żółta ukazuje mu się nie wskutek wady oka, ale dlatego, ponieważ przedmioty, które widzi, są rzeczywiście żółte. Wynika z tego, że my wtedy tylko możemy się mylić, gdy sami wiążemy w jakiś sposób ze sobą to, w co wierzymy». *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 82–83 [A. T., t. X, s. 423]. Zob. też: *Medytacja III* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 48 [A. T., t. VII, s. 37]. 2) Percepcje zmysłowe przynoszą nam, z innej strony, informacje nie na temat tego, czym są rzeczy same w sobie, ale o tym, czym one są w odniesieniu do nas, to znaczy na temat tego, co zawierają dla nas pożytecznego, a co szkodliwego. Rozważane z tego punktu widzenia posiadają jasność i wyraźność wystarczające dla skutku, jaki należy wymagać: «Albowiem postrzeżenia zmysłowe dane mi są przez naturę właściwie po to, by okazywać memu umysłowi, co dla złożonej całości, której on jest częścią, jest korzystne albo niekorzystne – do tego celu są one też dostatecznie jasne i wyraźne […]». *Medytacja VI* [w:] Ibidem, t. I, s. 109 [A. T., t. VII, s. 83]. Descartes rozważa ten biologiczny finalizm percepcji zmysłowej jako tak ważny, że stara się oczyszczać Boga z wszelkich podejrzeń jakoby był On przyczyną naszych błędów w ramach tego porządku, tak jak się o to starał [wcześniej] w ramach porządku poznania (przykład puchliny wodnej, *Medytacja VI* [w:] Ibidem, t. I, s. 116 [A. T., t. VII, s. 83] i także *II Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 182 [A. T., t. VII, s. 145]. Nasze zmysły zdają się mu pozwolić uznać, że Bóg «który jest całkowicie prawdziwy i całkowicie prawdomówny» umieścił w nas ten typ poznań". E. Gilson, *Discours…*, s. 368–369. Dodam, że interesujące rozumienie przypadku puchliny wodnej, zastosowanego w *Medytacji szóstej*, rozwinęła Emanuela Scribano w artykule: *Quel che Dio non puo fare. Descartes e i limiti della potenza divina.* Chodzi o rozstrzygnięcie tego, czy Bóg może wszystko, czy jest ograniczony. W związku z tym należy także postawić pytanie, co go ogranicza i jak wpływa to na Jego wszechmoc. Otóż wspomniane ograniczenie ma swe umocowanie w niezmienności woli Bożej. To samo zagadnienie dotyczy oczywiście prawd wiecznych, ustanowionych przez Boga w Jego wolności, które to jednakowoż nigdy już się nie zmieniają. Tajemnica tego polega na fakcie, że Bóg nie może czynić tego, czego nie chce. Nie oznacza to w żadnym stopniu niemocy Bożej, lecz raczej wynik samoograniczenia mocy, co podejmował już Kopania. Przypadek zaś puchliny wodnej i tego, że chory pragnie napoju, który może szkodzić jego zdrowiu, choć w przeważającej ilości przypadków życia pragnie go tylko dlatego, że ma właściwe dla swego zdrowia pragnienie, jest tłumaczony ogólną doskonałością świata, w której muszą zawierać się obydwa przypadki odczucia pragnienia. Tak więc celem Boga było, żeby odczucia służyły konserwacji życia, jako związku duszy i ciała, lecz wspomniany przypadek ukazuje, że cele te nie są w nim realizowane, co więcej powstaje coś, co wygląda na dokładne ich odwrócenie i przyczynianie się do szkodliwości, a nawet do śmierci człowieka. Zob.: E. Scribano, *Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina*, *Potentia Dei* [w:] Bulletin Cartésien, no 3.1.4., p. 335–350.

sensu, którą De La Forge nazywa zgubnym fundamentem, niematerialny umysł nie jest w stanie dostarczać samemu sobie treści myśli. Być może brało się to stąd, że miało silny związek z przyzwyczajeniem, dla którego do dziś zresztą mówimy w codziennym posługiwaniu się językiem i myśleniem, że ściana, na którą patrzymy jest biała, a niebo błękitne. Z pewnością Descartes w ten sposób pojmuje genezę tych przekonań i sytuuje je wraz z innymi szkodliwymi nawykami w obszarze przedfilozoficznego doświadczania świata, które jednoznacznie kojarzy on z niepełnym rozwojem władz umysłowych, nazywając je stale dzieciństwem. Z drugiej strony koncepcja rozumu czynnego u Arystotelesa i jego naśladowców mogłaby być uznana za nic innego, jak po prostu za teorię umysłu jako takiego. I gdyby odnieść się do ogólnej oceny, widać, że jedno jest w istocie drugim, z tym wyjątkiem, że arystotelesowki rozum czynny angażuje się w treści, które dostarczane są mu z zewnątrz niego samego, a rozum u Descrtesa wyłania je dla siebie z natury własnej. W porównaniu obydwu koncepcji narzuca się wniosek, że nie ma nic prostszego, jak uznać działania umysłu czynnego za z konieczności wytwórcze, skoro może on pracować w oparciu o naturę samego siebie, która jest działaniem mającym na celu powstanie pojęć. Owa natura musi być taka, że aby mógł on wyabstrahować z rzeczy jej istotę, musi być ona tym, czego on w niej poszukuje i co umie rozpoznać, a zatem tym, co jest mu znane zarówno od strony metody pozyskania, jak i uprzedniej świadomości tego, co ma zostać odsłonięte w działaniu, którego on dokonuje. W konkluzji dochodzimy do przekonania, że jedynie stanowisko racjonalistyczne jest możliwe i słuszne.

Zastanówmy się jednak, czy tylko aż tak proste rozumowanie, przystoi ocenie wielowiekowej tradycji filozofowania, którą wyznacza empiryzm. Poznawcze formy intencjonalne (*species intentionales*), które Descartes i jemu podobni wręcz wyśmiewają, stanowiły w początkowej myśli filozoficznej aż po czasy bezpośrednio im znane, kluczowy element służący wyjaśnieniu procesu poznania jako czynności intelektualnej w odniesieniu do rzeczy materialnych. Filozofowie tej proweniencji rozumieli, że poznanie dokonuje się w intelekcie, ale ze względu na to, czego ów proces jest poznaniem, odnosili go do rzeczy materialnych. W rzeczach tych, uczeni zgodnie za poznawalną i będącą składową poznania uważali zawsze tylko formę, która będąc istotą rzeczy, tkwiła w niej, jak zasada organizacji jej części i przynależnych jej procesów. Ponieważ zaś rzeczy dostrzega się z pomocą zmysłów, nie budziło niczyjej kontrowersji, że bez filozofowania da się wyodrębnić przedmioty ze względu na coś, co z punktu widzenia subtelności nauki na formę się składa, ale co również dane jest każdemu bez uczoności i to na owym wstępnym poziomie postrzegania za pomocą wzroku, dotyku i innych.

Jeśli dostrzegam kształt krzesła i widzę je, jest ono już jakoś we mnie, czy też dla mnie, bowiem myślę o nim, pamiętam je i snuję refleksję o charakterze abstrakcji. Stwierdzam dodatkowo, iż żaden z elementów tego późniejszego namysłu nie pochodzi od umysłu, ale że jest zapamiętany jako spostrzeżony uprzednio w rzeczy, bowiem wywiedliśmy go z naszego tej rzeczy postrzeżenia, a nie skądinąd.

Forma poznawcza jest zatem wyabstrahowaną z danych empirycznych strukturą, która może przebywać zarówno w rzeczy nią obdarzonej, jak również w umyśle poznającego. Czy mamy tu zatem do czynienia z błędem albo jak to nazwał De La Forge ze zgubnym fundamentem? I tak i nie. Kwestia dotyczy pytania o to, co umysł dodaje do rzeczy, kiedy ją poznaje, a co pochodzi w tym, co on o niej myśli z niej samej. Przy założeniu, że wszystko to, co spostrzegamy w przedmiocie należało wcześniej lub nawet aktualnie do tego, co dane nam jest w jego bezpośrednim doświadczaniu, trudno jest w jakikolwiek sposób pomyśleć, że umysł kreował obraz danej rzeczy. Dlatego też nazywamy umysł pustym, czystym, albo porównujemy do nie zapisanej tablicy, co w każdym przypadku oznacza: nie dodający nic do rzeczy, odbiorczy, bierny, itd. Robimy tak, bowiem mamy powód do oddania poznania w całkowity zasięg rzeczy i jednocześnie wiemy, że w spolegliwości względem nich dalej pójść nie sposób. Poznanie staje się pozbawione subiektywności i sięga fundamentów, a jego uczciwość tożsama jest owej biernej odbiorczości, znaczącej brak manipulacji ze strony czynnika subiektywnego, który wiedzę zdobywa.

Dla odmiany odnieśmy się do opinii Descartes'a, który pisał o formach poznawczych w tych słowach:

Na przykład, gdy widzę kij, nie należy sądzić, jakoby dolatywały od niego do oka jakieś *intencjonalne formy poznawcze*, lecz tylko to, że odbite od tego kija promienie światła wywołują pewne ruchy w nerwie wzrokowym, a za jego pośrednictwem również i w mózgu, jak to dostatecznie szeroko wyjaśniłem w *Dioptryce*[46].

---

[46] *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 37 [A. T., t. IX, s. 236–237]. Aucante zwraca uwagę, że spośród zmysłów, percepcja wzroku jest u Descartes'a najbardziej docenianym i eksploatowanym tematem badań. Powiada on, że z punktu widzenia organu postrzeżeniowego, wzrok opiera się na zasadzie mechanizmu dotyku. W efekcie obraz przedmiotu, który odciska się na dnie oka jest transportowany do mózgu, co daje duszy okazję do postrzeżenia jakiejś idei za pośrednictwem szyszynki. Ta teoria pozwoliła odrzucić filozofowi szkolną doktrynę odbitek (*species intentionales*), bowiem samo światło odwzorowywało rzecz w aparacie postrzeżeniowym. Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 269–270. Co do Descartes'a, od wczesnych lat żywił zainteresowania optyką. Jak twierdzi Walentin Ferdinandowicz Asmus: „Zapisanie się Descartes'a na uniwersytet [we Franeker] było, być może, związane bezpośrednio ze specjalnym zainteresowaniem, jakie przejawiał podówczas dla zagadnień teorii optyki

Dodajmy, że „poznanie" takie nie jest jeszcze czymś ponad zachowanie typu zwierzęcego i w ogóle nie ma prawa być zakwalifikowane

---

i częściowo optyki teleskopowej. Właśnie na uniwersytecie we Franeker mógł w tamtym czasie słuchać wykładów profesora Adriana Metiusa – brata Jakuba Metiusa; ten ostatni, według świadectwa Peiresca, był pierwszym konstruktorem teleskopu w Holandii". W. F. Asmus, *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960, s. 108. Jak zwraca uwagę Alistair Cameron Crombie przenikanie się późnej myśli średniowiecznej z nowożytną dotyczyć mogło właśnie tej dziedziny wiedzy: „Może najważniejszą cechą średniowiecznej filozofii nauki, wywierającą jeszcze silny wpływ na początku XVII w., była neoplatońska koncepcja, że przyroda może być wyjaśniona ostatecznie przez matematykę. W średniowieczu przekonanie to przejawiło się głównie w dziedzinie optyki. Pod wpływem platonizmu i zachęceni przez relację *Genesis* o pierwszym dniu stworzenia, czołowi myśliciele XIII i XIV wieku skoncentrowali swą uwagę na badaniu światła, jako klucza do tajemnic świata fizycznego. Ale zgodnie z klasyfikacją arystotelesowską optykę wraz z astronomią i muzyką zaliczano do *mathematica media*; tak więc nauki matematyczne stosowano do świata fizycznego jako odrębne z jednej strony od czystej matematyki, a z drugiej strony – od fizyki jako nauki o „naturach" i przyczynach. Uczeni średniowieczni nie odczuwali, jak się zdaje, ani nieodpartej chęci, ani potrzeby obejścia się bez tych rozróżnień filozoficznych. Fizyka matematyczna nigdy w rzeczywistości nie stała się powszechną nauką, czyniącą fizykę Arystotelesa zbędną". A. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, t. II, s. 151. P. Borel, *Vitae R. Cartesii compendium*, 1656 r., podkreśla, że wizyta filozofa w Pradze wiązała się z zapoznaniem się przez niego z *Dioptryką* Keplera (wyd. Praga 1611 r.), co mogło kierować go w stronę napisania własnej. Faktem jest, że badania nad anatomią oka należą u Descartes'a do najbardziej precyzyjnych, a opis zjawisk atmosferycznych z udziałem Słońca, jak opis tęczy, sformułowanie prawa załamania światła, itp. na długo służyły za wzór tych obserwacji. Potwierdzają to słowa raczej niechętnie nastawionych do Descartes'a fizyków: „Odkrycia optyczne Descartes'a są bodaj, że jedynymi z jego rezultatów fizycznych, o których mówią jego przeciwnicy i które przetrwały w tradycji jako przywiązane do nazwiska Kartezjusza". R. S. Ingarden, *Fizyka i fizycy. Studia i szkice z historii filozofii fizyki*, Lublin 1994, s. 100. Jacques Chevalier określa Keplera uczonym, który mógł być dla filozofa „pierwszym mistrzem dioptryki". J. Chevalier, *Descartes*, Paris 1922, s. 50. Także Beeckaman odnotował w swym dzienniku, że począwszy od roku 1628, Descartes posiadał znajomość podstawowych teorii optycznych. Wstęp do *La Dioptrique* wypełniają sformułowania na temat „cudownego odkrycia" w odniesieniu do „cudownych szkieł", a wzrok jest tam nazwany: *le plus universel et le plus noble*. Filozof na serio rozważał oddanie się właśnie tym zagadnieniom, a nawet współpracę z innymi uczonymi w tym zakresie, co potwierdza list Descartes'a z września 1629 roku [A. T., t. I, s. 21] do (prawdopodobnie) Mersenne'a: „Jest w matematyce część, którą nazywam nauką o cudach, ponieważ uczy ona tak celnego posługiwania się powietrzem i światłem, że można ujrzeć za jej pomocą wszystkie te złudzenia, o których mówi się, że je magowie wywołują z udziałem demonów. O ile wiem, nauka ta jeszcze nigdy nie była praktykowana i nie znam nikogo prócz niego [Ferriera], kto miałby jej znajomość […]". Wiadomo, że będąc pełnym podziwu dla Ferriera, Descartes chciał zaprosić go do siebie, by wspólnie oddać się badaniom optycznym: „Od czasu, kiedy opuściłem Pana, poczyniłem duże postępy odnośnie naszych szkieł, w ten sposób, że znalazłem środek do wykonania czegoś, co przewyższa rzeczy dotąd oglądane, a wszystko to wydaje się tak łatwe do zrobienia i jest tak pewne, że nie wątpię już prawie w to, co zależy od naszych

do dziedziny uświadamiania, sytuuje się ono natomiast w czystej mechanice. Formy poznawcze posiadają tu mylną nazwę sugerującą, że dzięki nim zachodzi poznanie i dlatego Descartes nie posługuje się nimi, lecz powiada o świetle i jego roli w poruszaniu materialnych nerwów dowolnego ciała – zwierzęcego lub ludzkiego. W takim ciele poznania nie ma, bowiem nie ma w nim mowy o niematerialnej duszy, która uświadamia sobie nie ruchy i nie obrazy (odciski, impresje), lecz poszczególne formy myśli im odpowiadające, itd.[47].

Pozostaje więc zastanowić się nad tym, czym jest to, co odnosi się do „działania duszy" i co jest przeciwstawne oddziaływaniu wzajemnemu ciał. U św. Augustyna i De La Forge'a zjawisko to przyrównane jest do „większej uwagi duszy", skupianej przez nią na tym, co w niej zmienia się, w chwili, gdy zmienia się coś w ciałach, z którymi jest ona pośrednio połączona, będąc bezpośrednio związana ze swoim własnym, na które tamte oddziałują. Percepcje duszy są zatem jej własnymi stanami, które ona odnosi do rzeczy i w niej samej tylko są one uprzyczynowione.

---

zdolności, jak to czyniłem uprzednio. Jest to jednak rzecz, której nie umiałbym opisać, a to z tej przyczyny, że wciąż pojawia się tysiące zdarzeń w ciągu pracy, które nie dają się przewidzieć na papierze, i które często dają się korygować przez jedno słowo, jeśli jest się razem, i to jest powód, dla którego konieczne jest byśmy połączyli nasze siły […] krótko mówiąc w niczym nie miałby Pan gorzej niż ja sam, a my żylibyśmy niczym bracia. Zobowiązuję się bowiem do opłacania Pańskich wydatków jak długo życzy Pan sobie przebywać ze mną, a także opłacić Pański powrót do Paryża, kiedy będzie miał Pan potrzebę tam wrócić […] jeśli tylko ma Pan ambicję zrobienia czegoś, co przewyższa powszechne rzeczy: ponieważ, albo wszystkie moje prawidła są błędne, albo, jeśli Pan przybędzie, dam Panu środek do spowodowania tak wielkich rzeczy, jakich się Pan nie spodziewa". R. Descartes, *Oeuvres philosophiques* (1618–1637), Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris 1963, t. I, s. 220–222.

[47] Na ten temat zob.: *Mechanistyczne ujęcie procesu poznania zmysłowego* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 104. Autor podkreśla fakt, że Descartes całkowicie zanegował scholastyczną, tj. empirystyczną koncepcję percepcji. Z powodu wyznawanego przez siebie natywizmu odrzucał on wszelkie odrywające się od przedmiotu poznawcze formy intencjonalne wrażone (*species intelligibilis impressa*), które były przeznaczone intelektowi biernemu. Intelekt czynny tworzył z nich intencjonalne formy poznawcze wyrażone (*species intelligibilis expressa*). Wymuszone było to po pierwsze przyjęciem koncepcji *tabula rasa*, po drugie koniecznością pozyskiwania przez niematerialny umysł z materialnych przedmiotów zmysłów, danych dla intelektu na drodze abstrakcji będącej ich dematerializacją. „Stanowisko scholastyczne było dla Descartes'a nie do przyjęcia z trzech zasadniczych powodów. Po pierwsze, rozróżnienie dwu realnie różnych władz intelektualnych nie dałoby się pogodzić z jego koncepcją umysłu. Po drugie, przyjęcie istnienia w rzeczy intencjonalnej formy poznawczej, a więc dopuszczenie możliwości niesamodzielnego sposobu bytowania, nie dałoby się pogodzić z jego teorią substancji jako bytu samoistnego. Po trzecie mechanistyczna wizja przyrody, nakazywała, by do umysłu nie docierało z zewnątrz nic poza ruchami mechanicznymi, a zatem umysł nie może być czystą tablicą". Ibidem, s. 106.

Co się tyczy Descartes'a, możemy przypomnieć dwie z jego wypowiedzi. W pierwszej z nich (wyżej cytowanej), znajdujemy niejako przeniesienie akcentu z rozważań w odniesieniu do tego, co zachodzi pomiędzy substancjami, na to, co tyczy ich samych. Przypomnijmy zatem:

Otóż wszelkie działanie i odczuwanie w rzeczach cielesnych polega jedynie na ruchu lokalnym, który nazywamy działaniem, jeśli rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszającej, natomiast odczuwaniem, gdy rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszanej. Wynika z tego także, iż kiedy stosujemy te nazwy do rzeczy niematerialnych, trzeba rozważać w nich coś analogicznego do ruchu, a więc nazwać działaniem to, co przynależy do rzeczy poruszającej, a czymś takim jest chcenie w umyśle, natomiast odczuwaniem nazwać to, co przynależy do rzeczy poruszanej, a takimi są poznanie intelektualne i wyobrażenie w tymże umyśle[48].

W drugim natomiast fragmencie, pochodzącym z *Dioptryki* uczony zawarł doskonale swe przekonanie, mówiąc, iż:

[…] trzeba poza tym wystrzegać się założenia, że dusza, aby czuć, musi kontemplować jakieś obrazy przesyłane przez te przedmioty do mózgu, jak to pospolicie robią nasi filozofowie; albo trzeba przynajmniej wyrobić sobie całkiem inne pojęcie o naturze owych obrazów, niż to oni mają. Albowiem o tyle, o ile nie upatrują w nich nic innego poza tym, że muszą mieć podobieństwo do przedstawianych przez nie przedmiotów, nie mogą żadną miarą wykazać, w jaki sposób mogą one być wytwarzane przez te przedmioty, przejmowane przez narządy zmysłów zewnętrznych i przekazywane przez nerwy do mózgu. I nie mieli żadnego powodu ich zakładać, albo tylko ten, że widząc jak łatwo nasza myśl daje sobie podsunąć przez malowidło pojęcie przedmiotu, który jest na nim wymalowany, byli przeświadczeni, iż w taki sam sposób musi być jej podsunięte pojęcie przedmiotów, które dotykają naszych zmysłów, przez jakieś obrazki, które mogłyby się w naszej głowie tworzyć, gdy tymczasem powinniśmy baczyć, że jest wiele innych rzeczy niż obrazy, mogących pobudzić myśl, jak dla przykładu znaki oraz słowa, które w żaden sposób nie są podobne do rzeczy przez nie oznaczanych[49].

---

[48] *List VI [prawdopodobnie] z grudnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 20 [A. T., t. III, s. 454], list cytowany. W innym miejscu pisał: Tak więc, chociaż istota działająca i istota doznająca są często zupełnie różne, jednakże działanie i doznawanie nie przestają być jedną i tą samą rzeczą, która ma te dwie nazwy ze względu na dwie różne osoby, do których można je odnieść". Idem, *Namiętności…*, art. I, s. 65 [A. T., t. XI, s. 327–328].

[49] I dalej: „[…] Otóż, jakkolwiek to malowidło, wędrując w ten sposób do środka głowy, zawsze zachowuje coś z podobieństwa do tych przedmiotów, od których pochodzi, to jednak nie trzeba wcale wmawiać w siebie, jak to daję ci czytelniku do zrozumienia od czasu do czasu, że to podobieństwo jest owym środkiem sprawiającym, że je czujemy, jak gdyby w naszym mózgu na nowo były jakieś inne oczy, którymi dopiero moglibyśmy uświadomić sobie to podobieństwo, ale raczej, iż to ruchy, z których jest złożone, a które bezpośrednio działają na duszę, o ile jest zjednoczona z ciałem, są przez naturę ustanowione po to, by wyposażyć ją właśnie w takie odczucia". Idem, *La Dioptrique* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 207–208 [A. T., t. VI, s. 112–114]. Aucante zwraca uwagę,

Brak podobieństwa czynników wywołujących idee do nich samych, był dla Descartes'a decydującym powodem poddania w wątpliwość klasycznej definicji prawdy[50]. Choć nie odwołał się nigdy do oznajmienia tego zamiaru, to jednak już w pierwszych słowach swego *Traktatu o Świetle*, który jednocześnie był dla niego tym samym, co rozprawa o świecie, pisał, iż:

Prawie każdy wyobraża sobie, że idee, jakie mamy w naszym umyśle są całkowicie podobne do przedmiotów, od których pochodzą; ja jednakże nie dostrzegam żadnej racji, która by nas upewniała, że tak jest; wręcz przeciwnie: stwierdzam istnienie wielu doświadczeń, które muszą w tej kwestii budzić nasze wątpliwości[51].

Do wątpliwości tych należą przede wszystkim argumenty, które stosowane przez filozofa wielokrotnie, używane były dla wykazania,

---

że kluczem do zrozumienia odrzucenia teorii form intencjonalnych jest *Prawidło XII*, w którym Descartes pokazuje ilościowe i geometryczne cechy postrzeżenia wykluczając z niego jakiekolwiek podobieństwo z przedmiotem, i tak np. kolory są tam liniami, kwadratami, trójkątami. Por.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 272 i n. Brak wspomnianego podobieństwa przyczynia się do tego, że ponieważ nie wiemy, jak dusza może widzieć jakiekolwiek obrazy, kształty znajdujące się na szyszynce, musimy odwołać się do tez okazjonalizmu, jakoby, jak to zauważa De La Forge te wyrysowane kształty były dla duszy okazjami do uświadomienia jej pewnych połączonych przez Boga z nimi idei.

[50] Na ten temat zob.: *Prawda logiczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 269–298. Autor podkreśla odmienność koncepcji prawdy u Descartes'a względem scholastycznej, którą reprezentuje św. Tomasz. U tego pierwszego punktem wyjścia jest zwątpienie w istnienie świata i odkrycie na tej drodze umysłu, wypełnionego wiedzą, w drugim przypadku to świat stanowi podstawę dla możliwości zdobywania wiedzy, skoro umysł jest jej pozbawiony sam z siebie. Orzekanie na temat zgodności sądu z przedmiotem jest obecne za równo u jednego, jak i drugiego filozofa i decyduje o możliwości poznania, lecz znajduje całkowicie odmienne uzasadnienie. „Mówiąc inaczej: zmysł ujmując swój przedmiot, posiada swoistą podobiznę tego przedmiotu (np. wzrok ma podobiznę tego, co zobaczone), intelekt zaś jako poznający jest prawdziwy «o ile posiada podobieństwo do rzeczy poznawanej, stanowiącej jego formę jako będącego poznającym». Jednakże zmysł nie potrafi ocenić owego podobieństwa z samym przedmiotem. Intelekt natomiast może poznać zgodność swej formy poznawczej z samym przedmiotem poznania. Podane przez Tomasza wyjaśnienie, w jaki sposób realizowane jest takie porównanie, doskonale oddaje jego stanowisko. «Otóż intelekt nie ujmuje jej [swej zgodności z rzeczą poznawaną intelektualnie], kiedy poznaje, czym coś jest. Kiedy zaś sądzi, że rzecz ta jest taka, jak ujęta przezeń jej forma, wówczas najpierwej poznaje i orzeka prawdę». Tomasz nie stawia pytania, jakie jest kryterium takiego porównania". Ibidem, s. 280–281. „Sytuowanie prawdy w intelekcie, a więc w czystym poznaniu umysłowym, odróżnia Descartes'a zasadniczo od scholastyki. Jakiekolwiek porównywanie myślenia z rzeczą nie wchodzi w grę wcale nie dlatego, że zakwestionowane zostało istnienie rzeczy, lecz dlatego, że czysta myśl jest samozwrotna, skierowana na samą siebie, a więc prawdziwa jako taka". Ibidem, s. 285.

[51] R. Descartes, *Świat albo Traktat o Świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, roz. I, s. 18–21 [A. T., t. XI, s. 3–4].

że od strony pozapodmiotowej, która jest rzeczywiście tylko ruchem drobin materii, nie może przenikać do umysłu nic, co miałoby charakter inteligibilny, jak również przykłady, którym towarzyszy pewna ironia, jak choćby wówczas, kiedy Descartes pyta, co mogłoby być takiego w desce, którą się uderzyliśmy, co następnie przypominałoby ból, jaki odczuwamy?[52].

Ten sam typ argumentacji spotykamy u De La Forge'a, ale nie tylko, ponieważ jest on nieunikniony zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z dualizmem i do niego da się sprowadzić wszystkie problemy, o których mowa[53]. Tak więc bez wyjątku, każdy z naszych autorów zakłada, że istnieje wyłącznie zbieżność w czasie pomiędzy poruszeniami ciała oraz

---

[52] Według Guenanci idea jest u Descartes'a obrazem rzeczy dla umysłu. Sposobem, w jaki rzecz przedstawia się właśnie jemu. Owa zdolność bycia reprezentacją przedmiotów, jest nazywana przez Descartes'a rzeczywistością obiektywną idei. „Aby znieść przeszkodę powszechnego zwodzenia, które dobrowolnie założył, Descartes szuka w sobie czegoś, co mogłoby się przeciwstawić owej woli wątpienia i doprowadzić go tym samym do pewności istnienia oddzielonego od jego własnego. Osiągnięcie tej pewności nie jest zgodne z przypuszczeniem istnienia czegokolwiek. Descartes odwraca więc zasadę, na której wspiera się zazwyczaj to przypuszczenie i w miejsce rozważania idei jako rzecz przedstawioną, rozważa ją całkiem inaczej i tylko jako przedstawienie rzeczy. To ta reprezentacja jest przedmiotem i to jedynym przedmiotem rozumu, i nie rzeczą, która odciska się w nim bezpośrednio w formie idei naturalnie ujętej jako *podobnej* do tej rzeczy. W ten sposób, kiedy Descartes zauważa, że między jego myślami «niektóre z nich są jakby obrazami rzeczy i że to zwłaszcza tym przysługuje miano idei» nie odnosi się on wcale, jak by można się spodziewać z pierwszego wrażenia, do doktryny podobieństwa między rzeczami i ideami. Rozumieć ideę jako obraz, to przeciwnie, całkowicie oddzielić ją od rzeczy, to uwydatnić jej przedstawieniowość, która zakrywa podobieństwo i łączność, którą ono wykorzystuje między ideą i rzeczą. Rzeczą jest to, co powiedzieć: mam obraz rzeczy przedstawiony dla mego umysłu, czym innym zaś chcieć ujrzeć rzecz samą […]. Obraz nie implikuje istnienia rzeczy, do jakiej jest on podobny; obraz ma swą własną egzystencję obrazu czy też idei i to w tym znaczeniu jest się całkowicie uprawnionym do stwierdzenia, że wyobrażam sobie obraz kozy lub chimery, nawet jeśli nic poza moim umysłem, nie odpowiada temu obrazowi". P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 128.

[53] Bardzo dobrze możemy zauważyć to na podstawie rozumienia przez Descartes'a substancji i jej atrybutów. Kopania zauważa, że przesuwając perspektywę filozofowania z bytowej na poznawczą Descartes musiał uznać, że do samej substancji jako takiej docieramy jedynie na drodze intelektualnej analizy jej przejawów. Te ostatnie natomiast są nam znane jako modyfikacje naszego myślenia, będące wewnątrzumysłowymi ujęciami tego, co przynależy substancji, a co daje się poznać, przy założeniu, że do umysłu nie trafia nic spoza niego samego. „Substancja może być więc ujęta przez umysł tylko jako samobytujące podłoże własności; to natomiast, co stanowi istotę rzeczy, przejawia się poprzez własności tylko, lub – inaczej mówiąc – umysł może ująć istotę rzeczy jedynie w drodze czysto intelektualnej analizy jej przejawiania się poprzez własności. A zatem nie w płaszczyźnie bytowej, lecz w płaszczyźnie poznawczej Descartes nie znajduje podstaw do rozróżnienia między rzerczą a własnościami

towarzyszącymi im poruszeniami duszy, które to zjawiska muszą zostać odniesione poza sam mechanizm, którego składowymi mogłyby być obie te substancje. Pomijamy tu na razie fakt decydujący, a mianowicie ten, że zarówno duch ludzki, jak i dowolne ciało, nie będąc substancjami w ścisłym tego słowa znaczeniu, a będąc nimi tylko warunkowo, nie są zdolne nawet do zaistnienia, jak również do trwania w istnieniu w najkrótszej choćby jednostce czasu. Tym bardziej zrozumiałe jest i to, że nie mogą one na siebie wpływać, ani od siebie być w czymkolwiek zależne. Widać to jeszcze lepiej u filozofów nowożytnych, gdyż u św. Augustyna dopuszcza się, że ciało poddane jest duszy, co sugeruje możliwość wpływania duszy na ciało, choć należy to rozumieć dokładnie w ten sposób, że dzieje się to z woli Boga, który jedno podporządkował drugiemu – w praktyce wygląda to tak, jakby wola ludzka wystarczała, by wprawiać ciało w ruch[54].

(atrybutami, modyfikacjami, jakościami)". *Idea jako forma myślenia* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 88.

[54] Jednoznaczniej wypowie to np. Geulincx, odmawiając woli tej zdolności: „[…] ani my, ani cokolwiek innego nie wprawia ciał w ruch, oprócz Tego, który ruch ustanowił". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 67. Na ten temat pisał D. Garber, *How God Causes Motion : Descartes, Divine Sustenance and Occasionalism*, ([oryginalnie w:] *Journal of Philosophy* 84, 1987, s. 567–580), cyt. za: D. Pereboom [Wyd.] *The rationalists : Critical essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham-New York-Oxford, 1999. Autor wskazuje na trudność w podtrzymywaniu tezy, opartej na kartezjańskiej koncepcji czasu, jakoby Bóg, chcąc powodować ruch, musiał za każdym razem stwarzać świat w kolejnych jego fazach. Nie istnieje żaden taki tekst, który umożliwiałby przypisanie Descartes'owi – by posłużyć się sformułowaniem autora – atomizmu temporalnego. Por.: Ibidem, s. 94. Negując istnienie form substancjalnych filozof jest zmuszony podać inne wyjaśnienie zachowania substancji materialnej wspierając się na Bogu jako przyczynie pierwszej i jedynej ruchu we Wszechświecie. Bóg jest substancjalną przyczyną ruchu w mierze, w jakiej utrzymuje świat. W przeciwieństwie do tego, rzecz myśląca może być co najwyżej rozumiana jako przyczyna modalna w stopniu, w jakim powoduje ona zmiany w ciele. A jednak u Descartes'a Bóg może być rozważany jako przyczyna modalna, na podstawie wypowiedzi zawartej w liście do More'a (*List do More'a z kwietnia 1649 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 79 [A. T., t. V, s. 347]), w którym Descartes pisał, że sposób, w jaki on sobie przedstawia Boga, jako wprawiającego w ruch ciała, jest tym samym, w jaki on sam poznaje siebie jako przyczynę wprawiania swego ciała w ruch za pomocą własnej myśli. Por.: D. Pereboom, *op. cit.*, s. 98–99. Pojawia się zatem rozróżnienie pomiędzy Bogiem jako substancjalną przyczyną trwania rzeczy a Bogiem jako przyczyną modalną ich ruchu. W dalszym ciągu ich korespondencji (*List do More'a z sierpnia 1649 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 86 [A. T., t. V, s. 403–404]) Descartes zauważa, że materia jest całkowicie w spoczynku, a wprawiana jest w ruch przez Boga i w tym sensie rola Boga jako tego, który utrzymuje rzeczy w istnieniu wydaje się oddzielona od roli tego, który rzeczami porusza. Rozróżnienie to ma przeciwdziałać możliwości przypisywania Descartes'owi koncepcji okazjonalistycznej: jest oczywiste, że nie ma żadnej innej przyczyny substancjalnej poza Bogiem, ale na poziomie przyczynowości modalnej nie ma powodu twierdzić, że Bóg jest jedyną przyczyną. Por.: D. Pereboom, *op. cit.*, s. 99–100.

W tym momencie wchodzimy w obszar problemowy przewidziany dla dalszej części rozważań, dlatego też do kwestii tych będziemy nawiązywali w kolejnych fragmentach. Tymczasem wracając do koncepcji, jaką wypracowuje De La Forge, należy powiedzieć, że w gruncie rzeczy w swoim *Wstępie*, który nie tylko nawiązuje do umocowania zrębów filozofii umysłu w myśli św. Augustyna, ale ukazuje raczej aktualność jego ustaleń, lekarz odkrywając kolejne partie przytaczanych przez siebie dzieł, wyjaśnia jak bardzo koncepcja Descartes'a niemal każdy ze swoich argumentów dostarczała sobie z tamtej chrześcijańskiej, ale i antycznej w swoim duchu myśli. Podobnie przedstawia się to, gdy De La Forge stara się wytłumaczyć, na czym polega trudność z przedsięwzięciem poznawania umysłu przez niego samego. Znajdujemy tu znane wywody, których niemal nie sposób odróżnić od namysłu kartezjańskiego, który przecież całą swoją świeżość zawdzięczał takim właśnie sformułowaniom, jak choćby owo poniższe, mówiące, że:

Powód, dla którego umysł ludzki ma tyle trudności, by się poznać, polega na tym, że przebywa on w ciele, którego afekty i zwykły bieg spraw dotyczący ich natarczywości([55]), nakazują mu myśleć ustawicznie ich kategoriami, co jest przyczyną faktu, że nie może on łatwo zwrócić się do siebie, by oglądać się bez przeszkód i że obrazy rzeczy cielesnych przedstawiają się mu, by go zmącić w jego skupieniu, bo afekty ciała angażują umysł w rozważanie rzeczy zmysłowych, które są na zewnątrz niego, przez tak silne powiązanie, że nawet, gdy nie są one obecne, ich obrazy, mimo to, zawsze narzucają się jego myśleniu i dlatego też nie może on bez pewnego gwałtu odrzucić ich poza siebie, by zyskać wgląd prawdziwie wewnętrzny i odpowiadający jego naturze. Niech zatem wróci on do siebie, aby tam pozostać bez poszukiwania się na zewnątrz, jak gdyby mógł być tam nieobecny, bo czy cokolwiek mogłoby być dla niego bardziej oczywiste niż on sam? Niech się zatem stara oglądać siebie jako dany sobie i niech odseparuje się od wszystkiego tego, co do niego nie należy. I jeśli jego wola użyje tej samej siły, którą posługuje się, by wynieść umysł poza siebie samego, ale w celu utrzymania jego myśli w nim samym, by myślał tylko o sobie, tak, by on siebie poznał i by siebie pragnął, zrozumie, że nigdy nie był bez miłości i bez poznania siebie, mimo że tego nie zauważał, ponieważ, pragnąc także rzeczy cielesnych, jego miłość do nich sprawiała, że mieszał się on z nimi i nie mógł się bez wielkiego trudu uwolnić od idei tego czego wtedy pragnął[56].

Przenikliwy umysł adepta nauk medycznych zdaje się ukazywać wewnętrzny związek myśli od siebie tak odległych w czasie, a jednak

---

[55] „Jest we mnie wiele myśli, które ode mnie nie zależą" pisał o owej natarczywości Geulincx: „Z pewnością owe myśli, czyli pewne sposoby myślenia we mnie, ilekroć widzę barwę purpurową, ilekroć słyszę melodię, ilekroć spożywam smakołyki i desery, są moje, lecz od woli mojej (czego najgłębiej jestem świadomy) są całkowicie niezależne. Gdyż nie spotykają mnie te i podobne bardzo liczne sposoby moich myśli wtedy, gdy tego chcę, aby one mnie spotkały […]". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 25.

[56] Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima* [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XL, roz. XXXII, kol. 801.

tożsamych co do treści. Zauważa on, że po uprzystępnieniu czytelnikowi wybranych przezeń fragmentów z pism św. Ojca Kościoła, wystarczy jeszcze, że ten zapozna się z *Medytacjami* Descartes'a oraz opracowaniem na temat *Człowieka*, a ziści się w sposób wystarczający cały proces zaznajamiania się z podwalinami i fundamentami myśli jego Mistrza.

Podam Wam teraz kilka słów na temat trzech bardzo pomocnych rzeczy [pisał], co do których życzyłbym sobie, aby je wykonać jeszcze przed lekturą tej książki. Pierwszym jest przeczytanie z uwagą *Medytacji* Pana Descartes'a, które pomogą wykorzenić przeszkody dzieciństwa i pozbyć się idei rzeczy zmysłowych oraz pozwolą ukształtować nam ideę rzeczy myślącej, którą rozpoznamy łatwo jako różną od idei rzeczy rozciągłej, z czego wyniknie w sposób pewny, jak to pokażę, że owe dwie rzeczy są zupełnie różne. Drugą rzeczą jest przeczytanie książki o *Człowieku*, której treść ukazuje, że nie ma żadnego ruchu, z wyjątkiem tych, które należą do samego myślenia, które nie mogłyby być wykonywane przez pozbawioną świadomości maszynę, co dowodzi również, że owo myślenie musi być rzeczą znacznie różną od jakości materii i że jest to jakość przynależąca jedynie duchowi ludzkiemu, bowiem wszystko inne może dokonywać się bez niego i dlatego jest on wyłącznie rzeczą myślącą[57].

[57] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 88.

Rozdział 3

Związki koncepcji Louisa De La Forge'a z filozofią René Descartes'a

Rozpoczynając kolejny wątek, zapowiedziany zresztą w rozdziale poprzednim, na myśl przychodzi fragment z odległej co prawda, ale jednak związanej z naszą problematyką refleksji Alberta Camusa, który wyrażając pogląd na temat niemożliwości perspektywy metafizycznej w filozofii, stwierdzał, iż tylko to, co przemijające do nas należy. Pogląd ten w sposób zamierzony stoi w sprzeczności z bodaj główną pretensją tradycyjnej filozofii, którą była świadomość partycypacji w tym, co niezmienne. Co ważne, opiniom powyższym towarzyszą nadbudowane nad nimi dwie zupełnie inne od siebie antropologie i o ile Camus opisuje człowieka tak, jakby w opisie tym należało poprzestać na kartezjańskim modelu anatomicznym, gdzie człowiek i zwierzęta są tylko automatami, o tyle De La Forge rozumie niesprowadzalność ludzkiej natury do czynnika materialnego. Cały duch kartezjański wyraża tę pewność, iż w zasadzie tam, gdzie mamy do czynienia tylko z tym ostatnim, nie sposób mówić o obecności pierwiastka ludzkiego. A jednak faktem jest, że w pierwszej części życia człowieka, którą określić należy za Descartes'em jako „niedojrzałość umysłowa", mimo posiadania w owym czasie duszy, jest on tak dalece podległy ciału, że nie byłoby w tym nic zaskakującego, gdyby ktoś z racji jego zachowań postanowił określić go jako ciało samo. Na podstawie tego widzimy, że cielesność i jej dominacja, miałyby status symptomu znamionującego ten okres, w którym władze umysłowe nie są na tyle czynne, aby przejawiać swą autonomię.

O istnieniu duszy w ciele ludzkim zaświadcza wyłącznie pewna specyfika zachowań, które nie wynikają z natury materii i nie dadzą się w jej ścisłych ramach zrozumieć, ani z nich wywieść. By się ich podjąć należy posiadać ich świadomość oraz zdobyć się na wysiłek przeforsowania ich w dominującym królestwie rozciągłości[58]. Do kluczowych z nich należą oczywiście działania realizujące potrzeby etyczne i transcendencji, lecz gdyby zawęzić wszelkie wyjaśnienia do tych naturalistycznych, zachowania, o których mowa, musiałyby uchodzić za formy patologii cielesności lub należałoby je wyjaśnić inaczej, niż

[58] Wątki te znamionuje filozofia od Platona po Zygmunta Freuda – biały i czarny koń z *Fajdrosa*, czy *Id* oraz *Superego* z konceptu psychologii głębi.

do tej pory. W naszym opracowaniu za decydujący czynnik, umożliwiający rozpoznanie człowieka, uchodzą te jego postępowania, których autorstwo przypisuje się niematerialnej duszy i które z racji obecności ciała wynoszą człowieka ponad jego określenia i determinacje. Dlatego też najważniejsze jest, że nazywając dotychczasową filozofię mianem czynności dziecięcej, Descartes jak i De La Forge, nie tyle sugerują, ile oznajmiają jej wejście w fazę dojrzałości, od której nie ma odwrotu. Dojrzałość tę znamionuje wiek używania autonomicznej duchowości (rozumu), co stanie się również cechą charakterystyczną poglądu Kanta w odniesieniu do kolejnej epoki.

Interpretacja powyższa ma jeszcze inną ważną cechę. Otóż dzięki niej zgadzamy się z tym, że wcześniej nie można było rozpocząć tej fazy w postępie wiedzy, która została osiągnięta dopiero w wieku XVII. Powstaje jednak pewna trudność, bowiem w kontekście tej uwagi można by pokusić się o rewizję przedstawionego powyżej poglądu na temat roli św. Augustyna, który musiałby wykazywać się świadomością nowożytną na kilkanaście stuleci wcześniej, zanim stała się ona udziałem naszych autorów. Oczywiście dostrzegamy pewną pozorność tego problemu, choć splatają się w nim również dwa niebanalne wątki, do których chwilowo nawiążemy. Otóż zarówno Descartes, jak i św. Augustyn posługują się podobnymi argumentami i przeznaczają ich użycie podobnej sprawie i dlatego też można i trzeba zapytać o to, co różni ich filozofie? Jeśli filozofia, jak ją pojmował Georg Wilhelm Friedrich Hegel, jest dziedziną ujawniania ducha jej własnych czasów, wówczas myśl obydwu uczonych powinno dzielić na tyle dużo elementów, by w sposób nie wymagający dyskusji zauważyć, że są to dwie nieprzystające do siebie konstrukcje. Z drugiej strony, w filozofii i to takiej, jak omawiani przez nas autorzy ją pojmują, o prawdziwości tez zaświadcza ich ahistoryczna obowiązywalność, więc (przynajmniej deklaratywnie) nie wyrażają one ducha żadnych czasów. Oczywiście jest jeszcze możliwe i to, że obie te filozofie opierają się na tych samych błędnych założeniach i dlatego ich rezultaty obowiązują tak długo, jak długo błędów tych się nie zauważa.

Mając do wyboru rozmaite możliwości, badający wszelką myśl musi wybrać, z jakiej perspektywy ją ocenia. Przyznajemy, że poza kluczowym wątkiem ponadczasowej obowiązywalności, który wraz z pojęciem prawdy o takim samym charakterze, musi się rysować jako najważniejszy, przekonuje nas kwestia autentyczności danej myśli ze względu na kontekst historyczny, który uzasadnia jej powstanie. Mamy zatem do czynienia z tradycją filozofii, która jako racjonalizm zbliża się zarówno do natywizmu, jak i do matematycznej wizji struktury rzeczywistości. Oba te przeświadczenia gruntowane są za każdym razem w kontekście Transcendencji, a o skuteczności tak filozofii, jak i umysłu ludzkiego,

będącego jedynym narzędziem, którym posługują się filozofowie, decyduje zawsze coś, co za Platonem określimy jako pamięć tego, co wieczne i niezmienne właśnie. Rozumując w ten sposób De La Forge doszukuje się w doświadczeniu ludzkim elementów przekraczających świadectwo zmysłów, które można tylko we wspomniany sposób pamiętać skądinąd. Pozwala mu to nie tyle zmagać się ze wspomnianym świadectwem, ile pominąć je i zacząć od tego, co określa się mianem wglądu wewnętrznego, a co w jego własnej nomenklaturze jest, jak to już widzieliśmy, po prostu doświadczeniem duszy samej przez się. Na przeszkodzie temu rodzajowi doświadczenia stoi najzwyczajniej nawyk pochodzący z innego działania. Sytuacje życiowe, które były dotychczas naszym udziałem, nie wymagały od nas porzucenia czy wyparcia się świadectwa zmysłów. Nie naprowadzały nas tym samym na ślady obecności, choćby w elementach naszego postrzegania, danych spoza (tradycyjnie ujętych) czasu i przestrzeni. Ten typ świadomości osiągalny jest zdaniem Descartes'a i De La Forge'a dopiero na poziomie, który z punktu widzenia dotychczasowej naszej biografii, musi kojarzyć się z najgłębszym z możliwych regresem i właśnie na tym polega główna trudność w jego przeprowadzeniu[59]. Do działania tego będzie zdolny umysł pod warunkiem, że sam siebie odnajdzie i zaangażuje we własną dziedzinę, a więc w czyste myślenie, czystego umysłu, którym stanie się jako sam rozum.

Przyjrzyjmy się zatem definicji umysłu, jaką podał De La Forge, pisząc iż:

> […] przez umysł ludzki rozumiemy tę zasadę wewnętrzną wszystkich naszych świadomych aktów poznawczych (*nos connaissances*), pragnień, aktów woli, poprzez którą dokonujemy wszelkich czynności zawierających jakiekolwiek myślenie i w której to, jako w swoim pierwszym podmiocie one wszystkie się zawierają[60].

---

[59] Regres jest tu warunkiem progresu. Trzeba cofnąć się do siebie samego, by rozwinąć w sposób właściwy myśl, tak, aby osiągnęła najwyższy możliwy stopień rozwoju. „Prawda mieszka w Tobie…", itd. Co interesujące, zupełnie inaczej pojmował to zagadnienie Geulincx, który pamięć uznawał za część organu cielesnego i nie wyodrębniał pamięci intelektualnej, mimo że zgadzał się na to, iż po śmierci ciała duch wyzwolony może myśleć i z pewnością również pamiętać, co myśli, czyni, chce. W *Metafizyce prawdziwej* pisał: „Pamięć odnosi się do ciała, czyli do nas samych, jako że jesteśmy wcieleni. Ani trochę zaś, jako że jesteśmy sami w sobie pewnymi umysłami uprzednio względem wcielenia […] służy nam ona wtedy, gdy jesteśmy w czasie; nie potrzeba jej wcale, ilekroć oddalamy się poza czas, gdzie nie ma żadnego następstwa, lecz po prostu «teraz»; jaka zaś pamięć jest potrzebna, skoro jest tylko «teraz»? Skoro są zaś «teraz» i «wtedy», czyli czas, pamięć pomaga nam, abyśmy «wtedy», które było, odnosili do «teraz», które jest". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 92.

[60] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 95.

Zapoznając się z tą definicją, nie sposób nie odnieść wrażenia, że jest ona pisana z perspektywy całokształtu czynności, które umysł podejmuje. Niestety nie jest to droga mogąca naprowadzać nas na ideę myślenia naukowego. Problem w tym, że umysł może i bywa używany do wszystkiego, co go angażuje i w tym znaczeniu może być tak, że on nigdy nie znajduje się u siebie, to jest jako rozum czysty, lecz zawsze niejako rozprasza się w domenie zmysłów, fantazji, wyobraźni, czy jest zaprzątnięty rozpamiętywaniem. W tym też sensie, mimo wszystko, nigdy nie przestaje być umysłem, co powoduje, że z każdej z wymienionych czynności, która jest nam przez nas uświadamiana, można wnosić o świadomości jako jego nieprzerwanym działaniu. Powoduje to tak rozległy kontekst, że z jego rozmiarów wnosić nie tyle można, co trzeba, że w absolutnym sensie, nie ma aktywności, która nie angażując umysłu, byłaby jeszcze czymkolwiek z naszego punktu widzenia.

Filozof podkreśla w dalszym ciągu, że zasada, o której pisał w definicji, musi być substancją, bowiem: „to, co w nas posiada zdolność myślenia i co jest pierwszym podmiotem, w którym wszystkie nasze myśli są w szczególności zawarte, jest substancją”[61]. Przypominamy sobie, że Descartes o tak pojętej substancji pisał, że poznajemy ją poprzez wiedzę na temat jej własności i atrybutów, bowiem:

> […] temu, co jest niczym nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości. Tak więc gdziekolwiek jakieś z nich wykryjemy, tam z koniecznością znajduje się też jakaś rzecz czy substancja, której one przysługują, a im więcej wykrywamy ich w tej samej rzeczy czy substancji, tym jaśniej ją poznajemy. […] Tak na przykład, jeśli sądzę, że istnieje ziemia, bo jej dotykam lub ją widzę, z pewnością na tej samej podstawie tym bardziej powinienem być przekonany, że istnieje mój umysł; mogłoby się może zdarzyć, że choćby nie istniała żadna ziemia, sądziłbym, iż dotykam ziemi; nie może się zdarzyć natomiast, abym tak sądził, a równocześnie mój umysł, który ten sąd wydaje, był niczym. I tak samo w innych wypadkach[62].

Dodajmy, że na podstawie powyższego widać dobrze, iż nie tylko pojmowanie intelektem, poszerza pole autorefleksji, zgodnie z tym, jak filozof wyjaśniał to w *Medytacji drugiej*, kiedy z wosku oglądanego najpierw z użyciem wszystkich zmysłów, pozostała sama idea rozciągłości, lecz również samo to odczuwanie, dotykanie i im podobne czynności,

---

[61] Ibidem, s. 96.

[62] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 11, s. 12 [A. T., t. IX, s. 29], fragment cytowany. Te same wątpliwości w odniesieniu do statusu świata i jego przedmiotów w stosunku do ujęcia umysłem wyrażał Geulincx: „Nie wiem bowiem, czy ponieważ widzę światło, także światło jest, i czy w taki sposób, jak widzę, poza mną jest jakieś ciało rozciągnięte. Tak samo jest z dźwiękami zapachami, itd. Lecz chociaż tego nie wiem, nie mogę jednak nie wiedzieć, że to postrzegam”. A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 24.

tak są tu przedstawione, że od pojmowania różnią się jedynie stopniem pewności, co nie ma wpływu na mechanizm samozwrotności umysłu w przypadku każdego z przykładów.

W dalszym ciągu rozwijania tego wątku, Descartes doprecyzowuje:

[…] wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej. Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej; tak jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia[63].

Myślenie przynależy zatem substancji, która jest nieodróżnialna od bycia zasadą powodującą myśl, która to myśl jest tylko modyfikacją, a więc wynikiem rozmaitego jej użycia i zastosowania, będącego jej czynnością wyznaczoną i umożliwioną przez nią samą. Zasada ta jest jednocześnie naturą i istotą tej substancji, jej główną własnością, do której inne się sprowadzają – jest myśleniem, a substancja ta jest rzeczą myślącą. Jesteśmy wobec tego samą tą rzeczą, a świat oraz wszelkie inne uświadomienie, jeśli tylko nie opuszczamy planu poznania lub, co najmniej myślenia, jest tej rzeczy modyfikacją. Oczywiste jest przy tym, że nie opuszczamy planu myślenia nigdy, ponieważ jest nim nawet tak wątła znaczeniowo świadomość, jaką stanowi najlżejsze choćby odczucie.

Ponieważ wszystko, co jest uświadomieniem sobie czegokolwiek przez duszę, jest poznaniem, należy zwrócić uwagę na jego hierarchiczną budowę. W zasadzie chodzi o to, że poznawać możemy wszystko, co jest poznawalne, a więc, co podpada pod zasadę, o której mówiliśmy. W tym sensie nic nie wyróżnia się w poznawalności i w tym też znaczeniu jedna modyfikacja nie różni się od innej tym właśnie, że obie są modyfikacjami. Różnice dotyczą stopnia doskonałości danej myśli pojmowanego jako stopień bytowości danej rzeczy, to jest tego, do czego dana myśl w myśleniu odsyła. U Descartes'a, jak i u De La Forge'a myśli osądza się ze względu na ich charakter jako reprezentacje konkretnych rzeczy, ale ponieważ zachodzi tu sytuacja braku możliwości porównania reprezentacji, uznaje się jej reprezentatywność z innych powodów, niż parametr podobieństwa. Pierwszy z naszych autorów pisał na ten temat, co następuje:

Będąc pewny, że nie mogę dojść do żadnego poznania tego, co jest poza mną, jak tylko za pośrednictwem idei […], wystrzegam się bezpośredniego odnoszenia mych sądów do rzeczy i niczego pozytywnego im nie przypisuję, czego bym wcześniej nie spostrzegł

[63] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 53, s. 33 [A. T., t. IX, s. 48].

w ich ideach, lecz sądzę zarazem, że to wszystko, co znajduje się w tych ideach, istnieje koniecznie w rzeczach[64].

Dzięki tak przyjętemu aksjomatowi można i powinno się rozprawiać o rzeczach, jak o ideach i odwrotnie uznawać, że rzeczy i idee są (w planie poznania) tym samym – przynajmniej dla nas. Mając to postanowione, należy następnie dostrzec, że choć idee nie różnią się od siebie w tym, że są modyfikacjami myślenia (jak pisał Descartes, w tym rozumieniu wszystkie są prawdziwe), to jednak przedstawiają nam różne rzeczy i dotyczy ich zróżnicowanie w tym właśnie sensie, który odzwierciedla hierarchiczny porządek świata. Nie jest to już hierarchia bytów, jak w scholastyce, lecz gradacja idei, ze względu na to, do jakiego typu bytu odsyłają one w myśleniu, jakie znaczenie ma ich treść, ze względu na zawartość poznawczą, czyli prawdę. Świat natomiast, nawet jeśli nie zostałby stworzony, to od strony określania istot wszelkich możliwych rzeczy, jest z pewnością treścią inteligencji i jako taki zawsze pozostaje uporządkowany. Istnienie inteligencji (ludzkiej czy Boga) wprowadza hierarchię, której pierwszym członem jest ona sama, a drugim cokolwiek pomyślanego przez nią, w tym my sami, ponieważ drugą stroną każdej powołanej (faktycznie, bądź w myśli samej) do istnienia rzeczy, bez względu na to, co to jest (materia, duch), jest nicość (lub wolność, jak w przypadku prawdy), z których je wydobyto i które są tym wszystkim, czym rzeczy te mogą być same z siebie i przez siebie.

Po powyższych ustaleniach przechodzimy do kolejnych wniosków. Będą one wynikiem zorientowania się w tym, które z myśli umysłu są mu najwłaściwsze na drodze samopoznania. Ponieważ powiedzieliśmy, że umysł może angażować się we „wszystko, co jest poznawalne", musimy zrozumieć, że w związku z tym, jest on czymś, co wyprzedza to, w co może zostać zaangażowany i że cokolwiek go angażuje, jest zawsze tylko jego angażowaniem się w niego samego, czyli samopoznawaniem. Oczywiście pierwszeństwo, o którym mowa dotyczy planu poznania, nie zaś planu ontologicznego, gdzie jak wiadomo człowiek nie może być żadnym punktem odniesienia. W planie poznania staje się nim i to w umownie (a jednak) absolutnym sensie, gdyż zasada jego myśli, jest nim samym i wszystko – siłą rzeczy – musi stać się jej modyfikacją, w tym też znaczeniu ten typ hierarchiczności jest względny w ogólnym obszarze istnienia, lecz jedyny w obszarze doświadczenia wewnętrznego, w ramach którego powstaje refleksja ujmująca wszystko, w tym byty stojące najwyżej, jak Bóg.

---

[64] Idem, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 207 [A. T., t. III, s. 474], list cytowany.

De La Forge, śledząc wywód Descartes'a, opisuje wyrzekanie się związków umysłu z tym, z czym może on być powiązany przez fakt bycia złączonym z ciałem, które połączone jest z kolejnymi, znajdującymi się w jego otoczeniu[65]. Działanie to ma na celu dotarcie do związków umysłu z samym sobą i jest niczym innym, jak pominięciem udziału w poznaniu wpływów materialnego świata, wychowania, czy manieryzmów wykształcenia. Jest to wymagane i konieczne, ponieważ umysł jest sobie wrodzony i jako taki umieszczony jest w ciele przez Boga. Powoduje to, że możliwe jest i zalecane, ażeby odkryć ten umysł z pominięciem wszystkiego tego, co przyczyniało się do jego dowolnego zaangażowania, którego przedmiotem nie był bezpośrednio on sam. To myślenie jest zawsze typowe dla platonizmu i gdyby chciało się je sprowadzić do jego istoty, należałoby powiedzieć z użyciem modelu, który u Platona jest obecny, że dusza nie powinna się wcielić, lecz pozostać w źródłowym dla niej stanie tożsamym jej preegzystencji. Dodajmy do tego jeszcze jedną istotną informację, że skoro umysł wkładany jest w ciało ludzkie przez Boga, czy też łączony z owym ciałem w pewnym momencie życia człowieka, to umysł jest czymś gotowym, a jego bytowanie przed jego wcieleniem jest właściwszą mu formą jego egzystencji[66]. Ten wątek, obok zresztą innego, mówiącego nam, iż w Bogu nie ma nic cielesnego, powodują, że związki umysłu z samym sobą są zawsze i tylko jego

---

[65] I znowu doskonale odnotował to Geulincx, który pisał: „Zauważ tu, że dzięki odczuciu zmysłowemu ten świat zamieszkujemy. Największą jego część przywłaszczamy sobie, aby oglądać, wielką część, aby słuchać, pewną także, aby smakować, wąchać i dotykać. Gdyby nam brakowało tych właśnie zmysłów, nie byłoby widać niczego, z powodu czego mówilibyśmy, że jesteśmy w świecie". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 67. Dodajmy, że ograniczenie wpływu bodźców cielesnych na zmysły, jest równoważne odchodzeniu ze świata: „Stąd ci, którzy urodzili się niewidomi, z trudem egzystują w świecie; w każdym razie są pozbawieni bardzo wielkiej części świata: o niebie, o gwiazdach, o kolorach nic nie wiedzą […]". Ibidem. A jednak: „Także pozbawieni zmysłów, moglibyśmy jednak mieć ideę świata i jego części […]. Lecz ta idea przedstawiałaby nam ten świat i jego części, jakie są same w sobie; żadną miarą nie mogłaby przedstawić nam tego świata i jego części w stosunku do tego, jaki jest w swojej postaci i obrazie, który zwykle w naszych zmysłach powoduje. Tak więc Bóg w jakiś sposób uczynił dwa światy". Ibidem, s. 99.

[66] Właśnie fakt wrodzoności umysłu samemu sobie powoduje, że „Intelekt traktuje Descartes jako normę podmiotową, wyznaczającą wartości poznawcze. Mówi o nim, że jest wrodzony wszystkim ludziom, chociaż nie wszyscy potrafią z niego zrobić właściwy użytek, a nawet spora część ludzi nie jest w ogóle świadoma, że go posiada. W intencji Descartes'a istotne jest nie tylko to, że tę zdolność poznawczą posiada każdy człowiek, ale także i to, że posiada ją w ostatecznej postaci, tj. nie może ona ulec doskonaleniu (emandacji). Jest to bowiem warunkiem intersubiektywności ludzkiego poznania. Doskonaleniu mogą natomiast podlegać inne władze umysłu, np. pamięć czy wyobraźnia". Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań 1987, s. 40.

związkami z Bogiem lub inną formą transcendencji, od której on pochodzi, jak również cała jego zawartość w tym, w czym jako coś z Bytu prowadzi go do prawdy. Charakter tych powiązań jest skomplikowany, a jego stopień trudności wynika z różnic pomiędzy tym, co stworzone i skończone a tym, co niestworzone i nieskończone, natomiast jego faktyczność nie podlega żadnej wątpliwości. Ponieważ jednak w filozofii mamy zawsze do czynienia z umysłem w połączeniu z ciałem, umysł ten musi tak siebie rozpatrywać, aby możliwie w najwyższym stopniu od ciała się w myśleniu odłączyć.

Przykładem, ponad który nie sposób znaleźć w całej twórczości Descartes'a lepszego jest jego wypowiedź dla Gassendiego:

> Wreszcie ponieważ tak szczerze tu zapytujesz, jakie wedle mego zdania umysł mój byłby miał idee Boga i samego siebie, gdyby od chwili, w której został wprowadzony w ciało, pozostał w nim aż dotąd z zamkniętymi oczami i bez żadnego użycia innych zmysłów, szczerze i otwarcie odpowiadam, że nie wątpię (byleśmy tylko założyli, że nie natrafia on w myśleniu na przeszkodę ze strony ciała, ani też nie bywa przez nie wspomagany), iż byłby posiadał te same idee Boga i siebie samego, które posiada obecnie, tylko o wiele bardziej czyste i jasne[67].

Mamy tu co prawda do czynienia z dwiema ideami i brakuje nam pozostałych, ale jest to tylko pozór niezupełności. Dzieje się tak, ponieważ – jak to ukazała *Część pierwsza* – całe możliwe poznanie dokonuje się wyłącznie w oparciu o te dwie idee i by to lepiej zrozumieć, należy przyjąć niepodważalność tezy na temat pochodzenia i gwarancji wiedzy, z którymi mieliśmy już do czynienia u Descartes'a. Wszelka wiedza ludzka zawiera się w pojęciu Boga jako jej twórcy i gwaranta. Wszelkie zatem poznanie ludzkie jest po pierwsze wiedzą Prawdziwego Boga na temat człowieka, udzieloną człowiekowi jako wiedza o Bogu danym mu w idei; po drugie stałość woli Boga gwarantuje jej niezmienny charakter. Jej wrodzoność oznacza jej niezależność od związków z ciałem i właśnie do tej wrodzoności należy się odnieść z użyciem świadomego

---

[67] *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 440 [A. T., t. VII, s. 375]. Co interesujące, Descartes rozumie, że gdyby pozostać na gruncie naturalizmu materialistycznego i empiryzmu, w umyśle w ogóle nie mogłyby się pojawić idee uniwersalne, co doskonale obrazuje następujący cytat: „Czy można zaś wymyślić coś bardziej absurdalnego niż to, że wszystkie pojęcia wspólne, znajdujące się w naszym umyśle powstają z owych ruchów i bez nich nie mogłyby zaistnieć? Chciałbym, żeby nasz autor pouczył mnie, jakim jest ów ruch cielesny, który może utworzyć w naszym umyśle jakieś pojęcie wspólne, np., że [dwie wielkości], z których każda równa jest trzeciej, są równe między sobą, lub jakiekolwiek inne. Wszystkie te ruchy są bowiem szczegółowe, a przecież pojęcia owe są ogólne i nie mają z ruchami żadnego pokrewieństwa ani nie pozostają do nich w żadnym stosunku". Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 86 [A. T., t. III, s. 359].

abstrahowania od sposobu, w jaki umysł był wykorzystywany po złączeniu go z ciałem, zanim dojrzał do autonomii. Nazwalibyśmy to powrotem do siebie „sprzed siebie empirycznego", a więc dotarciem do istoty bycia sobą jako umysłem[68]. Oczywiście jest to trudne, a może nawet niewykonalne i dlatego warto w tym miejscu powołać się na przykład rozumowania De La Forge'a.

Fragment ten zaczerpnięty jest z rozważań na temat nieśmiertelności duszy. Podstawowym argumentem w tej sprawie jest to, że dusza nie ma żadnej potrzeby ciała, by wykonywać wszelkie swe czynności oraz to, że sama jej definicja wskazuje na to, iż może ona bytować niezależnie od niego, jak w końcu i to, że należy spodziewać się istnienia jej zdolności do życia wiecznego na podobieństwo do Ducha Bożego. Pozostawiając tę ostatnią kwestię i skupiając się na czynnościach umysłu, należy stwierdzić, iż nie jest nawet możliwe, aby jakąkolwiek z nich dusza zawdzięczała rzeczy rozciągłej. Dlatego też jej związek z ciałem przyczynia się do poświęcenia się duszy ciału, co przypomina byt, który można by roboczo określić „myślącym ciałem", podczas gdy jest to dusza myśląca ciało. Zobaczmy jak zobrazował to nasz autor. Otóż na przykładzie doskonałego malarza, którego zadaniem jest naśladować malarza niedoskonałego, ukazał on zjawisko jedności duszy i ciała, które bywa najczęściej źle rozumiane i przypomina krytykę prowadzoną wobec pierwszego malarza. Tymczasem ocenianie prac pierwszego jako wadliwych jest błędne, ponieważ doskonale naśladuje on błędy drugiego. Tak też dusza, odzwierciedlając stany ciała, jest często albo uważana za całkowicie zależną od niego, albo za nie samo[69].

---

[68] Właściwie wyrażają to słowa komentarza Grygorowicza: „Intuicyjne rozpoznanie obecności mocy Boga w porządku «przyrodzonego światła rozumu», wymaga jednak innego niż poprzez *compréhension interne* spojrzenia na świadomość właściwą aktowi *Cogito*. Czajkowski podkreśla rygorystyczne warunki medytacyjne, jako jedyny sposób aktualizacji dyspozycji metafizycznych dostępnych skończonemu umysłowi i porównuje wysiłek Kartezjusza do «nocy zmysłów» Jana od Krzyża, czyli do mistycznego odrzucenia wszystkich danych zmysłowych, wyobraźniowych i pamięciowych, co jest «przygotowaniem stanu teopatycznego, czyli bezpośredniego związku oczyszczonej duszy ludzkiej z Bogiem». Można jednak sądzić, że sam Kartezjusz, bez potrzeby nawiązywania do tradycji mistycznej, określa te warunki w *Liście do Mersenne'a z 27 maja 1630 roku* jako medytacyjne osiągnięcie świadomości różnicy aktów «dotyku myślą» i «objęcia myślą», tego co myśl ta przedstawia dzięki «przyrodzonemu światłu rozumu»". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami metafizyki Kartezjusza* [w:] Studia z Filozofii Polskiej, pod red. M. Rembierza, K. Ślezińskiego, Bielsko-Biała, Kraków 2007, s. 216.

[69] Por. z: „Gdybyś taki wniosek z tego wysnuwał, nie postępowałbyś lepiej, niż gdybyś z tego, że rzemieślnik nie działa dobrze, ilekroć posługuje się złym narzędziem, wysnuwał wniosek, że biegłości w swoim rzemiośle nabywa on od dobroci narzędzia". *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 417 [A. T., t. VII, s. 354], fragment cytowany.

W przykładzie z dwoma malarzami, po odniesieniu go zgodnie z wolą autora do bycia zobrazowaniem relacji ciała i umysłu, należałoby zauważyć co najmniej dwa problemy. Po pierwsze, samą doskonałość odzwierciedlania przez umysł tak dalece idącą, że nasuwającą wspominane utożsamienie, a to już wystarcza, żeby zrozumieć, że umysł perfekcyjnie odzwierciedla każdą – nawet niedoskonałą – dziedzinę, którą prześwietla. Jego doskonałość nie jest zatem zaczerpnięta z tej dziedziny, ani nawet nigdy nie jest jej pochodną lub od niej zależną na przykład ze względu na podatność na jej wpływ i możliwość osłabienia tej immanentnej doskonałości. Po drugie, należy uświadomić sobie, jako kluczowe to, do czego umysł byłby zdolny, gdyby mógł uwolnić się od związku z ciałem, lub gdyby jego związek był relacją polegającą na jedności z innym jakimś intelektem? O ile bowiem doskonałość naśladownictwa stanowi – co zaraz zobaczymy – argument przeciwko poznawalności duszy w ramach jej autonomii, o tyle druga kwestia musi okazać się rozstrzygająca.

Zastanówmy się, czy naśladownictwo, o którym mowa, może być serio brane pod uwagę w dowodzeniu, które ma tu miejsce. Dusza poświęcająca się odwzorowywaniu wszelkich stanów ciała, jest rzeczywiście od niego i jego czynności nie dająca się odróżnić. Myślimy wówczas o ciele, które myśli, bo skoro wykorzystuje się tu duszę w ten sposób, możemy powiedzieć, że „duszy nie ma", a jest ciało. Ono się manifestuje poprzez nią i właśnie dlatego, idąc tym, a nie innym tropem, nie poznamy duszy jako dziedziny od cielesności odrębnej. Utożsamienie, o którym mowa powoduje, że znana definicja człowieka jako duszy, która posługuje się ciałem, ma tu swe odwrotne zastosowanie i znaczenie, bo człowiek staje się ciałem, wykorzystującym ducha do przejawiania i realizacji cielesności. Nie zobaczymy zatem w takim przypadku jakichkolwiek świadectw autonomicznej duchowości i wszystkie zachowania, skoro będą miały swą genezę w poruszeniach materii, będą dowodziły nieistnienia duszy, właśnie z jej tak ograniczonym udziałem. By tak rzec – poddana cielesności duchowość, jawi się jako całkowicie przezroczysta, stając się niewidoczna i tym bardziej uwidoczniająca ciało. Z punktu widzenia filozofów, o których mówimy, jest to najbardziej zagrażająca sytuacja, powodująca, że spotykamy się stale, tak u Descartes'a jak i u innych mu podobnych, z tym, że nie można zacząć myśleć o filozoficznym typie poznania, bez zarzucenia świadectw podległości substancji myślącej względem substancji cielesnej. Ta podległość jest wynikiem określenia naszej natury jako natury jedności dwu substancji przez samego Boga, ale z racji, które łączą filozofię z religią, bywa również uważana za raczej zgubny efekt upadku czy grzechu, jak choćby u Platona czy św. Augustyna.

Descartes i De La Forge nie uważają zdolności myślenia przez umysł siebie samego jako prawdę posiadającego za niemożliwe i wymagające uczestnictwa w łasce Boga. Dopuszczają to myślenie w ramach naturalnego światła rozumu, a dziedzina błędu przesunięta jest u nich z obszaru winy i upadku na obszar lenistwa i szkodliwych nawyków codzienności, gdzie rozum ubożeje poprzez przyjęcie pojmowania siebie samego w kontekście wyznaczonym ograniczeniami cielesności, które go zużywają i odwodzą od jego własnej dziedziny, jaką jest rozumność. Odwołując się do terminologii platońskiej, należy to utożsamiać z *zapomnieniem*, a w nomenklaturze nowożytnej z brakiem aktualizacji tych treści świadomości, które wiążą nasze myślenie z pojęciem prawdy, co jest tym samym, co nie przejawianie się wrodzoności, to jest pełni natury umysłu, a zatem również transcendentnego pochodzenia i immanentnej obecności kluczowych dla wyższej świadomości idei. W zrealizowanym w pełni tego typu zapomnieniu, człowiek żyje życiem zwierzęcym i może pretendować, co najwyżej do miana kartezjańskiego automatu – rzeczy rozciągłej – której jedynymi ozdobami są wspominane w *Medytacjach* szaty i czapki.

Kolejną konsekwencją przykładu z dwoma malarzami jest to, że aby zrozumieć i poznać zasięg kompetencji malarza naśladującego owego pierwszego i niedoskonałego, należy rozważać go w abstrakcji od tego, któremu on podlega. W tym celu należy stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, czy umysł służy ciału i niczemu więcej – które to stwierdzenie mogłoby zamknąć się w sformułowaniu na temat umysłu jako formy ciała – lub zapytać, czy raczej aktywność umysłu ma szerszy od podyktowanego koniecznością jego z nim związku zasięg. W tym właśnie miejscu rozstrzyga wrodzoność treści, bowiem przy odseparowaniu umysłu od ciała możemy mieć do czynienia tylko z taką sytuacją, że nie pozostaje nic, co świadczyłoby o obecności umysłu albo odsłania się nam jakaś wewnętrzna struktura umysłu dotąd przesłonięta i bardziej mu właściwa od poprzednio domniemywanych. Jedyną możliwością, by przekonać się o tym, jest metodyczne zawieszanie ważności wszystkich tych treści, które powstały w nas w wyniku złączenia duszy z ciałem. Można również zacząć od bardziej radykalnego wątpienia i poddać weń istnienie wszystkich rzeczy materialnych, w tym naszego ciała.

Kluczowy argument w tej sprawie pochodzi od Descartes'a i dotyczy snu. Jest on używany jako dowód samorzutności umysłu, który jest źródłem wszelkich idei. Do ich wytwórczości umysł nie potrzebuje pobudzeń innego typu niż te, które są jego własną aktywnością, co więcej inne, będąc niemożliwe, nawet nie muszą być wykluczane przez nas, bowiem i tak nigdy nie zachodzą. Skoro zatem wszystkie idee pochodzą z umysłu, pozostają nam do zbadania związki umysłu z samym sobą

(lub z Bogiem, jak zechce Malebranche), nie zaś z ciałem, co do którego uważamy, że jest on z nim zjednoczony. W istocie umysł nie mogąc być połączony z ciałem, połączony może być albo z sobą samym albo z innym duchem. Prześledzenie tego ostatniego wątku, powoduje, że każda myśl, która pojawia się w polu świadomości, jest jednocześnie dowodem istnienia owej świadomości i ma konstytutywny dla niej charakter. Po drugie, że w przypadku, jeśli umysł ludzki byłby związany z innym duchem, mogłoby się to dokonywać w ramach jego własnej natury i również musiałoby stanowić wspomnianą składową jego wrodzonej mu wraz z nią zdolności wytwarzania idei odpowiadających takiemu połączeniu. Mielibyśmy zatem do czynienia z ideami trojakich związków. Jedne idee wiążą *ja* ze światem (idee matematyczne, logiczne), inne idee z Bogiem (poprzez ideę Boga i Jego atrybutów), a jeszcze inne z nim samym (idea ja i jego modyfikacji). Jeśli idea samoświadomego *ja* jest pierwotna, z jej analizy wynikać muszą pozostałe:

Jeśli [zatem] wszystkie czynności poznawcze są operacjami nie mającymi w sobie nic materialnego i nie wychodzącymi poza duszę [pisał De La Forge], jest wielkim oszukiwaniem siebie patrzenie gdzie indziej, niż w sam umysł, aby tam odkryć ich przyczyny, bo chociaż istnieją niektóre z naszych percepcji, które zależą od ciała, to nie ma takich, które nie byłyby częścią umysłu i byłyby niezauważone dla jego wnętrza[70].

[70] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 165. Otóż „że istnienie duszy jest pewniejsze niż istnienie ciała", twierdzi również Cordemoy. Ostrzega przed zwykłym poglądem wielu ludzi, którzy twierdzą, że jedynie wiara zapewnia ich na temat istnienia duszy i gdyby nie ona, tkwiliby naturalnie w przekonaniu, że posiadają jedynie ciało. Zapatrywania de Cordemoy na tę kwestię są identyczne z tymi, które spotykaliśmy u Descartes'a. I choć, nie powołuje się on na niego, zapewnia o swoim zdziwieniu, gdy chodzi o tych, dla których istnienie duszy jest problematyczne. Nic nie jest dla umysłu tak znane i niewątpliwe jak on sam. Por.: *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 152. Zdaje sobie on sprawę, że gdy tylko chce zwątpić o wszystkim tym, co wiąże się z terminem *ciało*, nie może jednocześnie poddać wątpieniu samego myślenia. „W ten sposób poznaję na początek, że dusza czy też to, co myśli, jest różne od ciała". Ibidem, s. 153. Po drugie Cordemoy stwierdza niepowątpiewalny charakter argumentu na temat duszy oraz to, że na tym etapie rozważań, nic nie zaświadcza w ten sposób o ciele. Używa dodatkowo kartezjańskiego argumentu ze snu, który służy oddaleniu pewności na temat istnienia ciał, chociaż posiadamy ich uświadomienie. Również argument z odczuwania bólu w odciętej części ciała po amputacji. Odczuwanie nie jest zatem poręczeniem pewności posiadania ciała tylko z tej racji, że je odczuwamy. Nie musimy zatem posiadać ciała, by mieć jego pełne przeżywanie i tym samym wiedzieć, że z całą pewnością jesteśmy tym, co myśli to ciało, nawet jeśli ono nie istnieje lub jest zupełnie inne niż sądzimy: „Bo tak samo, jak ten, komu odcięto dłoń, zachowuje te same myśli, które miał z okazji posiadania palców, skoro odczuwa on je w dalszym ciągu tak, jakby je nadal posiadał, ja również mogłem stracić wszystkie moje członki jeden po drugim, i wciąż myśleć, że wszystkie je mam w dalszym ciągu. Może się zatem zdarzyć, że uważam, iż posiadam ciało, bez rzeczywistego posiadania jakiejkolwiek rozciągłości: ale nie może tak być, iż ja

Tak brzmi wniosek, który jest nieunikniony i w którym zawiera się podstawowa dla koncepcji racjonalizmu informacja, a mianowicie, że wszystkie percepcje są czynnościami ducha, dla ducha zauważalnymi, a to nakazuje nam wręcz pod groźbą pomyłki, nie rozważać ich nigdy w inny sposób. Dzięki temu przemyśleniu powstaje zasadnicza nowa jakość, tak charakterystyczna dla omawianej filozofii, iż wszelkie badania są badaniami nad umysłem, których autorem jest on sam.

---

je myślę, bez realnego posiadania myślenia". Ibidem, s. 154. Podsumowanie: „W ten sposób poznałem, że jeśli posiadam idee, percepcje, uwagę, pamięć, inteligencję, wyobraźnię, jeśli ustanawiam sądy, jeśli posiadam wątpliwości, jeśli podlegam błędom, jeśli mam rozmaite pragnienia woli, jeżeli jestem zdolny do dobra i zła, jeśli jestem wolny, jeśli mam miłość, nienawiść, radość, smutek, potrzeby i obawy, to dlatego, że mam duszę i jestem przekonany, że żadna z tych rzeczy nie przynależałaby mi, gdybym nie był duszą". Ibidem, s. 158.

Rozdział 4

Myślenie jako jedyna dziedzina tego, co ludzkie

Po zapoznaniu się poprzednio z definicją umysłu, przejdźmy następnie do podania określenia myślenia jako czynności tegoż umysłu oraz rozważenia bliżej jego natury.

Uważam myślenie za tę percepcję, świadomość, wewnętrzne poznanie [pisał De La Forge], które każdy z nas odczuwa bezpośrednio przez siebie samego, kiedy pojmuje to, co czyni albo, co z nim się dzieje. W ten sposób każde poznanie wynikłe z naszego pojmowania i wszelkie poruszenia naszej woli oraz wszystkie nasze wyobrażenia i wszystkie działania naszych zmysłów, nie są niczym innym, jak tylko różnymi sposobami myślenia[71].

Tak brzmi definicja, którą lekarz formułuje w trzecim rozdziale swego *Traktatu*. Daje ona całościową perspektywę dla filozofowania na każdy temat, a mimo to, zdaniem jej autora, pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia kwestia, czy podłożem myśli musi być substancja niematerialna i tym samym, czy myślenie musi być atrybutem duchowości. Co ciekawe, w wieku XVII, o którego charakterze możemy wnosić na podstawie tekstów, o których rozprawiamy, widoczne są mające miejsce spory na temat natury samego człowieka, jak również zwłaszcza natury myślenia, co do której wcale nie było tak pewne, jak to się nam może wydawać, że jest ona czysto duchowa. De La Forge, Descartes, ale i inni wielcy filozofowie tamtego czasu stosowali wiele pracochłonnych zabiegów w postaci dowodzeń i rozumowań na rzecz tego, żeby zasugerować w sposób nieodparty, że myślenie jest wyłącznym atrybutem ducha i że procesy myślowe w niczym nie są pochodną tych fizjologicznych i nieświadomych[72].

---

[71] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 102.

[72] Co dotyczy terminu *fizjologia*, to czytamy w opracowaniu Aucante'a, że „Fizjologia jest z pewnością częścią najbardziej rozbudowaną, jeśli chodzi o medycynę Descartes'a, ale trzeba przy tym pokusić się o wyjaśnienie terminu, który nie miał w wieku XVII znaczenia technicznego równie precyzyjnego, co dzisiaj. Istniały dwa znaczenia jednocześnie, a mianowicie jako teoria natury w ogóle, w odniesieniu do znaczenia literalnego fizis, albo w sensie bardziej ograniczonym, aby oznaczyć strukturę ciała z uwzględnieniem różnych elementów fundamentalnych w posługiwaniu się teorią natury w celu zdania sprawy na temat bytów ożywionych. Tak właśnie dla Fernela: «Fizjologia wykłada za pomocą sztuki przedstawiania znajomość naturalnej budowy

W czasach pierwszej recepcji filozofii kartezjańskiej oczywistość dualizmu substancji nie narzucała się wszystkim z jednakową siłą. Stanowiska materialistyczne były równie obecne, czego dowodem są polemiki Descartes'a z Gassendim, czy Thomasem Hobbesem. De La Forge uwzględniając podobne ataki, musiał odnieść się również do tego typu zarzutów, których obalenie jest częścią argumentacji w jego dziele. Siła odpierająca znajdowała się w ustaleniach dostarczanych uprzednio przez Descartes'a, o czym wspominaliśmy w *Części pierwszej*:

Wystarcza mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej […][73] [pisał on w *Medytacjach* i :] „chociaż posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle złączone [dodawał], niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja [to znaczy umysł] jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć, ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej, a nie myślącej[74].

W przypadku powyższej analizy, doskonale rozumiemy, jak prawda na temat rzeczy, wynika bezpośrednio z treści zawartych w ich ideach. Pewność wcześniej tak obecna w matematyce, pojawia się również i tutaj, bowiem w jasności terminów zawiera się jednocześnie natura ujmowanych w nich bytów. Od tych twierdzeń filozof z koniecznością przechodzi do następującego wnioskowania: „wszystko, co może myśleć, jest umysłem, lub nazywa się umysłem. Ale żadne ciało nie jest umysłem, skoro zachodzi rzeczywista różnica między umysłem i ciałem. Żadne więc ciało nie może myśleć"[75]. Widzimy zatem, że nie należy

(*composition*) człowieka». To w tym ostatnim znaczeniu pojmują ją w ogólności lekarze epoki, jak Riolan czy Regius, ale także Descartes, zwłaszcza w licznych szczególnie charakterystycznych listach". V. Aucante, *op. cit.*, s. 149.

[73] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 102 [A. T., t. IX, s. 62].

[74] Ibidem, s. 103 [A. T., t. IX, s. 62].

[75] *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Ibidem, s. 166–167 [A. T., t. IX, s. 104]. Gdy chodzi o całkowite oddzielenie duszy od ciała, znajdujemy u Gilsona [«*… est entièrement distincte…*»] zestawienie wypowiedzi Descartes'a, mających na celu odpowiedzenie na kwestię wyrażoną w pytaniu: „*Cogito* dowodzi samo istnienia duszy *całkowicie* oddzielonej od ciała, ale czy wystarczy, by dowieść, że dusza jest realnie oddzielona od ciała?" i tak: „1. W *Rozprawie*, racje na temat wątpienia, dostarczone przez Descartes'a ujęte są w terminach wystarczająco nieokreślonych, by nie móc wiedzieć, czy stawiają one pod znakiem zapytania istnienie rzeczy zewnętrznych. Są one raczej wnoszone w oparciu o prawdziwość świadectwa otrzymywanego przez zmysły w kwestii natury rzeczy zewnętrznych. («Tak więc, jako, że nasze zmysły niekiedy nas zwodzą, zamierzałem przyjąć, że nie istnieje ani jedna rzecz, która by była taką, jaką wydaje się nam za ich sprawą. Ponieważ zaś są ludzie, którym się zdarza, że mylą się w rozumowaniach odnośnie do najprostszych nawet tematów geometrii i wyprowadzają z nich niewłaściwe wnioski, to sądząc, iż tak, jak każdy inny podatny byłem pomyłkom,

wychodzić poza samo rozważanie natur znanych nam substancji, aby ostatecznie zbudować dowód, którego istota tożsama jest oczywistości treści definicji dwóch różnych od siebie rzeczy, z których tylko jedna ma zdolność myślenia a druga zajmowania miejsca w przestrzeni. Zdaniem De La Forge'a ważną rolę w dowodzeniu powyższego odgrywa również

---

odrzuciłem jako błędne wszystkie racje, które brałem poprzednio za dowody. Na koniec wreszcie, zważywszy, że wszelkie myśli, które mamy na jawie, mogą nas nachodzić również we śnie, z tym jednak, że wtedy żadna nie jest prawdziwa, postanowiłem przyjąć, że wszystko, co kiedykolwiek pojawiło się w moim umyśle, nie było bardziej prawdziwe, aniżeli moje senne widziadła». Idem, *Rozprawa…*, cz. IV, s. 38 [A. T., t. VI, s. 32]). Ponadto racja hiperboliczna wątpienia, pozwalająca poddawać w wątpliwość istnienie naszego własnego ciała z *Pierwszej medytacji*, to znaczy zły duch [A. T., t. VII, s. 22–23], nie pojawia się w *Rozprawie,* zgodnie z wielokrotnie konstatowaną troską o pomniejszanie siły wątpienia w tym piśmie poprzez zwyczajny język wypowiedzi. Ta interpretacja tekstu jest zgodna z faktem, że nie ma dowodu istnienia świata zewnętrznego w *Rozprawie*, i w rezultacie nie ma miejsca na udowadnianie tego, co nie zostało poddane w wątpienie. W tych okolicznościach, dowodzenie, iż *Dusza* jest substancją *całkowicie* oddzieloną od ciała, jest równoważne dowodowi, że *Dusza* jest *realnie* oddzielona od ciała. 2. Całkiem odmienna jest perspektywa *Medytacji*. Prawdziwe oddzielenie implikuje prawdziwość rzeczy oddzielonych. Jeśli zatem poddamy w wątpliwość istnienie ciała, nie wystarczy nam już udowadniać istnienia myślenia, ani nawet jego całkowitej niezależności z punktu widzenia ciała, aby dowieść realnego odróżnienia duszy od ciała; trzeba jeszcze usunąć wątpienie, które unosi się nad istnieniem ciała, udowadniając prawdziwość świata zewnętrznego. To dlatego dwie tezy występują razem, co uwidocznia tytuł *VI Medytacji* «*O istnieniu rzeczy materialnych i o realnej różnicy między umysłem i ciałem*» [A. T., t. VII, s. 71]. «Ale trzeba już powiedzieć, na jakiej podstawie *z tego samego, że mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, mam pewność, że jedna drugą wyklucza.* Mianowicie to właśnie jest pojęcie substancji; a zawsze każdy, kto poznał dwie różne substancje poprzez dwa różne pojęcia, osądził, że są one rzeczywiście różne. I dlatego, gdybym nie był się doszukiwał pewności większej niż potoczna, byłbym się zadowolił tym, że wykazałem w drugiej *Medytacji,* iż *umysł* pojmuje się jako rzecz samoistną, chociaż nie przypisuje się mu nic zgoła z tego, co przynależy do ciała, i odwrotnie, również i *ciało*, pojmuje się jako rzecz samoistną, choć nic mu się nie przypisuje z tego, co należy do umysłu. I niczego więcej nie byłbym dodał do wykazania, że umysł rzeczywiście różni się od ciała, gdyż potocznie sądzimy, że wszystkie rzeczy w ten sam sposób mają się do samej prawdy, jak i do naszego pojmowania. Lecz ponieważ spośród tych przesadnych wątpliwości, które przedłożyłem w pierwszej *Medytacji*, jedna zaszła aż tak daleko, że tego samego (mianowicie, że rzeczy naprawdę są takie, jakimi je pojmujemy) nie mógłbym być pewny, dopóki zakładałem, że nie znam sprawcy mego zaistnienia, dlatego wszystko, co napisałem o Bogu i o prawdzie w trzeciej, czwartej i piątej *Medytacji*, przygotowuje wniosek o rzeczywistej różnicy pomiędzy umysłem i ciałem, który wypracowałem dopiero w *Medytacji* szóstej. (*Odpowiedź na zarzuty czwarte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 270–271 [A. T., t. VII, s. 226])» – «[…] ponieważ nie wiedziałem, czy ciało jest tym samym co umysł, czy też nie, niczego nie założyłem o tej rzeczy, lecz rozważałem sam umysł, aby później, w szóstej *Medytacji* nie założyć, lecz wykazać, że różni się on rzeczywiście od ciała». *Odpowiedź na zarzuty piąte* [w:] Ibidem, s. 421 [A. T., t. VII, s. 357]". E. Gilson, *Discours…*, s. 308–309.

fakt, że rzecz myśląca poznaje siebie wówczas, kiedy neguje obecność jakichkolwiek rzeczy rozciągłych, poznaje siebie przez niemożliwość zanegowania siebie. Kolejnym argumentem jest nowa fizyka, która dostarcza wiedzy na temat prawdziwej natury rzeczy materialnych, do której przynależą jedynie kształt i ruch materii, w związku z czym podawane są racje ukazujące, iż zimno i ciepło, suchość i wilgotność, i inne podobne jakości mieszczą się nie w rzeczach, jako przysługujące im cechy konstytutywne, ale w umyśle, jak w swoim podmiocie. To ludzie jako byty obdarzone świadomością, a nie materialne przedmioty, zdolni są do doznawania rozmaitych wrażeń, uznawanych jako świadectwo istnienia pewnych cech w przedmiotach wywołujących w nich owe wrażenia. Cechy te mylnie przypisujemy rzeczom samym, twierdząc, że niejako materia jest w stanie pomieścić przeciwstawne sobie jakości, by rzecz mogła być zarazem zimna jak i gorąca, itd.[76]

Tak więc pozorna wielość jawiących się jako przeciwstawne cech, które lokujemy w przedmiotach, jest w rzeczywistości jedynie wynikiem ich zależności od wielkości, kształtu, położenia i ruchu części budujących te przedmioty, co sprawia, iż nie ma prawie wcale tak różnych wrażeń, by jeden przedmiot nie mógł ich wywoływać[77]. Zauważmy przy tym, że wielość dotyczy doznań, a mówiąc dokładniej myśli, nigdy zaś obiektów w nich ujmowanych. Rozmaitość, o której mowa przypada na jakości, w ramach których rzeczy jawią się nam jako wieloaspektowe, natomiast wieloaspektowość dotyczy i dotyczyć może jedynie myślenia na ich temat. To ono sobie samemu ukazuje złożoność przedmiotów percepcji, która dokonuje się w czynnościach duszy. Dotyczy to również ich materialności. Dodajmy, że jeżeli jeden przedmiot może wywołać znaczną ilość wrażeń, to znaczy, że myśl ludzka może go sobie uprzystępnić na tyle sposobów, ile wyznaczonych jest przez zdolność myślenia. Powoduje to kolejną jego właściwość w odniesieniu do koncepcji rzeczywistości, którą to cechą jest konieczność rozpatrywania bytu jako

---

[76] „Z natury jesteśmy przekonani o istnieniu rzeczy: jest to więc istnienie ugruntowane. Z nawyku sądzimy, że rzeczy istnieją w takiej postaci, w jakiej je widzimy, że jakości zmysłowe tkwią w przedmiotach, że pobudzenia mają swe siedlisko w ciele; wystarczy tutaj jednak powrócić do rozróżnienia poszczególnych idei, aby rozproszyć podobne błędy. Czyż nie jest czymś oczywistym, że kawałek rozciągłości nie może doznawać bólu […]. Jakości zmysłowe są więc jedynie stanami duszy; w niczym nie przypominają rzeczy, które wywołują je we mnie". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 125.

[77] Por.: L. De la Forge, *Traktat…*, s. 106. Doskonale opisuje to Malebranche: „Musisz bowiem wiedzieć, że dusza zawiera w sobie wszelkie piękno, które dostrzegasz w świecie i które przypisujesz otaczającym Cię przedmiotom. Barwy, zapachy, smaki i nieskończenie wiele innych odczuć, których nigdy nie doznałeś, to tylko modyfikacje twojej substancji". N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002, s. 120.

pomyślanego, nie zaś na jakiejkolwiek innej drodze. Tak więc, odczuty i materialny, jest tym samym, co pomyślany lub uchwycony w pojęciu. Lekarz pisał, iż „rzeczy są w pewnym sensie przyczyną wrażeń, które im przypisujemy”[78] – a ów „pewien sens” musi stać się problematyczny i to właśnie on wymaga dociekań w postaci traktatu.

Koncepcja umysłu staje się zarówno u Descartes’a, jak i De La Forge’a teorią wszystkiego, co może być uświadomione sobie przez umysł. Cechy przedmiotów, jak suchość i ciepło, znajdujące się na przykład w ogniu, są znamionami świadomości, zależącymi od działania cząstek wzburzonego środowiska subtelnej materii jako okazji do ich wywołania. Lekarz mówiąc powyższe podąża dokładnie tropem swego poprzednika, wyznaczonym przez jego filozofię już w początkach tworzenia zrębów koncepcji mechanicystycznej. Podobnie, jak ten ostatni, odwołuje się on w rezultacie do definicji, które wyżej przytoczyliśmy. Omawiają one w sposób zupełny dwie różne natury, a więc rozciągłość przynależną temu, co ma wymiary i myślenie, jako aktywność tego, co wymiarów nie posiada, które to nie mogą być jednocześnie istotami jednej i tej samej rzeczy. Mamy zatem z koniecznością do czynienia z dwiema rzeczami o zupełnie odmiennych naturach, których stopień nieprzystawalności względem siebie, autor określa jako największy ze wszystkich możliwych do pomyślenia i zrealizowania w stworzeniu.

Konkludujmy zatem [pisał], że myślenie i rozciągłość nie są tylko dwoma atrybutami istotnymi, ale że konstytuują one także istotę rzeczy, którym je przypisujemy i że są one jeszcze bardziej niezgodne z sobą i bardziej przeciwstawne, niż zimno i ciepło, które mogą wystąpić po sobie w jednym podmiocie, podczas gdy, jest całkowicie niemożliwe, żeby dwa atrybuty istotne, takie jak myślenie i rozciągłość, mogły się kiedykolwiek spotykać w tym samym podmiocie ani w tym samym czasie, ani po sobie[79].

---

[78] Ibidem, s. 105.

[79] L. De La Forge, Traktat…, s. 107. W *Komentarzu* Gilsona, czytamy: „«*… l’essence ou la nature…*». 1) Dwa terminy często powiązane ze sobą przez Descartes’a, które są praktycznie synonimami. Zob.: *List do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 423]. *Rozprawa X* [w:] Idem, *Dioptryka* [w:] A. T., t. VI, s. 227. *Przedmowa do czytelnika* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 10 [A. T., t. VII, s. 8]. *Medytacja V*: «naturę, czyli istotę, czyli formę niezmienną i wieczną». *Medytacja V* [w:] Ibidem, s. 85 [A. T., t. VII, s. 64]. *Medytacja VI* [w:] Ibidem, s. 103: «… do mojej natury czy istoty…». [A. T., t. VII, s. 78]. *IV Odpowiedzi* [w:] Ibidem, s. 286: «… natura, czyli istota jakiejś rzeczy…». [A. T., t. VII, s. 240]. W: Idem, *Świat…*, roz. VI, s. 54 [A. T., t. XI, s. 36]. Descartes nie określił w sposób specjalny tego, co on rozumiał przez istotę, natomiast wykorzystywał ten termin stale na oznaczenie: tego, co konstytuuje rzecz w niej samej i pozwala jej być tym, czym ona jest. To dlatego, według niego istota rzeczy jest od niej nierozłączna. «Żadna rzecz bowiem nie może zostać pozbawiona swojej istoty». *List do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 423]. «… jeśli choć raz coś

W wyniku wypracowanych wniosków warto jeszcze zwrócić uwagę, że podział percepcji na te, które powstają w bliskości oddziaływań cielesnych i te, które są od nich w najwyższym stopniu odległe, nie ma znaczenia, bowiem zarówno myśli wywołane na przykład bólem ciała, jak i idee jasne i wyraźne rozciągłości lub dowolnego bytu materialnego, nie przestają być myślami[80]. Fakt, że w celu udowodnienia istnienia ciał materialnych Descartes w *Medytacji szóstej* odwoływał się do mętności idei cielesnych, do których odnosimy stany głodu, bólu, lub rozkoszy, który to brak jasności miał zaświadczać na temat ich bliskości z ciałem, czy też oddalenia od rozumu, jednak dla De La Forge'a zabieg ten i tak nie naprowadza nas na ślad czegoś cielesnego w naszym postrzeganiu, bowiem nie dowodzimy tym samym niczego, co i tak nie wiązałoby rozumu z samym sobą, i nawet jeśli owe mętne spostrzeżenia wydają się umysłowi całkiem wobec niego zewnętrzne i niechciane, czy też narzucające się mimowolnie, to nic nie zmieni faktu, że to on sam je generuje. Nie moglibyśmy odczuć żadnej z tych emocji, gdybyśmy nie byli istotami świadomymi:

Czyż całe myślenie nie niesie z sobą charakteru umysłu? [pyta De La Forge] Jakąż ideę możemy mieć o substancji duchowej, jeśli nie tę, że jest ona rzeczą, która myśli? I jakie pojęcie pozostanie nam z tego, jeśli odłączymy myślenie? Zdaję sobie sprawę,

---

jest prawdziwe o istocie lub naturze jakiejś rzeczy, jest także prawdziwe zawsze». *Uwagi o pewnym pisemku* [w:] Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 82 [A. T., t. VIII, s. 355]. Zob. również: P.-S. Régis, *La Métaphysique…*, I, 1. Drugie rozważania, t. I, s. 72. 2.) Na temat stosunku *natury* do *substancji* i do *modyfikacji,* zob.: *List do Arnauld'a z 29 lipca 1648 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 45–46 [A. T., t. V, s. 221], a zwłaszcza: «Można uważać myślenie i rozciągłość za natury konstytuujące substancji poznającej i cielesnej; a wtedy nie inaczej należy je pojmować, jak samą substancję myślącą i substancję rozciągłą, to jest jako umysł i ciało; w ten sposób pojmie się je najjaśniej i najwyraźniej […]. Myślenie i rozciągłość brać też możemy jako modyfikacje substancji o tyle mianowicie, o ile jeden i ten sam umysł może żywić więcej rozmaitych myśli, a jedno i to samo ciało, zachowując swą wielkość, może się rozciągać na wiele różnych sposobów […]. A wtedy różnią się one od substancji modalnie i mogą być nie mniej niż ona sama jasno i wyraźnie pojęte; byle nie patrzeć na nie jako na substancje czy jakieś rzeczy oddzielone od innych, lecz jedynie jako na modyfikacje rzeczy. Przez to bowiem, że je rozpatrujemy w substancjach, których są modyfikacjami, odróżniamy je od tych substancji i poznajemy, jakie one są naprawdę. Atoli gdybyśmy chcieli, przeciwnie, rozpatrywać je niezależnie od substancji, w których tkwią, tym samym uważalibyśmy je za rzeczy samoistnie istniejące i w ten sposób mieszalibyśmy idee modyfikacji i substancji». Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 63–64, s. 39–40 [A. T., t. VIII, s. 30–31]". E. Gilson, *Discours…*, s. 305.

[80] Można to tak rozumieć, jak Leibniz rozumiał monady, które pomimo różniącej ich percepcje jasności i wyraźności, wszystkie nie przestawały być bytami duchowymi. W tym znaczeniu nie różniły się od siebie nawet przy przyjętym pluralizmie ontologicznym.

że działanie ciał musi wywołać skutek w naszych zmysłach i żeby czuć, potrzeba, aby organ jakiegoś z naszych zmysłów został nastawiony w pewien właściwy sposób, co może zachodzić tylko przez ruch, ale ani działanie przedmiotu zewnętrznego, który wprawia w ruch i nastawia organ, ani zmiana kształtu, ani położenia, które spowodowało w nim tę zmianę, ani przeniesienie tego do mózgu, nie są wcale wrażeniami, ani myślami, ale tylko to, co zachodzi bezpośrednio w umyśle z powodu jego bycia połączonym z organem ciała w ten sposób pobudzonym i nastawionym przez jego przedmioty. Istnieje zatem wielka różnica pomiędzy tym, co w naszych wrażeniach należy do ciała i tym, co należy do umysłu; ruch, który wraża przedmiot zewnętrzny i zmiana organu należącego do ciała, nie zawierają w sobie żadnej myśli, natomiast sama percepcja, samo wrażenie, sama myśl należą do umysłu, nie zawierając w sobie żadnej rozciągłości. Tak więc, to, cośmy dotychczas powiedzieli, odpowiada w jednakowy sposób wszystkim odmianom myślenia, jakie są w nas i dowodzi jasno, że jedne i drugie nie zakładają żadnej rozciągłości. Wszystko, co myśli jest niematerialne[81].

Znaleźliśmy zatem konstatację sprowadzającą się do tego, że nic innego nie podlega czynnościom umysłu, poza nim samym. On natomiast jest całkowicie niematerialny, skoro istotę jego czynności stanowi myślenie. Rozstrzygnięcia w tej materii uzależnione były *de facto* od stanowiska, które autorzy reprezentowali – ono samo zaś od czynników, spośród których tak wiele nie jest możliwe do okiełznania i rozpoznania, że w gruncie rzeczy musiało wystarczać nie tyle uzasadnienie wyboru, co opis cech wybór już dokonany charakteryzujących. W tym właśnie duchu buduje swój wywód lekarz. Uważa on, że istnieją dwa typy stanowisk, z których jedno uznaje istnienie wyłącznie substancji materialnych, drugie zaś dopuszcza jeszcze i te duchowe. Ich wyznawcy doszukują się zdolności myślenia w jednych, bądź w drugich, najczęściej mieszając jednak pojęcia i odwołując się do analogii takich, jak choćby te z tchnieniem, powiewem, materią subtelną[82]. Mając na uwadze

[81] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 108. W sposób niezwykle interesujący poruszał ów pogląd następnie Leibniz. Pisał on na ten temat: „Jest rzeczą pewną i autor nie jeden raz to stwierdza, że nie może być ono zrozumiałą modyfikacją materii, tzn., że istota czująca i myśląca nie jest mechanizmem w rodzaju zegarka czy młyna w tym sensie, że można by pojąć wielkości, kształty i ruchy, których mechaniczne powiązanie mogłoby wyprodukować coś myślącego, a nawet czującego w tworzywie, w którym nie było nic takiego, co by również przestało istnieć przez zepsucie tej maszyny. Nie jest więc czucie i myślenie czymś przyrodzonym materii i one nie mogą się jej przydarzyć inaczej, jak na dwa sposoby. Jeden na tym będzie polegał, że Bóg dołączy do niej substancję z natury myślącą, drugi, że Bóg cudem napełni ją myśleniem". G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 37. Leibniz tłumaczy, że z natury substancja duchowa i materialna służą innym zastosowaniom, trzeba by zatem cudu, by zmieniły one swe natury i by jedna przejęła naturalna rolę drugiej.

[82] Przy okazji omawiania poglądów Guillame Lamy'ego (1644–1682), Spink zauważa, że: „Teorię duszy materialnej, składającej się z ognistych cząsteczek wysuwano często pod koniec siedemnastego stulecia. Przeważnie odnoszono ją w równej mierze

potrzebę uporządkowania i doprecyzowania tych pojęć autor wspomaga się ustaleniami Descartes'a i dlatego warto przypomnieć stanowisko tego ostatniego w tej sprawie. Otóż w *Odpowiedziach na zarzuty trzecie* pisał on co następuje:

Ale i logicy, i w ogóle wszyscy zwykli twierdzić, że pośród substancji inne są duchowe, a inne są cielesne. […] Są więc pewne akty, które nazywamy cielesnymi, jak wielkość, kształt, ruch i wszystkie inne, których nie można pomyśleć bez rozciągłości przestrzennej, a substancję, której one przysługują, nazywam ciałem. I nie można sobie wyobrazić, aby inna była substancja będąca podmiotem kształtu, inna będąca podmiotem ruchu lokalnego itd., gdyż wszystkie te akty zgadzają się ze sobą w jednym wspólnym pojęciu rozciągłości. Są ponadto inne akty, które nazywamy myślowymi, jak poznawanie, chcenie, wyobrażanie sobie, czucie, itd., które zgadzają się wszystkie ze sobą we wspólnym pojęciu myślenia albo ujmowania albo świadomości. A o substancji, w której one tkwią, powiadamy, że jest ona rzeczą myślącą albo umysłem, albo [określamy ją] jakąkolwiek inną nazwą, bylebyśmy jej nie pomieszali z substancją cielesną, gdyż aktów myślowych nie łączy żadne powinowactwo z aktami cielesnymi, a myślenie, które jest ich pojęciem wspólnym, całkowicie różni się od rozciągłości, która jest pojęciem wspólnym tamtych [aktów][83].

Rozbudowana argumentacja, z jaką mamy do czynienia powyżej, zasadza się na przekonaniach, które zakładają, że materia i świadomość są zakresowo czymś innym. W gruncie rzeczy trudno powiedzieć, że znajduje się tu jakiś dowód albo, że mamy dostarczone wyjaśnienie, na czym polega czynnik decydujący o danym stanie faktycznym. Natomiast widać właśnie, jak opisuje się z pomocą wielu słów skutki wyboru mającego miejsce jako coś wcześniejszego i bardziej fundamentalnego. Chodzi zatem o to, że nieprzekonanych nie da się przekonać, skoro dokonali oni innego wyboru, charakteryzującego się tym, o czym napisaliśmy. Mimo to, należy dostarczać możliwie największą liczbę argumentów na rzecz własnego stanowiska i w ten sposób kultywować je i utrwalać jako pogląd. W związku z tym De La Forge o wszystkich tych, którzy mają do powiedzenia cokolwiek na temat substancji myślącej, powiadał, iż:

---

do zwierząt, jak do ludzi, zastrzeżeniem jednak (wysuniętym zresztą już o wiele wcześniej przez Telesia we Włoszech), że ludzie obdarzeni są ponadto duszą niematerialną, zgodnie z tym, co głosiła nauka Kościoła. Teoria ta okazuje się bardzo skuteczna dla biologów. Dusza materialna zajęła miejsce formy substancjalnej, którą scholastycy przypisywali zwierzętom, a która stała się teraz koncepcją nie do przyjęcia. Teorię tę przyjmują Hartsoeker, Willis i Du Hamel". J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 158–159. Przyjmują ją Malebranche, De La Forge, Rohault, Régis. Cordemoy. W rozwijaniu tej teorii pojawiała się nazwa tchnień życiowych. Por.: Ibidem, s. 160–163.

[83] *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 214–215 [A. T., t. IX, s. 136–137].

Należałoby, aby wyznali, że nie rozumieją nic pod tym i że nie posiadają tego żadnej pozytywnej idei albo, żeby wyznali, iż posiadają ideę substancji mającej zdolność do spostrzegania i chcenia, to znaczy, mówiąc jednym słowem, rzeczy myślącej. Stąd wywodzę [dodawał], że istota substancji duchowej polega na tym, że jest to rzecz, która myśli; następnie, podążając za zasadami ich mistrza, Arystotelesa, orzekam, że istota każdej rzeczy polega na tym, bez czego ona nie może być pojęta. Musi być zatem tak, iż to myślenie konstytuuje umysł poprzez naturę tego, co duchowe i niematerialne i dlatego nie można tego stwierdzić w substancji cielesnej[84].

W dalszym fragmencie uwidacznia się, że istotą tego, czego się w tym miejscu dowodzi, są treści samych twierdzeń, których nie można pojąć inaczej, niż czyni to De La Forge, a ściślej rozum. W świetle jego ujęć konstatacje nabierają brzmienia, które samo już jest dowodem ich prawdziwości, są bowiem oczywiste. Stanowisko przeciwne nie może mieć swego źródła w tym samym umyśle, który wydobywa definicje rzeczy tak, jak to widzimy, że czyni, a zatem inne poglądy są albo niemożliwe albo pochodzą spoza rozumu. Odwołanie się do autorytetu Arystotelesa jest w gruncie rzeczy ograniczone do reguły ogólnej, która wszak może usprawiedliwiać również inne stanowisko. Lekarz uważa, że wystarczy, aby w filozofii przyjmowało się istnienie substancji duchowych oraz materialnych, aby wykazać, że materialne cechują się wyłącznie rozciągłością, a duchowe myśleniem. Nie jest zatem możliwe, aby jakiekolwiek ciało myślało.

W tym momencie rozważań pojawia się zagadnienie na temat charakteru poznania u nie obdarzonych duszą duchową zwierząt, jak również w ogóle kwestia tak zwanego poznania zmysłowego. De La Forge uważa, że nie ma potrzeby wyróżniania dwóch rodzajów poznania, gdyż oba, pozostając poznaniem, musiałyby się dokonywać w odmienny sposób. To zmysłowe musiałoby zawierać w sobie pojęcie rozciągłości, co filozof odrzucił. Dlatego też, przyjmując, że poznanie ma wyłącznie jedną naturę, uczony odmawia go zmysłom, natomiast w sprawie potrzeby odnoszenia się do czynności świadomości w celu uczynienia wyjaśnień zachowań zwierząt, wraz z Descartes'em, stanowczo odmawia takiej potrzeby, nie dopatrując się w owych działaniach niczego, co zdradzałoby konieczność odnoszenia się do aktów umysłowych. Istnieje również i drugi wykorzystany przy tej okazji argument, że mianowicie pokusa przypisywania zwierzętom duszy duchowej byłaby obrazą dla człowieka.

Mimo powyższych uwag autor postrzega racje odnoszące się do opinii na temat zachodzenia procesów myślowych u zwierząt jako najważniejsze z tych, które pojawiają się ze strony adwersarzy. Choć nie pisze on tego wprost, uważa tak, ponieważ zarówno ciało ludzkie, jak

[84] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 110.

i ciało zwierzęce nie różnią się niczym ponad stopień komplikacji budowy anatomicznej i wszelka krytyka, jak i badanie dowolnego z obydwu, przekładają się w swoich wynikach na tezy na temat drugiego. Stąd też wyjaśnienie, że zwierzęta nie mogą myśleć, jest równocześnie dowodem tego samego przeciw ciału ludzkiemu z jego organizacją i „percepcjami" w jej ramach zachodzącymi. Skoro zatem zwierzętom odmówimy myślenia, uzyskamy tym samym demonstrację istnienia duszy rozumnej i niematerialnej w człowieku, bowiem z całą pewnością wykażemy, że nie da się wyjaśnić wszystkich ludzkich poczynań znajomością anatomii członków składających się na ciało człowieka[85].

Głównym elementem w wyjaśnianiu powyższego jest wspominany mechanicyzm, który podporządkowany jest w całości zasadom rządzącym materią w jednorodnym uniwersum świata. Mówiąc obrazowo, jeśli zaobserwujemy na przykład piórko spadające w powietrzu i unoszone przez wiatr lub jakiś inny fragment rozciągłości, jak choćby kawałek drewna pływający na wodzie albo jeśli rozważamy najodleglejsze części Wszechświata i znajdujące się w nich gwiazdozbiory, to za każdym razem materia jest przez nas tak samo definiowana oraz podlega tym samym prawom fizyki. Rzecz w tym, że również wszystkie zachowania ciał tak zwierzęcych, jak i ciała ludzkiego są tym samym, co bezwładne podążanie piórka z powietrzem, które je niesie lub przemieszczanie się owego drewna na wodzie. Czy w związku z tym, komukolwiek przyszłoby na myśl powiedzieć, że te rzeczy materialne „wiedzą, co robią" albo, że mogą w sposób wolny zmieniać swe położenie? Oczywiście nie.

Otóż, jest łatwo odpowiedzieć [pisał nasz autor], że życie, jakie się przypisuje roślinom i zwierzętom i to, które przypisuje się umysłom, nie mają żadnego związku poza nazwą. Życie tych drugich polega na tym, że myślą, a tamtych polega na ich ruchu, który czysta cząstka ich krwi, jeśli to są zwierzęta, albo sok żywnościowy (*suc alimentaire*), jeśli są to rośliny, nadaje większym elementom ich ciał ([86]). W ten sposób, zarówno

[85] „[…] jest niemożliwe udowodnić, że zwierzęta myślą i równie niemożliwe udowodnić ściśle, że nie myślą, lecz istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo na korzyść tej drugiej hipotezy […]". E. Gilson, *Discours…*, s. 426. Natomiast odmienny pogląd od mechanicystycznego przyjął następnie Leibniz. W *Nowych rozważaniach* pisał on: „W tej mierze [że materia nie może myśleć] jestem całkowicie po stronie kartezjan z tą różnicą, że rozciągam ich pogląd [na temat duszy myślącej i wrażliwej] także na zwierzęta i wierzę, że one czują i mają dusze niematerialne (mówiąc ściśle) i równie mało zniszczalne jak atomy u Demokryta czy u Gassendiego, gdy tymczasem kartezjanie, skłopotani bez powodu, gdy idzie o dusze zwierząt, i nie wiedząc, co z nimi począć, jeśli one trwają (ponieważ nie odważyli się przyjąć trwania zwierzęcia w postaci zredukowanej), byli zmuszeni wbrew wszelkim pozorom i wbrew powszechnemu wśród ludzi mniemaniu odmówić zwierzętom nawet czucia". G. W. Leibniz, *Nowe rozważania…*, s. 37.

[86] Descartes w podobny sposób namawia do traktowania zwierząt jako zdynamizowane byty materialne. Odnosząc się do polemiki z Regiusem, nakazuje mu, co następuje

jedne, jak i drugie żyją tylko o tyle, o ile krew lub ten sok są w stanie je wzbudzać i podtrzymywać w ich naturalnej konstytucji. I tym samym, mimo zarzutów, jakie nam poczyniono, możemy stwierdzić, że nawet zgodnie z regułami naszych przeciwników, owa zasada wewnętrzna naszego myślenia nie ma śladu rozciągłości i przez to jest pozbawiona wszystkich akcydensów, które jej uprzednio suponowano i jest niematerialna[87].

Zdaniem De La Forge'a najłatwiej jest wyjaśnić wszystkie ruchy ciał należące do zwierząt materialnymi składowymi budowy ich ciał, jak również sposobem ułożenia części materii, wpływającego na nie

---

i uzasadnia: „Przez *duszę zmysłową* bowiem nie co innego powinieneś rozumieć, jak właśnie *siłę motoryczną*, jeśli nie chcesz jej mylić z duszą *rozumną* […]. Dusza w człowieku jest jedna, mianowicie rozumna; nie uznaje się bowiem za ludzkie żadnych innych działań oprócz tych, które zależą od rozumu. Jeśli zaś chodzi o *siłę wegetatywną* oraz *siłę poruszania ciała*, które w roślinach i zwierzętach nazywamy *duszą wegetatywną* oraz *duszą zmysłową*, to są one także w człowieku, ale nie należy nazywać ich duszą, ponieważ nie są pierwszą zasadą jego działań i różnią się od *duszy racjonalnej* w pełni rodzajowo". *List III z maja 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 11–12 [A. T., t. III, s. 370–371] oraz wcześniej w słowach: „Nie zgadzam się z opinią, że *władza wegetatywna i władza zmysłowa* u zwierząt zasługują na nazwanie ich *duszą*, tak jak w człowieku *umysł* zasługuje na to, by go nazywać duszą; ludzie prości wolą tak mówić, gdyż nie wiedzą, iż zwierzęta nie mają zdolności myślenia, ale tym samym nazwa *dusza* staje się dwuznaczna [używana w innym znaczeniu] w odniesieniu do człowieka i [w innym do] zwierząt. *List II z maja 1641 r.* [w:] Ibidem, s. 10–11 [A. T., t. III, s. 369–370]. Na ten temat zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 394–395.

[87] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 118. Warto również zapoznać się z opinią Aucante'a na temat życia w „filozofii biologii" Descartes'a: „Definując życie jako «rodzaj, który obejmuje formy wszystkich bytów żywych», rodzaj, który odróżnia je od sztucznie wytworzonych automatów, Descartes rozpoznaje jednocześnie to, co jest wspólne bytom mającym zdolność samoistnego przemieszczania się (*sponte moveri*) i to, co łączy mechanizm fizyczny z tym, co ożywione (*List do Regiusa z czerwca 1642 r.*). Przeniesione na medycynę, owo rozróżnienie nie prowadzi do uprzywilejowania witalizmu, jak u Stahla, ale do przedstawienia jako niezbędnego podłoża dla rozwoju medycyny ustanowienia «biologii», pojmowanej jako zastosowanie praw fizyki w stosunku do tego, co ożywione. Ale jest to tylko przygotowanie i pozostaje następnie prowadzenie między tymi dwiema dyscyplinami dialogu rozpoczętego przez Descartes'a, w wyniku którego rzeczywistemu rozwojowi ulegają nauki medyczne, co ukazał Jean-Francois Picard (*Naissance de la biomédicine*, 1996). To tu przypuszczalnie pojawił się najistotniejszy wyłom różniący podejścia Descartes'a i Galileusza: podczas, gdy ten drugi uczynił z tego, co ożywione przedmiot porównywalny do całego przedmiotu fizyki, redukując go *de facto* do analizy mechanistycznej, pierwszy, przeciwnie rozpatruje mechanizmy cielesne w wyniku decyzji metafizycznej, uświadamiając sobie jej własne limity i dając medycynie szczególne ograniczenie, które przekracza prostą «biologię». To właściwie dlatego, że Descartes wie, iż ciało-maszyna jest faktycznie abstrakcją, co powoduje, że jego medycyna, nie obejmując ani ciała samego, ani nawet *a fortiori* tego, co można by o nim powiedzieć z punktu widzenia fizyki, ale całego człowieka, nie jest tylko biologią". V. Aucante, *op. cit.*, s. 48–49.

bez przerwy, otoczenia[88]. Należą do nich rozmaite ruchy zewnętrznych przedmiotów oraz aktualna dyspozycja mózgu, przyczyniające się do odpowiedniego krążenia tchnień życiowych wewnątrz mięśni i poruszania ich w sposób, w jaki widzimy, że one się poruszają. Wypełniony całkowicie materią świat przedmiotów, będących jej częściami, przemieszcza się rozmaicie, ale zawsze bez świadomości i zamiaru, a zatem bez jakiejkolwiek wolności i wiedzy[89]. W ten sposób mówimy, że żyją rośliny i zwierzęta. Identycznie funkcjonuje również nasze własne ciało. Świat dosłownie przenika te twory, niejako czyniąc je sobie poddanymi i w ten sposób zawierając je w ramy samego siebie. Dochodząc do tego przekonania w swoim *Traktacie*, lekarz powołuje się na przykład psa jako maszyny tak sporządzonej przez Boga, że może ona wykonywać wszystkie te same zachowania, jakie spostrzegamy, że przynależą one psom, które znamy. De La Forge pisał:

Upraszam naszych adwersarzy, by mi powiedzieli, czy uważają, że jest niemożliwe, aby Bóg uczynił maszynę podobną do tej, jaka jest psem, we wszystkich częściach wewnętrznych i zewnętrznych, która doskonale naśladowałaby wszelkie działania i uczucia prawdziwego psa, z tą tylko różnicą, że nie będzie im towarzyszyć żadna świadomość, ani żaden zamiar (w stopniu, w jakim oni to przypisują owemu zwierzęciu), ale one będą tylko powodowane i utrzymywane w tej maszynie przez działanie przedmiotów oraz przez nabyte i naturalne dyspozycje mózgu, jak również przez inne części jego ciała i przez bieg jego tchnień. Jeśli powiedzą, że Bóg nie mógłby tego uczynić, nic prostszego, jak wykazać im, że nie mają racji tego mówić, ponieważ nie potrafią podać żadnego dobrego powodu, dla którego odbierają tę moc Bogu[90].

Przyglądając się temu, być może nawet budzącemu pewne wątpliwości fragmentowi, warto zwrócić uwagę, na jedną rzecz. Otóż

---

[88] Jak pisał Aucante, Galen dzielił przyczyny ruchów ze względu na dwa ich źródła – pneumę fizyczną oraz pneumę psychiczną. Descartes zrezygnował z tego podziału: „Wszystkie ruchy są spowodowane jedną tylko ogólną przyczyną: biegiem duchów w nerwach, który jest zarządzany poprzez ułożenie gruczołu szyszkowatego. Odrzucając ideę, jakoby ruchy były powodowane przez duszę podrzędną, różną od umysłu, Descartes ustanawia w *Człowieku* pierwsze rozróżnienie anatomiczne między poruszeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi […]. Analiza przyczyn drugorzędnych prowadzi go do kolejnego rozróżnienia […] na ruchy naturalne, automatyczne lub dobrowolne, zależnie od tego, czy są one wewnętrzne ciału ludzkiemu, czy uwarunkowane przez zdarzenia zewnętrzne lub wywoływane przez duszę". Ibidem, s. 287. Dusza ma władzę wprawiać w ruch szyszynkę, która zarządza poruszeniami duchów. Jest to ważne przy rozumieniu ruchów dobrowolnych.

[89] To o takim właśnie uniwersum Pascal mówił, iż to go jedynie przeraża. Nie ma w nim nic inteligibilnego, nic, co mogłoby zostać odczytane jako korespondujące z człowiekiem duchowym. Zob.: *Człowiek bez Boga* [w:] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1989, cz. I, s. 57–181.

[90] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 115.

argument na temat wszechmocy Boga, używany przy tej okazji zarówno przez De La Forge'a, jak i wcześniej przez Descartes'a, nie powinien być przez nich stosowany jako ostateczny i zamykający usta oponentom. Dzieje się tak, dlatego, że zawiera on w sobie nie dające się obalić przekonanie, iż istnieje Bóg, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych. Jeśli rzeczywiście założymy, że istnieje taki Bóg, który jest wszechmogący, jest nadużyciem argumentowanie w stylu, że „może On zrobić wszystko". To jednak zbyt łatwo może nam posłużyć za podparcie w sytuacji, w której nie wszystko my sami możemy udowodnić o własnych siłach. Myślenie to ma także jeszcze inną wadę, która jest w stanie obrócić je przeciw tym, którzy się nim posługują, ponieważ wystarczy pomyśleć również, że mogąc zrobić wszystko, Bóg mógł wyposażyć zwierzęta w intelekt i duszę duchową oraz wolną wolę, co było tak samo możliwe, jak coś odwrotnego, a co przyszłoby do głowy przedstawicielom dowolnej opcji filozoficznej, w tym „stworzenie maszyny doskonale naśladującej…", itd. Jeśli bowiem, jak to pisze De La Forge, nie można odróżnić psa-maszyny od psa-uduchowionego, to można zakładać z równą siłą, jak w stanowisku przeciwnym, że wszystko, co myśli jest materialne, a duchowość stanowi zbędny element, który niczego nie wnosi i niczego nie tłumaczy, co stanie się niebawem argumentem dla takich autorów jak Julien Offray de La Mettrie i w ogóle dla całego następnego i kolejnego stulecia[91].

Otóż, jeśli pies-maszyna doskonale imituje żywego, tj. myślącego psa, to znaczy to zarówno: 1.) iż, aby wykonywać wszystkie czynności tak, jakby się było świadomym, wystarczy nie być świadomym, jak i coś odwrotnego. To znaczy 2.), że zachowania kogoś, kto jest świadomy i kogo posądzamy o duszę, mogą być wytłumaczone w równie wystarczający sposób, jak przy okazji opisu nie odwołującego się do hipotezy duszy[92].

---

[91] Por.: *Fizjologowie i lekarze: mechanicyzm i materializm* [w:] J. S. Spink, *op. cit.*, s. 272–281.

[92] Takie samo rozumowanie odnajdujemy w opracowaniu autorstwa Spinka, który streszcza zawartość „małej rozprawki w formie rękopisu, pod tytułem *L'Ame matérielle*, jedną zresztą z bardzo wielu tego rodzaju rozprawek podawanych sobie potajemnie z rąk do rąk w początkach osiemnastego wieku". „Zwierzęta – maszyny Descartes'a – są śmieszne, a koncepcja nieśmiertelnej substancji myślącej jest fałszywa. Doszedł on do niej dlatego, że oparł się na błędnym założeniu. Poddaje on w wątpliwość istnienie ciał. Nie można jednak tego czynić. Można nie myśleć, że ciała istnieją, ale niemożliwością jest myśleć, że ciała nie istnieją. Gdy tylko zaczynamy myśleć o ciałach, myślimy o nich jako o ciałach istniejących. Ciała nie da się tak łatwo usunąć. Jesteśmy ciałami i myślimy […]. Nie ma żadnych podstaw przeświadczenie, że materia jest pozbawiona zdolności odczuwania. Bóg obdarzył ją własnościami ruchu i wegetacji, dlaczegóż by więc nie miał obdarzyć jej również własnościami czucia i myślenia? Czyż Bóg nie jest wszechmocny?". Ibidem, s. 164. Z drugiej strony pogląd Descartes'a na temat przewodnictwa

Trzeba jednak dodać, że kolejny argument, a mianowicie artykulacja myśli i działanie celowe, jak również przykłady odwołujące się do moralności, stanowią lepsze racje na rzecz tego, że aby dokonywać działań im odpowiadających, nie wystarczy być ciałem, ale należy wykazywać zdolność działania wbrew ciału. Przykłady te dowodzą jednakowoż, że istnieją łatwo zauważalne oznaki różniące maszyny od istot duchowych i znowu wcześniejsza argumentacja, że tego się odróżnić nie da, upada.

Gdyby natomiast ktoś rozumujący tak jak De La Forge powiedział, że jest niemożliwe, by Bóg obdarzył zwierzęta takimi duszami, w jakie wyposażył ludzi, bo „byłoby to obrazą dla człowieka", możemy dodać, że ci którzy formułują kontrargumenty, nie podzielają tego, ponieważ brak ich rozumowaniu czegoś, co dołącza się do myślenia uznających istnienie Boga, a co dodatkowo jeszcze ma swój światopoglądowy i pozanaukowy walor. Otóż czynnik, który rozstrzyga w tym, ale i w wielu innych przypadkach, pochodzi z religii i stanowi o tym, że tylko ludzie wybrani są przez Boga na stworzenia obdarowane duchowością, wolnością i Jemu podobne, co posiada jedynie właśnie religijny sens, nie zaś medyczny i nie filozoficzny. Gdyby uczeni uwzględnili to, nie mogliby posługiwać się tym argumentem pozostając filozofami.

---

nerwowego w bezrozumnych zwierzętach: „wywołuje […] pewne niepokoje w kwestii materialistycznych wniosków, jakie można by z niego wyciągnąć. Świadczy o tym list od Froidmonta z 13 września 1637 roku. Froidmont pisze, że zastąpienie duszy zmysłowej samą fermentacją w sercu oznacza tłumaczenie doznania, będącego czymś szlachetnym, przez fermentację będącą czymś wulgarnym. «Jeżeli zwierzętom nie przyda się duszy wegetatywnej i zmysłowej, to tym samym otwiera się wrota ateizmowi i jego zwolennikom, którzy przypiszą działanie duszy rozumnej przyczynie tego samego rodzaju i obdarzą nas duszą materialną w miejsce naszej duszy duchowej». Descartes, który w *Rozprawie* daje wyraźnie do zrozumienia, że traktuje dzikie zwierzę jako maszynę, zadowala się odpowiedzią, że zwierzęta czują, tak jak my czujemy, wtedy gdy nie myślimy o naszych doznaniach i ucieka się do Pisma świętego dla wykazania, że nie potrzeba wprowadzać żadnego rozróżnienia między duszą rozumną a duszami zmysłową i wegetatywną. *Medytacje o pierwszej filozofii*, które ukazują się w 1641 roku, wyjaśniają jego postawę w kwestii materializmu, i w sporze, jaki prowadzi z Gassendim, występuje on jako orędownik spirytualizmu". Ibidem, s. 237 oraz wreszcie: „Jednym z ulubionych argumentów tych polemistów [Regius, Arnauld, Schuyl, Clauberg, De La Forge, Cordemoy, Langenhert, Rohault, Malebranche, Le Grand, Darmanson, Geulincx, Pourchot, Vallade, Racine, Macy, Polignac, Lignac, Kéranflech, Guidi, Cailleau, Cotte] jest twierdzenie, że pogląd przeciwny [automatyzmowi zwierzęcemu] prowadzi do materializmu. Jeżeli zwierzęta obdarzone są świadomością, to również człowiek może mieć świadomość nie mając przy tym duszy materialnej. Można oczywiście znaleźć rozwiązanie tego problemu uznając, że zwierzęta mają duszę duchową […]. Jeśli nie uciekano się częściej do tego rozwiązania, to niewątpliwie z uwagi na jego metafizyczne implikacje". Ibidem, s. 294, jak również: „[…] jeżeli zwierzęta odczuwają ból, to dowód św. Augustyna dotyczący grzechu pierworodnego upada całkowicie. Cierpienie człowieka nie może stanowić świadectwa jego winy, jeżeli podobnych cierpień doznają niewinne zwierzęta". Ibidem, s. 296.

Właściwsze rozumowanie dotyczy zauważalnej różnicy, jaka zdaniem De La Forge'a występuje między poznaniem, podejmowaniem decyzji a odciskaniem się impresji przedmiotów w organach zmysłów. To ostatnie, co już zostało powiedziane, polega na przekazywaniu ruchu i dlatego też jest całkowicie opisywalne w ramach mechaniki, jak również rozwiązuje pozorny problem zagadkowości zachowań zwierzęcego typu. To pierwsze zaś stanowi niewytłumaczalny na jej gruncie akt przynależny innej substancji. Nie da się bowiem wyjaśnić, dlaczego człowiek nie musi podlegać determinizmowi ciała, a co wraz z tym idzie świata, we wszystkich przypadkach swego życia, bez odwołania się do niematerialnej zasady organizującej, w inny sposób, niż by to wynikało z praw przyrody (to znaczy z *rozmaitych ruchów zewnętrznych przedmiotów oraz aktualnej dyspozycji mózgu, itd.*), jaką jest niematerialna dusza, będąca zarówno intelektem jak i wolą.

W przypadku zwierząt, ale i ludzi także, musimy zapytać o znaki, które mogłyby być świadectwem władzy im przynależącej, a polegającej na umiejętności przekraczania przez nie determinacji fizykalnej, na którą jako mechanizmy ich ciała są skazane. Mówiąc w skrócie, należałoby dowieść tego, że nie są rzeczami, lecz podmiotami. Po drugie musiałyby one posiadać zdolność do artykulacji myśli, skoro byłyby istotami myślącymi – ich nieujawnione myśli w żaden sposób nie mogłyby być brane pod uwagę. W konsekwencji, musiałyby posiadać również mowę i przekazywać swe przemyślenia innym przedstawicielom swego gatunku. Uczony pisał:

Pragnę uświadomić im [przeciwnikom], że jeśli jest w psie zasada poznania, to musi ona również posiadać zdolność do ujawniania się; otóż ja twierdzę, że musiałoby to dokonywać się poprzez mowę, to znaczy poprzez znaczenie zmian jego głosu, czy też z powodu innych wielu czynności w jego ciele tak, by były znakami tych myśli, znakami, które nie są tylko naturalne, ale moralne i w pełni świadomie zaplanowane, w takim stopniu, jak poznanie i zamiary rzeczy myślącej, które nie mają żadnego koniecznego związku z czynnościami, jakie im towarzyszą. My natomiast nie widzimy wcale w zwierzętach żadnych oznak, o których można by powiedzieć, że są z czystego zaplanowania[93].

[93] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 117. Pichot pisze: „Dla Descartes'a człowiek jest w posiadaniu życia zupełnie odmiennego niż to czysto mechaniczne, które cechuje zwierzę. Dotyczy to oczywiście faktu posiadania duszy myślącej, której zwierzę nie ma, co przejawia się przede wszystkim w języku. Podczas gdy według Descartes'a różne ruchy zwierzęce mogą być pojęte na sposób czysto mechaniczny, co sprawie, że nawet jeśli można sobie wyobrazić maszynę zdolną do mechanicznego wygłaszania słów, nie jest jego zdaniem możliwe wyobrazić sobie mechanizm, który byłby zdolny do tworzenia zdań sensownych. Taka budowa zdań nie może być wynikiem struktury mechanicznej uprzednio określonej, lecz wymaga rozumu pojmowanego jako «uniwersalne narzędzie», to znaczy «narzędzie», które nie jest ograniczone, jak jest nim struktura działająca mechanicznie, zawsze w ten sam sposób. Przywołuje to na myśl tezę Galena, podług

Językiem De La Forge nazywa wszelkie sposoby, w ramach których komunikujemy własne myśli innym ludziom. Mogą zaliczać się do tego rozmaite znaki, które uczynimy w tym właśnie celu[94]. Najbardziej popularnymi i używanymi, najczęściej są słowa. Te ostatnie są dźwiękami, które powstają w wyniku arbitralnych decyzji istot inteligentnych, by z ich pomocą oznaczać myśli, które są ich udziałem. Ponadto słowa nie są niczym innym, niż poruszeniami ciała i tak też powietrze, będące wszak jednym z ciał, porusza się w sposób wymagany do tego, by uderzyć aparat słuchu odbierających je osób. Mogą być one fizycznymi znakami określeń ducha z powodu faktu jego połączenia z ciałem. Co więcej, mowa jest fenomenem czysto ludzkim i nie występuje nigdzie poza społecznościami tworzonymi przez człowieka. Słowa są utworzone celowo i z zamysłem, nigdy zaś przypadkowo i bezwiednie, jak to ma miejsce wśród znaków ustalonych przez samą tylko naturę, do których mogą zaliczać się gesty i pozy, jakie czasem wykonujemy, ale które również spotyka się w całej przyrodzie ożywionej. Tym właśnie lekarz tłumaczy rozmaitość języków i znaczne różnice, jakie mogą znajdować się nawet w mowie obowiązującej na jednym terytorium, czego nie spotyka się w przypadku dźwięków, wydawanych przez zwierzęta żyjące w różnych częściach globu.

---

której rozum jest sztuką, zajmującą miejsce wszystkich sztuk, tak jak ręka jest narzędziem, które odpowiada miejscu wszelkich narzędzi. Nawet jeśli Descartes lekceważy (dobrowolnie? w celu lepszego oddzielenia dziedzinę ducha i tę ciała) uniwersalny instrument, jakim jest ręka, obie koncepcje są zbieżne i jest bardzo prawdopodobne, że również w tym przypadku Galen jest odległym źródłem dla inspiracji kartezjańskiej. Dla Descartes'a to właśnie język, oraz jego rozliczne możliwości twórcze, stanowi o tym, że człowiek rozpoznaje się jako ten, który posiada duszę rozumną (nie mechaniczną i z tego powodu wymykającą się ścisłym określeniom fizycznym), której brak zwierzęciu […]. Ale dusza nie zadowala się wyłącznie myśleniem, ani mówieniem. Ona zawiaduje poruszeniami podporządkowanymi woli (tonacja, słowo są takimi ruchami, wynikłymi z woli) i jest ona także obdarzona wrażliwością pozwalającą spostrzegać przedmioty obecne dla zmysłów". A. Pichot, *op. cit.*, s. 370–371.

[94] „Bowiem mówić, to nie tylko wygłaszać słowa z intencją oznaczenia czegoś, chociaż powszechne użycie posługuje się słowem tylko w tym celu, ale my rozumiemy je [mówienie i mowę] również jako wszystkie możliwe znaki, dzięki którym możemy naszą myśl uczynić zrozumiałą dla innych". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 333. To samo u de Cordemoy: „Mówić, moim zdaniem, to nic innego, jak uczynić zrozumiałym to, co się myśli, komuś, kto jest zdolny do zrozumienia tego, i… widzę, że jedynym środkiem do wyjaśnienia nam sobie nawzajem tego, co myślimy, jest danie nam tego w postaci znaków zewnętrznych". *Discours physique de la parole* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 206–207 [istnieje polski przekład tego dzieła, o którym wspominaliśmy wyżej: Idem, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka i J. Kopania, wstęp i przypisy J. Kopania, Warszawa 1993]. Na temat kwestii języka zob. też: J. Kopania, *Descartes i Kant. O użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996.

Podobne rozważania znajdujemy u Descartes'a, we wspomnienej *Rozprawie o metodzie*, kiedy to, po argumentacji wykorzystywanej przez De La Forge'a, czytamy dodatkowo:

Widzimy bowiem, iż sroki i papugi mogą wymawiać wyrazy tak jak i my, niemniej jednak nie mogą tak jak my mówić, to znaczy dając świadectwo temu, że myślą to, co mówią;– gdy natomiast ludzie głuchoniemi od urodzenia, pozbawieni w tym samym lub w większym stopniu, co zwierzęta narządów służących do mówienia, zazwyczaj wynajdują sami jakieś znaki, przy pomocy których porozumiewają się z tymi, którzy zazwyczaj z nimi przebywając mają dość czasu, by nauczyć się ich języka. To zaś nie świadczy tylko o tym, że zwierzęta mają mniej rozumu aniżeli ludzie, lecz o tym, że nie mają go wcale. Widać to bowiem, że potrzeba bardzo mało rozumu, aby umieć mówić; ponadto, skoro między zwierzętami tego samego rodzaju równie dobrze, jak między ludźmi zauważamy nierówności, i jedne łatwiej dają się wytresować niż inne, trudno byłoby uwierzyć, żeby jakaś najdoskonalsza w swym rodzaju małpa czy papuga nie dorównywała rozumem najgłupszemu dziecku, a przynajmniej dziecku, które by miało umysł zmącony, gdyby nie to, że ich dusze są zupełnie odmiennej natury niż nasze. Nie należy wyrazów brać za ruchy naturalne, które świadczą o doznaniach wewnętrznych i które mogą być naśladowane równie dobrze przez maszyny jak przez zwierzęta; ani sądzić, jak to czynili niektórzy dawni pisarze, że zwierzęta mówią chociaż mogłyby one dać się zrozumieć równie dobrze nam jak zwierzętom sobie podobnym, mają bowiem wiele organów odpowiadających naszym. Jest również rzeczą jak najbardziej godną uwagi, że chociaż liczne zwierzęta wykazują więcej zręczności niż my w niektórych swych czynnościach, niemniej widzimy, że te same zwierzęta w wielu innych czynnościach nie wykazują ich wcale; tak więc to, że zwierzęta wykonują coś lepiej od nas nie dowodzi wcale, by miały rozum, gdyż wobec tego miałyby go więcej niż ktokolwiek z nas i wykonywałyby lepiej wszystko; świadczy to raczej, że nie mają go wcale, a działa w nich tylko natura zgodnie z rozmieszczeniem ich narządów; widzimy tak samo, że zegar składający się tylko z kółek i sprężyn, może liczyć godziny i mierzyć czas dokładniej aniżeli my z całą naszą wiedzą[95].

---

[95] R. Descartes, *Rozprawa…*, cz. V, s. 67–68 [A. T., t. VI, s. 58–59]. Zob. też: *List do Mersenne'a z 22 lipca 1641 r.* [w:] A. T., t. III, s. 417. Gilson komentuje: „Ten argument, który Descartes uważa za decydujący, jest skierowany bezpośrednio przeciwko Montaigne'owi (*Próby*, ks. II, roz. XII) i Charonowi (*De la Sagesse*, ks. I, roz. VIII), w związku z czym, aby mieć właściwe rozumienie tego fragmentu *Rozprawy*, trzeba wyjawić sens tamtej myśli. Oto pogląd Montaigne'a streszczony przez Charona: «Aby wydobyć ów pierwszy wniosek, trzeba powiedzieć, że zwierzęta rozumują, używają mowy i rozsądku, ale o wiele słabiej i niedoskonałej niż człowiek, nie zaś, że nie mają ich wcale. Są one niżej od ludzi, tak jak między ludźmi jedni są niżej od innych i również między ludźmi znajduje się taka różnica, z tym że między ludźmi owa różnica bywa większa, bo jak to zostało powiedziane wcześniej, istnieje większa przepaść między jednym człowiekiem a innym, niż między ludźmi i zwierzętami». Cały ten fragment *Rozprawy* zmierza do dowiedzenia czegoś przeciwnego, że istnieje zawsze większa różnica między człowiekiem i zwierzęciem niż między ludźmi, ponieważ ta pierwsza różnica wynika z natury, natomiast owa druga jest zawsze tylko różnicą stopnia. «A zatem, jest bardziej zauważalne, jak sądzę, że mowa (*la parole*), będąc w ten sposób określona (tzn., z wyłączeniem tego, co jest prostym znakiem uczuć), przysługuje tylko samym ludziom.

W tym miejscu warto wspomnieć, iż w *Przedmowie* do wydania łacińskiego przekładu rozprawy *Człowiek* Descartes'a, z roku 1662, którą napisał Florentine Schuyl, o którym to wspominaliśmy w *Części drugiej*, również znajdujemy rozumowanie stanowiące odzwierciedlenie omawianego wyżej poglądu:

Cóż innego możemy pomyśleć, niż to, że to właśnie mowa jest znakiem czystego ustanowienia, które jest w swym charakterze całkowicie wolne i nieprzymuszone. W rezultacie nie ma nic bardziej niezależnego, niż wyrażenie swych myśli dzięki pewnym znakom i to bardziej tym niż innym, ale by w ten sposób się wypowiadać, niezbędny jest rozum zdolny do pojmowania i wola, potrzebna do zdobycia się na pokierowanie sobą. Zatem nie ma żadnej wątpliwości, że człowiek nie jest pozbawiony tych dwóch zdolności; lecz nie ma żadnej takiej władzy i biegłości w zwierzętach, które mogłyby mieć za zasadę swojego działania duszę, która poznaje i działa z użyciem woli. Ich duchowość polega jedynie na pewnym ułożeniu części, które jest właściwe dla każdej materialnej formy poznawczej, jak też na temperamencie krwi, czy sile działania tchnień życiowych, bowiem dusza ta jest takiej natury, że jedynie wzbudza i przekierowuje cielesne poruszenia. Jest to także racją tego, że zwierzęta nie rozumieją niczego dzięki słowom, ale wyłącznie przez krzyki i hałasy lub, co najwyżej przez różne dźwięki[96].

Autorzy tacy, jak Descartes, Schuyl, czy De La Forge odwołują się do racji na temat niemożliwości uznania niczego podmiotowego

---

Bo mimo, iż Montaigne i Charon powiedzieli, że istnieje większa różnica między człowiekiem a człowiekiem, niż między człowiekiem i zwierzęciem, to nigdy nie istniało żadne zwierzę na tyle doskonałe, by mogło użyć jakiegoś znaku, aby dać zrozumieć innym zwierzętom coś, co nie miałoby żadnego odniesienia do jego uczuć; i nie ma również żadnego człowieka, tak niedoskonałego, który by się nim nie posłużył; w ten sposób, że ci, którzy są głusi i niemi wymyślają poszczególne znaki, z pomocą których wyrażają oni swe myśli. Co wydaje mi się bardzo silnym argumentem na udowodnienie tego, iż to, co powoduje, że zwierzęta nie mówią wcale jak my, polega na tym, że nie mają one żadnego myślenia, a nie tylko, że brakuje im narządów [mowy]». *List Descartes'a do Markiza De Newcastle z 23 listopada 1646 r.* [w:] A. T., t. IV, s. 575". E. Gilson, *Discours…*, s. 427.

[96] R. Descartes, *L'Homme*, wydanie z 1662. Oryginalny zapis tytułu dzieła: Renatus des Cartes *De Homine*, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, inclytae urbis Sylvae Ducis senatore et ibidem philosophiae professore, Lugduni Batavorum 1662. W *Komentarzu* Gilsona tematyka ta znajduje się na stronach 423–429. Główne argumenty tam przytaczane odnoszą się do tez na temat tego, że 1. zwierzęta nie myślą; 2. nie mówią; 3. są jedynie układem części i podlegają prawom ruchu; 4. ich uczucia są nieuświadomione, a zatem mają tylko zewnętrzne znamiona przeżyć odczutych; 5. to, że robią wiele rzeczy doskonalej niż my, dowodzi jedynie tego, że działają instynktownie, mechanicznie i bez refleksji, itd. Na ten temat zob. też: *Język a myślenie* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 202–209 oraz: *Język a rzeczywistość* [w:] Ibidem, s. 209–222. Oprócz argumentów na rzecz nieposiadania języka przez zwierzęta, autor dokonuje tu pogłębionej analizy zagadnienia myślenia z jednej strony i języka z drugiej. Język nie jest u Descartes'a tożsamy z myśleniem, dlatego istnieje wiele języków, w których można wyrazić tę samą myśl.

w zwierzętach z kilku powodów. Po pierwsze, dlatego, że znaki tworzone dla komunikowania myśli powstają i powstawały w przypadku ludzi w wyniku decyzji podejmowanych w rozmaitych czasach i miejscach, czego dowodem jest wielość języków występujących w świecie, a nawet zróżnicowań wewnątrz jednego języka. Jeśli natomiast to, czym posługują się zwierzęta, miałoby być takim właśnie systemem kodów, musielibyśmy widzieć, że podobne zróżnicowania i możliwość ewoluowania mowy są ich udziałem. Zwierzęta jednak nie rozwijają mowy, a każdy pies w dowolnym zakątku świata szczeka w ten sam sposób i jego przemieszczanie się (na przykład z kraju do kraju) nie czyni dla niego sygnałów pozostałych psów niezrozumiałymi. Dodatkowo ważne jest to, że nie widzimy, aby zwierzęta uczyły się swojej mowy, a musiałoby tak być, gdyby była ona z ustanowienia. Obserwujemy natomiast, że już po urodzeniu są one zdolne do właściwego reagowania na właściwe ich gatunkowi dźwięki i posługiwania się nimi[97].

---

[97] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… de paroles ni d'aucuns signes…*». Zarzut i odpowiedź: «Doświadczenie pozwala ujrzeć, że zwierzęta czynią zrozumiałymi swe przyzwyczajenia i uczucia poprzez pewien rodzaj ich mowy oraz że przez liczne znaki pokazują swe niezadowolenie, lęk, miłość, ból czy żal po uczynieniu czegoś źle. Znakiem tego jest, iż czyta się o niektórych koniach, które mając za zadanie pokrywać swe matki, nie znając ich, zaprzestawały tego po tym, jak je rozpoznały (Arystoteles, *Hist. anim.*, ks. IX, 47). Nie trzeba, tak naprawdę, zatrzymywać się na tych historiach; ale jest oczywiste, że zwierzęta wykonują swe czynności z pomocą bardziej wybornej reguły, niż w wyniku samej tylko konieczności będącej rezultatem rozmieszczenia ich organów, to znaczy przez instynkt, a której to nigdy nie znajdzie się w maszynie lub w zegarze, które nie mają ani uczuć ani upodobań, jak je posiadają zwierzęta». *S. P. *** dla Descartes'a*, *styczeń 1638 r.* [w:] A. T., t. I, s. 514. Odpowiedź Descartes'a: «Jest pewne, że podobieństwo, które znajduje się między większością zachowań zwierząt oraz naszych, daje nam już od początku naszego życia, tyle okazji, by sądzić, że działają one w oparciu o wewnętrzną zasadę, podobną do tej, jaka jest w nas, to znaczy, za pośrednictwem duszy, która ma uczucia i namiętności takie, jak nasze, iż całkiem naturalnie ulegamy tej opinii. I kilka racji, jakie można by mieć dla jej zaprzeczenia, tej natury, że nie można niemal otwarcie ich wypowiedzieć, bez narażania się na śmiech dzieci i słabych umysłów. Ale ci, którzy chcą poznać prawdę, powinni przede wszystkim wystrzegać się poglądów, którymi w ten sposób uprzedzili się od dzieciństwa. I by wiedzieć, co należy o tym myśleć, trzeba, jak mi się zdaje, rozważyć, jaki sąd wydałby człowiek, który całe swe życie wzrastałby w jakimś miejscu, w którym nie widziałby nigdy żadnych innych zwierząt poza ludźmi i gdzie oddając się gorliwie naukom mechanicznym, wykonałby on lub pomagał w wykonaniu licznych automatów, z których jedne miałyby kształt człowieka, inne konia, jeszcze inne psa, ptaka itd., i które chodziłyby, jadły, oddychały, mówiąc krótko, które naśladowałyby tak, jak to byłoby możliwe, wszystkie pozostałe działania zwierząt, w czym osiągałyby podobieństwo, nie pomijając nawet znaków, jakich i my używamy, aby uzewnętrznić nasze emocje, jak krzyki, kiedy by się je zraniło, jak ucieczka, gdy uczyniłoby się wielki hałas wokół nich, w taki sposób,

Na zakończenie tych rozważań warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt zagadnienia języka. Jest nim kwestia podniesiona przez Guenancię (nieco w duchu egzystencjalnym), który w sposób miejscami nawet zbyt wyraźny (mówiąc, że bliżej rozumowi do szaleństwa niż do maszynowej poprawności) zaakcentował, iż język i wyrażana w nim racjonalność, jako przynależące wyłącznie człowiekowi, są u Descartes'a manifestacją przekraczania porządku samej natury, rozumianej jako mechnizm. Otóż wychodząc od obserwacji poczynionych przez filozofa w *Medytacjach*, kiedy to nie znalazł on żadnych

---

że często miałby on trudność w rozróżnieniu między prawdziwymi ludźmi tych, którzy mieliby tylko ich wygląd i którego doświadczenie przekonałoby, że aby ich rozpoznać istnieją tylko dwa środki, które wyjaśniłem na 57 stronie mojej *Metody*. Z nich jednym jest, że nigdy, chyba, że tylko przez przypadek, owe automaty ani z pomocą słów, ani nawet znaków, nie odpowiedzą na temat tego, o co zostaną zapytane. A drugim, że jakkolwiek często ruchy przez nie wykonywane byłyby regularne i bardziej pewne niż u ludzi starszych, będzie im jednakowoż brakować wielu rzeczy, aby w pełni móc nas naśladować, i to bardziej niż by to dotyczyło przypadku osób szalonych. Należy, powiadam, zastanowić się, jaki sąd powziąłby ów człowiek o zwierzętach znajdujących się między nami, kiedy by je zobaczył; zasadniczo, jeśli byłby on pełen poznania Boga, lub przynajmniej, jeśli by zauważył, o ile cała przemyślność, jakiej używają ludzie w swoich dziełach jest gorsza w stosunku do tej, której natura użyła w utworzeniu roślin i w tym, że ona je wypełnia nieskończonością małych kanalików niezauważalnych dla wzroku, dzięki którym ona wznosi stopniowo jakieś płyny, które docierając do góry ich gałęzi, tam się mieszając, dostosowując, i tam zasychając w taki sposób, że tworzą one liście, kwiaty i owoce. W ten sposób, że człowiek ten wierzyłby stanowczo, że jeśli Bóg lub natura stworzyłby jakieś automaty, które naśladowałyby nasze zachowania, naśladowałyby one je bardziej doskonale i byłyby bez porównania bardziej zręcznie wykonane niż jakikolwiek z tych, które zrobili ludzie. Zatem, nie ma żadnych wątpliwości, że ten człowiek, widząc zwierzęta, które są między nami i zauważając w ich działaniach choćby dwie rzeczy, które czynią je innymi od naszych, które zwyczajnie postrzegał w swoich automatach, nie będzie sądził, by było wśród nich jakiekolwiek prawdziwe uczucie ani żadna prawdziwa namiętność, jak w nas, ale tylko, że to były maszyny, które będąc utworzone przez naturę, były nieporównywalnie bardziej doskonałe, jak nie była żadna z tych, które on sam zbudował wcześniej. W ten sposób nie zostało tu nic więcej do rozważenia, jak to, czy sąd, który w ten sposób on uczynił ze znajomością przyczyny i bez bycia uprzedzonym przez fałszywą opinię, jest mniej wiarygodny niż ten, który my wydawaliśmy będąc dziećmi i który zatrzymaliśmy przez przyzwyczajenie, opierając go tylko na podobieństwie między niektórymi zewnętrznymi zachowaniami zwierząt i naszymi, a który nie był wcale wystarczający, aby dowieść, że istnieją jakieś również między wewnętrznymi». *Descartes do ***, marzec 1638 r.* [w:] A. T., t. II, s. 39]. Zob. też: *List do Mersenne'a z 30 lipca 1640 r.* [w:] Ibidem, t. III, s. 121 oraz: *IV Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 274 [A. T., t. VII, s. 229]". E. Gilson, *Discours…*, s. 423–425. Krótkie fragmenty listu [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 42.

znamion uprawniających go do odróżnienia automatów od ludzi, którzy – osądzając ze znamion zewnętrznych, mogliby również nimi być – autor wnosi o ważności języka jako medium rozpoznawania podmiotowości.

W ostateczności, człowiek może wnosić na podstawie własnego doświadczenia, że istnieje w nim jakaś inna jeszcze zasada od tej, która przynależy maszynie jego ciała, lecz nie może z całą pewnością przenieść tego doświadczenia na innych *ludzi*, odnośnie do których obserwuje – zauważmy to dobrze – jedynie ich zachowania zewnętrzne[98].

Z nich domyślać się on może wystarczalności mechanizmów naturalnych, służących do ich wykonania i braku duszy w danych osobach. „I to dlatego rozpoznanie człowieka przez człowieka, dokonuje się wyłącznie przez zapośredniczenie o język, który jest komunikacją za pomocą znaków, dzięki którym myśl wydostaje się na zewnątrz i zostaje oznajmiona: «Słowa, […] przynależą tylko człowiekowi»”[99]. W przypadku istoty ludzkiej, choć oczywiście może być inaczej, język powinien wyrażać to, co nie daje się wyjaśniać samą organizacją cielesną. Nie jest więc mowa tym, co krzyk i inne odgłosy zwierząt, jakkolwiek człowiek może wydawać podobne i z podobnych powodów (złość, radość, i inne), natomiast kiedy wyraża myśli manifestujące brak ścisłych i bezpośrednich związków ze zdeterminowanymi przebiegami czystej materialnej przyrody w nim samym (jak w filozofii choćby), oznajmia, że jest istotą rozumną. Rozum w człowieku nie jest w związku z tym czymś dodanym do natury, lecz „tym, co radykalnie odróżnia człowieka od zwierzęcia i ogólnie wszystkiego tego, co działa z natury. Rozum nie jest czymś więcej, niż sama natura, ale czymś całkowicie innym od niej”[100]. Zdaniem Guenancii nikt przed Descartes'em nie pokazał tak jasno, że rozum jest, jeśli można tak rzec, *anty-naturą*, że cały dokonuje się w domenie wyłączonej z praw regulujących przyrodę jako uniwersum materii. Zdaniem tego autora, „z pomocą języka człowiek przekracza cielesno-czasową organizację”[101]. Tym samym pojawia się tu nowy wątek, a mianowicie

[98] P. Guenancia, *op. cit.*, s. 75.

[99] Ibidem, s. 76.

[100] Ibidem.

[101] Ibidem, s. 77. Swoją drogą zauważmy, jak autor francuski łatwo odchodzi od pojmowania rozumu jako ładu powszechnego w naturze, co dopuszczał sam Descartes, a utożsamia naturę z materialną przyrodą, która do tego jeszcze – wbrew siedemnastowiecznej oczywistości – nie jest wyrazem ładu, lecz, co najwyżej innym ładem, do którego rozum nie sięga i z którego się nie wywodzi. Taki pogląd może przywodzić na myśl ustalenia Pascala na temat nieprzystawalności porządków myślenia i natury, jako obcej ludzkiej wrażliwości i inteligencji.

ten, że w doskonałości bycia podległym naturze, tkwi czynnik unieważniający to, co ludzkie. Człowiek, będąc wolny, funduje się na odejściu od niej w jej rygorze i nieprzekraczalności. Kiedy ona rządzi niepodzielnie, człowiek znika[102].

[102] „U Descartes'a [podsumowuje Guenancia] zdarza się często, iż negatywność odsłania jakąś pozytywność i to o wiele głębszą od tej, której brak oznajmia. W ten sposób błąd, pojmowany najpierw jako brak poznania, ujawnia się również jako manifestacja wolniej woli i tym samym wszystkie działania zwierząt z powodu regularności, do jakiej nasze nie są w stanie, dowodzą tego tylko, że dokonują się one instynktownie, a nie przez rozum, «według rozmieszczenia ich narządów». To, co przeciwne mechanicznemu, nie polega na byciu mechanizmem wadliwym, jak na przykład zegar, który źle wskazuje godziny, ale na rozumie, na myśli, które oddzielają się od mechanizmu stosownego i dopasowanego do osiągnięcia celu (*fin*), w tym, że jest on «instrumentem uniwersalnym, który może służyć we wszystkich przypadkach». […] Nic nie przeciwstawia się bardziej ruchliwości, plastyczności, braku określoności zapładniającej wynalazczość myśli, niż sztywność, funkcjonalność, i mówiąc w skrócie ścisła regulaminowość maszyny. To zresztą to samo, co powiedzieć, że nie ma maszyn do myślenia, maszyn do mówienia, ani maszyn, które wynajdują". Ibidem, s. 78–79.

Rozdział 5

Argumenty przeciw materializmowi
Człowiek jako byt złożony z dwóch substancji

Co do zwolenników filozofii materialistycznej, którzy nie przyjmują możliwości istnienia jakichkolwiek innych, poza rozciągłymi, substancji w przyrodzie, to De La Forge poświęca im kolejny z rozdziałów. Perspektywę ściśle materialistyczną w filozofii uważa on za błąd, który obserwuje się od czasów Epikura, aż po współczesne mu badania takich filozofów, jak choćby Hobbes. Charakteryzuje się to uznawaniem za realne tego, co jest cielesne w przeciwieństwie do rzeczy wyimaginowanych, nie istniejących rzeczywiście. Błąd ten dotyczy zresztą niemal wszystkich, bowiem również współwyznawcy teorii duszy duchowej niejednokrotnie odnoszą się w swoich opisach do zasobu terminologii określającego materię, a to w celu uczynienia pojęć tego, co duchowe bardziej przystępnymi i sugestywnie podanymi. Błędy te brały się i biorą nadal z faktu zwracania uwagi na to, co absorbuje zmysły, w miejsce skupienia się na autonomicznych czynnościach umysłu i operacjach wewnątrzumysłowych.

Z przebiegu krytyki, jaką wytacza nasz autor widać, że ma on skłonność do korygowania pomyłek powstałych w tradycji filozofii w tym względzie, w sposób, który znamy od Descartes'a i którego już się wcześniej sam również dopuszczał, a mianowicie poprzez sugerowanie z lekką nutą ironii, że wyznawanie poglądu materialistycznego jest wynikiem nie dość wystarczającej przenikliwości umysłu tych, do których pogląd ten należy.

> Sądzę, że ci, którzy przeczytają ten tekst starannie i bez uprzedzenia [pisał], poznają, że pojmują wiele rzeczy bez postrzegania w nich jakiejkolwiek rozciągłości, do ukazania czego zmierzam właśnie w tym rozdziale, a mianowicie, że istnieją, nie mówię umysły, bowiem owo słowo brzmi w tym miejscu dość dwuznacznie, w czym również zgodzą się moi przeciwnicy, ale substancje bez jakiejkolwiek rozciągłości i całkowicie oddzielone od materii[103].

Wystarczy zatem chcieć skupić swą uwagę na pewnych faktach, by na zawsze pozbawić się rzeczonej fałszywej opinii i naprawić błędy

[103] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 120. Podobną argumentację znajdowaliśmy w przypadku *Odpowiedzi* Descartes'a *na zarzuty drugie*, zob.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 199 [A. T., t. IX, s. 125].

swego myślenia. Fakty te wiążą się oczywiście z naszą zdolnością myślenia i pojmowania. Nie mając dostępu do jakiejkolwiek innej rzeczywistości niż ta, którą odsłaniają pojęcia, musimy skupić się na tym, co je konstytuuje, a więc na jasności i wyraźności ich treści, są one bowiem tym, co warunkuje skuteczność naszej władzy myślenia jako instrumentu poznania. O tyle wszak, o ile rzecz ujmiemy w jej jasnym i wyraźnym pojęciu naszego rozumu, o tyle musimy mówić o rzeczy w wiedzy o niej, co znowu oznacza porzucenie niepewnego gruntu czystej przedmiotowości jako takiej, na rzecz pewnego gruntu podmiotowości, która w akcie ujmowania pojęć nadaje rzeczom przedmiotową ważność poręczoną autorytetem Stwórcy. Zarysowana w tym akapicie nieprzekraczalność perspektywy umysłu skończonego, do której odnosiliśmy się w *Części pierwszej* książki, tak w przypadku Descartes'a, jak i De La Forge'a, nakazuje uznać za jedynie możliwe pole badań sam umysł z jego treściami. W ramach tego obszaru zaistniała już uprzednio możliwość pojęcia rzeczy myślącej pod nieobecność wszelkich przedmiotów rozciągłych, co ma być wystarczającym dowodem przeciwko wątpliwościom na temat istnienia czy też nieistnienia substancji duchowych, a o czym lekarz pisze w ten sposób:

Jeśli sobie przypomnicie, jak w rozdziale drugim pojęliście rzecz myślącą ze wszystkimi następstwami myślenia, podczas gdy jeszcze wątpiliście, czy istnieje coś rozciągłego na świecie, to czy możecie zaprzeczyć temu, że pojmujecie myślenie bez rozciągłości? I czyż nie doświadczacie, że możecie tak samo wyobrazić sobie rozciągłość bez żadnej myśli? Z tego możecie wnosić, że one mogą występować osobno i że tym samym owe dwie własności są różne realnie. Z tego dalej możecie wnosić, że substancja służąca za podłoże myśli jest także realnie różna od substancji będącej podłożem rozciągłości i że mogą one istnieć oddzielnie[104].

To rozumowanie ma swoją siłę, która zawiera się w fakcie niemożliwości jakiejkolwiek dalszej jego weryfikacji. Wypowiedzi tej towarzyszy walor pewności charakteru zdań analitycznych, co powoduje, że De La

[104] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 128. Zob. też: *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 14 [A. T., t. IX, s. 9–12]), gdzie filozof zdradza swe zamiary również co do treści *Medytacji drugiej*, w której dowodzi, że łatwiej poznać umysłowi umysł niż rzeczy materialne, w których istnienie może on całkowicie zwątpić. To samo potwierdza Descartes w *Uwagach o pewnym pisemku*, kiedy to podkreśla: „Owszem, pisałem, że nie możemy wątpić w istnienie własnego umysłu, bowiem z tego, iż wątpimy, wynika, że on istnieje; możemy jednak wątpić, czy istnieją jakieś ciała, z czego wywiodłem i dokazałem, że jasno w sobie pojmujemy umysł jako rzecz istniejącą, czyli jako substancję, nawet jeśli nie pojmujemy w ogóle żadnego ciała, a nadto przeczymy jakoby jakieś ciała istniały. Otóż z tego właśnie wynika, że pojęcie umysłu nie zawiera w sobie żadnego pojęcia ciała". *Uwagi o pewnym pisemku* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 82 [A. T., t. VIII, s. 354].

Forge mógł natychmiast konstatować w duchu, w jakim widzieliśmy powyżej, że to uczynił. W dalszym ciągu, dokonując operacji na ideach, do których odnosił się zarówno w pojęciach, jak i w zbudowanych z nich definicjach, doszedł do konkretnego rozstrzygnięcia tych kwestii w następujący sposób:

Jeśli nie ma żadnych substancji poza ciałami, należy zgodzić się, że te dwa terminy substancja i ciało, mają to samo znaczenie i że myślenie, wraz z jego wszelkimi konsekwencjami, należy do właściwości natury cielesnej, która nie może się komunikować z czymś innym, skoro […] wszechświat jest wyłącznie cielesny. Dla ukazania błędności tego rozumowania rozważcie proszę, że wszystko to, co możemy przypisywać ciału, odpowiada mu albo jako jego istota albo jako skutek jego istoty, albo tylko przez akcydens; więc skoro według nich [przeciwników] myślenie jest prawdziwym atrybutem ciała, trzeba, by on jemu odpowiadał na jeden z tych trzech sposobów. Mówiąc, że myślenie konstytuuje istotę ciała, lub, że ono jest jego następstwem, nie możemy tego czynić, nie przypisując poznania wszelkim ciałom, tak samo jak zrobił to Campanella[105], ale ponieważ nikt o zdrowym rozsądku nie podąża tym śladem, ja nie będę się bawił zbijaniem jego opinii. Chodzi zatem o to, by myślenie było tylko atrybutem ciała albo, by wcale mu nie przynależało. Bo, jednym słowem, skoro myślenie byłoby różnicą istotną jakiegoś ciała pojedynczego, to nie przeszkadzałoby, aby ze względu na naturę ciał w ogólności, móc nazywać je akcydensem. Zatem, to nie mogłoby zachodzić, o tyle, że natura akcydensu lub modusu (*mode*), jest taka, że nie może być pojęta bez swego pierwszego podmiotu, gdy tymczasem podmiot może być dobrze pojęty bez tego akcydensu, lub tego modusu. W ten sposób, że mogąc sobie wyobrazić substancji rozciągłej bez koła, lub bez ruchu, ale nie mogąc tak samo pojąć jednego i drugiego bez pojęcia substancji rozciągłej, jestem pewny, że jedno i drugie są akcydensami lub własnościami ciał. To samo nie zachodzi jednak w odniesieniu do myślenia, bo ja je poznałem dobrze bez substancji rozciągłej, a tę bez myślenia, zatem to nie może być akcydens lub własność ciała([106]). I również w ten sposób nie możemy mówić, że w świecie istnieją tylko substancje cielesne, skoro poznajemy, że istnieją rzeczy myślące i że myślenie nie należy

[105] Tommaso Campanella (1568–1639) należał do Zakonu Dominikańskiego. Jako myśliciel zainteresowany był filozofią oraz sprawami państwowymi. Wyznawał poglądy na temat uwspólnienia dóbr materialnych czy zniesienia rodziny. Był przykładem osoby myślącej w sposób niezależny co przyczyniło się do faktu, iż został z czasem uznany za heretyka i wielokrotnie więziony. W aresztach spędził 30 lat swego życia, co nie przeszkodziło mu być twórcą wielu znaczących dzieł filozoficznych: *Civitas solis* (1623 r.), *Philosophia sensibus demonstrata* (1591 r.), *De sensu rerum* (1620 r.), *Atheismus triumphatus* (1631 r.), *Philosophia universalis seu metaphisica* (1637 r.), *De monarhia hispanica* (1640 r.). Przyrodę uważał za materialny obraz zamysłu Boga i drogę do Jego poznania. Podobnie jak św. Augustyn i Descartes, pewność naszego istanienia wywodził z wątpienia, a poznanie świata zewnętrznego uważał za w pewnym sensie funkcję samopoznania. Również istnienia Boga dowodził z faktu skończoności istoty człowieka, która, jako taka zawiera w sobie pojęcie bytu nieskończonego. Campanella zbiegł do Francji w 1634 roku, gdzie został godnie przyjęty i gdzie zmarł w Paryżu w 1639 r.

[106] „[…] umysł może być przez nas pojmowany bez ciała, a zatem nie jest jego modyfikacją". R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 78 [A. T., t. VIII, s. 350].

wcale do ciała ani jako jego istota, ani jako akcydens; a zatem trzeba by tworzyło ono rodzaj oddzielnej substancji[107].

Dodatkowo De La Forge śledzi wywody Regiusa, Gassendiego oraz Hobbesa, nie znajdując w nich jednak niczego, co mogłoby zagrozić myśleniu, które on wraz z Descartes'em reprezentuje. Udowadniając, że nie jest możliwe, aby w jednym niezłożonym podmiocie mogły współwystępować z sobą myślenie oraz rozciągłość, lekarz wykazał tym samym, że człowiek jest bytem zbudowanym z dwóch odrębnych substancji, które zresztą są względem siebie do tego stopnia różne, że stanowią dwie rzeczy, ponad które w całej naturze nie sposób wskazać innych bardziej się różniących. I właśnie w tym momencie namysłu uczonego widać jak bardzo objawia się tu wszechmoc Boga, bowiem połączył On z sobą to, co nie daje się zjednoczyć i w ten sposób stworzył człowieka, jako byt będący podmiotem złożonym, który (w trakcie trwania ich unii) nie jest ani ciałem, ani duchem, ale ich łącznością.

Należy zatem rozważać w człowieku konsekwentnie sam tylko umysł, ale niejako z dwóch perspektyw. Pierwsza z nich podyktowana jest wspominanym już faktem, że umysł zawsze pozostaje tym, czym jest i że zjednoczenie go z ciałem nie zmienia niczego w jego naturze. Druga wynika z prawdy na temat jego złączenia z ciałem, która to perspektywa nakazuje przebadać skutki tego związku i jego wpływ na autonomiczne czynności umysłu jako takiego, co jest zasadne z powodu tego, że ów związek wnosi w umysł nowe myśli, które często dominują sposoby jego działania odwodząc go od tych najważniejszych. Chciałoby się jeszcze dodatkowo wydobyć trzecią i zasadniczą perspektywę, do której odnosi się zarówno pierwsza, jak i druga ze wspomnianych, a byłaby nią nakazująca widzieć umysł jako połączony z samym sobą. Dzieje się tak, ponieważ kolejna definicja myślenia, jaką formułuje filozof odpowiada każdemu ze stanów, w jakim dusza się znajduje:

[…] natura myślenia polega na tej świadomości, doświadczeniu i tym wrażeniu wewnętrznym, poprzez które umysł jest świadomy wszystkiego, co robi albo czego doznaje i w ogóle tego wszystkiego, co zachodzi w nim bezpośrednio, w czasie, kiedy on działa lub doznaje[108].

Natomiast kilka linijek poniżej autor wypowiada swój sąd na temat substancji myślącej, o której pisał, że:

[…] jest bytem, który się postrzega w oparciu o to wszystko, co w nim zachodzi, widząc to, że on sam działa, albo to, że jakiś inny byt na niego działa i który doskonale się

[107] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 124.
[108] Ibidem, s. 133.

spostrzega również w czasie, w którym dana rzecz zachodzi, z czego możecie wysnuć tę istotną prawdę, że wszystko to, co ma miejsce w nas, a czego nie zauważa umysł, nie jest dziełem umysłu i że wszystko to, co nie zależy wcale bezpośrednio lub pośrednio od jego myśli, jest mu całkiem obce[109].

Czego zatem dowiadujemy się po zapoznaniu się z tą partią tekstu De La Forge'a? Przede wszystkim dostrzegamy, w jak skrajnym stopniu pogląd jego realizuje ideę filozofii umysłu, który wie tylko to i o tym, co jest jego własną czynnością. Świadomość siebie samego jest jednocześnie świadomością wszystkiego innego, do czego myślenie nas odnosi. Mówi się tu o doznawaniu przez umysł i o postrzeganiu przezeń jego własnych działań, ale zawsze owo doznawanie pozostaje właśnie zauważone przez umysł, bo miało miejsce w nas, w związku z czym, jeśli coś nie jest przez umysł dostrzeżone, musi stać się mu nieznane. By było inaczej, musi stać się jego własnym dziełem, a zatem musi mu być udzielone w jego własnym ujęciu, które jest niczym innym, jak skierowaniem jego uwagi w głąb jego działania, w celu uprzytomnienia sobie, co zaszło. Myślenie samo sobie udziela pojęcia.

Kolejnym zagadnieniem jest to, czy umysł może nie posiadać świadomości, że myśli, a zatem, czy jest zdolny do czynienia przerw w aktywności, o której była mowa? Zdaniem De La Forge'a nie jest to możliwe. Teza, jaką stawia (zgodna zresztą ze stanowiskiem Descartes'a) brzmi, iż „to, co myśli, myśli zawsze" i można dodać, że ponieważ kwestia ta jest pewna na mocy definicji rzeczy myślącej, w związku z tym nie jest konieczne ani jej dowodzenie, ani dalsza eksploracja. Mimo to zagadnienie powyższe budziło w owym czasie bardzo wiele kontrowersji wśród adwersarzy. Skupiały się one przede wszystkim na problemie natury myślenia, która, nie całkiem oszacowana, w rozmaity sposób jawiła się różnym filozofom. Descartes oraz De La Forge polemizowali w tej sprawie zawzięcie z oponentami, którzy odmawiali uznania faktu wyrażanego przez nich w przypomnianej przed chwilą opinii. Argumenty padały przede wszystkim tego typu, iż istnieje bardzo wiele dowodów płynących z codziennego doświadczenia, dotyczących tego, że dusza, czy też umysł, nie myśli bez przerwy. By udzielić ostatecznej odpowiedzi na ową wątpliwość, uczony ponownie odwołuje się do szczegółowej analizy pojęć. Rozważeniu poddana zostaje natura samego człowieka, wynikająca z faktu połączenia w nim ciała i ducha. To właśnie ma stanowić klucz do zrozumienia dowolnej trudności.

Otóż ci, którzy rozważali wcześniej istotę rzeczy, zauważyli, że między atrybutami istotnymi przynależącymi jednemu podmiotowi, znajduje się zawsze jakiś, od którego

[109] Ibidem.

inne się wywodzą, jak strumienie ze swoich źródeł. W ten sposób widzimy, że wszystkie właściwości człowieka pochodzą z faktu związku duszy i ciała, będącego ich źródłem i że rozciągłość jest bazą i fundamentem tego wszystkiego, co nam się jasno przedstawia w ciele. Zatem, aby poznać te atrybuty, należy rozważyć, jaki jest ten najważniejszy ze wszystkich, które należą do jakiegoś podmiotu, to jest, który z nich nie zakłada żadnego innego i, z racji którego pozostałe jemu przynależą, i kiedy go znaleźliśmy, nie ma miejsca na wątpienie, że ten właśnie musi uchodzić za źródło wszystkich pozostałych[110].

Działanie zaproponowane przez De La Forge'a ma na uwadze to, co jest właściwe dedukcji, o której Descartes powiadał, iż dla umysłu ludzkiego jest ona jedyną drogą kroczącego poznania. Dedukcja przeprowadzana jest tu w ten sposób, że operacji umysł dokonuje na czystych pojęciach, które są czymś w rodzaju instruktarza w odniesieniu do przypadków, które podlegają pod nie. Znajdując ów atrybut główny, znajdziemy się w sytuacji, która określi nam z koniecznością możliwe warunki dla zrozumienia nurtującego nas zagadnienia. Przebadanie kwestii myślenia z jednej strony i bycia rozciągłym z drugiej, przyczynia się do wyjaśnienia każdej z nich na gruncie jej powstawania, co powoduje znajomość dwóch faktów, będących tego wynikiem. Po pierwsze dowiadujemy się, czy w ogóle możemy to, o co pytamy wiedzieć. Po drugie, jeśli odpowiedź jest pozytywna, poznajemy to całkowicie poprzez wiedzę na temat tego, czym dana rzecz być musi, jeśli ma być poznana przez umysł. Tym samym jest właśnie zauważenie, że w naturze ciała pierwsze miejsce zajmuje rozciągłość, ponieważ wszystko to, co jest w ruchu, jest rozciągłe, wszystko to, co ma kształt jest rozciągłe, wszystko to, co jest podzielne, jest rozciągłe, wszystko to, co posiada pewną wielkość i zajmuje miejsce, jest rozciągłe i jeśli ciało nie byłoby wcale rozciągłe, nie miałoby zdolności bycia podmiotem żadnego z tych akcydensów. Ale wszystko, co jest rozciągłe nie ma konieczności posiadania ruchu, określonego kształtu, takiego, a nie innego położenia, czy takiej to, a takiej wielkości, chociaż musi z koniecznością być podzielne i naturalnie nieprzenikliwe. Jednakże te dwie własności są tylko wynikiem i zależnością rozciągłości, z której się wywodzą i którą uprzednio zakładają[111].

---

[110] Ibidem, s. 134.

[111] Na temat podzielności materii, czytamy w *Komentarzu* Gilsona: „«*… divisible en plusieurs parties…*» 1. Podzielność jest własnością nieodłączną od rozciągłości. W rezultacie, skoro można zawsze twierdzić na temat rzeczy to, co pojmujemy o niej jasno; zatem nie można pomyśleć jakiejkolwiek rozciągłości bez pojmowania jej jako podzielnej; w związku z czym rozciągłość jest podzielna. «I niech zauważą, że to wszystko, z czego zdajemy sobie sprawę, że się w nich zawiera [w ideach], może być o nich [o rzeczach] w sposób prawdziwy orzeczone. Na przykład… w naturze ciała, czyli rzeczy rozciągłej, zawiera się podzielność (nie pojmujemy bowiem żadnej rzeczy rozciągłej jako tak małej, abyśmy jej przynajmniej w myśli nie mogli podzielić), jest prawdą, że… każde ciało

De La Forge wydedukował poprzez analizę pojęcia rozciągłości wszystko, co jej dotyczy. Osiągnął tym samym poziom odpowiedzi na każde związane z rozciągłością pytanie. Określił również, co musi być nieodłączne od jej natury, a co może jej towarzyszyć i podlegać zmianie. Zachował się zatem jako ktoś, kto wydobywa z pojęcia wszystko to, czego poznaniu pojęcie to służy. Co ciekawe w ten sam symetryczny

---

jest podzielne». *Postulaty* [w:] *II Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 201 [A. T., t. VII, s. 163]. 2) Z tej definicji podzielności wynika bezpośrednio, że materia jest podzielna w nieskończoność, a raczej jest to w równym stopniu definicja jej podzielności, co bycia nieokreśloną, ponieważ podzielność jest własnością nieodłączną od materii. Jednakowoż Descartes nie badał tego zagadnienia w *Rozprawie*; sprecyzował swą myśl dopiero w *Meteorach* (*Rozprawa I* [w:] Idem, *Meteory…* [w:] A. T., t. VI, s. 238–239) w celu odróżnienia swej doktryny od atomizmu Epikura i Lukrecjusza. Jeśli nie liczyć fragmentów *Świata*, który nie został opublikowany [A. T., t. XI, s. 12], Descartes poświadczał swą myślą kwestię nieskończonej podzielności tylko w *Meteorach*, a następnie w *czwartym Postulacie drugich Odpowiedzi*, gdzie jest ona rozwinięta (patrz 1) i w końcu, w jednej aluzji *I Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 138 [A. T., t. VII, s. 106–107], która ukazuje nam tajemnicę tej dyskrecji: podzielność nieskończona materii przeciwstawia się zasadzie scholastycznej *non datur progressus in infinitum,* której odpowiadają dowody tomistów na istnienie Boga (*do Meslanda, 2 maja* [A. T., t. IV, s. 112–113], list cytowany). Faktycznie, ta ważna doktryna, bez której kartezjańska teoria ruchu, w świecie stanowiącym pełnię, byłaby niezrozumiała, została otwarcie rozwinięta w: Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 26 [A. T., t. VIII, s. 14] oraz Ibidem, cz. II, art. 34 [A. T., t. VIII, s. 59–60]". E. Gilson, *Discours…*, s. 345–346. W opracowaniu Pichota czytamy: „Taka fizyka [jak kartezjańska] przywołuje oczywiście atomizm antyczny, który wyjaśniał świat za pomocą atomów w ruchu, które zderzając się wzajemnie przekazywały go sobie, zaczepiały się jedne o drugie, rozdzielały się jedne od drugich, a to dzięki zderzeniom, etc. I jest prawdą, że w pewien sposób Descartes uczestniczył w renesansie atomizmu. On sam zdawał sobie sprawę, iż mógłby przybliżyć swą koncepcję do teorii Demokryta, ale wykluczał to podobieństwo przytaczając rozmaite racje, z których to zasadniczymi są negacja istnienia próżni (świat jest u Descartes'a pełnią) oraz podzielność cząstek (rozbijają się, one niszczą w trakcie zderzeń, w związku z czym nie są atomami). Natomiast, pominął on zasadniczą krytykę, jaką zwykle przeprowadzano wobec Demokryta (od Arystotelesa): odmowa finalizmu w wyjaśnieniu świata; co również on sam odrzucał". A. Pichot, *op. cit.*, s. 319. Autor ten odsyła do następującego fragmentu *Zasad*: „Lecz odrzuca się filozofię Demokryta po pierwsze dlatego, że zakłada ona niepodzielność tych ciałek, z tego tytułu również i ja ją odrzucam; po wtóre, że wokół tych ciałek Demokryt przyjmował próżnię, podczas gdy ja dowodzę, że żadnej próżni być nie może; po trzecie dlatego, że przypisał im ciężkość, której ja nie przyjmuję w żadnym ciele […], a wreszcie dlatego, że nie pokazał, w jaki sposób poszczególne rzeczy mogłyby powstawać z samego tylko łączenia się tych ciałek […]". R. Descartes, *Zasady…*, cz. IV, art. 202, s. 348 [A. T., t. IX, s. 320]. W *Liście do Gibieufa* Descartes pisał: „[…] pociąga za sobą sprzeczność teza o istnieniu atomów, czyli materialnych cząstek, które byłyby rozciągłe, a mimo to niepodzielne; albowiem nie możemy mieć idei rzeczy rozciągłej, nie mając także idei połowy tej rzeczy albo jednej trzeciej, a więc nie pojmując jej jako podzielnej przez dwa lub trzy". Idem, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 208 [A. T., t. III, s. 477], list cytowany.

sposób poddał badaniu dziedzinę myślenia, osiągając zresztą ten sam cel, co w omawianym przypadku. Potwierdza się tym samym to, co powiedzieliśmy o myśleniu ze względu na umysł i przyjęliśmy, że jest ono:

[…] różnicą istotną i korzeniem wszelkich atrybutów, bo jeśli czuję, jeśli widzę, jeśli wyobrażam sobie, jeśli słyszę, przypominam sobie, jeśli chcę albo nie chcę, myślenie znajduje się we wszystkich tych czynnościach. Natomiast, jeśli myślę, to nie jest konieczne, bym wytwarzał którąkolwiek z tych czynności w szczególności, to znaczy, bym widział, czuł, wyobrażał sobie, etc., co pozwala dowieść, że wszystkie te rozmaite własności, jak i różne odgałęzienia, wychodzą z myślenia, jak ze swego pnia i że odrębne działania są tam, jak kwiaty lub owoce[112].

Lekarz definiuje umysł podobnie, jak czynił to przed nim Descartes, jednak u De La Forge'a mamy do czynienia z nieco bardziej dogłębną analizą, która obdarzona wielością celnych uwag, jest nie tylko powtórzeniem, ale i rozwinięciem myśli twórcy tej koncepcji. Myślenie uznaje nasz autor jako obecne we wszystkich czynnościach umysłu, co powoduje, że nie jest już ważne, która z nich aktualnie zachodzi, by dowieść, że umysł – by użyć kartezjańskiego sformułowania, jest stałą przytomnością, stałym czuwaniem. Myślenie jawi się tu jako coś bez przerwy obecnego, czego zastosowaniom może odpowiadać większa liczba działań, ale żadne z nich nie dokonuje się inaczej, niż w formie zaangażowania owego myślenia w innym celu. Podobnie, jak widzieliśmy, iż czynił to w *Części pierwszej* naszego opracowania Descartes, lekarz sprowadza całość działań umysłu do intelektu oraz woli:

To zaiste na myśleniu polega istota umysłu, bo wszystkie inne władze z niej się biorą a, mówiąc właściwie, wszelkie ich funkcje są tylko różnymi sposobami myślenia. Wykażemy to zresztą poniżej, że wszystkie rozmaite nasze myśli redukują się jawnie do dwóch gałęzi, z których jedną jest zdolność, jaką mamy do poznawania, drugą zaś ta, dzięki której chcemy lub wybieramy, to znaczy przymuszająca nas do pewnej rzeczy, którą pragniemy poznać i tym samym czuć, wyobrażać sobie, przypominać sobie, rozumieć, etc. Nie jest toż [owa pierwsza] pojmowaniem czy poznawaniem? I tak samo chcieć, zgadzać się, przeczyć, sądzić, pragnąć, obawiać się, wahać się, itd.? Nie są to następstwa i wyniki zdolności, jaką mamy do kierowania sobą?[113].

Kolejną ważną kwestią, którą De La Forge stara się rozwikłać w swoim dziele, jest uznanie, że „umysł i zdolność myślenia są jedną i tą samą rzeczą"[114]. Ważność tego zagadnienia polega na fakcie, że nie ma potrzeby oddzielać rzeczy od czynności, którą rzecz ta wykonuje, zwłaszcza, że nie sposób pomyśleć jej sobie w stanie, w którym mogłaby

[112] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 135.
[113] Ibidem.
[114] Ibidem.

jej nie wykonywać. Uczony utożsamiał daną rzecz z jej głównym atrybutem. Rzecz myśląca myśli zawsze, a zatem myślenie i rzecz, która myśli uznawane być mogą za jedno i to samo. W tym przypadku za substancję myślącą. Dzieje się tak, ponieważ, jak pisał nasz autor, nie ma żadnej realnej różnicy pomiędzy substancją a jej istotą, w związku z czym, jeżeli do istoty badanej przez nas substancji należy myślenie, możemy powiedzieć, że „skoro myślenie jest, to i rzecz jest". Zresztą scholastyczny podział na rzecz i jej zdolności, wydaje się lekarzowi nieracjonalny, bowiem nie ma sensu oddzielać jednego od drugiego, skoro istnieją władze przysługujące rzeczom na stałe. Ich oddzielanie od podmiotu, któremu przynależą, czyni z nich odrębne rzeczy, które musiałyby być własnymi zasadami działania, którymi wszak zdolności te nigdy nie są. Co innego, gdy mówimy o substancjach.

Oczywiście całe powyżej przedstawione działanie, było kalką z nauczania Descartes'a rozumiejącego zdolności, to jest władze umysłu, tak jak rzeczy, które są wyposażone w te władze. Pisał on mianowicie:

> Gdy rzekłem: *to znaczy umysłem, duchem, intelektem, rozumem* itd., nie rozumiałem przez te nazwy samych zdolności, lecz rzeczy wyposażone w zdolność myślenia, [...] i nie powiadam, że tym samym jest rzecz poznająca i poznawanie, ani też rzecz poznająca i intelekt jeżeli ujmuje się intelekt jako władzę, lecz tylko wówczas, gdy ujmuje się go jako samą rzecz, która poznaje[115].

Co interesujące, podobne rozważanie obserwujemy, kiedy Descartes wypowiada się na temat natury ruchu, również nie traktując go jako coś odrębnego od ciała, które w ruchu się znajduje. By uporać się z zarzutem, że nie ma to miejsca zawsze, bowiem istnieje coś takiego jak bezruch, filozof spoczynek zalicza do ruchu, a więc do stanu, w którym ciało może się znajdować. W ten sposób rozumiemy, że ruch jest pewną kondycją ciała, która oznacza tyle samo, co konieczność bycia w niej, aby móc być ciałem[116]. Zatem do istoty owej substancji myślącej należy to, że ona jest działaniem, które jest myśleniem. Nie mogąc

---

[115] *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami* [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 212–213 [A. T., t. IX, s. 135].

[116] W *Zasadach filozofii* filozof pisał: „Ruch nie jest niczym innym jak działaniem, przez które jakieś ciało przenosi się z jednego miejsca w drugie". Idem, *Zasady...*, cz. II, art. 24, s. 67 [A. T., t. IX, s. 75]. Innymi słowy: „jest on przejściem jednej części materii, czyli jednego ciała z sąsiedztwa tych ciał, które bezpośrednio z nim się stykają i uważane są za będące w spoczynku, w sąsiedztwo innych". Ibidem, art. 25, s. 67–68 [A. T., t. IX, s. 76]. Jednak „owo przenoszenie nie może znajdować się poza ciałem będącym w ruchu, ani to ciało [nie może] być inne, gdy się przenosi, a inne, gdy się nie przenosi, czyli spoczywa. Tak, iż ruch i spoczynek niczym innym w nim nie są, jak tylko dwiema różnymi modyfikacjami". Ibidem, art. 27, s. 69 [A. T., t. IX, s. 78].

być unicestwiona przez żaden czynnik naturalny, substancja ta niejako musi myśleć, o ile istnieje, co De La Forge podsumowuje następującym wywodem:

[…] jak nie widzimy żadnego ciała, które nie byłoby aktualnie bez rozciągłości, a więc, nie byłoby tylko w możności do jej posiadania i które nie musiałoby również posiadać aktualnie jakiegoś kształtu, a nie tylko być zdolne do przyjmowania tego typu własności, które chce mu się nadać; tak samo natura umysłu nie polega wyłącznie na tym, że ma on zdolność myślenia, ale jest jeszcze konieczne, że podczas swego istnienia, jest on zawsze w posiadaniu jakiejś myśli; myśli, którą się on zajmuje, którą trwale posiada i która jest tym, co podtrzymuje go w życiu[117].

Ten sam pogląd znajdowaliśmy już wcześniej zarówno u św. Augustyna jak i u Descartes'a. Pamiętamy konstatację z *Medytacji drugiej*[118], kiedy to myślenie oraz istnienie rzeczy myślącej, okazały się od siebie nieodłączne, a cała nieusuwalna aktywność człowieka, pojmowanego jako umysł, zasadzała się na tym właśnie augustyńskim przekonaniu, że myśli duszy są jej życiem. W tym miejscu wielu przeciwników, o których dowiadujemy się w ramach zapoznawania się z pismami dowolnego z przytoczonych autorów, przeciwstawia temu poglądowi kilka ważnych kontrargumentów. Ulegną one obaleniu, a w odpowiedziach filozofów nowożytnych przebijać się będzie pewien rażący niektórych brak wyczucia dla subtelności dawnej filozofii. Dominuje tu bowiem całkowity praktycyzm myśli, jej oszczędność, a priorytetem staje się szukanie drogi rozwiązania, choćby na skróty, ale tak czy inaczej rozwiązania, które zostaje osiągnięte. I tak oto, podobnie jak w przypadku krytyki form substancjalnych, również w tutaj De La Forge pyta o zasadność przyjmowania rozróżnień, które powodują, że myśl staje się sama dla siebie uciążliwa. Mnożenie bytów ponad miarę jest odchodzeniem od jej właściwej formy, a to znowu mści się niewydolnością rozumowania, które funkcjonuje bez miary właśnie. Miara pozwala odrzucać w sposób natychmiastowy zbędne wyjaśnienia, o których Descartes powiadał, że im jest ich więcej, tym większą powodują niejasność. W swoim tekście na temat filozofii nowożytnej, znawca przedmiotu, jakim był Brunschvicg pisał o porzuceniu przez Descartes'a logomachii terminów scholastycznych, które filozofii szkodziły w taki sam sposób, jak ozdobniki, których ilość wzrasta, i które po czasie czynią to, do czego miały być dodatkiem, całkowicie nieczytelnym i zapomnianym[119]. Dlatego też podział na substancję i jej

[117] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 136.
[118] Zob.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 34 [A. T., t. IX, s. 21–22].
[119] Por.: L. Brunschvicg, *Rozwój świadomości…* [w:] R. Descartes, *Świat…*, s. 131.

czynności zostaje oddalony. Odrzuca się z myślenia pojęcie siły, ruchu, jakości, jako rozpatrywanych w abstrakcji od tego, co działa, co się porusza, co jest zimne albo gorące. Rezygnuje się również z pojęcia czegokolwiek potencjalnego, co dopiero ma stać się aktualne, mówiąc raczej w stylu nakazującym myśleć, że „to, co jest, jest, a co ma się stać, a nie jest, nie istnieje". Byty w tym projekcie nie potrzebują się wzajemnie wspierać, wymagając skomplikowanej i hierarchicznej drabiny wzajemnych powiązań, w której dbałość jednych elementów o działanie drugich jest wyrazem niedojrzałości umysłów je tworzących i domagających się ich okiełznania, a zatem kolejnej dbałości w postaci czynienia nad nimi pieczy w postaci opatrznościowej kontemplacji, która je wszystkie zabezpiecza i obejmuje. Wszystkie te i inne elementy konstrukcji systemowej można traktować jako wynik antropomorfizacji świata, co wspomniany Brunschvicg nazywa jeszcze surowiej, odsyłając nas w ich oszacowaniu wprost do planu mitologicznego, z którego, jego zdaniem się wywodzą. U De La Forge'a czy Descartes'a świat staje się prostszy, ponieważ człowiek, który go poznaje większe wymagania stawia samemu sobie.

Wracając do sedna ostatnich rozważań, należy stwierdzić w ich podsumowaniu, że zarówno rzecz rozciągła, jak także rzecz myśląca, muszą być ograniczone do pewnych form. Dla rozciągłości nazywamy je figurami, dla myślenia zaś są to myśli, które stanowią ograniczenia, a więc określenia, posiadające swój sens i znaczenie: „I jak rozciągłość ciała w szczególności nie może być zachowana bez bycia ograniczoną do pewnej figury, tak też umysł stworzony nie może istnieć, nie będąc określony przez formę jakiejś myśli poszczególnej"[120]. Zdaniem lekarza, jako uznawane za możliwe, istnieją wyłącznie dwa przypadki, kiedy to rzecz myśląca nie wytwarza żadnych myśli. Oba są zresztą podane przez niego, by wykazać ich absurdalność i poprzeć własną wcześniejszą tezę. Pisze on mianowicie, iż albo rzecz, o której mówimy nie może, albo nie chce myśleć. I tak też, jeśli nie może, znaczy to, że nie jest umysłem, jeżeli zaś nie chce, to i tak nim jest, bowiem chcieć i nie chcieć jest formą świadomości. Ponadto, przy okazji tych polemik, lekarz wyraża pogląd dla samej filozofii umysłu kluczowy, który u niego samego stanowi most pomiędzy myślą Descartes'a a późniejszym nieco rozwiązaniem, które znajdujemy w tej materii u Leibniza, iż mianowicie:

Zdolność myślenia nie zakłada […] w żadnej ze swoich czynności istnienia obiektu zewnętrznego; bo jeśli byłoby prawdą, że umysł nie mógłby posiadać idei żadnej rzeczy,

[120] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 136–137.

znajdującej się poza nim, jeśli ona nie byłaby mu dostarczona z zewnątrz, to zwłaszcza idei samego siebie i idei swej własnej egzystencji mogłoby mu brakować, a jak to jest istotnie wiadomo, nie mógłby być umysłem bez [tego typu] myślenia[121].

Interesujący wątek, jaki zawiera się w tej wypowiedzi, jest w badaniach nad umysłem przykładem godnym odnotowania. W jego świetle, ten jest sobie dany i tak też zauważalny dla siebie. To, co stanowi o nim samym, wyprzedza wszelkie doświadczenie czegokolwiek, co umysłem nie jest. Prowadzi to do koniecznej do przebadania kwestii, czy aby wewnętrzne świadectwo siebie samego pod nieobecność wszystkiego tego, co nie jest umysłem, nie stanowi jednocześnie wystarczającego doświadczenia wszystkich możliwych elementów, wszelkich możliwych kolejnych doświadczeń, skoro, jak zostało powiedziane: „w żadnej ze swoich czynności umysł nie zakłada konieczności istnienia czynnika zewnętrznego". Oczywiście odpowiedzią na to pytanie jest cały *Traktat* De La Forge'a i to odpowiedzią pozytywną. Co zaś się tyczy ostatecznie rozstrzygnięcia zagadnienia sformułowanego w twierdzeniu, że „to, co myśli, myśli zawsze", uczony przytacza zasadniczy kontrargument, mający je obalić:

Najsilniejszy zarzut, jaki można postawić naszemu poglądowi, pochodzi, jak się wydaje, z tego, że jeśli umysł myślałby zawsze, to myślałby od czasu pierwszej chwili, kiedy to został złączony z ciałem, a my powinniśmy sobie przypomnieć jakieś z tamtych myśli, które mieliśmy w brzuchach naszych matek. Odpowiem na to, że nie wątpimy, że każdego dnia mamy tysiące i tysiące myśli, czuwając lub śpiąc, o których jednakowoż nie zachowujemy żadnej pamięci. A więc z tego, że umysł nie przypomina sobie żadnej z tych, jakie wtedy miał, nie wynika, że nie myślał od pierwszej chwili, kiedy został stworzony i złączony z ciałem[122].

Na podstawie analizy tego fragmentu wydawać by się mogło, że problem jest błahy. Niestety stopień występowania tego wątku w pismach Descartes'a jak i De La Forge'a, nakazuje przez chwilę nad nim się zatrzymać. Dostrzegamy, że istotnym elementem wyrażonego tu przekonania jest fakt pamięci albo niepamięci rzeczy przeszłych. Oponenci twierdzą, że pamięć ma dowodzić tego, że rzeczy miały

---

[121] Ibidem. „Jeżeli Descartes twierdzi, że dusza (czyli umysł) przestałaby istnieć, gdyby przestała myśleć, to jest to wprawdzie – jak wyżej wskazywaliśmy – konsekwencją jego rozumienia atrybutu jako własności, bez której substancja istnieć nie może, ale widzimy teraz, że takiemu rozumieniu atrybutu musi towarzyszyć odrzucenie scholastycznego rozumienia możności i aktu. Według Descartes'a umysł nie może znajdować się w stanie potencjalnym, czyli nie myśleć aktualnie. Może nie myśleć aktualnie o tym oto przedmiocie, ale o czymś myśleć musi – inaczej przestałby istnieć". *Myślenie jako kategoria ontologiczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 67.

[122] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 138.

miejsce, jej brak zaś czegoś dokładnie odwrotnego. W tym przypadku chodzi o aktywność wewnątrzumysłową, dokonującą się w warunkach dla filozofów – zwłaszcza natywistów – dość wygodnych, które nazwać by można współczesnym terminem deprywacji sensorycznej, tak pożądanej i z wysiłkiem osiąganej na drodze *Medytacji*. Zgodnie z regułami ich własnej filozofii, uznający istnienie wiedzy wrodzonej powinni stawiać na to, co będąc doświadczeniem wewnętrznym, staje się dla duszy w najwyższym stopniu zapadające w pamięć. Jednakowoż, jak poucza nas przykład ludzi, możemy zaryzykować stwierdzenie, że nie ma pośród nich nikogo, kto przypominałby sobie, jakie myśli miała jego dusza w stanie przed narodzinami. By usłyszeć odpowiedź w tej kwestii, zajrzyjmy raz jeszcze do fragmentu pism samego Descartes'a. Chodzi ponownie o problematykę rozwijaną w polemice z Gassendim, gdzie pojawia się interesujący nas wątek:

[…] z tego bowiem, że [umysł] nie działa w sposób tak doskonały w ciele dziecka jak dorosłego i że jego czynności mogą często natrafiać na przeszkodę ze strony wina i innych rzeczy cielesnych, wynika to tylko, że jak długo jest złączony z ciałem, tak długo posługuje się nim jako narzędziem służącym do tych działań, którymi najczęściej jest zajęty, nie zaś to, że ciało czyni go doskonalszym lub mniej doskonałym. Gdybyś taki wniosek z tego wysnuwał, nie postępowałbyś lepiej, niż gdybyś z tego, że rzemieślnik nie działa dobrze, ilekroć posługuje się złym narzędziem, wysnuwał wniosek, że biegłości w swoim rzemiośle nabywa on od dobroci narzędzia[123].

Tekst ten jest inną odmianą argumentacji z użyciem przykładu o dwóch malarzach, którą przytaczaliśmy wyżej za De La Forge'em. Wynika z niej, że gdyby umysł zawdzięczał formy swoich czynności rzeczom zewnętrznym, byłby tylko tym, czym są te rzeczy. Pochłonięty czynnościami cielesnymi, nie dałby się od nich odróżnić. Nie manifestowałby się w niczym, służąc ekspresji ciała. Jednak nie to jest w tym momencie najważniejsze, gdyż Descartes pisze w innym miejscu:

Masz jednak, powiadasz, wątpliwości, czy wobec tego jestem zdania, że dusza nieustannie myśli. Lecz dlaczegóż nie miałaby nieustannie myśleć, będąc substancją myślącą? I cóż w tym dziwnego, że nie pamiętamy myśli, które miała w łonie matki lub w letargu itp., skoro nie pamiętamy nawet wielu takich, o których jednak wiemy, żeśmy je mieli, gdyśmy byli dorośli, zdrowi i czuwający. Do tego bowiem, aby sobie przypominać myśli, które miał umysł, trzeba, dopóki jest złączony z ciałem, aby w mózgu zostały wyciśnięte pewne ich ślady, a przypominanie sobie zachodzi dzięki zwracaniu się i przybliżaniu się do nich. Cóż zaś w tym dziwnego, jeżeli mózg dziecka lub człowieka znajdującego się w letargu jest niezdolny do przyjmowania tych śladów[124].

---

[123] *Odpowiedź na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 417 [A. T., t. VII, s. 354], fragment cytowany.

[124] Ibidem, s. 420–421 [A. T., t. VII, s. 356–357].

Pojawia się tutaj argument fizjologiczny. Descartes uważa bowiem, że mózg dziecka jest jeszcze bardzo nieukształtowany i płynny, co w zasadzie odpowiada nawet współczesnym ustaleniom w tej sprawie[125]. Najwyraźniejsze zatem myśli, gdyby miały się w nim pojawić, nie mogłyby odcisnąć żadnego trwałego śladu w pamięci organu, jakim jest mózg[126]. Wystarcza to do tego, by nie było możliwe, aby dusza pamiętała cokolwiek z tamtych przeżyć, jak również do tego, by móc dalej utrzymywać, że miała wówczas wiele rozmaitych myśli, po których nie ma śladu. W *Odpowiedzi na zarzuty czwarte* filozof dodawał: „[…] nie ulega dla mnie wątpliwości, że umysł, skoro tylko został wlany w ciało dziecka, zaczyna myśleć, a zarazem jest świadomy swojego myślenia,

---

[125] Mówiąc językiem dzisiejszej nauki, chodzi o to, że mózg nabywa własnej struktury neuronalnej w wyniku pracy, którą podejmuje. Staje się więc tym, co jest skutkiem zapotrzebowania na jego działanie. Połączenia nerwowe, od których zależą w dalszej kolejności trwałe powiązania, umożliwiające pracę mózgu, są efektem pobudzania go do ich wytworzenia. Zaprzepaszczenie tego momentu owocuje mózgiem niedorozwiniętym, który – jak choćby w procesie powstawania mowy, nie wykształcając aktywności odpowiednich partii samego siebie, staje się potem niezdolny do komunikowania się z pomocą języka, itd.

[126] Jak zauważa Aucante, taka pamięć jest czysto zwierzęca. Chodzi o proces całkowicie mechanicznego odciskania w tworzywie mózgu śladów, które dokonują się przez przejście tamtędy strumieni duchów zwierzęcych. Daje on tym samym duchom władzę kształtowania na rozmaite sposoby małych włókienek w mózgu oraz różnych otworów, przez które one następnie przechodzą. W miarę jak zastyga substancja takiego mózgu przejścia wykonane w odpowiednim czasie utrwalają się i pozostają na długo osobniczą strukturą tego organu. Wyznaczają w sposób empiryczny cechy zachowań zwierzęcia w związku z jego doświadczeniami. U dzieci z racji na argument o płynności substancji ich mózgów, ślady mające dalszy wpływ na rozwój dziecka mogą w ogóle się nie utworzyć. Autor zwraca uwagę na stosowane przez Descartes'a analogie: „Pierwsza jest tą z przebijakiem, który pozostawia otwory w płótnie, które przekłuł, jaki znajdujemy zwłaszcza w *Człowieku*, wraz ze znaną ilustracją. Druga jest tą z odbiciem pieczęci w wosku w *Prawidle XII*, sformułowana wcześniej przez Arystotelesa. Trzecia jest z całą pewnością najbardziej używana: pamięć nazywana jest działaniem w fałdach mózgu przypominającym kartkę papieru zachowującą pofałdowania po tym, jak została ona zgnieciona (R. Descartes, *List do Meysonniera z 29 stycznia 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 19; R. Descartes, *List do Meysonniera z 11 czerwca 1640 r.* [w:] Ibidem, s. 84; R. Descartes, *List do Meysonniera z 30 lipca 1640 r.* [w:] Ibidem, s. 136; R. Descartes, *List do Meysonniera z 6 sierpnia 1640 r.* [w:] Ibidem, s. 143; R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 6 października 1645 r.* [w:] Ibidem, t. IV, s. 310–311; R. Descartes, *List do Arnaulda z 4 czerwca 1648 r.* [w:] Ibidem, t. III, s. 192]), co jest rozwinięciem przykładu św. Augustyna (*O nauczycielu*, XII). Te analogie pozwalają podtrzymywać ideę, że ślad materialny jest przyczyną zapamiętywania informacji, ale ukazuje on również, że pamięć cielesna jest ograniczona przez swą naturę, punkt, który zdawał się wystarczać Digby'emu, aby unieważnić kartezjańską teorię pamięci, mózg jest jawnie zbyt mały, w odniesieniu do wszystkiego tego, co mógłby on zawierać". V. Aucante, *op. cit.*, s. 248–249.

choć później nie przypomina sobie tego, gdyż formy poznawcze tych myśli nie utrwalają się w pamięci"[127]. W późniejszych tekstach Descartes powracał do tego samego pisząc:

[…] dusza ludzka, gdziekolwiek by się znajdowała, także w łonie matki, bez przerwy myśli […] żadna rzecz bowiem nie może zostać pozbawiona własnej istoty […] umysł dopiero co złączony z dziecięcym ciałem jest całkowicie zajęty niejasnym postrzeganiem czy odczuwaniem bólu, przyjemności, ciepła, zimna i podobnych idei, które biorą się z tego złączenia i jakby zmieszania. Niemniej jednak ma on w sobie ideę Boga, ideę samego siebie, jak też wszystkie prawdy, które nazywamy oczywistymi przez się, w taki sam sposób, w jaki mają je ludzie dorośli, gdy nie zwracają na nie uwagi. […] Nie wątpię, że gdyby został zwolniony z więzów cielesnych, znalazłby je w sobie[128].

To, co powiada w tym miejscu Descartes, doskonale uzupełnia się z myślą De La Forge'a. Potwierdza niezmienną, wewnętrzną i tożsamą z jego naturą strukturę myślenia, które można zaprzęgać do wielu celów, z których najbardziej odległe od wymaganych przez poznanie, przynależą czynnościom służącym podtrzymywaniu życia biologicznego w człowieku. Niemniej jednak umysł myśli zawsze:

[…] również Szkoła Arystotelesa, poprzez swe własne zasady, musi przyznać, że umysł myśli zawsze([129]), a to dlatego, że nie ma żadnego z jej uczonych, który nie podniósłby

---

[127] *Odpowiedź na zarzuty czwarte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 292–293 [A. T., t. IX, s. 190]. Ponadto Descartes pisał do Ojca Gibieufa, 19 stycznia 1642 roku, co następuje: „Jeśli jednak weźmie się pod rozwagę, że każdej nocy mamy tysiące myśli i że także w stanie czuwania mamy ich z tysiąc w ciągu jednaj godziny, z których nie pozostaje nam żaden ślad w pamięci i z których nie więcej mamy pożytku niż z tych, które mogliśmy mieć przed swym urodzeniem, wówczas o wiele łatwiej przyjdzie nam przekonać się co do tego, że [dusza myślała, choć nie pozostało to nam w pamięci, niż sądzić, że substancja, której naturą jest myślenie, może istnieć nie myśląc w ogóle". Idem, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. *Kopania*, Szkice…, s. 209 [A. T., t. III, s. 479], list cytowany.

[128] *List do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 424].

[129] Na ten temat zob.: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 59. Warto zwrócić uwagę na to, że porównywanie obydwu koncepcji umysłu z naciskiem na to, co w nich dotyczy rozumu, jest zabiegiem, który De La Forge, jak się należy domyślać, stosuje z powodów koniunkturalnych. W rzeczywistości nie ma potrzeby snuć tych porównań, bo nawet, jeśli jest coś podobnego w tych teoriach, to i tak jest w nich również coś, co je różni i powoduje, że należą do dwóch najbardziej sobie przeciwstawnych szkół w historii filozofii. W gruncie zaś rzeczy koncepcja Arystotelesa może dotyczyć tego, o czym mówi św. Augustyn, Descartes albo De La Forge, gdy uwzględni się w niej sam wieczny *rozum czynny*, który przypomina *rozum* u tamtych filozofów. Zdaniem Stagiryty rozum ten jest czymś boskim, co nie podlega wpływowi ciał, nie umiera i nie ginie, a po oddzieleniu od ciała może żyć dalej, nie jest on żadnym z przedmiotów, ale może mieć o każdym z nich wiedzę, w której sam staje się tym, co poznaje nie przestając

umysłu do rangi rzeczy żyjących, i który nie ustanowiłby istoty życia nie tylko w możliwości do działania, ale w działaniu, z czego wynika oczywiście, że umysł, nie mogąc być bez życia, ani żyć bez działania, ani działać bez spostrzeżenia tego, musi myśleć bez przerwy i że przestanie istnieć, kiedy zaprzestanie myśleć[130].

być sobą i mogąc siebie uczynić również jednym z przedmiotów poznania. Por.: Ibidem, ks. I, roz. IV, s. 64; ks. II, roz. II, s. 78; ks. III, roz. IV, s. 125, 126; roz. V, s. 128 i 129.

[130] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 139. Ten sam pogląd znajdujemy u Descartes'a: „Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał myśleć". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 34 [A. T., t. IX, s. 21] oraz: „A umysł nie może nigdy być bez jakiejś myśli; może być wprawdzie bez tej lub owej myśli, ale nie bez żadnej; w ten sam sposób jak ciało ani przez jedną chwilę nie może być bez rozciągłości". *Rozmowa z Burmanem* [w:] Ibidem, t. II, s. 244 [A. T., t. V, s. 150].

Rozdział 6

O nieśmiertelności umysłu ludzkiego

Po ustaleniu ponad wszelką wątpliwość tego, że umysł, w czasie kiedy istnieje, nigdy nie przestaje działać, De La Forge podejmuje się przebadania kolejnej kwestii, którą jest zagadnienie jego nieśmiertelności. Zauważa on, iż problematyka ta nie doczekała się w pismach Descartes'a odpowiedniego potraktowania. Co prawda autor ten nosił się z zamiarem rozstrzygnięcia tego tematu, jednak prawdopodobnie sama materia na niego się składająca przysparzała tyle trudności, by zamierzenia tego nie udało się zrealizować. Uwzględniając to, że lekarz postanowił wypowiedzieć się pełniej w zakresie tego zagadnienia, należałoby zastanowić się, dlaczego ten rodzaj trudności nie przeszkodził mu i czy De La Forge wiedział coś więcej od swego poprzednika, czy raczej zlekceważył uwzględnione przez tamtego komplikacje i ograniczenia. Otóż Descartes pisał na ten temat, co następuje:

Nie mam bowiem o sobie tak wysokiego mniemania, abym się ważył określać mocą rozumu ludzkiego cokolwiek z tego, co zależy od wolnej woli Boga. […] Wystarcza to, abyśmy wysnuli wniosek, że umysł o tyle, o ile może być poznany na podstawie przyrodzonej filozofii, jest nieśmiertelny[131].

[131] *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] Ibidem, t. I, s. 191 [A. T., t. IX, s. 120]. Zob. też: *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji* [w:] Ibidem, s. 12–17 [A. T., t. IX, s. 9–12]. Interesująca jest w tej kwestii również wypowiedź Leibniza, którą zawiera niejako podsumowanie jego *Przedmowy* do *Nowych Rozważań*. Otóż pisał on tam: „Jest bowiem nieskończenie korzystniej dla religii i dla moralności, zwłaszcza w czasach, w których żyjemy, wykazać, że dusze są nieśmiertelne z natury i że to byłby cud, gdyby takimi nie były, aniżeli utrzymywać, że z natury dusze nasze powinny umrzeć i że tylko dzięki cudownej łasce, opartej wyłącznie na obietnicy Boga, nie umierają". G. W. Leibniz, *Nowe rozważania…*, s. 38. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… qu'elle est immortelle…*». 1.) *Możliwość nieśmiertelności*. – Studia tekstów kartezjańskich odnoszących się do problemu nieśmiertelności pozostawiają niekiedy umysł w niepewności, ponieważ Descartes utrzymuje w nich stale, że dowodzi on nieśmiertelności duszy, a jednakże nie dostarcza żadnego bezpośredniego dowodu i czyni co innego, zamiast przedstawić ową konkluzję jako wniosek jego metafizyki. Aby znieść tę niepewność, trzeba zrozumieć, że Descartes doznawał zawsze wrażenia, iż *jako pierwszy dostarczył ideę duszy zdolnej do nieśmiertelności*. Odtąd jego stanowisko daje się łatwo pojąć: scholastyka przypisuje duszy taką naturę, iż jej przetrwanie wydaje się być mało prawdopodobne. Sam fakt odnowienia duszy w czystości jej natury tworzyłby zatem w jego oczach decydujący postęp w filozofii Szkoły oraz najbardziej pewną gwarancję naszej nieśmiertelności.

Wypowiedź ta, choć niezwykle zdawkowa, posiada wszystkie cechy charakterystyczne dla kartezjańskiego poglądu. Otóż po pierwsze zakładał on jako oczywistość, że cała możliwa wiedza, czerpie swe limity z natury, w tym przypadku z natury umysłu. Na tej podstawie już

Ten punkt widzenia, określony przez Descartes'a w wielu powtórzeniach, jest w sposób szczególny wyróżniony w *Liście do Plempiusa z 3 października 1637 r.* [w:] A. T., t. I, s. 414–416, gdzie pokazuje on, że jego realne odróżnienie duszy od ciała wraz z odrzuceniem form substancjalnych oraz dusz wegetatywnych, jako tego wynik, czyni niemożliwym upodobnienie natury człowieka do tej u zwierząt. Tak więc, owa pewność całkowitej duchowości duszy, którą metafizyka kartezjańska jako jedyna nam dostarczyła, jest jednocześnie niezbitym dowodem na to, że dusza może istnieć w oddzieleniu od ciała i nie jest koniecznie uwikłana w jego zniszczenie. Szkoła, odwrotnie, wiążąc duszę z ciałem jako substancję niezupełną z inną substancją niezupełną, nie pozwala pojąć, w jaki sposób jakaś część, która nie wystarcza sama sobie, może mimo to istnieć oddzielnie. Ustanawiając całkowitą substancjalność duszy pierwszy raz w *Medytacjach metafizycznych*, Descartes musiał z pewnością myśleć, że jego filozofia, pierwszy raz udzieliła prawomocnego twierdzenia na temat naszej nieśmiertelności. 2.) *Jej rzeczywistość.* – Kartezjanizm dowodzi zatem, iż nieśmiertelność duszy jest *możliwa* i jest on jedynym, który to ukazuje, lecz ani on, ani żadna inna filozofia nie może ustanowic faktu nieśmiertelności. Dusza może przetrwać po śmierci ciała, tylko wówczas, kiedy Bóg ją zachowa. Można spodziewać się, że On to uczyni, nie można jednak tego dowieść: «Co się tyczy tego, co powiedzieliście, iż nie dałem nawet jednego słowa o nieśmiertelności duszy, nie mylicie się w tym; ponieważ nie chciałem dowodzić, że Bóg nie mógłby jej zniszczyć, ale to tylko, że jest ona natury całkowicie oddzielonej od ciała i że w rezultacie nie jest wcale w sposób naturalny podległa śmierci wraz z nim, co jest zresztą wszystkim, co trzeba na ustanowienie religii i również wszystkim, co założyłem sobie dowieść». (*List do Mersenne'a z 24 grudnia 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 256–256). Równoważność między niematerialnością i nieśmiertelnością wydawała się Descartes'owi tak jawna – wiara wyprzedzała w tym rozum – że zatytułował on pierwsze wydanie swej metafizyki: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*; Drugie wydanie uwzględniło ów niuans i posiadało już tytuł: *Meditationes… in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur* (A. T., t. III, s. 266). Wyrażenia, jakich użył on w *Liście* poprzedzającym *Medytacje* (A. T., t. VII, s. 1–3) oraz w *Synopsis* (A. T., t. VII, s. 13–14), określają jasno jego stanowisko w tej ważnej kwestii: dusza może istnieć sama i co się tyczy tego, co jest jej własną istotą, to nie ma żadnej racji, aby została ona zniszczona wówczas, kiedy ciało ulegnie zniszczeniu. Jedyną przyczyną zniszczenia, jaką można sobie wyobrazić, jest to, że Bóg zechciałby ją zniszczyć. Ostatnie słowo w tej sprawie, należy zatem do Objawienia i skoro ono nam wieści nieśmiertelność duszy, nie mamy żadnej racji, aby w to wątpić. Zob.: *II Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 190–191 (A. T., t. VII, s. 153). 3.) *Stan duszy po śmierci.* – Descartes był jeszcze bardziej wstrzemięźliwy w tej kwestii niż w sprawie czystego i prostego faktu nieśmiertelności". E. Gilson, *Discours…*, s. 436–438. W ostatnim fragmencie Gilson cytuje *List Descartes'a do księżniczki Elżbiety z 1 września 1645 r.*, (list cytowany). Proponuje również dodatkowo wgląd w dwa listy. Jeden to *List do Huygensa z 13 października 1642 r.* [w:] A. T., t. III, s. 579–580. Drugi zaś to *List do Chanuta z 1 listopada 1646 r.* [w:] Ibidem, t. IV, s. 536–537. Oba w naszym opracowaniu uwzględniamy.

w *Rozprawie o metodzie,* odnosząc się na przykład do teologii, filozof pisał w podobnym duchu, iż musiałby uważać się za kogoś więcej, niż za człowieka, aby móc sobie pozwolić na badania przekraczające miarę naturalnego światła naszego poznania[132]. Nie inną opinię wyrażał zresztą już na samym początku swojej drogi myślowej, kiedy to pisał w *Prawidłach do kierowania umysłem*, iż: „Należy zajmować się tymi tylko przedmiotami, do których poznania w sposób pewny i niewątpliwy umysły nasze zdają się wystarczać"[133], albo jeszcze wcześniej, kiedy w swoich *Cogitationes*, mówił, że „Dokładne granice są przypisane wszystkim umysłom: nie mogą ich przekroczyć"[134]. Trzymanie się powyższych przekonań było w przypadku Descartes'a gwarancją rzetelności i uczciwości filozoficznej, wyznaczało jej standardy, nakreślając jednocześnie zakres nie tylko metody przynależnej temu, czy innemu uczonemu, ale stwarzając wzorzec dla nowej nauki. W ich świetle potrzeba wykroczenia poza dane przyrodzone w celu prognozowania istnienia i jakości perspektywy pozadoczesnej napotykać musi na realne ograniczenia. Być może jest to powodem, dla którego Descartes jedynie sygnalizował, że jest w mocy umysłu ludzkiego zająć stanowisko w kwestii nieśmiertelności umysłu człowieka, ale nie mówił nam, na czym miałoby polegać dowodzenie tego. Prawdą jest, że nie znamy żadnego z rozmysłem poświęconego temu zagadnieniu fragmentu lub pisma wychowanka La Flèche. Natomiast De La Forge odnosi się w swoim dziele do tego, iż pierwsze wydanie *Medytacji* z roku 1641, nosiło tytuł, w którym ich autor uwzględniał dowiedzenie nieśmiertelności duszy, co odsłaniał i zapowiadał następujący zapis: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.* W wydaniu drugim zmieniono odpowiednio tytuł na zawierający informację na temat istnienia Boga i rozłączności dwóch substancji w człowieku: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrator*, 1642[135]. Mimo wspomnianych faktów, *Medytacje*

---

[132] „Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczeńszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem". R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 10 [A. T., t. VI, s. 6].

[133] Idem, *Prawidła…*, s. 23 [A. T., t. X, s. 362], fragment cytowany.

[134] Idem, *Cogitationes privatae* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 173, fragment cytowany.

[135] Dodamy w tym miejscu, że Descartes prawdopodobnie nie zamierzał powiedzieć w tej sprawie więcej, niż to uczynił, a wspomniany tutaj tytuł *Medytacji* uległ zmianie nie dlatego, że filozof oszacował swe dzieło jako niezgodne z owym pierwotnym

metafizyczne, jako najbardziej predestynowane ze wszystkich dzieł Descartes'a do rozstrzygania tych właśnie zagadnień, pomijają powyższy wątek. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że samo przekonanie i kilka argumentów, jakie można wyczytać z treści rozprawy, wydawały się jej autorowi zbyt niewystarczające, aby zbudować wywód mogący dorównywać pozostałym częściom tej pracy.

Z biografii intelektualnej filozofa wiemy, że Descartes dość wcześnie nosił się z zamiarem napisania czegoś, co funkcjonowałoby jako przyszły *Traktat Metafizyczny*. Baillet sytuował go w 1629 roku. Niestety nie znamy dalszych losów opracowania i należy się domyślać, że po kilkunastu latach tekst ten ewoluował, aż przyjął formę znanych nam *Medytacji*. Co ciekawe w *Rozprawie o metodzie* (1637 r.), wspominając o swoich dotychczasowych dokonaniach Descartes pisał, że już taką tematykę przebadał, kiedy to dopracowywał się swoich pierwszych ustaleń na temat świata (*Traktat o Świetle*, opracowywany w 1632 r.) i człowieka (*Człowiek*, opracowywany w 1632 r.).

Opisałem potem duszę rozumną [twierdził] i ujawniłem, że nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii, jak inne rzeczy, o których mówiłem uprzednio, lecz że z pewnością musi być stworzona; i o tym, jak to nie wystarcza, by była umieszczona w ludzkim ciele jak sternik na statku tylko po to, by poruszać jego kończyny, lecz że trzeba, by była spojona z nim ściślej, żeby ponadto doznawać uczuć i pragnień tego samego rodzaju, co nasze, i w ten sposób utworzyć prawdziwego człowieka. W tym miejscu zresztą rozwiodłem się nieco obszerniej na temat duszy ze względu na to, że jest on jednym z najważniejszych; poza błędem tych, którzy zapierają się Boga, który to błąd, jak sądzę, obaliłem powyżej w sposób dostateczny, nie ma drugiego takiego, który by bardziej oddalał słabe umysły od prostej drogi cnoty, jak wyobrażenie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza i że wskutek tego po tym życiu nie mamy się ani spodziewać, ani obawiać niczego więcej niż muchy lub mrówki; gdy wiemy natomiast, jak się one od nas różnią, rozumiemy o wiele lepiej racje, które dowodzą, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała i wskutek tego bynajmniej nie podlega wraz z nim śmierci; a dalej tym bardziej, że nie znajdujemy żadnych innych przyczyn, które by ją unicestwiały, skłaniamy się w sposób naturalny ku przeświadczeniu, że jest nieśmiertelna[136].

---

zamiarem. Gdy przyjrzymy się choćby *Skrótowi Medytacji*, zauważymy, iż kwestię nieśmiertelności duszy uczony traktował jako oczywistość, wynikłą z koncepcji substancji, jako niezniszczalnego tworzywa.

[136] R. Descartes, *Rozprawa…*, cz. V, s. 68–69 [A. T., t. VI, s. 60]. Zwróćmy uwagę na samą końcówkę tej wypowiedzi filozofa, a jeszcze bardziej zrozumiemy walor wyjaśniający, zawarty w poniższym cytacie z dzieła Malebranche'a: „Wiedząc zatem, że twoja dusza jest bytem, albo substancją odmienną od ciała, sądzisz, że jest ona nieśmiertelna, bo tylko odmiany bytu ulegają zniszczeniu, a byty albo substancje, nie mogą powracać do nicości, gdyż zgodnie z ogólnymi prawami natury wydobycie substancji z nicości jest równie niemożliwe, jak odesłanie jej tam z powrotem. Lecz wszystkie te wnioski opierają się jedynie na twojej jasnej idei ciała, a wcale na idei duszy, skoro stwierdzasz,

Nie wiadomo jednak, o jakich badaniach filozof wspomina, przyjrzawszy się bowiem treści opracowanych w tamtym czasie przez niego rozpraw, wypada stwierdzić, iż pozbawione są one wątków, o których mowa w ukazanej retrospektywie. Mimo tego, właśnie stwierdzany również przez De La Forge'a ich brak, staje się dla niego samego inspiracją, powodującą, że podobnie, jak w przypadku innych, nie dość wyraźnie przebadanych przez Wielkiego Francuza tematów, lekarz przychodzi nam z pomocą. Dla niego zagadnienie istnienia duszy nie jest problematyczne, po tym, jak poświęcił wiele uwagi wykazaniu konieczności jej znajdowania się w ciele ludzkim. Kwestią sporną, owocującą dyskusją, w którą uczony się wdaje, jest jedynie to, co dzieje się z duszą po fakcie śmierci ciała; czy mianowicie ginie ona wraz z nim, czy może istnieje w dalszym ciągu bez niego. W odpowiedziach na to pytanie odnaleźć możemy ślad odwiecznego sporu i klarowanie się w związku z nim, co najmniej dwóch szkół rozpatrywania tego problemu.

Przynależąc do tradycji platońskiej, zarówno De La Forge, jak i Descartes nie poddają w wątpienie nieśmiertelności duszy, która już z samej definicji okazuje się niezależna od ciała, a zatem zdolna do egzystowania bez niego. Zauważmy, że dość ważne jest w tym miejscu to, że będąc umieszczona w ciele ludzkim, które znajduje się w materialnym wszechświecie, dusza przebywa w miejscu, dającym się bardzo precyzyjnie wskazać, a jej zastosowania są wyznaczone potrzebą pozostającą w głębokim związku z tak pojętym uniwersum. Można powiedzieć,

---

że twoja dusza nie jest materialna, nie dzięki posiadaniu jej jasnej idei, ale ponieważ widzisz jasno w idei materii, że to, co czujesz w swoim wnętrzu, nie może pochodzić od ciała". N. Malebranche, *Medytacje…*, s. 121. W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „«*… de même nature…*». Argument przytaczany przez libertynów przeciwko nieśmiertelności duszy był postrzegany jako trudny do obalenia, nie tylko przez nich samych, lecz nawet przez niektórych apologetów, ich przeciwników. Przyjaciel Descartes'a Silhon nie krył się z przyznaniem się do niego w swoim dziele: *Les deux vèrités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, Paris 1626: «Źródłem tych trudności jest budowa człowieka oraz podobieństwo, jakie nasze dusze mają w pewnym zakresie z duszami zwierząt» (s. 258). Cała druga część opracowania poświęcona jest rozmaitym rozróżnieniom, aby wskazać to, co różni dwa rodzaje dusz, a kończy się rozpatrzeniem nieśmiertelności duszy zwierząt, w celu lepszej obrony nieśmiertelności duszy ludzkiej: «Zapytajmy ich więc… niech nam pokażą za pomocą światła naturalnego, jak powiadam, jasnego i niewątpliwego, że Bóg postanowił osłabić swe zachowujące działanie względem dusz ludzkich [stanowisko bardzo zbliżone do Descartes'owskiego] tak, by one nawet oddzielały się od ciał; jeśli chcą powiedzieć, że jest to wystarczająco widoczne, iż one są takie same jak te, należące do zwierząt, które to są śmiertelne; a nawet sama Biblia, którą uważamy za nieomylny wzorzec naszej wiary, potwierdza to, w tych oto słowach: *kto wie, czy śmierć człowieka i zwierząt nie jest podobna?* […]". E. Gilson, *Discours…*, s. 435–436. Koncepcję duszy materialnej rozwijano wówczas na poważnie. Na ten temat zob.: *Lukrecjusz i fizycy* [w:] J. S. Spink, *op. cit.*, s. 143–180.

że dusza, nawet jeśli jest niewidoczna dla jakiegokolwiek z naszych zmysłów, znajduje swe racje uzasadniające, które zawsze będą mogły być przywoływane na rzecz jej faktycznego istnienia i niezbywalności działania. Natomiast po jej odłączeniu od ciała, dusza z punktu widzenia tego wszystkiego, co jak powiedzieliśmy usprawiedliwia jej obecność i uzasadnia jej niezastępowalność, nie przebywa już w ciele i nie spełnia żadnych z funkcji dotąd jej przypisywanych. Żeby odpowiedzieć sobie na pytanie, gdzie ona wówczas jest i w jakim celu, niejednokrotnie należy odnieść się do wyjaśnień spoza uniwersum, o którym mowa i wtedy też ramy dyskursu filozoficznego, narażane są na ich przekraczanie, skoro w filozofii, jak to podkreślał Descartes zajmujemy się tym tylko, co podpada pod wyobraźnię.

Być może De La Forge dokonuje pewnego nadużycia pisząc, że stan rzeczy, jaki obserwujemy w tej egzystencji, w złączeniu duszy z ciałem, nakazuje myśleć o tymczasowości tego związku i nie inaczej przymusza do rozpatrywania jego końca niż jako „wyzwolenie ducha". Argumentuje on na rzecz istnienia duszy już uprzednio zakładając to, że jest ona z ciałem złączona w sposób, który jej samej nie daje się uświadomić na tyle silnie, na ile uświadamiane jest jej samo owo ciało i dlatego wraca znana opinia, że w związku z tym dusza myśli, że jest ciałem, a ponieważ wie i widzi, że ciała przemijają, wnosi mylnie to samo na swój temat. „Owszem, zdaję sobie sprawę [pisał nasz autor], że kilka czynności umysłu wynika z dobrej albo złej konstytucji ciała, podczas ich zjednoczenia, co jest powodem tego, iż wielu ludzi rości sobie prawo, by sądzić, że kiedy one już nie będą razem, umysł nie zadziała i nie będzie mógł dłużej istnieć"[137].

Oczywiście nie chodzi tylko o przekonanie, ale i o coś więcej, co domaga się dowodzenia. Dowodzeniu temu towarzyszy analiza bytów ze względu na to, czy cechują się one złożonością, czy są bytami prostymi. Dla De La Forge'a, jak i dla Descartes'a, złożoność dotyczy tego, co posiada części, a to zaś rozciągłości, w związku z czym, to właśnie ciała, charakteryzując się złożonością, podlegają rozpadowi i w zasadzie zawsze są czymś innym niż to, co wynikać by mogło z chwilowej i iluzorycznej kompozycji ich części. Co się zaś tyczy tego, co niezłożone, dla filozofów, o których mówimy, stanowi to element niejako pierwotny i nie ulegający dalszym przekształceniom, którego w sensie możliwej dlań zmiany, dotyczyć może wyłącznie powstawanie lub ginięcie, z tym, że w sensie absolutnym[138]. Takie elementy są w naturze tylko

[137] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 141.

[138] Pogląd ten był bardzo rozpowszechniony. Znajdujemy go np. u Leibniza w *Monadologii*. O duszy w ten sam sposób mówi Geulincx: „[…] ja jestem i jestem pewną rzeczą

dlatego, że Bóg powołał je do istnienia. Nazywane bytami prostymi, są one przykładem substancji stworzonej, której wszelki wymiar, tak od strony esencji jak i egzystencji, wyznacza wola Boga. Lekarz pisze o tym, w ten oto sposób:

Można zapewnić, że wszelkie zmiany, które zachodzą w naturze, nie są zdolne do unicestwienia bytów prostych i dlatego, skoro nie można już pominąć, po tym, jak tośmy powiedzieli, że umysł jest jednym z nich, następnie, że jest on niematerialny i nie ma żadnych części, to [tym samym] nie można dłużej wątpić, że jest on nieśmiertelny i niezniszczalny[139]. Szkoła Arystotelesa zgadza się w tym punkcie z Panem Descartes'em, że mianowicie substancje proste nie mogą przestać istnieć, chyba że przez unicestwienie i że owo unicestwienie jest czymś ponad siły natury i dlatego też, to jest ten fundament, który wspiera niezniszczalność i nieśmiertelność materii pierwszej[140].

Czynnikiem racjonalnym, który upewnia De La Forge'a w tym, że natura działa niezawodnie, a „substancje nie mogą przestać istnieć" jest oczywiście stałość woli Stwórcy. W tym punkcie uczony czerpie wątki opisane przez Descartes'a w *Zasadach filozofii*, na które literalnie się powołuje. To tam ich autor pisał, iż „[…] z samej niewzruszoności Boga można poznać pewne reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które dostrzegamy w poszczególnych ciałach"[141]. Jak wiemy, w fizyce, o której mowa, całość zmian zachodzących w materii regulowana jest przez trzy prawa jej przemieszczania się i zachowania. Ugruntowane w ten sposób zasady świata przyrody, stają się (jako zasady intelektu) częścią namysłu nad możliwościami ich przez nas pojmowania i budowania wyczerpującej fizyki. Z racji swoich zainteresowań lekarz nie poświęca się temu tematowi. Drugim powodem jest fakt, że jego Mentor opracował go w stopniu doskonałym i do tej części badań Descartes'a lekarz nigdy nie miał

---

niezłożoną, niepodzielną i pozbawioną wszelkich części. Nie jestem bowiem świadomy żadnej mojej części; owszem, najbardziej świadomy jestem, że nie ma we mnie żadnej części. Mam może ciało (to bowiem później należy rozważyć) i to ono ma pewne części; ja żadnych. Myślę i myślę na bardzo różne sposoby, lecz to, co we mnie myśli na wszystkie owe sposoby, jest jednym i tym samym, a w konsekwencji niezłożonym". Geulincx, *Metafizyka…*, s. 25.

[139] „W pierwszym rzędzie należy wiedzieć, że wszystkie w ogóle substancje, czyli rzeczy, które, aby istnieć, muszą być stworzone przez Boga, z natury swej są niezniszczalne i nigdy nie mogą przestać istnieć, chyba że ten sam Bóg przez odmówienie im swej pomocy sprowadzi je do nicości". *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 16 [A. T., t. IX, s. 10].

[140] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 143. Por.: z tezami św. Augustyna w: *Dusza jest życiem a więc nie może stracić życia* [w:] *O nieśmiertelności duszy* [w:] św. Augustyn, *Dialogi…*, s. 324–325.

[141] R. Descartes, *Zasady…*, art. 37, s. 77 [A. T., t. IX, s. 84], fragment cytowany.

żadnych uwag krytycznych, ani nie podjął się żadnego wysiłku w celu ich przekształcania lub rozbudowania[142].

Przy okazji powyższych rozmyślań De La Forge korzysta z ustaleń metafizyki Descartes'a informujących na temat właściwości bytów stworzonych, które nigdy nie przestają być bytami zależnymi. W ścisłym tego słowa znaczeniu substancją, jako tym, co istnieje samo z siebie, jest w tej filozofii wyłącznie Bóg i to mamy z dawna ustalone. Status wszystkich rzeczy poza Bogiem jest wobec tego zawisły od przynależnej Mu mocy stwórczej, która jest jednocześnie tym samym, co władza utrzymywania stworzenia w istnieniu, skoro to raz zostało wolą Boga zapoczątkowane. Mimo wszystko nie mamy tu do czynienia z sytuacją pojedynczego aktu kreacji, lecz z kreacją ciągłą, bowiem Bóg w każdym poszczególnym momencie na nowo stwarza rzeczy w odpowiadających im nowych stanach, w jakich te się znajdują[143]. Bóg jest zatem Bytem dosłownie. Opisując dowolną rzecz powołaną przez Niego do istnienia, znajdujemy się zawsze w analogicznej sytuacji, natomiast to, co wystarcza nam do określenia powszechnej reguły, mieści się w relacyjności świata względem Boga, nigdy zaś na odwrót, bowiem stworzenie świata niczego nie zmienia w Bogu.

Relacjonując przekonania swego poprzednika De La Forge zauważa, że:

> […] wyłącznie sam Bóg jest tym, w którym […] ta moc znajduje się w sposób konieczny, przez którą to, On jest i istnieje koniecznie i która przyczynia się do bytu i istnienia wszystkich pozostałych rzeczy w stopniu, jaki Mu się podoba. Moc ta nie jest w Bogu niczym innym, niż samym bezmiarem Jego istoty. Natomiast, kiedy w swoich *Zasadach* mówi on [Descartes] o sile, którą posiadają wszystkie rzeczy, do zachowywania się w stanie, w jakim się znajdują, rozpatruje tę moc przez zależność od woli Boga, który sam ustanowił prawa natury na [Swojej] niezmienności, w której są one umocowane, nie zaś w jakiejkolwiek zdolności, która byłaby w nich niezależnie [od niej][144].

Mając to w ten właśnie sposób przyjęte, lekarz powołuje się dodatkowo na autorytet Platona, który w X Księdze swoich *Praw* opisywał życie duchowe jako zdolność do działań, określanych mianem poruszeń duszy, do których należą: „wola, rozważanie, troszczenie się, radzenie

---

[142] Fizyce Descartes'a, w tym, niezwykle ważnej podbudowie metafizycznej, jaką ten dla nauki o świecie widzialnym stworzył poświęciliśmy inną pozycję książkową, do której w tej materii pragniemy w tym miejscu odesłać. Zob.: T. Śliwiński, *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis uniwersalis*, Nowa Wieś 2005.

[143] że „[…] jest oczywiste w przyrodzonym świetle rozumu, że zachowywanie różni się od stwarzania tylko pojęciowo". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 64 [A. T., t. IX, s. 39].

[144] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 146.

się, wypowiadanie opinii na temat dobra i zła, weselenie się, smucenie się, ośmielanie się, bojaźń, nienawiść, miłość"[145]. Podsumowując zaś

[145] Por.: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, ks. X, s. 453–460. Jeśli chodzi o platonizm filozofii Descartes'a oraz jego następców, to jest on w dużej mierze widoczny, choć prawdą jest, że więcej ma z ducha tamtej filozofii, niż z litery. Zacznijmy od tego, że podobnie jak to jest u Descartes'a, u Platona „*biologia* jest przede wszystkim *psychologią*, w etymologicznym znaczeniu terminu, *nauką o duszy*. Byt żyjący jest tu najpierw określany przez wzgląd na fakt, że posiada duszę […]". A. Pichot, *op. cit.*, s. 23. Jak zauważa Pichot, pojęcie żyjących istot, jako tych, które zawierają w sobie życie, bowiem posiadają ducha ożywiającego, odnosi się u Platona do całego spektrum bytów, od bogów począwszy, po najmniej doskonałe formy życia skończywszy, w tym cały świat jako materialna całość: „Byt żyjący wynika zatem z połączenia ciała, utworzonego z ziemi, wody, powietrza i ognia, oraz duszy nieśmiertelnej, która jest jakby przywiązana do tego ciała. Ciało i dusza są w ten sposób wyraźnie czymś innym, a nawet są przeciwstawne jedno drugiemu. To radykalne oddzielenie (całkowicie odmienne od tego, które uczyni Arystoteles) ma swe źródło pitagorejskie. Platon w *Timaiosie* przypisał sobie skądinąd metampsychozę pitagorejską, i pozwolił duszy przechodzić z ciała w inne ciało (czasem z ciała ludzkiego do ciała zwierzęcia i odwrotnie). Podobne wędrowanie duszy wymagało, by była ona całkowicie odróżniona i oddzielona od ciała (co skrytykował Arystoteles)". Ibidem, s. 25. Gdy zaś chodzi o to, jak Platon pojmował ową duszę, to: „W człowieku jest ona wieloraka i tylko częściowo uczestniczy w boskiej nieśmiertelności. Człowiek, będąc niemal archetypalną formą bytu żyjącego, jest w efekcie pojmowany jako wyposażony w dwie, czy też trzy dusze. Jedna z nich jest duszą nieśmiertelną (myślącą i rozumującą), która ma swe siedlisko w głowie. Druga jest duszą śmiertelną, która ma swą siedzibę w brzuchu. Pomiędzy tymi dwoma duszami, nieśmiertelną oraz śmiertelną, znajduje się trzecia, usytuowana w klatce piersiowej, zbliżona do owej nieśmiertelnej i zdolna do zawiadywania ciałem w czynnościach tamtej. Towarzyszy temu następujący porządek: – dusza myśląca, rozumna i nieśmiertelna w głowie (w mózgowiu); – dusza śmiertelna, odpowiedzialna za czynności wegetatywne i za «niskie instynkty», w brzuchu, czy też precyzyjniej: w, albo przed wątrobą (to «przed wątrobą», jest często rozumiane jako żołądek, źródło potrzeb materialnych i odżywczych; jednak u Galena, który w tej materii powołuje się na Platona, miejscem lokalizacji zasady odżywiania jest wyraźnie sama wątroba). Dusza pośrednia (między dwiema poprzednimi między myślą i życiem) również śmiertelna, przebywająca w sercu i zawiadująca ciałem w czynnościach wynikłych ze «wskazówek» duszy rozumnej, co można rozumieć, jako kontrolę nad tym, co w życiu ciała nie jest tylko wegetatywne". Ibidem, s. 26. Z przytoczonego podziału wynika, że im bardziej dusza jest rozumna, tym bardziej jest zdolna do życia [wiecznego] na wzór przedmiotu, który kontempluje. Wyrugowanie pozostałych dusz poza duszą rozumną, daje już przedsmak schematu kartezjańskiego. Zważywszy na to, że „umierają" one wraz z ciałem, łatwo z czasem przypisać je jego mechanizmom i uznać za materię subtelną na wzór tchnień życiowych. Również przypisanie zjawiska życia jako takiego, temu co powiązane z myślą, narzuca się jako oczywiste. „To jest jedna z pierwszych teorii polegających na zniesławianiu życia na rzecz myśli (zwłaszcza myśli racjonalnej); to jest jedna z pierwszych manifestacji całkowicie filozoficzna, która odrzuci życie, a potem je zaneguje bądź to na korzyść materii, bądź ducha". Ibidem, s. 27–28. Jakkolwiek język Platona i jego „biologia" pozostają raczej uwikłane w mitologię, niż w naukę, jaką znamy, to jednak przy próbie przypisania kartezjanizmu jednej z dwóch podporządkowujących inne nurty i kierunki filozofii (platonizm lub

swoje wywody i wracając niejako do tego, od czego zaczął, De La Forge pisze, co następuje:

[…] jest oczywistym, że ciało jest martwe, ponieważ można je rozważać jako całość z powodu części, z jakich jest ono utworzone, które to nie są wcale tak silnie złączone, żeby nie mogły być rozdzielone, a wręcz przeciwnie; cały zaś duch, to znaczy substancja myśląca, jest nieśmiertelny właśnie przez to, że nie jest on zbudowany z żadnej części, bo nie pytamy, czy może on być oddzielony od ciała lub pozbawiony jakiejś własności, która go uszlachetnia, jakby z kaprysu (*de la joye*), czy z łaski Boga, ale o to tylko, czy jeśli duszę rozważamy jako jedność, może być ona zniszczona przez rozprzężenie swoich cząstek, a ponieważ nie tylko nie ma ich wcale, nie będąc rozciągłą, ale nie jest nawet możliwe wyobrazić sobie żadnej z nich w niej, bo nigdy nie pojęto połówki ani trzeciej części ducha, to dlatego jest on niepodzielny jest on również nieśmiertelny ze swej natury[146].

Co w związku z tym umiera? Co żyje? Jak traktować powyższe zjawiska? Pytania te stają się bardzo ważne dla wszelkiej filozofii odwołującej się do duchowego umysłu. W gruncie rzeczy i zgodzie z prawdą, po pominięciu wygodnych dystynkcji podręcznikowych, uznamy, że wszędzie tam, gdzie ciału przeciwstawiany był myślący duch, mieliśmy, bez względu na czasy, do czynienia z filozofią duszy. Jeszcze jednym dowodem w tej sprawie jest fakt, że w zasadzie Descartes i jemu podobni nie wyszli znacząco, a już na pewno nie wyszli w sensie jakości stawianych przez siebie tez, poza te spostrzeżenia i argumenty, które znajdujemy choćby u samego Platona. Zauważmy, czym jest w jego myśli zjawisko umierania, a zrozumiemy, na czym polega istota życia. Otóż śmierć w filozofii Platona rozumiana jest tak jak rozwiązanie unii ciała z duszą. Śmierci nie ma w świecie rzeczywistym, to znaczy w Niebie,

---

arystotelizm) z całą pewnością należy ona do nurtu platońskiego: „Platońska koncepcja życia nie miała w antyku takiego znaczenia jak medycyna Hipokratesa i biologia Arystotelesa. Bez wątpienia dlatego, że dusza, którą interesował się Platon, była zasadniczo duszą nieśmiertelną, odpowiedzialną za myśl racjonalną, duszą zbyt oddaloną od ciała i jego niskich pobudek (odpowiednich duszy śmiertelnej). Bez wątpienia również, ponieważ jego fizjologia nie była zbyt dobrze wyjaśniona (nie więcej niż jego fizyka, prawdę mówiąc). Odnajdziemy ponadto później dewaloryzację życia (na korzyść materii i ducha), lecz dokona się to bez jawnego odniesienia się do biologii platońskiej. Platonizm przetrwa bardziej jako filozofia, niż jako nauka o naturze (w ścisłym sensie słowa nauka). Przeciwnie, o wiele bardziej precyzyjne i o wiele bardziej zbliżone do danych doświadczenia i do obserwacji, koncepcje biologiczne (i fizyczne) Arystotelesa przetrwają antyk i średniowiecze, tak jak i jego filozofia, będą one oczywiście zmieniane wraz z upływem czasu, ale ich istota pozostanie zachowana". Ibidem, s. 33.

[146] „Nie możemy pojąć żadnego ciała inaczej, jak tylko jako podzielne, każdy umysł natomiast tylko jako niepodzielny: nie możemy też pomyśleć połowy jakiegoś umysłu, tak jak możemy pomyśleć połowę jakiegokolwiek ciała, itd. […]". *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 15–16 [A. T., t. IX, s. 112].

gdzie nie ma ciał, skąd dusza rozumna się wywodzi. Jej genezę stanowi Życie, które nie zna zmiany, jakiej podlega ciało, a więc śmierci. Gdyby zaś odnieść to do duszy ludzkiej, śmierć, jeśli w ogóle można tak powiedzieć, ma swe w niej początki jako ta część jej świadomości, która jest już świadomością niepełną i zdefektowaną przez wolę. Pierwszym jej etapem jest odejście od pełni uwagi, która skupiana na ideach, oznacza życie samo, życie jako niezagrożone żadną przypadkowością, lecz pozostające jako konieczność trwania wiecznego i niezmiennego, udzielanego w znajomości i rozpatrywaniu przedmiotów prawdziwego poznania. Odejście od nich, które ma wszak początek tam jeszcze, to jest w preegzystencji umysłu, jest zaczątkiem mogącej nastąpić potem unii z ciałem, jako formy degradacji i upadku duszy, stanowiącej zapomnienie niezmienności i uwikłanie w zmianę, która dotyczy zwłaszcza ciał i świata, w który dusza się wciela, ze względu na braki w świadomości. Śmierć odnosi się więc do ciała, które ożywiane przez duszę i zamieszkiwane przez nią, z racji wielości budujących je elementów rozpręża się z czasem i ginie.

Nie dotycząc duszy (ale tej świadomej i filozofującej), jest zatem śmierć jej uwolnieniem od związków z ciałem, które, jako proces, przebiega podobnie jak nabywanie wiedzy w świecie idei, tym razem natomiast poprzez rekonstrukcję zasobów pamięci intelektu, co dla filozofów, których śmierć ciała dotyczy tak, jak wszystkich śmiertelnych, powoduje, że oczekiwanie śmierci jest fazą wstępną odnajdywania pełni mądrości i szczęścia przez czystość tak uzyskanego poznania. Platon pisał:

> Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodajże tego nie wiedzą. Otóż jeżeli to prawda, to głupio byłoby przez całe życie niczego innego nie szukać, tylko tego właśnie, a kiedy ono przyjdzie, wzdrygać się przed tym, czego człowiek z dawna pragnął i starał się o to[147].

Podobnie też wypowiada się inny, wielki autor starożytności, Cyceron:

> Całe bowiem życie filozofów, jak mówił Sokrates, jest rozmyślaniem o śmierci. Bo i cóż innego czynimy, kiedy odwodzimy duszę od zmysłowych uciech, to jest od spraw ciała, od majątku, który jest pomocnikiem i sługą ciała, od spraw publicznych, od wszelkich zajęć; cóż, powiadam, wtedy czynimy, jeśli nie to, że przywołujemy duszę do niej samej, zmuszamy, iżby była sam na sam ze sobą i jak najbardziej odrywamy ją od ciała? A czymże innym jest odrywanie duszy od ciała, jeśli nie nauką umierania? Dlatego,

[147] *Fedon* [w:] Platon, *Dialogi*, pod red. A. Lama, tłum. W. Witwickiego, Warszawa 1993, 64 E, s. 233–234. To samo napotykamy u Geulincxa, który mówi o wyzwoleniu z kondycji ludzkiej przez śmierć ciała oraz o „uwolnieniu z tego więzienia i struktury ciała". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 73.

wierz mi, winniśmy rozmyślać o tym i oddalać się od spraw ciała, to jest przyzwyczajać się do śmierci[148].

Parafrazując je, zgodnie z zawartą w nich logiką, należy odczytywać powyższe poglądy, jako wychodzenie z umierania do życia, ale w taki oto sposób, że aby żyć, musi się wreszcie umrzeć, to jest powrócić do życia z przeciągającego się w czasie umierania. Życie takie jest duchowe i zależy od świadomości z jej pełnią, nigdy zaś nie może być biologiczne, bowiem biologiczne jest umieranie w całej rozciągłości tego procesu, rozpoczynającego się w chwili zapłodnienia i zawiązania tego, co mylnie uchodzi odtąd za życie, itd. Skomplikowane losy duszy zależą wyłącznie od jej zdolności do myślenia, które jest właśnie jej zdolnością do życia i przeżycia – filozofia wszak zbawia duszę człowieka. Zarówno De La Forge, Descartes, jak wielu innych, których określamy mianem filozofów umysłu, w ten sposób pojmowało życie, które przypomnijmy, że jest domeną Boga i, o które człowiek nieustannie ubiega się, co nie różni się od zaskarbiania sobie Jego przychylności, jak u chrześcijan, lub wyczerpuje się w naśladownictwie bogów, a więc żyjących wiecznie i nie znających śmierci, jak u pogan. W obydwu przypadkach życie jest życiem wiecznym, treścią bytów myślących i nieprzemijających. Skoro zatem i my posiadamy oprócz ciała pierwiastek duchowy w sobie, wydaje się niedorzecznością, żeby był w nas on umieszczony bez żadnego dalszego zastosowania, niż to, na jakie z konieczności płynącej z jego związku z ciałem i światem, codziennie napotykamy. Byłoby również, jak to następnie Kant stwierdzi, niegodziwością, gdyby okazać się miało, że w etycznym wysiłku przekraczania owej codzienności, nie ma niczego, co przysłużyłoby się potem wiekuistemu oddzieleniu dobra od zła.

Koncepcja nieśmiertelności umysłu u De La Forge'a we wszystkich swoich elementach konstrukcyjnych, zaczerpnięta jest od Descartes'a. Lekarz podkreślił jedynie walor przekonań filozofa na temat skutków założeń odnośnie do pojęć substancji materialnej i duchowej. Nie stanowi ona oryginalnej i nowej teorii, a jej ważność polega przede wszystkim na fakcie umieszczenia jej w traktacie poświęconym umysłowi. Poprzednik De La Forge'a nie zarezerwował dość miejsca na ściśle biorąc rozważania tego typu w domagających się tego *Medytacjach*, lecz nie jest prawdą, że nie podjął się ich wcale, skoro nasz autor tylko je za nim zebrał i powtórzył. Warto również nadmienić, że niemal wszystkie poglądy, co do których widzimy, że są używane jako argumenty w sprawie nieśmiertelności umysłu, przynależą do tradycji filozofii, którą można by nazwać zapleczem intelektualnym, warsztatowym, nomenklaturowym

[148] Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy…*, s. 523.

i merytorycznym myśli rozwijanej i mającej przez to swe kontynuacje w ciągu stuleci trwania dyskusji czerpiącej z niej swe tematy i ich rozwiązania. Zapleczem tym jest platonizm. Na koniec swoich ustaleń De La Forge powołuje się na cytat z Cycerona, który tylko potwierdza ważność jego własnych dróg myślenia i ukazuje, że zespół przeświadczeń w temacie nieśmiertelności ducha posiada swe trwałe fundamenty nie tylko u Descartes'a, św. Augustyna lecz w odleglejszym antyku. Pogląd ten, nie dość, że mówi literalnie o tym samym, co opinia naszych autorów, to jeszcze pada tu argument na temat znajomości fizyki, od czego również Descartes uzależniał powodzenie przedsięwzięcia polegającego na dowodzeniu nieśmiertelności umysłu ludzkiego:

> Gdy zaś chodzi o poznanie duszy, nie możemy wątpić, że w duszach nic nie jest zmieszane, nic złożone, nic spojone, nic połączone, nic dwoiste, chyba, że zupełnie nie znamy się na fizyce. A skoro tak jest, dusza na pewno nie może ulec rozłączeniu, rozdziałowi, rozdarciu, rozerwaniu, nie może zatem umrzeć[149].

[149] Ibidem, s. 521.

Rozdział 7

Człowiek jako umysł i jego działania

Skoro określiliśmy istotę człowieka jako ograniczoną do tego, co w nim samym jest nieodłączne od życia jako myślenia, musimy zastanowić się teraz, co zawiera się w pojęciu tak rozumianego egzystowania i co jest jego głównym działaniem. W tym celu De La Forge wypowiada znamienną regułę, której brzmienie w tym miejscu przytoczymy. Otóż, pozostając w zgodzie z tym wszystkim, co znajdowaliśmy uprzednio u Descartes'a, pisze on w sposób o wiele bardziej zwięzły i bezpośredni, że „natura umysłu jest taka, że nic nie może się w nim pojawić, co nie wzbudzi w nim natychmiast ukazania mu jego samego"[150]. Reguła ta pozwala nam zrozumieć, że umysł żyje samym sobą, w czym, chciałoby się powiedzieć, że przypomina Słońce, które trawiąc samo siebie świeci, powołując do życia to, co następnie widać w świetle jego promieni. Tak też umysł uświadamiając sobie dowolne przedmioty obcuje z sobą, bowiem widzi je w sobie, przez siebie i dzięki sobie, a tym samym nadaje byt im samym i sobie samemu. Działanie to jest życiem i polega na nieerodującej pamięci jednych tylko i tych samych treści.

Porównanie do Słońca nie pojawiło się tu przypadkiem, bowiem znajdujemy je u Descartes'a, kiedy to, wyrażając swą główną ideę jedności nauk, powiadał, iż:

> Wszystkie […] nauki nie są niczym innym jak ludzką mądrością, która pozostaje zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza rozmaitość, niż światło Słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca[151].

Idea tak ukazana jest tożsama konceptowi De La Forge'a, na który przed momentem się powoływaliśmy, bowiem, nie co innego chce się powiedzieć w tych dwóch fragmentach, jak tylko to, że jeśli coś jest dla umysłu dane, to musi być nim samym, choć on sam nie musi za każdym razem tego sobie uświadamiać, kiedy korzysta z widoku rzeczy przez siebie oglądanych. Aby jeszcze lepiej zrozumieć zabieg, który został tu zastosowany, warto odnieść się do jednej z zasadniczych tez natywizmu, bez której wyżej użyte przykłady nie miałyby miejsca.

---

[150] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 150.

[151] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 21–22 [A. T., t. X, s. 360], fragment cytowany.

Otóż umysł sam jest zasadą, ponieważ jest źródłem tak treści, jak i warunków obowiązywania, które są kryteriami ich zasadności i bezalternatywności. W tym manifestuje się podmiotowość i autonomia, bez których umysłu w ogóle być nie może. Są one, oczywiście – podobnie jak substancjalność, o której była niedawno mowa – warunkowo obecne i zależą od Boga, ale dzięki Jego zgodzie są dla nas jak najbardziej faktyczne, a zatem w wąskim sensie są absolutnymi warunkami ludzkiego myślenia[152].

Zawężając rolę filozofii Descartes'a do jej jawnych skutków, mówi się, że uczony ten odkrył ludzki umysł na nowo po wiekach jego wyrzekania się przez ideologię wiary i że oddał mu wolność i niezależność, których brakowało jego pojęciu we wcześniejszej tradycji intelektualnej. Jest to oczywiście dość obiegowy pogląd, któremu można przeciwstawić inny, a mianowicie ten, że filozofia, o której mówimy, całą swą potęgę zawdzięcza szacunkowi dla tradycji i pojęciu prawdy tak dogmatycznemu i tak konserwatywnemu, że aby ciężar jej uwikłania w ową tradycję (którą myśl ta rzekomo tylko obala) pojąć, trzeba czytać z uwagą krytykę metafizyki Descartes'a, jaką wytoczyli filozofowie XVII wieku i zwłaszcza kolejnych stuleci. Co więcej, wymowa jego pism nie jest jednoznaczna, a jednak nie jest to ich wadą, lecz uwiarygodnieniem. To, iż powiadamy, że kryterium prawdziwości przeniesione jest u tego filozofa do wnętrza poszczególnego człowieka, że jasność i wyraźność stwierdzane są i potwierdzane w nas, przez nas i bez mediacji, w intuicji ujęcia najbardziej wewnętrznego z tych, jakie mogą mieć miejsce, nie przestaje być prawdą, a jednak umieszczenie owego kryterium nastąpiło wolnym aktem Stwórcy i to dzięki Niemu, z zewnątrz w najgłębszym tego słowa rozumieniu, w naturze ludzkiej pojawiło się rozumowanie i pojmowanie. Mając co do tego jasność i rozumiejąc rolę, jaką pełni owo kryterium w działaniu rozumu, warto zauważyć, iż umieszczenie go w obrębie jednostkowego umysłu czyni go wydolnym, bowiem jak zauważa sam Descartes, nic nie byłoby w stanie przekonać nas do tego czy innego poglądu jako prawdziwego, gdyby nie istniało w nas już uprzednio jakieś wcześniejsze odniesienie do prawdy w jej aspekcie istotnym. To przekonanie znajduje się w nas, a my jesteśmy biernie na nie skazani, nie mogąc go ani stworzyć ani zmienić. Z tym dopiero w dalszej kolejności porównywać możemy dowolny przedmiot, czy pogląd i jedynie

[152] Dobrze wyrażają to słowa Kopani: „Descartes widzi w boskości gwarancję prawdy metafizycznej, ale w przeciwieństwie do scholastyków nie utożsamia jej z boskością, lecz właśnie z prawdą logiczną i jest to konsekwencją wiary w autonomiczność umysłu ludzkiego. Jeśli człowiek ma być niezależny, a więc autentyczny w swym człowieczeństwie, to Byt Nadnaturalny nie może ingerować w sferę bytów przez siebie stworzonych". *Prawda metafizyczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 329.

na tej drodze pozyskiwać stałą pewność, czy jest on zgodny z prawdą, a zatem z owym wewnętrznym przeświadczeniem w nas, czy nie.

Filozof pisał o tej problematyce w liście do Mersenne'a, odnosząc się do książki *De la Verité, en tant qu'elle est distincte de la Revelation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, napisanej przez Edouard'a Herberta, barona de Cherbury, w roku 1639, tymi oto słowy:

Co się zaś tyczy ogólnego zarysu książki, to jej tok jest nader różny od tego, który ja obrałem. Bada ona, czym jest prawda, gdy zaś chodzi o mnie, nigdy nie budziło to moich wątpliwości, skoro wydawało mi się, że jest to pojęcie transcendentalnie tak jasne, iż nie można w ogóle go nie znać; zaiste, mamy wiele sposobów dla sprawdzenia wagi tuż przed jej użyciem, nie będziemy mieć jednak żadnego dla zaznajomienia się z tym, czym jest prawda, jeżeli nie znamy jej z natury, jakież bowiem racje miałyby nas skłaniać do przystania na to, co by nas z nią zaznajamiało, gdybyśmy nie wiedzieli, że jest to prawdziwe czyli, gdybyśmy nie znali prawdy?[153].

Na przykładzie tej wypowiedzi widzimy, że prawdę znamy sami z siebie, bowiem jest ona udostępniona nam w spontanicznym rozumieniu, dzięki któremu inne, dłuższe rozumowania, w tym te o charakterze wnioskowań, mogą być dla nas czynnościami naszego umysłu. To na porównaniach kończy się udział naszej władzy wydawania sądów, które w myśl obowiązującej nadal koncepcji prawdy są jak najbardziej klasycznie rozumiane, to jest jako zgodność myśli z przedmiotem, który myśl ujmuje. Różnica polega zaś na tym, że przedmiotem tym jest idea, która będąc ograniczeniem rzeczy myślącej, nie przestaje być rzeczą, bowiem jej pomyślenie – najpierw przez Boga, następnie przez człowieka – czynią ją rzeczą właśnie. Mamy tu zatem do czynienia z porównaniami jednych myśli z drugimi, z tym, że jedne z nich są kryteriami rzeczowości (przedmiotowej ważności) dla innych myśli, które jedynie naśladują lub powtarzają tamte, pierwotne i bardziej źródłowe. Powoduje to, że reguła takiego postępowania jest jednocześnie zasadą rozumowania, ponieważ za każdym razem polega ono jedynie na porównywaniu jednych myśli z innymi, które możliwe jest dzięki wspominanemu kryterium, istniejącemu przed dowolnym rozumowaniem i umożliwiającemu je. W przypadku filozofów nowożytnych, którzy opowiadali się za teorią wiedzy wrodzonej, warunki tworzące ramy myślenia są tożsame samemu temu myśleniu i stanowią jedyny punkt odniesienia dla czynionych zestawień i kwalifikacji (prawdziwe/fałszywe). Umysł nie zawdzięcza swoich działań zewnętrznym przyczynom, dlatego też, wychodząc wyłącznie od niego samego, należy zdobywać poznanie odnoszące się także do wszelkich

[153] R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 240 [A. T., t. II, s. 596–597].

możliwych przedmiotów. Przedmioty te trzeba w myśleniu o nich ująć tak, aby zaszła zgodność ujęć z ich warunkami, redukując ich obrazy do tego, co w nich pochodzi z rozumu, tak jak oświetla je wspominane wyżej światło Słońca, lub światło poznania, które pozwala badać tylko to, co widać w nim jasno, i nakazuje nie dbać w ogóle o to, co pozostaje w mroku – ten bowiem równoznaczny jest z niepoznawalną nicością[154].

Począwszy od tego miejsca swoich rozważań De La Forge poświęca się studiowaniu tego, co określa mianem umysłu przynależnego pojedynczemu człowiekowi, a więc takiego, który połączony jest z jego jednostkowym ciałem. W tym właśnie miejscu wyróżnia nasz autor dwie władze w umyśle, ponad które nie zakłada już żadnych innych. Są nimi pojmowanie oraz wola. Pogląd ten zawiera się również w teorii Descartes'a i jest uwidoczniony w następującym fragmencie jego *Zasad*:

W istocie wszystkie modyfikacje myślenia, których w sobie doświadczamy, można sprowadzić do dwóch; z tych jedna to ujmowanie (*perceptio*), czyli operacja intelektu, druga zaś to chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko różne modyfikacje ujmowania, tak jak pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie, wątpienie są różnymi modyfikacjami chcenia[155].

De La Forge wspomina, że wola jest według niego tym samym, co władza chcenia, ale również kierowania sobą w znaczeniu możliwości wprawiania siebie w ruch, a zatem nie tylko pomyślenia czegoś, lecz również przemieszczenia ciała, z którym dusza jest w związku. W dalszym ciągu rozważań, co zobaczymy w swoim czasie, również woli przydaje on miano siły wytwarzającej idee[156]. Przypatrując się pojmowaniu,

---

[154] Na ten temat zob.: *Uwagi* [w:] E. Gilson, *Jedność…*, s. 102–105.

[155] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 32, s. 23 [A. T., t. IX, s. 39].

[156] Również Cordemoy rozstrzygał, czy wola w nas jest wystarczająca do wprawiania w ruch ciała. Uważał on, że wielu ludzi, ograniczając obserwacje do samych siebie, utwierdza się w przekonaniu, iż to oni są przyczyną ruchu swoich członków. W związku z tym utrwala się kolejny błąd, polegający na tym, iż twierdzimy, że nasza wola wystarczy, by wprawić w ruch nasze ciało. Jest jednak inaczej, ponieważ „części ciała ruszają się zanim zdążymy tego chcieć, z czego wynika, że to inna wola od naszej jest przyczyną ich ruchu". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 140. Chodzi o to, że ciało zbudowane jest z licznych elementów, które są w ruchu uprzednio, to jest zanim jakakolwiek wola przynależna duszy połączonej z owym ciałem, mogłaby chcieć powodować jego partiami. Cordemoy pisał: „Ruch jest w materii, która tworzy nasze ciało, zanim mogłoby zostać ono poruszone, to znaczy zanim z ciałem zostanie połączony czynnik, który chce, by się ono poruszyło. Skądinąd zresztą, nasza dusza opuszcza nasze ciało, wówczas właśnie, gdy przestaje być ono zdolne do ruchów niezbędnych dla życia i aby przekonać się, że ich trwanie nie zależy od naszej woli, trzeba to rozważyć, że zawsze wygasają one wbrew naszej woli. I nawet jeśli niekiedy nasze nieszczęście jest tak znaczne, że życzylibyśmy sobie umrzeć, na próżno chcielibyśmy, by te ruchy ustały

odnosi on je zwłaszcza do działań umożliwiających umysłowi na ujęcie własnych czynności, co ma miejsce bez wspomożenia go przez jakąkolwiek z idei przedstawiających ciało. To powoduje, że umysł jest tym, czym jest bez względu na jego łączność z ciałem, o czym wielokrotnie wspominaliśmy, bowiem:

[…] aby pojąć, umysł nie potrzebuje niczego poza nim samym i jego własnymi pojęciami, natomiast, aby poznać czucie i wyobrażenie, jest niezbędne, aby ciało zostało dotknięte i nastawione we właściwy sposób przez swoje przedmioty lub przynajmniej, aby umysł zwrócił się w stronę ciała[157].

Owo zwrócenie się w stronę ciała, jest skupieniem szczególnej uwagi na tych czynnościach umysłu, które jako w nim obecne, uświadamiają jemu samemu zakres percepcji przedstawiających mu rzecz rozciągłą. Nie należy nigdy gubić tej uwagi z pamięci, ponieważ wówczas cała konstrukcja załamuje się i wikłamy się nieodzownie w empiryzm. Co zaś do władzy woli, nazywa ją De La Forge władzą sądzenia, bowiem to z jej użyciem umysł decyduje się wydać opinię na temat poznawanych rzeczy. Skłonność do powyższego działania jest przez umysł odczuwana jako przymus opowiadania się za tym, co jasne i wyraźne:

Bo, gdy spostrzegamy jakiś przedmiot lub rozważamy go po prostu w nim samym i jeśli wówczas idea, poprzez którą jest on nam udostępniony, jest jasna i wyraźna, to dajemy naszą zgodę wszystkiemu temu, co ona nam ukazuje; ale, kiedy jest ona ciemna i kiedy zwracamy uwagę na to zaciemnienie, odrzucamy ją i to nazywa się sądzeniem[158].

Zauważmy, że tak samo jak w przypadku Descartes'a, De La Forge opisuje mechanizm przychylania się ku temu, co pozytywne tak, jakby nie wymagał on żadnego zaangażowania, lecz przypominał, czy wręcz był, całkowicie bierną podległością wynikłą z uległości i to bez żadnego wyboru. Sądzenie już się niejako dokonało, zanim podjęliśmy się go, a to dlatego, że zaszło ono i zachodzi odwiecznie w Bogu lub co najmniej jest wynikiem Jego dekretów, od których uzależniona jest

---

w nas: zależą one bowiem od nas tak nieznacznie, że jeśli nawet chcielibyśmy tego, one i tak nie zatrzymają się z tego powodu". Ibidem. Descartes tak samo rozumiał zjawisko śmierci: „[…] śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ciała ulega zepsuciu; toteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego jest taka różnica, jaka zachodzi między zegarem lub innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów, dla których go zrobiono, wraz z tym wszystkim, co jest potrzebne do jego czynności, a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy są zepsute i gdy zasada ich ruchu przestaje działać". R. Descartes, *Namiętności…*, s. 67–68 [A. T., t. XI, s. 330–331].

[157] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 151–152.

[158] Ibidem.

cała metafizyka kartezjańska. Również z jej zasad lekarz wyprowadza to, że od umysłu nieodłączne są myślenie pojęciowe i owa skłonność woli, o której dopiero co była mowa. Reszta jego stanów, jak podkreśla autor, wywodzi się ze związku, jaki ma on z ciałem, a który jak wiemy w zasadzie jest przygodny, to znaczy, co prawda widzimy, iż zachodzi, ale pojmujemy, że jest niekonieczny.

Godne odnotowania jest również to, że za wyjątkiem tych dwóch zdolności, którym człowiek jako podmiot wyłącznie podlega, mamy zdaniem De La Forge'a jeszcze coś, co bardziej należy do nas samych niż one, chociaż jest to tylko modyfikacja woli, a co stanowi o możliwości wybierania i kierowania sobą w każdych okolicznościach. Otóż pisze on, że:

> [...] w samej idei rzeczy myślącej pojmujemy władzę poznawania przed zdolnością chcenia, jednakże władza pragnienia jest bardziej szlachetna, niż każda inna, a to dlatego, że ona w mniejszym stopniu zależy w swoim działaniu od rzeczy zewnętrznych i umysł w tym jest bardziej panem, jak również zdolność ta bardziej go uszlachetnia, bowiem często nasze poznanie nie zależy wcale od nas, jednakowoż władza chcenia i kierowania sobą przez nas samych, jest tak dalece w nas, że nie musi być podporządkowana innej[159].

Ta interesująca interpretacja wyjawia ufność lekarza w to, że istnieje w nas samych, to jest wewnątrz woli, wolność jako możliwość ujawnienia się naszej natury, a to poprzez manifestację skłonności własnych, to jest innych, niż tylko będących koniecznościami wynikającymi z kontekstu uniwersalnych praw myślenia. Być może jest to ta sama zasada wewnętrzna i jednostkowa, dzięki której, jak to mówił Descartes, tkwi w nas możliwość powiedzenia Bogu „nie", a zatem nie jest to nic innego, jak przejaw jednostkowości właśnie, skontrastowanej z powszechnością i tak też oddzielającej się od niej albo przyłączającej się.

Zagadnieniami wolności woli De La Forge będzie jeszcze zajmował się i to w znaczącym stopniu w dalszych partiach swego opracowania. Tymczasem przyznaje on, że wola i rozum są ze sobą w jedności i w człowieku stanowią zasady postępowania i właśnie ów wewnętrzny ich charakter decyduje, że są one wolne, a więc niezależne od zewnętrznych sił, które by nimi dopiero pokierowały. Wolę i rozum nazywa dwoma strumieniami wypływającymi z jednego źródła, jakim jest umysł. Służą mu one w taki

---

[159] Ibidem, s. 153. Descartes pisał do królowej Krystyny, że: „[...] wolna wola jest sama w sobie czymś najszlachetniejszym, co może być w nas, albowiem to ona czyni nas w pewien sposób podobnymi Bogu i jak gdyby zwalnia nas od bycia Jego poddanymi, zatem właściwe korzystanie z niej jest największym z wszelkich naszych dóbr, a także tym, które jest w najwyższym stopniu nasze i dla nas najważniejsze, z czego wynika, że tylko z niej mogą brać się nasze największe zadowolenia". *List do królowej Krystyny* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 124 [A. T., t. V, s. 84].

sposób, że rozum pojmuje, a wola udziela bądź odmawia swojej zgody. W *Zasadach filozofii* Descartes tak oto określał te dwie władze:

Przyrodzone światło rozumu, czyli zdolność poznawania dana nam przez Boga, nie może nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile tylko został uchwycony przez nią samą, tzn., o ile ujęty został jasno i wyraźnie[160]. [Na temat woli pisał natomiast:] Tak więc do sądzenia potrzebny jest wprawdzie intelekt, ponieważ o rzeczy, której w żaden sposób nie ujęliśmy, nie możemy niczego sądzić, ale potrzebna jest do tego także i wola, aby rzeczy w pewien sposób ujętej udzielić zgody. Nie jest natomiast potrzebne (co najmniej dla jakiegokolwiek sądzenia) całkowite i wszechstronne ujęcie rzeczy; możemy bowiem zgadzać się na wiele rzeczy, które ujmujemy tylko bardzo niejasno i niewyraźnie[161].

Przyglądając się powyższemu, możemy potwierdzić, iż odróżnia się tu to, co racjonalne i uzasadnione od tego, co odpowiada skłonnościom i względem czego odczuwa się awersję lub przychylność pozbawione świadomości racji dla ich zachodzenia[162]. Z tego, co napisał Descartes

---

[160] Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 30, s. 22 [A. T., t. IX, s. 38].

[161] Ibidem, art. 34, s. 24 [A. T., t. IX, s. 39].

[162] „Nasze skłonności": w *Komentarzu* Gilsona czytamy: „Termin scholastyczny «*appetitus*», brany tutaj w znaczeniu bardziej szczegółowym (ew. odrębnym), niż by na to wskazywał tekst łaciński: «*… vel cupiditatum…*», to znaczy poprzez poruszenia wynikające z pragnień lub awersji, które wywołują w nas percepcje niektórych przedmiotów zmysłowych […]. Znaczenia podstawowe myślenia w tej kwestii będą zatem ostatecznie następujące: 1.) będąc tylko myśleniem, dusza z definicji nie zawiera nic, co nie byłoby inteligibilne; 2.) jeśli więc my jej przypisujemy treści wrodzone, to są one w związku z tym całkowicie i bezpośrednio inteligibilne; 3.) faktycznie zaś, owa dusza jest substancjalnie połączona z ciałem, i z tego powodu odczuwa ona impresje wynikłe z czynności życiowych ciała, które to przedstawiają jej rzeczy, nie jako same w sobie, ale przez odniesienie do naszych potrzeb cielesnych; 4.) te impresje są tym bardziej silne i dotkliwe, im bardziej potrzeby cielesne, same w sobie, są wymagające, osiągają one swe maksimum w czasie okresu płodowego, a ich znaczenie zmniejsza się progresywnie w miarę, jak ciało osiągając swój wzrost, pozwala myśleniu stać się bardziej zdolnym do działania, nie tyle dla celów życia, ile samego myślenia; 5.) impresje te są przede wszystkim impresjami przyjemności i bólu, wraz z «apetytami» im towarzyszącymi: pragnieniem lub niechęcią. Następnie mamy afekcje o średnim stopniu oddziaływania jak zapachy, smaki, dźwięki, kolory, etc., które, co jest naszym błędem naturalnym, jako nasze odczucia, spontanicznie odnosimy na zewnątrz z powodu ich charakteru i sądzimy, że rzeczy, brane same w sobie, tym czym zdają się być, odpowiadają temu, co wynika dla nas z naszych potrzeb; 6.) sądy powstałe spontanicznie podczas tego okresu, w którym aktywność fizjologiczna przeważa, są z natury trwałe i tworzą płodne źródło przesądów (R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 72, s. 46–47 [A. T., t. IX, s. 59–60]); 7.) filozofia scholastyczna stanowi metafizyczne uprawomocnienie tych przesądów oraz systemu świata myśli w zależności od naszych potrzeb; 8.) nie można się wyzbyć tych przesądów inaczej, niż przez krytykę i ćwiczenie się w rozluźnianiu związków z tymi zakorzenionymi nawykami; najskuteczniejszym do tego instrumentem jest długa

widać również, że zasięg woli jest o wiele większy od zasięgu intelektu i stosunek woli może mieć miejsce do czegokolwiek, o czym, w jakikolwiek sposób wiemy, podczas gdy intelekt postrzega jedynie to, co jest w ostatecznym stopniu jasne i wyraźne. Obie te władze są zdolnościami myślenia pozostając jedną i tą samą dziedziną myśli, a mimo to wola ma jeszcze jeden wspomniany aspekt, który przysługuje jej jako władzy czynnej, nie występując w intelekcie. Chodzi mianowicie o możliwość kierowania nie tylko zgodą i określeniem się wobec prawdy, ale o wprawianie w ruch połączonego z duszą ciała. Co interesujące, De La Forge przypisuje duszy tę zdolność na zasadzie mechanizmu opisywanego już przez Descartes'a, który polegał na tym, że nie ma w jego wyjaśnianiu stwierdzeń na temat tego jakoby dusza mogła i poruszała ciało w sposób bezpośredni:

[…] doświadczamy [powiada De La Forge], iż ta zdolność nie porusza bezpośrednio, sama przez się, naszych członków zewnętrznych; jeśliby to zachodziło, nie byłoby więcej paralityków, ani nie byłoby człowieka, w którym tej woli by się nie spotykało i jak słusznie powiada Pan Descartes w XXI liście pierwszego tomu, nasza dusza nie prowadzi tchnień życiowych bezpośrednio dzięki woli w miejsca, gdzie one mogą być potrzebne lub szkodliwe, a tylko chcąc lub myśląc o czymś innym([163]), z czym proste poruszenia dla wywołania tego skutku są naturalnie połączone. Trzeba zapoznać się z wszystkimi fragmentami, gdzie mówi on, że dusza nie ma możności poruszania ciała, to znaczy powodowania nim bezpośrednio poprzez poruszanie mięśni lub wzmaganie ruchu tchnień, które mogą tam wniknąć i wywołać w nich zmianę; jednakowoż nie zaprzecza on, że ona nie ma mocy ich determinować do podążania raczej do jednego mięśnia, niż do innego, bez zmieniania czegokolwiek w ich ruchu poza samym jego ukierunkowaniem; i by dowieść, że [czynnikiem tym] jest myślenie, mogę przytoczyć tysiące miejsc, w których zalicza on siłę duszy do przyczyn mogących określać ruch gruczołu oraz tchnień […][164].

I rzeczywiście Descartes był zdania, że dusza kieruje jedynie strumieniami tchnień w celu skierowywania ich w pożądane miejsca, od czego zależy poruszanie całą maszyną ciała. Filozof pisał:

[…] umysł bezpośrednio nie wprawia w ruch zewnętrznych członków, lecz kieruje tylko tchnieniami żywotnymi przepływającymi z serca przez mózg do mięśni i przeznacza je do pewnych ruchów, skoro same z siebie te tchnienia żywotne z tą samą łatwością dają się zastosować do wielu różnych działań[165].

---

medytacja metafizyczna na temat realnego oddzielenia ducha od ciała". E. Gilson, *Discours…*, s. 165–166.

[163] De La Forge wygłasza w tym miejscu pogląd Descartes'a. Por.: *List z lipca 1647 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…* [w:] A. T., t. V, s. 65.

[164] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 160.

[165] *Odpowiedź na zarzuty czwarte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 274 [A. T., t. IX, s. 178]. Aucante zauważa, że Descartes stosował zasadę *impetu* dla tchnień. Zresztą nie tylko on, bowiem czynili tak anatomiści XVI wieku: Jacques Dubois, Wesaliusz,

Rozważając przedstawiony pogląd musimy zadać sobie pytanie o to, czy nie mamy tu do czynienia z tym, że zamiast ukazać nam rozwiązanie kwestii skutkowania naszej woli w postaci ruchu naszego ciała, dowiadujemy się o sterowaniu przez wolę samymi tchnieniami, tak jakby w jej mocy było wprawić w ruch czy też, mówiąc precyzyjnie, zmienić kierunek ruchu pewnych ciał tylko dlatego, że są one bardziej subtelne od innych. Pozostaje zatem wciąż trwającą trudnością do podniesienia tego, czy sama wola w człowieku jest czynnikiem wystarczającym, by wprawiać w ruch/zmieniać kierunek ruchu jakiegokolwiek ciała, choćby były nim cząsteczki tchnień? Czy też to wyłącznie Bóg jest władny wprawiać w ruch i sterować ruchem ciał, które są wyposażone w dusze, których wola domaga się tego. Jak wiemy to ostatnie rozwiązanie uwzględnił Malebranche i rysuje się ono u niego jako konieczność, na którą rozum natrafia jako na oczywistość. Podobnie też pisał na ten temat Geulincx, twierdząc, iż jedynie Bóg może wprawiać w ruch: „I Poruszyciel niekiedy odmawia ruchu (co zdarza się w przypadku paralityków i ludzi wyczerpanych […])”[166]. Ostatnie zdanie pobrzmiewa w ten sam sposób, co zacytowana wyżej opinia De La Forge'a, i gdy mowa o paraliżach, to dość łatwo zrozumieć, że wola osób im podległych jest nieskuteczna, natomiast całe pytanie zasadza się na tym, czy wszystkich bez wyjątku ludzi należy traktować tak, jak paralityków, z tą różnicą, że w przypadku jednych Bóg działa poruszając ich członkami, a w przypadku drugich nie, co objawia się bezwładem ich ciał?

Co do De La Forge'a, wydaje się, że w zasadzie wyznaje on pogląd samego Descartes'a, a zatem zakłada, że wola w człowieku jest czynnikiem wystarczającym i najbliższym, by opanowywać owe strumienie tchnień żywotnych, co nie wyklucza faktu, że dzieje się tak wyłącznie z woli Boga i co musiałoby w doprecyzowaniu przyjąć ten kształt, iż to wola chce, a mechanizm, którego Bóg jest Autorem powoduje, że wola jest okazją do rzeczonej zmiany. Natomiast na pytanie, dlaczego dusza nie mogłaby zawiadywać grubszymi częściami ciała, w tym dowolnymi jego członkami, zamiast posługiwać się medium w postaci tchnień, należy odpowiedzieć, że tchnienia są nośnikiem ruchu w każdym żywym organizmie, a zatem i ludzkim i zwierzęcym, przyczyniając się w nim do istnienia układu nerwowego. Odmienność polega tylko

---

Fernel czy Bauhin. „*Impetus* oznacza tu, tak jak u Wesaliusza, intensywność ruchu krwi ukierunkowanej przez budowę serca, znaczenie, które powraca trzy razy w liście do Beverwicka, zawierającego tezę kartezjańską na temat ruchu serca i krążenia krwi”. V. Aucante, *op. cit.*, s. 135. Chodzi o *List z 5 lipca 1643 r.* [w:] A. T., t. IV, s. 5–9. Zob. też: *List do Regiusa z 24 maja 1640 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 9 (termin *gwałtowność*) [A. T., t. III, s. 69].

[166] A. Geulincx, *Matafizyka…*, s. 73.

na tym, że w człowieku dusza jest czynnikiem dowolnie kierującym tymi cząstkami, to znaczy zgodnie z niezdeterminowaną zewnętrznie wolą i to właśnie nazywa się w nim zwierzchnością duszy nad ciałem, jej wolnością. Ponieważ jednak nie widać większej różnicy między wprawianiem w ruch a powodowaniem zmiany jego kierunku bowiem zgodnie z fizyką Descartes'a oba te działania muszą dokonywać się w taki sam sposób, a więc za przyczyną mechanicznego oddziaływania albo za przyczyną ducha Bożego – to przychylamy się do poglądu, że w każdym z tych przypadków duch ludzki nie ma zastosowania i to właśnie powoduje, że wspominane rozwiązanie Malebranche'a należy uznać za najlepsze[167]. W przypadku zaś naszych autorów odpowiedź na ten temat

[167] Zapoznajmy się jeszcze z opinią Pichota na temat zawiadywania przez duszę strumieniami tchnień: „Aby w ten sposób działać, dusza musi znaleźć swoje miejsce w mózgu. Descartes sytuuje ją bardzo dokładnie, w gruczole szyszkowatym, (*l'épiphyse*), który określa on również jako gruczoł H [wedle A. Bitbol-Hespériès'a (*Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris 1990) owo określenie gruczołu H pochodzi z ryciny z książki *Theatrum anatomicum* Caspara Bauhina, gdzie był on oznaczony tą literą, Pichot]. Ten gruczoł jest zatem miejscem wyróżnionym sterowania duchami zwierzęcymi, stanowiąc centrum życia związku duszy i ciała. Przypominamy sobie jednak bez wątpienia, że Galen krytykował tych, którzy przypisywali szyszynce (*l'épiphyse*) kontrolę przejścia *pneumy* psychicznej, między trzecią a czwartą komorą (przez kanał Sylviusa); sam wolał on nadać to znaczenie móżdżkowi (łac. *vermis*). Był to pogląd przyjmowany jeszcze w XVI wieku, na przykład przez Ambroise Paré. Descartes umieszczając duszę w gruczole szyszkowatym i czyniąc go główną przepustnicą duchów zwierzęcych, powtórzył zatem, na swój sposób, tezę krytykowaną przez Galena. Jego racje wydają mi się jednak równie tajemnicze, co te Galena". A. Pichot, *op. cit.*, s. 372 i dalej: „Duchy zwierzęce, mimo ich nazwy są materialne, nie mają one nic *duchowego* (w znaczeniu nowożytnym) ani *zwierzęcego* (etymologicznie, które dotyczyłoby duszy). Przynależą one ciału i podlegają wyłącznie mechanice, która zarządza substancją rozciągłą. Nie mają one nic wspólnego z substancją myślącą i nie mogą wytworzyć jakiejkolwiek myśli ani z siebie same, ani w wyniku swego krążenia. Myśl (poruszenie świadome, sąd oraz wola) są faktami duszy usytuowanej w szyszynce (*l'épiphyse*), a nie czynnością samego mózgu lub duchów zwierzęcych. Tymczasem dusza nie jest po prostu dorzucona do ciała jako byt niezależny. Z jednej strony, ponieważ zawiaduje ona ruchami mającymi początek w jej woli, musi w ten czy inny sposób kierować duchami zwierzęcymi. Z drugiej zaś strony, ponieważ ma potrzebę organów zmysłowych, aby ujmować przedmioty zewnętrzne wobec ciała. Descartes powiada nawet, że ma ona potrzebę ciała, aby odczuwać pragnienia i potrzeby. Ciało i dusza nie są zatem całkowicie niezależne jedno od drugiego, choć wyjaśnienie tego jest bardzo złożone i niemal nierozwiązywalne w filozofii i nauce kartezjańskiej". Ibidem, s. 373 i dalej: „[…] ciało oraz zwłaszcza nerwy są niezbędne duszy do percepcji przedmiotów przedstawionych narządom zmysłów. Sposób, w jaki dokonuje się owa percepcja nie jest dobrze wyjaśniony; ale odpowiada on wyobrażeniu świadomego oka (*une sorte d'oeil conscient*) w mózgu (gruczoł szyszkowaty), do którego nerwy czuciowe dostarczają pobudzenia, które ich zakończenia zewnętrzne otrzymały od organów zmysłów. Dzięki tym nerwom czuciowym istnieje pewna liniowość w przekazywaniu pobudzeń pomiędzy narządami zmysłów a powierzchnią mózgu, a zwłaszcza

jest tym łatwiejsza, im bardziej skłaniamy się w ich teoriach do zaakceptowania unii ciała i duszy jako unii substancjalnej, bowiem im większe uznamy zmieszanie duszy z ciałem, tym bardziej zagadnienie przyczynowości w ich przypadku będzie się odnosiło do samych myśli duszy, gdy chodzi o jej wpływ na ciało i do samych tylko ruchów, gdy chodzi o jego na nią działanie. Przyjęłoby to następującą formę – teraz działa ciało, więc dusza z nim; innym razem działa duch, a zatem z nim ciało, to bowiem znaczy rozpatrywać je jako jedną rzecz.

---

powierzchnią owego gruczołu, w ten sposób, że zostaje on pobudzony przez obraz odpowiadający obrazowi wcześniej powstałemu w narządach zmysłów […]. Dusza, usytuowana w gruczole szyszkowatym, jest w ten sposób uświadamiana na temat tych przedmiotów". Ibidem, s. 374. I na koniec: „Wyjaśnienie percepcji przedmiotów zewnętrznych zatrzymuje się zatem na powierzchni gruczołu szyszkowatego, tam, gdzie dusza zaczyna swą aktywność. Wyjaśnienie ruchów zależących od jej woli jest jeszcze bardziej zagmatwane, aż do tego stopnia, że nie wiadomo bardzo dobrze, czy naprawdę istnieją ruchy dobrowolne (*volontaires*) w koncepcji Descartes'a. Wydaje się, że gruczoł szyszkowaty (bardziej niż dusza) kieruje duchy zwierzęce do danych mięśni w zależności od znaczenia zmysłowych wrażeń, które otrzymuje [patrz: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 47 (A. T., t. XI, s. 174–175)], zdaje się nawet ukazywać, że to tylko na zmysłowym poruszeniu tego gruczołu polega wyjście duchów zwierzęcych w danych kierunkach. Tymczasem jeśliby się pojęło, że ten gruczoł zostałby pobudzony przez zmysłowość (i przekazał to poruszenie duszy myślącej), jeśliby dodatkowo pojąć, że mógłby on przystąpić do takiego kierowania duchami zwierzęcymi, nie widać powodów, aby dusza w nim się znajdująca uczestniczyła w tym kierowaniu (zwłaszcza, że Descartes wystarczająco wysilił się by doprecyzować, że dusza nie może wywoływać w ciele ruchów, do wykonania których ono samo wystarcza [patrz: Idem, *Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 80 [A. T., t. XI, s. 224–225]. W poniższym fragmencie [Idem, *Człowiek…*, s. 51 (A. T., t. XI, s. 178–179)], jest bez wątpienia zagadnienie *siły* duszy, które Descartes zamierzał przestudiować po rozważaniach bardziej mechanicystycznych, a jednak kiedy te mają swe obszerne miejsce w traktacie, okazuje się na jego końcu, iż nie znajdujemy wyjaśnień sposobu, w jaki dusza rozumna interweniuje w ten ruch". A. Pichot, *op. cit.*, s. 375. Descartes podał dwie główne przyczyny – obie mechanicznego pochodzenia, dzięki którym gruczoł wprawiany jest w ruch [różnice morfologiczne drobin oraz działanie przedmiotów na zmysły], lecz nie podał – twierdząc, że uczyni to później – jak w tym zakresie działa „władza duszy". Por.: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 51 i n. [A. T., t. XI, s. 178 i n.].

Rozdział 8

O poznaniu
czym jest, czego dotyczy, jak się dokonuje

Kolejnym zagadnieniem, które znajduje swoje pogłębione analizy, w związku z przedstawionym dwupodziałem, jest kwestia poznania. Ta kluczowa aktywność umysłu czyni go w najwyższym stopniu tym, czym jest i wyprzedza inne działania, które również mogą i dokonują się na jego gruncie. Autor nazywa poznanie podstawą i fundamentem wszystkich pozostałych myśli należących do umysłu[168]. Jest on świadomy wielu trudności z dookreśleniem tej władzy, jakie miały i mają miejsce w filozofii do jego czasów. My sami wiemy, że umysł poznaje, lecz nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tego, co to znaczy i jak się to dokonuje. Trudność ta nie znika, aż do momentu, kiedy filozofowie, tacy jak Descartes, De La Forge, a następnie inni, aż po Kanta, nie postawią pytania o możliwość poznawalności samego poznania, by na tej podstawie poprawnie wyrokować o ujmowanych w jego ramach rzeczach, ich pochodzeniu, statusie, zupełności i pełni posiadanej ich świadomości uzyskiwanej dzięki poznaniu właśnie.

Lekarz zna stanowiska natywizmu i empiryzmu, zdaje sobie sprawę z konsekwencji, które z nich wynikają dla problemów, o jakich mówiliśmy wyżej. Autor w pełni rozumie, że w namyśle nad poznaniem należy zapytać o to, czy poznanie dostarcza się sobie samo wraz z naturą umysłu, czy wynika raczej z uzależnienia od czynników zewnętrznych, do których to należą formy, idee, podobizny, malunki, i wiele innych. Otóż do okresu, w którym De La Forge pisał swój *Traktat*, a Descartes sformułował podstawy teorii nowożytnej filozofii podmiotu, można było w powyższej kwestii, w próbie budowania odpowiedzi na temat natury poznania, zająć jedno z dwóch wspomnianych stanowisk. Tak się składa, że najwyraźniej są one w wieku XVII reprezentowane przez arystotelizm oraz platonizm. Filozofia umysłu nie wypracowała jeszcze innych i nadzwyczaj różniących się od tych dwóch opinii, istotnie odrębnych stanowisk. Można było oczywiście zaproponować rozmaite, lecz zawsze tylko będące pochodnymi od nich teorie, których główne zasady dają się sprowadzić do zagadnienia pochodzenia wiedzy, a zatem do różnic w ocenie jej źródeł[169].

---

[168] Por.: L. De La Forge, *Traktat…*, s. 161.

[169] Potwierdza to polemika Leibniza z Johnem Lockie'em.

Wrodzony czy nabyty charakter poznania musiał za każdym razem odpowiadać pewnemu typowi doświadczenia, które w obydwu przypadkach było doświadczeniem zewnętrznym o charakterze zmysłowym lub intelektualnym. Chodzi o to, że w żadnym z tych stanowisk (natywizm i empiryzm) człowiek nie jest źródłem poznania, a jego przedmiot zawsze odnoszony jest do bytu. Stanowisko to w swoim opracowaniu tematu współcześni niemieccy badacze Herbert Schnädelbach i Ekkehard Martens, określili jako paradygmat ontologiczny dla podstaw epistemologii[170]. Należy zgodzić się, że mimo wszystko sam twórca nowożytnej filozofii umysłu, jakim był Descartes, pozostawał na poziomie tego paradygmatu, w którym jedynym właściwym przedmiotem, na temat którego można było mieć wiedzę, był nawet nie świat rzeczy materialnych, lecz sam Bóg jako jego Twórca, w tym jako Autor określeń rzeczy w takim świecie, czyli owych prawd wiecznych odpowiadających z jednej strony myśleniu, z drugiej działaniu rzeczy (rzecz myśląca/rzecz rozciągła). U porównywanych wyżej Descartes'a i św. Augustyna, poznajemy tylko i wyłącznie to, co inteligibilne oraz nieempiryczne i mniejsza o to, czy powiemy, że jest tym sam Bóg i jego Intelekt, a więc najwyższa Forma, mieszcząca w sobie pozostałe formy jako intelektualne określenia tego, co możliwe do pojęcia (św. Tomasz), bo niesprzeczne, czy powiemy o tym inaczej, jak widzieliśmy, iż Descartes to uczynił. Stanowisko takie jest tylko echem opinii Platona na temat idei jako przedmiotów prawdziwego poznania. W przypadku zaś empiryzmu, nacechowane znaczeniowo materialne rzeczy są również tylko i aż nośnikami wiecznych i niezmiennych form, które osiągają w dynamice wyznaczonej wzrostem, a gubią w innej, określanej zanikaniem, powodując, że można i powinno się, tak samo jak w platonizmie, uważać owe formy za jedyne przedmioty prawdziwej wiedzy. Wieczność świata, zapewnia im samym wieczność i niezmienność. W związku z powyższymi konstatacjami uwidocznia się wspólny empiryzmowi i racjonalizmowi rys, polegający na zewnętrzności przedmiotów poznania względem umysłu, który na początku i sam z siebie pozostaje pusty i tylko (ale i jednocześnie „aż") zdolny do przyjmowania tych form w siebie. Po drugie, poznawalne są w obydwu przypadkach wieczne i niezmienne określenia, a znacząca różnica polega na tym, co jest ich źródłem i jakimi środkami umysł je z tego źródła pozyskuje.

De La Forge uważa, że poznanie jest czynnością duchową i dotyczy wyłącznie niematerialnych idei. Bardzo przytomnie dokonuje on wyjątkowo ważnego rozróżnienia na materialne formy poznawcze oraz idee właśnie. Jedne i drugie są absolutnie czymś odmiennym i w gruncie

---

[170] E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 66–79.

rzeczy materialne formy poznawcze nigdy nie służą żadnemu poznaniu, lecz mogą i bywają całkowicie wystarczające dla skutecznej realizacji zachowań typu zwierzęcego, zarówno w przypadku samych zwierząt, jak i ludzi w stopniu, w jakim jedne i drugie byty poddane są impulsom płynącym z cielesności. W tym miejscu *Traktatu* mamy do czynienia z wyrażeniem poglądów jego autora, które mają precyzyjniejszy charakter, niż te same myśli u Descartes'a.

Otóż, głównym argumentem przedstawionym, co prawda w sposób nie dość pełny, bo tylko w jednym zdaniu (jak na 400 stronic *Traktatu* to mało), jest przekonanie i pewność, że poznanie jest czynnością, do której zdolna jest przede wszystkim dusza oddzielona od ciała[171]. De La Forge tłumaczy to na przykładzie martwych, to jest pozbawionych duszy rozumnej, ciał chcąc w ten sposób doprowadzić do wyjaśnienia zasady, którą znajdujemy uprzednio w *Prawidłach do kierowania umysłem*, a która brzmiała: „[…] owa siła, dzięki której my właściwie poznajemy rzeczy, jest czysto duchowa […]"[172]. W tym celu lekarz jednym tchem wymienia przedmiot taki, jak lustro, obok innego, jakim jest wyjęte z martwego zwierzęcia oko, które to oba w równym stopniu są zdolne do odwzorowania kształtów i cech rzeczy, jakie za przyczyną światła w nich się odbijają, nie mając jednakowoż ich żadnego poznania. Uczony zmierza do wykazania absurdalności tezy, jakoby poznanie polegało na odbiorczości form przez zmysły. Zresztą tak, jak lustro nie widzi, tak nie widzi nawet żywe zwierzę, bowiem to, co zachodzi w tych przypadkach, nie zawiera w sobie żadnej świadomości i nie wykracza poza zakres opisu mechaniki – powodując, że właśnie zestawienie martwego lustra i rzekomo żywego zwierzęcia jest zasadne. Uczony pisze na ten temat co następuje:

> […] tam, gdziekolwiek i jakkolwiek forma materialna może być odbierana, musi znajdować się rzecz równie różna od poznania, jak różni się niebo od ziemi, chociaż zdarza się, że podczas zjednoczenia duszy i ciała, rzecz ta nie może być odebrana bez dania duszy przez nią okazji do myślenia i wytworzenia aktu poznania. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie formy zmysłów, wyobraźni i pamięci nie są czymś innym, niż wynikiem ruchu lokalnego, który przedmiot zewnętrzny odciska na naszych zmysłach, jak to widzieliśmy w *Traktacie o Człowieku*; czy przynajmniej, idąc za poglądem Szkoły [należałoby powiedzieć, że] są to akcydensy cielesne, pomiędzy którymi i naszymi myślami oraz naszymi aktami poznawczymi, nie może być pojęte najmniejsze odniesienie[173].

---

[171] „[…] zarówno dusza oddzielona od ciała poznaje, jak także anioły poznają […]". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 163.

[172] *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 74 [A. T., t. X, s. 415].

[173] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 164. Podobne rozumowanie przedstawia następnie Geulincx w swej *Etyce*: „Lecz, czym jest «mieć oczy»? Skórki, błonki, osłony, w pewnych płynach, w pewien sposób rozciągnięte, ułożone, ukształtowane. A przecież ani owe

Cała kwestia daje się sprowadzić do argumentacji na rzecz przekonania, że żadne ciała nie poznają i to nawet wówczas, kiedy mogą się w nich znaleźć formy poznawcze będące wynikiem ruchu materii. Współcześnie moglibyśmy odwołać się do przykładu dysku twardego, który choć zapisany danymi informacyjnymi, nie wie o nich i nie rozumie ich, pozostając przedmiotem, na który oddziałał inny. Innym tego zobrazowaniem może być zjawisko echolokacji, jaką posługują się w ciemności na przykład nietoperze, która to czynność, polegająca na użyciu ultradźwięków, jest tym samym, co zastosowanie materialnych członków ciał tych zwierząt, w celu dotykania napotykanych przedmiotów i w ten sposób orientowania się w przestrzeni. Tak więc rozmaite i skomplikowane poruszenia, wystarczające za zewnętrzne przejawy całego bogactwa form życia, są zdaniem nowożytnych filozofów (pod nieobecność duszy) pozbawionymi znaczenia zderzeniami i odkształceniami ciał, o które chodzi w procesie poznawania. Konsekwencją tego sposobu myślenia jest pewien wniosek, który zawiera w sobie skończoną i wystarczającą argumentację, zamykającą wszelką dyskusję na ten temat, a ujmujący zwięźle wszystkie bez wyjątku zachowania zwierzęcego typu, który przytoczymy tu w pełnym brzmieniu:

Pragnę podkreślić tu wyraźnie [pisze De La Forge], że jeśli ci, którzy przydają zwierzętom zasadę poznania, nie twierdząc, że ich poznanie jest inną rzeczą, niż recepcja materialnej formy poznawczej lub, jeśli wolą, że są to rozmaite ruchy jakichś części wewnętrznych mózgu zwierząt, mają naszą zgodę; bo nie tylko nie odmawiamy zwierzętom tych różnych ruchów, ale również nasi przeciwnicy nie mogliby zaprzeczyć, że nigdy żaden filozof nie wyjaśnił ich lepiej niż my[174].

Lekarz, podobnie jak Descartes, nakazuje poszukiwać zasady myślenia oraz jej przejawów całkowicie poza dziedziną materii. Jawnym dowodem na to są jego zdaniem autonomiczne czynności naszej władzy poznawczej, do jakich to zalicza on:

---

płyny, ani owe osłony nie widzą, ja jednak widzę: a więc ja i one daleko czymś innym jesteśmy. Ja powiadam za pomocą nich widzę, a jednak, jaką niosą pomoc, abym widział, nie wiem, zupełnie tego nie rozumiem. Z pewnością bowiem można wykazać to, że oczy (to znaczy owe osłony i płyny, odbierają od przedmiotów obraz (to znaczy jakiś bodziec), że oczy odbijają ten obraz jakby lustro, przenoszą do wnętrza jakiejś części mózgu, jakby w wosku odciśnięty, lecz jeszcze w niczym nie sprzyja to temu, aby widzieć, ponieważ ani to, że obraz odbija się w lustrze, nie jest widzeniem, ani to, że znak został odciśnięty w wosku, nie jest widzeniem, lecz to, że ja, tu stojący używam oczu, że obraz ów, znak ów oczami swoimi postrzegam, poznaję, to jest rzeczywiście widzenie". A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007, s. 54–55.

[174] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 164.

[…] percepcję aktów naszej woli i naszych sądów, które jednakowoż nie zajmują żadnej przestrzeni, [nie tworzą] żadnego śladu, ani rysunku w organie wyobraźni, bo dokonują się one w bycie duchowym, tak, jak wówczas, kiedy medytujemy i rozumujemy na temat natury rzeczy myślącej i jej atrybutów i wszelako nie można zaprzeczyć, że są to akty poznawcze[175].

Dzięki powyższym ustaleniom, znajdujemy się w samym środku umysłu i to takiego, którego związki z ciałem są tu potraktowane jako nieobecne. Nie jest to tylko teoria, ale i pewna praktyka, bowiem to umysł sam doprowadza się w to miejsce poprzez skupienie uwagi na przedmiotach jego własnej natury, w taki sam sposób, jak mówiliśmy, iż św. Augustyn określał pojawienie się w duszy czegoś, co odpowiada ciału przed nią się znajdującemu, kiedy to skupia ona baczniejszą uwagę na sobie samej, ale w kontekście przedstawienia sobie czegoś rozciągłego. Tu sytuacja wygląda identycznie, ale podobna uwaga duszy jest skierowana od wszelkich tych treści, które odnoszą się do idei rozciągłości i jej towarzyszących (jak idee jakości itd.), ku ideom umysłu samego. Może być to zatem umysł człowieka lub innej istoty myślącej, brany bez związku z tym, czy jest on aktualnie połączony z jakimkolwiek ciałem i czy zamieszkuje jakiś obszar pośród materialnego uniwersum. Jest to możliwe i dobrze byłoby, aby filozofowie umysłu, zamiast udowadniać jego niezależność od ciała w jakimś karkołomnym wysiłku odróżniania go od tego ciała, podkreślili, że już z samej definicji jest on od niego realnie różny, co rzadko zdarza się, że czynią. Spowodowałoby to utrwalenie się prawdy tego typu, że umysł zawsze jest czymś oddzielnym od materii i to z samej natury, lecz związki z nią są w jego przypadku, tylko wynikiem jego własnego stosunku do tych myśli w nim samym, które nakazują mu, by on je odniósł do ciała[176]. Rozumiemy wobec tego, że umysł, myśląc o czymkolwiek, jest od tego w równym stopniu

[175] Ibidem.

[176] Znakomicie wyjaśniał to Cordemoy, pisząc, iż zarówno duch jak i ciało, mogą jedynie doznać tych zmian, które odpowiadają ich własnym naturom, co powoduje, że nic nigdy nie przenika z ciała do ducha i odwrotnie. W *Rozprawie piątej*, Cordemoy pisał: „[…] że jedna rzecz działa na drugą, o tyle, o ile może wprowadzić w nią zmiany wynikające z jej natury. I konsekwentnie, jeśli ciało działa na ducha, nie może się to dokonać przez wzbudzenie w nim żadnej zmiany ruchu, kształtu lub części, ponieważ umysł pozbawiony jest wszystkich tych rzeczy; nie bardziej, niż kiedy działa on na jakieś ciało, co nie może się dokonać przez wywołanie w nim żadnej zmiany myśli, bowiem owo ciało nie ma jej wcale […]. Jednak, jeśli to ciało, lub przynależny mu ruch, albo kształt, czy też inna rzecz podległa jego naturze, może zostać postrzeżona przez jakiś umysł, w ten sposób, że przy tej okazji umysł ten będzie miał pewne myśli, jakich nie posiadał on wcześniej, można będzie mówić, że to ciało zadziałało na niego, skoro wywołało w nim całą tę zmianę, do jakiej był on zdolny podług własnej natury". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 149.

oddzielony, co wówczas, kiedy poświęca się odwróceniu uwagi od tego czegoś i wyłącznemu badaniu samego siebie. I odwrotnie, bo również ma swe znaczenie i to, że kiedy myśli o czymkolwiek jest tym, o czym myśli, gdyż nie ma różnicy między umysłem i ideami.

Umysł ten, zwracając się ku sobie samemu, rozważa siebie jako rzecz myślącą i w ten też sposób konstytuuje siebie, określając jednocześnie zasięg własnej dziedziny tak, że myślenie poświęca się tu sobie samo, to jest myśleniu danemu sobie w myśleniu o myśleniu, nie zaś w myśleniu o rzeczach, które myśl odsłania jako pomyślane. Dodajmy, że tym właśnie aktom poznawczym poświęcona jest lektura i praktyka *Medytacji o pierwszej filozofii* Descartes'a. Rozważanie w nich natury umysłu ludzkiego, zagadnienia prawdy i fałszu, kwestii Boga, których warunkiem jest całkowite izolowanie umysłu czystego od wpływów form poznawczych, które narzucają mu się w związku z połączeniem z ciałem, jest w nich niczym innym, jak ćwiczeniem się w pracy czysto intelektualnej. „Piszę bowiem wyłącznie dla tych [mawiał filozof], którzy na serio wraz ze mną chcą podjąć rozważanie i którzy mogą i chcą umysł swój uwolnić od zmysłów i wszelkich uprzedzeń; wiem zaś dobrze, że takich znajdzie się tylko niewielu"[177]. Natomiast prawdą racjonalizmu jest to, że gdyby zapomnieć o tym wysiłku i oddać się świadomemu badaniu jakiegoś fragmentu najpośledniejszej materii i tak wyszłoby na to samo, co w badaniu zaawansowanym i uwznioślonym metafizycznie, czego wystarczającym dowodem jest droga przebyta i ukazana w *Medytacji drugiej* w przypadku analizy kawałka wosku.

Swoją drogą elitaryzm cytowanego powyżej fragmentu jest bardzo charakterystyczny dla całego nurtu platońskiego. Cóż bowiem miałoby być trudnego w tym, aby istota myśląca, jaką jest człowiek, miała myśleć i wmyślić się w siebie samą? Już z samej jego natury powinno wynikać to, że czynności myślenia należą do najprostszych i niemal czysto spontanicznych. Otóż trudność ta jest faktyczna i zawsze jednakowo podkreślana przez wszystkich pokrewnych sobie autorów, a stanowi ją zbyt ścisły, jeśli idzie o warunki, jakich metafizyka czy filozofia umysłu się domaga, związek, jaki duch ma z ciałem i niemal całkowite poddanie go dziedzinie rozciągłości, co w zasadzie jako problem nie jest ściśle biorąc bolączką umysłu, czy intelektu, lecz samej słabej woli. W świetle tego, co powyżej, chodzi tu tylko o to, że umysły oddając się cielesności, na serio rozważają jej zwierzchność nad samymi sobą i to owa świadomość jest problemem, nie zaś jakiś – jeszcze bardziej faktyczny – stan od tej świadomości niezależny.

---

[177] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 12–13 [A. T., t. VII, s. 10–11].

Czym byłaby zatem owa cudowna czynność, której istota przedstawiałaby się jako tak zakryta [zapytywał De La Forge]? Co do mnie, to myślę, że powód, dla którego ma się tyle trudności z jej znalezieniem, polega na tym, że zbyt wiele bawi nas szukanie jej pośród ciał z dala od natury umysłu; w efekcie bowiem, jeśli wszystkie czynności poznawcze są operacjami nie mającymi w sobie nic materialnego i nie wychodzącymi poza duszę, jest wielkim oszukiwaniem siebie patrzenie gdzie indziej, niż w sam umysł, aby tam odkryć ich przyczyny. Bo chociaż istnieją niektóre z naszych percepcji, które zależą od ciała, to nie ma takich, które nie byłyby częścią umysłu i byłyby niezauważone dla jego wnętrza[178].

Szczególną uwagę i głębokie zrozumienie tych, którzy właśnie z filozofią umysłu utożsamiają wszelką wiedzę, jako jej pochodną, znajduje zwłaszcza zakończenie ostatniego przytoczonego akapitu. Nie ma takich percepcji, które będąc nimi, mogłyby być niezależne od umysłu i dokonywać się poza nim. Nie ma takich, o których umysł dowiaduje się, że miały poza nim miejsce. Stąd też tylko umysł jest zdolny do myślenia i dlatego wszystko, co jest mu dane jest nim samym, bo w nim i przez niego się przejawia i trwa. Powoduje to, że jesteśmy o krok od koniecznego wniosku, iż:

[…] poznawać, to po prostu spostrzegać to, co jest wewnętrznie przedstawione naszemu umysłowi i że właściwie mówiąc, nic nie jest mu przedstawione w inny sposób, niż jako to, co w nim samym zachodzi, to znaczy jako jego czynności i namiętności[179].

Nie może zatem należeć do poznania recepcja materialnej formy poznawczej, lecz sama tylko wytwórczość idei, do której zdolny jest wyłącznie umysł i to z pomocą tej władzy uświadamia się jemu tego, co dzięki percepcji danej idei, jest mu przedstawiane[180]. Powoduje to, że całe poznanie daje się zamknąć w wiedzy na temat tego, jak to jest możliwe, że umysł uprzystępnia sobie dane treści. Władza ta, nazwana wytwórczością idei, musi zostać opisana i odróżniona od czegoś, co ma związek ze wspominanymi materialnymi formami poznawczymi, które *nota bene* nie powinny się nazywać nie tylko ideami, ale nawet formami poznawczymi. Nie posiadając związku z umysłem i będąc wyłącznie skutkiem ruchów materii w ośrodku ich przenoszenia, a następnie w ciele, nie przysługują się one poznaniu jako czynności duchowej w niczym i w ogóle nie są inteligibilnymi składowymi żadnej świadomości. Jeśli już mają jakiś udział w poznaniu, to są co najwyżej okazją, okolicznością, zdarzeniem towarzyszącym myśleniu, ale nie wywołującym ani jego samego, ani jego składowych.

---

[178] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 165.

[179] Ibidem.

[180] Na temat percepcji, od ujęcia zmysłowego do pojęcia w rozumie, zob.: *Prawidło XII* [w:] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 71–72 [A. T., t. X, s. 411].

De La Forge w stopniu nieporównanie większym niż Descartes, poświęcił się opisaniu związku myślenia z ideami, które są mu dane jako treści. Główną przeszkodą w pojmowaniu istoty czynności intelektu są jego zdaniem nieuprawnione utożsamienia, których dopuszczamy się rozważając materialne formy poznawcze, jako zakresowo tożsame z ideami umysłu. Dla odróżnienia jednych od drugich, przeprowadził on analizę, której jako pierwsze poddane zostały formy materialne. Istotne jest to, że nie powinny one w ogóle zajmować badającego umysł, ponieważ określanie ich mianem poznawczych, jest jak to widzieliśmy nieuzasadnione, a bardzo przyczynia się do wspomnianego utożsamienia. Będąc czysto fizykalnymi, jako należące do zjawisk przemieszczania się materii, winny być elementami opisu fizjologii zwierząt, jako część fizyki. Mają one swoją zasadniczą rolę w dokonywanych przez nie *percepcjach*, ale i to słowo, jest tu użyte jako przybliżenie, bowiem zachowania zwierzęce nie zawierają w sobie, ani nie zakładają w ogóle czynności świadomych, co powoduje, że nie należą do percepcji jako takich. Całość wspomnianych zachowań należy do zdefiniowanych przez ścisłe prawa natury[181].

W tym miejscu warto odnotować, że De La Forge dokonał w swoim dziele uporządkowania, co do którego, jak sam to stwierdza, należy zauważyć, iż nie zawierają go poglądy Descartes'a. Ten ostatni, dopuszcza

[181] Na to, że było wówczas możliwe zamienne stosowanie słów *idea*, *obraz*, *idea materialna*, czy *materialna forma poznawcza*, zwraca uwagę Bednarczyk. Wskazuje on na fragment wypowiedzi De La Forge'a z jego *Uwag*. Lekarz pisał o dwojakim ich rozumieniu przez Descartes'a: „«Słowo idea, które można ujmować wedle p. Kartezjusza dwojako, a mianowicie jako wewnętrzną formę naszych przedstawień (*conceptions*) albo jako osobliwy sposób, w jaki tchnienia wylatują z gruczołu (z formą [właściwą temu sposobowi] łączone są natychmiast owe przedstawienia), winno być tu brane jedynie w drugim znaczeniu» (De La Forge, 1677, s. 237–238). W komentarzu tym wymaga wszelako wyjaśnienia termin «przedstawienie» (*conception*). W XVII wieku czasownikiem *concevoire* określano powstawanie zwykłego przedstawienia bądź obrazu rzeczy, jawiących się umysłowi, jak dzieje się to również i wówczas, gdy coś sobie wyobrażamy, bez formułowania o tym czymś jakiegokolwiek sądu, formę zaś tego przedstawienia nazywano ideą; w takim znaczeniu termin *concevoire* stosowano np. w *Logice, czyli sztuce myślenia* (Arnauld, Nicole 1958, s. 39). Z tekstu Kartezjusza (i komentarza De La Forge'a) wynika w sposób niewątpliwy, że nie ma on na myśli idei w pierwszym znaczeniu (przyjętym w *Logice*), lecz że owa idea (*idée*) jest rysunkiem kreślonym przez strumień tchnień na powierzchni szyszynki, jeszcze nie zamieszkałej przez duszę, tego rodzaju obrazy bowiem powstają w mózgu zwierząt (pozbawionych duszy) i w mózgu człowieka, zanim – jak pisze Kartezjusz – Bóg duszę weń włoży. A zatem owa idea nie ma w sobie niczego «idealnego», niczego, co by się łączyło z umysłem, myśleniem; przeciwnie, powstaje z ruchu tchnień, a więc w procesie w najwyższym stopniu mechanicznym. Toteż uznano za właściwe, zastąpić w przekładzie franc. *idée* – neutralnym terminem *obraz* i zbliżyć się w ten sposób do pierwotnego znaczenia grec *idea*, *idein*". A. Bednarczyk, *Przypisy* [w:] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 164–165.

zdaniem lekarza owo krytykowane wyżej utożsamienie, traktując czasami materialne formy poznawcze tak samo, jak idee umysłu. W jednym z najważniejszych fragmentów opracowania, jakie przedłożył nasz autor, czytamy:

Ale, żeby wejść w tę materię, muszę was uprzedzić, iż, mimo że w pismach Pana Descartes'a, nazwa idea jest nadawana zarówno formom cielesnym, to znaczy impresjom przedmiotów w zmysłach, do których myśli umysłu są odnoszone, jak też ideom, które przynależą wyłącznie do umysłu i które są formami jego myśli; to ja w tym rozdziale i także w całym tym *Traktacie*, aby uniknąć pomieszania i wieloznaczności, nie używam nigdy określenia idea w innym, niż to ostatnie znaczeniu i nazywam inne idee nazwą form cielesnych. Mając to ustalone, nazywamy za Panem Descartes'em, ideami lub pojęciami duchowymi, te formy każdej naszej myśli, przez bezpośrednią percepcję, których mamy poznanie samych tych myśli, w ten sposób, że nie możemy nic wyrazić przez słowa, kiedy rozumiemy to, co mówimy, żeby jednocześnie, na podstawie tego samego, nie było oczywiste, że mamy w sobie idee rzeczy oznaczonej przez owe słowa. Natomiast nazywamy formami cielesnymi, wrażenia odciśnięte przez przedmiot wewnętrzny lub zewnętrzny na naszych zmysłach wewnętrznych lub zewnętrznych, do których myślenie lub odczucie, jakie mamy z okazji tego, jest odnoszone[182].

Podobne kontrowersje budził u De La Forge'a fragment *Traktatu* o *Człowieku*, w którym czytamy:

[…] chcę bowiem powszechnie pojmować pod nazwą obrazu (*ideé*) wszelkie odciski (*impressions*), jakie mogą powstać w tchnieniach wylatujących z gruczołu i jakie występują w powiązaniu ze zmysłem wspólnym, gdy ich istnienie zależy od obecności przedmiotów[183].

Tłumaczenie słowa *idea* terminem *obraz* jest tu w pełni usprawiedliwione i ma znamiona interpretacji, lecz nie zmienia to faktu, że w języku francuskim, do którego odnosi się De La Forge, mamy do czynienia u Descartes'a ze słowem *idea*. Na to ostatnie użycie tego terminu lekarz wskazuje w swoich *Uwagach*[184]. To z pewnością właśnie tam,

---

[182] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 167–168. Na temat terminu *idea*, czytamy w opracowaniu Kopani, *Idea jako forma myślenia*. Zdaniem tego autora znajdujemy u Descartes'a różnorodność dopuszczalnego zastosowania tego terminu, co wynika z szerokiego rozumienia zjawiska myślenia. I tak na przykład Hobbesowi filozof odpowiadał: „Niejednokrotnie zaznaczyłem, że ideą nazywam to właśnie, co chwytamy rozumem, ale też i to, co w jakikolwiek inny sposób jest uchwytywane […]. Lecz ja wszędzie, tu i ówdzie […] pokazuję, że nazwę «idea» odnoszę do tego wszystkiego, co bywa bezpośrednio ujmowane przez umysł, tak, że gdy chcę i obawiam się, ponieważ zarazem uświadamiam sobie, że chcę i obawiam się [to] chcenie i [ta] obawa bywają przeze mnie zaliczane do idei". *Idea jako forma myślenia* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 70.

[183] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 49 [A. T., t. XI, s. 177].

[184] L. De La Forge, *Les Remarques* [w:] R. Descartes, *L'Homme…*, s. 237–238.

w rozprawach anatomicznych, które zakresowo nie wychodziły poza fizjologię, czyli fizykę, dopatrzył się powodów do sformułowania dalszych poprawek, które, tym razem, zawarł w swoim *Traktacie o umyśle.* Mówiąc w skrócie, idee oraz cielesne formy poznawcze musiały zostać od siebie tak ściśle oddzielone, jak duch i ciało, do których osobno przynależą.

W związku z powyższymi rozstrzygnięciami, godne odnotowania są w tym miejscu zapewnienia samego Descartes'a. Otóż w lipcu 1641 roku filozof pisał do Mersenne'a coś, co przeczy tezom De La Forge'a, który mógł nie znać treści tego pisma:

> [...] bynajmniej nie nadaję miana idei obrazom, które są odmalowane w wyobraźni; wprost przeciwnie, nie określam ich tym mianem właśnie dlatego, że tkwią w cielesnej wyobraźni; w ogólności natomiast nadaję miano idei temu wszystkiemu, co tkwi w naszym umyśle, gdy ujmujemy jakąś rzecz niezależnie od sposobu, w jaki ją ujmujemy [...][185].

Widzimy zatem, że filozof odróżniał idee od „samych obrazów rzeczy materialnych tworzących się w wyobraźni". Nawiązując zaś do idei Boga, w tym samym liście, wykazywał pozazmysłowy charakter uświadomień związanych z duszą, Bogiem i ideami rzeczy niematerialnych, przez co we wszystkim pozostawał zgodny z własną myślą, ale jako poprawioną następnie przez De La Forge'a. Mimo to zdarzało się, że Descartes mieszał pojęcia i nie zawsze trzymał się tego, czego się zarzekał, że go obowiązuje. Powodowało to, że De La Forge odnajdował racje, dla których czynił powyższe zastrzeżenia.

Znamiennym przykładem, ukazującym rozterki racjonalizmu Descartes'a w stosunku do zagadnienia źródeł poznania, jest *Medytacja szósta*, w której pisał on, że zdolność wytwarzania idei musi być

---

[185] R. Descartes, *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz...*, s. 267 [A. T., t. III, s. 393]. Wypowiedź ta jest o tyle istotna, że wskazuje, iż nawet w przypadku idei będących «jak gdyby obrazami rzeczy», Descartes nie utożsamia owych obrazów z ideami; idee należą do porządku świadomego (zawsze) myślenia, nie zaś do wyobraźni jako takiej. Już nieco wcześniej, poprzez tegoż Mersenne'a, wskazywał z naciskiem innemu dyskutantowi: «przez słowo *idea* rozumiem wszystko, co może być w naszym myśleniu». Gdy ukazuje się łaciński przekład *Rozprawy o metodzie*, tłumacz dokonuje bardzo charakterystycznego uzupełnienia. We fragmencie tekstu mówiącym o «idei istoty doskonalszej ode mnie», słowo *idea (ideé)*, zostaje oddane zwrotem «myślenie, czyli idea» (*cogitatio sive idea*). Descartes autoryzując przekład czyni przy tym na marginesie następującą uwagę: «Tutaj i wszędzie w dalszym ciągu należy zauważyć, że nazwa *idea* jest ogólnie stosowana do każdej rzeczy pomyślanej, o ile tylko posiada ona pewne istnienie obiektywne w intelekcie». Reakcja ta świadczy, że Descartes zdawał się przywiązywać dużą wagę do takiego rozumienia idei, zgodnie, z którym, w zakres tej nazwy wchodziło wszystko, co w jakikolwiek sposób mogło znaleźć się w umyśle". *Idea jako forma myślenia* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze...*, s. 70–71.

ulokowana albo w ciele działającym na jego własne albo w Bogu, ale nie w nim samym jako duszy myślącej[186]. Filozof pisał:

Skoro bowiem Bóg dał mi wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one [idee rzeczy] od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśliby one pochodziły skądinąd, niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją. Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne, ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co pojmuję jasno i wyraźnie, tzn. wszystko to, co wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki[187].

Fragment ten jest kontrowersyjny, zawiera się w nim bowiem teza, którą filozof zwalczał przez całą swą twórczość, mianowicie taka,

---

[186] Ibidem, s. 104.

[187] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 105 [A. T., t. IX, s. 63], fragment cytowany. Oczywiście w opisie argumentu na rzecz przyjęcia istnienia ciał poza umysłem, który nie może być uznany za dowód, może i powinno razić użyte sformułowanie na temat „skłonności". Ta skłonność pozostaje wszak w swoim charakterze tym samym, co nawyki, które wcześniej filozof potępiał i zwalczał. Nie jest ona aktywnością wewnątrzumysłową w tej samej mierze, w jakiej umysł operuje na pojęciach jasnych i wyraźnych. Być może jest w ogóle tezą nieuprawnioną, bo przekraczająca grunt filozofii, jako rozwijania tego, co koniecznie wynika z zasad. Jeśli chodzi o inne teksty, w których rozważany jest przez Descartes'a problem istnienia ciał poza jego umysłem, to przytoczymy tu komentarz Gueroulta, który pisał: „teksty te są, w efekcie niejako wydobyte z *szóstej Medytacji* albo z drugiej części *Zasad filozofii* (art., I). Zatem, artykuł I drugiej części *Zasad*, pokazuje, że Bóg byłby zwodzicielem, każąc nam wierzyć, że ciała istniejące przyczyniają się do powstawania w nas wrażeń «pobudzając nas często» do postrzegania jasno i wyraźnie substancję materialną jako istniejącą i do skłaniania nas byśmy sytuowali «ciała na zewnątrz» jak by były «okazją» dla nas do utworzenia sobie ich idei, a gdyby w rzeczywistości ciała te nie istniały i gdyby ich percepcje oraz te substancji materialnych, były powodowane bezpośrednio przez Boga albo przez byty nierozciągłe. [Z drugiej strony] ta percepcja zmysłowa rozciągłości, dzięki której wierzę, że ciała istnieją nie ma nic wspólnego z poznaniem esencji geometrycznych, które pojmuję jako prawdziwe bez poznania tego, czy istnieje w naturze ciało im odpowiadające […]. A jednak Bóg nie wprowadza mnie w błąd […] ponieważ wiem bardzo dobrze, że istnieje radykalna różnica między ideami rzeczy jako ich esencjami i prawdami wiecznymi, których Bóg jest we mnie bezpośrednim autorem, a przedstawieniem zmysłowym ciał istniejących na zewnątrz mnie, których nie mogę poznać jako takich, to znaczy jako istniejących inaczej niż [ujawnia to] przyczynowość wynikającą z ich oddziaływania na mnie. Ta przyczynowość oraz uczucie, które ona powoduje, nie poucza mnie wcale, że są one zewnętrzne wobec mnie, bowiem sam rozum sobie wystarcza, by mnie nauczyć, że są one takimi przez naturę. Poucza mnie on, że one istnieją, to znaczy, że ta zewnętrzna siła, której moje odczucie jest wynikiem, może zostać im przypisana, skoro Bóg skłania mnie, bym w to wierzył. W ten sposób wiem, że istnieją, skoro na mnie działają i nie pozostają wyłącznie w stanie możliwości; a więc, wiem przez to, że mogąc istnieć tylko zgodnie z ich naturą, która wyklucza taką jak moja, istnieją one poza mną". M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953, s. 144.

że idee rzeczy cielesnych pochodzą od nich samych. Otóż, gdyby miało tak być w rzeczywistości, wystarczyłoby nie filozofować, żeby mieć tego poprawne ujęcie. Zauważmy również, że uczony zarysował tu pewną rozterkę, pisząc, iż idee mogą pochodzić albo od Boga albo od przedmiotów i że zrezygnował ze stanowiska, które lepiej wiązałoby się z jego poglądami, a które wykorzysta Malebranche, u którego owo albo–albo nie istnieje. Descartes wybrał (w *Medytacji szóstej*) zdroworozsądkową tezę na temat związku poznania z przedmiotami, do którego ono się odnosi, chociaż mógł napisać w duchu samego okazjonalizmu, że przyczyny powstawania idei, o których mowa, są w „jakimś związku" z obecnością tych rzeczy, ale ich powstanie nie przestaje być uprzyczynowione przez sam rozum je konstatujący, co w zasadzie było właściwym mu poglądem. Zamiast tego filozof nie kryje zamiaru przypisania ciału zdolności wytwarzania idei, co zdaje się na gruncie jego własnej myśli nie mieć żadnego sensu i co wymaga w związku z tym przebadania[188].

Otóż wola w człowieku wystarcza do tego, by umysł angażował się w działanie. I tak, kiedy wspiera się on wyobraźnią, myśli o ciałach. Kiedy powstrzymuje się od wspomożenia się przez nią, ma zdolności rozumowania i tworzenia pojęć, itd. Kiedy natomiast obrazy rzeczy nasuwają się naszemu myśleniu tak, jakby do niego należało wyłącznie ich odbieranie, spowodowane jest to i zdeterminowane przez zamysł Boga, który jednoczył ducha z ciałem, dając duchowi myśli, które ten spontanicznie odnosi do ciała, a nawet ma silną skłonność, aby to jemu przypisać ich powstanie. Skłonność ta nazwana została przez Descartes'a w tym samym tekście „ślepą wiarą", co powoduje niewygodną rozbieżność tez. Warto w związku z tym wydobyć znaczenie zawartego w *Medytacji szóstej* poglądu, w odniesieniu do zagadnienia świadectwa cielesności w innym, niż tylko intelektualnym jej stwierdzeniu. Pierwszym tego dowodem miałaby być zdolność wyobrażania sobie, która, jak stwierdziliśmy, jest zawsze czymś, co przypomina skłanianie się umysłu ku ciału. Jednak mimo wszystko, wyobraźnia nie powołuje do istnienia nic więcej poza myślami, w których ciało jawi się jakby obecne przed aparatem poznawczym. Wysiłek ducha jest znakiem jego sił kreatywnych i dowodzi istnienia w umyśle władzy do inscenizowania myśli w czasie i przestrzeni, jak również z użyciem pozostałych cielesnych określeń. Nie dowodzi jednak niczego ponad to i dlatego wniosek tych rozważań brzmi: „[…] nie widzę jednak jeszcze, by w tej wyraźnej idei natury cielesnej, którą znajduję w mojej wyobraźni, można się było

[188] To samo będzie czynił w *Zasadach filozofii*. Zob.: R. Descartes, *Zasady…*, cz. II, art. 1, s. 51 [A. T., IX, s. 63–64].

dopatrzyć jakiegokolwiek argumentu, z którego by koniecznie wynikało, że jakieś ciało istnieje"[189].

Pozostają więc wcześniejsze racje odnoszące nas do nieodpartości w narzucaniu się żywotności i nieporównywalnej z niczym sugestywności przeżyć cielesnych. Ich siła nakazywała każdemu, kto przechodził naturalne fazy dojrzewania umysłu, do poprzestania na tym właśnie poziomie jego rozwoju, na konstatacji, że wszystkie idee intelektu pochodzą ze zmysłów. Niestety siłą destruującą naturalne zaufanie do takiego stanu rzeczy jest kolejny z etapów dojrzewania ducha, który zyskując na samopoznaniu, przekonuje się, że wystarczy, by był rzeczą myślącą, aby móc mieć wszelkie przeżycie cielesności, o którym wnosił dotąd, że je nabywa od rzeczy różnej od siebie[190]. Idea człowieka jako *res cogitans* nie musi zawierać zresztą w sobie ani zdolności do wyobrażania, ani do odczuwania, bowiem można ją pomyśleć bez nich. Zauważmy, iż właściwym człowiekowi sposobem ujmowania nazwał Descartes w *Medytacji drugiej* ujęcie czystym intelektem, który już nie wyobraża sobie i tym bardziej nie odczuwa rzeczy, której ma pojęcie. Na tej podstawie, jako konieczny, pojawia się wniosek, że umysł jest jedyną rzeczywistością, będącą warunkiem wszelkiej innej odeń i dlań możliwej, to jest tej również, która informuje nas na temat ciał poza nami. Intelekt nie może stwierdzić ich faktycznego istnienia, to bowiem nie zawiera się w pojęciu, jaki ten o nim posiada[191]. Niestety Descartes nie dochowuje wierności rozumowi, bowiem w sposób niezrozumiały

---

[189] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 97 [A. T., t. IX, s. 58].

[190] Por.: Ibidem, s. 102 [A. T., t. IX, s. 61].

[191] Nie jest to przedmiotem naszego ujęcia, lecz z pewnością warto podkreślić, iż informacja na temat istnienia, zawiera się w ideach rzeczy – z wyjątkiem idei Boga – wyłącznie jako istnienie możliwe. Im bardziej zbliżamy się wobec tego do czystych pojęć intelektu, tym mniej możemy powiedzieć na temat tego, czy istota badanej przez nas rzeczy odpowiada czemuś więcej, niż tylko bytowi możliwemu. Początki tego sposobu myślenia i ewentualny jego wpływ na Descartes'a należy do tradycji tzw. *Drugiej scholastyki*. Gilson pisał o tym następująco: „Nowożytna wersja scholastyki „ukonstytuowała się bowiem tak otwarcie i zdecydowanie w oparciu o istotę, iż abstrahuje nie tylko od jej aktualnego istnienia, lecz nawet od jej istnienia możliwego: «Gdy pojmujemy byt jako rzeczywisty – oświadcza Kleutgen – nie ujmujemy go myślą jako wyłącznie możliwy, wykluczając istnienie; jednakże nie ujmujemy go również jako istniejący, lecz abstrahujemy od istnienia… W ten tylko sposób skończone i stworzone rzeczy, dla których istnienie nie jest czymś istotnym, mogą stać się przedmiotem nauki». Innymi słowy, filozof nie powinien zajmować się właściwością, której, owszem, przyznaje się, iż na swój sposób konstytuuje byt, ale która nie należy do istoty jako takiej, ponieważ istniejący byt otrzymuje istnienie jedynie od Boga. Tak więc –sprowadziwszy istnienie do aktualności rzeczywistej istoty i nie chcąc wyróżnić w niej aktu istnienia, który pozwala rozważać ją niezależnie od jej przyczyny – uczeń Suareza dochodzi naturalnie do poznania, iż obojętny jest dla natury bytu fakt, że byt istnieje". E. Gilson, *Byt i istota*, tłum.

powraca już po tych ustaleniach do kompromisowego, jak zdawać by się mogło, pomysłu, że:

Ta zdolność [wytwarzania idei zmysłowych] nie może jednak istnieć we mnie samym, ponieważ w jej założeniu nie ma żadnej czynności intelektualnej i ponieważ owe idee powstają bez mojego współdziałania, a często nawet wbrew mej woli. Stąd wniosek, że znajduje się ona w jakiejś substancji różnej ode mnie[192].

Pytamy skąd ten wniosek, a raczej sam filozof stawia to pytanie. W odpowiedzi zaś dowiadujemy się, że poucza nas o tym wielka naturalna skłonność, dana nam wraz z naszą naturą od Boga. Nie jest to jednak w żadnym stopniu skłonność naszego rozumu, lecz natury jedności, którą stanowimy i w tym sensie argument ten jest niemerytoryczny, ale – jak sam Descartes uważa – wystarczający. Powtarza się zatem, podobna do używanej w przypadku tzw. pojęcia zmysłowego jedności substancji, w którym to rzekomo ją uchwytujemy, sytuacja wierzenia w to, iż idee pochodzą od rzeczy. Filozof zdaje się kołować, ale pewność dostrzega wyłącznie tam, gdzie może tego dokonać, czyli w rozumie samym[193]. Mamy zatem w poznaniu zmysłowym towarzyszącą jej skłonność, a nie pewność i mamy w intelektualnym poznaniu pewność, a nie tylko skłonność, której nie rozumiemy[194]. Punkt widzenia filozofii

---

P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 135. Zob. też: A. Aduszkiewicz, *Od Scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 10–28.

[192] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 104 [A. T., t. IX, s. 62].

[193] Przyjrzyjmy się komentarzowi Kopani: „Boska gwarancja dotyczy więc zasadniczej adekwatności między naturą świata a poznaniem tego świata przez naturalne światło poznawcze. Inaczej jest w przypadku przekonania o prawdziwości zmysłowego obrazu świata. «Gdy tu mówię, że poucza mnie o tym natura, to pojmuję przez to tylko, że jakiś pęd samorzutny popycha mnie do tej wiary, a nie jakoby mi się to okazywało prawdą dzięki jakiemuś przyrodzonemu światłu. A to są rzeczy bardzo różne». O ile bowiem niczemu nie można ufać bardziej, jak naturalnemu światłu poznawczemu, o tyle popęd naturalny nie zasługuje na zaufanie; przecież może równie silnie popychać do zła, jak i do dobra. Descartes celowo mówi więc w pierwszym przypadku o naturalnym przekonaniu, w drugim natomiast o samorzutnej skłonności do wiary […]. Przekonanie, że żadne naturalne pragnienie nie może być próżne, było powszechne wśród scholastyków. Ciekawe, że właśnie w tym punkcie pogląd Descartes'a był taki sam, jak scholastyków, chociaż oni głosili to jako filozofowie, zacierając granice między poznaniem a pragnieniem, by wiedzieć". *Prawda metafizyczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 310–311.

[194] Już od *Medytacji pierwszej* Descartes zakłada, że krytyka poznania będzie w szczególności krytyką ufności w dane „nadchodzące do umysłu" z racji czynności zmysłów ciała. Z powodów związanych z naturą dojrzewania umysłu, oczywiste jest, że poznanie tego typu musi być pierwsze, a jego skutki najbardziej trwałe i trudne do wyeliminowania: „Wszystko, co dotychczas uważałem za najbardziej prawdziwe, otrzymywałem od zmysłów lub przez zmysły; przekonałem się jednak, iż te mnie

zostaje zachowany, jednakowoż punkt widzenia potoczny, nawykowy, niedojrzały, a jednocześnie Szkolny, przestaje być naukowy, mimo to nie tracąc na ważności. Jego ważność podyktowana jest złożonością natury ludzkiej, bowiem gdyby tylko była ona jednorodna, a nie wynikająca ze złożenia duszy i ciała, mielibyśmy do czynienia wyłącznie z jednym albo drugim.

Można się zastanawiać, w jakim celu Descartes miesza oba porządki, które odpowiadają kolejno temu, co Grecy określali mianem *doxa* i *episteme.* Jedynym uzasadnieniem może być fakt, że porządek zmysłowy stanowi ważny punkt wyjścia dla epistemologii arystotelesowskiej, która jest dla Descartes'a stanowiskiem negowanym i przekraczanym. Pozostaje ona ponadto zgodna z działaniem natury ludzkiej jako złożoności, nigdy nie przestając być obecna. Odniesienie się do niej jest warunkiem nauki jako całości. Widać to, kiedy filozof powiada, że jest

---

niekiedy zwodzą, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy tym, którzy nas chociaż raz zawiedli". *Medytacja pierwsza* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 21 [A. T., t. IX, s. 14]. Jak zauważa Gilson: „Błędy zmysłów zewnętrznych polegają na braniu wieży kwadratowej za wieżę okrągłą, kiedy na nią patrzymy z daleka; uważaniu, że posąg znajdujący się na szczycie wieży jest mały, ponieważ widziany jest od dołu; postrzeganiu wszystkiego na żółto z powodu żółtaczki. Błąd zmysłu wewnętrznego to: uważać, że nadal odczuwa się ból w nodze lub ręce, którą nam amputowano (*Medytacja VI* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 101 [A. T., t. VII, s. 76–77], *Rozprawa VI* [w:] Idem, *Dioptryka* [w:] A. T., t. VI, s. 141 i 147, Idem, *Człowiek…*, s. 35–36 oraz Ibidem, s. 38–39 [A. T., t. XI, s. 160 i 163], co się tyczy teorii iluzji w postrzeganiu wzrokowym i dotykowym. *Zasady filozofii*, co do iluzji po amputacjach (zob.: Idem, *Zasady…*,cz. IV, art. 196 [A. T., t. VIII, s. 320]). Zob. też: N. Malebranche, *De la recherche de la verité*, księga I, roz. VI–XX". E. Gilson, *Discours…*, s. 288. Zdaniem Gilsona, który powołuje się na opinię Lévy-Bruhla (L. Lévy-Bruhl, *Descartes*, Cours inédit), cała fizyka mechanistyczna, zakładająca negację form substancjalnych, oczyszcza idee ze zmieszania, które pochodziło od percepcji zmysłowych, powodując, że tracą one walor poznawczy. Ponadto metoda prowadząca od niematerialnego *Cogito*, przez realną różnicę między duchem i ciałem aż po dowód istnienia Boga, również cała zasadza się wyłącznie na porządku poznania, które obywa się bez danych zmysłowych. Zresztą samo odróżnienie umysłu od ciała jest, jak powiada Gilson *ipso facto* zniesieniem form substancjalnych i wymogu dostarczania do umysłu jakichkolwiek form na drodze przez zmysły. Owym *formom substancjalnym* lub *jakościom realnym* w języku Descartes'a mogą odpowiadać, co najwyżej idee mętne i zmieszane pochodzące ze związku ducha z ciałem (por. z opisem ciężaru w *VI Odpowiedziach* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 42 [A. T., t. IX, s. 240]). Rzeczy nie są zatem takie, jakimi nam je pokazują zmysły, lecz pozostają określone przez sam izolowany rozum. Pozbawiając się ufności do zmysłów Descartes ma na celu tylko jedno: ugruntować swój natywizm. Określenie „nawyki dzieciństwa" jest u niego równoznaczne z faktycznym niepełnym rozwojem autonomicznego myślenia. Od jego aktualizacji Descartes uzależnia poznanie sądów zależnych wyłącznie od czystego rozumu (*List do Mersenne'a z marca 1637 r.*, na który powołuje się Gilson [A. T., t. II, s. 347–351]). Por.: E. Gilson, *Discours…*, s. 287–290.

zawsze coś z prawdy w naturze i że również w tym, co jemu samemu przeszkadza w uzgodnieniu planu materii wraz z planem rozumu, musi dać się przezwyciężyć z pomocą tegoż rozumu, który dany nam od Boga, jest w stanie rozjaśniać wszelkie zagadnienia natury jako całości, ponieważ „prawdziwa wiedza o nich należy do samego umysłu, a nie do połączenia duszy i ciała”[195].

[195] Por.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 106–109 [A. T., t. IX, s. 65–66], fragment cytowany.

Rozdział 9

Cielesne formy poznawcze

Warto przypomnieć, że Descartes dość wcześnie zwalczał pogląd, mówiący, iż od materialnej rzeczy do naszej aparatury postrzeżeniowej przechodzą jakieś obrazki (*petites images voltigeantes par l'air*), na co zwracaliśmy uwagę w *Części pierwszej*[196]. Jak zauważa Alquié, te obrazki są ideami w znaczeniu, jakie w starożytności nadał im Demokryt, jednak zarówno sam Descartes, jak i inni jego zwolennicy przypisywali pogląd na ich temat zwłaszcza Arystotelesowi oraz scholastykom[197]. W tradycji zaś filozofii Szkoły i jej epistemologii funkcjonowała nazwa poznawcze formy intencjonalne (*species intentionales*), które stanowiły istotny element służący wyjaśnieniu procesu poznania jako czynności intelektualnej w odniesieniu do rzeczy materialnych. Forma poznawcza jest wyabstrahowaną z danych empirycznych strukturą stanowiącą to samo, co nośnik istoty danej rzeczy, który może przebywać zarówno w niej samej, jak również w umyśle poznającego. Dzięki uznawaniu form tego typu rozwiązywano problem związany z zagadnieniem podobieństwa, dzięki któremu wiedza, będąc wynikiem kopiowania natury pozaumysłowej przez władze poznawcze, osiągała swą przedmiotową ważność.

Na temat braku takiego podobieństwa Descartes zwracał uwagę wielokrotnie, pisząc między innymi na wstępie do *Traktatu o świetle*, iż nie da się sprowadzić ruchów do myśli i odwrotnie:

> Zamierzam rozprawiać tutaj o świetle. Pierwszą rzeczą, o której chcę uprzedzić, jest to, że może istnieć różnica między wrażeniem, jakie dzięki niemu mamy, tzn. ideą, która za pośrednictwem naszych oczu tworzy się z tego [oddziaływania] w naszej wyobraźni, a tym, co jest w przedmiotach i co wywołuje w nas to wrażenie, tzn. tym, co jest w płomieniu lub w Słońcu, a co określa się mianem światła. Prawie każdy wyobraża sobie, że idee, jakie mamy w naszym umyśle są całkowicie podobne do przedmiotów, od których pochodzą; ja jednakże nie dostrzegam żadnej racji, która by nas upewniała, że tak jest; wręcz przeciwnie: stwierdzam istnienie wielu doświadczeń, które muszą w tej kwestii budzić nasze wątpliwości[198].

---

[196] Zob.: Idem, *La Dioptrique* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 207–208 [A. T., t. VI, s. 112–114], fragment cytowany.

[197] Podobny zarzut spotykamy u Malebranche'a w: N. Malebranche, *Poszukiwanie Prawdy*, ks. III, cz. II, roz. II, jak i u Leibniza, *Monadologia*, 7.

[198] R. Descartes, *Świat…*, s. 18–19 [A. T., t. XI, s. 3–4]. Zob. też: *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 37 [A. T., t. IX, s. 236–237], fragment cytowany.

W tej oraz jej podobnych wypowiedziach zawiera się właściwe idealizmowi przekonanie, że akty świadomości i zdarzenia w nich ujmowane, nie stanowią wzajemnej pochodnej, co więcej, w tego typu wyjaśnieniach pojawia się również nieodzowny termin *okazja*, zamiast *przyczyna,* czego przykładem jest fragment wypowiedzi Descartes'a z *Uwag o pewnym pisemku*, na jaki powoływaliśmy się w *Części pierwszej*[199].

Zasadniczym pytaniem, wyłaniającym się po lekturze wspomnianych tekstów jest to, o stopień ważności uwzględnionych w nich rozróżnień. Należy zgodzić się, że jest to zagadnienie kluczowe, gdyż nieprzenikliwość umysłu jako substancji, na substancję odmiennej natury, nie jest rzeczą poglądów lub jakiejkolwiek dowolności, lecz koniecznością mającą swe źródło w definicji natur tych substancji. Nic nie wiąże mocnej i bardziej trwale umysłu niż takie pojęcia, a mieszanie ich ze sobą grozi przejściem na pozycje zupełnie innej szkoły filozoficznej, od tej, którą się wyznaje. Jeśli zatem Descartes używał miejscami zamiennie te terminy, to z pewnością należy mu to wytknąć, lecz nie zmienia to w niczym faktu, że z zasad jego własnej myśli wynika uporządkowanie, o którym mówił De La Forge. Powiadał on, że:

> Błąd ten jest bardzo szkodliwy dla tych, którzy chcą poznać naturę ich umysłu i jest jednym z przesądów naszego dzieciństwa, kiedy to umysł ludzki nie pełnił żadnej funkcji, której nie towarzyszyłby jakiś ruch ciała i dlatego, nie mając żadnej myśli, która nie byłaby uprzyczynowiona i utrzymywana przez jakąś formę cielesną, albo, nawet mając taką, nie wykonywał żadnej refleksji, w związku z czym przekonywał się, że ciało, z którym jest połączony, nie jest niczym różnym od niego i że on i ono nie są niczym innym, jak jedną rzeczą oraz, że idee, jakie posiadał, nie są wcale różne od form materialnych, które im nierozdzielnie towarzyszą[200].

Doskonały ów fragment wyjaśnia nam również powody, dla których umysł musi wznieść się na wyżyny swej własnej natury i – powiedzmy – dojrzeć do pełni sił i zastosowań, jak także to, dlaczego podobne postępowanie w filozofii Descartes nazwał dzieciństwem. Powody, dla których umysł ulega powyższemu zmyleniu zasadzają się na tym, że formy cielesne są tym elementem stałym i towarzyszącym zjawiającym się w nim (w umyśle) myślom, odnoszonym następnie do przedmiotów wywołujących w naszym ciele impresje, będące okazją do ich pojawiania się, w ten sposób, że umysł utożsamia myśli z działaniami w ciele, jakby widział same te działania. Źródłem utożsamienia jest jednoczesność dwuaspektowych zdarzeń, która to dwuaspektowość znosi się sama w mechanizmie jednoczesności właśnie. Ponadto, znając zależności na temat przyczyny

---

[199] Zob.: Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 86 [A. T., t. VIII, s. 359], list cytowany.
[200] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 170.

i skutku, mówiące, że skutek zawiera się w przyczynie[201], zakładamy, że idee, jako wywołane przez przedmioty, oddają cechy tych przedmiotów, jako wcześniej się w nich zawierające. Powoduje to myśl na temat

[201] „[…] co najmniej formalnie lub eminentnie": Terminy również używane w filozofii Szkoły. Istnienie obiektywne oznacza w nich istnienie w samym tylko umyśle poznającego, natomiast istnienie formalne lub aktualne, to istnienie poza umysłem. Zob.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 52–54 [A. T., t. IX, s. 31–32]. Wiele uwagi zagadnieniu temu poświęcił Kopania: „Istnienie obiektywne więc to tyle, co istnienie tylko w umyśle, natomiast istnienie formalne określilibyśmy dzisiaj jako istnienie rzeczywiste. Trzeba jednak mieć na uwadze, że scholastycy posługiwali się tymi określeniami wychodząc od rzeczywistości pozaumysłowej: byt jako rzecz, czyli zdeterminowana w sobie treść, jeżeli istnieje formalnie, to może mieć swój obiektywny odpowiednik w umyśle podmiotu poznającego. Tymczasem Descartes właśnie zakwestionował istnienie formalne czegokolwiek za wyjątkiem własnego umysłu. To dlatego w cytowanym wyżej fragmencie mówi, że idea będąc odmianą myślenia z tegoż myślenia i tylko z niego bierze swą rzeczywistość formalną. I stawiając pytanie, dlaczego dana idea ma taką właśnie, a nie inną rzeczywistość obiektywną, Descartes nie zakłada wcale istnienia rzeczywistości pozaumysłowej; chodzi mu jedynie o podkreślenie, że jakakolwiek byłaby przyczyna danej rzeczywistości obiektywnej, to musi zachodzić swoista równość (nie tożsamość) rzeczywistości obiektywnej idei i rzeczywistości formalnej jej przyczyny. Nie zakłada też z góry, że jedna idea nie może być przyczyną drugiej; dopiero nieco później zwraca uwagę, że nie można tak iść w nieskończoność i trzeba by w końcu dojść do jakiejś pierwszej idei, której przyczyna zawierałaby formalnie całą rzeczywistość znajdującą się w idei tylko obiektywnie. W tym momencie dostrzega możliwość przebadania, czy rzeczywistość obiektywna którejś z idei nie jest tej wielkości, że jej przyczyna nie może znajdować się formalnie lub eminentnie w umyśle, tj., że umysł nie może być przyczyną tej idei. W trakcie rozważań, które są treścią *Medytacji trzeciej*, Descartes dochodzi do wniosku, że taką ideą jest idea Boga i stąd następnie wyprowadza całą rzeczywistość pozaumysłową". J. Kopania, *Proces myślenia a zagadnienie jasności i wyraźności w systemie Descartes'a*, Studia Filozoficzne, 1984/11–12, s. 29. Oraz dalej: „Analizując rzeczywistość obiektywną idei, umysł stwierdza, że nie sam istnieje. Ale też tylko tyle – sama rzeczywistość obiektywna idei nie pozwala ani stwierdzić, czy rzecz jej odpowiadająca istnieje realnie, czy tylko może istnieć, ani jaka jest jej natura. Dotarcie do rzeczywistości pozaumysłowej musi więc być rezultatem badania nie samej rzeczywistości obiektywnej idei, lecz także sposobu jej ujęcia przez umysł. Descartes sądził, że o naturze rzeczywistości pozaumysłowej możemy wnosić nie na podstawie jakichkolwiek idei, lecz tylko na podstawie tych, które ujmujemy jasno i wyraźnie". Ibidem, s. 30. W związku z czym: „Dla Descartes'a […] ewentualne porównanie idei z jej przedmiotem w ogóle nie mogło być brane pod uwagę. Jednak przyjmował on, że przedmiot taki musi istnieć, bowiem musi istnieć przyczyna tego, że dana rzeczywistość obiektywna idei jest taka właśnie, a nie inna. Dlatego używanie terminu «rzeczywistość formalna przedmiotu idei» było bardzo dogodne ze względów stylistycznych, a choć czyniło wrażenie niekonsekwencji, to jednak nie miało to istotniejszego znaczenia, jeśli pamiętało się o założeniu podstawowym, że problem, w jaki sposób stwierdzać adekwatność idei z jej przedmiotem (względnie brak adekwatności), winien być rozwiązany bez wykraczania poza rzeczywistość wewnątrzumysłową, tzn., tylko drogą analizy relacji, w jakich umysł może pozostawać względem danej idei". Ibidem, s. 31. Zob. też: *Jasność i wyraźność* [w:] Idem, *Funkcje poznawcze…*, s. 262–263.

podobieństwa idei do rzeczy, od których się wywodzą. Mechanizm powstawania tego błędu uczynimy zrozumiałym, kiedy wyjaśnimy, że idee za swoją przyczynę mają tylko umysł, nie zaś rzeczy poza nim się znajdujące, a kwestia podobieństwa idei do tego, co je wytwarza jest całkowita. Jeśli bowiem formy cielesne mogłyby pobudzać umysł do myślenia, oznaczałoby to, że same rzeczy materialne również mogłyby to czynić, a myślenie musiałoby być czynnością narządów zmysłu oraz materialnego mózgu. Mediacja z pomocą materialnych elementów nie przestaje być bezpośrednią percepcją dowolnych elementów tej samej natury. Dlatego też materialne formy poznawcze są powieleniem rzeczywistości równie materialnej, jak one same i zdradzają, że stosujący je przenoszą dyskurs na temat postrzegania, z jednego poziomu nie na inny, lecz ten sam poziom, a nadając mu inne nazwy sugerują rzeczywiste przejście i wyjaśnienie. Kolejną kwestią jest owo podobieństwo idei do przedmiotów, co do którego filozofia Szkolna wyrokuje, iż jest ono dwojakiej natury.

Przyjrzyjmy się fragmentowi, w którym De La Forge wyjaśnia, na czym polega owo podobieństwo:

Mówimy, że jakaś rzecz jest podobna do innej realnie, nie tylko, kiedy jest ona tego samego rodzaju, tak jak człowiek zawsze podobny jest do innego człowieka, ale jeszcze wówczas, kiedy ma ona z nią jakąś relację, czy przez kształt, czy kolor, czy inny akcydens zmysłowy tak, jak ma ją obraz i rzecz, którą on przedstawia, lub echo z głosem tego, kto śpiewa. Mówimy też, że jakaś rzecz jest podobna do innej tylko podług swego bytu przedstawieniowego (*representatif*) wtedy, kiedy nie mając żadnego realnego odniesienia, pozytywnego i zmysłowego do tej rzeczy, jest zdolna wywołać w nas myśl o niej i wzbudzić w nas wrażenie, że posiadamy tę rzecz[202].

Podobieństwo pierwszego typu ma wszelkie znamiona błędu, o którym dopiero co mówiliśmy i zakładanie, że przedmioty oraz myśli o nich, cechują się tego typu relacyjnością, jest naiwne i nawykowe. Natomiast zarówno De La Forge, jak i Descartes są zdania, że właśnie drugi opis jest tym, który jako jedyny należy uwzględnić przy doszukiwaniu się związków między rzeczami i umysłami. Niestety również ten sposób rozumowania nie jest zupełny, bowiem istnieją myśli, które należą do umysłu, których on sam jest źródłem, co dowodzi, że nie zawdzięcza on żadnego z elementów tych myśli formom wyżej opisanego podobieństwa. Otóż:

Kiedy teologowie mówią o Bogu [pisał lekarz], jako o czystym duchu, nieskończonym i bardzo doskonałym i kiedy badamy rozmaite myśli naszego umysłu, jego percepcje

[202] „[…] Szkoła mówi, że te formy mogą być podobne do przedmiotów *vel in essendo vel in repraesentando*, to znaczy, podług ich bytu realnego lub podług ich bytu intencjonalnego lub przedstawiającego (wyobrażonego, *representatif*)". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 172.

i jego pragnienia, jest niemożliwe, by idee, jakie sobie na ten temat tworzymy, mogły być podobne do jakiegokolwiek obrazu cielesnego[203].

Przykład ten stanowi dowód w kwestii tego, że formy cielesne, czymkolwiek by nie były i jakikolwiek stopień pokrewieństwa miałyby z naszymi myślami, nie są warunkami powstawania idei, skoro idee i to te, z rzędu najważniejszych oraz znaczeniowo najbardziej pojemnych, powstają bez ich użycia w celu czerpania z nich treści. Nasze myśli, czy wrażenia, które w nas powstają, nie zawdzięczają swego kształtu podobieństwu. De La Forge mówi o jego braku, a nawet o braku zgodności, a zatem pozostaje możliwość wyrokowania o tym, że rzeczy wraz z ich cechami (kształt, ruch) są czymś innym od myśli z ich znaczeniami i że nie jest możliwe wskazać na żadne relacje, lecz tylko na jednoczesność zachodzenia i brak związku pomiędzy nimi. Do tego poglądu przyczynia się zwłaszcza dualizm i definicje, z którymi już zapoznaliśmy się we wcześniejszych partiach niniejszej rozprawy.

Aby wykazać powyższe, filozof odwołuje się również do innych pojęć nie zawierających w sobie nic empirycznego, jako będących pojęciami *par excellence* i zamiast wykazywać, że idee oraz rzeczy nie są do siebie niepodobne, co samo w sobie jest już dość karkołomne, przedstawia on idee metafizyczne jako drogę do poznania właściwości wszelkich idei, a w konsekwencji i tych, które przedstawiają rzeczy zmysłowe. Droga ta jest z punktu widzenia idealizmu zbędna, ale jako wyjaśnienie przydatna, bowiem żadne idee nie zawierają w sobie nic empirycznego, natomiast utarło się, że jeśli rozważaniu poddane zostaną idee rzeczy duchowych, to dowód ich czystości zawierać będzie się w nich samych. W gruncie rzeczy, co godne podkreślania, idee zawsze są ideami, a jedynie stopień ich jasności lub mętności, powinien być odnoszony do zakresu ich obowiązywalności, jako idei wynikających bądź to ze związku umysłu z intelektem, bądź z połączenia z ciałem. Co zaś się tyczy związków pomiędzy ideami umysłu, a pobudzeniami natury cielesnej, które zazwyczaj albo im towarzyszą albo je wyprzedzają, jak to ma miejsce przy ideach reprezentujących materię z jej jakościami, De La Forge pisał, iż:

[…] nie chodzi w tym wszystkim o nic innego, jak o to, by wiedzieć czy formy cielesne zmysłów, w ich bycie naturalnym i poza ich przez nas używaniem, są podobne do przedmiotów, które je wysyłają i czy to z powodu tego podobieństwa mamy myśli pozwalające nam pojąć w sposób umożliwiający powiedzenie prawdy, że istnieje zawsze coś w przedmiocie, co jest formalnie podobne do idei, którą z tego mamy z powodu takiej formy[204].

[203] Ibidem, s. 173.
[204] Ibidem, s. 175.

Odpowiedź musi być negatywna, a rozwiązanie ponownie znajduje się w ustaleniach Descartes'a, które również siłą rzeczy już wcześniej zostały ukazane jako założenia. Najważniejszym z nich jest to, w którym przyjmuje się, że wiedza o przedmiotach może i musi być z nimi samymi (w perspektywie poznawczej) utożsamiona. U naszych autorów przyjęło to postać tezy, że o tym, co zawarte jest w rzeczach samych, decyduje treść jasnych i wyraźnych ujęć tych rzeczy[205]. W rezultacie, po zapoznaniu się z uzasadnieniem dla tego przekonania, trudno nie zgodzić się, że najdogłębniej wyraża ono zasadę filozofii umysłu, ponieważ Descartes ustanowił nieprzekraczalną granicę, którą rozumowanie jest samo dla siebie. Widać na podstawie tego, że to nie w porównaniach jednego z drugim, a więc idei oraz przedmiotów, które one prezentują umysłowi, znajduje się rozwiązanie w odniesieniu do powyższej zgodności, lecz, że to idee muszą zostać uznane za same przedmioty badania i to w stopniu tym większym, im bardziej są jasne i wyraźne, co znaczy im bardziej nie można łączyć ich z czymkolwiek empirycznym w celu snucia porównań. Nie znaczy to natomiast, że ich aprioryczność wyklucza związki z empirią. Otóż chodzi o to, że im aprioryczność tych treści bardziej skrajna, tym jej związki z empirią większe – co należałoby zresztą wypowiedzieć odwrotnie, a mianowicie, że im aprioryczność tych treści bardziej skrajna, tym związki empirii z nimi, o ile w ogóle zachodzą, są pewniejsze, z tym jednak zastrzeżeniem, że w pierwszym zapisie są to powiązania tego typu, iż wynika z nich wiedza, której przedmiotowa ważność zasadza się właśnie na klarowności tez, a w drugim, że empiria wykonuje prawa, które ją determinują. De La Forge wyraża podobny pogląd w tych oto słowach:

> [...] powiadam, że naprawdę, gdy posiadamy idee jasne i wyraźne, możemy sądzić, że istnieje coś w przedmiotach podobnego do tego, co one nam przedstawiają, ale skoro posiadamy tylko mętne percepcje, jakimi są te zmysłowe, nie mamy żadnego powodu zakładać, że mogłoby istnieć coś w przedmiotach, co byłoby zgodne z tym, co one przedstawiają, jest bowiem niemożliwe, żeby jakaś forma cielesna albo obrazek zmysłowy mógł być kiedykolwiek podobny do swego prototypu[206].

---

[205] Chodzi o owo utożsamienie idei i rzeczy dokonane w planie poznania. Zob.: R. Descartes, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 207–208 [A. T., t. III, s. 473–477], list cytowany. Por. także: *List do Mersenne'a*, w którym pisał: „iż trzyma się porządku nie materii, lecz zasad". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 24 grudnia 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 266.

[206] L. De La Forge, *Traktat...*, s. 176. Ciało może zostać poznane wyłącznie przez duszę. Dokonuje się to poprzez wrodzoną umysłowi jasną i wyraźną ideę rozciągłości. Analiza kawałka wosku z *Medytacji drugiej* ukazała, że istnieje jeden właściwy punkt widzenia, który jest wnikliwym spojrzeniem umysłu w to, co wcześniej ten sam umysł oglądał nie dość uważnie: „W taki sposób to, co zdawało mi się, iż widzę oczami, pojmuję

Jasność i wyraźność, o których tak dużo mówiliśmy w początkach tekstu, są właściwie tym samym, co zwrócenie się umysłu ku sobie i to tak całkowite, że uniemożliwiające jakiekolwiek nawet jeszcze inne spojrzenie. Mamy na myśli mechanizm samoregulowania umysłu, wynikły z jego właściwości i dany mu w stopniach skupiania jego własnej uwagi na nim samym. W efekcie powoduje to – poprzez utożsamienie – rzeczywiste zniesienie różnicy między jednym i drugim, jak też ustanowienie zasad intelektu ostatecznymi i jedynymi zasadami całej przyrody (owo kantowskie: *jak są możliwe sądy syntetyczne a priori*). Ponadto rezygnacja, a wręcz niemożliwość konfrontowania idei z czymś, co one same przedstawiają, nakazuje nazywać występowanie rzeczy zmysłowych *okazjami* do pomyślenia o nich (wystarczy pomyśleć o nich, jak o „rzeczach samych w sobie"[207]). *Okazja* zaś określa nie rzecz z jej cechami, lecz tylko domniemaną obecność czegoś, co w żaden sposób nie może być poznane inaczej, niż w idei tego, czym jest. Mówiąc o rzeczach, które są okazjami, De La Forge i Descartes zrównują je wszystkie z tym, co za każdym razem nazywane jest jednakowym terminem, a więc, co nie posiada nazwy ujednostkawiającej, lecz, co informuje, że bierzemy pod uwagę, że jest coś, co odpowiada naszemu myśleniu nie należąc do niego, mimo że jest w nim całkowicie opisane. Rzeczy – brane niejako same w sobie – muszą pozostać domeną tego, co w sensie absolutnym nie może być poznane, choć w jeszcze innym rozumieniu absolutności, jest poznawane i to całkowicie[208].

---

tylko za pomocą zdolności wydawania sądów, która należy do mego umysłu […]. Chodźmy więc dalej i zwróćmy na to uwagę, czy doskonalej i oczywiściej ujmowałem, czym jest wosk, gdy go pierwotnie ujrzałem i sądziłem, że go poznaję przy pomocy samych zmysłów zewnętrznych, albo może przy pomocy tzw. zmysłu wspólnego, tj. przy pomocy zdolności do wyobrażania, czy też raczej teraz, gdy bardziej starannie zbadałem zarówno, czym wosk jest, jak też w jaki sposób można go poznać. Oczywiście nie miałoby wyraźnego i oczywistego sensu mieć co do tego wątpliwości. Cóż bowiem było wyraźnego i oczywistego w pierwszym sposobie ujmowania, co w nim było takiego, czego by – jak się zdaje – nie mogło mieć jakiekolwiek zwierzę? Tymczasem, gdy odróżniam wosk od jego zewnętrznych form i jak by nagi po zdarciu zeń szat rozważam, to chociażbym może dotąd w sądzie swym się mylił, przecież nie mógłbym wosku w taki sposób ujmować, nie mając umysłu ludzkiego". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 41 [A. T., t. IX, s. 25].

[207] I tak też czyni Descartes pisząc: „Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenia zmysłowe odnieść jedynie należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że wprawdzie ukazują nam zazwyczaj, w czym ciała zewnętrzne mogą dla niego być pożyteczne a w czym szkodliwe, to jednak nie informują nas o tym – chyba czasem tylko i przypadkowo – jak one istnieją same w sobie. Tak więc łatwo pozbędziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura". Idem, *Zasady…*, cz. II, art. 3, s. 53 [A. T., t. IX, s. 64–65].

[208] „Zauważmy, że pytanie, jak naprawdę wyglądają rzeczy świata zewnętrznego, nie mogłoby pojawić się w ramach systemu Descartes'a. Konsekwentna postawa

Co interesujące, na to właśnie zagadnienie najbardziej zwróci następnie uwagę Geulincx. Świadomość problematyczności dochodzenia do samych rzeczy, to znaczy z pominięciem wszystkiego tego, co dokłada do nich, wraz z ich ujmowaniem, ludzki sposób ich uprzystępniania, jest u tego autora godna odnotowania. Otóż zarzuca on Perypatetykom, nie tylko to, że rzutują na przedmioty sposoby, w jakie zwykły działać zmysły, który to zarzut jest zresztą zgodny z duchem nowej filozofii, ale nawet i to, że przypisują rzeczom sposoby ich ujmowania przez sam rozum, co już jest wielką oryginalnością i przypomina Bacona krytykę tak zwanych idoli umysłu. Geulincx pisał:

Nie powninniśmy rozważać rzeczy, jakie są pojmowane zmysłem (to znaczy, pod pewnym wrażeniem wbiegają do zmysłu), ani jakie są pojmowane intelektem (to znaczy pod pewnym sposobem są przez nas myślane). Lecz jakie są same w sobie nie możemy ich rozważać; stąd widzimy wielką naszą niedoskonałość. To jedno więc wystarczy nam do uczynienia (co możemy i powinniśmy uczynić), abyśmy sądzeniem umysłu, ilekroć tylko jakąś rzecz pod sposobem jakimś naszej myśli ujmujemy (co z pewnością zawsze czynimy i nie możemy inaczej dopóki jesteśmy ludźmi), zawsze to utrzymywali, że rzecz nie jest taka sama w sobie, jak przez nas jest ujmowana. Chociaż zawsze mary zmysłu i intelektu samym rzeczom przypisujemy, jednak jest w nas coś boskiego, co zawsze nam mówi, że nie jest tak: i na tym jednym opiera się nasza, jak długo jesteśmy ludźmi, mądrość[209].

---

immanentystyczna dopuszczała jedynie pytanie, jak jawią się umysłowi jego własne idee. Stanowisko takie mogłoby prowadzić do poglądu, że rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, gdyby nie teza Descartes'a, że jasność i wyraźność ujęcia intelektualnego gwarantuje uchwycenie właśnie istoty rzeczy. W takim razie zaś jedynie sfera zewnętrzna rzeczy, nie stanowiąca o jej istocie, pozostawałaby niepoznawalna. Ale Descartes rozstrzygnął tę kwestię negatywnie odrzucając istnienie tej sfery […]. A zatem na gruncie systemu Descartes'a nie można pytać, jak w y g l ą d a rzecz pozaumysłowa, lecz tylko, jaka jest jej i s t o t a. Było to z jednej strony rezultatem zakwestionowania prawomocności poznania zmysłowego i oparcia się w konsekwencji na czystej intelekcji umożliwiającej poznanie istot rzeczy, z drugiej zaś strony – rezultatem mechanicystycznie uzasadnionego odrzucenia sfery jakości zmysłowych. Można więc powiedzieć, że dla Descartes'a poznanie świata zewnętrznego, to docieranie do istoty elementów tworzących ten świat. Jest to możliwe dzięki syntetyzującej i konstruującej aktywności umysłu. Pytanie o wygląd świata zewnętrznego stawiać mogą jedynie ci, którzy nie są w stanie uwolnić się od nabytego w dzieciństwie automatyzmu zawierzania danym zmysłowym. Stąd właśnie bierze się ironiczna uwaga Descartes'a o tych astronomach, którzy «wykazawszy dowodami (*rationibus*), że Słońce jest parokrotnie większe od Ziemi, nie mogą jednak wymóc na sobie tego, by osądzić, że nie jest [ono] mniejsze, gdy zwracają na nie [swoje] oczy»". J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a koncepcji idei skonstruowanych*, Studia Filozoficzne, 1986, nr 1, s. 94.

[209] *Annotata ad, Metaphysicam ad mentem peripateticam*, Ad Introductionem, sectio I [w:] A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 5. Odnotujmy, że autor ten jest bardzo przenikliwy, bowiem to coś boskiego w nas pozwala nam wiedzieć na temat nieadekwatności naszych ujęć, nie zaś – jak u innych, w tym Descartes'a – na temat poprawności ujęć.

Z podobnej trudności wydobywa Descartes'a reguła na temat prawdomówności Boga, którą się posługuje i dzięki której buduje utożsamienie, o którym mówiliśmy. Pozwala mu to na traktowanie najwyższych danych umysłu skończonego na równi z danymi pochodzącymi od nieskończonego intelektu Boga i właśnie w tym określeniu: *na równi*, zawiera się to samo, co w terminach *gwarancja, pewność, prawda wieczna, prawda wrodzona, prawdomówność Boga*[210]. De La Forge, tak jak jego poprzednik, daje przykłady znaków, jakie my sami tworzymy arbitralnie na oznaczenie niektórych treści i, jak choćby na przykładzie słowa *Bóg*, które można zapisać literami albo wypowiedzieć jako słowo na głos, zdajemy sobie sprawę, że zarówno plamy tworzące litery, jak i dźwięki uderzające nasze nerwy, nie są w niczym podobne do treści, którą stanowi zawartość pojęcia tworzonego przy ich okazji w naszym umyśle. Rozumowanie to rozciąga on zresztą dalej, mówiąc, że:

> [...] nie ważne, kto zdziałał ten związek cielesnej formy i idei, którą ona wywołuje; przeciwnie, jeśli nasza wola posiada zdolność łączenia naszych myśli i ruchów, które ich w niczym nie przypominają, to czyż można zaprzeczyć, że Ten, który zjednoczył nasz umysł i nasze ciało, nie mógł tak samo połączyć wszystkich myśli, jakie mamy z okolicznościami związanymi z przedmiotami zewnętrznymi lub z ruchami ciał, które w niczym nie byłyby do nich podobne? Więc, jeśli to jest możliwe, mamy powód sądzić, że to ma miejsce, zwłaszcza z racji trudności zrozumienia, jak te malutkie obrazki [o których była wcześniej mowa] mogłyby się odrywać od przedmiotu, nie niszcząc się wzajemnie w powietrzu, jak mogłyby być odbierane w organach naszych zmysłów i wreszcie, jak one mogłyby przenikać aż do mózgu i tam się utrzymywać przez tak długi czas bez utraty swego podobieństwa i w końcu także przez brak konieczności, by uciekać się do tych obrazków?[211].

To samo rozumowanie znajdujemy u Descartes'a, nie tylko w przytaczanej *Dioptryce*, ale w odpowiedzi Gassendiemu na temat różnicy w ujmowaniu intelektem i wyobrażaniu sobie. Ponieważ polemika

---

[210] „[...] idee rzeczy cielesnych nie mają w sobie niczego, co by wskazywało, że nie mogą pochodzić od samego umysłu w *Medytacji drugiej* zostało przecież wykazane, że wszelkie cechy ciał ujmowane jasno i wyraźnie, a więc takie, jak wielkość, kształt, ruch, trwanie i liczba, pojmowane są poprzez idee wrodzone, wszelkie jakości zmysłowe natomiast uznał Descartes za wyłącznie dyspozycje przedmiotu, dzięki którym może on oddziaływać na nerwy, a zatem faktycznie zakwestionował ich pozaumysłowe istnienie. W konsekwencji, idea Boga stawała się decydującą o możliwości dotarcia do rzeczywistości pozaumysłowej; gdyby bowiem okazało się, że również ta idea może być wytworem umysłu, wówczas umysł nie mógłby rozstrzygnąć, czy cokolwiek z tego, czego jest świadom, istnieje poza nim. Jak wiadomo Descartes podał dwa dowody tezy głoszącej istnienie Boga i dopiero z tej tezy wyprowadził twierdzenie o istnieniu świata". *Proces poznawania świata* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze...*, s. 92.

[211] L. De La Forge, *Traktat...*, s. 175–176.

ta jest rozbudowana i ważna, pozwólmy sobie na przytoczenie w tym miejscu jej kluczowych fragmentów. W pierwszym z nich Descartes powiada: „Chociaż figury geometryczne są w ogóle cielesne, to jednak nie należy dlatego sądzić, by były cielesne te idee, poprzez które się je poznaje, gdy nie podpadają one pod wyobraźnię”[212]. Następnie dodaje:

Tutaj pytasz: w jaki sposób, sądzę, mógłbym przyjąć w siebie, jako w nierozciągły podmiot, formę poznawczą lub ideę ciała, które jest rozciągłe? Odpowiadam, że się nie przyjmuje do umysłu żadnej cielesnej formy poznawczej, lecz, że bez żadnej cielesnej formy poznawczej dokonuje się czysto intelektualna czynność [pojmowania] zarówno rzeczy cielesnej, jak i niecielesnej. Do wyobrażania zaś sobie, które nie może dotyczyć niczego, jak tylko rzeczy cielesnych, potrzeba zaiste formy poznawczej, która by była prawdziwym ciałem i do której zwracałby się umysł, ale która nie byłaby przez umysł przyjmowana[213]. [W dalszym ciągu pisze:] I nie rozumie [umysł] rozciągłości przy pomocy istniejącej w nim rozciągłej formy poznawczej, chociaż, jak się już to powiedziało, wyobraża ją sobie, zwracając się ku cielesnej formie poznawczej, która jest rozciągła[214]. [A także:] Ale ja już dawno oświadczyłem, o ciało [tak do Gassendiego zwraca się Descartes, twierdząc, że ten nie używa rozumu, jak należy], że nie mam nic wspólnego z tymi, którzy chcą się posługiwać samą swoją wyobraźnią, nie zaś intelektem[215].

De La Forge doprecyzowując myśl swego Mistrza zauważa:

[…] owe formy cielesne nie mogą być inną rzeczą, niż modyfikacją czy akcydensem jakiegoś ciała, które to mają takie dwie własności, jak niemożność wychodzenia poza swój podmiot w celu wejścia w inny oraz, że gdyby one mogły wyjść z tego podmiotu, to jednakże nie mogłyby być odbierane inaczej, jak tylko w podmiocie rozciągłym, z czego wynika jawnie, że nie mogłyby być odnotowywane w naszym umyśle i przez to wszystkie nasze poznania byłyby aktami nie wywodzącymi się wcale z wnętrza naszej duszy, w związku z czym, byłoby niemożliwe, żeby formy cielesne mogły być formami, przez bezpośrednią percepcję których, mamy takie czy inne myśli, z czego wynika jeszcze, że albo nie są one zgodne z przedmiotami lub, że niektóre z nich są, ale, że nie jest to ta zgodność, która czyni je zdolnymi do wywoływaniu w nas spostrzeżenia danej rzeczy[216].

Podsumowanie lekarza stanowi wykładnię zasad, na które powołaliśmy się wcześniej, a mianowicie rozstrzyga ono z ich treści, że nie może przenikać do umysłu nic z zewnątrz, jeśli zewnętrznością dla niego jest substancja innego rodzaju, podobnie zresztą nawet inny umysł z jego myślami nie jest dany nam na tej właśnie zasadzie. Okazjonalizm jest

---

[212] *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 450 [A. T., t. VII, s. 385].

[213] Ibidem, s. 453 [A. T., t. VII, s. 387].

[214] Ibidem, s. 454 [A. T., t. VII, s. 389].

[215] Ibidem, s. 428 [A. T., t. VII, s. 364].

[216] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 176.

tu bezpośrednią konsekwencją dualizmu i jako rozwiązanie tkwi w nim z koniecznością od początku. Autor podkreśla także – chociaż nie czyni tego wprost – że podobieństwo, o którym tyle się mówi, nie ma żadnego znaczenia, bowiem to nie ono decyduje[217]. Chcieć doszukiwać się go w dalszym ciągu, jest całkiem zbędnym działaniem, bowiem w samej idei jako całości, do której z racji jej jasności i oczywistości, niczego już dodać nie można ani z niej odjąć, tkwi istota rzeczy, którą chcemy poznać i która może być poznawana. Rozum poznając sam siebie, poznaje wszystko, do poznania czego został powołany, a próba wychodzenia poza idee może mieć jedyne następstwo w postaci przejścia od idei jasnych i wyraźnych do innych idei, które pozbawione są tych parametrów. Doszukując się czegoś poza adekwatnymi ideami, nie zbliżamy się do rzeczy, lecz wikłamy poznanie w idee dla niego zbędne i szkodliwe.

Chcąc zaproponować definicję cielesnych form poznawczych i określić ich ostateczną rolę, już nie tyle w procesie poznawania, ile w zbiorze towarzyszących mu okoliczności, De La Forge pisał:

> […] cielesne formy poznawcze są zmianą, jaką przedmioty zewnętrzne (i inne przyczyny, które zmuszają duszę człowieka do posiadania pewnych myśli, które nie zaszłyby bez tego) wnoszą do ruchu i do formy biegu tchnień życiowych wychodzących z szyszynki […]. Zatem to, co powoduje, że uważamy te zmiany za formy, o jakich mówimy, to fakt, iż mamy racje, które nakazują nam sądzić, że to do nich myśli umysłu są bezpośrednio przyłączone […]. Jest zatem niemożliwe, aby przedmioty zewnętrzne mogły komunikować coś innego włókienkom naszych nerwów poza różnymi ruchami i w konsekwencji nie jest możliwe, aby same nerwy mogły przynieść coś innego do organu wyobraźni i zmysłu wspólnego, niż następstwa ruchu, który został im przekazany; a poza tym, wszystkie akcydensy cielesne, te czy inne, nie mają nic wspólnego z myślami i uczuciami duszy, tak więc niczemu nie służy przydawanie im innych, niepojętych rzeczy, poza samym tylko ruchem lokalnym, bez którego byłyby wszystkie bezużyteczne[218].

Uczony bardzo dosłownie oddziela tu sferę zjawisk materialnych od aktywności świadomości. W zmyśle wspólnym, czy wyobraźni nadal mamy do czynienia z ruchem materii, który nie może zostać zakomunikowany duszy. Jego udział w procesie namysłu nie istnieje i z tego należałoby wyciągnąć największą z konsekwencji tak pojętej sytuacji, którą anonsowaliśmy już wcześniej, że mianowicie nie istnieje połączenie duszy z ciałem, będące czymś innym jeszcze, niż same dwie te substancje, na gruncie czego – niczym w swoistej części wspólnej – miałaby miejsce osobliwa translacja i wymiana danych płynących z obydwu tych źródeł. Umysł nigdy nawet nie postrzega owej drugiej strony i nie jest

[217] „[…] gdyby nawet były do nich podobne, ta zgodność byłaby zbędna do tego, aby spowodować efekt, który im przypisujemy". Ibidem, s. 177.

[218] Ibidem, s. 178.

tak, że odpowiednio myśli, w związku z obserwowaną zmianą biegu i kształtu drobin materii go okalającej. Jego wzrok skierowany jest zawsze do wewnątrz i to jest owo napięcie uwagi, któremu zarówno św. Augustyn, jak i De La Forge poświęcili dostateczną ilość miejsca w swoich pismach, a które w dalszej swej konsekwencji znajduje postać leibniziańskiej *monady*.

Lekarz w swoich rozważaniach dąży do obalenia rzekomej prawdziwości tezy, że *nie ma niczego w umyśle, czego wcześniej nie byłoby w zmyśle*, która psuje poznanie, a filozofię oddala od właściwych dla niej rozwiązań. Powołując się na wypowiedź Descartes'a (z przytaczanych *Listów do Regiusa*) oznajmia, iż niczego nie ma w naszych ideach, co nie pochodziłoby od samego umysłu i co nie przynależałoby do jego natury. Mechanizm ten dotyczy wszystkich bez wyjątku idei, w najwyższym zaś stopniu, jeśli w ogóle można tak powiedzieć, owych pojęć metafizycznych Boga czy duszy samej, których w żaden sposób nie możemy zawdzięczać żadnym, nawet najbardziej subtelnym, poruszeniom materii[219]. Właśnie tymi rozmaitymi poruszeniami materii są wszelkie zmiany, za jej pomocą się dokonujące w organizacji cielesnej. Dlatego też wprowadzony podział ma swe dalsze odsłony i tak:

> [...] nadaje się jeszcze miano formy cielesnej samej impresji przedmiotów w organie zmysłów wewnętrznych, która wnosi tę zmianę w bieg tchnień, o którym powiedzieliśmy, że to jemu właściwie ono winno przynależeć; nazywamy tak samo również ślady, jakie zostają z tego w pamięci[220].

---

[219] „A zatem, skoro wzrok właściwie nie może sam z siebie przedstawić niczego prócz obrazów, zaś słuch niczego prócz głosów i dźwięków, to dla każdego oczywiste jest, że wszystko to, o czym myślimy poza owymi głosami i dźwiękami, jako o czymś przez nie oznaczanym, zostaje nam przedstawione przez idee, które nie skądinąd przychodzą, jak z naszej zdolności myślenia, a więc razem z nią są nam wrodzone, tj. zawsze istniejące w nas". Ibidem, s. 186.

[220] Ibidem, s. 178 i dalej: „To dlatego, wydaje mi się, że, aby dobrze poznać naturę tych form, należy je rozpatrzyć z czterech różnych stron, a mianowicie w ich źródle, w organach zmysłów zewnętrznych, w gruczole i w końcu w części mózgu, która służy za organ pamięci. Jeśli zatem rozważycie je w ich źródle (*origine*), czy w ich przyczynie, te formy nie są niczym innym, jak pewnym urozmaiceniem (*diversitez*), które znajduje się w ciałach otaczających nasze własne i dotyczy kształtu i ułożenia ich części, ich ruchu lub ich spoczynku, a z racji których mogą one dokonać pewnych impresji na włókienkach nerwów znajdujących się w organie któregoś z naszych zmysłów zewnętrznych. Jeśli rozważacie je teraz w tym organie, owe formy są wszelkimi rozmaitymi sposobami, jakimi ciała te działają na wspominane nerwy i za ich pośrednictwem otwierają odpowiednie pory komórek mózgu w inny sposób, niż z nimi sąsiadujące. Na gruczole natomiast te formy są tylko rozmaitością, którą wylot owych porów wnosi w bieg tchnień i w położenie gruczołu. W końcu, w siedlisku pamięci, formy te są dyspozycją, którą pozostawia bieg tchnień przechodzących przez pory raz już otwarte wskutek działania przedmiotów

Warto sobie przy tej okazji uświadomić, że skomplikowanie wspomnianej organizacji cielesnej jest tak znaczące, że nawet szczegółowe jej poznanie na dowolnym fragmencie, jaki tworzy, stanowi niemałą trudność. Przeciwstawia się temu prostotę ujęcia umysłowego, które jest zawsze działaniem jednorodnym i im mniej złożonym, tym bardziej precyzyjnie oddającym prawdę na temat mechanizmów opisywanych w nim zjawisk, w odróżnieniu od filozofii perypatetyckiej, która wikłała umysł w każdą z form konstytuujących nie tylko dowolny kształt i zmianę w obrębie rozciągłości, ale dodatkowo jeszcze każdą jakość, powodując, że proces poznawania rzeczy był tym bardziej czynnością pozbawioną prostoty, im bardziej skomplikowanych zjawisk dotyczył. Całe zagadnienie zawiera idea nowej nauki, rozumianej przez Descartes'a jako jedność wszystkich nauk i utożsamiana z jednej strony z nauką uniwersalną, a z drugiej z jedną mądrością ludzką, czemu poświęciliśmy wiele wątków w początkowej fazie rozważań[221].

Jak widzieliśmy to wyżej, lekarz zwracał uwagę, że dla Descartes'a miano rysunku, który w nomenklaturze De La Forge'a jest

---

zewnętrznych i przechodzących przez włókna mózgu w stopniu, w jakim ta dyspozycja jest zdolna drugi raz przedstawić tę samą formę na gruczole". Ibidem, s. 178–179.

[221] „Według Arystotelesa i scholastyków, każda nauka była zarówno określona jako odrębna gałąź wiedzy, jak też zdeterminowana w swej metodzie naturą własnego przedmiotu. Biologia jako nauka różni się na przykład od matematyki tym, że właściwym jej przedmiotem jest życie, a nie ilość; z tego samego powodu winna ona posługiwać się metodą odmienną od tej, jaką posługuje się matematyka, gdyż to, co jest czymś więcej aniżeli prostą ilością, nie może być badane w taki sposób, jak gdyby nie było niczym więcej. Oczywiście da się to stosować tylko do pewnych granic. Można tak postępować tylko dopóty, dopóki fakty biologiczne dadzą się wyrazić w kategoriach ilościowych, jednak nie dłużej. Kartezjusz zajął wręcz odwrotną postawę. Skoro według niego wszystkie nauki stanowią jedność, będąc jedynie różnymi przejawami jednego i tego samego rozumu ludzkiego, nic nie było w stanie ostrzec go, że podejmował olbrzymie ryzyko pomijając całkowicie prawa przedmiotu". E. Gilson, *Jedność…*, s. 102. O tej kwestii, w odniesieniu do epoki, pisał Drozdowicz: „Ten, tak żywy w siedemnastym stuleciu postulat jedności, przybiera u Kartezjusza charakter uniwersalistyczny. Chodzi mu bowiem o jedność prawdy, jedność metody, jedność wiedzy, jedność przyrody, jedność wszechświata. Rzecz jasna, jedność rozumianą nie jako tożsamość, lecz jako odpowiedniość – odpowiedniość tego, co się orzeka, w stosunku do tego, o czym się orzeka; odpowiedniość tego, jak się prawdy odkrywa, w stosunku do tego, jak się je uzasadnia, a także do tego, jak się je odróżnia od fałszu; odpowiedniość tego, co zachodzi lub znajduje się w substancji myślącej, w stosunku do tego, co zachodzi lub znajduje się w substancji rozciągłej; w końcu także odpowiedniość tego, co jako niesamodzielne i względne stanowi skutek w stosunku do tego, co jako samodzielne i absolutne, stanowi jego przyczynę. W tym ostatnim przypadku będzie zarówno chodziło o dopasowanie wizerunku Stwórcy do rozpoznanego już wizerunku świata stworzonego, jak i o dopasowanie tego, co jest tylko rozciągłe, a nie myślące, do rozpoznanego już tego, co jest tylko myślące, a nie rozciągłe". Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980, s. 25.

po prostu materialną formą poznawczą, mają te przedstawienia, które mogą być bezpośrednio kontemplowane przez duszę. Chcąc natomiast przekonać, że jego Mistrz rozumuje dokładnie w ten sam sposób, co on, a różni ich jedynie stopień precyzji słownej, dostarcza kolejnych cytatów z jego pism. I tak cytuje za Descartes'em jego własną definicję pojęcia idei, kiedy ten pisał:

Przez nazwę *idea* rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednie pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli; tak, że nie mógłbym niczego wyrazić słownie, rozumiejąc to, co mówię, gdyby tym samym nie było pewne, że istnieje we mnie idea tego, co słowa te znaczą. I w ten sposób nie nazywam ideami samych obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, bynajmniej nie nazywam ich tu ideami w tym stopniu, w jakim są one w wyobraźni jako we władzy cielesnej, to znaczy odmalowane w jakiejś części mózgu, lecz o tyle tylko o ile udzielają one formy samemu umysłowi zwróconemu ku owej części mózgu[222].

Posłużenie się przez Descartes'a zwrotem oznaczającym udzielenie formy samej myśli niejako bezpośrednio przez rzecz, De La Forge uważa za niefortunny i dopowiada w tym miejscu, że można tak to rozumieć, ponieważ formy cielesne powiadamiają umysł, który odnosi się do tej części mózgu, ale odciski te nie powinny być rozumiane, jakby filozof chciał powiedzieć, że są to formy cielesne odciśnięte w czystej substancji umysłu, co przecież nie może mieć miejsca, czy też, że te idee, które kontempluje on bezpośrednio i owe formy cielesne, to to samo. Natomiast zdaniem lekarza określa on:

---

[222] *Definicja II* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 198 [A. T., t. IX, s. 124]. „Określenie idei jako formy myśli pojawia się u Descartes'a nie tylko w tym przypadku. Użyje on takiego zwrotu w dyskusji z Arnauldem mówiąc, że «same idee są pewnymi formami i nie są złożone z żadnej materii». Także odpowiadając na jeden z zarzutów Hobbesa podkreśli z naciskiem: «przez ideę rozumiem to wszystko, co jest formą jakiegoś ujmowania». Natychmiast po tym postawi retoryczne pytanie: «Któż bowiem jest taki, żeby nie ujmował tego, co intelektualnie poznaje?». W tym kontekście staje się oczywiste, że według Descartes'a poznanie intelektualne (*intellectio*) jest ujmowaniem (*perceptio*) przez umysł własnej zawartości treściowej. Myśl posiada bowiem swoją formę i umysł jest świadomy myśli dzięki bezpośredniemu ujęciu tej formy […]. Tak więc stwierdzenie, że idea jest formą myśli i to taką formą, poprzez którą umysł jest świadomy tej właśnie myśli, znaczy po prostu tyle, że umysł myśląc o danej idei, uświadamia ją sobie jako taką to, a taką ideę. Albo inaczej: umysł ujmujący bezpośrednio formę myśli, to umysł myślący o swej myśli jako o mającej taką właśnie formę. Myślenie jest więc swoistym ciągłym strumieniem myśli, z których każda jest uświadamiana sobie przez umysł poprzez bezpośrednie ujęcie jej formy. Inaczej mówiąc, myślenie jest ciągiem uświadomionych myśli". *Idea jako forma myślenia* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 69–73. Autor wspomina również, że termin *forma* odbiega u Descartes'a od jego rozumienia scholastycznego i jest u samego filozofa używany rozmaicie, ale raczej w sensie przenośnym w celu ułatwienia wyrażenia jego poglądów. Por.: Ibidem.

[...] mianem idei, te kształty cielesne, które się wyrysowują na gruczole i powiada, że dusza kontempluje je bezpośrednio, ponieważ to z nimi tylko idee duszy, przedstawiające nam przedmioty, są bezpośrednio złączone i że z powodu tej ścisłej unii, która ma miejsce między umysłem i ciałem, można w pewnym sensie powiedzieć, że powiadamiają one sam umysł, ponieważ tworzą z nim jedną całość[223].

Ponownie odwołuje się on do przykładu zastosowanego w *Dioptryce* Descartes'a i przekonuje, że dusza nie może być wspierana niczym materialnym i względem siebie zewnętrznym w żadnym przypadku, zwłaszcza zaś kiedy tworzy swoje pojęcia[224]. Problematyczne pozostaje co najwyżej doprecyzowanie związku między ideami i owymi obrazami czy ruchami, ponieważ umysł doszukuje się tych powiązań i czuje się wręcz zmuszony do odnalezienia takich spośród nich, których charakter okazałby się konieczny, a zatem już nie dający się inaczej zrozumieć. De La Forge, podobnie jak czynił to Descartes, wykazuje, że umysł może zostać wzbudzony przez czynnik dalece odległy, gdy brać pod uwagę podobieństwo do tego, o czym umysł pomyśli z jego udziałem. Przykładami są słowa i znaki, które w niczym nie przypominają tego, co umysł sobie przedstawia, kiedy ma z nimi do czynienia. Przekonuje on, że poszukiwanie podobieństwa nie jest potrzebne ani zasadne w każdym przypadku, bo nawet jeśli uznać jego zachodzenie, to po pierwsze może być ono nieznaczne, a po drugie wystarczy sam pewnik, że rzeczy i ich obrazy w umyśle nie mogą być tym samym, bowiem rzecz nie różniłaby się wówczas od swojej reprezentacji. Dodajmy, że może być rozważana jako to samo tylko wtedy, kiedy pomyślimy, że reprezentacja w umyśle jest tym, co rzecz, ale jako rzecz traktowana dla umysłu, bo przezeń ujęta. Nie może to natomiast być rozumiane analogicznie, kiedy dopuścimy, że materialny przedmiot „zainstalowuje" się w umyśle jako materialny obraz, odcisk lub inna przenoszona w powietrzu przestrzenna odbitka, która na domiar wszystkiego rzekomo nie różni się od samej rzeczy, od której przybyła będąc jej formą, istotą i rzeczą samą.

Jak pamiętamy do utożsamienia drugiego typu dochodzi w filozofii Descartes'a, a mimo tego, zarówno on, jak i De La Forge poczuwają się do uznawania za problematyczne zagadnienia podobieństwa, któremu poświęcają sporo uwagi. I tak ten pierwszy powiada, że podobieństwo

---

[223] L. De La Forge, *Traktat...*, s. 180. W polemice z Gassendim Descartes prostuje: „Cokolwiek zaś tutaj rozprawiasz o ideach, to nie potrzebuje odpowiedzi, gdyż ty zacieśniasz nazwę idei do samych obrazów wymalowanych w wyobraźni, ja zaś rozciągam ją na to wszystko, co się myśli". *Odpowiedź na zarzuty piąte*, [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 431 [A. T., t. VII, s. 366]. „Idea przedstawia bowiem istotę rzeczy i jeśli się do niej coś dodaje lub z niej coś ujmuje, natychmiast staje się ideą innej rzeczy". Ibidem, s. 436 [A. T., t. VII, s. 371].

[224] Chodzi o cytowane wyżej fragmenty *Dioptryki* [A. T., t. VI, s. 112–114].

im mniejsze tym lepsze, a nawet tym lepiej, ażeby go w ogóle nie było, ponieważ umysłowi wystarcza, że w pewnym minimalnym stopniu i w odniesieniu do schematów geometrii, zauważane przez niego trudne do konkretnego opisania podobieństwo jego myśli z rzeczami, obrazuje analogia, jaką przedstawił na przykładzie grafik, plam tuszu, czy rozmaitych linii, kształtów, które kiedy na nie patrzymy nasuwają nam na myśl przedstawianie pejzaży. Widać zresztą, że przykład ten znowu nie jest pozbawiony wad, ponieważ zarówno szkice, jak i pejzaże są tym samym materialnym przedmiotem, który dusza postrzega w ten sam niepojęty dla niej sposób, itd. Są jednak kształtami przywodzącymi na myśl do geometrii zredukowane istotne cechy danych przedmiotów, które umysł ujmując jak własne, przekształca w widzenie nacechowane bogactwem jakości. W tym właśnie przejawia się aktywność umysłu[225].

Takie same poglądy Descartes wyrażał zwłaszcza w *Prawidle XII*, kiedy to pisał, iż wystarczy, że istnieje choćby kilka takich cech, odnoszących się bezpośrednio do kształtów, linii, figur i widocznego porządku, aby umysł, cały angażując się w ujrzenie wszelkich konsekwencji takiego schematu, zbudował na nim model widzenia rzeczywistości. Poprzestając na samych cechach geometrycznych, mógłby odnieść je

[225] Przytaczaliśmy powyżej najważniejsze fragmenty *IV Rozprawy* z *Dioptryki*. To tam również Descartes pisał: „[…] jest tylko kwestią dowiedzieć się, jak one mogą dać duszy sposobność do odczuwania rozmaitych jakości rzeczy, do których one się odnoszą, nie zas jak one zachowują w sobie podobieństwo do nich". [A. T., t. VI, s. 113]. Oraz dalej: „Gdy tymczasem powinniśmy baczyć, że jest wiele innych rzeczy niż obrazy, mogących pobudzić myśl, jak dla przykładu znaki oraz słowa, które w żaden sposób nie są podobne do rzeczy przez nie oznaczanych. A jeśli, chcąc jak najmniej oddalać się od utartych mniemań, wolimy przyznać, że wyczuwane przez nas przedmioty, rzeczywiście przesyłają obraz do środka naszego mózgu, to musimy przynajmniej stwierdzić, iż nie ma takiego obrazu, który musiałby mieć całkowite podobieństwo do przedstawianego przedmiotu, ponieważ w przeciwnym razie nie byłoby żadnej różnicy między przedmiotem a jego obrazem; wystarczy wszelako, że będzie miał to podobieństwo w kilku ledwie rzeczach, a najczęściej nawet jego doskonałość zależy od tego, iż to podobieństwo nie jest aż tak wielkie, jakby mogło być. I to pokazują miedzioryty, które choć powstały z odrobiny tuszu tu i ówdzie położonego na papierze, przedstawiają lasy, miasta, ludzi, a nawet bitwy i nawałnice, jakkolwiek z nieskończenie wielu jakości, o których dają nam pojęcie, a które tkwią w owych przedmiotach, nie ma prócz jednego kształtu żadnej, której podobieństwo by zachowały, a przy tym nader niedoskonałe jest to podobieństwo, skoro na całkiem płaskiej powierzchni przedstawione ciała są w różnym stopniu wypukłe lub wklęsłe, a nawet, podług prawideł perspektywy, koło często lepiej przedstawione jest przy pomocy owalu niż innego koła, kwadraty zaś poprzez romby niźli przez jeszcze inne kwadraty, podobnie jak i pozostałe figury, tak więc często dla doskonalszej jakości obrazu i dla lepszego przedstawienia jakiegoś przedmiotu, nie może być między nimi żadnego podobieństwa". Ibidem.

wyłącznie do myślenia czystego intelektu, ale percepcje są czymś bardziej złożonym od pojęć i dlatego widzimy zaraz więcej z rzeczy, do których odniesienie się, byłoby zadaniem matematyka. Wszak to nie inaczej, a niejako od tego, co ogólne w przedmiocie Descartes zaczyna, dając przykłady grafik i rycin, bo w rzeczywistości postrzegamy to, z czego dopiero taką tkankę owego inteligibilnego schematu silimy się wydobyć. We wspomnianym *Prawidle* Descartes do linii sprowadza nawet wszelkie dane zmysłowe odnoszone do jakości związanych z percepcjami przedmiotów[226].

Aktywność umysłu jako podłoża i warunku czynności świadomych polega na odpowiedniości pojawiających się w nim myśli do stanu ruchu, w jakim znajduje się materia otaczająca połączone z nim ciało. A zatem mamy do czynienia wyłącznie z ruchami, które doskonale obrazuje przykład ślepca, wykorzystany przez Descartes'a w opisie procesu świadomej percepcji. Osoba niewidoma, a jest to metafora zarówno duszy, jak i ciała, zaraz wyjaśnimy dlaczego, posługując się kijem, bada przedmioty wokół siebie. W ten sposób obmyśla ich kształty i odległości między nimi. Zdobywa coraz to bardziej adekwatną orientację w przestrzeni, chociaż jej nie widzi za pomocą wzroku. Na tym przykładzie rozumiemy, iż jest możliwe, że w umyśle pojawiają się idee, chociaż punktem odniesienia są ruchy. Jeśli przyzwyczajeni jesteśmy do tego, że dusza widzi wraz z ciałem, przykład ślepca dowodzi czegoś odmiennego. Otóż samo ciało jest ślepe. Pozostaje materią w każdej, nawet najsubtelniejszej swej cząsteczce. Sama zaś dusza, percypuje od wewnątrz, a zatem równie jest ślepa na to, co nie pochodzi z niej samej, jak byłoby to w przypadku ciała, gdyby miało ono stać się podmiotem czegoś innego niż wspominany ruch. Widzenie nie dokonuje się zatem poprzez ciało, ale jak to wielokrotnie zostało powiedziane, przy okazji jego przekształceń. Co więcej, właśnie przytoczony tu przykład pokazuje nam ciało bezużyteczne dla widzenia, bo sprowadzone do zdolności bycia w ruchu, tej samej, którą cechuje się cała przyroda bez możliwości poznania. Używając tego przykładu, filozof chciał powiedzieć, że ciało zawsze jest bez świadomości, bo jedyna różnica między tym, które przynależy do człowieka widzącego a niewidzącego polega na tym, jak daleko nerwy są w stanie przenieść ruch w przypadku ich obu, nie zaś na tym, że u jednego z nich postrzeganie dokonuje się z udziałem wzroku, a u drugiego nie, nigdy bowiem nie jest tak, iżby to wzrok widział. Dusza natomiast, choć jest, jak to później określi Leibniz monadą bez okien, widzi wszystko, bo jak to powiedział św. Augustyn, dokonuje tego patrząc w siebie.

---

[226] Por.: *Prawidło XII* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 72–73 [A. T., t. X, s. 412–413].

W dalszym ciągu snutych analogii między ruchem a świadomością, Descartes dochodził do problematyki światła, będącego materią, która pełni tę samą rolę, co kij w poprzednim przykładzie. Bardzo zasadnie pisał na ten temat Kopania:

Należy podkreślić, że Descartes sądzi, iż światło jest raczej rodzajem aktywności przekaźnika, poprzez który przechodzi, niż promieniowaniem wywołanym przez świecące ciało. Świadczy o tym choćby takie oto podane w *Dioptryce* określenie: «światło to znaczy ruch lub działanie, dzięki któremu słońce lub jakieś inne z ciał zwanych świecącymi popycha pewną bardzo delikatną materię (*matière fort subtile*), jaka znajduje się we wszystkich ciałach przeźroczystych». Ten «ruch lub działanie» (*le mouvement ou l'action*) porówna Descartes w innym miejscu do *nacisku* (*presse*) wywieranego przez wirujący kamień uwiązany na sznurku. «Sposób, w jaki płomień świecy, światło robaczka świętojańskiego itp. naciska delikatną materię w linii prostej w kierunku naszych oczu jest, jak sądzę, taki sam, jak sposób, w jaki kamień okręcany w koło procy naciska na jej środek i naciąga sznur w linii prostej samą siłą swego ruchu kolistego». Inaczej mówiąc światło jest raczej pewną skłonnością do ruchu nie zaś aktualnym ruchem, a promienie światła nie są niczym innym jak liniami, wzdłuż których skłonność ta przebiega. Dla niniejszych rozważań istotne jest to, że stanowisko przyrodnicze Descartes'a wyklucza możliwość, by do umysłu docierały jakieś dane z zewnątrz; to wszystko, co zachodzi w rzeczywistości zewnątrzumysłowej może jedynie oddziałać na układ nerwowy, nie może zaś wzbogacić treści umysłu[227].

[227] J. Kopania, *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes'a koncepcji idei nabytych*, Studia Filozoficzne, 1986, nr 3, s. 74. Podkreślmy, że światło rozumiane w ten sposób jest ruchem, co pokazuje inny przykład, na który powołuje się Descartes w słowach, iż „ci, którzy zostali zranieni w oko, widzą mnóstwo ogników i błysków przed sobą, niezależnie od tego czy mają oczy zamknięte, czy też znajdują się w ciemnym miejscu, tak, iż to poczucie przypisane może być jedynie sile uderzenia wprawiającego w ruch niteczki nerwu optycznego, jakby pod wpływem gwałtownego światła […]". R. Descartes, *La Dioptrique* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 209 [A. T., t. VI, s. 131].

Rozdział 10

Idee ducha

Wszystkie idee są ideami ducha. Wszystkie poruszenia przynależą do ciała. A zatem pora zastanowić się nad czynnościami umysłu, które nazywane są jego ideami. Stopień ich wyraźności decyduje o tym, czy powstały one wraz z towarzyszącą im obecnością ciała, czy są dziełem umysłu czystego. Na marginesie, nie jest bezzasadne zauważenie, że Leibniz również zastosował to samo kryterium, co powodowało, że u niego, im bardziej mętne były przedstawienia stanowiące treść postrzeżeń monady, tym bardziej była ona monadą materii i odwrotnie. Koncept ten odpowiada właśnie faktowi przejawiającemu się w tym, że umysł obcuje wyłącznie ze swoimi postrzeżeniami siebie – co równoważne jest stwierdzeniu, iż „nie ma w nim okien". Jeżeli owe postrzeżenia są nie dość jasne i wyraźne, umysł odnosi je do ciała, w innym przypadku żywi przekonanie, że pochodzą one z jego własnych i najbardziej wewnętrznych czynności i wówczas ma większą skłonność brać Boga za ich przyczynę[228].

Co do idei duchowych, powiada De La Forge:

[…] można je rozważać na dwa sposoby, tzn. albo w nich samych albo w odniesieniu do rzeczy, które one przedstawiają i które dają nam pojąć. Kiedy przyglądamy się im w nich samych, możemy nazwać je *formami, modyfikacjami, czy sposobami myślenia umysłu*([229])*, przez których bezpośrednią percepcję pojmujemy rzecz, którą nam one prezentują i jesteśmy pewni, że mamy tego myśl*([230]). Nazywam je modyfikacjami lub sposobami, ponieważ nie ma pośród nich żadnej, którą mógłbym pojąć bez substancji myślącej, chociaż mogę znakomicie pojąć tę substancję bez jakiejkolwiek z nich w szczególności. Powoduje to, że one nie różnią się wcale od samej substancji ducha ani

[228] O ideach umysłu, De La Forge pisał w ten oto sposób: „Jedne przedstawiają nam poszczególne przedmioty cielesne lub niektóre ich właściwości; drugie pozwalają nam je poznać w ogólności i na koniec trzecie, którymi są te należące do natur duchowych, jak Bóg, anioły i nasza dusza, a ukazujące nam ich własności i ich działania". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 190.

[229] Idee dzieli Descartes ze względu na dwa sposoby ich rozważania. Podział ten wynika z faktu, czy są one brane jako formy myśli, bo, jeśli tak, to: „o ile bowiem owe idee są tylko pewnymi odmianami myślenia, to nie widzę, żeby się w ogóle między sobą różniły […]", czy jako reprezentacje rzeczy, bo: „[…] jeżeli jedna reprezentuje jedną rzecz, a inna inną, wtedy oczywiście różnice między nimi będą bardzo wielkie". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 52 [A. T., t. IX, s. 31–32].

[230] Zob.: *Definicje* [w:] *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] Ibidem, s. 198.

nawet między sobą inaczej, niż modyfikacje różnią się od substancji, do której przynależą. Formy te nie są w szczególności różne od naszych myśli lub, jeśli się od nich różnią, to tylko w taki sposób, jak figury różnią się od rozciągłości poszczególnej każdego ciała; ale są one realnie oddzielone od form cielesnych, ponieważ pojmuję zdecydowanie i jasno jedne bez drugich, chociaż niektóre spośród nich znajdują się prawie zawsze razem[231].

Interesujące jest, że mając pojęcie substancji, zarówno w odniesieniu do ciała, jak i ducha, przy opisie czynności duchowych, De La Forge stosuje analogię z podzielnością ciał. Powoduje to, że ich ograniczenia są figurami, liniami i punktami, a obwarowania myśli stanowią konkretne formy myślenia wraz z ich znaczeniem[232]. Jednak formy myśli dają się ująć w całkowitej niezależności od form cielesnych, a te drugie muszą być zawsze znane poprzez te pierwsze. Uczony wylicza wszystkie cechy istotowe tak umysłu, jak i ciała, pokazując, że odpowiadają one sobie wzajemnie właśnie przez analogię. W momencie zaś, kiedy rozpatrujemy idee jako reprezentacje, możemy nazwać je „portretami tego wszystkiego, co one ujawniają". Nie można przy tym zarzucać wiedzy, że dusza jest zdolna uświadamiać sobie nawet te rzeczy, które są odmienne od niej istotowo, ponieważ ostatecznym i jedynym tego warunkiem zawsze jest intelekt. Umysł jest jedynym źródłem idei. Problem polega jednak na tym, by wytłumaczyć, jak to się dzieje, że większość ludzi, w tym również filozofowie, uważają, że przy ich powstawaniu zachodzi jeszcze coś innego, a cały proces jest bardziej skomplikowany. Otóż, by to należycie pojąć, należy dokonać podziału wśród przyczyn.

Zacznijmy od tego, że gdyby tak się miało stać, iż to same rzeczy są powodem pojawiania się w umyśle idei, to na gruncie omawianej tu filozofii, byłoby to już tylko z definicji niemożliwe. W racjonalizmie, jaki jest udziałem Descartes'a i De La Forge'a, opis czynności poznawczych jest uproszczony i dostosowany do tego, co wynika z analizy pojęć, jako warunków możliwości zachodzenia poznania. Mamy zatem przyczyny prawdziwe, a obok nich owe tylko okazjonalne. Filozofia ogranicza się do opisu tych rzeczywistych, ale jest również zmuszona wyjaśnić ważność owych drugich. Wszelkie idee bez względu na to, czy są reprezentacjami czynności duchowych, czy też jakości cielesnych oraz tego,

---

[231] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 187.

[232] „Nie zakładam żadnej różnicy między duszą a jej ideami jak tylko taką, jaka zachodzi między kawałkiem wosku a rozmaitymi kształtami, które może on przyjmować. I tak jak w przypadku wosku to przyjmowanie rozmaitych kształtów nie jest właściwie działaniem, lecz doznawaniem (*passion*), tak też wydaje mi się, że w wypadku duszy przyjmowanie tej czy innej idei również jest doznawaniem, a jedynie te akty woli (*volontés*) byłyby działaniami […]". R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 214–215 [A. T., t. IV, s. 113–114].

co w nich jest inteligibilne, mają ten sam charakter i jednakową genezę. To, co wprowadza między nie pewne zauważalne różnice, pochodzi z faktu, o którym uczeni, których poglądy analizujemy, mówią, iż stanowi argument na rzecz istnienia jakiejś rzeczywistości pozaumysłowej, jak również wymusza uznanie jej związków z samymi czynnościami umysłu. Ów argument i stan faktyczny polega na tym, że nie zawsze jesteśmy świadkami zjawiania się idei z naszej woli. Niestety lepszego argumentu nie ma i dlatego musimy podkreślić fakt, że istnieją liczne sytuacje, kiedy to mówimy, że zauważalnie dla nas idee narzucają się bez naszego udziału naszemu myśleniu. I właśnie te liczne i natarczywe przedstawienia, na które nie mamy wpływu ani jeśli chodzi o czas ich występowania, ani miejsce, są powiązane z aktywnością naszych zmysłów i całym działającym na nie światem rzeczy. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której dopuszcza się powiedzenie, że to przedmioty zewnętrzne są w „jakimś sensie" przyczynami idei, które wtedy mamy. Ponadto konieczne jest, aby zastanowić się, jaki to sens? Otóż wystarczy stwierdzić, że mamy owe idee właśnie wówczas, ponieważ nie mielibyśmy ich, gdyby jakieś ciała nie oddziaływały na nasze i zauważyć, iż nie stanowi to dowodu, że idee te pochodzą od tych ciał, a jedynie, że moment ich obecności jest ten sam. Mając to już przyjęte, odnotowujemy dalej, że nie zmienia to jednak w niczym faktu, iż pewność w dalszym ciągu dotyczy samych tylko idei, a obecność ciał jest tylko domniemywana na podstawie wspominanej nieodpartości przedstawień.

I rzeczywiście [pisał Descartes], nie bez racji sądziłem na podstawie idei wszystkich tych właściwości, które się narzucały mej myśli i które jedynie odczuwałem właściwie i bezpośrednio, że odczuwam pewne rzeczy zupełnie różne od mojej myśli, a mianowicie ciała, od których owe idee pochodzą. Przekonałem się bowiem, że owe idee pojawiają się zupełnie bez mojej zgody […] przeto wydało mi się niemożliwym, by pochodziły ode mnie samego[233].

Poza nieodpartością jako czymś towarzyszącym naszemu świadomemu doświadczeniu, nie zauważamy nic koniecznego, co wiązałoby myśli i poruszenia materii. Powoduje to, że musi zostać zaproponowany podział, w ramach którego ciała w ich oddziaływaniu na nasze własne, są co najwyżej przyczynami dalszymi i okazjonalnymi, które to poprzez związek z ciałem, z którym dusza jest połączona, przymuszają (choć słowo to jest umowne) naszą władzę myślenia do wytwarzania idei odnoszonych następnie przez samą tę władzę do realiów poza umysłem. W świetle tego jest oczywiste, że w dowolnych okolicznościach jedyną i prawdziwą przyczyną pojawienia się jakichkolwiek idei w umyśle jest

[233] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 99 [A. T., t. IX, s. 75].

sam umysł. Może on być przez idee opanowywany, jeśli chodzi o te, które narzucają mu się ze względu na jego związek z ciałem, bądź może on panować nad swoimi myślami, a dotyczy to tych idei, które sam w sobie z własnej woli wywołuje.

Zdolność tkwiąca w umyśle i będąca nim samym, przyczynia się do tego, że to woli można przypisać siłę sprawczą wywoływania idei, które umysł w ten sposób chce rozważać, ale – jak to za chwilę zobaczymy – nie tylko. Mechanizm ich powstawania jest oczywiście czymś od samej ludzkiej woli niezależnym, jakkolwiek przedmiot, trwanie, jasność przedstawień zależą w dużej mierze od skupienia, do jakiego nakierowuje się umysł dzięki władzy kierowania sobą. Dlatego też, to nie my sami decydujemy, czym są formy myśli, kiedy nimi się podpieramy w rozumowaniu, ale samo rozumowanie może być nam dane na nasze własne życzenie, bowiem nic z zewnątrz nie zmusza nas do zajęcia uwagi umysłu tym, czy innym przedmiotem, zwłaszcza, gdy mowa o treściach nie powiązanych z natarczywością ciał, o której była mowa. Twórcą określenia form myślenia jest wyłącznie Bóg, z tym dodatkiem, że odnosi się to do myśli, jeśli zawierają one w sobie prawdę i prowadzą do rzeczywistego poznania tego, co zawsze jeszcze przy tym jest tożsame z bytem[234]. Myśli pozbawione tego i prowadzące do fałszu i nicości są domeną wyłącznie człowieka, co jako temat zostało przytaczane w *Cześci pierwszej* niniejszego opracowania.

Wracając do przekonań De La Forge'a, należy stwierdzić, że również w przypadku idei, są one doprecyzowaną wersją przeświadczeń kartezjańskich. To w ich pryzmacie poznajemy, iż mimo że wszystkie idee, bez względu na to, co przedstawiają, a więc bez względu na stopień ich jasności i wyraźności, za swoją przyczynę mają jedynie wolę. Powiedzmy zatem, że zarówno „owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu, itd.", nie będące „niczym więcej, jak tylko mętnymi odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała", które występują w nas najczęściej bez udziału naszego przyzwolenia, jak również idee, które możemy im przeciwstawić, jako najbardziej od nich różne i odległe przedmiotowo, a które to prezentują nam wieczne prawdy Boga, w końcu i te, do których dowolnie przymuszamy się angażować naszą zdolność myślenia, mają jedno i to samo pochodzenie. Są one za każdym razem wywoływane przez wolę stwórczą Boga, co obowiązuje także te, które uważamy za wolne akty wynikłe z naszej autonomii, a co De La Forge jeszcze później wyjaśni. Gdy natomiast rozważamy na poziomie niższym i bardziej potocznym wolę ludzką jako przyczynę,

[234] „Jest bowiem oczywiste, że wszystko, co jest prawdą, jest czymś". *Medytacja piąta* [w:] Ibidem, s. 86 [A. T., t. IX, s. 51].

to mimo iż najczęściej tym, co daje jej okazję do przymuszenia się do wytwarzania idei, jakie mamy, są przedmioty materialne, „to nie przeszkadza to, byśmy mogli mówić, że to wola jest ich przyczyną najbliższą i zasadniczą, bowiem w innym razie należałoby powiedzieć, iż to przedmioty zewnętrzne wytwarzają idee, jakie o nich mamy, a nie umysł, gdyż tylko ich obecność daje mu sposobność do myślenia o nich”[235].

Zauważmy, że można by jeszcze ewentualnie mówić, że to Bóg wywołuje te idee w umyśle (jak u George'a Berkeleya) i mówiąc to w połączeniu z tym, co De La Forge napisał, znaleźlibyśmy się dokładnie w miejscu, w którym w *Medytacjach* Descartes – uwzględniając jedno i drugie – zdecydował się na uznanie, że pochodzą owe idee od przedmiotów zewnętrznych lub od Boga, co stawialiśmy wyżej jako problem. Jak widać, lekarz inaczej rozłożył akcenty w tym zagadnieniu i podjął tu inną decyzję, twierdząc, że przyczyną idei w umyśle jest sam ten umysł, a przede wszystkim jego czynna i aktywna wola. Uczony ma na myśli wolę poszczególną każdego umysłu jednostkowego, co zdaje się stać w sprzeczności z argumentem na rzecz natarczywości przedmiotów, która jest całkiem niezależna od owej woli i jej przeciwstawna. Nie jest to jednak sprzeczność, bowiem to, że wola wytwarza idee, nie znaczy, że zawsze ma wpływ na czas i miejsce swego działania.

Nie możemy zatem wcale wątpić [pisał De La Forge], że w umyśle znajduje się aktywna zdolność wytwarzająca i formująca idee, które on dobrowolnie spostrzega i musimy być pewni, iż ta zdolność jest jego wolą. Dlatego też, tyleż określając ową nazwą zasadę wszystkich operacji umysłu, które stają się jego działaniami, ile z powodu tego, że funkcje woli, będąc okryte jakąś formą partykularną, za pośrednictwem której my je spostrzegamy, równie dobrze, jak inne myśli naszego umysłu; nie możemy wątpić, że wola ma moc wytwarzania idei, zwłaszcza, że ich natura polega na tym, iż są to myśli umysłu ubrane w pewną formę, co daje nam powód do sądzenia, że wola, która determinuje umysł do myślenia o pewnej rzeczy, jest również przyczyną idei rzeczy, do myślenia, o której ona go angażuje, ale także tej na temat jego własnych czynności[236].

W tym miejscu należy zapoznać się z anonsowaną na wstępie tego rozdziału, potrzebą uwzględnienia dwojakiej roli idei, stanowiącej podstawę ich zróżnicowania. Gdyby bowiem, jak to powiedzieliśmy, rozpatrywać je jako wyłączny wynik aktywności wewnątrzumysłowej, nie

[235] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 192–193.

[236] Ibidem, s. 193. „Umysł jest więc przyczyną swych idei w tym sensie, że idee to odmiany myślenia, a umysł przecież myśli sam siebie. Natomiast nie jest ich przyczyną w tym sensie, że jakoby dzięki niemu były one takimi właśnie, jakimi są. Idee nie są pochodne od umysłu ani w sensie genetycznym (są mu bowiem wrodzone), ani w sensie sprawstwa wzorczego”. *Prawda metafizyczna* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 306.

będą one mogły być uznawane za nic ponad jedno i to samo działanie, wraz z zawsze takim samym przejawem, będąc modyfikacjami myślenia. Idee są jednak reprezentacjami rzeczy i to rzeczy rozmaitych, jak również rozmaicie przedstawionych umysłowi, muszą zatem podlegać odpowiadającemu temu faktowi podziałowi. Pierwszym i podstawowym jest omówiony przez nas zakres ich jasności i wyraźności. Ponadto różnią się przez wzgląd na zawartość informacji, którą niosą i w ten sposób jedne z nich są proste, przedstawiając byty proste, inne zaś złożone, jeszcze inne ukazują własności bytu, kolejne zaś substancję samą, jedne rzeczy ogólne, a inne szczegółowe i jednostkowe. Dla samego umysłu byłoby najlepiej, gdyby mógł wszystkie te dane sprowadzić do ujęć prostych, bowiem „idea prosta, przedstawiając nam zawsze tylko atrybut istotny, nie może przestać być jasna i wyraźna; a ciemność i zmieszanie, które się niejednokrotnie spotyka w ideach złożonych, polegają na tym, że łączymy razem pojęcia i własności, które sobie nie odpowiadają”[237].

[237] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 194. W swoich *Prawidłach* Descartes posługiwał się pojęciami natur prostych i złożonych: „Że zaś tu o tyle tylko zajmujemy się rzeczami, o ile je umysł poznaje, przeto te jedynie nazywamy prostymi, których poznanie jest tak jasne i wyraźne, że myśl nie może ich już podzielić na więcej części bardziej wyraźnie poznanych: takimi są kształt, rozciągłość, ruch, itd., wszystkie zaś inne pojmujemy jako w pewien sposób z nich złożone”. R. Descartes, *Prawidła…*, s. 77 [A. T., t. X, s. 418]. Ponadto: „rzeczy, które w stosunku do naszego rozumu nazywają się prostymi, są albo czysto intelektualne, albo czysto materialne, albo wspólne. Czysto intelektualne są te, które intelekt poznaje dzięki pewnemu światłu wrodzonemu i bez pomocy jakiegokolwiek obrazu cielesnego: jest bowiem rzeczą pewną, iż takimi są niektóre, i że nie można utworzyć żadnej idei cielesnej, która by nam dawała pewne wyobrażenia, co to jest poznanie, wątpienie, niewiedza, oraz co to jest czynność woli, którą by można nazwać chceniem itp., to wszystko jednak poznajemy rzeczywiście, i to tak łatwo, że do tego wystarcza posługiwać się rozumem (*nos rationis esse participes*). Czysto materialne są te, o których wiemy, że istnieją tylko w ciałach; do nich należy kształt, rozciągłość, ruch itd. Wreszcie wspólnymi należy nazwać te, które przypisuje się bez różnicy już to rzeczom cielesnym, już to duchowym, jak istnienie, jedność, trwanie, itp. Tu należy odnieść także te pojęcia wspólne, które są jakby pewnymi więzami, łączącymi ze sobą inne natury proste, a na których oczywistości opierają się wszystkie wnioski naszych rozumowań. Takimi mianowicie są: dwie rzeczy tożsame z trzecią są identyczne z sobą oraz dwie rzeczy, których nie można odnieść w ten sam sposób do trzeciej, wykazują także pewną różnicę miedzy sobą itd. Te zaś pojęcia wspólne może poznać albo czysty intelekt, albo ten sam intelekt ujmujący intuicyjnie obrazy rzeczy materialnych”. Ibidem, s. 78–79 [A. T., t. X, s. 419]. Descartes pisał również, że: „do tych natur prostych można także zaliczyć ich prywacje i negacje, o ile je pojmujemy, ponieważ nie mniej prawdziwe jest poznanie, dzięki któremu widzę intuicyjnie, co to jest nicość lub chwila, lub spoczynek, niż to, dzięki któremu rozumiem, co to jest istnienie lub trwanie, lub ruch. Ten sam sposób będzie nam konieczny do tego, abyśmy następnie mogli powiedzieć, że wszystkie inne przedmioty poznania są złożone z owych natur prostych: np., jeśli sądzę, że jakaś figura się nie porusza, powiem, że moja myśl jest poniekąd złożona z kształtu spoczynku

Prostota dowolnej idei polega na dostrzeganiu w niej tego, co nie da się oddzielić od przedmiotu w niej uchwytywanego i analogicznie, jeśli tylko widzimy, że jest coś w tym, co rozważamy, co można pomyśleć jako mogące bytować bez związku z daną rzeczą, mamy powód sądzić, że idea tej rozważanej natury jest złożona. Najprostszą ze wszystkich idei, jest idea Boga, jako wszystko w sobie posiadająca. W związku z tym, przechodzimy do następnej konstatacji, że mianowicie inną jeszcze ważną daną, zawierającą się zawsze w każdej idei, jest to, czy istnienie rzeczy przez nią opisywanej ma charakter konieczny, czy tylko przygodny. I tak w umyśle ludzkim napotykamy na jedną tylko ideę Bytu Najwyższego, której istnienie przysługuje wraz z opisywaną w niej istotą. Co ciekawe ta oczywistość wszelkiej filozofii, w której Byt Najwyższy jest aprobowany, staje się w kartezjanizmie ujawnianym z czasem fundamentem prawd pozostałych. W *Rozprawie o metodzie*, Descartes pisał na ten temat:

Natomiast powracając do rozpatrywania idei, jaką posiadałem o Istocie doskonałej, dostrzegam, że istnienie zawierało się w niej w taki sam sposób, a może nawet w sposób bardziej oczywisty, jak w idei trójkąta zawiera się to, że jego trzy kąty są równe dwóm prostym lub w idei kuli, że wszystkie jej części są równo odległe od środka, przeto jest co najmniej tak pewne, że Bóg, ta Istota doskonała, jest, czyli istnieje, jak nie mogłoby być pewne żadne dowodzenie geometrii[238].

W *Medytacjach,* odpowiadając na *Zarzuty drugie*, filozof pisał, iż:

W idei, czyli w pojęciu każdej rzeczy zawiera się istnienie, gdyż niczego nie możemy pojąć inaczej jak tylko ze względu na coś istniejącego; niewątpliwie w pojęciu rzeczy ograniczonej zawiera się istnienie możliwe, czyli przygodne, w pojęciu zaś bytu najdoskonalszego konieczne i doskonałe[239].

---

i tak samo postąpię w innych wypadkach […] po trzecie owe natury proste są wszystkie znane same przez się i nigdy nie zawierają żadnego fałszu". Ibidem. Ich poznanie jest zawsze całkowite i natychmiastowe, a one same są koniecznie (bez ubytku) w całości ujmowane w jednym akcie intuicji. Po czwarte „związek tych rzeczy prostych z sobą jest albo konieczny, albo przypadkowy". Konieczny dotyczy takich rozumowań, które nie dopuszczają alternatywy, jak to, że ruch wiąże się z czasem, kształt z rozciągłością, zatem w całej geometrii, ale nie wyłącznie. Przypadkowe to takie, kiedy wiemy, że elementów, o których mowa nie wiąże żaden stosunek nierozdzielny, jak np., gdy mówimy, że ciało jest obdarzone duszą. Po piąte twierdzi, że cała wiedza wyczerpuje się w użyciu tych natur prostych i by coś wiedzieć, trzeba koniecznie do nich się odnieść. Por.: Ibidem, s. 81 [A. T., t. X, s. 422].

[238] Idem, *Rozprawa…*, cz. IV, s. 44 [A. T., t. VI, s. 36].

[239] *Aksjomat X* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 204 [A. T., t. IX, s. 128].

Descartes tłumaczył się nawet z tego poglądu wielebnemu Mersenne'owi w marcu 1642 roku, kiedy to pisał co następuje:

[…] Ojcze, wypytujesz mnie o aksjomat: *że wszystko, co poznajemy jasno, jest, czyli istnieje,* jako pochodzący ode mnie, tymczasem bynajmniej nie to jest moim twierdzeniem, lecz jedynie to, że wszystko, co sobie uprzytamniamy jasno, jest prawdziwe oraz istnieje, o ile sobie uprzytamniamy, że nie może nie istnieć, albo, że może istnieć, o ile sobie uprzytamniamy, że jego istnienie jest możliwe[240].

Wątki związane z zawartością wiedzy na temat doskonałości istnienia w rzeczach, do której możemy mieć dostęp jedynie w procesie rozważania idei rzeczy, są ważne, gdy chodzi o kwestię rozstrzygnięcia dowodu na istnienie świata, nie ma natomiast żadnego znaczenia dla analizowanej przez nas filozofii umysłu. Dzieje się tak, ponieważ wiedza

[240] Idem, *List do Mersenne'a* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 272 [A. T., t. III, s. 544]. Które z bytów możliwych zostały wytworzone w naturze, tego z samej analizy pojęć nie wywnioskujemy. Zdarza się i to jest ten moment, że Descartes, odsyła do doświadczenia empirycznego. Natomiast jego rola nie przesądza o wiedzy. Nie jest w żaden sposób ważne, które istoty zostały zrealizowane w materii, a które nie. Wiedza o nich pozostaje niezmiennie ta sama bez względu na to. Natomiast może dojść przy okazji tego zagadnienia do kwestii roli doświadczenia zmysłowego w poznaniu i to jest ewentualnie sprawa interesująca. Zanim jednak oddamy zmysłom rolę wiarygodnego źródła poznania, zauważmy, że omawiany problem do poznania w ogóle się nie zalicza, bo dotyczy czegoś przygodnego, czym dla rzeczy jest istnienie. Mówienie zatem, że zmysły ukazują tu prawdę, a ta dotyczy tego, o czym mowa, nie może stawiać owej prawdy na równi z prawdą zasad i wnioskowań. Stąd czytamy, jak u Prosta, że zmysły nie ukazują prawdy, która przynależy rozumowi, a jednak rozum nie może konstatować na temat istnienia rzeczy inaczej, niż jako istnienia możliwego. Dlatego też to zmysły, jak pisze dzięki gwarancji Boga, powiadamiają, które z możliwości zostały zrealizowane w naturze. One mówią, co istnieje, to znaczy, jak się wyraził, „które możliwości zostały zrealizowane". Por.: J. Prost, *op. cit.*, s. 9. Nie wiemy, czy zamierzenie, ale autor wyraził się źle, bo napisał, że: „czy wszystkie esencje zostały zrealizowane, Descartes nie daje sobie prawa potwierdzić". Otóż wszystkie esencje zostały zrealizowane, to pewne, bo co jest niesprzeczne jest prawdziwe i takim to Bóg pojmuje, jest to więc zrealizowane. Natomiast czy powstały w materii wszystkie rzeczy, które mają swe esencje w umyśle Boga, tego nie wiadomo na podstawie ich analizy w naszych pojęciach i to jest prawda. Gdyby zaś było tak, że nie wiadomo czy wszystkie esencje zostały zrealizowane, to znaczyłoby, że esencje są czymś w rzeczach i poza Bogiem, a do tego w każdej rzeczy jednostkowej jako zrealizowanej. Tak Prost zdaje się rozumieć to zagadnienie, gdyż pisze o esencjach, iż: „miara bytu (przez to rozumie istotę) sama nie jest bytem". Ibidem. Esencje rzeczy niedoskonałych, nie zawdzięczają swego bytu sobie samym. Zawiera się w nich tylko istnienie możliwe. Uważamy zatem, że autor myli istotę, która jest czymś koniecznym z istnieniem rzeczy nią obdarzonych, które nie jest czymś koniecznym. Chyba, że jest w tym miejscu dalekowzroczny, iż o istotach pisze jak o rzeczach, że i one również nie są konieczne, co ewentualnie pasuje do teorii esencji jako prawd stworzonych, ale chyba nie było to u niego założone, bowiem nie rozwija tego.

zawarta w ideach, których pochodzenie jest uprzyczynowione w poznającym je umyśle, jest zawsze aktualna i ma charakter prawdy wiecznej. Z drugiej strony, jest po prostu wiedzą prawdziwą, stanowiąc samoprzejawienie się tej władzy. Istnienie, czy nieistnienie rzeczy, którym idee odpowiadają w jakiś sposób, nie poszerza zakresu wiedzy o nich, ani nie zubaża go. Wiemy natomiast z samych idei, jakie musiałyby być rzeczy, jeśli miałyby zaistnieć i to jest poznaniem nie tylko pewnym, ale jedynym w odniesieniu do nich, jakie możemy posiadać w perspektywie możliwej dla umysłu skończonego. Pokrywa się ona w całości z naturą umysłu, a ta odsyła do pojęcia wrodzoności wiedzy. Jest to o tyle ważne, że aby przyjąć umysł za zasadę wytwarzania idei i ich poznania, należy dowieść, że nie jest on pozbawiony ich z natury i że może je wywoływać z siebie bez konieczności działania nań jakiejś innej przyczyny. To ostanie było stanowiskiem Malebranche'a, który odrzucił teorię na temat samowystarczalności umysłu jako przyczyny idei i ich poznania.

Rozdział 11

Kwestia wrodzoności wiedzy

Wrodzoność wiedzy jest w przypadku duszy pojęciem kluczowym, a to dlatego, że zarówno u Descartes'a jak i De La Forge'a dusza utożsamiona jest z jej własną zawartością treściową. Rozumiemy tym samym, że dowieść istnienia prawd wrodzonych, stanowi wobec tego tyle, co dowieść istnienia duszy jako takiej. Również to, czy w umyśle znajduje się wiedza wrodzona czy nie, jako zagadnienie filozoficzne, składa się wraz z rozstrzygającą je odpowiedzią na konkretne stanowisko metafizyczne, antropologiczne czy etyczne. W epoce nowożytnej podręcznikowy i najwyraźniejszy bodaj kształt znalazło ono w polemice Leibniza z Johnem Locke'em. Natomiast z całą pewnością problem jest dużo wcześniejszy.

Podstawowym zagadnieniem tego sporu jest kwestia tego, jak rozpoznać prawdy wrodzone, jak odróżnić je od pozostałych danych umysłu i w jaki sposób dowieść, że nie trafiły do niego inaczej, niż jako dane mu wraz z jego własną naturą. Już św. Augustyn stawiał pytanie, o to czy dusza może się sobie sama nie uświadamiać. Był zdania, że nie jest to możliwe, skoro myśli, ale nie widział już tej samej konieczności, w stosunku do niektórych prawd w duszy zawartych, do których może ona, lecz nie musi, kiedykolwiek się odnieść poprzez ich sobie uświadomienie: „Może więc w duszy być coś, czego obecności w sobie sama dusza nie czuje, i to przez jakikolwiek bądź okres czasu"[241]. Pamiętamy również zarzut sformułowany przez Locke'a w odniesieniu do natywizmu, który polegał na argumencie, jakoby to, co wrodzone, musiało być jednocześnie tym, co aktualnie obecne dla owego umysłu, a więc, co przez niego jemu samemu uświadomione. W innym bowiem razie uczony dopuszczał jedynie możliwość stwierdzania całkowitej pustki w tej władzy (*empty chamber*), jak to jest jego zdaniem w przypadku chociażby dzieci, które muszą dopiero podjąć trud pozyskania wiedzy, by móc się nią jako w nich obecną legitymować. Zarzut ten jest zdroworozsądkowy, jednak bardzo łatwo oddalić go, przyjmując nieco bardziej subtelną wersję pojęcia wrodzoności jako obecności nieuświadomionej, czy też potencjalnej. Zresztą polemika, o której mówimy, iż miała miejsce właśnie w czasie nas zajmującym, jest tylko ciągiem dalszym klasycznej

[241] *O nieśmiertelności duszy* [w:] Św. Augustyn, *Dialogi…*, s. 317.

już niezgody, jaka w tych kwestiach panowała między poglądami Arystotelesa (*tabula rasa*) i Platona (*anamnesis*)[242].

Dość powszechnie uważa się, że należytą odpowiedź empiryzmowi wystosował Leibniz, kiedy to poczuł się wręcz zmuszony do zajęcia głosu w tej sprawie ze względu na wystąpienie wspomnianego Locke'a. Leibniz bardzo słusznie pogłębił tradycyjną dyskusję o problematykę nie tyle kwestii pozyskiwania wiedzy, ile warunków dla możliwości jej pozyskania. Powiadał jakoby owszem – myśląc w kategorich Locke'a – można było orzekać, że niczego w umyśle nie ma, z tą różnicą, że (czego oponent nie widzi) sam umysł jest daną pierwotną i w nim niejako należy zakładać obecność jego samego, właśnie jako wspomnianego warunku możliwości dla pojawienia się czegoś więcej[243]. Co takiego znaczą słowa

[242] Sam Leibniz sytuuje dyskusję na skali wyznaczonej przez Platona i Arystotelesa, co widać, kiedy porównuje swój system z systemem Locke'a: „Jego ma więcej punktów stycznych z Arystotelesem, mój z Platonem, mimo że w wielu sprawach i on i ja oddalamy się od doktryny tych dwóch pisarzy […]. Różnimy się co do spraw dość ważnych. Chodzi o to, czy dusza, sama w sobie jest całkowicie pusta, jak tabliczki, na których niczego jeszcze nie zapisano (*tabula rasa*) – tak chce Arystoteles i autor *Rozważań* – i czy wszystko, co w niej jest wyryte, pochodzi wyłącznie od zmysłów i od doświadczenia? Czy też dusza z natury zawiera podstawy pewnych pojęć i teorii, a przedmioty zewnętrzne tylko je rozbudzają w odpowiednich warunkach – jak ja sądzę razem z Platonem, a nawet ze Szkołą i tymi wszystkimi, którzy w ten właśnie sposób rozumieją ustęp listu św. Pawła (do Rzym. II. 15), gdzie czytamy, że prawo Boże wyryte jest w sercach". G. W. Leibniz, *Nowe rozważania…*, s. 18.

[243] Przyjrzyjmy się jeszcze raz wypowiedzi Leibniza w tej sprawie: „[…] wydaje się, że prawdy konieczne, takie, jakie znajdujemy w matematyce czystej, a w szczególności w arytmetyce i geometrii, muszą mieć podstawy, których uzasadnienie nie zawisło od przykładów ani w konsekwencji od świadectwa zmysłów, mimo, że bez zmysłów nigdy nie ośmielono by się o nich myśleć. To właśnie należy wyraźnie odróżnić i to zrozumiał tak dobrze Euklides udowadniając rozumowo rzeczy widoczne za pośrednictwem doświadczenia i wyobrażeń zmysłowych. Także logika z metafizyką i etyką, z których pierwsza kształtuje naturalną teologię, a druga prawoznawstwo naturalne, pełne są takich prawd; a w konsekwencji dowód ich nie może pochodzić od niczego innego jak tylko od zasad wewnętrznych, które nazywa się wrodzonymi. Co prawda nie należy sobie wyobrażać, jakoby można czytać w duszy jak w otwartej księdze te wieczne prawa rozumu, niby jakiś edykt pretora na jego *album*, bez trudu i bez poszukiwania; ale to wystarcza, że możemy je wykrywać w sobie wysiłkiem uwagi przy sposobnościach dostarczanych przez zmysły". Ibidem, s. 20. Zauważmy, że Leibniz również używa sformułowania na temat stopnia natężenia uwagi, co upodabnia go do św. Augustyna. Wyraźnie jednak (inaczej niż św. Augustyn i Descartes) przecenia rolę zmysłów, jako *okazji* do wglądu wewnętrznego. Zważywszy jednak, że wszystkie prawdy uzna on w rezultacie za aprioryczne, możemy traktować owo wskazanie, przez niego czynione, za drugoplanowe i jeśli już, to wywołane raczej *okazją* dyskusji z empirystą. „Otóż refleksja [pisał w dalszym ciągu] nie jest niczym innym jak tylko uwagą zwróconą na to, co jest wewnątrz nas, a zmysły nie dają nam tego, co już nosimy w sobie. A jeśli tak jest, czyż można zaprzeczyć, że wiele jest w naszym umyśle rzeczy wrodzonych, skoro niejako sami wrodzeni jesteśmy sobie i skoro w nas jest:

Wielkiego Niemca? Otóż przede wszystkim mówią, iż nie być zauważonym dla ducha, nie musi znaczyć nie być obecnym dla niego i są powtórzeniem refleksji św. Augustyna w tej sprawie. Umysł pusty, cokolwiek to miałoby znaczyć, jest już wszystkim tym, czym mógłby być myśląc cokolwiek. Jest umysłem. Pogląd Leibniza obrazuje myślenie na temat natywizmu jako tego, co jest określeniem natury władzy zdolnej do myślenia. To samo znajdujemy wcześniej u Descartes'a w pojęciu rzeczy myślącej, która jako taka nie musi myśleć niczego konkretnego, by tym samym sobie dowieść własnej natury. Jest ona naturą myślenia i nie może przestać być aktualnością swego przejawiania się w żadnym przypadku, choćby dotyczył dzieci lub innych – nazwijmy to, nieprzytomnych lub niedość rozwiniętych jeszcze umysłów. Skoro są one umysłami, myślą z tego samego powodu, z którego, jeśli coś jest materialne, to jest tym samym rozciągłe, itd.[244].

De La Forge podpisując się pod zasadami Descartes'a, pisał że „umysł nie ma potrzeby żadnych idei wrodzonych (*naturelles*), które byłyby czymś innym, niż zdolność myślenia"[245]. Ta charakterystyczna wypowiedź, tak przydatna w wielu miejscach namysłu obejmującego genezę poznania, ponownie stanowi dla lekarza rodzaj ostatecznego argumentu. Jest to wypowiedź będąca cytatem polemiki z Regiusem. Własnie w *Uwagach* na temat odstępstw, jakich dopuścił się ten ostatni, Descartes stwierdzał z wielką stanowczością:

Po pierwsze, przez idee wrodzone nigdy nie rozumiałem nic innego jak to [...] mianowicie, że *jest nam z natury wrodzona możność, dzięki której możemy poznawać Boga*; nigdy zaś ani nie pisałem, ani nie myślałem, że idee te są *aktualne* lub, że są nie wiedzieć jakimi formami poznawczymi różnymi od zdolności myślenia. Przeciwnie, bardziej niż ktokolwiek inny, daleki jestem od tego zbędnego składowiska bytów scholastycznych i to tak bardzo, że nie mogłem powstrzymać się od śmiechu, gdy ujrzałem tę wielką kupę argumentów, które ów mąż [Regius], być może nie taki znów niegodziwy, pracowicie zgromadził, by wykazać, że *dzieci, dopóki przebywają w łonie matki, nie mają aktualne wiedzy o Bogu*, jakby w ten to sposób znakomicie mnie zwalczał[246].

---

byt, jedność, substancja, trwanie, zmiana, działanie, spostrzeżenie, przyjemność i tysiąc innych przedmiotów naszych idei intelektualnych. Skoro już same te przedmioty są bezpośrednio i stale obecne w naszym rozumie (chociaż nie zawsze mogą być dostrzegane wskutek naszego roztargnienia i naszych potrzeb), dlaczego dziwić się naszemu twierdzeniu, że te idee są nam wrodzone wraz z wszystkim, co od nich zależy". Ibidem, s. 22.

[244] Również i ten pogląd odnajdujemy u cytowanego wyżej autora: „Zresztą tysiące znamion każe sądzić, że w każdej chwili jest w nas jednak nieskończona ilość spostrzeżeń bez apercepcji i bez refleksji, tzn., że dokonują się zmiany w duszy samej, których nie uświadamiamy sobie, bo te wrażenia są albo zbyt małe i w zbyt wielkiej liczbie albo zbyt jednolite, tak, że niczym specyficznym się nie różnią". Ibidem, s. 24.

[245] L. De La Forge, *Traktat...*, s. 197.

[246] R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, s. 93 [A. T., t. VIII, s. 366].

Pojawia się zatem argument z dziećmi w tle, co przecież również znajdzie swe powtórzenie u Locke'a. By uczynić go bardziej dosadnym, jakby nie wystarczyło, że mówi się w nim o dzieciach, powoduje się dodatkowo jeszcze większe ich, jako wziętych za przykład, pomniejszenie, rozważając je w łonie matek. Nie dość zatem, że są ludzie, którzy są dziećmi, to jeszcze są tak dalece nieświadomi, jak tylko być mogą, przebywając w stanie embrionalnym lub niedalekim od podobnego. Przykład ten jednak przemawiał do natywistów, skoro brali go serio i jak już to widzieliśmy w przypadku rozważań św. Augustyna, miało to miejsce od samego początku utrwalania się podziałów stanowiących materię naszych zagadnień. Rozważa go następnie zarówno Descartes jak i De La Forge i wielu innych ważnych myślicieli. Spójrzmy zatem i my na ten zarzut w jego istocie. Otóż, kiedy tak się na nim skupimy, widać, że dochodzi tu do pewnej analogii w rozumieniu rozwoju fizykalnego ciała ludzkiego i rozwoju umysłu, który podobnie jak ciało, w tym celu, by się rozwijać, musi niejako rzekomo przyrastać w sobie. Jest to zasadniczy błąd. O ile bowiem ciało nie może nie pobierać z otoczenia materii dla zwiększania swej objętości i nie może nie wprawiać się w używaniu swoich członków, by te nabrały z czasem pełni swoich możliwości, o tyle umysł musi być rozważany jako dany w postaci zupełnej, bez uwzględniania jakiejkolwiek jego ewolucji. To właśnie ma na myśli Platon mówiąc o przypominaniu sobie, a Descartes, czy Leibniz o wrodzoności[247].

Rozpatrywaliśmy już fakt, że umysł, będąc odmiennej natury niż ciało, nie może zajmować żadnego miejsca w przestrzeni. Ustaliliśmy również, że do umysłu nie może przybywać jego substancji, tak jak do ciała może, bo umysły ludzi uczonych „nie zajmują więcej miejsca niż należące do nieuczonych", a ciała ludzi więcej jedzących mogą zajmować więcej miejsca, niż tych, którzy żyją niedożywieni. Zgodziwszy się na to, że proces i modyfikacje o charakterze ilościowym dotyczą w człowieku jedynie ciała, zauważamy tym samym, że analogia, o której była mowa, pozbawiona jest podstaw. Co do umysłu – z racji tego, że w stanie naturalnym nie może do niego dostawać się nic z zewnątrz, bowiem mogłoby być to albo coś materialnego, a to z definicji nie zachodzi, albo coś inteligibilnego, a na to natura umysłu przyrodzonego nie pozwala – znajdujemy się w konieczności, by stwierdzić, że skoro umysł rozszerza pole

[247] Używając skrótu myślowego, powiada się, że wedle Platona, dusza ludzka przypomina sobie to, co widziała w świecie idei (w preegzystencji), a zatem przypomina sobie idee. Jest to źle wyrażona słuszna skądinąd myśl. Dusza może przypominać sobie jedynie to, co utkwiło w jej pamięci, a zatem siebie samą może uczynić dla siebie przedmiotem własnego przypomnienia. To jej doświadczenie idei decyduje, że może ona je sobie odtworzyć myśląc o sobie – nigdy zaś w inny sposób.

świadomości i ulega rozwojowi, nie nabywając swoich składowych z zewnątrz, to znaczy, że jego rozwój w całości polega na ujawnianiu tego, co jest obecne w nim z racji tego, czym on jest.

Chcąc określić zasięg myśli tego typu oraz stopień braku konieczności ich aktualizacji, posłużmy się w tym miejscu raz jeszcze, cytowanym częściowo we wstępie fragmentem wypowiedzi Descartes'a:

Należy jednak zauważyć, że wszystkie te rzeczy, których poznanie określa się jako włożone w nas przez naturę, nie są przez nas dzięki tylko temu poznawane wyraźnie (*expresse*); albowiem są one takie, że możemy je poznawać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, a jedynie siłami naszego przyrodzonego rozumu. Tego rodzaju są wszystkie prawdy geometryczne, nie tylko te najbardziej przystępne, lecz także wszystkie pozostałe, choćby nie wiem jak tajemnicze się wydawały. To dlatego Sokrates, jak podaje Platon, wypytując pewnego chłopca o elementy geometrii i sprawiając, że chłopiec ten z własnego umysłu wydobywał prawdy, których przedtem w sobie nie zauważał, usiłuje udowodnić swoją teorię reminiscencji. Otóż tego samego rodzaju jest poznanie Boga; gdy więc z tego właśnie wnosisz [...], że z teoretycznego punktu widzenia nie istnieje żaden ateista, tzn. nie ma nikogo, kto w ogóle nie poznawałby, że Bóg istnieje, nie mniej niedorzeczny jesteś, niż gdybyś na tej podstawie, że wszystkie prawdy geometryczne są nam w ten sam sposób wrodzone, utrzymywał, że nie ma na świecie nikogo, kto nie znałby elementów Euklidesa[248].

Zauważmy również, że powyższy tekst koresponduje z poprzednimi faktem zawierania w sobie niejako odwróconego zarzutu Locke'a. Chodzi o to, że nie możemy wnioskować o uczoności tylko dlatego, że zakładamy, iż umysł jest do niej zdolny. Ani zatem bycie zdolnym do czegoś, nie dowodzi posiadania tego czegoś, ani nieposiadanie tegoż aktualnie, nie dowodzi nie bycia zdolnym do uzyskania tego. Możliwe jest w związku z tym bycie ateistą, choć idea Boga jest zawarta we władzach poznawczych, jak również jest możliwa całkowita ignorancja w pozostałych zagadnieniach, skoro tylko umysł nie wysili się w kierunku uprzystępnienia ich sobie. Ten brak wysiłku umysłu nie jest jednak jego naturą. Jest odstąpieniem, dzięki któremu natura ta pozostaje w ukryciu i w ten sposób jawi mu się jako *empty chamber* czy *tabula rasa*. Można to porównać do stwierdzenia, że w danym pomieszczeniu nic się nie znajduje, wypowiedzianego przez osobę, która nie zadała sobie trudu, by zapalić jakieś światło w celu użyczenia przedmiotom możliwości do przejawienia się w jego odbitych od nich promieniach. Metaforyka ze światłem umysłu jest tu bardzo zasadna

[248] Fragment *Listu do Voetiusa* [w:] Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 101. Zob. też: Ibidem, s. 130 [A. T., t. VIII, s. 166–167]. Co do wspominanej teorii *anamnesis*, znajdujemy ją u Platona w *Menonie*: „Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie". *Menon* [w:] Platon, *Dialogi…*, 81 D, s. 138. Zob. też: *Fedon* [w:] Ibidem, 72 E, s. 244.

i możemy twierdzić, że to ono wydobywa z natury umysłu wszelkie określenia, do których jest on zdolny, będąc nimi samymi. To właśnie miał na myśli Leibniz odpowiadając Locke'owi. Umysł jest zawsze w pełni wszystkim tym, co czego jest zdolny. W innym przypadku musiałby, podobnie jak musi to czynić ciało, z którym jest złączony, pożywiać się zewnętrznymi elementami swej własnej konstytucji, a to nie zachodzi, itd.

Zgodnie z intencją Descartes'a, warto jeszcze chwilę zatrzymać się na kluczowym dla natywizmu wieku XVII pojęciu Boga. Przekonaliśmy się bowiem wcześniej, iż wystarczy, aby było to jedyne pojęcie pierwotne, żeby stanowić warunek konieczny dla działania każdego umysłu skończonego, a to poprzez fakt zawierania się w tym pojęciu wszystkich pozostałych. Ponadto, taka perspektywa spojrzenia na tę wyróżnioną treść świadomości, daje nam to, że odpowiadając na pytanie, w jaki sposób umysł otrzymał tę ideę, udzielamy odpowiedzi na zagadnienie, skąd umysł otrzymał samego siebie. Byłoby to zgodne z zakresową tożsamością pojęć umysłu oraz nieadekwatnego pojęcia Boga w nim zdeponowanego, co było tezą w *Części pierwszej* opracowania[249]. Dzieje się tak, ponieważ idea Boga, jak również idea pojedynczego ja, będąc wrodzone umysłowi stworzonemu, który z konieczności jest niepodzielną całością, muszą być ze sobą w relacji zawierania się jednej w drugiej. I tak w idei Boga musi być zawarte wszystko to, do czego umysł skończony dojdzie, jeśli ku temu się wysili tworząc poznanie. Musi się zawierać w niej także sam ten umysł, bowiem od Boga bierze on swe pochodzenie i określenie. Tak więc również idea konkretnego człowieka, który jest w posiadaniu tej idei Boga, jest zawarta w niej samej. Z drugiej natomiast strony w idei podmiotu skończonego i partykularnego, jakim jest na przykład sam filozofujący umysł Descartes'a, musi zawierać się ta właśnie idea Boga, w której i on sam także się odnajdzie jako w niej uprzednio zawarty. Siłą rzeczy nie sposób sobie wyobrazić, to jest pomyśleć, aby zakresowo różniły się owe dwie idee od siebie. Swą uwagę zwrócił na to Alquié pisząc:

To, co skończone, może być pomyślane jedynie na tle tego, co nieskończone, każde pomyślenie skończoności wykracza poza siebie ku Bogu i odkrywa ideę Boga jako swój własny, pierwszy, istniejący już warunek. [...] Innymi słowy, idea Boga nie jest we mnie, lecz to ja jestem ideą Boga. [...] Świadomość mej skończoności i świadomość Boga nie są niczym innym jak jedną i tą samą świadomością, której dwoma biegunami kolejno afirmowanymi są Bóg i ja sam. [...] Tak więc odnajduje się podstawa prawdy idei: jak Kartezjusz napisze do Clerseliera 23 kwietnia 1649 r. «idea

[249] Por.: Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 69–70 [A. T., t. IX, s. 41]. Literalnie Descartes wyraził ten pogląd w *Zasadach filozofii*, por.: Idem, *Zasady…*, art. 28, s. 21 [A. T., t. IX, s. 31].

tego, co nieskończone, zawierając wszelki byt, zawiera wszystko, co jest w rzeczach prawdziwego»[250].

Wrodzoność zatem jest w planie filozofii Descartes'a warunkiem jej powodzenia, a więc warunkiem możliwości rozwijania dedukcji. Powoduje to, że uczony ten, poprzez utożsamienie, o którym tu mowa, może i musi sprowadzić całość możliwego poznania do zawartości treści przysługującej idei Boga, będącej – z jednej strony – pojęciem zbiorczym dla przyrodoznawstwa, które jest równoważne całemu poznaniu naukowemu, jak i – z drugiej – służącej uzasadnieniu możliwości wyjaśnienia *ja* jednostkowego wraz z jego pochodzeniem, istnieniem i ukonstytuowaniem[251].

---

[250] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 98–99.

[251] Zagadnieniom tym poświęciliśmy osobny artykuł: T. Śliwiński, *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes'a*, Hybris UŁ, czerwiec 2013 [w druku].

Rozdział 12

Zagadnienie woli umysłu ludzkiego[252]

Temat wolności woli miał swe ważne miejsce w filozofii Descartes'a, w związku z czym nie mógł nie zostać podjęty również przez naszego autora. De La Forge odnosi się w swoim *Traktacie* do najbardziej reprezentatywnych przykładów, które podawał jego poprzednik. W tym celu, w pewnym wyraźnym skrócie, powołamy się na niektóre z nich, dzięki czemu zostanie rzucone dostateczne światło na pogląd lekarza. Co więcej, jest to o tyle istotne, że kontynuator filozofii Descartes'a pokusił się o swoje własne doprecyzowanie zagadnienia wolności w nawiązaniu do rozwiązania nazywanego *Przedwiedzą Boga*, którego autorem był św. Augustyn.

Otóż w korespondencji do księżniczki Elżbiety Descartes pisał, że sfera dotycząca wyboru i podążania za pewnymi działaniami oraz rzeczami w naszym życiu, jest w nas zdeponowane przez Boga, bowiem „zanim jeszcze powołał nas na ten świat, znał już dokładnie, jakie będą wszelakie skłonności naszej woli, albowiem to On je w nas umieścił […]"[253].

---

[252] „Wola, czyli wolność decyzji nie wydaje się większa w Bogu niż we mnie, jeżeli ją rozpatrywać (samą w sobie w sposób formalny) i dokładny. Polega ona bowiem tylko na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić, (to znaczy potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego)". *Rozmowa z Burmanem* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 260 [A. T., t. V, s. 158].

[253] *List XVII* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 73 [A. T., t. IV, s. 352–353]. Zagadnienie wolności rozwijał Descartes w korespondencji z księżniczką Elżbietą. Przyjrzyjmy się wybranym wypowiedziom filozofa. „Otóż chcę powiedzieć [pisał], że wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od woli człowieka, dowodzą w ten sam, jak mi się zdaje, sposób, że jest On także przyczyną wszystkich działań zależnych od wolnej woli. Nie można bowiem udowadniać istnienia Boga inaczej, jak rozważając Go jako byt w najwyższym stopniu doskonały; nie byłby On zaś w najwyższym stopniu doskonały, gdyby w świecie mogło zdarzyć się cokolwiek, co nie pochodziłoby wyłącznie od Niego". *List XV* [w:] Ibidem, s. 64 [A. T., t. IV, s. 63–64]. Zwłaszcza ostatnie zdanie ma tu ogromną ważność. Musimy zrozumieć, że wolna wola, która miałaby ten walor, iż wprowadzałaby skutki nieprzewidziane przez Boga, musiałaby być tym samym, co zdolność stwarzania z nicości, a to w przypadku człowieka jest niemożliwe. Oraz: „Co się tyczy wolnej woli, przyznaję, że myśląc jedynie o nas samych, nie możemy nie doceniać jej niezależności, kiedy jednak pomyślimy o nieskończonej mocy Boga, nie możemy nie wierzyć, że wszystkie rzeczy zależą od Niego, i że w konsekwencji nasza wolna wola nie jest od tej zależności zwolniona". *List XVI* [w:] Ibidem, s. 68 [A. T., t. IV, s. 332].

Rozwinięcie tego poglądu ma swe kapitalne znaczenie dla całości zagadnień. Problem wolnego działania jest bardzo ściśle powiązany zarówno z kwestią autonomii umysłu, jak również z chrześcijańskim przekonaniem na temat odpowiedzialności człowieka za grzech i upadek. Żeby dostatecznie wyjaśnić te złożone zagadnienia, należy uzgodnić z sobą wiele poziomów refleksji filozoficznej, teologicznej i etycznej. De La Forge czyni to posiłkując się pewnym niezwykle sugestywnym zobrazowaniem (wymyślonym przez Descartes'a) ukazującym Boga oraz ludzi, którzy działając po swojemu i wchodząc przez to w relację, ustosunkowują się tym samym do szerszej płaszczyzny, na jakiej należy zrozumieć ich postępowanie. Otóż przyrównując Boga do króla mającego władzę na pewnym terytorium, a ludzi tam mieszkających do jego poddanych, filozof stwierdził jednocześnie, że we władcy, który spowodował spotkanie się dwóch mających naturalną potrzebę zwalczania się szlachciców (bowiem nakazał im jechać drogą, na której nie mogli na siebie nie natrafić), istnieje również jego własna i odrębna od tamtej wola, aby regułą powszechną było niepojedynkowanie się, z którą to, jako prawem On ich uprzednio zapoznał. Mamy zatem zrozumieć nie tylko postępowanie ludzi, którzy działają w imieniu własnym, ale również samego Boga, bowiem, nawet jeśli to On stwarza wszelkie pobudki naszej woli, to również On sam wyraża wolę powstrzymywania się przez nas od przejawiania się niektórych z nich, co musi być możliwe, dzięki sile wewnętrznej człowieka do przeciwstawiania się jego własnej naturze, którą to siłę, obok samej tej natury, również w nim Bóg ulokował. Tak więc:

> W owym królu możemy rozróżnić dwa odmienne poziomy woli [pisał Descartes]: pierwszy, na którym chce On, aby ci szlachcice walczyli ze sobą, skoro doprowadził do ich spotkania, oraz drugi, na którym nie chce tego, skoro zakazał pojedynków; otóż podobnie teologowie rozróżniają w Bogu wolę absolutną i niezależną, mocą której, chce On, aby wszystko przebiegało tak, jak przebiega, oraz wolę względną, która odnosi się do zasług lub przewin ludzi, a mocą której chce On, aby przestrzegali oni Jego praw[254].

Descartes nie rozwijał tego wątku, nie mieszając się w rozważania czysto teologiczne, na które sam wskazał, ale mamy prawo domyślać się, że głównym sensem przytaczanej wypowiedzi jest to, aby poprzez własne działania człowieka, obie wole Boga były zrealizowane. Widzimy również, że to z racji ich sprzeczności może zostać urzeczywistniony porządek etyczny, jako ugruntowany w woli Boga, lecz dopełniony w wolności człowieka, nie zaś w jakiejkolwiek konieczności – powiedzmy – przedustawnej. Zagadnienie powyższe ma swą wewnętrzną trudność, która odnosi jego rozważanie do kompetencji wspomnianej teologii,

[254] Ibidem [A. T., t. IV, s. 354].

dlatego też filozofowie, o których mówimy, traktują je na tyle dyskretnie, że wspominają o pewnych okolicznościach zachodzenia tego typu działań, lecz nie upowszechniają swego stosunku do uwarunkowań, na jakich mogą mieć lub mają one miejsce. Z dotychczasowych ustaleń nie wynika jeszcze, jak to się dzieje, że poruszenia wolnej woli człowieka są znane Bogu, (choć wiadomo, że są[255]) i nie wiadomo, czy można pomyśleć o nich jako o nieumieszczonych w nas przez Niego, skoro wszystkie są określone jako wyłącznie na tej drodze w nas się znajdujące – w świetle poglądu Descartes'a nie ma nic, co stwarza człowiek. Jeśli sam Bóg umieścił je w nas to znaczy, że są one równie konieczne, jak i inne i przynależą wolności w sposób wysoce problematyczny; jeśli zaś nie umieściłby ich w nas uprzednio, to i tak On tylko mógł być Stwórcą wszelkich warunków do ich zachodzenia jako możliwych i nasza wolność ich dokonywania byłaby uzależniona od tamtych działań, co tylko w pewnym stopniu pomniejsza ową problematyczność rozumienia autonomii tak pojętego wyboru.

Wyjaśnienie powyższej kwestii przynosi dalszy fragment cytowanych przez nas wyżej rozważań Descartes'a, do którego w swoim tekście odsyła nas sam De La Forge:

Co się tyczy wolnej woli, przyznaję, że myśląc jedynie o nas samych, nie możemy nie doceniać jej niezależności; kiedy jednak pomyślimy o nieskończonej mocy Boga, nie możemy nie wierzyć, że wszystkie rzeczy zależą od Niego i że w konsekwencji nasza wola nie jest od tej zależności zwolniona. Albowiem pociągałoby za sobą sprzeczność, gdybyśmy twierdzili, że Bóg stworzył był człowieka wyposażając go w taką naturę, że działania jego woli nie zależą wcale od woli Boga; przecież twierdzić tak byłoby tym samym, co mówić, że moc Boga jest jednocześnie skończona i nieskończona: skończona, ponieważ istnieje coś niezależnego od niej, i nieskończona, ponieważ mogła tę niezależną rzecz stworzyć. Skoro jednak poznanie istnienia Boga nie może nam przeszkodzić, byśmy byli pewni naszej wolnej woli, jako że doświadczamy jej i doznajemy na sobie, dzięki której nasze uczynki stają się chwalebne albo naganne, nie jest bynajmniej nie do pogodzenia z zależnością, która jest innej natury i zgodnie, z którą wszystko podlega Bogu[256].

Wydaje się, iż zdanie o charakterze ostatecznego rozstrzygnięcia wszelkich postawionych przez nas wątpliwości, to to, w którym mowa o tym, że wszystkie rzeczy zależą od Boga i żadna wolność jakiejkolwiek

[255] Por.: *List XVI* [w:] Ibidem, s. 70 [A. T., t. IV, s. 334].

[256] Ibidem, s. 68–69 [A. T., t. IV, s. 332–333]. Na zagadnienie to zwrócił uwagę Geulincx w swej *Etyce*: „Owszem moja wola nie porusza Poruszyciela, aby poruszył moje członki; lecz Ten, kto ruch nadał materii i wyznaczył jej prawa, Ten sam moją wolę ukształtował i tak te rzeczy, tak bardzo różne (ruch materii i osąd woli mojej) między sobą powiązał, że kiedy wola moja chce, ma miejsce taki ruch, który ona chce, i przeciwnie, kiedy ruch ma miejsce, wola go chce, bez żadnego między jednym a drugim związku przyczynowego albo wpływu". *Uwagi do Etyki* [w:] A. Geulincx, *Etyka…*, s. 233.

z nich nie ogranicza owej wszechmocy Stwórcy, wymykając się poza nią, ku własnej, innej wolności i mocy. Co interesujące, nie jest to jednak rzeczywisty koniec ustaleń, bowiem wyjaśnia się tu zagadnienie tylko częściowo. By uzyskać pełnię obrazu, filozof przeciwstawia mu siłę naszego przekonania, płynącego z doświadczenia, że jesteśmy w posiadaniu wolnej woli (i co ważne), bo tak czujemy. Kwestia pozostaje trudna. W zasadzie wszechmoc Boga powoduje, że nie ma zjawisk ani działań tak po stronie materii, jak po stronie ducha, które wywoływałyby się same z siebie, bowiem począwszy od istnienia rzeczy materialnych, jak i istnienia podmiotowości ludzkich, aż po ich funkcjonowanie, nic nie dokonuje się samorzutnie, lecz jest stwarzane za każdym razem będąc niejako, ale również dosłownie, powoływane do istnienia z nicości, która jest jedyną odsłoną niezawisłości rzeczy, co znaczy, iż rzeczy z siebie same nie istnieją, z siebie same nie działają, a niebyt jest ich właściwym stanem. Mimo tego Descartes, a za nim De La Forge uważają, że wolna wola jest w nas, nawet wtedy, jeśli nie rozumiemy, jak jest możliwe, aby Bóg dopuszczał wolność naszych działań.

Pozbędziemy się tych trudności [kontynuował w innym miejscu Descartes], jeśli uprzytomnimy sobie, że nasz umysł jest skończony, a nieskończona jest moc Boga, dzięki której nie tylko wszystko, co jest lub co być może, od wieków jest Mu wiadome, ale także z woli Jego wypływa i z góry jest przez Niego zrządzone. Stąd bowiem, jakkolwiek na tyle do niej docieramy, że jasno i wyraźnie pojmujemy, iż sama ta moc jest w Bogu, to jednak nie na tyle ją pojmujemy, aby dojrzeć, w jaki sposób pozostawia ona wolne ludzkie czyny niezdeterminowanymi. Jednak moc i wiedza Boga nie przeszkadza nam wierzyć, że posiadamy wolną wolę, byłoby mianowicie absurdem, dlatego, że nie pojmujemy jakiejś rzeczy, o której wiemy, że z natury swej musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy[257].

Ten interesujący fragment *Zasad filozofii* wyraźnie zaznajamia nas ze stanowiskiem uczonego. Jest on również bardzo przydatny do poszukiwania i ustalania granic naszej wiedzy o nas samych, co było główną naszą troską w *Części pierwszej* opracowania. Otóż, poznajemy dzięki niemu, że nie jest możliwe tylko to, co obejmujemy naszym umysłem jako możliwe. Granice rozumowania, nie są ostatecznie dla samego rozumu wystarczające przez wzgląd na to, że działanie człowieka zawiera wiele elementów, do których ta władza nie sięga. Powoduje to, że podobnie, jak nie pojmujemy rozumowo jedności duszy i ciała, tak też nie rozumiemy, jak może zachodzić to, że jesteśmy wolni. W obydwu jednak przypadkach ma miejsce ta sama pewność, płynąca z praktykowania woli i faktu posługiwania się ciałem, co nakazuje nam wierzyć

[257] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 41, s. 27 [A. T., t. IX, s. 42].

(mieć praktyczną pewność, ufać, itd.) w te mechanizmy, mimo braku ich rozumienia. A zatem i tu (jak w kwestii jedności psychofizycznej) potoczne doświadczenie, nie zaś filozofia, upewnia nas, że przysługują nam niektóre zdolności. Rozumiemy w pojęciach coś innego, niż spostrzegamy w praktycznym postępowaniu własnym, co rodzi miejsce dla przekonania i ufności, o których mowa. W innym fragmencie Descartes pisał, że sama wolność człowieka, musi wynikać z działania Boga:

Otóż chcę powiedzieć, że wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od woli człowieka, dowodzą w ten sam, jak mi się zdaje, sposób, że jest On także przyczyną wszystkich działań zależnych od wolnej woli. Nie można bowiem udowadniać istnienia Boga inaczej, jak rozważając Go jako byt w najwyższym stopniu doskonały; nie byłby On zaś w najwyższym stopniu doskonały, gdyby w świecie mogło zdarzyć się cokolwiek, co nie pochodziłoby wyłącznie od Niego[258].

---

[258] *List XV* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 64 [A. T., t. IV, s. 314] i dalej: „To prawda, że jedynie wiara poucza nas, czym jest owa łaska, za pomocą której Bóg wynosi nas do nadprzyrodzonej szczęśliwości; jednak sama filozofia wystarcza, by poznać, że nawet najmniejsza myśl nie mogłaby powstać w ludzkim umyśle, gdyby Bóg nie zechciał i nie chciał odwiecznie, żeby tam powstała. A wprowadzone w Szkole rozróżnienie między przyczynami ogólnymi i szczególnymi jest tu nie na miejscu, albowiem tym, co sprawia, że na przykład słońce, będąc ogólną przyczyną [wzrostu] wszystkich kwiatów, nie jest przyczyną tego, że tulipany różnią się od róż, jest fakt, że ich wzrastanie zależy także od pewnych innych przyczyn szczegółowych, które w ogóle nie są podporządkowane tamtej; natomiast Bóg jest w takim samym stopniu przyczyna ogólną wszystkiego, w jakim jest w ten sam sposób przyczyną powszechną, a zatem nic nie może się zdarzyć bez Jego woli". Ibidem. Zdaniem Chmaja, mimo, iż Descartes odmiennie pojmował metodę filozofii, wzorował się na scholastycznym pojęciu przyczynowości. Jego nauka w tym zakresie zawierała w sobie dwie najważniejsze szkolne reguły, a mianowicie: 1. *ex nihilo nihil* (z niczego nic) oraz 2. *cessante causa cessat effectus* (ustaje przyczyna ustaje skutek). Autor ten pisał: „Za przykładem filozofii scholastycznej idzie także Kartezjusz. I jego pojęcie przyczynowości zawiera w sobie obie te zasady. Wśród aksjomatów, stanowiących podstawę *Meditationes de prima philosophia*, znajdują się oto dwa następujące: «Żadna rzecz, ani żadna doskonałość jakiejkolwiek rzeczy, istniejąca rzeczywiście, nie może mieć nicości, czyli rzeczy nieistniejącej za przyczynę swego istnienia», czyli z nicości nic pochodzić nie może, oraz «nie mniejsza przyczyna potrzebna jest dla utrzymania rzeczy, niż dla pierwotnego jej wytworzenia»". L. Chmaj, *Pojęcie przyczynowośc w filozofii Kartezjusza*, Zeszyty Filozoficzne, Warszawa 1937, Zeszyt II, s. 122. Kolejną ważną kwestią, podnoszoną przez tego autora, jest to, że zdaniem Descartes'a: „Przyczyna sprawcza nie musi być wcześniejsza od swego skutku: przeciwnie, przyczyną we właściwym tego słowa znaczeniu jest coś wtedy tylko, gdy wywołuje skutek i nie jest wcześniejsze od niego […]. Kształtując pojęcie przyczynowości według wzoru logicznego, wyklucza on z niego nie tylko następstwo czasowe, ale zarazem różnicę samych członów: przyczyny i skutku. Utożsamia on przyczynę z racją (*causa sive ratio*) i przeobraża w ten sposób zasadę przyczynowości w zasadę logicznego wynikania". Ibidem.

Zastanówmy się przy tym, czy fakt, że wolna wola i wolne decyzje, zależą w nas od Bytu Najwyższego, miałby pomniejszać lub nawet unieważniać ich walor wolności. Uważamy, że nie, a uzasadniamy to w ten sposób, że jeśli pozostajemy na gruncie filozofii uznającej Boga jako Stwórcę, a człowieka jako przezeń powołanego do zaistnienia, nie możemy uznawać, że istnienie i jego określenia tracą w związku z tym całą swoją ważność, ponieważ są uwarunkowane poza podmiotem, któremu przysługują jako atrybuty. Tu nie ma alternatywy. Wolność i istnienie są takimi, jakimi je opisujemy albo nie ma ich wcale. W świetle powyższego, ich warunkowy charakter, jako jedyny możliwy, nadaje im znaczenie i sens właściwy wolności i istnieniu jako takim, ze względu na fakt, że nie można ich posiąść na innej drodze.

De La Forge, w swej analizie pojęcia wolności, mniej skupia się na zagadnieniach zbliżonych do teologicznych, a więcej miejsca poświęca rozważaniom samej woli. Jego zdaniem, jej istotną cechą w odróżnieniu od czystego intelektu, jest to, że jest ona w nas zasadą dynamiczną, co podkreślał, kiedy twierdził, iż w związku z tym jest ona przyczyną powstawania idei w umyśle. To dzięki niej możemy również manifestować nasz stosunek do zagadnień rozpatrywanych przez umysł, a to poprzez skłonność do zgody i podążania za nimi albo poprzez jawne od nich się dystansowanie. Wola jest zatem, przynajmniej w przypadku rozumu skończonego, nadrzędna wobec intelektu, który przedstawia jej rozmaite treści, a ona, przez wzgląd na stopień ich jasności, udziela im swej zgody bądź nie. Uwidocznia się tu również pewien automatyzm woli, która w normalnym swoim działaniu nie może nie uznać elementów jasnych dla rozumu, o którym mówiliśmy już przy okazji Descartes'a. Mimo tej nieuniknioności związku woli z tym, co pewne dla rozumu, mówi się o niej, że jest całkowicie wolna i niezależna. Można to rozumieć w ten sposób, że nic nie stoi nad nią w jej czynnościach i że ostatecznie pochodzą one wprost z niej samej. Podążanie za dobrem jest dla woli jej autonomiczną i dlatego wolną czynnością.

Nazywamy zatem wolę [powiada De La Forge] w całym tym *Traktacie* tą władzą aktywną i dokonującą wyboru, poprzez którą umysł kieruje sobą w sposób wolny, by czynić lub zaniechać sprawienia danej rzeczy, wybierać ją, tudzież odrzucić i, w jednym słowie, tą siłą, jaką posiada do wytwarzania z siebie samego i bez bycia przymuszanym, wszystkich czynności i myśli, które znaczą jakiś wybór i rozróżnienie[259].

W tym miejscu rozważań pojawia się coś odnoszącego się do interesującego zestawienia woli skończonej i nieskończonej. Otóż dywagacje dotyczą kwestii rozumienia wolności jako *obojętności* bądź też

[259] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 202.

niezdecydowania (braku zdecydowania/braku warunków do podjęcia decyzji), co jest bliższe intencji użycia słowa *indifférence*. De La Forge przypomina, że Descartes niezdecydowanie uznawał za najniższy stan wolności ducha, kiedy to nie wie on, ku czemu ma się kierować. Ma to miejsce wówczas, gdy umysł nie widzi nic jasnego ani wyraźnego w badanym zagadnieniu i postanawia zawiesić działanie. Jego wolność jest wówczas równoznaczna z nieangażowaniem się, a jej stopień najmniej doskonały. Staje się natomiast tym większa, im bardziej jest oczywiste, że coś, co jest woli przez rozum przedłożone, jest tak pewne, że jej niezdecydowanie całkowicie znika. Brak owego niezdecydowania oznacza najsilniejszą formę determinacji ku dobru lub prawdzie i jest wolnością realizowaną w najwyższym stopniu[260]. Zauważmy ponadto,

[260] Descartes pisał: „im bardziej przechylę się ku jednej [z możliwości], czy to dlatego, że tu pojmuję jasno rację dobra i prawdy, czy też, że Bóg tak kieruje najgłębszą treścią mojej myśli, tym bardziej wolny jest mój wybór". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 76–77 [A. T., t. IX, s. 46]. Na temat różnic w pojmowaniu kwestii niewzruszoności, czytamy: „Albowiem, po pierwsze, proszę [pisał Descartes], byś zechciał zauważyć, że nie powiedziałem bynajmniej, jakoby człowiek był niezdecydowany (*indifférent*) jedynie wówczas, gdy brak mu rozeznania; powiedziałem zaś, że tym większe jest jego niezdecydowanie, im mniej zna racji, które skłaniałyby go do opowiedzenia się raczej po tej niż po innej stronie, czemu nikt, jak sądzę, zaprzeczyć nie może. Zgadzam się również z Tobą, Wielebny Ojcze, gdy mówisz, że można wstrzymywać się ze swoim sądem; ja jednak usiłowałem wyjaśnić, w jaki sposób można to czynić. Wydaje mi się bowiem pewne, że *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*". Idem, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 216 [A. T., t. IV, s. 115]. Mamy tu do czynienia z maksymą, mówiącą, iż: „*Z większego światła w intelekcie, wynika większa skłonność w woli*", którą odnosimy do tego, co Descartes pisał w *Medytacji czwartej*: „Bo gdybym zawsze jasno widział, co jest prawdziwe i dobre, to nigdy bym się nie namyślał nad tym, jaki ma być mój sąd czy wybór […]". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 77 [A. T., t. IX, s. 46]; dlatego też, im większa jasność pojmowania, tym większa skłonność woli, by w to dobrowolnie wierzyć. Por.: Ibidem, s. 78 [A. T., t. IX, s. 47]. W podobnym duchu pisał do Mersenne'a, iż: „wystarcza sądzić właściwie, by czynić dobrze". Idem, *List do Mersenne'a z maja 1637 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 230 [A. T.,?]. To samo filozof powtarza w *Rozprawie o metodzie*: „[…] nasza wola skłania się, by podążać za wszelką rzeczą lub też jej unikać tylko zależnie od tego, czy nasze rozumienie przedstawi ją jako dobrą czy też jako złą; wystarcza więc sądzić właściwie, by czynić dobrze, a sądzić najlepiej jak można, by czynić też to, co da się najlepszego, to znaczy, by zdobyć wszelkie cnoty, a zarazem wszelkie pozostałe dobra nam dostępne; skoro tylko mamy pewność, że to nastąpiło, niepodobna nie odczuwać zadowolenia". R. Descartes, *Rozprawa …*, s. 33 [A. T., t. VI, s. 28]. W dalszym ciągu *Listu do Meslanda*: „[…] tak więc, gdy widzimy bardzo jasno, że jakaś rzecz jest dla nas właściwa, trudno nam – a nawet sądzę, że nie możemy dopóki trwamy przy tej myśli – wstrzymać bieg naszego pragnienia. Ponieważ jednak natura duszy jest taka, iż ledwie przez chwilę zatrzymuje uwagę na jednej i tej samej rzeczy, więc gdy tylko nasza uwaga odwróci się od racji dających nam poznać, iż ta rzecz jest dla nas właściwa, i gdy zatrzymujemy w pamięci jedynie to, że wydała się nam ona pożądana, wówczas możemy przedstawić

że Bóg jako Twórca dobra jest tu utożsamiany z jedynym wyborem. Ten wybór jest dziełem samego Boga, który w nas kieruje tak daną myślą, że nie może ona być błędnie utworzona ani zawierać jakiegokolwiek braku, gdyż On jest jej przyczyną. Wolność zatem w przypadku umysłu skończonego jest tym, co w owym umyśle pochodzi od Boga, oznaczając zarówno prawdę, dobro, jak i wolność w stopniu najdoskonalszym dla takiego umysłu[261]. Wolność w Bogu jest własnością, która ma tylko jedno znaczenie. W człowieku komplikuje się i dotyczy już, co najmniej dwóch sposobów jej ujmowania. Jeśli słowem kluczowym jest *niezdecydowanie*, to należy traktować je dość umownie, bowiem nie jest możliwe, aby dosłownie Bóg cechował się niezdecydowaniem. W Jego przypadku jest ono nazwane tak przez nas, którzy widzimy brak uzasadnienia dla jakiejkolwiek determinacji poza wolnością (jako jej brakiem). W przypadku człowieka, taka wolność byłaby tylko niedoskonałością,

---

naszemu umysłowi jakąś inną rację, która skłoni nas do wątpienia [czy rzecz ta jest dla nas właściwa], a przez to do wstrzymania naszego sądu, a być może nawet do wydania sądu przeciwnego. A zatem, skoro Ty sam Wielebny Ojcze, nie umieszczasz wolności ściśle w owym niezdecydowaniu (*indifférence*), lecz w rzeczywistej i pozytywnej możności samookreślenia, więc nie ma między nami różnicy poglądów innej jak tylko co do słowa; ja bowiem przyjmuję, że możność ta znajduje się w woli. Ponieważ jednak nie dostrzegam, aby owa możność była inną, gdy towarzyszy jej to niezdecydowanie, które Wielebny Ojciec uznaje za niedoskonałość, inną zaś gdy jej ono nie towarzyszy, a więc, gdy w intelekcie nie ma niczego oprócz światła, jak w intelekcie błogosławionych, utwierdzonych w łasce, więc ja nazywam wolnym (*libre*) w ogóle wszystko to, co jest dobrowolne (*volontaire*), podczas gdy Wielebny Ojciec chce ograniczyć tę nazwę do możności samookreślenia, której towarzyszy niezdecydowanie. Wszelako, co się tyczy nazw, niczego bardziej nie pragnę, jak kierować się zwyczajem i przykładami". Idem, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 216 [A. T., t. IV, s. 115–116], list cytowany.

[261] Z powyższych ustaleń wynika ponad wszelką wątpliwość, że gdyby tylko człowiek mógł zawsze mieć właściwy osąd zagadnień, nigdy nie mógłby być wobec nich niezdecydowany. Oznacza to, że wówczas, tak jak w Bogu, tak w nim samym zakres woli i intelektu byłyby tożsame. Przedmiot poznany, musiałby być jednocześnie konieczny, prawdziwy i byłby nie tyle rzeczą, którą chcemy poznać, ale samą tą rzeczą i samym tym poznaniem jednocześnie. Nie byłoby nas, którzy pragniemy poznania i tego, co może być przez nas ujęte, jako dwóch odmiennych rzeczywistości. Jedno i drugie byłoby nierozdzielną całością, jak ma to miejsce w umyśle samego Boga, który jest tym, co ujmuje. Wolność i Byt stanowią w Nim jedno, a niezdecydowanie, poszukiwanie, porównywanie i snucie myśli są tu niemożliwe. Wola Boga jest w najwyższym stopniu Niewzruszona (*indifferente*), ponieważ w Bogu poznanie i wola są tym samym i jedno nie zakłada uprzednio drugiego, a ponadto nie pragnie On rzeczy, bo są dobre, lecz są one dobre, ponieważ On ich chce: „[…] albowiem w Bogu znać i chcieć jest jednym, a przez to, że chce czegoś, tym samym to poznaje, i tym samym wyłącznie ta rzecz jest prawdziwa. Nie należy więc mówić, że gdyby Bóg nie istniał, to prawdy te byłyby i tak prawdziwe". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 6 maja 1630 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 186 [A. T., t. III, s. 149–150].

bowiem nieokreśloność i brak wyboru, czynią nas jedynie istotami ułomnymi. Dzieje się tak dlatego, że gdy my wybieramy, prawda już istnieje i nieumiejętność jej postrzegania nie zalicza się do cnót, lecz do wad i do winy. Gdy Bóg wybiera nie ma jej jeszcze i dlatego nazywamy to Jego wolnością[262].

De La Forge snuje rozważania nad zagadnieniem wolnego wyboru konkludując, że człowiek zawsze ma władzę zrobienia czegoś innego, niż zamierza lub robi. Żaden z czynów ludzkich nie cechuje się w związku z tym koniecznością, lecz jest wolny i tak samo możliwy, jak byłby możliwy czyn jemu przeciwny. Lekarz powiada o ludziach, że:

Muszą zatem wiedzieć, że mieli możliwość uczynienia czegoś innego, niż to, co uczynili i że w ten sposób mieli władzę wyboru, która jest tym, co nazywamy wolą czy też wolną wolą. […] Czyż nie jest prawdą, że człowiek przeniknięty do głębi zimnem, który widzi przed sobą duży ogień, nie pozbawi się możliwości zbliżenia do niego, jeśli tylko będzie mógł, chociaż to jest coś, co, mówiąc bezwzględnie, jest tym, czego mógłby nie uczynić. Niezawodność czynności nie niweczy zatem mocy uczynienia działania przeciwnego[263].

---

[262] „Cokolwiek jest w Bogu, nie różni się realnie od samego Boga, owszem jest samym Bogiem. Co się zaś tyczy samych bożych decyzji, które już zapadły, w tych Bóg jest całkowicie niezmienny i nie można z punktu widzenia metafizyki inaczej tego pojąć". R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 275 [A. T., t. V, s. 166]. Podobne wytłumaczenie znajdujemy we wcześniejszych fragmentach *Rozmowy z Burmanem*, gdzie czytamy: 1.) *„Nie można sobie wyobrazić nic dobrego lub prawdziwego albo nic takiego, w co należy wierzyć, lub co należy czynić albo czego trzeba unikać, (czego idea byłaby w intelekcie boskim) wcześniej, zanimby się jego wola zdecydowała na sprawienie tego, aby to coś było takie"*. 2.) „[…] wszystkie [idee] zależą od Boga: Jego bowiem wola jest nie tylko przyczyną rzeczy aktualnie istniejących i przyszłych, ale również rzeczy możliwych i prostych natur; i nie można, ani nie powinno się wymyślać niczego, o czym powiedzielibyśmy, że jest od Boga niezależne". 3.) „Wszystko, co można jasno i wyraźnie pojąć […] jest bytem realnym, a nie fikcyjnym, ponieważ posiada prawdziwą i w umyśle istniejącą istotę (*intellectualem essentiam*), a ta istota tak samo pochodzi od Boga, jak istota aktualna innych rzeczy". 4.) „Słusznie rozdzielamy w naszej myśli te dwie rzeczy [istotę i istnienie], ponieważ możemy pojąć istotę bez aktualnego istnienia, jakby różę w zimie; wszelako w samej rzeczy oddzielić ich nie można tak, jak się je zwykle odróżnia, ponieważ nie było istoty przed istnieniem, skoro istnienie nie jest niczym innym jak istniejącą istotą i dlatego jedno nie jest wcześniej niż drugie, ani od niego różne, ani odrębne". *Rozmowa z Burmanem* [w:] Ibidem, s. 262–263 [A. T., t. V, s. 159–160].

[263] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 212. Omawiając ten sam problem w filozofii Descartes'a, Alquié śledzi ewolucję jego poglądów, pisząc: „Któż wszakże sam czułby się wolny, nawet czyniąc dobro, gdyby nie czuł jednocześnie, iż tego dobra, które dostrzega, a które określa teologicznie jako akt, mógłby, gdyby chciał, nie uczynić? Ale poszukiwania prowadzone w *Medytacjach* są w całości poszukiwaniami prawdy – nie stawiają tedy problemu jej odrzucenia. […] W *Zasadach* styl już uległ zmianie: «automatom, które wykonują najróżniejsze ruchy tak dokładnie, jak tylko można sobie tego życzyć, nie daje się pochwał, które naprawdę ich dotyczą». (R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 37 [A. T., t. IX, s. 40])". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 136. Autor ten w odwołaniu się

Odpowiada to pewnej formie niezdecydowania, o której wspominał Descartes. Otóż niezdecydowanie, jako możliwość wyboru, mimo bezalternatywnego charakteru, który umysł skończony w nim rozpoznaje, jest rozumiane jako coś pozytywnego, co pozostaje w łączności z jego autonomią[264]. Pamiętajmy, że umysł skończony jest stworzony i jego zewnętrzność wobec Boga musi być tym, co dla niego konstytutywne. Jest to jego własną wolnością, która pozwala mu powiedzieć nawet Bogu „nie". „To znaczy, że zanim nasza wola byłaby zdeterminowana, jest ona zawsze wolna i zdolna do wyboru jednego lub drugiego, między dwoma przeciwieństwami", co ma być jej własnością pozytywną i zwalniać ją z dowolnej formy zależności, która miałaby rangę przymusu o charakterze zewnętrznym – tu człowiek przestaje być „automatem

do *Listów do Meslanda z 2 maja 1644 r.* oraz *z 9 lutego 1645 r.*, pokazuje, jak Descartes skłania się do wypracowania następującego odróżnienia: „Otóż jest niezdecydowanie negatywne [pisze Alquié], związane z niewiedzą i jest ono właściwe woli «kiedy spostrzeżenie prawdy czy dobra, nie skłoniło jej ani ku jednej, ani ku drugiej stronie». Ale jest też niezdecydowanie pozytywne, czysta władza wyboru, która zachowuje, nawet przed jasno dostrzeganym dobrem i złem swą możność opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie: «gdy jakaś bardzo oczywista racja, kieruje nas ku jednej ze stron, wprawdzie – praktycznie rzecz biorąc – nie możemy wcale wybrać przeciwnej strony, to jednak – absolutnie biorąc – możemy to uczynić». I Kartezjusz posuwa się aż do stwierdzenia, iż w tym sensie dajemy dowód większej wolności, gdy widząc lepsze, obieramy stronę gorszego. Istnieje więc możliwość nieprzyjęcia w pełnej jasności prawdy i dobra, która stanowi tragiczną istotę wolności ludzkiej". Ibidem, s. 137.

[264] Peter A. Schouls zauważa, że wolność u Descartes'a zasadza się wyłącznie na możliwości używania wolnej decyzji. Pisze wręcz o autonomicznej woli, która jest instruowana, ale nie kierowana, przede wszystkim przez rozum, nie zaś przez jakiś czynnik zewnętrzny wobec człowieka. Rozum naturalny działa z wewnątrz siebie, nawet jeśli racje są mu dostarczane z zewnątrz w chwili jego stworzenia. Wola służy w ten sposób zabezpieczeniu władzy sądzenia przed złym jej użyciem. Wcześniej jej rola polega także na możliwości odsunięcia się człowieka od namiętności, wynikłych ze związku ciała i duszy. Wolę rozumie się tu jako wewnątrzsterowną (self-directed). Prawda jest natomiast siłą owej woli, co można rozumieć jako fakt skłaniania się woli ku niej. „Tak jak Bóg, człowiek ma władzę kierowania sobą, mimo że, w przeciwieństwie do Boga, człowiek nie zawsze czyni z niej właściwy użytek". P. A. Schouls, *Descartes and the enlightenment*, Edinburgh 1989, s. 105. (Zob.: zwłaszcza roz. V: *Freedom, Mastery, and Progress* [w:] Ibidem, s. 99–128). A jednak, jak to podkreśla autor, kiedy używa woli w jej wolności, której celem jest osiągnięcie rozumu wyzwalającego spod determinacji czystej natury w znaczeniu materialnej przyrody: „Tak jak Bóg, kierujący sam sobą, człowiek jest swoim własnym panem i kiedy używa on coraz więcej wolności i spontaniczności, staje się on coraz bardziej kierowany przez rozum i coraz bardziej ludzki i autonomiczny, ponieważ coraz mniej i mniej jest ograniczany przez *naturę*". Ibidem. Autor ma przy tym świadomość, iż dążenie do doskonałości tak rozumianej, musi się dokonać przy poświęceniu całkowitej wolności własnej człowieka, skoro zamiarem realizowanym w ramach nowego typu nauki miało być podniesienie doskonałości ludzkiej na wyższy stopień rozwoju. Zob.: Ibidem, s. 108.

Boga". Wolność woli powinna być w związku z tym, co zostało powiedziane, rozumiana jako relacja, jaką każdy pojedynczy człowiek posiada do intelektu w sobie. I o ile w przypadku poszczególnych ludzi intelekt nie może być za każdym razem czymś innym, o tyle wola nigdy nie jest ta sama. Pozostaje jedynie porównać oba rodzaje niezdecydowania, o których mówi Descartes. Jedno, które jest czymś negatywnym i stanowi najniższy stopień wolności oraz owo drugie, będące w nas w najwyższym stopniu oznaką nas samych.

W dalszym ciągu refleksji nad klasycznym zagadnieniem, wyrażonym w tezie, iż wolność, jaką ma człowiek nie stoi w sprzeczności z faktem, iż wszystko, co się w świecie i w duszach stworzonych dzieje w pełni zależy od Boga, uczony przytacza cytowany już wyżej fragment z listu Descartes'a do księżniczki Elżbiety, który obdarza jednak nie występującym w nim komentarzem. Fragment ten mówi, iż wszystko od Boga zależy tak dalece, że również wolna wola w człowieku jest tego wynikiem. Jak zatem, w świetle tak zrozumiałego argumentowania obronić przekonanie, że człowiek powoduje się w swoim działaniu siłą, której sam jest źródłem? Odpowiedź lekarza jest nad wyraz skutecznym rozwiązaniem i wyjaśnia on w niej, że Bóg kierował się swoją wolą w wytwarzaniu skutków niezależnych od wolnej woli w człowieku. Gdy zaś chodzi o tę ostatnią, to jak powiada De La Forge, Stwórca zawarł w swoim dekrecie miejsce na wypełnienie się go również poprzez wolne działanie człowieka. Tym samym Bóg przewidział i uwzględnił wolne wybory wszystkich ludzi w taki sposób, że uzgodnił je ze stanem faktycznym wszystkiego, co było jest i będzie i dlatego też, wszystko co dzieje się w świecie oraz zwłaszcza zachodzi w związku z decyzjami ludzi, odbywa się w sposób wolny, chociaż znany Bogu odwiecznie. Z jednej strony wynika to z wolności Boga, z drugiej zaś z wolności człowieka, które to obie nie stoją względem siebie w sprzeczności i nie ograniczają się wzajemnie. Zdecydowanie i ten rodzaj rozwiązania przypomina, jak wiele innych, na które się już powoływaliśmy, teorię wolnej woli z tekstów św. Augustyna[265].

Mamy zatem wolność jako zgodność z wolą Boga, ale wynikłą z automatyzmu skłonności ku dobru i tu wolność jest specyficznie branym brakiem wyboru, następnie wolność jako wolne wybieranie czegoś względem dobra i prawdy przeciwnego, oraz wolność umożliwiającą człowiekowi zasługiwanie się Bogu w sposób wynikający z wysilania się ku przełamywaniu poprzednich zastosowań wolności, co miałoby miejsce gdyby wspominani w przykładzie szlachcie odstąpili od pojedynkowania się przez wzgląd na wolę Prawodawcy. Autor, odwołując

[265] Na ten temat zob.: *O wolnej woli* [w:] św. Augustyn, *Dialogi…*, s. 580–623.

się raz jeszcze do fragmentu listu Descartes'a do księżniczki Elżbiety[266], De La Forge tłumaczy, że jak to przyjmują teologowie, jest w Bogu wola bezwzględna, dzięki której wszystko dzieje się tak, jak to ma miejsce i inaczej zachodzić nie może, lecz oprócz tego jest również wola względna, mająca swe odniesienie do poczynań czysto ludzkich, powodująca, że chce On, aby mogli ludzie dzięki swej wolności zasłużyć się u Niego przestrzegając Jego przykazań, które będą niejednokrotnie stały w sprzeciwie do tego, co zachodzi oraz sposobu, w jaki ma to miejsce. Tym samym w ich rękach znajdują się środki, które umożliwiają im unikanie zła i podążanie za dobrem, z jakich to mogą oni korzystać zawsze dzięki swej wolności. De La Forge utożsamia, przynajmniej w sensie czasowym, zachodzenie czynności czystego rozumowania, to jest pojmowania, z działaniami woli. Uważa, że nie jest możliwe, by w jakimkolwiek momencie wola nie działała, kiedy rozum jest czynny. Jej zgoda, odmowa lub ich zawieszenie, są każdorazowo jej praktyką, która we wszystkich przypadkach towarzyszy rozumowaniu. Zdaje sobie on sprawę, że współdziałanie to podyktowane jest faktem, iż umysł jest jeden, chociaż jego czynności wydają się różne. Jest przy tym prawdą, że wola może rozważać przedmioty, których rozum nie pojął dość wyraźnie lub, których nie zna. Spowodowane jest to znaną i omawianą również przez Descartes'a różnicą zakresów woli i intelektu w umyśle skończonym, która jest główną przyczyną błędów, powstałych właśnie wówczas, gdy umysł wydaje sądy na temat rzeczy nierozpoznanych, a więc kiedy to wola zgadza się, by ten potraktował je jak byłyby prawdziwe lub fałszywe, chociaż nie miał do tego pełni wymaganej pewności. Rozum ulega wówczas woli i dlatego to w rezultacie ona jest tym, co należy nazywać władzą czynną sądzenia, bowiem, jak pisał De La Forge: „Pan Descartes miał rację przypisując czynności sądzenia, nie rozumowi, który jest władzą bierną, ale woli([267]), która jest zasadą wszystkich czynności ducha"[268].

Podsumowując teorię De La Forge'a na temat wolności wyboru, jaka przynależy duszy ludzkiej, należy stwierdzić, że mimo doniosłości zagadnienia, lekarz nie odnosił się do niego szczególnie się mu poświęcając. Większa część wypełniających ją treści została zaczerpnięta od Descartes'a i to zwłaszcza w oparciu o jego listy do Elżbiety. Tym, co nowe i uzupełniające jest wskazanie przez lekarza na pominięte przez

---

[266] *List XVII* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 72–73 [A. T., t. IV, s. 352–354].

[267] „Wola rozważa", zob.: Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 79 [A. T., t. IX, s. 47] oraz: Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 34–35, s. 24 [A. T., t. IX, s. 39–40].

[268] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 220.

jego poprzednika rozwiązanie kwestii zgodności wolności Boga i człowieka, w czym najwyraźniej postępował on za św. Augustynem, choć tym razem nie wspomniał o nim. Przypomnijmy, że Descartes stwierdził niemożliwość zrozumienia tego, ale nie przekreślało to jego zdaniem niewątpliwego charakteru zachodzenia owej zgodności. W przeciwieństwie do niego, De La Forge wyrokował, że jeśli Bóg przewiduje odwiecznie nasze zachowania i skłonności, to znaczy, że były Mu one znane zanim stworzył świat i pomieścił w nich ludzi obdarzonych wolnością. Taki świat musi jawić się jako stworzony po to, by wszystko, co w nim się dzieje służyło możliwości zamanifestowania się w nim wolnych działań ludzkich, a więc zdeterminowane ściśle zjawiska całej przyrody, muszą takimi być, aby właśnie w oparciu o mechanizmy tak dalece pozbawione wolności, jak to najdalej możliwe, mogła się realizować wolność duchów w świecie tym przebywających.

Rozdział 13

Substancja myśląca nie może zajmować żadnego miejsca przebywając w ciele

Ważne ze względu na przybliżenie dokładnego opisu natury rzeczy myślącej jest rozpowszechnienie poglądu na temat jej niematerialności. Jednym z argumentów używanych w tej sprawie jest fakt niezajmowania miejsca w przestrzeni przez tego typu substancję. Ponieważ w filozofii kartezjańskiej przestrzenność jest synonimiczna względem cielesności, nigdy nie może być mowy o tym, aby duch rozciągał się w tym znaczeniu[269]. Żeby zatem istnieć, nie trzeba zajmować miejsca, co oznacza, iż to, co istnieje nie musi być ciałem. Powstaje jednak pytanie, jak to jest, że w przypadku złączenia z nim, dusza odczuwa je w każdym z jego fragmentów tak, jakby była w nim rozmieszczona na całą jego rozpiętość. Odpowiadając na to, należy dodać, że jakkolwiek o umyśle połączonym z danym ciałem mówimy, że jest zawsze w tym miejscu, w którym znajduje się owo ciało, to ma to wielce przenośny charakter. Rozumowanie lekarza przypomina tu odwołanie się do idei organizmu jako całości złożonej z rozmaitych części, który to model myślenia nie był przez mechanicystów kultywowany, chociaż sam Descartes pisał na ten temat coś podobnego w *Namiętnościach duszy*:

> Dusza jest istotnie połączona z całym ciałem, toteż nie można właściwie powiedzieć, że istnieje ona w jednej jego części z wykluczeniem innych, ponieważ jest ono jednością i w pewnej mierze czymś niepodzielnym dzięki układowi swych organów, które tak się wszystkie nawzajem do siebie odnoszą, że gdy odejmie się jeden z nich, całe ciało staje się ułomne i ponieważ dusza z natury swej nie ma żadnego związku z rozciągłością ani wymiarami czy innymi właściwościami materii, z której ciało się składa, ale jedynie z całym zespołem jego narządów[270].

Kolejną rzeczą jest ta, iż umysł nie posiada części i nawet jeśli z pewnością ma on swe rozmaite władze, nigdy nie są one osobnymi

---

[269] „[…] nie różnią się w rzeczywistości: przestrzeń, czyli miejsce wewnętrzne i zawarta w nim substancja cielesna, lecz różnią się tylko sposobem, w jaki zwykliśmy je pojmować. Naprawdę bowiem rozciągłość na długość, szerokość i głębokość, konstytuująca przestrzeń, wyraźnie identyczna jest z tą, która konstytuuje ciało". R. Descartes, *Zasady…*, cz. II, art. 10, s. 57 [A. T., t. IX, s. 68].

[270] Idem, *Namiętności…*, cz. I, art. XXX, s. 83–84 [A. T., t. XI, s. 351].

całościami pozostającymi względem siebie w związku wynikającym z ich złączenia. Podobnie też, gdy De La Forge mówi o bezmiarze Boskiego intelektu, powiada, że nie należy rozumieć przez to, że wszystko, co w Bogu się zawiera, jest tam pomieszczone niby na jakiejś nie mającej końca przestrzeni, lecz słowo to oznacza wszechmoc Boga, obecnego dla wszystkich stworzeń, które on tworzy i zachowuje w istnieniu[271].

Wracając do kwestii obecności ducha w ciele człowieka, a raczej, co bliższe prawdy, swego rodzaju obecności (poprzez świadomość) ciała

---

[271] „«*… n'a besoin d'aucun lieu…*». 1) Tłumaczenie francuskie bardzo dobrze znanej formuły, z pomocą której scholastycy przeciwstawiali substancję akcydensowi: «*Ratione quidem seu definitione et natura differunt* (substancja i akcydensy), *quod substantia definiatur „Ens per se", accidens vero definiatur „Ens per se aliud", sive „in alio" quod illa nullo, hoc vero semper aliquo subjecto indigeat in quo existat, et quo sublato pereat necesse est*». Eustachy od św. Pawła [w:] *Index scol-cartèsien*, tekst 429, s. 277. W rezultacie, to, co może się dać określać osobno, może również istnieć samo (prawda będąc tym samym, co byt, *Index…*, s. 317) i w konsekwencji każda substancja jest całkowicie niezależna od innej substancji, tak w swoim bycie, jak w swej definicji (to dlatego własnością substancji jest wykluczać się wzajemnie, *Odpowiedź na zarzuty czwarte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 272 [A. T., t. VII, s. 227]). Descartes wykorzystuje zatem scholastyczną definicję substancji przeciwko scholastycznemu pojęciu duszy, skoro przedstawia tę ostatnią, zakładając zmieszanie dwóch substancji oddzielnych: myśli i rozciągłości. 2) Intencje Descartes'a są tutaj bardzo jasne. Powiedzieć, że myśl «nie ma potrzeby żadnego miejsca», aby istnieć, to pokazywać wyraźnie, że owa wystarczalność czy też «*perséité*» myśli, wskazywana jest w celu jej odseparowania od rozciągłości. Jednakże łatwość, z jaką Spinoza musiał znaleźć panteizm oraz tezę o niepowtarzalności substancji w samej definicji substancji, akceptowanej przez Descartes'a, sugeruje hipotezę, iż panteizm jest ukryty w łonie filozofii kartezjańskiej. Hipoteza ta jest jednak nie do utrzymania (jak to dobrze pokazał Hamelin, *Le système de Descartes*, 2. wyd., s. 305–309), bowiem rozróżnienie między absolutnym znaczeniem terminu substancja, które stosuje się wyłącznie do Boga, oraz jego znaczeniem względnym, które dotyczy samych stworzeń, było klasyczne u scholastyków i wyraźnie przyjęte przez Descartes'a: «Przez *substancję* niczego innego nie możemy rozumieć, jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swojego istnienia. A bez wątpienia jedna jest tylko taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej, jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa *substancja* nie przysługuje Bogu i im *jednoznacznie*, jak to się zwykło mówić w szkole, to znaczy, że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń». R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 51, s. 32 [A. T., t. IX, s. 46] i dalej [fragment, którego nie ma w polskim przekładzie]: «ale ponieważ między rzeczami stworzonymi niektóre są takiej natury, że nie mogą istnieć bez niektórych innych, oddzielamy je od tych, którym do istnienia wystarcza wyłącznie zwykłe działanie Boga, nazywając jedne substancjami a drugie jakościami lub atrybutami tych substancji». A. T., t. IX, s. 46. Ażeby przejść od tej koncepcji substancji do spinozyzmu, nie należy jej rozwijać, ale ją zanegować. Natomiast pozostaniemy zawsze w zgodności z intencjami Descartes'a, nadając wyrażeniu: *mieć potrzebę wyłącznie siebie samej*, następujący sens: nie potrzebować rozciągłości do istnienia". E. Gilson, *Discours…*, s. 306–307.

w duchu będącym inteligencją, należy rozpatrzyć zjawisko ich jedności. Odnosząc się jeszcze do poprzedniego zdania, a widząc analogię z przytoczonym przykładem, zwróćmy uwagę, iż z racji braku rozciągłości, duch w ciele być pomieszczony nie może, gdyby rozumieć to dosłownie. Natomiast z racji zdolności do pojmowania rozciągłości, duch może uczynić ciało swoim własnym działaniem i w ten sposób zawrzeć w sobie to wszystko, co wymagane jest dla jego znajomości i zdolności dobrego kierowania nim (pojąć ciało jako własną cielesność, patrz: *Część pierwsza*). Jest to również powód, dla którego niematerialny intelekt Boga zna i kieruje całym widzialnym światem, czyniąc go sobie znanym i od siebie zależnym[272]. Bóg nie stanowi jednak nigdy ze światem jedności, chyba że mamy na myśli sposób, w jaki o nim myśli i nań wpływa, a i to w ograniczonym sensie. Poza tym świat i wszelkie stworzenie pozostają dla Boga czymś ze wszech miar innym, niż On sam. Z odmienną sytuacją mamy do czynienia w przypadku człowieka, kiedy to mówimy, że jako duch jest on realnie połączony z ciałem. W świetle rygoryzmów filozofii Descartes'a można i należy rozpatrywać umysł oraz ciało jako nie mogące pozostawać w związku, a jednak filozofia ta dopuszcza pojęcie ich jedności, które, jak to widzieliśmy na przykładzie rozważań z *Części pierwszej*, jest zagadnieniem nastręczającym wiele zasadniczych problemów.

Przede wszystkim, nawet jeśli duch i ciało są ze swoich natur zdolne do istnienia w sposób od siebie niezależny, w przypadku człowieka uważa się go za byt złożony z nich obu, o czym mówiliśmy już dostatecznie na początku. Nie podlega to zakwestionowaniu i jedynym problemem jest opisanie warunków, na jakich jedność obydwu substancji jest

[272] Przy okazji snucia refleksji na temat tego, gdzie dusza ma swoją siedzibę, skoro jest złączona z ciałem, co jak wiemy było zagadnieniem, do którego Descartes odniósł się w swoich rozprawach anatomicznych, Cordemoy rozważał to następująco. Uznawał ścisłość związku obydwu substancji, lecz nie wypowiadał się na temat jednego tylko miejsca przebywania duszy. Nie ma u niego słowa wskazującego na szyszynkę lub inną wyróżnioną część w ludzkim ciele, gdzie dusza mogłaby zajmować swe szczególne miejsce. Uznawał za to, że z racji tego, iż nie ma takiego fragmentu ciała, którego nie posiadalibyśmy świadomości płynącej z jego odczuwania, albo z możliwości poruszania nim, to dusza mieści się w całym tym ciele w jednakowym stopniu. Duch jest tam, gdzie znajduje się materia, która z jego powodu zmieniła położenie. Duch jest bowiem wszędzie w całym ciele, które ożywia i to cały w każdej części, ponieważ całość ciała może służyć jego woli, a także jego uczuciom. „Przez to również rozumiemy, w jakim sensie można powiedzieć, że Bóg jest wszędzie, skoro każda część materii porusza się, ponieważ On tego chce i dlatego można być pewnym, że działanie owej woli rozciąga się na wszystko i że w tym sensie jest On wszędzie. Jednakowoż nie jest On zjednoczony z materią tak, jak my jesteśmy w unii z naszym ciałem". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 147.

możliwa. Problem ten był jednak do tego stopnia trudny, że po pierwsze, już w stosunku do Descartes'a mamy do czynienia z licznymi zarzutami jakoby nie doprowadził on do zadowalającego jego rozwiązania. Po drugie, ów brak stał się w znacznym stopniu inspirujący dla niemal wszystkich myślicieli podnoszących owo zagadnienie w kolejnych latach XVII wieku. Swe stanowiska w odniesieniu do niego wypracowali tak znamienici autorzy, jak Malabranche, Spinoza czy Leibniz, ale nie tylko oni. Z powodu ciężaru jakościowego, jak i doniosłości problemu, głos w tej sprawie zabierali również twórcy pomniejsi. Przyjrzyjmy się zatem rozwiązaniu, jakie De La Forge wypracował na gruncie swej koncepcji umysłu ludzkiego w tej właśnie sprawie.

Zdaniem autora *Traktatu o umyśle*, zaczynając przybliżanie tego zagadnienia, należy całkowicie odrzucić mylne przyzwyczajenia, które mają swe źródło w zdroworozsądkowej i potocznej opinii, jakoby związek ducha i ciała musiał polegać na zawieraniu się dwóch substancji w sobie. Prowadzi to bardzo szybko do rozumienia duszy na modłę ciała i rychłe ich ze sobą utożsamienie. Właśnie w ten sposób pojmuje ich jedność filozofia Szkoły, nakazując przydawać duszy rozciągłość *wirtualną*, która rzekomo umożliwia wyjaśnienie, jak to się dzieje, że dusza znajduje się w całym ciele[273]. Lekarz całkowicie odrzuca takie pojęcie uważając,

[273] Św. Tomasz, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2003, t. I, ks. II, roz. 56, s. 406–410. Na ten temat zob.: *VI Odpowiedzi* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 42–43 [A. T., t. IX, s. 239–241]. To, że dusza jest współrozciągła z ciałem, sama nie będąc rozciągła, należy rozumieć w takim sensie, że jest ona obecna w każdym miejscu ciała, w każdej jego części. Zob.: *Medytacja szósta* [w:] Ibidem, t. I, s. 106–107 [A. T., t. IX, s. 64–65] oraz: *List XXVIII z czerwca 1643 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 10–11 [A. T., t. III, s. 693–694] i dalej: „ponieważ Wasza Wysokość zauważa, że jest o wiele łatwiej przypisywać materialność i rozciągłość duszy, niż przypisywać jej zdolność wprawiania w ruch ciała i bycia przez nie poruszaną, bez posiadania przez nią materii; proszę swobodnie przypisywać duszy tę materię i tę rozciągłość, bowiem nie będzie to niczym innym, jak pojmowaniem jej jako zjednoczonej z ciałem". Ibidem, [A. T., t. III, s. 694]. W swoim opracowaniu Prost pisał: „[De La Forge] najpierw krytykował wyjaśnienie udzielone przez filozofię Szkolną. Według niej, w rezultacie, istota duszy polega na «nie byciu rozciągłą», a jednak, gdy chodziło o zdanie sprawy z jej unii z ciałem, nie obawiano się przypisać duszy obecności miejscowej w tym ciele. Zatem, skoro nie można posiadać tam obecności miejscowej bez bycia rozciągłym, tym samym przypisano ją jej również, w czasie jej bycia złączoną z ciałem, co nie może być zgodne z jej istotą, sprzeciwia się jej i nie wyjaśnia niczego. Mówiono zatem na próżno o rozciągłości wirtualnej umysłu; rozciągłości zawierającej możliwe rozróżnienie i umieszczenie obok siebie części, co nadal jest rozciągłością, i co pozostaje nadal tym «przez co dwie substancje są sobie formalnie przeciwstawne», chociaż chce się je ująć złączone". J. Prost, *op. cit.*, s. 108. Zauważając, że Szkoła dopuszcza unię między formami i ciałami, Prost dodaje: „Descartes nie mówił, że rozumie ową unię inaczej, niż w Szkole pojmuje się jedność ciężaru i ciała". Ibidem.

że rozciągłość, o której mówi się w tym przypadku w arystotelizmie jest *de facto* realna i nie przyczynia się wcale do wyjaśnienia omawianego zagadnienia. Związek duszy i ciała oraz obecność duszy w ciele należy, jego zdaniem rozpatrzyć inaczej. Zarzuca on również metodzie Szkolnej, że dopuszcza się w niej przyjmowanie realnego związku pomiędzy materią a niematerialnymi formami substancjalnymi, która to łączność o wiele lepiej odpowiada rozumianej przez niego samego jedności duszy i ciała, a odrzuca się możliwość rozwiązania problemu psychofizycznego na takich samych warunkach[274].

De La Forge uważa, że zarówno w związku, jak i poza nim, ciało i dusza są zawsze czymś wzajemnie innym, do tego stopnia różniąc się realnie, że pozostają tym, czym są jako takie, nawet wówczas kiedy mówimy o nich, jak o jednej rzeczy. Ich jedność polegać musi zatem na modyfikacjach, które zachodzą w tych substancjach ze względu na ich połączenie, nie zaś na realnej unifikacji. Nie jest również możliwe, aby substancje te były połączone za pomocą jakiejś innej jeszcze, trzeciej substancji je spajającej. Wynika to z ograniczeń przynależnych jedynym dwóm istniejącym w świecie rzeczom, czyli materii oraz duszy, o których mówiliśmy wystarczająco. Jakakolwiek trzecia, musiałaby być którąś z nich i wprowadzanie jej pomiędzy nie, niczego by tu nie zmieniło. Wszelki więc związek pomiędzy nimi polegać będzie na tym, co w obydwu tych substancjach może sobie odpowiadać, mimo że są one czymś całkowicie różnym.

Jesteśmy w posiadaniu idei tylko dwóch substancji, mianowicie ciała oraz duszy [powiada De La Forge] i to dlatego nie umiemy pojąć więcej, niż trzy różne sposoby unii; a mianowicie: albo między dwoma ciałami, albo miedzy dwoma umysłami, albo między

[274] To samo zagadnienie poruszał wcześniej Descartes. Por.: *List Descartes'a do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi na późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 424], list cytowany. Do tego listu nawiązuje wypowiedź Aucante'a poniżej. Zob. też: *List z 21 maja 1643 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 6 [A. T., t. III, s. 667] oraz: *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 42–43 [A. T., t. IX, s. 239–241], jak również: *List Descartes'a do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 46 [A. T., t. V, s. 223]. Komentujący kwestię połączenia duszy z ciałem Aucante pisał: „Wracając później do tego fundamentalnego zagadnienia, w *Namiętnościach,* Descartes podkreśla zupełnie ortodoksyjnie, że «dusza jest złączona z ciałem poprzez wszystkie jego części», nie zaś z jedną jakąś częścią wydzieloną, nawet jeśli skądinąd działa ona najbardziej właściwie na ciało za pośrednictwem słynnego szyszkowatego gruczołu […]. Odrzucając przy tym angelizm, Descartes nie w mniejszym stopniu utrzymuje jednocześnie rozłączność z punktu widzenia istoty, co rzeczywistą unię! W swojej odpowiedzi na zarzuty Hyperaspistesa filozof wyróżnia również dwa sposoby rozumienia relacji duszy i ciała, to znaczy z jednej strony pozytywnie («*positiva*») z drugiej przez prywację («*privatio*»), gdzie ten pierwszy posiada o wiele większy stopień pewności, niż drugi". V. Aucante, *op. cit.*, s. 33.

ciałem i duszą. Uważam, że lepiej pojmiemy ten ostatni sposób zjednoczenia, kiedy go porównamy z dwoma pierwszymi, zamiast rozważać go samego z osobna[275].

Autor uważa, że przede wszystkim działanie oraz bycie podmiotem oddziaływania jest tym, co charakteryzuje substancje, o których mowa. Pomijając złączenie dwóch ciał poprzez bliskość albo miłość dla zbliżenia dwóch dusz, dla ciała i ducha De La Forge znajduje jedynie wolę jako czynnik ich zjednoczenia. Jest ono zatem tym, co przejawia się w sposób zewnętrzny poruszeniami ciała podległymi woli ducha oraz niektórymi poruszeniami wewnątrz samego ducha, które ten odczuwa z racji obecności ciała, z którym jest połączony. Obserwacja pozwala zaś zauważyć stałość zależności zachodzenia jednego i drugiego i w zasadzie nic poza ową regularnością i pewnością współwystępowania, nie może być symptomem tego związku. Oczywiście, im więcej wykrywa się uzależnionych od siebie wzajemnie poruszeń w jednej i drugiej substancji, tym ich układ może uchodzić za bardziej ścisły, jednakowoż wystarczy, aby tylko niektóre ruchy jednej z nich miały miejsce wraz z niektórymi w drugiej, by mówić o skuteczności jego zachodzenia.

Mówimy zatem ogólnie rzecz biorąc, że związek duszy i ciała polega na obopólności i wzajemności uzależniającej myśli jednego od poruszeń drugiego oraz na stosunku wzajemności ich działań i odczuć([276]), czy to wówczas, gdy to wola umysłu, który jest

[275] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 233. Zobaczmy również, w jaki sposób pojmował to Cordemoy: „I. Dwa ciała są złączone w stopniu, do jakiego są zdolne, wówczas, kiedy ich powierzchnie stykają się wzajemnie w takim stosunku, że jedno w sposób konieczny podąża za wszelkimi zmianami (*determinations*) drugiego […]. II. Tak samo, powiedzielibyśmy, że dwa umysły są złączone, jeśli ich myśli objawiałyby się jednocześnie, z takim wzajemnym odniesieniem, że jeden naśladowałby z koniecznością zmiany w drugim. Aksjomat: Z tego wynika, że jedność rzeczy ma miejsce przez to jedynie, że mają one względem siebie pewne odniesienie: i konsekwentnie, jeśli ciało i umysł są zjednoczone, nie dokonuje się to przez relację dwóch rozciągłości, bowiem umysł nie posiada jej wcale, ani przez relację dwóch myśli, ponieważ ciało nie posiada jej wcale". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 145–146. Komentujący wywody de Cordemoy, Prost pisał: „[…] Natura jedności ciała i duszy, przewiduje dla każdej z tych substancji osobne istnienie, uniemożliwiające jakiekolwiek przejście od jednej do drugiej, ponieważ ich działanie odnosi się do relacji pomiędzy ich stanami, która istnieje i jest określona tylko dzięki woli najwyższej, należącej do Boga. Z jednej strony, znajdują się w nas myśli, z drugiej zaś, w naszym ciele znajdują się poruszenia. Jedne i drugie, przez wzgląd na wolę boską, są w sposób odpowiedni okazją do niejako wzajemnego wytwarzania się, ale myśl zawsze pozostaje «sposobem bycia» duszy, a ruch «sposobem bycia» właściwym ciału. Z punktu widzenia poznania, percepcja ciała sprowadza się do pojawienia się w nas danego zbioru przedstawień (*images*), powstałych z okazji [nie zaś z powodu] takiego to, a takiego ruchu cielesnego". J. Prost, *op. cit.*, s. 75–76.

[276] „[…] związek ciała i duszy polega wyłącznie na tym, że istnieje wzajemne i konieczne odniesienie między niektórymi myślami tej duszy i pewnymi ruchami tego ciała,

zjednoczony, przymuszała ciało do tej zależności czy wtedy, gdy coś innego je do tego zmusiło[277].

De La Forge powiada, że unia ta zrządzona została przez Boga. On jedynie jest władny uczynić ją rzeczywistą, wyznaczyć jej zasięg oraz zapewnić trwanie[278]. Chcąc zrozumieć zasadnicze właściwości charakteryzujące omawianą jedność, uczony powołał się na Johannesa Clauberga[279], wnosząc o istnieniu trzech ogólnych rodzajów relacji między rzeczami. Pierwszy z nich polega na podobieństwie i nosi miano *afirmacji*. Drugi na różnicy

---

tak, że jedne muszą niezawodnie następować po drugich". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 170. Ten sam pogląd spotykamy u Malebranche'a: „Całkowity związek między umysłem i ciałem, jaki jest nam znany, polega na wzajemności naturalnej i obustronnej myśli z szablonami w mózgu oraz odczuć duszy z ruchem tchnień życiowych". N. Malebranche, *Recherche de la Verité*, par. G. Rodis-Lewis, Paris 1945, II, I, & I, s. 215.

[277] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 234–235.

[278] Descartes pisał w korespondencji: „«Nie ma niczego dziwnego w tym, że pewne poruszenia serca będą w naturalny sposób powiązane z pewnymi myślami, z którymi nie mają żadnego podobieństwa, albowiem dlatego, że nasza dusza jest takiej natury, iż mogła zostać połączona z ciałem, posiada ona także tę właściwość, iż każda z jej myśli może do tego stopnia łączyć się z kilkoma ruchami lub innymi skłonnościami ciała, że kiedy te same skłonności znajdują się w nim innym razem, doprowadzają duszę do tej samej myśli, i wzajemnie, kiedy powraca ta sama myśl, przygotowuje ciało do przyjęcia tej samej skłonności. W ten to sposób, kiedy uczymy się jakiegoś języka, wiążemy litery lub wymowę pewnych słów, które są rzeczami materialnymi, z ich znaczeniami (*significations*), które są myślami; w ten sposób, kiedy słyszy się potem słowo, pojmuje się te same rzeczy, a kiedy pojmuje się te same rzeczy, przypominają się znowu te same słowa». […] Inaczej mówiąc, Descartes przyjmuje zasadniczą paralelność przebiegów cielesnych (ruchów ciała) i przebiegów myślowych (ruchów duszy)". *Język a rzeczywistość* [w:] J. Kopania, *Funkcje poznawcze…*, s. 212. Zapoznajmy się z poglądem de Cordemoy w tej samej sprawie: „I. Dwa ciała są złączone w stopniu, do jakiego są zdolne, wówczas, kiedy ich powierzchnie stykają się wzajemnie w takim stosunku, że jedno w sposób konieczny podąża za wszelkimi zmianami (*determinations*) drugiego […]. II. Tak samo, powiedzielibyśmy, że dwa umysły są złączone, jeśli ich myśli objawiałyby się jednocześnie, z takim wzajemnym odniesieniem, że jeden naśladowałby z koniecznością zmiany w drugim. Aksjomat: Z tego wynika, że jedność rzeczy ma miejsce przez to jedynie, że mają one względem siebie pewne odniesienie: i konsekwentnie, jeśli ciało i umysł są zjednoczone, nie dokonuje się to przez relację dwóch rozciągłości, bowiem umysł nie posiada jej wcale, ani przez relację dwóch myśli, ponieważ ciało nie posiada jej wcale". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 145–146. Dopóki trwa taka zależność, Cordemoy mówi o unii jednego i drugiego.

[279] Johannes Clauberg (1622–1665), niemiecki teolog. Był najbardziej znanym zwolennikiem filozofii Descartes'a w Niemczech. Rektor uniwersytetu w Duisburgu. Jako kartezjańczyk rozwijał analogiczną do okazjonalizmu teorię wzajemnych relacji duszy i ciała. Jak dowiadujemy się ze *Wstępu* do tekstu *Rozmowa z Burmanem,* Clauberg był jego redaktorem i po części autorem. Zob.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 229–232 [A. T., t. V, s. 145–146].

i zwie się *negacją*. Trzeci natomiast odnosi się do *przyczynowości*. Oczywiście związkowi, o którym mówimy najbliżej do tego, by przypominał relację przyczynowo-skutkową. Niestety nie jest on w sensie ścisłym niczym takim, lecz spełnia wszelkie wymagania, by móc za taki uchodzić, ponieważ cechuje go fakt wspominanej obopólności, to jest zachodzenia zawsze w tym samym czasie czegoś w jednej substancji, co odpowiada aktywności drugiej. Dodatkowo charakteryzuje go fakt, iż ciało i duch, wpływając na siebie, czynią się niejako sobie uległymi lub posłusznymi, co właśnie przypomina, w owym ich ze sobą współdziałaniu, zasadę przyczynowości.

A więc pośród przyczyn [pisał De La Forge] jedne są jednoznaczne (*univoques*), jak wówczas, kiedy skutek przypomina swą przyczynę, inne zaś dwuznaczne (*eqvivoques*), kiedy skutek jej nie przypomina; i jest oczywiste, że to nie w oparciu o jakość przyczyny jednoznacznej umysł może oddziaływać na ciało, zmuszając je do wytwarzania pewnych myśli i to, że ciało nie działa również na umysł przekazując mu pewne ruchy, ponieważ umysł nie może być wprawiony w ruch, ani ciało myśleć[280].

W świetle poczynionych ustaleń widać, iż przyczyny mające swe zastosowanie w odniesieniu do omawianych substancji, muszą być owymi dwuznacznymi. Intencją De La Forge'a jest, by dopuszczać

[280] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 237. Co interesujące Cordemoy, w ogóle nie uzna takiego podziału. W istocie przyczynowość, o której mówimy, że znamy ją, zakwalifikowana przez niego jest jako konfabulacja, zupełnie na sposób charakterystyczny dla Davida Hume'a: „[…] wszystko, co jest jasne w tym zagadnieniu, to to, że umysł chce, aby ciało zostało przemieszczone w daną stronę i że ciało w tej chwili zaczyna poruszać się w kierunku zgodnym z pragnieniem tegoż umysłu i jedynie to spostrzegamy, całą zaś resztę zmyślamy. Ale jak dotąd, sprawy są takie same, bowiem jeśli w pierwszym przykładzie ciała B oraz C, ukazały nam się raz w spoczynku, raz w ruchu, to znaczy tylko tyle, że są zdolne do obydwu stanów. Natomiast w drugim przykładzie, jeśli mówimy, że umysł chciał, aby dane ciało, poruszające się skierowało się w pewną stronę, oznacza to, że umysł jest zdolny chcieć tego, a jeśli ciało w ten sposób zostało pokierowane, to znaczy, że było to zgodne z jego naturą". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 150. Wyjaśniając powyższe zagadnienia Cordemoy (wskazując na *IV Rozprawę* i *Uwagi* do czwartego wniosku), mówi, że nie można rozumieć przekazywania ruchu jako udzielania go sobie przez niezależne od siebie ciała, bowiem, gdyby tak było, ruch nie mógłby być sposobem bycia ciała, który jest od niego nieodłączny. Ruch zatem przynależy danemu ciału jako jego modyfikacja i nie przechodzi w inne ciało, z czego wynika, że to nie ciało B poruszyło ciało C. Możemy mówić wyłącznie na temat tego, co widzimy, że mianowicie kiedy ciało B zbliża się do C, jego ruch wygasa, a ruch C zaczyna się nasilać. Tak samo w drugim przypadku, kiedy spostrzegamy, że umysł chce ruchu w ciele, ruch ten zachodzi. Nie mamy jednak prawa mówić o działaniu jednego na drugie. „[…] spotkanie dwóch ciał jest okazją dla mocy, która poruszyła pierwsze z nich, by poruszyła drugie. Podobnie też, nie należy się obawiać pojmowania, że nasza wola była okazją dla owej mocy, która poruszyła ciało, kierując jej ruchem w odpowiednią stronę, odpowiednią dla danej myśli". Ibidem, s. 151.

ich pojmowanie, jak gdyby były rzeczywistymi w odniesieniu już to do umysłu, już to do ciała. W zasadzie, we wspomnianym przyzwoleniu, chodzi o to, że jedyną przyczyną czegokolwiek, iż istnieje i działa lub, że istnieje i podlega działaniu, jest sam Bóg[281]. Powoduje to również jasność, dlaczego teologia spełnia wystarczające wymagania do tego, aby być najwyższą formą ludzkiej wiedzy w odniesieniu do dowolnej rzeczy. Wracając natomiast do zajmującego nas tu zagadnienia jedności duszy i ciała, to jest ono przez Descartes'a i De La Forge'a rozumiane jako nieuchwytne dla filozofii, a zatem dla samego tylko rozumu przyrodzonego. Fragmenty, na które powołuje się twórca *Traktatu o umyśle*, czyniąc to w nawiązaniu do swego poprzednika, pochodzą z korespondencji filozofa z księżniczką Elżbietą. W ich kontekście zapewnia on, iż owo doświadczenie codzienne, na które, jak na dowód powoływał się Descartes, daje nam wystarczająco poznać, że jesteśmy utworzeni zarówno z ciała, które na wiele sposobów dostarcza nam swych świadectw, jak również i z ducha, który wielokrotnie nim zawiaduje oraz posługuje się nim dla osiągnięcia swoich celów. Wystarczy zatem tego doświadczyć, aby to wiedzieć[282]. Swoisty ów dowód zawiera się w samej naturze ludzkiej, a do jego eksplikacji dochodzi samoistnie poprzez aktywność wszelkiego rodzaju zmysłów,

---

[281] „A wprowadzone w Szkole rozróżnienie między przyczynami ogólnymi i szczególnymi jest tu nie na miejscu, albowiem tym, co sprawia, że na przykład słońce będąc ogólną przyczyną [wzrostu] kwiatów nie jest przyczyną tego, że tulipany różnią się od róż, jest fakt, iż ich wzrastanie zależy także od pewnych innych przyczyn szczegółowych, które w ogóle nie są podporządkowane tamtej; natomiast Bóg jest w takim samym stopniu przyczyną ogólną wszystkiego, w jaki jest w ten sam sposób przyczyną powszechną (*totale*), a zatem nic nie może się zdarzyć bez Jego woli". *List XV z 6 października 1645 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 64 [A. T., t. IV, s. 314], fragment cytowany. Na ten temat zob. też: *Uwagi o pewnym pisemku* [w:] Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 87 [A. T., t. VIII, s. 359–360] oraz: J. Prost, *op. cit.*, s. 147.

[282] Poprzednik De La Forge'a dodaje zresztą, iż nie sposób zrozumieć, jak to się dzieje, że dusza ma możność poruszać ciałem i odwrotnie, lecz można to przeżyć, doświadczając tego: „Tego zaś, że niecielesny umysł może wprawiać w ruch ciało, nie da się wykazać ani żadnym rozumowaniem, ani przez porównanie z innymi rzeczami, lecz ukazuje nam to najpewniejsze i najoczywistsze doświadczenie dnia codziennego; jest to jedna z tych rzeczy samooczywistych, które jedynie zaciemniamy, gdy chcemy je wyjaśnić przy pomocy innych". *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 46 [A. T., t. V, s. 222]. Pogląd ten nie oznacza, że filozof nie ma świadomości, iż polega to na zrządzeniu tego współdziałania przez Boga. De La Forge nazywa to natychmiastowością, z którą dokonuje się to, że gdy tylko dusza tego zechce, ciało ulega jej w zakresie wynikającym z ich połączenia i odwrotnie kiedy tylko coś zachodzi w ciele, dusza ma tego wrażenie.

tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych[283]. Zmysły nazywa zatem lekarz – jeszcze mocniej akcentując ich przydatność, niż czynił to jego poprzednik[284] – jedynymi sędziami, których musimy słuchać w kwestii wmyślania się w relacje interesującej nas tu jedności.

W zasadzie, gdyby zastanowić się nad charakterystyką, jaką proponuje nam ten autor w odniesieniu do opisu jedności ducha i ciała, to bazuje ona na tym, co jest jasne, ale bez używanej dotychczas często analizy pojęć. I tym samym dowiadujemy się, że związek duszy i ciała jest obopólny ze względu na to, że umysł wzbudza w ciele poruszenia i odwrotnie. Ponadto cechuje go całkowitość, to znaczy, że dusza obecna jest w całym ciele, a nie tylko w jakichś jego poszczególnych częściach. Kolejnym ważnym stwierdzeniem na temat charakteru owej unii jest to, że bardzo niewielka ilość myśli ducha i poruszeń ciała pozostaje ze sobą w odpowiedniości współwystępowania. Odpowiedniość ta jest naturalnym mechanizmem, co powoduje jej niezakłóconą stałość[285]. Zdecydowana część czynności życiowych ciała dokonuje się zupełnie niezależnie od umysłu mu towarzyszącego, co jak już wiemy nazywa się życiem zwierzęcym, nad którym człowiek posiada bardzo ograniczoną kontrolę w ciągu jego trwania. Do podobnych ruchów ciała zaliczają się takie jak oddychanie, bicie serca, czynności trawienia pokarmów i inne, typowo fizjologiczne, niezbędne do funkcjonowania człowieka jako jestestwa biologicznego. Podobnie też istnieją pewne ważne myśli umysłu, które nie pozostają w żadnej zależności od ciała, a dzięki którym znamy siebie, Boga i wieczne prawdy, od Niego pochodzące, co jest dla człowieka o wiele bardziej właściwe i wiąże go z obowiązkami o charakterze etycznym. Oprócz tych autonomicznych dziedzin przynależnych odrębnym domenom i nieprzystającym do siebie nazwom „życie", istnieje pewien wciąż nas interesujący zasób myśli umysłu i poruszeń materii naszego ciała, który nie przestaje mieć miejsca w czasie, kiedy trwa owa unia. Jak to określił opisując ów zakres Descartes: „[…] żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę niż ciało, z którym jest ona złączona; wskutek tego musimy przyjąć, że co w niej jest doznaniem, to w nim

[283] Na temat zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych zob.: *Medytacja szósta* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 95–118 oraz: Idem, *Zasady…*, cz. IV, art. 190–195, s. 338–342 [A. T., t. IX, s. 311–314].

[284] „[…] albowiem spostrzeżenia zmysłowe dane mi są przez naturę właściwie po to, by okazywać memu umysłowi, co dla złożonej całości, której on jest częścią, jest korzystne albo niekorzystne […]". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 109 [A. T., t. IX, s. 66].

[285] Por.: Idem, *Namiętności…*, artykuły: L, s. 98–99 [A. T., t. XI, s. 368–370], CVII, s. 129–130 [A. T., t. XI, s. 407–408], CXXXVI, s. 146–147 [A. T., t. XI, s. 428–429].

jest zazwyczaj działaniem”[286]. Widzimy zatem, że nic, co dotyczy unii, nie może przestać zachodzić, będąc raz doznaniem, raz działaniem.

De La Forge zwraca również uwagę na to, że unia umysłu i ciała jest bardzo ścisła. Najlepiej wyjaśnia to fakt, że w normalnym biegu zdarzeń nie czujemy się nigdy złożeni z dwóch substancji, lecz odczuwamy i przeżywamy ich jedność. Przyczynia się do tego również znaczna ilość czynności w obydwu substancjach, które zachodzą jednocześnie. Podobnie też, związek z ciałem daje umysłowi myśli ciemne i zmieszane, ponieważ gdyby takimi nie były, umożliwiałyby umysłowi jego „poluzowywanie”, gdyż łatwo i w znacznym stopniu, mógłby on uświadamiać sobie ich odrębną naturę. Zagadnienie to omówiliśmy również już wyżej, a sygnowane było ono przykładem sternika i statku dla określenia tego, do jakich typów związku unia duszy z ciałem w człowieku nie należy. Ta całość jest faktem, od którego możemy abstrahować, lecz nie unieważniamy jej nigdy poprzez ową abstrakcję. Dopiero śmierć może być pierwszym takim rzeczywistym rozerwaniem, choć choroby bywają skrajnym osłabieniem tej unii. W trakcie życia ludzkiego, ścisłość tej jedności i jej nieprzekraczalność, podsuwają na myśl jej doskonałość. Polega ona zwłaszcza na niepodejmowaniu wysiłku świadomego jej rozluźniania, co ma skutek podobny do wspomnianych chorób, ale zupełnie inne przeznaczenie. Wywołują je oczywiście medytacja i filozofia i to wyłącznie, dlatego ścisłości tej doświadczamy w tak pełny sposób z dala od nich. Gdy natomiast oddajemy się czynnościom życia doczesnego i potocznego, podporządkowanie ducha ciału jest zupełne. Człowiek jest wówczas zakresowo swoim ciałem.

Co interesujące, powyższe rozważania mają swe znaczenie dla wspomnianego rozstrzygnięcia kwestii koncepcji człowieka w myśli Descartes’a i De La Forge’a. Otóż domniemanie, iżby człowiek mógł w nich być traktowany wyłącznie jako dusza są nadmiernie optymistyczne. Gdyby tak było, nie odczuwałby związku z ciałem, jak to ma miejsce, czego reprezentacją przytaczaną powyżej była zakładana obecność anioła w ludzkim ciele. Filozofowie, o których mowa, podają ten przykład jako bardzo nieścisłe połączenie z ciałem. Także przez lekarza związanie takiego bytu duchowego z materią, porównane jest do przypomnianej więzi sternika i statku[287]. Kieruje on nim i widzi wszystkie jego

---

[286] Ibidem, art. II, s. 66. Z tym mógłby polemizować Malebranche, który z pewnością uważałby, że związek z duszą ludzką w najwyższym stopniu dotyczy jej podległości nie ciału, lecz Bogu.

[287] „Była to teoria utrzymywana w Szkole [pisze Gilson], że dusza ludzka jest formą substancjalną swego ciała, w ten sposób, że człowiek nie może zostać zdefiniowany ani jako ciało, ani jako dusza, brane z osobna, ani też jako dusza, która wchodzi po prostu w kontakt z ciałem bez uczestnictwa w jego sposobie bytowania, lecz jako jedność substancjalna zbudowana z duszy i ciała. Istniał zwyczaj, zwłaszcza począwszy od św. Tomasza by czynić

części, jednak nie odczuwa on zmian, jakie w nich zachodzą inaczej niż przez uświadomienie sobie ich jako całkowicie zewnętrznych względem

---

tę prawdę bardziej odczuwalną (*sensible*), krytykując formułę przypisywaną Platonowi, według której dusza przebywała w ciele, w którym cieszyła się taką samą niezależnością substancjalną, jaką ma kapitan z punktu widzenia tego, że nie jest on jednym ze swoim statkiem, którym dowodzi, i to tomistyczną krytyką tej formuły Descartes posługiwał się z natury rzeczy, kiedy czynił z niej własną". E. Gilson, *Discours…*, s. 430–431. Formuła ta: „Jak sternik na swoim okręcie", znajduje się u Descartes'a trzykrotnie, to jest w *Rozprawie o metodzie*, następnie dwa razy w *Medytacji VI*. W V części *Rozprawy o metodzie*, gdzie Descartes przyzywa swój *Traktat o człowieku*, pisze on: „Opisałem potem duszę rozumną i ujawniłem, że nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii, jak i inne rzeczy, o których mówiłem uprzednio, lecz, że z pewnością musi być stworzona; i o tym, jak to nie wystarcza, by była umieszczona w ludzkim ciele, jak sternik na statku tylko po to, by poruszać jego kończyny, lecz, że trzeba by była spojona z nim ściślej, żeby ponadto doznawać uczuć i pragnień tego samego rodzaju, co nasze, i w ten sposób utworzyć prawdziwego człowieka". R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 68 [A. T., t. VI, s. 60], fragment cytowany. „Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak, że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 106 [A. T., t. IX, s. 64]. Tym samym widać, że Descartes przeciwstawia się koncepcji kapitana i statku rozumianych jako dwie odrębne od siebie istoty. Frédéric Manzini, w swoim artykule zatytułowanym *Jak kapitan na swoim statku,* powiada, że formuła ta po raz pierwszy została użyta przez Arystotelesa, nie zaś Platona, bowiem nie chodzi o zdanie z Alcybiadesa, gdzie mówi się, że dusza posługuje się ciałem poprzez rozkazywanie mu. U Arystotelesa znajdujemy ją pod koniec *O duszy*, II, 1, jak również u Plotyna, *Enneady* IV, 3, 21. Nie jest jednak pewne, żeby Descartes znalazł tę maksymę u jednego czy drugiego myśliciela, twierdzi ów autor. Wskazuje on raczej na św. Tomasza, *Summa contra Gentilles*, I, 26, & 13; oraz II, 57, & 2, gdzie św. Tomasz opisuje pogląd Platona, który jego zdaniem nie traktował duszy jako formy substancjalnej ciała, lecz nadawał jej taką niezależność względem niego, jaką ma kapitan względem swego statku. A zatem to od św. Tomasza pochodzi przekonanie, jakoby ów pogląd, który zarówno on jak i Descartes krytykują, pochodził od Platona. Platon natomiast rzeczywiście porównał ciało do ubrania, które dusza niejako zdejmuje, nie ma u niego natomiast porównania ze statkiem i kapitanem. Porównanie to znajdujemy również u Raymunda Lullusa, *Declaratio Raimundi*, chap. VII, *Raimundi Lulli Opera Latina XVII*, *Corpus christianorum* t. 79, éd. M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnhout, Brepols, 1989, s. 272, jak również u G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un,* deuxième dialogue, in *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Belles Lettres, 1996, s. 121–123 u Charonna, *De la sagesse*, I, 7, *Oeuvres*, t. I, Genève, Slatkine reprints, 1970, s. 27, u Jean-François Senault, *De l'usage des passions*, cz. I, traktat pierwszy, disc. 2, rééd. Paris, Fayard, Corpus, 1987, p. 48). Na zagadnienie to zwracał uwagę również Gilson: E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913, rééd. Vrin, 1979, texte 462, p. 302. Autor wskazuje również na De La Forge'a i Arnaulda, którzy także wspomagali się ową formułą. Podsumowując pisał: „Zauważmy, aby dokonać konkluzji, że to wyrażenie «prawdziwy człowiek», z listu do Regiusa, odnosi się do tego z *Rozprawy*, ponieważ Descartes uważał, że «trzeba by była spojona

siebie. Podobnie anioł spostrzegałby wszelkie zmiany w ciele i rozumiał mechanizmy ich zachodzenia, a jednak nie przekładałyby się one bezpośrednio na substancję myślącą, którą on stanowi[288]. W przypadku człowieka coś podobnego nigdy nie zachodzi, domyślamy się bowiem, że gdyby Stwórca zamierzał powołać do życia same anioły, człowiek nie powstałby w wymiarze złożenia dwóch substancji, jak tego doświadczamy. De La Forge zauważa również znany z filozofii przykład mówiący nawet o szkodliwości filozofowania dla zrównoważonego życia, gdyż: „[…] im bardziej umysł oddziela się od myśli zmieszanych ze zmysłami i rozważa siebie jako substancję, która może się wydobyć z ciała, tym mniej znajduje powodów, by je kochać i szanować"[289]. Rozumiemy dzięki temu, że rozważania metafizyczne stanowią zagrożenie dla oddalonych od nich i będących ludzkim przeznaczeniem przeżyć i doświadczeń utrwalających związki człowieka z ciałem i światem. Z przykładów, które podaje nasz autor wynika, że najściślejszy jest ten związek u osób najmniej jeszcze dojrzałych umysłowo. Chodzi tu zwłaszcza o dzieci. W tym też znaczeniu przypominają one stopniem uzależnienia duszy od ciała mechanizmy (celowo nie używamy terminu organizmy) zwierzęce. Nie są ludźmi wolnymi ani zdolnymi do decydowania o sobie. Ich zaprzeczeniem byłyby osoby w najwyższym stopniu świadome, takie jak filozofowie, święci albo wręcz dusze oderwane od ciała. Do podobnych rozważań, lecz w sposób bardziej dopuszczający daleko idące spekulacje,

---

z nim ściślej» aby «utworzyć prawdziwego człowieka» w tym też sensie powiedzieć, że dusza nie jest w swoim ciele tak jak kapitan na statku, oznacza nie co innego, jak powiedzieć po prostu, że jest człowiekiem, prawdziwym człowiekiem, człowiekiem prawdziwie ludzkim, a nie aniołem". Bulettin Cartésien XXXI, Paris 2003. Zob. też: G. Rodis-Lewis, «L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs», *Les Études philosophiques*, 1996, 4. Prost dodaje, że nie jesteśmy w naszym ciele, jak kapitan na statku, nie czujemy się od niego niezależni. Mamy jednak wolność w tym, że możemy się do tego, co w ciele, odnieść. Powiada, że pogląd na temat tego, iż „Dusza jest w swoim ciele tak, jak kapitan na statku", był to pogląd Platończyków, którzy określali człowieka jako duszę zarządzającą ciałem, *anima regens corpus*" i odnosi to do opracowania Arnaulda, Examen du: *Traité de l'essence du corps* [w:] A. Arnauld, *Oeuvres completes*, XXXVIII, s. 138. Nakazuje również rozważyć przykład z Arystotelesa, *O Duszy*, II, 1, 12. Zob.: J. Prost, *op. cit.*, s. 120.

[288] „Można następnie pojąć, że Anioł lub inny jakiś umysł, może kierować ruchami pewnej części materii, nie mogąc mimo to powiedzieć, że ożywia on ją tak, jak nasze dusze ożywiają nasze ciała, ponieważ tego typu duchy nie są wcale podległe zmianom materii, z którą się wiążą. I chociaż mogłaby ona działać na nie w pewnym sensie, skoro są one zdolne postrzegać te zmiany i w ten sposób dawać im nowe myśli przy ich okazji, to jednak nie są one wcale pobudzane do odczuwania przyjemności, bólu i tych różnych uczuć, jakie są udziałem naszej duszy". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 148.

[289] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 245.

uczony pozwoli sobie odnieść się na zakończenie swego *Traktatu*, Descartes jednak nie uczyni tego nigdy[290].

De La Forge podkreśla naturalny charakter mechanizmu owej unii. Wyraża się to w poglądzie, iż nasza wola nie ma wpływu na jego zakres i zachodzenie. Podlegamy mu w całości, co zresztą postrzega on jako dbałość o zachowanie naszego zdrowia, którą Bóg wykazał poprzez tak ścisłe powiązanie ciała z naszym duchem. Duch ten zmuszony jest odbierać odpowiednie myśli, których przyczyną jest fakt obecności ciała, z którym jest on połączony. „Natura poucza nas…" chciałoby się powiedzieć za Descartes'em i rzeczywiście, De La Forge tak właśnie pojmuje zasadność tej ścisłości. Odstępstwa od niej są możliwe jako pewne działania wynikające z myślenia o rzeczach powiązanych z emocjami, które to znowu jako uczucia wpływają na organizację cielesną i powodują, że podkreślamy lub osłabiamy ważność owej unii. W artykule XLVII *Namiętności duszy*, Descartes opisuje możliwość uzależnienia pewnych ruchów cielesnych od danych idei, jak i odwrotnie, co ma spowodować mniejszy lub większy stopień uniezależnienia się duszy od szkodliwych wpływów ciała, z którym jest złączona[291]. Ma to swe zastosowanie dla dbałości o zdrowie psychiczne i równowagę psychofizyczną. Zatem włączenie uwagi umysłu w rozważanie idei, które posiadają swe połączenia z tchnieniami życiowymi, jest formą ingerencji w naturę dostępną człowiekowi. Mózg jest tutaj organem nadrzędnym, bowiem wszystkie kanaliki nerwów, które dochodzą do niego, przyczyniają się do komunikacji w ten sposób mającej miejsce, że, jak to pisał Descartes, Bóg połączy jego myśli nie bezpośrednio ze wszystkimi ruchami, które mają miejsce w tej maszynie, ale tylko z tymi, które mogą być przenoszone przez nerwy aż do mózgu.

Poza prawdami wrodzonymi, nie mogącymi mieć pochodzenia biorącego się ze związku duszy z ciałem, cała reszta myśli należących do umysłu musi być mniej lub bardziej zmieszana. Jakakolwiek z tak powstałych nie przyczynia się do rozstrzygania, które miałoby charakter

---

[290] Geulincx w swej *Metafizyce prawdziwej* również zarysowuje swoiste wytyczne dla filozofii człowieka jako jedności dwóch substancji: „Bóg jest Ojcem ludzi. Twierdzenie to jest pierwsze i do tego najpierw dochodzimy, wznosząc się od myśli naszej do Niego, choćby może nawet była [to myśl] ostatnia, gdy przechodzimy od idei Boga do Jego właściwości. Nazywa się zaś Go naszym Ojcem, ponieważ wprowadził nas w kondycję ludzką, co do której zobaczyliśmy w Części pierwszej, na czym się opiera. Mianowicie na tym, że przez wzgląd na ciało, określonym sposobem poruszeni, podlegamy działaniu pewnych i bardzo różnych doznań; po drugie, także na tym, że przez wzgląd na naszą wolę określone jakieś ciało stosownie do naszego polecenia rozmaicie się porusza i zgodnie z różnymi swoimi częściami rozmaicie jest pobudzane; na tych dwóch [rzeczach] opiera się bowiem owa jedność umysłu z ciałem, dzięki której jesteśmy ludźmi". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 65.

[291] Por.: R. Descartes, *Namiętności…*, art. XLVII, s. 94–96 [A. T., t. XI, s. 364–366].

sądów. Dla filozofii są one całkowicie zbędne i właśnie w związku z niniejszymi rozważaniami dobrze można oszacować, jak ważną rolę w poszukiwaniu prawdy odgrywa umiejętność abstrahowania od nich[292]. Jednak dla czynności życia i jego praktycznych konsekwencji myśli te w całości wynikłe z poruszeń organów cielesnych, są nieocenione. Dzięki nim również dokonuje się kierowanie ciałem z udziałem tchnień życiowych, mięśni i wszystkich potrzebnych dla tego typu motoryki części. Co ciekawe, De La Forge zauważa, że im bardziej myśli umysłu są jasne i wyraźne, a tym samym mają charakter mu wrodzony, tym mniejsze jest ich współuczestnictwo we wspomnianych zależnościach. Jest to bardzo cenna uwaga, której nie spotykamy wyrażonej *explicite* u Descartes'a. Otóż izolowane myśli samej duszy, mające swe ścisłe związki z właściwymi jej treściami, a jednocześnie z wolą Bożą, są całkowicie niezależne od połączenia z ciałem i dopiero przy wyeksponowaniu tej prawdy, ujawnia się sens natywizmu w jego spokrewnieniu z Transcendencją jako źródłem i warunkiem możliwości jego zachodzenia. Jednocześnie ujawnia się szkodliwy wpływ poruszeń cielesnych na umysł przez tę dziedzinę, która jest tak pochłaniająca, że nawet tym, którzy sposobią się do uprawiania filozofii, nie przestaje nigdy przejawiać swej dokuczliwości i rozpraszać ich uwagi. Zdaniem lekarza myśli zmieszane w najwyższym stopniu pochłaniają umysł w trakcie jego związku z ciałem, a Descartes powiada, że tylko kilka razy w życiu udaje się w zupełności poświęcić sprawom czystego rozumowania.

Co do czasowego zakresu obowiązywania tej unii, uczeni, o których mówimy, są zgodni, że ma on swe miejsce od chwili, gdy narządy cielesne, a zwłaszcza arterie układu nerwowego i krwioobiegu są odpowiednio wykształcone i zdolne do przenoszenia (wraz z tchnieniami życiowymi) ruchów cielesnych do mózgu i odwrotnie, kiedy to dusza, mająca tam swą siedzibę, jest w stanie wywoływać w ciele odpowiednie zmiany dla poruszania nim i zawiadywania. Rozerwanie zaś tego związku dokonuje się wyłącznie z powodu zużycia się ciała.

---

[292] „«*… do poszukiwania prawdy…*». Innymi słowy: mamy do wszystkiego tego, co Descartes podda w wątpienie pewność moralną, wystarczającą do czynności życia, a nawet taką, że byłoby niedorzecznością z naszej strony obchodzić się z nimi tak, jakby były praktycznie wątpliwe. Ale stosując tutaj rozróżnienie wprowadzone przez moralność tymczasową, musimy je traktować jako jednocześnie praktycznie pewne i teoretycznie niepewne". E. Gilson, *Discours…*, s. 284.

Rozdział 14

O artykułach konstytuujących unię duszy i ciała oraz o siedlisku duszy

De La Forge wspomina o umyśle jako o rzeczy, która charakteryzuje się również tym, że do jej natury przynależy fakt możliwości bycia połączoną z ciałem. Związek, o którym cały czas mówimy polega tu wyłącznie na tym, że bycie zdolną do takiego połączenia oznacza dla duszy władzę pomyślenia sobie czegoś w taki sposób, jakby to, co dotyczy innej względem niej rzeczy, odnosiło się właśnie do samej tej duszy. W tym przypadku chodzi o ciało, które będzie, jak już to wcześniej zostało zasygnalizowane, mętną percepcją duszy. Natomiast poruszanie nim będzie jego modyfikacją, która zajdzie zawsze pod obecność potrzeby jej wywołania z woli duszy rozumnej. W ten sposób substancje te realnie nie oddziałają na siebie, choć w sferze skutków i przyczyn naturalnych, spełnią się wszelkie okoliczności uprawniające do pomyślenia o ich współdziałaniu. Ma ono miejsce wyłącznie w ramach pośrednictwa gruczołu, o którym była mowa w *Uwagach* De La Forge'a, a elementem materialnym odgrywającym główną rolę w komunikacji między substancjami. Elementem tym są tchnienia życiowe, to znaczy ich strumień, jego siła, prędkość i intensywność, jak także wszelkie jego poruszenia i kształty, do przyjęcia jakich jest zdolny (autor odsyła w tej sprawie do traktatu *Człowiek*). Ilość ruchu, jeśli chodzi o tchnienia, jest stała, podobnie jak to ma miejsce w całej naturze. Wola ma moc ukierunkowywania ich przepływu, jednakowoż nie od niej zależy cała jego charakterystyka, która jest kwestią fizjologii mózgu. To, co zależy od woli, i o czym Descartes nie wspomniał, kiedy pisał, że może ona wpływać nie tyle na ilość ruchu drobin, co na ich kierunek, polega na tym, iż kierowane strumieniami tchnień – jakkolwiek wiemy już, że nie odbywa się bezpośrednio – dokonuje się poprzez wzbudzenie w duszy myśli, do których odnosi się pożądany kształt ich przepływu. Tak więc wystarczy, żeby dusza powzięła konkretną myśl, a zmiany w organizacji cielesnej zajdą samoczynnie z racji przyporządkowania jednego drugiemu przez Boga.

Po ustaleniu treści powyższych fragmentów budowy swej teorii De La Forge niemal dopiero w połowie swego *Traktatu o umyśle* postanawia rozbudować jego wiążącą definicję. Otóż na początku rozdziału siedemnastego pisze on co następuje:

[…] umysł ludzki jest substancją, która myśli, zdolną, poprzez połączenie z ciałem człowieka w sposób odpowiadający jej naturze, do działania i odczuwania wraz z ciałem i do bycia w ten sposób formą lub duszą człowieka, to znaczy zasadą wszelkich działań i odczuć, które wyróżniają go od wszystkiego tego, co nim nie jest[293].

Elementem pojawiającym się tu jako rozszerzenie dotychczasowych treści, jest przede wszystkim fakt bycia zdolnym przez umysł do połączenia się z ciałem. Jako drugie oznajmiane jest to, że uczony przydaje duszy określenie jej jako formy człowieka, a zatem zasady jego czynności świadomych. Tak więc człowiek jest istotą myślącą i tylko nią, która zdolna jest do pomyślenia czynności własnych, jak również czynności cielesnych w związku ze swoją naturą. Jednocześnie to właśnie odróżnia człowieka od wszystkich stworzeń, jak również fakt, że zbudowany jest on z dwóch substancji, zjednoczonych ze sobą w opisywany sposób. Lekarz powołuje się przy tym na definicję Arystotelesa w odniesieniu do pojęcia formy dowolnej rzeczy jako tego, co decyduje w rzeczy, że jest ona tą właśnie rzeczą.

I dlatego, idąc tokiem doktryny Arystotelesa [pisał], zauważamy, iż, aby umysł człowieka był jego formą i jego duszą, nie jest konieczne, by był on zasadą wegetacji, odżywiania i powstawania, ani nawet wszystkiego tego, co należy wyłącznie do ciała w jego czynnościach zwierzęcych, wystarczy natomiast, by był przyczyną bliższą wszystkiego, czym człowiek różni się od pozostałych zwierząt i od tego wszystkiego, co nie ma nic z człowieka[294].

W tym też sensie, studium ciała ludzkiego, któremu Descartes poświęcił swe pisma anatomiczne, mimo tytułu, jaki główne z tych opracowań posiada, nie byłoby jeszcze w rzeczywistości właściwym i pełnym opisem bytu ludzkiego, lecz stałoby się nim dopiero po fakcie uwzględnienia przyłączenia do tak opisanego ciała duszy myślącej. Podobnie również widzimy, że wyjaśnienie samej duszy, o której choćby tylko wiemy, że jest zdolna do bycia połączoną z ciałem, mogłoby już spełnić

---

[293] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 278.

[294] Ibidem, s. 280. U Descartes'a czytamy: „[…] nie ma drugiego takiego [błędu], który by bardziej oddalał słabe umysły od prostej drogi cnoty, jak wyobrażenie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza i że wskutek tego po tym życiu nie mamy się ani spodziewać, ani obawiać niczego więcej niż muchy lub mrówki; gdy wiemy natomiast, jak się one od nas różnią, rozumiemy o wiele lepiej racje, które dowodzą, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała i wskutek tego bynajmniej nie podlega wraz z nim śmierci; a dalej tym bardziej, że nie znajdujemy żadnych innych przyczyn, które by ją unicestwiały, skłaniamy się w sposób naturalny ku przeświadczeniu, że jest nieśmiertelna". R. Descartes, *Rozprawa…*, cz. V, s. 68–69 [A. T., t. VI, s. 60], fragment cytowany. Na ten temat zob. też: *Duchowość kartezjańska* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 11–26.

wszelkie wymogi opisu człowieka jako takiego. Te i inne przekonania, powodowały, że De La Forge pisał, iż:

[…] wszystkie rodzaje działań, jakie dokonują się w człowieku, z wyłączeniem percepcji jego rozumu i postanowień jego woli, zostały całkowicie wyjaśnione w *Traktacie o człowieku*, bez przypisywania im jakiejkolwiek myśli, tak, że nie ma powodu, bym cokolwiek więcej tu dodawał dla forsowania mego poglądu. I dlatego wystarczy, by umysł człowieka był zasadą i przyczyną operacji, które zawierają w sobie myślenie, by być formą człowieka […][295].

Mamy zatem opisaną naturę zwierzęcą w bycie ludzkim, jak również właściwą mu naturę ludzką, która poprzez sprowadzenie jej do zasady duchowej i rozumnej jednoznacznie utożsamia go z czynnościami wywyższającymi człowieka ponad wszelkie zwierzę. Problemem, jaki pozostaje do przedstawienia i omówienia jest jedność tak pojętych natur. W tym celu De La Forge, jako pierwszy autor po Descartesie (ten ostatni tego nie uczynił), pokusił się o sformułowanie artykułów, którymi Bóg posłużył się w celu ukonstytuowania związku duszy i ciała. Lekarz zawarł swą teorię w siedmiu kolejnych punktach. Przyjrzyjmy się zatem w tym miejscu owym rozporządzeniom i zbadajmy ich znaczenie. Pierwsze z nich informuje nas o tym, że konkretna idea w umyśle, przypisana jest szczegółowemu kształtowi strumienia tchnień życiowych[296]. Uczony zamierza to wyjaśnić w chwili przedstawienia opisu głównego siedliska duszy, jakim jest szyszynka. W drugim punkcie stwierdza, że „każda z tych form będzie w sposób naturalny połączona z jedną tylko ideą, czy jedną tylko myślą, która zawsze będzie jej towarzyszyć”[297]. W kolejnym jest mowa o tym, że formy biegu tchnień odpowiadać będą stanowi, w jakim znajduje się ciało[298]. Oba punkty zobrazuje przykład chorych na puchlinę wodną lub osób, które mimo amputacji kończyny, odczuwały jeszcze potem w niej ból[299]. Punkt czwarty głosi, że dusza

[295] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 280.

[296] „Pierwszym artykułem tego związku jest, że każdemu ruchowi tchnień życiowych, albo, by rzec lepiej, każdej odrębnej formie ich biegu, skoro tylko one zbierają się do wyjścia z gruczołu w inny sposób, niż są nawykłe to robić, będzie towarzyszyć konkretna idea, która spowoduje konkretną myśl w umyśle”. Ibidem, s. 253.

[297] Ibidem.

[298] „Trzecim, że ta myśl będzie zgodna ze stanem ciała, to znaczy wesołością lub smutkiem, zmieszaniem lub jasnością, a to podług dyspozycji, w jakiej znajdowało się ono pierwszy raz i w jakiej znajduje się ono zwykle, kiedy forma, do której ta myśl jest dołączona, odciska się na gruczole”. Ibidem.

[299] Oba przykłady De La Forge zaczerpnął od Descartes’a: „[…] nieraz bywamy wprowadzeni w błąd przez sam naturalny instynkt, który został nam dany przez Boga, gdy na przykład chory na wodną puchlinę ma pragnienie. Pcha go bowiem wówczas w sposób pozytywny do napoju natura, którą otrzymał on od Boga po to, by [w dobrym

z pomocą woli nie będzie mogła w żaden sposób rozłączyć powiązania, o którym mowa[300]. Chodzi o omawiane już naturalne skutki unii, które są dla człowieka (jako całości) tym samym, co nieprzekraczalna natura tego, czym człowiek jest. Jako piąty, „że obopólnie myślom umysłu, które mają za przedmiot ciało, będą towarzyszyły forma i odpowiedni rodzaj ruchu tchnień życiowych na wyjściu z gruczołu, będące najdogodniejszymi dla wykonania ich zamiarów"[301]. I w końcu dwa ostatnie artykuły zostały sformułowane w następującym brzmieniu:

Szóstym, że ruch, który raz będzie współwystępował z jakąś myślą, będzie towarzyszył jej zawsze, w ten sposób, że nigdy się nie rozłączą, jeśli tylko sama dusza nie zmieni w tym zwyczaju, co zasadza się wyłącznie na stałości woli Boga. Ostatni artykuł, mówi o tym, że ten związek potrwa tyle czasu, ile serce będzie mogło wysyłać swoje tchnienia do gruczołu, a ten rozsyłać je przez nerwy do mięśni[302].

Kiedy stawiamy sobie pytanie o to, co spełnia wszelkie warunki, aby móc być przyczyną tak rozumianej unii, musimy odnieść nasze rozumowanie do pojęcia Boga. Tego typu przyczynowość ma zasięg najszerszy i charakter powszechny. Co się zaś tyczy poszczególnych przypadków, lekarz mówi jeszcze na temat szczegółowych uwarunkowań, charakterystycznych dla każdego pojedynczego ciała i każdego indywidualnego ducha, które mają swe pochodzenie od warunków związanych z budową cielesną, temperamentów i wielu innych czynników, które ulegają zawsze modyfikacjom ze względu na to, co wnosi fakt posiadania

---

stanie] zachować ciało, tymczasem zaś natura ta wprowadza go w błąd, gdyż napój będzie dlań szkodliwy. Lecz dlaczego nie sprzeciwia się to dobroci lub prawdomówności Boga, wyjaśniłem [to] w *szóstej Medytacji*". *Odpowiedź na zarzuty drugie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 180 oraz: „A słyszałem niekiedy od osób, którym amputowano nogę albo rękę, że wydawało im się i później nieraz, iż odczuwają ból w tej brakującej im części ciała". *Medytacja szósta* [w:] Ibidem, s. 101. Argument z odciętą częścią ciała stosuje również Cordemoy: „Bo tak samo, jak ten, komu odcięto dłoń, zachowuje te same myśli, które miał z okazji posiadania palców, skoro odczuwa on je w dalszym ciągu tak, jakby je nadal posiadał, ja również mogłem stracić wszystkie moje członki jeden po drugim, i wciąż myśleć, że wszystkie je mam w dalszym ciągu. Może się zatem zdarzyć, że uważam, iż posiadam ciało, bez rzeczywistego posiadania jakiejkolwiek rozciągłości: ale nie może tak być, iż ja je myślę, bez realnego posiadania myślenia". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 154, fragment cytowany.

[300] „Czwartym, że dusza nie będzie w mocy oddzielić tej myśli od formy ruchu tchnień życiowych, z jaką jest naturalnie połączona; powiadam naturalnie złączona, żeby odróżnić związek myśli, który zwyczaj lub wola duszy połączyły w niektórych ludziach z pewnymi ruchami szczegółowymi, a który to dusza może rozerwać; od związku myśli, jakie natura połączyła z pewnymi ruchami we wszystkich ludziach, którego dusza przerwać nie może". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 253.

[301] Ibidem, s. 254.

[302] Ibidem.

potomstwa przez rozmaitych (mieszających się ze sobą) ludzi[303]. Jednak dla ogólnego opisu relacji między obiema substancjami te szczegółowe zagadnienia nie mają znaczenia i dlatego autor pomija je bez straty. Natomiast spośród przyczyn szczegółowych tej unii, warto wymienić wolę samego człowieka, która jakkolwiek nie wpływa na wszystko to, co zrządzeniem Boga mogło się znaleźć we wspomnianych artykułach konstytuujących rozważaną współzależność, to jednak ma moc związaną z inwencją przyłączania pewnych myśli do odpowiednich poruszeń cielesnych tak, by powodować, że wraz z nawykiem zostaną ukształtowane, jako swoiste mechanizmy, nowe i arbitralne współbieżności w zachowaniach obydwu substancji. Głównie chodzi w tym miejscu o wyrażanie myśli przez słowa, a więc nadawanie ruchom powietrza i dźwiękom artykułowanym przez człowieka znaczeń, które uprzednio pojawiły się w sposobie jego myślenia.

W tym fragmencie rozważań pojawiła się konieczność wyjaśnienia, gdzie ma miejsce główna siedziba duszy w ciele ludzkim. Tematyka powyższa nie jest całkiem bez znaczenia, a rozmaite interpretacje miejsca znajdowania się tak zwanego *siedliska duszy* mają swą historię niemal tak długą, jak sama filozofia. Często uważano, że jest nim serce. Tu głównie zdecydował autorytet Arystotelesa[304]. Innym znowu razem

---

[303] Chodzi tu o płyny ustrojowe. Teoria humorów ma swe początki w antyku (Demokryt, Arystoteles, Galen). Rozmaite płyny znajdujące się w ciele, mając swe materialne pochodzenie i związki z elementami, a więc żywiołami (woda, ogień, powietrze, ziemia), decydowały w zależności od proporcji ich wzajemnego zmieszania i przewadze jednego z elementów o temperamencie poszczególnego człowieka. Wyróżniano w związku z tym podział na cztery typy, do których należały: typ sangwiniczny (krew), typ flegmatyczny (śluz), typ melancholiczny (ciemna żółć) i typ choleryczny (żółć jasna). Descartes rezygnuje z łączenia tej teorii z zagadnieniem elementów będących budulcem wszechświata i odnosi je do aktywności tchnień życiowych. Zob.: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 41 [A. T., t. XI, s. 166], 65–66 [A. T., t. XI, s. 194–195].

[304] W swoim opracowaniu Pichot pisze, iż w odniesieniu do teorii duszy Arystotelesa, „dusza nie powinna być umieszczona w jakiejś jednej części ciała, lecz winna być związana z jego całością. Jednak Arystoteles nie był zbyt konsekwentny w tej dziedzinie i umieszczał duszę w sercu (w roślinach zaś w części znajdującej się między łodygą a korzeniem). Różnice, jakie znajdujemy w tym przedmiocie w tekstach, powinny zostać wyjaśnione przez odmienność dat ich powstawania. Odzwierciedlają one ewolucję w ideach Arystotelesa (w ogóle przypuszcza się, że im bardziej tekst należał do późniejszego okresu, tym bardziej był konkretny; pierwsze teksty noszą ślady wpływu Platona); jednak wydaje się, iż umieszczenie duszy w sercu było nieuniknione, kiedy tylko Arystoteles chciał skompletować główne zasady swej biologii za pomocą fizjologii wyjaśniającej sposób, w jaki dusza nadaje ciału formę i ożywia je. Lokalizacja duszy w sercu zapewnia jej odpowiednią ochronę przeciwko chorobie. Owa odporność przenosi się po trosze w sąsiedztwo serca. W czasie zachorowania, bierze ono odpowiedzialność za wyzdrowienie, stając się jego zasadą (przywraca ciału formę, którą choroba zmieniła)

uznawano za nie głowę człowieka, natomiast De La Forge i Descartes jednogłośnie przypisali je małej części, znajdującej się w samym środku mózgu człowieka. Tym, co przesądzało o takiej lokalizacji było przede wszystkim to, że pojedynczy gruczoł znajdujący się w wolnej przestrzeni między półkulami mózgu, tak był umiejscowiony, że zdaniem naszych autorów mógł tam swobodnie ulegać licznym ruchom i wychylać się na rozmaite sposoby. Miejsce to musiało być ponadto bardzo dobrze skomunikowane z całym ciałem, a to poprzez arterie nerwów dochodzących do niego z najodleglejszych jego partii. A zatem duch nie jest bezpośrednio połączony z całością materialnego człowieka, lecz jest w nim obecny za przyczyną przewodnictwa nerwowego. Oczywiście skutek jest taki sam, jak gdyby dusza była cała w każdym fragmencie przynależnego jej ciała, choć tak nie jest. Właśnie przewodnictwo nerwów, służące dostarczaniu do mózgu wszystkich poruszeń związanych z ciałem, jest kluczowym zjawiskiem w uświadamianiu duszy o tym, co dzieje się na zewnątrz lub wewnątrz niego. Dochodzące do siedliska duszy najrozmaitsze poruszenia uświadamiają jej przyłączone do nich jej myśli i w ten sposób przyczyniają się do tego, że odczuwa je ona, jakby były jej własnymi problemami. Podobnie też poruszanie ciałem przez duszę dokonuje się z pomocą woli, która przekierowuje strumień tchnień życiowych w odpowiednie jego części:

[…] otóż zgodnie ze skłonnością woli następuje napływ tchnień do nerwów i wszystko, co jest niezbędne do [wykonania] danego poruszenia. Dokonuje się to dzięki właściwej budowie ciała, czego umysł może nie być świadomy, a także dzięki złączeniu umysłu z ciałem, czego umysł z pewnością jest świadomy, albowiem w przeciwnym razie nie skłoniłby swej woli do poruszania [jego] członków[305].

Organem najważniejszym, bo odpowiedzialnym za komunikację z całym ciałem, jest w naszej teorii mózg. To jego wnętrze jest właściwym miejscem, w którym umieszczona musi być część stanowiąca element budowy jego samego, w której Stwórca pomieścił ludzkiego ducha. Jest nim wycinek mózgu nie zaś cały ten organ, bowiem De La Forge uznaje go za zbyt płynny i jako materialny oraz plastyczny, zbyt narażony na ustawiczne oddziaływanie licznych wrażeń i przepływ wielu

---

w ten sposób serce, które jest z owym otoczeniem w najbliższym, kontakcie korzysta z tego znacząco. Jednak odnotowuje się, że dusza posiada inną jeszcze ochronę, bardziej konkretną i pospolitą niż serce. Jest nią przepona chroniąca ją przeciwko temu, co pochodzi z brzucha (wedle Platona były to niskie pobudki, według zaś Arystotelesa wyziewy wydzielane z pokarmu) [Por.: Arystoteles, *O częściach zwierząt*, III, 4, 667a–667b; oraz III, 10, 672b]". A. Pichot, *op. cit.*, s. 82.

[305] *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 46 [A. T., t. III, s. 222].

strumieni tchnień z nimi związanych (co zresztą czyni mózg ośrodkiem pamięci), by to z nim w całości dusza mogła być połączona. Utrzymuje on natomiast, że owo siedlisko duszy musi być zlokalizowane blisko miejsca, z którego licznymi strumieniami wypływają tchnienia życiowe, a to w tym celu, by mogła ona przez wpływ na lokalizację otworu, z którego one wylatują, oddziaływać na sterowanie nimi, i przez to, w konsekwencji, na zawiadywanie całą maszyną ciała. Innym źródłem przekonania na temat tego, że to właśnie tam, a nie gdzie indziej znajduje się poszukiwana cześć, jest fakt jej bycia pojedynczym elementem w mózgu, który składa się z podwójnych i symetrycznie względem siebie rozłożonych części. Pojedynczy charakter siedliska duszy miałby również swe znaczenie dla syntetyzowania wrażeń i postrzeżeń, skoro wiele organów zmysłów ma złożoną budowę[306].

---

[306] Chodzi o zmysł wspólny. „Rozszerzając mózg, nadają mu one [tchnienia] zdolność przejmowania odcisków (*impressions*), pochodzących od przedmiotów zewnętrznych, a także od duszy, czyli przekształcają go w narząd bądź siedlisko zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci". Idem, *Opis ciała…*, s. 82 [A. T., t. XI, s. 226–227]. Zob. też.: Ibidem, s. VIII, XII, 47 [A. T., t. XI, s. 174–175], 49 [A. T., t. XI, s. 177], 70 [A. T., t. XI, s. 201], 165–166, 168. Aucante wskazuje na szczególną rolę tego gruczołu, jaką nadał mu Descartes. Znajdując się w samym środku substancji mózgu jest on odpowiedzialny za koordynację wszystkich działań i zachowań tak zwierzęcia, jak i człowieka. Przechwytuje on wszelkie impresje, które docierają do niego od ciała. Z jednej strony podlega on ruchom duchów zwierzęcych, z drugiej, każde jego poruszenie wpływa na zmianę kierunku ich ruchu. To tu siedlisko swe ma dusza i tu znajduje się zmysł wspólny. Nieocenioną rolę odgrywa on również ze względu na fakt jedności duszy i ciała, przyjmuje on bowiem ruchy, ale również jest poruszany przez duszę (Idem, *Namiętności…*, art. XXXIV [A. T., t. XI, s. 354–355], XLI [A. T., t. XI, s. 359–360], XLVII [A. T., t. XI, s. 364–366]). Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 243. W innym miejscu czytamy: „*Zmysł wspólny* (świadomość zmysłowa) – dokonujący syntezy wrażeń poszczególnych zmysłów zewnętrznych, tłumaczący poznawanie tzw. *jakości zmysłowych wspólnych,* jak ruch, wielkość, postać, trwanie, przestrzeń, itp. Klasyczne jest przeciwstawienie zmysłów rozumowi jako dwóch źródeł poznania lub dwóch sposobów doświadczania. *Mały słownik pojęć i terminów filozoficznych*, pod red. A. Podsiada i Z. Więckowskiego, Warszawa 1983, s. 439. I w końcu w *Komentarzu* Gilsona: „«*… pour le sens commun…*». To znaczy: mały gruczoł, siedlisko duszy, który znajduje się pośrodku mózgu i w którym umiejscowione są obrazy wszelkich wrażeń zmysłowych, zob.: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 48 [A. T., t. XI, s. 176–177]; *Rozprawa V* [w:] Idem, *Dioptryka…* [w:] A. T., t. VI, s. 129; Idem, *Namiętności…*, cz. I, art. XXXII, s. 85 [A. T., t. XI, s. 352–353], jak również: «*…* każdy nerw, będąc przeznaczony jakiemuś zmysłowi albo poszczególnemu ruchowi: jedne oczom, inne uszom, rękom, etc. [sprawia, że] jeśli któryś z nich kieruje się do *conarion* bardziej, niż pozostałe, można z tego wnioskować, iż nie będzie to siedlisko zmysłu wspólnego, do którego one wszystkie powinny się odnosić w jednakowy sposób; i jest niemożliwe, żeby czyniły to inaczej, niż za pośrednictwem duchów zwierzęcych, jak to się dzieje w *conarion*. Jest również pewne, że siedlisko zmysłu wspólnego musi być bardzo ruchliwe, aby otrzymywać wszystkie impresje, które napływają ze zmysłów, jednak powinno ono dawać się wprawiać w ruch tylko duchom zwierzęcym, które przenoszą

Elementem spełniającym powyższe wymagania jest zdaniem De La Forge'a szyszynka[307]. Jej otoczenie stanowią liczne odgałęzienia układu krwionośnego, co powoduje, że dostarczana nimi krew może ulegać w tym miejscu procesowi jej oczyszczania i wysubtelniania, zamieniającym najdrobniejsze z jej cząstek w tchnienia, których ów gruczoł jest źródłem. Lekarz powołuje się na opinie angielskiego anatoma Thomas'a Willisa[308] i na pogląd Descartes'a, który pisał:

Co się zaś tyczy drobin krwi, które przenikają aż do mózgu, to nie służą one tam jedynie do odżywiania i zachowywania tworzywa mózgowego, lecz także, nade wszystko, do wytwarzania tam pewnego wielce delikatnego powiewu (*vent*) czy raczej płomienia najżywszego i najczystszego, który zwie się *tchnieniami życiowymi* (*esprits animaux*). Trzeba bowiem wiedzieć, że tętnice przynoszące z serca owe drobiny – gdy już się podzieliły na nieskończoną liczbę drobnych gałązek i utworzyły owe niewielkie sploty, ścielące się jak kobierzec na dnie jam mózgowych – gromadzą się wokół pewnego małego gruczołu, położonego niemal w środku tworzywa mózgu, tuż u wejścia do jego komór[309].

---

te impresje, a jedynie *conarion* jest tego typu". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 21 kwietnia 1641 r.* [w:] A. T., t. III, s. 361". E. Gilson, *Discours…*, s. 419.

[307] Por.: R. Descartes, *Namiętności…*, cz. I, art. XXXI–XXXII, s. 84–85 [A. T., t. XI, s. 351–353] oraz: Idem, *Człowiek*, *Opis ciała…*, s. 44–46 [A. T., t. XI, s. 170–173], 49–51 [A. T., t. XI, s. 177–179], 118 [A. T., t. XI, s. 271].

[308] Thomas Willis (1621–1675), angielski lekarz, anatom, współtwórca neurologii, członek założyciel Royal Society, profesor w Oxfordzie. Interesował się badaniami mózgu oraz naczyniami krwionośnymi odpowiadającymi za jego funkcjonowanie. Opisał nazwane od jego nazwiska koło tętnicze mózgu (koło Willisa), czyli układ tętnic zaopatrujących mózgowie w krew, tlen i składniki odżywcze. Na ten temat zob.: A. Bochenek, M. Reicher, S. Hiller, W. Łasiński, *Układ naczyniowy*, Warszawa 2004, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, s. 191–193.

[309] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 10–11 [A. T., t. XI, s. 128–129]. U Gilsona czytamy: „«*… très pure et très vive…*». Koncepcja duchów zwierzęcych jako bytów psychologicznych wydzielonych z krwi jest jedną z pozostałości średniowiecznych w doktrynie Descartes'a (*Index scol-cartèsienne*, tekst 171, s. 99–100); jest wyrażeniem, któremu próbuje on tu nadać nowe znaczenie, tymczasem: 1.) Przez wyrazistość, z jaką on określił duchy zwierzęce jako cząsteczki całkowicie materialne, pozbawił je mieszanego charakteru, jaki one jeszcze zachowywały, nawet jeśli nie w doktrynie, to w wyobraźni wielu scholastyków. 2.) Przez czysto mechanicystyczną koncepcję procesu destylacji i oddzielania, dzięki któremu owe duchy zwierzęce zostawały odseparowane od krwi: «[…] nie poddane żadnemu przetworzeniu i w żadnej mierze nie zmienione (drobiny najmniejsze i najruchliwsze) – wyjąwszy to, że zostały oddzielone od większych drobin i wciąż zachowują wielką szybkość, jaka im została nadana ciepłem serca – tracą postać krwi i nazywają się od tej chwili tchnieniami życiowymi». R. Descartes, *Człowiek…*, s. 11–12 [A. T., t. XI, s. 129–130], por. też: Idem, *Namiętności…*, I, 10, I, 14 [A. T., t. XI, s. 334–335]. Wszelkie zastosowanie dla «form substancjalnych» lub «realnych jakości» jest z tego wykluczone. Co się tyczy istoty rzeczy, Descartes pozostał przekonany, tak jak scholastycy, że duchy zwierzęce są cząstkami krwi najdelikatniejszymi i najczystszymi i że powstają one z krwi arterialnej, ogrzewanej w lewej komorze serca i przestają utrzymywać swe specyficzne właściwości w mózgu […]". E. Gilson, *Discours…*, s. 414–415.

Po ustaleniu, gdzie przebywa w człowieku dusza rozumna i określeniu jej roli, kolejna ważna kwestia, ku rozwiązaniu której zmierzają wszystkie wysiłki De La Forge'a, polega na dostarczeniu wyjaśnienia, jak to się dzieje, że obie substancje wpływają na siebie wzajemnie, a zwłaszcza, na czym polega zjawisko wprawiania w ruch ciała przez duszę. Lekarz, tak samo jak Descartes, sugeruje, że zrozumieć ostatni problem jest łatwiej niż pojąć, jak jest możliwe, by ciało poruszało się samo, bez czynnika zewnętrznego, lub dodatkowo wprawiało inne ciała w poruszenia[310]. Filozofowie korzystają tu z mającego długą tradycję przekonania, że ciała, czy materia w ogóle, sama z siebie nie jest zdolna do jakiegokolwiek ruchu[311]. Ciało może nawet nie tyle dąży zawsze do stanu spoczynku, ile się w nim z natury swej znajduje i widać tu, jak wątki platońskie podpierane są ówczesnymi osiągnięciami fizyki, gdyż pogląd, że tylko dusza jest w stanie wprawić w ruch to, co martwe,

---

Na temat siły poruszającej duchów zwierzęcych, zob.: Ibidem, s. 417. Pichot dodaje, że „*Duch zwierzęcy* jest przekładem greckiego terminu *pneuma psychikon*. Kartezjańskie duchy zwierzęce odnoszą się bezpośrednio do psychicznej pneumy galenowskiej, której są one wersją zmechanicyzowaną. Są one wytwarzane w mózgowiu z krwi, tak jak to było już wcześniej z pneumą psychiczną Galena, jednak są one wytwarzane przez środek czysto mechaniczny, to jest przez wiele razy wspominane sito (tu w dalszym ciągu generalne zasady galenowskie są zachowywane, lecz częściowo mechanicyzowane). Tak jak pneuma psychiczna, są one w pewnym stosunku z duszą (stąd ich określenie *zwierzęce*), ale ta relacja jest bardzo różna (a co najmniej możemy ją za taką uważać, bowiem ani w jednym, ani w drugim przypadku nie została dostatecznie jasno wyjaśniona)". A. Pichot, *op. cit.*, s. 364.

[310] Doprecyzowanie znajdziemy u de Cordemoy: „1. Nie posiada się z siebie samego tego, co można stracić, nie przestając być tym, czym się jest. 2. Każde ciało może utracić swój ruch aż do całkowitego jego wygaśnięcia, bez zaprzestania bycia ciałem. 3. Możemy pojąć tylko dwa rodzaje substancji, a mianowicie *umysł* (lub to, co myśli) oraz *ciało*. To dlatego należy je rozpatrywać jako przyczyny wszystkiego, co się dzieje, jak również uwzględniać, iż to, co nie może przynależeć jednej, z koniecznością musi odpowiadać drugiej. 4. *Poruszać* (lub powodować ruch) jest działaniem. 5. Działanie może być kontynuowane jedynie przez czynnik, który je rozpoczął. Konkluzja: I. *Żadne ciało nie może posiadać ruchu samo z siebie*". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 135–136.

[311] Prost zauważał, iż redukując materię do rozciągłości, Descartes odebrał jej wszelką siłę, aktywność, zasadę ruchu. Ruch, niezbędny dla wyjaśnienia różnorodności bytów, jest tylko modyfikacją narzucaną ciału z zewnątrz bez bycia częścią jego istoty (R. Descartes, *Zasady…*, cz. II, art. 11, s. 58, art. 25, s. 67–68, art. 27, s. 69 [A. T., t. IX, s. 67–68, s. 76, s. 77–78]. List 11, 72 [listy wg. Cousina]). Jeśli zatem cała natura jest bierna, jak wyjaśnić ruch, wraz z jego przekazywaniem? Jeśli ruch jest modyfikacją w ciele, jak może jako modyfikacja przejść do innego ciała? Pytanie to zadał również Descartes'owi More. Ten odpowiedział mu, że jego pytanie jest właściwe i rzeczywiście „ruch, o tyle o ile jest modyfikacją ciała nie może przejść z jednego ciała do drugiego". (List 72). Por.: J. Prost, *op. cit.*, s. 24–25.

a takim jest materia, łączy się z zasadą kartezjańskiej nauki o przyrodzie. Według niej zasada ruchu materii znajduje się poza samą tą substancją. W sensie powszechnym zasadą tą jest zawsze Bóg.

Dla De La Forge'a zagadnienie ruchu nie daje się wyjaśnić bez odwołania do zasad metafizycznych. Ani obserwacja zmysłowa, ani sama fizyka, mówiąca choćby wszystko na temat zachodzących zjawisk, nie tłumaczą jeszcze tego, jak i dlaczego mają one miejsce. Łatwiej zatem jest pojąć to, że ciała nie poruszają się, a nawet to, że nie istnieją, niż wyjaśnić w sposób zadowalający, że jedno czy drugie zachodzi[312]. Problem natomiast w tym, iż w potocznej opinii wiele osób uznaje, że właśnie ciała obdarzone są siłą oddziaływania na inne oraz, że tylko substancje materialne zdolne są do aktywności, której skutkiem jest przemieszczanie się ciał[313]. Oczywiście uczony poświęca się zwalczaniu tego poglądu i to nie tyle z powodu owych popularnych przekonań, ile z racji faktu, że stanowiły one również punkt wyjścia dla refleksji naukowej stronnictw przeciwnych teoriom dualistycznym.

Spotykamy to zagadnienie w odniesieniu do relacji między umysłami i ciałami, wraz z nowymi trudnościami [pisał Prost]. Otóż, jeśli ciało jest inercyjne, umysł przeciwnie, jest aktywnością i wolą. To zarówno przez wolę, jak inteligencję umysł manifestuje się samemu sobie. W wątpieniu przejawiła się już jego władza zwierzchnictwa nad ideami, której zasadą zdaje się być wolność, służąca w rezultacie nie tylko przekraczaniu idei, ale manifestowaniu umysłu na zewnątrz przez działania i ruchy [cielesne]. To owa aktywność naszej duszy, którą wyraża pojęcie siły, jest tą, którą następnie pochopnie dostrzegamy we wszystkich bytach. «Pojęcie siły, powiada Descartes, zostało nam dane, abyśmy pojęli sposób, w jaki dusza porusza ciało». (List 29, I). Kiedy przypisujemy przedmiotom opór, przenosimy na nie skuteczną władzę, którą znajdujemy w sobie, lecz której w rzeczywistości one nie posiadają. (List 72, I). Co zaś się tyczy owej aktywności, to jest oczywiste samo przez się, że może ona stosować się do idei, ponieważ w ten sposób się ujawnia, ale że może być wytwórczynią ruchu, to już rzecz – by trzymać się faktów – przedstawiająca się w systemie Descartes'a mniej jasno, co widać na tyle dobrze, że jego adwersarze nie omieszkali mu tego wytknąć. Jeśli natomiast razem ze scholastykami założy się istnienie siły naciskającej (*vertu impresse*), która wydziela z siebie czynnik ruchu, aby przemieścić go w podmiot otrzymujący działanie i ruch, udzielimy wyjaśnienia, które bez wątpienia samo w sobie jest ciemne, ale które zgadza się z potocznym doświadczeniem lub przynajmniej nie przeciwstawia mu się. Jednak

[312] Owo leibniziańskie „dlaczego jest raczej coś niż nic?" odnajdujemy również u Geulincxa: „Skoro więc te rzeczy wcale nie są konieczne, trzeba determinacji woli, z powodu której raczej są one niż nie; same z siebie raczej nie byłyby, niż były". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 72.

[313] De La Forge wskazuje na dawny pogląd materialistów, którego początki sięgają Lukrecjusza: „Wszak dotknąć i być dotknięte mogą być jedynie ciała". Titus Lukretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957, s. 13, wers 304. Porównaj ducha *Zarzutów piątych*, gdzie pada ten sam argument: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 403–404 [A. T., t. VII, s. 341–342].

będzie to jedna z tych ciemnych sił, jedna z tych istności, które nie powinny więcej występować ani odgrywać żadnej roli w filozofii, gdzie wszystko musi być odnoszone do elementów jasnych i wyraźnych[314].

Aby najdoskonalej zrozumieć powyższe zagadnienia, należy postąpić tak, jak za każdym razem, kiedy próbuje się coś w nauce ustalić. Otóż poddać należy namysłowi to, co dla umysłu w powyższych kwestiach najbardziej jasne i wyraźne, a zatem te treści jemu samemu wrodzone, w których zawiera się rozwiązanie zagadnienia. Aby to uczynić, należy zrozumieć, że ciało podlega analizie wyłącznie w ujęciu pojęciowym. Bardzo dobrze określił to Descartes, gdy pisał, że w porządku poznania ciało jest modyfikacją myśli, a więc ideą i tylko tak jest znane umysłowi, a ściślej rozumowi[315]. Dla niego samego oraz dla De La Forge'a zabezpieczeniem poczynań umysłu w związku z tematyką ciał, jest zasięg, jaki wyobraźnia wytycza rozumowaniu, a zatem wszystko to, co materialne, podpada pod wyobraźnię, a ta mówi nam jedynie o rozciągłości. Natomiast jej idee przechowuje rozum, który jest jedynym źródłem możliwych wyjaśnień. W dziedzinie nauki o ciałach obie te władze wyraźnie się dopełniają. Przejdźmy zatem od wywołanego tematu ruchu ciał.

---

[314] J. Prost, *op. cit.*, s. 26.

[315] Por.: R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 64, s. 40 [A. T., t. IX, s. 54] oraz: *Odpowiedź na zarzuty piąte* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 452–454 [A. T., t. VII, s. 387–389].

Rozdział 15

Zagadnienie ruchu ciał

Zarówno De La Forge, jak i Descartes zwalczają obecny w fizyce perypatetyckiej pogląd, jakoby poruszaniu się ciał towarzyszyła siła poruszająca, która należy zakresowo do tak zwanych jakości ukrytych[316]. Same owe jakości, rozumiane były jak pamiętamy jako niematerialne formy, czy zasady, których obecność filozofia Szkolna dopuszczała. Wraz z ich odrzuceniem przez badaczy nowożytnych, powstawało również pytanie, dlaczego uczeni arystotelesowscy akceptują istnienie niematerialnych i ukrytych form oddziałujących na ciała, a nie mogą zgodzić się na to, że wyłącznym elementem oddziaływania na nie jest dusza. Co do Descartes'a, to przyczyny nadawania ruchu i jego wytracania upatruje on w oddziaływaniu, po pierwsze czynnika sprawiającego ruch, a po drugie już tylko w środowisku, w którym ciało się porusza oddając go sukcesywnie:

I doprawdy codzienne doświadczenie w zakresie rzucanych przedmiotów całkowicie potwierdza naszą regułę. Nie ma bowiem innej przyczyny, dla której przedmioty rzucone miałyby przez pewien czas trwać w ruchu, gdy odłączyły się od ręki dokonującej rzutu, prócz tej, że raz w ruch wprawione dalej utrzymują się w ruchu, dopóki nie zatrzymają ich napotkane ciała. I jasną jest rzeczą, że stopniowo zwykło zatrzymywać je powietrze lub inne ciała płynne, w których się poruszają, i dlatego ruch ich nie może trwać długo[317].

---

[316] Jednym z kluczowych terminów ówczesnej fizyki było pojęcie ruchu. Filozofia perypatetycka przyczyniła się do wieloaspektowości w pojmowaniu tego zagadnienia. Filozofia mechanicystyczna natomiast uprościła zjawisko wraz z jego rozumieniem do możliwego minimum. Z wielu odmian ruchu pozostało w zasadzie tylko to, które odnosiło się do tzw. ruchu lokalnego, czyli przemieszczania się danego ciała z jednego punktu do drugiego w jakimś układzie odniesienia. Ponieważ jest to problematyka wymagająca zupełnie odrębnego potraktowania nie rozwiniemy jej tu ponad pewną miarę (omawialiśmy już to dokładnie w innej rozprawie: T. Śliwiński, *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Toruń 2005, w całości poświęconej fizyce Descartes'a). Powiedzmy za to w skrócie, że fizyka szkolna operowała arystotelesowską teorią, uznającą, że to ośrodek, w którym porusza się dane ciało, jest odpowiedzialny za jego ruch. W późniejszej teorii kwestia ta znajdzie swe wyjaśnienie w odwróceniu zależności, inaczej przedstawiając rolę ośrodka ruchu, a mianowicie jako przyczynę jego spowalniania, tak jak u Descartes'a.

[317] Idem, *Zasady…*, cz. II, art. 38, s. 78 [A. T., t. IX, s. 85].

De La Forge natomiast pisał w swoim *Traktacie* co następuje: „[…] ruch rozpatrywany w ciele, które jest poruszone, nie jest niczym innym, jak przeniesieniem jednego ciała z sąsiedztwa tych, które bezpośrednio go dotykają, kiedy je rozważamy jako będące w spoczynku, w sąsiedztwo innych”[318]. Pogląd lekarza jest powtórzeniem tego, który znajdujemy u Descartes'a:

Jeżeli jednak nie tyle na gruncie potocznego użycia, ile na podstawie prawdziwości rzeczy, rozważać będziemy, co rozumieć należy przez ruch, aby mu przypisać jakąś określoną naturę, wówczas możemy powiedzieć, że jest on przejściem jednej części materii, czyli jednego ciała z sąsiedztwa tych ciał, które bezpośrednio z nim się stykają i uważane są za będące w spoczynku, w sąsiedztwo innych. Stąd przez jedno ciało, czyli jedną część materii, rozumiem to wszystko, co razem się przenosi, chociażby ta rzecz sama znowu mogła się składać z wielu części mających w sobie inne ruchy. A mówię, że jest przenoszeniem się, a nie siłą czy działaniem, które przenosi, aby pokazać, że ono zawsze jest w rzeczy ruchomej, a nie poruszającej, ponieważ nie dość dokładnie zwykło się to odróżniać i że jest, ściśle biorąc, tylko jej modyfikacją, a nie jakąś rzeczą samoistną, podobnie jak kształt jest sposobem zjawiania się rzeczy ukształtowanej, a spoczynek [modyfikacją] rzeczy spoczywającej[319].

Widzimy zatem, że Descartes uważa ruch za modyfikację przedmiotu, tak jak jest nią kształt i odróżnia przenoszenie się, jako ową modyfikację, utkwioną w samym ciele, od siły poruszającej, która powinna być rozumiana inaczej[320]. Wydaje się, że siła poruszająca jest tylko jedna i nie chodzi tu o to, co w innym ciele jest jego przemieszczaniem się, które po zderzeniu z kolejnym byłoby ową siłą poruszającą, lecz o moc nadawania ruchu wywodzącą się zawsze z jednego i tego samego źródła, jakim jest wola i stałe działanie Boga. Pomijając to,

---

[318] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 268.

[319] R. Descartes, *Zasady…*, cz. II, art. 25, s. 68 [A. T., t. IX, s. 76]. Ruch i spoczynek to modyfikacje ciała. Ibidem, art. 27 [A. T., t. IX, s. 77–78].

[320] Co interesujące podobne rozważania znajdujemy następnie u de Cordemoy, który zauważa: „IV. *To ten sam umysł jest czynnikiem, który rozpoczął ruch ciał, jak i go utrzymuje”. Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 136. W dalszym ciągu swojej rozprawy autor uściśli, że ruch nie może być przekazywany i wówczas ostatnie twierdzenie stanie się jeszcze jaśniejsze. Ciało w ruchu jest związanie nie z otaczającymi go ciałami i ruch nie jest zjawiskiem czysto fizykalnym. Ma on swe wyłącznie metafizyczne pochodzenie i skoro jakaś cząstka materii porusza się, to znaczy, że działa na nią jakiś umysł, duch, lub Bóg, ona zaś sama nie działa ani przez siebie, ani na siebie, ani na inne ciała – niczego nie udziela ani sobie, ani im. Cordemoy podkreśla, iż należy oddzielić to, co możemy w tej sprawie wiedzieć z pewnością, od tego, co wnosimy wraz z naszym interpretowaniem izolowanych faktów. Otóż, kiedy przykładowe ciało B zderzy się z pozostającym w spoczynku ciałem C, uważamy, że nadało mu ruch, który samo posiadało. W istocie nic nie uprawnia nas do takiej tezy poza przesądem, który sprawia, że za przyczynowość czynimy odpowiedzialne składowe zjawisk empirycznych.

należy powiedzieć, iż jedne przedmioty mogą różnie się sytuować względem innych, z przyczyny, która jest utożsamiona z nimi samymi, lecz na pytanie, czy w związku z tym rzeczy materialne są swoimi własnymi przyczynami ruchu, któremu podlegają, należy odpowiedzieć, że oczywiście nie, podobnie jak nie są swoimi własnymi przyczynami sprawczymi tego, że istnieją. Wspomóżmy się w tym miejscu fragmentem pism De La Forge'a, który pisał:

W ten sposób ruch nie jest niczym innym, niż modyfikacją, która znowu nie jest czymś innym od ciała, w jakim się przejawia i która nie może przejść z jednego podmiotu w drugi tak, jak inne modyfikacje materii, ani również odpowiadać substancji duchowej. Natomiast siła poruszająca, to znaczy ta, która przenosi ciało z jednego sąsiedztwa ciał w inne i oddawana jest sukcesywnie różnym cząstkom ciał, które to ciało opuszcza, a która jest nieraz również nazywana *ruchem,* jest nie tylko [traktowana jako] oddzielona od tego przekazywania, ale także od ciała, które ją przekazuje i które się porusza, co sam Arystoteles opisał w siódmej księdze swej *Fizyki.* Zatem, jeśli siła poruszająca jest oddzielona od rzeczy, która jest poruszana i jeśli nic nie może być poruszone, jak tylko to, co jest ciałem, wynika z tego jawnie, że żadne ciało nie może posiadać siły poruszania się samo przez się([321]). Bo gdyby tak było, siła ta nie byłaby czymś oddzielonym od ciała, bowiem każdy atrybut czy własność nie są wcale oddzielone od rzeczy, której przysługują, a ponieważ żadne ciało nie może siebie samo wprawić w ruch, jest, moim zdaniem, oczywiste, że również nie może samo poruszyć innego i w ten sposób trzeba, by wszystkie ciała, które znajdują się w ruchu, były poruszone przez rzecz całkowicie od nich różną, która nie byłaby ciałem[322].

De La Forge tłumaczy, że siła poruszająca nie może być modyfikacją rozciągłości i mieścić się w poruszającym się ciele, tak jak ma to miejsce w odniesieniu do samego ruchu. Rozciągłość, powiada on, nie jest żadną aktywnością, a zważywszy, że tylko ona jest atrybutem materii, nie możemy dowieść, jak materia mogłaby sama z siebie stać się przyczyną swego ruchu.

Otóż materia ta [dodaje nasz autor] nie tylko nie może sama z siebie zmienić położenia, twierdzę nadto, że nie istnieje żadne stworzenie duchowe lub cielesne, które mogłoby taką zmianę w niej wywołać, ani w jakiejkolwiek z jej części, w kolejnej chwili po ich stworzeniu, jeśli sam Stwórca nie uczyniłby tego[323].

Zatem również u De La Forge'a to Bóg pozostaje jedynym źródłem ruchu w świecie, materia bowiem sama z siebie ani nie jest w stanie istnieć, ani się poruszać. W związku z przytoczonymi powyżej

---

[321] To samo przekonanie, formułuje jako aksjomat Geulincx: „Ciało nie może mieć ruchu samo z siebie". *Twierdzenie XI* [w:] A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 53.

[322] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 269.

[323] Ibidem, s. 271.

fragmentami, przypomnieć należy, iż ciała są zarówno stwarzane w każdym nowym momencie, tak samo, jak dokonało się to za pierwszym razem, jak także ich przemieszczanie się, spowodowane jest przez tę samą siłę sprawczą, o której mówimy, to jest przez Boga. Ruch wyjaśnia się tu kolejnymi i wciąż ponawianymi aktami stwarzania rzeczy w ich następnych, wymaganych przez uwzględnienie zjawiska ruchu, miejscach uniwersum. Powoduje to dodatkowo tę ważną konsekwencję, iż można powiedzieć, że jako taki ruch w rzeczywistości nie istnieje, skoro żadne ciało nigdy nie jest w ruchu, lecz jest stwarzane jako będące w bezruchu w każdym wymaganym przez kolejność zdarzeń stadium swego istnienia.

Zgodnie z zasadami przyrody Descartes'a, lekarz przyjmuje stałą ilość ruchu w całym uniwersum[324]. Wynika ona z niezmiennego charakteru działania Boga, a wyraża się na dwa sposoby, z których jeden dotyczy materii, drugi zaś ducha. W zakresie stosowania się do materii, równoważne jest to trzem prawom ruchu, które Descartes opracował i zawarł, choćby w swoich *Zasadach filozofii*. Co zaś dotyczy poruszeń ducha, to przejawia się w zakresie mocy, jakiej Bóg udzielił woli każdej

[324] „[…] Bóg jest przyczyną pierwszą, powszechną i całkowitą ruchu i że tak, jak to było konieczne, aby z pomocą swego słowa użył całej swej wszechmocy, by wydobyć z nicości całą naturę, tak również konieczne jest, aby za pomocą tego środka, wyciągnął On tę samą naturę z chaosu, wprowadzając w nią ruch i że ona powróciłaby do swej nicości, gdyby On zaprzestał wydobywania jej z niej i to w każdej chwili jej zachowywania w istnieniu; jak również pozostałaby w swoim pierwotnym zmieszaniu, gdyby On nie wprowadził w nią ruchu, który On sam wytworzył. I w końcu, tak jak byłoby w jakiś sposób zarzutem o niestałość, sądzić, że On nie zachowuje tej samej ilości materii, jaką stworzył w pierwszej chwili, tak byłoby zbytnią śmiałością sądzić, że zwiększy lub zmniejszy ilość ruchu, jaką raz powołał, to znaczy tę, z jaką na początku poruszył różne cząsteczki materii. A zatem, mimo że ta siła nie jest czymś różnym od samego Boga, bo wszystko to, co jest w Bogu jest Bogiem samym i patrząc na to z tej strony, jest ona niepodzielna i nie może wzrastać, ani się zmniejszać, to jednak z powodu sposobu i rozmaitości przedmiotów, jakim On jej udzielił, wydaje się, że ulega ona podziałowi i choć nie wzrasta i nie zmniejsza się nigdy w całej naturze, wzrasta ona wszelako i zmniejsza się, ale tylko z punktu widzenia różnych ciał, na które działa". Ibidem, s. 273. Jak to komentuje Aucante: „Dusza jest rozumiana jako «pierwszy akt, czy też zasadnicza forma człowieka». Ale nie należy z tego wnioskować, że cechuje ją indywidualność taka, jak w przypadku ciała, będącego prostym «nagromadzeniem organów», ona nie zarządza nim, jak to widzieliśmy, ale jest z nim połączona w stopniu, w jakim wymaga tego utrzymywanie życia. Dusza jest odporna na wszelkie zniszczenie przez swą naturę substancjalną i nie jest podległa tak jak ciało, na zmianę tak konstytutywną, która mogłaby spowodować jej śmierć. Jej jedność jest również charakteryzowana jej niepodzielnością […]. Umysł jest substancją z porządku wyższego od ciała w tym, że on się sam myślowo ujmuje jako substancja, podczas gdy ciało ludzkie pozostaje obdarzone substancjalnością tymczasową, ograniczaną w pewien sposób przez umysł, z którym jest ono połączone". V. Aucante, *op. cit.*, s. 43.

poszczególnej duszy, by była władna posługiwać się przyłączonym do niej ciałem. Niestety, w zakresie tego rozporządzenia Stwórcy nauka milczy. We wspomnianych *Zasadach*, Descartes pisał:

Tak uświadomiwszy sobie naturę ruchu, rozważyć należy jego przyczynę i to dwojaką. Najpierw mianowicie powszechną i pierwotną, która jest przyczyną ogólną wszystkich ruchów na świecie (zważcie dobrze te słowa)… A co się tyczy przyczyny ogólnej, to jasną mi się wydaje rzeczą, że jest nią tylko sam Bóg, który od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem i już przez zwyczajne swoje współdziałanie, tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył[325].

W korespondencji z More'em Descartes rozwijał te wątki, pisząc:

To *przenoszenie się*, które nazywam *ruchem*, jest rzeczą o nie mniejszej bytowości niż kształt – jest mianowicie modyfikacją w ciele. Natomiast siłą poruszającą może być [moc] samego Boga zachowującego tyle samo przenoszenia się w materii, ile go w nią włożył w pierwszym momencie stworzenia; albo także [moc] substancji stworzonej, takiej jak nasz umysł lub jakaś inna rzecz, której Bóg dał siłę poruszania ciała. Otóż

[325] R. Descartes, *Zasady…*, cz. II, art. 36, s. 75–77 [A. T., t. IX, s. 83–84]. W *Świecie* pisał: „[…] trzeba rzec, że tylko Bóg jest Autorem wszystkich ruchów, jakie występują w świecie w tej mierze, w jakiej one istnieją i o tyle, o ile są one prostoliniowe, gdyż tylko rozmaite rozmieszczenia materii czynią je nieregularnymi i krzywoliniowymi. Podobnie jak Teologowie pouczają nas, że Bóg jest także Autorem wszystkich naszych działań w tej mierze, w jakiej mają one miejsce i w jakiej zawierają jakieś dobro w sobie; ale także o tym, że to różne dyspozycje naszej woli są czynnikami mogącymi czynić je występnymi". Idem, *Świat…*, roz. VII, s. 68 [A. T., t. XI, s. 46–47]. Podobnie wyrażał się Cordemoy, który uważał, że czynnik ruchu musi mieć charakter nadprzyrodzony, z racji tego, że nie generuje go żadna z substancji stworzonych. To Bóg jest twórcą ruchu i czynnikiem go zachowującym. Bóg jest jedynym sprawcą zjawisk, jakie mają gdziekolwiek i kiedykolwiek miejsce. Jest równie niemożliwe dla dusz posiadanie nowych percepcji bez udziału Boga, jak dla materii posiadanie nowych ruchów bez Jego działania. Podsumowując swe dotychczasowe rozważania, Cordemoy pisał: „Nasze zmysły ukazały nam w sposób dostateczny, że ciała są zdolne do bycia w ruchu, ale nasze rozważania uświadomiły nam, że nie mogą one poruszać się z powodu innych ciał, ani z powodu dusz, słabych jak te nasze, ani dzięki żadnemu umysłowi stworzonemu, jakkolwiek byłby on doskonały. W ten sposób doszliśmy do tego Pierwszego Umysłu i zostaliśmy przymuszeni nie tylko do przyznania, że On rozpoczął ruch, ale poznaliśmy to z pewnością, że to On go utrzymuje. Zrozumieliśmy, że to tylko ta moc jest do tego zdolna i musimy ją podziwiać za to, że ustanawiając prawa między ciałami, podług których poruszają się one rozmaicie, z powodu wielorakiego charakteru ich spotkań, ustanowił on również między naszymi duszami i ciałami prawa, których nigdy nie pogwałci, i podczas kiedy te ciała są zbudowane w określony sposób, kieruje on zawsze pewnymi ich ruchami zgodnie z naszymi potrzebami i że czyni on to tak szybko i zgodnie z naszą wolą, iż ci, którzy pośpiesznie wydają swe sądy, uważają, że sami sprawili to, co zwyczajnie zamierzali, ponieważ ta pierwsza moc tym powodowała w tej samej chwili, kiedy oni tego pragnęli". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 144.

ta siła jest modyfikacją w substancji stworzonej, nie zaś w Bogu[326]. [Nieco dalej dodawał:] Słusznie zauważasz, iż *ruch będąc modyfikacją ciała, nie może przenosić się z jednego ciała na drugie*. Jednak ja nic takiego nie napisałem; sądzę natomiast, że ruch będąc taką modyfikacją, nieprzerwanie zmienia się. Jest bowiem inną modyfikacją w pierwszym punkcie ciała A, który jest oddzielony od pierwszego punktu ciała B, inną w punkcie oddzielonym od drugiego punktu, jeszcze inną w oddzielonym od trzeciego, itd. Gdy zaś powiedziałem, że w materii zawsze pozostaje tyle samo ruchu, rozumiałem przez to siłę poruszającą jej części, która teraz do jednych, za chwilę do drugich części materii się stosuje […][327].

Zarówno Descartes, jak i De La Forge, w tłumaczeniu zjawiska ruchu wspomagają się wirową jego koncepcją, autorstwa tego pierwszego, która głosi, że aby jakieś ciało mogło zająć inną pozycję, niż ta, jaką aktualnie posiada, inne ciała muszą również zmienić swoje położenie, by w ten sposób ustąpić mu i umożliwić jego przemieszczanie się. Przyjęcie tej teorii umożliwiającej wzajemne ustępowanie sobie miejsca przez ciała, spowodowane jest faktem odrzucenia z pojęcia natury próżni, w związku z czym, ruch możliwy jest dopiero przez usunięcie całego szeregu ciał, stawiających opór, jak również poprzez fakt, że napotykając na przeszkody, naturalna prostoliniowość cechująca wszelki ruch dowolnego ciała, zostaje zaburzona. Jednak, mimo że nie istnieją warunki do ruchu prostoliniowego, ciała mają nieusuwalną dążność do poruszania się takim właśnie ruchem:

---

[326] *List do More'a z sierpnia 1649 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 86 [A. T., t. V, s. 403–404].

[327] Ibidem, s. 86–87. Podobnie będzie następnie pisał Cordemoy: „Stan ciała nie przechodzi wcale do innego". *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 138. W związku z tym, nie możemy mówić, iż w przyrodzie zachodzi przekazywanie ruchu, ale mamy do czynienia z działaniem czynnika poruszającego, który przestaje działać w przypadku jednego z ciał, a zaczyna swe działanie w drugim. „I w końcu, skoro jesteśmy upewnieni, dzięki trzeciemu poglądowi, że to umysł jest pierwszym poruszającym, to, jeśli założymy, że ciało B zostało poruszone przez ten czynnik aż do chwili, kiedy napotkało na ciało C, nie możemy wcale wątpić, zważywszy, że C zaczyna się poruszać, iż stało się to za przyczyną tego samego ducha". Ibidem. Ten mechanizm jest powszechny i nigdy nie istnieją żadne inne przyczyny ruchu i udzielania go w odniesieniu do ciał materialnych, jak właśnie takie. A zatem, to co należy zrozumieć, kiedy mówi się, że ciała poruszają się poprzez wpływanie jednych na drugie, polega jedynie na tym, że będąc wszystkie nieprzenikliwe na wzajemne oddziaływanie, jak również, nie mogąc nigdy być w ruchu same z siebie, powodują, że ich spotkanie jest dla niematerialnego czynnika poruszającego, który poruszył pierwsze z nich, *okazją*, by poruszył również drugie. Spotkanie to w istocie zawsze wywołane jest jednak samym tym czynnikiem, który przybliża ciała do siebie, zderza je z sobą i sam „zmienia się" zgodnie z prawami ich przemieszczeń, których również jest jedynym źródłem. Mówimy wówczas o prawdziwych przyczynach i w rezultacie trudno nawet dokonywać podziału na rzeczywiste i okazjonalne, bowiem poza rzeczywistymi, nie ma żadnych innych.

[…] w trakcie, gdy jakieś ciało jest w ruchu, to, chociaż ruch jego jest najczęściej krzywoliniowy; i w ogóle nie ma chyba takiego, który nie byłby w jakiś sposób okrężny, tak jak to zostało wyżej powiedziane, to jednak każda z jego cząstek z osobna dąży zawsze do tego, by kontynuować swój ruch po linii prostej. I w ten sposób ich działanie, tzn. sposobność, jaką posiadają do tego, by się poruszać, różna jest od ich ruchu[328]. [W innym fragmencie czytamy:] W celu zrozumienia powyższego trzeba wiedzieć, że jeśli mówię, że jakieś ciało dąży w jakimś kierunku, to nie chcę, byście wyobrażali sobie z tego powodu, że zawiera ono jakąś myśl albo wolę, która by je tam niosła, lecz jedynie to, że jest w dyspozycji do poruszania się tam. Otóż, jeśli jest tak, że rzeczywiście porusza się ono w tym kierunku, to jest także tak, iż jakieś inne ciało mu w tym przeszkadza, i zasadniczo w tym ostatnim znaczeniu posługuję się słowem dążyć z tego powodu, że, jak się zdaje, oznacza ono pewien wysiłek i że każdy wysiłek zakłada opór[329].

Podsumowując wszystkie powyższe rozważania, należy stwierdzić, że materia sama z siebie nie jest czynnikiem własnych przemieszczeń, nie jest również zasadą określającą ich przebieg, w tym sposoby nabywania ich, zachowywania i przekazywania. W pojęciu materii zawiera

[328] R. Descartes, *Świat…*, s. 65 [A. T., t. XI, s. 43–44].

[329] Ibidem, roz. XIII, s. 102 [A. T., t. XI, s. 84]. Podobny pogląd wspierany jest również przez założenie o wspomnianym braku próżni, co wymusza na materii zawartej w naturze, by ruch w niej odbywał się po kole. Descartes pisał na ten temat w swej pierwszej rozprawie fizykalnej: „Jednakże chciałbym teraz dołączyć do tego jeszcze jedną [obserwację], aby wykazać, że nigdy nie zachodzi żaden ruch, który nie byłby okrężny. Jeżeli wino, które jest w beczce, nie wycieka wcale przez otwór, znajdujący się u jej dołu, ponieważ jest ona od góry dokładnie zamknięta, to mówiąc niewłaściwie, co czyni się zazwyczaj, dzieje się tak z obawy przed próżnią. Jednak wiemy dobrze, że wino nie ma odrobiny ducha, aby móc czegokolwiek się obawiać; i nawet jeśliby miało to, nie wiem z jakiego powodu mogłoby obawiać się tej próżni, która jest jedynie wymysłem. Należy raczej powiedzieć, że ono nie może opuścić tej beczki, ponieważ na zewnątrz niej wszystko jest tak pełne, jak to tylko możliwe i że część powietrza, którego miejsce miałoby ono zająć, jeśliby wypłynęło, nie może znaleźć w całym pozostałym Uniwersum miejsca, w którym mogłoby się pomieścić, jeśli nie zrobi się otworu w górnej części beczki, przez który to powietrze mogłoby wstąpić koliście na swoje miejsce". Ibidem, roz. IV, s. 38–39 [A. T., t. XI, s. 20]. „Z tego zaś, co powyżej zauważono, że wszystkie miejsca pełne są ciał i że zawsze tym samym częściom materii odpowiadają równe im miejsca, wynika, że żadne ciało nie może poruszać się inaczej jak tylko po kole, tak mianowicie, aby usuwać jakieś inne ciało z tego miejsca, na które samo wchodzi; to zaś z kolei [usuwa] inne i inne, aż do ostatniego, które weszło na miejsce opuszczone przez pierwsze w tym samym momencie czasu, w którym to miejsce zostało opuszczone". Idem, *Zasady…*, cz. II, art. 33, s. 73 [A. T., t. IX, s. 81]. W celu zobrazowania tego przykładem Descartes pisał: „Zaobserwujcie ryby pływające w basenie fontanny; jeśli nie zbliżają się do lustra wody, nie będą go wprawiać w drgania, mimo że pod nim poruszają się one z bardzo dużą prędkością. Wynika z tego oczywiście, że woda, którą one przed sobą popychają nie porusza reszty wody w basenie w sposób niezróżnicowany, lecz tylko tę [jej część], która najlepiej może służyć do wypełniania koła ich ruchu i zajęcia miejsca, które one opuszczają. Obserwacja ta wystarcza, by wykazać, jak ruchy koliste są dogodne i bliskie Naturze". Idem, *Świat…*, roz. IV, s. 38 [A. T., t. XI, s. 20].

się jedynie to, że jest rozciągła w trzech wymiarach, nie wspomina się natomiast nic na temat tego, że bycie w ruchu stanowi jej atrybut. Owszem, gdyby potraktować spoczynek jak odmianę ruchu, wówczas nie można by pomyśleć żadnego ciała bez tego parametru, jednak gdy rozważamy przemieszczanie się, musimy uwzględniać siłę poruszającą jako odrębną od rzeczy poruszanej albo uznać, że polega ono na modyfikacji w ciele, które zawsze znajduje się z natury w bezruchu. Obydwa przypadki wymagają współdziałania Boga jako przyczyny sprawczej zmian polegających na pojawianiu się ciała w poszczególnych miejscach wymaganych ze względu na uwarunkowania zjawiska ruchu. Inną rzeczą jest kwestia wyboru teorii materii i teorii środowiska, w jakim ona się porusza. Tu Descartes oraz De La Forge napotykali już nie tylko na zgodność ich własnej doktryny z innymi znanymi i panującymi poglądami, ale na różnice poglądów.

Argument na temat niemożliwości próżni znajdujemy również u Geulincxa. Jest tu przykład pomieszczenia, z którego Bóg wyjmuje całą materię:

> Powiesz: Bóg może wynieść wszelkie ciało z tej izby; albowiem nie jest widoczne, dlaczego jedno mniej może wykluczyć niż drugie. Odpowiada się. Istotnie może, lecz w tym przypadku koniecznie zniszczyłby izbę i przeciwległe ściany, posadzkę i podłogę, wszystko między sobą połączyłby. Powiesz: Bóg wyrzuciłby wszelkie ciało, a równocześnie jednak zachowałby kształt tej izby. Odpowiada się, że to nie może się stać […][330].

Właśnie ten przykład podawany jest następnie przez de Cordemoy, jako bezzasadny. W przeciwieństwie do poprzedników, autor ten odrzuca kartezjański pogląd o niemożliwości próżni, zobrazowany w taki sposób, że gdyby pozbawić wszelkiej materii na przykład puchar czy wazę, ich ściany natychmiast by się złączyły. Zdaniem de Cordemoy, po pierwsze: odległości pomiędzy ciałami są faktem. Po drugie: nie ma potrzeby, aby te puste przestrzenie zostały zapełnione. Przyjmując te dwa aksjomaty, ustanawia on jako wniosek, iż należy uznać pojęcie rozciągłości, jako przynależne nie tylko ciałom, ale również akceptować je w odniesieniu do próżni, to jest aprobować bez pojęcia ciał jako równoważnych z pojęciem przestrzeni[331]. Twierdzi on przy tym, że te przerwy pomiędzy ciałami mogą zostać zapełnione, ale nie muszą.

Natomiast zarówno Geulincx, jak i Cordemoy wyrażają takie samo zdanie na temat niemożliwości posiadania ruchu przez ciała w inny sposób, niż mówiący, że nawet wówczas, kiedy Bóg przemieszcza ciało, to pozostaje ono we właściwym dla swej natury spoczynku i nigdy ruch

---

[330] A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 41.

[331] *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 103.

nie należy do jego właściwości. Na temat przyczyny ruchu rozumowanie swe Cordemoy przedstawia jako aksjomat, że jeśli ruch w ciele może zostać od niego odjęty nie niszcząc jego istoty bycia ciałem (a więc ruch ciała nie należy do jego istoty), to znaczy, że został mu przydany z zewnątrz. Ciało w ruchu jest zatem rzeczą obdarzoną własnością, która sama, tak jak i jej źródło, pozostaje z koniecznością zewnętrzna, niematerialna (jest przyczyną ruchu, a więc nie jest ciałem) i trwa tyle, ile czynnik ten działa na owo ciało. Rozumiemy przez to, że świat ciał branych jako takie, musiałby być pozbawiony wszelkiego ruchu i wówczas odpowiadałby definicji przedstawiającej wyłącznie jego niezbywalne cechy, a mianowicie zdolność zajmowania miejsca. Podobnie rozumował Descartes uważając, że na początku stworzenia, należy rozważać świat, jako jednolity zbiór scalonej materii bez ruchu – blok materii, w który następnie Bóg wkłada pewną ilość ruchu, stałą i charakterystyczną dla danego uniwersum[332]. Nie inaczej interpretował to Geulincx:

Bóg więc, który jest Pierwszym Poruszycielem i jako jedyny jest poruszycielem, owo ciało, co do którego zdecydował, że musi się poruszać, osiągnął bez żadnego ruchu; a nadto tak twarde, mocne i nieugięte, że zupełnie niczego twardszego nie można pomyśleć, co sprzeciwiałoby się i zabraniało podziału. Łamliwość zaś pewnych ciał nastąpiła później, niż został wprowadzony ruch: gdy bowiem został wprowadzony ruch, to pewne stały się rozbite na kawałki, pewne na pół rozbite oraz rozrzedzone, na tym zaś opiera się łamliwość. […] Bóg jako Poruszyciel nie tylko w tym jest nie do opisania, że przezwycięża nieskończony opór wobec poruszania i podziału, lecz także w tym, że porusza, ponieważ jest Umysłem (nic bowiem, co jest pozbawione umysłu, nie może poruszać), […] nie jest widoczne także, jakim sposobem Bóg chceniem porusza (tak samo bowiem wydaje się, że czym innym jest chcieć poruszyć i poruszyć)[333].

Cordemoy pisał w tym samym duchu:

II. *Pierwsza przyczyna ruchu ciał nie jest ciałem*. Jeżeli pierwszy poruszyciel mógłby być ciałem, wystarczałoby to do tego, żeby tylko jedno ciało mogło mieć ruch samo z siebie. Skoro jednak dzięki pierwszemu poglądowi żadne ciało nie ma go z siebie,

[332] W swoim pierwszym traktacie o fizyce świata (1632 r.), Descartes pisał, iż Stwórca powołał do istnienia ciało stałe, a następnie, poprzez wprowadzenie w nie ruchu, rozłączył je na części powodując jego podział na formy trzech elementów konstytuujących wszelką rzecz rozciągłą. Otóż: „materię w stanie, w którym mogłaby się znajdować, zanim Bóg zaczął wprawiać ją w ruch, należałoby wyobrazić sobie jako ciało najbardziej twarde i najbardziej stałe, jakie tylko może być na świecie. I tak, skoro nie można popchnąć żadnej cząstki takiego ciała, nie poruszając lub ciągnąc przy tym wszystkich pozostałych, to trzeba uznać, że zdolność lub siła do poruszania i dzielenia się, która byłaby najpierw pomieszczona w niektórych jej cząstkach, rozprzestrzeniłaby się i rozdzieliła na wszystkie pozostałe w jednej chwili tak równo, jak to możliwe". R. Descartes, *Świat…*, s. 72 [A. T., t. XI, s. 48–49].

[333] A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 101.

to pierwszy czynnik poruszający ciało nie jest ciałem. III. *Tylko umysł* [l'esprit] *może być pierwszym czynnikiem ruchu*[334].

Poglądy naszych autorów niejednokrotnie zbiegają się. I tak na przykład zdaniem każdego z nich, należy uznać, że wywołany stanem faktycznym nakaz pomyślenia na temat istnienia choćby jednej substancji, innej niż materialna, powstaje w wyniku konstatacji o występowaniu ruchu ciał. W innym przypadku ich ruch byłby pojęciem wewnętrznie sprzecznym, ale skoro widzimy, że zachodzi, nie ma żadnej wątpliwości, iż nie tylko ciała istnieją. Niestety, jak zostało to już powiedziane, materia nigdy nie jest w posiadaniu ruchu i skoro się przemieszcza, należy to rozumieć tak, iż jest przemieszczana przez coś innego i niematerialnego. Jeśli jest owo inne umysłem, rzecz jasna samo nie porusza się, choć jednocześnie przyczynia się do zmiany zajmowanego przez materię miejsca. Jednym słowem, zawsze znajdująca się w bezruchu materia, transportowana jest przez niematerialny czynnik ruchu, sama nigdy się nie poruszając – nawet w trakcie trwania ruchu, ściśle biorąc materia pozostaje w spoczynku.

[334] *Le Discernement…* [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 136.

Rozdział 16

Zagadnienie przyczynowości

De La Forge, w ten sam sposób co Cordemoy i Geulincx rozwijał w swoim *Traktacie* rozwiązanie problemu przyczynowości. Rozpoczynając od podanych przez siebie definicji substancji, dochodził do przekonania na temat niemożliwości posiadania ruchu przez ciała, twierdząc, iż ten dołącza się do nich z zewnątrz. Dodatkowy argument na rzecz tego poglądu polegał na tym, że rozciągłość oraz ruch dane są w dwóch pojęciach, które nie zakładają siebie wzajemnie. Wynikłe z tego konsekwencje rodziły problemy konstytutywne dla teorii przyczyn okazjonalnych, w związku z czym należało poświęcić im odpowiednie dla nich miejsce. Ponieważ zaś jedną z najbardziej dogłębnych, gdy chodzi o filozofię okazjonalizmu, książek jest wspominane na samym początku naszego opracowania, studium Prosta, zatytułowane: *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*[335], posłuży nam ono w całym poniższym rozdziale za swoisty przewodnik po wywołanych tą problematyką zagadnieniach. Jak pisał w swoich interpretacjach wspomniany autor:

> Siła poruszająca ciała musi być względem ciał zewnętrzna. Ktoś powie, że bez powodu czynimy założenie, że siła poruszająca musi być czymś różnym od rzeczy poruszanej. A jednak nic bardziej potrzebnego niż ustanowić taki właśnie pogląd. Gdyby w rezultacie siła poruszająca była nierozłączna od ciała, musiałaby zawierać w swoim pojęciu ideę rozciągłości, jak to się dzieje w przypadku wszelkich jego modyfikacji. Tymczasem, nie jest tak jakoby znajdowały się tam [w jednym podmiocie jednocześnie] te dwie idee, które nie są ze sobą zgodne i które przez to nie mogą być zjednoczone[336].

Widzimy wobec powyższego, co godne podkreślenia, że już sam dualizm i przypisane mu określenia decydują w obszarze rozstrzygnięć na temat zdolności materii do samoistnego poruszania się. Pojęcie ciała w ruchu jawi się w ich świetle wyłącznie jako wewnętrznie sprzeczne.

Kolejną kwestią mającą znaczenie dla naszego tematu jest fakt dwoistości świata i jego Stwórcy. Bóg, jako duch pozostaje całkowicie zewnętrzną przyczyną rzeczywistości materialnej, w związku z czym, temu, co powołane do istnienia nie przysługują żadne własności poza przewidzianymi i sprawionymi przez Niego jako przynależne stworzeniu.

---

[335] Zob.: J. Prost, *op. cit.*

[336] Ibidem, s. 114.

Nie jest zatem tak, iż rzeczywistość materialna nacechowana jest swoistymi i niezależnymi od wspomnianego procesu atrybutami i ich pochodnymi. Posiada ona ich tyle i są to tylko takie, które Bóg powierza materii. Należą zaś do nich wymiary na długość, szerokość i głębokość, lecz ruch nie. Bóg nie wyposaża w niego materii, ale po jej stworzeniu „wkłada w nią ruch", tak jak „wkłada w nią jego prawa". Tak udzielony, staje się on dodany do niej i skoro była ona tym, czym jest, jako powołana do istnienia w bezruchu, oznacza to, że nie należy on do jej natury. Działanie natomiast zawsze jest domeną Boga i rozumie się tu przez to zarówno stwarzanie, jak i zmianę miejsca przez to, co stworzone[337]. Co więcej, należy podkreślić, iż jeśli De La Forge trzyma się ściśle zasad filozofii Descartes'a, to konsekwencją poglądu *creatio continua* jest w zasadzie całkowita niemożliwość ruchu materii w żadnym stadium istnienia świata. W takim świecie w ogóle ruchu nie ma, są tylko następujące po sobie kreacje nowych nieruchomych światów. Ponieważ jednak wątek ten nie był przez naszych autorów dostatecznie wykorzystany, możemy poprzestawać na teorii odnośnie do roli Boga jako czynnika ruchu w świecie raz stworzonym, który to pogląd jest najbardziej obecny w twórczości filozofów nowożytnych, z tą jednakowoż uwagą, iż teoria ciągłego stwarzania nieruchomego świata w coraz to nowych miejscach, jest o wiele bardziej precyzyjna, sensowna i oddająca istotę zagadnienia[338].

---

[337] Jeszcze Hume rozumiał to dokładnie w ten sam sposób, na co wskazuje Gilson, pisząc: „I czyż zaiste – konkluduje Hume – mogliby kartezjanie dać jakąkolwiek inną odpowiedź na to pytanie? Ustalili oni jako zasadę, że istota materii jest nam znana w sposób dokładny; «wobec tego, że istota materii polega na rozciągłości implikuje nie ruch aktualny, lecz tylko zdolność do ruchu, przeto wnioskują oni, że energia, która wytwarza ruch, nie może leżeć w samej rozciągłości»". E. Gilson, *Jedność…*, s. 153. Gilson powołuje się na Hume'a – zob.: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 209–210.

[338] Co prawda (wydaje się, że) Descartes nie używał określenia *creatio continua*, ale wypowiadał się w jego duchu. Po pierwsze uważał, iż zachowywanie w istnieniu i stwarzanie są tym samym działaniem, a po wtóre, że żadna chwila nie zawdzięcza swego trwania poprzedniej. Obydwa te przekonania wystarczą za argumenty w sprawie. Możemy również dodać do nich trzeci, a mianowicie ten, że ruch jest modyfikacją ciała, co oznacza, że nie można go inaczej pojąć, niż stwarzanie w odmiennych stanach w osobnym czasie. Doskonale eksploatował ten wątek Malebranche: „Gdybyś posiadał, mój drogi uczniu, jasną ideę skuteczności lub mocy, dostrzegłbyś jasno, że niestworzona materia [tj. gdyby materia była wieczna, T. Ś.] byłaby nieruchoma, ponieważ ciała są zdolne do ruchu tylko dlatego, że Ten, który obdarza je bytem, może je tworzyć kolejno w rozmaitych miejscach równie dobrze, jak w tym samym miejscu. Nie wyobrażaj sobie bowiem, że Bóg tworzy ciała, a następnie przekazuje im poruszającą siłę, aby je wprawiać w ruch […]. Siła poruszająca ciała polega jedynie na skuteczności woli Tego, który obdarza je bytem nieustannie i kolejno w różnych miejscach. Stwarzanie i zachowywanie to ta sama czynność". N. Malebranche, *Medytacje…*, s. 115.

Cytowany przez nas Prost podkreśla, iż zarówno De La Forge jak i Cordemoy, z faktu polegającego na tym, że Bóg jest jedyną przyczyną, nie wnioskowali, że trzeba utożsamić Boga i świat. Trzymali się ścisłego Jego rozdziału od stworzenia i przez to czuli się zmuszeni nadać rzeczom rolę, która odpowiada ich odrębności. Jest nią bycie *przyczyną okazjonalną*. Zdaniem tego autora, nawet jeśli lekarz nie zawsze używa dosłownie tego terminu, to i tak posługuje się jego synonimami. Chociaż Bóg jest wedle niego powszechną przyczyną wszystkich ruchów w świecie, nie odmawia sobie on nazywania ciał i umysłów przyczynami szczegółowymi samych tych ruchów[339]. I rzeczywiście, De La Forge używa tego określenia, pomimo jego dyskusyjności, bowiem wynika z niego, że materia lub stworzony duch są w ogóle przyczynami czegokolwiek, co jednak należy pojmować bardzo warunkowo. Mówi się tu o ich posiadaniu wpływu na to, że Bóg jako przyczyna rzeczywista zaczyna działać. Prawdopodobnie o wiele lepiej dla samej teorii byłoby, aby stale podkreślać w niej, że stworzenia pozbawione są tej rzekomej mocy oddziaływania na Boga, ponieważ – i to jest bliższe prawdy – nie są one w stanie działać, zwłaszcza w ten sposób. To Bóg umieszcza w nich ich skłonności, gdy mówimy o duszach oraz ich ruchy, gdy rozważamy ciała. Jednak podobnie jak to było w poprzednich przykładach, także i tu powiada się, że ma miejsce przyczynowość okazjonalna, cechująca rzeczy stworzone. Wadliwość tego typu stwierdzeń polega na znaczeniu tego, że coś jest Bogu dostarczane spoza Niego, co zmusza Go do działania, a co jawi się jako całkowita niedorzeczność. Ściślej biorąc, rzeczy nigdy nie są przyczynami, ale zawsze tylko skutkami. Jeżeli natomiast mówimy, że działanie pomiędzy substancjami zachodzi, musimy zastrzegać, że opis ten dotyczy samych zjawisk i powiedzmy, że panuje tu przyczynowość fizyczna (niejako *moralna*), która na tym poziomie opisu wystarcza[340]. Przy takim rozumowaniu, zarówno De La

[339] J. Prost, *op. cit.*, s. 118.

[340] Prost wskazuje, że Rohault zajmując się fizyką kartezjańską oznajmiał, że „modyfikacja lub akcydens nie mogą przejść z jednej substancji, która jest jego podmiotem, w jakąś inną substancję, ponieważ, gdyby to miało miejsce, wynikałoby z tego, że gdy przebywał on w owej pierwszej substancji, nie był jej całkowicie podległy (od niej zależny), co byłoby jawną sprzecznością". J. Rohault, *Traité de physique*, roz. IX. Ale nie wyciąga on konsekwencji z tego twierdzenia. Zadowala się uczynieniem Boga pierwszym poruszającym bez postawienia sobie pytania, czy Jego interwencja musi być zawsze konieczna. Wydaje się on być nawet odmiennego zdania. „Ponieważ [mówi] to nie byłoby filozoficzne nakazywać Bogu w każdym momencie czynić cuda i musieć nieprzerwanie (wiecznie) odwoływać się do Jego mocy; my zakładamy tylko, że wytwarzając materię tego świata, włożył On w jej części daną ilość ruchu i w dalszym ciągu nie czyni On nic ponad zwyczajne udzielanie swej pomocy uniemożliwiającej, aby rzeczy nie powróciły do nicości, z której On je wydobył i zachowując w ten sposób bez przerwy w materii

Forge, Descartes i Cordemoy, mogą akceptować autonomię rzeczy istniejących, dzięki czemu świat i stworzeni w nim ludzie, uznawani są jako działający sami z siebie, a Bóg jest tym czynnikiem, który umożliwia im takie działanie. I tak właśnie zdaje się czynić autor *Traktatu o umyśle ludzkim*, kiedy chcąc rozstrzygnąć zagadnienie wyrażone pytaniem, jak pogodzić to swoiste i rzekomo oderwane działanie z wszechmocą Boga, odpowiada, że Stwórca przewidział i zawarł nasze decyzje w swoich Dekretach, w związku z czym, nawet interwencja naszej wolności była przewidziana i zawiera się w woli Boga.

Zastanówmy się teraz przez chwilę, co miałoby znaczyć, iż Bóg przewiduje nasze wybory i czyni dla nich oraz ich skutków miejsce w ramach całego stworzenia. Otóż zanim człowiek zostanie stworzony, tak jak wszystko inne, jest nicością. Mówiąc krótko, nie ma go w żadnej postaci. Nie może on zatem posiadać sobie właściwych pragnień. Te mogą się w nim pojawić dopiero wówczas, kiedy Bóg powoła go do istnienia. Powołany w ten sposób jest już konkretną osobą, której działanie znamionuje wolność wyboru. Wynika ona albo z natury danego człowieka i wówczas jest tym, co stanowi wypadkową jego niepowtarzalności, albo jako wolność pozostaje ona całkowicie bez związku z ową naturą. W pierwszym przypadku czyny wolne pokrywają się z „działaniem z siebie" (tak jak Bóg jest wolny, bo działa ze swej natury) i są różne u różnych ludzi. W drugim, są one zawsze tak samo wolne, a zatem niezdeterminowane i nie mogą się różnić, gdy rozważa się ich podstawę. W obydwu przypadkach wolność rozumie się jako fundament działań poczynionych przez nas, w których autorstwo nie jest uwikłany Bóg – nie On za nas wybiera i czyni, lecz czyni nas takimi, byśmy mogli wybrać i działać z własnego powodu. By tak mogły być rozumiane nasze działania, musimy uznać, że dotyczą one nas jako bytów stworzonych. Nie można z niczego wywnioskować treści naszego postępowania, jeśli nie zna się nas uprzednio – i to dotyczy przypadku pierwszego. W drugim zaś, nawet jeśli zna się naszą naturę, wolność – pozostając w całkowitej od niej izolacji – staje się jeszcze trudniej przewidywalna. Jedynym mogącym znać nasze wybory może być rozum wszechwiedzący, w związku z czym, jeśli ktokolwiek może taką wiedzę posiadać, to musi być on Bogiem. Trudno przy tym pogodzić nie tyle „przedwiedzę Boga z wolnością ludzi", ile wspomniany fakt, że człowiek może być przyczyną czegokolwiek, choć nie jest stwórcą. Jeśli nie odtwarza zadanej mu z góry roli, to znaczy, że powołuje do istnienia, poprzez sam fakt swego

---

tę samą ilość ruchu; tak, że to, co my mamy teraz do zrobienia, polega na odszukaniu innych okoliczności ruchu i zbadaniu w nich przyczyn drugich lub naturalnych". Ibidem, roz. X. Rohault działa i mówi jak fizyk. J. Prost, *op. cit.*, s. 140.

działania, coś, co działanie to wnosi z sobą, choćby zmianę dowolnej rzeczy. Ponieważ nie jest to jednak możliwe, mówi się, iż Bóg przewidział nasze wybory – a to znaczy stworzył je jako przez siebie przewidziane i umieścił w nas, jako takie. Wygląda to tak, jak to my byśmy wybierali, jakimi ma nas On stworzyć i jakby na tym właśnie miała polegać nasza wolność. Nie powołujemy przy tym niczego do istnienia, nie tworzymy. Bóg przewidując nasze wolne pragnienia, stwarza nas takimi, byśmy mogli je mieć i realizować. Przewidywania te są możliwe dzięki wszechwiedzy Boga, w związku z czym nie można również powiedzieć, że cokolwiek prócz niej samej zmusza Boga do odpowiedniego działania.

Wracając do opinii Prosta, odnotujmy, iż uważa on, że De La Forge odmawia wszelkiej aktywności tak rzeczom, jak umysłom. Każda przyczynowość odnosi się tylko do mocy stwórczej Boga, którą ograniczają jedynie prawa, jakie ustanowił dla zawiadywania rzeczami. Teoria lekarza ma znamiona ogólnego i kategorycznego wystąpienia przeciwko innym poza samym Bogiem przyczynom sprawczym. To Stwórca jest jedyną przyczyną poruszającą, poza którą nie ma żadnej aktywności. Bezruch, który jest w materii, powinien – zdaniem Prosta – dać się odnaleźć wszędzie. Znajdujemy go zatem siłą rzeczy również w odniesieniu do umysłu i woli w człowieku, ale z pewnym zastrzeżeniem, na które Prost się decyduje. Otóż, mimo tego, że Bóg, bez wątpienia jest zawsze rozważany jako jedyna przyczyna, niemoc nie jest przypisywana umysłom w tym samym stopniu, co materii, a to znaczy, że umysły mogą działać z siebie, materia zaś nie.

Jeśli myślenie [powiada Prost] tworzy zawsze istotę umysłu, to mamy przynajmniej różnicę (modalną, za: De La Forge'em) pomiędzy umysłem i jego aktami, a zatem, zakładając, że inteligencja jest całkowicie bierna, jest możliwe dla De La Forge'a i niesprzeczne, przeciwnie do twierdzeń dostarczonych przez Gousseta, rozważanie umysłu dokonującego namysłu nad ideami, które są mu dane i mogącego w ten sposób wypróbowywać działanie na nich (*sur leur suite*), a za ich pośrednictwem na świecie zewnętrznym. (De La Forge daje umysłowi władzę kreowania idei – skoro uważa, że wola jest czynnikiem sprawczym ich pojawienia się). Umysły nie są więcej uważane za proste zabawki w rękach Boga, co było ich rolą według pierwszej argumentacji[341].

Zauważmy, iż wedle tego, co wyżej, umysły są przyczynami pojawienia się idei. Już nie tylko chcą pomyśleć idee, lecz generują je tak jakby przyczynowość okazjonalna nie miała tutaj zastosowania. I faktycznie, jak to pamiętamy, De La Forge uważał, że sama tylko wola jest w nas bezpośrednim powodem uświadamiania sobie przez nasz umysł kolejnych form myśli. Filozof pisał:

[341] Ibidem, s. 134.

Mówię po pierwsze, że wszystkie nasze idee, tak jak również inne nasze myśli, rozważane w nich samych, jako rozmaite sposoby myślenia, nie mają potrzeby innej przyczyny, która je wytworzy, niż nasz umysł. Ponadto powiem, iż istnieją trzy zasadnicze przyczyny, które determinują nasz umysł do wytwarzania w danym czasie idei, która musi nam przedstawiać daną rzecz bardziej, niż inną. Pierwsza to Autor jedności duszy i ciała, w odniesieniu do wszystkich idei, jakie mamy, powstałych bez udziału naszej woli z okazji form, które wyrysowują się na gruczole przez jakąś przyczynę. Drugą jest nasza wola, w przypadku wszystkich idei rzeczy, o których myślimy tylko z tego powodu, że tak chcemy. I trzecia, to po części owa jedność, po części nasza wola dla wszystkich tych idei, które mamy nie tylko, ponieważ skłaniamy się do nich w sposób wolny, ale również dlatego, że formy cielesne, z jakimi natura, czy nasza wola, połączyły te idee, są wówczas wzniecane w narządzie wyobraźni[342].

Prost uważa, iż jest możliwe, że lekarz mógł wejść w relacje z de Cordemoy lub, co najmniej poznać jego poglądy. Wskazywałyby na to dwa fakty. Po pierwsze jeden zachowany list składający się na korespondencję lekarza z Clerselierem[343]. Po drugie kontakty lekarza z hrabią Henrim

[342] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 192.

[343] Przyjrzyjmy się jeszcze fragmentowi wspomnianego listu, jaki Clerselier napisał do De La Forge'a. Opatrzył go on następującym tytułem: *A M de la Forge, médecin à Saumur, Observations de M. Clerselier, touchant l'action de l'ame sur le corps,* w Paryżu, 4 grudnia, 1660 r. (List 125 I ostatni), zgadzając się z nim, pisał: „siła, która porusza i nawet ta, która z Jego woli i tak jak Jemu się podoba, tylko określa poruszenia, nie zawiera w sobie nic cielesnego […]. Siła ta nie jest w żadnym razie czynnikiem w ciałach, lecz musi pochodzić z zewnątrz, aby w ciele mieć swój skutek […]. Racją tego jest, że nie znam innej siły zdolnej do tworzenia lub uczynienia, żeby rzecz, która nie istnieje zaistniała, poza Bogiem, z tej przyczyny, że nieskończony dystans, jaki jest między nicością i Bytem może być przekroczony jedynie przez moc, która byłaby aktualnie nieskończona". J. Prost, *op. cit.*, s. 141. Clerselier podkreśla zatem niemoc materii, a wprawianie w ruch przyrównuje do stwarzania. Ciało w ruchu, po pierwsze istnieje i jest, co już wymaga stworzenia go, po drugie zmienia miejsce, co również dokonać się może tylko dzięki nadprzyrodzonej ingerencji Boga. Wszystko jest cudem i jeśli dzielimy zjawiska na normalne oraz te, które zaliczają się do nadprzyrodzonych, to musimy podział ten traktować z ostrożnością i umownie, ponieważ sam fakt istnienia czegokolwiek, nie mówiąc o działaniu tej rzeczy, jest dowodem stałego, nieprzerwanego angażowania się Stwórcy. Gdyby natomiast chcieć udzielić pozytywnej odpowiedzi na pytanie, czy może dusze skończone mogłyby być czynnikami ruchu ciał, z którymi są złączone, wówczas niemal wszyscy z przytaczanych przez nas autorów, dopowiadają, że wówczas Bóg nie byłby Twórcą wszystkiego. Ponadto De La Forge zauważa, że nie mamy poznania tego, jak to się dzieje, że nasza dusza wpływa na ruch duchów żywotnych. Podobnie Descartes uważał, że nie możemy tego rozumieć, ale codziennie tego doświadczamy i chęć wyjaśnienia tego byłaby zawsze raczej zaciemnianiem oczywistości, z jaką to się dokonuje. Z tym zgadza się w owym liście Clerselier. Według niego zrozumieć zależność tych współoddziaływań, to chcieć pojąć nieskończoną moc Boga, który je sprawia. Odwołuje się on do tajemnicy, z której owoców możemy korzystać, ale, o której mechanizmach niczego nie możemy wiedzieć. Jest to faktem, jaki możemy jedynie konstatować, a tym, co ów fakt potwierdza, jest codzienne niefilozoficzne doświadczenie. W liście Clerseliera,

Louisem Habertem de Montmorem. To dzięki obydwu czynnikom mógł on, poprzez konfrontacje z rezultatami pracy de Cordemoy, poddać swe dotychczasowe rozwiązania ponownemu przemyśleniu i ulec wpływowi tego autora. W naszym opracowaniu również zwracaliśmy uwagę na to, że sam Cordemoy wspomina w swoim dziele o roli pewnych przyjaciół w procesie powstawania jego własnych poglądów. Stawiając pewne hipotezy, lecz nie przesądzając kwestii całkowicie, Prost podsumowuje rolę twórcy *Traktatu o umyśle ludzkim* tymi oto słowy:

Jakkolwiek by nie było, oryginalność De La Forge'a jest faktem, i doszedł on do niej w tym samym czasie, co Cordemoy w Paryżu. W swoim miejscu rozważań filozoficznych w Saumur stworzył on koncepcję przyczynowości, która prowadziła do okazjonalizmu. Może być on zatem, tak jak Cordemoy brany za jego założyciela (Gousset za takiego go uważał, *Causarum primae…*, s. 1, s. 146 i również de Villemandy, *Traité de l'eficace des causes secondes*, Leyde 1687; to samo Bruckers, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1766; Nie jest zatem dziwne, że Leibniz nie oddzielał ich nazwisk mówiąc o początkach okazjonalizmu. *De la nature en elle meme…*)[344].

Jeśli chodzi o różnice pomiędzy De La Forge'em a de Cordemoy, to Prost podkreśla, że ten drugi zbudował swe dzieło jako teorię okazjonalistyczną bardziej systematyczne i nie obawiał się z niej wyciągnąć wszelkich następstw, włącznie z dojściem do idealizmu. Nie ograniczył się tylko, jak De La Forge, do ustanowienia braku ciągłości następstwa i trwania, ustanowił go również w przestrzeni, zastępując plenum Descartes'a atomami i próżnią. Jego zdaniem uniknął on w ten sposób trudności pogodzenia kontynualności rzeczywistości z nieciągłością następstwa i nie musiał doświadczać wynikłej z tego trudności, co tłumaczy się u De La Forge'a wiernością teoriom fizycznym Descartes'a, przede wszystkim zaś jego koncepcją pewnej stałości i niezmienności w rzeczach materialnych, które w każdym momencie przeciwstawiają się, co najmniej zewnętrznie, interwencji Boskiej woli i co implikuje okazjonalizm. Prawdą jest, że ta trudność znajdowała się u Descartes'a i chociaż on nie był zbyt oddalony od atomizmu, to mimo to jego okazjonalizm nie został sformułowany. Postęp w przypadku jego następców musiał polegać na afirmacji nieciągłości w każdej postaci i znajduje się ona u de Cordemoy. Według Prosta i innych bliskich jego interpretacji autorów, okazjonalizm zdaje się być połączony z atomizmem historycznie. Nie możemy zakładać braku kontynualności we

---

zauważa Prost, nie ma uogólnienia służącego wyłonieniu zagadnienia przyczynowości. Jest zgoda na to, że dane, którymi w tej sprawie możemy się posłużyć pozostają zacienione. Ibidem.

[344] Ibidem, s. 132–136.

fragmentach bez bycia logicznie przymuszonymi do zaprowadzenia jej wszędzie[345].

Podobnie jak to czynił Ludwik Chmaj w swoim studium zatytułowanym *Okazjonalizm geneza i rozwój* (1937 r.), możemy zauważyć, że gdyby chcieć określić De La Forge'a i de Cordemoy fundatorami okazjonalizmu, to mogłoby to być uznane za zbyt daleko idące. To, co trzeba, aby doktryna w pełni dojrzała, znalazło się dopiero u Geulincxa i Malebranche'a. Musiało dojść również do uwspólnienia pokrewnych wątków filozofii i teologii tamtych czasów, czym ani jeden, ani drugi z naszych autorów nie zajmował się. W związku z tym, należy powiedzieć o nich, że istnieje ich genetyczny związek z okazjonalizmem i że „mimo to ich zasługa jest wielka i pozostają oni założycielami, ponieważ ich działanie zostało na nowo podjęte"[346]. Prost podkreśla, że:

> Cordemoy i De La Forge mają więc zasługę w szkole kartezjańskiej, polegającą na tym, że zauważyli i pogłębili w doktrynie mistrza to, co innym umknęło. Znaleźli oni odpowiedź na krytykę, jaką czyniono Descartes'owi, że w wyjaśnieniach przypadku szczegółowego i precyzyjnego, zadowolił się konstatacją na temat faktu ciemnego, on, który chciał, by wyjaśnienie dotyczyło zawsze idei jasnych i wyraźnych i który zarzucał zawsze innym filozofom ciemność i zmieszanie ich zasad. Zamienili oni ową Boską tajemnicę, o której mówił Clerselier, na przyczynowość, doprowadzając w ten sposób do wyjaśnienia bardziej właściwego pojęcia, na którym wspiera się wyjaśnienie całej natury[347].

Co do dalszych krytyk, to Prost twierdzi, że niektórzy uważają, że zarówno De La Forge jak i Cordemoy jedynie wprowadzili do kartezjanizmu teorię od dawna już znaną, której argumenty zebrał i zestawił już Suarez (autor wskazuje: *Métaph. Disput.* 18, opinia Bruckersa). Inni, że znana była Arystotelesowi, jeszcze inni, że wielu teologów nią się posługiwało. Podobieństwo do Suareza kwestionuje zarówno sam Prost jak i Gousset. Ten ostatni uważa, że De La Forge nie czytał nigdy Suareza. Metoda i argumentacja Suareza są *stricte* teologiczne i różnią się od tych, które znajdujemy u De La Forge'a i de Cordemoy. Nie ma tu rozważania zagadnienia przyczynowości, wszystko natomiast opiera się na studium doskonałości Boskiej. Bóg nie mógłby być bytem doskonałym, jeśli jakaś skuteczna moc przysługiwałaby czemuś stworzonemu, oto jak zagadnienie przedstawia się u tego wielkiego metafizyka. Nie stawia on jednak kluczowego dla nas pytania, czy przyczynowość bytów stworzonych zawiera w sobie jakąkolwiek sprzeczność. Teoria wspierania przez Boga stworzenia (*concours divine*), którą znajdujemy

[345] Por.: Ibidem, s. 137–138.
[346] Ibidem, s. 139.
[347] Ibidem, s. 144–145.

u Suareza, do teorii okazjonalizmu podobna jest tylko pozornie. Jak to zauważył Gousset, w tej teorii Bóg czyni wszystko, to pewne, ale stworzenia pozostają przyczynami sprawczymi i nie pytamy, czy sprawczość jest niezgodna z naturą bytów stworzonych. Umieszcza się ją w nich całkowicie. Aby być zdolnością Boga, nie może ona zatracać w bycie stworzonym żadnego ze swoich określeń, ani żadnej ze swoich właściwości. I to odnotowuje również Malebranche. Powiada on w jednym ze swoich tekstów, że nie przeciwstawia się teorii pomocy Boskiej, byleby tylko uznawać ją za:

> [...] siłę poruszającą byty, będącą działaniem samego Boga, same zaś byty stworzone redukując jednocześnie do warunków bycia przyczynami okazjonalnymi, [ale dodaje:] Przyznaję, że scholastycy, którzy mówią, że bezpośrednie współdziałanie Boga, to właśnie działanie stworzeń, nie rozumieją tego zupełnie tak samo, jak ja to tłumaczę. Z wyjątkiem może Biela i kardynała d'Ailly, wszyscy, których przeczytałem, myślą, że skutki powstają zarówno dzięki wtórnej, jak dzięki pierwszej przyczynie[348].

Prost zastanawia się, czy wpływ kartezjanizmu nie spowodował, że tendencja okazjonalistyczna miała swe miejsce nawet wśród teologów. Tymczasem, niejaki o. Maignan[349], który do kartezjanizmu zbliżył się najbardziej, z którym Cordemoy mógł się porozumieć w 1657 r. w Paryżu, i którego De La Forge z racji miejsca zamieszkania na pewno znał (choćby słysząc o nim), napisał prace ukazujące różnice podważające całą filiację. Otóż odrzucając formy substancjalne, powiada Prost, uznawał on wszystkie byty, zarówno ciała jak i dusze, za aktywne z istoty, a jedynie ograniczył się do zawężenia tej przyczynowości, chcąc jej przyznać tylko sprawczość bezpośrednią. Według niego przyczyna oddalona nie może być rozważana jako przyczyna skutku, jaki jej przypisujemy. Przyczyna sprawcza nie może działać sama z siebie na odległość. Nie może ona wyjść z jednego bytu. Wszystko, co związane z jego działaniem zewnętrznym, jest wynikiem współudziału Boga. Ustanowił on, że przyczynowość przyczyny sprawczej może tylko przez abstrakcję być oddzielona od wytwarzania swego efektu, z czego wnioskował, że przyczynowość Boska ze względu na świat musi przyjąć postać kreacji kontynualnej. Działać zatem, dla bytu jednostkowego, to determinować działanie Boga ku temu lub innemu aktowi. Jak podkreśla Prost, tym Maignan różni się od okazjonalistów i to z obawy przed panteizmem. Nie chce on w akcie odnosić do Boga nic, poza samym

---

[348] N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011, s. 431–432.

[349] Jak to pisze Prost, Maignan'a cytuje M. Villemandy, profesor Akademii w Saumur, w 1678 r.

skutkiem. Działanie agenta pozostaje, według niego jego własnym dziełem. Wszystko to, co jest wynikiem bezpośrednim działania bytu, musi mu być przypisane. Jeśli moc sprawcza woli jest ograniczona, to nie jest usunięta. Ma to ponad owe fizykalne roztrząsanie, kapitalne swe znaczenie dla całej moralności i religii, bowiem grzech jest naprawdę „naszą robotą" w znaczeniu aktu. To coś więcej niż tylko okazja dana Bogu. To nie On za nas wykonał ten akt. On go jedynie dopełnił. Taka teoria, w której, choć ograniczona do bycia wewnętrzną, zdolność sprawcza posiada nadal swą skuteczność, jest obca okazjonalizmowi i nie stanowi dla niego inspiracji.

Co do Geulincxa, to Prost zauważa, iż jego *Etyka* ukazuje się w 1664 r., na dwa lata przed opracowaniami de Cordemoy i De La Forge'a, co przyczynia się do zasadności pytania o to, czy ten tekst mógł na nich wpłynąć? Jednak na pytanie to Prost odpowiada negatywnie, ponieważ oni już dużo wcześniej mieli ustalone swe poglądy. Poza tym rok 1664, to rok ukazania się tylko pierwszego traktatu *Etyki*, reszta wyszła po śmierci autora w 1675 r. Stein i Zeller, na których się powołuje, negują możliwość takiego wpływu. Seyfarth sądzi ponad to, że temat przyczynowości jest u Geulincxa mniej pogłębiony, niż u De La Forge'a, co więcej, jak twierdzi Prost, mogło być całkiem przeciwnie – to tekst De La Forge'a mógł wpłynąć na Geulincxa[350]. Możliwa jest również mowa o innym jeszcze wpływie, a mianowicie Clauberga. De La Forge korespondował z nim i czynił kilka uwag na temat jego dzieła w swoim *Traktacie*, jednak istotnie bardziej go krytykował, niż podążał za nim. Co do wspomnianego filozofa niemieckiego, jego okazjonalizm jest bardzo ograniczony. Odnosi się on wyłącznie do relacji między duszą i ciałem, a do tego wspiera się na argumencie scholastycznym, którego nie znajdujemy u jego francuskich konkurentów, mianowicie: że skutek nie może być doskonalszy od przyczyny, w związku z czym ciało nie może oddziaływać na duszę. Clauberg, który czuł niechęć do przyjęcia unii substancjalnej duszy i ciała z racji odmienności natury tych dwóch substancji, zredukował tę unię do zbieżności (*concours*) i aktualnego stosunku ich operacji. Według De La Forge'a takie wyjaśnienie jest niewystarczające. Poprawka wniesiona przez niego do rozumowania Clauberga jest ważna. Ten ostatni, rozważając unię bytów i stosunki między nimi, jako prostą współbieżność, mógł zadowolić się przypisaniem jej Bogu. De La Forge widząc w nich stosunki podległości i przyczynowości, interesował się naturą takiej podległości i rozważał ją w jej ogólności

[350] J. Prost, *op. cit.*, s. 154. Zob. też: F. Bouillier, *op. cit.*, t. I, s. 303.

i w sposób bardziej właściwy pytał, jaka powinna być w swej istocie i cechach interwencja Boska, będąc w tym okazjonalistą. Clauberg nie dostrzegał doniosłości tematu. Na zakończenie swoich poglądów Prost stwierdza ze słusznością, że:

Nie należy jednakowoż zapominać, iż zarodek okazjonalizmu był już na tyle wyraźny u Descartes'a, że mógł się rozwinąć u licznych jego wyznawców jednocześnie. W każdym razie, jeśli chodzi o kwestię pierwszeństwa w czasie, musi być ona rozstrzygnięta na korzyść dwóch pierwszych okazjonalistów francuskich, których prace Malebranche, w pewnym sensie, jedynie kontynuował[351].

[351] J. Prost, *op. cit.*, s. 155.

Rozdział 17

Teoria zmysłów

W poprzednich partiach tekstu niejednokrotnie odnosiliśmy się już do zagadnienia zmysłowości, a pojęcie cielesnych form poznawczych, skonfrontowane z ujęciami czystego rozumu, stanowiło zobrazowanie różnic występujących między danymi zmysłowości i ducha. Czas zatem na bliższe przedstawienie zagadnienia samego zmysłu w filozofii De La Forge'a.

Termin *zmysł* lekarz rozumie, podobnie jak i Descartes trojako. Po pierwsze, może być on prostym ruchem materii, równoważnym impresji, jaką przedmiot odciska na nerwach w ciele. W tym znaczeniu zmysły dane są zarówno ludziom jak i zwierzętom[352]. Czysto cielesne odkształcenia, które mają wówczas miejsce, są natury wyłącznie ilościowej. Po drugie, może on oznaczać percepcję, a zachodzi to w przypadku, kiedy wrażenie, o którym mowa dostarczone jest aż do szyszynki. Wtedy to właśnie organ ten przyjmuje odpowiednią formę poznawczą w postaci danego kształtu strumienia tchnień. Ten ostatni jest natomiast źródłem poruszenia gruczołu w konkretny sposób, co wywołuje w duszy percepcję o przypisanej temu poruszeniu treści. Dla De La Forge'a jest to najbardziej istotne ze znaczeń tu omawianych, ponieważ charakteryzuje byt złożony z duszy i ciała, jakim jest wyłącznie człowiek. Nie czyni tego ani pierwsze znaczenie, z powodów już przytaczanych, ani trzecie, w którym stopień niezależności sądu od percepcji w ludziach, jak to autor powiada, obdarzonych wysokim stopniem świadomości, jest synonimem ich niezależności od zmysłów i stąd owo trzecie znaczenie uważane jest za sąd rozumu, będący wynikiem tej percepcji[353].

Jak widzimy, pierwszego sensu z ostatnim nie wiąże już w zasadzie nic – pierwszy odnosi się tylko do poruszeń materii, trzeci jest rzeczą intelektu. A zatem z racji na fakt, iż priorytetem jest przebadanie związku, jaki umysł ma z ciałem, uczony zatrzymuje się przy tego typu percepcjach i im poświęca dalsze omówienia. Docenia je zresztą i podobnie,

---

[352] R. Descartes, *Namiętności…*, art. XIX–XXVIII, s. 77–83 [A. T., t. XI, s. 343–350]. Na temat obrazów przedmiotów, zob.: Idem, *Człowiek…*, s. 47–49 [A. T., t. XI, s. 175–177]. Na temat *impresji*, zob.: Ibidem, s. 42 [A. T., t. XI, s. 167].

[353] Na ten temat zob.: *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 37 [A. T., t. IX, s. 236].

jak czynił to Descartes, wskazuje na ich niezastąpioną rolę w czynnościach nie związanych z wysiłkiem filozoficznym. Zmysły orientują nas w materialnym otoczeniu, a przeżycie w tak rozumianej naturze nie może się dokonać bez ich udziału. Sam Descartes pisał o tym wielokrotnie. Godnym uwagi są w tym przypadku jego *Odpowiedzi na zarzuty piąte,* w których czytamy:

To bowiem, co powiedziałem, *że wszystkie świadectwa zmysłów powinny być uważane za niepewne, a nawet za fałszywe*, jest całkowicie poważne i do tego stopnia konieczne do zrozumienia moich *Medytacji*, że ktokolwiek nie chce, albo nie może tego przyjąć, nie jest zdolny do tego, by postawić przeciw nim jakiś zarzut godny odpowiedzi. Lecz należy zwrócić uwagę na często przeze mnie podkreślane rozróżnienie pomiędzy czynnościami życia a dociekaniem prawdy. Gdy chodzi bowiem o kierowanie życiem, to byłoby czymś niewątpliwie niedorzecznym nie wierzyć zmysłom i w zupełności godnymi wyśmiania byliby owi sceptycy, którzy do tego stopnia lekceważyli sprawy ludzkie, że musieli być strzeżeni przez przyjaciół, aby nie rzucili się do przepaści; dlatego to zauważyłem kiedyś, *że nikt o zdrowych zmysłach na serio o takich rzeczach nie wątpi*. Gdy się zaś docieka, co może być poznane przez umysł ludzki w sposób najpewniejszy, jest czymś zgoła przeciwnym rozumowi nie chcieć tego na serio odrzucić jako czegoś wątpliwego, owszem, nawet czegoś fałszywego, aby zdać sobie sprawę, że coś innego, czego nie można w ten sposób odrzucić, jest tym samym pewniejsze i nam naprawdę bardziej znane[354].

W niezwykle reprezentatywnym dla niemal całej filozofii fragmencie, Descartes rysuje podział, którego genezy należy dopatrywać się w złożoności ludzkiej natury. Wątki te stanowią tyleż opis stanu faktycznego, wynikłego z kondycji człowieka, co są znakiem niesprowadzalności teoretycznego namysłu do czynności życia opartego na popędach. Jest oczywiste, że wiedza dotyczy tego obszaru, który – jak sam filozof podkreślał – zależy w całości od nas, a on mieści się wyłącznie w planie refleksji. Natomiast, życie, jako wynik organizacji cielesnej, zawsze toczy się i dokonuje się za nas, jeśli rozważać by istoty ludzkie jako czyste inteligencje. Możemy przyglądać się mu i oceniać je za każdym razem już po fakcie, gdy w sposób nie uwzględniający naszej wolności i przytomnego udziału, ciało „wie" czego się wystrzegać, za czym podążać, jakich sił użyć i jakie wydobyć z własnej dziedziny środki, których rozważny rozum nie może być ani przyczyną, ani których nie może pojąć przyswajając je sobie jako własne. Ta zwierzchnia aktywność zmysłów, mieszcząc się całkowicie w obrębie ścisłych determinizmów, przynależy do samej materialnej przyrody, którą w przypadku wielkiego świata próbuje okiełznać i ujarzmić fizyka, a w ramach mikrokosmosu etyka i filozofia. Dopóty jednak, dopóki teoria nie wyręcza tych dynamicznych

[354] *Odpowiedź na zarzuty piąte* [w:] Ibidem, t. I, s. 413–414 [A. T., t. VII, s. 350–351]. Zob. też: Idem, *Zasady…*, cz. II, art. 3, s. 53 [A. T., t. IX, s. 64–65].

procesów, są one tak skuteczne, jak skutecznie działa rozum, podczas gdy abstrahuje od cielesności z jej wpływem na siebie i czynności własne.

Wracając do samych spostrzeżeń zmysłowych De La Forge wyjaśnia, dlaczego tak często wprowadzają one wiele błędu w nasze sądy. Do pierwszej z przyczyn tego stanu rzeczy zalicza przekonanie, jakoby to, co odczuwamy dotyczyło czegoś, co znajduje się w przedmiocie albo co ma związek z jakąś częścią naszego ciała. Oczywiście chodzi tu o to, że myśli i wrażenia nie pozostają ze sobą w relacji podobieństwa, o której mówiliśmy wyżej. To, co należy do wrażenia jest rzeczą ruchu nerwów lub tchnień, nie zaś elementem inteligibilnym w poznaniu. W ostateczności i bezpośrednio, myśl stanowiąca o odpowiednim odczuciu jest związana wyłącznie z kształtem biegu tchnień życiowych. To właśnie powoduje, że nigdy nie odbieramy działania przedmiotów w sposób, w jaki ono rzeczywiście zachodzi. Nie obserwujemy ruchów i tego jak są przekazywane, lecz odczuwamy w świadomości to, co w związku z nimi przedstawia się duszy jako jej własne doświadczenie bólu, rozkoszy, głodu, temperatur, zapachów, dźwięków czy innych przeżyć. Są one jednakowoż wszystkie niczym innym, niż doświadczenie wewnętrzne i mogłyby zachodzić w ten sam sposób pod całkowitą nieobecność powiązanych z nimi przemieszczeń materii, o których była mowa, bowiem to nie ruchy je wywołują. Dowodem tego (przywoływanym zarówno przez Descartes'a i De La Forge'a) są choćby sny, stanowiące ważny argument w dyskusji, której element śledzimy. Jej efektem jest wniosek na temat tego, iż przyczyną zróżnicowania przeżyć wewnętrznych w podmiocie ludzkim mogą, lecz nie muszą być zmiany w charakterystyce poruszeń wewnątrz samego ciała, z którym jest on połączony tak, że zmiany te odnoszą się jednocześnie do odpowiednich idei w umyśle. Dzieje się to w ten sposób, ponieważ idee te nie są powodowane opisywanymi ruchami, lecz jedynie im towarzyszą, mając za swą jedyną i prawdziwą przyczynę Autora związku duszy i ciała. Uczony zauważa również, jak niewyjaśnialne są same jakości, które odczuwamy, a mianowicie światło, ciepło, ból, bo kiedy tylko chcemy wykazać, na czym polega specyfika tak niejasnych idei, natrafiamy na trudność w wyróżnieniu jej i nawet pokazaniu, jak zmienia się ona przy porównywaniu z sobą dowolnych takich przeżyć świadomych, gdyż stopień ich zmieszania jest zdecydowanie największy[355].

---

[355] „Zdaję sobie sprawę [pisał De La Forge], że Arystoteles i Pan Descartes próbowali wyjaśnić naturę jakości przedmiotu wywołującego w nas te uczucia i te zmieszane idee i że Arystoteles powiedział na przykład, że gorąco jest jakością, która łączy substancje jednolite, a dzieli niejednorodne. (Zob.: *O powstawaniu i niszczeniu* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, pod. red. K. Leśniaka, A. Paciorka, L. Regnera, P. Siwka, Warszawa 1990, t. II, s. 399). Pan Descartes natomiast nauczał, iż ciała miałyby moc

W końcu, powiada De La Forge, to wszystko, co według opinii pochodzącej z naszej wiedzy, należy do rzeczy samych, a co nasze idee najjaśniej i najwyraźniej nam ukazują, jako im w sposób konieczny przynależne, nie jest nigdy uprzystępniane przez zmysły, lecz pochodzi z informacji wrodzonych i zaszczepionych nam przez inteligencję Boga, stanowiąc fakt powiązany z Jego (względem nas) prawdomównością. Wniosek ten jest powtórzeniem konstatacji, jaką mogliśmy znaleźć w podsumowaniu *Medytacji szóstej* i wyjawia nam to, co idealizm zakłada jako odnoszące się do rzeczy samych, chociaż to, co uznaje się za im właściwe i stanowiące o przyczynie posiadania przez umysł różnych myśli, jest im przypisywane na mocy samych tych myśli, tak jak wszystko inne, co wiemy lub możemy wiedzieć. W ten sposób podział na cechy pierwotne i wtórne rzeczy, na ich składowe istniejące zależnie od podmiotu i jego ujęć przedmiotów, z jednej strony oraz na cechy rzeczy samych, traci swój sens. Tu idee są jedynym kryterium orzekania o rzeczywistości pozaumysłowej. Co więcej, najwyższy stopień pewności dotyczy wyłącznie idei wrodzonych i w związku z tym nie możemy pojąć, co dla kogoś innego, niż my znaczy odczucie gorąca w stopniu, w jakim mamy przekonanie, że musi on to samo, co my rozumieć, kiedy rozprawia o matematyce.

Samo dotknięcie ciała De La Forge uważa za proces złożony, którego natura również nigdy nie jest znana nam w czasie, kiedy to zachodzi. Ma to swe uzasadnienie w fakcie, iż włókna nerwów są tak małe, że dotykające ich przedmioty oraz sposób, w jaki to się odbywa, muszą pozostawać poza nasza percepcją. Dostrzegamy coś, co w konsekwencji jest już gotowym „produktem" takiego pobudzenia, nie zaś jakąś jego składową. Ten fakt powoduje z kolei, że percepcja zmysłowa jest czymś, czego nie kontrolujemy i czego wszelkie procesy – nazwijmy to – fizjologiczne są dla natury naszego myślenia zakryte. Lekarz uważa to za powód zmieszanego charakteru takiej percepcji, która nigdy nie może być porównana z ideami pochodzącymi z samego umysłu. To, że myśli w tego typu postrzeżeniu są tak mocno uwikłane w czynności ciała, ma swój głęboki sens, służący utożsamieniu ich z ciałem, a nie zaś z umysłem właśnie. Autor podkreśla po raz kolejny to, że dusza rozumiejąca procesy,

---

poruszania małych włókien nerwów przeznaczonych do tego, by były dotykane, w ten sposób, że one wzmagałyby ruch, który jest dla nich czymś naturalnym i zwykłym, co nam jawiłoby się jako gorąco, a te, które czyniłyby coś odwrotnego, wydawać nam by się musiały zimne; jednak bez zbadania, który z nich lepiej to odgadł, nie sądzę, żeby jakikolwiek z wyznawców jednego czy drugiego, różnił się w przyznaniu, że uczucia, które wywołują w nim ciała gorące lub zimne i idee, jakie z tego ma, nie pokazują mu czegokolwiek ze wspomnianych rzeczy". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 285. Odnośnie teorii Descartes'a, zob.: R. Descartes, *Człowiek…*, s. 62–63 [A. T., t. XI, s. 191–193].

o których mowa i widząca wszystko zgodnie z naturą, ruchem, materią i innymi czynnikami wymaganymi do ich zachodzenia, nie wiązałaby się z ciałem, nie zaangażowałaby się w sposób konieczny do zatroszczenia się o nie i nie wierzyłaby w swój z nim związek. Jej stosunek do ciała mógłby stać się całkowicie swobodny aż do śmierci biologicznej włącznie[356].

De La Forge szerzej niż Descartes wyjaśnia, dlaczego w ciałach nie mogą istnieć żadne jakości, które następnie byłyby odczuwane w naszej świadomości, lecz jedynie mogą w nich się znajdować wspominane cechy geometryczne, jak kształt i ruch. Otóż powiada on, że gdyby w ciałach istniały jakości, to ich percepcje byłyby pozbawione jakiegokolwiek zmieszania, ponieważ jakości, będące inteligibilnymi składowymi rzeczy, udzielałyby się umysłowi bez mediacji. W ten sposób idee i jakości odpowiadałyby sobie tak dalece, że ich percypowanie byłoby takie, jak to jest w przypadku umysłu, który rozważa siebie samego i własne treści tylko w nim powstałe. Inny argument dotyczy faktu, że ciała posiadające w sobie rozmaite idee, musiałby być jednocześnie gorące i zimne, suche i mokre, aby tym samym zadość czynić rozmaitym percepcjom, jakie różni ludzie, nie tylko w różnym, ale i nieraz w tym samym czasie, mogliby w związku z nimi odczuwać. Uczony odwołuje się także do przykładów podawanych przez Descartes'a, mówiących, że skoro w rzeczy gorącej winna, zdaniem filozofii perypatetyckiej, przebywać jakość silnego ciepła, to w szpadzie, którą kogoś ugodzimy, należałoby spodziewać się istnienia jakości bólu, którą ten ktoś odczuje, a w piórku, którym łaskoczemy, coś z uzyskiwanej przyjemności[357].

---

[356] „Z tego wynika oczywiście, że jeśli idea, która jest złączona z ruchem gruczołu, nie dawałaby duszy pojąć nigdy niczego więcej, niż sam ten ruch, to czyniłoby tę unię mniej ścisłą i dawało duszy okazję do lekceważenia pozostałych części jej ciała i po drugie, jeśli jej myśl przedstawiałaby jej w sposób jasny i oczywisty wszystko to, co zachodzi z jej ciałem, dusza pojmowałaby równie pewnie, że to nie czyni jej ani dobra, ani zła i nie dawałoby jej to zbytniego powodu, by tym się nadmiernie zajmować, nie bardziej, niż bardzo bogaty kapitan martwiłby się utonięciem statku, jeśli rozważałby, że odległym skutkiem jego zatopienia, byłoby uwolnienie się od przymusu dowodzenia nim. Tak samo byłoby z duszą, jeśli jej zmieszane myśli, które przedstawiają jej dobro i zło, jako jej własne dobro i jej własne zło, nie dawałyby jej okazji do postrzegania siebie jako robiącą wszystko tak, jak ciało i razem z nim". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 286. Tak samo opisywał to Malebranche: „Po pierwsze, gdybyś jasno dostrzegał, kim jesteś, nie mógłbyś już być tak ściśle związany ze swoim ciałem. Nie uznawałbyś już go za część samego siebie. Chociaż byłbyś tak samo nieszczęśliwy jak obecnie, nie dbałbyś już o zachowywanie swego życia". N. Malebranche, *Medytacje…*, s. 119. Na temat zalet, jakie w połączeniu z ciałem daje ścisłość tej unii, zob.: *Medytacja szósta* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, s. 106–109 [A. T., t. IX, s. 64–66].

[357] De La Forge odsyła następnie czytelnika do konkretnych fragmentów utworów Descartes'a. Zob.: Idem, *Zasady…*, cz. IV, art. 190, s. 338–340 [A. T., t. IX, s. 311–312] oraz: Idem: *Namiętności…*, cz. I, artykuły: XX–XXVI [A. T., t. XI, s. 344–349].

W odniesieniu do powyższych ustaleń, należałoby stwierdzić, iż dla umysłu, zmysły stanowią to samo, co zróżnicowanie idei, które on posiada. Nie są mu dane ani one, ani ich świadectwo w jakikolwiek inny sposób, poza tym, w jaki on jest dany sam sobie. Jego stopień zaangażowania oraz ich stopień jasności nakazują odsyłać myślenie do poszczególnych typów zmysłowości – od wrażeń, do sądów. Żadne z nich jednak nie są nigdy czymś rozgrywającym się poza samym umysłem. Powoduje to, iż w rezultacie teoria zmysłów jako autonomicznej władzy zastąpiona zostaje przez teorię ruchu i materii i oddalona z filozofii umysłu.

Rozdział 18

Wyobraźnia

Wyobraźnię rozumie się czasami jako zdolność, którą mamy do tego, by wyobrażać sobie, a niekiedy także, jako akt oraz czynność tej władzy i w tym znaczeniu, wydaje mi się [pisał lekarz], że możemy określać jej mianem wszystkie myśli umysłu, które ukazują mu jakiś przedmiot jako obecny przed jego oczami lub przed jego innymi zmysłami, a które to nie powstały w nim w wyniku działania przedmiotów zewnętrznych, jak też nie zależą wcale od ich obecności, ani ich działania[358].

Definicję tę umieścił De La Forge na początku rozdziału, który poświęcił wyobraźni. Ten sam sposób rozumienia owej szczególnej władzy jako charakterystyczny dla Descartes'a znajdujemy w *Rozmowie z Burmanem*, z której dowiadujemy się, że:

Istnieje pewna swoista odmiana myślenia […], kiedy przedmioty zewnętrzne działają na moje zmysły i w ten sposób odmalowują swoją ideę albo raczej swoją postać, wówczas mówi się, że umysł odbiera wrażenia, gdy zwraca się ku tym obrazom odmalowanym w małym gruczole. Kiedy zaś owe obrazy nie zostały odmalowane w małym gruczole na skutek działania obrazów zewnętrznych, ale za sprawą samego umysłu, który pod nieobecność przedmiotów zewnętrznych przedstawia je sobie i formuje w mózgu, wówczas w grę wchodzi wyobraźnia[359].

Lekarz klasyfikuje wszystkie percepcje umysłu, zaliczając do nich typowe dla zmysłowości, następnie czysto rozumowe, jak również pochodzące z samej wyobraźni. Co do zmysłowych, czy lepiej rzec, mających miejsce przy okazji pobudzeń cielesnych, to działanie zmysłów dokonuje się poprzez wprawienie w ruch drobnych cząstek naszego ciała, będących zakończeniami nerwów. Są one doczepione do każdego ze zmysłów cielesnych i są władne przekazywać ten ruch dalej, aż do samych komórek mózgu. To tam poruszenia wpływają na otwieranie się odpowiednich jego porów, w związku z czym dochodzi do formowania się zgodnego z tym kształtu i ruchu tchnień życiowych. Wychodzą one następnie w specyficzny dla danego odczucia sposób z gruczołu i tak też komunikują duszy to doznanie. Jest to jedna z czterech przyczyn powstawania

---

[358] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 288.

[359] *Rozmowa z Burmanem, Kwestie dotyczące Medytacji* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t, II, s. 268 [A. T., t. V, s. 162]. O różnicy w pojmowaniu i wyobrażaniu sobie Descartes mówi również w *Liście do Mersenne'a z lipca 1641 r.* (list cytowany).

tak zwanych cielesnych form poznawczych, którym poświęciliśmy odpowiednio dużo miejsca wyżej. De La Forge podkreśla, że są one bardzo ważnymi sposobami komunikowania wszystkiego w obrębie cielesności, co ma związek z czynnościami życia tak świadomymi, jak i nie zawierającymi pierwiastka świadomości.

Drugim powodem powstawania owych form, o którym wspomina nasz autor, są ślady w pamięci, a należy przez nie rozumieć pozostawione w substancji mózgu przejścia powstałe wskutek przemieszczania się tamtędy strumieni tchnień, co czyni te miejsca szczególnie łatwymi drogami dla tych, które znalazłyby się w ich pobliżu po raz kolejny. Trzecim jest ciepło serca[360], który to organ wysyła do mózgu strumienie

[360] Descartes uznawał serce za organ o najwyższej temperaturze w całym ciele, od której to ciepłoty zależało funkcjonowanie jego maszyny. W opracowaniu Pichota czytamy: „Tak jak u Hipokratesa, jest ono [serce] siedzibą wzmożonego gorąca, przyrodzonego ognia, które ma wielkie znaczenie w procesach życiowych. Według tradycji pokrewnych tej teorii ciepła w sercu, oddychanie jest odpowiedzialne za ochładzanie tego ognia, aby doprowadzić je do akceptowalnego [dla ciała] poziomu. «A serce, ten początek żył i źródło krwi, która z siłą po wszystkich członkach obiega, w koszarach gwardii umieścili, aby w chwili, gdy zawre gniew temperamentu, bo myśl doniesie, że dzieje się koło nich jakaś robota niesprawiedliwa, która przychodzi z zewnątrz, albo też próbuje jej któraś z wewnętrznych żądz, aby się wtedy wszystko, co jest wrażliwe w ciele, szybko dowiedziało o tych zleceniach i groźbach i żeby się wtedy poddało i usłuchało rozumu i pozwoliło w ten sposób rządzić między nimi wszystkimi temu, co najlepsze. A na bicie serca w oczekiwaniu rzeczy strasznych i w momentach, kiedy się budzi gniew, przewidując, że całe takie zapalenie części objętych gniewem będzie pochodziło od ognia, obmyślili środek zaradczy i wszczepili go w pierś w postaci płuc. Te są przede wszystkim miękkie i bez krwi, a potem mają w środku jamy puste jak gąbka, aby mogły przyjmować powietrze i napój i przez to chłodziły i przynosiły wytchnienie i ulgę w upaleniu. Dlatego i tchawicę wprowadzili do płuc i serce obłożyli płucami, jak poduszką, aby w chwili, gdy w nim gniew dojdzie do szczytu, uderzało o materiał podatny, żeby się ochładzało, nie męczyło się tak bardzo i mogło więcej słuchać rozumu, podobnie jak i temperament. A tę część duszy, która pragnie pokarmów i napojów, i tego wszystkiego, czego wymaga natura ciała, tę umieścili pomiędzy przeponą a granicą, która biegnie przez pępek – i w całym tym miejscu zbudowali jak gdyby żłób do karmienia ciała. I przywiązali do niego tę część duszy, niby zwierzę dzikie, które trzeba było przywiązać i karmić, jeżeli miał powstać jakiś ród ludzki. Żeby się więc zawsze pasło u żłobu i żeby mieszkało jak najdalej od kierownictwa i przez to jak najmniej robiło mu niepokojów i hałasów i pozwalało temu, co najlepsze, spokojnie myśleć o tym, co pożyteczne dla wszystkich części razem, z tego powodu tam mu wyznaczyli mieszkanie. A wiedzieli, że ono miało nawet nie rozumieć rozumu, chociażby nawet zdolne było do jakichś spostrzeżeń». (*Timaios* [w:] Platon, *Dialogi…*, 69 B–71 E, s. 346–347)". A. Pichot, *op. cit.*, s. 28 oraz dalej: „Wedle Arystotelesa, poza duszą i ruchem (w szerokim znaczeniu), byty żyjące charakteryzują się posiadaniem witalnego gorąca (które nazywał on ogólnie «ciepłem przyrodzonym»). Wszelako nie upodabniał on życia do procesu spalania. Owo gorąco znaczeniem zbliża się bardziej do tradycji, która utożsamiała duszę z płomieniem (iskra życia, czy też jej różne bardziej przetworzone odmiany filozofii presokratycznej, ciepło serca u Platona i Hipokratesa). Obok tego tradycyjnego źródła, istnieje również, po prostu

tchnień, a te z racji ich pochodzenia, to znaczy źródła, z którego nadbiegają, ukazują duszy inne jeszcze formy poznawcze. Czwartą przyczyną powstawania takich form jest sama dusza rozumna. W dalszym ciągu De La Forge podkreśla:

[…] że między wszelkimi sposobami, w jakich te formy albo te poruszenia cielesne mogą być wzbudzane, tylko te, które zależą od obecności i działania przedmiotów, są tymi, które podpadają pod zmysły; wszystkie zaś inne, bez względu na to czy wytwarza je wola, pamięć, czy działanie tchnień życiowych, pochodzą od wyobraźni[361].

Formy poznawcze, biorące się z mechanicznej impresji rzeczy na zmyśle uważa on za najbardziej wyraźne. Stopień zaś wyraźności określa w sposób następujący:

[…] nazywamy te formy wyraźnymi albo zmieszanymi, nie przez odniesienie do mniejszego czy większego podobieństwa, jakie one mogą mieć z wywołującym je przedmiotem, lecz ze względu na wyrazistość lub zmieszanie znajdujące się w ideach, które powstają dzięki nim w umyśle, ale jeśli to nie wystarcza, można by ewentualnie powiedzieć, że między tymi formami, te są najbardziej wyraźne, które najbardziej zbliżają się do formy biegu tchnień, z którą natura połączyła myślenie jasne i oczywiste o danym przedmiocie i że inne, są w tym stopniu zmieszane, w jakim oddalają się od tej formy[362].

Jeśli są one wynikiem ruchu i oddziaływania czysto materialnego, to kiedy tylko nic nie przeszkadza w zwykłym działaniu zmysłów, formy w ten sposób utworzone nie powinny budzić żadnych wątpliwości co do ich dokładnego charakteru odwzorowującego daną impresję.

---

obserwacja ciepła u zwierząt stałocieplnych, będących bytami żywymi *par excellence*, najbardziej doskonałymi według Arystotelesa. Im bardziej byt ożywiony jest doskonały, tym więcej posiada owego ciepła: zwierzę krwiste więcej, niż zwierzę bezkrwiste, mężczyzna więcej niż kobieta. To ciepło życiowe nie jest tożsame zwykłemu płomieniowi (temu, jaki znamy ze świata podksiężycowego), bardziej natomiast odpowiada elementowi, z którego zbudowane są gwiazdy, zwłaszcza zaś Słońce (tzn. eterowi). Większe gorąco tłumaczy więc większą moc duszy […] z czego bierze się większa doskonałość zwierzęcia (por.: Arystoteles, *O powstawaniu zwierząt*, II, 3, 737a)". Ibidem, s. 88. Zob. również: *Gorąco i Spalanie* [w:] Ibidem, s. 333–340. Dodajmy, że ogień ten jest bez płomienia: „gorąco w zwierzętach jest gorącem bez płomienia, tak jak gorąco Słońca, które przenika aż do Ziemi pod postacią gorąca, nie zaś płomienia […]. Dużo później Descartes powie o gorącu życiowym jako o ogniu bez światła: „A wiedzieć należy, iż miąższ serca zawiera w swych kanalikach jeden z rodzajów owego ognia nie dającego światła […]". R. Descartes, *Człowiek…*, s. 5 [A. T., t. XI, s. 123]. W *Opisie ciała ludzkiego* pisał: „Rozszerzanie się krwi, powodowane owym ciepłem, jest pierwszą i główną siłą napędową całej naszej maszyny […]". Idem, *Opis ciała…*, s. 83 [A. T., t. XI, s. 228–229]. Na temat historii pojęcia zob.: Ibidem, s. 140–144. Zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 400 i 413.

[361] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 291.

[362] Ibidem, s. 293.

Ustaliwszy to De La Forge wymienia następnie formy poznawcze, które stąd się biorą, że je sama tylko wola odciska na gruczole. Ma to miejsce wówczas, kiedy umysł sam z siebie postanawia o czymś pomyśleć. Te formy poznawcze uczony uważa za mogące być w równym stopniu wyraźne, jak poprzednie, pod warunkiem, że nic nie przeciwdziała ze strony ciała w skupieniu duszy jej uwagi na danej idei, wywołanej przez tak utworzoną formę. Następnie, jako również wyraźne, wymienia on te formy poznawcze, które zawdzięczają swe istnienie śladom w pamięci. Jeśli zaś chodzi o te, których stopień zmieszania jest największy, a zatem wyraźność najmniejsza, to utożsamia je on z formami, które powstają w sposób przypadkowy i nieregularny. Mogą one pojawiać się ze względu na czynniki odpowiadające za to, że są one nieregularne i odległe od schematów, które utrwalają się w działaniu i odczuwaniu, będących udziałem człowieka. Największym z tych czynników jest nieregularność biegu samych tchnień życiowych[363].

Kolejnym parametrem, według którego lekarz dokonuje swej klasyfikacji, jest siła działania, z jaką formy odciskają się na gruczole. Siła ich naporu, długotrwałość jej występowania, powtarzalność i natarczywość czynią z nich te, które w rezultacie powodują w duszy najtrwalsze myśli. Uczony skrupulatnie omawia mechanizm powstawania tych form i przypisywanych im idei, co przyczynia się również do wyklarowania tego, na czym polega różnica pomiędzy obrazami, które możemy przeżywać na jawie a tymi, które przytrafiają nam się w czasie snu[364].

---

[363] „[…] kiedy powiadam w tym miejscu, że formy zmysłowe są najbardziej wyraźne ze wszystkich, to porównuję te formy, to znaczy owe kształty strumieni tchnień, skoro są one wywołane przez przedmioty zmysłów, z takimi samymi formami, kiedy są one ponownie wytworzone przez działanie pamięci albo przez tchnienia albo nawet duszę i nie widzę, aby mogła tu wystąpić sprzeczność w mówieniu, że forma i percepcja białości, jaką postrzegam, jest wyraźniejsza od idei i percepcji tej samej białości, kiedy tylko sobie ją wyobrażam, ale jej nie widzę, chociaż mimo to percepcja białości jest bardziej niejasna i mniej wyraźna, niż postrzeżenie figury". Ibidem.

[364] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „*… que les illusions de mes songes…*. W redakcji *Medytacji*, Descartes wzmacnia argument opierający się o błędy zmysłów przez ten, który Sceptycy wyciągają ze złudzeń osób obłąkanych. Ten nowy argument jest, w rezultacie, silniejszy od pierwszego w tym, że poddaje on w wątpliwość nie tylko nasze percepcje przedmiotów, ale nawet te odnoszące się do naszego własnego ciała («W jakiż sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych». *Medytacja pierwsza* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 22 [A. T., t. VII, s. 18–19]). I wprowadza on w swojej kolejności argument wzięty z niemożliwości odróżnienia jawy od snu, skoro w snach nasze iluzje w niczym nie ustępują tym szaleńców (Ibidem oraz Idem, *Poszukiwanie prawdy…*, s. 142–144 [A. T., t. X, s. 511–512]), gdzie oba argumenty znajdują się w jednakowej relacji. Descartes nie pretenduje do tego, by dostarczyć coś nowego przytaczając racje wątpienia, które proponuje nam *Rozprawa*, odwołuje się on tylko do tradycji sceptycznej,

Polega ona głównie na tym, że niemal zawsze na jawie oddziaływanie przedmiotów czyni powstałe w związku z tym obrazy bardziej trwałymi i przekonującymi dla ducha, niż wówczas, kiedy śpimy. Natomiast, co do różnicy między myślami wywołanymi przez przedmioty zewnętrzne a tymi, które pod ich nieobecność mogą przedstawiać się umysłowi, to De La Forge wraca w jej wyjaśnieniu do zagadnienia wyobraźni. Otóż umysł, kiedy tylko sobie wyobraża daną rzecz, ma ją, jakby była obecna dla niego, co wystarcza mu, by ją rozważał i snuł względem niej refleksje. Jest ona wówczas przedstawiona w postaci obrazu danej rzeczy. Gdy natomiast jest ona dana nam rzeczywiście, to znaczy w wyniku działania przedmiotu, staje się ona obecna dla naszych zmysłów i mamy pewność, że wszelkie związane z tym doznania od niej właśnie pochodzą. Co więcej, uważa on, że można w pewnych okolicznościach uznać, że przedmiot wyobrażenia – jako powstały wskutek zwracania się ducha ku ciału, jak również przedmiot zmysłów – który pochodzi wprost od ciała, stanowią niemal to samo, lecz odmiennie traktowane zjawisko.

Największa jednak różnica, która ma swe niebagatelne znaczenie dla omawianej koncepcji, dotyczy odmienności w czynnościach wyobrażania sobie i pojmowania. W zasadzie to ta druga zdolność przyczynia się w nas do tego, że jesteśmy czymś ponad zwierzęta, jak również

---

którą tylu autorów inspirowało się w XVII wieku (Montaigne, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer, etc.) i usprawiedliwia się nawet z powoływania się na rzeczy tak znane; odgrywają one w jego doktrynie rolę, jaką w traktacie terapeutycznym ma opis choroby, w którym chodzi o wyłożenie sposobu leczenia. Por.: *Odpowiedzi trzecie* «Racje do wątpienia, które przyjmuje tu filozof jako prawdziwe, zostały przedłożone przeze mnie jedynie jako prawdopodobne. A posłużyłem się nimi nie po to, abym się nimi jako nowymi chełpił, lecz po części, abym przygotował umysły czytelników do rozważania rzeczy umysłowo poznawalnych, i do rozróżniania ich od cielesnych, do czego wydają mi się te racje koniecznie potrzebne; po części, abym na nie odpowiedział w następnych *Medytacjach*, a po części także, abym pokazał, jak silne są prawdy, które później przedkładam, skoro nie mogą być osłabione przez te metafizyczne wątpliwości. Żadnej więc chwały nie doszukiwałem się przez ich przytoczenie, lecz nie sądzę, bym je mógł łatwiej pominąć, niż mógłby autor dzieł medycznych pominąć opis choroby, której metody leczenia chce nauczyć». R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 209–210 [A. T., t. VII, s. 171–172]. Powiada on także, bardziej energicznie i wyraźnie «… i choć niegdyś zetknąłem się z dość wielką ilością ksiąg poruszających te zagadnienia, a napisanych przez akademików i sceptyków i nie bez niechęci i nudy odgrzewałem cały ten bigos, nie mogłem jednak nie poświęcić mu jednej całej *Medytacji*». (*II Odpowiedzi* [w:] Ibidem, t. I, s. 165 [A. T., t. IX, s. 103]). Wydaje się zatem, że Descartes inspirował się *Pierwszymi Akademikami* Cycerona (błędy zmysłów II, 25, 79 niemożliwość odróżnienia prawdziwych przedstawień od fałszywych; iluzje, których jesteśmy więźniami w snach i w szaleństwie, II, 27, 88), co do których argumenty są zresztą dyskutowane przez św. Augustyna (*Przeciw Akademikom*, III, roz. 10–12), który tak jak Descartes uwalnia się od nich przez *Cogito* (św. Augustyn, *O państwie Bożym*, XI, 26)". E. Gilson, *Discours…*, s. 291–292.

stanowi podobieństwo między nami jako intelektami skończonymi a Bogiem będącym także intelektem. Przedmiot pojmowania, jako czynność czystego rozumu, jest zawsze władzą najsubtelniejszą, w ramach której poznajemy te elementy naszej wiedzy, które w niczym nie zależą od ciała i jego czynności. Gdyby tylko nie było nam dane ich znać, obszar naszej percepcji, a co za tym idzie naszych wymagań względem samych siebie, zrównałby się z tym, jaki spotyka się u zwierząt, czy też, co lepiej powiedziane, jaki natura im wyznacza. W kwestii natomiast wyłącznie intelektualnych i nam jako ludziom danych pojęć, należy odnosić je do wspomnianego wątku *umysłu czystego*, który rozważaliśmy już na przykładzie filozofii Descartes'a[365].

Rozum, chcąc wyobrażać sobie, ma zawsze na uwadze coś cielesnego i dlatego też wyobraźnia polega na jego skłonieniu się w stronę ciała, by tam rozważać rzeczy mające rozmiary. Chcąc zaś rozumować, zwraca się on ku sobie samemu, odwracając się od wyobraźni i od zmysłów, co umożliwia mu operowanie na czystych pojęciach intelektu. W tym znaczeniu rozum pozostaje władzą niezależną i działa nie tylko w abstrakcji od danych zmysłowych, ale wręcz z ich pominięciem.

Zatem rzeczywista i istotowa różnica, jaka jest między wyobraźnią i rozumem [pisał De La Forge], polega, jak to przed chwilą mówiliśmy, na tym, że rozum, aby sobie wyobrażać, zwraca się w stronę ciała, po to, by rozważyć zmiany, jakie w nim zachodzą, albo które on w nie wnosi, natomiast, żeby rozumieć albo pojmować, zatrzymuje się on po prostu na kontemplacji pojęć, które znajduje w sobie samym. To dlatego do rozumowania nie potrzebne są narządy i rozum jest zdolnością niezależną od ciała w równym stopniu, co wola. I tak, jak nie mamy potrzeby żadnego naszego członka, by chcieć po prostu, chociaż się nimi posługujemy, aby osiągnąć nasze pragnienia, nie używamy

[365] Należałoby skupić swą uwagę na cytowanym już na samym początku opracowania, fragmencie *Medytacji czwartej*, w którym czytaliśmy: „że więc jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony miedzy najwyższym bytem a niebytem, że jeżeli chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu czy błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn., o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędom". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 72 [A. T., t. IX, s. 43]. Fragment ten ma duże znaczenie, bowiem dzięki niemu wiemy, że filozof zakłada uczestnictwo w Bogu i w nicości. W tym pierwszym jest ono zapośredniczone i z pewnością niedosłowne, natomiast, co do drugiego, to jest ono konkretne i bezpośrednie. Widzimy dzięki temu również, jakie warunki muszą być spełnione w filozofii i w prawdzie, która, będąc zawsze czymś pozytywnym, musi być odnoszona do Boga, który, by tak rzec, jest w posiadaniu umysłu czystego (intelektu) a więc takiego, który, nie będąc połączony z żadnym ciałem, posiada ujęcie w postaci czystego wszech-pojęcia. W przypadku człowieka, może on pretendować do tego typu ujęć i fragmentarycznie osiągać je, by z czasem uchwytywać na ich podstawie większe fragmenty wszech-poznania, do czego służą intuicja i wspomagająca ją dedukcja. Por.: *Prawidło III* [w:] Idem, *Prawidła…*, s. 29–31 [A. T., t. X, s. 368].

również żadnego z nich, by rozumieć i pojmować rzeczy, które nie są wcale w kompetencji wyobraźni, a nawet dokonuje się to w zawieszeniu jej czynności i odwróceniu gruczołu od wszelkich miejsc, od których mogłyby do niego przyjść jakieś cielesne formy poznawcze albo przynajmniej poprzez brak przyzwolenia, aby tam się wyżłobiła jakaś inna forma, niż należąca do nazw, do których odnieśliśmy nasze myślenie o rzeczach duchowych, którymi się zajmujemy[366].

Co do samej wyobraźni, jej status jest odmienny od całego umysłu czystego (tj. od rozumu). Jako władza odnosi się ona do ciała i tylko w niej ono daje się uchwycić umysłowi tak, jakby było dane nie w pojęciu intelektu, lecz niejako w zbliżonym do cielesności wymiarze. Dlatego też wyobraźnia obejmuje swoim zasięgiem wyłącznie coś materialnego i jednostkowego, podczas gdy pojętność służy nam do zrozumienia substancji duchowych wraz z ich czynnościami i treściami tworzonych w ten sposób pojęć. Nie zawierają one w sobie nic z rozciągłości, ale to poprzez nie właściwie pojmujemy również wszystkie rzeczy cielesne. Dzięki władzy pojmowania znamy prawa ruchu, określenia ciał i przestrzeni, władamy wiedzą o następstwach wynikających z wiecznych prawd, które opisują wszelkie stworzenie. Dzięki niej wreszcie pojmujemy siebie samych i Boga, mając oba te pojęcia wrodzone niezależnie od doświadczenia empirycznego. Znamy zatem prawdy powszechne, konieczne i wieczne, których zasięg jest dla wyobraźni nieznany[367].

De La Forge opisuje działanie wszystkich wymienionych aktów jako przynależnych do samego rozumu, który, w zależności od tego, ku czemu się zwraca, posiada tegoż świadectwo jako zawierające w sobie to, co ma stać się przedmiotem w danej władzy ujętym:

W ten sposób, jak się zdaje [pisał nasz autor], kiedy odczuwamy, umysł zwraca się w stronę przedmiotu, aby go rozważać, a kiedy wyobrażamy go sobie, skłania się on w stronę ciała, jakby po to, by tam kontemplować malowidło i obraz tego przedmiotu. Natomiast w aktach pojmowania umysł zatrzymuje się w pewien sposób w sobie samym, albo, jeśli już on odnosi się do jakiejś rzeczy, to tylko, aby rozpatrzyć pojęcie danego przedmiotu, jakie o nim ma w sobie samym[368].

---

[366] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 331.

[367] Na temat wspomnianej różnicy wypowiadał się wcześniej Descartes: „Okazuje się, że […] pomiędzy władzami poznania umysłowego i wyobrażania sobie nie zachodzi tylko różnica stopnia, lecz, że różnią się one wzajemnie, jak dwa zupełnie różne sposoby działania; ponieważ w poznaniu umysłowym umysł posługuje się sam sobą, zaś w wyobrażaniu sobie dokonuje oglądu formy cielesnej. I chociaż figury geometryczne są w ogóle cielesne, to jednak nie należy dlatego sądzić, by były cielesne te idee, poprzez które się je poznaje, gdy nie podpadają one pod wyobraźnię". *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 450 [A. T., t. VII, s. 385].

[368] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 298.

Powyższy fragment odpowiada dokładnie cytowanemu przez nas w przypisie poglądowi Descartes'a, u którego znajdujemy ponadto kolejne jeszcze zobrazowanie różnic, jakie istnieją miedzy pojmowaniem i jego przedmiotem a wyobrażaniem sobie, które filozof ten zawarł w innych miejscach swej koncepcji. W pierwszym, podobnie jak to przed chwilą prześledziliśmy, powiada on, że:

[…] dusza wszystkie swe poznania zdobywa dzięki refleksji dokonanej nad sobą, gdy chodzi o rzeczy duchowe, albo nad *nastawieniami* mózgu, z którym jest złączona, gdy chodzi o rzeczy cielesne, niezależnie od tego, czy te nastawienia zależą od zmysłów czy od innych przyczyn[369].

Drugim i doskonałym przykładem uwydatnienia tej różnicy, jest fragment *Medytacji*, kiedy to filozof dokonując analizy kawałka materii, ukazuje możliwe sposoby jej ujęcia, z których jedne przynależą nam na równi ze zwierzętami, a inne czynią nas ludźmi:

W taki sposób to, co zdawało mi się, iż widzę oczami [pisał], pojmuję tylko za pomocą zdolności wydawania sądów, która należy do mego umysłu. […] Chodźmy więc dalej i zwróćmy na to uwagę, czy doskonalej i oczywiściej ujmowałem, czym jest wosk, gdy go pierwotnie ujrzałem i sądziłem, że go poznaję przy pomocy samych zmysłów zewnętrznych, albo może przy pomocy tzw. zmysłu wspólnego, tj. przy pomocy zdolności do wyobrażania, czy też raczej teraz, gdy bardziej starannie zbadałem zarówno, czym wosk jest, jak też, w jaki sposób można go poznać. Oczywiście nie miałoby wyraźnego i oczywistego sensu mieć co do tego wątpliwości. Cóż bowiem było wyraźnego i oczywistego w pierwszym sposobie ujmowania, co w nim było takiego, czego by – jak się zdaje – nie mogło mieć jakiekolwiek zwierzę? Tymczasem, gdy odróżniam wosk od jego zewnętrznych form i jakby nagi po zdarciu zeń szat rozważam, to chociażbym może dotąd w sądzie swym się mylił, przecież nie mógłbym wosku w taki sposób ujmować, nie mając umysłu ludzkiego[370].

Zauważmy, że ostatnia z wypowiedzi sformułowana jest w taki sposób, że wyraża główną ideę teorii umysłu ludzkiego, która odpowiada zdolności pojmowania tego, co zmysłowe w abstrakcji od zmysłów, to jest ujmowania tego, jako czegoś inteligibilnego. Przechodząc do zagadnień geometrii, która nie może być dziełem wyobraźni, chociaż opisuje figury i inne cechy, w ramach których pojmujemy ciała, De La Forge posługuje się argumentem ponownie zaczerpniętym z nauki Descartes'a, który dotyczył figur geometrycznych właśnie.

Gdy sobie mianowicie wyobrażam trójkąt [pisał Descartes], to nie tylko pojmuję, że jest to figura ograniczona trzema liniami, lecz także widzę oczyma duszy te trzy linie jak

---

[369] R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 października 1639 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 241 [A. T., t. II, s. 597–598], fragment cytowany.

[370] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 41 [A. T., t. IX, s. 25].

gdyby obecne i to właśnie nazywam *wyobrażać sobie*. Kiedy jednak chcę myśleć o tysiącboku, to wprawdzie pojmuję równie dobrze, że jest to figura zbudowana z tysiąca kątów, jak pojmuje, że trójkąt jest figurą zbudowaną z trzech boków, lecz nie mogę w ten sam sposób owego tysiąca kątów sobie wyobrazić, czyli widzieć ich tak, jak gdyby były obecne i chociaż wtedy wskutek przyzwyczajenia, by zawsze sobie coś wyobrażać, ilekroć myślę o rzeczach cielesnych, przedstawiam sobie może niejasno jakąś figurę, to oczywiście nie jest ona tysiącokątem, ponieważ w niczym nie różni się od tej figury, którą bym sobie przedstawiał, gdybym myślał o dziesięciotysiącokącie, czy o jakiejś innej figurze o bardzo wielkiej ilości kątów, i w niczym się ona nie przyczynia do rozpoznania tych właściwości, którymi się różni tysiącokąt od innych wielokątów[371].

Interesującym zagadnieniem, wyłaniającym się z refleksji nad odrębnością owych sposobów postrzegania rzeczy, jest wynikający z unii ciała i umysłu mechanizm odpowiadania ich sobie. Otóż formom materialnym, do których należą cielesne formy poznawcze, natura przypisała, jak wiemy wiele z myśli, które są od nich nieodłączne. Natomiast co do pojęć samego umysłu, to zważywszy na fakt, że dotyczą one w zasadzie tego, co powszechne i od materii niezależne, takiego przyporządkowania naturalnie nie ma. Musi być ono wynikiem arbitralnej i wolnej działalności duszy, która chcąc komunikować te właśnie wyróżnione treści, sama przypisuje im znaki, które wraz z ich używaniem, przyczyniają się z czasem do wywoływania odpowiednich treści i związanych z nimi idei. Przykładem takiego terminu może być słowo *Bóg*, które, choć samo w sobie zmysłowe i materialne, odnosi znających je ludzi do tego, co pozazmysłowe, a nawet pozaświatowe i co może zostać przybliżone umysłowi skończonemu w ramach pojęcia, którego nie zaczerpnął on w żadnej mierze ze zmysłów.

Gdy chodzi natomiast o unaocznienie sobie ciała. De La Forge wprost nazywa narząd wyobraźni cielesnym. To właśnie oznacza, gdy mówimy, że aby sobie wyobrażać, umysł zwraca się ku ciału. Kieruje się on ku niemu dosłownie i tam ogląda coś cielesnego, to znaczy ma swego rodzaju myśli w związku z tym powstałe. Ma je, czy też może je mieć, tak długo, jak długo trwa jego unia z ciałem, ponieważ zdolność do wyobrażania sobie jest w człowieku jej bezpośrednim wynikiem. De La Forge uważa, iż z chwilą oddzielenia jednej substancji od drugiej, władza wyobraźni na zawsze zanika. Nie jest ona więcej potrzebna, ani – jak to widzimy – możliwa. Przynależąc do sfery rozciągłości, stanowi władzę poślednią i podległą wszelkiemu duchowi z ciałem powiązanemu, ale nie tylko. Autor powiada, że kontrolę nad wyobraźnią posiada zarówno dusza, jak i ciało. Kiedy dusza nie poświęca się panowaniu nad nią, mogą powstawać w niej obrazy licznych rzeczy z powodu dawniejszych

[371] Ibidem, s. 96 [A. T., t. I, s. 57–58].

przeżyć i śladów wielu rozmaitych doznań. Lekarz mówi o możliwości powstawania wówczas różnych form poznawczych mających możliwość nakładania się jedne na drugie. Wynikiem tego są nie mające miejsca w naszym zwykłym doświadczeniu przedstawienia nie istniejących stworzeń, jak choćby chimer. Taka aktywność ciała charakterystyczna jest dla snów i majaczeń. Obrazy takie są jednak zawsze skomponowane z mnogich danych docierających do ciała za pomocą zmysłów, w czasie, kiedy funkcjonowało ono w normalnych czynnościach życia i doświadczało w ten sposób wielu przedmiotów. W tym też sensie wszelkie źródło naszych przedstawień pochodzi ze zmysłów, jeśli dotyczy ciała i jeśli ciało jest władne je wytworzyć.

W tym miejscu rozważań, De La Forge po raz drugi w swoim *Traktacie*, przytacza Szkolny pogląd Perypatetyków mówiący, iż *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, z którym zgadza się wyłączne co do omawianej kwestii. Zwalcza go natomiast, gdyby zgodnie z intencją, wraz z którą jest wypowiadany, miał dotyczyć wszelkich treści w umyśle się znajdujących lub mogących się znaleźć. Co się zaś tyczy faktu, że wyobraźnia u różnych ludzi funkcjonuje w różnym stopniu i z inną siłą wpływa na ich myślenie, uczony tłumaczy zależnością od korzystnego położenia samego jej organu. Pojawia się tu wielokrotnie wykorzystywany termin, który we francuskim brzmieniu ma zapis *disposition*, a który znajdowaliśmy u Descartes'a oraz tych, którzy po nim go przejęli. Oznacza on ułożenie części w ludzkim lub zwierzęcym ciele, jego wewnętrzną budowę, stosunek między częściami, wpływanie jednych na drugie, całość w rozumieniu bliskim pojęciu organizmu, ale ważnym dla mechanicystycznej wizji ciała jako agregatu części, itd. My sami rozumiemy tu ten zwrot również za De La Forge'em, jako „bycie w dobrym zdrowiu", przez analogię do „bycia w dobrym stanie", jak mawia się o maszynach, do których to przedmiotów ciało ożywione jest zaliczane[372].

---

[372] Termin ten spotykamy już na pierwszej stronie *Traktatu o Człowieku*, gdzie Descartes zauważa, że świat zwierzęcy jest *de facto* częścią świata fizykalnego, co uzasadnia całkowite jego zrozumienie w oparciu o wzajemne działanie na siebie materialnych części jednego i drugiego. Ujmując syntetycznie ten wątek w *Rozprawie o metodzie* Descartes pisał: „Ponadto, aby te osoby, które nie znają mocy dowodzeń matematycznych i nie mają wprawy w odróżnianiu racji prawdziwych od prawdopodobnych, nie pozwoliły sobie na zaprzeczenie temu, zanimby nie rozpatrzyły tego dokładnie, pragnę je uprzedzić, że ruch, który wytłumaczyłem przed chwilą, wynika z taką samą koniecznością z samego rozmieszczenia narządów, które można dojrzeć w sercu gołym okiem, z ciepła, które można palcami wyczuć, oraz z natury krwi, którą można poznać doświadczalnie, jak ruch zegara wynika z siły, położenia i kształtu jego ciężarków i kółek". Idem, *Rozprawa…*, cz. V, s. 59 [A. T., t. VI, s. 50]. Sformułowanie „maszyna" ewentualnie „automat", w odniesieniu do ludzkiego ciała pojawia się u Descartes'a wielokrotnie.

W związku z omawianym dobrym położeniem wyobraźni, cechuje się ona u poszczególnych osób kilkoma parametrami jej sprawności, do których autor *Traktatu o umyśle ludzkim* zalicza cztery następujące: *biegłość*, *wyrazistość*, *siłę* i *przenikliwość*. Dobre położenie oznacza w przypadku tych osób wielką ruchliwość organu, jego – nazwijmy to – wrażliwość na wszelką zmianę i podatność na odbiorczość wszystkiego, co nie uchodzi uwadze takiego umysłu. Jest on z natury wyposażony również w zdolny do szybkich i skomplikowanych ruchów gruczoł (szyszynkę), jak także w elastyczne i skłonne do łatwego reagowania pory komórek mózgu, oraz szybkie i obfite strumienie tchnień życiowych, które to czynniki, wszystkie razem, dotyczą ludzi najbieglejszych w myśleniu. Częste używanie umysłu i wysilanie go, również przyczyniają się do coraz lepszego jego funkcjonowania. Najbardziej ceni jednak De La Forge *wyrazistość* w ujmowaniu wyobraźnią, która to cecha powoduje, że nawet najbardziej zdolne do pojmowania umysły, będąc jej pozbawione, nie mogłyby z odpowiednią łatwością wyrazić posiadanych przez siebie myśli, nawet jeśli towarzyszyłyby im najwyraźniejsze z pojęć.

Wszelako dusza posiada swą własną władzę nad wyobraźnią i innymi czynnościami umysłu, kiedy rozważa się go jako zależny w swoim myśleniu od poruszeń materialnego mózgu. Lekarz uważa, że jest nią umiejętność kontrolowania wychyleń gruczołu:

Zatem, to nie tyle władza, jaką mamy do postrzegania idei rzeczy cielesnych, które różne ruchy tchnień wywołują w naszej duszy, jest tą, którą uważam za zdolność wyobrażania sobie, a raczej ta moc i ta siła, jaką duch ma nad ruchem gruczołu i nad formą biegu tchnień, poprzez którą może on spowodować zjawienie się lub unicestwienie idei

---

Porównuje on również ciało do zegara, jego działanie w zakresie pewnych czynności do fontann. Wyrażenia te spotykamy w *Rozprawie o metodzie*, w *Medytacjach*, w *Namiętnościach duszy*. Zwracaliśmy na to uwagę w *Części pierwszej* naszego opracowania. Filozof używa również terminu „model". Czyni to w *Liście do Huygensa z 6 września 1642 r.* [w:] A. T., t. III, s. 791 oraz w liście do tego samego adresata z 15 listopada 1643, Ibidem, t. IV, s. 15. W swoim opracowaniu Aucante pisał: „To autonomiczne działanie ciała, które pochodzi z ułożenia jego części, to *configuratio*, które już wyżej spotkaliśmy, a którego zasada racjonalna musi zostać dookreślona, posiada wedle Descartes'a niemal status substancji w znaczeniu, jakie jej nadały *Zasady*: «rzecz, która nie potrzebuje innej dla swego istnienia» (R. Descartes, *Zasady…*, I, art. 51, s. 32 [A. T., t. IX, s. 46]) i które [ułożenie] w ten sposób przyczynia się do trwania jej indywidualności. W efekcie części ciała ożywionego mogą zmieniać się w czasie, ale ono samo zostaje zachowane, co sugeruje, że jego zasada jedności sama nie posiada istoty cielesności, jak miało ją *dispositio* u Suareza, które oznaczało *forma corporeitatis*. Tym samym ciało ludzkie cechuje się jednocześnie wielką wymienialnością części (*précarité*) oraz odpornością na niszczący wpływ czasu, dzięki mechanizmom autozachowania, które są jemu właściwe". V. Aucante, *op. cit.*, s. 17. Zob. też: *Filozofia, technika i historia sztuk w XVII wieku* [w:] P. Rossi, *Filozofowie i maszyny*, tłum. A. Kreisberg, Warszawa 1978, s. 119–159.

rzeczy dających się wyobrazić, pobudzając albo niszcząc na gruczole formy cielesne, do jakich te idee się odnoszą[373].

Otóż to, które z poruszeń naszego ciała zależne są od myśli, jakie podejmujemy się powziąć, ustanowione jest przez Boga, który, jak wiadomo, przyporządkował jedne drugim. W trakcie życia i doświadczenia nabywamy wiedzy na temat tego, jaki jest zakres w ten sposób sobie odpowiadających ruchów i myśli. Nie możemy tego poznania posiąść poprzez dedukcję samych pojęć obydwu substancji. A zatem te tylko poruszenia naszego ciała mogą podpadać pod wolę naszego umysłu, które są możliwe w związku z naturą i jej nieprzekraczalnymi prawami. To samo dotyczy możliwego uświadamiania sobie przez duszę tego, co dzieje się na zewnątrz niej, jeśli zajdzie odpowiednie przekazanie ruchu aż do szyszynki i powstanie cielesna forma poznawcza, której odpowiadać będzie idea w umyśle.

Co się zaś tyczy władzy, jaką dusza ma nad ciałem, to jest to ważny wątek, który choć pojawił się już w *Części pierwszej* naszego opracowania, to nie został jak dotąd należycie osobno wyjaśniony. Otóż moc ta dotyczy tylko poruszeń gruczołu oraz strumienia tchnień życiowych u jego wyjścia, nigdy zaś nie jest związana z ilością tchnień i szybkością ich biegu wewnątrz mechanizmu ciała. Strumień ten regulowany może być wyłącznie, jeśli chodzi o jego kierunek, nie zaś ilość ruchu, która od duszy nie zależy. Służy temu możliwość wpływania na ruch gruczołu, będącego źródłem tchnień. Descartes opisywał to w swoim *Człowieku* w taki oto sposób:

Zdarza się nam widzieć zegary, fontanny, młyny i inne podobne maszyny, które – zbudowane zaledwie przez ludzi – nie są [przez to] pozbawione zdolności (*force*) samoistnego poruszania się w najrozmaitszy sposób. […] Podobnie jak można było zauważyć, oglądając groty i fontanny założone w ogrodach naszych królów, że sama tylko siła, z jaką – tryskając ze źródła – porusza się woda, wystarcza, by wprawiać tam w ruch rozmaite mechanizmy (*machines*), a nawet, by uruchamiać grające bądź wymawiające kilka słów instrumenty, stosownie do rozmaitego układu rur prowadzących wodę. I prawdą jest, że z powodzeniem można porównać nerwy tej maszyny z rurami mechanizmów owych fontann, mięśnie i ścięgna – z różnymi narzędziami i sprężynami służącymi do wprawiania ich w ruch, tchnienia życiowe – z wodą ożywiającą owe fontanny, których sercem jest źródło, jamami mózgowymi zaś ich główny zbiornik. […] A gdy wreszcie *dusza rozumna* trafi do owej maszyny, znajdzie swe główne siedlisko w mózgu i będzie przypominać zarządcę fontann, który staje u głównego zbiornika, gdzie zbiegają się wszystkie rury owych mechanizmów, by dowolnie wzmacniać, osłabiać bądź w jakikolwiek inny sposób zmieniać ich ruchy[374].

---

[373] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 305.

[374] R. Descartes, *Człowiek…*, s. 3–13 [A. T., t. XI, s. 119–131]. „Przechadzając się po okresie świąt we Frankfurcie, w poszukiwaniu spokojnego miejsca na spędzenie

Kiedy owa współzależność ma miejsce, mówimy, iż dusza jest panią swej uwagi i że w pełni panuje nad myślami, które są jej udziałem. Z pomocą niektórych z nich rozważa byty w abstrakcji od poruszeń ciała, mogąc tak uniezależnić się od jego wpływu, jak na to pozwala jej władza nad formami cielesnymi, które jemu zawdzięcza, dzięki zaś innym posługuje się nimi i wpływa na nie[375]. Absorbcja, jaką są w stanie wzbudzać w duszy przedmioty cielesne jest tym większa, im bardziej nie jesteśmy w stanie przeciwdziałać jej związkowi z ciałem. Jest przeto zrozumiałe, że tylko dzięki wysiłkowi, który ma naturę tożsamą filozoficznemu lub religijnemu skupieniu, dusza poprzez swą władzę nad gruczołem, tak nim powoduje, że odwraca go od wszelkich zmysłowych form poznawczych, które powstają w nim już to z powodu ciała, które pobudza nasze własne, już to z powodu jakichś w naszym ciele spowodowanych ruchów je wywołujących. Oczywiście i to ma swe ograniczenia, bowiem unia duszy z ciałem jest tak silna, że gdy tylko nastąpią

---

zimy, Descartes odwiedził być może ogrody w Heidelbergu. W *Człowieku* wspominał «groty i fontanny, które znajdują się w ogrodach naszych królów», gdzie rozmaite osoby poruszają się «przez samą siłę wody». Salomon de Caus zbudował w Heidelbergu takie automaty". G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 58. Descartes miał uznanie dla wszelkiego zastosowania prawdziwej nauki do celów związanych z umiejętnością budowania iluzji dla rozrywki i zachwytu, ale nie owej złej wiedzy, za którą uchodziła alchemia, astrologia, magia, chiromancja, które nazywał „głupstwami" i o których nie miał dobrej opinii (R. Descartes, *List do Mersenne'a ze stycznia 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 5 i n.). Natomiast, we wrześniu 1629 r. pisał do Mersenne'a: „Jest w matematyce część, którą nazywam nauką o cudach, ponieważ uczy ona tak celnego posługiwania się powietrzem i światłem, że można ujrzeć za jej pomocą wszystkie te złudzenia, o których mówi się, że je Magowie wywołują z udziałem Demonów". (R. Descartes, *Oeuvres…*, par F. Alquié, s. 220–222 [A. T., t. I, s. 21]). Zob.: E. Gilson, *Discours…*, s. 141 oraz: „2) Teza o zwierzęciu maszynie, która zdaje się być naszkicowana w jego myśli od 1619 do 1620 roku (*Cogitationes privatae*), utkwiła całkowicie w jego umyśle w 1625 roku (A. Baillet, *op. cit.*, s. 52). Znajdowała się już ona jednak wcześniej w książce lekarza hiszpańskiego Gomeza Pereiry, *Anatomia Margarita*, wydanej w Medina del Campo w 1554, o której to książce Descartes twierdził, iż jej nie widział (do Mersene'a, 23 czerwca 1641 [A. T., t. III, s. 386]. Po Descartesie, Kartezjanie chcieli doszukać się jej u św. Augustyna (A. Baillet, *op. cit.*, s. 537, Ambrosius Victor, *Philosophia christiana*, ks. VI.: *De anima bestiarum*). Na temat kontrowersji wywołanych przez tę doktrynę zob.: F. Bouillier, *op. cit.*, t. I, roz. VII. 3) Na temat roli, jaką odegrały rozważania o automatach w opracowywaniu zasad fizyki kartezjańskiej, zob. wskazania autobiograficzne z *Zasad filozofii*, IV, 203 [A. T., t. VIII, s. 326]". E. Gilson, *Discours…*, s. 421–422. Na ten temat zob. też: R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne,* tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 138 [A. T., t. X, s. 505–506] oraz: F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 42–43.

[375] „Jednakowoż, kiedy zdarza się, że nasz umysł jest szczęśliwy, w stanie, w jakim gruczoł jest doskonale podległy jego woli, jest on wówczas całkowitym panem swoich myśli i zatrudnia je tak, jak mu się podoba, bądź do czynności pojmowania, bądź do tych wyobrażania sobie". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 308–309.

jakieś szkodliwe dla ciała i jego zdrowia zdarzenia, albo choćby pojawi się w nim potrzeba zaspokojenia głodu, duszy będzie bardzo trudno, a czasem będzie to dla niej wręcz niemożliwe, by odwrócić swą uwagę od priorytetowych wówczas potrzeb cielesnych.

Na sam koniec rozważań poświęconych zagadnieniu wyobraźni De La Forge z dokładnością godną medyka, zaznajamia nas z czterema głównymi przypadłościami, powodującymi błędy wywołane spostrzeżeniami, których podłożem są wyobrażenia. Chodzi tu głównie o to, co moglibyśmy określić mianem siły sugestywności wyobraźni. Powoduje ona, że umysł niejednokrotnie zbyt zawierza wyobrażeniom i kieruje się w ich ocenie przekonaniem o ich realności, jak również ich przedmiotowej ważności. Obrazy rzeczy stają się wówczas dla niego rzeczami samymi i traci on świadomość ich pochodzenia, które to myśli, nie będąc wywołane prawdziwymi przyczynami w postaci rzeczywistych przedmiotów zewnętrznych, wprawiają w ten sposób umysł w błędne przekonanie. Ilość podobnych komplikacji i czas ich trwania są liczne, a towarzyszą one rozmaitym zaburzeniom psychofizycznym. Wystarczy, iż w tym miejscu powiemy, że ich główna przyczyna dotyczy omówionego mechanizmu samowzbudzania w umyśle i w mózgu obrazów mających za swe przyczyny formy poznawcze powstałe bez świadomego udziału podmiotu ludzkiego.

Rozdział 19

Pamięć

Kolejną kwestią, której lekarz poświęca uwagę jest zagadnienie pamięci. Jest to o tyle ważne, że sam Descartes, jakkolwiek również o niej wspomina i to w taki sam sposób, jak czyni to nasz autor, to jednak w swej koncepcji nie poświęca tyle miejsca i uwagi tej władzy, jak to jest w przypadku De La Forge'a. Ten ostatni potwierdza, że pamięć ma swe dwa podłoża, z których jedno jest czysto cielesne, a drugie duchowe. Podział ten jest istotny przede wszystkim dlatego, że z jednej strony obserwujemy, iż zwierzęta nie posiadając niematerialnej duszy, pamiętają miejsca, zdarzenia czy inne osobniki ze swego otoczenia, a nawet potrafią się „uczyć". Z drugiej zaś strony wiemy również, że człowiek pamięta nie tylko to, co przytrafiło się mu w związku z okolicznościami dotyczącymi jego ciała, lecz o wiele więcej, czego podłożem nie mogło być żadne doświadczenie pierwszego typu.

Pamięć cielesna, przynależąca w tym samym stopniu zwierzętom, co ludziom, znajduje u De La Forge'a swe wytłumaczenie wyłącznie w oparciu o znajomość praw mechaniki. Jest ona tylko śladem, jaki ciała, oddziałując na nasze zmysły, pozostawiły, w wyniku odpowiadającego ich działaniu ruchu, w tkankach mózgu.

Przez pamięć cielesną [pisał lekarz] pojmuję tu pewną łatwość do ponownego otwierania się, która należy do porów komórek mózgowych, które były już wcześniej otwarte przez tchnienia oraz do włókien, przez które one przechodziły, bez względu na to, co było tego przyczyną. Ponadto, dzięki owej łatwości, pory te, otwierając się nieraz same z siebie w ten sam sposób, w jaki zostały otwarte po raz pierwszy i nie stawiając oporu tchnieniom, które napływają ku nim tak, jak czynią to inne pory, powodują, że ta sama forma poznawcza, kolejny raz odciskając się na gruczole, przyczynia się do ponownego pojawienia się danej idei w umyśle[376].

A zatem, jak to widzimy, pamięcią tego typu można nazwać wszelkie zmiany w organizacji cielesnej, które posiadają trwały skutek w postaci śladów, które z takiego działania pozostają w mózgu. Są one tym samym co modyfikacja, a ich znaczenie odpowiadałoby uczeniu się przez organizmy [tu mechanizmy], którego jedyną przyczyną byłoby zewnętrzne warunkowanie o charakterze odcisków i zarysowań. W powyższy

[376] Ibidem, s. 316.

sposób należy wyjaśniać wszystkie zachowania typu zwierzęcego, które nie zależą w niczym od refleksji. Co więcej, zmiany, o których mówimy, dotyczą dowolnego elementu w ciele, nie zaś wyłącznie mózgu, choć on sam jest najważniejszym organem, wpływającym na sposób naszego myślenia:

Nie musicie rozważać tych śladów tylko w powierzchni komórek i w miąższu mózgu, ale również we wszelkich miejscach i drogach, przez które przeszły tchnienia, bowiem wszystkie części, gdzie zostawiły one jakiś ślad związany ze sposobem swego biegu, zdolny do ponownego wyrycia takiej samej formy poznawczej i do ponownego dania nam tej samej myśli, muszą uchodzić za narząd pamięci tak samo, jak mózg; z czego należy jednak wyłączyć mały gruczoł, przynajmniej w najlepszych umysłach, a to z powodu jego niewielkości, jak i płynności jego części[377].

W ten sposób każdy mechanizm nastawia się i niejako reguluje od samego początku w wyniku wszystkiego tego, co nie ma związku z duszą, lecz co jest efektem umieszczenia go pomiędzy będącymi w ruchu i działającymi na niego innymi ciałami. W powyższym znaczeniu, zachowania zwierząt pozostają w całkowitym związku z tym, co dzieje się w całej przyrodzie i są tego wyłącznym skutkiem. Nie posiadając wolnej woli, zwierzęta wyrażają swoimi czynnościami całą naturę, będąc jej częścią. Jako dowód podobnego warunkowania De La Forge wspomina przykład z psem, którego można nauczyć odpowiedniego zachowania tylko przez wywarcie dostatecznie silnej zmiany w ruchu jego tchnień życiowych, tak, by znaczne ślady, które pozostawią one w wyniku naszego działania, spowodowały w nim trwałe zmiany przejawiające się w jego zachowaniu jako wypadkowej jego organizacji cielesnej. Powoduje to, że autorzy myślący podobnie, wyrażają pogląd, jakoby zwierzęta posiadały jedynie pamięć materialną, a nawet, by uchodziły w zdecydowanej mierze za to, czym jest sama materia, skoro każde z ich działań podlega ścisłej determinacji. Powiedzmy, że *dispositions* ich części są wynikiem *dispositions* cząstek otoczenia i w związku z tym, co napisał cytowany wyżej De La Forge, całe zwierzęta są niczym więcej niż tego typu pamięcią. Nie mogą one natomiast posiadać stosunku do tego, co zapamiętały ani zrozumieć, jak to się dzieje, że coś w nich w dany sposób zachodzi. Mogą to uczynić jedynie istoty inteligentne, jakimi są ludzie i w związku z tym możemy mówić o przypominaniu sobie, jako o drugiej z czynności pamięci.

Przypominanie sobie, to działanie pamięci połączonej z duszą rozumną. Descartes pisał na ten temat co następuje:

[377] Ibidem, 319.

Do przypomnienia sobie jakiejś rzeczy nie wystarcza, aby rzecz ta ukazała się wpierw naszemu umysłowi i pozostawiła pewne ślady w mózgu, co daje sposobność do ponownego pojawienia się jej w naszym myśleniu; trzeba bowiem ponadto, abyśmy rozpoznali, gdy po raz drugi się pojawi, że tak się dzieje dlatego, ponieważ już wcześniej była przez nas ujęta myślowo[378].

To samo powtórzy za nim De La Forge, podkreślając, że w omawianym działaniu najważniejsze jest, by dusza zauważyła, że miała już wcześniej ową myśl raz jeszcze powtórzoną i aby pierwszy raz, kiedy dawniej ją spostrzegła, odnotowała jej nowość i wcześniejszą nieobecność. Działanie to jest o tyle ważne, że jak to uczony powiada, przypomnienie sobie jest aktem czystego rozumowania i nie zależy od czynności cielesnych, a w związku z tym cechuje człowieka jako ów rozum właśnie. Autor *Traktatu* wskazuje na fakt, że aktywność czystego rozumu jest tak autonomiczna względem wszystkich pozostałych, że refleksja, jaką ten jest w stanie czynić nad tymi pozostałymi, odróżnia go od nich i jednocześnie dowodzi jego istnienia. A zatem nie tyle sama zdolność przywoływania myśli już wcześniej doświadczonych, lecz świadomość korzystania z niej, która jak się zdaje odpowiada późniejszej leibniziańskiej apercepcji, dowodzi istnienia świadomości.

Ważną kwestią pozostającą w związku z przypominaniem sobie oraz treściami, które można uczynić ponownie uświadomionymi, jest pytanie o to, czy dusza jest w stanie pamiętać wszystko, cokolwiek będzie się pokrywać z jej potrzebą. Przykładem takiego sięgnięcia pamięcią wstecz, ma być zagadnienie posiadanych przez duszę myśli w czasie, kiedy jeszcze należała ona do ciała zamkniętego w brzuchu matki. Pytanie o to nie jest całkiem bezzasadne, ponieważ ma ono związek z kluczowym dla koncepcji, o której mówimy natywizmem. I tak też Descartes, w kwestii myśli, które znajdują się w duszy płodu, zajmował stanowisko wynikające z wyznawanej przez niego koncepcji. Elementy tej teorii zostały już wyżej zaprezentowane, przypomnijmy wobec tego same tylko z niej wnioski mówiące, że ciało podlega wzrostowi i rozwojowi przez przyrost, jak również w dalszych etapach życia zanikowi, natomiast dusza, dostarczana do tego ciała, nie ewoluuje inaczej niż tylko poprzez wzrost świadomości treści będących jej naturą od samego początku. Podkreślmy zatem:

[…] umysł dopiero co złączony z dziecięcym ciałem jest całkowicie zajęty niejasnym postrzeganiem czy odczuwaniem bólu, przyjemności, ciepła, zimna i podobnych idei,

[378] *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.* [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 44 [A. T., t. V, s. 219–220]. Zob. też: *List do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] Ibidem, s. 27 [A. T., t. III, s. 423–424]. Zob. też: Idem, *Namiętności…*, art. XLII, s. 91 [A. T., t. XI, s. 360].

które biorą się z tego złączenia i jakby zmieszania. Niemniej jednak ma on w sobie ideę Boga, ideę samego siebie, jak też wszystkie prawdy, które nazywamy oczywistymi przez się, w taki sam sposób, w jaki mają je ludzie dorośli, gdy nie zwracają na nie uwagi; nie nabywa ich bowiem później, w miarę dojrzewania. Nie wątpię, że gdyby został uwolniony z więzów cielesnych, znalazłby je w sobie[379].

Warto zauważyć, że Descartes traktuje w tym fragmencie przypominanie sobie tak jak Platon i to właśnie wiąże powyższy tekst z czymś głębszym niż tylko przekonanie, bo z całym nurtem myślowym, wraz z jego elementami, na których opiera się głównie argumentacja wysuwana najczęściej przeciwko empiryzmowi. Ciało, co rzadko zdarza się Descartes'owi, traktowane jest tu wyłącznie jako przeszkoda i choć filozof nie dramatyzuje, zdaje sobie sprawę z trudności, jakie ono wraz z sobą wnosi. Świadomość natomiast dana jest sobie samej cała i na raz we wszystkim, do czego może dojść poprzez rozwinięcie własnej natury. Nie zapożycza jej, nie ewoluuje, nie warunkuje jej poprzez nabywanie cech jej przynależnych z otoczenia, lecz uświadamia ją sobie „większym natężeniem uwagi".

Co do De La Forge'a, nie przeznacza on tyle miejsca, ile mógłby poświęcić temu zagadnieniu, lecz zainteresowany procesami dokonującymi się w człowieku już ukształtowanym, omawia mechanizmy powstawania przypomnienia, które w całości odnoszą się do codziennego doświadczenia. Fakt, iż dzieci nie mogą zapamiętać wszystkiego, co zdarzyło im się w wieku prenatalnym tłumaczy zbytnią miękkością tworzywa ich mózgów, co uniemożliwiło pozostawianie tam śladów na czas wymagany do ponownego zauważenia ich przez duszę. Zresztą dziecko nie może rozumieć tego, co zachodzi w nim samym lub jego otoczeniu i jeśli nawet w jego miękkim mózgu odciśnie się w formie urazu jakaś głęboka impresja, może ono z nią żyć i funkcjonować nie uświadomiwszy sobie jej doniosłości, lub może zrozumieć jej skutki na długo po jej powstaniu. Pamiętajmy ponadto, że dzieci, z racji słabości ich intelektu i całkowitego jeszcze jego uśpienia, są w stanie zauważać tylko te z myśli, które właściwe są dla ich wieku i stanu, w jakim się znajdują, a jak to zostało powiedziane, są to myśli w najwyższym stopniu zmieszane, co powoduje, że ich ważność jest bez znaczenia dla filozofii, chyba że w sensie blokowania jej wątków. Opinię powyższą znajdujemy w dalszym ciągu u Descartes'a, który pisał:

Przyjmuję dwie władze pamięci; jestem natomiast przeświadczony, iż w umyśle dziecka nie dokonuje się czyste poznanie intelektualne, lecz jedynie mętne doznania zmysłowe.

---

[379] *List do Hyperaspistesa datowany na sierpień 1647 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 27 [A. T., t. III, s. 423–424].

A w prawdzie te mętne doznania zmysłowe pozostawiają w mózgu pewne ślady, które pozostają tam przez całe życie, jednak [same te ślady] nie wystarczają, abyśmy mogli rozpoznać, że doznania zmysłowe, których doświadczamy w wieku dorosłym, podobne są do tych, które mieliśmy w łonie matki, a więc także, abyśmy mogli je sobie przypomnieć; albowiem zależy to od pewnego namysłu intelektu, czyli pamięci intelektualnej, którą nie można się posłużyć w łonie matki. Niemniej jednak wydaje się konieczne, aby umysł zawsze myślał aktualnie [a nie tylko potencjalnie], ponieważ myślenie stanowi jego istotę, tak samo jak rozciągłość stanowi istotę ciała; nie pojmujemy także [myślenia] jako przypadłości, która może [umysłowi] przysługiwać bądź nie, tak jak pojmuje się podzielność na części lub ruch w wypadku ciała[380].

W przedstawionym fragmencie filozof dołącza jeszcze inne ważne informacje, z którymi mieliśmy już do czynienia w trakcie lektury *Traktatu* De La Forge'a. Należą do nich przekonanie na temat tego, że umysł myśli zawsze, o ile istnieje oraz informacja, że poza pamięcią cielesną posiadamy jeszcze inną, przynależącą do samego intelektu, a ponieważ jest ona jego czynnością, zaliczana jest do tych działań, o których lekarz mówił, iż odróżniają one ducha od niego samego, gdyby rozważać go tylko jako powiązanego z ciałem. Zauważmy, że pamięć intelektualna jest tym, co umożliwia czynności intelektu i że te dwie rzeczy są we fragmencie tekstu Descartes'a utożsamione[381]. Do omówienia tego typu pamięci De La Forge przechodzi w następnych partiach swego opracowania. Łączy on pamięć duchową z tą formą myśli umysłu, które czynią go posiadającym zdolność pamiętania nawet, gdy zostaje on odłączony od ciała. Zdolność ta pozwala umysłowi mieć kontrolę nad ideami, które w nim się znajdują i uświadamiać mu ich pochodzenie, treść, ważność i wszystko to, co, jako przynależące umysłowi, nie może być od niego odjęte, gdy zerwany zostaje jego związek z ciałem. Nie uważa on przy tym, aby ta forma pamięci była często używana w tym życiu, bowiem jest ona przydatna dla umysłów oddających się medytacjom, które

[380] *List do Arnaulda z 4 czerwca 1648 r.* [w:] Ibidem, s. 39 [A. T., t. V, s. 192]. Zob. też: *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.* [w:] Ibidem, s. 45 [A. T., t. V, s. 220–221]. Por. też: *List do Mersenne'a z sierpnia 1641 r.* [w:] A. T., t. III, s. 425.

[381] Na temat pamięci intelektualnej Descartes pisał w cytowanym wielokrotnie *Liście do Meslanda z 2 maja 1644 r.* Jak zauważa Aucante, podział na pamięć materialną oraz intelektualną wynikał z inwencji scholastycznej. Znajduje się on zarówno u św. Augustyna (*O Trójcy* 1, X, roz. X), jak i św. Tomasza (np. *Summa teologiczna*, 1 a kw. 79), zwraca na niego uwagę Gilson w swoim *Index*'ie, (n 276). Zob.: V. Aucante, *op. cit.*, s. 252. Jest oczywiście łatwo wyjaśnić pamięć materialną śladami mechanicznych odcisków w materii mózgu, natomiast pamięć intelektualna, polegająca na tym, że „rzeczy intelektualne zostawiają ślady w myśli" (wyrażenie Descartes'a), musi być wyjaśniana wyłącznie w oparciu o model wiedzy wrodzonej, ponieważ, jak to wielokrotnie podkreślaliśmy w umyśle nie może pojawić się nic nowego, poza tym, co jest mu wrodzone i w ten sposób ujawnione, jako przynależne jego naturze.

w celu ich podjęcia zawieszają swe związki z ciałem. W czasie myślenia o ideach, ale bez połączenia z cielesnymi formami poznawczymi, mamy do czynienia z czystymi pojęciami, które nie zawdzięczają swej obecności towarzyszącym im śladom w mózgu. Muszą one zatem rezydować w innej substancji, niż cielesna i tam posiadać swą trwałość w stopniu przewyższającym jakiekolwiek impresje cielesne. Pamięć intelektualna wiąże nasz umysł również i przede wszystkim z Bogiem i treściami wrodzonymi, których charakter określa to, że są wiecznymi prawdami. Ich zależność od poruszeń ciała czyniłaby je przypadkowymi, a ich znajomość dla umysłu nie byłaby konieczna, gdyż nie przynależałyby one jego naturze. Descartes nazywa absurdem chęć wywodzenia ich ze związków duszy z ciałem[382].

[382] Zob.: R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 86 [A. T., t. VIII, s. 359], list cytowany.

Rozdział 20

Teoria uczuć duszy[383]

Teorię powyższą znajdujemy u Descartes'a i to w osobno poczynionym dziele. Czyżby wskazywało to na jej wyraźną wartość? Chyba nie i raczej może dziwić, że filozof poświęcił tyle miejsca na rozważania, które dla istoty jego filozofii mają, co najwyżej drugorzędne znaczenie. Wystarczy sobie uświadomić, że gdyby nie związek duszy z ciałem, umysł nigdy nie poświęciłby się ujmowaniu jakiegokolwiek z owych poruszeń, które wszystkie mają status ograniczony jedynie do bycia emocjami. Jako takie stanowią dokładnie tyle, co „zakłócenia duszy". Teoria ta mogłaby, być może wchodzić w sposób uzasadniony do kanonu wiedzy medycznej u filozofa. Descartes nie zalicza jej jednak do tego typu poznania, ponieważ gwałtowne poruszenia są stanami ducha, a medycyna leczy jedynie ciało wraz z jego mankamentami.

Powyższy punkt widzenia nie jest jednak jedyny. Można bowiem spojrzeć na zagadnienie poruszeń duszy, jako na kluczowe, skoro człowiek jest połączeniem jednego i drugiego. Zwraca na to uwagę Aucante w swej książce poświęconej tematowi filozofii medycyny u Descartes'a. I rzeczywiście, powiada on, że istnieją stanowiska utrzymujące, że zakres skutecznego działania dla medycyny pokrywa się tylko z nauką o ciele[384]. A jednak sama ta nauka o rozciągłości nie dostarcza sobie

[383] W kwestii tłumaczenia terminu *passions*, jako *namiętności*, istnieje potrzeba dodania w tym miejscu komentarza. Jak zauważa Kopania: „W tradycji scholastycznej wyraz ten miał bardzo szerokie znaczenie jako określenie wszystkich stanów biernych i doznań, w sensie ściślejszym natomiast oznaczano nim wszelkie akty władzy pożądania zmysłowego (*passiones animae*) w odróżnieniu od aktów woli, czyli umysłowej władzy poznawczej (*affectus animae*). Jedynym słowem polskim posiadającym tak szeroki zakres znaczeniowy jest «uczucie» i stąd używane jest ono w polskich tłumaczeniach tekstów scholastycznych […]. Według Descartes'a *passions* należą wyłącznie do duszy, są jej modyfikacjami (a więc są myślami), ale nie są rezultatem autonomicznej aktywności duszy – są wszelkimi doznaniami duszy spowodowanymi przez ciało". J. Kopania, *Uwagi o tłumaczeniu* [w:] Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. XXIV–XXV. Autor zauważa przy tym, że nadanie terminowi *passions* znaczenia *namiętności duszy* przez Chmaja było błędne. Kopania w całym swoim przekładzie stosuje słowo „uczucia". Zgadzając się z tymi uwagami, także my stosujemy to wyrażenie, jak również bliskoznaczne mu inne, jak: emocje, poruszenia, wzruszenia, doznania.

[384] Wskazuje on na opracowanie Van Beverwicka, *Idea medicine veterun*, 1637, s. 8–20 [w:] V. Aucante, *op. cit.*, s. 12.

powodów uzasadniających zajmowanie się nią. Nie jest ona tak, jak to w przypadku fizyki, pochodną ciekawości ludzkiej w odniesieniu do najdalej pojętego otoczenia, lecz wynika z ludzkiego cierpienia, kiedy tylko nie jesteśmy w stanie rozpoznać jego przyczyny, a więc, gdy brakuje nam wiedzy medycznej. Aucante zwraca uwagę, że Descartes pisał w *Rozprawie o metodzie*, iż jej potrzeba wynika z faktu niezwykłej podległości ducha ciału, co jak sugeruje ten autor, powoduje, że duch pozostając pierwszy w porządku potrzeb, domaga się medycyny ze względu na siebie. To ten głód wewnętrzny umysłu, równy sile wynikłej z chęci oddalenia niewygody, na jaką naraża go niejednokrotnie jego związek z ciałem, powoduje, że „Descartes jawnie przypisał ciału ludzkiemu w swoich badaniach ważność pierwszorzędną, większą nawet, niż można na ten temat sądzić od problemów fizyki i metafizyki"[385].

Pozostając zatem w ścisłym związku z dziedziną myślenia, wiedza ta znajduje swe rozwinięcie u De La Forge'a, czyniącego z zagadnień umysłu ludzkiego kluczowy temat do rozważań. Przyjrzyjmy się aktualnie temu, co ujął on w ramy zaproponowanego przez siebie spojrzenia. Otóż, wracając do ustaleń zawartych we wcześniejszych partiach *Traktatu*, lekarz przypomina, że czynności, jakie umysł ludzki jest w stanie wykonywać w ramach swojej natury są dwojakie. Należą do nich pojmowanie oraz akty woli[386]. Rozprawiając o poruszeniach dokonujących się w umyśle, De La Forge wspomina także o dwóch ich rodzajach. Jedne powstają w nim z powodu jego własnej aktywności, drugie zaś mają swój początek w oddziaływaniu na zmysły, z którymi dusza jest poprzez ciało połączona. Jest oczywiste, że owe pierwsze uczucia umysł posiada zawsze i jego związek z ciałem niczego w nie nie wnosi, chyba że mówimy o szkodliwym czynniku, jakim jest ich zakłócanie przez percepcje cielesne. Potrzeba poznawania tego, co jest godne poznania, utożsamiana jest przez filozofa z dążeniem do uzyskania pełni w ramach złączenia się poprzez umysł z rzeczą, którą ten postrzega jako dla siebie korzystną. Gruntem dla tej potrzeby jest oczywiście wola, która podąża za wszystkim tym, co uważa za brakujące umysłowi w jego pełni. Osiągnąwszy tę pełnię, umysł odczuwa radość, którą można nazwać intelektualną, a która to czyni człowieka szczęśliwym w stopniu przewyższającym zadowolenie płynące z posiadania dóbr przemijających.

---

[385] Ibidem, s. 13. Autor odsyła również do *Listu Descartes'a do Chanuta* – zob.: R. Descartes, *List do Chanuta z 15 czerwca 1646 r.* [w:] A. T., IV, s. 440–442 oraz do *Listu do księżniczki Elżbiety z 28 czerwca 1643 r.* – zob.: Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 7–12 [A. T., t. III, s. 690–695], list cytowany.

[386] Na ten temat zob.: Idem, *Namiętności…*, art. XIX–XXVIII, s. 77–83 [A. T., t. XI, s. 343–350].

Inne poruszenia woli wynikają z faktu złączenia umysłu z ciałem. Są one odczuciami zmieszanymi i towarzyszą niemal zawsze wpływowi ciała na umysł, który dokonuje się poprzez tchnienia życiowe. Zmiany tego typu kojarzymy z uczuciami duszy, a więc z tymi jej myślami zmieszanymi i niejasnymi, które muszą towarzyszyć umysłowi pozostającemu w związku z materią. Przykładem takich emocji mogą być wszelkie poruszenia odnoszone do ciała, lecz szczegółowe rozważania na ten temat nie mają już tak wielkiego znaczenia i są rodzajem wnikliwej i racjonalnej spekulacji, kiedy to uczony tłumaczy uczucia tego typu w poszczególnych przykładach, jak zakochanie się, czy głód lub pragnienie. Najważniejsze jest jednakowoż, aby uchwycić różnicę między poruszeniami umysłu, które mają za swój przedmiot to, co jasne i wyraźne w poznaniu i odróżnić je od biorących się z jego związku z ciałem.

Widzicie zatem różnicę [pisał lekarz], jaka jest między tymi dwoma rodzajami poruszeń woli, z których jedne są intelektualne, czy rozumowe, a inne zmysłowe, czy też związane z namiętnościami. Pierwsze są wytwarzane przez poznania jasne i wyraźne, tak jakby umysł oglądał rzecz jako swe własne dobro, a inne, przeciwnie, są wywoływane przez owe uczucia zmieszane, które ruch tchnień i nerwów towarzyszący namiętnościom wywołuje w duszy[387].

Co do Descartes'a, od którego koncepcja poruszeń duszy, którą posługuje się De La Forge pochodzi, to pisał on, co następuje: „[…] można je określić jako spostrzeżenia lub uczucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych"[388]. Oraz dalej:

Można je nazwać spostrzeżeniami, gdyż tym wyrazem posługujemy się ogólnie w znaczeniu wszystkich myśli, które nie są wcale działaniami duszy, czyli aktami woli, ale nie są również poznaniami oczywistymi; albowiem doświadczenie uczy, że ci, którymi najbardziej miotają uczucia, najmniej je znają. One to należą do tych spostrzeżeń, które ścisły związek duszy i ciała czyni niewyraźnymi i niejasnymi. Można je również nazwać czuciami, ponieważ dusza otrzymuje je w ten sam sposób, co przedmioty zmysłów zewnętrznych, i nie inaczej je poznaje. Ale można je lepiej jeszcze nazwać wzruszeniami duszy, nie tylko dlatego, że tę nazwę można nadać wszelkim zmianom w niej zachodzącym, tzn. wszelkiego rodzaju różnym myślom, które jej przychodzą, ale szczególnie dlatego, że z wszelkich myśli, jakie ona może mieć, żadne tak silnie jej nie niepokoją i nią nie wstrząsają jak owe uczucia[389].

Widzimy zatem, że dusza narażona jest na coś w rodzaju skutków ubocznych wynikłych z jej połączenia z ciałem. Silne wzruszenia

[387] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 338.
[388] R. Descartes, *Namiętności…*, art. XXVII, s. 82 [A. T., t. XI, s. 349].
[389] Ibidem, art. XXVIII, s. 82–83 [A. T., t. XI, s. 349–350].

wpływają na nią tak, jak czynniki deregulacji, skoro mówi się tu o niepokoju, wzburzeniu, a to z pewnością to samo, co utrata harmonii, równowagi i skupienia, do których dusza z natury swej dąży. Jest w związku z tym owa dusza niejako wytrącana z czynności własnych i angażowana – w znaczeniu niepokojona – przez to, co zachodzi niezależnie od niej w ciele. Z punktu widzenia żywotnych interesów umysłu, możemy powiedzieć, iż ten rodzaj absorbcji jest dla ducha zwyczajną stratą czasu. Umysł musi ten stan każdorazowo przezwyciężać, od niego abstrahować, jeśli zamierza snuć rozważania i skupiać się na przedmiotach ujęć wrodzonych. Cielesność staje się tu synonimem rozpraszania uwagi, przekierowywania jej z właściwych duszy myśli na te, które choć są jej w równym stopniu wewnętrznie dane co inne, to jednak mają za swą przyczynę domenę nie powiązaną ani z duchowością w człowieku, ani tym bardziej z Bogiem. Używając nomenklatury nawiązującej do Platona, musimy zgodzić się z faktem, iż tak poświęcona sferze materialnej dusza, zapomina o sobie, choć nie przestaje działać[390].

De La Forge snuje refleksję na temat uczuć, chcąc zastanowić się, które z nich mogły pojawić się w życiu człowieka jako pierwsze. Uważa, że powstanie tej czy innej emocji musiało mieć miejsce jeszcze w życiu płodowym dziecka. Domniemuje za Descartes'em, który wypowiadał się w tej sprawie w korespondencji z Pierre'em Chanutem, że mogła być nią radość, spowodowana zadowoleniem z dobrego funkcjonowania ciała lub z dostarczanego pokarmu i z zaspokojenia głodu[391]. Analogicznie również poczucie smutku wywoływane być musiało brakiem w pokarmie lub innymi czysto cielesnymi dolegliwościami. Ponieważ zaś umysł człowieka był wówczas w największym dla siebie uśpieniu, rozmaite czynności ciała zachodziły w nim bez zakłóceń, formując poprzez ruchy tchnień odpowiadające im emocje tak, że stało się to wzorem zachowań powstających niejako bezwarunkowo na całe

---

[390] Por.: Ibidem, art. XXIX, s. 83 [A. T., t. XI, s. 350] i dalej: „Dodaję, że odnoszą się one szczególnie do duszy, aby odróżnić je od innych wrażeń, z których jedne odnosimy do przedmiotów zewnętrznych, jak zapachy, dźwięki, barwy, drugie do naszego ciała, jak głód, pragnienie, ból. Dodaję również, że wywołuje je, podtrzymuje i wzmacnia pewien ruch tchnień życiowych, aby je odróżnić od naszych chceń, które są wprawdzie wzruszeniami duszy, lecz przez nią samą wywoływanymi, oraz, by zaznaczyć ich ostateczną i najbliższą przyczynę, odróżniającą je znowu od innych uczuć". Ibidem.

[391] Zob.: R. Descartes, *List do Chanuta z 1 lutego 1647 r.* [w:] A. T., t. IV, s. 604–605 (fragment poniżej). Hektor Pierre Chanut (1601–1662), szwagier Clerseliera, zażyły przyjaciel Descartes'a i gorący zwolennik jego filozofii. Prezydent Izby Skarbowej w Auvergne. Od 1645 przebywał jako dyplomata w Szwecji, a jego kontakty ułatwiły Descartes'owi wyjazd do tego kraju.

nasze życie. To w ten sposób mówił o tym Descartes, pisząc do wspomnianego Chanuta na temat czterech typów poruszeń ducha:

Oto cztery poruszenia, które uważam za pojawiające się jako pierwsze dla nas i jedyne, a które mieliśmy przed naszymi narodzinami; i sądzę również, że nie były one wówczas niczym więcej niż uczuciami lub bardzo zmieszanymi myślami; ponieważ dusza była do tego stopnia złączona z materią, że nie mogła jeszcze zajmować się inną rzeczą i przyjmować od niej różnych wrażeń, chociaż kilka lat potem, zaczęła ona otrzymywać inne radości i inne miłości, niż te, które zależą jedynie od dobrej budowy i odpowiedniego odżywiania ciała. Jednakowoż to, co było intelektualnego w tych radościach i miłościach zawsze towarzyszyło pierwszym wrażeniom, jakie ona z tego otrzymywała, a nawet również ruchom i funkcjom naturalnym, które były w ciele. W ten sposób, że jakkolwiek miłość przed narodzinami, była wywoływana tylko przez odpowiednie pożywienie, które wchodząc obficie w ogień w sercu i w płuca, wywoływało tam więcej gorąca niż zwykle, co stało się powodem tego, że teraz gorąco to towarzyszy zawsze miłości, chociaż pochodzi ona od innych, bardzo różnych przyczyn[392].

Poruszenia duszy są zatem emocjami, co do których można orzec, iż nie mają żadnego znaczenia dla filozofii umysłu, którą czynimy tematem naszych rozważań i jest to powód wystarczający, by deprecjonować ich rolę. Jednak wpływ ciała na myślenie jest spowodowany zwłaszcza tym typem uczuć. Znajomość mechanizmu ich powstawania, umiejętność ich opanowania, kiedy mają miejsce, czy w końcu wiedza na temat ich zachodzenia, mają swe zasadnicze odniesienie w teorii myślenia czystego. Powoduje to, że problematyki tej nie sposób pominąć, co ujawnia się w fakcie, iż w kolejnych partiach swego *Traktatu*, De La Forge podejmuje temat czynności umysłu, które dokonują się ze względu na fakt jego połączenia z ciałem. Jest tutaj mowa o wyższej i niższej części umysłu ludzkiego. Uczony zastrzega, że rzecz myśląca, jaką ów umysł jest, nie może posiadać części i nigdy nie przestaje być jedną i tą samą rzeczą, lecz ze względu na to, że dusza wykonuje rozmaite czynności, można mówić o jej podziale przydatnym dla tematu uczuć. Przebiega on w sposób hierarchiczny[393]. To, co charakteryzuje część niższą, ma swą przyczynę w związku duszy z ciałem, który to powoduje, iż wiele z myśli, jakie umysł posiada, jest od niego niezależnych, bowiem wywoływane są wbrew niemu i niejako bez względu na to, co dobrowolnie chciałby on uczynić swoim zajęciem. Lekarz powiada, iż zaliczają się do nich wszelkie percepcje zmysłowe i poruszenia. Z drugiej strony mamy w umyśle myśli, od niego zależne całkowicie, „jakimi są wszystkie postrzeżenia naszej woli, kiedy

[392] Ibidem, s. 605–606.

[393] Zob.: Idem, *Namiętności…*, art. XLVII–L, s. 94–99 [A. T., t. XI, s. 364–368].

świadomie chcemy użyć swego myślenia w związku z jakąś rzeczą; zwłaszcza, jeśli ta rzecz jest ponad zmysłami i wyobraźnią”[394].

Hierarchia odnosząca się do obydwu z omawianych funkcji umysłu, ma swe uzasadnienie w stopniu doskonałości, przysługującemu poszczególnym percepcjom (co objawia się między innymi stopniem ich jasności i wyraźności), bowiem kiedy te pierwsze wiążą człowieka z ciałem, drugie uświadamiają mu powiązania z Transcendencją. Zwierzchność jednych nad drugimi jest zatem kwestią konieczności, wymuszoną przez ład wszystkich rzeczy. Jednakże w owym umyśle znajduje się również wola, która może podążać za obydwoma typami spostrzeżeń, co powoduje, że zwłaszcza umysł może być uznawany za przyczynę różnych zachowań człowieka. Wola ma zatem zasięg równy temu, co może stać się jej wyborem i zdecydowanie w tym właśnie sensie jest wolna od tego lub innego wycinka owej hierarchii. To uświadamia nam właściwe znacznie słowa *wolność* w odniesieniu do woli, ponieważ ona sama może, lecz nie musi, związać się zewnętrzną wobec siebie hierarchią ładu, o którym była mowa. Wiążąc się z nią, poprzez jej uznanie, może ona następnie dokonywać wyborów, które nie przestają być wolne, ale zachodzą w ramach wyznaczonych ściśle stopniem doskonałości bytów.

De La Forge wspomina o walkach wewnętrznych dokonujących się w człowieku wskutek inklinacji mających swe źródło zarówno we wpływie, jaki ciało ma na duszę jak i wewnątrz niej samej, z powodu rozmaitości myśli, jakie może ona w sobie wzbudzić. Artykuły unii, o których mówiliśmy, są tak skonstruowane, że dusza nie może nie posiadać myśli z okazji poruszeń w ciele, może jednak ona od nich próbować odwrócić swą uwagę i uczynić się sama panią przedmiotów, o jakich chce myśleć w danym czasie. Uczony powiada, że jest zawsze w naszej mocy odsunąć od siebie rzeczy cielesne albo przynajmniej możliwie jest zamknięcie naszych zmysłów na ich oddziaływanie, by w ten sposób móc skupić się na myślach, jakie chcemy dobrowolnie powziąć. Stosuje tu ten sam mechanizm, który spotykamy w *Medytacjach* Descartes’a, jak również w niektórych miejscach u Platona czy św. Augustyna. Napomina jednak, że co się tyczy śladów pamięci w odniesieniu do doznań minionych albo siły nierozerwalnej więzi, jaką umysł ma z ciałem, to, ponieważ dusza nie ma mocy uwolnienia się od nich w stopniu całkowitym, musi się liczyć z ich natarczywością. Mimo to należy przeciwstawiać się uczuciom, bowiem nie tylko odwodzą one duszę od właściwych dla niej myśli, wynikających z tego, co jej naturze wrodzone, lecz również osłabiają one związki duszy z tym, co poprzez to, co wrodzone jest wieczne i niezmienne. Przeciwstawianie się, o którym mowa, ma jeszcze to znaczenie,

[394] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 357.

że duch hartuje się i utrwala w sile, której nabywa zwyciężając zmieszanie i niejasność:

Otóż każdy może poznać siłę lub słabość swej duszy po wyniku tych walk [pisał Descartes]. Ci bowiem, których wola może z natury najłatwiej pokonać uczucia i powstrzymać ruchy ciała im towarzyszące, mają niewątpliwie dusze najsilniejsze. Inni natomiast nie mogą wypróbować swej siły, ponieważ nigdy nie każą woli walczyć jej własną bronią, ale tą tylko, jakiej dostarczają jej jedne uczucia dla oparcia się innym. Własną bronią nazywam stałe i określone zasady dotyczące znajomości dobra i zła, według których postanowiła ona kierować czynnościami swojego życia[395].

Do najbardziej naprzykrzających się emocji zalicza De La Forge ból i rozkosz. Są one według niego w stanie w najwyższym stopniu zaangażować duszę w rozważanie tego, co dzieje się z ciałem, ale nie tylko, bowiem lekarz uważa, że również w odniesieniu do samego umysłu możemy mówić o bólu i o radości czysto intelektualnych. Powstają one, kiedy ten rozważa coś z dobra albo zła, co towarzyszy poznaniu jasnemu i wyraźnemu. Smutki i radości, zarówno te ostatnie jak i te należące do efektów, jakich doświadczamy z racji związków z ciałem, mieszają się i następują jedne po drugich w ten sposób, że De La Forge mówi o rozkoszy cielesnej, której towarzyszy smutek duszy rozważającej ją jako zło, jakiego człowiek się dopuszcza albo o radości z odnoszonego bólu, kiedy to wiemy, że jest on warunkiem polepszenia naszej sytuacji[396].

Każda rozkosz, bądź zmysłowa, bądź intelektualna [powiada], jest zadziwiającym poruszeniem duszy, na jakim polega radość z dobra, która jest w niej wzbudzona przez

[395] R. Descartes, *Namiętności…*, art. XXVIII, s. 96 [A. T., t. XI, s. 349–350].

[396] „[…] po łaskotaniu zmysłowym tak bezpośrednio następuje radość, a po bólu smutek, iż większość ludzi nie rozróżnia ich wcale. Wszelako różnica między nimi jest tak wielka, że można niekiedy znosić bóle z radością i doznawać łaskotań, które bóle sprawiają". Ibidem, art. XCIV. „Odnoszę również do tego stopnia przyjemność, jaką niekiedy odczuwamy z podejmowania się rzeczy trudnych (zob.: Ibidem, art. XCV, s. 124), ponieważ nie zrobiłoby się ich nigdy, jeśli nie oszacowałoby się samego siebie jako wystarczająco silnego, aby przezwyciężyć trudności, które się sobie zamyśliło. I to te trudności stanowią o tym, że odczuwa się przyjemność, z tego powodu, iż [ich pokonanie] jest jednocześnie świadectwem panowania nad ciałem oraz oznaką wielkości naszej odwagi. Z tego samego powodu starcy są łatwiej usposobieni do rozprawiania o niebezpieczeństwach, których uniknęli (Ibidem) i trudach, jakie ponieśli, a to dlatego, że jest to dowodem, że byli wystarczająco silni, aby wytrwać pomimo wszelkich trudności, jakie miały miejsce. To również z tej samej przyczyny czerpiemy przyjemność z oglądania tragicznych przedstawień w teatrze lub z czytania o jakichś dziwnych przygodach, ponieważ namiętności, jakie się w nas stopniowo wytwarzają, łechcą duszę, by tak powiedzieć i weselą ją, pokazując jej, że jest wystarczająco silna, aby wytrzymać wszelkie z nich wynikłe emocje (Ibidem, art. XCIV, s. 123 [A. T., t. XI, s. 398–340])". L. De La Forge, *Traktat…*, s. 363.

wszystko to, co zmusza ją, by rozważała siebie jako posiadającą pewne dobro, które jej przysługuje. Jak również ból, ogólnie biorąc, jest przykrą niemocą, na jakiej zasadza się niewygoda, którą dusza odczuwa ze zła lub braku, jaki bierze się od wszystkiego tego, co może ją zmusić, by postrzegała się jako pozbawiona jakiegoś dobra, które jej jest właściwe[397].

Te dwie definicje nie różnią się od podanych przez Descartes'a w odniesieniu do radości i smutku[398], z tym, że De La Forge uważa je za bardziej rozległe, ponieważ rozważa w nich tu rozkosz i ból brane w ogólności, w którym to sensie radość i smutek nie są sobie przeciwstawiane. Naśladując w tym swego Mistrza, opisuje on rozmaite stopnie owych odczuć w ten sposób, że dzieli je na trzy rodzaje, z których pierwszy jest zmysłowy i odpowiada mu to, co znajdujemy w treści *Namiętności duszy*:

[…] wszystko, co nazywa się łaskotaniem lub przyjemnością zmysłową, polega na wywoływaniu przez przedmioty zewnętrzne pewnego ruchu w nerwach, który mógłby im szkodzić, gdyby one nie miały dostatecznej siły, aby mu się oprzeć, albo na niedyspozycji ciała. Dzięki temu powstaje wrażenie w mózgu, które według zarządzenia natury ma świadczyć o owym dobrym stanie zdrowia i o owej sile i przedstawiać je duszy, jak długo jest ona związana z ciałem, jako jej własne dobro i w ten sposób wywoływać w niej radość[399].

Widzimy zatem, że uczucia tego typu są w swej naturze całkowicie mechaniczne i że skutkują bezrefleksyjną przyjemnością, która odnosi się wyłącznie do ciała, jako jej źródła.

Drugim stopniem rozkoszy [pisał De La Forge] jest namiętność radości. Określiliśmy ją jako miłe odczucie duszy, na którym polega radość, jaką ma ona z dobra, które wrażenia z mózgu przedstawiają jej jako jej własne. I przeciwnie, namiętność bólu albo smutku określamy jako pewne nieprzyjemne przygnębienie, na jakim polega niewygoda odczuwana przez duszę, z powodu zła albo niedostatku, które wrażenia mózgu przedstawiają jej jako jej przynależące[400].

W przypadku tego rodzaju radości w grę wchodzi większy stopień jej uświadomienia sobie przez duszę, jako jej własne szczęście, będące wynikiem dobra jej się przytrafiającego. Analogicznie w przypadku

---

[397] Ibidem, s. 362.

[398] „Radość jest miłym wzruszeniem duszy, które polega na tym, że dusza cieszy się z dobra przedstawionego jej przez wrażenia mózgowe jako jej własne". R. Descartes, *Namiętności…*, art. XCI, s. 121 [A. T., t. XI, s. 396–397]. „Smutek jest niemiłym osłabieniem, jakie dusza odczuwa wskutek zła lub braku, które wrażenia mózgowe przedstawiają jej jako jej własny". Ibidem, art. XCII, s. 121–122 [A. T., t. XI, s. 397–398].

[399] Ibidem, art. XCIV, s. 123 [A. T., t. XI, s. 398–340].

[400] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 363.

bólu i smutku, dusza ma ich świadomość i w większym stopniu przeżywa je jako własne rozterki, niż jako wyłącznie stan złączonego z nią ciała.

Trzecim stopniem rozkoszy i bólu jest ten, który przynależy radości intelektualnej i smutkowi, a który niczym nie różni się od stopnia drugiego poza tym, że uczucie duszy, na jakim on polega jest w niej wywołane tylko za pomocą działania czystego rozumu przedstawiającego jej jakieś dobro lub jakieś zło jako jej przynależące[401].

Zauważamy, że doskonałość tej radości i tego smutku zasadza się na ich wewnątrzintelektualnym charakterze, a zatem na ich, niezależnym od związku duszy z ciałem, statusie. Natomiast na temat bólu powstającego w ciele, nasz autor posługuje się również wypowiedziami Descartes'a, piszącego w tych oto słowach:

[...] wrażenie zwane bólem pochodzi zawsze z jakiejś czynności, która jest tak gwałtowna, że rani nerwy. Ból ten, ustanowiony przez naturę po to, aby zawiadamiał duszę o szkodzie, jaką wyrządza ciału owa czynność i o jego słabości pod tym względem, że nie zdołało się jej oprzeć, przedstawia duszy jedno i drugie jako zła, które są jej zawsze niemiłe, chyba że powodują one jakieś dobra, które dusza ceni wyżej od nich[402].

Warto dodać, że z uwagi na ścisłość związku obydwu substancji, doznania takie jak ból, mają swą rolę w zachowaniu zdrowia ciała i dlatego też, odpowiadające im emocje, mogą nie być traktowane, jak to wyżej zasugerowaliśmy, jako „strata czasu" z punktu widzenia duszy, a jako sygnał ostrzegawczy dla układu, jaki ona wraz ciałem stanowi. Skoro bowiem ciało i duch związane są jednością, to znaczy to, że Bóg zdecydował nie wywyższać ducha aż w takim stopniu, który, dając mu wolność niezależności, przyczyniłby się łatwo do śmierci ciała. Ból definiowany jest tu jako mechanizm obronny i nie ma więcej religijnego znaczenia, które ujawnia się w ukrytym sensie, rozjaśnianym dopiero (jak by to na przykład Pascal powiedział) swoistą logiką (szaleństwem zaś istotnie) krzyża w chrześcijaństwie i rolą bólu, bez którego nie ma Odkupienia[403].

---

[401] R. Descartes, *Namiętności...*, art. XCI, s. 121 [A. T., t. XI, s. 396–397].

[402] Ibidem.

[403] Najwięcej uwagi poświęcił temu zagadnieniu – poza samym Pascalem – Malebranche. Co interesujące, obaj ci autorzy w odwołaniu się do swej wrażliwości religijnej oraz przenikliwości na bezpośrednie oddziaływanie Boga, uważają związek ducha z ciałem za formę rozciągniętej w czasie pokuty. Ciało jest u nich ponadto dziedziną – w zależności od emocji właśnie – wyboru i opowiedzenia się. Radość cielesna jest dla duszy ofertą, która służy budowaniu jej własnej tożsamości na bazie swoistego zapominania przeznaczenia, które wyraźnie predestynuje duszę do związków z tym, co znajduje się poza ciałem. Ciało jest tymczasową wiecznością – nikt bowiem nie wybiera ciała jako

Ponieważ w tym wymiarze myśli nasi autorzy nigdy na gruncie filozofii nie występują, odczucia rozumiane są przez nich, jako parametry dobrego lub złego funkcjonowania ciała, co w zasadzie należałoby tłumaczyć stopniem jego zbliżania się do optimum zdolności służących czynnościom, jakie mu przysługują albo oddalania od nich, czego ostatecznym skutkiem jest śmierć. Gdyby człowiek przestał myśleć, gdyby nie oddawał się już więcej poznaniu i filozofii, odczucia pokierowałyby nim w sposób należyty, bowiem są one dziedziną, która może się obchodzić bez refleksji. Ból, cierpienie, biologiczny lęk i obawy, powinny stać się przyczyną działań służących ich oddaleniu, tak jak ucieczka służy ratowaniu się od bezpośredniego zagrożenia. Samo już bycie zwierzęciem wystarcza, by z ich alarmującym charakterem postępować korzystnie dla ciała. Zwierzę lub człowiek pozbawiony poznania, dostarczy sobie możliwie pełnych środków zaradczych, takich, jakie oferuje mu natura. Człowiek świadomy i uczony również zadziała z tą samą intencją, lecz środki, jakich on sobie udzieli, będą w wyższym stopniu skuteczne, a ich działanie trwałe – tak przynajmniej poucza teoria. Oto powody, dla których nie tylko dyskomfort, ale i przyjemności ciała, odgrywają ściśle wewnętrznie regulujący mechanizm jego naprawy lub utrzymywania w dobrym zdrowiu.

Choć De La Forge był lekarzem, a więc reprezentował medycynę zawodowo, najwyżej cenił jednak dobra intelektualne, oszacowując płynące z nich radości jako najbardziej trwałe ze wszystkich, do posiadania jakich człowiek jest zdolny. Medycyna i mądrość zbiegają się tu i wymieniają wzajemnie treściami. Widać to, kiedy na koniec swego przeglądu podaje on własną regułę traktowania poruszeń ducha, która zawiera raczej porady medyka niż filozofa, a brzmi następująco:

Moja zasada jest taka mianowicie, że podczas tego życia człowiek nie powinien siebie traktować jako czysty umysł([404]), ale jako substancję złożoną z umysłu i ciała, w której

---

namiastki radości, lecz jako obietnicę jej przedłużania w nieskończoność. To z tych powodów ciało z czasem zawsze jedynie zawodzi, rozczarowuje i zsyła zwolna ból i choroby, które dla wierzącego stanowią wyczekiwaną formę wzmożonego oczyszczania się z przyjemności pierwszego typu – zawsze pozornych i zawsze służących zgubieniu dusz nad wyraz słabych, które odczytają te procesy jako im zagrażające. Rola bólu, cierpienia, smutku i rozpaczy jest niezastąpiona i nic nie może wnosić w życie ducha powodów dla ich przeżywania w stopniu doskonalszym, niż ulegające zepsuciu i zanikowi ciało. Ofiara ze związków z nim ma swój głęboki i pozafilozoficzny sens, do którego ani Descartes, ani De La Forge nigdy w swej twórczości się nie odnosili. Niedościgniony w tej materii pozostał natomiast Pascal. Na temat tego ostatniego myśliciela piszemy w przygotowywanym do druku artykule *Umierający Bóg Pascala*.

[404] „Teraz, znając wszystkie [namiętności], mamy mniej powodu do lękania się ich niż poprzednio. Widzimy bowiem, że one wszystkie są dobre z natury i że powinniśmy

umysł zależy w większości przypadków od swoich czynności; to dlatego, wyznaję również, że powinniśmy mu podporządkować wszystko, co może rozsądnie podtrzymać jego dobre położenie, tak jak winniśmy odeń odrzucić wszystko, co może go psuć[405].

Teoria poruszeń duszy była pierwszym miejscem *Traktatu*, w którym De La Forge świadomie postanawia uważać człowieka za jedność ciała i duszy. Czystość, związana z apriorycznym charakterem treści, tak właściwa dla naukowego planu poznania, zgodnie z intencją Descartes'a, ulega w tym przypadku rozmyciu. Stanowiąc ową jedność, człowiek jest w pełni tym, czym jest, jedynie wówczas, kiedy duch i ciało znajdują się w nim w stanie swoistej symbiozy. Zbudowanie filozofii na konflikcie między wyższą i niższą sferą w człowieku, między jego związkiem ze zwierzęcością oraz Boskością , który to zabieg jest tak wyraźny w filozofiach pokroju platońsko-chrześcijańskiego, w modelu nowożytnym myślenia antropologicznego, zostaje oddalony. Jak celnie zauważył Guenancia „emocje nie są przecież chorobami duszy". Mają one swe naturalne miejsce i bez nich w ogóle nie sposób pomyśleć człowieka. Nie są one złe, nie pochodzą ze sfery stanowiącej zagrożenie. Jedyne co należy uwzględnić, to właściwe ich oszacowanie i dobre spożytkowanie. Właśnie w związku z tym zagadnieniem, słusznie autor ten zauważa:

W ostatnich pismach, filozofia zdaje się zająć miejsce, jakie *Rozprawa* przypisywała najchętniej medycynie («uczynić ludzi bardziej uczonymi»), z tym, że cel, jaki jej Descartes przydzielał nie zmienił się naprawdę. Chodzi cały czas o to, by uporządkować w pewien sposób relacje duszy i ciała bardziej w znaczeniu równowagi niż hierarchii czy dominacji duszy nad ciałem. Władza duszy nad ciałem w większym stopniu jest u Descartes'a upodobniona do roli kierującego niż dowódcy. Zawiadywanie bardziej odnosi się do cybernetyki, w ścisłym sensie słowa, niż do polityki. Żyć ze swoimi uczuciami wymaga zdolności, doświadczenia i wiedzy od tego, kto utrzymuje ster, nie zaś wyniosłości, dumy i w istocie ignorancji kogoś, kto rządzi innymi ludźmi. To dlatego medycyna i filozofia są u Descartes'a, jak u filozofów starożytności, różnymi punktami widzenia tej samej rzeczywistości, lub różnymi modalnościami otrzymującymi ten sam wynik. Rozumiemy, kiedy Descartes pisze, pod koniec życia, że zachowanie zdrowia było zawsze jego główną troską, chociaż nigdy nie uważał się za lekarza. To zdrowie duszy (poznanie prawdy) oraz zdrowie ciała, powinny spotykać się w człowieku, który jest unią duszy i ciała[406].

---

unikać jedynie ich złego użycia lub ich nadmiaru". Ibidem, cz. III, art. CCXI, s. 192 [A. T., t. XI, s. 485–488].

[405] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 365.

[406] P. Guenancia, *op. cit.*, s. 156.

Rozdział 21

Koncepcja stanu duszy ludzkiej po jej odłączeniu od ciała

Jeżeli jeden z rozdziałów swego dzieła lekarz poświęcił teorii tego, co duszę żywotnie osłabia, to naturalną koleją rozważań musi być choćby tylko prognoza tego, czego należałoby się spodziewać od umysłu, gdyby mógł on z czasem zostać uwolniony od swego związku z ciałem. Pamiętamy, że sam Descartes wiele razy podkreślał, iż możliwości poznawcze, jakie przed ludzkimi władzami poznawczymi rysują się w pełnym optymizmu świetle, zawsze związane były z ich większym lub mniejszym uniezależnieniem się od cielesności. Co zaś się tyczy opinii De La Forge'a w tej samej sprawie, to jako spadkobierca i kontynuator myśli Descartes'a, daleki był on od nadmiernej spekulacji filozoficznej, która mogłaby nieść ze sobą treści charakterystyczne dla opisów robiących wrażenie wymykających się spod ścisłej kontroli racjonalnych przesłanek. Wydaje się bowiem już w pierwszym z nią kontakcie, że problematyka zawarta w temacie poniższego rozdziału wykracza poza to, co porządek rozumu odkrywa w naturalnym świetle swoich danych. I rzeczywiście stan wiedzy, która nie może zostać zanegowana z racji przysługującej jej pewności, nie zawiera niepodważalnych treści, które można by uczynić częścią pozytywnego wykładu w odniesieniu do powyższego zagadnienia, tak jak można to czynić w przypadku opisu najbardziej charakterystycznych dla kartezjanizmu niezbitych prawd. Czy zatem można i warto pokusić się o wyrażenie swej opinii na temat tego, co stanie się z duszą ludzką w chwili śmierci ciała i jak będzie ona funkcjonować po rozłączeniu od niego? Czy może jest to jeszcze jeden temat do eksploracji, którego jedyną rację stanowi fakt, że Wielki Descartes nie podjął się go „należycie" rozwinąć?[407]

---

[407] Descartes postrzegał rozmaite rozważania wymagające kompetencji innych niż przyrodzone, za nadużycie, by nie powiedzieć nieuczciwość, jeśli chodzi o tych, którzy w ich głoszeniu mienią się być czymś więcej niż ludzie. W filozofii uważał je za niedopuszczalne. W teologii, za przedmiot jej właściwy, jakkolwiek dość podejrzany. Z pewnością nie rozumiał, jak było możliwe, aby św. Tomasz mógł „opisywać anioły, jeden po drugim, tak jakby on sam znajdował się między nimi". [Zob.: A. T., t V, 157]. Co ciekawe Leibniz nie uważał za możliwe, aby dusze mogły istnieć w zupełnym oddzieleniu od ciał. Nawiązywał z chęcią do poglądów dopuszczających uznanie ducha za mogącego być w związku z ciałem lub nawet mogącego być duchem cielesnym,

Na początek zobaczmy, jak brzmiała w tej kwestii opinia poprzednika De La Forge'a, który choć zdawkowo, to jednak wypowiedział się w niej parokrotnie i raczej zawsze w jednakowym duchu. Otóż w korespondencji z księżniczką Elżbietą pisał:

Jeśli zaś chodzi o stan, w jakim dusza znajdzie się po życiu doczesnym, to mam w tej kwestii o wiele mniej wiedzy niż p. d'Igby([408]), pomijając bowiem to, o czym poucza nas wiara, wyznaję, że posługując się jedynie naturalnym rozumem, możemy czynić wiele przypuszczeń dla nas korzystnych i żywić piękne nadzieje, nie możemy jednak zdobyć żadnej pewności[409].

Zwróćmy uwagę na to, czego ma dotyczyć owa wspomniana tu niepewność. Filozof nie przesądza, że jest niepewne to, czy dusza jest nieśmiertelna i czy po śmierci ciała, może ona w dalszym ciągu funkcjonować, lecz zwłaszcza wątpliwe wydaje się mu to, co człowiek może wiedzieć na temat istoty tego jej przyszłego istnienia. Widzieliśmy już we wcześniejszych fragmentach naszego opracowania, że na temat tego, co można by twierdzić o duszy i jej przyszłych losach, filozof wnosił raczej z tego, na czym polega znana mu różnica między duszą a ciałem. I tak, skoro ciało jest agregatem części, które są w ruchu, pewne odmiany ruchu stanowią czynniki szkodliwe dla ciała, jako całości. Ono choruje i umiera – a zatem popada w dysfunkcje jako „układanka" i rozsypuje się z czasem jako taka. Ten mechanicyzm podniesiony do rangi naturalizmu nie ma racjonalnego przełożenia na zjawiska i działanie samej duszy, bo ta naturalizmowi tak pojętemu w pełni się wymyka. Modyfikacja ciała, nie jest modyfikacją umysłu i z samej tylko definicji, nic nie może zajść w rzeczy myślącej, kiedy poddawana jest ona jej własnemu przeznaczeniu. Wiedza ta wystarcza, aby żywić nadzieję, iż proces

---

utworzonym z materii subtelnej. Autor ten wskazuje na własny system jako na jedyny, który pokazuje, że oddzielenie się duszy i mające nastąpić jej zjednoczenie z Duchem Bożym, są niemożliwością; zob.: G. W. Leibniz, *Nowe rozważania…*, s. 29–30.

[408] Kenelm Digby (1603–1665), angielski polityk i filozof. Descartes odnosi się tu do traktatu autorstwa Pana Digby poświęconego między innymi zagadnieniu nieśmiertelności duszy, *Demonstratio immortalitatis, animae rationalis, sive Tractatus duo philosophici, in quorum priori natura et operationes corporum, in posteriori vero, natura animae rationalis ad evincendam illius immortalitatem, explicandur*, Frankfurt 1644. Descartes poznał go osobiście, w Paryżu w roku 1644 r. Na tego autora powoływał się również De La Forge wspominając jego: *Traitè de la Poudre de Sympathie*, Paris 1658. Digby przytacza w nim historię pewnej królowej etiopskiej, która urodziła dziecko o białym kolorze skóry, co przypisywała swemu oddaniu Matce Boskiej, której portret znajdował się nad jej łóżkiem (Ibidem, s. 138–139); czy przykład innej kobiety, która urodziła mocno owłosione dziecko z tego powodu, że oglądała wcześniej portret Jana Chrzciciela, który ubrany był na nim w strój z wielbłądziej skóry, itd.

[409] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 69 [A. T., t. IV, s. 333].

tych zmian nie zakłada innych, a ukrytych przed nami ich skutków. Gdyby zatem za punkt odniesienia uznać wyłącznie ten mechanizm, dusza nigdy nie może spodziewać się żadnej zmiany z powodu licznych, jakie ustawicznie mają miejsce w połączonym z nią ciele.

Pozostając wierny ograniczeniom umysłu skończonego, nie pozbawiając się jednak wiedzy na temat profitów płynących z przywileju jego posiadania, Descartes zaręczał w *Liście do Profesorów Sorbony*, że niewierzącym należy przedstawić dowody racjonalne na rzecz tego, że istnieje Bóg i że dusza ludzka nie ginie wcale wraz z ciałem. Być może częścią tego dowodzenia musiałoby być właśnie powyższe rozumowanie[410]. Natomiast 13 października 1642 roku filozof pisał do Huygensa, który właśnie utracił brata, iż ceni bardzo siłę jego ducha i wie, że ten nie omieszka wykorzystać znanych sobie środków, którymi umysł dysponuje, dla ulżenia w bólu. Przy tym wyznał on, że chce podzielić się z przyjacielem własnym odkryciem jednego z takich środków, które nie tylko mogą posłużyć przyniesieniu otuchy w chwili utraty osób bliskich, ale które pozwalają również znosić lepiej myśl o własnej śmierci.

Polega on na rozważaniu natury naszych dusz, co do której jak sądzę [mówił Descartes] poznałem to dostatecznie jasno, że są zdolne do trwania po naszej śmierci i do bycia zrodzonymi dla przyjemności oraz szczęśliwości o wiele większych od tych, jakimi moglibyśmy cieszyć się w tym świecie – bylebyśmy tylko z powodu naszych niegodziwości nie stali się ich niewarci i bylebyśmy się nie wystawili na kary, które są przygotowane dla złych ludzi – że nie mógłbym pojąć nic innego w stosunku do większości, którzy umrą, niż to, że przejdą do bardziej słodkiego i spokojniejszego życia niż to nasze i że pewnego dnia spotkamy ich wraz z pamięcią tego, co przeminęło; ponieważ znajduję w nas pamięć intelektualną, która jest niewątpliwie niezależna od ciała. I chociaż religia naucza nas wielu rzeczy w tym temacie, przyznaję się, że jest we mnie ułomność, która wydaje mi się wspólna dla większości ludzi, że jakkolwiek chcielibyśmy wierzyć, a nawet uważamy, że wierzymy bardzo mocno we wszystko to, o czym religia nas poucza, nie mamy zwyczaju być tym tak mocno przekonani, o czym sama jedynie wiara nas poucza, a rozum nie może tego pojąć, jak przez to, co jest nam wykładane poprzez racje naturalne o dużej oczywistości[411].

W taki sam sposób Descartes zwrócił uwagę, że z dwóch przeciwstawnych sobie sposobów myślenia o tym, co dla nas możliwe, jakimi są wiara i nauka, pozbawionych rozumowych wątpliwości rozstrzygnięć, można oczekiwać tylko w ramach nauki, natomiast wiara,

---

[410] „Poznanie istnienia Boga jest łatwiejsze od poznania, które mamy w odniesieniu do wielu rzeczy stworzonych, a nawet tak zupełnie łatwe, iż tym, którzy go nie posiadają, przypisać należy winę […]. To wszystko, co można wiedzieć o Bogu, wykazać można za pomocą racji nie skądinąd zaczerpniętych, jak tylko z własnego naszego umysłu". *List do Uczonych Sorbony* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 4 [A. T., t. IX, s. 5].

[411] A. T., t. III, s. 580. Na ten temat zob. też.: G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 290–291.

stanowiąc niezbędne dopełnienie wiedzy, jest dla człowieka zawsze tym, co pozostawia dozę niepewności, jeśli zaś nie, to jest ona wiarą tylko ślepą i nie należy do filozofa. Rozum, poprzez znajomość swoich ograniczeń, zmuszony jest pozostawić w tej materii ostatnie słowo Stwórcy, do czego wystarczy samo przeświadczenie na temat Jego wszechmocy i wolności.

Pelagiusz głosił [pisał Descartes], że można robić dobre uczynki i zasłużyć na życie wieczne bez udziału Łaski, co zostało potępione przez Kościół; a ja głoszę, że można samym przyrodzonym rozumem poznać, że Bóg istnieje, nie twierdzę jednak przez to, że to naturalne poznanie zasługuje samo z siebie i bez Łaski na nadprzyrodzoną chwałę, która czeka nas w niebie. Albowiem na odwrót, jest rzeczą oczywistą, że skoro chwała ta jest nadprzyrodzona, to potrzeba czegoś więcej niż sił przyrodzonych, żeby zasłużyć na nią. I w związku z poznaniem Boga nie powiedziałem niczego, czego by również nie mówili wszyscy teolodzy. Trzeba jednak brać pod uwagę, że to, co się poznaje rozumem przyrodzonym, mianowicie, że jest On ze wszech miar dobry, prawdziwy, itp., może doskonale służyć przygotowaniu niewiernych do przyjęcia wiary, ale nie wystarczy im do osiągnięcia nieba, na to bowiem trzeba wierzyć w Jezusa Chrystusa oraz w pozostałe rzeczy objawione, co zależy już od Łaski[412].

Filozof ponownie dookreśla swą myśl przez wzgląd na fakt skończoności naturalnego poznania. W jego świetle nie widać nic poza tym, co może stanowić przesłanki dla wiedzy typu naukowego. Człowiek tak postępujący wie, że wiara jest wynikiem rozsądku, ale jako taka nie prowadzi do celu w sposób gwarantowany, na to bowiem trzeba być wspomożonym przez samego Boga. Zbawienie duszy, jej nieśmiertelność, a nawet samo poznanie tego, że owe odpowiadające pragnieniu człowieka przyszłe stany, mogą być rzeczywiste i prawdziwe, przynależy przeświadczeniu, którego źródłem jest nadprzyrodzoność. Natura niczego nam na ten temat nie mówi. Nie przesądza niczego. Nie może ona stanowić punktu wyjścia i odniesienia dla wyrokowań w kwestii czy to obecności Boga, czy nieobecności, tak jak w sprawie śmiertelności lub nieśmiertelności ludzkiego ducha. Ograniczone do naszych możliwości, brane z naszego punktu widzenia, owo wszystko, co zdolni jesteśmy wiedzieć w tej sprawie, wskazuje na to, że możemy mieć nadzieję, ale nadzieja ta jest już emocją, za którą rozum nie bierze żadnej odpowiedzialności, a jedynie może do niej w swej bezsilności się odwołać. W jego wnioskach zawiera się porządek idealny, w ramach którego duch powinien żyć po rozczłonkowaniu ciała, ale czy dane mu będzie rzeczywiście trwać w chwilę po tym fakcie, albo wręcz w nieskończoność, tego rozum naturalny nie rozstrzyga. Wiara jest wyrazem innego porządku,

[412] R. Descartes, *List do Mersenne'a z marca 1642 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 271 [A. T., t. III, s. 544], list cytowany.

bo odpowiada zupełnie odmiennej relacji człowieka z Bogiem niż ta, jaka wynika z jego samowiedzy.

Wracając do De La Forge'a, oczywiste jest, że skoro i on uznawał, iż, jeśli nie można posiadać rozumowej pewności w sprawie, której dotyczy poznanie, to zgodnie z wytycznymi kartezjańskiej metafizyki, należałoby odłożyć ją na później, jeśli wręcz nie odrzucić jako wysoce wątpliwą, by nie rzec, zgoła fałszywą. Byłoby tak również w przypadku kwestii nieśmiertelności duszy i jej stanu po śmierci ciała, gdyby nie ważność omawianego zagadnienia i świadomość, że niewiedza, jaką w odniesieniu do niego posiadamy, nie czyni go mniej istotnym. W tej sprawie lekarz jest przepełniony optymizmem, z którego czerpie przekonanie, że w tym trudnym zagadnieniu zawierają się racjonalne przesłanki służące jej eksplikacji. Nie przeciwstawiając się w niczym ustaleniom Descartes'a, przy założeniu, że duch może być tym, czym jest pod nieobecność ciała, z którym aktualnie jest powiązany, postanawia on opisać sposób istnienia i funkcjonowanie takiego wyzwolonego ducha. Jak zaręcza, ilość przewidywań, które można powziąć jest nieznaczna, a jednak nie jest tak, że nie możemy mieć właściwych sobie przypuszczeń i snuć teorii, które tylko przypadkiem mogą się okazać nietrafione.

Dlatego też [powiada], aby poruszać się pewnie w tych ciemnościach, powinniśmy przypisywać duszy w innym życiu jedynie wszystkie te rzeczy, które wynikają z koniecznością z jej istoty, kiedy rozważa się ją całkiem samą, jako rzecz myślącą, i nie przypisywać jej wszystkiego tego, do czego mogłaby być zdolna, jeśli taka byłaby wola jej Stwórcy. W związku z tym, nie powinniśmy określać niczego więcej w tej materii, gdyż byłoby to wyjściem poza tajemnicę Boga, co nie jest dla nas dozwolone w *Traktacie* czysto filozoficznym, gdzie musimy sobie odmówić rozprawiania na temat rzeczy, które poznać możemy jedynie poprzez Boskie ich Objawienie[413].

---

[413] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 367. Co nie może umknąć naszej uwadze, to fakt, że również Geulincx w swojej *Matafizyce prawdziwej* skomponował rozdział o podobnym przeznaczeniu. Nosił on tytuł: „Kiedy jestem uwolniony, nie jest konieczne, żebym zginał". Filozof pisał w nim, co następuje: „Jest więc to jak najjaśniejsze, że przez uwolnienie od mojej ludzkiej kondycji nie powinienem zginąć; albowiem, w jaki sposób sprzyja mojej zagładzie, jeśli zegar ciała, co się tyczy jego ruchu, nie zgadza się dalej z moją wolą albo moje doznania nie zależą dalej od ruchów ciała? Z pewnością wcale i jest rzeczą całkowicie do tego nieodpowiednią, nie bardziej temu sprzyjając, niż sprzyja temu wschód lub zachód Słońca albo upadek kamienia, itd. Mogę więc po śmierci pozostawać przy życiu. A jeżeli tak się zdarzy, co się stanie ze mną? Ponieważ sama kondycja ludzka została mi narzucona nie naturalnie, lecz według woli kogoś innego, należy czekać na to, co On postanowi o mnie i wziąć na siebie zadanie, które nakłada". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 33. Autor również snuje swe refleksje na temat funkcjonowania ducha po śmierci ciała, nazywając to uwolnieniem i wieczną szczęśliwością.

Trzymając się powyższego, jako pierwsze i pewne stwierdza De La Forge, że po śmierci ciała, dusza nasza nie umrze wraz z nim i że nie tracąc nic ze swej natury, nie przestanie ona nigdy myśleć. Przekonanie to pochodzi z faktu, że jako rzecz stworzona, duch ludzki jest substancją prostą, która nie może zostać unicestwiona w inny sposób, niż przez działanie czynnika nadprzyrodzonego, który jest tym samym, co ten, który powołał tę substancję do zaistnienia i utrzymuje ją w nim dotychczas. Ponadto duch ludzki jest substancją pozbawioną rozciągłości, co powoduje, że nie może on utracić niczego ze swej natury, jak też, że rozpad ciała i rozprzężenie jego części nie mają żadnego przełożenia na jakość bytową jego jestestwa. Kolejną rzeczą pewną jest zdaniem lekarza to, że nie będąc już połączona z ciałem, dusza utraci wszystkie te myśli i uczucia, które posiada pozostając z nim w jedności, a do jakich należą wszelkie wyobrażenia, pamięć cielesna, odczuwanie rozmaitych stanów ciała. Jej myślenie będzie w całości czystym pojmowaniem, a idee, jakie w nim dusza rozważy, staną się jaśniejsze i wyraźniejsze niż kiedykolwiek. W związku z tym, że nie wzbudzą się w niej już więcej myśli pochodzące z jej związku z materią, cała jej aktywność zawęzi się do czynności rozumu, który w obcowaniu z samym sobą uzyska właściwe sobie poczucie pełni szczęścia.

Dusza w tym, właściwym sobie nowym stanie, znajdując się w nim po całym okresie, w jakim trwała jej jedność z ciałem, będzie mogła czynić przedmiotem swych refleksji i analiz wszystkie myśli, jakie były jej udziałem w życiu doczesnym. Dokona się to dzięki pamięci intelektualnej, nie zaś tamtej zmysłowej i zależnej od pobudzeń cielesnych. W jej świetle ujrzy je ona tak, jak nie było jej to dane wcześniej i zrozumie z nich więcej, niż w czasie, kiedy wszelkie działania jej intelektu nie mogły być w równym stopniu niezaburzone wpływem ciała, jak są teraz. Również oddziaływanie przedmiotów zewnętrznych na sposób myślenia takiej duszy przestanie mieć nieodwołalnie miejsce, w związku z czym nie będzie ona nieustannie absorbowana wszystkim tym, co działo się w jej najbliższym otoczeniu, a co było wynikiem zjawisk zachodzących w całym wszechświecie. Z umysłu znikną towarzyszące mu w każdym momencie doczesności emocje, dzięki czemu jego wola stanie się niewzruszona i łatwo będzie mogła kierować się na stałe ku rozważaniu przedmiotów umysłu. Przywrócona niejako samej sobie, odzyska ona związki z tymi myślami autonomicznymi, które są dla niej nieporównanie bardziej właściwe od dowolnych, jakie mogłaby mieć podczas poruszeń cielesnych. Duch spontanicznie zwróci się ku sobie i zobaczy z siłą, z jaką mogły to podejrzewać (w czasie związku z ciałem) tylko najsilniejsze umysły, na czym właściwie polega jego czysta natura i jak predysponuje go ona do wiązania się z jej

przedmiotami. Powiązanie to będzie łatwe i dobrowolne, ponieważ nic nie będzie mogło stanąć mu na przeszkodzie, gdyż, jak to pisze De La Forge, umysł uzyska pełnię kontroli nad sobą i osiągnie status bycia panem swoich myśli. Gdy zaś chodzi o pozyskiwanie nowych idei, to w przeciwieństwie do życia w ciele, kiedy to najczęstszą przyczyną ich pojawiania się były okazje stwarzane oddziaływaniem przedmiotów zewnętrznych, tym razem czynnikiem udzielającym ich, będą mogły być albo inne umysły stworzone albo sam Bóg. Uczony mówi również o postępie w naukach, który dusza tak funkcjonująca poczyni w stopniu przewyższającym wszystkie wysiłki, mogące być wcześniej ludzką miarą takiego działania.

Jego idee lub pojęcia [powiada o umyśle], nie zawierając nic cielesnego – co dotyczy nawet tych, które zaczerpnie on z tego życia – spowodują, iż bez wątpliwości, będzie on się nimi posługiwać z większą łatwością i wyrazistością, ponieważ nie będą już one połączone z formami poznawczymi zmysłów[414].

Lekarz zastanawia się również, czy umysł po odseparowaniu go od ciała będzie w dalszym ciągu wyposażony we władzę wprawiania w ruch przedmiotów materialnych. Mogłoby tak być, gdyby zdolność ta leżała w jego naturze, lecz jak się zdaje nie jest ona nieodłączna od niej i umysł jest tym, czym jest, nawet wówczas, kiedy nie jest w nią wyposażony. Nasz autor domniemuje jednak, że możliwości, jakie wynikałyby z takiego swobodnego przyłączania się duszy do rozmaitych ciał, dawałyby wielkie pole do rozwijania wiedzy na temat ich funkcjonowania, że byłoby zgodne z wielką dobrocią Boga, aby pozostawił duszy ową zdolność również w czasie jej uwolnienia od unii z ciałem. Dodaje on także nieco na temat możliwości zawiadywania ciałami tak, jakby to dusza określała rozmaite parametry ich ruchu. Znajomość praw przyrody i zrozumienie funkcjonowania poszczególnych z jej

[414] W tym miejscu warto raz jeszcze przypomnieć cytowany wyżej fragment *Odpowiedzi* Descartes'a, który tłumaczy główną zasadę natywizmu i odsłania rolę ciała w poznawaniu kluczowych idei. Fragment ten wyśmienicie nadaje się do zobrazowania również i tego tematu: „Wreszcie ponieważ tak szczerze tu zapytujesz, jakie wedle mego zdania umysł mój byłby miał idee Boga i samego siebie, gdyby od chwili, w której został wprowadzony w ciało, pozostał w nim aż dotąd z zamkniętymi oczami i bez żadnego użycia innych zmysłów, szczerze i otwarcie odpowiadam, że nie wątpię (byleśmy tylko założyli, że nie natrafia on w myśleniu na przeszkodę ze strony ciała, ani też nie bywa przez nie wspomagany), iż byłby posiadał te same idee Boga i siebie samego, które posiada obecnie, tylko o wiele bardziej czyste i jasne". *Odpowiedzi na zarzuty piąte* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 440 [A. T., t. VII, s. 375]. Na temat idei postępu zob.: *Postępy nauki* [w:] Z. Drozdowicz, *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Poznań 1983, s. 44–50.

elementów przyczyni się do takiej znajomości mechanizmów natury, że dusza stanie się czynnikiem określającym te jej elementy. Widzenie, jakiego nabędzie tak uwolniony umysł, da mu poznanie samej czystej i pojęciowo danej istoty dowolnych zjawisk w odniesieniu do ciał i skutków ich oddziaływań. I tak, nie będzie on czuł zapachów, postrzegał kolorów, doznawał temperatur, bo wszystko to są jakości zmysłowe, ale pozna on warunki ich zachodzenia, mając w nie wgląd taki, jak ma czysty intelekt.

Poznanie powyższe przypomina teorię zarysowaną przez Descartes'a w badaniu kawałka wosku w *Medytacji drugiej*, kiedy to, po analizie danych, jakie można do niego odnieść, filozof ograniczył jego ujęcie do uchwyconej w pojęciu rozciągłości. Można je również przyrównać do poznania, jakie ma anioł, który odczuwa ciała w jego otoczeniu tak, jak kapitan zjawiska na dowodzonym przezeń okręcie.

Ponadto, dla tego umysłu nie będzie również już żadnych jakości ukrytych, ponieważ będzie on mógł podzielić największe ciało i tak oddzielić jego części, że pozna on kompozycję i ułożenie, jakie mają one między sobą. Będzie mógł on także poznać, dzięki doświadczeniu wspomożonemu rozumowaniem, jakie są percepcje i myśli innych umysłów, które nie są oddzielone, ponieważ, kiedy działamy, czynimy to najczęściej, zgodnie z rzeczami, na jakie nasze ciało jest wystawione[415].

Ta ostatnia uwaga wnosi wiele interesującego w rozważania De La Forge'a, bowiem, o ile prawdą jest, że nie możemy wprost czytać myśli innych ludzi i zawsze mamy do czynienia tylko z tym, co chcą nam w tej materii wyjawić czyniąc to bezpośrednio, to w przypadku dusz oddzielonych, będziemy mogli dodatkowo orientować się w ich myśleniu poprzez wiedzę na temat organizacji części, z jakich zbudowane są ich ciała. Dzięki temu będziemy mogli dowiedzieć się, co myślą w tej mierze, w jakiej ich umysły są podporządkowane jedności ciała i ducha, w której uczestniczą. Ponieważ zaś z wyjątkiem umysłów wolnych i przywykłych do rozważań w zakresie filozofii pierwszej, reszta jest niemal bez najmniejszej przerwy poświęcona sprawom owej jedności, łatwo będzie można poznać wszelkie i niezbyt skomplikowane przemyślenia takich ludzi oraz określić możliwe ich zachowania, ponieważ:

[...] wiedząc, na co przedmioty, które działają na ludzi, nastawiają ich ciała, będzie można pojąć z czasem, jakie myśli duszy są połączone z formami poznawczymi, które się wyrysowują na gruczole i przypuszczać (kiedy zobaczy się te, które się tam tworzą), jakie są nasze myśli i nasze zamiary oraz nasze intencje, chociaż ruchy naszego ciała nie dadzą w tym zakresie żadnego świadectwa[416].

---

[415] L. De La Forge, *Traktat...*, s. 370.

[416] Ibidem (cytat nieznacznie zmieniony na potrzeby tekstu).

Kolejną konsekwencją takiej przenikliwości umysłu byłby fakt polegający na tym, że ten, poprzez umiejętność kierowania cząstkami ciała danego człowieka, mógłby wpływać na jego myśli i emocje, wywołując w nim stany zgodne z przewidywanym pojawieniem się materialnych form poznawczych na gruczole, z którym połączona jest dusza tej osoby. Oddziaływanie takie mogłoby dotyczyć dowolnych zmysłów i mogłoby dać temu człowiekowi zarówno obrazy przedmiotów, jak rozmaite jakości, które zwykle są wynikiem ich zetknięcia się z naszymi zmysłami. Ponadto uczony snuje przypuszczenia, że dwa wolne umysły, wchodząc w jedno ciało, mogłyby uczynić je medium, celem porozumiewania się, ponieważ mogłoby być ono zespołem znaków cielesnych, którymi posługując się, oba te umysły miałyby jednocześnie te same idee. Inną formą udzielania sobie wzajemnie myśli, byłby sposób ich bezpośredniego widzenia przez obie te inteligencje. De La Forge zauważa, iż z samej analizy pojęcia, jakie umysł o sobie samym posiada, nie wynika niezawodnie, że mógłby on komunikować swe poglądy innemu w ten właśnie sposób, jednak – i tu znowu pada argument w formie domniemania – dobroć Boga nie stoi na przeszkodzie, by Ten, tak to sprawił, żeby w momencie, kiedy jeden z umysłów chciałby, aby drugi poznał, co on myśli, nie mógłby mieć myśli to przedstawiającej[417].

Argument ten oparty jest na pojęciu, iż Bóg jest wszechmogący. Raz już autor wykorzystywał go przy okazji refleksji na temat zwierzęcia-maszyny i wówczas również sygnalizowaliśmy na marginesie, że tego typu nieodpartość, tak dobranej racji wystarczającej, wydaje się nadużyciem, bowiem już tylko dlatego, że ma On moc zdziałania wszystkiego, można domniemywać, że z racji wspomnianej dobroci, zrobi On to, co tylko pomyślimy, iż leży w Jego mocy i pokrywa się z naszą potrzebą. Przy podkreśleniu łatwości szafowania taką wszechmocą oraz płynących z tego niebezpieczeństw, należy jednocześnie zwrócić uwagę i na to, iż w rezultacie nie jest tak, żeby to, o czym De La Forge wspomina, nie było prawdopodobne, bowiem związek, jaki Stwórca zrządził pomiędzy ciałem i duchem wydaje się o wiele bardziej złożony, niż ten, który mógłby zapanować między wolnymi umysłami.

Na zakończenie swej krótkiej i pełnej odważnych i daleko idących wniosków wypowiedzi, uczony wraca do właściwego sobie krytycyzmu i powiada, że:

[…] wszystkie te korzyści są bardzo niepewne i światło naturalne nie odsłania nam w tej kwestii niczego niepodważalnego i zamiast utrzymywać, że możemy wiedzieć, jaka będzie wielkość i zasięg mocy, którą będziemy posiadali, by wprawiać w ruch ciała,

[417] Por.: *Discours…*, [w:] G. de Cordemoy, *Oeuvres…*, s. 239–240.

przyznajmy, że nie wiemy nawet, czy nie będziemy może mieli żadnej władzy nad nimi ani [tej, która dawałaby nam poznać to], w jaki sposób oddzielone umysły mogą razem rozmawiać, ponieważ wszystkie te rzeczy nie przynależą wcale do istoty umysłu i ponieważ jego wola nie ma zdolności do działania na zewnątrz, jak tylko w stopniu, w jakim Bogu podobało się mu ją dać, to znaczy tyle, o ile postanowił On połączyć swoją wolę z jego wolą. Bo w Bogu chcieć i czynić są tym samym. Jednakowoż, choćby umysł oddzielony był pozbawiony wszelkich korzyści, które wynikają z mocy połączenia się z ciałem według jego woli, nie przestawałby on być bez porównania bardziej szczęśliwy niż jest aktualnie. Jego myśli nie byłyby już nigdy przerywane przez wrażenia zmysłowe i zmącenie wyobraźni, ani jego wola niepokojona i niesiona porywami namiętności[418].

Co zatem wypływa z tej wiedzy o charakterze postulatu? Otóż z całą pewnością mamy tu do czynienia ze wspomnianym optymizmem i z faktem, że jego źródło leży w samym umyśle. Wiedza, którą ten tworzy, może być określona nadającym jej radosne zabarwienie duchem. Jeśli my, pozostając w swoim poznaniu ograniczeni i niedoskonali, dostrzegamy utkwione w racjach rozumowych zarodki nadziei, które podejmuje i rozwija religia, to tym bardziej możemy domyślać się, że są one tam utkwione z woli Boga, który umysł stworzył i określił. Zauważmy do tego, że wolność duszy ludzkiej odnoszona jest tu do tych samych czynności, którymi się ona parała za czasów związków z ciałem, ale tym, co diametralnie zmienia się po ich rozłączeniu, jest doznanie prawości i czystości myśli oraz zasadność w użytkowaniu władz poznawczych w oparciu o nie i tak ustanowioną nową jakość egzystencji. Duch w tym stanie raduje się poznaniem natury własnej. Pochodzi ono w pełni z niej samej, teraz jako niezaburzonej niczym wobec niej odmiennym.

[418] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 371.

Rozdział 22

Filozofia praktyczna oraz kwestie dotyczące szczęścia[1]

W nauce Descartes'a, która De La Forge'owi służyła za główną inspirację, kwestie szczęścia, jak również prowadzenia życia, dobra jako normy

---

[419] W *Komentarzu* Gilsona czytamy: „1.) Szczęście polega w efekcie na satysfakcji ze wszystkich pragnień pochodzących od rozumu i na jednoczesnej pewności, że nasze nieusatysfakcjonowane potrzeby, są niemożliwe do spełnienia, a zatem sprzeczne z rozumem (R. Descartes, *Rozprawa…*, cz. III, s. 30 [A. T., t. VI, s. 25]). Jeśli zastosowałoby się tę definicję do dziedziny poznania, rozum nie będzie mógł być usatysfakcjonowany (i w konsekwencji człowiek nie będzie szczęśliwy) chyba, że posiądziemy dwojaką pewność po pierwsze poznania wszystkiego tego, do czego nasze poznanie jest zdolne oraz po drugie, pewność całkowitej niemożliwości poznania tego, czego ono nie poznaje. Zatem, prawidłowe użycie rozumu, gwarantowane dzięki metodzie, samo może udzielić takiej pewności (Ibidem); metoda jest więc warunkiem koniecznym tej pełnej satysfakcji myślenia, bez której szczęście nie zachodzi. 2.) Zauważamy w tym miejscu, iż ustanowienie, że nabywanie wszelkiej prawdy i jedynej prawdy dostępnej człowiekowi, staje się zasadniczym warunkiem szczęśliwości, stanowi wynik pewnego przestawienia stoicyzmu, pozwalający przejść z planu praktyki do planu poznania. Z tego bierze się kapitalne znaczenie metody, która sama może ustanowić początek, w tej dziedzinie, między tym, co zależy od nas a tym, co od nas wcale nie zależy. Tym samym, od pierwszego momentu w doktrynie, wprawianie się w myśl teoretyczną już stanowi dziedzinę etyki. Na temat swoistych zaproszeń, które Descartes mógł przejąć ze stoicyzmu, aby wejść na tę drogę, zob.: Seneka, *O życiu szczęśliwym*, V, 1 i 3. Skomentowane przez Descartes'a dla Elżbiety, list z 10 sierpnia 1645 r.". E. Gilson, *Discours…*, s. 226. Nowy i inny punkt widzenia na zagadnienie szczęścia oferuje książka L. Renault'a, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris 2000. W przeciwieństwie do tradycyjnego odnoszenia etyki kartezjańskiej do stoicyzmu, autor ten dokonał analizy związków pomiędzy tą częścią filozofii Descartes'a a wpływem, jaki mógł zostać na niego wywarty przez jego szkolnych nauczycieli, którzy byli arystotelikami oraz samym Arystotelesem. Zdaniem Renault'a główne pojęcia kartezjańskiej etyki powstały w wyniku konfrontacji z perypatetyckimi teoriami szczęścia. Podobnie też rozumie on całą teorię namiętności, która nie miałaby kształtu, jaki przybrała, gdyby nie fakt, że wywodzi się ona z udoskonalenia dorobku arystotelików, głównie zaś św. Tomasza. W kwestii osiągnięcia szczęścia, autor zwraca uwagę na fakt, że rozbieżność zakresowa w człowieku pomiędzy intelektem a wolą, sprawia, że skoro tylko wola jest w nas nieskończona i tym samym przybliża nas do Boga bardziej niż skończony intelekt, to w związku z tym szczęście dotyczy jej w większym stopniu. Boga możemy podziwiać i kochać, ale nie znać. Por.: Ibidem, s. 59–62. W zasadzie chodzi o to, że wbrew Arystotelesowi, to nie intelekt jest częścią najbardziej boską w człowieku, lecz wola

wewnętrznej lub społecznej, etyczności i wielu zagadnień moralnych, nie stanowiły jej głównej treści. Spowodowało to, że nie umieściliśmy tych właśnie rozważań w partii początkowej opracowania, poświęconej Descartes'owi. Filozof unikał tego typu problematyki przez wzgląd na jej wieloznaczność, już choćby w porównaniu z matematyką, jak również przez to, że siłą rzeczy jego teoria – jako filozofia praktyczna – musiałaby zostać odniesiona do elementów panującej oficjalnie doktryny religijnej i mogła łatwo prowadzić do sporów światopoglądowych[420].

Jest to prawdą [wyjawiał], że mam w zwyczaju odmawiać sobie pisania na temat moich myśli odnośnie do etyki, a to z dwóch powodów: jeden, że nie ma innej takiej materii, w której złośliwcy mogliby łatwiej wydobyć pretekst do pomówień; druga, że tylko możnym lub tym, którzy dostają od nich pozwolenie, przystoi by się mieszać w sprawy regulacji obyczajów innych[421].

Nie znaczy to jednak, że uczony nie myślał o niej wcale. Należy wnosić, że planował również etykę i to nową, która wynikałaby z podstaw jego nauki i jako taka dopełniała cały gmach poznania, który filozof obrazował pod postacią drzewa ją również zawierającego:

Jego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki, przy czym mam tu na myśli najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości[422].

---

właśnie. Koncepcja kartezjańskiego szczęścia jako szlachetności (*générosité*) jest przeróbką scholastycznej koncepcji wspaniałomyślności (*magnanimité*), z tą różnicą, że dla św. Tomasza jest to cnota, a dla Descartes'a już tylko namiętność. Ibidem, s. 186. Zdaniem autora św. Tomasz odnosił ją na zewnątrz, Descartes zaś do wewnątrz człowieka, utożsamiając jej posiadanie z zagadnieniem warunków służących temu, a mieszczących się w całości po stronie wolnej woli.

[420] W *Odpowiedziach Gassendiemu* Descartes pisał, że w etyce dozwala się używać „domysłów", a w fizyce zaś panują „dowody". Por.: R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 439–440 [A. T., t. VII, s. 375].

[421] Idem, *List do Chanuta z 20 listopada 1647 r.* [w:] A. T., t. V, s. 86–87. W innym miejscu dowiadujemy się, że filozof wyznał, iż „niechętnie pisze na tematy etyczne, ale zmuszony był z powodu bakałarzy i im podobnych dopisać te reguły, bo w przeciwnym razie mówiliby, że on jest niedowiarkiem i pozbawionym religii, i że ją chce obalić za pomocą swej metody". Por.: *Rozmowa z Burmanem* [w] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 298 [A. T., t. V, s. 178]. I w końcu pisał do Meslanda 2 maja 1644 roku: „Jedyna rzecz, która mnie powstrzymuje od mówienia o wolności wyboru między dobrem a złem, to chęć uniknięcia w miarę możliwości teologicznych kontrowersji i utrzymania się w granicach filozofii naturalnej". R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 277.

[422] *List do ks. Picot* [w] R. Descartes, *Zasady…*, s. 367 [A. T., t. IX, s. 14], fragment cytowany.

Widzimy wobec powyższego, że nie mogło nie być filozofii praktycznej w planie wiedzy, który miałby być zupełny. Wymagania jednak, jakie Descartes zawsze sobie stawiał w wielu zagadnieniach, powodowały wielokrotnie opóźnienia lub odstąpienie od ich realizacji. Tego należałoby się spodziewać zwłaszcza po etyce, skoro miała być ona wynikiem zakończenia prac nad fizyką i medycyną oraz utrwalenia się ich do tego stopnia, by dawało się zauważać ich powiązanie z teorią postępowania. Wszystko w związku z tym wskazywało, że ta część w projekcie nowej wiedzy wymagała najmniej pośpiechu i z pewnością wstrzemięźliwość filozofa nakazywałaby mu milczenie w tej sprawie przez dłuższy czas. Doszło jednak do pewnego przyspieszenia na tym polu, które wynikało z zupełnie innych niż planowane pobudek. Otóż uczony został niejako zmuszony do wypowiedzenia się w tych kwestiach, przez serię pytań, które postawiła mu księżniczka Elżbieta. Korespondencja z młodą władczynią, stanowi najbardziej znany z zasobów mieszczących etyczne poglądy Descartes'a, jeżeli nie jedyny taki[423]. Była ona również głównym zbiorem przeświadczeń, z jakich korzystał i na które powoływał się następnie w swoim *Traktacie* De La Forge. Zanim jednak przejdziemy do nich, należy zatrzymać się przez chwilę na fenomenie tak zwanej *moralności tymczasowej*, która w sposób najbardziej szczery, bo nie wywołany zewnętrzną presją żadnej osoby, oddaje filozoficzną myśl Descartes'a w odniesieniu do zagadnień tu poruszanych[424].

---

[423] Listy te, w swej znacznej części, zawierają rozważania etyczne i ogólnie odnoszą się do problematyki szczęścia, dobrego i wolnego od kłopotów i konfliktów, życia. Por.: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, listy V–XV. Są to listy datowane w ten sposób: 8 lipca 1644 r., sierpień 1644 r., 18 maja 1645 r., maj lub czerwiec 1645 r., czerwiec 1645 r., 21 lipca 1645 r., 4 sierpnia 1645 r., 18 sierpnia 1645 r., 1 września 1645 r., 15 września 1645 r., 6 października 1645 r. Do większości z nich odnosimy się w niniejszym opracowaniu.

[424] „Nie znajdujemy u Descartes'a traktatu naprawdę poświęconego etyce, jak to jest u Arystotelesa czy u Kanta, u których konstytuuje on część istotną systemu filozoficznego. Jedyny traktat, który mógłby pełnić tę funkcję, *Traktat o namiętnościach duszy*, Descartes uznał za napisany z pozycji fizyka, nie zaś filozofa moralności lub mówcy. Znana trzecia część *Rozprawy* proponuje nam kilka maksym moralności tymczasowej, podyktowanych jak się zdaje bardziej troską o to, by być w porządku względem autorytetów świeckich, jak i duchowych, niż przez wzgląd na prawdziwe i głębokie dociekania filozoficzne. Pozostają listy do Elżbiety, ale również do Chanuta i Krystyny, które pogłębiają pytania tradycyjnie etyczne, jak te na temat dobra najwyższego, cnoty, lecz jedynie przy okazji pośpiesznych pytań i korespondentów w sposób ograniczony przez prywatny charakter wymiany myśli". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 147–148. Z drugiej strony: „[…] można by się zapytać, czy to reguły moralności są tym, co Descartes pozyskał z metody, jak na to wskazuje w krótkiej przedmowie do *Rozprawy*, czy może w większym stopniu sama metoda była wynikiem obiektywizacji stanowiska etycznego". Ibidem, s. 154. I właśnie dlatego, Guenancia zwraca uwagę, że dla Descartes'a równoważne

Teorię tę filozof rozwinął w trakcie opracowywania *Trzeciej części Rozprawy o metodzie*. Tymczasowość oznaczała tu, w przypadku przekonań moralnych, rodzaj świadomie zaproponowanego półśrodka, który musi dać się stosować pod nieobecność etyki ugruntowanej i stałej, skoro człowiek musi działać wśród innych ludzi z narażaniem się na ocenę. Nie jest to jednak etyka, i nie jest to filozofia praktyczna. Odwrotnie, są to regulacje przypominające te, których autorem jest osoba nie mogąca wykazać się kompetencjami, a zmuszona do działania w pewnym obszarze, który obejmuje ich brak. Powstaje zatem pytanie, dlaczego takiej pełnej i trwałej etyki w systemie myśli Descartes'a zabrakło i dlaczego nie odwołał się on po prostu do zasad etyki katolickiej albo przynajmniej chrześcijańskiej? Odpowiedź zdaje się być prosta, a zawiera ją wspomniany schemat poznania – etyka jest w nim wynikiem znajomości pozostałej wiedzy w nim zawartej, co pozostaje w całkowitym braku związku z moralnością i etyką religii, o której mowa. Z drugiej strony jawi się jako niepowiązane z literą przekonań kartezjańskich to, że filozof w sporze z Voetiusem, odniósł się do argumentów zaczerpniętych wyłącznie z chrześcijaństwa, a ściślej zaś z *Pisma Świętego*. Tam odwoływał się jawnie do religii i etyki katolickiej, nie pozwalając sobie na jakąkolwiek tymczasowość lub relatywizm. Na istotę tego powołania się wskażemy w dalszej części naszego namysłu. Tymczasem wystarczy uznać, iż jedyne wyjaśnienie tego stanu rzeczy, jaki miał miejsce w konflikcie z teologiem protestanckim, polega na tym, że w relacji do niego Descartes zajął stanowisko właściwe jemu samemu, jako człowiekowi, który przynależał do pewnej kultury, narodowości i zwłaszcza wyznania. W filozofii natomiast Descartes jest twórcą nowej teorii, która nie wynika i nie wiąże się z tamtymi rodzajami więzi, które jego samego określały z racji urodzenia i wychowania. W nauce, teorii, filozofii nie wypracował on jeszcze tego typu refleksji, jaka mogłaby zafunkcjonować w miejsce owej pierwotnej i utrwalonej, która stanowiła dla niego oręż do odpierania natarczywości Voetiusa. Co więcej, poziom dyskusji z nim, był *stricte* moralny i religijny, a to musiało nakazać filozofowi francuskiemu użycie stosownej argumentacji, do czego nie doszłoby, gdyby wspomniany teolog był również filozofem.

Fakt pozostaje faktem, że nie będąc wiedzą ścisłą i nie podlegając rygorowi rachunku matematycznego, dziedzina filozofii praktycznej, jeśli miała stanowić oryginalną w treści i trwałą w formie teorię, musiała wymagać wspominanego czasu i zaangażowania. Jeśli zaś miałaby

---

były dwie dziedziny, które łącznie składały się dopiero na pełnię życia zrealizowanego, a mianowicie: „poszukiwanie prawdy [filozofia] oraz kierowanie życiem [etyczność]". Ibidem, s. 155.

być stworzona w pośpiechu i zdawkowo, mogłaby przyjąć kształt najogólniejszej z wszystkich maksym, jakie znajdujemy u Descartes'a, a która powiada, iż: „wystarczy dobrze sądzić, aby dobrze czynić"[425]. Mogłaby, ale nie musiała, ponieważ owa maksyma jest mimo wszystko również niejasna. Sądy, jeśli mają być poprawne, pozostają dziedziną tego, co jasne i wyraźne, gdy zaś chodzi o działanie, o relacje z ludźmi, o bycie obywatelem jakiejś społeczności, miasta, państwa, itd., jasność i wyraźność przyczyniające się do doskonałości sądu, wydają się być domniemane, o ile może w ogóle bywają tam nieobecne.

Jak zauważa Gilson, termin „tymczasowa", w odniesieniu do moralności, w łacinie, którą posługiwał się Descartes, jako sformułowanie: *ad tempus*, może oznaczać coś, co jest obecne w oczekiwaniu na coś innego, bardziej ważnego i koniecznego[426]. Z pewnością przekreśla to uniwersalny charakter takiej etyki, choć trzeba dodać, że skoro da się ona stosować zawsze, kiedy tylko nie ma przepisów tego prawa, o które nam chodzi, to w ten sposób zdobyta zasadność w posługiwaniu się nią, czyni tę tymczasową etykę zupełnie wystarczającą. Czas jej obowiązywania i jej używania może tym samym przedłużać się w sposób nieokreślony, bowiem nie znamy momentu, w którym uzyskamy pełne poznanie wiedzy wszelkiego rodzaju, efektem której ma być owa mądrość typu najwyższego. Ten przejściowy charakter etyczności sugeruje

---

[425] „*Dobrze sądzić*, to mieć pewność, że wnosimy sąd, którego prawdziwość jest zabezpieczona. W rezultacie wystarczy dobrze sądzić, aby dobrze czynić, ale jest konieczne, żeby sąd był w sposób oczywisty prawdziwy, aby mógł stworzyć wystarczające warunki dobrego działania. Innymi słowy, filozofia kartezjańska dopuszcza (*en droit*) całkowite określenie woli przez rozum tylko w tych przypadkach, gdzie poznanie rozumowe, na którym wola się wzoruje, jest oczywiste «wola rzeczy myślącej zmierza do dobra jasno przez siebie poznanego dobrowolnie wprawdzie i w sposób wolny (należy to bowiem do istoty woli), niemniej jednak nieomylnie». *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 204). Z drugiej strony, owo określenie woli przez jasne i wyraźne poznanie, będąc założone, jak to widzieliśmy, jest nieomylne, jakkolwiek wolne, a nawet tym bardziej nieomylne, im w sposób doskonalszy wolne, trzeba zatem jawnie dobrze sądzić (w silnym sensie sformułowania: wnosić sąd, którego prawdziwość jest oczywista), aby dobrze czynić". E. Gilson, *Discours…*, s. 260. To samo sformułowanie spotykamy w *Liście do Mersenne'a z 27 kwietnia 1637 r.* [w:] A. T., t. I, s. 366, jak również do tego samego adresata z maja 1637 r. [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 230–231.

[426] E. Gilson, *Discours…*, s. 231, za: Furetière, *Dictionnaire universel*, 1690, s. 316. Tak samo rozumiał to Descartes, mówiąc o tym, iż, kto poszukuje wiedzy pewnej, a na razie posługuje się dotychczasową, niedoskonałą i pospolitą, „powinien przede wszystkim starać się wypracować sobie etykę, wystarczającą do kierowania czynnościami jego życia. To bowiem nie cierpi zwłoki i winniśmy ponad wszystko starać się żyć sprawiedliwie [jest to niedoskonała jeszcze etyka], do której można się stosować tymczasowo, dopóki nie poznało się jeszcze etyki doskonalszej". *List do ks. Picot* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, s. 366–367 [A. T., t. IX, s. 13 i 15].

jej neutralność, co musi dawać jej przewagę nad etykami konkretnymi, nieodwracalnymi i dogmatycznymi w charakterze. Poczytujemy zatem wybieg filozofa za rodzaj świadomie utrwalającego się braku rozstrzygnięcia, który sam staje się rozstrzygający. Ponadto, prawdą jest, że o charakterze tej moralności zadecydował w gruncie rzeczy sposób życia Descartes'a, jako uczonego. Poszukując prawdy naukowej, w czasach wielu wojen i niepokojów, których geneza dotyczyła głównie różnic religijnych, wypracował on formułę zachowań, które współcześnie nazwalibyśmy, po prostu, w najwyższym stopniu skutecznymi, bo konformistycznymi. Zasady tej nieprecyzyjnej w swej treści moralności, za cel miały bowiem spowodowanie jak najdalej idącego wtopienia się filozofa w tłum (z naciskiem na słowo) dowolnej zbiorowości, w której przyszłoby mu żyć. Czyż nie chodzi w tym właśnie o ukazanie, że żadna etyka z dotychczasowych, nie może się łączyć z takim brakiem światopoglądowego określenia, jak jest to w przypadku wszechobecnego rachunku, leżącego u podstaw nauki nowożytnej, w tym odpowiadającej jej myśli etycznej?

Trudno jest zmieniać prawa i zwyczaje, pisał Descartes w Drugiej części *Rozprawy o metodzie*, a mając świadomość, iż lepiej jest dostosować siebie do okoliczności życia, niż próbować je przekształcać dla swoich potrzeb, mógł się przekonać, że ów konformizm pozwala jednostce, jaką był, zachować jak najwięcej spokoju i niezależności. Zewnętrzne znamiona przystosowania służą tu zakryciu prawdziwej postawy, która polega na tym, że jest nam całkowicie obojętne, co i jak robią ludzie z naszego otoczenia, byleby tylko nie porównywali tego, co my robimy z tym, co jest ich udziałem i nie angażowali się w próby poprawiania naszego działania, mając za wzór własne. Descartes ukazuje dwa kluczowe elementy zmiany obyczajowości w tamtym czasie. Po pierwsze pokazuje, że nauka i moralność rozchodzą się (być może) bezpowrotnie, ale że ponieważ nauka wymaga przyśpieszenia, na które nie stać porządku działań praktycznych, to należy pozostawić masy w ich opóźnieniu, kamuflując swe oddalanie się od nich, rzekomą afirmacją ich postaw. To, że nauka nowożytna i religia rozchodziły się wówczas jest faktem. Rozchodziły się również bezpowrotnie nauka i moralność, ponieważ oddzielone są już wówczas porządek odkrycia naukowego w przyrodoznawstwie od porządku powinności albo porządku wyznania. Materia traci swą hierarchiczność i jako homogeniczna nie wyraża żadnej aksjologii. Fizyk nie jest już duchownym, a jeśli skupia się tylko na mierzeniu wymiarów fragmentów Ziemi, pozostaje poza obrębem i wpływem jakiejkolwiek społeczności – chyba, że sam powoła społeczność uczonych. Zastanówmy się wobec tego, co jest moralnego albo nie w określaniu matematycznej istoty rozciągłości, wyrażanej w przekonaniu, że fizyka jest geometrią? Jaką zawartość etyczną, moralną, obyczajową ma

geometria, skoro jej znaki nie są literami żadnego pisma, w którym dałoby się wyrazić etykę i religię chrześcijańską? Po drugie Descartes ukazuje mechanizm stary, jak sama refleksja filozoficzna, a mianowicie ten, że pilne i karne rozumowanie nigdy nie może być czymś masowym i że uczoność nowego typu nie może już, tak jak to czyniono w wiekach średnich, budować dla siebie przyzwalającego szacunku mas, z pomocą religii, a zatem zwłaszcza (gdy o masowość chodzi) uczuć. Nowa filozofia i wiedza przysporzą dla siebie zwolenników tylko wtedy, jeśli dostarczą dla jak największej ilości osób konkretnych efektów w postaci owoców swoich zastosowań, jakimi będą wymierne dobra materialne i poprawa zdrowia ludzkiego. Nie zyskają natomiast posłuchu jako nowa religia albo jako angażująca wszystkich pełnia poznania. Te ostatnie przypadki są niemożliwe, a mającym je zastąpić, czego sami doświadczamy właśnie masowo, jest jedynie format egzystencji ujęty w ramy konsumpcjonizmu.

Konformizm, polegający na naśladowaniu innych, który wydawałby się czymś całkiem różnym od postępowania zgodnego z rozumem, tu jawi się jako jego wynik i jego strategia. I podczas gdy Seneka „gani tych, którzy kierują się zwyczajami i przykładem innych niż wskazaniami rozumu”[427], Descartes uważa, że rozum nakazuje nie odróżniać się od tła, w którym się działa. Z pewnością obydwu filozofom chodzi tu o coś innego, o ile bowiem Seneka daje rady, sięgając tym samym istoty rzeczy, o tyle Francuz radzi na temat jej zewnętrzności, pozostawiając istotę tożsamą temu, co można uczynić, kiedy działa się tak jak inni, pod warunkiem, że to, co mamy do zrobienia nie jest tym, co inni czynią[428]. Wiemy, że Descartes często zmieniał adres zamieszkania

---

[427] *List XII z 18 sierpnia 1645 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 41 [A. T., t. IV, s. 271–272].

[428] Konformizm Descartes’a mógł mieć swe podstawy teoretyczne w książce Pierre’a Charona, *De la Sagesse*, na co wskazuje E. Gilson, przytaczając następujący jej fragment: „Zatem, rada, jakiej udzielam temu, kto chce być mądry polega na zachowywaniu i przyglądaniu się, tak od strony słów jak i czynów, prawom i zwyczajom, które zauważa się, iż zostały ustanowione w kraju, w którym przebywamy: *sequi has leges indigenas honestum est*. Wszystkie sposoby działania oddalone i odosobnione w charakterze, będąc podejrzane o szaleństwo lub nadmierną ambicję, ranią i szokują ludzi (P. Charon, *De la Sagesse*, II, 8–7)”. E. Gilson, *Discours…*, s. 235. Podobne opinie spotkamy u Montaigne’a, zob.: *Apologia Raymonda de Sebond* [w:] M. Montaigne, *Próby…*, t. II, roz. XII. Istnieje jeszcze inna warstwa tej problematyki, a mianowicie ta, że o ile nauka (metafizyka i fizyka wraz z jej zastosowaniami) musi dotyczyć i rozwijać się cała w planie tego, co konieczne, jasne i wyraźne, o tyle działanie, odnosząc się do człowieka jako połączenia duszy i ciała, nie może być nauką posiadającą tamten rygor i pewność. Pisze na ten temat Guenancia, powołując się na Gueroulta: „Jak to dobrze ukazał Gueroult, ponieważ to już nie sam rozum, lecz rozum wspierany przez zmysły i wyobraźnię

i unikał w przebywaniu w danym miejscu momentu, kiedy to tamtejsi mieszkańcy wchodziliby z nim w dowolny rodzaj poufałości lub zażyłości, niszczącej chroniący go od nich dystans. Znamiennym rysem jego charakteru stało się zatem postępowanie wedle maksymy: „ten dobrze żyje, kto żyje w ukryciu"[429].

Kolejną dającą do myślenia cechą tej teorii jest jej zadziwiający, jeśli chodzi o Descartes'a, empiryczny charakter[430]. O ile cała nauka ma wywodzić się z ducha aprioryzmu, o tyle wrodzoność elementów poznania, które można by następnie odnosić do praktycznego postępowania, w tej filozofii jeszcze nie występuje. Zamiast tego mamy nakaz przyglądania się otoczeniu i naśladowania go, co przywodzi na myśl przekonanie, że moralność jest najmniej istotna i zwłaszcza tak dalece przypadkowa, że rządzą nią niemal same emocje. Pamiętajmy, że jeśli to zachodzi, to dotyczy to aktualnej etyki, która nie wyrosła z całościowej

---

prowadzi badanie dziedziny złożonej i ciemnej, której poznanie wymaga obecności oraz doświadczenia całego człowieka, etyka, następująca po metafizyce, jest zagadnieniem człowieka nie tylko duszy". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 140–141.

[429] Pogląd ten pochodził od Owidiusza: *Crede mihi, bene qui latuit bene vixit* – Uwierz mi, dobrze żył, kto żył na uboczu [Owidiusz – Tristia]. Znajdował się on na portrecie Descartes'a wykonanym przez Edelincka. Filozof posługiwał się nim również w *Liście do Mersenne'a w kwietniu 1634 r.* Ukrywanie się przed ludźmi, unikanie ich, przyjęło jeszcze inną postać, znaną z *Cogitationes privatae*: „Podobnie jak aktorzy wezwani na scenę zakładają maskę, ażeby nie było widać okrywającego ich czoła wstydu, tak samo ja występując w tym teatrze świata, w którym dotąd tylko widzem byłem, naprzód posuwam się zamaskowany". R. Descartes, *Cogitationes privatae* [w :] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 172. Ten ostatni wątek rozwijał w swej interpretacji M. Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris 1929. W swoim *Komentarzu* Gilson również zwraca uwagę na potrzebę bycia samemu i zachowywania całkowitej niezależności, którymi kierował się filozof: „Owa miłość do spokoju i wolności, która wyrażała się najbardziej żywą niechęcią do wszelkich ograniczeń życia społecznego jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech Descartes'a. Nie pojmie się właściwego jej sensu, jeśli nie przypomni się sobie podstawy moralności kartezjańskiej: być szczęśliwym, to swobodnie poszukiwać prawdy i cieszyć się jej znalezieniem. Pełna pasji miłość Descartes'a do życia jako myślenia posiada, jako sobie przeciwstawną i konieczną, tę część, która polega na głębokiej niechęci tego wszystkiego, co może ją zmącić lub odwrócić jej trwanie. Trzeba zatem zaakceptować bez zastrzeżeń i rozumieć w jej najgłębszym sensie definicję, jaką on sam podał o sobie: «człowiek, który tak zapalczywie kocha swobodę, że chce uniknąć najmniejszych symptomów czegoś, co mogłoby ją zakłócić» (w *Liście do Huygens'a w październiku 1639 r.*)". E. Gilson, *Discours…*, s. 278–279. Zob. też: F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 35–37.

[430] „Pierwszą [zasadą] było, abym był posłuszny prawom i obyczajom swego kraju, trzymając się wytrwale religii, w której dzięki łasce Bożej byłem od dzieciństwa chowany, i kierując się we wszystkich innych sprawach mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi mógłbym współżyć". R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 27 [A. T., t. VI, s. 22–23].

świadomości pełni poznania, jak to stanie się z etyką oczekiwaną, lecz która – z punktu widzenia rozumu – ma swe źródło w przesądach, czyniących z niej element życia lokalnego, a wręcz zwykłą obyczajowość podniesioną niejednokrotnie do rangi moralności, etyki, religii[431]. Jako

[431] Por.: Ibidem, s. 28. U Gilsona czytamy: „«*… une assurance morale de ces choses…*». To znaczy pewność wystarczająca dla wymagań życia praktycznego. Tekst łaciński dodaje: «*… certitudo, ut loquuntur Philosophi, moralis…*». Descartes sam wyjaśnił znaczenie tego wyrażenia: «[…] Wyróżniłem tu dwa rodzaje pewności. Pierwsza nazywana jest moralną, to znaczy wystarczającą do regulowania naszych obyczajów i równie wielka, jak pewność rzeczy, względem których nie mamy żadnego nawyku [by w nie] wątpić w trakcie zarządzania czynnościami życia, choćbyśmy wiedzieli, że – mówiąc absolutnie – może się zdarzyć, iż mogłyby one być fałszywe. W ten sposób ci, którzy nigdy nie byli w Rzymie, nie wątpią wcale, że jest to miasto we Włoszech, nawet jeśli tak by było, że wszyscy, od których oni się tego dowiedzieli, oszukaliby ich. Inny rodzaj pewności jest wówczas, kiedy myślimy, że nie jest w żaden sposób możliwe żeby rzecz była inna niż taka, jak ją postrzegamy w sądzie» (R. Descartes, *Zasady…*, cz. IV, art. 205–206, fragment tekstu tylko w wersji francuskiej *Zasad*, zob.: A. T., t. IX, s. 323–324). Z tego podziału wynika, że jeśli postawimy sprawę istnienia świata zewnętrznego z punktu widzenia używania czynności życia, który to punkt widzenia odpowiada wolnemu działaniu nakierowanemu na dobro i w rezultacie odpowiada moralności, pewność, jaką posiadamy spontanicznie w odniesieniu do istnienia naszego ciała, czy też świata zewnętrznego, jest całkowicie wystarczająca. Ponadto byłoby przeciwne odróżnieniu obydwu porządków, chcieć podporządkować naszą pewność moralną tych rzeczy ich pewności metafizycznej. Byłby to zresztą czyn szalony, bowiem nasza wola powinna w porządku działania wnosić sądy wymagane dla tego, byśmy mogli żyć szczęśliwie i stąd mamy obowiązek moralny potwierdzać istnienie naszego ciała oraz świata zewnętrznego, nawet wówczas, jeśli nie jesteśmy zdolni dostarczyć na ich temat pełnego dowodu teoretycznego. Pewność moralna nie stanowi zatem jednego ze stopni właściwych pewności naukowej, dzięki której mamy wynikłe z właściwego jej rygoryzmu prawo upewniania się w porządku poznania, lecz jedynie stopniem prawdopodobieństwa, takim, który uprawomocnia decyzję poświadczoną przez wolę w porządku działania. Por.: *V Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 413–414 [A. T., t. VII, s. 350–351]. «Przy końcu *I Medytacji* powiedziałem, że o tym wszystkim, czegośmy dotychczas nigdy dość jasno i wyraźnie nie poznali, możemy wątpić „z powodu ważkich i przemyślanych argumentów", dlatego mianowicie, że tam chodziło tylko o owo najwyższe wątpienie, które, jak często podkreślam, jest metafizyczne, przesadne i nie powinno być w żaden sposób przenoszone w sferę działań życiowych, a pod które powinno podpadać na podstawie dość ważkiego argumentu to wszystko, co może wywołać nawet najmniejsze podejrzenie. Tutaj zaś przyjazny i rzetelny mąż, jako przykład tego, o czym powiedziałem, że należy wątpić „z powodu ważkich argumentów", podaje: czy istnieje ziemia, czy mam ciało, itp., aby oczywiście jego czytelnicy, którzy nic nie będą wiedzieli o tym wątpieniu metafizycznym, odnosząc je do działań życiowych, sądzili, że nie jestem z pełna rozumu». (*Zarzuty siódme z odpowiedziami* [w:] Ibidem, t. II, s. 59 [A. T., t. VII, s. 459–460]. Inny tekst godny uwagi: *List do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 26–27 [A. T., t. III, s. 422–423] oraz Idem, *List do Meslanda z 2 maja 1644 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice…*, s. 215–216 [A. T., t. IV, s. 115], listy cytowane)". E. Gilson, *Discours…*, s. 358–359. U Descartes'a czytamy: „[…] umysł

taka, siłą rzeczy jest ona wynikiem wiedzy empirycznej i nie ma możliwości wydedukować jej z jakichkolwiek pierwszych zasad. Natomiast etyka prawdziwa, z koniecznością w tych zasadach się ukrywa. Jej pełne ujawnienie może mieć miejsce tylko jako to, co wynika z wiedzy o wspomnianej całości poznania, nie będąc ani matematyką, ani fizyką, ani medycyną. Te wymienione nauki wiąże wspólny dla nich wszystkich fakt bycia pochodnymi wobec uniwersalnej wiedzy o porządku (*mathesis universalis*). Trudno natomiast zorientować się, jaki rodzaj konieczności w nich zawartej daje się następnie uwidocznić w zasadach moralności, które nie mogą, a przynajmniej nie powinny być czymś innym niż nauka o porządku. Porządek ten dotyczy miary, a ta jest dobra, skoro jest „ładem odciśniętym przez Boga na stworzeniu". Ten ład nie domaga się niczego poza przestrzeganiem go, a to oznacza w praktyce, a zatem w etyczności, nic ponad postępowanie racjonalne i wymierne, w oparciu o wiedzę (matematyczną) pierwszego typu. Krańcowym skutkiem przyjęcia tego, jest unifikacja wszystkich rozumnych ludzi w ramach natury ludzkiej, poprzez pełne poznanie powszechnej nauki o ładzie, wrodzonej każdemu, jako ta sama konieczność, zawarta w poznaniu jasnym i wyraźnym, które jako jedyne wyklucza z etyczności emocjonalność i wiarę, a pozostawia życie rozświetlone przez światło rozumu, skupiające się na jednakowych przedmiotach tożsamych tej naturze[432]. Natura ta, jako rozum, nie domaga się żadnych zewnętrznych regulacji i być może dlatego u Descartes'a nie mogło być etyki w ten sposób rozumianej, to jest ani tradycyjnej, ani wyodrębnionej. Jej ślady mogą dać się odkryć, być może w potocznej obyczajowości w stopniu, w jakim przeciętni ludzie postępują zgodnie z rozumem, to jest w stopniu, w jakim są „automatami Boga" i nie dążą do nicości. To pozwala filozofowi napisać:

[…] Co do mnie, przez całe swe życie najbardziej przestrzegałem zasady, by kroczyć tylko szeroką drogą i sądzić, że podstawowa przebiegłość na tym polega, by nie pragnąć

---

nasz jest takiej natury, że nie może nie zgadzać się z tym, co jasno pojmuje. Ponieważ jednak często przypominamy sobie wnioski wyprowadzone z takich przesłanek, mimo iż na same te przesłanki nie zwracamy uwagi, dlatego powiadam, że jeśli nie znalibyśmy Boga, to moglibyśmy uważać, iż są one niepewne, chociaż przypominamy sobie, że zostały wyprowadzone z jasnych zasad; albowiem być może natura nasza jest taka, iż mylimy się także co do rzeczy najbardziej oczywistych. Dlatego właśnie, nawet gdy wyprowadzamy je z takich zasad, nie mamy o nich wiedzy, lecz jedynie przeświadczenie. Odróżniam zaś jedną od drugiego tak, że przeświadczenie (*persuasio*) jest wówczas, gdy pozostaje jakaś racja, która może nas skłaniać do zwątpienia, natomiast wiedza (*scientia*) to przeświadczenie oparte na racji tak silnej, iż nigdy nie może być naruszone przez jakąś rację silniejszą; takiej wiedzy nie może posiadać nikt, kto nie zna Boga". *List I* [w:] R. Descartes, *Listy do Regiusa…*, s. 4 [A. T., t. III, s. 65].

[432] Por.: Idem, *Rozprawa…*, cz. VI [A. T., t. VI, s. 60–78].

uciekać się do jakiejkolwiek przebiegłości. Wspólne prawa społeczności, które zmierzają do tego, aby wszyscy świadczyli sobie nawzajem dobro, lub przynajmniej nie wyrządzali sobie zła, są – jak mi się zdaje – ustanowione tak dobrze, iż każdy, kto się nimi kieruje szczerze, bez jakiejkolwiek obłudy czy chytrości, wiedzie żywot o wiele bardziej szczęśliwy i bezpieczny niż ci, którzy innymi drogami dochodzą własnej korzyści i czasami naprawdę ją osiągają dzięki niewiedzy innych ludzi oraz łaskawości losu; o wiele częściej jednak zdarza się, że ponoszą porażkę i sądząc, iż dobrze urządzili swe życie, naprawdę je burzą […][433].

W sierpniu 1645 roku Descartes pisał do księżniczki Elżbiety:

Otóż wydaje mi się, że każdy może stać się zadowolony z samego siebie, i to bez oczekiwania czegokolwiek od innych, byle tylko zwracał uwagę na trzy rzeczy, do których odnoszą się trzy prawidła pomieszczone przeze mnie w *Rozprawie o metodzie*. Pierwszą jest, aby zawsze starał się, najlepiej jak tylko to jest dla niego możliwe, posługiwać się własnym umysłem w celu poznania tego, co powinien czynić, a czego czynić nie powinien we wszelkich okolicznościach życia. Drugą, aby przyjął stanowcze i niezmienne postanowienie wykonywania wszystkiego, co mu rozum doradzi, nie pozwalając, by odwiodły go od tego uczucia lub pragnienia. […] Trzecią, aby rozważył, że podczas, gdy tak właśnie w miarę swych możliwości, postępuje zgodnie z rozumem, wszelkie dobra, których nie posiada w ogóle, są także całkowicie, tak jedne jak i drugie, poza zasięgiem jego władzy oraz, że w ten sposób przyzwyczai się nie pożądać ich wcale. […] Jeśli rozważymy, że gdy postępujemy zawsze za radą rozumu, wówczas nie pomijamy niczego, co leży w naszej mocy, i że choroby oraz niepowodzenia są nie mniej naturalne dla człowieka jak dobrobyt i zdrowie[434].

Wszystkie powyższe rady, będące jednocześnie regułami postępowania, dają się sprowadzić do jednej zasady ogólnej, *by postępować zawsze zgodnie z rozumem,* to jest namyślać się i ważyć racje, przewidywać skutki i planować. Descartes nie wyjaśnia, co to znaczy i można uważać, że sformułowania jego moralności, czy etyczności tak przybliżone, stanowią zbyt mało, jak na etykę utrwaloną i ostateczną, a zasada ta mogłaby zostać wypowiedziana zawsze, nie tylko po poznaniu całego bloku wszystkich nauk. Z innej strony, nie można odmówić prawdziwości temu, że ów charakter ogólny w każdej chwili pozostaje z koniecznością obecny w dowolnym nakazie etycznym Descartes'a, bez względu

---

[433] *List XVII ze stycznia 1646 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 76 [A. T., t. IV, s. 357]. Tematy te rozwijaliśmy wcześniej. Zob.: T. Śliwiński, *Doskonałość nowożytnego uczonego a doskonałość moralna w filozofii Kartezjusza*, Łódź 2002, s. 337–349.

[434] *List XI z 4 sierpnia 1645 r.*[w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 38 [A. T., t. IV, s. 264]. W *Rozprawie o metodzie*, mówiąc w skrócie, zasady te dotyczą: 1.) posłuszeństwa obyczajom i prawom; 2.) stanowczości i siły charakteru, wyrażanej w sile postanowień; 3.) dostosowania się do losu i porządku świata bez (daremnej) chęci ich zmieniania. Por.: Idem, *Rozprawa…*, cz. III [A. T., t. VI, s. 22–31].

na to, czy on go już sformułował czy dopiero nad nim będzie rozmyślał, bowiem zawsze będzie on pochodną rozumowania i zawsze da się sprowadzić do owej ogólniejszej od niego zasady, o której była mowa. W ten sposób filozof może poprzestać na zarysowaniu ram ogólnych myślenia o filozofii praktycznej, jako ram rozumu, a to dowodzi tylko, iż porządek poznania i działania nie są czymś innym wówczas, kiedy poddane są tej samej w swoim charakterze refleksji. To, co pozostaje poza dyskusją, a co wynika z litery listu Descartes'a, którego treść cytujemy, to fakt, że owe reguły moralności tymczasowej, podporządkowane są u niego – jeśli nie w ogóle, to w tym liście zwłaszcza – osiągnięciu szczęśliwości, która wydaje się (mimo wszystko) kategorią estetyczną, jakkolwiek rozumową, skoro

[…] największa szczęśliwość (*félicité*) człowieka zależy od właściwego posługiwania się rozumem, a w konsekwencji należy się zgodzić, że badanie służące nabyciu sprawności w takim posługiwaniu się jest najbardziej pożytecznym zajęciem, jakiemu możemy się oddawać, jak też, bez wątpienia najprzyjemniejszym i najmilszym[435].

W *Rozprawie o metodzie* Reguła trzecia moralności, w sposób wyraźny powiązana jest z nakazami Epikteta oraz Seneki: „nie domagaj się, aby rzeczy nadchodziły tak, jak ty sobie tego życzysz, ale życz sobie, by zjawiały się tak, jak się zjawiają, a będziesz szczęśliwy". Chodzi o wyraźne rozdzielenie tego, co zależy od nas od tego, na co wpływu nie posiadamy, w związku z którym to podziałem wiemy, iż tylko to, co zależy od nas, winno być przez nas upatrywane jako źródło naszych ewentualnych roszczeń i w efekcie satysfakcji. Descartes pisał:

Trzecią mą zasadą postępowania było usiłowanie, aby zawsze przezwyciężać raczej siebie aniżeli los oraz zmieniać raczej swe życzenia, aniżeli porządek świata; i w ogóle wyrobić sobie przeświadczenie, że poza myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy. Tak więc z chwilą, gdyśmy wykonali w stosunku do rzeczy zewnętrznych wszystko to, na co nas było stać najlepszego, wówczas to, co pozostało i co nie zdołało nam się udać, jest dla nas bezwzględnie niemożliwe. Samo to wydawało

[435] *List XI z 4 sierpnia 1645 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 39 [A. T., t. IV, s. 266]. Etyczność pojmujemy tak, jak Kant, więc raczej jako „przykry obowiązek", nie zaś jako to, co dokonuje się w sferze przyjemności lub, co nam jej udziela. Działania przyjemne lub nieprzyjemne, nie mają w naszym pojęciu nic wspólnego z rozumnością, czy wysiłkiem czynienia dobra i stawiania sobie zadań, których efektem ubocznym może być, lecz nie musi, ewentualnie satysfakcja płynąca z wyrzeczenia się własnej woli i potrzeb, czy poświęcenia się dla innych, mimo swoich pragnień. Rozumne działania mogą być pojmowane jako satysfakcjonujące, nie stając się podporządkowane kategoriom estetycznym przyjemności, lecz pozostając właściwie etyczne. Satysfakcja pojawia się w obliczu wykonania czynu wartościowego nie przez wzgląd na nas samych lub z powodu choćby uniknięcia poczucia winy w wyniku jego zaniechania.

mi się wystarczające, by w przyszłości powstrzymać mnie od pożądania czegokolwiek, czego bym nie był w stanie zdobyć, i by osiągnąć w ten sposób zadowolenie[436].

W stosunku do tej reguły zarzuty brzmiały, że „jest ona raczej fikcją czynioną w celu schlebiania samemu sobie i oszukiwania się, niż tezą filozofa […]”[437]. Descartes odpowiadał:

Nie wydaje mi się wcale, by to była fikcja, ale prawda, która nie może być w niczym zaprzeczona przez nikogo, że mianowicie nie ma nic, co byłoby całkowicie w naszej mocy poza naszymi myślami, przynajmniej biorąc słowo *myśl* tak, jak ja to czynię, jako wszystkie czynności duszy, w ten sposób, że nie tylko medytacje i działania woli, ale także czynności widzenia, słyszenia, decydowania się na pewien konkretny ruch, etc., w stopniu, w jakim zależą od myślenia, są myślami. I nie ma niczego innego, poza tymi, rozumianymi przez przytoczone słowa, rzeczami, co w języku filozofii przypisuje się w sposób właściwy człowiekowi, bowiem, jeśli chodzi o funkcje przynależne samemu ciału, mówi się, że zachodzą one w człowieku, ale nie z jego udziałem. Poza tym, przez słowo *całkowicie* i następne, mówiące, iż skoro uczyniliśmy wszystko, co najlepsze, jeśli idzie o rzeczy zewnętrzne, to każda rzecz przez nas nieosiągnięta jest dla nas całkowicie niemożliwa; wyznaję znacząco, że nie chciałem powiedzieć, iż rzeczy zewnętrzne nie są w naszej mocy, ale że są w niej jedynie w tym zakresie, w jakim mogą pokrywać się z naszymi myślami, nie zaś, że *wcale* i *całkowicie*, dlatego, że wokół nas znajdują się inne siły mogące przeszkodzić skutkom naszych potrzeb[438].

Jak to słusznie zauważył Guenancia, u Descartes’a mechanizmem decydującym w etyce jest znajomość podstaw fizycznych i metafizycznych. Można by się nawet pokusić o twierdzenie, że etyka nie musi być osobną dziedziną wiedzy, gdyż z pewnością jest ona efektem świadomości oświeconej przez fizykę. Znajomość ciała oraz jego funkcjonowania, świadomość zakresu jego autonomii, przyczyniają się do poznania środków i możliwości oddziaływania na te aspekty w nas. Etyka powinna

---

[436] Idem, *Rozprawa…*, s. 30 [A. T. t. VI, s. 25]. Opinia Guenanci: „Wbrew formułom, które w tym punkcie nie odzwierciedlają jej właściwie, myśl kartezjańska nie dąży w żadnym przypadku do przekonania nas o próżności wszelkich wysiłków skierowanych na rzeczy nazywane «zewnętrznymi», ale o konieczności zmiany sposobu naszego działania: zamiast oczekiwać sukcesu odnośnie do zdarzeń, które niejasno przedstawiamy sobie jako możliwe, proponuje się wiedzę o tym, iż uczyniło się wszystko, co jest w naszej mocy dla osiągnięcia naszego zamierzenia – i to jest to uczucie, które o wiele bardziej niż samo powodzenie, przyczynia się do trwałego zadowolenia. Widać z tego, że jeśli Descartes ogranicza pole ludzkiego działania do tych rzeczy, które są dla niego naprawdę możliwe do osiągnięcia, to znaczy, że je osiąga i że jeśli owo osiągnięcie odnosi on do wiedzy o tym, że uczynił swą powinność, to istotnie po to, aby usunąć z duszy żal i skruchę, które towarzyszą jej i zasmucają ją, kiedy mogłaby wyrzucać sobie nie uczynienie tego, co mogła zrobić w chwili, gdy to było możliwe”. P. Guenancia, *op. cit.*, s. 170.

[437] Zarzut nieznanego autora, podpisany *S. P. do *** dla Descartes’a z lutego 1638 r.* [w:] E. Gilson, *Discours…*, s. 247 [A. T., t. I, s. 513].

[438] Ibidem.

być nauką o powiązaniach ducha z ciałem, i o stopniu koniecznego, to jest nieuniknionego, ubezwłasnowolnienia ducha, który z ciałem stanowi jedno, jak również powinna przyczyniać się do okiełznania możliwego zakresu wolności ducha tak pojętego. Wyrugowanie z kosmologii wszelkich antropomorfizmów i sprowadzenie jej do „nieczułej rozciągłości" ma również swój nieoceniony walor „trzeźwiący". Descartes dodawał, iż tylko w dzieciństwie mamy przeświadczenie, że świat został uczyniony specjalnie dla nas. Człowiek dojrzały wie, że natura ma przewagę nad nim i że jego związki z nią muszą polegać jedynie na wspomnianej wiedzy o ograniczeniach. Wie tym samym, że świat nie jest areną, na której spełnią się ludzkie życzenia, bowiem świat nie jest kosmiczną hierarchią, która, by tak rzec, znajduje na siebie zapotrzebowanie w ludzkim umyśle i potrzebach.

To dlatego Descartes napisał do Chanuta, że «te prawdy fizyki stanowią część fundamentów najwyższej i najdoskonalszej etyczności» w liście datowanym na 26 lutego 1649 roku, zaledwie na rok przed swoją śmiercią (11 lutego 1650 w Sztokholmie), wówczas kiedy już *Traktat o namiętnościach* był ukończony, i gdy nie wydawało się, by Descartes nie był z niego zadowolony. W świetle powyższego, można powiedzieć, że w umyśle Descartes'a «najwyższa i najdoskonalsza etyka» ma prawo doskonale zasadzać się na tej, która jest wynikiem *Traktatu* z 1649 roku, jak również licznych listów, stanowiących jej źródło począwszy od 1643 roku. I jeżeli nie budzi żadnych wątpliwości, że Descartes pojmował jako tymczasowe reguły, które umieścił w *Rozprawie*, to jest równie pewne, że ich prawomocność jawiła się mu mimo wszystko jako całkowicie definitywna, wówczas, gdy refleksja metafizyczna ukazała mu nieredukowalną różnicę między planem rozumowania czystego a tym, które związane jest ze zmysłami i wyobraźnią, będącym planem unii, inaczej mówiąc, między planem «prawdziwych i niezmiennych natur» a planem życia, przeznaczonym zmieszaniu i niepewności, które towarzyszą wszystkim działaniom, jakkolwiek stanowcze by były[439].

[439] P. Guenancia, *op. cit.*, s. 151–152. I dalej: „Złożoność etyki kartezjańskiej, bierze się z tego, iż z jednej strony, zależy ona od metafizyki i fizyki jako od swoich najpewniejszych podstaw, i że z drugiej strony, ona od nich nie zależy, tworząc sferę autonomiczną w stosunku do tej, która odpowiada spekulacji teoretycznej, wraz z problemami właściwymi i z pewnych powodów bardziej złożonymi, wymagającymi [osobnego] rozważenia i akceptacji niepewności, przypadkowości, ryzyka, odzwierciedlającą nawet pewien «eklektyzm», w tym, co zwykle łączy prawdy kartezjańskie z prawdami tradycji filozoficznej, które jednorazowo Descartes wciela jawnie do swojej własnej filozofii". Ibidem.

Rozdział 23

List do Voetiusa
Aneks, czy wyłom w etyce Descartes'a?

Zupełnie odmienną rolę filozofa jako wyrażającego świadomość moralną oraz innego typu treści, przedstawia *List do Voetiusa*, który Descartes napisał jako odpowiedź na atak na siebie i swoją filozofię. Można zastanowić się, czy w związku z zawartymi w tym wyróżnionym tekście uwagami, filozof francuski występuje tam jako uczony, czy może jako katolik, a może wyraża on siebie jako osobę zupełnie prywatną, ale przynależną pewnemu określonemu porządkowi społecznemu i wyznaniowemu? O ile w samej swej doktrynie myśliciel wypowiada się spójne i wyrzeka się w niej związku z prawdami objawionymi, o tyle w relacji do Voetiusa, również zachowuje on stanowisko konsekwentne i precyzyjne, z tą różnicą, że siłę swoich argumentów czerpie tym razem z treści głęboko właściwych religii.

W tym miejscu zwrócimy uwagę na niektóre zawarte w *Liście* wypowiedzi oraz ich ton, bowiem rzucają one dodatkowe światło na zapatrywania etyczne Descartes'a, których nie sposób usytuować wewnątrz jego myśli filozoficznej. Wynika z nich, że stawiał się on ponad tym, co charakteryzowały postawa i zachowanie jego oponenta i to z racji uwzględnienia wymagań porządku moralnego, który powinien być reprezentowany przez osobę duchowną, jaką był Voetius, a który został przywołany dopiero przez wychowanka szkoły w La Flèche. Widzimy go tu zaangażowanego, jak w żadnym innym jego piśmie, zarówno od strony motywacji, jak i sposobów realizowania zamiaru, w przeprowadzenie analizy i ocenienie niemal całej działalności innego człowieka, który w jej świetle powinien żałować, że w ogóle wdał się w nieuczciwy spór z filozofem. Poziom ataków między uczonymi przybrał wreszcie postać emocjonalną, ale Descartes mimo stwierdzenia, wyrażonego w słowach: „*Błogosławieni czyniący pokój*, Panie Voetiusie; lecz, póki szukasz kłótni, nie będziesz szczęśliwy"[440], cały czas zachowywał miarę i dążył do ubrania swej odpowiedzi w formę odnoszącą jego słowa do Najwyższej Woli Boga, jako autora Prawdy i Dobra dla wszystkich Chrześcijan.

---

[440] R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 12 [A. T., t. VIII, s. 14].

Descartes'a uraziło wiele pomówień, jakie zawarte zostały w książce *Filozofia kartezjańska*, o której autorstwo podejrzewał Voetiusa, ale najdotkliwiej odczuł zarzut o ateizm, który rzekomo propagował. Wyraźnie wzburzony pisał na ten temat: „Ojca zabić, ojczyznę pożarami niszczyć albo zdradzić, to lżejsze są przewiny, niż podstępnie nauczać ateizmu"[441]. Stopień dokuczliwości tego typu zarzutu był tym większy, że celował bezpośrednio w najbardziej istotną potrzebę Descartes'a, jaką była chęć szerzenia filozofii chrześcijańskiej. Postanowił wobec tego, iż najlepszym środkiem, jaki zastosuje w obronie swego imienia oraz religii, będzie odpowiedź w postaci listu otwartego, a same władze administracyjne, do których on go skieruje, przyczynią się do wymierzenia sprawiedliwości osobom go atakującym – ponieważ, mimo faktu, że Descartes był Francuzem i katolikiem, a Voetius i jego uczeń byli protestantami, dla których Holandia stanowiła ojczyznę, to rząd uznając wyższość racji, na które Descartes się powoła, zadziała bezstronnie i w sposób właściwy. Ten właściwy sposób i owe racje reprezentowane przez Descartes'a, mają charakter wynikający z uznawania sprawiedliwości, prawdy, dobra, miłości i im podobnych wartości, których źródłem jest właśnie samo chrześcijaństwo.

W świetle powyższego Descartes podważa kompetencje uczoności, które nie tylko z racji na pełnione stanowisko kaznodziei, ale zwłaszcza wykładowcy i nauczyciela młodzieży, przysługiwały Veotiusowi i jemu podobnym. Francuz widzi odpowiedzialność za rolę, za słowo, za przekazywaną wizję świata, w ramach której wchodzący w życie ludzie nabywają trwałej orientacji. Nauczając młodzież według kanonu arystotelesowskiego, akademicy rujnują jej rozwój oraz niszczą samą ideę uczelni jako miejsca wspólnoty poszukującej prawdy. Dają jej jako fundament fałszywą filozofię, która będąc podstawą wszystkich innych nauk, decyduje o realnym braku wiedzy i pomnaża ciemności[442]. Początek zła mieści się jeszcze gdzie indziej. Otóż Voetius charakterem swoich obelżywych wypowiedzi zaświadcza o sobie, jako o człowieku niegodnym nawet złego wykształcenia. Descartes powiada o poczynionych przezeń uwagach, że są własnością stajennego, a brak dystansu do samego siebie, którym – kiedy jest obecny – mierzy się kulturę danej osoby, u Voetiusa obnaża jego prostotę i niegodziwość[443]. Filozof wskazuje na to, że ten typ postępowania jawnie obciąża jego autora, ale owa

[441] Ibidem, s. 147 [A. T., t. VIII, s. 188].

[442] Por.: Ibidem, s. 15 [A. T., t. VIII, s. 18].

[443] „Wierz mi, Panie Voetiusie, rozumny czytelnik nic innego nie będzie sądził, tylko to, że kiedy pisałeś te słowa, zostałeś podburzony przez tak wielki zapał złorzeczenia, że nie zastanawiałeś się ani co wypada, ani co jest prawdziwe lub prawdopodobne". Ibidem, s. 23 [A. T., t. VIII, s. 26–27].

jawność czytelna jest dla kogoś szlachetnie urodzonego, natomiast już nie dla samego działającego. W tym zawiera się i kara i nagroda, bowiem Voetius sam stawia się w złym świetle, a Descartes mimowolnie wywyższa dzięki stosowaniu odpowiedniej argumentacji.

Przypadek, na którego oddziaływanie został narażony Descartes uwikłał go w to, od czego on, jako człowiek i filozof zawsze stronił. Obyczajowość, wynikła z braku merytoryczności w każdych czasach jest czynnikiem zagrażającym środowiskom naukowym, jak i wszelkim typom elit. Elitarność zasadza się wszak na stosownej dozie izolacji od potoczności i namiętności właściwych ludzkim codziennym i przypadkowym sprawom. Zawsze przynajmniej uczelnie wyższe oraz kościoły i klasztory identyfikowane były z takimi rodzajami placówek, w których selektywny charakter doboru ich kadr, owocował spełnieniem najwyższych standardów. To tam człowiek wymagający mógł ukryć się przed światem jednocześnie lepiej go rozumiejąc. Filozof, pokazując nieobecność takich wymagań u przedstawicieli wyższych warstw społecznych, podnosi walor czystości, którą osiągnąć można jedynie poza polem ich wpływów, skoro one same jej nie dochowują, Dla Descartes'a synonimem czystości tak charakterystycznej dla stanu duchownego, było nie, jak zdawać by się mogło, wstąpienie do tego, czy innego zakonu, ale odmówienie sobie prawa wstępowania do jakiegokolwiek. Pozostawanie na zewnątrz różnych społeczności wraz z ich regulacjami, które nawet jeśli nie zawsze, to często, podporządkowane są irracjonalizmom (emocjonalności ludzi), było dla racjonalisty, jakim Descartes zawsze pozostawał, gwarancją odporności jego ducha wobec niegodziwości ludzi i świata. Uczony ukazuje zatem siebie jako tego, kto niezależnie od okoliczności pozostaje wierny zasadom swej prawdy wyrażanej w nauce. Dowodzi tego następująca wypowiedź:

> Filozofia, której ja i wszyscy ku niej skłaniający się poszukujemy, nie jest niczym innym, jak poznaniem tych prawd, które mogą być pojęte dzięki przyrodzonemu światłu poznawczemu i stać się użyteczne dla ludzi; z tego względu żadna nauka uczciwsza, żadna godniejsza człowieka i żadna użyteczniejsza być nie może w życiu doczesnym[444].

Uczoność definiuje on przy tym jako doskonalenie pilnością i staraniem swego umysłu i swoich obyczajów[445]. Z drugiej zaś strony, Descartes pozostaje człowiekiem świadomie etycznym, który w pewnych sytuacjach występuje z użyciem swojego surowego autorytetu, a zasadność jego pouczeń wzmaga fakt, iż jego przewodnikiem jest nie tylko rozum

[444] Ibidem, s. 22 [A. T., t. VIII, s. 25–26].
[445] Por.: Ibidem, s. 38 [A. T., t. VIII, s. 42].

przyrodzony, ale znajomość ducha, jak i litery *Pisma Świętego*, na które w całym tekście przeciw Voetiusowi wielokrotnie się powołuje.

Francuz sugeruje, jaki jest ideał etyczności i uczoności. Z jego pozycji krytykuje i ocenia Voetiusa, rysując do tego, godną podziwu analizę psychologiczną urzędnika, duchownego, kaznodziei, nauczyciela, człowieka żądnego posłuchu, poklasku, odwołującego się do manipulacji i święcącego triumfy wśród głupszych od siebie i ślepych na jego nikczemność. Filozof obnaża kulisy, które na co dzień nieodsłonięte i niewidoczne, dają szerokie pole do działania dla osób marnego pokroju. Uwidacznia się tym samym hipokryzja środowisk uczelnianych i magistratu, ponieważ nawet przy niewnikliwym przyjrzeniu się działalności Voetiusa, dostrzec można jego niekompetencję, arogancję oraz całkowitą prywatę. Najistotniejsze jest jednak to, że Voetius jest również autorem przekazu ubranego w postać kazania, który ma taki wpływ na wszystkich go słuchających, iż siejąc nienawiść, gniew, kłótnię, skłania wiernych do posłużenia się nimi, w miejsce pouczenia ich na temat Słowa Bożego i zasad walki z tak niskimi pobudkami w działaniach. Życie publiczne staje się tedy pełne nagannych emocji, niepowściągniętych odruchów oraz zła. Odpowiedzialność, na jaką Descartes wskazuje, powinna znaleźć się jako podstawowa cecha cenzurująca w samym duchownym, właśnie jako to, co wyróżnia go i przyczynia się do tego, że można i należy stawiać go innym i słabszym za wzór. W nauce natomiast Voetius sam uprawiając pseudo-wiedzę, zdaniem naszego filozofa, przyciąga do siebie mierne umysły niezdolne do samodzielnej pracy i do pogłębionych studiów. Mamy zatem wielką szkodę z działania takiego typu człowieka, bowiem w gremiach wyznaczonych do tego, żeby z racji na ich wyjątkowość zawierały w sobie i kształtowały osoby ponadprzeciętne, on dzięki swej zgubnej działalności gromadzi i promuje to, do zwalczenia czego uczelnie i kościoły zostały powołane.

Dzięki tej polemice poznajemy Descartes'a jako chrześcijanina, choć nieskłonnego do nadstawiania drugiego policzka. Filozof broni się, ale i atakuje z użyciem fragmentów wiedzy pochodzącej z nauczania Kościoła. Powołuje się on na wypowiedź św. Pawła poświęconą miłości (1 Kor XIII). Poucza na jej temat Voetiusa, tak układając swój tekst, żeby jawnie okazało się, iż jego oponent nie jest godny miana chrześcijanina. Nie mając miłości dla bliźnich, atakując ich i szerząc wobec nich niechęć, protestancki uczony zdradza fundament religii, na którą się powołuje. Descartes wykłada zatem, że istotą miłości chrześcijańskiej jest dbałość o rozwój naszych bliźnich, a pomoc, jaką powinniśmy im nieść, zgodna z duchem tego wielkiego uczucia, ma zasadzać się na uchronieniu w porę tego, komu pomagamy od popełnianych przezeń błędów i ich konsekwencji. Chrześcijanin czyni to łagodnie, bez świadków,

roztropnie i z obawą o to, by myląc się nie przyniósł danej osobie więcej szkody, niż pożytku[446]. Niestety żaden typ postępowania Voetiusa nie cechuje się tymi wskazaniami. Zamiast tego realizuje on w swoich działaniach nierozumny popęd do lżenia, wywyższania się i szkodzenia przez pohańbienie. Descartes pouczając go i dokonując egzegezy słów Chrystusa, zachowuje się jak przełożony Voetiusa. Działanie takie jest usprawiedliwione, ponieważ filozof reprezentuje tu prawo samego Boga, stojące zawsze ponad osobami i Kościołami, zwłaszcza, jeśli obaj autorzy wyznają swe różnice, mając za podstawę innych wyznań to same źródło, które co najmniej zrównuje ich w obowiązku jego znajomości i stosowania. Będąc chrześcijanami mogą i powinni wzajemnie wskazywać sobie na treść przykazań we właściwym postępowaniu, ale jak widać zdolny jest do tego jedynie filozof francuski[447].

Descartes powołuje się także na prawo rzymskie i na jego interpretację. Przeprowadza wiele bardzo wnikliwych i celnych analiz, które wskazują na jego niezwykłe obeznanie z tematem, jak również na wysoką świadomość prawniczą, która dana bywa w różnych czasach nie tyle licznym prawnikom, ale raczej nielicznym z nich, którzy zdolni są do konstytuowania prawa. Wypowiada się na temat regulacji urzędowej, praw państwowych oraz nadrzędnego wobec nich prawa chrześcijańskiej miłości. Descartes odwołuje się do zasad, które wcześniej wskazywał mu również sam Voetius. Jedną z nich jest, że *nie należy czynić zła, aby osiągnąć dobro*, a właśnie to zarzuca swemu oponentowi. Cytując słowa św. Jakuba (Jk IV 11): „Kto oczernia brata swego lub sądzi go, uwłacza Prawu i osądza Prawo”[448], powiada, że właśnie Voetius jest przykładem tego, kto prawu uwłacza, ponieważ zamiast piętnować występek, kaznodzieja osądza konkretne osoby, to znaczy przypisuje więcej mocy własnemu sądowi, niż prawu[449]. Takie postawienie się ponad prawem państwa czy króla, mogłoby zdaniem Descartes’a przysługiwać Voetiusowi, gdyby miał je dane bezpośrednio od Boga, lecz ponieważ tak nie jest, swoim zachowaniem najzwyczajniej grzeszy i to w wielu wymiarach, w jakich jego działania skutkują. W opinii

---

[446] „Lecz jak długo kochamy, nie powinniśmy nigdy ganić go publicznie w obecności wszystkich, także obcych i nie znających go, ponieważ w ten sposób nie zatroszczymy się o jego dobro, ale raczej o nieszczęście, a w każdym razie – hańbę”. Ibidem, s. 94 [A. T., t. VIII, s. 113]. Descartes przywołuje również słowa nauczania samego Chrystusa stanowiące na temat tego samego (Mt XVIII).

[447] Ibidem, s. 93–97 [A. T., t. VIII, s. 112–117]. Podobnych wyjaśnień o charakterze wykładni Pisma Świętego filozof udziela na przykład w *Odpowiedzi na zarzuty szóste* [w:] R. Descartes, *Medytacje…*, t. II, s. 28–31 [A. T., t. IX, s. 231].

[448] Idem, *List do Voetiusa…*, s. 103 [A. T., t. VIII, s. 123].

[449] Ibidem.

Descartes'a źródłem ocen stawianych przez wykładowcę, kaznodzieję, teologa, nie jest nic ponad serce pełne gniewu i złośliwości, tak żądne panowania oraz wydawania wojny wszystkim i wszystkiemu, co w zupełnym braku związku z Bogiem, prawem, religią i obyczajem, wyda mu się wadliwe. Napastliwość, małostkowość, nieopanowanie, ograniczoność myśli i brak poczucia godności dla samego siebie oraz brak wstydu są motorem postępowania tego, kto sam powinien zostać ukarany. Descartes upomina Voetiusa słowami Zbawiciela – „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą […]" (Mt VII)[450]. W swoim oponencie dostrzega ofiarę grzechu nienawiści i powiada mu, że zna powody, dla których jego przełożeni powinni pozbawić go stanowiska i to zarówno ci świeccy, jak i kościelni, jednak za najważniejsze uznaje on to, że duchowny kłamie, pomawia i sieje wojnę przeciw osobom, wykorzystując do tego majestat sprawowanych funkcji. Uchodząc w społeczeństwie za wcielone dobro, duchowny, który dopuszcza się pouczać i prowadzić innych, samemu będąc złym, czyni coś gorszego od największych zbrodni:

> Zaiste zaś żaden grzech kaznodziei nie jest gorszy, żaden bardziej nie powoduje, że nie wierzy się jego słowom, i żaden nie czyni go w rezultacie bardziej niegodnym swego urzędu, niż jeśliby kłamał, lżył i rzucał oszczerstwa bardzo często i otwarcie. […] Lecz swobody w kłamaniu, lżeniu, rzucaniu oszczerstw nigdzie łatwiej nie można doskonalić niż w kazaniu, ale też nigdzie bardziej nie są naganne[451].

List do Voetiusa, ukazuje Descartes'a jako zdolnego do zajęcia swego stanowiska w kwestiach najwyższej rangi, które jednocześnie angażowały go najgłębiej. Można z całą pewnością dopatrzyć się w tym piśmie zdolności i znawstwa, które nie są spotykane w jego pracach poświęconych samej filozofii. Ponieważ jednak spór z osobą reprezentującą zarówno inny od kartezjańskiego model wiedzy, jak również wyznania, ukazał nam uczonego z nowej strony, należało całe zdarzenie zauważyć i odnotować. Podkreślmy przy tym, że sama wiedza i filozofia, które zostały zaatakowane w opracowaniu powstałym z inicjatywy Voetiusa, nie są w odpowiedzi filozofa francuskiego najważniejsze i dominujące. Widać, że gdy chodzi o najbardziej prywatną część jego natury, jako człowieka, ukazuje się ona w tak przykrej potyczce właściwością prawowitego chrześcijanina i osoby religijnej, którą musiał Descartes stawiać w sobie nawet ponad swe tylko przyrodzone zapatrywania i zdolności. Pozostaje w związku z tym zadać sobie pytanie, dlaczego filozof francuski nie odwoływał się w elementach swej własnej etyki, do tak jawnych

[450] Ibidem, s. 111 [A. T., t. VIII, s. 132].
[451] Ibidem, s. 113–114 [A. T., t. VIII, s. 134].

i oczywistych wskazań swojej religii, które postanowił przedstawić jednej osobie i to z błahego powodu, jakim dla chrześcijanina powinno być całe to zdarzenie. Dlaczego dopiero konflikt z innym uczonym i teologiem, nakazał mu odwoływać się do *Pisma Świętego* i do najwyższej, bo Objawionej treści etycznej. Odpowiedzi są dwie. Pierwsza mówi, że dopiero w najbardziej ważkich sprawach Descartes za jedyny autorytet uznawał treści Objawione. Jako druga, narzuca się ta, że to najdoskonalsze poznanie wykorzystał instrumentalnie do spraw prywatnych. Odpowiedź pierwsza ukazywałaby, że filozof jest zawsze czymś mniej, niż wierzący, co poświadcza dowód z zaangażowania w konflikt i uwiarygodnia Descartes'a jako katolika. W drugim przypadku Descartes w niczym nie różniłby się od Voetiusa.

Jeśli chodzi o znaczenie tego wystąpienia dla dzieła De La Forge'a, to autor nasz nie odnotowuje go w swej analizie. Konsekwentnie pomija on wątki odnoszące do zaangażaowania religijnego. W swoim *Traktacie* nie ustosunkowuje się do potrzeby znalezienia związków między teorią moralności, a obyczajowością i obrzędowością. Poza zlokalizowaniem miejsc w twórczości św. Augustyna, które odnosiły się do treści filozofii Descartes'a, uczony ten nie włączał się w wykorzystywanie nauczania Kościoła dla forsowania swojej koncepcji umysłu ludzkiego.

Rozdział 24

Szczęście jako stałość postanowień

De La Forge zajmuje stanowisko w kwestii szczęścia. Odnosi on je z koniecznością do pojęcia dobra najwyższego, sugerując tym samym, że szczęście jest w przypadku człowieka rzeczą znalezienia i posiadania owego dobra, które nie przynależy mu z natury, lecz, do którego z natury jest on predysponowany. Descartes pisał o tym w ten sposób:

Po pierwsze zauważam, że zachodzi różnica między szczęśliwością, dobrem najwyższym i ostatecznym kresem lub celem, do którego powinny zmierzać nasze działania; szczęśliwość nie jest bowiem dobrem najwyższym, lecz je uprzednio zakłada i jest zadowoleniem czy usatysfakcjonowaniem umysłu, który doszedł do jego posiadania. Wszelako przez kres naszych działań można rozumieć i jedno, i drugie; albowiem dobro najwyższe jest bez wątpienia tym, co powinniśmy sobie przedstawić jako cel wszystkich naszych działań, zaś zadowolenie umysłu, jakie się z tego bierze, będąc przez nas tak pożądane, że go poszukujemy, również całkiem słusznie może być nazwane naszym celem[452].

Zwróćmy uwagę, że dla Descartes'a zadowolenie umysłu jest tu bardzo istotne, a odniesienie do satysfakcji rozumu jawne. Szczęście, radość i posiadanie są tu jednoczesne, motywem zaś do poszukiwania i ubiegania się o dobro najwyższe ma być w związku z tym samo zadowolenie umysłu. Pogląd ten przypisywany jest przez naszych autorów Epikurowi i tak czytamy, iż „Epikur, rozważając, na czym polega szczęśliwość i jaki jest motyw, czy cel, do którego zmierzają nasze działania, nie był w błędzie mówiąc, iż jest to rozkosz, rozumiana w sposób ogólny, to znaczy jako zadowolenie umysłu"[453].

Referując również książkę Seneki, Descartes omawia pokrótce stanowisko tego antycznego autora, ale także Zenona i Arystotelesa w kwestii rozumienia przez nich pojęcia dobra najwyższego. De La Forge natomiast ma świadomość, że przez stulecia filozofowie spierali się na temat tego, czym jest tak rozumiane dobro, ale z chwilą poznania Boga wszelkie wątpliwości zniknęły. Jak to sygnalizowaliśmy, lekarz posługuje się w swoim opracowaniu treściami zawartymi

---

[452] *List XII* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 43–44 [A. T., t. IV, s. 274–275].

[453] Ibidem, s. 45 [A. T., t. IV, s. 276].

w korespondencji swego poprzednika z księżniczką Elżbietą, ale patrzy na nie i ocenia je inaczej niż ich twórca. Pomija całkowicie kwestię moralności tymczasowej, a ponieważ opracowuje te zagadnienia po śmierci swego Mistrza, traktuje je jako zupełne, to jest ostateczne[454]. Również Gilson sugeruje, że rozwinięta w korespondencji z księżniczką Elżbietą teoria jest właśnie rysem owej właściwej etyki:

Reguły moralności zaproponowane w *Rozprawie* jako tymczasowe, zostały jednak ponownie użyte przez Descartes'a w korespondencji z księżniczką Elżbietą jako konieczne i wystarczające, aby człowiek mógł się nimi kierować, już nie w celu osiągnięcia prostego empirycznego szczęścia, ale Dobra Najwyższego, i w konsekwencji, również

[454] „[…] szczęśliwość nie polega na niczym innym, jak na zadowoleniu umysłu, to znaczy zadowoleniu w ogóle". Ibidem [A. T., t. IV, s. 277]. Na ten temat zob. też: *List XI z 4 sierpnia 1645 r.* [w:] Ibidem, s. 36–40 [A. T., t. IV, s. 263–267]. „Żyć szczęśliwie wszyscy pragniemy, ale nie wszyscy potrafią zdać sobie jasno sprawę, na czym polega życie szczęśliwe". Początek dialogu Seneki *O życiu szczęśliwym*. Zob.: L. A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1989. „Tak więc *vivere beate*, czyli *vivre en béatitude* [żyć w szczęśliwości], to nic innego jak mieć umysł doskonale zadowolony i usatysfakcjonowany". *List XI* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 37 [A. T., t. IV, s. 263]. W tej kwestii zob. też: Idem, *List do królowej Krystyny z 20 listopada 1647 r.* [w:] Ibidem, s. 121–125 [A. T., t. V, s. 81–84]. W swoim tekście De La Forge przedstawia opinie Descartes'a zawarte w tym liście. Na ten temat zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 85 i 230. U Gilsona czytamy: „Rozróżnienie [*felicitas* od *beatitudo*] jest ważne dla zrozumienia moralności tymczasowej. Descartes otrzymał w etyce spadek ideału greckiego, przeniesiony do czasów mu współczesnych przez średniowieczną scholastykę i chrześcijański stoicyzm wieku XVI, w związku z czym, celem ostatecznym etyki (*la morale*), jest dla niego Dobro Najwyższe, które jedynie może dać nam Mądrość (*List do Ojca Dinet* [w:] R. Descartes, *Zasady…*). Dając nam Najwyższe Dobro, Mądrość wprowadza nas tym samym w posiadanie Szczęśliwości (*Beatitude*), z czego wynika oczywiście, że Szczęśliwość, owoc Mądrości, zakłada dokończenie filozofii i etyki. Ale podczas braku życia szczęśliwego (*vivere beate*), do którego nie może nas doprowadzić niedoskonała i tymczasowa etyka, możemy przynajmniej próbować żyć najbardziej jak to możliwe szczęśliwie (*quam felicissime*), to znaczy w sposób najlepiej przystosowany do naszego miejsca naturalnego i społecznego. Właściwą funkcją moralności tymczasowej będzie zatem, nie tyle prowadzenie nas aż do szczęśliwości, ale zabezpieczenie tego doraźnego przystosowania. Tekstem najbardziej ważnym w tym punkcie jest *List do księżniczki Elżbiety z 4 sierpnia 1645 r.*: «Jednakże wpierw trzeba wiedzieć, co to znaczy: *vivere beate*. Po francusku powiedziałbym: *vivre heureusement* [żyć szczęśliwie], gdyby nie istniała różnica między *heur* [szczęście] a *beatitude* [szczęśliwość]. Otóż szczęście zależy jedynie od rzeczy wobec nas zewnętrznych, a więc dlatego ci, którym przytrafia się jakieś dobro materialne, bez żadnego z ich strony wysiłku, są oceniani jako ludzie bardziej szczęśliwi niż mądrzy. Szczęśliwość natomiast polega, jak mi się zdaje na doskonałym zadowoleniu umysłu i wewnętrznej satysfakcji, czego zazwyczaj nie posiadają ci, którym najbardziej los sprzyja, a co mądrzy osiągają bez pomocy fortuny. Tak więc *vivere beate*, czyli *vivre en béatitude* [żyć w szczęśliwości], to nic innego jak mieć umysł doskonale zadowolony i usatysfakcjonowany». [A. T., t. IV, s. 263]". E. Gilson, *Discours…*, s. 230.

doskonałej Szczęśliwości (*List Descartes'a z 4 sierpnia 1645 r.*), z czego jak się zdaje wynika, że w jego myśli moralność tymczasowa daje się odnaleźć później jako zintegrowana z etyką ostateczną[455].

Dodajmy, że opinia ta nie w pełni może zadowalać i przekonywać, bowiem zgodnie z nią, zręby etyki Descartes'a dawałyby się wysnuć już z jego lektur szkolnych lub przynajmniej ze zdrowego rozsądku każdego człowieka, którego myślenie nie jest tak głębokie, jak tego wymagałby krytycyzm, a angażowanie systematycznej myśli, będącej fundamentem nie dla jakiejś kolejnej filozofii, ale dla filozofii jedynej, stanowiącej podstawę również dla nowych czasów i nowego typu człowieczeństwa, jawiłoby się jako zbędne dla jej znalezienia. Gilson zauważa, że Descartes uzależnia stopień mądrości, a to znaczy, że również stopień etyczności, która na niej się wspiera, od zakresu znajomości najważniejszych prawd, a więc należy się domyślać, że może chodzić tylko o prawdy wrodzone. Oznacza to, że zło wynika z ich nieznajomości i zostaje eliminowane proporcjonalnie do wzrostu poznania (a więc rozumności). Dopiero tak rozwinięta świadomość może być źródłem przekonań etycznych i dopiero wówczas etyka może być ostatecznie wynikiem tak pojętej mądrości, jako pełni rozumu w człowieku. Razi natomiast to, że wiedza tak zaangażowana i najwyższa, ma w rezultacie, zdaniem Gilsona, który blisko trzyma się tekstu Descartes'a (a więc jest to opinia samego filozofa w relacji z księżniczką Elżbietą), służyć temu, by człowiek, „poprzez najlepsze posługiwanie się swoim rozumem, nabył poznania na temat tego, co należy, a czego nie należy czynić we wszelkich okolicznościach życia"[456].

Uważamy pomysł, aby ideał poznania, które z jednej strony przewyższa wymaganiami i kryteriami wszelką wiedzę dotychczas uzyskiwaną przez ludzi, co więcej, której to zastosowanie ma charakter ścisły

---

[455] Ibidem, s. 231. Podobnie jak Gilson uważa Alquié, pisząc: „Stoicyzm niektórych tych zdań [z moralności tymczasowej] jest trudny do pogodzenia z nadzieją, którą pokłada technik w podboju, nadzieją, którą wyrażać będzie część szósta, oraz z atakiem na stoików z części pierwszej. «Wynoszą oni wysoko cnoty i przedstawiają je jako najbardziej godne szacunku rzeczy świata, nie nauczają natomiast dostatecznie, jak je rozpoznawać i często to, co oznaczają tak pięknym imieniem, jest tylko nieczułością, pychą, rozpaczą lub największą zbrodnią». Oczywiście chodzi o moralność tymczasową. Ale wiadomo, że później Kartezjusz uzna jej treść za ostateczną". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 61. Na ten temat zob. też: J. Marshall, *Descartes's Moral Theory*, London 1998. Autor wskazuje na drogę Descartes'a od moralności tymczasowej z *Rozprawy* po przekonania zawarte w korespondencji z księżniczką Elżbietą oraz w *Namiętnościach duszy,* które są tylko rozwinięciem i uzupełnieniem tamtych, aż po zapowiedzi etyki ukończonej z *Listu -Przedmowy* do *Zasad Filozofii.*

[456] E. Gilson, *Discours…*, s. 231.

i techniczny, miał zostać sprowadzony do bycia regulatorem niezmienionej praktyki życiowej, za niejasny. Chodzi właśnie o to, co Gilson zauważa nieco dalej, a mianowicie, że:

[…] należy odróżnić tutaj między dwiema całkiem odmiennymi dziedzinami: aktywnością czysto życiową a kontemplacją prawdy; w jednym jak i drugim wola jest powołana do podejmowania decyzji, lecz Descartes rozważa, iż ma ona możność, by zdecydować się bez oczekiwania oczywistości wówczas, gdy w grę wchodzą czynności życia, jak również ma możność nie decydowania, o ile nie ma oczywistości, gdy chodzi o kontemplację prawdy[457].

Odróżniając owe dwa porządki, a zatem ten poznania i ów działania, tak jakby odróżnieniu ulegało dobro i prawda (praktyka i teoria), Gilson sugeruje, że:

Moralność tymczasowa przedstawia charakter ściśle skończony i jej zasady, nawet jeśli mają tę samą zawartość, różnią się od zasad teoretycznych, tak jak porządek dobra różni się od porządku prawdy. Znakiem tego jest, że nie ma prawdopodobieństwa w dziedzinie poznania, lecz że występuje ono w dziedzinie działania[458].

I rzeczywiście poglądy powyższe należą do samego Descartes'a. Zawiera się w nich wszystko to, co uprawomocnia działanie podczas niewiedzy lub wiedzy niewystarczającej. Natomiast etyka właściwa, do której naszym zdaniem filozof nie doszedł, winna zakładać, co najmniej zrównanie stopnia poznania na gruncie filozofii jasnych zasad, z tym, które osiąga się na gruncie wiedzy o właściwym i nieuniknionym wymiarze postępowania. Jeśli miałoby być tak, że wiedza techniczna oraz ta druga, która reguluje nasze interakcje, miałyby się rozchodzić, wykluczać lub rozwijać wzajemnym kosztem, to tylko wówczas mielibyśmy do czynienia z przedłużającymi się warunkami uzasadnionego panowania moralności tymczasowej w dziedzinie etyczności. Nie sądzimy jednak, aby to właśnie było celem rozwoju wiedzy i by określenie „tymczasowa" pozbawione miało być znaczenia, które jednoznacznie posiada. Uważamy ponadto, że dobro i prawda nie są w tradycji filozofii, o której mowa, czymś względem siebie innym, a praktyka działania w tym, w czym odstaje od konieczności intelektu, nie powinna być traktowana jako uprzywilejowana sfera braku oczywistości, na który możemy sobie pozwolić. Ideał rozwoju nauk, jest tożsamy ideałowi ich jedności. Etyczny wymiar myśli naukowej, cechuje filozofię od jej zarania, podobnie zresztą jak korelacja między poznaniem i działaniem,

[457] Ibidem, s. 232.
[458] Ibidem, s. 234.

skoro to wiedza czyni nas lepszymi ludźmi. Co innego, jeśli Descartes tylko zakrywa skutkujące w jego filozofii i zasygnalizowane wcześniej przez Galileusza rozejście się wiedzy odpowiadającej dziedzinie przyrodoznawstwa, od wiedzy na temat Dobra Najwyższego, Boga *Pisma Świętego* i *Dziesięciu Przykazań*. Gdyby Descartes uwzględnił taki stan rzeczy, mógłby dzięki swej koncepcji odsunąć przewidywane rezultaty rozwoju zdarzeń na moment, w którym przewaga wiedzy technicznej nad moralnością osiągnęłaby takie rozmiary, jakie należne są faktom dokonanym. W innym razie, przy wyjawieniu prawdy o nich w tamtej chwili, to jest u zarania nauki nowożytnej, wynikiem poradzenia sobie z nimi mogłaby być jedynie postawa Pascala, wykonującego natychmiastowy zwrot od nauki do religii, a to w celu ocalania wymiaru etycznego w ludzkiej egzystencji.

Inną kwestią narzucającą się badaczowi jest fakt, że Seneka, którego Descartes daje za jedyny przykład, do jakiego odwołuje się w korespondencji z księżniczką, nie powinien być autorem owych ostatecznych rozstrzygnięć, do czego wystarczyłoby „tylko nieznacznie poprawić jego książkę". W gruncie rzeczy Descartes twierdził, że „nie należy go naśladować" oraz, że to, co pisał nie było „dość dokładne", jak również posiada wartość mniejszą, niż należy się spodziewać, skoro autor ten nie znał Boga i nie był „oświecony przez wiarę"[459]. Być może zarzuty dyskredytujące w ten sposób Senekę były poczynione na wyrost i mają formę asekuracji przed rozpoznaniem uwielbienia, jakie Descartes dla niego żywił, bowiem trudno mieć pretensje do pisarza antycznego o to, że nie był chrześcijaninem. Z pewnością nie w tym rzecz i nie spodziewamy się, że rzekomy

> […] błąd *O życiu szczęśliwym* Seneki, polega właściwie na określeniu Dobra Najwyższego, bez znajomości «wszystkich podstawowych prawd, których poznanie jest wymagane, by ułatwić praktykowanie cnoty oraz trzymanie w ryzach pożądań i uczuć, i by w rezultacie cieszyć się przyrodzoną szczęśliwością (*béatitude naturelle*); w ten sposób napisałby najlepszą i najpożyteczniejszą książkę, jaką filozof pogański byłby mógł napisać»[460].

Nie sądzimy również, żeby poprawienie tego błędu pozwalało nam wejść w posiadanie etyki, do której Descartes – wedle tego, co sam pisał – twierdził, że można by dojść dopiero w odległej przyszłości, okupionej pracą wielu pokoleń, bo tak właśnie oszacował rozwój idei nauki, którą sam dopiero zapoczątkował.

---

[459] Por.: *List XI z 4 sierpnia* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 36 [A. T., t. IV, s. 263]. List kolejny, z 18 sierpnia, to krytyczna recenzja książki Seneki – zob.: Ibidem, s. 40–46 [A. T., t. IV, s. 271–278].

[460] E. Gilson, *Discours…*, s. 231.

Dla Descartes'a i dla De La Forge'a warunkiem szczęścia jest fakt bycia inteligencją, ponieważ szczęście jest stanem umysłu osiąganym w związku z jego znajomością pewnych konkretnych idei. Nie zależy ono od niczego, co pozostawałoby w relacji do zmysłów, ciała lub dowolnych emocji, które najczęściej bierzemy za przyczynę naszego dobrego samopoczucia, czy owego szczęścia empirycznego i nietrwałego, lecz byłoby jedynie wynikiem poznania, jakie stałoby się udziałem naszego intelektu.

A zatem [pisał lekarz], największe i nadrzędne ze wszystkich dóbr może być rozważane w nim samym, bez odnoszenia go do czegoś innego i dlatego jest oczywiste, że to Bóg jest tym najwyższym dobrem([461]); albo może być ono rozważane w odniesieniu do każdego z nas i wówczas nie widzę, by można było uznać je za coś innego, niż dobre używanie naszej wolnej woli[462].

Wolność oraz potrzeba podążania za dobrem są w nas tym, co zależy jedynie od nas samych i dlatego też w porównaniu z efektami, jakie mogą one przynieść, żadne dobro ziemskie i przemijające nie może być nigdy przyczyną satysfakcji właściwej naszemu rozumowi. Kiedy zatem wola zaangażuje się w poszukiwanie dobra najwyższego i kiedy osiągnie je, niczego już więcej nie będzie mogła uczynić, bowiem to stanowić będzie dla niej cel ostateczny wszelkich starań. Wypływa z tego jeszcze ta nauka, że człowiek może stać się szczęśliwy wyłącznie dzięki wysiłkowi, którego sam się podejmie, ponieważ wszystkie środki temu służące, jak również przedmiot jego poszukiwań, są już mu dane niejako darmo i bez żadnej zasługi, bowiem przynależą jego naturze.

W porównaniu do tego, co czytaliśmy u Descartes'a, De La Forge nie opisuje już tak wnikliwie, co miałoby dokładnie znaczyć posiadanie owego Dobra Najwyższego. Do powyższego zagadnienia ma stosunek powierzchowny i dopatruje się w jego otrzymaniu raczej pozyskania nobilitującej cnoty, niż środka do zbawienia duszy albo osiągnięcia innych celów, z którymi należałoby w filozofii, której korzenie są chrześcijańskie, podobne doświadczenie powiązać. Niestety ani u jednego, ani u drugiego autora nie znajdziemy śladu pretensji wykraczających poza środowisko życia doczesnego. Uzasadnienie tego faktu kilka razy wypełniało myśl kartezjańską i zawsze dało się ją sprowadzić do sensu wypowiedzi Descartes'a, jaką ten zamieścił w *Rozprawie o metodzie*:

Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie

---

[461] Por.: *List do królowej Krystyny z 20 listopada 1647 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 121 [A. T., t. V, s. 81].

[462] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 374.

nieoświeconych jak i dla najuczeńszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem[463].

Właśnie powyższe podejście racjonalisty, którym filozof cechował się podczas całej swej twórczości, rzutowało na przestrzeganie przez niego ograniczeń wynikających z poznania natury umysłu skończonego. Powodowało to również, że treść filozofii moralnej u obydwu uczonych jest ze swej istoty pozbawiona należytej głębi i przypomina pouczenia kilku filozofów antycznych, na których zresztą, jak to widzieliśmy, obaj się powołują[464]. Tak więc dobre prowadzenie się w tym życiu dotyczy angażujących nasze działanie spraw i skutków, jakie mogą ze sobą nieść, lecz czynnikiem stanowiącym podstawę ich prawidłowego uporządkowania jest władza przyrodzona. Powoduje to, że cele, które ona bez wsparcia ponadnaturalnego może sobie przypisać i osiągnąć, są siłą rzeczy skrojone na miarę samoświadomości. Być może tak limitowana wiedza z zakresu filozofii praktycznej przyjmuje w punkcie wyjścia podobne do cytowanych wnioski, do których w punkcie dojścia zbliżył się antyk. Nie byłoby jednak dobrze, gdyby nigdy nie można było z jej pomocą rozwinąć innych jeszcze i bardziej doniosłych tez, skoro filozofowie nowożytni wiedzieli coś więcej od swoich poprzedników. Tymczasem musimy skoncentrować się na oszacowaniu naszego działania w oparciu o ten zasób informacji, jakim dysponujemy na danym etapie rozwoju samowiedzy.

---

[463] R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 10 [A. T., t. VI, s. 6], fragment cytowany.

[464] „Bardziej pochłonięty filozofią niż religią, nade wszystko zaś spragniony racjonalnych pewności, oznajmia 10 października 1642 r. Huygensowi, iż «jakkolwiek chcemy wierzyć, a nawet w swoim przekonaniu wierzymy nader mocno w to wszystko, czego religia nas uczy, to jednak zwykliśmy być tym tylko poruszeni, o czym przekonują nas nader oczywiste racje naturalne»". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 54.

Rozdział 25

Władza sądzenia i jej rola w osiąganiu prawdy i zadowolenia umysłu

De La Forge pisał w tym samym duchu, co Descartes twierdząc, że co się tyczy używania wolnej woli, to nie sądzi

[…] by było możliwe posłużyć się nią lepiej, niż wówczas, gdy ma się zawsze ustalone i trwałe postanowienie, by czynić właśnie wszystko, co uważa się za najlepsze i by zaangażować wszystkie siły swego umysłu, by to dobrze poznać. Wszelkie bowiem zdolności naszego ducha ograniczają się do dwóch. Jedne, by rozpoznać, co jest prawdziwe i dobre oraz oddzielić to od tego, co jest fałszywe i złe; oraz drugie, by sobą powodować, co znaczy, by dać nasze zezwolenie temu, co poznaliśmy jako prawdziwe lub dobre[465].

Przytoczony opis ukazuje, jak człowiek powinien spożytkować swe sądy, by realizowało się w jego życiu to, co właściwe, a więc dobre i prawdziwe, do czego wystarczy sam rozum przyrodzony. Znajomość prawdy i wiedza czynią człowieka szczęśliwym, a jego wyborom nie można postawić zarzutów o brak prawidłowości w ich podejmowaniu, co zabezpiecza już sam rozsądek. Jest tak, ponieważ nie możemy uczynić nic ponad to, co czynimy, kiedy tylko realizujemy ów ideał odpowiedni do naszej miary jako istot rozumnych, a już sama ta wiedza powoduje w nas satysfakcję z działania zgodnego z naturą. Odpowiada jej nie tyle ilość wiedzy zgromadzonej, lecz sposób posługiwania się

---

[465] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 375. Alquié zauważa, że dla Descartes'a, który nie dotarł do etyki systemowej, stało się ważne to, co stanowiło prywatny jej rys. Powołując się na cytaty z *Namiętności duszy*, pisał: „Otóż «jednym z głównych składników mądrości jest wiedza, jak i dlaczego każdy powinien siebie szanować lub lekceważyć» przeto, «dostrzegam w nas jedno tylko, co by mogło stanowić wystarczającą rację do szanowania siebie samych, a mianowicie posługiwanie się wolną wolą i władzą, którą mamy nad naszymi żądzami (art. CLII [A. T., t. XI, s. 445]). «Otóż sądzę, że prawdziwa szlachetność, która sprawia, że człowiek ceni się tak wysoko, jak do tego jest uprawniony, polega na tym jedynie, że z jednej strony jest świadom, iż nic do niego nie należy rzeczywiście, oprócz owego swobodnego rozporządzania swoją wolą, oraz że pochwała lub nagana, powinna go spotkać wyłącznie za dobre lub złe jej używanie; z drugiej zaś strony na tym, że czuje on w sobie mocne i stałe postanowienie czynienia dobrego z niej użytku, tzn., że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze. To właśnie oznacza iść doskonałą drogą cnoty». (art. CLIII [A. T., t. XI, s. 445–446)". F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 150.

tą, którą akurat posiadamy. Postępowanie takie, nawet jeśli w zbiegu okoliczności, na które nie mieliśmy wpływu, przerodziłoby się w coś niewłaściwego, musiałoby i tak zostać poczytane za przejaw dobra wynikłego z naszego postępowania, ponieważ w danej sytuacji zrobiliśmy wszystko, co było w naszej mocy i już samo to staranie jest ważniejsze od efektów zewnętrznych podejmowanych przez nas działań. Co więcej, świadomość tego, że rozum jest w nas najważniejszy, prowadzi nas również do przeświadczenia, że musimy zadbać o ciało, a to w tym sensie i w tym zakresie, w jakim jego związek z naszym duchem mógłby zakłócać jego działanie. Tak więc dbałość o ciało ma być wyłącznie troską o jego dobre funkcjonowanie, bowiem to ono przyczynia się do faktu, że w jego zdrowiu umysł nie jest nadmiernie absorbowany jego czynnościami, jak to przestaje mieć miejsce w miarę jego psucia się i chorób. Gdyby się jednak zdarzyło, że jakaś z dolegliwości ciała dokuczałaby nam nieodwracalnie, to również ten fakt należy wykorzystać do sposobienia się w znoszeniu cierpienia, jakby było ono dla nas próbą i wyzwaniem, mogącymi wzmacniać i doskonalić naszego ducha. Tak można w skrócie przedstawić optymizm zawarty w rozważaniach na temat filozofii praktycznej w projekcie obydwu uczonych. Jest on naturalistyczny i przypomina echo filozofii stoickiej[466].

Stoicyzm, na który ani De La Forge, ani Descartes nie powołują się wprost w swoich dziełach, stanowił dla nich wyraz owego zrównoważonego i niezaangażowanego po stronie żadnej ze skrajności, rozwiązania.

---

[466] „Po tym jak nastąpiło przyjęcie pod koniec wieku XVI neostoicyzmu chrześcijańskiego, około roku 1610, poczęła rozwijać się reakcja zapowiadająca rozbieżność między tą doktryną i religią, przed czym z pewnością profesor młodego Descartes'a od literatury musiał go ostrzegać. Jest faktem, że doniosłe teksty stoickie były doskonałym wyrazem etyki starożytnych. I kiedy Descartes, sam czujący niechęć, aby pisać na ten temat, był wypytywany przez księżniczkę Elżbietę, odesłał ją na początek do *Traktatu o życiu szczęśliwym* Seneki […]. Kiedy Descartes wyraził w *Trzeciej części Rozprawy o metodzie* prawidła swej moralności «tymczasowej», bez dania im teoretycznej podbudowy, zapożyczył od stoików trzecią maksymę, «aby zawsze przezwyciężać raczej siebie aniżeli los, oraz zmieniać raczej swe życzenia aniżeli porządek świata»: w razie pomyłki, czyniąc wcześniej wszystko, co z naszej strony najlepsze, unikniemy wszelkiego żalu, bowiem widocznie powodzenie nie leżało w naszej mocy. I kiedy za przyczyną *Namiętności duszy* Descartes pogłębi osobistą refleksję na temat etyki, zamieni on zgodę wobec tego, co nieuniknione, na podległość opatrzności (art. 146 [A. T., t. XI, s. 447]), odrzucając wszelką beznamiętność, służącą temu, aby hamować namiętności «wszystkie dobre ze swej natury» (art. 212 [A. T., t. XI, s. 488]), «toteż ludzie, których one najbardziej mogą wzruszyć, są zdolni do największego zakosztowania słodyczy w tym życiu» (art. 212 [A. T., t. XI, s. 488]). Jest on, jak widać, jak najdalszy od nauczania z kolegium". G. Rodis-Lewis, *Descartes…*, s. 35–36. Na ten temat zob. też: E. Gilson, *Discours…*, s. 85 i 93 oraz 131. Gilson wskazuje na opracowanie: L. Zanta, *Le renaissance du stoicisme au XVIe siècle*, Paris 1914. Zob. też.: *Rehabilitacja Epikura* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 180–222.

Nigdy nie można popełnić błędu, ani nikogo urazić, jak również nie można stać się człowiekiem niegodziwym, niesprawiedliwym, złym, czy szkodzącym sobie lub innym, jeśli tylko postępuje się rozważnie, i to z dozą asekuracji tak właściwej dla mądrości antyku, wyrażanej w maksymach, na które wskazują nasi autorzy. Z drugiej strony, czyż w czasach kryzysu religii i wiedzy nie jest najwłaściwiej wycofać się do rozumu? Nie sposób poczynić z tego kroku komukolwiek zarzutu. Nie jest to wszak wybór przeciwnej od dotychczas wyznawanej wiary, czy światopoglądu, nie jest to manifestacja zapatrywań politycznych, obyczajowych, czy innych, które wypełniając sferę publiczną, natychmiast kwalifikują się jako z natury swej podległe surowej ocenie. Co innego w przypadku rozumu. Ten jest władzą, której nie potępia nikt, a nawet, jeśli zdarzyłoby się to Lutrowi czy Pascalowi, to z pewnością postępowanie zdystansowane i pozbawione błędów wynikłych z braku rozwagi, byliby oni w stanie, co najmniej aprobować. Tym samym wydaje się, że zalecenia moralne i etyczne, z jakimi mieliśmy do czynienia ze strony Descartes'a i De La Forge'a ograniczają działanie w sferze praktycznej do ostrożności wynikającej z namysłu nad tymi działaniami. Postępuj tak, aby to, co czynisz, zostało najpierw poddane ocenie rozumu i aprobowane, jako przez władzę tę dopuszczalne – tak mogłaby brzmieć ogólna zasada wynikająca z całego zasobu szczegółowych rozstrzygnięć ducha podobnej etyki.

Co zaś się tyczy filozofii i nie tyle praktycznego porządku, co porządku poznania, to w tym miejscu De La Forge musi z koniecznością odnieść się do tego, co Descartes wyraził w *Medytacji czwartej*, kiedy pisał o błędzie, jego przyczynach oraz formach unikania go. Wiadomo, że to złe stosowanie władzy sądzenia przyczynia się do popełniania licznych pomyłek, a co za tym idzie do wydawania złych opinii. W ostateczności przyczyny wszelkich błędów polegają na tym, że sądzimy na temat rzeczy, których nie poznaliśmy należycie jasno. Zdolność sądzenia, która ma w nas zasięg o wiele większy niż zdolność pojmowania, rozciągamy poza tę ostatnią i wypowiadamy się na temat przedmiotów i treści nam nieznanych lub znanych w sposób wadliwy. Jest to oczywiście powtórzenie poglądu Descartes'a ze wspomnianej *Medytacji czwartej*, gdzie pisał on co następuje:

[…] zdolność chcenia, którą mam od Boga, rozważana sama w sobie też nie jest przyczyną moich błędów; jest bowiem w najwyższym stopniu rozległa i w swoim rodzaju doskonała. Ale nie jest nią też zdolność pojmowania, albowiem wszystko cokolwiek pojmuję, pojmuję bez wątpienia trafnie, skoro to – że pojmuję – mam dane od Boga i tu nie może się zdarzyć, bym błądził. Skądże więc biorą się moje błędy? Otóż tylko stąd, że woli,

mającej szerszy zasięg niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję[467].

De La Forge rozróżnia porządek działania od porządku myślenia, co czynił również już wcześniej Descartes, jednak zanim opiszemy je oba, zwróćmy naszą uwagę na pewną symetrię porządku praktycznego i teoretycznego. Otóż identycznie, jak miało to miejsce w przypadku dopiero omówionych zagadnień zakresów rozumności i szczęśliwości, przy których stwierdziliśmy, iż musiałyby być one sobie tożsame, jeśli życie miałoby być szczęśliwe, tak i tutaj postuluje się, że ograniczenie woli do kompetencji intelektu, oznacza pozostawanie w prawdzie i uniemożliwienie sobie błądzenia. Rozumność jest kluczowa w dowolnym obszarze, a zatem i działań i refleksji. Wartość, jaką kojarzymy przeważnie z dobrem i prawdą, należy do rozumu, bo on jest dobry i prawdziwy, skoro tylko zna prawdę i może wskazać chwiejnej woli odpowiednie tropy w angażowaniu jej, by postępowała dobrze, a więc zgodnie z jego zaleceniami. Teoria i praktyka są tylko dwoma sposobami zastosowania tej samej władzy. Różnica polega na tym, że kiedy rozum rozważa treści mu wewnętrzne i mówimy, że odpowiada to porządkowi teoretycznemu, to jego widzenie – przez bezpośredniość, jaka je cechuje – pozwala mu natychmiast dostrzegać jedyne możliwe rozwiązanie. W działaniu praktycznym rozum podejmuje się ujęcia czynników zewnętrznych wobec tamtych, jemu właściwych treści, w związku z czym często wcale nie przestając być rozumem, podejmuje się ocenić jasno i wyraźnie – to jego kompetencja – niewyraźność i niejasność badanych zagadnień. Powoduje to, że w efekcie, to co przedstawia woli, wymusza specyficzne środki, które, jako rozum w nią wyposażony podejmuje.

W świetle tego, co zostało powiedziane, rozumiemy, że działanie, chociaż wymagałoby takiej samej precyzji, jak jest to konieczne w przypadku refleksji filozoficznej, może z przyczyn od nas niezależnych, zostać podjęte, skoro zmusi nas do niego sytuacja, w której się znaleźliśmy. Lekarz powtarza po Descartesie, iż w myśleniu nie możemy pozwolić sobie na jakąkolwiek niepewność i dlatego, gdy tylko brakuje nam jasnego i wyraźnego poznania, musimy odmówić sobie sądzenia o danym przedmiocie. Z drugiej zaś strony, tak zwane okoliczności życia, które zawsze przewyższają stopniem braku ich uchwycenia przez umysł to, co może on sam z natury własnej wiedzieć, zmuszają nas do tego, że aby działać, musimy często decydować bez należytej wiedzy. Można to porównać z wiedzą o ideach i o faktach wedle późniejszego podziału, jaki nastąpi w filozofii. Fakty, kiedy rozpatrywać je z punktu widzenia

[467] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 77–78 [A. T., t. IX, s. 46].

umysłu skończonego, nie są jednak tym, co porządek idei dostępny dla tegoż umysłu i dlatego empiryczne ich pochodzenie, jak również sam charakter naszego działania, sytuują je oraz nas jako działających, poza ścisłym rygoryzmem zasad racjonalnych[468]. Ponadto, w kwestii działań praktycznych jeden, jak i drugi zgadzają się, czego nie robią nigdy w odniesieniu do zagadnień teoretycznych, aby w razie braku decyzji, sugerować się podpowiedziami osób mądrzejszych od nas i podążać za ich namową i przykładem[469].

W drugiej regule swej moralności, do której na chwilę powróćmy, Descartes pisał:

> Drugą mą zasadą postępowania było, żeby być w czynach swych w miarę możności jak najbardziej stanowczym i stałym i trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych z chwilą, gdym się raz wreszcie na nie zdecydował, nie mniej wytrwale, niż gdyby były bardzo pewne[470].

Niezrozumienie trudności opisanej sytuacji i tego, w jakim położeniu stawia ona filozofa, mogło powodować, iż podobne opinie spotkać się mogły z zarzutem o relatywizm i propagację poglądów przypadkowych, a nawet fałszywych, tak jakby były prawdziwe[471]. Oczywiście nie to było intencją Descartes'a, który nawet na moment nie traci tu krytycyzmu

---

[468] „Tak samo jest prawdą zupełnie pewną, jako że czynności życiowe nie znoszą zwłoki, że winniśmy się trzymać mniemań najbardziej prawdopodobnych, skoro nie jest w naszej mocy rozpoznanie najprawdziwszych; a nawet, jeśli nie dostrzegliśmy więcej prawdopodobieństwa w jednych aniżeli w drugich, musimy jednakowoż opowiedzieć się przy jednych spośród nich i traktować je w następstwie nie jako wątpliwe, w tej mierze, w jakiej odnoszą się do praktycznego działania, lecz jako zupełnie prawdziwe i pewne, dzięki temu, że taka jest właśnie przyczyna, która skłoniła nas do ich przyjęcia". Idem, *Rozprawa…*, s. 30 [A. T., t. VI, s. 25]. W takim samym duchu odpowiadał Descartes Hyperaspitesowi: „Pożądane byłoby w sprawach dotyczących właściwego postępowania w życiu posiadać pewność równie wielką jak ta, która jest wymagana przy zdobywaniu wiedzy; wszelako łatwo dowieść, że nie należy w tych sprawach ani takiej pewności poszukiwać, ani żywić nadziei na jej osiągnięcie". *List do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 26 [A. T., t. III, s. 422–423]. Dodajmy, że bliższe duchowi kartezjanizmu jest od tu zaproponowanego, rozwiązanie Leibniza, wedle którego w sensie absolutnym istnieje tylko jeden aprioryczny porządek, do którego da się sprowadzić wszelkie tak zwane fakty. Podział byłby zatem pozorny i wynikał z nieznajomości wszystkich danych, etc.

[469] „Albowiem wprawdzie wielu nie jest w stanie samodzielnie znaleźć właściwej drogi, ale przecież jest trochę takich, którzy nie mogą jej wystarczająco rozpoznać, dopóki im ktoś inny jasno nie wskaże". *List XII z 18 sierpnia 1645 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 41 [A. T., t. IV, s. 272].

[470] Idem, *Rozprawa…*, s. 29 [A. T., t. VI, s. 24].

[471] Adresat zarzutów nieznany. Zob.: E. Gilson, *Discours…*, s. 242 [A. T., t. I, s. 512–513].

i nie gubi priorytetowego charakteru rozumności. Tłumaczył on się następująco:

Po pierwsze, jest prawdą, że gdybym powiedział w sposób bezwzględny, że należy się trzymać poglądów, które raz postanowiliśmy śledzić, mimo że wydawały się one fałszywe, nie mniej byłbym naganny, niż gdybym stwierdził, że należy być upartym i uporczywym, ponieważ trzymać się jakiejś opinii, jest tym samym, co wytrwać w sądzie, jaki w związku z nią się podjęło. Ale ja powiedziałem coś całkiem innego, a mianowicie, że należy być stanowczym w swoich działaniach, nawet wówczas, kiedy jest się niezdecydowanym w swoich sądach i by nie podążać w sposób mniej stały za poglądami najbardziej wątpliwymi, to znaczy działać mniej zdecydowanie, postępując za opiniami, które osądza się jako wątpliwe, skoro raz jeden na to się zdecydowaliśmy, to znaczy skoro rozważyliśmy, że nie istnieją żadne inne, które uznalibyśmy za lepsze lub pewniejsze, co jest równoznaczne stwierdzeniu, że te byłyby najlepsze; i co w efekcie powoduje, że są one takimi pod tym warunkiem. I nie jest powodem do obaw, jakoby owa stanowczość w działaniu coraz to bardziej wprowadzała nas w błąd lub w jakąś ułomność, zwłaszcza, że błąd może być jedynie w rozumowaniu, które zakładam [a które] bez względu na to, pozostaje wolne i nie przestaje rozważać tego, co wątpliwe, jako wątpliwego. Poza tym, odnoszę zasadniczo ową regułę do czynności życia nie znoszących żadnej zwłoki i nie posługuje się nią inaczej, jak tylko tymczasowo, z zamiarem zmiany moich poglądów, zaraz jak tylko zdołam znaleźć lepsze oraz z uwagą, by nie zaniechać żadnej okazji do ich znalezienia[472].

Zobaczmy zatem, że kluczowym pojęciem dla tak rozumianej zasady postępowania jest stanowczość i konsekwencja, które Descartes uważa za cnotę, ponieważ ich źródłem jest zamysł[473]. Nie chodzi w nim w żadnym razie o treść przyjętych poglądów, skoro o tym decyduje przypadek, ale o eksploatację wynikających z nich konsekwencji tak długo trwającą, aż odsłoni się przed nami potrzeba zmiany, rozwiązanie lub inny element przybliżający nas do całkowitego porzucenia owej drogi, która na żadnym z etapów postępowania nie była celem, lecz środkiem do celu. W *Rozprawie o metodzie* Descartes powołuje się na przykład osoby zagubionej w lesie, która nie wie, dokąd iść, w związku z czym winna podążać w jednym tylko kierunku[474]. Jakkolwiek byłby on podjęty, będzie określony najlepiej, jak to można uczynić, właśnie dlatego,

---

[472] R. Descartes, *List do nieznanego adresata z marca 1638 r.* [w:] A. T., t. II, s. 34–35.

[473] „Uważam, że właśnie stanowczość tego postanowienia winna być uznana za cnotę […]". *List XI z 4 sierpnia 1645 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 38 [A. T., t. IV, s. 265]. To samo w dalszych listach: „[…] aby jednak uzyskać zadowolenie bardzo trwałe, należy kierować się cnotą, to znaczy mieć mocną i niezmienną wolę czynienia wszystkiego, o czym sądzimy, że jest najlepsze, i wzywania całej mocy naszego intelektu, by o tym trafnie osądzać". *List XII z 18 sierpnia 1645 r.* [w:] Ibidem, s. 46 [A. T., t. IV, s. 277–278].

[474] Należy zatem: „naśladować […] tych podróżnych, którzy zbłąkawszy się w lesie, nie błądzą kołując to w jedną, to w drugą stronę, ani tym mniej zatrzymują się

że chodzi o konsekwencję w odrzuceniu wszelkiego przypadkowego dalszego błądzenia, skoro wybiera się jeden jego rodzaj, by poprzez zastosowanie go, doprowadzić do jak najszybszego jego zużycia się w naszym działaniu. W *Namiętnościach duszy* filozof uważa za własną broń umysłu możliwość narzucania sobie samemu postanowień, które wbrew rozmaitym emocjom i czynnikom, są w stanie jako przyjęte i utrzymywane, rozstrzygnąć o sile duszy, która to jej cecha, w czasie, kiedy ona powoduje sama sobą, staje się nawet ważniejsza od prawdy i fałszu wynikających z zewnętrznych względem niej okoliczności[475]. Tak więc: „nie jest także konieczne, aby nasz rozum nigdy nie błądził; wystarczy, jeśli nasza świadomość potwierdzi, że nigdy nie brakowało nam stanowczości i cnoty, aby wykonywać wszystko, cośmy osądzili jako najlepsze"[476].

Dla lepszego ukazania powyższego, De La Forge śledzi tok myślenia Descartes'a począwszy od reguły *cogito ergo sum*[477] i od ukazania,

---

w miejscu, ale idą zawsze najprościej, jak zdołają, w tym samym kierunku i nie zmieniają go dla błahych powodów". Idem, *Rozprawa…*, s. 29 [A. T., t. VI, s. 24].

[475] Por.: Idem, *Namiętności…*, art. XLVII i XLIX, s. 96–97 [A. T., t. XI, s. 364–368]. „Zauważmy, że owa unifikacja kartezjańska cnoty z punktu widzenia woli, w przeciwieństwie do specyfikacji scholastycznej cnót z punktu widzenia ich przedmiotów, odpowiada unifikacji kartezjańskiej nauki z punktu widzenia umysłu, w przeciwieństwie do specyfikacji scholastycznej nauk z punktu widzenia ich przedmiotów; jasność i wyraźność światła naturalnego zabezpiecza jedność rozumu teoretycznego, tak jak postanowienie woli, lub cnota, zabezpiecza jedność umysłu praktycznego. Bez wątpienia, od tego momentu, kiedy to wola jest stanowcza i stała w swoich postanowieniach, jest ona w posiadaniu cnoty i z tego również powodu, moralność tymczasowa jest wystarczającą gwarancją szczęścia". E. Gilson, *Discours…*, s. 243.

[476] *List XI z 4 sierpnia 1645 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 39 [A. T., t. IV, s. 266].

[477] Na temat *Cogito ergo sum*, Descartes pisał: „poznałem dzięki temu [tj. dzięki zwątpieniu we wszystko, w co można], że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swojego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego, tak, że oto Ja, czyli dusza, dzięki której, jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto, gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest". Idem, *Rozprawa…*, s. 39 [A. T., t. VI, s. 33]. W *Medytacjach* pisał: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale, co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje". Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 36 [A. T., t. IX, s. 22]. W *Zasadach filozofii* czytamy: „Żeby jednak uświadomić sobie, iż poznajemy nasz umysł nie tylko wcześniej i pewniej, ale i z większą oczywistością, aniżeli ciało, trzeba wiedzieć o tym, co zgodnie z przyrodzonym światłem rozumu jest niezbite, że temu, co jest niczym nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości. Tak więc gdziekolwiek jakieś z nich wykryjemy, tam z koniecznością znajduje się też jakaś rzecz czy substancja, której one przysługują; a im więcej wykrywamy ich w tej samej rzeczy czy substancji, tym jaśniej ją poznajemy. Ponieważ zaś istotnie w naszym umyśle więcej odkrywamy [własności], aniżeli w jakiejkolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by

że nic poza samym myśleniem nie jest pewne dla człowieka jako inteligencji[478]. Wracając do tej pierwotnej zasady, lekarz uważa ją za podstawową dla całej filozofii, bowiem to ona poucza nas zawsze jako pierwsza na temat tego, że jasność i wyraźność ujęcia swego własnego bytu z faktu myślenia, jako jego czynności, staje się następnie probierzem prawdziwości odkrywanych w dalszej kolejności tez, z czego wynika w sposób oczywisty, że nie należy sądzić, jeśli nie ma się poznania spełniającego ten wymóg. Namawia nas on również do upewniania się, czy prawda, którą odkryliśmy jest w nierozerwalnym związku z pierwszymi zasadami, gdyż to tylko czyni ją prawdą konieczną, a nas zabezpiecza od utraty spójności całego systemu myśli, które zależą od siebie wzajemnie.

W tej partii tekstu uczony porusza dodatkowo temat adekwatności naszego poznania. Uwidacznia się w tym jego postępowaniu

---

równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu. Tak na przykład, jeśli sądzę, że istnieje ziemia, bo jej dotykam lub ją widzę, z pewnością na tej samej podstawie tym bardziej powinienem być przekonany, że istnieje mój umysł; mogłoby się może zdarzyć, że choćby nie istniała żadna ziemia, sądziłbym, iż dotykam ziemi; nie może się zdarzyć natomiast, abym tak sądził, a równocześnie mój umysł, który ten sąd wydaje, był niczym. I tak samo w innych wypadkach". Idem, *Zasady…*, cz. I, art. 11, s. 12 [A. T., t. IX, s. 29], fragment cytowany. Zob. też: Idem, *Poszukiwanie prawdy…*, s. 145–159 [A. T., t. X, s. 514–524] oraz: Idem, *List do Colviusa z 14 listopada 1640 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 265–266 [A. T., ?].

[478] Lekarz odnosi się w swoim rozumowaniu do fragmentów definicji myślenia, jaką zawarł Descartes w *Zasadach filozofii,* a do której już się w pierwszej partii tekstu odwoływaliśmy. Przypomnijmy zatem, tak jak to De La Forge czyni, ową definicję myślenia: „Przez nazwę «myślenie» rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie. Bo gdy mówię: ja widzę, albo: ja chodzę, więc jestem, a mówiąc tak mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny, ponieważ – jak to często dzieje się we śnie – mogę sądzić, że widzę lub chodzę, choć nie otwieram oczu i nie ruszam się z miejsca; a mogłoby być tak samo bodaj, choćbym nie miał wcale ciała. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie czy świadomość widzenia lub chodzenia, wtedy [wniosek] jest całkowicie pewny, ponieważ to dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czyli myśli, że widzi lub chodzi". *O zasadach poznania ludzkiego* [w:] R. Descartes, *Zasady…*, cz. I, art. 9, s. 10 [A. T., t. IX, s. 28]. Na ten temat zob. też: Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 415 [A. T., t. VII, s. 352]. Czytamy tam: „I nie można na przykład wywodzić: *ja chodzę, więc jestem*, chyba w tym [tylko] stopniu, w jakim świadomość chodzenia jest myśleniem, a wywód ten pewny jest tylko odnośnie myślenia, nie zaś odnośnie ruchu ciała, którego nieraz w ogóle nie ma w snach, choć wydaje mi się jednak, że chodzę. A więc z tego, że mniemam, iż chodzę, doskonale wywiodę istnienie umysłu, który to mniema, nie zaś ciała, które chodzi". Ibidem. Powyższe fragmenty stanowią doskonały przykład ilustracji dla racjonalizmu jako idealizmu. Nie można mu skutecznie przeciwstawić żadnej tezy empiryzmu, bowiem w jego świetle empiryzm jest tylko wynikiem błędnego przyporządkowania czynności umysłu czynnościom ciała.

to wszystko, co odkrywaliśmy już u samego Descartes'a, który rozumiejąc różnicę, jaka z koniecznością zachodzi pomiędzy umysłem skończonym i nieskończonym, pisał o tym z uwzględnieniem wiedzy o Bogu:

[…] lecz Jego wola jest wolna. – Owszem, wszelako Jego moc niepojęta; toteż w ogólności możemy mieć tę pewność, że Bóg może uczynić wszystko, co my możemy pojąć, lecz nie tę, że nie może zrobić tego, czego sami pojąć nie możemy, zuchwalstwem byłaby bowiem myśl, że wyobraźnia nasza ma ten sam zasięg, co Jego moc[479].

Pogodzenie się z tą ograniczonością naszego poznania jest wynikiem nie tyle naszej woli, ile konieczności i przynależy do samej natury umysłu skończonego. Filozof wyraził to dobrze w *Medytacjach*, gdzie pisał:

Albowiem nie mam żadnego powodu, by skarżyć się, że Bóg nie dał mi większej zdolności pojmowania czy też doskonalszego światła przyrodzonego, niż mi dał, bo to należy do natury intelektu skończonego, że wielu rzeczy nie pojmuje, a do natury intelektu stworzonego, że jest skończony; lecz przeciwnie, powinienem mu dziękować za wszystko, czym mnie obdarzył, nie będąc mi nigdy nic winien, nie sądzić zaś, że mnie pozbawił tego, albo mi odebrał to, czego mi nie dał[480].

De La Forge uznawał te ograniczenia i gdyby czynił inaczej, nie mógłby postępować zgodnie z tytułem swego *Traktatu,* a mianowicie „według zasad Descartes'a". To w ich świetle, niejako już pod sam koniec opracowania, jakie przedstawił, lekarz czyni pewne refleksje o charakterze podsumowań. To właśnie tu, nie zaś na początku jego dzieła, znajdujemy rozważania mające na uwadze to, że umysł nasz ma charakter skończony, a prawdy, które poznaje pochodzą od Intelektu Nieskończonego, co wnosi różnicę zakresów treści w odniesieniu

---

[479] R. Descartes, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 185 [A. T., t. I, s. 149], list cytowany. „Skoro Bóg jest zupełnie wolny w tworzeniu tych czy innych prawd (względnie układów czy systemów tych prawd), jest jasnym, że ten układ prawd wiecznych, który jest normą naszego myślenia i naszego postępowania, w stosunku do Boga jest jedynie jedną z nieskończonych możliwości, w których może się realizować Jego nieskończona wolność i potęga. Z drugiej jednak strony jest również jasnym, że w odniesieniu do nas ten układ jest konieczny jako wyraz stosunku między nieskończoną wolnością Boga a naszą skończoną naturą. Stworzone przez Boga w swym bycie (lecz nie w czasie) prawdy wieczne, są jakby ogniwem pośredniczącym pomiędzy nieskończoną potęgą Boga a ograniczoną zdolnością naszego myślenia i działania. Jasnym jest więc, że umysł nasz jest poddany (…) zasadom konstytutywnym tego układu, który wyznacza zakres, formę i ważność, naszego poznania". M. Grygorowicz, *Studia Stanisława Czajkowskiego…*, s. 219.

[480] R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 80 [A. T., t. IX, s. 48].

do wewnętrznej prawdy idei w Bogu i w nas. Porównując je z sobą, uczony uwydatnia perspektywę poznawczą, tak obecną i decydującą u jego poprzednika. Wynika z niej to, że rozum rozumie tylko siebie i im bardziej kompetentnie to czyni, tym większy zakres prawdy przysługuje jego działaniom. Są one jedyną jego bronią, jedynym polem skuteczności i światłem w mrokach niewiedzy, która ma swe podłoże również w tym, że Bóg nie mówi nam wszystkiego:

Ale, chociaż mogłoby się zdarzyć [powiada De La Forge], że te idee nie pokazałyby nam wszystkich atrybutów, czy też wszelkich własności, jakie posiada Bóg, ani tych wszystkich, które umieścił On w ciele albo w umyśle, to jednak, ponieważ pojmujemy jasno, że jeden podmiot prosty nie może zawierać jednocześnie dwóch własności przeciwstawnych, możemy być pewni, że nie może posiadać żadnej z nich, która sprzeciwiałaby się tym, które jego jasne i wyraźne idee nam ukazują, ani, która mogłaby być przeciwstawna tym pierwszym prawdom, jakie można wydedukować z naszej niewzruszonej zasady: *myślę, więc jestem*[481].

Podobnie jak czynił to Descartes, De La Forge odnotowuje po pierwsze fakt niezupełności, lecz całkowitej wystarczalności naszych wewnątrzumysłowych przedstawień. Idee są dla nas jedynym i spełniającym swą rolę kryterium orzekania na temat ich zgodności z ujmowanymi w nich rzeczami. Poznanie takie ma jednak swe ograniczenia. Z jednej strony jest nieadekwatne, gdy wziąć pod uwagę wiedzę Boga, z drugiej zaś nie jest poznaniem jedynym i ostatecznym. Otóż autor nasz tak, jak to czynił jego poprzednik, uwzględnia nadrzędny charakter prawd Objawionych wobec innych, składających się na nasze doczesne i naturalne funkcjonowanie jako inteligencji. Mamy w związku z tym do czynienia z dodatkowym obostrzeniem myślenia w człowieku, a co ważne, owe limitacje mają to samo źródło, jakim jest Bóg. W *Prawidłach* Descartes ustosunkował się do przewagi prawd Objawionych nad rozumowymi w taki oto sposób:

Otóż są dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy [intuicja i dedukcja]; żadnych też ze strony umysłu nie można dopuszczać, ale wszystkie inne należy odrzucić jako podejrzane i podległe błędom. Nie przeszkadza to nam jednak wierzyć, iż to, co nam przez Boga zostało objawione, jest pewniejsze od wszelkiego poznania, ponieważ wiara w nie, jak w ogóle w rzeczach ciemnych, jest aktem nie umysłu, ale woli;

[481] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 382. Zasadę *Myślę, więc jestem* znajdujemy również jako pierwszą w *Metafizyce* Geulincxa. Odgrywa tam ona tę samą rolę, co u Descartes'a i De La Forge'a. Z jej pomocą odpiera się sceptycyzm, jak także ustanawia oczywistość ujęcia intelektem, jako kryterium prawdziwości ujmowanej treści, którego to działania przykład stanowi owa zasada. Zob.: A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 24.

jeśli zaś posiada ona jakieś podstawy w umyśle, to te mogą i powinny dać się odnaleźć przede wszystkim na jednej z dróg wyżej wymienionych, jak to może kiedyś obszerniej wykażemy[482].

---

[482] R. Descartes, *Prawidła…*, s. 32 [A. T., t. X, s. 370]. Na ten temat zob. też: *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 184–185 [A. T., t. IX, s. 115–116]. Co interesujące, Descartes dbał o to, by metoda wątpienia nie stała się zagrożeniem dla prawd wiary. Kryteria rozumowe, takie jak jasność i wyraźność z całą pewnością bywają dla prawd wiary niebezpieczne. „1. Według Descartes'a, celem religii oraz teologii, która ją wyraża, jest doprowadzenie nas do zbawienia. W konsekwencji, teologia i wiara odnoszą się do porządku praktycznego, o którym wiemy, że nie wymaga on w sposób konieczny oczywistości rozumowej i nie odkrywa poznania jasnego i wyraźnego. To utożsamienie porządku religijnego z porządkiem praktycznym, które cała doktryna Descartes'a zakłada, jest wyraźnie oznajmione w *VII Odpowiedziach*: «Chce też podnieść wątpliwość odnośnie Boga, lecz czyni to tylko ubocznie, dlatego zapewne, aby ci, którzy nie wiedzą o tym, jak pilnie wyłączyłem z tego odrzucenia to wszystko, co odnosi się do pobożności i w ogóle do obyczajów, nie sądzili, że rzuca on oszczerstwa» (*Odpowiedzi na zarzuty siódme* [w:] Ibidem, t. II, s. 79 [A. T., t. VII, s. 476]). Wynikają z tego następujące konsekwencje: a) powinny one zatem zawierać tylko prawdy konieczne i wystarczające dla naszego zbawienia z wykluczeniem wszelkiej nieużytecznej spekulacji […]. Teologia scholastyczna popełniła nadużycie i nieostrożność chcąc znać to, co nadprzyrodzone w stopniu większym, niż jest to konieczne dla naszego zbawienia. Zob.: *List Descartes'a do More'a z sierpnia 1649 r.* [w:] Idem, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze…*, s. 75–80 [A. T., t. V, s. 402] oraz *Rozmowa z Burmanem z 16 kwietnia 1648 r.* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. II, s. 256–257 [A. T., t. V, s. 157]. b.) Owe prawdy, w ten sposób usprawiedliwione przez ich konieczność, w świetle wiecznego szczęścia powinny być prawdziwe, nawet wówczas, kiedy my nie możemy ich pojąć […]. Zob.: *List Descartes'a do Mersenne'a z 28 października 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 215–216. 2.) Aby prawda tych artykułów wiary była możliwa, trzeba, żeby nie zachodziła żadna sprzeczność między nimi a naszym światłem naturalnym. Descartes uznaje faktycznie, że nie istnieje żadna sprzeczność tego rodzaju: «bowiem, wierząc w sposób bardzo trwały w nieomylność Kościoła, i nie wątpiąc również w me własne racje, nie powinienem się obawiać, że jedna prawda mogłaby być przeciwna innej». R. Descartes, *List do Mersenne'a z grudnia 1640 r.* [w:] A. T., t. III, s. 259 oraz *Uwagi o pewnym pisemmku* [w:] Idem, *Listy do Regiusa…*, s. 80–81 [A. T., t. VIII, s. 353–354]. 3.) Abyśmy mogli zaakceptować te prawdy jako artykuły wiary, należy ponadto, byśmy znali powody wiarygodności, które pozwalają nam uznać, że rzeczywiście zostały nam one objawione przez Boga (por.: *List do Clerseliera* [w:] A. T., t. IX, s. 208), ale począwszy od chwili, kiedy możemy uznać ich boskie pochodzenie, opierają się one na fundamencie «jaśniejszym od jakiegokolwiek światła naturalnego» («Chociaż bowiem powiada się, że wiara odnosi się do tego, co ciemne, to jednak to, dzięki czemu ją przyjmujemy, nie jest ciemne, lecz jaśniejsze od wszelkiego przyrodzonego światła rozumu […]. Następnie należy zauważyć, że jasność względnie wyrazistość, która może skłonić naszą wolę do zgadzania się, jest dwojaka: jedna mianowicie [pochodzi] od przyrodzonego światła rozumu, a druga od łaski bożej». *II Odpowiedzi* [w:] Idem, *Medytacje…*, t. I, s. 184–185 [A. T., t. IX, s. 115]), co znaczy: że autorytet Boga jest także źródłem naszego światła naturalnego. 4.) Pozostaje w końcu pojąć to, co może być racją wystarczającą uznania prawd wiary, a mianowicie, że nasz rozum, nie rozumiejąc ich zawartości, nie może zmusić woli do ich przyjęcia: a) przede wszystkim powody wiarygodności nie sięgają do samej zawartości objawienia, ale do racji, które możemy posiadać, aby rozważać treści wiary jako objawione. Nie czynią

Zastanówmy się przez chwilę, kiedy filozofowie mogą powiedzieć to, cośmy teraz przytoczyli w kwestii prawd rozumu skończonego oraz odnoszenia się owego rozumu do zagadnień prawd nadprzyrodzonych? Z pewnością mogą to robić bez zastrzeżeń, zwłaszcza wtedy, gdy źródłem obydwu form komunikowania prawdy jest jeden Bóg. Już samo to pozwala wiedzieć, że obie są prawdami, a więc, że nie mogą sobie przeczyć, albo wzajemnie się unieważniać, nawet jeśli z ograniczoności naszego punktu widzenia mogłoby wynikać dla nas coś odwrotnego. Znamy z *Części pierwszej* naszych rozważań owo kluczowe pouczenie, iż nie to, co rozważamy jako prawdziwe jest takim, ale że decydujące dla jego prawdziwości jest to, skąd to, co rozważamy pochodzi. Nakazuje nam to zachować ostrożność w rozsądzaniu tego, co przynależy absolutnemu punktowi odniesienia, skoro przez nas reprezentowany, jest tamtemu podległy. Konstatacja De La Forge'a przyjmuje tu zatem następującą postać:

Nie powinniśmy jednak z tego powodu zaprzeczać prawdom, które zostały przed nami odkryte przez oczywiste światło naszego rozumu, zwłaszcza, że uwzględniając, iż moc Boga jest nieskończona, a zdolność, jaką mamy, by poznawać bardzo ograniczona, nie

---

one zatem objawienia inteligibilnym, ale poświadczają je jako fakt. Więc, skoro znajdujemy się tu w porządku praktycznym (idzie tu o nasze szczęście wieczne), możemy i powinniśmy decydować się podług największego prawdopodobieństwa, bez oczekiwania oczywistości, którą sama natura problemu uczyniła niedostępną […]. b) W dalszym ciągu, dokładnie rzecz biorąc, ponieważ rozum nie może być w tym racją wystarczającą, akt wiary znajduje swe istotne wyjaśnienie w woli. Tak więc, w tej materii, gdzie chodzi o nasze ponadnaturalne korzyści, Bóg przychodzi nam z pomocą oświecając w sposób nadprzyrodzony naszą wolę z udziałem światła wewnętrznego nazywanego łaską i który zamienia na nią wadliwe poznanie naszego rozumu: «Zatem, istotnie, chociaż powiada się powszechnie, że wiara dotyczy rzeczy ciemnych, to jednak rozumie się to tylko w odniesieniu do rzeczy względnie do materii, której się tyczy, nie zaś w tym znaczeniu, że ciemną jest racja formalna, dla której zgadzamy się na przedmioty wiary. Przeciwnie bowiem, ta racja formalna polega na pewnym wewnętrznym świetle, dzięki któremu oświeceni nim w sposób nadprzyrodzony przez Boga, ufamy, że to, co jest 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». *Odpowiedzi na zarzuty drugie* [w:] Ibidem, s. 185 [A. T., t. VII, s. 147–148]. […] Rola, jaką odgrywa światło naturalne w porządku naturalnym i filozoficznym jest zatem zastępowana przez łaskę w porządku nadprzyrodzonym i religijnym. W ten sposób Descartes może słusznie i ze swego własnego punktu widzenia, w *Rozprawie*, uznać, że wątpienie metodyczne pozostawia nietkniętymi prawdy wiary, skoro te ostatnie nie należą do tego samego porządku, co prawdy filozofii w tym, że otrzymują działanie nadprzyrodzone od łaski działającej na wolę, będące ich ostatecznym usankcjonowaniem, a nie działanie naturalne rozumu". E. Gilson, *Discours…*, s. 262–264. Autor odsyła również do następujących książek: L. Laberthonnière, *La théorie de la foi chez Descartes – La religion de Descartes*, 1911. Annales de philosophie chrétienne, t. XII. Oraz H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924.

powinniśmy uważać za dziwne, jeśli zrobi On coś, czego nie możemy zrozumieć i co przewyższa zdolność naszego umysłu. Poza tym [musimy wiedzieć, iż], Bóg, nie będąc zwodzicielem, nie może nam niczego objawić, co nie byłoby prawdziwe, jak również nie może On nam dać światła naturalnego, które prowadziłoby nas do fałszu, jeśli tylko posługujemy się nim, jak należy i jeśli nasze sądy odpowiadają precyzyjnie oczywistości naszego poznania. To dlatego uważam, że w tym przypadku należałoby zgodzić się z owymi dwoma rodzajami prawdy, bez zbyt ciekawskiego wnikania w to, jak one mogą się razem zgadzać z sobą, ponieważ to Bóg jest tym, który odsłonił jedne i drugie, chociaż przez różne drogi[483].

[483] L. De La Forge, *Traktat…*, s. 382. U Descartes'a czytamy: „Wszystkim bowiem znana jest różnica, jaka zachodzi pomiędzy sposobami mówienia o Bogu, przystosowanymi do rozumienia ogółu i zawierającymi wprawdzie jakąś prawdę, lecz jako dostosowaną dla ludzi, którymi to [sposobami] zwykło posługiwać się Pismo Św., a innymi wyrażającymi raczej prawdę nagą i niedostosowaną dla ludzi, którymi powinni się posługiwać wszyscy w filozofowaniu". R. Descartes, *Medytacje…*, t. I, s. 179 [A. T., t. IX, s. 112]. Opinia Guenanci: „Etyka u Descartes'a nie prowadzi, według wnikliwego rozróżnienia H. Gouhiera, do *wizji świata*, lecz do stanowiska wobec świata: «próbując w nim być widzem raczej niż aktorem we wszystkich komediach, które tu się odgrywa». Ta «moralność niezaangażowania» (Alquié) nie dopowiada na istotne pytania na temat pochodzenia i przeznaczenia człowieka i Descartes nie pyta się, jaki «jest sens istnienia». Moralność ta nie zmierza do wyręczenia się religiami, które pouczają ludzi o drodze do ich zbawienia i dają im nadzieję na inne, lepsze życie niż to aktualne. Oddzielenie dziedziny wiary oraz dziedziny światła naturalnego, wiary i rozumu, jest stale przestrzegane w kartezjanizmie bez przeciwstawności i konfliktu, tym bardziej bez konkluzji. Metafizyka wnosi wiedzę na temat nieśmiertelności duszy, lecz sama tylko wiara może nam dać nadzieję na jej nieśmiertelność. Rozum ogranicza się do tego, co może wiedzieć każdy, do tego, o czym każdy człowiek, *Turek* lub chrześcijanin, może być przekonany". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 173–174.

Rozdział 26

Wnioski z rozważań nad osiąganą wiedzą i czynnościami życia

Łącząc kwestie epistemologiczne z etycznymi, De La Forge w swoich końcowych rozważaniach przechodzi od jednych do drugich i poświęca się przytoczeniu za Descartes'em reguł poprawnego myślenia. Lekarz na początek nakazuje dzielić badane zagadnienia na najwięcej części, jak to możliwe, w celu ich dobrego i gruntownego przebadania, co oczywiście zgadza się z zasadami mówiącymi, iż najmniejsze składowe myślenia, są jednocześnie najprostsze i jako takie, ujmowane przez rozum bezpośrednio. Jako kolejny krok poleca układanie w porządku od najmniej ku bardziej skomplikowanym wszystkich elementów poznawanego szeregu, a w razie niestwierdzenia między jakimiś z nich wymaganego ładu, nakazuje narzucić go dyskretnie samemu. Jako ostatnie proponuje sprawdzenie wszystkiego i uzgodnienie z prawdami wrodzonymi i wiecznymi.

W swoim wyliczeniu kroków metody, De La Forge posłużył się procedurą z *Rozprawy o metodzie*. W skrócie przypomnijmy treść jej zaleceń. Otóż jako pierwsze Descartes nakazywał: „[…] nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty […]"[484]. Jako drugie: „[…] aby dzielić każde z badanych zagadnień na tyle cząstek, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania"[485]. Jako trzecie: „[…] by prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach aż do poznania bardziej złożonych […]"[486], zakładając wszędzie porządek. I w końcu po czwarte: „[…] czynić wszędzie wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte"[487]. U De La Forge'a reguły IV, V, VI, są regułami II, III, IV z *Rozprawy*, natomiast formuły I, II, III, odpowiadają w sposób rozszerzony regule I u Descartes'a[488]. Po ich wyliczeniu w taki sposób,

---

[484] R. Descartes, *Rozprawa…*, s. 22 [A. T., t. VI, s. 18].

[485] Ibidem [A. T., t. VI, s. 18].

[486] Ibidem, s. 23 [A. T., t. VI, s. 18].

[487] Ibidem [A. T., t. VI, s. 19].

[488] „Pierwszą jest, aby przypomnieć sobie raz w życiu wszystkie swoje poglądy, w celu przebadania zwłaszcza tych, które nie posiadają żadnych lepszych

że ich treść odnoszona została do wspomnianych reguł z *Rozprawy*, autor odsyła do *Logiki* Antoine'a Arnaulda, bo uważa, że w swojej własnej książce nie może wszystkiego zawrzeć.

W dalszej części swoich porad lekarz odnosi się ponownie do filozofii praktycznej i powtarza za Descartes'em jej najistotniejsze przesłanie. Snuje kolejne wyliczenia, których treść wypełniają cytaty z korespondencji wspomnianego autora oraz z jego ostatniego traktatu, jakim były *Namiętności duszy*. De La Forge korzysta z nich literalnie. Po pierwsze nakazuje, by działać zawsze w oparciu o sądy, których dokonywać należy w oddaleniu od emocji, a jeśli sprawa, którą rozważamy nie musi być rozstrzygana przez nas nagle, najlepiej odłożyć ją do czasu, kiedy ustąpią emocje i przybędzie wiedzy dla lepszego jej okiełznania[489]. W razie zaś konieczności postępowania i niemożliwości czekania, musimy działać z silnym przekonaniem mimo posiadanej niewiedzy. Przekonanie w tym przypadku cechuje osoby o stanowczym charakterze, co również jest zabezpieczeniem, choć nosi cechy pewności subiektywnej. Uczony odwołuje się w końcu do poleceń, które jego poprzednik zawarł w korespondencji do księżniczki Elżbiety, rozbudowując ich wykład na kilkanaście reguł. Oto ich treść, która

---

fundamentów, niż myśli zmieszane ze zmysłami. Następnie, odrzucając wówczas wszystkie te, w których znajdujemy najmniejsze przesłanki do wątpienia, odkryjemy, że pierwszą konkluzją pewną, która przedstawia się temu, kto poszukuje prawdy w porządku, jest ta oto: *myślę, więc jestem*, bo chociaż byłoby równie prawdziwe, że jeśli idę, to jestem, jednakowoż nie jestem tak pewny tego, czy idę, wtedy, kiedy sądzę, że idę, jak jestem pewny, iż myślę wówczas, kiedy uważam, że myślę [...]. Drugą regułą, którą należy przestrzegać, jest, by powstrzymywać się od sądzenia za każdym razem, kiedy nie ma się percepcji jasnych i wyraźnych i aby nie akceptować, ani nie negować żadnej rzeczy, która nie podpada właściwie pod nasze poznanie oraz pod oczywistość naszego postrzeżenia [...]. Trzecią zasadę [stanowi ta], która mówi, aby być uważnym w przypadku sprawdzanego zagadnienia i widzieć, czy to, co się postrzega jako oczywiste, jest koniecznym następstwem tych pierwszych i niezaprzeczalnych prawd, które odnaleźliśmy dzięki nowemu badaniu polegającemu na przeglądzie wszystkich naszych dotychczasowych opinii [...]. [Czwarta reguła] polega na dzieleniu trudności, jakie badamy, na tyle części, na ile jest to wygodne i konieczne, aby lepiej je rozwiązać. Piątą regułą jest, ułożenie części tego podziału w taki sposób, że zacznie się od najprostszych i najłatwiejszych do poznania, utrzymując przy tym naturalny porządek, jeśli taki występuje lub nawet zaprowadzając go tam dyskretnie, jeśli nie ma go tam wcale. W końcu, ostatnią regułą jest sprawdzenie wszystkich części, jedne po drugich, z taką dokładnością i uwagą, która daje pewność, że nie pominęło się niczego, zwracając uwagę przede wszystkim na to, czy one nie przeciwstawiają się w niczym owym pierwszym prawdom, które odkryliśmy i tym pojęciom prostym, które są w nas". L. De La Forge, *Traktat...*, s. 379–383.

[489] Por.: R. Descartes, *Namiętności...*, cz. III, art. CLXX, s. 171 [A. T., t. XI, s. 359–460].

w przeważającej części polega na zacytowaniu tez Descartes'a. Pierwszą i zasadniczą kwestią jest ta

[…] że istnieje Bóg, od którego wszystko zależy, którego doskonałości są nieskończone, moc niezmierzona, a wyroki nieomylne. To poucza nas bowiem, by przyjmować od dobrej strony wszystko, co nas spotyka, jako że zostało nam specjalnie zesłane przez Boga[490].

Po drugie powiada, że rzeczą, którą

[…] należy znać, jest natura naszej duszy, a mianowicie ta jej właściwość, że istnieje ona bez ciała i jest o wiele bardziej szlachetna niż ono oraz zdolna do zażywania nieskończenie wielu przyjemności, których nie znajdzie w tym życiu. To właśnie powstrzymuje nas przed obawianiem się śmierci i na tyle zmniejsza nasze przywiązanie do rzeczy doczesnych, iż lekceważąco traktujemy wszystko, co pozostaje we władaniu losu[491].

---

[490] *List XIV z 15 września 1645 r.* [w:] Idem, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 52 [A. T., t. IV, s. 290].

[491] Ibidem, s. 53. Zapoznajmy się również z opinią Guenanci: „Nie ma u Descartes'a, jak to dobrze ukazał Gueroult, rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego: jest tylko *jeden* rozum i również *jedna* nauka, *jeden* umysł, *jedna* cnota. Podobnie, wola, nie jest u niego, tak jak u Kanta, *autonomią*, lecz determinacją do działania według przedstawionego dobra. Prawo rozkazuje, ale samo tylko Dobro oświeca. To dlatego niezdecydowanie jest najniższym stopniem (ale nie stopniem zerowym) wolności i to ono charakteryzuje stan wolności niezdecydowanej w kwestii jej używania. Nie wydaje się nam, jakoby znany *List do Meslanda z 9 lutego 1645 roku* odwracał, jak to uważa Alquié, jasną perspektywę, o wiele bardziej jasną, niż w tym liście – nakreśloną w *czwartej Medytacji*. Descartes zgadza się w nim, i to jest prawda, że «największa wolność polega albo na największej łatwości kierowania własną wolą (*se determinandi*), albo na największym wykorzystaniu tej posiadanej przez nas pozytywnej mocy pójścia za gorszym, mimo że widzimy lepsze». (J. Kopania, *Szkice…*, s. 225 [A. T., t. III, s. 379–380]) – ale pisze on również, a nawet po pierwsze, że odrzucając uznanie prawdy oczywistej lub odmawiając pójścia za jasno znanym dobrem, myślimy, iż jest to *dobro* wynikłe z użycia naszej wolnej woli. I rzeczywiście dla Descartes'a wolność jest właściwym dobrem lub zasadniczą doskonałością człowieka – co *Medytacja czwarta* metafizycznie ustaliła. Jednak należy zauważyć, że odnalezieniu pozytywności wolności towarzyszy w porządku myśli odkrycie idei doskonałości. Czyż nie dlatego, że posiadamy w sobie ideę doskonałości, możemy doświadczać naszej wolności jako doskonałości i możemy przez to uporządkować hierarchię *życiową* dóbr ustanowionych dla zachowania ciała ludzkiego? W przeciwnym razie, nie byłoby zrozumiałe, że Descartes, po tym jak skomentował poglądy Seneki, starając się uczynić je własnymi, przerobił (*reinscrive*) w perspektywie własnej metafizyki maksymy lub reguły, które poza nią pozostawałyby nieokreślone, ponieważ brakowało im prawdziwego fundamentu. Zatem prawdy metafizyczne, od których, jak sądził, zdają się zależeć wszystkie nasze działania, są, powiadał, «tymi, które są najbardziej do naszego użytku» (15 września 1645 r.): pierwsza jest ta, że istnieje Bóg, «którego doskonałości są *nieskończone*», druga jest ta odnośnie duszy, jako substancji oddzielonej od ciała, trzecią ta o ogromie wszechświata, która zamienia wiarę w hierarchię stworzeń na poznanie doskonałości, które naprawdę znajdują się w nas. To nie na porównywaniu

Jednakże tak, jak nie należy obawiać się śmierci, dodaje, tak też nie trzeba mieć lęku przed życiem, ponieważ wiemy to teraz, że tylko od nas zależy, by uczynić je bardzo szczęśliwym. Powołując się w dalszym ciągu na słowa Descartes'a, De La Forge pisał, iż trzecia rzecz, którą należy znać, to:

[…] należyte osądzanie dzieł Bożych oraz posiadanie idei niezmierzonej rozciągłości wszechświata, co starałem się [i to są słowa Descartes'a] wyjaśnić w trzeciej części mych *Zasad*. Jeśli bowiem wyobrazimy sobie, że dalej niebios są tylko urojone przestrzenie, i że całe niebiosa są uczynione po to, by służyć Ziemi, Ziemia zaś człowiekowi, wówczas skłonni będziemy sądzić, iż ta ziemia jest naszym podstawowym siedliskiem, a życie doczesne życiem najlepszym; i zamiast poznawać doskonałości, które prawdziwie są w nas, będziemy innym stworzeniom przypisywać niedoskonałości, których nie posiadają, by przez to samemu się wywyższyć. Zaczniemy niedorzecznie mniemać, że mamy własny udział w wyrokach Boga i wspólnie z nim dźwigamy ciężar rządzenia światem, a takie mniemanie zrodzi nieskończoność próżnych niepokojów i przykrości[492].

Czwartym jest, by zwracać uwagę, że:

[…] wprawdzie każdy z nas jest osobą odrębną od innych, a w konsekwencji interesy każdego z nas są w jakiejś mierze odrębne od interesów pozostałych ludzi, jednak trzeba uświadomić sobie, że nie można bytować samotnie, a więc jest się w rezultacie jedną z cząstek wszechświata, a nadto jedną z cząstek tej ziemi, tego państwa, tej społeczności, tej rodziny, z którą jesteśmy złączeni siedzibą, przysięgą, urodzeniem. I zawsze należy przedkładać interesy całości, której jesteśmy częścią, nad interesy własnej osoby w szczególności, wszelako z umiarem i ostrożnością, albowiem błądzilibyśmy wystawiając się na wielką szkodę po to tylko, by przysporzyć małego dobra swoim krewnym czy swemu krajowi; a jeśli jakiś człowiek sam więcej jest wart niż reszta ludzi z jego miasta, to nie miałby racji chcąc zginąć dla jego ocalenia[493].

Trzeba przy tym być mocno przekonanym, że wszystkie czynności ducha, poprzez które możemy uzyskać jakąś doskonałość, są cnotami i że całe nasze zadowolenie polega na wewnętrznym świadectwie, że posiadło się jakąś doskonałość. Jednocześnie należy osądzać wielkość zadowolenia, jakiego powinniśmy oczekiwać i spodziewać się dla siebie, nie na podstawie tego, co nasze zmysły lub uczucia nakazują nam sądzić, ale w oparciu o to, co nasz rozum da nam poznać jako przynoszące korzyść naszej doskonałości[494].

---

się z resztą świata zasadza się mierzenie wartości własnej człowieka kartezjańskiego, lecz pozytywnie, przez światło, jakie idea doskonałości rzuca na jego doświadczenie". P. Guenancia, *op. cit.*, s. 172–173.

[492] *List XIV z 15 września 1645 r.* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 53 [A. T., t. IV, s. 292], list cytowany.

[493] Ibidem, s. 53–54 [A. T., t. IV, s. 292–293].

[494] Por.: Ibidem, s. 48 [A. T., t. IV, s. 282].

Po piąte, rozważając to, że ciało zmienia się ustawicznie, a umysł zawsze jest ten sam, i że tylko on jest zdolny do bycia szczęśliwym, musimy preferować zadowolenie pochodzące od dóbr, które dotyczą umysłu ponad te, które otrzymujemy poprzez dobra ciała, ponieważ te pierwsze dotyczą nas najbardziej bezpośrednio, bowiem ich posiadanie zależy tylko od nas. Szóstym jest:

[…] badać rzeczywistą wartość wszystkich dóbr, których zdobycie zdaje się zależeć w jakiś sposób od naszego prowadzenia się, abyśmy nigdy nie zaniedbywali tak kierowania wszystkimi naszymi wysiłkami, by przynosiły nam w efekcie dobra najbardziej warte pożądania; a jeśli wówczas los przeciwstawi się naszym planom i udaremni ich przeprowadzenie, będziemy mieli przynajmniej satysfakcję, żeśmy niczego nie zaprzepaścili przez własny błąd i nie zaniedbaliśmy cieszyć się wszelką szczęśliwością naturalną, której zdobycie leżało w naszej mocy[495].

Aby jednakowoż nie odczuć żadnego rozgoryczenia, jeśli fortuna zakpi sobie kiedyś z naszych potrzeb, przyzwyczajajmy się rozważać (i to tu właśnie jest siódma reguła), że dobra, które nie zależą całkowicie od nas, są tak oddalone od naszej zdolności, jedne jak i drugie, i dlatego nie powinniśmy ich wcale pragnąć z niepokojem i gorliwością, bo właśnie te rodzaje pragnień najbardziej niszczą szczęśliwość; wszystkie zaś inne, które pojmujemy jako nie przekraczające ram naszym sił, są właściwą materią naszego szczęścia[496]. Ósmym jest, że:

[…] należy także badać szczegółowo wszelkie zwyczaje panujące w miejscu, w którym żyjemy, aby wiedzieć, jak dalece można się nimi kierować. I choć nie możemy posiadać pewnych dowodów odnośnie do każdej kwestii, niemniej jednak musimy zajmować stanowisko i przyjmować najbardziej wiarygodne – jak nam się zdaje – opinie dotyczące wszystkich rzeczy, z których przychodzi nam czynić użytek, abyśmy w sytuacji, gdy trzeba podjąć działanie, nigdy nie pozostawali niezdecydowani[497].

---

[495] Ibidem, s. 49 [A. T., t. IV, s. 284–285].

[496] Interesująca w tym miejscu będzie następująca uwaga Geulincxa: „[…] podleganie działaniu nie należy do mnie, działanie nie należy do mnie, chociaż niekiedy stają się na polecenie mojej woli. Nigdy bowiem ściśle nie staje się [coś], ponieważ ja chcę, lecz ponieważ Poruszyciel chce, kiedy ja chcę, a także, kiedy ja niekiedy chcę, On nie chce, jak to jest rzeczą mi wiadomą w paraliżu i zmęczeniu członków. A tu ujawnia się odbieganie w kierunku etyki, tu jest ujście rzeki moralności; wynika bowiem z tego [co zostało powiedziane] abyśmy, ponieważ do niczego nie jesteśmy zdolni co do losu ludzkiego, niczego także nie chcieli; a nadto, że to jest pierwsza i najwyższa i najogólniejsza, która zawiera całą moralność, podstawa etyczna, dzięki światłu natury także najbardziej znana: «Gdzie do niczego nie jesteś zdolny, tam także niczego nie chciej»". A. Geulincx, *Metafizyka…*, s. 32. Maksyma pochodzi zaś z *Etyki*, zob.: *Uwagi do Traktatu I* [w:] Idem, *Etyka…*, roz. II, sekcji 2&6.

[497] *List XIV* [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety…*, s. 55 [A. T., t. IV, s. 294–295].

Po dziewiąte, że chociaż przyjemności ciała są o wiele niższe od należących do ducha, nie należy ich z tego powodu całkowicie odrzucać, skoro tylko nie przeciwstawiają się w niczym rozumowi, ale cieszyć się z tego, że odnajduje się je niejako beztrosko. Tym bardziej nie należy ćwiczyć się w nieposiadaniu wcale wzruszeń, ale jedynie w tym, by je podporządkować rozumowi[498].

Dziesiąte, że trzeba bardziej bać się utraty swego rozumu, skoro nadeszłaby ona z naszej winy, niż utraty życia, gdyż bez jego używania nie możemy być szczęśliwi[499], „albowiem już sama filozofia naturalna, bez pouczeń wiary, każe naszej duszy spodziewać się po śmierci szczęśliwszego stanu niż ten, w którym jest ona obecnie, i niczego bardziej przykrego nie każe się jej obawiać, jak bycia złączoną z ciałem, które całkowicie odbiera jej wolność"[500].

Jedenastym jest, że tak, jak tylko wyrzuty sumienia i skrucha są tym, co może zakłócić naszą radość, tak działaniem dla nas właściwym i nas od tego mogącym uwolnić jest to, iż powinniśmy postępować w taki sposób, że możemy zawsze prawdziwie dać sobie to wierne świadectwo, że niczego nie pominęliśmy z tego, co było w naszej mocy, aby spróbować poznać to, co było najlepsze i najbardziej racjonalne, ani nie zabrakło nam postanowienia, by to wykonać. Dwunastym i ostatnim jest, rozważać często owe prawidła i maksymy, ponieważ:

> Oprócz poznania prawdy potrzebny jest także nawyk, jeśli mamy być zawsze zdolni dobrze sądzić. Nie możemy bowiem mieć ciągle nakierowanej uwagi na jedną i tą samą rzecz, a choćby bardzo jasne i oczywiste były racje, które przekonały nas do pewnej prawdy w przeszłości, to przecież fałszywe pozory mogą nas później odwieść od wierzenia w nie, chyba że w rezultacie długich i częstych medytacji mamy tę prawdę tak mocno odciśniętą w umyśle, iż stała się ona nawykiem[501].

Punkt dwunasty wyczerpuje problematykę praktycznego postępowania w filozofii kartezjańskiej takiej, jaką ją widział De La Forge. Po prezentacji wszystkich tych wniosków z namysłu nad tą partią rozważań, musimy zdobyć się na własne jej podsumowanie. Zauważmy, że – jeśli słowo to jest odpowiednie – etyka ta zasadza się na rozłączności człowieka od Kościoła, a nawet od społeczności, jeśli miałyby one być przynależne jakiejś konkretnej grupie, jakiemuś terytorium, czy danej religii. Wyrwane z kontekstu całości, w zasadzie dobrze ukazują ową

---

[498] Por.: Ibidem, s. 51 [A. T., t. IV, s. 286–287].

[499] „[…] i lepiej jest stracić życie niż utracić zdolność posługiwania się rozumem". Ibidem, s. 47 [A. T., t. IV, s. 281].

[500] Ibidem, s. 48 [A. T., t. IV, s. 282].

[501] Ibidem, s. 56 [A. T., t. IV, s. 295].

całość. Wiemy, że jest Bóg, ale tylko o tyle i tylko w ten sposób, w jaki ukazuje to rozum. Wiemy, że jest, ale nie szukamy Go już ponad to, i nie pogłębiamy tej relacji ponad ten jej wymiar, jaki ukazuje refleksja filozoficzna. Wiemy ponadto, że trzeba być stanowczym w postanowieniach, że trzeba stosować przemyślane strategie uczestnictwa w danym ładzie politycznym i społecznym, ale nie poprzez wyczerpujące formy angażowania się w nie. Wiemy, że naszym schronieniem, źródłem spokoju, a nawet szczęścia jest sam rozum, który jako jedyny jest właściwie nami samymi, gdyż tylko on prawdziwie do nas należy. Utrata wszystkiego poza nim, nie jest żadną realną stratą – chyba że w sensie utraty przypadłości. Dlatego też możemy się przyłączyć do wspólnoty, grupy, rodziny, a nawet poświęcić dla innych, ale z wyraźnym ograniczeniem tego działania do momentu, w którym moglibyśmy zacząć szkodzić sami sobie. Sobie, to znaczy temu duchowi niezależnemu od ciała i od doczesnego wymiaru bytowania; temu duchowi, który potrafi wznieść się ponad wymiar horyzontalny, zwierzęcy i wegetatywny i ustanowić nie tylko więź z Bogiem, nie będącym żadnym ze stworzeń, ale ponadto z samym sobą, jako innym jeszcze i skrywanym rodzajem dobra najwyższego. Lecz zanim śmierć rozerwie ów niewygodny związek umysłu z ciałem, możemy nabrać uzasadnionego przekonania, że życie nie jest tylko wadliwe, że ma swoje przyjemności i niesie wiele korzyści oraz, że los, jaki przyszło nam wieść, jest nam przepisany od Boga, a Ziemia stanowi nasz dom i nasze tymczasowe przeznaczenie, z wyjątkiem którego nic więcej tymczasem nie widać.

Tak oto pomiędzy miłością do życia a jego lekceważeniem; między szacunkiem dla zasad organizacji społecznej, wiary i prawa a całkowitym przeczuciem niezależności, jaką autonomiczny duch z natury względem nich posiada; pomiędzy poglądem, że nic od nas nie zależy i że wszystko jest pochodną woli Bożej a przekonaniem, że możemy działać i żyć, mając za zasadę regulującą nasze postępowanie coś najintymniejszego, co wypływa z naszej podmiotowości i – co ma się rozumieć – z wolności; pomiędzy postrzeganiem siebie jako całkowicie wolnego od wszystkich możliwych wpływów i ograniczeń a widzeniem rozległego zakresu podległości czynnikom znanym oraz tym, które pozostają jedynie w domyśle, rozwija się myśl etyczna Descartes'a i De La Forge'a. Ta myśl stara się okiełznać wszystko, ale bez głębi i przenikliwości tak ważnych w filozofii jako metafizyce i jest w najwyższym stopniu tyleż pełna asekuracji, co stanowi wyraz wielkiej potrzeby odejścia w stronę wolności, oznaczającej zatopienie egzystencji w rozumność, która już przecież jest naszym udziałem, skoro jesteśmy ludźmi. Etyka taka jest wyrazem indywidualnych cech i potrzeb człowieka, który wie, że na wymagania, jakie stawia przed nim rzeczywistość wraz z jej piętrami

i komplikacjami, musi odpowiedzieć określeniem się w taki sposób, by ocalając siebie, wywrzeć wrażenie aprobaty i uczestnictwa.

Za podsumowanie ducha tak pomyślanej etyki kartezjańskiej, niech posłużą również słowa Alquié, który z dozą dystansu i rzeczowością pisał co następuje:

Mimo iż zapożycza od starożytnych doktryny, nie można – jak niektórzy komentatorzy – utrzymywać, że jego etyka jest stoicka lub – jak inni – twierdzić, że poprzestaje ona na domieszaniu do stoicyzmu szczypty epikureizmu, albo, że bez troski o spójność zestawia obok siebie stoicką rezygnację i nowożytny ideał dominacji. Zapewne wszystkie te elementy dadzą się wykryć w radach udzielanych przez Kartezjusza Elżbiecie, w których również pojawia się swoiście chrześcijańska interpretacja, której też nie trzeba lekceważyć. Ale jeśli nawet nie udaje się etyce kartezjańskiej ukonstytuować w system, to bynajmniej nie jest ona zwykłym zestawieniem rozmaitych recept. Pozostaje dogłębnie etyką osobistą i zrozumieć się daje tylko poprzez ewolucję konkretnej myśli, która najpierw uwierzyła w możliwość jedynej i powszechnej nauki, a następnie określiła miejsce nauki i wyodrębniła płaszczyzny rzeczywistości. […] Kartezjusz podnosi wartość intencji, ponieważ z jednej strony obiektywne i niezawodne poznanie celów jest niemożliwe, a z drugiej to, co ma najwięcej w nas bytu, jest wolą, która wybiera. Kierunek tej woli – podług idei Dobra (a nie podług poznania Dobra, które jest nam niedostępne) – będzie więc nam wyznaczał najwyższą wartość[502].

[502] F. Alquié, *Kartezjusz…*, s. 143.

Zakończenie

Wiek XVII, chociaż należałoby go z obiektywnych przyczyn nazwać wiekiem kontynuacji kryzysu, posiadającego swe znamiona we wszystkich dziedzinach życia, w filozofii owocował niezwykłym zaangażowaniem jej twórców i odpowiadającą mu ich pracowitością. Właśnie dewaluacja istotnych przekonań utrwalonych tradycją, zapóźnienie kostycznych sposobów myślenia, niedowartościowanie inicjatywy na polu wiedzy i nauki, wreszcie spory wewnątrz religii chrześcijańskiej, nie mówiąc o swoistym kryzysie tożsamości, powiązanym z odkryciami na Niebie, stawały się dla wielu powodem do wzmożonego wysiłku.

Skracając do minimum diagnozę tego okresu i odwołując się przy tym nie tyle do zdarzeń, faktów, danych historii, polityki i ekonomii, ile wyłącznie do typów reakcji na nie, należy powiedzieć, że w zasadzie są one dwojakie. Z jednej strony mamy przerażenie nowymi teoriami, czy raczej ich skutkami, jak u Pascala; z drugiej obserwujemy optymizm, dostrzeżony w przydatności zaistniałych okoliczności dla możliwości przeprowadzenia gruntownych zmian, jak u Descartes'a. Nie będzie zatem przesadą powiedzenie, że pozostałe postawy – mniej już ostre i wyraziste, były pochodnymi tak zarysowanych skrajnych określeń. Trzecią kategorię – zresztą najbardziej liczną, co może dziwić, skoro nie wymieniliśmy jej przedstawicieli w powyższym dwupodziale, stanowili wówczas ludzie kryzysu nie dostrzegający. I tak można by do nich zaliczyć przeważającą część duchowieństwa, kadry szkolnej, urzędników, i innych notabli, dla których uznanie kryzysowego charakteru momentu dziejowego, w którym się znajdowali, równoważne być musiało z uznaniem konieczności ustąpienia i utratą przywilejów.

Wchodzenie w polemiki i spory z tą trzecią grupą osób zdarzało się i było nieuniknione. Dotyczyło zwłaszcza tych, którzy zamierzali forsować swe stanowisko wbrew powszechnie obowiązującemu. Znamy historię Descartes'a i wiemy, że nie uniknął on tego typu konfrontacji. Próbą niedopuszczenia do tych walk mogła być emigracja, jeśli nie faktyczna na przykład z Francji do Holandii, to swoista i wewnętrzna. Badania nad umysłem ludzkim, będąc uwarunkowane takim „wejrzeniem w samego siebie", zawsze przysługują się temu typowi działania, które może izolować również od wspomnianych niebezpieczeństw. Natywista jest w szczęśliwym położeniu, bowiem zawsze tym wydajniej pracuje i tym lepsze osiąga efekty, im skuteczniej zapewnia sobie eliminację interakcji z nieprzychylnym otoczeniem. Z drugiej strony położenie to niesie ze sobą zagrożenie brakiem kontroli, weryfikacji i obiektywizmu, które

mają szansę wzrastać i skutecznie zmylać uczonego, który przecież pretenduje do tego, aby wyniki jego badań miały uznanie i zastosowanie również poza nim samym.

Poprzez przyjęcie metody dedukcyjnej, Descartes ugruntował swój racjonalizm w sposób przyczyniający się do niemal jego zupełnego izolowania od czynników nie tyle w taki sposób zewnętrznych, jakimi są zawsze tradycja, autorytet, szkoła, czy inne, lecz również od elementów zewnętrznych względem rozumu, które mają swe miejsce w samym filozofującym podmiocie. Działanie intelektu w człowieku stanowiło w pojęciu Descartes'a czy De La Forge'a to, co w nich samych uchodziło za rdzenne i źródłowe. Jeżeli zaś do kluczowych haseł renesansu należało między innymi to, by powracać do źródeł, to następujący po nim kartezjanizm realizował je w odniesieniu do odnalezienia w człowieku inspiracji, dzięki którym jest on nie tyle Francuzem, katolikiem, szlachcicem, lecz przede wszystkim rozumem tak podobnym Bogu. Owo podobieństwo nigdy nie jest dające się zrealizować w przypadku rodziny, polityki, ekonomii, narodowości, a nawet wyznania, lecz zawsze dotyczy mądrości filozoficznej i zaawansowanej świadomości. Jej niezależność względem zakłócających elementów empirii jest jedyna i taka, że zapewnia uniknięcie w namyśle i nauce wszystkiego tego, co przypadkowe i przemijające.

Widzieliśmy zatem, że teza, iż w poszukiwaniu wiedzy należy uwzględnić siebie samego oraz Boga, której twórcą był św. Augustyn, została literalnie zaakceptowana przez naszych autorów. Bóg jest rozumem oraz źródłem rozumu w człowieku. Jeśli zatem ten ostatni poszukuje siebie poprzez prawdę odkrywaną w sobie, z koniecznością odnajduje to nadrzędne powiązanie, które zasila go tak w istnienie, jak i określa kształt jego działań. Badania nad umysłem stanowią u Descartes'a oraz postępujących jego śladem uczonych, wszelkie możliwe postępowanie, którego celem jest poznanie tego, co możliwe. Wiemy to przyglądając się rezultatom pierwszych zasad, które nakreślił założyciel nowej filozofii. U niego samego znajdujemy tego wyraz, jak choćby w idei jedności nauk, która odpowiada idei jedności umysłu. Powiedzieliśmy w związku z tym, że nauka jest możliwa jako wiedza o warunkach, na jakich się zasadza i powstaje. W tym sensie odpowiada ona analizie struktur myślenia, które stanowią wrodzoną umysłowi naturę i nazwaliśmy to z pewnym ograniczeniem *naturalizmem* u filozofa francuskiego. Doskonałym wyrazem tego naturalizmu jest spontaniczne działanie umysłu, który, dzięki woli w nim utkwionej ogranicza się do bycia rozumem czystym, do postępowania wyłącznie w ramach tego, co w nim samym pochodzi od Boga. Umysł jest już gotowy, a skoro tak, gotowa jest również nauka.

Aprioryzm Descartes'a niesie ze sobą także pewne zagrożenia. Otóż, gdyby tylko wiernie realizować model naukowości polegający

na dedukowaniu konsekwencji z pierwszych i wrodzonych umysłowi prawd, to cały zakres działania o charakterze wiedzotwórczym musiałby się ograniczyć do *Medytacji* i kontemplacji. Człowiek izolowany, to człowiek, który mimo faktycznego znalezienia się w ciele, siłą swej woli i świadomości, jest w nim jakby nieobecny, ponieważ łączy się z *Prawdą*, a poprzez nią z Bogiem. To pominięcie ciała jest możliwe właśnie dlatego, że cielesność (choć Descartes tego słowa nie używa) jest tylko stanem świadomości, wynikłym albo z braku refleksji pozwalającej dozować jej nasilenie, jak w przypadku osób nieuczonych, albo jako wynik zgody na poświęcanie się jej, jak w przypadku osób o znacznym stopniu wiedzy i poznania. W obydwu jednak przykładach znajdują się w naturze utkwione realne warunki, by z racji na dualizm substancji tworzących człowieka, zrozumieć nieprzekraczalność porządku myśli, które nawet jeśli poświęcone są czemuś, co nie odpowiada charakterowi idei jasnych i wyraźnych, jak przy okazji ciała, to nie przestają być myślami, jak wówczas, gdy rozważają najsubtelniejsze i najbardziej metafizyczne prawdy.

Prawda nigdy nie należy do ciała i jego świadectw, chyba, że domagamy się jej na temat cielesności. Musiałaby ona być jednak pojęta nie jako fizyka w odniesieniu do rozciągłości i ujęć geometrii, ale jako, co najwyżej historia ludzkiego doświadczenia wynikłego z bycia wcielonym. Chociaż musiałaby być utworzona przez umysł, nie byłaby w niczym prawdą filozofii. W niej umysł dawałby jedynie świadectwo swej nieobecności, swego poświęcenia na rzecz zdania sprawy z tego, co działo się z ciałem, do którego go przyłączono, nie zaś z tego, czym on sam jest. W innym razie, a więc wówczas, kiedy pragnąłby wyłonić z siebie prawdę istotną, *Prawdę* Boga, która należy nie do tego świata, tego porządku, tych sposobów angażowania się, lecz do porządku niezmienności, którego źródłem jest stałość woli Stwórcy, wówczas musiałby, uznawszy się za samą tylko duszę, a w tej duszy za sam tylko rozum, mówić z pominięciem historii, o której wspomnieliśmy. Jeżeli Descartes powiada o skupieniu się na prawdach wewnętrznych, jeśli zaleca odsunięcie świadectwa obecności i wpływu przedmiotów zmysłowych, jeśli poszukuje myślenia czystego, to znaczy, że chce i pomija ten aspekt w sobie i cofa się do siebie jako duszy, umysłu, intelektu, którym zawsze był i który w nim nie jest wynikiem wiedzy nauczycieli, wspomożenia przez zmysły, czy jakiejkolwiek interakcji.

Taki Descartes przemawia do czytelnika najsilniej, a jednak będąc takim, jest najsłabszy, najbardziej narażony na zarzuty, najbardziej osamotniony i bezbronny, gdy brać pod uwagę fakt, iż nikt w ten sposób nie uprawia nauki i nawet może nikt tak nie filozofuje. Pozostawiony samemu sobie, Descartes mógłby narazić się jedynie na lekceważenie,

na pobłażliwość w ocenie zbyt oryginalnej metody, której właśnie izolacyjny charakter stanowi jej największy mankament. Owszem, mógłby on bronić się mówiąc, że nikt z tych, którzy go dotykają w ten sposób, nie jest zdolny do wzniesienia się na poziom bycia filozofem i za cenę utrzymania się przy *Prawdzie*, pogłębiłby tylko skutki owego osamotnienia. Nie ma bowiem realnych szans na to, żeby metoda wymagająca najbardziej ścisłej jak to możliwe wewnętrznej kontroli, mogła stać się powszechna. Jest raczej pewne i potwierdzone przez upływ czasu, że większość nie tylko zwykłych ludzi, lecz nawet środowisk uczonych, zlekceważyłaby taki sposób postępowania, nie biorąc na serio rozważań zapatrzonego w swe wnętrze myśliciela. Lecz tu na pomoc Descartes'owi przychodzi Bóg, powodując, że jego położenie przypomina kondycję Abrahama, który również zawierza głosowi Boga, jak byłby on w nim samym, głosem głębszym od jego własnego, bo wynikającym z donioślejszego od potocznych doświadczenia, w ramach którego wie on z góry, że będzie oceniany i niezrozumiany.

Descartes, o którym mowa, to filozof wnikliwy, a może nawet intymny, tak bowiem można go określić, biorąc po uwagę wątek zawsze towarzyszący atmosferze filozofii opartej głównie na „poznawaniu samego siebie". Ale istnieje również Descartes jako uczony pośród innych, będący matematykiem, fizykiem, polemistą, zaangażowanym moralistą, czy wreszcie nauczycielem, jak w korespondencji z młodą Elżbietą. Jako taki, dał się przede wszystkim poznać w ramach nauk pozytywnych. Jego wkład do nich jest faktem, a rozwiązania, których podejmował się w związku z materią tego świata czy ludzkiego ciała, uczyniły z niego podobnego innym prekursora nowych idei i czasów. Taki Descartes należy już do danej społeczności, do wpływowych kręgów, do religii i kultury, którym zawdzięcza „swoją historię" i od których nie można go oddzielić. To tu, na jej kartach, dojrzymy go, jako osobę wykształconą, będącą świadomym uczestnikiem przemian o charakterze dziejowym – kogoś, kto poprzez włączenie się w bieg zdarzeń, staje się ich współtworzącym je elementem, skazanym na ocenę w ramach konstytuujących je reguł. Siłą rzeczy muszą one pozostać przypadkowe i krzywdzące, a już na pewno odległe od intymności wnętrza duszy, o której była wyżej mowa.

Zjawia się w związku z tym trudność połączenia wiedzy o osobie tak dwojako rozumiejącej samą siebie i tak różne świadectwa, z tym podziałem związane, po sobie pozostawiającej. Nie trzeba daleko sięgać myślą, by dojrzeć, że są one wynikiem dualizmu, który filozof proklamował i któremu ściśle sam podlegał. Czyż nie jest wiedzą o duszy wszelkie działanie opisane przez nas w stosunku do „filozofa wnętrza", jakim bezspornie był Descartes? Czy tym samym, nie jest jego fizyka i medycyna rozważaniem jego jako ciała pośród innych ciał?

Z pewnością tak. Ale co zrobić, jeśli wiemy, iż człowiek jest złączeniem jednego i drugiego? Może, w myśl samej jego własnej podpowiedzi, spróbować zrozumieć go poza filozofią, będącą źródłem wspominanego podziału i nie dającą poznania, które ów podział by znosiło lub wykluczało. A może wyjściem jest napisanie filozofii tak, jakby miała być – owszem „historią" – ale „historią umysłu"? Ten, w odróżnieniu od samego rozumu w nas, nie musi być aczasowy i tylko izolowany. Właśnie taki kompromisowy charakter zdaje się nosić spuścizna po Wielkim Francuzie.

Pomiędzy wyborem związków z Bogiem a wyborem powiązań ze światem i ludźmi jest jeszcze czas – przeciągający się u Descartes'a na całe jego życie – na bycie filozofem, to jest myślącym wśród ludzi. Wcielonym rozumem, udzielającym się i poświęcającym w imię poprawienia losu bliźnich, w których światło rozumu przygasa. Zanim wybór ostatecznie się dokona, Descartes jest *tymczasowo* człowiekiem, którym może być tak długo, jak długo duch jego, w połączeniu z ciałem, poprzez ścisłość tej łączności, nie pozwoli mu na ostateczne opowiedzenie się po którejś z dwóch stron, wyrażanych każdego dnia odmiennością przeżywanych doświadczeń. Tymczasowość życia ukazuje się najbardziej dotkliwie w nieznajomości dat towarzyszących mu zwrotów. Raz są nimi choroby i nieszczęścia, innym razem łaska wiary i Objawienie, kiedy indziej znowu miłość, a ostatecznie zawsze i niezawodnie śmierć.

Wspomnieliśmy, iż w chwili, kiedy Wielki Descartes umarł, De La Forge był zaledwie osiemnastolatkiem. Miejsce urodzenia zdecydowało o szczęśliwym dla nauki rozwoju przypadków. Duch Descartes'a pozostał w La Flèche i unosił się nad wieloma uczonymi głowami, z jakimi przyszło się spotkać przyszłemu adeptowi nauk medycznych. Zwracaliśmy baczną uwagę na rolę medycyny w rozwoju korpusu służących jej nauk. Ma ona dodatkowo i tę zaletę, że jest dziedziną praktycznych zastosowań dla teorii. Nie można być lekarzem, pozostając wyłącznie typem umysłowości introspektywnej. Medyk wychodzi do ludzi, działa w ich ciałach, musi znać je ponad wszelką wątpliwość, by im nie szkodzić, by nie przynosić im bólu i cierpienia, a czasem wręcz śmierci. Tym, co wiąże medycynę z wszelką wiedzą, czyniąc ją jednocześnie poznaniem uprzywilejowanym, jest ten właśnie niezwykle poważny jej aspekt, podkreślający we wszystkich czasach powagę lekarzy. Są oni rzeczywistymi sprzymierzeńcami ludzkości. To oni pod nieobecność Boga w świecie – nie zaś duchowni – są w stanie polepszyć kondycję *tymczasowości*, tak by oczekiwanie na przeznaczenie, mające swe źródła i przyczyny w Transcendencji, wypełnić zdrowiem, jako podstawą wszelkich dóbr w tym życiu. Dowodzi tego całe dzieło przedstawione przez Descartes'a i De La Forge'a, a jeśli okazać by się miało, że tak pojeta

Transcendencja nie istnieje, to właśnie medycy pozostać będą mogli jako jedyni świeckimi świętymi, jak u Camusa.

Co interesujące w profesji lekarskiej De La Forge'a nie znajdowały się żadne elementy zezwalające mu na czynienie siebie osobą upoważnioną do zajmowania głosu w kwestii niematerialnej duszy oraz w tematach metafizyki. Żadna część medycyny, tak jak ją pojmowali nasi autorzy, nie odnosiła się do sfery psychiczności, jako przynależnej odmiennej substancji. Powstaje wobec tego pytanie o to, co pozwalało De La Forge'owi włączyć się w najbardziej wymagającą część badań zapoczątkowanych już nie tylko pokrewnymi jego działaniom częściami dorobku Wielkiego Francuza, ale wręcz całą jego twórczością. W przytaczanym w *Części drugiej* naszego opracowania lekarskim dziele, jakim były *Uwagi*, ich autor wielokrotnie wspomina o swoim *Traktacie* na temat umysłu, ale nigdy nie uzasadnia przyczyny zajęcia się jego powstaniem. To, że Descartes pozostawił, jego zdaniem, część dotyczącą duszy rozumnej w człowieku jako niedokończoną, wynikać mogło ze znajomości rozpraw anatomicznych, które De La Forge komentował, a gdzie o duszy nie ma mowy. Jednak sama orientacja w zawartości tamtych opracowań, nie musiała i z pewnością nie przekładała się na zaangażowanie się w odmienną problematykę. Ponadto jest oczywiste, że uczony zapoznał się z niektórymi tekstami swego Mistrza, bowiem odwołuje się do nich bezpośrednio. Należały do nich oprócz rozpraw medycznych, *Listy* filozofa, *Traktat o Namiętnościach*, *Medytacje o pierwszej filozofii,* czy jak je nazywa *Pisma fizyczne,* w których zawarte były główne tezy i zasady filozofii kartezjańskiej. Pozwoliły mu one wczytać się nie tylko w ich zawartość, lecz zwłaszcza przekroczyć ją, co spowodowało, iż uczony ten napisał osobny *Traktat*. Było to tym trudniejsze, że owo opracowanie jego autorstwa miało zawierać to, czego Descartes nie zdążył powiedzieć i miało być to dostarczone w takiej formie, w jakiej on sam by to przedstawił, gdyby miał odebrany mu przez śmierć czas.

Dodatkowym czynnikiem pobudzającym De La Forge'a do poświęconej kartezjanizmowi pracy, mogło być również środowisko miasta Saumur, w którym on zamieszkiwał, a o którym wspominaliśmy, że zwłaszcza tam silnie działali Oratorianie. Pieczołowitość, z jaką nasz autor przeanalizował związki myśli św. Augustyna z filozofią Descartes'a godna jest zaangażowania w szerszą sprawę, niż wynika to z chęci napisania *Traktatu* na temat pojęcia umysłu u tego filozofa. Połączenie jednego z drugim było z całą pewnością wyrazem zrozumienia znaczenia faktu przynależności nowej filozofii do pewnego – wszak już wówczas niebezalternatywnego – nurtu wewnątrz filozofii chrześcijańskiej. To, do jakiej tradycji należy Descartes, miało swe znaczenie już w latach działalności światopoglądowej filozofa. On sam co prawda

nigdy w sposób jawny i zdeklarowany takich związków nie naświetlał, co więcej, widzieliśmy, iż zdolny był się ich wyrzekać, co jednak nie przeszkadzało w „naprawianiu" również i tej części jego własnej biografii przez żarliwych uczniów, wyznawców i kontynuatorów. W tym przypadku De La Forge zachował się jak ideolog filozofii, a zatem, stawiał się ponad lekarza i filozofa, jakim był. Co pozwalało mu na takie postępowanie? Czy było ono wynikiem pojedynczej inicjatywy kogoś, kto podczas lektury dzieł swego Mistrza dopatrzył się ich podobieństwa z dziedzictwem antyku i średniowiecza? Z całą pewnością to zbyt mało, by uczynić z tego szeroki i otwierający własne opracowanie rozdział.

Wspominaliśmy o uczestnictwie lekarza w życiu intelektualnym prowincji, gdzie mieszkał, ale i Paryża. Akademia Montmora, któremu De La Forge zadedykował swój utwór, była miejscem szczególnej wymiany myśli przychylnej kartezjanizmowi. To tam bywali wszyscy liczący się jego zwolennicy, tam omawiano nowinki filozofii, to tam wreszcie wymieniano na bieżąco opinie między samymi zainteresowanymi opracowywaniem aktualnej myśli naukowej autorami. Środowiska tego typu spełniały rolę inspirującą i nie ma wątpliwości, że pozostając pisarzem działającym na zasadzie sympatii albo z motywów podyktowanych wyłącznie wewnętrznymi pobudkami, De La Forge nie mógłby przeznaczyć swemu *Traktatowi* takiej kompozycji, jaką widzimy u niego. Oddając należny hołd dziedzictwu zawartemu w myśli Kościoła i wskazując na liczne podstawy służące wywodzeniu z niego istoty filozofii nowożytnej, lekarz otworzył przed czytelnikiem studium umysłu ludzkiego o znaczącym stopniu zupełności. Pozwalała mu na to pewna cecha immanentnie zawarta w racjonalizmie Descartes'a, polegająca na tym, że wystarczyło poznać jego fundamenty, aby przy odpowiednim skupieniu umysłu wysnuć z nich ich konsekwencje w postaci gotowych rozwiązań. Trzeba przyznać, że inteligibilność takiej konstrukcji przydawała jej zwolenników, dostrzegających w tym właśnie jej główną zaletę. Otóż, jeśli ktoś poprawnie zrozumiał *Zasady filozofii* umysłu wychowanka La Flèche, a wydaje się, że nie ma co do tego żadnych wątpliwości, że było to udziałem De La Forge'a, ten mógł w oparciu o własny wysiłek filozoficzny posunąć pracę i ustalenia naprzód.

Umysł nieskrępowany metodami szkolnymi, taki, który wyrzekł się sterowania nim z zewnątrz, stał się u naszych autorów umysłem naukowym, kompetentnym i zobligowanym do ujawniania treści jego własnej natury. Przyjmując warunek wrodzoności wiedzy w danym kształcie i realizując go na serio, można założyć, że rozwój poznania i nabywanie samowiedzy, dokonują się w ramach tej samej czynności. Ten ideał już opisywaliśmy, a jednak nie przeszkadzał on, żeby zarówno Descartes, jak i inni filozofowie i uczeni znajdujący się w kręgu jego oddziaływania,

pisali książki naśladując w tym poprzednie formacje myślowe i ich przedstawicieli. Znalazło to rzeczywiste odzwierciedlenie w metodzie pracy De La Forge'a z tą różnicą, że nie przywiązywał on już tak wielkiego znaczenia do uzasadnienia podstaw wiedzy i ich lokalizacji w *Cogito*, jak czynił to jego poprzednik. Lekarz wychodzi w swoim *Traktacie* od ustaleń poczynionych uprzednio przez Descartes'a, nie zaczynając od samego początku, ale rozwijając wątki gotowe, a co najwyżej domagające się z pewnych uzasadnionych racji dalszego ich podejmowania. Dodajmy również i to, że De La Forge wyróżnia się na tle innych naśladowców lub kontynuatorów teorii Descartes'a, ponieważ był jedyną osobą, której *Komentarz* został włączony do wydania prac filozofa jako jego integralna część. Co interesujące, zdaje się, że zwłaszcza przez wzgląd na owe *Uwagi*, lekarz stał się osobą znaną i jego nazwisko pojawiało się w historii nauki wraz z odnoszeniem się do filozofii medycznej Descartes'a.

Zarówno De La Forge, jak również Geulincx i Cordemoy, byli autorami, którzy aprobując w części lub w całości dziedzicowo Wielkiego Francuskiego Filozofa, traktowali jego pracę tak, jakby to już była czynność podjęta przez nich samych albo jakby została wykonana już wcześniej również w ich imieniu. Chodzi o to, że Descartes pozostawił po sobie cały korpus zagadnień, które nadawały się do rozwinięcia lub skrytykowania właśnie dlatego, że można je było ocenić w ramach szerszego kontekstu, który został stworzony dorobkiem tego filozofa. W dużej mierze ułatwiało to zadanie jego następcom, którzy najczęściej odnosili się do niego, jak do filozofii zastanej, niemal w tym znaczeniu, w jakim Descartes ustosunkowywał się do arystotelizmu czy scholastyki. Różnica polegała oczywiście na tym, że naukę tego pierwszego należało udoskonalać i propagować, nie dostrzegając dla niej realnej alternatywy. Możliwości dla jej rozwoju tkwiły zresztą w niej samej, co wydatnie przyczyniało się do podejmowania się zadań owocujących całą nową szkołą myślenia, co więcej – zmianą dziejową i epokową.

Ostatnie słowa De La Forge'a, które umieścił na zakończenie swego *Traktatu,* wyrażały pełną ufności prognozę, w ramach której, ujęty w jego opisie dorobek kartezjanizmu, jako filozofii ściśle powiązanej z trwającą od wieków wielką debatą, miał być jej zwycięskim zwieńczeniem. Okazał się jednak wspaniałym i imponującym zebraniem jej rezultatów, które – jako podsumowujące ten wielki wysiłek wybitnych umysłowości wszystkich stuleci – miało na kolejne wieki pozostać historią tamtych sporów, zakończoną nagle unieważniającym jej główny temat charakterem czasów najbliższych. Wbrew staraniom autora, jego *Traktat o umyśle* nie uzyskał już tak wielkiego znaczenia, jakie on mu przydawał. Możemy z całą pewnością uznać jego ważność ze względu na fakt częściowego reprezentowania przez jego treści procesu

dochodzenia do ukonstytuowania się teorii *przyczyn okazjonalnych*, jednak, dla mających nadejść czasów, treści metafizyki oraz psychologii racjonalnej, znajdujące się w planie wiedzy jego Mistrza, zostały niemal z dnia na dzień unieważnione i pomijane. Wynikało to z przyśpieszenia zainteresowania rozwojem nauk przyrodniczych i skupieniem uwagi na odpowiadających im tematach w dorobku Wielkiego Francuza. Czasy sprzyjające filozofii świadomości miały nadejść o wiele później, to jest w wiekach XIX i XX. Możemy je wiązać z powstaniem samodzielnej psychologii naukowej, metodami introspekcji, psychologią głębi, czy jej pochodnymi. Natomiast dla filozofów tej rangi, co Leibniz, Kant czy Fichte, a nawet Hegel, świadomość kartezjańska była na tyle inspirująca, że uwzględnienie jej w ich własnych projektach, daje się odkrywać jako to, co jest trwale obecne pod ich własną oryginalnością.

W świetle triumfalnej rezygnacji z metafizyki oraz z pojęcia duszy ludzkiej, jak również Boga, postęp mających nadejść treści, unieważnił nie tylko pracę De La Forge'a, ale całe syntetycznie zgromadzone w tekstach, na które się powoływał, zaangażowanie i optymizm. Wieńczący tę drogę Malebranche, pomimo imponującego trudu, jakiego podjął się w swoim monumentalnym dziele, nie zdołał tu już niczego zmienić, niczemu przeciwdziałać. Jakkolwiek losy kartezjanizmu zostały przesądzone, faktem niezaprzeczonym stało się to, że wszyscy myśliciele, którzy mieli nadejść po Descartes'ie, musieli już zawsze odnosić się do niego jawnie albo jako krytycy, albo jako wyznawcy. Ponieważ De La Forge należał do tych drugich, zakończmy poświęcone jego pracy oraz osobie opracowanie wypowiedzią wieńczącą jego *Traktat*:

> Oto wszystko, co miałem do powiedzenia o naturze umysłu ludzkiego w ogólności i o umyśle człowieka w szczególności, w czym, jak sądzę, nie wyszedłem poza to, co znajduje się w pismach Pana Descartes'a lub czego nie można by wyciągnąć jako koniecznych wniosków z pierwszych prawd, jakie przedstawił on w swojej metafizyce. Będę zachwycony, jeśli wszyscy rzeczywiści uczeni zechcą podjąć wysiłek ich sprawdzenia, bowiem ośmielam się spodziewać, że ich osąd nie będzie mi przeciwny, jeśli zawierzą oni swemu rozumowi i temu, co codzienne doświadczenie da im samym odczuć. Ale wzywam w tym miejscu, by wyrazili opinię także i ci, którzy pozwolili przygasnąć swemu światłu naturalnemu przez przesądy dzieciństwa lub, którzy je uczynili ugruntowanym autorytetem Platona, Arystotelesa, Epikura lub jakiegoś innego filozofa. Ci wielcy ludzie byli bez wątpienia bardzo uczeni, zgadzam się z tym, ale jest czymś równie wstydliwym dla filozofa zdanie się na ich autorytet, jeśli nie jest on wsparty rozumem, jak jest zaszczytnie i korzystnie dla człowieka o zdrowym umyśle, zdać się na rozum nie poparty żadnym autorytetem i jak jest równie chwalebne dla chrześcijanina poddać się (tak, jak ja to czynię przez całe me życie) autorytetowi Kościoła, który jest nieomylny.

(Ostatni akapit *Traktatu o umyśle ludzkim*)

Bibliografia

Alanen L., *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge 2003.

Ablondi F., *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee: Marquette University Press 2005.

Aduszkiewicz A., *Od Scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995.

Alain É. Ch., *Idées. Introduction à la philosophie. Platon – Descartes – Hegel – Comte*, Paris 1960.

Alexandrescu V., *La question de l'union de l'âme et du corps en général* [w:] Alexandrescu, Vlad et Jalobeanu, Dana (red.), *Esprits Modernes. Études sur les modèles de pensées alternatifs au XVIe–XVIIIe siècles*, Bucuresti 2003.

Alibert C., ks., *La Psychologie thomiste et les théories modernes*, Paris 1903.

Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.

Alquié F., *La découverte méthaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950.

Arnauld A., Nicole P., *Logika czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romanowa, Warszawa 1958.

Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, pod. red. K. Leśniaka, A. Paciorka, L. Regnera, P. Siwka, t. II, Warszawa 1990.

Asmus W. F., *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.

Aucante V., *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006.

Augustyn W., *Descartes'a ustalenie podstaw wiedzy*, Warszawa 1969.

Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973.

Bain A., *L'Esprit et le corps: considérés au point de vue de leurs relations; suivis d'études sur les erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, Paris 1880.

Basselin R., *Dissertation sur l'origine des idées, où l'on fait voir contre M. Descartes, le R. P. Malebranche et MM. de Port-Royal, qu'elles nous viennent toutes des sens et comment*, Paris 1709.

Bastié M., *La Vie future ou l'immortalité de l'âme devant l'opinion humaine*, Toulouse 1903.

Batteux Ch., *Histoire des causes premières, ou Exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres*, Paris 1769.

Bautain L. E. M., *L'esprit humain et ses facultés*, Paris 1859.

Balz A. G. A., *Louis De La Forge and the critique of substantial forms*, Philosophical Reviev, t. XLI, nr 6, 1932.

Bednarowski W., *Descartes i cogito*, Kraków 2001.

Binet A., *L'Âme et le corps*, Paris 1905.

Blanchet L., *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, Paris 1920.

Bonniot J. de, *La Bête comparée à l'homme*, Paris 1889.

Bouillier F., *Du Principe vital et de l'âme pensante, ou Examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, Paris 1873.

Bouillier F., *Histoire de la philosophie cartesienne*, t. I–II, Paris 1854.

Bouillier F., *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Paris 1842.

Bouissou R., *Histoire de la médecine*, Paris 1967.

Boulnois O., *Pour une histoire philosophique de la scolastique du XVIIe siècle*, Les Études Philosophiques, 1/2002.

Boutroux É., *Des verites eterneles chez Descartes*, Paris 1927.

Braunstein F., Pépin J.–F., *La place du corps dans la culture occidentale*, Paris, 1999.

Bréhier É., *Histoire de la philosophie*, t II, *La Philosophie moderne*, Paris 1968.
Brochard V., *De l'Erreur*, Paris 1897.
Brunschvicg L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* t. I–II, Paris 1927.
Butterfield H., *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1963.
Camus A. Le., *Médecine de l'esprit, où l'on traite des dispositions et des causes physiques qui influent sur les opérations de l'esprit et des moyens de maintenir ces opérations dans un bon état*, t. I–II, Paris 1753.
Chanet P., *De l'instinct et de la connoissance des animaux*, Paris 1646.
Chanet P., *Traite de l'esprit de l'homme et de ses fonctions*, Paris 1649.
Chassagne A., *Louis De La Forge, médecin et philosophe angevin*, (Angers) Paris 1938.
Chevalier J., *Descartes*, Paris 1922.
Chmaj L., *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, Przegląd Filozoficzny, Zeszyt II, Warszawa 1937.
Chmaj L., *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930.
Cicero M. T., *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961.
Clair P., *Louis de la Forge et les origins de l'occasionalisme*, *Recherches sur le XVIIe siècle* 1*,* 1976.
Clarc D. M., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford 2003.
Clerc F., *La Science. Dialogue entre l'âme et le corps*, Paris 1870.
Coconnier M. T., *L'âme humaine: existence et nature*, Paris 1890.
Cohen I. Bernard, *Od Kopernika do Newtona. Narodziny nowej fizyki*, tłum. S. Szpilkowski, Warszawa 1964.
Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. IV, Warszawa 1995.
Cordemoy G. de, *Oeuvres philosophiques*, wyd. P. Clair i F. Girbal, Paris 1968.
Cordemoy G. de, *Le Discernement du corps et de l'ame, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique*, Paris 1666.
Coreth E., Schöndorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku,* tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
Corriol ks., *Compendium de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes, d'après Sanseverino*, Paris 1880.
Crane T., Patterson S., éds., *History of the Mind-body Problem*, London – New York, Routledge, Studies in the History of Philosophy, 2000.
Crombie A. C., *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994.
Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, t. I–II, Warszawa 1960.
Cyon É. de, *Dieu et science. Essais de psychologie de sciences*, Paris 1910.
Czajkowski S., *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, Przegląd Filozoficzny, Zeszyt II, Warszawa 1937.
Czajkowski S., *Intuicja twórcza filozofji Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorji poznania,* Przegląd Filozoficzny, Warszawa 1930.
Czerkawski J., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche'a*, RF 42, 1994, z. I.
Czeżowski T., *Metodologiczne postulaty Descartes'a*, Przegląd Filozoficzny, Zeszyt II, Warszawa 1937.
Czeżowski T., *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1949.
Damiron J.–Ph., *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII'e siècle*, t. II, Paris 1903.

Damiron P., *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle*, Paris 1846.
Daniel P. G., *Voyage du monde de Descartes*, Paris 1702.
Dąmbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
Delaunay P., *La vie médicale aux XVI'e, XVII'e et XVIII'e siècles*, Chartres 1935.
Descartes R., *Cogitationes privatae* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1989.
Descartes R., *L'Homme* de René Descartes, et *La Formation du foetus*, avec les remarques de Louis de la Forge. A quoi l'on à ajouté *Le Monde, ou Traité de la lumière*, du même auteur. A Paris 1677.
Descartes R., *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.
Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.
Descartes R., *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.
Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I–II, Warszawa 1958.
Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
Descartes R., *Oeuvres de Descartes*, pod red. Ch. Adama i P. Tannery'ego, t. I–XI (1897–1909).
Descartes R., *Oeuvres et lettres de Descartes*, textes présentés par A. Bridoux, Paris 1952.
Descartes R., *Oeuvres philosophiques* (1618–1637), Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, t. I–III, Paris 1963.
Descartes R., *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne,* tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937.
Descartes R., *Prawidła do kierowania umysłem,* tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937.
Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
Descartes R., *Studium bonae mentis*, tłum. G. Mitrowski [w:] Ziółkowski A. M., *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa, 1987.
Descartes R., *Świat albo Traktat o Świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005.
Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005.
Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960.
Drozdowicz Z., *Bóg w filozofii Kartezjusza* [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin 2008.
Drozdowicz Z., *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań 1987.
Drozdowicz Z., *Sens poznawczy Kartezjańskiego wątpienia*, Studia Filozoficzne 1978, nr 7.
Drozdowicz Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991.
Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność,* Poznań 1980.
Drozdowicz Z., *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Poznań 1983.
Drozdowicz Z., *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986.
Dugas L., *Penseurs libres et liberté de pensée, Montaigne, Descartes, Stuart Mill, Edmund Gosse; dissolution de la foi, protestantisme et libre pensée*, Paris 1914.
Duhamel J.–M.–C., *Des méthodes dans les sciences du raisonnement*, Paris 1865.
Dumont J., *L'Oratoire et le cartésianisme en Anjou*, Angers 1864.
Ferguson K., *Ogień w równaniach. Nauka religia i poszukiwania Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2001.
Florka R. A., *Descartes's Metaphysical Reasoning*, New York 2001.
Flourens P., *De la vie et de l'intelligence*, Paris 1858.

Forge De La L., *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011.
Foucher S., *La critique de la "Recherche de la vérité" où l'on examine en même tems une partie des principes de M. Descartes, lettre par un académicien* [par Simon Foucher], Paris 1675.
Fowler C. F., *Descartes on the human soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht, Boston, London 1999.
Frauenglas E., *Descartes i filozofia XVIII wieku*, Przegląd Filozoficzny, Zeszyt II, Warszawa 1937.
Fuchs Thomas, *The mechanization of the heart: Harvey and Descartes*, New York 2001.
Galewicz W., *Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria – 1995, IV, nr 3.
Gardair J., *Corps et âme, essais sur la philosophie de saint Thomas*, Paris 1892.
Gauthier L., *Portraits du XVIIe siècle; suivis d'études sur les deux derniers siècles.* Paris 1895.
Geulincx A., Etyka, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007.
Geulincx A., *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009.
Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962.
Gilson E., *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996.
Gilson E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.
Gilson E., *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1930.
Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
Gilson E., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
Gilson E., *Byt i istota,* tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.
Gordon M., *Najważniejsze systemy filozoficzne XVII i XVIII wieku*, Szczecin 1972.
Gouhier H., *Essai sur Descartes*, Paris 1946.
Gouhier H., *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1948.
Gouhier H., *Pensée religieuse de Deascartes*, Paris 1924.
Gouhier H., *La Vocation de Malebranche*, Paris 1926.
Gousset J., *Causaum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur, et ab objectionibus defenditur. De his Apologia sit pro Renato Descartes*, Leovardiae, Fr. Halma 1716.
Grygorowicz M., *Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami metafizyki Kartezjusza* [w:] Studia z Filozofii Polskiej, t. II, Bielsko-Biała, Kraków 2007.
Grygorowicz M., *Problem inicjacji filozoficznej w „Rozprawie o metodzie" Kartezjusza* [w:] *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego,* pod. red. P. Pieniążka, Łódź 2010.
Guenancia P., *Descartes*, Paris 1986.
Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I–II, Paris 1953.
Gueroult M., *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York 1970.
Gueroult M., *Malebranche*, Paris 1959.
Gut P., *Jak możliwa jest wolność?* [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin 2008.
Hall A. Rupert, *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzuski, Warszawa 1966.
Hamelin O., *Le système de Descartes*, Paris 1921.
Hanby M., *Augustine and modernity*, New York 2003.
Hatfield G. C., *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*, London 2002.

Heller M., Życiński J., *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, Kraków 1988.
Helvétius C.–A., *De l'esprit*, Paris 1758.
Indan F., *Myśli etyczne Kartezjusza*, Studia Filozoficzne, 1972, nr 6/79.
Ingarden R. S., *Fizyka i fizycy. Studia i szkice z historii filozofii fizyki*, Lublin 1994.
Jacquet Ch., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris 2004.
Jacquet Ch., *Le corps*, Paris 2001.
Janeczek S., *Z dziejów dyskusji o uniwersalnej metodzie. Analiza i synteza* [w:] *Filozofia XVII wieku*, Toruń 2011.
Janet P., *Les maîtres de la pensée moderne*, Paris 1883.
Janowski Z., *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris 2000.
Janowski Z., *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998.
Jourdain Ch., *Notions de philosophie*, Paris 1877.
Kamiński S., *Filozofia i metoda: studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.
Kamiński S., *Pojecie nauki i klasyfikacje nauki*, Lublin 1961.
Kamiński W. A., Roskal Z., *Przełom w fizyce XVI–XVII wieku. Antyczne i średniowieczne źródła*, Lublin 1994.
Kierul J., *Izaak Newton, Bóg, Światło i Świat*. Wrocław 1996.
Koestler A., *Lunatycy, historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002.
Kopania J., *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003.
Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988.
Kopania J., *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009.
Kopania J., *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartes'a koncepcji idei nabytych*, Studia Filozoficzne, 1986, nr 3.
Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 1972.
Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
Krakowski J., *Mathesis i metafizyka – studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław 1992.
Krąpiec A., *Metafizyka, Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.
Kroński T., *Spór o Kartezjusza. Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960.
Krzesiński A., *Rzeczywistość poznania i prawda w dziejach filozofii*, Kwartalnik Filozoficzny, 1923.
Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
Kucharzewski F., *Mechanika w swym rozwoju historycznym*, Warszawa 1924.
Kuhn T. S., *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.
Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.
Kuhn T., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1966.
Labordère M., *Une profession de foi cartésienne*, Paris 1919.
Lacroix J., *Corps sans âme*, t. I–II, Paris 1834.
Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960.
Laporte J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945.
Laromiguière P., *Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme*, t. I–II, Paris 1823.
Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001.

Lennon, T. M., *Occasionalism and the Cartesian Metaphysic of Motion*, *Canadian Journal of Philosophy*, 1/1974.
Lentin J. P., *Myślę więc się mylę. Błędy i pomyłki w nauce od Pitagorasa do dziś*, tłum. E. Mierzeja i A. Frygas, Warszawa 1996.
Lindeboom G., *Descartes and medicine*, Amsterdam 1979.
Louis A., *Essay sur la nature de l'ame ou l'on tache d'expliquer son union avec le corps et les loix de cette union*, Paris 1747.
Lubac J., *La Valeur du spiritualisme*, Paris 1912.
Lukretius Titus Carus, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957.
Lutosławski W., *Descartes jako filozof*, Warszawa 1895.
Łubnicki N., *Construction de la science par l'aplication de la méthode Cartésienne*, Travaux de IX Congrès de la philosophie, Paris 1957.
Łubnicki N., *Descartes a nowoczesny materializm*, Lublin 1957.
Łubnicki N., *Descartes*, Zdrój 1946.
Łubnicki N., *Les travaux polonais sur Descartes depuis 1900 environ*, Revue de synthese, 1937.
Łukasiewicz J., *Kartezjusz*, Kwartalnik Filozoficzny, 1938.
Łuszczewska-Romahnowa S., *Kartezjański ideał wiedzy*, Kwartalnik Filozoficzny, 1950.
Macy ks., *Traité de l'âme des bêtes, avec des réflexions phisiques et morales*, Paris 1737.
Magalhães D. J. G. de, *Faits de l'esprit humain, philosophie*, Paris 1860.
Maillet E., *De l'essence des passions: étude psychologique et morale*, Paris 1877.
Malebranche N., *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne,* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2002.
Malebranche N., *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, t. I–II, Warszawa 2011.
Manzini F., *Comme un pilot et son navire* [w:] Bulletin Cartésien XXXI, Paris 2003.
Marat, J.–P., *De l'homme, ou Des principes et des loix de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*, t. I–III, Amsterdam 1775–6.
Marciszewski W., *Kartezjańska koncepcja przekonania,* Studia Filozoficzne, 1971, nr 1.
Marciszewski W., *Metody analizy tekstu naukowego*, Warszawa 1977.
Marion J.–L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986.
Maritain J., *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa 2005.
Markowski M. P., *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.
Marshall J., *Descartes's Moral Theory*, London 1998.
Martens E., Schnädelbach H., *Filozofia, podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
Maubec M., *Principes phisiques de la raison et des passions des homes*, Paris 1709.
Micińska B., *Myśl o kartezjanizmie*, Ateneum, nr 1, 1938.
Milhaud G., *Descartes savant*, Paris 1921.
Millet J., *Descartes. Son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain*, Paris 1870.
Millet J., *Histoire de Descartes avant 1637, suivie de l'analyse du Discours de la méthode et des Essais de philosophie*, Paris 1867.
Minois G., *Kościół i nauka, dzieje pewnego niezrozumienia*, tłum. A. Szymanowski, t. I–II, Warszawa 1995.
Mizińska J., *Metoda uniwersalna Kartezjusza. Zadanie, metoda, rozwiązanie*, Zbiór II, Warszawa 1978.
Moese H., *Moralność a praca naukowa według Kartezjusza i Bolzana*, Toruń 1964.

Moese H., *Nowa koncepcja logiki w L'art de penser. Z historii metodologii kartezjanizmu*, Warszawa 1969.
Morawiec E., *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej*, Warszawa 1966.
Morawiec E., *Koncepcja filozofii u Kartezjusza*, Studia Philosophieae Christianae, nr 2, 1965.
Morawiec E., *O dedukcji u Kartezjusza*, Studia Philosophieae Christianae, nr 1, 1965.
Morawiec E., *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, Studia Philosophieae Christianae, nr 2, 1967.
Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.
Morawiec E., *Przedmiotowe źródła matematyczne metody w filozofii Kartezjusza*, Studia Philosophieae Christianae, nr 2, 1966.
Moreau D., *Malebranche*, Paris 2004.
Mouy P., *Le développement de la physique cartésienne 1646–1712*, Paris 1934.
Nadler S., *Connaissance et causalité chez Malebranche et Geulincx*, XVIIieme siecle, 51/1999.
Nadler S., *Cordemoy and Occasionalism*, *Journal of the History of Philosophy*, 43/2005.
Nadler S., *Louis de la Forge and the Development of Occasionalism*, *Journal of the History of Philosophy*, 36/1998.
Nadler S., *No Necessary Connection'. The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume*, The Monist 79/1996.
Nadler S*., Occasionalism and the Mind-Body Problem* [w:] *Studies in Seventeenth--century European Philosophy*, Oxford 1997.
Nadler S., *Malebranche on Causation* [w:] *The Cambridge Companion to Malebranche*, C 2000.
Netter A., *Notes sur la vie de Descartes et sur le "Discours de la méthode"*, Paris 1896.
Ollé-Laprune L., *La philosophie de Malebranche*, t. I–II, Paris 1870.
Palacz R., *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Warszawa 1979.
Parenty H., *Tourbillons de Descartes et la science moderne*, Clermont-Ferrand 1903.
Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1989.
Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński i M. Tazbir, Warszawa 1966.
Pichot A., *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008.
Pidoux H., *De la Nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales, Descartes et Bacon,* Paris 1857.
Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1995.
Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
Pomian K., *Człowiek pośród rzeczy*, Warszawa 1973.
Pomian K., *Le cartesianisme, les etudes et l'histoire*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 1966, z. 12.
Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992.
Popper K. R., *Wiedza obiektywna, Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992.
Poulet G., *Metamorfozy czasu. Sen Kartezjusza*, tłum. W. Błońska, Warszawa 1977.
Prigogine S., *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, tłum. K. Lipszyc, Warszawa 1990.
Prost J., *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907.

Prost J., *La Philosophie à l'Accademie protestante de Samour (1605–1685)*, Paris, 1907.
Reihenbach H., *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1960.
Renault A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
Renault L., *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris 2000.
Renault L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris 2000.
Rodis-Lewis G., *Descartes*, Paris 2010.
Rodis-Lewis G., *L'oeuvre de Descartes*, Paris 1971.
Rodis-Lewis G., *La morale de Descartes,* Paris 1957.
Rodis-Lewis G., *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 2000.
Rodrigues G., *L'Existence du monde extérieur d'après Descartes*, Paris 1904.
Romanowski S., *L'illusion chez Descartes*, Paris 1974.
Rosenfeld L. C., *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to Le Mettre*, New York 1968.
Rosnerowa H., *Cogito w świetle filozofii języka*, Studia Philosophiae Christianae, 1973, nr 9.
Rossi Paolo., *Filozofowie i maszyny*, tłum. A. Kreisberg, Warszawa 1978.
Rozsyai E., *Descartes et la philosophie moderne*, Etudes sur Descartes, Budapest 1964.
Rubczyński W., *Kryterium prawdy w teorii poznania stoików i u Kartezjusza*, Przegląd Filozoficzny, 1906.
Rudniański S., *Przewodnicy ludzkości*, Wilno 1913.
Sacy de S. S., *Descartes par lui-meme*, Bourges 1957.
Saisset É., *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris 1862.
Sarnowski S., *Krytyka filozofii metafizyki*, Warszawa 1982.
Schouls P. A., *Descartes and the enlightenment*, Edinburgh 1989.
Sédail Ch., *Influence des travaux de Bacon de Verulam et de Descartes sur la marche de l'esprit humain*, par MM. Édouard Chaigne et Charles Sédail, Paris 1865.
Seneka L. A., *Dialogi*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1989.
Seyfart H., *L. De La Forge und Seine Occasionalismus ein Beitrag zur Geschichte der philosophie*, Gotha, Verlag. Ein. Behrend 1887.
Shapin S., *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.
Siwek P., *La théorie cartésienne du vide implique–t–elle panthéisme*?, Rivista di Filosofia Neoscolastica, Milano, 29/1937.
Smith J. E., *Doświadcznie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971.
Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974.
Spinoza B., *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1991.
Stępień A. B., *O filozofii Boga, tomizmie i Kartezjuszu – raz jeszcze*, Znak, 1978, nr 2 (224).
Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
Swierzawski S., *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, Przeglad Filozoficzny, 1947.
Szabała H., *Między myślą a rzeczywistością, czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej,* Warszawa 1990.
Szumowski W., *Kartezjusz i Malebranche jako poprzednmicy teorii uczuć Karola Langego*, Przeglad filozoficzny, 1905.
Ślebodziński W., *Rola Descartes'a w rozwoju nowożytnej matematyki*, Kwartalnik Filozoficzny, 1950.

Śliwiński T., *Fizyka teoretyczna a problem organizmów żywych w filozofii Kartezjusza*, Folia Philosophica, U. Ł., 12/1998, Łódź 1998.
Śliwiński T., *A co ode Złego jest, czyli rzecz o Medytacjach Kartezjusza*, Folia Philosophica, U. Ł., 14/2001, Łódź 2001.
Śliwiński T., *Doskonałość nowożytnego uczonego a doskonałość moralna w filozofii Kartezjusza* [w:] *O doskonałości*, pod red. A. Maliszewskiej, cz. II, Łódź 2002.
Śliwiński T., *Kartezjusza nauka o porządku jako nowa ewangelizacja, dzięki której Bóg przeprowadził się do przedmiotów codziennego użytku*, I.M.F. Hybris nr 1, http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Sliwinski%201.pdf, Łódź 2001.
Śliwiński T., *Religijność Kartezjusza, czyli o ostatecznym Testamencie Boga* – Nowa Krytyka, Szczecin, 2004. http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article393
Śliwiński T., *Świat przeżywany w myśleniu, czyli o fizyce wystrzegającej się kontaktu z ciałami. Rozważania nad rozprawą pt. Świat lub Traktat o Świetle autorstwa Kartezjusza, którą wysnuł jego „sztuczny umysł"*. I.M.F. Hybris nr 2, http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Sliwinski%202.pdf
Śliwiński T., *Podstawy fizyki Kartezjusza*, Folia Philosophica, U. Ł., 16/2004.
Śliwiński T., *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Toruń 2005.
Śliwiński T., *Pojęcie Boga jako zasada poznawcza filozofii Kartezjusza oraz warunek rozwoju gmachu wiedzy* [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, pod red. J. Kopani i H. Święczkowskiej, Białystok 2006.
Śliwiński T., *Metafizyczna doktryna prawd wiecznych we wspomnieniu o Stanisławie Czajkowskim* [w:] *Studia z filozofii polskiej*, pod red. M. Rembierza i K. Ślezińskiego, t. II, Bielsko-Biała-Kraków 2007.
Śliwiński T., *Teologiczne i antropologiczne podstawy fizyki Descartes'a* [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, pod red. S. Janeczka, Lublin 2008.
Śliwiński T., *Louis De La Forge jako spadkobierca i kontynuator myśli Renè Descartes'a.* Folia Philosophica, 23/2010.
Śliwiński T., *Hume i Descartes, Cogito i Strumień Świadomości*, Hybris, nr 10, Łódź 2010. http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/h10/06.%20Sliwinski%20[105-132].pdf
Śliwiński T., *Louis De La Forge jako uczeń René Descartes'a i jego koncepcja umysłu ludzkiego* [w:] *Filozofia XVII wieku. Twórcy. Problemy. Kontynuacje*, pod red. J. Żelaznej, Toruń 2011.
Śliwiński T., *Źródła filozofii Descartes'a w myśli św. Augustyna.* Folia Philosophica, U. Ł., 24/ 2011, Łódź 2011.
Śliwiński T., *Równość zakresowa pojęcia rozumu skończonego i nieadekwatnego pojęcia Bóg w teorii Descartes'a*, Hybris U. Ł., 21/2013.
Śliwiński T., *Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej, a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a,* Hybris U. Ł., 18/2012.
Talon-Hugon, *Descartes, ou Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie de passions de Descartesde quelques-uns de ses contemporains*, Paris 2002.
Tarnowski K., *Egzystencja i formalno-ontologiczna problematyka substancji u Descartes'a*, Studia Fiolozoficzne, 1973, nr 2 (87).
Tatarkiewicz W., *Kartezjusz*, Kurier Warszawski, nr 4, 1937.
Tatarkiewicz W., *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*, Przegląd Filozoficzny, 1928.
Tatarkiewicz W., *Poczatki metafizyki chrześcijańskiej*: *Descartes i Pascal*, Warszawa 1929.

Tellier A., *Descartes et la médecine*, Paris 1928.
Tenenbaum A., *Descartes i jego bète machine*, Przeglad Filozoficzny, 1929.
Terraillon E., *La Morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, Paris 1912.
Tomasz św., *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2003.
Tomaszewski T., *Descartes*, Myśl Współczesna, 1947, nr 2.
Touchard G., *La Morale de Descartes*, Paris 1898.
Tresmontant C., *Le problème de l'âme,* Paris 1970.
Tuchańska B., *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995.
Twardowski K., *Idea i percepcja,* tłum. E. Paczkowska, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 1976, oryginał wydany: Wien 1892.
Van Damme S., *Descartes*, Paris 2002.
Van Des Haeghen, *Geulincx, etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, A. Hoste, 1886.
Viallet C.–P., *Je pense, donc je suis, introduction à la méthode cartésienne*, Paris 1897.
Voisé W., *Myśl społeczna XVII wieku*, Warszawa 1970.
Vuillemin J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris 1960.
Wasilewski M., *Kartezjusz i Malebranche*, Przegląd Filozoficzny, Zeszyt II, Warszawa 1937.
Watson R., *Cogito ergo sum, The live of René Descartes*, New Hampshire 2007.
Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.
Wnuk M., *Okazjonalizm wobec zagadnienia genezy i rozwoju życia. W kierunku okazjonalistycznej metafizyki światła* [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007),* pod red. P. Gutowskiego, P. Guta, Lublin 2007.
Współczesne refleksje wokół kartezjańskiej wizji podmiotu, pod. red. A. Pobojewskiej, Łódź 2011.
Ziółkowski A. M., *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1989.
Żółtowski A. *Descartes polemistą*, Przegląd Filozoficzny, Zeszyt II, Warszawa 1937.
Żółtowski A., *Descartes*, Poznań 1937.
Żółtowski A., *Teoria poznania kartezjańska a idealistyczna*, Przegląd filozoficzny, 1938.

SUMMARY

The Master nad his Follower: René Descartes and Louis De La Forge. In this book a reader is presented with the crucial issues of René Descartes' philosophy and their continuations. The field of study is limited to the philosophy of mind which in its turn sets a context for the further inquiries. According to many scholars some of the issues discussed by Descartes were not defined by him with the greatest possible accuracy. Those issues and their justifications for the form are presented. In addition to the evolution of digressions is shown, these were contructed according to the fought of Descartes' followers especially that of Louis De La Forge. In the number of the most important of them is the notion of the spiritual mind *(intelligence spirituelle)* and its functions, the theory of the body conceived of as a machine and the theory that clarifies the relation that exists between the body and the spiritual mind, which is explained through the example of the unclear perceptions of the mind. Such an order of presentation creates a context in which it becomes possible to present the thought of Louis De La Forge, who was the closest follower of Descartes. The book covers the encounter with the works of the great French philosopher that happened in De La Forge's intellectual biography and explains the way in which he became an independent thinker himself. Being a medical doctor he started his adventure with Descartes' philosophy with the works on anatomy but he would not stop there (De La Forge's *Commentary* on Descartes' *Traité de l'Homme,* 1664). His main work is *The Treaty on Human Mind* (1666), which was a well known commentary to Descartes' thought and in which he gathered all the aspects present in the philosophy of the French master. No one before him had achieved anything like that. De La Forge presented all the of the elements that belong to Descartes' thought step by step as well as developed on them on his own, showing great creativity in this respect. The medical doctor described extensively the mind, the body and the relation that exists between them. This book provides De La Forge's own thought as well as its origins and the function of inspirations taken from the modern and ancient philosophy. Light is shed on great importance that should be attached to Augustine of Hippo as an inspiration that infulenced philosophers including Descartes. Another achievement that is to be ascribed to De La Forge is a formulation of the theory of occasional causes which is a consequence of the solution to the problem of the body-soul relation that he had proposed. It is

generally thought that it was De La Forge who, before authors like Arnold Guelincx and Nicolas Malebranche, and at the same time as Gerauld de Cordemoy formulated that theory. Since highly important current of occasionalism, made a contribution to the history of modern philosophy, Descart should be regarded as one the most influencial figures in his field.

RÉSUMÉ

Le maitre et son successeur: René Descartes et Louis De La Forge. Cette oeuvre décrit les problèmes essentielles qui sont propres à la philosophie de Decartes ainsi que le développement de ces idees. Le champ de recherche se limite à la philosophie de l'esprit qui détermine les voies de recherche de la problématique entière. Car, beaucoup d'auteurs partagent l'opinion que les problèmes touchés par Decartes n'ont pas été suffisament examinés. Ce livre a donc pour but de montrer ces thèmes ainsi que de justifier la forme leguée par Decartes. Cet oeuvre démontre également l'évolution de la pensés des philosophes qui s'occupaient de ces sujets après Decartes notamment celle de Louis De La Forge. La conception de l'intelligence spirituelle et de ses fonctions de même que la théorie du corps en tant que la machine et la théorie des liens qui les unissent cette union étant montrée grâce aux théories ambigües de la perception de l'esprit sont les plus importantes. Ceci crée un contexte qui permet de présenter Louis De La Forge qui etait le plus fidèle parmi les successeurs de Decartes. Ce livre illustre l'aventure De La Forge avec le chef d`oeuvre de Decartes ainsi que les raisons pour lesquelles De La Forge devint par la suite un philosophe indépendant. En tant que médecin, il a étudié en premier lieu l'oeuvre de son précedeur par l'étude méticuleuse de l'anatomie de cet oeuvre dit la philosophie cartésienne bien qu'il ne se soit point limité à ceci (*Les Remarques,* dans *Traité de l'Homme de Descartes*, 1664). Son oeuvre principal *Traité de l'Esprit de l'Homme, De ses Facultez et Fonctions, Et de son union avec le Corps, Suivant les Principes de René Descartes*, 1666, une élaboration connue, contient tous les fils de la philosophie de l'esprit de Decartes. Personne n'avait fait de syntèse pareille auparavant. Étape par étape, De La Forge dévoilà tous les éléments de la philosophie de son maître pour les les développer créativement ensuite. Le médecin decrivit de façon précise l'esprit et le corps et le lien qui les unissait. Ainsi, ce livre est une méditation sur les idées De La Forge sur leur génèse de même que sur leurs liens avec la source, cette dernière se trouvant non seulement dans la philosophie du XVII siècle, mais également dans l'Antiquité. Le livre désigne le rôle primordial dont avait joué la philosophie de Saint Augustin qui avait inspiré des philosophes tels que Decartes. C'est également le mérite de De La Forge d'avoir analysé des théories des causes occasionnelles qui sont un résulte de la question de l'union entre le corps et l'esprit. Il existe une opinion selon laquelle c'était De La Forge lui-meme qui avait formulé

cette théorie simultanément avec Gerlauld de Cordemoy et bien avant Arnold Guelincx et Nicolas Malebranche. C'est ainsi que nous trouvons dans ce livre un courant essentiel dans l'histoire de la philosophie nommé *occassionnalisme* et le rôle de la philosophie de Decartes qui avait inspiré les penseurs qui avaient représenté ce courant.