

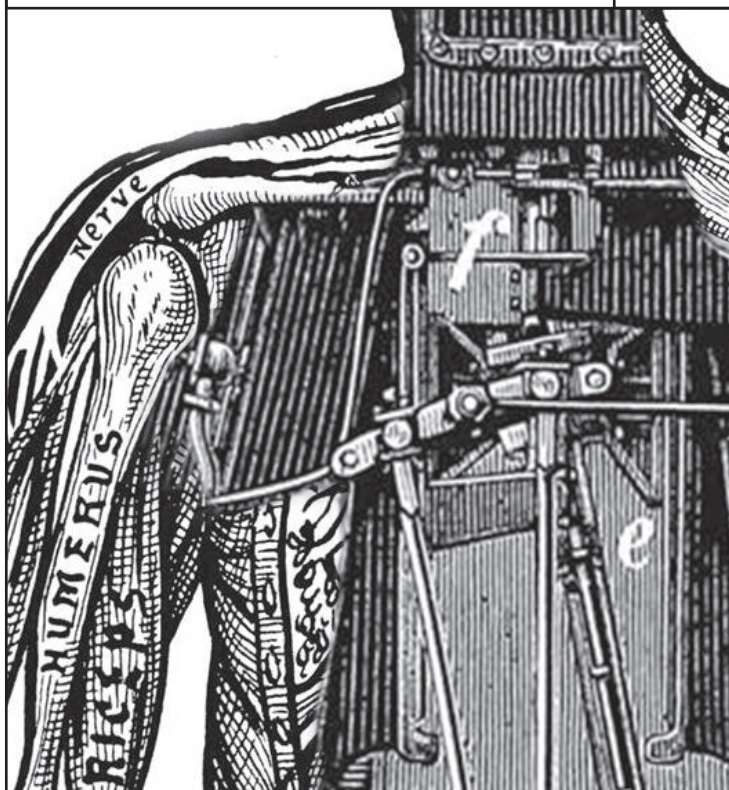
Tomasz Stegliński

**COGITO JAKO  
EKSPRESJA CIELESNOŚCI  
CZYLI O ROLI MEDYCYNY  
W KONCEPCIE  
DESCARTES'A ORAZ  
W UJĘCIU KILKU  
JEGO NASTĘPCÓW**

**COGITO JAKO  
EKSPRESJA CIELESNOŚCI  
CZYLI O ROLI MEDYCYNY  
W KONCEPCIE  
DESCARTES'A ORAZ  
W UJĘCIU KILKU  
JEGO NASTĘPCÓW**



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO



Tomasz Stegliński

**COGITO JAKO  
EKSPRESJA CIELESNOŚCI  
CZYLI O ROLI MEDYCYNY  
W KONCEPCIE  
DESCARTES'A ORAZ  
W UJĘCIU KILKU  
JEGO NASTĘPCÓW**

Tomasz Stegliński – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny  
Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

**Seria Research on Science & Natural Philosophy, vol. V**

RADA SERII

Jagna Brudzińska, Universität zu Köln

Daniel A. Di Liscia, Ludwig-Maximilians, Universität München

Paweł Maślanka, Uniwersytet Łódzki

Jean-Paul Pittion, Trinity College, Dublin

Sabine Rammevaux-Tani, Centre Nationale de la Recherches Scientifique, Paris

Elżbieta Żądzińska, Uniwersytet Łódzki

RECENZENT

Adam Grzebiński

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © oldbookillustrations.com

Victor Rose, *SS La Champagne—Cross-Section through the Engine Room*

Sivatha, Dr. Alesha (Arthur E. Merton?), *Nervous system*

© Copyright by Tomasz Stegliński, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W:09958.20.0.M

Ark. wyd. 13,5; ark. druk. 21,375

ISBN 978-83-8220-308-0

e-ISBN 978-83-8220-309-7

<https://doi.org/10.18778/8220-308-0>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl), e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. 42 665 58 63

Tym, którym medycyna nie pomogła



*Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznania samego siebie.*

*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 jego narządów.*

R. Descartes,  
*Opis ciała ludzkiego*





# SPIS TREŚCI

Wstęp	
Dlaczego medycyna?	11
CZĘŚĆ I	
Problematyka przyrody, życia oraz cielesności w kartezjanizmie	33
Rozdział I	
Fizykalne aspekty zagadnienia życia w filozofii kartezjańskiej	35
Rozdział II	
Konsekwencje braku duszy w przyrodzie	75
Rozdział III	
Trzy aspekty przejawiania się istoty życia a skuteczność medycyny	97
– Życie polega na ciepłe obecnym w sercach zwierząt	98
– Życie jest właściwością inteligencji	114
– Życie realizuje się w związku duszy z ciałem	130
Rozdział IV	
Podsumowanie części pierwszej i określenie stanowiska Descartes'a	155
CZĘŚĆ II	
Podstawy medycyny kartezjańskiej, jej metoda i przedmiot	169
Rozdział I	
Metodologia nauk medycznych w świetle filozofii Descartes'a	171

Rozdział II	
Medycyna i jej treść, anatomia	197
Rozdział III	
Traktaty anatomiczno-medyczne Descartes’a – Clerselier i De La Forge	227
Rozdział IV	
Wkład Louisa De La Forge’a w opracowanie anatomii i medycyny kartezjańskiej	243
Rozdział ostatni	
Etyka jako ekspresja porządku cielesności	301
Zakończenie	317
Bibliografia	329
Indeks	335
Summary	341

# WSTĘP

## DLACZEGO MEDYCyna?

Jeśli byśmy zapytali o program badań zamierzonych i prowadzonych przez Descartes'a jako myśliciela, filozofa i uczonego, można udzielić niemal natychmiastowej odpowiedzi. Ten znamienity francuski autor siedemnastego wieku nie pozostawiał swych czytelników w stanie niepewności co do powyższej kwestii. By się o tym przekonać, wystarczy choćby przypomnieć słynną alegorię drzewa poznania, którą zamieścił w *Listie do księdza Picot*, będącym przedmową do jego *Zasad filozofii*. To tu, na wzór manifestu, został ukazany ostateczny kształt wszelkiej wiedzy, jaki ojciec filozofii nowożytnej przeznaczał przyszłości, jako niemający alternatywy cel gatunku ludzkiego: „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”<sup>1</sup>.

W przytoczonym przykładzie znajdujemy między innymi medycynę, która przedstawiona została jako jedna z kluczowych dziedzin poznania. Mimo iż, podobnie jak pozostałe, wyrasta ona z pnia fizyki, w mniemaniu Descartes'a jej przewaga nad każdą z pozostałych form wiedzy jest bezdyskusyjna. Poza wspomnianymi fizyką czy mechaniką, którymi chorujący człowiek i tak nie się zajmie, stanowi ona najważniejszy owoc prezentowanej metody, będąc podstawą wszelkich dóbr i poczynań wszystkich ludzi. Co więcej, nawet sama etyka również od

1 *List Descartes'a do ks. Picot*, [w:] R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 367. Podobny pogląd, wyrażony z równie silną ekspresją i przekonaniem, można u Descartes'a odnaleźć w znanym fragmencie *Rozprawy o metodzie*, gdzie zdrowie czyni on wyłączną podstawą wszelkich dóbr, dostępnych w życiu ludzkim. Por. tenże, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72.

niej zależy. Będąca zwieńczeniem we wspomnianej alegorii, jest w teorii filozofa dyscypliną wynikłą z postawienia problemu życia i działania, ale nie jak w dotychczasowej tradycji – w stosunku do człowieka słabego i podległego chorobom, lecz do już wyleczonego. Może więc ona nastąpić dopiero po medycynie, która jest jej warunkiem<sup>2</sup>.

Warto sobie uświadomić, że zaprezentowany kierunek działania uczonych przyszłości ma w przedstawionym przez Descartes'a systemie filozoficznym swe nieprzypadkowe, metafizyczne ugruntowanie. Stanowi wynik swoistego naturalizmu, który jest konsekwencją przyjętego natywizmu, będącego zapleczem dla podstawowych pojęć w kartezjańskiej dedukcji naukowej. Dane te tak są pomyślane przez uczonego, żeby uniemożliwiały wychodzenie poza porządek badany przez fizykę. Innymi słowy, w ujęciu francuskiego filozofa wszystkie udzielone człowiekowi przez Boga zdolności i kompetencje poznawcze prowadzą ostatecznie do nauk medycznych. Oznacza to, że w dochodzeniu do rozwikłania zagadki dotyczącej ich samych ludzie muszą działać w ramach przedstawionego schematu poznania, służącego po-

- 2 Gdy chodzi o prymat fizyki i określenia siedemnastowiecznej biologii, warto zwrócić uwagę na to, że: „Mimo iż biologia nie istniała jeszcze w nazwie, ani nawet jako odrębna dziedzina badań naukowych, stanowiła sedno wielu najważniejszych debat filozofii siedemnastowiecznej. Chociaż w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się wiele ważnych prac naukowych na temat ówczesnych nauk przyrodniczych, w szerszej społeczności naukowej istnieje przekonanie, że wiek siedemnasty był zasadniczo okresem, w którym główne znaczenie miała fizyka. Co do chemii, znalazła się ona w centrum uwagi dzięki rewolucji poczynionej przez Antoine'a Laurenta Lavoisiera, w wieku osiemnastym, a biologia wraz z rewolucją autorstwa Charlesa Darwina, w połowie wieku dziewiętnastego. Sam termin «biologia» pojawił się po raz pierwszy w tytule łacińskiego dzieła gdańskiego naukowca Michała Krzysztofa Hanowa (Michael Christopher Hanovius) z 1766 r. [Michał Hanov, *Geologia, biologia, phytologia generalis et dendrologia*. Halle 1766 – T.S.]. Istnieje zatem widoczny chronologiczny priorytet fizyki nad chemią i chemii nad biologią (na razie pozwólmy sobie nie stosować cudzo-słówów), co odpowiada bezpośrednio postrzeganiu hierarchii ważności tych trzech dziedzin nauk przyrodniczych, z fizyką u podstaw, potem chemią, a następnie biologią. Z kolei każda z nich opiera się na zasadach nauk bardziej pierwotnych i zawiera je. Pod koniec tego wstępu, w końcowej części dotyczącej terminologii, wyjaśnię, w jakim sensie zamierzam przypisać filozofię biologii Leibnizowi. Na razie chciałbym po prostu uznać «ówczesną biologię» jako odniesienie do tego luźnego skupienia refleksji nad zjawiskami życia, powstawania, wzrostu i ruchu zwierząt itd., w które tak wielu siedemnastowiecznych filozofów przyrody było głęboko zaangażowanych, bez względu na to, czy mieli jednoczącą nazwę dla tego przedsięwzięcia, czy nie”. J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011, s. 1.

lepszeniu ich bytu biologicznego. Rzecz w tym właśnie, że prawda na temat rzeczywistego i przez Stwórcę zaplanowanego celu rozwoju naszego gatunku zawiera się w rozumieniu nie tyle – co jest powszechną opinią – pożytecznego matematycznego przyrodoznawstwa, ile nadrzędnego wobec niego etosu lekarskiego. Mamy tu zatem do czynienia z zadaniowością, czy wręcz celowością, obecną w samej antropologii, która uświadamiana jako samowiedza, stanowi punkt wyjścia dla zdefiniowania reszty nauk. Sprawia to, że nie sposób pominąć precyzyjnie założonego planu, o jakim mowa, jeśli służące mu poszukiwania przeniesiemy z natury nieożywionej, która bezwiednie wykonuje polecenia ujęte w prawa jej funkcjonowania, na duchowość w ludziach. W tym ostatnim przypadku, należy odnieść się do wolności, która dobrze spożytkowana, polega na decyzji o zgodzie na podleganie przeznaczeniu, wynikłemu z porządku odkrywanej przez filozofię myśli. Tym przeznaczeniem jest zdrowie. Jako system, koncepcja Descartes'a niesie informacje dotyczące zarazem: człowieka, świata, który on zamieszkuje, a także Boga, od którego wszystko pochodzi. Poznawszy je, nie sposób więcej twierdzić, iż „cele Boga są nam nieznane”<sup>3</sup>. Przeciwnie, należy głosić te cele i realizować je na polu nauki, będącej narzędziem, które niczym symboliczny skalpel usunie błędy, jakich pełna jest materialna sfera życia ludzkiego, rozpoznana przez Descartes'a<sup>4</sup>.

- 3 Jest to teza samego Descartes'a. Chodzi w niej o to, że ostateczne cele Boga nie są nam znane, co nie przekreśla możliwości uprawiania nauki: „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. [...] Wszystkie cele Boga są przed nami zakryte i zuchwalstwem jest chcieć do nich wlatywać. Nie mówię już o rzeczach objawionych, lecz rozważam je tylko jako filozof”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 259, 280.
- 4 Zdaniem mechanicy, jakim był Descartes, medycyna ma być poświęcona wyłącznie sferze materialnej. Kwestia planu, czy wprost celu, jaki w praktyce ma realizować jego teoria, pozostaje częstym powodem polemik. Tymczasem warto powiedzieć, że praktyczna i celowa jej stosowalność nie wyklucza się z zasadami matematycznie i mechanicznie pojętej przyrody. Ma też swe uzasadnione związki z przeznaczeniem człowieka, jakie wpisał w jego naturę Bóg: „Ci siedemnastowieczni anatomicy, którzy sprzeciwiali się mechanistycznemu rozumieniu ciała, w zasadzie bronili roli rozmaitych władz ducha lub samej natury, których nie można odtworzyć sztucznie za pomocą maszyny. Na przykład pojęcie witalności rozwinęło się głównie w XVIII wieku i było badane w kontekście czasowym

Uwzględniwszy powyższe należałoby zapytać, dlaczego filozof w tak konsekwentny sposób formułował swe zadanie i co, w sensie odległych skutków, oznaczało tak rozumiane przedsięwzięcie? Jest to tym ważniejsze, że postanowienie, o którym mowa, zostało przezeń podjęte w czasie, kiedy większość uwagi w nauce przeznaczano jeszcze, przynajmniej jawnie deklaratywnie, zagadnieniom związanym z utrwalaniem wiary i religii. Z uwagi na spuściznę po wiekach średnich, z ich teocentryzmem, z uznaniem dla transcendencji i relacji, w jakiej człowiek do niej pozostaje, ale również po długim okresie panowania tradycji filozoficznej, której przewodził Platon i jego liczni naśladowcy, rozwój medycyny w wieku siedemnastym nie był oczywistością. Jej losy nie były przesądzone, ponieważ medycyna zawdzięcza swój postęp skutkowi udzielenia pierwszeństwa sferze pożądlivości, witalności i animalności w człowieku, którego zabiegi o zdrowie i przedłużanie życia, stały w konflikcie z pośmiertnym wymiarem jego egzystencji<sup>5</sup>. Należało więc

i koncepcyjnym. W późniejszym okresie, to jest w XIX wieku, pojęcie mechanizmu często kontrastowało z teleologią. Mimo to wielu siedemnastowiecznych mechanistów – choć na pewno nie wszyscy – wymykało się regule i nie zgłaszało szczególnego sprzeciwu wobec teleologii. Anatomowie, tacy jak Malpighi i Steno, widzieli ciało jako zorganizowaną i zaplanowaną maszynę Boga. Ich teleologia dotyczyła jednak Boskiego planu stworzenia i nie odpowiadała dokładnie pojedynczym żywym ciałom, zachowując się jak wewnętrzna zasada kierująca ich działaniami. Pod tym względem większość siedemnastowiecznych mechanistów bardzo różniła się od tych dziewiętnastowiecznych, mimo że wszyscy oni przynależą do tej samej tradycji". D. B. Meli, *Machines of the body in the Seventeenth Century*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 92.

- 5 W jakimś sensie Descartes świadomie wykraczał poza znaną od antyku równowagę między filozofią i medycyną. Gdyby porównać jego przekonania nawet do opinii niektórych ważnych filozofów wieku siedemnastego, jak Arnold Geulincx, uczonej nasz filozofii ducha poświęca na rzecz kondycji cielesnej i od niej uzależnia podstawowy dobrostan psychiczności. „W tym kontekście wydaje się, że słowa Geulincxa: «Tak bowiem, jak ma się zdrowie do ciała, tak prawdziwa filozofia ma się do ducha» (*Sicut enim se habet sanitas ad corpus, ita vera Philosophia se habet ad animum*), możemy zinterpretować w sposób następujący: dualizmowi substancjalnemu rzeczywistości człowieka odpowiadają w nauce medycyna i filozofia. Medycyna odnosi się do ciała, a jej celem jest najdoskonalszy jego stan – zdrowie. Filozofia odnosi się do ducha (umysłu), a jej celem jest najdoskonalszy jego stan – szczęście, rozumiane jako życie cnotliwe w zgodzie z nakazami rozumu. Obie te nauki jednocześnie Geulincx wykorzysta tam, gdzie rozważania jego będą dotyczyły człowieka. Odniesienia do wiedzy medycznej odnajdziemy więc w pracach filozoficznych, a podstawy

zerwać z tamtą tradycją i w miejsce spokrewniania duchowości z zaświatami utożsamiać ją z ciałem, z którym – ponad wszelką wątpliwość – została ona połączona. Natomiast obowiązujące wcześniej związki wypadło poddać w wątpliwość lub nawet wykluczyć je, przez ukazanie ich naukowej bezpodstawności<sup>6</sup>. Za to działanie należy uczynić odpowiedzialnym właśnie Descartes'a, wiążącego wszelkie interesy sfery duchowej z komfortem ufundowanym na dobrze funkcjonującej cielesności. Wątki te zauważamy zarówno w przytoczonych powyżej fragmentach z pism filozofa, jak i w jego przekonaniu, że nic nie jest ściślej związane z duszą niż ciało – opinii, dodajmy, tak bulwersującej Nicolasa de Malebranche, iż poprawił ją, przypominając w swoim dziele o istnieniu faktycznych związków duszy z Bogiem<sup>7</sup>.

natury filozoficznej będą stały u źródeł definicji w traktacie *Medicina contracta*". J. Usakiewicz, *Arnold Geulincx (1624–1669): filozof i medycyna*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia*, S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2019, s. 267.

- 6 To w tym miejscu należy przytoczyć cytat z Descartes'a, piszącego, iż: „Wszystkie cele Boga są przed nami zakryte i zuchwalstwem jest chcieć do nich wlatywać. Nie mówię już o rzeczach objawionych, lecz rozważam je tylko jako filozof”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. 2, s. 259. Filozofowi chodzi wyłącznie o cele ostateczne, nie zaś doczesne. Potwierdza to we fragmencie mówiącym, iż przestał starać się o Niebo, pochodzącym z *Rozprawy 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 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 służy temu charakterystyczne dla całej jego nauki przekonanie, że z dwóch rzeczy, pewnej i niepewnej, człowiek naturalnie zawsze wybierze pewną. Ten ostatni przykład rozstrzyga na rzecz prymatu skłonności do wyboru wiedzy, nie zaś wiary, zapisaną w naturze ludzkiej jako rozumnej.
- 7 Można powiedzieć, iż w pewnym sensie Malebranche stał się filozofem po przeczytaniu *Człowieka Descartes'a*. Por. N. de Malebranche, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011, s. VI. Gdy zaś chodzi o przewagę związków duszy z Bogiem, nad jej podległością ciału, pisze Malebranche choćby w swej teorii widzenia w Bogu: „Bóg łączy się bardzo ściśle z naszymi duszami przez swoją obecność. Toteż możemy mówić, iż jest on miejscem umysłów tak samo, jak przestrzenie są w pewnym sensie miejscem ciał”. Tamże, t. 1, s. 420. Zdaniem zaś Descartes'a: „[...] żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę, niż ciało, z którym jest ona złączona;”. R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 66.



W pierwszej połowie siedemnastego stulecia Descartes należał jeszcze nie tyle do grona postępowych medyków, co raczej wizjonerów i planistów, torujących dla przyszłych pokoleń drogę prowadzącą do wyzwolenia od niedogodności nietrwałego ciała, której przeznaczeniem było nawiązanie przez człowieka ściślejszych relacji z całą przyrodą. To bowiem jest przewidywanym skutkiem działań z zakresu nauk, do których należą rozwiązania medyczne, że uzdrowione ciało ludzkie, nigdy nie będąc izolowane i stanowiąc genetycznie część całego materialnego uniwersum, ma zostać z nim lepiej zintegrowane. To owa nieograniczona fizyczna rozciągłość, której wspomniane ciało jest tylko fragmentem, stanowi dla Descartes'a jedyne pewne pole jego działań jako rzeczy myślącej. Mówiąc w skrócie: jako taka, dusza ludzka, z uwagi na swe naturalne uposażenie, jest zobowiązana do poświęcenia swojego czasu i zdolności na zaznajomienie się z warunkami umożliwiającymi przedłużanie zdrowia i życia materii, z jaką została połączona. Zjednoczona zaś jest z ciałem konkretnego człowieka, którego żywotne interesy zostają odtąd rozpoznane jako dające się szacować oraz diagnozować w pytaniu o to, jak się ów „człowiek cielesny” czuje. Dodajmy jeszcze jedno. Otóż, od chwili, kiedy możemy o sobie powiedzieć, że odczuwamy swoje ciało i się z nim utożsamiamy, przestaje ono być częścią materialnie rozumianego wszechświata, a zaczyna być naszą, palącą nas sprawą; tym, co określa nasze miejsce w przestrzeni tego świata, ale nie jako rzecz posiadającą rozmiary, lecz jako materię specyficznie odczuta, odczuta aż do bólu. W tym związku człowiek nie tylko nie łączy się już z resztą przedmiotów, ale nawet z którymkolwiek z innych ludzi. Jest sobie dany bez jakichkolwiek zapośredniczeń, ale dokonuje się to w objęciu wszechogarniającego go cierpienia, z którego może go uwolnić znający tajniki natury ciała lekarz.

Co interesujące, wszelkie określenia duszy, które pochodzą z takiego utożsamienia, dostarczają jej wiedzy na własny temat, ponieważ dusza wsłuchana w ciało staje się, z udziałem całej swej niematerialnej natury, na wskroś „cielesna”. Niemalże na mocy swej zgody i wbrew ścisłym zasadom dualizmu, nie jest już zewnętrzną wobec ciała czystą formą, ale przez jedność z nim, przyczynia się do jego artykulacji i jego obecności w niefizycznej przestrzeni myśli, która należy tylko do niej. Ma więc rację Jean-Luc Marion, pisząc, iż:

Dla badania ciała jako rzeczy rozciągłej i wymiernej, wystarczy mecha-  
nika, a medycyna nie znajduje w nim jeszcze zastosowania. Przeciwnie,  
stanie się ona niezbędna wtedy – i tylko wtedy – kiedy dojdzie do po-  
łączenia duszy z ciałem. Owej jedności nie doznałbym, gdybym po-  
strzegł siebie jako ciało rozciągle, widziane z odległości, tak samo jak  
każde dowolne ciało wszechświata. Odwrotnie – odczuwam je właśnie  
dlatego, że to ja jestem tym ciałem, które jest mi przypisane<sup>8</sup>.

Zauważmy, że autor zwraca uwagę na utożsamienie, o którym już  
była mowa. Jesteśmy ciałami, ale jakość studiów, jakie podejmujemy  
z uwagi na to przeświadczenie zależy od tego, czy świadomość cieles-  
ności jest w nas wszystkim, co dla nas możliwe. Dla całego obszaru  
wolności i samostanowienia, które nigdy nie zależą od ciała, jak również  
dla ukonstytuowania się etyki, istnieje konsekwencja tak rozumianej za-  
leżności. W całości wynika ona z emocjonalności, w związku z czym:  
„[...] wydaje się niemal nieuchronne, że medycyna, pojmowana jako  
medycyna ciała odczuwającego, nie zaś tylko rozciąglego, musi wraz  
z zerwaniem pewnej ciągłości, prowadzić do moralności”<sup>9</sup>. Czymże  
jest taka moralność? Czy polega ona na powrocie do tej, jaką znaleźmy  
wcześniej? A może jest ona tylko skrajnie od tamtej oddaloną wznio-  
słością zupełnie nowego typu? Moralność bowiem, jako odpowiadająca  
planowi etyki, w przytoczonej powyżej alegorii drzewa poznania, jest  
najwyższym uzasadnieniem, czynionym z pozycji przyrody, dla zako-  
rzenia tego, co ludzkie w jej wnętrzu. Odmiennie od tego, jak roz-  
strzygnął to w swych *Myslach* Pascal, Descartes buduje fundamenty dla  
pewności, iż przynoszenie sobie ulgi i eliminowanie chorób, nie jest  
grzechem.

Dzięki Descartes’owi rozwiązanie wyżej nakreślonych zagadnień,  
w sposób nieskrępowany ani dawniejszą religijnością, ani związaną  
z nią etyką uzyskuje następujący kształt: „człowiek odczuwa siebie tak,  
jak odczuwa związki ze swoim ciałem”. Brzmi to na wskroś współcze-  
śnie, ale wydaje się, iż wystarczy zrobić mały krok, by wywnioskować,

8 J.-L. Marion, *La médecine a-t-elle un statut métaphysique?*, [w:] V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. XIX.

9 Tamże, s. XX.

że między duszą i ciałem zachodzi powiązanie definiujące istotę natury przynależnej prawdziwym ludziom. Nie należy mieć wątpliwości, że Descartes ten krok robi. Dopuszcza przy tym, że dzięki ponadnaturalnemu wsparciu mógłby być czymś jeszcze ponad te określenia. Rzecz w tym jednak, że on się takiego wsparcia nie spodziewa. Pozostając w sferze naturalnej, jedyną pewność przypisuje własnym i skończonym myślom. Te zaś najczęściej są emocjami. To one go powiadamiają, iż ma prawo uważać się za to, czego obecność w sobie odczuwa najsilniej, jako obecność siebie samego. Tak więc, o ile zdaniem uczonego łączność człowieka z Bogiem, jako przynależna samej duszy, jest istotną składową jego pamięci intelektualnej, o tyle ciało z jego natarczywością nie wymaga odnoszenia się do jakiegokolwiek zaplecza metafizycznej refleksji. Siłą samej natury to ból najintensywniej angażuje nas mentalnie. Żadna abstrakcja i pojęcie intelektu, które z takim wysiłkiem osiągalne są na gruncie skupienia, nie może równać się i konkurować z bólem lub nawet z przyjemnością, jeśli tylko zjawiają się one w wybranej przez kaprys losu chwili.

Zauważmy także, iż w pismach medycznych Descartes zdaje się akcentować rolę związku duszy z ciałem na wzór Arystotelesa, który w niemal wszystkich kwestiach filozoficznych stanowił dla niego opozycję. Przyglądając się ustaleniom francuskiego filozofa w tym zakresie, można bez przesady stwierdzić, że w udzieleniu pierwszeństwa biologii, kartezjanizm najbardziej zbliża się do hylemorfizmu. Dzieje się tak nie bez powodu, ponieważ nauka nowożytna, mimo iż wywodzi się z platonizmu, wskutek praktycznych zainteresowań przesuwając swe nastawienie z dualizmu na monizm i nie trzeba ani Barucha Spinozy, ani Julliena Offray de La Mettriego, by się o tym w zupełności przekonać. Książki takie jak *Człowiek-maszyna*, autorstwa tego ostatniego (swoją drogą znamienne, że La Mettrie był lekarzem) najlepiej wyzyskują – nazwijmy to „postępowe” – idee zawarte w filozofii ojca myśli nowożytnej. Pożytek, jaki z nich czynią, polega na zrozumieniu, iż medycyna ma szanse powodzenia, stając się nie tylko wiedzą z zakresu technik lekarskich, lecz całym światopoglądem. Wyrazić można go krótko: „jeśli wiedza ludzka służy poznaniu rozciągłości, tylko rozciągłość istnieje”. Sam dualista, jakim jest Descartes, czyni w gruncie rzeczy podobnie, nie głosząc jednak jawnie monizmu, ale uprawiając naukę tak, jakby jedynie monizm w niej

obowiązywał. Przedstawione przez niego zaplecze metafizyczne oddane zostaje na służbę praktycznej stronie zastosowań wiedzy, która jako myśl naukowa i właśnie postępową w ogóle nie zajmuje się duchowością.

Będąc gałęzią fizyki, medycyna nie może zająć się duszą. Przeciwnie, jak zostało już wskazane, to dusza poświęca swe wszelkie siły i środki, by jako inteligencja przenikać zasady działania ciała, wykrywać jego wady, uzupełniać niedobory, wreszcie ingerować, w oparciu o znajomość praw mechaniki w polepszenie warunków dla ruchu materii w naczyniu, za jakie uchodzi kompozycja, którą dusza bada, poznaje i leczy. Jest to inne zastosowanie dla fizyki, będącej *quasi*-medycyną dla całego wszechświata, który w myśl kartezjańskiego optymizmu, również podlega zagospodarowywaniu, przekształcaniu i takiemu poznaniu ze strony człowieka, by mógł on swobodnie zarządzać przynajmniej jego fragmentami jako „jego pan i posiadacz”<sup>10</sup>. Z tego punktu widzenia, nie ma większego znaczenia, czy mówimy o medycynie, czy o fizyce. Obydwie nauki opierają się na tym samym fundamencie, choć przy uwzględnieniu, że zakres medycyny jest ważniejszy i jej nadrzędność oczywista, lepiej rzec, iż wszelka wiedza jest pochodną wiedzy medycznej. Fizyk porządkuje ciała w skali makro, lekarz poświęca uwagę mikrokosmosowi. Ma to również swoją drugą odślonę, polegającą na tym, że skoro zarówno jedna jak i druga nauka, poświęcają się temu samemu przedmiotowi (mianowicie ciału), nie potrzeba wikłać się w konieczność rozróżnienia tego, co żyjące, od tego, co martwe.

10 W *Rozprawie o metodzie* filozof pisał: „Jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz, że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczonej 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 plodów 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...*, s. 72.

Dualizm substancji przesądza jedynie, że albo coś jest duszą, a więc tym, czym medycyna nie zajmuje się wcale, albo jest ciałem, a zatem może być przedmiotem ujęcia lekarskiego, pod warunkiem, że lekarz jest fizykiem<sup>11</sup>. Nie trzeba też dochodzić do wniosku, że Descartes eliminuje ze swej filozofii fenomen życia, a jedynie wystarczy być pewnym, iż w postępowaniu badawczym, traktuje ciało ożywione tak samo, jak każde dowolne ciało z jego kształtem i ruchem. O różnicy przesądza motywacja, ponieważ powody, dla których naprawiamy zegar, są inne od tych, dla których wybieramy się do szpitala.

Poszukując jednak jakichś różnic między tym, co żyjące a tym, co martwe, obecnych w interesującej nas filozofii, można zatrzymać się nad jednym z aspektów, na które Descartes wskazuje przy omawianiu i klasyfikacji tego, co ożywione. Chodzi mianowicie o fakt posilania się, a także o zachowania służące prokreacji. Tak więc to, co żyje, zawsze musi pobierać pokarm oraz przeważnie podlega rozmnażaniu. Do takich istot zaliczają się rośliny, zwierzęta i ludzie. Podział ten nie jest jednak taki prosty. Musimy uświadomić sobie, że na gruncie nauki kartezjańskiej konsekwentne badanie którejkolwiek z tych klas polega ostatecznie na abstrahowaniu od tego, że byty te posilają się i rozmnażają. Chodzi o to, że jeśli tylko powyższe procesy opisywane są w kategoriach filozofii mechanicystycznej, pobieranie pokarmu wyjaśniamy wówczas przyłączaniem się jednych drobin materii do innych, a embriogenezę traktujemy tak samo jak powstawanie jakiejkolwiek materialnej konstelacji w dowolnej części wszechświata<sup>12</sup>.

11 Choć takiego rozróżnienia próbuje doszukać się Karen Detlefsen, sama w rezultacie konkluduje: „Istnieją dwa aspekty metafizyki Descartes’a, które powodują u niego potencjalne trudności w identyfikacji klasy żywych istot, służącej za przedmiot nauk przyrodniczych. Pierwszą jest jego ścisła ontologia świata stworzonego, według której istnieją tylko dwa rodzaje substancji, substancja materialna (z istotą rozciągłości) i dusze (z istotą myśli). Drugim jest jego koncepcja natury Boga i naszego związku z Nim, w szczególności fakt, że nie mamy poznawczego dostępu do Bożych celów, ani celów, które przyświecały Mu w stworzeniu materialnego świata”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine...*, s. 142.

12 W liście do nieznanego adresata, z 1648 lub 1649 roku, Descartes pisał, że znajomość przyczyn formowania się zarodka, pozwoli mu dokończyć całą fizykę. Por. R. Descartes, *Lettre à ...*, [w:] tenże, *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. V, Paris 1903, s. 261.

Uwzględnivszy to, mamy prawo do zmiany (potocznej w istocie) perspektywy oceny tych zagadnień. W tym samym bowiem znaczeniu, za przykład tego, co się pożywia, możemy podać ogień, skoro dla jego podtrzymywania należy dostarczać mu materiału, który strawi. Nie mówimy jednak, że ogień posiła się z powodu głodu. Z innej strony, niepodlegający rozmnażaniu płciowemu i zjawiskom z zakresu biologii Bóg i aniołowie nigdy nie będą nazwani przez Descartes'a martwymi.

Być może w poszukiwaniu wspomnianych wyróżników fenomenu życia jako takiego, przy wyszczególnieniu jego zasad, lepiej byłoby podkreślić rolę popędów i wskazać na łaknienie oraz popęd płciowy, ale na to potrzeba będzie jeszcze co najmniej kilku stuleci. W pojęciu ojca nowożytności, wymienione przyczyny musiałyby być odpowiednikami niewidzialnych sił i jakości, które uczony usunął już wcześniej z nauki. Głód, o którym rozprawia, to efekt mechaniczny, nie zaś psychiczny, polegający na trawieniu przez kwasy ścian żołądka i zmuszaniu przez to (niemającego duszy) zwierzęcia do poszukiwania pokarmu. Jak to się dzieje, że niszczenie przez soki trawienne tkanek układu pokarmowego, zamienia się w aktywność służącą poszukiwaniu przez zwierzę jedzenia i zaspokajanie głodu, filozof nie wyjaśnia. Ujmuje on jedno jako następstwo czasowe drugiego i nie rozwodzi się na ten temat więcej, niż pozwala mu na to przyjęty przezeń paradygmat. W kwestii powodów, dla których zwierzęta się rozmnażają, mówi jeszcze mniej. Do zagadnień tych wrócę w dalszych częściach niniejszej pracy.

Gdy chodzi o niektóre rozstrzygnięcia, zajmujących się obecnie tymi zagadnieniami uczonych, to na przykład Karen Detlefsen i inni, na których badaczka w swoim opracowaniu się powołuje, próbują dołączyć do kartezjańskiego schematu zachowań wyróżniających życie innowacyjną informację, jakoby zwierzęta, czy szerzej żywe organizmy, wykazywały się zdolnością uczenia się. Jednak bez odpowiedniego wyjaśnienia, co to miałoby znaczyć, czyni się pewien wyłom do czysto mechaniczycznej teorii, o której mowa. Autorka wskazuje również, że takie funkcje jak pobieranie pokarmu, przyrost i płodność, są cechami rozpoznawczymi tego, co żyjące i nie przynależą pozostałej, nieożywionej przyrodzie. Przytoczmy w tym miejscu jej słowa:

Ponadto dołączam dwa kolejne elementy na liście funkcji życiowych, wykraczających poza trzy zidentyfikowane przez MacKenzie (tj. odżywianie, wzrost i rozrodczość). Jest to przede wszystkim umiejętność reagowania na otaczające środowisko (w tym zdolność zwierząt do odczuwania, zapamiętywania i uczenia się jako materialne, a nie mentalne, procesy), a więc interakcja z otaczającym środowiskiem. Lisa Shapiro określa te elementy jako nie-teleologiczne kryteria zdrowia, zarówno ciał ludzkich, jak i zwierzęcych – w szczególności twierdzi, że ludzkie ciała i struktury zwierzęce cechują się stabilnością oraz zdolnością do zachowania siebie. Co więcej, łączy ona zdrowie z istnieniem ciała i faktem jego pozostawania przy życiu, w związku z czym uważam, że poparłaby to kryterium jako niezbędny element koncepcji życia Descartes’a<sup>13</sup>.

Rozszerzenie, z którym mamy tu do czynienia, jest przydatne, ale nie należy go traktować jako dosłownego. Gdyby zwierzęta uczyły się, a nie tylko były mechanicznie formowane przez środowisko jako jego składowa, teoria Descartes’a byłaby zbliżona do teorii ewolucji, a natura nie miałaby charakteru stałego, lecz rozwojowy. Czym innym jest wspomniana „interakcja z otoczeniem”, lecz i tu należy zrozumieć, że kluczem do jej zachodzenia są prawa zderzania się ciał, nie zaś reagowanie, którego podstawa mogłaby zależeć od interpretacji i decyzji, przynależnej rzekomo samemu tylko ciału zwierzęcia. Reaguje

13 K. Detlefsen, *Descartes on the Theory...*, s. 152. W dalszym fragmencie autorka dodaje: „Również Distelzweig (2015) akceptuje ten aspekt życia, wskazując rolę funkcji służących samostabilizacji wszystkich żywych istot, która została uchwycona przez Shapiro, w jej podkreśleniu samozachowawczości istot żywych. Te dodatkowe argumenty są kluczowe, ponieważ wskazują na istotny aspekt teorii życia Descartes’a: żywe ciała wykonują swoje czynności (np. trawienie), aby przyczynić się do życiowego funkcjonowania (np. wzrost wraz z transformacją), co pomaga im w osiągnięciu dalszego celu, jakim jest samodzielne utrzymanie jednolitej struktury powiązanych ze sobą części. To samo z kolei pozwala na kontynuację specyficznych dla życia zachowań i funkcji”. Autorka przywołuje dwa fragmenty z *Namiętności duszy* Descartes’a: „[...] jest ono [ciało ludzkie – T.S.] jednością i w pewnej mierze czymś niepodzielnym, dzięki układowi swoich organów, które tak się wszystkie do siebie wzajem odnoszą, że gdy odejmie się jeden z nich, całe ciało staje się ułomne”. R. Descartes, *Namiętności...*, art. XXX, s. 84; oraz: „[...] śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ulega zepsuciu”, tamże, art. VI, s. 67.

ono na tej samej zasadzie, na jakiej zmienia miejsce kamień, w który uderza jakiś inny i większy od niego fragment materii. Nie mówimy wówczas o adaptacyjnym charakterze interakcji i nie zmieniamy języka fizyki na język psychologii. Do mechanistycznego wyjaśnienia zagadnień rzekomej akumulacji wiedzy również wrócę w dalszej partii mego opracowania.

Tak jak nie ma w nim mowy o duszy, tak też zastosowany przez Descartes'a model eksplikacyjny nie miesza się w religię i nie wyjaśnia, co jest powszechną (pozaświatową) przyczyną chorób. Jako mechanicyista, uczony snuje co najwyżej analogie porównujące powód utraty zdrowia z tym, dla którego zegar przestał dobrze wskazywać godziny. Medycyna akceptuje ludzkie ciało jako przykład ciała w ogóle, ale czyni to z pewnymi ograniczeniami, wobec uznawalności odrębnych i skomplikowanych procesów, jakie mają w nim miejsce. Redukcjonizm ignoruje je i jeśli miałyby być inaczej, stałoby się to dowodem nieskuteczności i fałszywości nie tylko tak pojętej medycyny, ale wszelkiej nauki. Oczywiście zdawać by się mogło, że z punktu widzenia zjawisk przyrodniczych choroby są nie mniej naturalne, niż ich brak, ale lekarz uważa, że stanowią one niepożądane zakłócenia, które są nieprawidłowościami z uwagi na dyskomfort, jaki wywołują w świadomej ich skutków duszy. Podobny pogląd potwierdza opinia włoskiego, siedemnastowiecznego biologa i anatoma, Marcello Malpighi'ego:

Szczególnie intrygujący aspekt mechanistycznej anatomii, dotyczy badań nad chorobą. Pod koniec wieku profesor medycyny w Bolonii Giovanni Gerolamo Sbaraglia, zaatakował swojego kolegę, Marcello Malpighiego i innych mechanistycznych anatomów, za ich niezdolność do walki z chorobą w nowy sposób. Tak więc w swojej odpowiedzi Malpighi musiał szczegółowo opisać, w jaki sposób maszyny i mechanizmy zostały wykorzystane zarówno do zrozumienia choroby, jak i do opracowania skutecznych metod leczenia. Malpighi przedstawił kilka refleksji na temat roli maszyn, często bardzo prostych urządzeń rzemieślniczych, i podał listę tych, które były używane w ciągu całego stulecia. Filozoficzne podstawy jego poglądów są dość złożone: można je odkryć w przekonaniu, że choroba polega na strukturalnych



zmianach w częściach ciała, a zatem zadaniem lekarza jest poprawianie tych zmian w miejsce prób wyleczenia rzekomych władz duszy – czy może archeusu, jeśli podążać za określeniem Jana B. van Helmonta. Co więcej, Malpighi uważał, że natura zachowuje się w sposób jednolity, zarówno pod względem zdrowia, jak i choroby; dlatego też choroba nie jest osobliwym stanem zachodzącym według własnych praw, ale raczej rozwija się w zgodzie z tymi samymi, co zdrowy organizm, mianowicie mechanicznie. „Zgodnie z prawem” nie oznacza tylko ogólnych praw materii, takich jak na przykład prawo bezwładności, ale także specyficzne prawa regulujące procesy zachodzące w żywym organizmie, takie jak mechaniczne prawa rządzące procesem wzrostu u roślin i zwierząt<sup>14</sup>.

Widzimy zatem, że pobudki, jakie przyczyniają się do rozwoju medycyny, nie należą do wysokich. W porównaniu do motywacji religijnych, opartych na uległości wobec bólu, w imię – chciałoby się rzec – jego leczniczych właściwości, służących oczyszczeniu i zbawieniu, są tylko odruchami lub mówiąc inaczej stanowią jedynie „mądrość ciała”, to znaczy formę regulacji, mechanizmu czy działania instynktu. Chęć zniesienia choroby ma dzięki nim tę samą naturę, co potrzeba podrapania się, zmiany niewygodnej pozycji, czy innego podobnego zachowania, na jakie stać każde zwierzę.

W tym miejscu pojawia się nowy, istotny wątek. Otóż z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wynika, że chorować mogą tylko byty posiadające jednocześnie ciało i duszę. Z procesów tego typu wyłączone są zarówno zwierzęta jak i rośliny oraz wszystkie wyższe piętra rzeczywistości zawierające sfery anielskie, o Bogu nie wspominając. Schorzenia i związane z nimi cierpienie są zatem czymś specyficznym ludzkim. Cierpi świadoma dusza połączona z konstrukcyjnie wadliwym ciałem, przy czym sama nauka walczy z bólem, mając za pole bitwy wyłącznie przynależną człowiekowi rozciągłość. Dla pacjentów i lekarzy (niebędących już przede wszystkim członkami wspólnoty wyznaniowej) na plan pierwszy wysuwają się pytania nie o to, co jest przyczyną chorób w ogóle, ale o to, jak pozbyć się ich skutecznie. Ich wyeliminowanie do-

14 D. B. Meli, *Machines of the body...*, s. 104.

prowadzić ma z czasem do sytuacji, w której klarująca ich pochodzenie religia, pozostałaby bez zatrudnienia i być może wygasłaby, przynajmniej w znanej nam postaci. Jej miejsce miałyby zająć etyka naukowa, będąca uświadomioną formą ufności w ład bez chorób. Descartes nie prognozuje odnośnie do tego, co następnie miałyby być przeznaczeniem uzdrowionej przez naukę jednostki ludzkiej, to znaczy co jeszcze ludzkość miałyby zrobić, ku czemu w swej wyobraźni wyrzec lub jaki nowy plan swego postępowania wdrożyć po medycynie. Z pewnością życie ludzi w przyszłości miałyby jakieś zabarwienie powinnościowe, ale ponieważ nie znajdowałyby oni w sobie powodu, by znać porządek inny od fizykalnego, można wnosić, że żyliby, kultywując zachowania wynikłe z myśli o lądzie powszechnym, za restytucję którego mogliby poczuć się odpowiedzialni dzięki nauce. Tego z całą pewnością życzyłby sobie Descartes.

Przechodząc teraz do omówienia interesującego nas zakresu badań naszego filozofa, jak również do zasygnalizowania roli i znaczenia kilku jego następców, odniosę się do naukowego zaplecza uprawianej przez niego dyscypliny. Descartes dość wcześnie podjął się wyrażenia swoich zapatrywań na problematykę związaną z życiem i jego funkcjonowaniem, choć nie zawsze miało to związek dokładnie z samą medycyną, chorobami czy ich leczeniem. Mowa o pismach anatomicznych filozofa, które były wyrazem jego poglądu na cały wszechświat i miały spełniać rolę części w stosunku do całości, jaką był *Świat* albo *Traktat o Świecie* (1629–1633). Należy zatem traktować je nie tyle jako przynależne do wyodrębnionych nauk medycznych, ale jako zawartość korpusu kosmologii. To nie osobno, ale właśnie w jego ramach uczony czuł się powołany do zabrania głosu również w sprawie nauk związanych z ludzkim i zwierzęcym ciałem, a w tym nawet do polemik z innymi badaczami lub ich teoriami, jak choćby w znanym przypadku zagadnienia krwioobiegu. Prawdą jest jednak, że nie sformułował zasad medycyny w odrębnej formie, a pisma, o których mowa, mają charakter przygotowawczy. Najważniejszymi dwoma tekstami w tym zakresie pozostają rozprawa *Człowiek*, stanowiąca drugą i zasadniczą część wspomnianego *Świata*, pisanego w początku lat trzydziestych wieku siedemnastego oraz *Opis ciała ludzkiego*, powstały dużo później, bo w roku 1648. Do tego zasobu badawczego należy odnieść również przydatne dla naszych

analiz *Namiętności duszy* (1649). Ponadto, w wydaniu zbiorowym dzieł wszystkich filozofa, znajdują się ocalone przez Leibniza kolejne prace, które odpowiadają tematowi medycznemu. Pliki te, w zawartości zbliżonej do stu stron, noszą wspólny tytuł *Excerptia anatomica*<sup>15</sup>. Składają się na nie z reguły bardzo precyzyjne wnioski i zapisy z obserwacji, od sekcji ciał po badanie zarodka zwierzęcego lub nowonarodzonego zwierzęcia. Począwszy od roku 1631 Descartes odnotował tam szereg 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 badania, a nawet, jak sam twierdził, hodował je w swoim ogrodzie<sup>16</sup>. Szczególną uwagę zwraca to, że obszar zainteresowań medycznych, a nie tylko ściśle anatomicznych, jest tutaj rozszerzony o praktykę w postępowaniu leczniczym. Co do kwestii doświadczeń, filozof wspominał, iż w czasie krótkich studiów uniwersyteckich zdarzało mu się bywać w rzeźni i dokonywać szczegółowych oględzin sekcji zwierząt, zwłaszcza wspomnianych ciał. Obserwacje te miały stać się podstawą do dalszych uogólnień i materiałem pracy dla anatoma, jakim uczony wówczas był. I rzeczywiście, jeśli przyglądamy się ciału zwierzęcemu i ludzkiemu, nie możemy odkryć jakichkolwiek różnic poza ilościowymi, co przyczynia się do pewności, że z punktu widzenia nauki, zarówno jedno jak i drugie stanowią to samo. Należy również w sposób właściwy docenić fakt, że w dualistycznej koncepcji Descartes'a, wszystkie te materialne mechanizmy – najściślej biorąc – zawsze pozostają martwe. Jedynie fakt, że większość z nich znajduje się w widocznym ruchu, sprawia, że z uwagi na pewną konwencję, nazywa się je żyjącymi<sup>17</sup>.

15 Zob. R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, s. 543–657. Ponadto na uwagę zasługują także rozważania zatytułowane: *Primae Cogitationes circa generationem animalium*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, Paris 1909, s. 505–538 oraz *De Saporibus*, tamże, s. 539–542.

16 Zob. G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 181–183.

17 „Jest to jeden z powodów [ścieranie się fizyki z potrzebami niepowstałych jeszcze nauk biologicznych – T.S.], dla których historycy filozofii zwracają uwagę na rozmaite praktyki wiedzy, takie jak eksperymenty na zwierzętach, mikroskopia, autopsja i im podobne, które są źródłem tego, co dziś nazywamy «biologią»: w okresie nowożytnym służą kształtowaniu

Ponieważ w swoim postępowaniu badawczym Descartes był zwoleńnikiem myślenia systemowego, wiele wątków anatomiczno-biologicznych zawierają osobne i niezależne prace, jak choćby *Rozprawa o metodzie* (1637), gdzie w części piątej dokonuje się retrospektywnego przeglądu traktatów *Świat* oraz *Człowiek*. Ponadto, wspomniane *Namiętności duszy* (1649), które stanowią rozwinięcie rozpraw anatomicznych w kierunku wyjaśnienia, w jaki sposób praca całego aparatu postrzeniowego – czyli tego, co zależy od budowy i układu części ciała – wpływa na stany, w jakich znajduje się umysł, traktowane tu przede wszystkim jako przynależne sferze jego wrażliwości. Rzeczą filozofii, w tym doświadczonego terapeuty, jest przynosić duszy ulgę w ich doświadczaniu lub uczyć ich unikania. Wreszcie same *Medytacje metafizyczne* (1641) i cała ich część szósta, w której nawiązuje się do teorii uczuć, stanowią ważne uzupełnienie powyższych zagadnień. Niemniej przydatne dla naszego tematu są również *Zasady filozofii* (1641), a szczególnie artykuły od 188 do 207.

Gdy chodzi o komentarze i literaturę podejmującą problematykę filozofii medycyny lub biologii Descartes'a, to należy w tym miejscu wymienić następujące pozycje książkowe: Auguste Tellier, *Descartes et la médecine; ou relations de René Descartes avec les médecins de son temps; suivi d'un exposé des idées médicales de Descartes*, Paris 1928; Walter Riese, *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVIIe siècle*, New York 1965; Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*,

wciąż plastycznych koncepcji na przykład życia, organizmu, jednostki, środowiska, porządku, które ostatecznie przysłużą się teoretycznej podstawie współczesnych nauk przyrodniczych. Ale jest jeszcze jeden powód, o którym już wcześniej wspomniano, ukazujący, dlaczego naukowa biologia wymaga szczególnej uwagi historyków filozofii nowożytnej: stanowi on największą przeszkodę w kompleksowym opisie przyrody w kategoriach nowej nauki mechanicznej. Tą przeszkodą było życie. Oczywiście na długo przed pojawieniem się biologii istniała «psychologia», w znaczeniu studiów poświęconych duszy, która z kolei była rozumiana jako zasada życia. Jednym z kluczowych elementów ostatecznego rozwoju biologii było wyeliminowanie na początku siedemnastego wieku psychologii ze studiów nad światem przyrody, a co za tym idzie potrzeba zastąpienia duszy, która ożywiła przyrodę czymś innym. Zastąpienie to przybrało formę «życia», ale wyzwaniem dla wielu siedemnastowiecznych myślicieli było znalezienie sposobu na studiowanie życia lub «uprawianie biologii», niedopuszczającego, aby była to po prostu kontynuacja psychologii pod nową nazwą". J. E. H. Smith, *Divine Machines...*, s. 3.

Paris 1971; Gerrit Arie Lindeboom, *Descartes and medicine*, Amsterdam 1978; Richard B. Charter, *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body problem*, Baltimore 1983; Annie Bitbol-Hespériés, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris 1990; Ali Bey Jedidi, *Les fondements de la biologie cartésienne*, Paris 1993; Louis Chauvoix, *Descartes. Sa méthode et ses erreurs en physiologie*, Paris 1996; Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006; André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008; Charles Wolfe, *La Philosophie de la biologie avant la biologie, une histoire du vitalisme*, Paris 2019. Dużą dawkę wiedzy z zakresu medycyny Descartes'a i jednego z kontynuatorów jego myśli filozoficznej, jakim był Regius, zawiera książka Andrei Strazzoni, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science, From Regius to Gravesande*, Boston 2018. Podobną, pomocną rolę odgrywa opracowanie Justina Smitha, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011 czy zbiorowy tom pod redakcją Petera Distelzweiga, Benjamin Goldberga i Evana Ragnlanda, *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016. W Polsce cały czas do najważniejszych należą przekłady rozpraw Descartes'a *Człowiek* oraz *Opis ciała ludzkiego*, z obszernym *Wstępem* i opracowaniem Andrzeja Bednarczyka. Z książek nowszych i uwzględniających aktualny stan badań oraz świadomość medyczną, nie sposób pominąć *Etycznego wymiaru cielesności*, autorstwa Jerzego Kopani, Kraków 2002. Jedną z części poświęconą medycynie Descartesa i De La Forge'a zawiera także moja dawniejsza rozprawa: Tomasz Śliwiński, *Mistrz i kontynuator. René Descartes i Louis De La Forge*, Łódź 2014. Przekrojową i w ujęciu historycznym zaprezentowaną drogę nauki, na której kartezjanizm zajmuje swe ważne miejsce, przedstawia publikacja Marii Nowackiej, *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, Białystok 2012 oraz klasyczne już pozycje z zakresu historii medycyny, jak poniższe: Bronisław Seyda, *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1977; Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty 2005.

W ostatnim słowie wspomnę na temat budowy książki i o zrealizowanych w związku z nią zamierzeniach. Otóż całość pracy podzielona została na dwie części. Pierwsza z nich ma za zadanie wprowadzenie

czytelnika w problematykę szeroko pojętej filozofii medycyny kartezjańskiej. Chodzi tu zwłaszcza o wygenerowane przez samego jej autora problemy, które jego myśl nie tylko świadomie sformułowała i opracowała, ale i o takie, które należało podjąć niezależnie od faktycznego stanu jej ustaleń. Jednym z najistotniejszych jest zagadnienie samego życia. Bez właściwego jego pojęcia nie sposób odpowiedzieć sobie na pytanie, co właściwie jest przedmiotem medycznej troski Descartes'a. Nie byłoby to może aż tak ważne, gdyby nie fakt, że perspektywa uprawiania nauk biologicznych mieści się u tego uczonego w obrębie jego fizyki i mechaniki, a jej autor stara się usilnie, by nie wykraczać poza nie. Pytanie zatem o to, co żyje i co może stać się zdolne do ekspresji swego stanu, która następnie powinna przyczynić się do wszczęcia działań poświęconych leczeniu, jest kwestią zasadniczą dla pierwszych kilku rozdziałów.

We wspomnianej części za udzielających odpowiedzi na kluczowe problemy, o jakich mowa, uczynilem nie tylko Descartes'a, ale również jego następców. Zapoznając się z ich stanowiskami, obserwujemy, jak możliwe rozbieżności w nich zawarte, mogą uczynić perspektywę kartezjańską wzbogaconą przez ich specyfikę. Daje nam to również pojęcie na temat płodności, odnoszonej do tego, co w stanowisku filozofa francuskiego czyni je skomplikowanym i wielowątkowym. To bowiem obszar badań medycznych, najbardziej ze wszystkich podjętych przez Descartes'a, zmuszał go do najuczciwszych określeń jego własnej nauki. Delikatna tkanka egzystencji i wrażliwości, bez których nie sposób wyobrazić sobie odmienności życia, wymuszała na tym uczonym poluzowanie ścisłego gorsetu jego zasad, czyniących możliwą wiedzą to tylko, co odpowiadało zakresowi mierzalności i mechanice. Duchowość, emocjonalność, dwoistość substancjalna i mentalna, stają się w naukach medycznych nowym wyznacznikiem tego, co ludzkie.

W Części drugiej skupiam się już niemal tylko na tym, co przedsięwziął Descartes. Mówię tu o pretensjach, o roli i zadaniach, o dostępnych narzędziach, czy o metodologii i związku medycyny z podstawami jego filozofii. Próbuję wskazać drogę, która zawiodła go do interesującej nas dyscypliny wiedzy oraz pokazuję, na czym polega nieprzystawalność przedłożonej przezeń koncepcji do innych, aktywnych w jego

czasach nie tylko teoretyków nauk lekarsko-przyrodniczych. Celem tej partii jest również pewna dekonspiracja zamysłu kartezjańskiego, sprowadzająca na niego więcej światła, niż mogłoby to się stać, gdyby oszacować go jedynie w ramach schematyzmu powszechnie uznawanych nauk, dla których kartezjanizm jest epizodem o pomniejszym znaczeniu.

Wreszcie, przedmiotem ujęcia niniejszej kompozycji jest ukazanie roli wydawcy dzieł anatomicznych Descartes'a, jakim był Claude Clerselier oraz uwidocznienie tego, jak w ocenie najbardziej wiernego ucznia tego filozofa, za jakiego uchodzi Louis De La Forge, wypada dzieło samego Descartes'a. Stanowisko tego lekarza, praktyka i filozofa staje się najlepszym poręczeniem jego roli w opracowaniu i w rozwoju nauk medycznych z zakresu budowy i funkcjonowania ciała ludzkiego. W zasadzie chodzi o to, że to De La Forge, jako niezastąpiony i kompetentny kontynuator, pomaga dokonać prezentacji stanowiska, które sformułował jego wielki poprzednik.

Książkę zamyka, niezbędna moim zdaniem, refleksja z zakresu etyki. W drzewie kartezjańskiego poznania, to nie medycyna, ale właśnie moralność wnosi najwięcej, gdy chodzi o stan zdrowia człowieka ujętego jako całość psycho-fizyczna, a więc zintegrowanego nie tylko z porządkiem rozciągłości, ale i najwyższych zasad i powinności, których nie przewiduje sama tylko fizyka.

W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować Pani Redaktor Iwoni Krupeckiej oraz Panu Profesorowi Adamowi Grzeleńskiemu za ich wkład w korektę i ulepszenie niniejszej książki. Pani Redaktor za bardziej niż dokładne sprawdzenie tekstu, a Panu Profesorowi za to samo oraz za uczone i niezwykle pomocne uwagi, jakie poświęcając swój czas dla mnie sformułował.

Za sprawowaną pieczę nad całością procesu wydawniczego dziękuję Wydawnictwu Uniwersytetu Łódzkiego, a zwłaszcza: Pani Dyrektor Ewie Bluszcz, Pani Kierownik Liliannie Świątek, Pani Redaktor Inicjującej Beacie Koźniewskiej i Panu Redaktorowi Wojciechowi Grzegorzcykowi. Za opracowanie graficzne okładki dziękuję Pani Katarzynie Turkowskiej.

Dziękuję ponadto Pani Profesor Elżbiecie Jung oraz Profesorowi Jerzemu Kopani za wszelką pomoc, jakiej mi udzielili w ostatnim dwudziestoleciu. Bez tego wsparcia nie byłoby tej czy innych moich prac.

Ponieważ jest to pierwsza publikacja tego typu, którą napisałem, gdy już nie żyła Moja Mama, spóźniony hold Jej należny również składam w tym miejscu, dziękując z całego serca Tej, której medycyna nie pomogła.

Tomasz Stegliński  
Toruń–Málaga  
2018–2020





# CZĘŚĆ I

PROBLEMATYKA PRZYRODY, ŻYCIA  
ORAZ CIELESNOŚCI W KARTEZJANIZMIE



# ROZDZIAŁ I

## FIZYKALNE ASPEKTY ZAGADNIENIA ŻYCIA W FILOZOFII KARTEZJAŃSKIEJ

Studium roli i znaczenia medycyny w myśli René Descartes'a powinno zostać poprzedzone precyzyjnym określeniem przedmiotu, tego mianowicie, co filozof rozumiał pod pojęciem tak zdrowia jak i choroby, a co uznawał za przynależne medycynie jako dziedzinie wiedzy i w efekcie związanej z nią praktyce<sup>1</sup>. By to należycie rozstrzygnąć, przydatne będzie zorientowanie się odnośnie do tego, co sądził on o samym zjawisku życia, które w jego przypadku, a jeszcze częściej w przypadku jego następców, nie było pojmowane zawsze tylko jednoznacznie. Od tych ustaleń zależy następnie sposób sformułowania odpowiedzi na

- 1 Ciekawie traktuje o tym Arnold Geulincx: „Czym jest choroba? W *Medicina contracta* czytamy: *Morbus est propinqua corporis humani dispositio ad mortem [...] morbus proinde vel gravior vel levior est, prout ea dispositio a morte longius aut propius abest* («Choroba jest to stan ciała ludzkiego bliski śmierci [...] stosownie do tego czy choroba jest cięższa, czy lżejsza, tak ten stan jest dalej lub bliżej śmierci»). Każda choroba przypomina więc o tym, że człowiek jest śmiertelny. Przywoływany traktat medyczny rozpoczynają zaś słowa bezpośrednio odnoszące się do lekarzy: *Medicina est ars pellendi morbos quo est principale officium medici; caetera quae medicus aliquando praestat v.g. quo praestantem sanitatem conservat, quo incommoda et deformitates a corpore tollat, non agitur principali officio* («Medycyna jest sztuką usuwania chorób, co jest głównym zadaniem lekarza; inne [rzeczy – T.S.], które niekiedy lekarz wykonuje, na przykład to, że zachowuje znakomite zdrowie, to, że usuwa niedogodności i zniekształcenia z ciała, nie należą do obowiązku głównego»). Dlaczego interwencja w zniekształcenia czy niedoskonałości ciała nie należy do podstawowych obowiązków lekarza? Może na to odpowiadać teoria okazjonalizmu: to Bóg dał ciało, ciało takie, jakie uznał za odpowiednie, i połączył je z duchem, który właśnie takiemu ciału odpowiada. Choroba więc jest pewnym zaburzeniem tego właściwego odpowiadania sobie ciała i ducha; to zaś, co uznajemy za wrodzone wady ciała, takim zaburzeniem nie jest”. J. Usakiewicz, *Arnold Geulincx (1624–1669): filozof i medycyna*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia*, S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2019, s. 273.

pytania o schorzenia, ich zasięg oraz stopień ich szkodliwości. Czym innym byłyby bowiem choroby samej duszy, do których medycyna kartezjańska odnosi się w specyficzny i odległy od religijny sposób, rozważając je nie z uwagi na grzech czy winę, a jedynie ze względu na wadliwą kompozycję maszyny tworzącej ciało człowieka. Czym innym będą skrajnie od nich różne same owe wady w budowie i funkcjonowaniu cielesnego agregatu, za jaki uchodzi ciało należące do dowolnego zwierzęcia. Inaczej wreszcie zagadnienie powyższe będzie się przedstawiało dla złożenia duszy i ciała, które stanowi właściwe rozumienie pojęcia „człowieka prawdziwego”<sup>2</sup>.

Wielu czytelników pism anatomicznych i – nazwijmy to – biologicznych Descartes’a, zauważało, że nie ma prostej i niebudzącej zastrzeżeń interpretacji, wskazującej jednoznacznie na przedmiot, który jego medycyna ma swym zasięgiem obejmować. Istnienie powyższych wątpliwości podkreśla Vincent Aucante, przypominając, że dla badaczy takich jak van Beverwick (Johan van Beverwijck 1594–1647) była ona wyłącznie nauką o ciele, co musiało oznaczać, że tylko ta sfera podlegała rozstrojom, wpływając następnie na samopoczucie człowieka, które w pełni od niej zależało. Inni większą uwagę skupiali na tym, co zachodzi na styku ciała i duszy, z naciskiem położonym

- 2 Określenie „człowieka prawdziwego” pojawia się w co najmniej dwóch miejscach. Znajdujemy je w *Rozprawie o metodzie*, w której René Descartes mówi, iż dusza musi być zespolona z ciałem ściślej, by stworzyć prawdziwego człowieka: „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 wystarczy, by była umieszczona w ludzkim ciele, jak pilot na statku tylko po to, by poruszać jego kołczyny, 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 o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 68. Ponadto w liście do Regiusa, kiedy to nakazuje mu: „Gdziekolwiek nadarzy się okazja, powinienes oświadczać, zarówno prywatnie, jak publicznie, iż człowiek to prawdziwy był 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”. Tenże, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym Pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 29–30.

na będącą tego jawnym symptomem samą duszę wraz z jej modyfikacjami. Skutkowało to większym docenieniem i podkreśleniem faktu, że z definicji pozbawione wrażliwości ciało, w sensie ścisłym chorować nie może. Jest też i trzecia grupa, o której warto wspomnieć. Otóż dla myślicieli nawiązujących do Descartes'a, ale tworzących w ramach tradycji filozofii chrześcijańskiej, dla których najwyższym autorytetem naukowym pozostawał św. Augustyn, takich jak Nicolas de Malebranche czy Louis De La Forge, choroby i cierpienia są przede wszystkim domeną sfery psychicznej w człowieku, pojmowanym jako umysłowość tymczasowo przebywająca w obcym ciele. Gdy chodzi o samego ojca filozofii nowożytnej, to w korespondencji z księżniczką Elżbietą z 31 stycznia 1648 roku, zaproponował on odrębne ujęcie tego, co dotyczy człowieka w szczególności, w odróżnieniu od tego, co jest charakterystyczne dla samych zwierząt<sup>3</sup>. Jego zdaniem medycyna nie może zostać uznana za opracowaną, jeśli nie dostarczy znajomości przyczyn chorób i nie proponuje lekarstw przeciw nim, tak w odniesieniu do ciała, jak i duszy, co należy uważać za jej prawdziwy przedmiot.

Wiadomo jest, iż dla Descartes'a jednoznacznie określonym i jedynym polem zabiegów służących polepszeniu zdrowia ludzi było ciało. Jego ścisły związek z psychicznością był jednocześnie jedyną drogą dostępu do samej sfery duchowej i choć nie należy trywializować żadnych treści występujących w kontekście nauki, to potoczne wyrażenie: „w zdrowym ciele, zdrowy duch”, doskonale ilustruje taki zamysł. Świadczy to również o tym, jak całkowite i nieprzekraczalne było dla tego filozofa połączenie wspomnianych substancji, skoro z uwagi na wąski zakres używanych pojęć jego medycyna nie przewidywała, że ludzie mogą czuć się źle w wyniku innych niż mające miejsce w ciele zakłóceń. W przedmiotowych tekstach Descartes'a występuje kluczowy dla określenia stanu normy termin *disposition*. Oznacza on takie ułożenie części, które, co oczywiste, zawsze ma miejsce, ale nie zawsze jest zgodne z założonym odgórnie przez Stwórcę porządkiem (Bóg nie powołuje do istnienia ludzi chorych). Na podstawie tego należy wnosić, że pewna forma ukształtowania ciała oznaczać musi to samo, co zdrowie, a jej utrata tyle co chorobę. By jednak jedno i drugie

3 Zob. tenże, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 107.

mogło zostać stwierdzone, należy to sobie uświadomić, dlatego też dopiero komfort lub jego brak, odczuwane w świadomości jako jej cecha, mogą ostatecznie zostać uznane za właściwy przejaw stanu, w jakim znajduje się człowiek. Jako symptomy będą one następnie rozważane przez lekarza, stanowiąc decydującą dla jego postępowania wskazówkę.

Ostatnia informacja przekonuje, że znajomość *disposition* jest rzeczą anatomii, która musi być główną dziedziną sztuki lekarskiej. Można również postulować, że ten staje się najlepszym lekarzem, kto jest w stanie przywrócić pożądany układ części w ciele. Mechanistyczna medycyna mogłaby więc ograniczyć się do precyzyjnej chirurgii lub nawet w poszczególnych przypadkach transplantologii, o ile chcielibyśmy posłużyć się wnioskiem z tak przyjętych zasad. W czasach Descartes'a ani jedno, ani drugie nie było w pełni możliwe, ale potraktowanie ciała jako agregatu już w wieku siedemnastym przyczyniało się do zawężania pojęcia szeroko rozumianego niesienia pomocy do oddziaływań w sferze części budujących ciało. Nie sposób sobie nawet wyobrazić, żeby właściwe ułożenie części miało zostać przywrócone wskutek innych i mniej inwazyjnych praktyk. W związku z tym nie może również dziwić, iż Descartes skupił się na opracowaniu swej anatomii, a skomplikowane procesy fizjologiczne wyobraził sobie, mając ją właśnie za podstawę i dołączając do niej całą swą wiedzę z zakresu fizyki<sup>4</sup>. Celowo użyłem sformułowania, że w dużej mierze plan rozwoju wiedzy medycznej i biologicznej ma u tego filozofa status wyobrażenia, do czego jeszcze wrócę, a co jest całkowicie zgodne z metodologią, którą posługuje się nasz autor. Nie

4 „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 siedemnastym równie precyzyjnego technicznego znaczenia, 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 wykląda za pomocą sztuki przedstawiania znajomość naturalnej budowy (*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 liściach”. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 149.

przynosi to ujęmy jego nauce, w której rozumowanie nie przestaje zajmować roli nadrzędnej, jednak cały plan odpowiadający studium rozciągłości, a więc przestrzeni, jest u Descartes'a skonstruowany w oparciu o moc rozumu i wyobraźni. To ta ostatnia jest tu odpowiednikiem sfery empirycznej i jeśli mielibyśmy oddać prawdę tego, na czym polega eksperyment w przybliżanej nauce i jak przyczynia się on do wsparcia wiedzy o przyrodzie, musielibyśmy uwzględnić ten jakże istotny trop<sup>5</sup>.

Wracając do samego *disposition*, pojawia się ono już na początku rozprawy *Człowiek*. To tu Descartes przedstawia liczne analogie między światem zwierzęcym a całym wszechświatem, stanowiącym materię, która porusza się zgodnie z zasadami fizyki, to jest ruchem wirowym, wokół niepoliczalnej liczby kumulujących ją ośrodków. Rozwijające się w centrum jednego z nich życie jest zjawiskiem podlegającym tym samym prawom, co pozostałe zdarzenia, jakie mają miejsce zarówno w tym, jak i w innych skupiskach materii krążącej wokół poszczególnych gwiazd. Wobec powyższego specyfika biologii kartezjańskiej polega wyłącznie na nazwie, jaką przydaje się ruchowi wybranych elementów takiego wyszczególnionego wiru. Jego *disposition* przyczynia się

5 Współcześni badacze mają skłonność do używania terminu „wirtualny”, odnosząc się do planu myślenia w modelu, a zatem w przestrzeni wyobraźni, jak by to nazwał Descartes. Przykładowo Daria Carloni, podejmując temat matematycznego charakteru wyjaśniania procesu powstawania zarodka, pisze: „[...] można zapewnić, że: 1. badanie podjęte przez Descartes'a, zaczyna się od rozważania zjawiska życia, żeby dać jego naukowe wyjaśnienie przy użyciu modeli wirtualnych oraz 2. że biologia czerpie wsparcie z aparatu teoretycznego czy też technik badawczych, przygotowywanych przed naukami matematycznymi, fizycznymi i epistemologią. W końcu, że sama biologia Kartezjańska, tak jak fizyka i metafizyka, wywodzi się z wcześniejszego paradygmatu matematycznego ukazanego w *Prawidłach*. Stawiamy pytanie, czy intelektualne przejście Descartes'a jest naprawdę właściwie i wszechstronnie przedstawione dzięki tej interpretacji, według której badanie rozszerza swój zasięg, poczynsz od nauk matematycznych, w stronę *Mathesis Universalis*, a od niej ku poszczególnym dyscyplinom, tworząc fizykę, biologię, filozofię. W rezultacie koncepcja zaprezentowana tu powyżej, wskazująca *Mathesis* jako źródło nauk (a zatem również nauki o zjawisku życia), pozwala dostrzec głęboką wyjściową sugestię, że doświadczenie powstawania, jako zjawiska powszechnego, kosmicznego, zaprzętało uwagę młodego filozofa”. D. Carloni, *Pensée mathématique et génération chez Descartes*, [w:] „*Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*”, vol. L: *Live. Phenomenology of Live as the Starting Point of Philosophy*, A.-T. Tymieniecka (ed.), Dordrecht 1997, s. 150.



do wyłonienia tych zjawisk na tej samej zasadzie, na jakiej dochodzi do ukształtowania się gór, jezior, gwiazdki śniegu, czy tęczy lub bardziej odległych części materialnej rzeczywistości. Do tego wątku Descartes nawiązuje w *Rozprawie o metodzie*, pisząc:

Zresztą, iżby ci, którzy nie znają siły dowodów matematycznych i nie są przyzwyczajeni odróżniać racji prawdziwych od prawdopodobnych, nie brali się lekkomyślnie do przeczenia bez zbadania, chcę ich uprzedzić, że ten ruch, który tylko co wytłumaczyłem, jest równie koniecznym następstwem samego rozmieszczenia organów, które można naocznie oglądać i ciepła w sercu, które można wyczuć palcami, i natury krwi, którą można poznać przez doświadczenie, jak ruch zegara wynika z siły, położenia i kształtu jego ciężarków i kółek<sup>6</sup>.

W ten sposób cielesność, materialność i maszynowy charakter zjawisk odpowiadają sobie wzajemnie, przynajmniej w planie nauki. Czyniąc zaś wszelką poszczególną wiedzę jedynie podrozdziałem swej *mathesis universalis*<sup>7</sup>, Descartes nie tylko dokonuje jej ujednoczenia, skutkującego przyjęciem jednej metody i jednego przedmiotu badań, ale uniezależnia się całkowicie od jakiegokolwiek (w tym religijnego) rzeczywistego czy domniemanego jej aspektu. Dla medycyny oznacza to,

- 6 R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 89–90. „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 nadały jej *Zasady*: «rzecz, która nie potrzebuje innej dla swego istnienia» (R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, cz. I, art. 51) i które 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 Suarezza, które oznaczało *forma corporeitatis*. Tym samym ciało ludzkie cechuje się jednocześnie wielką wymiennialnością części (*précarité*) oraz odpornością na niszczący wpływ czasu dzięki mechanizmom autozachowania, które są mu właściwe”. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 17.
- 7 „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 różnorodność niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca”. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 21.

iż traktowanie ciał osób żyjących na równi z maszynami, pozwala mieć pewność, że wszystkie choroby są poznawalne i odczuwalne wyłącznie jako dolegliwości samej duszy, ale wszelkie ich przyczyny tkwią tylko w połączonym z taką duszą ciele.

Z drugiej strony, nawet gdyby uczony, taki jak Descartes, brał pod uwagę skomplikowanie natury ludzkiej, dopuszczając, by w zupełnie dobrze funkcjonującym ciele mogła się pojawić niszcząca dobrostan człowieka dyspozycja psychiczna w postaci depresji, apatii czy innych, tylko pozornie czysto somatycznych schorzeń – zjawisko tak charakterystyczne dla współczesnych nam chorób cywilizacyjnych – jego mechanistyczna teoria musiałaby pozostać wobec nich bezradna. Uznająca swe ograniczenia, medycyna tego typu, pozostawiłaby pacjenta samemu sobie, a ten musiałby zdać się już tylko na działania pozamedyczne. Powyższy trop, choć odrzucony przez samego Descartes'a i zupełnie oddalony od jego teorii, jest jednak, w pewnym zauważalnym zakresie, obecny w samym kartezjanizmie. Wspomnieć można o nim zawsze przy okazji prezentacji poglądów wyżej wymienionych autorów tradycji augustiańskiej, którzy poszukiwali głębokiego znaczenia, wynikającego z faktu, iż dusza w człowieku, nie jest realnie połączona z chorującym ciałem, ale przede wszystkim z Bogiem, który jako Prawda oznacza życie i zdrowie w stopniu najwyższym. W tym religijno-gnostyckim kontekście zdrowie duszy zależeć będzie wyłącznie od światłości, której może jej użyżać Bóg. Kategorie medyczne zmieniają się w religijne (a może prawdziwie poznawcze), a kondycja ludzka zależeć będzie od laski i wszechmocy samego Stwórcy. osobę lekarza zaś zastąpi duchowny lub egzorcysta. Gdyby natomiast zamienić język religii na język medycyny, należałoby mówić poważnie o chorobach duszy, która zdolna jest do uczuć i do odejścia od rozumu. Na niwie kartezjanizmu nie odkrywamy jednak tematu autonomicznie rozumianych chorób psychicznych czy postulatu związanego z potrzebą ich uwzględnienia. Tu teoria milczy. Mimo iż filozofia Descartes'a określana jest mianem filozofii *cogito*, wydaje się, iż właściwe tej sferze choroby, nie mogły istnieć z tej głównej przyczyny, że gdyby miały dotyczyć samej sfery psychicznej, mogłyby na nie zapadać inteligencje niepołączone z ciałami, takie jak te anielskie. W ich przypadku nie mówi się jednak o chorobie, ale o upadku, co sprawia,

że kwalifikacja ich stanu podpada nie pod kategorie medyczne, lecz jedynie religijne<sup>8</sup>.

Descartes zawęży pojęcie choroby do skutków wynikłych z posiadania ciała, oddalając tym samym raz i na zawsze kwestie innego jej pochodzenia. Zdaniem uczonego, żeby chorować, w znaczeniu przydawany temu terminowi w medycynie, trzeba być w posiadaniu ciała, które podlega rozkładowi. Tu zagadnienie znajduje swe pozytywne rozwiązanie. Pojawia się jednak pewien interesujący problem – już sygnalizowany – ten mianowicie, że dusze izolowane, o których wspominałem powyżej, nie mogą chorować, nie są mimo to uznawane za pozbawione życia. Przeciwnie, pojęcie życia jest w ich przypadku całkowicie podległe zagadnieniu istnienia substancji nierozciąglonych, a w związku z tym prawidłowe staje się rozumowanie mówiące, że to, co istnieje w sposób bardziej doskonały od czegoś innego, również bardziej doskonale żyje niż tamto. W tak zhierarchizowanej teorii bytu, choroby w ich rozumieniu medycznym, będą dotyczyły tylko jednego jego piętra, to jest tego, które zajmują ludzie, jednak pojęcie życia będzie dużo szersze. Możliwe jest bowiem takie jego rozumienie, w którym odpowiadające mu istnienie obywateli się bez cielesności i schorzeń. Gdy chodzi o Descartes'a, podkreślmy raz jeszcze, że odrzuca on zasadniczo podobną perspektywę ze swoich badań, pozostawiając ją religii i teologii, a sam zawęży koncepcję *cogito* do bycia ekspresją rozciągłości.

- 8 Byłoby jak najbardziej wskazane, żeby poszukać tropów właściwych dla prób zrozumienia subtelnej materii medycyny psychiczności w głębokim i poważnym studiowaniu filozofii. Jak słusznie podpowiada nam Stanisław Janeczek, *Logika, czyli sztuka myślenia*, stała się inspiracją dla nurtu epistemologiczno-logicznego, który traktował tę sztukę, jako tzw. *medicina mentis*. Na ten temat zob. S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, Lublin 2003, s. 293. Podobną rolę i problematykę utożsamiać możemy z treścią listów Descartes'a do księżniczki Elżbiety. Zwłaszcza chodzi tu o listy od XV do XVII, stanowiące bezsprzeczny przykład filozofii jako medycyny duszy. Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, s. 57–76. Wątki przewodnie tych dwóch listów to: nadrzędny charakter prawdy i satysfakcja z posiadania rozumu oraz poznania (s. 57); postępowanie nie z uwagi na możliwą wiedzę, ale na zgodność czynu z sumieniem (s. 59); pochwała miłosierdzia i pomocy innym (s. 60); wiedza, że wszystko zależy od Woli Boga (s. 64, 68, 72–73); ufność, że to, co nam się przydarza, jest odwiecznie dla nas przewidziane (s. 66); zrozumienie, na czym polega dobro i zło w odniesieniu do nas (s. 74); zdystansowanie się do zdarzeń tego świata i optymizm płynący ze świadomości niezależności względem nich (s. 74–75); przyjemność z przynależności do wspólnoty (s. 75–76).

Powyższa interpretacja, pozostając w zgodzie z przedstawioną przez uczonego teorią medycyny, w najwyższym stopniu nie tyle separuje ją od jego własnej metafizyki, co ową metafizykę angażuje po stronie doznań. Przypomina to porządek myśli we wspomnianych *Medytacjach*, kiedy po odkryciu czystego myślenia, jakie przynależy wyłącznie *res cogitans*, ich autor w każdym kolejnym kroku, wiodącym go ku części szóstej, zabarwia je wpływem percepcji mających swe źródło nie w intelekcie, ale pojawiających się z uwagi na obecność ciała, czyniąc przedmiotem swego zainteresowania już nie idee jasne i wyraźne, ale mętne i niemożliwe do jakiegokolwiek naukowego ich odczytania. Przez wzgląd na niekognitywny charakter emocji, autonomiczna *rzecz myśląca z Medytacji drugiej* traci w szóstej całe swe królestwo, zostając wcielona, co dowodzi, że z punktu widzenia nauk przyrodniczych myślenie czyste i samo *cogito* były jedynie postulowane i mimo wszelkich zabiegów duszy, nie staje się ona władna do osiągnięcia takiego stopnia niezależności od ciała, który czyniłby ją wolną, w tym niezależną od chorób<sup>9</sup>.

W dozwolonym przez kartezjanizm zakresie możemy więc przyjąć, że życie, jako aktywność samej inteligencji, nie podlega procesom chorobowym, ale w przypadku ludzi jest osiąganane jedynie jako epizodyczne lub pozostaje tylko naukowo uzasadnioną fikcją rozumu, jednym z wielu wymyślonych i tak też przynależnych mu roszczeń. Co więcej, i co interesujące, również „życie maszyn” nie podlega takim procesom. Celowo odniosłem się tu do tematu życia jako właściwego wszelkim niższym piętrom przyrody, poza człowiekiem, ponieważ uczony nie odmawia go ani zwierzętom, ani roślinom. Mimo tego, ze zrozumiałych powodów nie może on sobie pozwolić na odnoszenie do nich nauk medycznych, wraz z ich celem, jakim jest przynoszenie ulgi w cierpieniu. Tak więc, żeby chorować nie wystarczy być ani ciałem ani czystym duchem. Samo bycie ciałem pozwala jednak żyć, podobnie jak

9 Inna rzecz, że człowiek może sobie wyobrazić, że jest niezależny od ciała i jego wad. Może siłą woli abstrahować od realnej podległości mechanizmom biologii i stać się przykładem ducha wzniosłego, stanowiącego prototyp męczeństwa i świętości. Rola wyobraźni, jak widać, jest nieprzeceniona. Wspiera ona zarówno człowieka wiedzy, jak również człowieka wiary. Od tego, co wyobrazimy sobie, zależy to, jaki model człowieczeństwa zrealizujemy, bez względu na zawsze do końca nam nieznaną rzeczywistość.

bycie duchem zapewnia posiadanie życia. Jak się przekonujemy, życie i zjawiska chorób oraz zdrowia są tu wyraźnie oddzielone.

Echa rozstrzygnięcia, przedstawionego jako właściwe pobrzmiewają do dziś. Mimo upływu niemal czterech stuleci od wystąpienia Descartes'a, pogląd mówiący, iż życie, jakiemu może nieść pomoc nauka, polega na ruchu cielesnych drobin, nie zaś ruchu myśli, utrzymuje swą ważność<sup>10</sup>. Dowodzi to również postępowego charakteru decyzji powziętej przez tego uczonego, dzięki której medycyna była postulowana wyłącznie jako fizyka<sup>11</sup>. Jej możliwe inne linie rozwojowe zostały przezeń pominięte lub

10 Podobnie będzie myślała większość filozofów nowej ery. Przykładem może być cytowany już Geulincx: „Czym jest życie, Geulincx wyjaśnia, wskazując na ruch przebiegający w człowieku. Odwołuje się tu bezpośrednio do wiedzy z zakresu medycyny. Czytamy: «Fizycy i anatomicy uczą, że ruch przechodzi z naszego serca przez naczynia krwionośne do mózgu. Albowiem ognisko (*focus*) i płomień (*ardor*), który jest w sercu, krew serca pobudza i jakby do wrzenia doprowadza; części zaś mocniejsze tej krwi i bardziej nadające się do ruchu, na całkiem małe cząstki podzielone i bardzo szybko poruszane, dzięki swoim naczyniom posuwają się ku mózgowi, a tamże wśród otworów mózgu na wszystkie strony pobudzone, nazywane są tchnieniami (*spiritus*). Te tchnienia niesione przez nerwy, które wszystkie do mózgu sięgają, przekazują ruch naszym członkom, do których te nerwy odnoszą się drugim swoim końcem». W swoim traktacie medycznym, opisując wspomniane wcześniej używanie ciała przez umysł, Geulincx stwierdza, iż umysł potrzebuje do tego narzędzi (*instrumenta*), a są to w szczególności życiowe tchnienia (*spiritus*), *qui ei suppeditari debent a corde, seu a foco illo qui in corde ardet* («które powinny zostać mu dostarczone przez serce, czyli przez owo ognisko, które płonie w sercu»). Zauważmy, iż Geulincx jest konsekwentny zarówno w opisie, jak i terminologii bez względu na to, czy pisze tekst filozoficzny, czy medyczny”. J. Usakiewicz, *Arnold Geulincx...*, s. 269.

11 Co ciekawe, jednym z najlepiej wykorzystujących tę ideę był wspomniany kontynuator teorii Descartes'a, Regius. Descartes poróżnił się z nim, gdyż jego zdaniem zbyt redukował on naukę do zasad samej tylko fizyki, z pominięciem jakże istotnej metafizyki Francuza. O konflikcie najlepiej dowiemy się z opracowania korespondancji obu uczonych (zob. R. Descartes, *Listy do Regiusa...*), tymczasem Andrea Strazzoni potwierdza w swej książce, że „Rzeczywiście, filozofia Regiusa opierała się na fizyce, jako na warunku lepszego zrozumienia chorób, co skutkuje obszernym traktatem o medycynie, opublikowanym w 1647 r., jakim były jego *Fundamenta medica*, które skupiały się na przyczynach, objawach i leczeniu chorób. Tam również opisał Regius relację między filozofią a medycyną. Podążając za tradycyjną strukturą podręczników medycznych, dzielił medycynę na *cognitio* i *curatio*. *Cognitio*, czyli medycyna teoretyczna, dzieli się na fizjologię, czyli wiedzę o zdrowiu (dotyczy temperamentów *bona* i *apta completio* części ciała) oraz *cognitio pathologica*, czyli wiedzę o chorobach (tamże, s. 2–3). Jednak w początku traktatu Regius wskazuje na ciągłość między *cognitio* i *curatio*, czyli między medycyną teoretyczną i praktyczną jako wyjaśnienie, że funkcje życiowe mają na celu uzdrowienie. Ponadto koryguje potoczną definicję fizjologii jako nauki

jednoznacznie zanegowane. W opinii ojca myśli nowożytnej przyrodoznawstwo musiało być pewne, a żeby takim się stało, musiało być matematyczne. Żeby medycyna stała się niezachwiana, ona również musiała uznać całkowitą podległość człowieka pełni praw rządzących całym uniwersum i to kosztem zagubienia perspektywy odmienności, jakiej niektórzy domagaliby się dla niego. Jeśli natomiast chcielibyśmy doszukiwać się jakiejś specyfiki, cechującej i wyróżniającej wyłącznie ludzkie ciało, Descartes wskazuje, że polega ona na jednym: jest to sposobność, dzięki której ciało to może zostać połączone z duszą duchową i myślącą<sup>12</sup>. Właśność ta nie ma jednak większego znaczenia w czystej nauce, ponieważ żeby medycyna miała dostęp do takiego ciała, nie musi jej uwzględniać ani nawet nie powinna tego czynić. Lekarze muszą leczyć ludzi dokładnie tak, jakby ich pacjenci byli zwierzętami lub, co lepsza, zegarami<sup>13</sup>.

o naturalnych rzeczach dotyczących ludzkiego ciała, która jest w istocie tylko nieprecyzyjną definicją fizjologii, której właściwie dotyczy ludzkie zdrowie. Wyróżnia dwa rodzaje fizjologii: fizjologię ogólną lub badanie naturalnych rzeczy w ludzkim ciele (która jest gałęzią fizyki) oraz fizjologię medyczną, dotyczącą zdrowia człowieka. Takie rozróżnienie zapobiega powtarzaniu się tych samych pojęć w traktatach medycznych i fizycznych. Fizykę należy zatem uznać za niezbędną przesłankę medycyny, z której jest ona wyodrębniona tylko z powodów pragmatycznych. Regiusa badania natury i funkcjonowania umysłu są w rzeczywistości zdominowane przez zawód lekarza w całej jego karierze. Co więcej, w jego dysputach z 1641 r. istnieją dwa rodzaje fizjologii jako zmieszane: jego *Physiologia* dotyczy zarówno zdrowia ludzkiego, jak i działań zwierząt, a mianowicie: fizjologii medycznej i badań głównych funkcji organizmu ludzkiego". A. Strazzoni, *Dutch Cartesianism...*, s. 27–28.

- 12 Descartes wyjaśniał, że z uwagi na ciało ludzkie połączenie z duszą: „[...] jest jak najbardziej samą jego 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". R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, s. 25.
- 13 „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 maszyna 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 wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 31–32.

U Descartes'a i jego naśladowców znajdziemy liczne przykłady służące utożsamieniu nauki o życiu z fizyką ilościową i mechaniką. Gdy tylko otworzymy traktat poświęcony człowiekowi, od pierwszych zawartych w nim sformułowań będziemy przekonywani, iż sukces wiedzy medycznej polega na jej zredukowaniu do zbioru nauk przyrodniczych. Porównywanie ciała ludzkiego czy zwierzęcego do mechanizmu oraz określanie go mianem maszyny stanowi środek służącej temu perswazji. Termin „automat” lub „maszyna” pojawia się w kilku głównych pismach filozofa. Mamy z nim do czynienia w rozprawach anatomicznych, następnie w *Rozprawie o metodzie*, w *Medytacjach*, czy *Namiętnościach duszy*. Równoległe do tego uczony wspomina o drugiej substancji i zauważa, że aby było możliwe traktowanie jego teorii naukowej jako adekwatnie opisującej „prawdziwych ludzi”, poświęci się on również opisowi *res cogitans*, wraz z przedstawieniem sposobu, w jaki musi być ona połączona z ciałem, żeby ustanowić człowieka takiego, jak my. To ostatnie zapewnienie pozostaje jednak zakonserwowane w sferze obietnic i nie jest, w odpowiedniej proporcji do części poświęconej rozciągłości, podejmowane.

Wydaje się, że uczony ułatwia sobie zadanie i to na dwa sposoby. Po pierwsze zamiast opisywać człowieka, analizuje sferę jego cieleśności. Po drugie, w miejsce ukazania studium specyficznie ludzkiego ciała, niemal od pierwszego zdania poświęconej temu nauki, angażuje się w wyręczający go dyskurs w sprawie maszyn. Aby dać wyjaśnienie tego jak funkcjonuje ciało ludzkie lub zwierzęce, Descartes zaczyna od odwołania się do urządzeń technicznych: „Zdarza się nam widzieć zegary, fontanny, młyny i inne podobne maszyny...”, sprawiając tym samym, że wszelkie pozostałe zdania traktatu *Człowiek* mogłyby odnosić się wyłącznie do mechaniki i nosić tytuł: „O fontannach, młynach lub innych maszynach, na podstawie których poznać, czym są nasze ciała”<sup>14</sup>. A jednak uczony nie popelnia w tym błędu. Wierny swej me-

14 „Określenie, czym jest maszyna i które maszyny uznano za istotne dla rozważań tematyki ciała w siedemnastym wieku, nie jest sprawą prostą. W rzeczywistości kilku historyków debatowało nad tym zagadnieniem, biorąc pod uwagę, że nazwa maszyna obejmuje nie tylko urządzenia czysto mechaniczne, takie jak zegary, młyny, fontanny i urządzenia pneumatyczne, ale także hybrydowe, to jest chemiczno-mechaniczne, opierające swe działanie na procesach fermentacji, destylacji, a nawet eksplozji, jak w przypadku broni. Tradycyjne

toologii rozpoznaje najpierw same własności umysłu jako narzędzia i przypisuje mu moc opisywania zjawisk jedynie w obszarze unifikujących praw przyrody, którymi umysł dysponuje. Są to warunki, „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”<sup>15</sup>. Ujednociająca perspektywa poznawcza, jaką stosuje nakazuje mu przyjąć, że prawa te są przede wszystkim regułami myślenia o naturze rozciągłości. To dzięki ich znajomości człowiek staje się jej posiadaczem i kompetentnym znawcą. Pozwalają mu one na rozumienie teorii kosmologicznej lub anatomicznej w aspekcie „modelu świata”, nieodróżnialnego od „modelu myślenia o świecie”, który może być zarówno teoretyczny jak i mieć swe praktyczne aplikacje i skutkowanie<sup>16</sup>.

urządzenia pochodzące ze starożytności, to na przykład dźwignia i sito. Wiek siedemnasty był jednak czasem, kiedy wprowadzono do użycia dużą liczbę maszyn i urządzeń, w związku z czym zestaw narzędzi przydatnych do zrozumienia, w jaki sposób ciało działa mechanicznie, nie był wtedy jednoznacznie ustalony, ale raczej płynny i być może dopiero wraz z wprowadzeniem, głównie po wspomnianym okresie, mechanizmów sprzężenia zwrotnego, samoregulujących się urządzeń, a nawet maszyn elektrycznych i cybernetycznych, stał się bardziej dookreślony”. D. B. Meli, *Machines of the body in the Seventeenth Century*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 92.

15 R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 49–50.

16 Można jeszcze zauważyć dodatkowo interesującą rzecz. Mianowicie tak jak model dostępny myśleniu nie jest tożsamy z rzeczywistością tak sama anatomia nie pokrywa się z wiedzą na temat funkcjonowania żywych organizmów. Domenico Meli słusznie podkreśla, że należy uwzględnić granicę dzielącą najbardziej choćby chorego od osoby martwej. „Możemy przyjąć za pewnik, że anatomia zajmuje się martwymi ciałami, ale w grę wchodzi tutaj pewne problemy koncepcyjne: na przykład zarówno Arystoteles jak i Galen wierzyli, że można sporo nauczyć się na podstawie sekcji martwych ciał i obaj polegali szeroko na tej praktyce, chociaż korzystali z materiału otrzymanego od zwierząt, a nie ludzi. Mimo to martwe ciało różni się od żywego i jeśli funkcje ciała zależą od zdolności (jak przyjmowali zarówno Arystoteles, jak i Galen, mając na uwadze czy to duszę czy naturę), nie wszystkie mogą być zbadane skutecznie przez anatomię. Co się tyczy części zwierząt, Arystoteles, argumentował, że zwłoki nie są już istotami ludzkimi, tak samo jak ręka lub oko zmarłego nie są już dłońią ani okiem w sensie ścisłym, mimo że mogą być ukształtowane we właściwy sposób i zbudowane z odpowiednich elementów – są tylko dłońią i okiem z nazwy, ponieważ straciły zdolność działania jako ręka lub oko. Ponadto, w chwili śmierci ręka i oko zaczynają tracić swoją organizację w procesie rozkładu, który postępuje nieubłaganie wraz



Dziś jeszcze chętniej powiemy o modelu i sam jestem skłonny posługiwać się tym skrótem myślowym, jednak istotnie chodzi po prostu o pojmowanie jako takie, a w rezultacie o posiadanie systemu pojęć<sup>17</sup>.

z upływem czasu. Jak niedawno pokazał Tawrin Baker, według Galena martwe oko nie ujawniłoby sposobu działania, ponieważ niektóre z jego cech fizycznych były tak efemeryczne, że zniknęły wraz ze śmiercią. [...] Tym, który w XVI wieku kwestionował «martwą anatomię», był Paracelsus. Zajmował skrajne stanowisko, mówiąc, że taka anatomia nie uczyłaby nas niczego użytecznego na temat ciała, które funkcjonuje, gdy jest żywe, i którego sposób działania jest nieodwracalnie utracony wraz ze śmiercią. Wydaje mi się, że Paracelsus sugerował tutaj, że badanie zwłok może odkryć niektóre mechaniczne procesy, ale w najlepszym przypadku mają one drugorzędne znaczenie w zrozumieniu, w jaki sposób działa ciało”. D. B. Meli, *Machines of the body...*, s. 107–108.

- 17 Można tu wskazać na to, że Descartes nie tylko posiłkował się modelem maszyny w myśleniu o organizmie, ale wręcz uważał, że organizmy są maszynami i to niezależnie od sposobu, w jaki my możemy o nich pomyśleć. Tę interpretację podejmuje Detlefsen. Posiłkując się odpowiednimi przykładami, wskazuje dwie zasadnicze cechy wyróżniające żywe maszyny spośród martwych: żywe maszyny są „nieporównywalnie lepiej uporządkowane” i dlatego wykazują „większą pomysłowość”, niż ta, z którą spotykamy się w maszynach, wykonanych przez ludzi. W odróżnieniu od tych ostatnich, żywe maszyny są „stworzone przez Boga”. Bóg byłby więc z racji na swą nieskończoną inteligencję sprawniejszym twórcą maszyn niż ludzie, ale argument ten wskazuje na niepodważalny fakt, że tworzenie przez Boga świata polegało na konstruowaniu maszyn o różnym stopniu komplikacji. Autorka kontynuuje swą myśl: „Pierwsza zauważona cecha może być interpretowana na jeden z dwóch sposobów: żywe ciała mogą posiadać stopień złożoności znacznie przewyższający te nieożywione lub mogą mieć pewien rodzaj złożoności o wiele doskonalszy od tego, co człowiek mógłby osiągnąć, budując maszynę. Doszukiwanie się źródła wyjątkowości żywych ciał w różnicy stopnia sugerowane jest w pierwszym fragmencie, gdzie Descartes odnosi się do maszyn stworzonych przez człowieka jako posiadających «bardzo niewiele części», w porównaniu z Boskimi maszynami. Jest to obiecująca droga, szczególnie dla teologicznie myślącego filozofa XVII wieku. Można bowiem twierdzić, że odmiennosc między tym, co żywe a nieożywionym, wynika z różnicy w stopniu pomiędzy nieskończone złożonymi żywymi ciałami (które mógł zbudować tylko nieskończenie zdolny budowniczy, tj. Bóg), a złożonością materii nieożywionej. [...] Będzie to jeden ze sposobów, w jaki zarówno Malebranche, jak i Leibniz, zabezpieczą rozróżnienie między życiem a nie-życiem. Nie jest to jednak sposób Descartes’a, ponieważ niechętnie kojarzy on to, co nieskończone, z czymkolwiek innym, niż sam Bóg (por. A. T. t. VIIIa, s. 14–15 [chodzi o publikację dzieł Descartes’a pod red. Adama i Tannery’ego – T.S.]). Według niego Boskie maszyny są tylko «nieporównywalnie» lepiej uporządkowane. Być może zatem uważa on, że żywe ciała są wystarczająco złożone (ale nie w sposób nieskończony), aby uznawać ich odrębność. Chociaż jest to zgodne z poglądem Descartes’a w sprawie nieskończoności, nie wyjaśnia to fenomenu życia, ponieważ bez różnicy stopnia, będącego różnicą między skończonym a nieskończonym, nie może być żadnej zasadniczej odmienności w naturze. Gdzieś wzdłuż continuum coraz bardziej

Różnica między „modelem” a „teorią” jest tylko słowna. Teoria to opis modelu i na opisie w zasadzie pozostajemy, pracując dzięki intelektowi. Dowolny uczony, na pewnym etapie swoich badań, zmuszony jest do stworzenia teorii. Racjonalista jest zdania, że poprzedza ona i umożliwia same badania, jednak bez względu na spór o kolejność, następuje moment, gdy tylko teoria stanowi pożądany obszar komunikacji w sprawie założeń i ustaleń oraz wyjaśnień, poczynionych dzięki tekstowi, jaki się z jej użyciem prezentuje. Teoria będzie w związku z tym myślnym obrazem zdarzeń, z którymi jej porównywanie może napotykać na liczne przeszkody. Dobrze skonstruowana, będzie taka, która albo interioryzuje pojęcie zewnętrżności (Descartes) albo doskonale jej odpowiada (Arystoteles). Przy okazji przedstawiania informacji na temat różnic między efektami odbiorczości wrażeń a pojęciami, Descartes pisał:

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<sup>18</sup>.

Filozof informuje tu więc o odmienności porządku „istnienia” – co należy rozumieć jako charakteryzujące rzecz z uwagi na jej przynależność do bycia czymś, zanim to poznamy – od porządku ujęcia tego samego w ramach idei, które nie są ani pochodną tamtego bycia, ani jego podobizną. To kluczowe rozróżnienie całkowicie przesądza na

złożonych maszyn znajduje się podobno linia, która rozgranicza żyjące od nieożywionych, ale nie jest jasne, gdzie ta linia się znajduje, pozwalając odnaleźć zasadnicze rozróżnienie”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 148. Autorka nieco wycofuje się z tej interpretacji jako wiodącej. Swoją drogą jej rozwinięcie prowadzi do Marksowskiej zasady, mówiącej, iż ilość przechodzi w jakość, która tutaj nie ma żadnego zastosowania.

18 R. Descartes, *Zasady...*, s. 53.

temat możliwego obszaru badań, nie tylko biologii, ale każdej innej nauki, uzależniając – jak to już widzieliśmy – pole dostępności do wiedzy o danym przedmiocie od wrodzonych naszemu myśleniu idei, jakimi dysponujemy. To jeszcze nie wszystko. Otóż odnosząc się na samym wstępie swej pierwszej rozprawy o anatomii i jej meandrach do planu swego postępowania badawczego i jego charakteru, Descartes powiada, że się nimi nie zajmie, a czytelnika, któremu zależy na ich poznaniu, odsyła do dowolnego anatoma, który może mu je wyjaśnić i pokazać<sup>19</sup>.

Wątek ten nie jest poboczny w dorobku francuskiego filozofa. Rozpoczynając rozdział szósty swojego *Traktatu o świetle*, którego rozprawa *Człowiek* miała być jedynie częścią, Descartes posiadał pełną świadomość ograniczeń swego racjonalizmu. Nie stanowiły one jednak dla niego problemu i nie należy sądzić, że ta właśnie „ograniczoność” jest wadą. Oznacza ona tyle, co redukcja zawężająca obszar nauki do tego, co jest możliwe, ale wyłącznie jako pewne. W tym sensie odpowiada ona pierwszemu prawidłu z *Prawideł do kierowania umysłem*, jakie uczony przygotował wcześniej<sup>20</sup>. Jego zdaniem metoda matematyczna ukazuje, że możemy badać wszystko to, co możemy sobie wyobrazić, a następnie to pojąć z udziałem wrodzonych nam zdolności poznawczych. Jest to kluczowe, bowiem cała matematyka (tak jak cała rzeczywistość) da się

19 Por. Tenże, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 4. Zwraca na to uwagę Aucante, pisząc o „wystarczającym” charakterze wyjaśnień, stosowanych przez Descartes’a. Czasami są one po prostu domysłami, maskowanymi precyzją metody dedukcyjnej, która nakazuje wierzyć w nie bez zastrzeżeń. Wskazuje on na *Prawidło VII*, w którym filozof mówi o uczynieniu nauki kompletną, choć sam w swojej rozprawie na temat *Człowieka*, zdaje się nie wypełniać tego nakazu: „Tak więc Człowiek może nie bez racji być podejrzany o nieprzestrzeganie tej dostateczności. W rezultacie Descartes zapisuje uwagę w związku z anatomią oka, że pozostawi na boku «liczne zbędne części». W odniesieniu do funkcji mózgu wyjaśnia on też, że nie będzie brał pod uwagę «zewnątrznego kształtu» części wyróżnionych przez anatomów. Przyznaje nawet na końcu traktatu, że «pominął liczne rzeczy, które w nas się znajdują». W *Drugich Odpowiedziach* Descartes podkreśla jak bardzo jest ważna dostateczność, biorąc jako przykład, który mu zaproponowano, spontaniczne powstawanie muszek, co do których, w sytuacji braku wszechstronnej analizy etiologicznej, nie można było podać ostatecznego wyjaśnienia. Czy można zatem z tego wywnioskować, że w metodzie i jej zastosowaniu do fizjologii ciała ludzkiego pojawiła się luka?”. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 98.

20 „[...] należy zajmować się tylko tymi przedmiotami, do których pewnego i niewątpliwego poznania umysły nasze zdają się wystarczać [...]”. R. Descartes, *Prawidła...*, s. 23.

u Descartes'a odnieść do przestrzeni, a przestrzeń jest tym, co daje się wyobrazić. Należy zatem rozwijać naukę tylko o rzeczach mierzalnych, które przestrzeń zajmują, jednocześnie ją współtworząc. Pojęcia ciała i przestrzeni zostają utożsamione, ponieważ nie istnieją żadne miejsca bez ciał. Za przedmiot swoich rozważań w odniesieniu do materii, Descartes uznaje to, co jest przedstawione teoretycznie w przestrzeni geometrycznej, czyli: „ciało ciągle lub przestrzeń nieograniczenie rozciągająca się na długość, szerokość, wysokość lub głębokość, podzielna na różne części, które mogą przybierać rozmaite kształty i mieć różne rozmiary i które mogą być poruszane i przemieszczane na różne sposoby; [...]”<sup>21</sup>. Tym samym wypowiada *explicite*, co już wielokrotnie sugerował, że jego fizyka jest tożsama z geometrią.

Zadaniem badacza jest użycie wyobraźni, jak by była nieograniczoną tablicą, na której odzwierciedli on równie nieograniczoną przestrzeń, w jakiej następnie umieści interesujące go przedmioty swych badań. Nie będzie już ani musiał, ani mógł odnosić się do rzeczy poza takim ich ujęciem. Samą przestrzeń, tożsamą z uniwersum wszystkich możliwych rzeczy i zdarzeń empirycznych, uznaje za realność, w jakiej jego zdolności czynią go tym, który kontrolując swe myślenie, kontroli poddaje cały obecny w nim wszechświat, ujęty dzięki geometrii:

Pozwólcie zatem swoim myślom opuścić na chwilę ten świat, by ujrzeć jakiś inny, zupełnie nowy, któremu każę powstać w Waszej obecności w wyobrażonych przestrzeniach. Filozofowie mówią nam, że przestrzenie te są nieskończone; musieli z pewnością w to uwierzyć, gdyż to oni sami je wymyślili. Wszelako, żeby owa nieskończoność nie była dla nas zawadzająca i uciążliwa, nie próbujmy iść aż do samych jej krańców [...] nie pozwalamy naszej wyobraźni rozciągać się tak dalece, jak ona mogłaby być zdolna, lecz rozmyślnie zatrzymajmy ją w przestrzeni ograniczonej, która nie byłaby większa, niż np. odległość dzieląca Ziemię od głównych gwiazd na firmamencie i założmy, że materia, którą Bóg będzie tworzył, rozciąga się o wiele dalej we wszystkie strony na nieokreśloną odległość. Istnieje bowiem w tym [bezmiarze – T.S.] większe prawdopodobieństwo, my natomiast mamy o wiele większą

21 Tenże, *Rozprawa...*, s. 43.

władzę, by ustanowić granicę naszej działalności myślowej, w miejsce wyznaczania jej dziełom samego Boga<sup>22</sup>.

Ustanowienie granic działalności myślowej nie jest tu rzeczą wyboru, choć uczony przedstawia je jako możliwość. Odpowiada ono przywołanemu wyżej nakazowi, sformułowanemu w *Prawidłach*, w którym chodzi o zajmowanie się tylko takimi przedmiotami, do ujęcia których umysł ludzki wystarcza. Rozpoznaje się je po tym, że muszą dać się pomyśleć jako niesprzeczne, ale w przypadku fizyki, również jako przestrzenne. To ostatnie oznacza, że musi być możliwe nie tylko ich rozumowe ujęcie, ale jak to podkreślamy wyobrażenie. Gdy zaś mowa o bytach niepodlegających wyobraźni, mogą one być uchwycone w pojęciach, jakie umysł jako rozum posiada, nie będąc jednak przestrzenne. Przykładem tego są pojęcia Boga, czy nas samych, które można ujmować tylko jako formy czystego intelektu. Podobnie też należy traktować wszystkie określenia matematycznego przyrodoznawstwa, będące danymi *apriori* niepodważalnymi granicami, w których myśl może ujmować materię<sup>23</sup>. Wiele z nich dotyczy mierzalności, która jest cechą odpowiadającą rozciągłości, a to właśnie znaczy, że przestrzeń i jej zawartość ma związek z wyobrażeniami, o jakich mówimy. Ściśle więc biorąc, żadne pojęcie nie daje się wyobrazić, ale przedmioty wielu pojęć, zwłaszcza tych odpowiadających światu i jego komponentom, są zawsze dodatkowo zgodne z obiektami powoływanyymi w wyobraźni. Z powyższych powodów, gdy tylko mówi się

22 Tenże, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 19. Poglądy te, jako zasady poznania ludzkiego, Descartes powtórzy w *Zasadach filozofii*. Por. tenże, *Zasady...*, s. 98.

23 W *Odpowiedziach na zarzuty piąte* filozof stwierdzi, że naturze rzeczy odpowiadają ujęcia tych rzeczy, a jakimi mamy do czynienia w czystej matematyce: „[...] 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”. Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 446–447.

o badaniach z zakresu fizyki, ma się na uwadze „to, co powołane do istnienia w przestrzeniach wyobraźni”.

Zauważmy, że jeśli posługujemy się metodą geometrii w fizjologii i jeśli wcześniej zakładamy, że w nauce możliwa jest tylko intuicyjna metoda pojmowania treści jasnych i wyraźnych, wiwisekcja, czy szerzej biorąc, obserwacja, nie mogą zajmować centralnego miejsca badań<sup>24</sup>. Nie chodzi przy tym o jakiegokolwiek względy etyczne. Po prostu wszystko, co może być wiadomo na temat interesujących uczonego procesów, nie znajduje się w zjawiskach, ale w racjach rozumowych, do których dostęp zapewnia introspekcja. Nie znaczy to oczywiście, że Descartes stronił od wspomnianych procedur, ale ważne jest, jaki status miały one w jego sposobie dochodzenia do ostatecznych wniosków w nauce. Po drugie, słusznie pisze w swoim opracowaniu John Stephenson Spink, że filozofowie mechanicyści powzięli nakaz traktowania organizmów jakby były mechanizmami, nie przesądzając jednocześnie czy są nimi rzeczywiście, czy nie. Odpowiada to dokładnie stanowisku samego Descartes'a, a owa różnica między sposobem, w jaki rzeczy są nam dane jako przedmioty naszych pojęć, a tym, czym są one niezależnie od tego, musi być i jest znana wszystkim, którzy rozumieją nieprzekraczalną podstawy racjonalizmu czy też idealizmu w filozofii<sup>25</sup>.

24 W tym miejscu dotykamy ważnego tematu, który dotyczy roli eksperymentu i obserwacji w pracach biologicznych Descartes'a. John Stephenson Spink słusznie stwierdził, że 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 kartezyjan 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”. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 293.

25 Nie ma znaczenia o charakterze ostatecznego rozstrzygnięcia to, co zostało zacytowane wyżej, kiedy w *Odpowiedziach na zarzuty piąte* Descartes pisał, iż to, co stanowi treść

Znaczenie Descartes'a polegało na tym, że ustanowił on zasadę, że różnica między przedmiotami a ideami musi być zniesiona na rzecz przekonania, iż: „to idee są rzeczami dla badającego je umysłu”. Wynika ono ze świadomości, że „o rzeczach można wiedzieć tylko tyle, ile wie się o przedstawiających je ideach”, dzięki czemu, jeśli wykonało się wszelkie działania w celu intelektualnego uchwycenia danego obiektu, uczyniło się tym samym wszystko, co możliwe dla jego poznania. Gdy zatem powiemy, że Descartes: „[...] stosuje metodę modelową, odtwarzając rzeczywisty sposób działania przedmiotów naturalnych, na podstawie działania sztucznie wykonanych przedmiotów; jedne bowiem i drugie podlegają tym samym prawom mechaniki, różnią się natomiast wielkością swoich części”<sup>26</sup>, to przez wzgląd na unifikujący charakter

naszych pojęć, jest tym samym, co natura samych rzeczy. „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”. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 261. Pogląd o zupełności i wystarczającym charakterze opartego na niej poznania obowiązuje w fizyce, ale metafizyka poucza, że tylko Bóg ma adekwatne pojęcie na temat rzeczy i ich natur. „[...] po to, by poznanie jakiejś było adekwatne, winny się w nim mieścić wszystkie w ogóle właściwości przysługujące poznanej rzeczy; dlatego to tylko sam Bóg wie, że posiada adekwatne poznanie wszystkich rzeczy. [...] Intelkt zaś stworzony, chociaż może posiada w rzeczywistości [poznanie – T.S.] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne – T.S.], 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”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. 1., s. 264–265. Doskonale wyraził to następnie Arnold Geulincx: „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 wziętł gruntownie w posiadanie”. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009, s. 70.

26 Zob. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 138.

wspomnianych praw musimy znieść podział, o którym tu mowa. Mamy więc sytuację dla fizyka komfortową, osiągniętą w dwojaki sposób. Po pierwsze badane elementy świata stają się pojęciami, a relacje ich dotyczące prawami myślenia o nich. Następnie, studiowane elementy natury, zamienione są na skonstruowane przez umysł projekty maszyn, które wyjaśniają je w sposób „zupełny”. To jeszcze nie wszystko. Mamy również do czynienia z kolejnym krokiem, dzięki któremu musimy zauważyć i pogodzić się z tym, że maszyną, a przynajmniej jej modelem (projektem), w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego słowa, są prawa (które mogą być wyłącznie pomyślane), a tylko zastosowanie się do tych praw przez materię czyni z niej duplikat modelu/maszyny, to znaczy jej pierwszą zmaterializowaną postać – widzianą gołym okiem. Różnica więc między zakresem znaczeniowym terminów model, maszyna, pojęcie, co do ich istoty, musi zostać zlikwidowana.

Jednym z przykładów myślenia w modelu, to znaczy myślenia na prawach, będących tym samym, co prawa przyrody, spotykamy się u bodaj najwierniejszego z kontynuatorów Descartes’a, jakim był Gérauld de Cordemoy (1626–1684)<sup>27</sup>. Poświęcił on część swej głównej rozprawy naukowej na wykazanie, że nie ma żadnej różnicy między maszynami, jakie jesteśmy w stanie wytworzyć, a tymi, które wraz ze zwierzętami stanowimy. By to podkreślić, odwrócił kolejność zależności składowych swego wywodu i porównał wytwory inżynieryjne do innych maszyn, którymi w jego opinii są ludzie i zwierzęta. Był on zatem krok dalej niż jego mistrz, ponieważ problematyzował różnicę między samymi maszynami, nie zaś tylko tę między ludźmi i maszynami, jak zwykł to czynić Descartes. Pogląd powyższy nie miał na celu jedynie torowania drogi redukcjonizmowi, będącemu warunkiem powodzenia nauk medycznych, ale dążono z jego udziałem do pozbawienia dyskursu biologicznego jakichkolwiek ukrytych sił i form, z ich autonomią

27 Gérauld de Cordemoy, prawnik i filozof kartezjanista, znany w Polsce z publikacji kilku jego głównych dzieł, takich jak: *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, Warszawa 1993; *Sześć rozpraw na temat rozłączności duszy i ciała*, tłum. T. Stegliński, Łódź 2016; *List napisany do Wielebnego Ojca do P. Cossart’a, z Towarzystwa Jezusowego, celem wykazania, że wszystko to, co Pan Descartes napisał na temat systemu Świata i duszy zwierząt, zdaje się być zaczerpnięte z Pierwszego Rozdziału Genesis*, tłum. T. Stegliński, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 3, s. 9–27.



wobec kompetencji lekarza-mechanicysty. Przytaczane przez Corde-moya przykłady z zakresu mechaniki, mają być dowodami na to, że aby rozważyć fenomen życia, w nauce trzeba odnieść się wyłącznie do pojęcia ciała i praw ruchu, jakim ono podlega. W efekcie, w kwestii powodzenia badań na temat żywych organizmów, w pełnej mierze chodzi o martwe mechanizmy.

Dla lekarza człowiek jest zrozumiały i jednocześnie możliwe jest jego wyleczenie, o ile odpowiada on znanej medycynie, strukturze pojęciowej modelu, który ona na niego narzuca. Jako model zobiektywizowany pacjent jawi się wedle prawideł sztuki medycznej o tyle i w taki sposób, na ile prawidła te na to pozwalają. W innym przypadku nie byłoby możliwe znalezienie środków do rozpoznania i opanowania schorzeń. Jednym słowem, nasze poznanie nigdy nie odnosi się bezpośrednio do realiów, a jedynie uchwytuje je przez analogię, jaką zakłada się między doskonale poznawalnymi przez nas konstruktami naszego czystego myślenia a pozaumysłową rzeczywistością, o której z ich udziałem domniemujemy. Poznanie ma tu status domysłu, a praktyka lekarska uchodzi za sztukę, nie zaś dosłownie wyłącznie technikę. Domniemaniom tym towarzyszy warunkowo cecha pewności, przy założeniu, leżącym u podstaw wszelkiej nauki, na temat prawdomówności Boga, co stanowi ważny fragment metafizyki kartezjańskiej. Przy jej dochowaniu, model staje się rzeczą w nim ujętą<sup>28</sup>. W siedemnastym wieku popularne wobec tego było posługiwanie się przykładem zegara, ponieważ posiada on – w pewnym zakresie – własny napęd, w postaci sprężyny, który przekazuje ruch na pozostałe elementy jego konstrukcji, w ten sam sposób, w jaki czyni to w zwierzęciu krew, pompowana przez serce, pełniące analogiczną rolę.

Wyjaśniliśmy to już dostatecznie, że rozmieszczenie części w zegarze jest przyczyną wszystkich jego działań, i dlatego, bez względu na to,

28 „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 w ich ideach, lecz sądzę zarazem, że to wszystko, co znajduje się w tych ideach, istnieje koniecznie w rzeczach”. R. Descartes, *List do O. Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 207.

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 (*animé*), ponieważ można podać racje wszystkiego, co on robi z pomocą ruchu i kształtu jego części<sup>29</sup>.

Zauważmy, iż przytoczona tu wypowiedź Cordemoya, poza jej jawnie merytorycznym przesłaniem, posiada również pozytywne naświetlenie emocjonalne. Zawarty w niej optymizm dotyczy tego, iż wszystko da się zrozumieć bez odwoływania się do tego, co nie jest jawne, a ponadto zegar „nie jest wcale ożywiony”. Można to także przeczytać w ten sposób, że w mechanizmie takim, jak zegar, o którym chciałoby się pomyśleć, iż jest ożywiony, wszystko można wyjaśnić dzięki ruchowi jego części, a życie nie występuje. Dla tej perspektywy interpretacyjnej pozostaje już tylko jeden prawomocny krok do tego, by również o samym życiu pomyśleć podobnie, dzięki czemu nie trzeba próbować zrozumieć go na innej drodze. Chodzi tu przede wszystkim o to drugie przekonanie. Nie jest ono jawne, ale obecne jako sugestia. Dzięki niej czytelnik ma sam siebie przymusić do tego, żeby w rozważaniach na temat zagadki życia starać się je zrozumieć tak, jak rozumiemy dowolne układy mechaniczne. Z całą pewnością postępowanie to ma na celu redukcję. Nosi również cechy niepodjęcia tematu życia na jego własnych warunkach. W miejsce tego rozpoznaje się je na zasadach, jakie są znane ze świata rzeczy zaprojektowanych przez człowieka i znajdujących się poza nim. Pytanie brzmi, czy warunki te są wystarczające? Widzieliśmy już, iż odpowiedź, jakiej udzielają uczeni nowożytni mówi, że skoro inne są dla nas niemożliwe, te muszą wystarczać.

29 G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw...*, s. 60. W innym tekście, to jest w *Liście do Jezuitę Gabriela Cossarta*, pisał: „[...] mógłbym Wam wyjaśnić najbardziej zadziwiające funkcje zwierząt przez samą tylko budowę ich organów, w taki sam sposób, jak mógłbym dowieść wszelkich działań zegara z uwagi na położenie jego części. Mógłbym ukazać, że nie istnieje różnica między maszynami sztucznymi i naturalnymi, poza tą tylko, że Autor natury jest większym rzemieślnikiem, niż ludzie i potrafi połączyć drobniejsze i bardziej ruchome części od tych, jakie my zazwyczaj umieszczamy w naszych maszynach”. Tenże, *List napisany do...*, s. 23–24.

Niemożliwość pozostałych wynika natomiast z ograniczeń natywizmu przyjętych przez Descartes'a, które wyznaczają rygory racjonalizmowi i ściśle określonej teorii naukowej.

Mamy zatem utożsamienie materii dowolnego typu z każdą inną, które znosi podział na mechanizmy i organizmy jako zbędny, a być może też wadliwy. Odtąd życie biologiczne ma być pomijane albo musi być rozumiane jako wynik ruchu materialnych cząstek, z których zbudowane są ciała człowieka, zwierzęcia oraz całego wszechświata<sup>30</sup>. Korpuskularna teoria materii, jaką stosuje Descartes i jego naśladowcy, we wszystkich swoich rozwiązaniach, bardzo dobrze odpowiada potrzebie unifikacji natury, to znaczy traktowaniu jej jako rzeczy rozciągłej, bez wikłania się w różnorodność wielu nieprzystających do siebie specyfikacji dla wyróżnionych w jej wnętrzu martwych czy też żyjących bytów. Ten sam zabieg pozwala na badanie dowolnych jej fragmentów jedną i zawsze tą samą procedurą<sup>31</sup>.

30 „Wynikają z tego dwie możliwe koncepcje życia i śmierci. Możemy je upodobnić w planie ściśle cielesnym lub mechanicznym, w zależności od ruchu lub postępu 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”. P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 71–72.

31 „Definiując 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 faza wstępna 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 biomédecine*, 1996)”. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 48.

Po uwzględnieniu powyższego należy uznać, że albo wszystko jest żywe, bo jest w ruchu, albo wszystko jest martwe, bo nic nie musi posiadać duszy, by być poruszone. Podział i zróżnicowanie wewnątrz materii są przy tym dopuszczane i możliwe, ale wyłącznie w sensie różnic ilościowych. Za ich pojawienie się odpowiedzialny jest również tylko ruch, który należy traktować jako zjawisko polegające na powodowaniu zmiany miejsc, jakie zajmują poszczególne części materii. Nie ma też wielkiej przesady w powiedzeniu, że ruch ma ścisły związek z wolą Boga i ponieważ jest do materialnej natury wprowadzany przez Niego spoza niej, jest on równocześnie jedynym życiem materii, jak również wszystkimi prawidłowościami tego życia<sup>32</sup>.

Podzielność materii w nieskończoność, jaką zakłada Descartes, sprawia, że należy traktować przedstawiane przez niego uniwersum jako przede wszystkim płynie. Mogłoby być jednym zwartym blokiem materii tylko wówczas, gdyby wszelki ruch ustął lub nie został w nią wprowadzony. Mogłoby też utworzyć jeden i niezmienny kształt ruchomej rzeczywistości, gdyby ruch nie służył powstawaniu i ginięciu, a ograniczał się tylko do utrwalania jednego stanu rzeczy. Zasada

32 „Zauważyliśmy już, że biologia nie istniała jako odrębna nauka, i że nie było terminu, który miałby ją określać, ani żadnej odrębnej dziedziny badań, o której można by powiedzieć, że tylko brakowało jej nazwy. Ale jeśli biologii nigdzie nie było, to pod istotnym względem taka sytuacja miała miejsce, ponieważ była ona wszędzie. Oznacza to, że jeśli nie zauważamy myślicieli zaangażowanych w odrębny program badawczy, który zasadniczo pokrywa się z tym, co w dziewiętnastym wieku nazwano by «biologią», to dlatego, że ich pytania dotyczące zjawisk życiowych były z ich punktu widzenia podstawowymi problemami filozofii naturalnej i nie były postrzegane jako odnoszące się do innego sektora świata naturalnego niż fizyka: jeśli ktoś jest mechanistą, postrzega zjawiska biologiczne jako możliwe do wy tłumaczenia w tych samych kategoriach, co inne zjawiska mechaniczne, to znaczy pod względem wielkości, kształtu i ruchu cząstek; jeśli ktoś jest antymechanicystą lub kimś, kto później zostanie nazwane «witalistą», to w przeważającej części jego witalizm rozciąga się nie tylko na życie zwierząt i roślin, ale na cały świat przyrody. Witalizm był zasadniczo wielkim panwitalizmem. Leibniz, Henry More, Francis Glisson i wielu innych postrzegało wszystko w naturze jako biologiczne, natomiast René Descartes i jego zwolennicy postrzegali wszystkie zjawiska biologiczne jako możliwe do wyjaśnienia w zwykłych warunkach fizyki mechanicznej. W obu przypadkach pilnym zadaniem wczesnych współczesnych filozofów przyrody jest wyjaśnienie, w jeden lub drugi sposób, zjawisk, które nazwalibyśmy zjawiskami „biologicznymi”. J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011, s. 3.

zachowania ilości ruchu, jaką przyjmuje filozof, nie pozwala światu na znalezienie się w jakimkolwiek z ekstremów, polegających na całkowitej płynności lub wspomnianej zupełnej stałości. Powstawanie i giniecie sprawia, że rzeczy posiadają swą stałość jedynie w ich wiecznych określeniach, których autorem jest Bóg, a które to odpowiadają naszym ich pojęciom, w tym modelowi naszej wiedzy i możliwym do wytworzenia na jego podstawie projektom. Gdy zaś chodzi o części materii, to bez względu na to, w jakim stadium rozpadu się znajdują lub jak wielkie tworzą skupiska, pozwalające postrzegać je jako ciała stałe, mają one wyłącznie trojakość charakterystykę. Należy do niej ich kształt, wielkość i ruch<sup>33</sup>.

Nie ma żadnych wątpliwości, że tak pojęte, przyrodoznawstwo całej formacji kartezjańskiej, rozwijane jest z pozycji zbliżonych do materialistycznych. Jedynie w ich warstwie metafizycznej wyjaśnia się pochodzenie zarówno materii, jak i ruchu, których źródło zawsze pozostaje nadprzyrodzone. W samej zaś teorii fizycznej zjawiska przedstawia

33 Warto przypomnieć, że Descartes zastaje szkolne, a więc arystotelesowskie pojęcie duszy jako formy ciała, któremu przeciwstawia własne. Dusza istnieje u niego wyłącznie jako myśląca i rozumna, nie posiadając jakichkolwiek związków z procesami życiowymi. A. Pichot zauważa: „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”. A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 75. Gdy chodzi o byty ożywione, w pojęcie duszy wkrada się finalizm i czyni z niej zasadę rozwijającą swe własności. W dualizmie kartezjańskim dusza jest stwarzana ze wszelkimi danymi swej natury jako rozwiniętymi. Arystoteles wikła zatem biologię w pojęcia zdaniem nauki nowożytnej zewnętrzne wobec istoty biologii, która ma odtąd być fizyką. U Arystotelesa dusza, sama domagając się wzrostu, przyczynia się do rozwoju połączonych z nią form materii. Por. tamże, s. 76. Ma ona też w sobie zasadę ruchu, jaką użycza ciału. Por. tamże, s. 85–86. „Jest oczywiste, że tutaj dusza nie przeciwstawia się ciału na sposób platoński. Przeciwnie, jest ona połączona z ciałem, w którym jest ona 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 jakimkolwiek ciału, z czego bierze się potępienie metempsychozy pitagorejskiej, wedle której dusza przechodzi z ciała do ciała czy z gatunku do gatunku dzięki swej wędrówce”. Tamże, s. 81.

się jako mające podłoże zależne tylko od wspomnianych parametrów, przynależnych substancji rozciąglej, jak by była bytem samoistnym. Dodajmy, że teorie materialistyczne mają swe początki już w antyku i stanowią często wynik przyjęcia koncepcji elementów, takich jak woda, ogień, ziemia i powietrze, lub są pochodnymi atomizmu. Ich renesans w filozofii nowożytnej miał miejsce między innymi w związku z publikacją dzieła Lukrecjusza *De rerum natura*, stanowiącego inspirację dla tak znamienitych autorów, jak choćby Pierre Gassendi (1592–1655). Co do Descartes’a, odróżnia on swój korpuskularyzm od atomizmu Demokryta i koncepcji Lukrecjusza, czemu daje wyraz w pierwszej rozprawie *Meteorów*<sup>34</sup>. Zresztą, uczony ten z zasady negował atomizm i w *Liście do Gibieufa* pisał: „[...] pociąga za sobą sprzeczność teza o istnieniu atomów, czyli materialnych cząstek, które byłyby rozciągle, a mimo to niepodzielne; albowiem nie możemy mieć idei rzeczy rozciąglej, nie mając także idei połowy tej rzeczy albo jednej trzeciej, a więc nie pojmując jej jako podzielnej przez dwa lub trzy”<sup>35</sup>.

W sposób pełny Descartes rozwija za to swoją koncepcję w *Zasadach filozofii*, w ich części pierwszej, w artykule 26 oraz w części drugiej, w artykule 34. Wywodzi on podzielność materii z jej definicji, nie z arbitralnie przyjętej idei lub z zapożyczenia od innych myślicieli. Podzielność jest, jego zdaniem, własnością nieodłączną od rozciągłości, co stanowi tezę przeciwstawną scholastycznej, mówiącej, że nie można prowadzić dzielenia w nieskończoność. Filozof pisał na ten temat:

I niech zauważą, że to wszystko, z czego zdajemy sobie sprawę, że się w nich zawiera [w ideach – T.S.], może być o nich [o rzeczach – T.S.] w sposób prawdziwy orzeczone. Na przykład [...] w naturze ciała, czyli rzeczy rozciąglej, zawiera się podzielność (nie pojmujemy bowiem żadnej rzeczy rozciąglej jako tak malej, abyśmy jej przynajmniej w myśli nie mogli podzielić), jest prawdą, że [...] każde ciało jest podzielne<sup>36</sup>.

34 Istnieje polski przekład *Meteorów*: R. Descartes, *Mełeory*, tłum. L. Wiczorek, Wrocław 2009.

35 Tenże, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1645*, [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 208.

36 Tenże, *Medytacje...*, t. 1., s. 201. „Taka fizyka [jak kartezjańska – T.S.] 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

Gdy chodzi o cząsteczki materii, ich budowa przesądza w sposób wystarczający na temat możliwości poznania mechanizmu ich pozbawionego świadomości działania. Ów ostatni argument o bezwiedności jest nie mniej istotny i będzie jeszcze wspomniany przy okazji wyjaśnienia niewystępowania duszy w świecie opisywanym przez fizykę. Oznacza to również, że samo interesujące nas tu życie, dokonuje się całkowicie poza wiedzą i kontrolą człowieka. Podkreśla to przykładowo Cordemoy, który interpretuje owe fakty jako pożądane z punktu widzenia funkcjonowania wspomnianych mechanizmów, ponieważ w przypadku, gdyby człowiek mógł z użyciem swego myślenia ingerować w przebiegi materialnych procesów w swoim ciele, mielibyśmy nieporównanie więcej chorób i nieszczęść, niż to jest dotychczas. Oznacza to również taki stan, w którym Natura wie za nas i to wie lepiej. W odnośnym fragmencie opracowania tego autora czytamy:

Jednak żeby poznać tę przyczynę, należy rozważyć: po pierwsze, że ciała były poruszone, zanim jeszcze my tego chcieliśmy, z czego wynika, że to inna wola od naszej spowodowała ich ruch. Jeśli zatem mówi się, że ruchy naszego ciała zaczynają mieć miejsce z chwilą, kiedy my sobie tego życzymy, odpowiem, że skutek pokazuje w sposób jawny coś przeciwnego i że ruch znajduje się w materii, która buduje nasze ciała, zanim jeszcze zostaną uduchowione, to znaczy, zanim to, co w nas chce, zostanie z nimi połączone. Poza tym nasze dusze opuszczają na-

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, pominiął on zasadniczą krytykę, jaką zwykle przeprowadzano wobec Demokryta (od Arystotelesa): odmowa finalizmu w wyjaśnieniu świata; co również on sam odrzucał". A. Pichot, *Histoire de la notion...*, 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.

sze ciała tylko dlatego, że nie istnieją już ruchy cielesne, które są niezbędne do życia, i żeby poznać, że ich trwanie nie zależy od naszej woli, wystarczy rozważyć to, że ustają one zawsze, pomimo faktu, iż my tego nie chcemy. I tak, jeśli nieraz zdarza się, że nasze nieszczęście jest takie wielkie, że sprawia, iż pragniemy śmierci, na próżno możemy domagać się, aby te ruchy w nas ustały, zależą bowiem od nas w tak niewielkiej mierze, że jeśli wysilimy się, pragnąc ich końca, one z tego powodu nie wygasną. Jeśli natomiast wyrządzimy sobie sami krzywdę i sprawimy, że z naszych naczyń wypłynie podtrzymująca życie krew, wtedy zobaczymy, jak w postaci oparów unoszą się te same cząstki, których ruch służył do przenoszenia naszych ciał, i jeśli wówczas zwątpienie pozwoli nam filozofować, poznamy, że skoro nasza krew porusza się, znajdując się poza nami, ale bez udziału naszej woli, która by powodowała w niej jej ruch, to znaczy to, iż owa wola nie jest czynnikiem, który uprzednio poruszał ją w nas<sup>37</sup>.

Można również powiedzieć, że przytoczony cytat pozwala na zrozumienie tego, w którym miejscu omawianej filozofii uwidacznia się granica dualizmu. Po pierwsze, jako oczywiste narzuca się to, iż gdybyśmy mieli kontrolę nad poruszeniami materii naszych ciał, moglibyśmy ingerować w nie i wywoływać nie tylko pożądane skutki, ale zwłaszcza te szkodliwe i nieprzewidziane. Przyczynialibyśmy się również do zakłócenia zasady zachowania ilości ruchu, o ile moglibyśmy wprowadzać ruch nowy, wynikły z naszego postanowienia. Drugi aspekt polega na tym, iż realnie nie mamy mocy poruszyć nawet swoimi ciałami, co u wielu filozofów pokartezjańskich otwiera wątek okazjonalistyczny, oparty na tezie, że ani ruchy obecne w świecie ciał, ani te, które chcielibyśmy w nim powołać od nowa, nigdy nie są zależne tylko od naszej woli. Gdy chodzi o nas samych, rozważanych już niejako w abstrakcji od całego wszechświata, możemy również dodać, że wniosek z tych dwu prawd jest taki, iż nie tylko ruchy mimowolne naszych ciał nie zależą od nas, ale i te, za które ponosimy odpowiedzialność, również nie. Chodzi o to, że zakres wolności w nas w żaden sposób nie przekłada się na ingerencje zmieniające coś konstytutywnego w charakterze

37 G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw...*, s. 82–83.



rzeczywistości świata rozciągłości. Sfera wolności ludzkiej oraz ścisłej determinacji, panującej w materialnym uniwersum, zostały raz i na zawsze uzgodnione przez Stwórcę, który – jak pisał o tym Louis De La Forge (1632–1666), wykorzystujący w tym pogląd św. Augustyna – przewidując nasze wolne czyny, przymusił przyrodę do tego, by odpowiednio pozwalała ona na ich realizację<sup>38</sup>.

Descartes w wielu miejscach odnosił się do kwestii wolności, natomiast w pismach z okresu powstania *Człowieka*, pisał w swoim traktacie fizykalnym:

[...] 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 występny<sup>39</sup>.

Zauważamy, że zaufanie do natury i udzielenie medycynie autonomii, również nie są rzeczą wyboru, lecz mają podłoże w niezależnych od ludzkiej woli prawach, jakim podlega materia. W konsekwencji tego już wielu starożytnych uczonych, w tym uważany za ojca medycyny Hipokrates, nauczało, że „pierwszym lekarzem”, zawsze lepszym od ludzkich medyków, jest sama przyroda:

Od Hipokratesa miała pochodzić zasada, wyrażana później w łacińskiej formule *primum non nocere*. Rozumiano ją jako zalecenie, aby wszelką interwencję medyczną podejmować dopiero wtedy, gdy wyraźnie widać, że natura potrzebuje pomocy; jak długo zaś natura sama daje sobie

38 Warto w tym miejscu odnieść się do rozdziału jedenastego głównego dzieła De La Forge'a, w całości poświęconego problematyce woli oraz wolności. Zob. L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011.

39 R. Descartes, *Świat...*, r. VII, s. 68.

radę, należy powstrzymać się od zbędnych działań, ponieważ mogą one jedynie zaszkodzić pacjentowi, przeszkadzając naturze w jej dążeniu do przywrócenia równowagi w ciele człowieka chorego<sup>40</sup>.

Ten sam pogląd prowadzi do kolejnego ważnego przekonania, jakiego echo obecne jest jeszcze w wieku siedemnastym, w tym również u samego Descartes'a, że chorujący człowiek znajduje się w konflikcie z całą rzeczywistością świata materii, co skutkuje w nim zakłóceniem pierwotnej harmonii i równowagi komponentów lub płynów w jego organizmie<sup>41</sup>. Wpływ więc na to, co dzieje się z poszczególną osobą, ma cała przyroda. Biegłość w sprawach związanych z chorobami i metodami przeciwdziałania im, powiązana jest tu ze znajomością praw funkcjonowania kosmosu jako całości. Tę dawną intuicję Descartes wykorzystuje na swój użytek, minimalizując po stronie rzeczywistości materialnej jej rzekomą wieloaspektowość i sprowadzając ją do jej praw oraz materii, która im podlega. Ścisłej zaś biorąc, chodzi o znajomość samych tych praw, co już wyżej było dostatecznie podkreślone. Tak więc, jeżeli od ich działania zależy pojawienie się struktury, jaką było właściwe zdrowiu ułożenie części, to zadaniem medycyny jest poznanie i przywrócenie tego stanu.

Gdyby w biologii kartezyjskiej możliwe było wykazanie ograniczoności praw mechaniki i przeciwstawienie im innych od nich, bardziej specyficznych dla pojęcia życia, cały system filozoficzny straciłby swą zasadność. Nauki z tego zakresu musiałyby posiadać własną dziedzinę, niwecząc zasadę jedności wiedzy. Przyjmując, że nie można wskazać na takie obszary, Descartes uznał, że wszystko, co ma miejsce w przyrodzie, należy objąć wyłączną kompetencją fizyki, pojmowanej zresztą tak jak geometria. W tym sensie, co jest symboliczne i symptomatyczne, na przykład embriologia ma u Descartes'a swe analogie

40 M. Nowacka, *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, Białystok 2012, s. 23. Jak zauważa V. Aucante: „idea mówiąca, że lepiej ufać naturze dla uzdrowienia, jest skądinąd dość powszechna w tamtym czasie”. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 382.

41 „Tak więc doskonałość cielesną, jak np. zdrowie i dobre samopoczucie, uzależniamy od wymieszania we właściwej proporcji ciepłych i zimnych elementów w ciele, bądź w stosunku do środowiska”. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 228.

z kosmologią. W gruncie rzeczy w wymienionych przykładach, zawierających i wszechświat, i ludzi, cały czas chodzi o ten sam podstawowy termin, jakim jest przywoływane wyżej *disposition*. Kompozycja części w ciele istoty żyjącej jest wynikiem konieczności, a jego status polega na wymuszeniu przez prawa ruchu takiej konfiguracji elementów konstrukcyjnych ciała, żeby jego mechanizm działał powtarzalnie i niezawodnie, ale i całkowicie nieświadomie. Sporne może być jedynie to, czy za regularność procesów mających miejsce w materii każdorazowo odpowiada jej stan, który wywołuje stan kolejny, czy może stany te zależą od współdziałania Boga, który nieprzerwanie stwarza kolejne stadia dynamicznej natury. Descartes'owi bliższy jest drugi z poglądów<sup>42</sup>. W nim tkwi również odpowiedź na pytanie, dlaczego „natura wie za nas”.

Problem tego, czy działania naturalne są wyłącznym wynikiem ułożenia części w świecie i w zwierzętach, czy może w potrzebie ich wyjaśnienia należy odnieść się dodatkowo do zagadnienia inteligencji, pojawiał się również jako osobno formułowany temat. Istnieli myśliciele jawnie odwołujący się do celowości zawartej w naturze, dla których sama budowa nie wyjaśniała wszystkiego, ponieważ albo należało dowieść jej nieprzypadkowości (precyzji z uwagi na inteligencję zawartą w samej sferze materialnej), albo od razu odwołać się do

42 Descartes był wyrazicielem teorii *creatio continua*. Świadczą o tym następujące wypisy z jego dzieł, zaczynając od *Rozprawy o metodzie*, w której czytamy: „Ale to pewne i jest to mniemanie powszechnie przyjęte wśród teologów, że czynność, przez którą Bóg go [świat – T.S.] obecnie utrzymuje, jest to ta sama, co ta, mocą której go stworzył”. R. Descartes, *Rozprawa...*, cz. V, s. 85; przez *Medytacje*: „Ponieważ bowiem cały okres życia można podzielić na niezliczone części, które jedne od drugich w żaden sposób nie są zależne, więc z tego, że przed chwilą istniałem nie wynika, że muszę teraz istnieć, chyba że jakaś przyczyna mnie na te chwilę jak gdyby na nowo stworzy, to jest mnie zachowa [...], [gdyż – T.S.] zachowywanie różni się od stwarzania tylko pojęciowo”. Tenże, *Medytacje...*, t. 1, s. 64; dalej przez *Odpowiedzi na zarzuty czwarte*, w których traktował: „zachowywanie jako ciągłe stwarzanie”. Tamże, s. 289; następnie przez *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*: „[...] o wiele bardziej pewne jest, że żadna rzecz nie może istnieć bez współdziałania Boga, niż że jeden promień słoneczny nie może istnieć bez Słońca. Nie ulega wątpliwości, że gdy Bóg wstrzyma swe współdziałanie, wówczas wszystkie rzeczy, które stworzył, obrócą się w nicłość, ponieważ zanim zostały stworzone i zanim otrzymały to współdziałanie, były nicością”. Tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistemem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 30; aż po *Zasady filozofii*, por. tenże, *Zasady...*, cz. I, art. 21.

bezpośredniego działania Boga. Dodajmy, że powyższe zagadnienie jest istotne, ponieważ bardzo łatwo dać się zwieść pozorom w tej sprawie. Dla materialistów, do których trudno zaliczyć kartezjan, ułożenie części stanowi kluczowy argument w ich filozofii przyrody, na rzecz tezy o braku duszy w przyrodzie. „Natura sama wie, jak ma działać”, ponieważ jest odpowiednio zbudowana, by wiedzieć bez myślenia. Wszelkie warunki jej funkcjonowania nie zakładają ani świadomości, ani celowości, ani powiązanej z nimi potrzeby wprowadzania dualizmu substancji w celu podania pełnego wyjaśnienia. Pogląd Descartes’a może nieco tę opinię przypominać, ale nawet jeśli filozof przyjmuje, że jest możliwe wytłumaczenie wszystkich zjawisk w przyrodzie ożywionej przez odwołanie się do jej struktury, to i tak, wcześniej niż później, podaje tego przyczynę, o której już zostało powiedziane, że pozostaje całkowicie zewnętrzna i ma swe źródło tylko w Bożym замыśle. Descartes nawet oburza się na sam pomysł, by ktoś chciał rozumieć to inaczej, co prowadziłoby jego zdaniem do uznania natury za boginkę, obywatelką się bez prawdziwej przyczyny swego zaistnienia i działania oraz stającą się tą, która sama sobie wydaje polecenia<sup>43</sup>. Dla niego przyjęcie

43 „Nie bez znaczenia dla poszerzania horyzontu wyjaśniającego potrzebę nowej filozofii pozostaje także fakt, że walce z arystotelizmem scholastycznym w XVII wieku towarzyszyła próba przeciwstawiania się także niebezpiecznemu dla samego Kościoła naturalizmowi Odrodzenia, z jego wiarą w panpsychizm, animizm i magię. Odbywało się to odpiernianie częściowo z pozycji samej religii Katolickiej a filozofowie tacy jak Kartezjusz jasno widzieli swą rolę w tym procesie będąc elementem pewnej szerszej kontrofensywy wobec rozmaitych wersji kryzysu Katolicyzmu. Dlatego też, w związku z nagromadzeniem zagrożeń, niektóre środowiska wewnątrz Kościoła skłonne były do uznania nowożytnego przyrodoznawstwa za mniejsze zło, bowiem miało ono przynajmniej tę przewagę nad innymi dziedzinami „wiedzy”, że chroniło filozoficzną racjonalność jedynego Boga. Z tych także powodów mechanicyzm został postrzeżony jako możliwy wariant ewoluowania doktryny w kręgach uczonych skupionych wokół Mersenne’a już w 1630 roku. Znając zaś zależność, jaka łączyła go z Kartezjuszem, spodziewać się można, że filozof w tym, co robił, w znacznym stopniu wykonywał założenia szerokiego projektu inspirowanego przez swego przyjaciela. Zgodnie z nimi, naczelną zasadą przedstawionego przez Kartezjusza dzieła miało być właśnie zastosowanie zasady redukcyjnej, której opiera się wyłącznie to, co oddala najmniejsze choćby wątpliwości, a co ma bezpośredni związek z matematycznym sposobem myślenia. Także fizyka, tak rozumiana, będąc nauką o świecie, rozciągniętą na całą skalę zjawisk mikro i makrokosmosu, stała się u Kartezjusza bezalternatywną dziedziną zaprowadzania ładu tak rygorystycznego, że zatrzymującego poznanie na jednym tylko schemacie. Wieczny charakter matematyki, jako nauki o prawach rozumu z jednej, a przyrody z drugiej strony, raz odkryty, uniemożliwiał

rozwiązania na temat budowy części cielesnych jako przyczyny działania, nakierowanego na dany skutek, ma wyłącznie znaczenie operacyjne. Pozwala fizykowi nie odnosić się do metafizycznych podstaw jego pracy i nie mieszać języka fizyki z teologią<sup>44</sup>. Zresztą przeciw ścisłemu materializmowi dualiści pokroju Descartes'a zawsze posłużą się argumentem wolności ludzkiej<sup>45</sup>. Tymczasem, konstатовana i wykorzystywana w pracach przyrodnawcy autonomia materialnej przyrody jest możliwa dzięki nieustannemu uczestnictwu Boga. Dzięki Jego mocy materia może być traktowana jako wewnątrzsterowna, jednak ostatecznie każdy z jej parametrów, o ile przynależy do jej istoty, musi być uznany za realnie pochodzący spoza niej. Takim ze stanów, w jakim materia się znajduje jest jej obecność i ruch.

Życie polegające u Descartes'a na ruchu nie może zależeć od wolnej woli i od wiedzy w człowieku. Podobnie też nie zależy ono od zwierzęcych aktów świadomości, czymkolwiek by były, gdyby hipotetycznie przyjąć ich istnienie. Jest niemożliwe, żeby zarodek lub wcześniej płynny nasienne, posiadały poznanie pozwalające im z całą odpowiedzialnością i bez błędów nabudowywać ciało w jego rozwoju, jak również zawiadywać wszystkimi właściwymi życiu procesami. By to było możliwe, oprócz bycia rozciągłością, materia musiałaby być jednocześnie świadomością, co w nowożytności zostało zaproponowane przez

ewoluowanie wiedzy poza ten jedyny obszar ostatecznej pewności kontrolowalnej wiedzy".

T. Śliwiński, *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Nowa Wieś 2005, s. 236–237.

44 Dobrym przykładem tego może być poniższy fragment ze *Świata*: „Wiedźcie 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". R. Descartes, *Świat...*, rozdz. VII, s. 58.

45 Zwięzłe obawy przed posunięciem się zbyt daleko w przyjmowaniu optymizmu nowej fizyki wyjawiał Jacques Rohault (1618–1672), jeden z najwybitniejszych kontynuatorów myśli Descartes'a: „Jeśli teraz macie pewność, że zwierzęta są wyłącznie prostymi automatami, nie żywicie odrobiny obawy, że pewnego dnia uznacie, iż ludzie również są tylko prostymi maszynami?". J. Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, Paris 1671, s. 191.

Spinozę. Tymczasem jesteśmy świadkami swoistej doskonałości w zachodzeniu bezwiednych procesów, zarówno w odniesieniu do kosmologii, jak i fizjologii. Nakazują nam one szukać ich przyczyny nie tylko w ułożeniu części czy ruchu, ale w niezbędnej mądrości wyższego typu, a więc w inteligencji.

Do wątku mądrości przyrody doskonale odniósł się kolejny lekarz i kartezjańczyk, jakim był Pierre Chanet (1603–1660)<sup>46</sup>. Jako oddany filozofii nowożytnej jej współtwórca, rozwinął w swoich tekstach koncepcję instynktu, wyjaśniającą rzekomą inteligencję całej natury jako działanie Stwórcy<sup>47</sup>. Uczony w pełni zgadzał się ze stanowiskiem

46 Pierre Chanet pozostaje mniej znanym filozofem polemistą, przynależąc do kręgu oddziaływania myśli Descartes'a. Informacje na jego temat znajdujemy w kilku znanych opracowaniach. Należą do nich: J. B. Piobetta, *Pierre Chanet: une psychologie de l'instinct et des fonctions de l'esprit au temps de Descartes*, Paryż 1937; J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paryż 1907; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. 1–2, Paris 1854; R. Kogel, *Pierre Charron*, Genewa 1972; M. Edwards, *Marin Cureau De La Chambre and Pierre Chanet on time and the passions of the soul*, „History of European Ideas” 2012, nr 2, s. 200–217; G. Hatfield, *Mechanizing the sensitive soul*, [w:] *Mater and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Gideon Manning (ed.), Leiden–Boston 2012. Można zapoznać się również z częścią dorobku naukowego Chaneta w języku polskim: T. Stegliński, *Wprowadzenie do przekładów tekstów Pierre'a Chanet*, s. 13–24, [w:] *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, J. Żelazna, A. Grzebliński (red.), Toruń 2014; oraz z zamieszczonymi w tomie przekładami: *O instynkcie i poznaniu zwierzęcym, z uwzględnieniem tego, co pan de la Chambre napisał w tej sprawie*, tamże, s. 25–66; jak również z fragmentem: *Rozważania o mądrości Charona*, tamże, s. 67–80. Dodatkowo artykuł: T. Stegliński, *Pierre Chanet, polemista i filozof instynktu oraz Marin Cureau de la Chambre – historia pewnego sporu*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, nr 1, s. 65–83. Z poglądami Chaneta polemizuje również De La Forge, pisząc w swoim *Traktacie*: „[...] poznawać, to po prostu spostrzegać to, co jest wewnątrznie przedstawione naszemu umysłowi i że właściwie się wystawiając, nic nie jest mu przedstawione w inny sposób niż jako to, co w nim samym zachodzi, to znaczy jako jego czynności i namiętności. Ale już widzę, jak Pan Chanet pyta mnie, co to jest ta percepcja i jaka różnica występuje między nią a recepcją formy poznawczej? Odpowiem mu, że recepcja materialnej formy poznawczej w paru miejscach mózgu, w jakich zachodzi, jest równie czymś różnym od naszej percepcji, jak ciało jest różne od umysłu i nie jest tym samym, co wytwórczość idei, którą [ta percepcja – T.S.] przedstawia, ani recepcją we wnętrzu duszy, lecz poznaniem czy percepcją, jaką ma się dzięki tej idei”. L. De La Forge, *Traktat o umyśle...*, s. 165.

47 Do teorii popędu i instynktu nawiązuje w sposób przekrojowy Andrzej Dąbrowski. Na ten temat zob: A. Dąbrowski, *Źródła, natura i funkcje emocji. Studium teorii impulsji Leona Petrażyckiego w kontekście współczesnych badań*, Warszawa 2019, s. 156–161.

Descartes'a, mówiącym, że materia, a więc wszystko, co znajduje się w świecie z wyjątkiem człowieka pojętego jako *res cogitans*, nie myśli. Bez zdolności do czynności świadomych materia nie może być źródłem wiedzy na własny temat ani motorem swego ruchu. Za punkt wyjścia Chanet przyjmował dawne przekonanie, którego ślady zawierała nauka Galena, a które pochodziło od Hipokratesa. Mówiło ono, iż „natura zwierząt obchodzi się bez uczenia”:

Każde zwierzę przez nikogo nie uczone czuje możliwości tkwiące w jego duszy i siłach, którymi obdarzona jest każda część jego ciała [...] Można powiedzieć, że same części ciała uczą zwierzęta, w jaki sposób ich używać, zanim bowiem posiadają te części, znają one, jak się zdaje, ich przeznaczenie<sup>48</sup>.

Uczony ten stał się aktywny w obszarze badań nad interesującym nas zagadnieniem z powodu polemik, jakie toczył w tamtym czasie z innym francuskim filozofem. Był nim Marin Cureau De La Chambre (1594–1669) znany przede wszystkim jako autor obszernego opracowania o poznaniu zwierzęcym: *Traité de la connoissance des animaux, où tout ce qui a esté dict pour et contre le raisonnement des bestes est examiné par le sieur De La Chambre* (Paris 1647, 1989). Wcześniej popelniał on mniejsze teksty polemiczne na ten sam temat i to właśnie do nich odnosił się Chanet, czując się nimi osobiście wywoływany do odpowiedzi. Owocem tych starć były jego dwa utwory: *O instynkcie i poznaniu zwierzęcym, z uwzględnieniem tego, co pan de la Chambre napisał w tej sprawie* oraz *Rozważania o mądrości Charona*<sup>49</sup>, w których, na modłę właściwą Descartes'owi,

48 Jest to pogląd Galena, za: R. Descartes, *Człowiek...*, s. 168.

49 Z relacji, jaką pozostawił biograf Descartes'a, Baillet, wynika, że w 1644 roku uczony spotkał się z De La Chambre'em, a w roku 1649 przekazał mu nawet swoje *Namiętności duszy*. Było to niejako rewanżem za otrzymane od De La Chambre'a w roku 1641 jego *Les caractères des passions*, wydane w Paryżu w roku 1640. Po kilku latach De La Chambre wydał to dzieło ponownie, wzbogacając o dodatek: *De la connoissance des animaux*, służący polemice z pismem Chaneta: *Considerations sur la Sagesse de Charon*, z roku 1643. Polem różnic interpretacyjnych stało się zagadnienie instynktu i świadomości zwierzęcych. Na ten temat zob. G. Hatfield, *Mechanizing...*, s. 165.

wykazuje on pozorność zjawiska inteligencji u zwierząt<sup>50</sup>. Jego oponent natomiast dopuszcza myślenie, odczuwanie i inne procesy, wymagające uczestnictwa duszy świadomej, jako obecne w całej przyrodzie, czym wypełnia swoiste brakujące ogniwo między kartezjanizmem i spinozyzmem, o którym wzmiankowałem. Utrzymuje on przy tym aktualność teorii form poznawczych, od których zdecydowanie odchodzą zwolennicy nowej filozofii. Jakikolwiek siły, moce czy im podobne, niewidzialne i niemierzalne przyczyny działania przyrody, czyniłyby ją, w ich opinii, poznawalną w ograniczonym zakresie. Jednym z tematów, stanowiących o różnicy zdań między oboma uczonymi, były odmienne teorie powstawania zarodka ludzkiego.

Chanet podziela przekonanie obecne u innych kartezjan, że w życiu płodowym zwierzęcia mózg nie jest jeszcze ukształtowany, posiadając bardzo płynną naturę, wobec czego nie mogą się w nim znajdować żadne formy (struktury), będące następnie rzekomymi przyczynami swoistej mądrości zwierzęcej. Wyłącza je instynkt, powodując, że obserwujemy, iż zwierzęta nie potrzebują żadnego czasu na przyswajanie sobie z zewnątrz wiedzy co do czynności niezbędnych dla ich życia. Gdyby było inaczej, większość, jeśli nie wszystkie, ginęłyby niedługo po przyjściu na świat. W miejsce tego zachowują się jak byty w najwyższym stopniu zintegrowane z otoczeniem, nie znając ani jego wraz z jego uwarunkowaniami, ani nie mając wiedzy o sobie w postaci autorefleksji. Instynkt jest zatem siłą scalającą elementy natury ożywionej i nieożywionej we wspólny i unifikujący ład oraz porządek, wynikający z regularnych mechanizmów, stanowiących prawa przyrody, których instynkt jest tylko inną nazwą. Wszystkie one zaś są niczym innym, jak działaniem Boga.

Warto w tym miejscu nadmienić, że podobnie jak wspomniany Chanet, Descartes również posługiwał się terminem *instynkt*, który zdefiniował we właściwy sobie sposób:

50 Zob. J.-L. Guichet, *Introduction*, [w:] *De l'animal machine à l'âme des machines, Querelles biomécaniques de l'âme (XVII–XIX siècle)*, Paris 2010, s. 12. Co do kartezjańskich przekonań Chaneta, to również Louis De La Forge uznawał je za jemu przynależne. Pisał o nim w ten sposób: „Pan Chanet bez wątpienia czytał Pana Descartes'a, chociaż nigdy nie przyzywa jego imienia, pomimo że bardzo często słowo w słowo posiłkuje się jego racjami, jakby one były jego własne”. L. De La Forge, *Traktat...*, s. 182.



Co do mnie, to odróżniam dwa rodzaje instynktu [pisał do Mersenne'a – T.S.]. 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 – T.S.] w celu zachowania ciała i dla korzystania z rozkoszy cielesnych, etc., a za którym nie zawsze powinniśmy pójść<sup>51</sup>.

Dwa opisane tu rodzaje instynktu odpowiadają przebiegom aktywności dwu substancji, z których zbudowany jest człowiek. Jednak za każdym razem są tym samym, ponieważ wynikają z zaplanowania, jakie uprzednio było udziałem ich Stwórcy. Pokazują one jednocześnie zasięg kartezjańskiego automatyzmu, bowiem działając skutecznie, nie pozostawiają żadnego wyboru. Wolność w posługiwaniu się nimi, o której wspomina filozof, jest raczej iluzoryczna, ponieważ cały ich sens i pomoc, jaka z nich dla życia płynie, polegają na tym, że mechanizmy te kierują nim, nie zaś odwrotnie. Przeświadczeń swoich Descartes nie porzucił, natomiast od 1641 roku zamiast mówić o instynktach, posługiwał się terminami z zakresu mechaniki, mając na uwadze tak zwane „czyste impulsy” natury. Znikają wówczas charakterystyczne, dla zwalczanej przez niego filozofii, określenia typu *vis vegetandi, sentiendi et corporis movendi*. W miejsce *anima vegetativa i sensitiva* pojawiają się przykłady nakazujące odnieść się w nauce wyłącznie do zmian ilościowych, będących wynikiem ruchu lokalnego, co w swoim traktacie o rozłączności duszy i ciała, dokładnie podjął Cordemoy. Instynkt zwierzęcy Descartes zalicza do zwykłych praw natury, a użycie przymiotnika „czysty” w odniesieniu do impulsu, ma dowodzić, iż nie zawiera się w nim żadne nasze myślenie. Warto przypomnieć w tym miejscu, że w *Rozmowie z Burmanem* Descartes (przy założeniu, że jest to jego tekst) wypowiada słowa, że „natura sama siebie poznaje”, co nie oznacza ani wiedzy ani refleksji, ale raczej wynik dążności wypływającej z *disposition* ciała, zaplanowanego, by zachować życie i zdrowie.

51 R. Descartes, *Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639*, [w:] *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. II, Paris 1898, s. 599.

Działanie zwierząt nie polega więc na posiadanej przez niewiedzy, ani na decyzji. Gdy wykonują coś z zakresu swoich działań, podlegają konieczności. Jest to ten sam przymus, dzięki któremu rzeczy ciężkie spadają ku środkowi Ziemi, a woda zamarza w niskich temperaturach. W *Listie Descartes'a do Markiżę de Newcastle*, datowanym na 23 listopada 1646 roku, czytamy:

Kiedy jaskółki przylatują wiosną, czynią to z dokładnością zegara. Wszystko, co robią pszczoły miodne, jest tej samej natury, a porządek, jaki zachowują żurawie w locie oraz ten, jakiego przestrzegają w walce małpy, jeśli jest prawdą, że w ogóle jakiegoś w jej trakcie przestrzegają, i wreszcie zwyczaj czynienia pochówku ich zmarłym, nie są bardziej dziwne, niż odruch należący do psów i kotów, które choćby nigdy wcześniej tego nie czyniły, kopią w ziemi w celu ukrycia swoich odchodów, co ukazuje, iż wykonują to wyłącznie dzięki instynktowi i bez myślenia o tym<sup>52</sup>.

Fragment ten dowodzi, że zachowania instynktowne są mimowolne i że tym bardziej należy myśleć o nich jako o automatycznych. Zwierzę, co podkreślamy, nie ma żadnego wyboru. Nauka o jego zachowaniach polega na statystyce i jest w tym stopniu pozbawiona komplikacji, co nauka o tym, co nieożywione.

Powiedziałem wyżej, iż medycyna nie odnosi się do istot składających się z jednej tylko substancji, chociaż z punktu widzenia kartezyjizmu jeszcze lepiej niż do ludzi powinna dać się stosować do zwierząt. Paradoks polega na tym, że z uwagi na to, iż są one pozbawione myślenia, schorzenia nie mogą im w żaden sposób doskwierać ani one nie mogą domagać się ich usunięcia. Pomędzy zwierzęciem chorym i zdrowym, właśnie przez wzgląd na brak świadomości odmienności tych stanów, nie ma żadnej różnicy, a znoszenie chorób przez specjalistów w przypadku zwierząt niczemu nie służy. Ich wewnętrzny regulator w postaci instynktu nakaże im podjąć działania służące autonaprawie lub poprowadzi je do łagodnej śmierci, którą zwierzęta – nazwijmy

52 Tenże, *Descartes au [Marquis de Newcastle], 23 novembre 1646*, [w:] *Oeuvres...*, t. IV, Paris 1901, s. 575–576.

to – akceptują, nie przeciwdziałając jej, i nad którą nie rozpaczają jak ludzie. Zarówno jedno, jak i drugie postępowanie wynika z samych praw natury i tu „choroba”, nie niosąc cierpienia, w ogóle nie może być zaliczona do rodzaju przeszkody, której należałoby przeciwdziałać. Podobnie też należy utrzymywać, że tak jak nie wiedzą, że chorują i umierają, zwierzęta i rośliny nie mogą wiedzieć, że żyją.

Instynkt jest zatem doskonałym przykładem prawa przyrody, o jakim była mowa i w sposób ostateczny zapewnia nas o całkowitej bezduszności świata bytów ożywionych. Tak samo jak ma to miejsce w całej materialnej naturze (oczywiście teoretycznie), rośliny i zwierzęta nigdy nie podejmują się niczego, co przeciwdziałaloby bólowi, ponieważ z definicji będącej pochodną dualistycznej wizji świata, nic takiego w nich nie występuje. Ból sprawia, iż to człowiek dystansuje się od swojej zwierzęcej natury, a zarazem jako sygnał natury służy mu on dla impulsu do rozpoczęcia leczenia tej właśnie zwierzęcej części, odczuwanej dzięki właściwej tylko ludziom niematerialnej świadomości. Jest więc rodzajem przyczyny działającej w celu uniezależnienia się człowieka – pojmowanego jako *res cogitans* – od materialnej natury dzięki rozważeniu mechanizmów jej działania w naukowym namyśle, którego efektem końcowym jest postępowanie oparte na wolnej decyzji i wiedzy, która nie jest instynktowna w pierwszym znaczeniu pojęcia instynktu, jakiego dostarczył Descartes. Ponieważ ból nie posiada dla niego wartości o pozytywnym charakterze, jawi się on jako zbędny i ze wszech miar niepożądany rodzaj zwykłego zakłócenia, lub rozważany jest jako wskazówka mówiąca, która część ciała znalazła się w zagrożeniu. W obu przypadkach ból ma swe źródło w rozstrojonym mechanizmie ciała. W ten sposób samo zdrowie polega tu na nieobecności tak pojętego ciała (ciała zadającego ból) w obszarze myślenia i prezentuje normę, to znaczy taki stan, w którym nic nie domaga się ingerencji i zmiany, ponieważ cały mechanizm cielesny funkcjonuje bez jakichkolwiek wad, skutkujących niepożądaną zmianą myślenia. Tak pokrótce przedstawia się zamysł Descartes'a<sup>53</sup>.

53 „[...] nawet umysł bowiem jest w tak wielkiej zależności od temperamentu i od układu narządów ciała, zależy tak silnie od temperamentu i układu narządów ciała, że jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi i zręczniejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, iż należy go szukać w medycynie”. Tenże, *Rozprawa...*, s. 72.

## ROZDZIAŁ II

### KONSEKWENCJE BRAKU DUSZY W PRZYRODZIE

Uznanie całej przyrody, z jej wieloma piętrami, za całość homogeniczną spowodowało, że Descartes zasłynął z potraktowania nie tylko samych zwierząt, ale i ludzi (w zakresie ich materialności) oraz świata jako czystych mechanizmów. Wstępem do tego działania było zredukowanie klasycznego podziału na trzy rodzaje dusz do aprobowanego przez filozofa rozwiązania, polegającego na przyjęciu istnienia w człowieku tylko jednej z nich, mianowicie duszy rozumnej<sup>1</sup>. Posunięcie to

- 1 Panujący tradycyjnie w filozofii i medycynie podział na trzy rodzaje dusz, miał swój początek w teorii Platona. Jak pisze na temat tej koncepcji duszy Pichot: „W człowieku jest ona wieloraka i tylko częściowo uczestniczy w boskiej nieśmiertelności. Człowiek, będąc niemal archetypową formą bytu żyjącego, jest w efekcie pojmowany jako wyposażony w dwie czy też trzy dusze. Jedna z nich jest duszą nieśmiertelną (myślącą i rozumną), która ma swe siedzisko w głowie. Druga jest duszą śmiertelną, mającą swą siedzibę w brzuchu. Pomiedzy tymi dwoma duszami, nieśmiertelną oraz śmiertelną, znajduje się trzecia, usytuowana w klatce piersiowej, zbliżona do owej nieśmiertelnej i zdolna do zawiadywania ciałem w czynnościach podległych 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: albo w albo przed wątrobą (to «przed wątrobą», jest często rozumiane jako żółtek, 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”. A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 26. Z przytoczonego podziału wynika, że im bardziej dusza jest rozumna, tym bardziej jest zdolna do życia [wiecznego – T.S.] na wzór przedmiotu, który kontempluje. Wyrugowanie pozostałych dusz, poza duszą rozumną, daje już przedsmak schematu kartezjańskiego. W podsumowaniu, Pichot stwierdza w odniesieniu pojęcia życia u Descartes’a: „To jest jedna z pierwszych teorii polegających na zniestawianiu życia na rzecz myśli (zwłaszcza myśli racjonalnej); to jest jedna z pierwszych manifestacji całkowicie filozoficznych, która odrzuci życie, a potem je zaneguje bądź to na korzyść materii, bądź ducha”. Tamże, s. 27–28.

przesądziło o tym, że w naukach przyrodniczych należało ograniczać się odtąd jedynie do materii i rządzących nią praw, które ustanawiał Stwórca, poznawalny jako fizyko-matematyk. Miało to dwie poważne konsekwencje. Po pierwsze uwalniało przyrodoznawstwo od możliwości ingerowania w nie z pobudek religijnych i światopoglądowych. Ponadto uzależniało je wyłącznie od jednej metafizycznej podstawy, nie tyle zewnętrznej wobec fizyki, ale jej immanentnej i uprawomocniającej cały konstrukt teoretyczny, jaką w filozofii Descartes'a jest wrodzone człowiekowi specyficzne pojęcie Boga<sup>2</sup>.

Gdy chodzi o wspomnianą redukcję terminologiczną, zastosowaną w odniesieniu do duchowości, uczony pisał: „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”<sup>3</sup>. Podkreślał przez to, że termin „dusza” ma wskazywać na zupełnie inną i wyższą władzę niż którakolwiek z tych, jakie mogą być zastosowane do dowolnego zjawiska z zakresu organizacji cielesnej. W tej ostatniej mamy do czynienia z kształtem i zmianą położenia, podczas gdy dusza, pozostając jedynie myśląca, nie podlega żadnym przekształceniom tego typu. Dla Descartes'a i wszystkich jego następców dawna duchowość w odniesieniu do jej funkcji zwierzęcych i wegetatywnych przyjmuje nieodwracalnie postać rozrzedzonej krwi i określana jest mianem tchnień życiowych. W pewnym sensie mogą one być traktowane wyjątkowo tylko z uwagi na swe rozmiary, pozostają bowiem niczym więcej niż materią i nie zachowują się odmiennie od innej otaczającej ją rozciągłości<sup>4</sup>.

- 2 Na ten temat, zob. T. Śliwiński, *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes'a*, IMF „Hybris” 2013, nr 21, s. 51–75.
- 3 R. Descartes, *List do Regiusa z maja 1641*, [w:] tenże, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, s. 10.
- 4 „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 niedość wyjaśnione, jak to może zachodzić. Wszystko pozostałe (to, co zależy od arystotelesowskiej duszy wegetatywnej) wymyka się jej i odprowadza nas do mechanicznej gry ogrzewanych cząsteczek (tymczasem owa mechaniczna gra może wywierać pewien

Za ich wytwarzanie uczone czyni odpowiedzialną szyszynkę<sup>5</sup>. Przyczynia się ona do tego, ponieważ jest otoczona bardzo licznymi naczyniami układu krwionośnego, które mają za zadanie oczyszczanie i rozdrabnianie docierającej aż do nich krwi. W ten sposób gruczoł jest narządem produkującym podstawowe elementy układu nerwowego. Po dołączeniu do ciała człowieka duszy będzie ona – umownie mówiąc – miała władzę wprawiania w ruch szyszynki, odpowiedzialnej za kierunkowanie strumieni tych drobin. Jest to kluczowe przy wyjaśnieniu możliwości zachodzenia poruszeń, które nie są wynikiem zwykłego biegu zdarzeń w mechanizmie, czyli wzbudzania ruchów dobrowolnych, zależnych od wolnych decyzji człowieka. Descartes pisał o tym następująco:

Co się zaś tyczy drobin krwi, które przenikają aż do mózgu, to nie służą one tam jedynie do odżywiania i zachowywania tworzywa mózgowego,

wpływ na duszę myślącą, z udziałem zmysłowości). Życie wegetatywne jest całkowicie od duchowione i w szerokim stopniu zmechanizyzowane”. A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 349. „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 «nagromadzenia organów», ona nie zarządza nim, jak to widzieliśmy, ale jest z nim połączona w stopniu, w jakim wymaga tego utrzymywanie życia. Duszą jest odporna na wszelkie zniszczenie przez swą naturę substancjalną i nie podlega tak jak ciało, zmianom tak konstytutywnym, by mogły 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, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 43.

- 5 Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, s. 84–85 oraz tenże, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, s. 44–46, 49–51, 118. Rolę szyszynki, jako wyróżnionego gruczołu, stanowiącego siedzibę niematerialnej duszy, podkreślano wielokrotnie. Filozof wybrał ten narząd z uwagi na jego centralne położenie w mózgu, a jego ruchliwość wywołana tym, że miał on znajdować się zawieszony tam na licznych naczyniach krwionośnych, przesądzała o możliwości stanowienia przezeń swoistego centrum dowodzenia. To tutaj, w postaci strumienia impresji, docierają rozmaite pobudzenia z układu nerwowego. Stanowią one zbiorowiska tchnień życiowych, które mogą być źródłem wiedzy na temat poruszeń cielesnych albo przyczyną nowych poruszeń, które człowiek podejmie intencjonalnie. W tym miejscu znajduje się służący komunikacji z całym ciałem zmysł wspólny. Z tego miejsca bierze swój początek mechanizm jedności psycho-fizycznej. Por. R. Descartes, *Namiętności...*, art. 34, 41, 47; V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 243.

lecz także, nade wszystko, do wytwarzania tam pewnego wielce delikatnego powiewu (*vent*) czy raczej płomienia najżywszego i najczystszej, który zwie się *tchnieniami żywymi* (*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<sup>6</sup>.

Warto podkreślić wspomniany tu fakt, że uczony czyni tchnienia życiowe na wskroś materialnymi elementami i pozbawia je cech psychologicznych, cech duchowości. Filozof mówi o nich, iż są żywsze od

- 6 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 10–11. W opracowaniu polskiej edycji *Człowieka* znajdziemy dokładne informacje na temat pochodzenia terminu *tchnienia życiowe* i odpowiadających mu przekonań. Na temat historii pojęcia zob. tamże, s. 145–155. W tym miejscu wspomnę, że czas ich obowiązywania pokrywa się niemal z całym okresem trwania Filozofii, mając swe początki jeszcze w przednaukowej mądrości mitu. Zarówno we wcześniejszych typach refleksji, jak i w nowożytnej nauce, poświęconej tematowi budowy organizmu ludzkiego oraz jego złożonym funkcjom życiowym, pojawiała się potrzeba znalezienia substancji, mogącej stanowić medium między niematerialną duszą i materialnym ciałem. Powód tego był psychologiczny i polegał na tym, że o wiele łatwiej zgodzić się, że dusza może mieć wpływ na ciała małych rozmiarów, do jakich zaliczają się tchnienia, nie zaś na większe, w przypadku których, by je poruszyć, wymagana jest siła pochodząca od innych ciał (Arystoteles, Galen). Dopiero teoria dualizmu nowożytnego i rozwiązanie okazjonalistyczne usuwają taką potrzebę, mówiąc, iż ciała porusza Wszecmoc, nie zaś dusze należące do poszczególnych osób. Podkreślmy, że jednak ten, kto wyraźnie nie sformułuje takiego rozwiązania, pozostaje pod wpływem wyjaśnień domagających się zapośredniczenia, o którym mowa. Takim autorem jest Descartes. Ma on pełną świadomość, która wystarcza za fundament rozwiązania okazjonalistycznego, ale jego przyrodnicze zorientowanie filozoficzne, sprzyja uznawaniu tchnień życiowych za *de facto* duszę typu zwierzęcego. Nie jest ona zdolna do myślenia i nie jest podłożem wolności, ale jako materialna część mechanizmu, przyczynia się do odżywiania i funkcjonowania ciała tak w człowieku, jak i w zwierzęciu. Zdaniem Gilsona koncepcja duchów zwierzęcych jako bytów psychologicznych wydzielonych z krwi jest jedną z pozostałości średniowiecznych w doktrynie Descartes'a (*Index scol-cartésienne*, tekst 171, s. 99–100). „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”. É. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Étienne Gilson*, Paris, 1930, s. 414–415.

pozostałych cząstek, bardzo delikatne i o dużej twardości<sup>7</sup>. Widzieliśmy, że można i należy traktować je jako mechanicznie przesiewaną krew, która rzędnie i której prędkość się wzmacnia. Siłą rzeczy, cząsteczki te muszą być w niej uprzednio zawarte, czyli występować w niej w jej stanie zwykłym, ale po procesie, o jakim mowa, jako wyodrębnione funkcjonują one już samodzielnie i posiadają odmienne od samej krwi zadania. Wypełniając kanaliki układu nerwowego, umożliwiają ruch mięśni całego ciała.

W opinii Andrzeja Bednarczyka, omawiającego tę teorię, filozof nie pierwszy raz zmodyfikował dla swoich potrzeb koncepcję Galena, zawężając starożytne pojęcie pneумы do używanej przez lekarza rzymskiego pneумы *psychikon*, która odpowiada właśnie tchnieniom zwierzęcym (*spiritus animales*). Z tą samą opinią spotykamy się u André Pichota:

*Duch zwierzęcy* jest przekładem greckiego terminu *pneuma psychikon*. Kartezjańskie duchy zwierzęce odnoszą się bezpośrednio do psychicznej pneумы 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 wspomniane sito (tu w dalszym ciągu generalne zasady galenowskie są zachowywane, lecz częściowo zmechanicyzowane). 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)<sup>8</sup>.

7 Por. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 109. Jak to wyjaśnia Aucante, Galen, którego wskazuje się jako inspirację dla Descartes'a, dokonał dwojakiego rozróżnienia źródeł ruchu. Jednym z nich była pneuma fizyczna, drugim pneuma psychiczna, podczas gdy filozof francuski zrezygnował z tego podziału: „Wszystkie ruchy są spowodowane jedną tylko ogólną przyczyną: biegiem duchów w nerwach, który jest zarządzany przez 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”. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 287.

8 A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 364.



Układ nerwowy posiadany zarówno przez człowieka, jak i zwierzęta, przyczynia się do – ogólnie mówiąc – wrażliwości ciała, czyli zdolności reagowania na bodźce. Tchnienia komunikują je mózgowi i dlatego też z ich udziałem dokonuje się nie tylko poruszanie ciałem, w tym kurczenie się mięśni, ale mózgowi jest oznajmiany cały otaczający go świat. Tchnienia pomagają odciskać w tym wyróżnionym organie wszystkie ślady, odpowiadające jego formowaniu się, mającemu miejsce w czasie życia zwierzęcia, zwłaszcza w jego młodości. Są one następnie uważane za pamięć cielesną odróżnioną od pamięci intelektualnej, przynależnej samej duszy<sup>9</sup>. Pamięć tego typu może być – pod warunkiem wyjaśnienia, na jakiej zasadzie to czynimy – uznawana za podłoże zmian odpowiadających naszemu pojęciu uczenia się.

Wspominałem wyżej, że zdaniem wielu kartezjan tworzywo mózgu w początkowej fazie życia, to znaczy w płodzie i w bardzo wczesnym dzieciństwie, posiada płynną strukturę. Sprawia ona, że nie pamiętamy niczego z tamtego okresu. W miarę upływu kolejnych miesięcy mózg staje się bardziej zwarty, a przechodzące przez niego tchnienia, mogą wykonywać w nim, w sposób całkowicie mechaniczny, rozmaite ślady. Będą one utrwały się na podstawie powtarzania, ponieważ im skuteczniej tchnienia przejdą raz daną drogę, tym większa pewność, że inne uczynią to samo, wnikając w uczynione przez nie wcześniej przejścia. Uczenie takie najczęściej nie jest intencjonalne i towarzyszy mu przypadek. W sensie ścisłym, nie różni się ono od procesów odnoszących się

9 Dodajmy za Pichotem, że „Descartes porównuje system nerwowy do organów, wraz z zawartym w nich powietrzem pod ciśnieniem oraz jego rurami i ich klawiaturą (Człowiek..., s. 12). 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 (choć mówiąc właściwie, nie ma krążenia duchów zwierzęcych). Skądinąd według Descartes'a nerwy również uważane są za wyposażone w zastawki, podobne do tych, jakie posiada serce oraz żyły”. A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 366. Na temat ewolucji w pojmowaniu zasad budowy i działania układu nerwowego zob. przypisy A. Bednarczyka do rozprawy *Człowiek...*, s. 145–155. Na temat pamięci intelektualnej zob. R. Descartes, *List do Meslanda z 2 maja 1644 roku* [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. i wybór pism S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 277. Zdaniem Aucante'a rozróżnienie dwóch rodzajów pamięci miało swe pochodzenie scholastyczne. Stosowali je już św. Augustyn (*O Trójcy* 1, X, rozdz. X) oraz św. Tomasz (np. *Summa teologiczna*, 1 a kw. 79). Por. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 252.

do erozji skał czy gleb, kiedy to nie przychodzi nam na myśl, by nazwać je nauką. Ponieważ zaś mowa o działaniach bodźców zewnętrznych, do przejścia nad nimi kontroli i zawiadywania procesem ich zachodzenia, w przypadku działań podejmowanych celowo, należy wykorzystywanie roli pedagogów. Na ten wątek największą uwagę zwracał przywołany Cordemoy, będący nie tylko prawnikiem i filozofem, ale również nauczycielem<sup>10</sup>.

Sam Descartes również podkreślał rolę powtarzalności w tego typu utrwalaniu nawyków, podając za przykład psa, którego można nauczyć odpowiednich reakcji, silnie na niego wpływając. Chodzi o postraszenie go kijem, na widok którego będzie wykazywał uległość w przeszłości. Właśnie w okresie młodości, zarówno w odniesieniu do zwierząt, jak i ludzi, podobne ćwiczenie wykształca odpowiednie struktury i kiedy tylko mózg przestanie cechować omawiana elastyczność, wyrobiony jego kształt przesądzi o charakterze nawykowych zachowań danej jednostki, w tym o jej uspołecznieniu. Będziemy mieli tutaj przykład swoistego behawioryzmu i w zasadzie, o ile człowiek dysponuje sferą wolności, o tyle zwierzę jest tylko tym, co uczyniło z nim jego doświadczenie, któremu towarzyszą oczywiście wspomniane wrodzone instynkty, ale nie wolność decyzji. Vincent Aucante przywołuje rozmaite przykłady analogii, jakimi posłużył się Descartes, by wyjaśnić powstawanie takich przejść:

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 *Pravidle XII*, sformułowana wcześniej przez Arystotelesa. Trzecia jest z całą pewnością najbardziej używana: pamięć nazywana jest działaniem w fałdach mózgu przypominającym efekt kartki papieru, zachowującej pofaldbowania, po tym, jak została zgnieciona (Descartes, *List do Meysonniera* z 1 stycznia 1640; do Mersenne'a z 11 czerwca 1640 oraz 30 lipca i 6 sierpnia 1640; do Elżbiety z 6 października 1645; do Arnaulda z 4 czerwca 1648), co

10 Opracowaniem tematu ujmującego rozszerzone zainteresowania Cordemoy, jest rozprawa zatytułowana *Gérauld de Cordemoy: historien, politique et pédagogue*, autorstwa Paula-Henri Claviera, z roku 2010.

jest rozwinięciem przykładu św. Augustyna (*O nauczycielu*, XII). Te analogie pozwalają podtrzymać 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, gdyż mózg jest jawnie zbyt mały w odniesieniu do wszystkiego tego, co mógłby on zawierać<sup>11</sup>.

Problematyka istnienia dwóch typów pamięci jest tylko pochodną przyjętego dualizmu. W odróżnieniu od ciała dusza nie może się uczyć we wspomnianym powyżej zakresie. Nie mogą w niej zajść żadne zmiany mechanicznego pochodzenia, z uwagi na jej niematerialność, ale to nie wszystko. Również owe materialne modyfikacje w ciele z nią złączonym nie mogą w niej wywoływać żadnych nowych stanów. Cała jej zawartość, nazywana pamięcią intelektualną, musi przejawiać się w zupełnie inny sposób. W jego przybliżaniu, należy odnieść się do platonizmu filozofa<sup>12</sup>. Koncepcja prawd wrodzonych, nazywanych prawdami wiecznymi, jaką prezentuje jego teoria, wyjaśnia ich całkowicie aprioryczny charakter. Byłyby one jeszcze lepiej znane i szybciej uświadomione sobie przez podmiot, gdyby nie pamięć cielesna. Co więcej, bez wiedzy czysto intelektualnej, stanowiącej warunek możliwości kar-

11 V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 248–249.

12 Dzięki swemu dualizmowi Descartes z pewnością przynależy do nurtu filozofii platońskiej. Jak zauważa Jerzy Kopania, filozof nawet radykalizuje tę myśl, gdy chodzi o rozumienie autonomii duchowej sfery człowieka, jako konstytutywnej dla jego pojęcia. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, s. 19–20. Jeśli zaś mowa o platonizmie Descartes'a, to odnosi się on przede wszystkim do potraktowania człowieka jako *res cogitans*, a w sferze poznawczej do natyvizmu; ponadto w wyjaśnieniu relacji psychofizycznej do swoistego animizmu, w którym dusza wprawiająca ciało w ruch należy nie do człowieka, lecz do Boga. Zdaniem Pichota: „Byt żyjący wynika zatem [u Platona – T.S.] 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 metempsychozę 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)”. A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 25.

tezjańskiej dedukcji, nie mogłaby rozwijać się medycyna ani żadna gałąź poznania. Można postawić więc tezę, że medycyna kartezjańska nie jest nauką empiryczną, ponieważ w sensie ścisłym tylko to jest wiedzą, co pochodzi z rekonstrukcji depozytu pojęć, wpojonych człowiekowi (jako duszy duchowej) przez Boga. Pamięć cielesną posiadają również zwierzęta, które nie rozwijają umiejętności poznawczych i nie dysponują żadną świadomością podstaw swego funkcjonowania<sup>13</sup>.

Ponieważ różnice między obiema pamięciami są tym samym, co różnice między ciałem oraz duszą i ponieważ w koncepcji medycznej Descartes'a kładziony jest nacisk na materialny przedmiot badań przyrodnicy, proponuję zapoznanie się w tym miejscu z interesującym przykładem, zaczerpniętym ponownie z filozofii Cordemoy. Jest nim *List*, jaki autor ten napisał do Gabriela Cossarta (1615–1674), profesora retoryki w Kolegium Jezuickim Ludwika Wielkiego w Paryżu i podejmujący zagadnienie zgodności nauki Descartes'a z *Biblią*. Większą jego część poświęca się na omówienie kwestii odnoszących się do powstania świata i stwarzania przez Boga kolejnych jego stadiów, jednak do rozważań kosmologicznych, dodane zostają również problemy antropologiczne. Podstawą dla zarysowania cezury między zagadnieniami jest pojęcie duszy. Gdy w swym studium Cordemoy dociera do relacji na temat powołania do życia człowieka, czuje się zmuszony do wyjaśnienia różnicy, jaką odnotowuje między znaczeniem słowa „dusza”, gdy chodzi o jej zwierzęce oraz ludzkie pojmowanie, nie tylko w *Piśmie Świętym*, ale i w filozofii. Interesuje go zatem ten sam problem, który nas zajmuje, mianowicie, jak odróżnić życie właściwe ludziom od zwierzęcego. Zdaniem tego autora, by to osiągnąć, trzeba znaleźć podstawę dla odmienności między duszą w człowieku a duszą w zwierzęciu, bowiem to tylko przesądza na temat odrębności tych dwóch typów egzystencji i ich nieprzystawalności względem siebie.

Właśnie w zwierzętach, które pozbawione są myślenia, tekst *Biblii* ujawnia materialny charakter zasady ich życia, którym wedle nowożytnych filozofów, mają być tchnienia życiowe, będące jedynie drobinami,

13 Koncepcję prawd wiecznych przedstawiałem już w innym miejscu, więc pozwolę sobie na odwołanie się do niej jedynie w przypisie. Zob. T. Śliwiński, *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Nowa Wieś 2005, s. 130–144.

podgrzewanej w sercu krwi, o której mówi również tekst natchniony. W swoich badaniach Cordemoy odnosi się do jego hebrajskiego zapisu i odnajduje w nim argumenty mówiące o terminach, a co za tym idzie i znaczeniach przewidywanych dla duszy rozważanej u ludzi i u zwierząt. Wzmacniają one i wspierają dualizm, jakiego on i Descartes są wyrazicielami, dowodząc, że nowożytnie teorie naukowe stanowią tylko rozwinięcie prawdy pochodzącej z Objawienia. Filozof posiłkuje się pierwszymi dwoma rozdziałami *Genesis*, w których wszystkie byty żyjące są przedstawione jako wytworzone z ziemi i wody, a mimo to są zdolne do wzrostu, odżywiania się oraz reprodukcji. To upewnia go w przekonaniu, iż pogląd mówiący, że nie jest potrzebna żadna dusza duchowa, żadna niematerialna zasada, forma czy energia, by wspomniane procesy mogły zachodzić, jest słuszny. Odrzuca on tym samym siły, mające rzekomo znajdować się w roślinach i zwierzętach pod postaciąmi tradycyjnie przyjmowanych dusz: wegetatywnej i zmysłowej<sup>14</sup>.

14 W tym miejscu raz jeszcze można odnieść się do ustaleń badaczy amerykańskich. Jak podkreśla Detlefsen: „MacKenzie rozumie funkcje życiowe jako jedne z nielicznych, które razem składają się na złożoną teorię życia Descartes’a, obejmującą zarówno przyczyny, jak i skutki. «Istota jest żywa wtedy i tylko wtedy, gdy ma jakąś zasadę ruchu, która wraz z pewnym układem części umożliwia danemu stworzeniu angażowanie się w pewien zestaw działań, które z kolei predestynują tę istotę do wykonania zestawu funkcji życiowych» [A. W. MacKenzie, *A word about Descartes’ mechanistic conception of life*, „Journal of the History of Biology” 1975, vol. 8, s. 10 – T.S.]. Funkcje życiowe, które wyróżnia, to odżywianie oraz wzrost, a wszystkie żywe ciała przejawiają te funkcje. Rozpoznaje także bardziej szczegółowe czynności, które wykazują tylko określone rodzaje żywych istot, jako przyczyniające się do bardziej ogólnych funkcji życiowych. Przykłady tych bardziej określonych aktywności (na przykład u zwierząt z sercem), mogą obejmować trawienie, bicie serca i oddychanie. Zgodnie z poglądem MacKenzie, adekwatny opis życia musi odwoływać się do dwóch przyczyn: zasady ruchu (takiej jak ciepło), a także do właściwego ułożenia organicznych części – i zbioru skutków – to jest specyficznych zachowań podklasy żywych maszyn (np. zwierząt z sercami), które powodują ogólne funkcje życiowe, obecne u wszystkich i tylko żywych maszyn. Ciepło jest więc postrzegane bardziej jako zasada ruchu w żywych ciałach, a nie jako zasada samego życia, opcja, którą Descartes wyraźnie prezentuje w *Namiętnościach duszy*: «podczas naszego życia istnieje w naszym sercu stale ciepłota, która jest rodzajem ognia, utrzymywanego tam przez krew żylną, a ogień ten jest zasadą cielesną wszelkich ruchów naszych członków» (*Namiętności duszy*, art. VIII, s. 69)”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 150.

Pozbycie się ich z obszaru badań nad przyrodą przynosi pożądany skutek nie tylko dla medycyny, ale i dla samej religii. Pojęcie duszy duchowej odnoszone może być, zdaniem kartezjan, w połowie jego jestestwa do człowieka, a w pełni do Boga oraz aniołów, które to byty – mając swą autonomię i całe swe życie w inteligencji – w ogóle nie są przedmiotem kompetencji lekarza.

Na zagadnienie, o którym mowa można spojrzeć również nieco szerzej. Przysługująca dualizmowi redukcja stanowi tu jednocześnie próbę dokonania ostatecznego oddzielenia fizyki od zależności względem teologii. Ogólnie rzecz biorąc, przy założeniu, że sprawne zarządzanie materialnym światem staje się domeną uczonych nowego typu, można uznać – z uwagi na autonomię, o jakiej była mowa, jak również odmienność celów i przedmiotu badań właściwej im nauki – że osoby duchowne oraz religia w niczym nie są zagrożone ze strony tych pierwszych. Tak więc jednym z zadań zaplanowanych w ramach wskazanego przewartościowania, o którego autorstwo posadziliśmy wcześniej samego Descartes’a, było spowodowanie, aby przez dowiedzenie, że rozciągłość nie zawiera ani nie domaga się jakiegokolwiek duchowości, oddać ją całkowicie w ręce przyrodzowców. Zabieg ten posiadał jeszcze jeden aspekt, który wskazywał na pewne znamiona pierwszeństwa nauk pozytywnych, przed Objawieniem, ale czynił to w sposób zakamuflowany. Otóż uczeni nowożytni w większości nie przestawali być ludźmi wierzącymi, a stosowana przez nich argumentacja na rzecz oddzielenia nauki od wiary, w wyrażanej przez nich jawnie opinii, miała wzmocnić pozycję religii, nie nauki<sup>15</sup>.

15 Przykładem takiego postępowania jest *List do Teologów Sorbony*, stanowiący *Przedmowę do Medytacji* Descartes’a: „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”. R. Descartes, *List Descartes’a do Uczonych Sorbony*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, s. 6. Jak zauważa Smith: „Nic dziwnego, że nauki, które opisują przeszłość, o ile są spekulatywne i nieprzeniknione, w siedemnastym wieku łatwo wprowadziły elementy mitologiczne i polegały w większym stopniu niż, powiedzmy na balistyce czy hydrologii, na autorytecie *Pisma Świętego*. *Le Monde* Descartes’a jest radykalny w swoim całkowitym naturalizmie, gdy chodzi o opis

Cordemoy pragnie przekonywać, że analiza treści *Pisma Świętego*, połączona ze znanstwem w zakresie mechanizmów świata materii, ukazuje, że cała myśl świeckich wywodzi się już nie tyle z Biblii, jak utrzymywał wcześniej, co wprost z podwójnej natury Chrystusa. Podobieństwo człowieka do Boga, który nie posiada nic cielesnego, musi mieć swe miejsce właśnie w inteligencji, nie zaś w sferze cielesności, która powinna być traktowana przedmiotowo. Wreszcie, „odczarowanie” ciała przez naukę ma też swą praktyczną wartość dla samego duchowieństwa – i tu widać przebiegłość nowożytnych – które może przystać na badania przyrodznawców jako działania wolne od generowania sporów światopoglądowych, a to z uwagi na wzajemną nieprzenikliwość dziedzin, o jakich mowa. Co więcej, duchowny sam może powierzyć swe ciało medycynie, która w nim, jako posiadającym podwójną naturę, nie narusza sfery łączącej go w sposób istotny z Transcendencją, to jest z Bogiem samym. Dzięki powyższemu leczący ciało duchowny, pozostaje w sferze właściwego sobie *sacrum*. W odróżnieniu od niego, uczeni nowożytni oraz świeccy, również dysponujący pojęciem Boga, są izolowani, nie przekraczając sfery *profanum*. Pierwsze rozumienie Boga pochodzi z Objawienia i dotyczy niepojętego kontaktu z Przyczyną wszystkiego. Drugie, pozostając przynależne immanencji, sankcjonuje naukowy obraz świata przyrody. Wyposażając człowieka w duszę duchową, dzięki której on myśli i czuje, Bóg uczonych nie tylko pozwala mu na zaznajomienie się ze sferą zwierzęcości, ale dzięki prawdom wrodzonym, widocznym wyłącznie dla ludzkiego rozumu, zapoznaje go z samym sobą jako Stwórcą świata. Bez tego wskazania na łączność między ludźmi i Bogiem, jaka ma miejsce dzięki wiedzy, dualizm musiałby wyczerpywać się w skrajnej i jałowej opozycji, widocznej na linii Stwórcy-stworzenie. Mielibyśmy bowiem do czynienia z jednej strony z niematerialną przyczyną świata, a z drugiej z materialną rzeczywistością rozciągłości. W ten sposób dualizm osiągałby

formowania się planet, w tym naszej własnej, bez jakiegokolwiek odniesienia do biblijnego opisu Genezy. A jednak Descartes wyraża swoją roztropność w inny sposób: opisuje swój «świat» jako świat wyobrazony, a swoją geogonię jako rodzaj bajki. Leibniz, wierny swemu duchowi pojednania, woli argumentować za harmonią wiary i rozumu, a nawet odrzucać dane empiryczne, gdy wydają się one sprzeczne z autorytetem *Pisma Świętego*...”.  
J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011, s. 221.

jedyną możliwą postacią, nie mogąc być obecnym w samym świecie, gdzie mamy z nim do czynienia w jakże wyjątkowym przypadku człowieka.

Nie tylko Cordemoy podkreślał zalety różnicy, jaką należy wskazywać między duszą duchową a materialną zasadą ruchu w zwierzętach. Niemal identyczne rozumowanie znajdujemy u De La Forge'a. Zamiast bezpośrednio do *Pisma Świętego*, w swoim *Traktacie o umyśle ludzkim* odwołuje się on do rozważań św. Augustyna, którego zdaniem duszę u zwierząt i w roślinach należy określać mianem „ducha cielesnego”, choć nie zawsze on sam wiąże go tylko z krwią, ale również z ogniem i powietrzem. Pierwszy z wywodów, na jakie wskazuje lekarz, mieści się w 33. 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<sup>16</sup>.

Jako drugi fragment De La Forge wskazuje końcowy zapis 4. rozdziału księgi *O poznaniu prawdziwego życia*, w którym przed zdefiniowaniem duszy rozumnej w człowieku, św. Augustyn pisał: „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”<sup>17</sup>.

Uczony nowożytny podtrzymuje tę argumentację. Służy mu ona do podkreślenia prawdziwości nauki Descartes'a, którą uznaje za własną<sup>18</sup>.

16 Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, *Patristica Latina* (dalej: P.L.), t. XL, rozdz. XXXIII., kol. 803, <http://patristica.net/latina/>

17 Św. Augustyn, *De cognitione verae vitae*, [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XL, rozdz. IV, kol. 1109, <http://patristica.net/latina/>

18 Pogląd Descartes'a w bezpośredni sposób odpowiadający cytowanej opinii św. Augustyna, zawarty jest w jego *Liście do More'a*, z 5 lutego 1649 r.: „Chcę tedy zauważyć, że należy wyróżnić dwie odmienne zasady naszych ruchów, mianowicie jedną całkowicie mechaniczną i cielesną, która zależy wyłącznie od siły tchnień i ukształtowania członków, a więc może być nazwana duszą cielesną, drugą zaś niecielesną, to znaczy umysł, czyli tę duszę, którą



W odróżnieniu od tego ostatniego oraz od Cordemoya, De La Forge snuje rozważania, mające na celu podkreślenie różnic między duszą duchową i duszą cielesną nie po to, by umożliwić sobie łatwiejszy dostęp do wiedzy o ciele, ale by wskazać na własności i funkcje samej inteligencji. Odwoływanie się do św. Augustyna ma u niego to samo znaczenie, jakie później pojawi się u Malebranche'a, a kierownicza rola duszy, jak również jej zdolności poznawcze, stanowią główny przedmiot poczynionej przezeń analizy<sup>19</sup>. Przynależna duchowości podmiotowość i przytomność, wyrażające się przede wszystkim w samowiedzy, której przyrodoznawstwo stanowi tylko funkcję podrzędną, sprawiają, że w kartezyjańskim modelu poznania teorie te zbliżają się do samej metafizyki. Cechuje się ona świadomością nieprzekraczalności perspektywy poznawczej. Przykłady tego odnajdziemy w liście, jaki Descartes napisał do Mersenne'a w lipcu 1641 roku:

Ponieważ nasza dusza nie ma ani koloru, ani zapachu, ani smaku, ani w ogóle nic z tego, co przynależy do ciała, 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<sup>20</sup>.

W dojrzałej wersji pogląd ten pojawia się w kilku miejscach twórczości filozofa. Jego istota polega na pewności, że umysł nie tylko jest tym, co najłatwiej poznawalne, ale również tym, co zawsze pozostaje poznawalne jako jedyne:

określiłem jako substancję myślącą". R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnaudem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 60.

19 „W doktrynie tego rodzaju pewne działania mogą być przypisane człowiekowi mimo tego, że tylko dusza bierze w nich udział, ponieważ człowiek jest w niej przede wszystkim swoją duszą. Stąd wypyta teoria poznania i naturalna teologia odwrócone od ciała, zawsze zajęte tym, by nas od niego odwrócić, by sprowadzić nas do duszy, gdzie znajduje się największe dobro. Otóż dowiedzenie tego, że dusza jest substancją, oznacza dla św. Augustyna przede wszystkim wykazanie, że jest ona odrębna od ciała [...] Wszelkie dowody odrębności duszy i ciała opierają się na zasadzie, że rzeczy, w których myśl rozpoznaje konieczne właściwości koniecznie odrębne, są również koniecznie rzeczami odrębnymi". É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 59.

20 R. Descartes, *List do Mersenne'a z lipca 1641 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezyjusz*, s. 267.

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 – T.S.], aniżeli w jakiegokolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu<sup>21</sup>.

Refleksja *cogito* nad treściami własnymi czyni uczonych nurtu augustiańskiego, do którego można zaliczyć samego Descartes'a, kompetentnymi w zakresie podstaw filozofii. Dotyczy to zarówno myśli, która pochodzi z początków doktryny chrześcijańskiej, jak i tej nowożytnej<sup>22</sup>.

Wracając do kwestii wyodrębniania duchowości ludzkiej i jej odróżnienia od innego rodzaju dusz, najlepiej jest posłużyć się fragmentem listu filozofa do Regiusa:

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 vegetatywną oraz siłę poruszania ciała, które w roślinach i zwierzętach nazywamy duszą vegetatywną oraz duszą zmysłową, to są one także w człowieku, ale nie należy nazywać ich

21 R. Descartes, *Zasady...*, cz. I, s. 12.

22 W swoim opracowaniu lekarz wiele razy umieszcza fragmenty dzieł świętego, pisząc: „Nie bez racji twierdzimy, że wiemy, co to jest dusza, ponieważ i my także mamy duszę”. zob: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. VIII, rozdz. VI, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1996, s. 273. W innym miejscu dodaje: „Czy istnieje coś, co by nam było równie blisko znane, co by lepiej zdawało sobie sprawę z własnego istnienia, niż to, przez co poznajemy wszystko inne, to jest sama dusza?”. Tamże.

duszą, ponieważ nie są pierwszą zasadą jego działań i różnią się od duszy racjonalnej w pełni rodzajowo<sup>23</sup>.

Ten krótki cytat doskonale pokazuje znaczenie i zasadę wspomnianego rozróżnienia. Mówi się w nim również o rozłamie między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce i roślinne, spowodowanym tak charakterystycznym od czasów Sokratesa podziałem substancji. Odnotujemy zresztą, że właśnie dualizm powoduje, że definiując człowieka jako duszę nieśmiertelną, przedstawiciele tej tradycji antropologicznej bez straty odrzucali nauki przyrodnicze. Przesądzała o tym duchowa i istotowa natura ludzka, która – przy założeniu jej nieśmiertelności – nie cierpiała tych samych schorzeń, na jakie zapadać mogło ciało. Jeśli zaś Platon pisał o mądrości, która przychodzi po pięćdziesiątym roku życia, to miał na uwadze dobroczynne skutki dla procesu poznania, zachodzące przy okazji starzenia się organizmu, który traci wówczas na sile i ułatwia czyste myślenie. Tu medycyną była etyka, a dysfunkcje cielesności w ludziach mogły być traktowane tak samo jak dualizm kartezjański pojmując je w zwierzętach, to jest, jako mające miejsce bez związku z właściwymi obszarami prawdziwej świadomości.

Gdy porównamy Descartes'a z Platonem widzimy, że u tego pierwszego mamy do czynienia z odmienną sytuacją, choć on również rozwija filozofię dwóch substancji, sytuując to, co ludzkie, identycznie, jak robili to przed nim wspomniani autorzy antyczni. Co zatem różni jego koncepcję od tamtych i co nakazuje przedstawicielom filozofii nowożytnej sprzeniewierzyć się całej tradycji reprezentowanej przez ich poprzedników? By to zrozumieć, należy wydobyć na światło dzienne cechy pewnej zmiany, będącej funkcją zajmującego nas od początku przewartościowania. Otóż platonizm, a zwłaszcza jego pochodne

23 R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, s. 11–12. Co do siły wegetatywnej, nakazuje rozumieć ją jako „rozłożenie części ciała”, tamże. Pisał też: „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 – T.S.] w odniesieniu do człowieka i [w innym do – T.S.] zwierząt”. Tamże, s. 10–11. Na ten temat zob. też: É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 394–395.

chrześcijańskie, dość skutecznie przyzwyczajaly do tego, że za zdrowie i rozwój władz duchowych człowiek nie odpowiada, bowiem to do Boga należy ostatecznie słowo w ich sprawie. Ponadto, życie wcielone miało swe odniesienie do wspomnianego planu etycznego, w związku z czym nie można było spodziewać się, iż „więzień” będzie poświęcał się wzmocnieniu miejsca swego skrepowania, przez zastosowanie do jego ulepszania wiedzy dotyczącej idei. Innymi słowy, choroby i skrócone dzięki nim życie oznaczały szybsze oczyszczenie i odkupienie, którym służyły. Wiedza prawdziwa mogła być wartościowa właśnie dlatego, iż nie odnoszono jej do sfery *profanum*, a tego wymagałaby postępowania medycyna.

W odróżnieniu od swoich wielkich poprzedników, Descartes – co sygnalizowałem – oddziela plan poznania od jego rozumianych w tradycyjnym dla dualizmu znaczeniu etycznych powinowactw. Nie wierzy ponadto w skutkowanie grzechu, gdy chodzi o ludzkie zdolności do rozszerzania przyrodzonego światła umysłu i nie potrzebuje łaski, by z użyciem rozumu sprawić, aby ciało poczuło się lepiej. W tym przypadku przesądza sposób, w jaki uczony odnosi się do zagadnienia substancji w nim samym. Skoro jego dusza, będąc tak ściśle połączona z ciałem, we wszystkich swoich stanach zależy od niego, jej leczenie nie jest już domeną etyki i religii, a przyrodoznawstwa. Pozbywszy się wszelkich dusz z przyrody, uczony doprowadza do tego, by jego własna dusza, mogła uznać się już tylko za przyrodę i to w jakimkolwiek możliwym dla człowieka zakresie, to jest – od uczuć począwszy, aż po geometryczne pojęcie natury jako przestrzeni. Dzieje się tak, gdyż w nowej nauce, wszelkie zastosowanie owego światła rozumu sprowadza się tylko do rozważań na temat związków duszy z ciałem.

Zamykając powyższe rozważania, zauważmy jeszcze jeden interesujący aspekt opisywanego powyżej rozłamu. Otóż w swej pierwszej publikacji, jaką była *Rozprawa o metodzie*, doszukując się argumentów na rzecz nieposiadania przez zwierzęta świadomości, Descartes wymienia ich niezdolność do artykułowania myśli, co ma dowodzić, że nie posiadając mowy, nie przynależą do istot obdarzonych refleksją<sup>24</sup>. Są zatem

24 Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 67–68; oraz: tenże, *List*

kompozycjami materii posłusznymi samym prawom przyrody nie w innym stopniu, niż chmury czy kamienie. Przypisywanie zwierzętom czynności świadomych, byłoby więc, z punktu widzenia postępowych uczonych formą zabobonu. Descartes z niechęcią odnosił się do jego utrzymywania, wspominając wprost, że jednymi z odpowiedzialnych za utrwalanie go są Charon oraz Montaigne. W *Liście do Markiża de Newcastle* filozof pisał w ten sposób:

A zatem, jest to bardziej oczywiste, jak sądzę, że mowa, będąc w ten sposób określona, przysługuje tylko samym ludziom. Bo, mimo iż Montaigne i Charon powiedzieli, że istnieje większa różnica między człowiekiem a zwierzęciem, niż między człowiekiem a zwierzęciem, to nigdy nie istniało żadne zwierzę na tyle doskonałe, by mogło użyć jakiegoś znaku, aby dać zrozumieć innym zwierzętom coś, co nie miałyby 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 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 – T.S.]<sup>25</sup>.

do Mersenne'a z 22 lipca 1641 r., [w:] *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. I, Paris 1897, s. 417.

- 25 Tenże, *au Marquis de Newcastle, Egmond, 23 novembre 1646*, [w:] tamże, t. 4, s. 575. Filozof wspomina o fragmentach wypowiedzi Michela de Montaigne (*Próby*, ks. 2, r. 12) oraz Charona (*De la sagesse*, ks. 1, r. 8), do których odnosił się także Chanut. Różnica między człowiekiem i zwierzętami jest jego zdaniem większa i innej natury niż między samymi ludźmi. Według Pichota: „Dla Descartes'a człowiek ma zupełnie odmienne życie 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 sprawia, że nawet jeśli można sobie wyobrazić maszynę zdolną do automatycznego wygłaszania słów, nie jest jego zdaniem możliwe wyobrazić sobie mechanizm, który byłby zdolny do tworzenia zdań sensownych. Taka budowa zdań nie może być wynikiem uprzednio określonej mechanicznej struktury, 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 której rozum jest sztuką, zajmującą miejsce wszystkich sztuk, tak jak ręka

Zwróćmy uwagę, że tekst ten przekonuje, iż w przypadku człowieka w jego ciele zamknięta jest myśl, która zawsze będzie dążyła do ekspresji za pomocą znaków, nawet jeśli miałyby nimi być wyłącznie gesty. Dusza użyje zatem ciała, by za jego pomocą przejawić się innej, umiejącej odczytać jej komunikat, inteligencji. Cała sfera tego typu symptomów, choć są one całkowicie materialne, nigdy nie może mieć za przyczynę niczego mechanicznego, dlatego też, w odróżnieniu od materialistów pokroju La Mettriego, Descartes wyraża pogląd, że gdy chodzi o człowieka, nie wszystko daje się w nim wyjaśnić wyłącznie jako skutek działania zdeteterminowanej fizycznymi prawami natury. Mowa i inne znaki używane intencjonalnie, jakkolwiek nie obywają się bez materialnego pośrednictwa, są wyrazem czystej myśli. Nie dotyczy to jedynie komunikowania takich stanów podmiotu, których podłoże pozostaje prywatne lub dowolne, ale propagowania wiedzy, do której nie tylko wystarczy myśleć, ale należy to czynić w porządku prawd wiecznych oraz ich związków i konsekwencji. Do tego ostatniego należy być nie tylko człowiekiem, zdolnym do uczuć, ale wysilić się, by w sobie odnaleźć znaki porządku uniwersalnego, do jakiego nigdy nie odniesie się żadne zwierzę, nawet jeśli w wielu okolicznościach jego życia i zachowań zdawałoby się myśleć z wielką precyzją. Tę precyzję Descartes nazwał automatyzmem, który przywodzi na myśl pozbawienie wolności decyzji i odpowiada przybliżanemu już pojęciu instynktu u Chaneta<sup>26</sup>.

jest narzędziem, które odpowiada miejscu wszelkich narzędzi. Nawet jeśli Descartes lekceważy (dobrowolnie? w celu lepszego oddzielenia dziedziny ducha i 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 (niemechaniczną 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 spozstrzegać przedmioty obecne dla zmysłów". A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 370–371.

- 26 „Zdaję sobie sprawę, że zwierzęta wykonują wiele rzeczy lepiej od nas, ale nie dziwię się tym, bowiem to samo służy dowiedzeniu, że działają one zgodnie z naturą i dzięki rodzajowi sprężyny, tak jak zegar, który wskazuje dokładnie, która jest godzina, a do czego nie wystarcza nam nasze rozumowanie”. R. Descartes, *au Marquis de Newcastle, Egmond, 23 novembre 1646*, [w:] *Oeuvres...*, t. IV, Paris 1901, s. 575.

Co zaś tyczy się Montaigne'a, to zauważmy, że jego uznanie dla zwierząt jest najczęściej funkcją niechęci żywionej w stosunku do ludzi. Nie ma więc potrzeby, by brać jego przychylną względem świata fauny uwagę, za wkład w naukową dyskusję epoki. Oczywiście, co innego, gdy myślimy o kwestii poważnego potraktowania instynktu. Jak zauważa Aucante, już w wieku szesnastym pewni autorzy hiszpańscy, jak Gomez Pereira, twórca *Anatomia Margarita* (1554) oraz Juan Huarte, autor *Examen de los ingenios* (1580), podejmowali tę kwestię, jako zagadnienie z zakresu medycyny i filozofii przyrody. Montaigne stosuje swą argumentację zarówno inaczej niż oni, jak i w innym celu. U niego mądrość zwierzęca ma stanowić niemal wzorzec i inspirację dla zgubionej lub nieobecnej mądrości u ludzi. Po prostu zwierzęcy bohaterowie tego pisarza są ludzcy, natomiast ich człowieczy odpowiednik pozostaje przepelniony wieloma niedoskonałościami.

Rozważania dotyczące istoty życia i przedmiotu medycyny w tej części zakończyliśmy kwestiami z zakresu filozofii człowieka. Wiek siedemnasty był okresem podejmowania poprzedzonych badaniami decyzji w sprawie dalszego rozwoju nauk, nie tylko o przyrodzie nieożywionej, ale przede wszystkim w odniesieniu do nowej antropologii. Kwestia istnienia – lub nie – inteligencji, związanej tradycyjnie z którąkolwiek z form duchowości istniejących w świecie pozaludzkim, była bardzo doniosła i w razie potwierdzenia lub zaprzeczenia, mogła pociągnąć za sobą bardzo poważne skutki światopoglądowe. Na problemy powyższe wskazuje choćby Cordemoy. W *Liście do Cossarta*, którego treść już przybliżałem, pisał on również na ten temat:

Ci, którzy użyczają ciału wrażliwości lub pozostałych percepcji, jakie mogą przysługiwać tylko duszy, powodują wiarę, że człowiek, tak jak zwierzęta, ma tylko ciało. Z drugiej strony, ci, którzy uważają, iż dusza jest tym, co w człowieku przyczynia się do odżywiania i ruchu, są podlegli przekonaniu, że zwierzęta, które się odżywiają i poruszają, mają duszę, tak jak on, i że nie istnieje większa różnica między duszami, jak tylko „mniej lub bardziej”, w związku z czym podają aksjomat, który mówiąc, iż „mniej lub bardziej” nie zmienia istoty, sprawia, że szybko przyzwyczajamy się sądzić, iż jeśli wszystko

ginie w zwierzęciu wraz z jego śmiercią, nic nie pozostaje również z człowieka, kiedy traci on życie<sup>27</sup>.

Wydaje się, że nie sposób lepiej wyrazić obaw wynikających z pomieszania pojęć, niż w powyższym fragmencie. Polegają one na uświadomieniu sobie zagrożenia ze strony materializmu i naturalizmu, z których częściowo, ale przy podkreśleniu, iż właśnie tylko wybiórczo, korzystają sami uczeni nowożytni. W naukach przyrodniczych niejednokrotnie postulują oni czysto materialistyczne podejście, lecz czynią tak z pobudek pragmatycznych, bez których niemożliwe są ani medycyna, ani w ogóle rozwój nauk. Wymaga tego metoda, której skuteczność polega na wspomnianym redukcjonizmie. Jest on z definicji operacyjny i nie stanowi opisu wszelkiej rzeczywistości, lecz opisuje klucz dostępności do wybranego jej obszaru, jaki interesuje przyrodników, w tym lekarzy.

27 G. de Cordemoy, *List napisany do Wielebnego Ojca do P. Cossart'a, z Towarzystwa Jezusowego, celem wykazania, że wszystko to, co Pan Descartes napisał na temat systemu Świata i duszy zwierząt, zdaje się być zaczerpnięte z Pierwszego Rozdziału Genesis*, tłum. T. Steglański, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 3, s. 23.





## ROZDZIAŁ III

### TRZY ASPEKTY PRZEJAWIANIA SIĘ ISTOTY ŻYCIA A SKUTECZNOŚĆ MEDYCyny

Zwróćmy uwagę, że przez wzgląd na dualizm, o którym mówimy, w rozważaniach na temat zagadnienia życia i jego fenomenu, a zwłaszcza jego istoty, w przypadku kartezjan można powziąć co najmniej dwie lub trzy decyzje interpretacyjne. Wymienię je tu w punktach, które stanowią jednocześnie tytuły podrozdziałów tej części opracowania. Pierwszy pogląd określa teza, pochodząca od samego Descartes'a. Mówi ona, że: 1. życie polega na cieple obecnym w sercach zwierząt. W drugiej opinii spotykamy się z interpretacją De La Forge'a, która bliska jest rozwiązaniu św. Augustyna i w której twierdzi się, że: 2. życie jest właściwością inteligencji. Wreszcie, pod uwagę brana jest jedność substancjalna, z której wynika, że: 3. prawdziwe życie realizuje się w związku duszy z ciałem. Ostatnią z perspektyw najlepiej zobrazuje myśl De La Chambre'a<sup>1</sup>.

1 Według interesującego ujęcia Eszter Rembeczki, Descartes'a koncepcję medycyny należy rozpatrywać na trzech poziomach. Pierwszym jest mechanika samego ciała, zaś metody lecznicze rozpatrywane są jako wysiłek zmierzający do naprawienia maszyny biologicznej, jaką stanowi ludzkie ciało. Poziom drugi można nazwać psychologicznym, dotyczy bowiem namiętności duszy. Wreszcie poziom trzeci, związany z etyką, ma także wymiar egzystencjalny. Autorka pisze: „Tak więc zamiast poszukiwania technik umożliwiających przeżycie ciała, na pierwszy plan wychodzi stawienie czoła i pogodzenie się z tym, co nieuniknione – ze śmiercią ciała, której Bóg dał znaczenie i zagwarantował człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Dlatego też fizyczne zdrowie może przerodzić się w zapewnienie poczucia akceptacji śmierci, której towarzyszą budzące nadzieję idee”. E. Rembeczki, *Concepts of Healing in Descartes' Thought* (tekst w przygotowaniu).

## ŻYCIE POLEGA NA CIEPLE OBECNYM W SERCACH ZWIERZĄT

Przechodząc do omówienia punktu pierwszego oraz właściwej dla niego argumentacji, możemy stopniowo nabyć coraz większego przekonania, że w interesującej nas filozofii w ogóle nie ma części, jaką można by odnieść do życia w sensie biologicznym, chociaż prawdą jest, że wyłącznie o biologię w tym ujęciu chodzi. Wniosek nasuwający się w wyniku analizy zasad nowej nauki brzmiałby: „nie ma biologii, jest tylko mechanika”. W tym przypadku należało przyjąć redukcjonizm, z wszelkimi jego konsekwencjami oraz tym, że ignoruje się w nim jakąkolwiek specyfikę życia organicznego. W ważnym dla nas aspekcie nauki, która cała sprowadza się do fizyki, problem życia albo nie istnieje albo staje się jedynie zagadnieniem ruchu, co w zasadzie równa się pierwszej opinii. W związku z tym można również uznać, że albo cały wszechświat żyje, lecz jest to życie maszyny, albo że nic nie żyje we wszechświecie pełnym maszyn. Można się przy tym zgodzić, że z punktu widzenia medycyny podobne rozterki nie należą jednak do kluczowych, ponieważ tylko mechanizmy nadają się do tego, by podlegać leczeniu z jej pomocą, a kwestia swoistości życia, jako problem medyczny, na pewnym etapie działań lekarza w ogóle nie jest obecna.

W opisanym przypadku decyzja interpretacyjna polega na przyjęciu, iż biologia, gdyby miała przysługiwać jej odrębność względem kryteriów, w jakich realizuje się fizyka, musiałaby być nazwana przesądem i w ten sposób wyrugowana. Jej miejsce zajęłaby wyłącznie nauka o rozciągłości i ruchu. Chodzi oczywiście o to, że naukowa jest tylko fizyka matematyczna (ilościowa). Przekonanie takie pozostaje w całkowitej zgodzie z wytycznymi kartezjanizmu, choć faktem jest, że sam jego twórca komplikuje nieco wspomniane zagadnienie. Do osiągnięcia pełni doprecyzowania zajmującej nas tu kwestii Descartes pozostawia do wyjaśnienia jeszcze jeden, ostatni problem. Polega on na tym, że o ile każdy ruch ma, jego zdaniem, taką samą naturę, to nie każdy rodzaj przyczyny ruchu, jest przez niego odnoszony do zjawiska życia. Właśnie ten aspekt pozwala odróżnić je od zwykłego poruszania się ciał,

mającego miejsce w przestrzeni tego, co nieożywione. Gdy kamienie spadają w lawinie, uczony nie powie, że mamy do czynienia z życiem góry, na zboczu której zachodzi ta zmiana. Jednak gdy odniesie się on do powodów, dla których poruszają się organy i cząstki materialne we wnętrzach ciał należących do zwierząt, będzie doszukiwał się powodu, dla którego należy przypisać im witalność. W wyniku powyższych ustaleń przechodzimy do kolejnego wniosku mianowicie, że: „istnieje specyficzna przyczyna ruchu niektórych maszyn”, przesądzająca o ich statusie. Za źródło takiego ruchu, mogącego być odnoszonym do tak wyodrębnionego zjawiska, filozof uznał ciepło przynależne tylko sercu, jako wyróżnionemu organowi. Na interesujący szczegół napotykamy, kiedy stawiamy pytanie o pochodzenie wspomnianego ciepła. Problem w tym, że powstaje ono wcześniej od serca i jest przyczyną jego wytworzenia, o czym zaraz się przekonamy.

Descartes pisał, że „rozszerzanie się krwi, powodowane owym ciepłem, jest pierwszą i główną siłą napędową całej naszej maszyny [...]”<sup>2</sup>. Mamy więc rozwiązanie kinetyczne, ponieważ rozszerzająca się krew rzednie, a jej prędkość wzrasta wskutek tego faktu i wcześniejszego ogrzania, to znaczy nadania prędkości budującym ją drobinom. W związku z tym ciepło, o jakim mowa, przyczynia się do formowania zarodka, w tym do wytworzenia wszelkich jego organów, co powoduje, że w sensie ścisłym tylko ono stanowi powód rozwijania się życia. Co ważne, samo nie jest skutkiem procesów, do jakich wymagane byłoby ciało jako już ukształtowane. Dowodzą tego właśnie pierwsze stadia embriogenezy, a cały dalszy ciąg zdarzeń, polegający tylko na przekazywaniu ruchu, jaki owo ciepło wywołuje, nie nosi żadnych znamion wyjątkowości i może być opisywany przez samą tylko fizykę. Dodajmy, że ciepło to wyjaśniane i rozumiane jest najczęściej przez Descartes’a również w kategoriach kinetycznych. Powoduje to, iż opis życia, o jakim on rozprawia, przyjmuje formę dowolnego innego opisu zjawisk, w odniesieniu do jakiegokolwiek materii, zwłaszcza że ciepło to polega tylko na ruchu<sup>3</sup>. Potęguje to również potrzebę przyjęcia jednego

2 R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 83.

3 Zob. tenże, *Świat albo Traktat o świetle*, rozdz. 2: *Na czym polega ciepło i światło ognia*, Kraków 2005, tłum. T. Śliwiński, s. 24–29.

uniwersalnego rozwiązania interpretacyjnego, które polega na odwoływaniu się do zjawiska ruchu lokalnego<sup>4</sup>.

Tymczasem możemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego nie tylko Descartes uznawał serce za organ przechowujący ciepło i będący siłą napędową całego organizmu. Po pierwsze, serce tłoczy krew, która odpowiedzialna jest za transport cząstek pożywienia do najodleglejszych partii ciała. Ustanie jego pracy wiąże się z nagłą śmiercią zwierzęcia. Po drugie, kartezjańska teoria ruchu serca wymagała, by coś sercem poruszało, ponieważ zdaniem filozofa, nie mając duszy, nie ma ono własnego ruchu. Wygodne okazało się posłużenie starą tradycją, przypisującą właśnie temu organowi najwyższą ciepłotę, jakby serce pełniło rolę pieca, emitującego ruch, a w związku z tym życie, na całe ciało. Łączenie ciepła, powietrza i witalności było najbardziej rozpowszechnione i naturalne dla wielu kultur oraz obecne nie tylko w Europie. Wystarczy potoczna obserwacja, by wiedzieć, że większość istot żyjących wykazuje się ciepłotą ciała, a po utracie życia jego ostatecznym ostygnięciem. Wydalane za życia ekskrementy, z racji ich wcześniejszego przebywania w ciele, podobnie jak oddech czy łzy, są wyraźnie ciepłe. Łatwo się również przekonać, że ciepło, jak pokazuje to przykład oglądanego poza organizmem ognia, stanowi przyczynę wzmożonego ruchu, burzliwości, gwałtownych i dynamicznych zmian oraz posiada zdolności rozdrabniające gęste ciecze czy własności kruszące twarde

4 Dobrze wyjaśnia to choćby *Druga rozprawa z Sześciu*, jakie de Cordemoy przedstawił w swoim głównym dziele, nosząca tytuł: *O ruchu oraz spoczynku ciał. O tym, że nie zachodzi żadna zmiana w materii, której nie można by wyjaśnić za pomocą ruchu lokalnego*. Zob. G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw na temat rozłączności duszy i ciała*, tłum. T. Steglański, Łódź 2016, s. 53–65. Pogląd ten znajdujemy pierwotnie u Descartes'a: „[...] natura ruchu, o której tutaj mówię, jest tak łatwa do poznania, że sami geometrzy, którzy spośród wszystkich ludzi są najlepiej przygotowani do tego, aby wyraźnie pojmować rzeczy, które badali, uznali ją za bardziej prostą i dostępną dla intelektu niż ich płaszczyzny i linie; a widać to najlepiej w tym, że wyjaśniają oni linię przez ruch punktu i powierzchnię przez ruch linii. Filozofowie dopuszczają także liczne ruchy, o których myślą, że mogą się one odbywać bez zmiany miejsca przez jakiegokolwiek ciała, jak ci, którzy nazywają *motus ad formam*, *motus ad calorem*, *motus ad quantitatem* (ruch co do formy, ruch co do ciepła, ruch co do ilości) i tysięcy innych. Ale ja nie znam żadnego poza tym, który jest łatwiejszy do poznania niż linie geometrów i który sprawia, że ciała przechodzą z jednego miejsca w drugie i zajmują kolejno wszystkie przestrzenie, które są między tymi dwoma [miejscami – T.S.]”. R. Descartes, *Świat...*, s. 61. Zob. też. tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, cz. II, art. 24, Warszawa 1960, s. 67–68.

ciała aż do ostatecznego ich spopielenia. Te ostatnie zjawiska znajdują swą analogię w koncepcjach trawienia przez kwasy żołądkowe, które u kartezjan mają działanie pokrewne właśnie ogniovi. Nawet czerwoną barwę krwi zwyczajowo odnoszono do jego koloru<sup>5</sup>. W nowożytności zauważono, że krew zmieszana z powietrzem płucnym jest jaśniejsza. Ponadto, związki ognia oraz krwi i tchnień życiowych, czy wcześniej pneumy, z powietrzem stanowiły inspirację dla wyjaśnień fenomenu życia, udzielanych przez fizjologów od czasów Starożytności. Zahamowanie dopływu powietrza gasi ogień i – analogicznie w przypadku istoty żyjącej – brak powietrza uniemożliwia jej procesy życiowe. Uważano, iż dzieje się tak głównie dlatego, że płonący w sercu ogień, o którym mówimy, nie może być dłużej podsycany. W końcu, sam Descartes używa argumentu zaczerpniętego wprost z nauk anatomicznych, pisząc:

Nie sposób wątpić w obecność ciepła w sercu, można je bowiem wyczuć nawet ręką, gdy się otworzy ciało jakiegoś żywego zwierzęcia. I nie trzeba sobie wyobrażać, iż ciepło to ma inną naturę, niż wszelkie ciepło, które powstaje przez dodanie jakiegoś płynu, bądź też jakiegoś zaczynu i sprawia, że zawierające je ciało rozszerza się<sup>6</sup>.

Widzimy zatem, że dla naszego filozofa ogień ma znaczenie podstawowe. Ciepło zawiązuje się pierwotnie w połączonym nasieniu obydwu płci, stanowiąc siłę kształtującą w embriogenezie. Jako pierwszy organ

5 W sprawie barwy krwi Descartes wyjaśnia: „A zatem ci, którzy znają moje wyjaśnienie natury światła zarówno z *La Dioptrique*, jak i z *Les Principes*, a także wyjaśnienie natury barw z *Les Météores*, łatwo zrozumieją, dlaczego krew wszystkich zwierząt jest czerwona. Wykazałem bowiem we wspomnianych miejscach, że światło widzimy jedynie dzięki temu, że materia drugiego elementu, o której powiedziałem, iż składa się z licznych, dotykających się wzajemnie kulek, wprawiana jest w ruch. Odczuwamy dwa rodzaje ruchu owych kulek: jeden – gdy pędzą po linii prostej ku naszym oczom i wywołują jedynie wrażenie światła; drugi – gdy wirują jednocześnie wokół swojej osi. Toteż gdy wirują znacznie wolniej, niż poruszają się po linii prostej, ciało, z którego przybywają, wydaje się nam *niebieskie*, gdy zaś znacznie szybciej wirują, ciało to wydaje się nam *czerwone*. Żadne wszakże ciało nie jest zdolne wprawić ich w szybszy ruch wirowy, z wyjątkiem tego tylko, którego drobiny mają wyrostki (*branches*) tak cienkie i tak gęste, że tylko materia pierwszego elementu wiruje wokół tych drobin, takie zaś – jak powiedziałem – są drobiny krwi”. Tenże, *Człowiek...*, s. 105–106.

6 Tamże, s. 83. Pogląd na temat podwyższonej ciepłoty serca, okazał się fałszywy.

wytwarzany z jego udziałem, powstaje właśnie serce, a następnie arterie i dzięki temu pozostałe części ciała. Uczony określa je (ciepło) najsilniej działającym spośród znanych czynników w naturze i dając mu taką przewagę, czyni je odpowiedzialnym za materialną siłę sprawczą swej swoistej biologiczno-mechanistycznej kreacji<sup>7</sup>. Podobnie jak w większości przypadków teorii Descartes'a, również ta została przez niego twórczo zaadaptowana. W opracowaniu Pichota znajduje się wspomnienie nie tylko o Hipokratesie, którego szkoła pozostawała pod wpływem Heraklityjskiej doktryny na temat ognia jako zasady stawania się i przemian wszystkich rzeczy, ale i o Platonie, u którego również nakazuje on szukać początków tego poglądu:

Tak jak u Hipokratesa, jest ono [serce – T.S.] siedzibą wzmożonego gorąca, przyrodzonego ognia, które ma wielkie znaczenie w procesach życiowych. Według tradycji pokrewnych teorii ciepła w sercu, oddychanie jest odpowiedzialne za ochładzanie tego ognia, aby doprowadzić je do akceptowalnego [dla ciała – T.S.] poziomu. „A serce, ten początek żył i źródło krwi, która z siłą po wszystkich członkach obiega, w koszarach gwardii umieścili, aby w chwili, gdy zawrze 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 material podatny, żeby się ochładzało, nie męczyło się tak bardzo i mogło wię-

7 Por. tamże, s. 96.

cej 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<sup>8</sup>.

Zauważmy, iż serce jest w pewnym sensie odpowiednikiem mózgu dla ciała, którego natura pozostaje zwierzęca. To z niego wychodzą żyły i to ono dystrybuuje krew, ale to jeszcze nie wszystko. Platon opisuje, iż serce rozgrzewają temperamenty i żądze, wywołane przez myśl, jest więc ono źródłem kumulującym stany emocjonalne i emitującym ich skutki na resztę organizmu, co ma na celu zmuszenie go do posłuszeństwa rozumowi, czyniąc cały ten mechanizm funkcją swoistej inteligencji, zabezpieczającej ciało przez pochłonięciem go przez nadmierne wzruszenia. Po Platonie problematykę tę przejął również Arystoteles:

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 w filozofii presokratycznej, jak ciepło serca u Platona i Hipokratesa). Obok tego tradycyjnego źródła istnieje również po prostu obserwacja ciepła u zwierząt stałocieplnych, będących bytami żywymi *par excellence*, najbardziej doskonałymi według Arystotelesa. Im bardziej byt ożywiony jest doskonały, tym więcej

8 A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 28. Cytowany fragment z Platona: Platon, *Timaios*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1995, s. 346–347.



posiada owego ciepła: zwierzę krwiste więcej niż zwierzę bezkrwiste, mężczyzna więcej niż kobieta. To ciepło życiowe nie jest tożsame zwyklemu 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<sup>9</sup>.

Sklonność do porównywania interesującego nas ciepła do pozaziemskich substancji byłaby w przypadku Descartes'a dobrą wskazówką, gdyby to on sam skłaniał się ku takiemu wyjaśnieniu. Jest prawdą, że uważał on ciepło przyrodzone za rodzaj ognia bez płomienia, ale nie dopuszczał, by miał on swe inne od naturalnego pochodzenie. Powiedział on o gorącu życiowym także jako o ogniu bez światła: „A wiedzieć należy, iż miąższ serca zawiera w swych kanalikach jeden z rodzajów owego ognia niedającego światła [...]”<sup>10</sup>. Wszystko to wskazuje zatem na konieczność skupienia uwagi jedynie na ciepłe przyrodzonym i uznanie go za specyficzne dla pojęcia życia jego źródło lub może nawet za samo to życie.

Za ważną wypowiedź Descartes'a w tej sprawie należy uznać fragment *Listu*, jaki napisał on do More'a, w którym czytamy: „[...] żądnemu zwierzęciu nie odmawiam bowiem posiadania życia, gdyż życie polega po prostu na ciepłe serca, którego to natura jest taka sama, jak wszystkich ogni znajdujących się w ciałach nieożywionych”<sup>11</sup>. Jako

9 A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 88; zob. też tamże rozdział na temat: *Gorąco i Spalanie*, s. 333–340.

10 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 5.

11 Tenże, *List do More'a z 5 lutego 1649 r.* [w:] tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistemem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 61; zob. też tenże, *Człowiek...*, s. 104. Wielu badaczy zgodzi się, że owa zdawkowa wypowiedź należy do najbardziej jednoznacznych w kwestii ustalenia zasady dotyczącej życia, jaką można znaleźć w pismach Descartes'a. W związku z tym Detlefsen uważa, że uznanie jej obowiązywalności byłoby kuszące i pomogłoby ustalić kryterium życia. Jednak pisze ona dalej o pewnych trudnościach z nim związanych. Chodzi przede wszystkim o to, że kryterium to nie ułatwi bezbłędnego wyboru wszystkich żywych ciał: „Po pierwsze, podczas gdy Descartes lokalizuje to ciepło w sercu żywego organizmu, nie jest jasne, czy wszystkie żywe organizmy mają serca; rośliny są najlepszym przykładem. Wciąż jednak można

żywo pogląd ten, jak również opinię na temat tego, że to serce jest siedzibą ciepła przyrodzonego, podziela Descartes z Arystotelesem<sup>12</sup>. Zauważmy, iż następuje tu utożsamienie ze zjawiskiem życia, już nie tyle ruchu wynikłego z ciepła, o którym była mowa, ale właśnie samego tego ciepła jako jego źródła. W tym rozumieniu, życie nie jest tylko wynikiem ułożenia części, lub czymś, co z definicji może przysługiwać każdej maszynie, jak choćby zegarowi. W pewnym sensie w ogóle nie jest rzeczą maszyn i to nawet tych, w których występuje, ponieważ ono samo jest życiem, bez względu na resztę. By się ku temu skłonić, trzeba odpowiednio poważnie potraktować informację, jaką przybliżyłem w początkach niniejszego podrozdziału. Otóż ciepło to

ocalić kryterium cieplne, uznając, że Descartes zgadza się, by ciepło ogólnie rozumiane potraktować jako zasadę życia (i nieumiejscowione w żadnym szczególnym narządzie), ponieważ mówi również, że jest to zasada wspólna dla zwierząt, rośliny i ludzkich ciał (zob. *List Descartes'a do Mersenne'a*, [w:] AT [chodzi o Adama i Tannery'ego – T.S.], t. III, s. 122), aktywna nawet zanim jakiegokolwiek narządy, w tym serce, zaczęły w ogóle powstawać (zob. tamże, t. XI, 534). Po drugie, można się sprzeciwić twierdzeniu, że wszystkie organizmy są faktycznie gorące, i znowu rośliny stanowią oczywisty przykład, jak również zwierzęta zimnokrwiste. Descartes wyraźnie sprzeciwia się temu zarzutowi. W odpowiedzi na twierdzenie Plempiusa, że ryby nie mają gorących serc (zob. tamże, AT, t. I, s. 498), Descartes odpowiada, że «choć nie odczuwamy dużego ciepła w ich sercach, serca te wykazują się większą ciepłotą, niż wszystkie inne narządy w ich ciele» (zob. tamże, AT, t. I, 529, por. tamże, AT, t. II, s. 66). Ponadto nakazuje on ciepło odkryte w sercach zwierząt, traktować analogicznie do ciepła w sianie, zanim ono wyschnie (zob. tamże, AT, t. XI, s. 121), co przy przychylniej lekturze można traktować jako przypadek ciepła w świeżo pociętych roślinach, stanowiący dowód zachowania w nich pewnego śladu życia. Bardziej dosłownie Descartes wypowiada się na temat tego, że kora drzew i owoce (przypuszczalnie oba przykłady życia roślin) mogą wydzielać opary, z powodu ich wewnętrznego ciepła (zob. tamże, AT, t. II, s. 67). Bez względu na empiryczną słuszność tych obserwacji, jasne jest, że Descartes chce rozszerzyć ciepło na wszystkie ludzkie, zwierzęce i roślinne ciała, w celu przypisania ich wszystkich do kategorii żywych maszyn”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 146. Poniżej Detlefsen, powołując się na wątpliwość Freda Ablondi [F. Ablondi, *Automata, living and non-living: Descartes' mechanical biology and his criteria for life, „Biology and Philosophy”* 1998, vol. 13, s. 183 – T.S.], jakoby ciepło występowało nawet w silniku parowym oraz wielu innych nieożywionych ciałach i procesach, wycofuje się z tak uogólniającej interpretacji ciepła jako zasady życia.

12 Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1971, s. 120, 134.

jest wcześniejsze od części danego ciała, a jego pochodzenie jest dość wieloznaczne. Stanowi ono wyłączną zasadę ruchu kształtującego się oraz ukształtowanego mechanizmu w ciałach zwierząt i nie jest obecne ani wymagane w żadnej innej sferze przyrodniczej. Jest pierwszym motorem w chwili zawiązywania się życia poszczególnego ciała, przy połączeniu się drobin płynnego nasienia. W tym też sensie, jeśli uznajemy, że wszystko jest maszyną, musimy przyznać, że nie każda z nich wzbudzana jest do zaistnienia i do funkcjonowania działaniem tego ciepła. Nie każda zatem maszyna żyje.

Kinetyka tego ciepła jest nieco zagadkowa, bowiem w jeszcze innym miejscu, by podkreślić jego wspomniany naturalny charakter, Descartes przyrównuje jego obecność do wyniku procesu fermentacji. Co interesujące, w *Rozprawie o metodzie* przywołuje on tę samą analogię, ale czyni zastrzeżenie polegające na tym, że w przypadku serca ludzkiego to Bóg jest przyczyną zachodzenia w nim owego zjawiska:

[...] zadowolilem 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 wytłocznich<sup>13</sup>.

13 R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 55. Aucante twierdzi, że przed 1637 rokiem, kiedy to filozof odwoływał się do fermentacji, posługiwał się teorią walki nasienia matki i ojca (zob. tenże, *Primae Cogitationes circa generationem animalium*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. XI, s. 506), co było pochodną nauczania hipokratejskiego i zbliżało Descartes'a do materializmu greckiego. Zob. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 306–308. Zresztą: „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 ogień był elementem podstawowym”.

Niestety, stosowane przez filozofa analogie nie zawsze są wyłącznie pomocne. Mają one wyjaśnić coś nowego i nieznanego na zasadzie podobieństwa do tego, co już wiemy, ale należy pamiętać, iż analogia nie zasadza się na cechach identyczności. Zgodzimy się bowiem, iż nie jest tym samym powiedzenie, że Bóg umieszcza owo ciepło w człowieku czy w zwierzęciu, co twierdzenie, że może ono być samoczynnie wytwarzane w wyniku zajścia odpowiednich okoliczności i następnie samo zbudować serce, w którym będzie miało swą siedzibę. Jedno źródło jest tu całkowicie nadprzyrodzone, drugie nie. Problem zdaje się niezbyt dobrze rozwiązany i zawiera się w nim widoczna ambiwalencja. Byłoby lepiej, gdyby wyjaśniając powyższe, Descartes powiedział, że stwarzając pierwszego człowieka lub zwierzę, Bóg umieścił ciepło w jego sercu, ale gdy mowa o wszystkich rodzących się następnie z pierwszych rodziców ludziach i zwierzętach, powstawało już ono, tak jak oni sami, na drodze przemian wewnątrz organizmów lub należących do nich wydzielin. Inaczej wspomniana dwuznaczność pozostaje, a zagadnienie życia, jeśli ma być utożsamione z ciepłem, o jakim mowa, przenoszone może być do wymiaru nadprzyrodzoności<sup>14</sup>.

Próba usunięcia owej dwuznaczności i rozumienia procesu, jakby był on wyłącznie naturalny, będąc wynikiem zapłodnienia wewnątrzustrojowego, pojawia się przy okazji rozwijania teorii embriogenezy. Zarówno Bednarczyk, jak i Aucante podkreślają, iż cały ten złożony proces powstawania nowego życia ma swe podstawy w zwykłych prawach przyrody<sup>15</sup>. Nie ma więc różnicy między kosmogenezą a embriogenezą.

wym. 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". Tamże, s. 168.

14 Różnica ta zdaje się wręcz różnicą między kreacjonizmem a ewolucjonizmem, spirytualizmem a materializmem.

15 W zasadzie obaj powtarzają tylko pogląd Descartes'a. Jak słusznie zauważa Smith: „Relacja Descartes'a na temat rozwoju płodu, gdyby tylko odniosła sukces, byłaby ukoronowaniem jego naturalnej filozofii: wyjaśnieniem pojawienia się najbardziej złożonych istot w naturze, bez potrzeby uciekania się do ukrytych zasad, które w całej przednowożytnej nauce kierowały i wspomagały ich rozwojem. Powstawanie płodu byłoby naturalnym procesem, jak każdy inny, który można wyjaśnić w kategoriach praw, które wiążą całą mechaniczną przyrodę. W rzeczy samej Descartes wierzy, że taka teoria zapewniłaby najbardziej

Człowiek zostaje wytworzony jako wynik przemian wewnątrz materii, tak jak dzieje się to w odniesieniu do gór i rzek lub innych dowolnych części świata. W każdym przypadku wystarczają prawa ruchu oraz rodzaje materii, których odmienność, spowodowana zresztą wyłącznie samymi tymi prawami, powoduje nieprzypadkowe ich łączenie się w odpowiednie formy. Gdy chodzi o zarodek, Descartes posuwa się w swoim optymizmie i pewności fizyka do stwierdzenia, że stan początkowy nasienia determinuje wszystko, co następnie dzieje się z danym ciałem w perspektywie interesujących anatoma stadiów jego rozwoju, dojrzewania, przekwitania i śmierci<sup>16</sup>. Jest oczywiste, że aby mogło tak być, ciało musi podlegać ściśle określonym przekształceniom i być wyłącznie maszyną. Jako o maszynie należy również pomyśleć, mając na uwadze płynne nasienie, a nawet ów stworzony przez Boga ogień w samym sercu. Przekształcenia wewnątrz nasienia mają doprowadzić do struktury, która niejako jest już w nim uprzednio zawarta, nie mogąc być innej natury niż ta, która powstanie w najbliższej przyszłości.

odpowiedni sposób pozwalający odsunąć Boga od odpowiedzialności za twory nieudane, a także pozwalający właściwie wywyżżyć Go przez przypisanie Mu mądrości, polegającej na tym, że wszystkie zjawiska wypływają z zaledwie kilku wiecznych praw natury. W ten sposób podsumowuje on swoje podejście do embriologii w *Primae cogitationes*: «Spodziewam się, że niektórzy z pogardą powiedzą, że niedorzecznością jest przypisywanie tak ważnego zjawiska, jak prokreacja ludzka, tak drobnym przyczynom. Ale jakie większe przyczyny mogą być do tego wymagane niż wieczne prawa natury? Czy potrzebujemy bezpośredniej interwencji umysłu? Jakiego zatem? Samego Boga? Dlaczego więc rodzą się potwory?» Jednak rozliczanie się człowieka z drobnych przyczyn pozostaje większym wyzwaniem dla podstawowych teoretycznych zobowiązań filozofa, niż okazją do ich zaprezentowania. W przeciwieństwie do Arystotelesa, dla którego teoria istot żywych stanowiła owocny obszar stosowania ogólnych zasad przyrodniczo-filozoficznych, a może nawet służyła jako źródło zasad mających zastosowanie daleko poza domeną ontologiczną istot żywych, dla Descartes'a żywe istoty stanowiły poważne wyzwanie względem uniwersalnego zastosowania zasad naturalno-filozoficznych, do których był on zobowiązany z góry". J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011, s. 12–13. Odnośny fragment w oryginale: „*Exspecto cur aliquis caperatâ fronte dicat esse ridiculum, rem tanti momenti, quanta est hominis procreatio, fieri ex tam levibus causis. Sed verò quas velint graviore, quàm Naturæ leges æternas? Forte ut ab aliquâ Mente fiant? A quâ autem? An immèdiateà Deo? Cur ergo aliquando fiunt monstra? An à sapienssimâ istâ Naturâ, quæ non nisi ex humanse cogitationis desipientiâ habet originem*". R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, Paris 1909, s. 524.

16 Zob. tenże, *Człowiek...*, s. 123.

W tym miejscu teorii kartezjańskiej wielu jej krytyków dostrzega brak konsekwencji. Chodzi mianowicie o to, że uważają oni, iż nasienie nie posiada organizacji. Nie ma ono w związku z tym struktury, a zatem nie może mieć funkcji, które mu filozof przypisuje. Zarzut polega na tym, że kolejność działania w modelu natury, zaproponowanym przez Descartes'a, ma taki przebieg, że pierwsza jest forma, a z niej wynika dana funkcja. To dlatego przestrzenną budową i ułożeniem części uczony tłumaczy pracę poszczególnych elementów swej maszyny, jak również jej działanie jako całości, będącej tylko układem podzespołów. W związku z tym, ponieważ płynne – i jak się zdaje – niezróżnicowane nasienie nie posiada początkowo żadnej widocznej budowy, nie powinno ono stać się samostrukturującą się w oparciu o jej posiadanie budowlą organiczną.

W tym miejscu proponuję odmienne rozwiązanie. Powyższa krytyka może zostać oddalona, jeśli przyjmiemy, że to prawa ruchu są strukturą, o braku której mowa. Prawa te posiadają podwójne znaczenie, z jednej strony są niematerialnymi regulacjami, pierwotnymi wobec materii i w całości zaczerpniętymi z woli Stwórcy, który jest Duchem, a nie maszyną. Z drugiej, w połączeniu z materią momentalnie czynią z niej maszynę, nadając jej strukturę – materia nie występuje bez formy, to znaczy nie może nie podlegać wcześniejszym od niej prawom jej własnego istnienia i funkcjonowania. W świetle tego, każde nasienie, jako poddane prawom przyrody, jest już w najwyższym stopniu uporządkowaną częścią materii, taką samą jak inne lub jak ich zbiory. To samo dotyczy musi ciepła i ognia, które budują z nasienia nowe życie jak z cegieł. W odmiennym przypadku, świat dopuszczalby istnienie miejsc, które stanowiąc jego składowe, nie byłyby jeszcze podległe zasadom, na jakich w ogóle jest możliwe bycie fragmentem świata. Na tej samej zasadzie uwzględnienia domaga się pewnik, że w już wzniesionym przez Boga świecie nic nie może się dokonywać *ex nihilo*. W liście do Mersenne'a z 20 lutego 1639 roku Descartes wyjaśnia to w sposób najprostszy, mówiąc: „[...] mnogość i uporządkowanie nerwów, naczyń, kości i innych części zwierzęcych bynajmniej nie świadczy, że przyroda nie mogłaby ich ukształtować, jeśli się tylko założy, że przyroda ta działa, stosując się we wszystkim do ścisłych praw mechaniki, i że Bóg nadał jej te prawa”<sup>17</sup>.

17 Tenże, *Descartes á Mersenne, 20 février 1639*, [w:] *Oeuvres...*, t. II, Paris 1898, s. 525.

W tym samym piśmie precyzuje on, że powstawanie nowego życia jest takim samym procesem jak kształtowanie się gwiazdki śniegu, które zaprezentował w swoich *Meteorach*. Zauważmy, że ta analogia jest doskonała, ponieważ zaawansowana geometrycznie struktura owej gwiazdki ma za swój stan początkowy jedynie wilgoć, to jest wodę, powietrze oraz niską temperaturę, czyli spowolniony ruch materii, jak również kreujące całość prawa przyrody. W rozprężonym nasieniu również mamy do czynienia z należąca do materii wilgocią, następnie z podwyższoną temperaturą oraz prawami natury. Nie jest więc prawdą, że nasienie to nieokreślone i niezróżnicowane tworzywo, z którego w sposób niezrozumiały rodzi się późniejsza różnorodność wraz z uporządkowaniem. Zauważmy ponadto, że podział na wszechświat i ciała ludzkie lub zwierzęce jest z punktu widzenia kartezjanizmu wadliwy. Kosmogeneza i embriogeneza powinny być utożsamiane, ponieważ w tej filozofii nie może być między nimi jakiegokolwiek różnicy. Ciała zwierząt powstają tak samo jak góry, rzeki i chmury, mianowicie dlatego, że materia nie może nie odzwierciedlać praw, jakim podlega<sup>18</sup>. W rozprawie *Człowiek* Descartes raz jeszcze powtarza swój pogląd:

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 wzbudzonych ciepłem ognia, który nieustannie płonie w sercu maszyny i ma tę samą naturę, co każdy inny ogień, spotykany w ciałach nieożywionych<sup>19</sup>.

18 Bednarczyk za Wolffem uważa, że Descartes jest nieświadomym epigenetykiem. Na temat teorii epigenezy, zob. A. Bednarczyk, *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984, s. 244–284.

19 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 71. Ten sam pogląd znajdujemy w wielu miejscach pism filozofa. Por. tamże, s. 3, 80; tenże, *Namiętności duszy*, art. XVI, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 76; tenże, *Zasady...*, cz. IV, art. 203, s. 350.

Ujęcie to nie budzi więc wątpliwości. Ostatecznie można zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że nie wiadomo dokładnie, dlaczego uczony mówi, że „natura tego ognia jest taka sama jak wszystkich ogni znajdujących się w ciałach nieożywionych”, chociaż pozwala mu na powstawanie wyłącznie jako skutek wstępnej fazy w embriogenezie i od jego występowania uzależnia istnienie życia. Chcąc na to odpowiedzieć, należy przyjąć, iż ciepło, mogące pojawić się tylko w omawianych okolicznościach, musi być uznawane za wynik naturalnych przemian zachodzących w samym nasieniu i w tym znaczeniu ma ono tę samą naturę, co jego materialna przyczyna, ale nie znaczy to, że jest obecne w innych i przypadkowych miejscach w przyrodzie, które nie są nasieniem zwierzęcym. To jednak nie wszystko, należy bowiem uwzględnić jeszcze jeden element tej teorii. Gdy odniesiemy się do wyjaśnień Descartes’a, mówiących, że ciepło to tylko wzmożony ruch materii, przyznamy, że nie temperatura, ale ruch produkuje ciała zwierząt, tak jak ruch we wszechświecie różnicuje go i komponuje w nim wszystkie właściwe mu formy, jak uczony przedstawił to w wirowej koncepcji kosmologicznej<sup>20</sup>.

Na koniec tego wątku, jako kluczem do rozwikłania wszelkich dwuznaczności, warto posłużyć się fragmentem, w którym Descartes wyjaśnia powody, dla których maszyna sama buduje się w czasie odżywiania. Ponieważ odżywianie jest procesem służącym konstrukcji ciała, można uznać, że konstrukcja i konstruowanie zachodzą od poczęcia aż do śmierci zwierzęcia. Zatem już powstające ciepło, a w zasadzie ruch drobin w nasieniu, przyczynia się do przebudowywania jego części. W wyniku tego jedne z nich są rozdrabniane czy rozrzedzane, a inne gęstnieją, łącząc się w skupiska. Dla takiego ruchu cała materia nasienia jest tym samym, co pokarm, jaki w późniejszych stadiach dorosły osobnik będzie przyswajał spoza organizmu. Przyjrzyjmy się następującej wypowiedzi filozofa, która odnosi się do procesów odżywiania

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 jakies inne ciało z tego miejsca, na które samo wchodzi; to zaś z kolei [usuwa – T.S.] inne i inne, aż do ostatniego, które weszło na miejsce opuszczone przez pierwsze w tym samym momencie czasu, w którym to miejsce zostało opuszczone”. Tenże, *Zasady...*, cz. II, s. 73.



i budowania ciała. Mówi on, że zna wyłącznie dwie przyczyny sprawiające, że dane drobiny udają się w konkretne miejsca, służąc im za budulec:

Pierwsza przyczyna – to położenie owego miejsca względem drogi, jaką poruszają się drobiny; druga przyczyna – to wielkość i kształt kanałków, do których drobiny wnikają, bądź ciał, do których się przyłączają. Gdyby bowiem trzeba było przyjąć, że każdej części ciała właściwe są zdolności, dzięki którym wybiera ona i przyciąga odpowiadające jej drobiny pokarmu, trzeba by zatem wynaleźć niepojęte chimery i przypisać im więcej rozumności, niż ma jej sama nasza dusza, zważywszy, że w żadnym razie nie wie ona tego, co one musiałby wiedzieć<sup>21</sup>.

Mimo iż powyższy cytat odnosi się do zasad funkcjonowania gotowego już, to jest ukształtowanego ciała, można pokusić się o jego uogólnienie. Jego idea przewodnia polega na tym, że na jakimkolwiek etapie swego istnienia materia nie może wiedzieć, jakie zadania powinna wykonywać. Ułożenie części materii, jej zróżnicowanie, gdy chodzi wyłącznie o ruch i będące jego pochodną stany skupienia tychże części, muszą być wystarczającą przyczyną ich nieprzypadkowego łączenia się i współdziałania. Porządek tego procesu może polegać na – jak się większości zdaje – kompozycji gotowych elementów, ale nie tylko. Wystarczy zrozumieć, co podkreślam i na co wskazywałem, że samo istnienie takich części jest wtórne i zależne jedynie od praw przyrody, nie zaś od tego, że raz kiedyś zostały ukształtowane. Brane w abstrakcji od nieustannie kształtującej je natury, nie byłyby tym, czym są, proces zaś ich tworzenia nie ustaje, jak się potocznie uważa, że ma to miejsce. Descartes wyjaśnia:

By wszelako zrozumieć to dokładniej, trzeba zważyć, że części wszystkich ciał obdarzonych życiem i utrzymujących się przy życiu przez odżywianie się, czyli zwierząt i roślin, trwają w nieustannych zmianach. Toteż jedyna różnica między częściami ciała, zwanymi płynami, jak

21 Tenże, *Człowiek...*, s. 101–102.

krw, soki, tchnienia, a częściami zwanymi twardymi, jak kości, mięśnie, nerwy i powłoki, polega na tym, że każda drobina tych ostatnich porusza się znacznie wolniej niż drobiny części poprzednich<sup>22</sup>.

Fragment powyższy poucza o dwóch ważnych prawdach fizyki i „biologii” Descartes’a. Pierwsza polega na tym, że te same prawa przyrody działają stale w taki sam sposób, kształtując części i dzieląc je na twarde oraz płynne. Druga, że muszą zachodzić nieustanne zmiany, by można było mówić o stałości jakichkolwiek organów i ich funkcji<sup>23</sup>.

Na zakończenie tej części podkreślę, że zgodnie z tym, jak tego chcą komentujący dorobek anatomiczno-medyczny Descartes’a, jest niewykluczone, że filozof przejął dla swoich celów pogląd kojarzący życie z ciepłotą, którego geneza pozwala wywieść go ze starożytności, gdzie był rozwijany i kulturowany, stanowiąc niemal oczywistość. Oprócz wspomnianych Hipokratesa, Platona i Arystotelesa, tematykę powyższą rozwijali także Demokryt i Empedokles. W jeszcze większym stopniu podjął ją Galen, który nie tylko utrzymywał przekonanie na temat

22 Tamże, s. 98.

23 Przy omawianiu zagadnień odnoszonych do teleologii u Descartes’a, Detlefsen zwraca uwagę na interesujący aspekt myśli Distelzweiga, chociaż nie zgadza się z jego konkluzją. „Pierwszy sposób, jaki można nazwać teleologicznym wyjaśnieniem, opiera się na ontologicznym priorytecie całości nad częściami ciała, tak że części, systemy i funkcje życiowe oraz zachowania są po to, by służyć ochronie całego zwierzęcia. Distelzweig dalej twierdzi, że teoria powstawania zarodka Descartes’a wyklucza tę opcję, ponieważ zgodnie z nią części powstają jedna po drugiej i dopiero po ich zaistnieniu, całość zaczyna funkcjonować. Istnieją dwa sposoby, w których ten czasowy priorytet części do całości może współistnieć z ontologicznym priorytetem całości do części. Obie drogi polegają na stwierdzeniu, że zawsze miał miejsce plan całości, obejmujący fakt, że całość funkcjonowałaby tak, by dążyć do samozachowania. Plan jest tym, co określa, że poszczególne części powstają jedna po drugiej i przyjmują ich ukończoną pełną formę”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory...*, s. 155. Dodajmy, że ten plan musi zawierać się w prawach przyrody. Distelzweig odnosi go do planu, jaki miał Stwórca, co uważam za właściwe. Detlefsen zaś przeszacowuje przypominaną stale przez siebie opinię Descartes’a, że cele Boga są nam nieznanne i odrzuca takie rozwiązanie, jako niekartezjańskie. Uważam, że przeszacowuje, ponieważ cele są nam nieznanne, gdy chodzi o cele ostateczne, z których moglibyśmy wnioskować o sposobie, w jaki myśli Bóg jako taki. Natomiast całkowicie są nam znane cele Boga, którego idea została wrodzona przez Niego samego naszemu umysłowi. Wynika z nich między innymi, że ciała i dusze, a więc substancje stworzone, realizują pewne zadania, nazwane ogólnie ich własną naturą.

obecności ciepła w sercu, lecz był autorem wielu pozostałych z wymienianych tu opinii. Dowodził ich co najwyżej z większą siłą argumentów, jak również za pomocą dostępnych i inicjowanych samodzielnie eksperymentów. Gdy chodzi o genezę samego ciepła, uważał, że powstaje ono w organizmie i jest wynikiem zwykłych procesów przyrodniczych. Jako analogią posługiwał się zjawiskiem fermentacji wina, co jak widzieliśmy, stanowiło argument używany jeszcze w wieku siedemnastym. Zdaniem rzymskiego lekarza, młodość cechuje się wzmożonym charakterem tego życiodajnego ciepła, gdy chodzi o ilość i skutkowanie. Starośći towarzyszy jego zanikanie, a wraz z jego zmniejszaniem się ciało ożywione, mówiąc kolokwialnie, stygnie, czemu towarzyszy zmniejszenie się jego elastyczności, jak również zdolności motorycznych. Oznacza to, że ciepło, podobnie jak dzieje się to w całej przyrodzie, w ciele zwierzęcia przesyca je, dając efekt w postaci jego witalności. Przenikający materialne części całego wszechświata ogień czyni go niejako żyjącym i poruszonym. Dodajmy, że pogląd ten aprobowany był już przez pierwszych filozofów, ale, co interesujące, podtrzymuje go nie tylko Descartes, lecz również jego naukowy konkurent i adwersarz, jakim był William Harvey (1578–1657). Dostrzegał on podobieństwo między sercem w zwierzęciu oraz w człowieku i Słońcem we wszechświecie, okalającym wszystkie żyjące istoty<sup>24</sup>. Podobnie sam Descartes, który rozumie ciepło jako ruch, a spoczynek jako brak ruchu drobin składających się na dane ciało, wypowiadając się o ciepłe jako o przenikającym wszystkie istoty żyjące i mogącym być uznane za uniwersalne źródło życia: „Jeśli bowiem ciepło jest wspólną zasadą zwierząt, roślin i innych ciał, to nie ma w tym nic dziwnego, że to samo ciepło pobudza do życia człowieka i roślinę”<sup>25</sup>.

## ŻYCIE JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ INTELIGENCJI

W poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o istotę życia w filozofii kartezjańskiej, rozważmy kolejną interpretację. Jest ona stronnicza i cechuje się tym, co wynika z perspektywy filozofii kartezjańskiej jako

24 Na ten temat zob. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 143.

25 Tenże, *Zasady...*, cz. III, s. 122.

ściśle ujętej w ramach samego tylko *cogito*. Reprezentantem poglądu, o którym mowa w tej części, był przede wszystkim Louis De La Forge. Fragment jego *Traktatu o umyśle ludzkim* w sposób najlepszy z możliwych przenosi naszą uwagę z zagadnień fizjologii na czynności świadomości, będąc zwiastunem argumentacji, z jaką spotykamy się w tej sprawie:

Otóż, jest łatwo odpowiedzieć, 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, jeśli są to rośliny, nadaje większym elementom ich ciał. W ten sposób zarówno 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<sup>26</sup>.

Do podobnego rozróżnienia, zwracającego uwagę na to, że zjawisko życia podlega hierarchii, wskazującej na wyższość życia duszy nad życiem ciała, po De La Forge'u skłaniał się wyraźnie Malebranche. W obydwu przypadkach jej podstawą była nauka św. Augustyna. Wskazani tu autorzy wykorzystują dualizm substancji do jednoznacznego opowiedzenia się za takim pojmowaniem życia, które nie budząc żadnych kontrowersji, utożsamia je w zasadzie tylko z duchowością. Ich zdaniem, zgodnie zresztą z poglądem samego Descartes'a, materia zawsze pozostaje w typowej dla śmierci bezwładności i nawet ciepło przyrodzone w sercach zwierząt nie zmienia niczego, będąc tylko ruchem drobin materii. Swoją drogą zauważmy, że ulegające rozkładowi ciało śmiertelnika również zachowuje wiele z ruchu, podlegając ustawicznym przekształceniom, co nie znaczy, że życie (należące do tej właśnie

26 L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011, s. 118.

osoby) jest w nim nadal obecne. Tymczasem, przy uznaniu tezy, iż życie stanowi jedno z myśleniem, a myślenie dokonuje się na podłożu duszy, która jako substancja prosta jest w stanie przetrwać po rozłączeniu jej z ciałem, napotykaemy na nowy i zasadniczy problem. Jest on odleglejszy nawet od pytań o samą duszę wcieloną, która poświęca wiele ze swoich aktów świadomych na wyrażanie swojego związku z ciałem, a sformułowany zostaje w kluczowym pytaniu, jakie zadał w tamtym czasie Pascal. Pytanie owo brzmi: „jest śmiertelna czy nie?”<sup>27</sup>.

Gdy chodzi o stosunek Descartes’a do tej problematyki, to opracował on oczywiście argument na rzecz nieśmiertelności duszy, ciała przyznając jedynie możliwość przedłużanego przez medycynę i określonego w czasie funkcjonowania. Złożoność ciała i jego zużywalność stanowiły dla niego cechy substancji, która nie dość, że jako stworzona cały czas (podobnie jak dusza) zależy od mocy stwórczej Boga, to ponadto jest agregatem części, co stanowczo obniża jej trwałość jako całości. Gdyby życie zależęć miało od parametru scalenia, bez wahania należałoby je przyznać niezłożonej duszy:

[...] jest oczywistym, że ciało jest martwe [pisał Descartes – T.S.], ponieważ można je rozważać jako całość z powodu części, z jakich jest ono utworzone, które to nie są wcale tak silnie związane, żeby nie

27 „Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest śmiertelna, czy nieśmiertelna”. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1989, s. 178. W sposób syntetyczny na temat rozbieżności lub podobieństw w traktowaniu duszy w człowieku przez różne tradycje – zarówno filozoficzne, jak i religijne – pisze w swoim artykule J. Kopania: „Co dzieje się z człowiekiem po śmierci, pozostaje całkowitą tajemnicą, której nie jesteśmy w stanie prześwielić rozumem i której nie wyjaśnia Pismo Święte. Biblijny przekaz podaje nam jedynie do wierzenia tezę, że po śmierci czeka nas zmartwychwstanie i życie nowe. Teza o zmartwychwstaniu jest podstawą ludzkiej nadziei na życie wieczne, ale każda ludzka nadzieja, musi być wzmacniana, szczególnie w chwilach zwątpienia. taką właśnie rolę spełnia filozoficzna teza o nieśmiertelnej z natury duszy ludzkiej. teologia, wychodząc naprzeciw ludzkiej nadziei, musiała tę tezę przejąć. Teologia Wschodu formułuje ją metaforycznie, nadając jej pozór tezy teologicznej. Teologia Zachodu przejmując ją wprost, uznając za tezę teologiczną. Tragiczny rozłam Chrześcijaństwa sprawił, że nie wypracowano jednego, spójnego rozumienia. A przecież chodzi o to samo – o wzmacnianie ludzkiej nadziei”. J. Kopania, *Stosunek do filozofii w Chrześcijaństwie Wschodnim i Zachodnim (na przykładzie różnic w rozumieniu nieśmiertelności duszy ludzkiej)*, w: *Droga ku wzajemności, Materiały XXII międzynarodowej konferencji naukowej*, Grodno 2016, Grodno 2017, s. 207–217, odnośny fragment strona ostatnia.

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 czy z łaski Boga, ale o to tylko, czy jeśli duszę rozważamy jako jedność, może być ona zniszczona przez rozprężenie swoich cząstek, a ponieważ nie tylko nie ma ich wcale, nie będąc rozciąglą, 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<sup>28</sup>.

Jeśli sama natura przesądza o możliwej nieśmiertelności człowieka jako duszy, dziwić może jakakolwiek forma zainteresowania ciałem, przejawiana przez osobę z przekonaniem formułującą powyższy pogląd. Zauważmy, iż Descartes całe zagadnienie rozpoznaje w kategoriach wiedzy, nie zaś wiary. Nie ma on żadnych wątpliwości, że pominiawszy fakt dowiedziony, mówiący, iż to dusza jest istotowo człowiekiem i że ciało koniecznie ulega rozstrojeniu, jej samej przypisuje on, po pierwsze, rzeczywistą nieurazowość, po drugie, niekończące się życie. Wyrażony w *Rozprawie o metodzie* pogląd, jakoby to zdrowie (ciała) było podstawą wszelkich dóbr w egzystencji człowieka, jest całkowitym sprzeniewierzeniem się powyższym, tak, zdawałoby się, niezachwianym racjom. Trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, gdzie Descartes jest bardziej przekonany do własnych ustaleń, ale z pewnością rozdzielenie uwagi, jakie widać w jego postawie, ma swój początek w zasadach jego dualistycznej filozofii.

Co interesujące, mówiąc o dynamice życia duchowego, nie musimy mieć do czynienia wyłącznie z wartkim ruchem myśli. Kluczem do wyboru tej drogi pozostaje teocentryzm. Mało kto w wieku siedemnastym

28 R. Descartes, *Przegląd treści sześciu poniższych Medytacji*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 15–16. Podobnie w odpowiedzi Hyperaspistesowi. Por. R. Descartes, *List do Hyperaspistesu, datowany na sierpień 1647 r.*, [w:] tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 26. Dokładnie tematykę tę potraktował J. Kopania, zob. J. Kopania, *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 2014, t. 62, nr 4, s. 10–32.

przeciwstawiłby się pogładowi, że będąc Duchem, to Bóg żyje w stopniu najwyższym, a Jego myśl zawiera się w jednym tylko pojęciu, jakie On o sobie ma, określanym zarówno przez wierzących, jak i uczonych, mianem wszechwiedzy. Stworzony na Jego podobieństwo człowiek żyje życiem własnej duszy, której cały fenomen polega na myśleniu, jakie powinno się dokonywać na podobieństwo myśli jego Stwórcy. Ludzkie myślenie i pojmowanie nie jest oczywiście ani wszechwiedne, ani zamknięte w jednej czynności, ale nie przestaje mieć tej natury, która obywa się bez jakiegokolwiek cielesności, i to właśnie stanowi o wspomnianej łączności i o jakości życia, które człowieka łączy z Bogiem. W przypadku tego pierwszego, jego właściwością jest stopniowy ruch myśli, co jest zasadą ludzkiego sposobu dochodzenia do pojmowania, wynikającą bardziej z faktu obecności ciała, niż ze skończonego charakteru władz poznawczych, jakimi ten dysponuje. Jednak, gdy tylko w ten dany nam sposób myślimy, istniejemy, co zgadza się z pierwszą zasadą filozofii Descartes'a, mówiącą, że tylko samowiedna myśl jest dowodem istnienia bytu danego sobie w refleksji.

A jak jest z myśleniem? Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Oczywiście jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe: jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nieznanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą<sup>29</sup>.

Do stwierdzenia i potwierdzenia samowiedzy nie jest wymagana jakakolwiek czynność cielesna ani nawet samo ciało, w tym istnienie świata. W przytoczonym kontekście medycyna nie może sprowadzać się do fizyki, ale powinna zbliżać się do metafizyki, a zwłaszcza do naturalnej teologii, którą Descartes dopuszcza. Idealem życia w jego

29 Tenze, *Medytacje...*, t. 1, s. 34.

pełni byłaby więc kontemplacja nie tyle poszczególnych elementów (materialnie rozumianego) stworzenia, co prawd wiecznych wpojonych ludziom przez Boga, których poznawanie wyznacza naturę ludzkiego myślenia. Filozof dowodzi tego, wskazując, iż im bardziej zna prawdę, tym bardziej on sam istnieje, dzięki czemu zasada epistemologiczna i ontologiczna (o ile mają być uchwycone w refleksji) są tu zjednoczone i współzależne. Jestem jakby czymś pomiędzy bytem i niebytem, pisze Descartes w *Medytacji czwartej*<sup>30</sup>, i to, czy przechylam się w stronę bytu, zależy od mojego uczestnictwa w sferze myślenia czystego. Tak czyniąc, podmiot żyje/istnieje najbardziej jak tylko żyć/istnieć może stworzona dusza duchowa. O swoistym jej zdrowiu możemy mówić jako o funkcji samopoznania. Chorobami w tych okolicznościach mogłyby być stany związane z niedoborem treści wiedzy, a model taki przypominałby intelektualizm etyczny Sokratesa. Wszystko to znajduje swe potwierdzenie pod warunkiem, że uwzględniamy definicję rzeczy myślącej, jaką podał Descartes, poza obręb namysłu usuwając uczucia. Gdy weźmiemy je pod uwagę, sprawa się skomplikuje i konieczne stanie się uwzględnienie tego, co zachodzi na styku ciała i duszy. Ten przypadek nakaze nam odnieść się do problematyki emocji oraz do takich autorów pokartezjańskich, jak Marin Cureau De La Chambre, do których nawiążę w części następnej.

Gdy chodzi o myślenie czyste, warto zwrócić uwagę na rozwiązanie De La Forge'a<sup>31</sup>. Zdawać by się mogło, że jako lekarz powinien on

30 „[...] jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony między 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”. Tamże, s. 74.

31 Louis De La Forge (1632–1666), lekarz i filozof, komentator rozpraw anatomicznych Descartes'a, które znajdujemy w następującym układzie: *Człowiek* Pana Descartes'a oraz *Powstawanie zarodka* wraz z *Uwagami* Louis'a De La Forge'a, do czego dodaje się *Świat* lub *Traktat o Świetle* tego samego autora, Paris 1644 i 1677. De La Forge był autorem *Traktatu o umyśle ludzkim* (1666 r.), napisanego według zasad Descartes'a, z którego pochodzą przytaczane w tym artykule poglądy. Lekarz poświęcił się zwłaszcza wskazaniu związków pomiędzy filozofią Descartes'a a myślą św. Augustyna. Był zwolennikiem oratorian oraz, tak jak Cordemoy, twórcą początków teorii przyczyn okazjonalnych.



rozwijać tę partię problematyki z zakresu filozofii swego mistrza, która odnosi się do medycyny jako fizyki, nie zaś metafizyki. Co interesujące i znamienne, podobnie postąpił sam Malebranche, który również (dokładnie tak, jak Forge) zapoznał się z filozofią Descartes'a w wyniku lektury jego pism anatomicznych. Duchowny skupił się zwłaszcza na intelektualnym obrazie myśli swego poprzednika, stając się, jak określił go Étienne Gilson, największym metafizykiem Francji. Interesujące jest w związku z tym, że aby zająć tak wyróżnione miejsce, wystarczyło być kartezjaninem, ale nie samym Descartes'em. Cała rzecz zależała bowiem od tego, w jakich proporcjach rozwija się dualizm tego ostatniego<sup>32</sup>.

De La Forge był tym, który dużo wcześniej od Malebranche'a powziął decyzję o zinterpretowaniu nauki ojca nowożytności jako filozofii umysłu. Jego traktat poświęcony jest właśnie duszy, która – by użyć Augustyńskiego sformułowania, którym posługuje się francuski lekarz – „wnosi życie w ciało”. Autor ten nie uznawał za istotę prawdziwie żyjącą „czegoś”, co nawet w sposób naturalny obdarzone jest własnością poruszania się. U niego redukcjonizm kartezjański przyjął inny od mechanicznego kierunku. O ile życie zwierząt polega na obecnym w ich sercach ciepłe, a życie roślin na przyroście, wywoływanym energią Słońca, o tyle życie człowieka zasadza się, jego zdaniem, przede wszystkim na myśleniu. De La Forge podkreślał, że jego intencją było jedynie podążanie za opinią samego Descartes'a, który pisał, iż do czynności czysto ludzkich należą w zasadzie wyłącznie akty świadomo-

32 Na temat związków filozofii Descartes'a z myślą św. Augustyna zob. L. De La Forge, *Traktat...*, s. 58–91. Na ten temat zob. też É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 53–55; tenże, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; tenże, *L'avenir de la métaphysique Augustinienne*, „Revue de Philosophie” 1930, vol. 1; H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978; Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 204–207; T. Śliwiński, *Źródła filozofii Descartes'a w myśli św. Augustyna*, „Folia Philosophica” 2011, nr 24, s. 45–72. Descartes pisał: „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. Jakkolwiek bowiem nam, wierzącym, wystarcza wyznawać na podstawie wiary, że dusza ludzka nie ginie wraz z ciałem i że Bóg istnieje, z pewnością jednak niewierzących nie będzie mogła – jak sądzę – przekonać o tym żadna religia ani nawet chyba żadna doskonałość moralna dopóty, dopóki przyrodzonym rozumem nie dowiedzie się im tych dwóch prawd”. *List do Dziekana i Doktorów Fakultetu Paryskiej Teologii*, [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. 1, s. 5.

ści<sup>33</sup>. Na podstawie tego lekarz wnioskował, że inteligencja i wrażliwość są dwoma konstytuantami, które stanowią o byciu jestestwem czynnym witalnie. W odniesieniu do tak pojętego życia, zmiany dotyczą nie tyle zwykłych konieczności, narzucanych prawami przyrody, ale wolności i zdolności do podejmowania decyzji, służących w konsekwencji podnoszeniu jakości działania człowieka, które może i powinno być oceniane w oparciu o skalę dobra i zła. Naśladując rozstrzygnięcia św. Augustyna, De La Forge poświęca uwagę nie życiu biologicznemu, które ma swoje miejsce już w czasie powstawania zarodka, ale momentowi dołączenia do niego duszy jako substancji zdolnej do myślenia i do tej odpowiedzialności, która przyczynia się do zbawienia oraz życia wiecznego<sup>34</sup>. To ostatnie jest w sensie właściwym życiem jako takim.

Śledząc wywód De La Forge'a, wskazujemy na te aspekty teorii filozoficznej, od których z uwagi na ich specyfikę, tak w praktyce lekarskiej, jak i w szeroko rozumianej praktyce naukowej przyrodoznawcy, najczęściej się abstrahuje. Poznanie ciała i zasad jego funkcjonowania ma znaczenie w doczesnym działaniu człowieka, ale raczej nie przekłada się na sposób oceniania jego postawy etycznej. Jako odległe od właściwej dla filozofii duszy hierarchii dóbr, medycyna oraz fizyka są bezwartościowe dla pozadoczesnych aspiracji, znanych człowiekowi wewnętrznemu. W tym sensie niesienie pomocy o charakterze duchowym, chociaż bezsprzecznie jest leczeniem, polega na innej dziedzinie poznania i innej sztuce niż ta, jakiej wymaga biegłość lekarska. Celem takiej duchowej pomocy jest wszak umożliwienie osiągnięcia dobra najwyższego, a jej metodą na przykład oparta na wiedzy perswazja. Sam Descartes, co wyjaśniał w *Namiętnościach duszy*, dla sztuki lekarskiej przewidywał cele doczesne, polegające na polepszeniu jakości życia codziennego. Tymczasem zarówno Malebranche jak i De La Forge, uwzględniają wskazania ponadczasowe, zawarte w nauczaniu św. Augustyna, odnosząc prawdziwe życie człowieka do życia, jakim żyje sam Bóg:

33 „Dusza w człowieku jest jedna, mianowicie rozumna; nie uznaje się bowiem za ludzkie żadnych innych działań oprócz tych, które zależą od rozumu”. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 11 (List III z maja 1641 r.).

34 Por. L. De La Forge, *Traktat...*, s. 76.

Czyż zatem w tym, co zostało powiedziane, nie ustaliliśmy, iż według poglądu św. Augustyna dusza nie jest inną rzeczą niż substancja myśląca, tzn. substancją, która rozpoznaje się w tym wszystkim, co robi, oraz że powiedział on następnie, iż jest ona takiej natury, że z jej rozważania nie może jemu samemu ujść to, iż on żyje? I, czy po stwierdzeniu w księdze *O nieśmiertelności duszy*, że nie może ona istnieć bez życia, i po powiedzeniu, że nie może ona żyć bez pojmowania tego, nie wynika, że twierdził on, iż ona zawsze myśli, co ponadto zasadniczo ujął jeszcze w 10 księdze *O Trójcy*, mówiąc, że dusza wie, że żyje, ponieważ jej byt i życie polegają na inteligencji? To samo może być również potwierdzone przez definicję, jaką podał on na temat duszy w 13 rozdziale księgi *O umyśle i duszy*, twierdząc tam, że dusza to umysł inteligentny, zawsze żyjący, zawsze w ruchu, będący zawsze pewnym, że przez swoje życie, swe poruszenia nie może on niczego innego pojąć, jak własne myśli; stwierdził następnie, że dusza jest niematerialna i niezdolna do zajmowania jakiegoś miejsca w przestrzeni, jak my to niezwłocznie również zobaczymy<sup>35</sup>.

De La Forge dodaje, że zgodnie z definicją rzeczy myślącej, zaproponowaną przez jego poprzednika, intelekt oznacza zdolność do pojmowania i jest najwyższą władzą w duszy. Ta ostatnia posiada również niższe zdolności, jak choćby tę odczuwania, która zdaje się najbardziej poślednią formą jej angażowania. Ponieważ dusza nie może przestać myśleć, o ile istnieje, należy mówić, iż w całym okresie jej połączenia z ciałem posiada ona wszystkie swe właściwości w stopniu najwyższym. Jedynie pewna okoliczność, sprawiająca, że w pierwszych stadiach życia człowieka, ciało posiada na nią większy wpływ, niż może to mieć

35 Tamże, s. 59. Oto fragmenty z dzieł św. Augustyna, o jakich wspomina lekarz: „Dusza zaś jest pewnego rodzaju życiem, stąd też wszystko, co ma duszę, żyje, a rzeczy bezduszne, które mogą mieć duszę, pojmując się jako martwe, to jest pozbawione życia. Dusza nie może więc umrzeć”. Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 324–325; „Otóż nie ulega wątpliwości, że na to, by rozumieć, trzeba żyć, a na to, by żyć, trzeba istnieć. Zatem ten, kto rozumie, zarazem i jest i żyje. Ale nie jest to istnienie takie jak u trupa, który nie żyje, ani życie takie jak w zwierzęciu, które nie rozumie. Nie, dusza rozumna jest i żyje we właściwy sobie, doskonalszy sposób”. Tenże, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 323.

miejsce w dorosłości, powoduje, że najczęściej dusza ta poprzestaje w swej aktywności na odczuwaniu. Jest wówczas jak najbardziej duszą rozumną, z tym że poświęcając się tylko emocjom, zrównuje ona czynności własne do zakresu funkcji ciała, stając się z nim jednym, to znaczy wyraża jedynie jego stany. Oceniana z punktu widzenia swoich powinności i pozostałej swej niespożytkowanej natury, żyje ona w najniższym możliwym dla siebie stopniu. Polega on na dobrowolnym pozabawieniu się przez nią samą korzystania z przynależnej jej wolności, możliwości wyboru i na uprzedmiotowieniu, to bowiem oznacza podlegać doznaniom ze strony ciała<sup>36</sup>.

W miejsce tego dusza może i powinna podlegać innego typu myślom, do jakich należą wspomniane prawdy wieczne, które zostały jej wpojone i których obecność, w przeciwieństwie do pojawiania się uczuć, w żadnym stopniu nie zależy od jej połączenia z ciałem. Tu również mamy do czynienia z podległością, ale ponieważ idee te wyrażają więcej z bytu niż emocje i w przeciwieństwie do nich dotyczą nie chwilowych stanów, ale tego, co jest konieczne i ponadczasowe, to dusza wmyślająca się nie i z nimi utożsamiona żyje naprawdę. Polega to nie tylko na istnieniu, ale świadomym zwracaniu się umysłu ku niemu samemu. W tym wewnętrznym spojrzeniu ma zostać uobecnione nie tylko ciało człowieka, które inteligencja poznaje w oparciu o znajomość wiedzy wrodzonej, ale cały wszechświat oraz Bóg. Na takie doświadczenie, które należy utożsamiać z w pełni przeżywanym życiem duszy, człowiek powinien się zdobyć wysiłkiem swej woli. Wola ta, będąc składową jego natury, byłaby w tym przypadku czynnikiem, od którego zależy cała vitalność przynależna duchowej inteligencji, a więc jej zdrowie. Zresztą wolność wyboru, jest w tu w samej istocie tym, czym jesteśmy. Dobrze spożytkowana, staje się ona warunkiem życia właściwego temu, co podmiotowe<sup>37</sup>.

36 Szerzej na ten temat traktują *Namiętności duszy*, w których czytamy: „[...] 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 jest zazwyczaj działaniem”. R. Descartes, *Namiętności...*, art. 2, s. 66.

37 „Ale możemy również oddzielić to, co mechaniczne od tego, co żywe, przez 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,

Z życia w powyższym znaczeniu wyeliminowane są rośliny i zwierzęta. Przynależy ono Bogu, aniołom i ludziom jako duszom. Do jego trwania nie jest potrzebne żadne ciało ani jakiegokolwiek procesy związane z jego podtrzymywaniem. Sfera wegetacji, rozrodu, przemijalności odpowiadającej zmianom, zwanym powstawaniem i ginieniem oraz wszystkim towarzyszącym im przemianom, nie ma tutaj miejsca. Co interesujące, nie byłoby być może powodu, by mówić o tym i podkreślać wartości tego typu egzystencji, gdyby życie duchowe człowieka mogło być realizowane dopiero po uwolnieniu go jako duszy od związków z ciałem. Otóż cała potrzeba aktualizacji pamięci duszy duchowej pochodzi stąd, że zagadnienie właściwego jej istnienia i funkcjonowania nie jest relatywizowane do miejsca, w jakim się ona znajduje. Jest ona bowiem cały czas na równi do niego zdolna, w każdej chwili swego bytowania, czy to w ciele, czy poza nim, ponieważ w sensie absolutnym dusza zawsze znajduje się tak samo daleko od ciała, z jakim jest połączona, jak wówczas, gdyby w ogóle nie zostało ono stworzone. Problem w tym, że jednocześnie, to jest w przypadku bycia połączoną z ciałem, może ona (ale nie musi!) dać się absorbować jego obecności. Dokonuje ona tego przez skupianie na nim swej uwagi. Gdy ciało jest silne i zdrowe, może zażywać z jego strony przyjemności, gdy zaś ono choruje i podlega rozkładowi, dusza siłą rzeczy bywa tego świadkiem<sup>38</sup>.

Jest to interesujący wątek, ponieważ tylko połączona z ciałem dusza ludzka może doświadczać jego stanów jako własnych i w tym sensie, tylko człowiek w całym wszechświecie mylnie myśli, że umiera – przy założeniu, iż mówimy o jego pełnym utożsamieniu się z ciałem, które podlega temu procesowi. Podobnie też tylko człowiek jest w stanie wiedzieć, że żyje pod warunkiem, że w swoich myślach nauczy się zrywać z ciałem i wskazaną, jemu właściwą dynamiką. Powołując się na naukę św. Augustyna, De La Forge pokazuje, że nawet studia odnoszące się

w przeciwieństwie do ruchów bezwolnych, które dokonują się *automatycznie* i bez udziału myśli. Być żywy będzie zatem bytem myślącym, a życie uzyska w związku z tym, to samo znaczenie, co rozum". P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 71–72.

38 „Teraz, znając wszystkie [namiętności – T.S.], mamy mniej powodu do lękania się ich niż poprzednio. Widzimy bowiem, że one wszystkie są dobre z natury i że powinniśmy unikać jedynie ich złego użycia lub ich nadmiaru". R. Descartes, *Namiętności...*, s. 192.

do rozciągłości mogą i powinny stanowić dobry przykład wprawiania się duszy w rozważania nad jej własną naturą:

Istotnie należy to do funkcji wyższego rozumu, by o rzeczach materialnych sądzić na podstawie zasad niematerialnych i wiecznych. Gdyby te zasady nie były wyższe od rozumu ludzkiego, to nie byłyby niezmiennie. A gdyby nie miały związku z tym, co im podlega, to nie moglibyśmy na ich podstawie sądzić o rzeczywistościach cielesnych. Otóż o rzeczywistościach cielesnych sędzimy na podstawie pojęć wielkości i kształtu, których niezmiennosc poznaje nasz umysł<sup>39</sup>.

Zamykając tę część rozważań, zwróćmy uwagę, że czynnikiem zapewniającym trwałość życia inteligencji jest zdolność do rozumowania. Tak więc to dusza jest w stanie obcować z przedmiotami intelektu, których znajomość w żadnej mierze nie jest zawisła od połączonego z nią ciała i jego zmysłów, i jeśli to od rozumu zależy jakość i trwałość jej egzystencji, można powiedzieć, że rozum jest życiem duszy – jej bijącym sercem. Wątek ten byłby szczególnie istotny i miałby swe początki nie tylko w nauce św. Augustyna, ale w teoriach orfików, Platona i pitagorejczyków. Życie oznaczałoby w nim władzę utrwalania się w tych cechach myślenia, które uprzystępniają duchowemu podmiotowi atrybuty samego Bytu. Dobrze, jeśli jest nim Bóg lub choćby świat wiecznych form. Odmienność nowożytnej filozofii Descartes'a w tym zakresie polega na tym, że u niego człowiek kontempluje prawdę stworzoną, co stanowi spory problem i powód dla wyjaśnień w odrębnej części innego opracowania<sup>40</sup>.

39 Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, P. L., t. XL, ks. XII, rozdz. 2, s. 356, <http://patristica.net/latina/> za: L. De La Forge, *Traktat...*, s. 367.

40 Dostępność prawdy jedynie jako stworzonej, najskuteczniej zamyka podmiot kartezjański w naturze i odcina go od jakichkolwiek relacji z transcendencją. Myślę, że to było główną intencją Descartes'a, żeby w ten sposób uwolnić się w postępowaniu naukowym od cenzury i zależności od autorytetu władz kościelnych. Problematyka ta wskazuje na naturalistyczne wątki, jakim podporządkowana jest metafizyka tego uczonego. Podejmowałem to zagadnienie w kilku artykułach, na przykład cytowanym tu już: *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes'a*.

Ponieważ w filozofii dualizmu życie duszy polega na jej autonomii i ponieważ, jak to sugerowałem, nigdy nie jest ona połączona z ciałem inaczej niż tylko przez wybrane stany własne, jakim poświęca nadmierną uwagę, możemy być przekonani, że realna śmierć (ustanie ruchu) ciała i rozłączenie obu substancji jest tylko wyegzekwowaniem niezależności duszy, o jakiej mowa. Należy w związku z tym zapytać albo o stan duszy przed samym wcieleniem, co czyni Platon, albo o jej kondycję po rozpadzie połączonego z nią ciała, co jest właściwym pytaniem filozofów chrześcijańskich. W tej sprawie Descartes, który dowodził nieśmiertelności duszy, ale nie miał danych po temu, żeby wyrokować na temat jej pozaświatowego bytowania, pisał: „pomijając 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”<sup>41</sup>.

Idący za jego słowami De La Forge, który o wiele bardziej skupił się na powyższych zagadnieniach, podał nie tyle pewny, co wysoce prawdopodobny opis takiego stanu. Zgodnie z naszą interpretacją, uczony ten, zważając na zasady własnej dualistycznej i okazjonalistycznej teorii, uświadamiał sobie, że dusza nigdy nie była z ciałem w jakimkolwiek realnym związku jedności, a mimo to dopiero śmierć ciała stanowi o jej uwolnieniu i przyczynia się, jego zdaniem, do pełni życia, do jakiego

41 R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopiańca, Warszawa 1995, s. 69. W liście do Huygensa pisał, że sposób poradzenia sobie z tym problemem: „Polega na rozważaniu natury naszych dusz, co do której jak sądzę 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 nie wystawili siebie 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 przez racje naturalne o dużej oczywistości”. *Descartes à Huygens, 13 octobre 1642 r.* [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. III, Paris 1899, s. 580.

jest ona przeznaczona. Zachowując pewną dozę ostrożności, lekarz nakazuje domyślać się o stanie duszy po śmierci ciała wszystkiego tego, co wynika z jej, znanej nam podczas ich połączenia, natury:

Dlatego też, aby poruszać się pewnie w tych ciemnościach, powinniśmy przypisywać duszy w innym życiu jedynie wszystkie te cechy, 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<sup>42</sup>.

Przestrzegając wprowadzonych przez siebie obostrzeń, przypisuje on duszy nieśmiertelność oraz nieprzerwane myślenie, które naturalnie należy do jej istoty. Twierdzi ponadto, że odłączenie jej od ciała pozbawi ją wrażeń, pamięci, wyobraźni oraz emocji. Nierozpraszana więcej ich obecnością, dusza precyzyjnie i natychmiastowo odda się rozumowaniu i dostrzeże jedynie jasne i wyraźne jego treści. Jej panowanie nad myślami osiągnie najwyższy stopień, jaki nie był jej znany w życiu polegającym na połączeniu substancji. Zewnętrzne przedmioty nie będą mogły już na duszę oddziaływać, dlatego wola, w sposób swobodny, sama będzie wybierała temat namysłu, jakiemu poświęci się człowiek. Brak emocji uczyni wolę mniej niezdecydowaną niż kiedykolwiek wcześniej. W miejsce dawnego styku z materią, po odłączeniu od ciała, dusza będzie mogła wchodzić w relacje z innymi inteligencjami, czyniąc dzięki temu olbrzymi postęp w naukach. To ostatnie da jej poczucie szczęścia i spełnienia o charakterze wzniosłych stanów intelektualnych, będących swoistym życiem inteligencji.

Lekarz zastanawia się również nad skutkami przyznania duszy przez Boga zdolności wprawiania ciała w ruch i wymienia możliwe tego

42 L. De La Forge, *Traktat...*, s. 367.



zastosowania. Należą do nich, na przykład, łatwiejsza poznawalność zjawisk w przyrodzie i władza nad ich przebiegiem. Dusza uwolniona pozna dzięki temu mechanizmy konieczne do wywoływania danych percepcji, którym wcześniej ślepo podlegała. Będzie mogła komunikować się z innymi duszami dzięki ustanowieniu znaków, z użyciem poznanych przedmiotów, jak również manipulować strumieniami tchnień życiowych osób będących cały czas na etapie jedności psychofizycznej, dając im odczuć rozmaite stany. Wreszcie, być może, możliwa będzie telepatia, bowiem, jak pisze De La Forge:

[...] z samego dobra i mądrości Stwórcy wynika, że, aby dwa umysły mogły rozmawiać z sobą, wystarczyłoby, by On chciał żeby, w tym samym czasie, kiedy jeden ma potrzebę dać poznać drugiemu swoje myśli, całkiem natychmiast myślenie tego drugiego przyjęło formę myśli tego pierwszego i przedstawiło mu to, co on chce, żeby tamten wiedział<sup>43</sup>.

Warto nadmienić, że wszystkie wymienione tu rozstrzygnięcia autor *Traktatu o umyśle ludzkim* zaczerpnął z rozwiniętej przez siebie w formie wniosków myśli samego Descartes'a. Mimo że działo się to nieczęsto, sam ojciec filozofii nowożytnej zdradzał swe skrajnie platońskie nastawienie. Za fragment najbardziej reprezentatywny w całej jego twórczości filozoficznej, mogący być dowodem na zasadność przypuszczeń De La Forge'a, należy uznać wycinek *Odpowiedzi* udzielonej Gassendiemu. Dowiadujemy się z niego na temat stosunku uczonego do zasad własnego natywizmu, jak również poznajemy przeświadczenie o niezmiennej, gotowej i niezależnej od szkodliwego procesu wcielenia oraz ziemskiej egzystencji naturze duszy ludzkiej, której właściwemu samopoznaniu, a więc adekwatnej formie życia, przeszkadza jej związek z przyłączonym do niej ciałem:

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 za-

43 Tamże, s. 371.

mkniętymi 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<sup>44</sup>.

Jak widać na powyższym doskonałym przykładzie, problem z utrzymaniem myślenia w sferze samego światła, co Descartes nazywał myśleniem czystym czy też stanem umysłu czystego, pozostawał dla niego samego w pełni uświadomiony. Praktyka, taka jak choćby przedstawiona w *Medytacjach*, wymagała jednak niemal nadludzkich sił ze strony woli, która musiała spożytkować wszelkie zasoby swej mocy dla konsekwentnego utrzymania duszy w tym wymagającym stanie. Filozof wielokrotnie nadmieniał, iż zwykle czynności życia i znużenie, jak również brak wyrobionego nawyku do myślenia abstrakcyjnego, przyczyniają się dość szybko i skutecznie do tego, że człowiek popada w mroczną kondycję, związaną ze sferą jego emocji, będącą wynikiem układu części budujących jego ciało.

Descartes szukał właściwych dla swej metody środków zaradczych przeciw temu, odnosząc się do podstaw samego dualizmu. Jedną z jego głównych zasad poucza, że niematerialna, dusza z definicji nie może zostać w żaden sposób podległa jakiegokolwiek substancji rozciąglej, wraz z dowolnymi jakościami, które chcielibyśmy jej przypisać,

44 R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty piąte*, [w:] tenże, *Medytacje...*, t. 1, s. 440. Innymi słowy, to samo mówi filozof w swym *Liście do Hyperaspistes*a, z sierpnia 1641 roku: „[...] 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 nabywa ich bowiem później, w miarę dojrzewania. Nie wątpię, że gdyby został uwolniony z więzów cielesnych, znalazłby je w sobie”. R. Descartes, *List do Hyperaspistes*a, datowany na sierpień 1647 r., [w:] tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 27. Fragmenty powyższe odpowiadają następującej opinii św. Augustyna: „Skoro jest mowa o naturze umysłu, to usuńmy z naszego rozważania wszystkie pojęcia zaczerpnięte przez zmysły, a zastanówmy się pilnie nad tym, cośmy przyjęli, a co umysły nasze wiedzą same z siebie i czego są pewne”. Św. Augustyn, *O Trójcy...*, ks. X, rozdz. X, s. 323–324.

co w konsekwencji sprawia, iż dusza nie może cierpieć żadnych dolegliwości, które zwyczajnie odnosimy do sfery materialnej. Podobnie sytuacja przedstawia się, gdy myślimy o ciele, gdyż brane bez przydawanej mu z zewnątrz inteligencji, nie może odczuwać czegokolwiek, ani być uświadomione przez kogokolwiek. Skomplikowanie tego jak najbardziej naturalnego stanu (stanu braku łączności) polega na tym, że wszechmocna i ingerująca wola Boga nakazuje duszy myśleć niejako wbrew jej własnej naturze, polegającej na rozumności, to znaczy nakazuje jej odczuwanie. Z uwagi na emocje pojawia się pewna powszechna trudność, polegająca na tym, że o ile wysiłku wymaga wzniesienie myśli na wyżyny jej autonomii, o tyle bez najmniejszego kłopotu i mimowolnie odczuwamy realną obecność uczuć, będących wynikiem specjalnie pomyślanego przez Boga wzajemnego zmieszania substancji w człowieku, które domaga się osobnego potraktowania. Tak więc dualizm i uchwycenie jego zasad, może stać się jedynym remedium na zrozumienie pozornej jedności substancji (pozornej z punktu widzenia nauki), o jakiej mowa. Okazjonalistyczna myśl De La Forge'a byłaby swoistym ćwiczeniem w uświadamianiu sobie owego nieścisłego charakteru związków, jakie dusza rozumna ma z ciałem, z którym jest zjednoczona, bowiem: „[...] 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”<sup>45</sup>. Rzecz w tym, że człowiek najczęściej utożsamia się z tymi zmieszanymi percepcjami, a w odczuwaniu dostrzega rodzaj lustra, które jak najdokładniej pokazuje mu jego obraz własny jako istoty wrażliwej.

## ŻYCIE REALIZUJE SIĘ W ZWIĄZKU DUSZY Z CIAŁEM

Definiując człowieka jako *res cogitans* i umieszczając w tej definicji uczucia, które są niejako „tylko” aktami świadomości, Descartes spowodował, że sytuacja, związana z naukowym uchwyceniem ludzkich cech konstytutywnych, uległa znaczącej komplikacji. Badacze filozofii tego myśliciela przywykli uważać, że tak wyrafinowana postać czło-

45 L. De La Forge, *Traktat...*, s. 245.

wieka, jaką przedstawia słynne *cogito*, zawiera się w samej czystej duchowości. Niestety odmiennosc między jednymi z należących do niej myślami a pozostałymi jest u Descartes'a dokładnie taka sama, jak różnica między duszą a ciałem. Musimy to wyraźnie podkreślić, bowiem tak tylko znana nam jest różnorodność substancjalna, jak dostępne są nam pojęcia odmiennych rzeczy. Z punktu widzenia naszego poznania, dualizm wpisany jest nie tyle w fakt istnienia dwóch substancji – tego bowiem filozofia kartezjańska nie jest w stanie dowieść, a co jedynie, zwłaszcza gdy chodzi o materię, może postulować – ale że wynika on z dwóch rodzajów percepcji, które dotyczą podziału na idee jasne i wyraźne oraz mętne, jakie stwierdzamy myśląc. To tutaj skrywa się interesujące nas rozróżnienie, które umysłem stworzonym nie może zresztą przejawiać się w inny sposób. Zrozumieli to zarówno Spinoza, jak i Leibniz oraz wielu z tych, którzy na jakimś etapie swej refleksji mienili się kartezjanami.

Do znajomości ciał dochodzimy więc na zasadzie rozpoznawalności ich cech istotowych, które odsłania wrodzona nam wiedza, jaką dysponujemy. Mówi ona nie tyle, że coś materialnego istnieje, ale ukazuje warunki, jakie muszą być spełnione, jeśli cokolwiek takiego miałoby zaistnieć. Problematyka rozstrzygalności aktualnej egzystencji, z wyjątkiem dowiedzionego istnienia podmiotu filozofującego oraz koniecznego istnienia Boga, nie jest podejmowana lub zostaje rozstrzygnięta tylko w wyniku analizy pojęć<sup>46</sup>. Nie znaczy to jednak, że jest całkiem pomijana w kartezjanizmie. Problem w tym, że najbardziej zbliża nas do niej sfera emocji, nie zaś zbiór jasnych i wyraźnych idei, które zachowują swą niewzruszoną ważność nawet pod nieobecność świata.

46 Chodzi o grunt metafizyki, gdzie możliwe są tylko operacje na pojęciach. Gdy natomiast Descartes chce inaczej dowodzić istnienia ciał, mówi o skłonności i wierze w ich istnienie, jakie zawdzięcza ufności w prawdomówność Boga. Ma być ona podstawą powiązania faktu posiadania idei rzeczy przez umysł z nimi samymi: „Skoro bowiem Bóg dał mi wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśli 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. 1, s. 107.

Zagadnienie apriorycznej obowiązywalności tych ostatnich polega na tym, że z określenia fizyki geometrycznej, uprawianej przez naszego filozofa, wynika, iż ciału przysługują wymiary, które w zupełności bada geometria. Nie zawiera się w niej zaś nigdy jakakolwiek informacja na temat tego, jakoby jakieś ciało istniało w danej chwili:

Gdy np. wyobrażam sobie trójkąt, to może taka figura nigdzie na świecie nie istnieje poza moją świadomością ani nigdy nie istniała, posiada jednak bez wątpienia jakąś określoną naturę, czyli istotę czyli formę niezmienną i wieczną, która ani nie została przeze mnie wymyślona, ani nie jest od mego umysłu zależna; wynika z tego, że można udowodnić różne właściwości owego trójkąta, jak np. że jego trzy kąty są równe dwóm prostym, że naprzeciw największego jego kąta leży najdłuższy bok i tym podobne, które to własności teraz jasno poznaję, czy chcę, czy nie chcę, chociaż nigdy przedtem nie myślałem o nich, gdy sobie wyobrażałem trójkąt. Wobec tego nie zostały one przeze mnie wymyślane<sup>47</sup>.

Aprioryzm nauki czyni ją zabezpieczoną przed możliwością jej naruszenia i zmiany oraz kompletną, a wiedza, że ciała istnieją, niczego do niej nie dodaje, nie należąc do jej zakresu. O ciele zaś, jako nie tyle możliwym, co najprawdopodobniej istniejącym, powiadają duszę dopiero pewne zakłócenia praktyki myślenia czystego, do jakich zaliczają się wszystkie emocje. Filozof uważa, że nie mogąc pochodzić z samej duszy, muszą one brać się z jej związku z inną substancją. Związek ten jest okazją do wzbudzenia w świadomości owych niejasnych sposobów myślenia, określanych przez Descartes'a mianem namiętności, do których lepiej pasuje nazwa „urazów duszy”. One, a także pewna nawykowość w ich uznawaniu, dowodzą znajdowania się umysłu w złożonym środowisku, które – z jednej strony – musząc być mu znane, przybiera postać jego własnych myśli, ale – z drugiej – reprezentując jednocześnie inne od duchowych przedmioty, powoduje, że stany te mają charakter swoistych infekcji.

47 Tamże, s. 87.

Ze sferą cielesności wiąże się jej pojęcie, którego Descartes używał rzadko<sup>48</sup>. Zagadnienie jej obecności w racjonalizmie i idealizmie musi być za każdym razem wyjaśniane, ponieważ bywa, że nawet większość spośród samych filozofów źle je pojmuje. Posłużmy się przykładem. Aucante słusznie przypomina, że: „ciało zjawia się w myśleniu na trzy odmienne sposoby: przez zmysły, przez wyobraźnię i przez refleksję myśli nad samą sobą, w zakresie, w jakim pojmuje ona rozciągłość”<sup>49</sup>. Niemniej jednak ów zgodny z nauką Descartes’a trójpodział bywa po prostu mylący. W sensie ścisłym, tylko trzeci z opisanych tu wariantów jest w ogóle możliwy i to nie jako wyodrębniony, lecz zawierający wszystkie pozostałe. Mówiąc krótko, istnieją tylko idee wrodzone, a to dlatego, że każda z (rzekomo trzech typów) idei jest modyfikacją jednej i tej samej rzeczy myślącej i to w niej ma swe uwarunkowanie, będąc tylko jej odmianą. Oznacza to, że zarówno w ostatnim, jak i w pozostałych przypadkach, nie zjawia się nigdy nic, co pochodziłoby od ciała albo od autonomicznej wyobraźni, lecz mniej lub bardziej adekwatna – to jest jasna i wyraźna lub mętna – percepcja, którą umysł do ciała odnosi.

Interesując się ciałem, należy wobec tego zawsze mówić o „okazji”, którą ono jest i do której odnosimy pojawianie się pewnych postrzeżeń, lub o kreacji, występującej w samym tylko myśleniu, jak w przypadku wyobrażeń. Dzieje się tak dlatego, że, po pierwsze, materialne zmysły nie transferują niczego poza ruchem, który przekazywany jest w częściach ciała na niezbędną odległość, w jakiej od jego powierzchni znajduje się mózg. Sam mózg jednak nie wystarcza, by postrzeżenia, które są świadomymi aktami duszy, miały miejsce. Gdyby rzeczywiście zmysły odpowiadały za odczuwanie lub zdolność ujawniania znaczeń, do tego typu doświadczeń zdolne byłyby nie tylko zwierzęta i rośliny, ale i kamienie. Odczuwać nie oznacza tu jednak zostać poruszonym, w znaczeniu bycia wprawionym w ruch. Po drugie, gdy chodzi o podłoże myśli, jakim są wyobrażenia, należy powiedzieć, że jako przynależne naturze myślenia są one o wiele bliższe obrazom, które umysł sam konstruuje. Ich istota polega na uprzystępnieniu sobie rozciągłości, ujętej

48 W tej materii najlepiej zapoznać się z całością wypowiedzi Descartes’a, jaką stanowi jego *List do More’a z 5 lutego 1649*. Zob. tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 55–62.

49 V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 23.

w samym tylko rozważaniu, a ich związek z realnie istniejącym ciałem, znajdującym się poza umysłem, w zasadzie nie istnieje. Dopiero myśl czysta, która w pojęciu ujmuje cielesność, jest jej najbardziej dokładnym doświadczeniem, na jakie stać człowieka jako istotę myślącą. Tu ciało jawi się jako modyfikacja umysłu utożsamionego z rozumem, a jej naukową reprezentację stanowi geometria. W porównaniu z nią emocje reprezentują co najwyżej myśl nieuporządkowaną, której znaczenie w nauce jest zupełnie pomijane.

Bardzo trudno mówić o samym poznaniu zmysłowym z uwagi na jego nieujmowalność w pojęciach, odnoszących się do zakresu idei wrodzonych, pokrywających się z jasnymi i wyraźnymi ich ujęciami. Jednym słowem, nie istnieje wiedza pochodzenia zmysłowego. Uznając natomiast faktyczność i przydatność pewnej orientacji w świecie, będącej „poznaniem” o innym od naukowego statusie, uzależnionym od występowania emocji, należy stwierdzić jego zasadność i obowiązywanie. Co więcej, paradoksalnie, to właśnie w obszarze uczuć przejawia się również prawdziwa natura ludzka i tylko taki człowiek, który będąc zintegrowany, jest jednocześnie zdekoncentrowany w sprawach nauki, może uchodzić w filozofii Descartes’a za „prawdziwego człowieka”. Emocje stanowią o wykroczeniu zarówno poza dane anatomii, jak i poza wszelkie dane metafizyki, jako rezerwuaru prawd wiecznych i wrodzonych umysłowi. Bez wątpienia składają się one na swoiste rozeznanie, na jakie stać byliby ludzi nawet wtedy, gdyby pozbawieni byliby rozumu. W ocenie Descartes’a, emocjonalność jest w sensie symbolicznym i przenośnym intelektualną niedojrzałością i umysłowym pogaństwem.

Ten problem jest uwypuklony zwłaszcza, jeśli chodzi o rozważania z *Szóstej Medytacji*, ukazujące ciało jako zbiór 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 przede wszystkim szeregiem odczuć, ciałem bólów i przyjemności, tym samym ciałem tak właśnie odróżniającym się od zbioru członków, które tworzą umarłego. To samo potwierdza przykład osób z amputowanymi częściami ciała, które odczuwają dany członek, mimo jego nieobecności [...]<sup>50</sup>.

50 Tamże, s. 24.

By odczuć ciało, wystarczy więc być duszą, która przestaje widzieć jasno i wyraźnie, ale w dalszym ciągu jest w posiadaniu obrazu świata i człowieka, który go zamieszkuje. Wydawałoby się, że przywołany przykład bólów fantomowych dowodzi jeszcze czegoś znaczącego, mianowicie że sama obecność ciała nie jest do tego wymagana. Jest inaczej. Nie ma tu analogii z aprioryzmem idei pochodzących wprost od Boga jako ich przyczyny. Odczucia takie zachodzą tylko dlatego, że zostały zapamiętane w czasie, kiedy dany członek ciała współtworzył je – są więc zależne od jego istnienia i mają empiryczną genezę. Nie popełniając błędu można powiedzieć, że z perspektywy racjonalizmu kartezjańskiego, empiryzm byłby możliwy właśnie jako teoria uczuć. Rozumiany byłby jako obszar aktywności umysłu odczuwającego swe związki ze światem, pozbawionego zaś pokrewieństwa z transcendencją. Nie sposób dziwić się, że Descartes deprecjonuje tę perspektywę, ale nie pozbywa się jej całkiem w ramach swego systemu. To, co interesuje nas najbardziej, to status uczuć, które choć nie stanowią wiedzy w sensie filozoficznym, zostają zaliczone przez filozofa do istotnych regulatorów samej natury. W ostateczności i gdy idzie o praktyczną stronę życia, więcej o nim mówią niż którakolwiek z dziedzin badania naukowego. Przed bólem, w momencie jego nasilenia się, każdy człowiek musi ulec w stopniu nieznanym nikomu, kto myśli swe prowadzi w porządku zasad.

Ciało jest więc obecne dla umysłu zgodnie z dwoma wykluczającymi się sposobami, mianowicie zaciemnieniem zmysłów oraz ideą jasną i wyraźną rozciągłości. [...] Skoro rozum rozróżnia istotnie substancjalność i skoro 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 siebie funduje jako substancję na refleksyjności, co nie przysługuje w żadnym razie ciału<sup>51</sup>.

Ostatnia uwaga Aucante'a zasługuje na komentarz. Jak już to wyżej zostało powiedziane, ciało w ogóle nigdy nie manifestuje się inaczej

51 Tamże, s. 27.



niż w świadomości inteligencji, która jest różną od niego substancją. Dotyczy to obu ujęć: i tego jasnego oraz wyraźnego, pochodzącego od samego światła rozumu, i tego zmaconego, które zwykle się odnosi do zmysłów i przynależnych im uczuć. I tak oto, ponieważ sfera odczuwania jest w kartezjanizmie tożsama świadomości, nie można mówić o życiu, które nie zdaje sobie sprawy z tego, że ma miejsce. Wystarczającą i jednocześnie najmniej wyszukaną pobudką do tego, by świadomość życia mogła się pojawić, muszą być ból, przyjemność, wzburzenie, miłość, niechęć i im podobne wzruszenia. Podkreśliliśmy, że ich wartość dla ściśle racjonalistycznej filozofii jest negatywna bądź żadna, ale ich nieznanomość, może okazać się zgubna w praktyce zwykłego życia, jakie poprzedza, a bywa że zastępuje filozofowanie. Ponadto, brak zaznajomienia się ze sposobami służącymi radzeniu sobie z nimi, może znacząco obniżyć efektywność refleksji naukowej i dlatego jasne staje się, że istnieją powody, dla których emocjom należy bacznie się przyjrzeć. Co więcej, jeśli filozofia kartezjańska kwalifikuje wszystko, co dla niej możliwe, jako przynależne uniwersalnym inteligibiliom, emocje są w jej świetle schorzeniami. Walczący z nimi rozum nakazuje poznać i zastosować wszelkie dostępne środki, służące ich ograniczaniu lub uodpornianiu się na nie, a sposoby te muszą być zaliczone w poczet trosk i problemów nie jakiegokolwiek innej dziedziny, ale medycyny właśnie.

Autorem, który w ten sposób patrzył na emocje i poświęcił się studiowaniu tej sfery w człowieku, był wspomniany już wyżej Marin Cureau De La Chambre<sup>52</sup>. Jako lekarz i kartezjańczyk, miał on powody

52 Badania nad filozofią M. C. De La Chambre'a nie są w Polsce często podejmowane. O filozofie wzmiankował Bogdan Suchodolski we *Wstępie do Namiętności duszy*: „Wbrew tradycyjnym przekonaniom, iż człowiek jest istotą opanowaną rozumem i wolą swoje namiętności, wykazywano, iż jest on istotą żyjącą namiętnościami. Ten punkt widzenia prezentował zwłaszcza Cureau De La Chambre – przyjaciel kardynała Richelieu, lekarz osobisty Ludwika XIV, członek Akademii Nauk – lekarz i filozof. Był on autorem kilkutomowego dzieła, poświęconego analizie uczuć i namiętności”. R. Descartes, *Namiętności...*, s. 19. Suchodolski ma na myśli oczywiście *Les caractères des passions*, które pokrótce przedstawia. Zob. też: T. Stegliński, *Marin Cureau de La Chambre, o naturze uczuć ludzkich, mechanizmach ich powstawania i ich znaczeniu, w celu wyrażenia stanów duszy za pomocą mowy ciała*, „IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2015, t. XXVII, s. 55–77. Warto wspomnieć na temat innych prac M. C. De La Chambre'a: *Nouvelles pensées sur les causes de la lumière, du desbordement du Nil et de l'amour*

i kwalifikacje, by rozwijać badania medyczne. Pośród wszystkich symptomów chorobowych, jakie mogą zaburzać zwykle funkcjonowanie człowieka, wybrał on właśnie sferę doznań wynikających z faktu połączenia duszy z ciałem. Połączenie to rozumiał tak jak De La Forge, jako wyjaśnione w teorii przyczyn okazjonalnych. Wynik jego pracy osiągnął imponujące rozmiary, liczące ponad dwa tysiące stron, na które składają się różne teksty. Do najbardziej znanych należą: czterotomowe *Les caractères des passions*, Paris 1662, czyli *Znaki uczuć* oraz *L'art de connoistre les hommes*, Amsterdam 1669, czyli *Sztuka poznania ludzi*.

Praca, jaką wykonał ten uczyony, nosiła cechy działań pionierskich i posłużyła powstaniu więcej niż zrębów fizjonomiki. Dla De La Chambre'a ciało ludzkie pozostaje przede wszystkim tytułowym znakiem, który czyta specjalista. Wiedza, jaką posiada on do tego, by adekwatnie rozszyfrowywać komunikaty biorące się z takiego zbioru doznań, jest kluczowa dla wieloaspektowej teorii człowieka, jako istoty biologicznej, ale i społecznej. Mamy więc do czynienia ze swoistym ciągiem dalszym kartezjańskiego traktatu o namiętnościach, z tą różnicą, że odmiennie od Descartes'a, jego następca nie bada już zagadnień czysto anatomicznych, ale psychologiczne i fizjologiczne uwarunkowania zmian towarzyszących uczuciom oraz ich skutki. Zakłada przy tym, że jedno i drugie dają się pojąć wyłącznie jako dwie strony tego samego problemu. W księdze drugiej tomu pierwszego swego opracowania *Sztuka poznania ludzi*, w rozdziale zatytułowanym „Środki, dzięki którym możemy poznać ludzi”, De La Chambre podkreśla, że poznanie tego, co ukryte, polega na właściwym odczytywaniu tego,

*d'inclination* (1634); *Nouvelles conjectures sur la digestion* (1636); *Traité des libertez de l'Église de France* (1639); *Les caractères des passions* (4 tomy, 1640–1662); *Nouvelles observations et conjectures sur l'iris* (1650); *Traité de la connoissance des animaux, où tout ce qui a esté dict pour et contre le raisonnement des bestes est examiné par le sieur De La Chambre* (1647, 1989); *Discours sur les principes de la chiromancie* (1653); *Novae methodi pro explanandis Hippocrate et Aristotele specimen, clarissimis scholae parisiensis medicis, D. D. Marinus Curaeus De La Chambre*; *La Physique d'Aristote mise en françois* (1655); *La Lumière* (1657); *L'Art de connoistre les hommes* (2 tomy, 1659–1669); *Recueil des épistres, lettres et préfaces de M. De La Chambre* (1664); *Le Système de l'âme* (1664, 2004); *Discours sur les causes du débordement du Nil. Discours de la nature divine selon la philosophie platonique* (1665); *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux* (1667).

co jest ujawnione<sup>53</sup>. Metoda ta opiera się oczywiście na determinizmie, który stanowi podstawę ufności w jej rezultaty. Lekarz nazywa symptomy znakami (*les signes*) naturalnymi. Są one zmianami, jakie zachodzą na powierzchni ciała ludzkiego i posiadają swe dwie główne przyczyny, dotykające zarówno ciała, jak i duszy. Jedne określane są mianem wewnętrznych, a drugie zewnętrznych. Do wewnętrznych należą temperament, budowa części ciała, wiek, społeczne pochodzenie, odnoszone do urodzenia danej osoby, związane z tym i przynależne temu nawyki intelektualne oraz uczucia moralne. Do zewnętrznych lekarz zaliczył układ gwiazd sprzyjający lub nie szczęściu, klimat, dietę, wzory i przykłady płynące od innych, metody i oddziaływania odnoszone do wychowania, nagród i kar oraz im podobne bodźce środowiskowe.

Za pierwotnego twórcę fizjonomiki De La Chambre uważa Arystotelesa, pisząc o tym wprost w rozdziale III *Sztuki poznania ludzi*, zatytułowanym „O zasadach fizjonomii, w oparciu o znaki naturalne, w celu poznania inklinacji”. W tej części mówi o metodzie sylogistycznej w tej właśnie nauce, którą zaproponował jej wynalazca. Gdy chodzi o same znaki naturalne, to głównym źródłem, z jakiego należy się o nich dowiadywać i je czytać, zdaniem De La Chambre’a, pozostaje twarz człowieka oraz inne partie jego głowy. Znaczenie pierwszorzędne posiadają najbardziej unerwione i ukrwione części, ponieważ w emocjach jako pierwsze poruszone jest zawsze serce, które tłocząc krew, powoduje zmiany w zabarwieniu skóry, w tętnie, w aktywności układu nerwowego, uznanego w teorii tchnień za zależny od podstawowego układu naczyń krwionośnych kolejny ich układ. Zmiana w ich charakterystyce przejawia się następnie w zaburzeniach mimiki twarzy, marszczeniu się czoła, unoszeniu brwi, rozszerzaniu chrapek nosa czy szerszemu niż

53 Descartes pisał to samo: „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 nieznanne 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”. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 118.

zwykle otwieraniu się oczu. W silnych emocjach mamy do czynienia z zarumienieniem szyi, uszu, policzków. Zdarzają się tiki nerwowe, wzrasta potliwość, dołącza się gestykulacja, podnosi głos, a człowiek zaczyna tracić panowanie nad sobą. Ten ostatni przypadek stanowi najbardziej jawny znak ludzkich uczuć. W czasie braku opanowania, o jakim mowa, cała sfera konwencjonalna, a zatem przypadłościowa, ustępuje czystej ekspresji natury, wraz z przewidzianymi przez nią skutkami. To nią zajmuje się fizjonom jako sferą prawdy.

De La Chambre podkreśla przy tym, że wszystkie te alarmy naturalne występują jako gwałtowne i łatwe do zauważenia, ale czas ich przejawiania się jest zazwyczaj krótki. Przeciwstawia on im trwale tendencje, określane mianem inklinacji, których znalezieniu służą zasady fizjonomii<sup>54</sup>. Oto kilka wymienionych przez lekarza podstawowych dla jego teorii wskazówek:

1. Ludzie mający podobne twarze i wykazujący się podobnymi symptomami są skłonni to tych samych emocji;
2. Ci, którzy posiadają jakąś część ciała podobną do którejś z części ciała pewnych zwierząt, mają te same inklinacje, co one. Oczywiście nie wszystkie zwierzęta nadają się do poszukiwania analogii, zwłaszcza nie nadają się te, które z natury są zbyt oddalone od człowieka, jak choćby insekty. Natomiast prym wiodą: lew, pantera, koń, pies, owca, wilk, małpa, lis, niektóre ptaki itp.;
3. Ludzie podobni do osób pochodzących z innego klimatu mają te same skłonności, co one;
4. Ostatnia zasada mówi, że mający cechy urody kobiecej zachowują się podobnie do kobiet i odwrotnie, kobiety o męskich cechach przypominają mężczyzn w postępowaniu i skłonnościach<sup>55</sup>.

54 M. C. De La Chambre, *L'Art de connoistre les hommes*, Amsterdam 1660, t. 1, s. 266, r. IV: „W jaki sposób sztuka poznania ludzi używa zasad fizjonomii”.

55 Por. tamże, s. 267. Natomiast w *Dodatku przydatnym do lektury dzieła Les caractères des passions*, pisał: „To, co chcę zaferować, to *Sztuka poznania ludzi*, która to umiejętność zasadza się na pięciu naczelnych prawidłach. Pierwsze jest zbudowane w oparciu o znajomość wyrazów uczuć, zalet i wad i ukazuje, że ci, którzy mają naturalnie ten sam

Ponadto ważnym zadaniem *Sztuki* jest demaskowanie całego wachlarza środków, które służą do ukrycia intencji, z jakimi zwykli działać ludzie<sup>56</sup>. *Sztuka* pokazuje:

1. jak wygląd człowieka ujawnia fałszywość jego słów i deklaracji;
2. zmusza tego, kto to czyni, do wyjawienia prawdy:
  - za pomocą perswazji;
  - z udziałem kar;
  - z udziałem nagród, terażniejszych lub przyszłych;
  - przez stosowanie natarczywości;
  - przez upijanie.

Możliwe są też prowokacje, na przykład traktowanie nisko urodzonego, jakby był arystokratą, lub odwrotnie, księcia jak osobę prostą. Celem jest zbijanie z tropu i uniemożliwienie skutecznego okłamywania.

De La Chambre wyjaśnia, iż emocje dzielą się na zasadnicze i towarzyszące. Przy silnych wzruszeniach najczęściej tylko jedno z uczuć

wyraz, który zwykle towarzyszy pewnym emocjom albo zachodzeniu wad lub zalet, są naturalnie również skłonni do tychże emocji i posiadania danych zalet lub wad. Drugie bierze się z podobieństwa, jakie pewni ludzie mają do pewnych zwierząt i uczy, że ci, którzy po części są podobni do jakiegoś zwierzęcia, mają te same skłonności co ono. Trzecie wywodzi się z urody płci i pokazuje, że mężczyźni, którzy cechują się urodą kobiecą, są naturalnie zniewieściali oraz symetrycznie, kobiety o męskich cechach są męskie w charakterze i postępowaniu. Czwarte prawidło mówi o tym, że ludzie pochodzący z danej strefy geograficznej, a będący podobnymi do ludzi z innej, mają te same co tamci skłonności. Na koniec piąta reguła, nazywana sylogistyką, ponieważ bez posługiwania się poszczególnymi znakami, służącymi zazwyczaj do oznaczania obyczajów osób, ona je odkrywa przez rozprawianie i rozumowanie. Dokonuje się tego przez dwa środki naczelne: pierwszym jest poznanie temperamentów, bowiem bez poznania znaków takiej skłonności, jak gniew, aby poznać, że człowiek jest porywczy, możemy powiedzieć, że jest on skłonny do tej emocji. Drugi środek jest bardzo pomysłowy i bierze się ze związku, jaki uczucia mają z przyzwyczajeniami (*habitudes*), w ten sposób, kiedy wiemy, że człowiek jest nieśmiały, można być pewnym, że ma on skłonności do skąpstwa, że jest przebiegły, skryty, że ma zwyczaj mówić ze słodyczą i uległością, że jest podejrzliwy, niedowierzący, że jest złym przyjacielem, i inne podobne rzeczy. I nawet, jeśli nie są widoczne żadne oznaki tych poszczególnych cech, to na mocy samej zasady to właśnie występuje". M. C. De La Chambre, *Advis necessaire au Lecteur*, [w:] tenże, *Les caractères des passions*, t. 1, Paris 1662, strony nienumerowane.

56 Tenże, *L'Art de...*, t. 1, s. 275, rozdział V: „Jak poznaje się działania i poruszenia duszy”.

dominuje zachowanie całego człowieka. Tym najbardziej charakterystycznym towarzyszy szereg im odpowiadających, w związku z czym wystarczy znać owo główne uczucie, by przewidywać wystąpienie pozostałych. Kluczowa jest przede wszystkim znajomość tego, jaka inklinacja prowadzi do jakiej emocji. Wiedząc ponadto, iż emocje są ze sobą powiązane, należy również zaobserwować, które posiadają najsilniejsze związki między sobą. Przy osobach uległych ich podatność na powyższe mechanizmy jest wysoka, a zdolność kamuflowania uczuć niska. Odwrotnie będzie się to przedstawiało w przypadku silnych osobowości, które mają większą tolerancję na bycie jawnymi znakami uczuć<sup>57</sup>.

57 Swoje *Les caractères des passions* De La Chambre dzieli na siedem następujących części: „O znakach, czyli przejawach uczuć, w tym cnotach i wadach; O naturze zwierząt, które mogą służyć tej nauce; O pięknie mężczyzn i kobiet i inklinacjach, które temu towarzyszą; O różnicy ciał i zwyczajów ludzi; O temperamentach i skutkach, jakie wywołują w duszy i ciele; O związkach między uczuciami i przyzwyczajeniami; Część służąca uporządkowaniu wszystkich tych danych w celu prezentacji *Sztuki poznania ludzi*”, tenże, *Advis necessaire au Lecteur*, [w:] *Les caractères...*, strony nienumerowane. Kluczowym i kompleksowym wyrazem uczuć, jest zdaniem autora, zawarty zwłaszcza w mimice twarzy, tak zwany „wyrząd” (*l'air*), który należąc do danej osoby, zawsze ukazuje aktualny stan jej duszy. Często ten zespół elementów ekspresji, cechujący nastawienie konkretnej postaci, uchwytuje się w jej portrecie. Tym, co ujmowalne i trwale obecne w żywych osobach, jest kolor części ciała i ich kształt, na wygląd się składające. Do tego zaliczyć należy jeszcze ruch, bez którego postać jest martwa. Ponadto ważny jest pewien rodzaj błysku w oku, który wpływa na cały wygląd i uobecnia się w każdym z jego aspektów. W związku z tym lekarz definiuje „wyrząd” jako: *zewnątrzną cechę dającą się postrzec zmysłowo, która jest wynikiem kształtu, koloru i ruchu części*. Wziąwszy pod uwagę, że ludzkie charaktery nie ulegają zmianie, każdemu, na który zresztą składa się kompleks danych uczuć, odpowiada „wygląd” będący znakiem rozpoznawczym danej osobowości. De La Chambre wszystkie emocje dzieli na: „PROSTE, przynależą części pożądlivej, kierują się dobrem i unikaniem zła bez rozważania, czy istnieje trudność w znalezieniu tego lub uniknięciu: *Miłość, pragnienie, przyjemność / nienawiść, awersja, ból*. Następnie te, które biorą się z części gniewnej, rozważające trudność powyższą: *Nadzieja, zuchwałość, złość / brak nadziei, strach* Oraz MIESZANE. Najważniejsze z nich: *wstyd, beczelność, litość, oburzenie, znudzenie, rywalizacja, zazdrość, skrucza, zdziwienie*. Przykładowo: wstyd jest połączeniem bólu i strachu, który daje nikczemność; beczelność powstaje z przyjemności i zuchwałości; oburzenie ze złości i bólu; litość ze smutku i bojaźni; zazdrość to miłość i nienawiść, strach i brak nadziei, itd. Celem studium jest skrupulatny opis każdej z emocji. Służy temu podział opracowania każdej z nich każdorazowo na 4 zasadnicze części ukazujące: Charakterystykę emocji. Jej naturę. Ruch, jaki ona wywołuje w tchnieniach oraz humorach. Przyczyny wszystkich wywoływanych przez nią skutków”. Tamże.

Podobnie jak czynił to Descartes, De La Chambre korzystał z powszechnie przyjmowanej w ówczesnej myśli medycznej teorii humorальной. Pozwalała ona wyjaśniać dobre lub złe samopoczucie człowieka dzięki jakościom odnoszonym do płynów ustrojowych, które wypełniają ludzkie ciało<sup>58</sup>. Według uczonego owe humory i temperameny cielesne niejako zabarwiają myślenie, powodując, że człowiek popada w zmienne nastroje. Od wiedzy na ten temat zależy właśnie „sztuka poznania ludzi”. Mówiąc ogólnie, De La Chambre kontynuował pogląd pochodzący od Galena, który nauczał, że rozumowanie w człowieku podlega niekorzystnym wpływom ze strony schorzeń, mającym swą genezę w podobnej nierównowadze<sup>59</sup>. Galen przejmował tę opinię od starożytnych, zwłaszcza od Empedoklesa i Arystotelesa, jako pochodną ich koncepcji elementów: wody, powietrza, ziemi i ognia oraz przysługujących im jakości, takich jak: wilgoć, zimno, suchość i ciepło. Pobierane z pożywieniem elementy w organizmie zwierzęcia lub człowieka stawały się jego budulcem, ale nie tylko neutralnie powiększały jego rozmiary, lecz aktywnie wpływały na zachowanie danego osobnika. Były w nim jego płynami ustrojowymi, których wyróżniano cztery rodzaje i wiązano je z krwią, jako ciepłą i wilgotną, dalej ze śluzem, będącym wilgotnym i zimnym, wreszcie z żółcią ciemną i jasną, jako zimną i suchą oraz suchą i ciepłą. Płyiny ustrojowe, mieszając się z samą krwią, wypełniały dane ciało, przesądzając o temperamencie za względu na ich kompozycję i dominującą rolę któregoś z nich. Budowano więc kolejne uogólnienia i wyróżniano kolejne cztery typy, takie jak: sangwiniczny, z przewagą krwi; flegmatyczny, z udziałem śluzu; melancholiczny, pochodzący od żółci ciemnej; choleryczny, stanowiący wynik przewagi żółci jasnej. Poglądy na możliwość interpretowania złożoności zjawisk, wynikłych z mieszania się tych płynów, ewoluowały. Już Galen powiększył ich liczbę do dziewięciu, nie zaś czterech typów<sup>60</sup>. W czasach nowożytnych do powyższych rozważań

58 Według De La Chambre'a humory służą duszy jak instrumenty na drodze do celu, jaki ona sobie zakłada. Tamże, s. 61.

59 Por. A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 161.

60 „Jatromatematyka, a więc medycyna astrologiczna, narodziła się na starożytnym Bliskim Wschodzie. Adaptowana i znacznie rozwinięta przez Greków bazowała na przekonaniu o jedności makro- i mikrokosmosu. Podstawą dla niej była teoria o czterech żywiołach:

dolączono zależności wynikłe z panujących pór roku, do których przyrównywano również fazy rozwoju życia ludzkiego. W przypadku De La Chambre'a w grę wchodziły ponadto dieta i klimat.

Tak oto, badając fakty dowodzące, że ludzie mają pewne skłonności, nakazujące im podążać za jednymi rzeczami i unikać innych, lekarz sformułował teorię mówiącą, iż przyczyny, dla których zmienia się myślenie, polegają na odmienności ruchów cielesnych, którym ono odpowiada. Łączył on stany ciała ze stanami duszy w ten sposób, iż przypisywał im w niej pewne idee. Siłą napędową inklinacji duchowej nazywał popęd [*l'appetit*], odpowiadający części pożądlivej w duszy, która wykazuje się zdolnością do ruchu ku przedmiotowi potrzeby. Nie powstrzymywał się on przy tym od nadania duszy zdolności do wykonywania ruchów, o których powiadał, że nie należy ich traktować jedynie metaforycznie. Co interesujące, każdej emocji przypisał on dynamikę, odnoszącą się do owych poruszeń duchowych, odpowiadających zmianom położenia materialnych części konstytuujących ciało. W ocenie danego przypadku

wodzie, ogniu, powietrzu i ziemi propagowana przez Empedoklesa, następnie rozwinięta przez Arystotelesa, który przypisał im cztery prajakości – wilgoć, gorąco, zimno i suchość. Teorię tę dla medycyny przejęli Hipokrates, a za nim Galen. Ten ostatni przyczynił się do rozwoju tzw. teorii humoralnej. Zgodnie z jej wykładnią każdy z żywiołów i przypisanych doń właściwości łączony był z jednym z humorów – flegma była zimna i wilgotna, żółć – gorąca i sucha, czarna żółć – zimna i sucha, a krew – gorąca i wilgotna. Równowaga pomiędzy płynami w organizmie człowieka zapewniała zdrowie, chorobę natomiast – znaczna przewaga jednego z humorów. Naturalnym bowiem, jak uważano, zjawiskiem, jest niewielka, acz istotna dominacja jednego z humorów, warunkująca tzw. kompleksję człowieka, tj. jego temperament. W zależności bowiem od przewagi jednego z soków w organizmie – flegmy, żółci, czarnej żółci lub krwi było się flegmatykiem, cholerykiem, melancholikiem lub sangwinikiem. A że powszechne przekonanie o wzajemnym podobieństwie wszystkich elementów wszechświata było wszechobecne, w schemat czterech żywiołów i prajakości zamknięto rośliny i zwierzęta oraz minerały – podstawowe surowce do sporządzania medykamentów, co miało kolosalne znaczenie z punktu widzenia ówczesnej jatrofarmatyki, albowiem, zgodnie z zasadą *contraria contrariis curantur*, dolegliwości spowodowane przewagą jednego z soków próbowano leczyć stosując medykamenty o przeciwnych właściwościach, tj. rozgrzewające, oziębiające, zwilżające i osuszające. Co więcej, klasyfikacji tej poddano także ciała niebieskie, naturę ich określając podług par czterech prajakości: gorąca lub zimna oraz suchości i wilgoci". S. Konarska-Zimnicka, *Jatrofarmatyka w optyce twórczości krakowskich uczonych późnego średniowiecza. Przyczynek do badań*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia*, S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2019, s. 165–166.



zwracał uwagę na następujące punkty: po pierwsze, dążył do poznania danych skłonności (*les inclinations*), tak by mieć świadomość, czym są i jakie mają źródło, czyli jak się kształtują w duszy. Po drugie, rozpoznawał poruszenia duszy, aby wiedzieć, jak ona się porusza i do jakich ruchów jest zdolna; następnie, badał, jak i dlaczego wprawia ona w ruch serce oraz tchnienia życiowe w poszczególnych emocjach. Po trzecie, wyróżniał zalety (*les vertus*) danej osoby oraz jej ułomności (*les vices*), by rozumieć, na czym polegają i jaka jest liczba ich rodzajów (*especies*)<sup>61</sup>. Dla De La Chambre'a stan nierównowagi, czyli swoistych zaburzeń, jakich dziełem są emocje, jest jak najbardziej trwałą dyspozycją, wynikłą ze złożonej natury ludzkiej. Przyrównuje on je do zjawisk atmosferycznych, mających nieprzerwanie miejsce w całej materialnej przyrodzie. W myśl tej opinii, ciało człowieka jest swoistą bańką laboratoryjną, w której wciąż mieszają się rozmaite chemikalia, co ma bezpośredni wpływ na jego stany mentalne.

Korzystając z teorii tchnień życiowych w przewodnictwie nerwowym, autor znajdował w nich łącznik między substancjami w człowieku, ale i residuum, w którym emocje są nagromadzone. Właśnie zdolności duszy do poruszania się są, jego zdaniem, zależne od liczby sposobów, w jakie mogą być poruszone tchnienia. Ona zmierza za nimi, one zaś za nią. W swej koncepcji De La Chambre pogłębia znaczenie kartezjańskiego sformułowania na temat substancji w człowieku, które jego poprzednik określał mianem „jak gdyby zmieszanych”. W jego rozumieniu dusza do tego stopnia wmieszana jest w najdrobniejsze partie ciała ludzkiego, że unoszą ją one, jakby całkowicie przenosiły na nią swoje właściwości. Powoduje to, że mimo udziału władz umysłowych, w tym zwłaszcza rozumu, człowiek jako całość pozostaje w nieustannym rozchwianiu. Podległość jego ciała wielu czynnikom zewnętrznym tylko potęguje to zjawisko. Jako jeden z pierwszych uczony brał poważnie pod uwagę rozmaite przyczyniające się do tego okoliczności, zaliczając do nich na przykład wspomniane wyżej klimat czy dietę. Ostatecznie badania, o których mówimy, zawiodły tego lekarza i filozofa do prób określenia kształtu ludzkich postaw, zwanych charakterami. Obserwacje ciała, jego motoryki, mimiki, gestykulacji, jakie mają

61 A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 161.

miejsce w przypadku danej osoby, były dla niego oznakami życia duchowego konkretnego człowieka. Warto zauważyć, iż im większą ścisłość dostrzegał między substancjami konstytuującymi ludzi, tym odważniej formułował swe opinie, ponieważ miał na uwadze mimowolne mechanizmy, których wyrazem była sama tylko cielesność.

We wstępie do swego opracowania *O sztuce poznania ludzi*, De La Chambre całkiem świadomie sformułował postulaty nowej dziedziny nauki, którą tworzył. Mówiąc współczesnym nam językiem, ma być to kompendium wiedzy z zakresu ludzkich zachowań, prowadzących do nich skłonności, wreszcie typów osobowości, uwzględniający wspomniane uwarunkowania bytowe, kulturowe, społeczne, geograficzne i fizjologiczne. Jego *Sztuka* ma przyczynić się do wejścia w posiadanie wiedzy na temat ludzkich motywacji, nieuświadomionych działań, wszechobecnych mechanizmów powstawania emocji i ich ekspresji. Z jej udziałem będzie można, jego zdaniem, sprawować skuteczniejszą władzę nad sobą oraz nad innymi. Będzie to poznanie nie tylko szczegółowe i przydatne we wskazanych przypadkach, ale i ogólne, odpowiadające na tak ważne pytania, jak te: Kim jest człowiek? Co potrafi i może zrobić? Co powinien czynić? Tego typu poznanie dopełnia obraz natury ludzkiej i w pewnym sensie posiada większe znaczenie od samego tylko przyrodoznawstwa. Zgadza się ono również z mającym miejsce w kolejnym stuleciu przewartościowaniem, wiodącym od głównych pojęć metafizyki do absolutyzowania społeczeństwa i potrzeby sprawowania wzmożonego dozoru nad nim.

De La Chambre ma również świadomość konieczności dostrzeżenia i oddzielenia dwóch planów, z których jeden należy całkowicie do natury, a drugi do konwencji. W obszarze konwencji ludzie są aktorami i posługują się wieloma technikami, ułatwiającymi traktowanie życia społecznego jako sceny wielkiego teatru. Jednak materialne podłoże, którego wszelkie właściwości pochodzą z biologii, pozostaje niezależnym od tamtych, dających się w dużej mierze kontrolować, działań. Jest ono właściwym residuum prawdy, wynikłej z konieczności, nie zaś manipulacji. Dzięki panującym tu prawidłowościom i determinizmowi sfera ta może zostać poddana naukowej analizie tak, jak może być badana przyroda. Główne dzieło lekarza, jakim są wspomniane *Les caractères des passions*, mówi właśnie o znakach, dzięki którym emocje

przejawiają się w ekspresji ciała. Mówiąc dosłownie, ciało posiada odrębny i wcześniejszy od mowy z użyciem słów i innych środków, jakimi ludzie nauczyli się posługiwać, uprzednio je wymyśliwszy, język. Ciało mówi, a wobec tego należy poszukiwać interesujących nas informacji, zwracając się bezpośrednio do niego. Przy uwzględnieniu, iż ciało w zupełności wyjaśnia to, czym jest człowiek, a zatem wyraża jego konstytucję fizyczną, której (jak się zdaje) całkowicie podlega dusza, nie trzeba, pisał De La Chambre, „by istniały inne okna, przez które moglibyśmy zajrzeć w głąb ludzkiej psychiki”.

Oczywiście ideę przedstawioną powyżej można zinterpretować jako całkowitą naturalizację duszy, który to proces rozpoczął się już u Descartes’a<sup>62</sup>. W zasadzie jej rola, jako podległej fizjologicznym mechanizmom ciała, nie mogła zostać wskazana jako od nich niezależna i jedynie dla niej właściwa, to jest wyrażająca jej istnienie w jej autonomii. Z drugiej strony, podobnemu redukcjonizmowi przeciwdziałała

62 Proces ten podejmie inny, francuski filozof pokartezjański, jakim jest Antoine Le Camus (1722–1771). W *Przedmowie do dwutomowego studium 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*, Paris 1753, 1769 (*Medycyna ducha, w której rozważa się sposobności cielesne i fizyczne przyczyny, które wpływają na czynności umysłu oraz środki do przywracania tych czynności do właściwego im stanu*), Le Camus pisał, że podstawą powodzenia jego terapii jest przyjęcie za pewnik, iż jedynym czynnikiem wprowadzającym zaburzenia w duchowym umyśle są materialne zmiany w ciele, z jakim jest on połączony. Uważał przy tym, że pozostawiony sam sobie, umysł nigdy nie doznaje żadnych szkód, o jakich rozprawiają i jakich znoszeniu służą nauki medyczne. Szkodliwe modyfikacje w polu świadomości są zatem wynikiem działania przyczyn fizycznych, które w całości podlegają rozpoznaniu przez naukę i wchodzą w zakres uniwersum dostępnego mechanicznej manipulacji, nazywanej leczeniem chorób. Do osiągnięcia tego celu Le Camus wskazuje na konieczność łączenia kompetencji dwóch kluczowych dziedzin wiedzy, jakimi są fizyka i medycyna. Na ten temat zob. też C. Wolfe, *La Philosophie de la biologie avant la biologie, une histoire du vitalisme*, Paris 2019, część druga, zatytułowana: „Matérialismes et la vie”, s. 119–172. Autor opisuje te same zdarzenia w nauce wieku kolejnego, począwszy od Locke’a aż po La Mettriego. Przywołując La Mettriego na stronie 162 pisze nawet, iż już zdaniem Machiavellego to lekarze są największymi inżynierami społecznymi. La Mettrie przejmując tę opinię, uważając, że „Medycyna jest bezsprzecznie najbardziej pożyteczna i najbardziej potrzebna ze wszystkich nauk. Lekarze są nawet jedynymi filozofami, którzy mogą być przydatni Republice i usłudze wobec Państwa. Wszyscy inni są ludźmi beczynnymi...”. Fragment z *Politique du Médecin de Machiavel ou le chemin de la fortune ouverte aux médecins*, Amsterdam 1746, s. XXV.

domena wolności w ludziach, która jest podstawą dla wszystkiego tego, co próbujemy przeciwstawić materialnej naturze i właściwej jej konieczności. Mowa o wzmiankowanej sferze tego, co konwencjonalne. Jakkolwiek panuje w niej zakłócający naukowy rytm powtarzalności, dowolność i możliwość wprowadzania zmian, De La Chambre również w tym przypadku próbuje wprowadzić pewne miary i szukać powiązań konwencji z bazową i nieusuwalną sferą przyrodniczego przymusu. W związku z tym formy, w jakich dokonuje się nasza ekspresja na niwie społecznej, będą mogły być odmienne nie tylko dla różnych krajów, ale nawet regionów, natomiast motywacje, potrzeby i konieczność ich realizowania będą te same, niezależnie od wspomnianych czynników. W gruncie rzeczy, lekarz bierze pod uwagę afekty, a więc te silne stany emocjonalne, które zawsze mają to samo pochodzenie i ten sam sposób realizacji, opierając się kulturze. Ich przebijanie się do uzewnętrznienia może być i bywa pohamowywane, ale skoro są one rzeczywiście silne, walka z nimi ma ograniczony i dający się przewidzieć przebieg. W ten sposób, wolność przestaje odgrywać swą rolę i pozostaje potencjalnie przynależna ludziom, lecz to nie ona, ale afekt skutkuje w nich tym, co mierzalne dla specjalisty. Dzięki temu dochodzi do ujawnienia cech towarzyszących charakterowi danej osoby, mających całkowicie naturalny przebieg. Wzrasta puls, zmienia się mimika, kolor twarzy, potliwość, ruchy rąk lub całego ciała, co w zupełności nie zależy już od jakichkolwiek umów ani wolnej woli. Po ekspresji następuje faza wyciszania się natury i wówczas, ponownie, to człowiek posilkuje się środkami, jakie pozostają pod jego kontrolą, by maskować prawdziwe przyczyny i przebieg swego zachowania.

Widzimy zatem, że De La Chambre lokalizował to, co ludzkie, na styku dwóch ścierających się natur. Jednej materialnej, gdzie faktycznie wszelka medycyna powinna być utożsamiona z fizyką, i drugiej mentalnej, którą należy potraktować odmiennie. Pokazał on, że człowieczeństwo w nas polega na stosunku, jaki dzięki swej wolności i myśleniu dany człowiek posiada względem dziedziny przyrodniczej w sobie. Nosiłoby ono znamiona konfliktu między obiema domenami, a stałość napięcia, jaka musi między nimi mieć miejsce, skoro w ich ramach realizowane są odmienne interesy, byłaby cechą charakterystyczną danego osobnika, to jest obszarem jego napięć emocjonalnych. Powstaje wrażenie, że

potrzeba jeszcze kroku, by znaleźć przejście między De La Chambre'em a Freudem, z jego teorią neurozy i kompleksów, która również stanowi stałą cechę w określaniu danego pacjenta i polega na ciągłym napięciu, będącym znakiem rozpoznawczym danego typu dyskomfortu.

Przez lekarza z wieku siedemnastego powyższe nastawienie wyrażone zostało w przekonaniu, że istnieją korporalne oraz moralne skutki emocji. Wyróżnia on dwa typy potrzeb, mianowicie: zmysłowe i intelektualne. Problemem są zazwyczaj te pierwsze, z uwagi na to, iż niejednokrotnie stawiają człowieka w sytuacji niezręcznej lub niepożądanego, gdy chodzi o jego przynależność do obszaru kultury. Pobudzają one duszę oraz doprowadzają do zmian w ciele, owładają ludźmi i mogą przyczynić się do ich upadku moralnego. Medycyna szuka równowagi między ich występowaniem, natarczywością oraz szkodliwością a potrzebami wyższego typu. Chociaż chwiejna i niedana raz na zawsze, równowaga ta określana jest tu mianem zdrowia i staje się przedmiotem troski i przeznaczenia wiedzy medycznej.

Na koniec warto podkreślić, że w teorii De La Chambre'a życie ludzkie, rozpoznawane i diagnozowane przez naukę, odnoszone jest mimo wszystko nie tyle do ciała, co do duszy. Są tego co najmniej dwie przyczyny. Dusza może i powinna mieć możliwie dużą kontrolę nad emocjami i sposobem ich wyrażania. Powinna być zaznajomiona z procesami przyczyniającymi się do wzrostu lub obniżenia się nastroju człowieka. Zdrowie, a chodzi tu przede wszystkim o psychiczną równowagę, jaką należy wypracować i utrzymać, polega nie tyle na odebraniu fizjologii jej autonomii i sprawieniu, iż sfera nakazów stanie się dominująca, ale na wnikliwej samokontroli, czyniącej możliwie każdego człowieka swoim własnym opiekunem medycznym. W interesującym nas tu zakresie przyczynia się do tego edukacja. Właśnie na erudycyjny charakter wieloaspektowego wykształcenia wskazuje De La Chambre w IX rozdziale *Sztuki poznania ludzi*, zatytułowanym „Jakie są niezbędne cechy tego, kto chce się zająć sztuką poznania ludzi?”. Nakazuje on mianowicie znajomość kilku dziedzin wiedzy, służących wejściu w posiadanie odpowiednich kwalifikacji. Dyscyplinami, o jakich mowa, są: medycyna, etyka, geografia, arytmetyka, geometria, fizyka, logika i astrologia. Formułując natomiast podstawowe zasady swej teorii, uczony pisał, że w jej zakres wchodzi następujące wskazania metodologiczne:

1. Dokładne badanie i odróżnianie symptomów, które pochodzą od przyczyn zewnętrznych i są chwilowe (i niewydawanie w oparciu o nie żadnych sądów), od tych, które są oznakami trwałych tendencji w człowieku.
2. Niewydawanie orzeczeń w oparciu o jeden tylko symptom, lecz uwzględnianie całych ich zespołów, bo emocje mają charakter złożony.
3. Branie pod uwagę jedynie najbardziej silnych symptomów, znajdujących się w danych grupach.
4. Uwzględnienie usposobienia i humorów osoby badanej, gdyż te czynniki służą do właściwej interpretacji już znanych symptomów.
5. Ponadto metoda nakazuje uwzględnienie siły lub słabości danego umysłu. W słabym umyśle zarówno emocje, jak i nawyki działają w sposób niezakłócony. W silnym są zagłuszane oporem, jaki on im stawia<sup>63</sup>.

W tym miejscu warto zauważyć, że istnieje pewne podobieństwo między metodą, jaką postuluje De La Chambre, a wcześniej zaproponowanym podejściem, oznaczającym zwrot kartezjański. Polega ono na tym, że lekarz uzależnia właściwy przebieg badań, jakie podejmuje i nakazuje podjąć innym, od zdolności do samoobserwacji<sup>64</sup>. Czyniąc jej przedmiotem emocje, których natura polega na braku jasności, a ich moc działania na człowieka jest silnie uprzedmiotowiająca, nakazuje wystrzegać się owładnięcia przez nie, gdyż ich badanie musi polegać na jednoczesnym ich występowaniu oraz na ich trzeźwej ocenie przez rozum. Upomina również przed subiektywnym zabarwieniem uczuć, które rodzi brak krytycyzmu i każdemu nakazuje sądzić, iż jego stanom emocjonalnym przynależy wartość poznawcza i moralna. Byłoby to wpadnięciem w pułapkę dziś określaną słowami: „tak wiem, bo tak czuję”, co jest błędem. Uczony nie dąży przy tym do zamienienia języka emocji na język rozumu, czemu służy skupienie się na symptomach jako znakach emocji, nie zaś na nich samych. Dzięki temu nie

63 M. C. De La Chambre, *Les caractères...*, t. 1, s. 430–432.

64 Tenże, *De L'Art de...*, t. 1, s. 2–12.

odbiera im ich specyfiki i nie traci przez to z nimi kontaktu na rzecz odmiennego od nich dyskursu. W trakcie studiów traktuje siebie jak kogoś innego. Podobnie też zachęca do obserwacji innych osób, jakby były nami samymi, ponieważ określa je mianem luster, w których dobrze widać nas samych. Analogia ta nakazuje ufać, że wbrew kartezjańskiej obawie, iż „pod czapkami i płaszczami ludzi widzianych za oknem, mogą kryć się jedynie automaty”<sup>65</sup>, mamy do czynienia z prawdziwymi ludźmi. W przypadku De La Chambre’a, drugi człowiek zawsze zdradza oznaki bycia podmiotem i wcześniej niż później należąca do niego przestrzeń styku między tym, co w nim mechaniczne lub fizjologiczne, a tym, co duchowe, zostaje odsłonięta. Nie istnieją bowiem w ludziach tak głębokie pokłady ich natur, które nie ulegałyby przejawianiu się, dostępnemu obserwacji i kompetencji specjalisty.

Teoria De La Chambre’a wykazywała pewne punkty styczności nie tylko z kartezjanizmem. Dopuszczał on inspirowanie się hylemorfizmem Arystotelesa, dzięki czemu tak ściśle rozumiał powiązanie między substancjami. Ponadto z większą przychylnością niż Descartes, który nie przesądzał na ten temat, odnosił się on do obecnej w przyrodzie celowości. Wśród lekarzy i przyrodznawców była ona cennym argumentem, z jakiego korzystali już od czasów Antyku (Galen). Autor nasz przypisuje całemu naturalnemu uniwersum istnienie w nim swoich instrukcji, mających postać dwojakiego typu poznania: „pierwsze jest jasne i wyraźne i podpada pod zmysły, wyobraźnię i rozum. Drugie jest ciemne i zmieszane i zależy od popędu i innych władz, które mają naturalną znajomość swoich przedmiotów i tego, co mają robić”<sup>66</sup>. Jako żywo przypomina to instynkt Descartes’a czy Chaneta. De La Chambre odnosi to do nakierowania natury, które może być realizowane dzięki budowie i funkcjom części organizmu. Nie tylko ich mechaniczne i geometryczne parametry odpowiadają za sprawne funkcjonowanie ciała, ale pewien wewnętrzny zmysł powoduje, że wszystko we wszystkim dąży do osiągnięcia i realizacji swego zadania. To nazywa

65 Por. R. Descartes, *Medytacje...*, t. 1, s. 40. W sposób interesujący tematykę dotyczącą możliwego zakresu poznania innych ludzi w ujęciu teorii Descartes’a, poruszają w swoim artykule Przemysław i Arkadiusz Gutowie. Zob. P. Gut, A. Gut, *Inne umysły*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 4, s. 123–146.

66 M. C. De La Chambre, *Les caractères...*, t. 1, s. 45.

on doskonałością danej rzeczy. W interesującym nas przypadku człowieka, jego cel zasada się, z jednej strony, na właściwym posługiwaniu się duszą, której zdolności i władze są liczne, jak również w sposób uporządkowany zhierarchizowane. Z drugiej zaś, na odpowiednim ułożeniu i działaniu części jego ciała. Co interesujące, *Sztuka poznania ludzi* przydaje pierwszeństwo ciału, nie władzom rozumowym, a dzieje się tak z tego powodu, że interesują ją – nazwijmy to – nieprawidłowości w funkcjonowaniu całości, jaką jest człowiek, nie zaś porządek idealny, który zawsze wskazuje na to, jak być powinno, gdy wszystko zgodne jest z naturą w sposób najwyższy. Ponieważ to ciało jest przyczyną zaburzeń myślenia, lekarz skupia się na nim i znajdujących się w nim ich źródłach. Jest to naturalne i potwierdza to również przykład postępowania Descartes'a w jego *Namiętnościach duszy*. Nie podejmuje on tam tej samej problematyki, co w *Medytacjach metafizycznych*, poświęconych perspektywie, w ramach której człowiek mógłby wykazywać się wyłącznie samym czystym myśleniem. U jednego i drugiego to ciało, z częściowo zachodzącą wewnątrz niego dysfunkcjonalnością, staje się podłożem problemów interesujących medycynę. De La Chambre czyni za to odpowiedzialną zwłaszcza nierównowagę kompozycji humoralnej, tworzącej dany temperament, o czym była już mowa<sup>67</sup>.

Na koniec omówienia udziału De La Chambre'a w rozwoju filozofii kartezjańskiej pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, należące do zakresu jego filozofii człowieka. Otóż zdaniem tego lekarza, różnice w składzie mieszanki temperamentalnej mają swe pierwsze zdecydowane znaczenie w występowaniu dwojga płci. Ujęcie przez tego uczonego problemu podziału na płci w kategoriach zaburzeń składu płynów ustrojowych czyni go godnym zauważenia.

67 Temperamenty stanowią źródło wszystkich inklinacji, które cechują danego człowieka. O temperamencie (s. 78) pisał De La Chambre, że jest on najważniejszą przyczyną inklinacji. Motorem dla nich jest popęd (*appetit*), który sam w sobie pozostaje ślepy, natomiast ukierunkowywany jest właśnie inklinacjami. Por. tenże, *L'Art de...*, s. 78. Znany podział przesądza o tym, że melancholicy są naturalnie smutni i nadrefleksyjni; ci z przewagą żółci, porywczy i gniewni; sangwinicy weseli i uprzejmi, flegmatycy głupi i leniwi. Teoria ta dotyczy również zwierząt – ich charaktery zależą od ciepło- lub zimnokrwistości oraz od klimatu, w którym żyją. Innym czynnikiem określającym charaktery ludzkie, o którym była mowa wyżej, jest ich podobieństwo do niektórych zwierząt biorące się z budowy ciała, ponieważ podobna budowa daje podobne inklinacje. Por. tamże, s. 80.



Dziś mówilibyśmy o gospodarce hormonalnej, która to rozstrzyga. Oczywiście różnice te, choć mają swe kwalifikacje medyczne, stanowią konieczną normę i gdyby nie miały miejsca, nie mogłoby być kontynuowane zjawisko rozmnażania się. Przeświadczenia na temat czynnych w przyrodzie jakości sprawiają, że autor nasz utrwała pogląd, jakoby to, co stanowi o sile formującej, było w posiadaniu jakości ciepła i suchości, z uwagi na ich ruch, to zaś, co poddawane jest kształtowaniu, musi cechować wilgoć i chłód, w związku z czym ta część nasienia, która stanowi o kierunku przemian pozostałej, należy do pierwiastka męskiego. Oczywiście ma to swe dalsze konsekwencje, ponieważ bycie mężczyzną polega na kształtowaniu, a bycie kobietą na podległości i zgodzie na kształtowanie<sup>68</sup>. Podział na płci nie jest więc w żadnym przypadku ani funkcją kultury, ani rzeczą wyboru. To kultura i wybór zależą od materialnej konstytucji człowieka. Jego zachowania, skłonności, zalety, jak również sposoby myślenia, będą wtórne wobec niej. Powoduje to, że uczony może napisać, iż: „Mężczyzna, który nie byłby odważny, i kobieta, która nie byłaby skromna, mieliby ten sam typ wybrakowania, co lew, który byłby bojaźliwy, albo zając, który byłby hardy”<sup>69</sup>. Rozwijając konsekwentnie swą teorię uczuć, De La Chambre doprowadza czytelnika do wniosku, że podział na płci jest jednocześnie podziałem na charaktery i na typy emocjonalności. Gdy chodzi o cechy charakteru, podobnie jak przy opisie tego, co stanowi o męskości i o kobiecości, wymienia on towarzyszące im konkretne różnice w kształtach oraz wielkości i budowie części ciała.

Na koniec tej części warto pokusić się o pewien komentarz. Otóż specyficznie pojęty sukces teorii Descartes’a polegał na tym, co dawało przewagę jego rozwiązaniom nad względem niego opozycyjnymi, a co miało swą przyczynę w dualizmie przyjętym przez filozofa. Ciało, które w akcie stwórczym nie zostało wzbogacone o pierwiastek duchowy, definitywnie zostawało pozbawione sfery myślenia i przede wszystkim wrażliwości. Nie należało nigdy dokonywać usilnych zabiegów, służących wyjaśnieniu jej rzekomej w nim obecności. Zamiast tego, uczony uznawał, że cała ta sfera jest tylko wzbudzonym w człowieku

68 Por. tamże, s. 26, „Na czym polega piękno płci”.

69 Tamże, s. 29.

złudzeniem. W kolejnym stuleciu można było zaobserwować coś, co z punktu widzenia kartezyzmu należałoby określić mianem regresu, a co spowodowane było niewystarczalnością teorii mechanistycznej w wyjaśnianiu fenomenu życia. Tym, co miało decydującą rolę w ponownym uprzywilejowaniu bytów żyjących, było ich dowartościowanie o – nazwijmy to – „zdolność czułości”, której mechanicyzm odmawiał całemu wszechświatowi. Pojawiło się w związku z tym określenie „wrażliwy automat”, które oznacza ni mniej ni więcej tylko to, co dla samego Descartes’a niemożliwe. Jeśli zatem życie polega na odczuwaniu, ale nie jest ono obecne jedynie w sferze myśli, należy przypisać je bardziej skomplikowanym mechanizmom, które ze swej natury zdolne są do emocjonalnego reagowania na bodźce płynące do nich z otoczenia. Ich wrażliwość, całkowicie pochodząca z ich materialności, przyczynia się ponadto z czasem do wytworzenia się w nich postaw estetycznych i moralnych. Maszyna staje się wobec tego nie tylko zbiorem współdziałających części, posiadających dzięki odpowiedniej kompozycji (strukturze) swe życiowe funkcje, ale zdolną do ekspresji swojego stosunku do samej siebie i całego świata<sup>70</sup>.

70 Tak właśnie brzmi konkluzja rozważań Wolfe, który stawia pytanie o różnicę między bytem żyjącym a mechanizmem. Por. C. Wolfe, *La Philosophie de la biologie...*, s. 69–96. Za skrót myślowy tego rozumowania może posłużyć fragment książki, odwołujący się do cytatu z La Mettriego: „Automat niemal staje się bytem czującym. Jak widzieliśmy to przy okazji organicznych określeń człowieka-maszyny, budowa modelu «ciała automatu», w żaden sposób nie usuwa istnienia afektów, jeśli tylko uniwersum wrażliwości – zależne od krążącej w naszych żyłach krwi, jak powiedział La Mettrie, którego zdaniem to, czy jestem cnotliwy czy występny «o tym decyduje moja krew» – także tworzy system odniesień między nie statycznymi, a ruchomymi częściami. Konstytucja człowieka-maszyny nie zaprzecza tej, jaka przynależy bytowi afektywnemu, czującemu, pragnącemu. W słowach nieco zagadkowych La Mettriego: «Być maszyną, czuć, umieć odróżnić dobro od zła, jak niebieski od złotego, jednym słowem urodzić się z inteligencją oraz instynktem moralnym, będąc tylko zwierzęciem, są to rzeczy nie będące bardziej sprzeczne, niż być małpą lub papugą i potrafić sprawiać sobie przyjemność», znajdujemy ideę szczęścia automatu, którą omawiamy w naszej analizie La Mettriego nieco dalej”. Tamże, s. 97.



## ROZDZIAŁ IV

### PODSUMOWANIE CZĘŚCI PIERWSZEJ I OKREŚLENIE STANOWISKA DESCARTES'A

Aktualnie należy przyrzeć się stanowisku samego Descartes'a w odniesieniu do wyżej przedstawionych zagadnień i poglądów wyznawców oraz kontynuatorów jego myśli. Jak mogliśmy się o tym przekonać, uczony ten nie tyle jako anatom i fizyk, co jako metafizyczny dualista, unikał uznawania obecności jakiegokolwiek formy duchowości w przyrodzie. Jedną z głównych jego trosk jako przyrodznawcy było podkreślenie, że cała materialna natura wszechświata stanowi rodzaj bezdusznej i pozbawionej wrażliwości maszyny, która w odniesieniu do umysłu w człowieku nie pozostaje w jakiegokolwiek relacji przyczynowej. Świat inteligencji, stanowiąc odrębną substancję, posiada swe własne zasady. Ich sformułowanie przez Stwórcę polega na tym, że obecność duszy ludzkiej w ciele i w świecie nie ma istotnego znaczenia, gdy chodzi o jej zdolność do aktywności, jaka stanowi jej wyłączną naturę. Powyższe rozdzielanie sprawiało, iż odnoszenie się do duszy w badaniach przyrodniczych, uczony kwalifikował jako formę szkodliwego przesądu, pisząc w tej sprawie na początku rozprawy *Opis ciała ludzkiego*:

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. A wiele się do tego przyczyniła nieznamość anatomii i mechaniki: rozpatrując bowiem zaledwie stronę zewnętrzną ciała ludzkiego, nie wyobrażaliśmy sobie, że ma ono w swoim wnętrzu dość narządów, bądź sprężyn, by poruszać się samo przez się w tak wielce różnorodny sposób, jak widzimy, iż to czyni. Błąd ten znalazł potwierdzenie w naszym przekonaniu, iż ciało martwe ma te same narządy, co ciało żywe (podczas

gdy nie brakuje mu nic innego, prócz duszy), pozbawione jest wszakże wszelkiego ruchu<sup>1</sup>.

Jako wprowadzenie do tematyki medycznej, stanowisko to domaga się komentarza z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, dla samego filozofa jest oczywiste, że mimo słów, jakie zawarł w tym miejscu, to nic innego, jak dusza, jest źródłem jakiegokolwiek ruchu, i wyjaśnia on to wielokrotnie, pokazując, że to Bóg jest pierwszą i jedyną przyczyną sprawczą przemieszczeń materii. W *Świecie* napisanym w tym samym czasie co rozprawa *Człowiek*, Descartes wyjaśniał, że Bóg stworzył wszechświat bez ruchu jako pewien blok niezróżnicowanej jeszcze substancji, w którą następnie wprowadził pierwszą zmianę. Gdyby nie to, ruch w ogóle nie byłby możliwy. Ruch nie jest więc atrybutem materii, a jedynie kształt jest cechą, bez której nie da się jej pojąć. Po umieszczeniu przez Stwórcę licznych zmian we wszechświecie, materia zaczęła się różnicować, o czym jeszcze będzie mowa. Sam zaś ruch, jak widzimy to w rekonstrukcji kolejnych stadiów aktu stwórczego, jest czymś innym niż Bóg i czymś innym niż materia. W gruncie rzeczy, nie wiadomo, czym jest, bowiem fizyka zajmuje się nie tyle nim samym, ile ciałami w ruchu. Wprawienie świata w skomplikowane zależności i poruszenia może więc polegać na tym, że ruch oraz jego prawa są „tylko” rozkazami Boga, które wykonuje przyroda<sup>2</sup>. Ponadto, materia

1 R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 79–80.

2 „Siła poruszająca ciała musi być względem ciał zewnętrzna. Ktoś powie, że bez powodu czynimy założenie, jakoby siła poruszająca musiała być czymś różnym od rzeczy poruszanej. A jednak nic bardziej trafnego 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 znajdując się tam [w jednym podmiocie jednocześnie – T.S.] te dwie idee, które nie są ze sobą zgodne i które przez to nie mogą być zjednoczone”. J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paryż 1907, s. 114. Tę samą problematykę zawiera przykładowo list, jaki Clerselier napisał do De La Forge'a: *À M de la Forge, médecin à Saumur, Observations de M. Clerselier, touchant l'action de l'ame sur le corps*, Paris, 4 grudnia 1660 r., w którym czytamy o udziale Boga w zawiadywaniu ruchem ciał: „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 stwarzania lub uczynienia, żeby rzecz,

jest raczej przemieszczana, nie zaś przemieszczająca się, co ma zastosowanie w obu przypadkach, mianowicie i w tym, kiedy powiemy, że materia posiada ruch, przekazując go sobie wzajemnie, jak i wtedy, gdy powiemy, że ruch przemieszcza bierną materię, która nie posiada go nigdy. Chodzi o to, że za każdym razem czynnikiem poruszającym substancję rozciąglą nie jest ona sama. Wreszcie, jak zapewniają wszyscy kartezjanie wraz z samym Descartes'em, właściwości czy modyfikacje nie przechodzą z jednego podmiotu w drugi, a do takich modyfikacji zalicza się właśnie ruch<sup>3</sup>.

Przytoczony powyżej fragment z *Opisu ciała* nie traci jednak swej ważności. Filozofowi chodzi w nim o to, że po poczynieniu uprzednio dowodu, iż ruch dołączony jest do materii z zewnątrz, w badaniach nad przyrodą należy traktować ją jako posiadającą ruch, co odbywa się

która nie istnieje, zaistniała poza Bogiem, a to dlatego, że nieskończony dystans, jaki jest między nicością i Bytem, może być przekroczony jedynie przez moc, która byłaby aktualnie nieskończona". Za: J. Prost, *Essai sur l'atomisme...*, s. 141.

- 3 W *Zasadach filozofii* Descartes pisał, że ruch i spoczynek to modyfikacje ciała. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 68. W tym samym opracowaniu czytamy: „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”. Tamże, s. 76. W korespondencji z More'em poglądy filozofa znajdują swoje rozwinięcie: „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 – T.S.] samego Boga zachowującego tyle samo przenoszenia się w materii, ile go w nią włożył w pierwszym momencie stworzenia; albo także [moc – T.S.] substancji stworzonej, takiej jak nasz umysł lub jakaś inna rzecz, której Bóg dał siłę poruszania ciała. Otóż ta siła jest modyfikacją w substancji stworzonej, nie zaś w Bogu”. Tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnaudem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 86. Po czym Descartes dodał: „Stuznie 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 oddzielnym od drugiego punktu, jeszcze inną w oddzielnym od trzeciego itd. Gdy zaś powiedziałem, że w materii zawsze pozostaje tyle samo ruchu, rozumiałem przez to siłą poruszającą jej części, która teraz do jednych, za chwilę do drugich części materii się stosuje [...]”. Tamże, s. 86–87.

wylącznie na zasadzie – problematycznej i umownej – przekazywania go od jednych cząstek ku drugim. Ową problematyczność można osłabić w ten prosty sposób, że po uwzględnieniu wszechmocy Boga przychylimy się do wniosku, że materia porusza się, ponieważ taka jest wola Stwórcy. Oznacza to, że choć ruch nie przynależy do istoty materii, jako do niej dodany po jej stworzeniu bez niego, to staje się jej cechą w poruszonym dzięki Bogu świecie. W sensie zgodnym z powyższymi założeniami, żadna dusza stworzona w przyrodzie nie jest i nie może być przyczyną jakiegokolwiek ruchu materii, chyba że – tak jak w przypadku człowieka – przyczyną okazjonalną, co zostaje podjęte i rozwinięte jako osobny pogląd przez znanych nam już następców Descartes'a<sup>4</sup>. Jemu samemu, w tym, co napisał, najbardziej zależy

- 4 Przykładem rozwoju idei okazjonalistycznych są, oprócz najbardziej znanego opracowania N. de Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1–2, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011; również dzieła L. De La Forge'a, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011; G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw na temat rozłączności duszy i ciała*, tłum. T. Steglański, Łódź 2016; a ponadto: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009; jak również tego samego autora: *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007. Z opracowań niezastąpione pozostają dwa: J. Prost, *Essai sur l'atomisme...*, którego fragmenty znajdziemy [w:] T. Śliwiński, *Mistrz i kontynuator. René Descartes i Louis De La Forge*, Łódź 2014; a także L. Chmaj, *Okazjonalizm, geneza i rozwój*, Warszawa 1937; dodatkowo zaś artykuł Chmaja: *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. 2. Z podnoszących problematykę relacji dusza–ciało, rozdział napisany przez J. Kopanię na temat: „*Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*”, [w:] tenże, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 114–125 oraz: M. Wnuk, *Okazjonalizm wobec zagadnienia genezy i rozwoju życia. W kierunku okazjonalistycznej metafizyki światła*, [w:] P. Gutowski, P. Gut, *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, Lublin 2007, s. 213–239. Interesujące może być również przywołanie w tym miejscu osoby włoskiego fizyko-matematyka Giovanniego Alfonso Borellego, który w swoich badaniach nad ruchem zwierząt odwoływał się do przykładu wahadła, porównując bicie serca lub oddychanie do wychylania się wahadełka. Proste maszyny i układy mechaniczne dostarczały materiału do konceptualizacji regularnych ruchów w ciele. Innymi słowy, często znaczenie wahadeł i sprzężyn dla Borellego polega na tym, że przywodzą na myśl samoczynnie poruszające się urządzenia, wspierające konceptualnie anatomie mechanistyczną. Jak podkreśla Meli, jego analogie były znacznie bardziej abstrakcyjne i mniej precyzyjne niż te ustalone przez Harveya i Hooke'a: włoski fizyko-matematyk był usatysfakcjonowany uchwyceniem pewnych znaczących cech fizjologicznych wskazujących na możliwość wyjaśnienia mechaniki bez koniecznego zidentyfikowania precyzyjnych elementów strukturalnych i anatomicznych. Por. D. B. Meli, *Machines of*

na wyeliminowaniu z nauk przyrodniczych wszelkich form duchowości pochodzenia odscholastycznego, obecnych w nich w jego czasach i stanowiących trwałą bagaż tradycji, oceniony jako zbędny i przeszkadzający z uwagi na cele przyrodoznawstwa matematycznego, będącego domeną kartezjan. Rozwijane przez nich fizyka, anatomia i medycyna, odnosząc się wyłącznie do ilościowych cech rzeczywistości o charakterze rozciąglwym, muszą być tak pomyślane, by jedyna duchowość, brana pod uwagę w tych badaniach, należała do podmiotu, który je prowadzi. W tym znaczeniu, żywa i kontrolująca myśl bierze w swoje posiadanie całe materialne uniwersum, w którym nigdy nie dostrzega obecności czegokolwiek, co posiadałoby – ściśle biorąc – pochodną jej naturę. W tych poczynaniach nie odnosi się zatem ani do teologii, ani nie uwzględnia tego, co myślą inni, będący tak jak ona podmiotami. Z drugiej strony, badania nad przyrodą polegają na poszukiwaniu inteligibilnych form, w jakich można ująć materię, co osiąga się na podstawie przeniesienia akcentu studiów z empirycznie danej natury na sposoby myślenia o niej, których znajomość zależy od wnikliwości, z jaką wspomniany podmiot przebadania samego siebie. I chociaż nie ma w tym miejscu powodu rozwijać tego tematu, warto wspomnieć, że dla Descartes'a wszelkie doświadczenie jest tylko pochodną refleksji, jaką umysł zawdzięcza rozważaniu treści wewnętrznych. Powoduje to, że w nauce nie jest możliwe jakiegokolwiek doświadczenie empiryczne, gdyby brać to określenie w znaczeniu dosłownym, jako badanie tego, co z umysłem nie ma nic wspólnego.

Co się tyczy wspomnianego przesądu, że potrzebna jest dusza dla wykonania ruchu, to widzieliśmy dopiero, że zdaniem Descartes'a zawdzięcza on swe pochodzenie nieznamość mechaniki i anatomii, co zważywszy na ich niedawny renesans w nauce wieku siedemnastego było dość powszechne. Podkreśla on również, że w potocznym rozumowaniu za naturalny uchodzi pogląd, jakoby ciało żywe różniło się od martwego posiadaniem duszy, co stanowiąc przekonanie antropomorficzne, przenoszone jest na całą sferę świata pozaludzkiego. W fizyce



wymaga się jednak, aby przyjąć za bardziej zgodne z właściwym dla niej sposobem wyjaśniania zjawisk, że dane ciało otrzymuje swój ruch od innych ciał. Z drugiej strony, ta sama nauka przekonuje, że żadne ciało nie może być przyczyną własnych modyfikacji. Dlatego też, zważając na to, że materia nie posiada żadnej świadomości, należy traktować wszelkie jej działania jako pozbawione przyczyny, mogącej leżeć w niej samej, którą musiałaby być wola. Mówi się zatem, że ruch jest modyfikacją ciała, ale nie problematyzuje się tego, że pochodzenie tej modyfikacji wyprowadza ostatecznie uczonego poza plan zjawisk, jak je rozumie fizyka. Ani bowiem ciało ruch odbierające, ani to, które ruch przekazuje, nie mogą być przyczynami właściwymi obu tych zdarzeń, co zostało dostatecznie przybliżone powyżej.

Jest oczywiste, że nauka bada ciała, ale ciała nie stanowią całej rzeczywistości. Fizyka jest więc informacją o jej fragmencie, a jej absolutyzowanie nosi miano materializmu i naturalizmu, z jakimi Descartes i jemu podobni toczą podstawową walkę, chociaż prawdą jest, że potrzeba postępowania w nauce z odrzuceniem ukrytych sił i jakości sama stwarza zagrożenie interpretacją materialistyczną, czego przykładem może być poniższa wypowiedź filozofa:

Dowodzi to [pisał Descartes – T.S.], 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<sup>5</sup>.

Zauważmy, że fragment powyższy doskonale ukazuje, iż wszelkie ruchy mimowolne, a więc wszystkie poruszenia materii, mogące mieć miejsce bez udziału duszy, stanowią całkowite uniwersum przemieszczeń materii i to je właśnie bada fizyka lub anatomia. Oto bowiem, gdy

5 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 80.

tylko wszelkie części ciała są tak ułożone, że mogą obyć się bez duszy, należy z najwyższą pewnością przyjąć, że dokonują się bez niej. Z podobnym stanowiskiem mamy do czynienia w ostatniej z książek, jakie filozof pozostawił po sobie. W *Namiętnościach duszy* pisał:

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 kólek<sup>6</sup>.

Descartes niejednokrotnie podkreślał, że całe postępowanie badawcze polega na przeciwstawieniu, w proporcji jeden do jednego, tego, co wypełnia istotnie *res cogitans*, temu, co przynależy *res extensa*. Metoda nie dopuszcza jakichkolwiek elementów pośredniczących ani tym bardziej nie zasadza się na polemikach lub poszukiwaniach. Te ostatnie uczony nazywa kroczeniem po omacku w ciemnościach, a ich rezultaty określa mianem przypadkowych. Ruch nie oznacza zatem duszy ludzkiej, gdy mowa o ciele, ponieważ dusza nie wprawia go w ruch. Pozbawione jej zwierzęta funkcjonują jeszcze bardziej doskonale od ludzi, w których refleksyjność, mająca swą podstawę w duchowej inteligencji, niejednokrotnie zakłóca łatwość i samorzutność mechanizmów, o jakich mowa. Dołączenie takiej duszy do maszyny ciała może przynieść jedynie taki oto skutek, że po stronie świadomości pojawią się myśli, jakich ta nie miałyby, gdyby pozostawała w izolacji od owej maszyny. Myśłami tymi są omawiane przez nas wyżej emocje. Jednak ważne pytanie brzmi: czy zmienia to cokolwiek po stronie samej przyrody? Koniecznie należy podkreślić, że absolutnie nie. Z duszą duchową w ludziach czy bez niej, przyroda musi być tym, czym jest, i to jest ważne w dualistycznej teorii Descartes'a, że sfera wolności duszy nie zmienia nigdy niczego w sferze

6 Tenże, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 76.

zdeterninowanej przez prawa przyrody. Człowiek może być tylko tak wolny w swej decyzji, jak pozwala mu na to jego ciało. Wniosek narzuca się wobec tego jeden: dla całej przyrody i nauki o niej wolne decyzje ludzkie i duchowość nie mają żadnego znaczenia. Inaczej mówiąc: zarówno czyn dobry, jak i występki, dokonują się z uwzględnieniem posłuszeństwa prawom natury i są odwiecznie przewidziane przez Wolę Najwyższą. Są to powody, dla których nie tylko z przyczyn ściśle fizykalnych uczony przyrodznawca abstrahuje od sfery wolności, ale dodatkowo nie angażuje on do swoich rozważań żadnego przeświadczenia etycznego, które nie byłoby na wskroś naturalistyczne. W tym też duchu ma powstać przyszła etyka kartezjańska, o której wspominałem na samym początku niniejszego opracowania, a do której odniosę się jeszcze nieco na koniec.

Korzystając ze skrótu, jakiego autorem jest sam Descartes, posłużmy się w tym miejscu jego poglądem na temat anatomii i fizjologii mechanistycznej, przedstawionym we wstępnym fragmencie z rozprawy *Opis ciała ludzkiego*:

By na początku powstało ogólne pojęcie całej tej maszyny, którą zamierzam opisać, powiem tu, iż ciepło obecne w sercu jest jakby jej sprężyną (*ressort*) i stanowi zasadę wszystkich zachodzących w niej ruchów; żyły zaś są przewodami doprowadzającymi krew z wszystkich części ciała do serca, gdzie służy ona za pokarm obecnemu tam ciepłu; podobnie też żołądek i jelita są innym, jeszcze większym przewodem, usianym małymi otworami, przez które sok pokarmowy przepływa do żył, unoszących go wprost do serca. Tętnice są jeszcze innymi przewodami, którymi krew, rozgrzana i rozrzedzona w sercu, przechodzi stamtąd do wszystkich innych części ciała, niosąc do nich ciepło i środki do ich odżywiania. I wreszcie najbardziej wzburzone (*agités*) i najwyższe drobiny krwi, uniesione do mózgu tętnicami, które wybiegają z serca po linii najbardziej zbliżonej do prostej, tworzą coś, co przypomina powietrze bądź najdelikatniejszy powiew wiatru, a co nazywane jest tchnieniami życiowymi. Rozszerzając mózg, nadają mu one zdolność przejmowania odcisków (*impressions*), pochodzących od przedmiotów zewnętrznych, a także od duszy, czyli przekształcają go w narząd bądź siedlisko zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci. Owo powietrze,

bądź owe tchnienia, płyną następnie z mózgu nerwami do wszystkich mięśni, dzięki czemu nadają nerwom gotowość (*disposer*) służenia za narząd zmysłom zewnętrznym, rozmaicie zaś nadmuchując mięśnie, wprawiają w ruch wszystkie członki<sup>7</sup>.

Cytat ten najbardziej niecierpliwym wystarczyłby za treść obu rozpraw anatomicznych, które filozof pozostawił po sobie. Mówi się w nim o idei życia jako wyniku działania układu wzajemnie sobie służących części, które w istocie, bez udziału wiedzy i świadomości, przylegają do siebie, przekazują sobie ruch, innym razem odłączają się, by po rozdzieleniu zostać przyłączone w innych miejscach lub wydalone. Serce, jak czytamy, jest tu sprężyną, dzięki której ciało ma w sobie zasadę ruchu, która nie jest duchowa. Analogia z pokazującym godziny zegarem – chciałoby się rzec, robiącym to mądrze i z precyzją godną matematyka – dodana w kolejnym fragmencie, ma dowodzić, że zjawisko życia i owa zdolność do wykonywania przewidzianych regularnością ruchów są tym samym:

To prawda, że trudno uwierzyć, iż samo przestrzenne rozmieszczenie narządów wystarczy, by wywołać w nas wszystkie ruchy, o których nie decyduje myśl. Oto dlaczego będę próbował tu tego dowieść i w taki sposób objaśnić całą maszynię naszego ciała, że nie bardziej będziemy skłonni sądzić, iż to nasza dusza wyzwała w ciele ruchy, o których wiemy z doświadczenia, że nie są kierowane naszą wolą, niż jesteśmy skłonni sobie wyobrażać, iż zegar ma duszę, która mu każe pokazywać godziny<sup>8</sup>.

Descartes wyróżnia oczywiście kilka piętter natury, z których wynika istnienie roślin, zwierząt oraz ludzi. Gdy chodzi o życie roślin, sytuacja nieco się komplikuje w porównaniu ich życia z życiem reszty stworzeń. Nie posiadając serc i tym samym będąc pozbawione ciepła, którego organy te są źródłem, nie powinny być uznane za żyjące. Wraz z ich

7 Tenże, *Człowiek...*, s. 82.

8 Tamże, s. 81. Jest to fragment, któremu odpowiada cytat i wywód Cordemoya przytoczony powyżej.

właściwościami i charakterystyką bliżej im do zwykłych zjawisk przyrodniczych z zakresu tego, co nieożywione. Nie stanowią wyłącznie kamieni, ale nie przemieszczają się i nie wykazują zachowań, do których jawnie byłby przydatny instynkt. Odżywiają się i przyrasta ich objętość, co upodobnia je do zwierząt, ale dokonuje się to na takiej samej zasadzie, na jakiej rzeka, z niesionego przez nią materiału, może utworzyć nowy odcinek łądu w obrębie swego koryta. Podległe prawom ruchu, tworzą specyficzne kompozycje, które różnią się kształtem i sposobami, w jakie oddziałują na nasze zmysły. Motorykę wszelkiego typu przynależnych im zmian uczony przypisuje jedynie ciepłu słonecznemu, które metaforycznie mówiąc, jest wspólnym, zewnętrznym sercem roślin. Porównane z nimi zwierzęta, w niektórych przypadkach bardzo przypominające człowieka, którego ciało należy do ich rodziny, wydają się w sensie właściwszym stanowić przykłady życia samego. Różnica jest jednak w dalszym ciągu jedynie ilościowa, ponieważ pozbawione wolności zwierzęta będą tylko bardziej złożonymi roślinami, tak samo jak rośliny tylko bardziej złożonymi kamieniami, co warto zaakcentować i podkreślić. Gdy chodzi zaś o cele medycyny, piętro to jest w zasadzie pomijane i tylko potrzeba wyeliminowania pojęcia duszy wegetatywnej i wskazania na mechaniczne przyczyny wzrostu może posłużyć za powód, dla którego Descartes wspomni o roślinach.

Nie dokonując żadnego rozróżnienia ciał, a mając na myśli zarówno ciało człowieka, jak i zwierzęcia, uczony pisał: „Przyjmuję, iż ciało jest zaledwie posągim bądź maszyną, zbudowaną z elementu ziemistego”<sup>9</sup>. Z tego zwięzłego określenia wynikają bardzo ważne skutki dla medycyny jako fizyki. Oznacza ono, że wszystkie tradycyjne nazwy i specyfikacje, jakimi zwykło się opisywać ten fenomen, zostały zaczerpnięte z języka potocznego, ale nic nie odpowiada im po stronie naukowo ujętego ich obrazu. Mówimy dzięki temu o kwiatach, koniach, jaszczurkach czy innych bytach, a na uwadze powinniśmy mieć wyłącznie rozciągłość i ruch. Element ziemisty, o którym tu mowa, nie ma charakteru organicznego. Stanowi on dla Descartes'a po prostu materię, z której zbudowana jest cała Ziemia. Dostępność takiego materiału jest powszechna, a jego jednolity charakter nie tylko usuwa umowne piętra

9 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 3.

z natury, ale uniemożliwia traktowanie zagadnień biologicznych jako odrębnych. Ciało, bez względu na to, do czego przynależy, jest tu tylko fragmentem przestrzeni tworzącej wszechświat, co pozwala na utożsamienie przedmiotu badań fizyki z geometrią. Nie istnieje więc podział na botanikę, biologię czy inne odrębne nauki przyrodnicze, ponieważ o ile pozostajemy na gruncie paradygmatu mechanicystycznego, nie ma podstaw dla ich wyodrębnienia. Dzięki temu nie ma też potrzeby posiadania kilku metod odpowiadających wielu dyscyplinom wiedzy, o czym była już mowa wyżej.

W tym miejscu należy zauważyć jeszcze jedno. W fizyce kartezjańskiej wyróżnia się trzy rodzaje materii<sup>10</sup>, ale z uwagi na jej nieskończoną podzielność należałoby mówić tylko o płynnej materii pierwszego elementu jako o swoistym podłożu wszystkiego. Podobnie, gdybyśmy chcieli rozprawiać o żyłach, mięśniach, kościach, nerwach, wątrobie, żołądku czy mózgu, czyniąc to w biologii, musielibyśmy mieć na uwadze, że kształty te, a co za tym idzie funkcje materii, jakie od nich zależą, w samej swej podstawie są tylko krwią, ponieważ Descartes wyraźnie pisze, że to krew buduje wszystkie twarde i miękkie części ciała oraz wszelkie jego płyny. Nazywa ją zbiorowiskiem „licznych małych drobin pokarmu, pobranego przy odżywianiu się”<sup>11</sup>. Krew odżywia, buduje, zmienia swą konsystencję i właściwości, stając się śliną, kwasem czy tchnieniami życiowymi, ale zmiany te są tylko ilościowe. Tłoczące krew serce wysyła ją do najodleglejszych części ciała, gdzie wykonuje ona swe liczne zadania. Nie ma zatem przesady w powiedzeniu, iż człowiek jest istotą, w której krew częściowo zastyga, częściowo jest tłoczona w arteriach układu krwionośnego, a częściowo wypełnia ona kanaliki układu nerwowego i mięśnie. W sensie jeszcze bardziej podstawowym, krew jest tylko strumieniem cząstek odpowiedniej wielkości, które podlegają łączeniu lub dzieleniu<sup>12</sup>. W umownej

10 Swą koncepcję elementów Descartes przedstawił w tamtym czasie w *Świecie*. Zob. tenże, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Steglański, Kraków 2005, s. 42–51.

11 Tenże, *Człowiek...*, s. 101.

12 Por. tamże, s. 8–9. Co interesujące, tę ideę znajdujemy u La Mettriego, według którego krew określa cechy człowieka, czyniąc go dobrym lub złym. Krew jest tym, co determinuje nasz charakter. W zasadzie to krew jest odpowiedzialna. Por. C. Wolfe, *La Philosophie de la biologie avant la biologie, une histoire du vitalisme*, Paris 2019, s. 166.

„kosmologii” ciała zwierzęcego krew jest *arche*, jak światło (ów element pierwszy) jest nim we wszechświecie.

Descartes mówi wyłącznie o trzech rodzajach materii i o trzech prawach ruchu, eliminując wszystkie pozostałe określenia, do jakich wcześniej zaliczano jakości. Takie cechy, jak suchość, wilgotność, ciepło, zimno oraz smaki, kolory, zapachy, a nawet światło, będące tym, co widać i dzięki czemu widać pozostałe rzeczy, nie są już uznawane za przynależne materii i w tym rozumieniu zostają z fizyki odrzucone. Zdaniem filozofa, czym innym jest samo izolowane zjawisko przyrodnicze, rozważane przez tę naukę, a czym innym odpowiadające mu przeżycie, które już do jej planu zaliczane nie jest. W zasadzie, nie można nawet wykazać, na czym miałyby polegać uzależnienie występowania jednego od drugiego i wszyscy kartezjanie posługują się w tej kwestii wyłącznie statystyką, mając na uwadze współwystępowanie ruchów i percepcji, przy nieodnoszeniu się do przyczynowości między nimi. Dla Descartes'a przeżycia jakości – co jest równoznaczne stanom emocjonalnym i pozostałym percepcjom – muszą pozostać tylko sposobami reagowania świadomego podmiotu na materialne bodźce, ale nie należą do realnych cech wszechświata rozciągłości, który streszcza wspomniana geometria. Można nazwać to interioryzacją jakości w podmiot, dokonaną przez uczonego, i uwolnieniem fizyki od niegeometrycznych właściwości świata, które przez całe stulecia utrudniały jej matematyzowanie<sup>13</sup>.

Gdy chodzi o różnicę między zwierzętami a ludźmi, to stanowi o niej jedynie dusza rozumna. Uczony nie rozważał tego, w jakim celu

13 Guenancia, za samym Descartes'em, określił anatomię jako „geometrię bytów ożywionych”. Por. P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 65. Fizyka czy biologia, sprowadzone do geometrii, stają się uniwersum nie tego, co żyje, ale tego, co ma wymiar i co przemieszcza się w układach odniesienia na płaszczyźnie, współtworzonej przez inne ciała. Por. tamże, s. 60–70. Nie inaczej pojmuje to Pichot: „Napominamy jedynie na temat zagadnienia duszy [w badaniach biologicznych – T.S.], bowiem ta jest u Descartes'a wyłącznie duszą myślącą (i chrześcijańską) i nie zawiera żadnej funkcji biologicznej, wegetatywnej. Proces rozpoczęty przez Galena i 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, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 343.

natura wyposażyła zwierzęta we wszystkie te same zmysły, które posiada człowiek, skoro wedle jego teorii nie mogą one ich wykorzystywać tak, jak to jest w naszym przypadku. Teoretycznie zwierzęta nie czują, a więc nie słyszą, nie widzą, nie mogą rozróżniać zapachów, smaków, temperatur. Oczywiście, że reagują na nie wszystkie i są im podległe, ale na zasadzie mechanicznej, nie na warunkach odbiorczości w sferze świadomości, której są pozbawione. Paradoksalnie, są w związku z tym obecne w świecie, który z punktu widzenia nauki jest prawdziwszy od naszego, ponieważ nie posiadają całego tego mylącego nas zapośredniczenia, jakie w opisie realiów należy wyjaśnić i zanegować, a które przynależy do świadomości jako zwykłej percepcji. Z drugiej strony, będąc prawdy bliżej niż człowiek, ani rośliny, ani zwierzęta, ani kamienie, nie mogą jej poznać w odniesieniu do żadnego jej aspektu.





## **CZĘŚĆ II**

PODSTAWY MEDYCyny KARTEZJAŃSKIEJ,  
JEJ METODA I PRZEDMIOT



# ROZDZIAŁ I

## METODOLOGIA NAUK MEDYCZNYCH W ŚWIETLE FILOZOFII DESCARTES'A

Zdarza się, że na gruncie swoich spekulatywnych nauk o przyrodzie Descartes deklaruje potrzebę wnikliwej obserwacji tego, co przynosi samo doświadczenie. Oczywiście nie czyni go to czystym empirystą. Dane wynikające z obserwacji oraz praktycznych prób nakazuje on ocenić w pryzmacie władz rozumu w taki sposób, by, możliwie ściśle, jeden typ badań znalazł swe odzwierciedlenie i potwierdzenie w drugim, ale nie inaczej, jak na zasadzie pierwszeństwa wyjaśnienia, które zawsze należy do samego umysłu<sup>1</sup>. Odnosząc się do ciała i zdrowia

1 W tym samym stuleciu filozofia w Anglii rozwijała się w nieco odmienny sposób. Refleksja filozoficzna ujawniała, że prymat rozumu może – jeśli już nie zaszkodzić, to w ogóle – nie być pomocny dla nauk z zakresu leczenia chorób. Doskonale wskazuje na to świadomość wyrażona przez A. Grzelińskiego w następującym fragmencie opisu myśli Locke'a: „Warto również zaznaczyć, że poza ścieraniem się rozmaitych koncepcji medycznych linia sporów w medycynie czasów Locke'a przebiegała także na płaszczyźnie instytucjonalnej: pomiędzy nauką akademicką, z reguły o charakterze teoretycznym, a praktyką lekarską, w której często podkreślano wagę doświadczenia. Medycy skupieni w *College of Physicians* uważali, że wciąż jeszcze scholastyczne kształcenie medyczne należy odrzucić jako bezwartościowe, podobnie jak mało użyteczne ich zdaniem były badania anatomiczne, a także botanika, jeśli wykraczała poza odnotowywanie roślin o charakterze terapeutycznym – według nich wszystkie te nauki miałyby dostarczać jedynie wiedzy spekulatywnej, której znaczenie dla praktyki lekarskiej było trudne do wykazania. Różnicę między lekarzami empirykami (*practitioners empiricists*) i ich wiedzą lekarską, opartą na kumulacji doświadczeń klinicznych, a przedstawicielami medycyny (*physicians*) i reprezentowaną przez nich medycyną akademicką (*physic*) można również opisać następująco: cel działalności pierwszych stanowiło przede wszystkim leczenie chorych, podczas gdy zadaniem drugich było poznanie funkcjonowania organizmu, która to wiedza mogła przyczynić się do utrzymania zdrowia. Stąd wykształcenie medyczne, kończące się zdobyciem stopnia naukowego (bakalarza, magistra, a po siedmiu kolejnych latach od uzyskania pierwszego z nich i odbyciu odpowiednich kursów także doktora), dawało prawo do nauczania, tymczasem praktyka lekarska często odbywała się niezależnie od kariery akademickiej czy nawet bez formalnego dyplomu”. A. Grzeliński, *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, s. 25–26.

człowieka, medycyna będzie więc najbardziej wymagającą dziedziną dla idealizmu kartezjańskiego, którego cała moc i nieomyślność, zasadzają się na konieczności, z jaką jedne myśli zawierają się w innych, nie zaś na takiej formie adekwatności, która porównuje dane empiryczne z apriorycznymi. Dopiero zastosowane przez idealizm kantowski ujednoczenie porządku wiedzy i możliwego doświadczenia zniesie konieczność lawirowania między wspomnianymi porządkami, obecną jeszcze (niestety) u Descartes'a. Z jednej strony musi on trzymać się zasad własnej rygorystycznej myśli, wedle których nie ma innej drogi do wiedzy niż poznanie intuicyjne. Z drugiej zaś, przy pewności, że doświadczenie niejednokrotnie wprowadza w błąd, a temu, co choć raz nas zwiodło, nigdy nie należy wierzyć, uważa, iż zmuszony jest odnieść się również do niego<sup>2</sup>.

Jednym z zagadnień stanowiących charakterystyczny dla momentu rozwoju medycyny w interesującej nas epoce problem, pozwalającym na ujawnienie zaplecza metodologicznego kartezjanizmu, był temat krążenia krwi. To na jego przykładzie rozważmy napotkane różnice między kartezjańskim sposobem formułowania tez w biologii a innymi możliwymi sposobami odnoszenia się do niej.

Zagadnieniem krwioobiegu interesowano się od zarania medycyny. Po pierwszym okresie kształtowania się poglądów w tej sprawie stanowisko rzutujące na jego dalsze rozumienie zajął Galen. Utrzymując błędny pogląd, mówiący, że za produkcję krwi odpowiada wątroba, dokonał on jednak interesującego odkrycia tak zwanego małego, to znaczy płucnego, krwioobiegu. Uznał przy tym, że serce stanowią mięśnie, których zdolności kurczenia się odpowiadają za dynamikę układu krążenia. Wiele stuleci po nim, w wieku dwunastym, lekarz syryjski,

2 W *Prawidle* drugim Descartes pisał: „[...] w dwojaki sposób dochodzimy do poznania rzeczy, a mianowicie: przy pomocy doświadczenia lub przy pomocy dedukcji. Ponadto należy zauważyć, iż nasze doświadczenia o rzeczach często są zwodnicze, dedukcję zaś, czyli czyste wnioskowanie jednego twierdzenia z drugiego, może wprowadzić umysł pominąć, jeśli jej nie dostrzeżga, nigdy atoli, nawet najmniej rozumny, nie może jej źle utworzyć”. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 26. Znajdując w trakcie dalszego wywodu odpowiednie argumenty, w kolejnym *Prawidle* doświadczenie ustępuje na rzecz ujęcia intelektualnego, czyniącego poznanie dowolnego przedmiotu badań jedynie pewnym.

Ibn al Nafis al Qurashi, podzielał pogląd na temat istnienia małego krwioobiegu, korygując przy tym tezę Galena, jakoby komory serca miały swe połączenie. W okresie Renesansu francuski medyk, Jean Fernel (1497–1558), utrzymał opinię o braku takiego przejścia. Do kwestii skurczu komór dodał obserwację o rozszerzaniu się tętnic, wypełnianych napływającą do nich krwią. Kolejny krok należał do katalońskiego teologa Miguela Servetusa (1511–1553) i polegał na utrwaleniu wiedzy na temat roli serca i płuc w tworzeniu pełniejszego obrazu drogi, jaką krew pokonuje w ciele zwierzęcia. Ta sama rola przypadła następnie uczniowi Wesaliusza, Realdo Colombo z Padwy (1516–1559), który utrwał i rozwijał powyższe teorie. Autor ten przyczynił się dodatkowo do odkrycia zastawek w arteriach serca, sterujących jednokierunkowym obiegiem krwi. Wbrew późniejszym kontrowersjom w sprawie, prawidłowo opisał fazy skurczu i rozkurczu serca. Uczonym, który potwierdził tamte ustalenia i dzięki kolejnym badaniom rozszerzył zakres wiedzy na temat układu krwionośnego, był włoski anatom Andreas Vesalpinus (1519–1603). Jako pierwszy przyczynił się on do późniejszego odkrycia dużego krwioobiegu w oparciu o proste działanie, polegające na zaciśnięciu światła żyły na kończynie dolnej, powodującym jej nabrzmiwanie i cofanie zawartej w niej krwi ku sercu. To właśnie dało Harveyowi konkretny impuls w kierunku odkrycia obiegu dużego<sup>3</sup>. Z Harveyem polemizował natomiast Descartes. Głównym polem sporu interpretacyjnego była kwestia zasady pracy serca – uwikłana w przypadku tego ostatniego w ogólnego ducha jego światopoglądu.

Rzeczywistym odkrywcą dużego krwioobiegu był zatem Harvey, ale Descartes nie omieszkał podać własnego rozwiązania w tej sprawie. Jako mechanicysta, sformułował je w taki sposób, żeby zgadzało się ono nie tyle z faktycznym – bo należałoby zadać pytanie: jakim? – stanem rzeczy, ile z prawdą jego systemu. Taki metodologiczny priorytet stanowił o zwierzchności namysłu nad eksperymentem, co należy rozumieć tak samo, jak pierwszeństwo filozofii wobec stanowiącej jej część medycyny, czy w ogóle nadrzędność porządku inteligibilnego nad zjawiskami, które bada i opisuje intelekt. Rozumiejąc to,

3 Por. A. T. Karpiński, *Początki nowoczesnej medycyny*, za: <https://www.rp.pl.artykul/131078-Początki-nowoczesnej-medycyny> (dostęp: 17.11.2019).

poznajemy istotny moment, służący kwestii określenia i posiadania narzędzi, zanim zostaną one spożytkowane w przyszłych zastosowaniach na niższych piętach nauki, jakimi względem metafizyki są przyrodoznawstwo i wiedza medyczna. W miejsce wytaczania całej argumentacji natywizmu i racjonalizmu przeciw empiryzmowi, wystarczy zaakceptować oczywistość tego typu, że, aby móc uczynić zrozumiałym cokolwiek z tego, co możemy nazwać przedmiotem naszego doświadczenia, musimy uprzednio być w posiadaniu odpowiednich do tego pomocy, które nie dają się wywieść z samego tego doświadczenia, ale czynią jego zakres dostępnym w naszym podmiotowym ujęciu, będąc doświadczenia warunkiem. Tak pojmowali to filozofowie pokroju Platona, św. Augustyna, Descartes'a czy Kanta – gdybyście chcieli wskazać jedną linię rozwojową idealizmu. Wystarczy też zdać sobie sprawę z tego, że kartezyjańskie pojęcia, będąc wrodzone duszy, pochodzą od Boga, nie od materialnych przedmiotów, by jeszcze mocniej potwierdzić to samo. Nawet chęć porównania ich z przedmiotami nie jest kwestią czasu, czy niechęci, ale w ogóle nie wchodzi w grę.

Wracając zatem do przykładowej i reprezentacyjnej dla reszty tematów kwestii krążenia, wyjaśnijmy, że zdaniem Descartes'a, serce nie posiada ruchu własnego, nie jest aktywnym mięśniem, ale raczej workiem na krew. To ona, z uwagi na łatwość, z jaką jest w nim podgrzewana, rozszerzając się, wypełnia je i powoduje jego nabrzmiewanie, czyniąc to w cykliczny sposób. Gdy zostaje z niego wypuszczana, serce wiotczeje. Należy w związku z tym głosić, iż to krew tętni, nie zaś ono. Zobaczmy wypowiedź filozofa, który wyraża zdziwienie innym od jego własnego stanowiskiem:

Oto dlaczego zdumiewa mnie w najwyższym stopniu, iż – chociaż od dawna wiedziano, że w sercu jest więcej ciepła niż w całym ciele i że krew może ulegać rozrzedzeniu pod działaniem ciepła – nie znalazł się wszelako dotychczas nikt, kto by zwrócił uwagę, że to właśnie samo tylko rozrzedzanie krwi jest przyczyną ruchu serca<sup>4</sup>.

4 R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 96. W dalszej części tej wypowiedzi, filozof wskazuje na Arystotelesa jako na jedyne, który zbliżał się do prawidłowego rozwiązania tej kwestii, ale nie dokonał wystarczająco wiele, by ją podjąć.

Gdy chodzi o powody, dla których Descartes w przedstawiony tu sposób potraktował ten bardzo ważny organ, należy je odnieść do wspomnianego konsekwentnego mechanicyzmu, jaki stosował. W jego ramach łatwiej było przypisać ruch organu kinetycznym właściwościom rozrzedzonej krwi niż formułować wyjaśnienie jego funkcji tak, jakby miał on jakąś zasadę wewnętrzną, która je powoduje<sup>5</sup>. Musiałaby ona zaliczać się do ukrytych jakości, z jakich wszyscy kartezjanie uprzednio całkowicie zrezygnowali i jakie Descartes od początku zwalczał:

Otóż zakładając, że serce porusza się w sposób opisany przez Harveusa, należałoby nie tylko wyobrazić sobie sprawiającą ów ruch zdolność, której natura jest znacznie trudniejsza do zrozumienia niż to wszystko, co zamierza on przez zdolność tę wyjaśnić, lecz należałoby nadto założyć inne zdolności, które zmieniałyby właściwości krwi, podczas gdy przebywa ona w sercu. Gdy tymczasem, uwzględniając samo tylko rozszerzanie się krwi, będące koniecznym następstwem ciepła, którego w sercu jest więcej – zgodnie z powszechnym poglądem – niż we wszystkich innych częściach ciała, widzimy jasno, że samo owo rozszerzanie się krwi wystarczy, by poruszać serce w sposób przeze mnie opisany i zarazem zmienić naturę krwi, tym bardziej, że doświadczenie ujawnia, iż się ona zmienia, a nawet – zwłaszcza że można sobie wyobrazić, iż powinna ona podlegać zmianom – by krew okazała się także przetworzona i bardziej nadawała się do służenia za pokarm wszystkim członkom i do spożytkowania w innych celach, jakim służy w ciele; toteż zgola zbyt jest tu założenie o istnieniu jakichś nieznanymi i obcych zdolności<sup>6</sup>.

- 5 Na ten temat wypowiada się, w *Trzecim swoim Rozważaniu Cordemoy*. To w tym miejscu porównuje on zegar z jego mechanizmami do ciała ludzkiego, pisząc, iż: „Co do mnie, uważam, że to ta sama materia, która powoduje czynnik ruchu w zegarze, jest również przyczyną ruchu serca”. G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw na temat rozłączności duszy i ciała*, tłum. T. Stegliński, Łódź 2016, s. 73–74.
- 6 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 96. Co się tyczy pojęcia *facultas pulsifica*, używanego przez Harveya, którym Descartes mógł się inspirować w tworzeniu swego stanowiska, jak również w sprawie mechanicznej teorii krążenia krwi, tak jak ją rozumiał Harvey, Gilson odsyła do swego tekstu: *Descartes, Harvey et la scholastique*, s. 213–215, za: É. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Étienne Gilson*, Paris 1930, s. 406–407. Zdolności, o której była również mowa w koncepcji Galena, także towarzyszyło gorąco



Powiedzielibyśmy, być może, że o bycie taką ukrytą jakością należałoby podejrzewać również samo ciepło przyrodzone w sercu, odpowiedzialne za jego poruszenia. By tego uniknąć, filozof wyjaśnia pozorny charakter jakości, zamieniając w swej fizyce podległe im zjawiska na wyjaśnienia ilościowe. Jak to zostało wyżej wyjaśnione, ciepło jest tu tylko ruchem cząstek (nie zaś jakością). Pamiętamy, że uczony używał w jego opisie wszelkich analogii ze zwykłym zjawiskiem ogrzewania, by oddalić jakiegokolwiek sugestie, służące innemu jego rozumieniu.

W odróżnieniu od filozofa, któremu zależy na prawidłowym myśleniu, jakim był Descartes, Harvey, wybitny i utytułowany angielski lekarz, anatom, fizjolog i akademik, uznał serce za pompę wykonującą zadania zasysania i wydalania krwi oraz stanowiącą zamknięty zbiór naczyń wraz ze wszystkimi żyłami i tętnicami układu krwionośnego. Wyniki swoich obserwacji oraz wnioski z nich zamieścił w przełomowym dziele *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628)<sup>7</sup>. Pogląd Anglika polegał na przydaniu aktywności mięśniom, które potrafią rozszerzać się i kurczyć, czego właśnie unikał Descartes. Zdaniem tego ostatniego, jego oponent poprzestał na obserwacji, nie zadając sobie py-

przyrodzone serca. Descartes pierwszy pogląd odrzucał, drugi natomiast aprobował. Por. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s.175.

- 7 „Wydanie *De motu cordis* poprzedziły kilkunastoletnie badania. Harvey wiedział doskonale, iż przeciwstawienie się ugruntowanym przez wieki ustaleniom Galena, w dodatku przez angielskiego lekarza, spowoduje wielki protest medycznych autorytetów i dlatego ogłoszenie nowej teorii należy gruntownie przygotować. Przez 12 lat Harvey wygłaszał wykłady o budowie serca, żył i tętnic dla członków Królewskiego Towarzystwa Lekarskiego. Konsekwentnie przekonywał (zwłaszcza krajowych kolegów) do swych koncepcji, licząc, że w ewentualnych sporach z zagranicznymi anatomami staną oni lojalnie po jego stronie. Ponadto nigdy otwarcie nie krytykował doktryn Galena, przypisując temu ostatniemu (*notabene* niesłusznie) wyłączną zasługę w opisanii płucnego obiegu krwi i wychwalając jego wielkość nawet wtedy, gdy udowadniał oczywiste błędy rzymskiego uczonego. W pierwszych kilku rozdziałach swego epokowego dzieła Harvey opisywał anatomię układu naczyniowo-sercowego, a więc przedsionków, komór i głównych naczyń krwionośnych łączących się z sercem. Zwrócił przy tym m.in. uwagę na fakt, iż zastawki półksiężycowate tętnicy płucnej (odkryte dużo wcześniej przez Colombo) zamykają się i otwierają w ten sposób, że tętnica płucna musi dostarczać krew z prawej komory serca, a nie odwrotnie. Opisał również skurcze przedsionków i komór serca, rozdzielając je i wskazując, co było zupełną nowością, że te pierwsze kurczą się przed komorami. Zjawisko to odkrył William obserwując bicie serca zwierząt zmiennocieplnych (np. ryb) oraz prowadząc wiwiskcje stałocieplnych ssaków”. A. T. Karpiński, *Początki nowoczesnej...*

tania o rzeczywistą przyczynę ruchu serca, która byłaby czymś innym niż ono samo. Nie będąc filozofem, nie posilkował się również wytycznymi, ważniejszej od samego odkrycia naukowego, zasady ogólnej własnego systemu, co znamionowało i wywyższało mechanicyzm kartezjański. Harvey uznał, że serce posiada przeciwstawne sobie układy mięśni, odpowiedzialne za dwoistość jego ruchu, co opisywał w swoich *Exercitationes anatomicae* II<sup>8</sup>. Odkrycia te i ustalenia były znane Descartes'owi, który odniósł się do nich krytycznie. Jednak z czasem okazało się, że filozof popełnił przynajmniej dwa poważne błędy. Pierwszy z nich polegał na tym, że serce posiada jednak ruch własny. Drugi na opacnym zrozumieniu jego funkcji wyrażanej kształtem cykli jego pracy, kiedy to zresztą sam powołuje się na świadectwo zmysłów:

Z mniejszym wszak powodzeniem, jak mi się zdaje, zajmował się Harvaeus, ruchem serca. Sądził on bowiem wbrew powszechnemu pogładowi innych lekarzy i wbrew zwyklemu 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<sup>9</sup>.

Gdy chodzi o istotę w różnicy poglądów naszych autorów, to należy powiedzieć, iż błąd Descartes'a brał się z tego, iż mimo zapewnień, jakoby stronił od tradycji filozofii scholastycznej, uznawał jej pogląd, zgodny z którym puls odpowiadał rozkurczowi, który tworzył fazę aktywną tego zjawiska, skoro rozkurcz polegał tylko na ciśnieniu (*pression*) krwi. Skurcz uznawany był tu za fazę pasywną, objawiającą się zapadaniem się ścian serca, kiedy rozkurcz opróżnił je z krwi. Harvey pokazał, że przeciwnie, to 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, jak powiada Gilson, w błąd zarazem przez swe zmysły i tradycję<sup>10</sup>.

8 Tekst cytowany przez Gilsona, zob. *Discours de la methode...*, s. 246.

9 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 93.

10 Por. É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 405.

O pewności, z jaką Descartes wypowiada się w tej i pozostałych sprawach, przesądził nadrzędny charakter przyjętych przezeń zasad, o których była wyżej mowa. Filozof racjonalista uznawał za jedynie obowiązujące go kryteria wrodzone myśleniu naukowemu wytyczne, które nie mogły zostać skorygowane żadnym rodzajem doświadczenia. Ich status jako pochodzących od Boga nigdy nie podlegał zakwestionowaniu. Z uwagi na prawdomówność Stwórcy mogły zostać przyjęte w filozofii, a potem zastosowane w szczegółowej nauce, dokładnie na takiej samej zasadzie, jak prawdy objawione w religii oraz teologii. Trudno się więc dziwić, że zadaniem uczonego, posługującego się nimi, było dostosowanie do nich wszelkich tak zwanych faktów empirycznych, ponieważ prawda jakiegokolwiek zjawiska, dostępnego w ramach obserwacji, podobnie jak prawda myśli, jakie można by podjąć w ramach refleksji, całkowicie podporządkowana była danym czystego, matematycznego przyrodoznawstwa. Były one ważne i obowiązywały bez względu na istnienie świata i opisywanych przez fizyków jego składowych – dosłownie nie zależały one od tego, jak faktycznie biło serce. W tym sensie nie było i nie mogło być również merytorycznego sporu między Descartes'em i Harveyem, ponieważ tylko Descartes, będąc metafizykiem, miał tutaj (w swoim najgłębszym przekonaniu) rację.

Warto w tym miejscu zrozumieć teoretyczny wymiar przewagi myśli francuskiego filozofa francuskiego nad dowolnymi badaniami, które ktokolwiek mógłby przeprowadzić w dowolnym miejscu i czasie. Otóż odmienność działań korygujących myśl Descartes'a, musiałaby polegać na odchodzeniu od zasad jego filozofii, co jednoznacznie oznaczałoby odstępianie od fundamentów refleksji naukowej i zaprzestanie uprawiania wiedzy: „[...] idzie [bowiem pisał – T.S.] 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”<sup>11</sup>. Uczony uważał, że jako nieliczny, jeśli nie pierwszy, znalazł te zasady. Za ich podstawę zwyczajowo

11 Z *Listu do ks. Picot*, [w:] R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 358. W tych samych *Zasadach* znajdziemy napomnienie, by to, co wynika z założeń poczynionych w celu wyjaśnienia wszystkich zjawisk, nie odbiegało od zwykłego doświadczenia. Por. tamże, s. 122.

uznawane jest *cogito*, ale treści, którymi może się ono posłużyć w celu znalezienia prawdy, w żadnej mierze nie pochodzą od niego samego. Jeśli podstawą dedukcji w systemie Descartes'a jest pojęcie Boga, a jest tak w istocie, jego metafizyka staje się bezalternatywna, będąc odmianą teologii naturalnej, która odpowiada za cały racjonalizm filozofa. Jest zatem nieporozumieniem przeszacowywanie znaczenia jakiejś jeszcze bardziej nadrzędnej i obowiązującej zawsze i wszędzie atmosfery naukowości, która, znana na przykład współczesnym badaczom nauki, była ignorowana przez wielkich filozofów przeszłości. Jako żyjący po Descarcie, dysponujemy co najmniej dwiema płaszczyznami, z których oceniać możemy rozstrzygnięcia interesującej nas myśli. Jedna polega na immanentnych dla systemu warunkach jego fundowania i rozwoju. Druga przynależy do przyszłych (czasem tylko alternatywnych) względem niego odkryć i płynących z nich wniosków, bywa że wysoce szkodliwych dla planu pierwszego. Postępowanie to polega na całkowitej jednostronności i skutkuje tym, że oceniany z dzisiejszego punktu widzenia dorobek medyczny Descartes'a, może być całkowicie pomniejszany, a nawet dyskredytowany.

Przykładem zastosowania podobnej perspektywy i wyrazem jej ocen może być opracowanie kartezjańskiej filozofii medycyny (potraktowanej jako równorzędnej znanej nam nauce), którym jest *Wstęp* do polskiego przekładu pism anatomicznych uczonego. Ich autor wytyka filozofowi niewiedzę na temat znanych już w jego czasach osiągnięć, pisząc między innymi, że: „Kartezjusz przejęty metodycznym wątpliwieniem nie sięga już do dzieł innych przyrodników”<sup>12</sup>. Zauważmy, że Descartes sięgający z przejściem, a więc nie tylko wtedy, gdy uznał to za zgodne ze swoim porządkiem myśli, do badań innych uczonych, zaprzeczyłby sam sobie. Owszem, filozof jego pokroju bezsprzecznie znajduje się w pułapce rygorów swego racjonalizmu, upodabniając się do bezkrytycznie ufającego w treści Objawienia duchownego. Nie ma więc żadnego wyboru, ponieważ obowiązuje go prawda jego systemu, której poddańczo służy. Przy krytycznej i zrelatywizowanej ocenie jego dorobku, za stanowiący kryterium i ważniejszy od danej filozofii,

12 A. Bednarczyk, z przypisów do rozpraw anatomicznych *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, s. 163.

uznajemy tak zwany obiektywny stan rzeczy. Z uwagi na wiarę w postęp nauk, uważamy że jest on nam dostępny, dzięki czemu wykorzystujemy go do oszacowania pracy filozofa, co dokonuje się z użyciem narzędzi, pochodzących spoza jego własnego paradygmatu. Na gruncie samej historii filozofii nie jest to najwłaściwsza droga, ponieważ między znacząco oddalonymi od siebie epokami nie zawsze zachodzi ciągłość, lecz seria zerwań.

Uczoność, polegająca na dowiadywaniu się od innych, nie spełniałaby ponadto standardu naukowości dla metody racjonalistycznej i przez samego Descartes'a wielokrotnie była wspomniana jako szkodziwa. Pisał nie raz, iż nie należy dokonywać przeglądu prac innych autorów, ponieważ właściwe poglądy, o ile w ogóle dają się w nich znaleźć, wymagają od nas czasu przekraczającego ramy naszego życia. Są one zresztą u tamtych wynikiem przypadku, a postępowanie metodyczne samo nas do nich doprowadzi i to bardzo szybko. Mówiąc krótko, dla racjonalisty inni ludzie nie stanowili autorytetu, przewyżniającego intelekt, który był jego naturalnym wyposażeniem. Skoro zaś inni będąc w jego posiadaniu wyciągali odmienne wnioski, dawali świadectwo nieumiejętności wykorzystywania go. W tym duchu sformułowane są najczęściej odpowiedzi na zarzuty, jakie pod kątem odmiennych perspektyw niż jego własna przedstawiał filozof. Ostatecznie, ewentualna wadliwość władz poznawczych, konstatowana przez samego Descartes'a, nie byłaby przyczyną zamienienia ich na inne i na inny typ postępowania w naukach, a stanowiłaby trwałą podstawę do stwierdzenia obowiązywania wyłącznie sceptycyzmu czy agnostycyzmu. Tak więc zarzucanie Descartes'owi, że nie był medykiem, a w miejsce tego nieodpowiedzialnie zabawiał się w zgadywanie oraz przedstawianie popelnionych przezeń błędów i wypominanie nieznaności fachu, od którego oddalała uczonego wiara w możliwości rozumu spekulatywnego, nie zawsze są właściwe.

Rozumiemy zatem, że gdy chodzi o opis przyczyn ruchu serca, jaki podał Descartes, miał on przede wszystkim znaczenie przydane integralnej części filozofii, którą autor ten tworzył. Podobnie jak czynił to na stronach swego *Traktatu o Świetle*, pisząc, że skoro tylko idea ruchu Ziemi okazałaby się fałszywa, cała jego na niej oparta filozofia również taką by była, w *Opisie ciała ludzkiego* podnosi temat ruchu serca

i od niego uzależnia całą swą myśl medyczną: „Jest wszakże rzeczą tym ważniejszą głębiej poznać prawdziwą przyczynę ruchu serca, że bez tego niemożliwa jest żadna wiedza z zakresu teorii medycyny, ponieważ wszystkie inne czynności zwierzęce od niego zależą, jak jasno tego dowiodą kolejne rozważania”<sup>13</sup>.

Biologia przedstawiana na warunkach mechaniki ukazywała pracę tego organu jako zachodzącą i ujętą w ramach geometrycznej fizyki. Teoria ta dawałaby się przedstawiać w całości za pomocą matematyki w odniesieniu do ruchu materialnych drobin, traktowanych jako punkty w przestrzeni. W związku z tym, w żadnym przypadku nie mogła uwzględniać autonomii organu, który działałby sam z siebie. Postępowanie Harveya miało oczywiście całkowicie inny motyw. Zauważmy, że przyjęta przez Harveya kurczliwość zakładała pewne zastane i konstataowane „dzianie się”, pewną akcję, której badacz jest świadkiem, a serce podmiotem. By je stwierdzić, trudno mówić o innej niż empiryczna metodzie, ponieważ w empirii dostrzegamy zachodzenie pewnych procesów, które nie muszą być zrozumiałe dla intelektu, ale ich skutki bez problemu dają się obserwować. Gdy mówimy, jak Anglik, że „serce się kurczy”, nie wyjaśniamy, zdaniem Descartes’a, zasady jego działania, a tylko orzekamy o tym, co jawi się w naszym postrzeżeniu. Dokładnie na tej samej zasadzie moglibyśmy powiedzieć, iż widzimy, że Słońce krąży wokół Ziemi. W opinii francuskiego filozofa, ten sposób myślenia nie jest naukowy i stanowi przykład pozostałości scholastycznej, której cechą charakterystyczną jest brak inwencji po stronie badacza, a jedynie jego skłonność do ulegania zmysłowym wizerunkom faktów, objaśnianych same przez się. W miejsce tego, nauka nowożytna prezentuje ich racjonalne ujęcie i wyjaśnia zasady, na jakich mają miejsce.

Zdaniem Descartes’a, przyroda może zostać uchwycona tylko w rozumowaniu. Pouczenia zaś, jakie mogłyby płynąć od niej samej, udzielane następnie nie w pełni kompetentnemu rozumowi, musiałyby go uczynić narzędziem niewiarygodnym, mogącym wprowadzać w błąd, który powinien być skorygowany przez jeszcze bardziej nadrzędną instancję. Co miałyby nią być, aby przysługiwało jej miano zwierzchności

13 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 97.

wobec intelektu? Zdaniem wielu – cokolwiek słowo to znaczy: „doświadczenie”<sup>14</sup>.

Prawdą jest, iż we fragmentach swej polemiki z Harveyem, Descartes – co nie zdarzało mu się często – wyjątkowo skrupulatnie odwołuje się do doświadczenia właśnie. Na stronach 94–96 rozprawy *Opis ciała ludzkiego* wymienia on trzy jego typy, które w sposób oczywisty służą do falsyfikacji poglądu jego naukowego rywala. Chodzi w nich o oględziny, wiwiskację oraz o doświadczenia na żywym organizmie człowieka, które mają dostarczać dowodów, że chociaż odkrycie krążenia krwi jest zasługą Harveya, co Francuz podkreśla, oddając mu należny hold, to zagadnienie ruchów serca rozwiązanie swe znajduje wyłącznie w jego własnej filozofii. Fragmenty te oraz uwaga skupiona na temacie badań empirycznych nakazują przeformułowanie wniosku i powiedzenie, że nawet jeśli doświadczenie i eksperyment stanowiłyby zaczątek działalności badawczej w obydwu przypadkach, to dopiero kwestia interpretacji tego, co się widzi, nosi miano nauki, pozostając inna w teorii Descartes'a i inna w teorii angielskiego uczonego. W związku z tym, należy podkreślić, iż nigdy nauką nie jest obserwacja, sekcja czy eksperyment, ale ich pojęciowe uogólnienie, które zawsze powinno należeć do rozumu i być na tyle odległe od faktów empirycznych, na ile rozum dystansuje ciało, które dostarcza mu o nich wiedzę. Rozum przechodzi więc od planu tego, co jest, do planu własnego.

14 Odwołując się do tekstu Gweneth Whitteridge, D. B. Meli wskazuje na przykład „dwóch maszyn z początków XVII wieku, które odzwierciedlają sprzeczne poglądy na temat bicia serca przedstawione przez Williama Harveya i René Descartes'a: pierwsza pompa przeciwpożarowa i jej działanie, polegające na tym, że tryska ona wodą, kiedy ludzie naciskają na tłok, co może być wskazówką dla skurczu lub rozkurczu serca; drugim przykładem jest wyrzucanie wody z silnika wodnego, gdy ciepło powoduje, że woda się gotuje, co może posłużyć za przykład rozkurczu. Te dwa argumenty podkreślają oczywisty aspekt, który wciąż jest wart wyjaśnienia: analogie między maszynami a anatomicznymi strukturami lub procesami mogą być ustalone zarówno przez wyznawców mechanicyzmu, jak i nie-mechanistów. Descartes musiał wypracować mechanistyczną eksplikację wszystkich struktur i operacji ciała zwierzęcego. W przeciwieństwie do niego Harvey przeciwstawiał się mechanistycznemu światopoglądowi, chociaż również mógł przyjmować mechaniczne analogie w ograniczonym zakresie. Na przykład omawiając zastawki w żyłach, porównał je do «śluz, które kontrolują przepływy strumieni» (*valvularum, quibus cursus fluminum inhibentur, in morem*)”. D. B. Meli, *Machines of the body in the Seventeenth Century*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 93.

Inną, jakże decydującą sprawą jest to, co mianowicie przez doświadczenie Descartes rozumiał. Przytoczmy bardzo charakterystyczną wypowiedź filozofa w tej sprawie, pochodzącą z *Prawideł do kierowania umysłem*:

Doświadczenie zdobywamy o tym wszystkim, [...], co w ogóle dochodzi do naszego rozumu już 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<sup>15</sup>.

Widzimy zatem, że stanowisko Descartes'a jest wyrazem całkowitej hierarchizacji władz poznawczych, która zakładając nadrzędność rozumu, jednocześnie unieważnia jakikolwiek przymus korzystania z pozostałych władz. Zwróćmy też uwagę, że w cytowanej definicji mówi się, iż ujęcie właściwe polega na wejściu w posiadanie myśli o rzeczy w akcie intuicji, a tylko podaje się w niej jako przykładowe rozmaite do takiego działania powody, ich samych nie zaliczając do owego adekwatnego poznania rzeczy<sup>16</sup>.

15 R. Descartes, *Prawidła...*, s. 82.

16 Swoją drogą jest interesujące, czy pisząc poniższe słowa John Locke miał na myśli właśnie spekulatywny charakter medycyny swego poprzednika: „Wszelkie zaś spekulacje na ten temat, jakkolwiek ciekawe czy wyrafinowane oraz pozornie głębokie i pewne, jeśli nie nauczą tych, którzy za nimi podążą, jak coś ulepszyć albo uprościć i ułatwić, ani nie pozwolą im stworzyć jakiegoś nowego i pożytecznego wynalazku, powinno się je odrzucić jako filozofię pustą i próżną. Z taką pilnością owi filozofowie zajmują się rozwijaniem i upiększaniem pustych i mdłych pojęć, a swą energię zużywają bez celu, że równie dobrze mogliby nadal zajmować się robieniem lalek, jak wtedy, gdy byli dziećmi. Owe puste i niemające praktycznego znaczenia pojęcia są bowiem niczym lalki zrodzone z ludzkiej fantazji i wyobraźni, które choć poprzებierane, po czterdziestu latach bawienia się nimi, nie przestają być lalkami. Są one całkowicie pozbawione jakiegokolwiek pożytku czy praktycznego znaczenia. Aby jednak nie rozwozić się na temat całej rozległej filozofii naturalnej, w której



Potwierdza to koncepcja percepcji, jaką uczony zaprezentował w *Dioptryce*, bodaj najbardziej filozoficznym ze swoich ściśle naukowych pism. Ukazuje ona niemożliwość uznania, że powodem wewnątrzmysłowych przedstawień mogłyby być jakiegokolwiek rzeczy zewnętrzne:

[...] 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 dotyczą naszych zmysłów, przez jakieś obrazki, które mogłyby się w naszej głowie tworzyć, gdy tym czasem 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<sup>17</sup>.

W tym też znaczeniu, według Descartes'a, Harvey nie może badać serca na warunkach odmiennych od tych, na jakich on sam to robi.

prawdopodobnie tkwi pierwotne źródło kłopotów, zgodnie ze swym zamiarem ograniczę się obecnie do tej jej gałęzi, która bezpośrednio dotyczy ludzkiego zdrowia: zajmę się medycyną (*physick*) i rozważę jej obecny stan w odniesieniu do chorób oraz ich leczenia. Poszczególne stopnie, które doprowadziły ją do obecnego znaczenia, są, jak sądzę, następujące: 1) doświadczenie; 2) metoda, oparta na filozofii i hipotezach; 3) botanika; 4) chemia; 5) anatomia. Postaram się wykazać, w jakiej mierze wszystkie one przyczyniły się do postępu w sztuce lekarskiej (*art of physick*), a w jakiej uniemożliwiają jej doskonalenie się". J. Locke, *O sztuce medycznej*, tłum. A. Grzeliński, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2017, nr 2 (8), s. 21–22. Na temat wkładu Locke'a w badania medyczne zob. A. Grzeliński, *Dwa wczesne eseje medyczne Johna Locke'a: Morbus i anatomia*, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 1 (7), s. 105–121.

17 R. Descartes. *Prawidła...*, s. 207.

Może jednak przypisywać temu doświadczeniu inny zasięg myśli. Polega to na tym, że Francuz przypisuje obszarowi doświadczenia myśli wywodliwe z samego intelektu, a Anglik te niższego rzędu. Z tych dwóch procedur tylko pierwsza jest właściwa. Natomiast, w rozumieniu filozofii Descartes'a, ani jeden, ani drugi, nie są w stanie badać serca jako takiego, to znaczy ujętego na zasadzie rzeczy samej w sobie<sup>18</sup>.

Descartes sam wprowadza podział na rzeczy jako rozważane w ich, nam znanych, naturach – tu jawią się jako przedmioty czystej matematyki – i na rzeczy, jakimi przedstawiają się naszym zmysłom – i są rozważane jako nacechowane jakościami, a więc ciepłe, zimne itd. W pierwszym przypadku ujmowane są w sensie obiektywnym, bo jest w nich to, o czym informuje nas czysty rozum, że w nich być musi. W drugim jako subiektywne, bo jest tu mowa o stanach podmiotu w związku z ruchem i wielkością materialnych drobin, które to stany podmiot nieuprzedzony, rzutuje nieadekwatnie na rzeczy zewnętrznie, przypisując je im jako w nich zawarte i od nich pochodzące:

Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenia zmysłowe odnieść jedynie należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że wprawdzie

18 „Zauważmy, że pytanie, jak naprawdę wyglądają rzeczy świata zewnętrznego, nie mogłoby pojawić się w ramach systemu Descartes'a. Konsekwentna postawa 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, niestanowiąca 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 wygląda rzecz pozaumysłowa, lecz tylko jaka jest jej istota. Było to z jednej strony rezultatem zakwestionowania prawomocności poznania zmysłowego i oparcia się w konsekwencji na czystej intelekcyj, umożliwiającej poznanie istot rzeczy, z drugiej zaś strony – rezultatem mechanicznie 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 zawierania 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 wyśmiać na sobie tego, by osądzić, że nie jest [ono – T.S.] mniejsze, gdy zwracają na nie [swoje – T.S.] oczy»". J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 94.

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 pozbedziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura<sup>19</sup>.

Doskonale przykłady rozumowania racjonalisty, z jakimi spotykamy się w przytoczonych fragmentach, powtórzone są następnie w początkowym akapicie *Świata*, który wyjaśnia w sposób wyczerpujący, dlaczego stanowisko Descartes'a, w jakiegokolwiek materii, nie może być pochodną empiryzmu, jak również dlaczego nie może zadość czynić współczesnym (czy nawet ówczesnym) roszczeniom do naukowości. W związku z nimi, bardzo ostrożnie należy porównywać jego filozofię z innymi konceptami, w których domieszka tego, co dla niego stanowiło o szkodliwym czynniku, zamazującym obraz prawdy rozumowej, jest podstawą do osiągnięcia innych efektów jako celu działania badawczego.

Oczywiście nie pozostaje kwestią sporną, że Descartes brał udział w debacie naukowej swoich czasów. Był nawet w niej i pionierem, i autorem wielu zmian oraz głębokiego przewartościowania, oddziałującego w kolejnych stuleciach na wielu płaszczyznach życia duchowego. Sam wielokrotnie namawiał do polemik i wchodził w nie. Jednak filozof ten postępował z przekonaniem, że nauka polega na intelektualnym ujęciu treści umysłu przez intuicję oraz na wspomagającej ją dedukcji, jak również na pewności, że to filozofia jest całą możliwą nauką. W ocenie jego dorobku należy więc mieć na uwadze to, iż z perspektywy poznawczej, jaka była mu właściwa, uczonec ten podawał rozwiązania, nie czyniąc tego jakoby na próbę, by następnie korygować je przy udziale talentu innych badaczy lub świadectwa zmysłowego, ale jako rozstrzygnięcia końcowe podejmowanych problemów. Porównywanie ich z wynikami należącymi do innych nauk sprawia, że w stosunku nie tylko do Descartes'a, ale do każdego filozofa, można wyprowadzić większą liczbę zarzutów niż zakres treści, jaką zawierają jego własnego dzieła. Jest to wprost proporcjonalne do odległości w czasie, jaka nas

19 R. Descartes, *Zasady...*, s. 53.

od danej teorii dzieli. Postęp ma naturę eliminującą dawne pomyłki, ale dokonuje się dzięki ich popelnieniu. Bywa, że to, co dziś określane jest mianem błędu, w czasie obowiązywania było kryterium dla wartościowania pozostałych treści innych nauk. Jest to jeden z aspektów sprawy. Drugi polega na zarzucie o nieznaną rozważań powszechnie znanych w czasie, kiedy Descartes opracowywał swe teorie anatomiczno-medyczne. Przejdźmy teraz do tego typu zarzutów, bowiem mimowolnie przeniosą nas one do kolejnego z ważnych punktów na drodze ku zrozumieniu specyfiki ujęcia kartezjańskiego. We *Wstępie* do polskiego wydania rozpraw anatomicznych Descartes'a, czytamy:

Wolno bowiem przypuszczać, że Kartezjusz czułby się w dużej mierze zwolniony z rygorystycznego przestrzegania tego, co już zostało ustalone w anatomii, gdyby opisywał i wyjaśniał nie czynności prawdziwego człowieka, lecz działanie skonstruowanego przez samego siebie jego modelu; musiałby jedynie dbać o zachowanie w rozsądnych granicach podobieństwa modelu do oryginału<sup>20</sup>.

Skorygowana i pozbawiona trybu przypuszczającego, teza ta postawiona jest w jak największej zgodzie z samym duchem kartezjańskim, bowiem nakaz intuicji, nie zaś przymus obserwacji, eliminuje, po pierwsze, inne niż realizowane w modelu postępowanie badawcze; po drugie, możliwość sugerowania się wskazanym podobieństwem. Mowa o podobieństwie modelu do rzeczywistego przedmiotu, jaki on odzwierciedla. Ten fałszywy trop możliwy byłby tylko wtedy, gdyby człowiek nie dysponował prawdami wrodzonymi i władzą intuicji, które oznaczają warunki dla możliwego pola badań samej natury rzeczy. Co więcej, paradygmat mentalistyczny, tak właściwy idealizmowi Descartes'a, wyklucza jeszcze – i to jako błąd dotychczasowej filozofii – samą chęć szukania opisanych związków odpowiedniości, to jest zakładania, że poszukiwana istota tkwi w przedmiotach rzeczywistej przestrzeni poza nami. Filozof nie przenosi więc przedmiotu swoich badań z „dziedziny rzeczywistej, której się jedynie domyśla, do hipotetycznej, którą

20 A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek...*, s. XV.

tworzy”. Dzieje się tak dlatego, że sfera rzeczywistości ujawniana jest wyłącznie jako domena myślenia, zatem dostępność przedmiotu w ujęciu go przez myśl jest nie tylko najwłaściwsza, ale także jedynie możliwa, więc również – przy spełnieniu pewnych wymagań – jedynie prawdziwa<sup>21</sup>. Model i oryginał są tu tym samym.

Gdy Descartes pisze „Jakkolwiek bowiem ten sam rzemieślnik może skonstruować dwa zegary równie dokładnie wskazujące godziny i na zewnątrz zupełnie do siebie podobne, to jednak wewnętrzne związanie ich kólek całkowicie może być różne”<sup>22</sup>, to mówi o pewnym ważnym zagadnieniu swej teorii poznania. Otóż w porównaniu zawsze jeden z rzemieślników jest Bogiem, a drugi człowiekiem. Jeden cechuje się intelektem nieskończonym, a drugi skończonym. W tym znaczeniu, jeden z nich, znając nieskończoną liczbę możliwości, wybiera jedną, a drugi korzysta tylko z jednej możliwości, ponieważ nie zna nieskończenie wielu innych. Posiadacz intelektu skończonego jest w dyspozycji do pomyślenia o czymś tylko w jeden, przewidziany przez zasady działania jego umysłu, sposób. Zasady te są oczywiście niezależne od podmiotu i jego woli. To nazywa się racjonalizmem, nie zaś hipotetyzmem. Badacze prac Descartes'a niemal gremialnie myślą to, że filozof uprzedza, iż dysponuje jednym ze sposobów, w jaki można coś poznać, i wyraża tym samym świadomość dystansu między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, unikając absolutyzacji swojej teorii, z tym, że jest ona jedynie hipotezą.

Nie można ponadto powiedzieć, że metoda, jaką posługuje się Descartes, jest hipotetyczno-dedukcyjna, ponieważ może być albo dedukcyjna, albo hipotetyczna. Przesądza o tym koniecznościowy charakter dedukcji, która jest wynikiem następstw bezalternatywnego porządku myśli, polegającego na zawieraniu się jednych pojęć w drugich, a osta-

21 W tym miejscu raz jeszcze przydatny jest poniższy fragment wypowiedzi filozofa: „Będąc pewny, że nie mogę dojść do żadnego poznania tego, co jest poza mną, jak tylko za pośrednictwem idei [...], wystrzegam się bezpośredniego odnoszenia moich 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”. R. Descartes, *List do O. Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezyjańskie*, Kraków 2009, s. 207.

22 R. Descartes, *Zasady ...*, s. 350.

tecnie wszystkich w pierwszych i wrodzonych rozumowi zasadach. Gdy władze umysłowe w człowieku zatrzymują się na jednym z ogniw dedukcji, procedura zostaje zahamowana, nie zaś zamieniona inną, polegająca na zgadywaniu, a tym byłaby postawiona na próbę hipoteza. Metoda Descartes'a nie polega zatem na czynieniu obserwacji i nowych odkryć, ani na paranaukowej konfabulacji, które zaskakują umysł, ale na lepszym pomysłeniu o przedmiocie badań, niż czyniono to dotychczas. Metoda ta jest korektą jednych myśli przez inne, bardziej precyzyjne i ostatecznie nieodparte. Pierwsze z nich należą do człowieka, a drugie są w nim pochodzenia Boskiego. Ponieważ jednak prawdy dane od Boga są stworzone, mamy dodatkowo do uwzględnienia dwie kluczowe trudności. Pierwsza dotyczy tego, że posiadacz intelektu skończonego nie wie, jak mają się jego mechanizmy myślenia do możliwych decyzji Boga i Jego inteligencji. Druga, że nie wie, w jakim stosunku pozostają one do mechanizmów rządzących światem. W związku z tym badacz bierze odpowiedzialność wyłącznie za odtworzenie planu poznania, w oparciu o jego wrodzoność, na czym polega cała jego troska i precyzja w procesie tworzenia nauk. Powoduje to, że poznanie owo jest zawsze nieadekwatne względem poznania, jakim dysponuje Stwórca, i bardzo możliwe, że nie pokrywa się z tym, jak funkcjonuje świat rzeczy, znajdujących się w sensie absolutnym poza podmiotem. Nie oznacza to jednak hipotetyczności, ale izolowany charakter nieprzekraczalnego porządku myśli podmiotu skończonego.

Przytoczone przez Bednarczyka zaopiniowanie traktatu anatomicznego Descartes'a przez Nielsa Stensena (1638–1682), jako dzieła powstałego wskutek niewiedzy anatomicznej: „Znał on zbyt dobrze braki naszej wiedzy o człowieku, by podejmować się wyjaśnienia jego prawdziwej budowy”, odpowiadałoby prawdzie w przypadku każdego innego filozofa poza Descartes'em. Zarzut nieznanomości anatomii jest dokładnie nieuświadomionym tu zarzutem o nieznanomość reguł myślenia i nie ma pokrycia w kartezyjanie, chociaż w jednym Stensen ma całkowitą rację. Píše on dalej, iż filozof „[...] objaśnia nam maszynę, wykonującą wszystkie czynności, do których zdolny jest człowiek”<sup>23</sup>. Oznacza to bowiem, że Descartes może z użyciem władz rozumu

23 Cytat za: A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] *Człowiek...*, s. XVI.

podać wyjaśnienie zasad funkcjonowania ciała w języku technicznym, charakterystycznym dla konstruktorów maszyn, ten bowiem jedynie jest językiem nauki. Tu nie ma wyboru.

Anatomia Descartes'a da się wywieść tylko z zasad myślenia i twierdzenie, że zasady te nie nadają się do tego, co dzięki nim można opisać, jest miarzeniem ich nieadekwatnym narzędziem, a więc czymś, co z filozofią pozostaje w stosunku rozłączności. Mówiąc dokładnie i w zgodzie ze zdaniem filozofa, można tylko myśleć rzeczy, dlatego też on myśli je zgodnie z regułami, w jakich to czyni, inni zaś niezgodnie. Nieuwzględniający tego krytycy karteżjanizmu wysuwają roszczenie zgodności teorii Descartes'a z ich własnym sposobem ujmowania relacji, jakiej istnienie zakładają między sobą a światem samym w sobie. Jest to przyczyną nieporozumień, ale jednocześnie znajduje podporę w tym, że karteżjanizm nie przyjął się jako powszechnie aprobowana metoda konstrukcji i weryfikacji przedmiotu doświadczenia. Jako zaś jedno ze stanowisk filozoficznych wymaga przyjęcia swoich zasad, by zostać właściwie zrozumiane, co jednocześnie wyklucza możliwość jego dalszej krytyki. Jeżeli zatem krytyka taka zachodzi, oznacza to, że oponent jest na pozycjach zanegowanych przez Descartes'a.

Wracając do kolejnych zagadnień, związanych ściśle z omawianą tu medycyną, należy podkreślić, że zgodnie z rozwiązaniami, jakie wcześniej zostały zaprezentowane, traktaty anatomiczne Descartes'a przedstawiały modelowe ujęcie maszyny ciała zwierzęcego czy też ludzkiego jako wyjaśnienie budowy i zasad działania ciała w prawdziwych ludziach<sup>24</sup>. Gdyby spróbować zastanowić się, dlaczego uczony nie chciał wypowiadać się z użyciem określeń odnoszących jego teorię bezpo-

24 Aucante mówi w tym przypadku o modelu wyjaśniającym oraz o tym, że *ratio demonstrandi* wymagało od metody dedukcji, aby obejmowała całą zunifikowaną wiedzę (*mathesis universalis*), a w związku z tym również medycynę, która nie mogła nie być wyprowadzona z pierwszych zasad. Przewaga racjonalizmu nad empiryczną wiedzą medyczną (eksperymenty często są zawodne – *Prawidło II*), niejednokrotnie wiodła filozofa do mylnych rozstrzygnięć. Zob. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 93. Ponadto autor ten zauważa, że mając za swój przedmiot rzeczy rozciągłe, Descartes wspiera się w ich badaniu wyobraźnią, co przyczynia się do tego, że „Pewność fabryki karteżjańskiego ciała nie jest równa tej rozumowej jasnej i wyraźnej, ale tej pochodzącej od wyobraźni, i z tego względu nie może być ona inna niż tylko «moralna», gdy brać terminy samego Descartes'a”. Tamże, s. 115.

średnio do rzeczywistych ludzi, należy zwrócić uwagę, że jego własna nauka posiada swe ograniczenia to uniemożliwiające. Descartes miał świadomość, że całe możliwe wytłumaczenie dotyczy zrozumiałości konstrukcji w nim uchwyconej i że badacz nigdy nie ma dostępu do przedmiotu swoich studiów w abstrakcji od warunków, na jakich przedmiot ów może odsłaniać się w jego własnym myśleniu. Właściwości tego myślenia nakazują ujmowanie w wewnątrzumysłowych konstrukcjach wszystkiego tego, co w realiach pozaumysłowych uchodzi za ukonstytuowaną rzeczywistość, która interesuje naukowca. Porównywanie takich teorii z czymkolwiek znajdującym się rzekomo poza nimi jest zwyczajnie niewykonalne, choć przedstawia się je zazwyczaj jako wynik złej woli lub nieuctwa. Wszelkie aspekty rzeczy, dane są wyłącznie jako składowe tych teorii, jako one same. Ostatecznie zaś warto podkreślić, że gdyby rzeczywistość pozaumysłowa była możliwa do adekwatnego rozpoznania w sposób niezapośredniczony o żaden model, ten nie miałby swego uzasadnienia, a nauka o świecie polegałaby na samym tylko uświadomionym byciu jego częścią. Tak więc posługiwanie się językiem nauki nie jest w przypadku człowieka wynikiem decyzji podejmowanej ze szkodą dla realiów, ale koniecznością wynikłą z faktu bycia inteligencją.

Powody wyżej wymienione nakazywały Descartes'owi, by w całym swoim dziele stosował ten sam schemat, polegający na powoływaniu do istnienia w wyobraźni przedmiotów, które następnie poddawane były oszacowaniu przez rozum, dysponujący odpowiednimi do tego miarami. Jeśli w związku z tym filozof mówi, że mógłby na oczach czytelnika powołać do istnienia maszynę, dzięki której świadek tego wydarzenia mógłby poznać jej budowę oraz zasadę funkcjonowania, to znaczy, że powiada, iż z użyciem władz umysłu będzie konstruował model, mogący być następnie z powodzeniem zrealizowaną rzeczą w materialnym świecie. Kolejna uwaga polega na tym, że realizacja bądź nie takiego modelu w empirii nie ma żadnego znaczenia dla pewności przedstawianej wiedzy i jej prawdziwości. Można to wyjaśniać na wiele sposobów, jednak najważniejszy polega na tym, że racjonalizm kartezjański pozostawał teocentryczny. Oznacza to, że pierwszym intelektem jest tu zawsze ów należący do Boga. Jego funkcjonowanie jako „rzeczy myślącej”, w żadnym momencie ani nie było zawisłe od



materii, ani jej pojawienie się w czasie nie wprowadziło jakichkolwiek zmian w jego niezmienną naturę. Analiza kawałka wosku z *Medytacji drugiej* dowodzi, że myślenie służące pojmowaniu w planie poznania, rozwijanym przez Descartes'a, na żadnym ze swoich etapów nie wymaga zapośredniczenia przez zmysłowość. Tak więc, jeśli formułujemy model myślenia, przykładowo na temat budowy i działania serca, to jako uczeni nie powinniśmy rozpraszać swej uwagi dowiadywaniem się, czy cokolwiek mu odpowiada poza nim samym. Możemy to uczynić z ciekawości lub z innych niż wiedzotwórcze potrzeb, ale w samej konstrukcji intelektualnej, jaką dysponujemy, niczego to zmienić nie może. Descartes wyrażał to w opinii, że nie da się wskazać na inne kompetencje niż sam intelekt, będące na naszym wyposażeniu, które miałyby moc regulatywną w stosunku do tej nadrzędnej władzy. Umysł bada umysł i to pod jedynie sobie daną odpowiedzialnością. W innym przypadku filozofia racjonalizmu byłaby niemożliwa, zresztą jakakolwiek inna również nie. Z uwagi na wspomnianą hierarchiczność władz poznania nie możemy też w żadnym razie dać swej zgody na korygującą zwierzchność zmysłów, doświadczenia czy autorytetu, które należą do pozafilozoficznych źródeł i nie wnoszą wartości poznawczych.

Jednym z dowodów na wykonanie przez Descartes'a mentalistycznego zwrotu może być następujące zdanie, zaczerpnięte z jego najdojrzalszej pozycji naukowej, jaką są *Zasady filozofii*: „I nie mniej naturalne jest dla zegara złożonego z tych czy owych kólek to, że wskazuje on godziny, niż dla drzewa, które wyrosło z tego lub innego ziarna, to, że rodzi takie właśnie owoce”<sup>25</sup>. W wyrażeniu tym nie chodzi tylko o mniej czy bardziej odległe analogie, ale o tożsamość praw, dzięki którym, z jednej strony, pracują maszyny, z drugiej zaś, wzrastają oraz rozmnażają się byty ożywione, stanowiąc wszystkie jedną i tę samą naturę. Jako pozbawione pierwiastka duchowego, jedne i drugie w pełni wyjaśniane są dzięki mechanice<sup>26</sup>. Tak więc, o ile geometria nie za-

25 Tenże, *Zasady...*, s. 350.

26 Guenancia słusznie zauważa, że model pośredniczy między światem pozamysłowym i tym, jaki dany jest nam w rozważaniach. W tym znaczeniu: „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. [...] Między naszym ciałem, które wydaje się nam znane, a tym, które chcielibyśmy

klada żadnych jakości, a ukazuje tylko relacje między zdefiniowanymi terminami, które same pozostają jasne i wyraźne, tak nauka o tym, co żyje, musi stać się wiedzą na temat tego, co się porusza. Jeśli zaś to, co żyjące, charakteryzuje się ponadto jeszcze jakimis innymi, wyłącznie w istotach żywych obecnymi własnościami, które to nie stanowią ujęcia fizyki, pozostają one okolicznościami, do których badacz może się odnieść w obszarze życia codziennego, gdzie nie obowiązuje go rygoryzm zasad.

Na koniec tej części, posługując się argumentem na temat tego, że kartezyjska medycyna, anatomia oraz pozostałe dziedziny poznania, mając to samo źródło, stanowią tę samą, uprzywilejowaną wiedzę, powróćmy do cytowanego już fragmentu z początku rozprawy *Człowiek*:

Przyjmuję, iż ciało jest zaledwie posągim 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 nadal 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<sup>27</sup>.

poznać, maszyna stanowi ciało, które może być poznane. Maszyna jest tym ciałem, które umysł rozważa jako zewnętrzne". P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 67. Podobnie też należy jego zdaniem traktować *fabułę Świata*, której traktaty anatomiczne są częścią.

- 27 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 3. Tę samą ideę wyrażają słowa Cordemoya rozpoczynające jego rozważania na temat zasady ruchu we wszelkich ciałach – tak będących sztucznymi maszynami, jak i maszynami naturalnymi: „Wszystko to, co podziwiamy w dziełach sztuki lub natury, jest czystym wynikiem ruchu i kompozycji, które z uwagi na swą różnorodność sprawiają, że rzeczy stają się właściwe względem rozmaitych zastosowań. Jednakże, żebyśmy mogli poznać to na podstawie przykładów, sądzę, że nie można by lepiej dobrać takich, które nam tego dowiodą, niż zegar i ciało ludzkie. Jesteśmy wystarczająco przekonani, że ułożenie części w zegarze jest przyczyną każdego z jego działań i żeby wskazywał on godziny, żeby oznajmiał je dźwiękiem, oznaczał dni i miesiące oraz lata lub żeby czynił rzeczy jeszcze bardziej trudne i rzadkie, nie potrzeba wcale poszukiwać w nim formy, zdolności, ukrytych sił ani jakości. Jesteśmy również pewni, że nie jest on wcale ożywiony, ponieważ można podać racje wszystkiego tego, co on wykonuje, za pomocą ruchu i kształtu jego części. Nie zawsze jednak jest to argument wystarczający do wykazania, że nie posiada on żadnej duszy i z trudem można by przekonać człowieka, który – w celu dowiedzenia,

Zauważmy, że pogląd ten zawiera jedną dominującą informację. Odnosi się ona do umyślnego działania samego Boga, nie zaś do człowieka i jego pretensji poznawczych. Bóg jest tutaj intelektem, a Descartes wyraża swój racjonalizm jako zgodny z zamysłem, powziętym przez samego Stwórcę. Sugeruje, iż nawet nie chodzi tu o model myślenia, jakim dysponujemy, ale o taki tryb zaplanowania, jaki jest właściwy dla samego Boga, i o to, co On nawet nie tyle zrobiłby, gdyby tylko zechciał, ale co robi w czasie teraźniejszym, odpowiadającym lekturze traktatu, jaki czytamy. Jest to kolejny i bardzo odpowiedni moment, by wracając na chwilę do problematyki poruszanej tuż powyżej, zapytać, czy w ogóle można i należy porównywać tekst Descartes'a z publikacjami Harveya oraz innych uczonych nowożytnych?

Bóg zatem, a wraz z Nim Descartes, który ma tu rolę drugorzędną, ograniczającą się do relacjonowania działań, o jakich mowa, stwarza człowieka, który ma być przedmiotem ujęcia anatomii kartezjańskiej. Jeśli tak jest rzeczywiście i jeśli takie są prawdziwe intencje filozofa, wszystkie inspiracje, doświadczenia, studia, jakie mogły być uprzednio jego dziełem, tracą na znaczeniu. Ich rola, jakkolwiek bardzo ważna na pewnym wstępnym etapie, została wyczerpana. Polegała ona na tym, by pozwolić rozeznąć się uczonemu w problematyce, jaka następnie zostaje podjęta bez bezpośredniego związku z nimi. Zauważmy, iż nie tylko raz jeden i nie tylko przypadkiem Descartes podkreśla to, że jego metoda oraz zakres badań nie przenikają się z nauką jako taką, zwłaszcza z jej oficjalnym nurtem. Nie są również uzupełnieniem dla pracy, jaką w tamtym czasie wykonują pozostali filozofowie. Powzięcie

że ma on zdolność, duszę lub formę – powiedziałyby, że skoro tylko jego różne cząstki są rozmieszczone w pewien sposób, to to, co go musi ożywiać, samo wchodzi weń na mocy reguły: *Dispositionem habenti non denegatur forma*. Jest to prawo, które niektórzy ludzie uznają za tak nieomyślnie, że ktoś, kto by się szczylił skonstruowaniem bryły takiej, jak ciało człowieka, spodziewałby się, że jego maszynie nie brakowałoby duszy i byłby on o tym tak przekonany, że kiedy by zdecydował się na uczynienie tej bryły, nie powiedziałby, iż wykonał ciało podobne do naszego, lecz rzekłby całkiem szczerze, że zrobił człowieka takiego, jak my. Takiemu filozofowi trudno byłoby wytłumaczyć, że zegar nie posiada duszy, jeśli on uparłby się utrzymywać, że on ją ma, ale osobom rozumnym, które wiedzą, iż nie należy mnożyć bytów bez potrzeby, wystarczy w celu sądzienia, że nie ma on jej wcale, zobaczenie, iż wszystko to, co on wykonuje, daje się wyjaśnić przez odniesienie do ciała". G. de Cordemoy, *Sześć rozpraw...*, s. 65–66.

wiedzy o ich dokonaniach, nie mogłoby w niczym wpłynąć na naukową działalność Descartes'a. Nie musi on ani porównywać swoich badań do prac wspomnianych uczonych, ani traktować ich jako konkurencyjnych. Nie musi również dokonywać więcej żadnych eksperymentów, ponieważ te, które miałyby być przydatne dla treści jego rozpraw, zostały już wykonane. W opisach, jakie nam przedstawia, nie mówi się już o sekcjach ani o podobnej praktyce, lecz przywołuje się na pamięć te, które były kiedyś, raz czy więcej razy, widziane. Traktaty anatomiczne, podobnie jak kosmologiczne, bazują na refleksji, której źródłem nigdy nie było doświadczenie tamtego typu, chociaż prawdą jest, że cała służąca im inspiracja brała się z wcześniejszego faktu przebywania Descartes'a na Ziemi i pośród ludzi. Chodzi tu wyłącznie o to, że kluczowy dla pracy badawczej porządek nie pozwala odtwarzać tamtego sposobu obecności, ale nakazuje zrekonstruować go z użyciem wiedzy wrodzonej, niejako *ex nihilo*, bowiem dopiero efekt tego działania może uzyskać status poznania pewnego. Działanie to ma znamiona kreacji<sup>28</sup>.

Wniosek narzuca się sam i nosi cechy wyjaśnienia metody kartezjańskiej. Otóż można powiedzieć, że tak jak do badania wszechświata Descartes'owi nie była potrzebna wyprawa poza sferę ziemską, tak do badania ludzkiego ciała nie potrzebował on przenikać go w sposób odpowiadający odysei kosmicznej. Jeśli jego fizyka była geometrią, jak sam to wyznał, obchodziła się ona również bez troski o to, czy istnieją niepewne materialne przestrzenie, skoro bez jakiegokolwiek wątpliwości istnieją dobrze ukonstytuowane przestrzenie wyobrażone. To w tych ostatnich geometria mieści się całkowicie, a ponieważ figury geometryczne są tylko granicami, w jakich rozum skończony ujmuje fragmenty owej przestrzeni, mając ich świadomość, posiada i kontroluje je, we właściwy sobie sposób. To właśnie jest przesądzające, bowiem

28 Mam na uwadze choćby fragment *Opisu ciała ludzkiego*, w którym Descartes uczenie rozwodzi się na temat tego, co robią drobiny w nasieniu i jak dochodzi do kształtowania się serca oraz jego bicia, jak również dokładnie bada, czym jest skurcz i czym rozkurcz tego narządu. Cały ten opis jest swego rodzaju twórczością, co należy określić jako dedukcję lub spekulację, przy czym termin „twórczość” nie oznacza niekontrolowanego procesu, jakiemu podmiot ulega w uprzedmiotowieniu, lecz polega na świadomej i odpowiedzialnej odpowiedzi, jakiej udziela samemu sobie na stawiane przez siebie samego pytania. Por. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 126–128.

dla natury człowieka, jako rzeczy myślącej, odpowiednim i jedynym władztwem wobec świata jest rozporządzanie jego modelem, który powoływany w przestrzeniach wyobrażonych, pojmowany jest na gruncie myślenia czystego. Ostatecznie więc, nieodnoszenie się do badań empirycznych i doświadczeń na tym poziomie refleksji, a więc w nauce samej, nie jest w ogóle kwestią wyboru. Jeśli inni uczeni nie postępują w ten sposób, oznacza to, że pozostają w sferze przygotowawczej i nie są w stanie zbudować wiążących wniosków w postaci zdań pewnych nauki, chyba że bezwiednie i przypadkiem.

## ROZDZIAŁ II

### MEDYCYNA I JEJ TREŚĆ, ANATOMIA

Descartes należał do pewnego postępowego nurtu, związanego z rozwojem nauk, który rozwijał się już od poprzedzającego jego wystąpienie na niwie nauki stulecia. Wielu wybitnych myślicieli i praktyków Renesansu, takich jak Leonardo da Vinci, Erazm z Rotterdamu, Thomas More, Tommaso Campanella, Paracelsus, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Jean François Fernel, Filip Melanchton czy Francis Bacon, podzielało przekonanie, iż w medycynie można pokładać najdalej idące nadzieje. Jakkolwiek stosunek do niej, pojmowanie jej roli i znaczenia, jej metod oraz narzędzi, stopniowo ulegał zmianie, to wszystkich wymienionych wyżej myślicieli cechował jednaki optymizm i przeświadczenie o wyjątkowości i uprzywilejowaniu wiedzy, o której mowa.

Często spotykamy się ze zdaniem Descartes'a, że medycyna ma być przykładem zaawansowania wiedzy, a to w znaczeniu jej przewagi nad tymi dziedzinami poznania, które zależą albo od samego autorytetu dawnych ksiąg, albo od zbyt odległej od danych doświadczenia spekulacji, ponieważ odnoszona bezpośrednio do ciała człowieka nie może być wiedzą wyłącznie wyabstrahowaną i nieznajującą swego potwierdzenia w bezpośredniej weryfikacji i zastosowaniu. W *Liście do Markiżę de Newcastle*, datowanym na październik 1645 roku, filozof napisał: „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”<sup>1</sup>. Przywiązanie do tego poglądu jest widoczne w wielu pismach oficjalnych i w korespondencji uczonego. Można pokusić się o przyjęcie za pewnik, że antropocentryzm

1 R. Descartes, *Au Marquis de Newcastle, octobre 1645*, [w:] tenże, *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. IV, Paris 1901, s. 329.

tej filozofii, odnoszony zwyczajowo do będącego pierwszą z jej zasad *cogito*, wyrażany jest tu najsilniej. Oparta na trzech podstawowych pojęciach, to jest pojęciu podmiotu, pojęciu świata oraz Boga, myśl naukowa służy – przynajmniej deklaratywnie – poprawieniu stanu zdrowia ludzi. Powoduje to, że rezultaty poznawcze osiągane na drodze badań intelektualnych, zostają przeznaczone praktyce, co w sposób widoczny zmienia pierwotne akcenty i wywyższa działanie, przynajmniej na pewnym etapie, stawiając je nawet przed rozumowaniem.

Trzeba przy tym przyznać, że Descartes nigdy nie rozstrzygał problemu, na czym polega wartość przedłużania istnienia ludzkiego w jego formie doczesnej i co z coraz dłuższym życiem będą robili ludzie przyszłości, którym nauka pozwoli być zdrowszymi od reprezentantów poprzedzających ich pokoleń. Wyrażając potoczną i nierefleksyjną, bo nazwijmy to, instynktowną opinię, że życie jest warte konserwacji, uważał, iż konieczne jest szukanie służących temu środków i bezwzględne zastosowanie ich w interesie wszystkich. Tych zaś, którzy czynią w ten sposób, nazwał prawdziwymi dobroczyńcami ludzkości<sup>2</sup>.

Inną jeszcze przyczyną tak przychylnego ustosunkowania się Descartes'a do medycyny mogło być jego własne środowisko rodzinne i lata dzieciństwa. Chodzi o ten czas, który nie zależał od wykształcenia szkolnego, na jakie uczony powołuje się w *Rozprawie o metodzie*, w której dokonuje przeglądu wszystkich nauk, ale o bezpośredni wpływ otoczenia domowego na dziecko, jakim by mały René. Rodzina przyszłego filozofa posiadała pośród swoich członków aż trzech lekarzy. Lekarzem w miejscowości Châtellerauld był dziadek uczonego ze strony ojca, Pierre Descartes. Innym medykiem był pradziadek, Jean Ferrand,

2 Por. tenże, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 76. Interesujący jest natomiast poniższy fragment w tej sprawie: „Nieśmiertelność duszy i wiedza, że jest ona o wiele bardziej szlachetna niż ciało, może równie dobrze skłaniać nas do poszukiwania śmierci, jak do jej lekceważenia, skoro niepodobna wątpić, iż żyjemy bardziej szczęśliwie, gdy wolni jesteśmy od chorób i cierpień ciała. Dlatego dziwi mnie, że ci, którzy przekonani są co do tej prawdy, a żyją bez znajomości prawa objawionego, przedkładają udręki życia nad tak korzystną śmierć”. *Elisabeth À Descartes, 30 septembre 1645*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. IV, Paris 1901, s. 302. Zauważmy, że ze słów Księżniczki wynikać może dla naszego tematu, że medycyna służy temu samemu co śmierć lub wręcz samobójstwo. Pozbawia nas ciała, jako odczutyb w sposób przynoszący nam cierpienie.

posiadający tytuł lekarza królowej Eleonory, drugiej żony Franciszka I. Jego syn, również Jean Ferrand, nosił ten tytuł. Ten ostatni był autorem książki *De febribus libellus*, wydanej w 1602 roku przez jego brata Michała, u którego Descartes w dzieciństwie spędzał wiele czasu<sup>3</sup>. Te inspiracje mogły przyczynić się do tego, że w okresie podjęcia przez filozofa studiów prawniczych w Poitiers zdecydował się on również na studiowanie nauk medycznych. Co prawda informacja ta nie jest całkiem sprawdzona, ale jej rzecznikami są między innymi Charles Adam, Étienne Gilson, Auguste Tellier, czy Gerrit Arie Lindeboom<sup>4</sup>.

Inną wskazówką może być to, że bliski przyjaciel Descartes'a z początku pobytu filozofa w Holandii i ważna postać na drodze linii rozwojowych młodego uczonego, jaką był Izaak Beeckman<sup>5</sup>, poczynił w tamtym czasie notatkę dotyczącą rozmów na tematy medyczne, odbytych z niejakim Panem Perron, co przy uwzględnieniu, iż Descartes był również określany jako Sieur du Perron, może potwierdzić obecność medycyny w obszarze jego zainteresowań. Jest również możliwe, że po osiedleniu się w Holandii filozof zapisał się na Uniwersytet we Franeker (16 kwietnia 1629), również po to, by poznać tajniki nauk medycznych. Co interesujące, już od 1593 roku Leyda dysponowała amfiteatrem anatomicznym, opartym na najbardziej znanym wzorcu padewskim, a przypuszczenie mówiące, że Descartes przebywał w tym miejscu, jest bardzo prawdopodobne. Rozwija je Adam, wydawca prac uczonego, twierdząc, że w roku 1640 filozof mógł się tam znaleźć<sup>6</sup>.

3 Por. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 64.

4 Aucante odsyła do następujących pozycji: A. Tellier, *Descartes et la médecine*, Paryż 1928, s. 20; É. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Étienne Gilson*, Paris 1930, s. 119; G. Lindeboom, *Descartes and medicine*, Amsterdam 1979, s. 17; jak również: G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 38–39. Na tę informację zwracał uwagę L. Chmaj, pisząc: „Niektórzy badacze przypuszczają, że idąc za przykładem swoich krewnych, Piotra Kartezjusza i Jana Ferranda, słuchał tam wykładów medycyny. O tych swoich studiach w Poitiers Kartezjusz nigdy później nie wspomni, i zarówno gdy wyraża swe krytyczne stanowisko wobec nauk szkolnych, jak i gdy chwali wychowanie Jezuitów, ma na myśli zawsze tylko szkołę w La Flèche”. L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930, s. 19.

5 Na temat spotkania i znajomości obu uczonych, zob. „Wyjazd do Holandii i spotkanie z Beeckmanem”, [w:] T. Śliwiński, *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Nowa Wieś 2005, s. 45–55.

6 Zob. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 72–73.



Jeżeli nawet nie podjął realnie studiów w zakresie medycyny, filozof wykazywał w latach następnych potrzebę kontynuacji badań w tym zakresie. W czasie opracowywania swego złożonego z kilku części dzieła na temat świata i człowieka pisał do przyjaciela i powiernika, jakim był zakonnik Marin Mersenne (1588–1648), że chce rozpocząć studia nad anatomią oraz że w tym właśnie celu stawia sobie pytanie: „czy istnieje środek do wynalezienia medycyny, która byłaby oparta na niezachwianych podstawach?”<sup>7</sup>, co stanowi jego aktualny przedmiot poszukiwań<sup>7</sup>. Jest również potwierdzone, że Descartes pozostawał pod wpływem wielu opinii praktykujących lekarzy, a jego racjonalizm, gdy chodzi o medycynę, nie był jedynie dedukcyjny. Aucante pokazuje, w jak dużym stopniu uczoney inspirował się informacjami, jakie do niego docierały z różnych źródeł:

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, Asseliusa, 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 wiadomo, czytał w momencie odkrycia anatomii<sup>8</sup>.

Mimo że stan badań i dostęp do anatomii były we Francji wieku siedemnastego bardzo ograniczone, w uczelniach panowała potrzeba obcowania z tradycją lekarską i jej dziedzictwem. Począwszy od stulecia

7 Por. R. Descartes, *À Mersenne, janvier 1630 r.*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. I, s. 102. Zob. też. G. Rodis-Lewis, *Descartes*, s. 143.

8 V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 68–69. Jean-Luc Marion w swej *Przedmowie* do opracowania Aucante’a podkreśla to, że: „Descartes rozmawia w efekcie bezpośrednio między innymi z Galenem, Hipokratesem, Pliniuszem, których znał nieskończenie lepiej niż to wyjawiał 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 Harveym, Regiusem i Riolanem, Van Forestem czy Van Helmontem, itd”. Tamże, s. XVIII.

poprzedzającego nas interesujące, prym w akademiach wiódł Galen, którego poglądy kształtowały szkolne stanowiska w odniesieniu do samego Arystotelesa, Awicenny czy Hipokratesa. Jednak nacisk na praktykę w czasie studiów był najmniejszy. Studenci kierunków medycznych bazowali przede wszystkim na lekturach i wykładach, dopiero na końcu na badaniach empirycznych. W dalszym ciągu kontrowersje budziły sekcje zwłok ciała ludzkiego, co sprawiało, że wyniki obserwacji zwierząt przenoszono często na wiedzę anatomiczną o człowieku. Materiału zaś, stanowiącego źródło informacji o tym ostatnim, w większym stopniu dostarczał Antyk niż współczesność. W Montpellier od 1534 roku dokonywano jednej sekcji rocznie, a w stolicy państwa czterech. Szesnaste stulecie było więc czasem odkrywania problematyki anatomiczno-medycznej na nowo lub po prostu po raz pierwszy. We *Wstępie* do swego najbardziej znanego dzieła, *De humani corporis fabrica* z 1543 roku, Wesaliusz niemal wyłącznie krytykował stan ówczesnych badań i świadomości lekarskiej. Ciało ludzkie pozostawało tajemnicą, a religijne przekonania z nim związane przesądzały o niedowartościowaniu tej dziedziny wiedzy. Zresztą, stanowiące punkt odniesienia dla zwrotu renesansowego Średniowiecze, nie tylko wykazywało się przysłowiowym brakiem zainteresowania w zakresie budowy i funkcjonowania ciała człowieka, ale jeśli dochodziło do badań, medycyna niejednokrotnie ulegała wpływowi okultyzmu i alchemii. Doskonałym przykładem tego zjawiska jest działalność i nauczanie oraz niemały autorytet Paracelsusa (1493–1541). Za jego przyczyną szukano związków człowieka z całym wszechświatem, bez poznania którego nie było możliwe zrozumienie ludzi, w związku z czym medycyna nie mogła rozwijać się bez astronomii. Inną dziedziną związaną z niesieniem bezpośredniej pomocy było ziołolecznictwo<sup>9</sup>.

Gdy chodzi o stan współczesnej Descartes'owi wiedzy medycznej, myślenie o niej nadal zdominowane było przez autorytety. Coś takiego jak pierwociny praktyki klinicznej pojawiło się we Francji dopiero od

9 „Z tej perspektywy lekarz alchemik odrzucał Galenowski koncept równowagi między humorami, temperamenty nie były już odnoszone do humorów, ale do uniwersalnych związków osiągniętych przez przeobrażenia między duchem i materią. Prawdziwa medycyna była zatem niebiańska w tym, że najpierw zajmowała się eterem, który odżywia duszę, ujednociając ją z duszą świata (*spiritus mundi*)”. Tamże, s. 57.

roku 1644, gdy filozofowi pozostało już tylko sześć lat życia<sup>10</sup>. W pierwszej połowie siedemnastego wieku zainteresowania filozofią i służące im dyskusje przenosiły się poza instytucje oficjalne. Poza nurtem głównym rozwijano wiele inicjatyw, do jakich należała choćby Akademia Montmora, o której należy w tym miejscu wspomnieć. To jej założycielowi De La Forge zadedykował swój *Traktat*<sup>11</sup>.

Z relacji biografów Descartes'a, Adriena Bailleta, wynika, że w okresie paryskim, a więc przed wyjazdem do Holandii, szukał on kontaktu z lekarzami<sup>12</sup>. Poza wspomnianym Beeckmanem, medykami byli: Regius, Huygens, Reneri, Hoghelande, Froidmont, Vorstius, Morin, de Villebressieu, van Beverwick, van Dam, Schagen, Schuyt, Wassenaer, Wormius. W roku 1629 filozof, przebywając wówczas w Amsterdamie, poznał dwóch kolejnych. Jednym z nich był Jean Elichmann, a ten przedstawił go niejakiemu Plempiusowi, którego pozycja, gdy chodzi

10 Na temat przejścia od spekulacji do klinicyzmu oraz jego wpływu na badania empiryczne, z tym, że w Anglii, zob. C. Claire, *The Debate about methodus medendi during the Second Half of the Seventeenth Century in England: Modern Philosophical Readings of Classical Medical Empiricism in Bacon, Nedham, Willis and Boyle*, [w:] „Early Science and Medicine” 2013, vol. 18, issue 4–5, s. 339–359. Sporo wyjaśnia również rozdział poświęcony działaniom klinicznym Thomasa Sydenhama, zob. „Thomas Sydenham – doświadczenie kliniczne”, [w:] A. Grzeliński, *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, Toruń 2018, s. 33–40.

11 „Chodzi o Henry-Louisa Haberta de Montmor (1600–1679), uczonego, erudyte, od 1634 roku członka Akademii Francuskiej. Montmor w wieku lat 25 został doradcą króla, a od 1632 roku pełnił stanowisko maître des requêtes, czyli Magistrata-urzędnika, prawnika, który dawniej dostarczał królowi, a raczej Radzie Królewskiej, której przewodniczył kanclerz, podania od poszczególnych partii. Cenił a nawet wielbił Descartes'a, któremu poświęcił dziełko zatytułowane *De rerum naturae*, będące hołdem dla jego fizyki. Przyjaciel O. Mersenne'a, wydawca dzieł Gassendiego. Był on znany ze swego wsparcia dla filozofii we Francji a jego dom stanowił siedzibę prywatnej Akademii Filozoficznej, nazywanej *Académie Montmor*. Była ona miejscem fermentu myślowego i naukowego, a następnie weszła w skład Académie de Sciences (1666 r.). Na adresata Listu Intencyjnego i Dziękczynnego, jakim poprzedzone jest dzieło L. De La Forge'a, tego kandydata wskazał Jean Chapelain w piśmie, które napisał do jego autora w dn. 31 lipca 1665 roku”. Za: L. De La Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011, s. 55. Na temat Akademii Montmora zob. A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, Paris 1949, t. III, s. 16–17.

12 Por. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris 1692, s. 66–67.

o świat nauki była bardzo znacząca<sup>13</sup>. Wedle hipotezy Pierre’a Costabela, w okresie 1626–1627, uczoney rozpoczął opracowywanie *Remedia de vires medicamentorum*<sup>14</sup>. To również wtedy Descartes zintensyfikował swe wizyty w rzeźni, która obok innych miejsc, gdzie można było kupować części zwierząt, stanowiła dla niego przestrzeń do obserwacji anatomicznych. Interesował się nimi w trakcie około kolejnych dziesięciu lat, o czym świadczą jego słowa z listu do Mersenne’a z roku 1638, w którym pisał, wspominając pobyt w Holandii: „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 lepiej przeanalizować w czasie wolnym”<sup>15</sup>. Na dowód, iż nie mówimy tu tylko o aktywności minionej, w korespondencji z Huygensem uczoney pisał w dniu 25 stycznia 1638 roku, że „pracuję teraz nad napisaniem skrótu medycyny, dla którego potrzebuje jeszcze dużo czasu i doświadczeń”. Również w tym samym piśmie

13 Plempius (Vopiscus-Fortunatus), holenderski medyk i anatom, urodzony w Amsterdamie 23 grudnia 1601 roku, zmarł w Louvain w roku 1671. Wychowanek Kolegium Jezuitów w Gand. Studiował medycynę w Holandii, w Leydzie i we Włoszech, a także w Bolonii, gdzie w 1623 roku otrzymał tytuł doktora. Tłumacz tekstów Awicenny, których badaniu poświęcił 30 lat życia. Od 1633 roku piastował stanowisko profesora w Amsterdamie, gdzie w latach 1630–1632 poznał Descartes’a, którego był adwersarzem, uważając między innymi, że serce zawdzięcza swój ruch zdolności pulsowania, nie zaś ciepłu, jak to utrzymywali Arystoteles i Descartes. Od 1637 [według Aucante’a od 1659 – T.S.] roku Plempius został Rektorem Uniwersytetu w Louvain, a następnie w Anvers i w końcu Prezydentem Colegium Medycyny w Bruegel, za: R. Descartes, *Oeuvres...*, t. I, Paris 1897, s. 401. O relacji uczonego z Descartes’em, zob. É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 401–404. Plempius był autorem znanej książki, napisanej w porządku przewidzianym przez Awicennę, *Fundamentis medicinae*, Louvain 1638. Specjalizował się również w chorobach gałki ocznej i jako pierwszy wyróżnił jej sześć nerwów. 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 Gerard Van Gutschoven, ten sam, który wraz z De La Forge’em wykonywał ryciny do *Człowieka*. Zob. V. Aucante, *La philosophie médicale*, 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. tamże, s. 170.

14 P. Costabel, *Descartes*, La Haye 1977, s. 212.

15 R. Descartes, *Á Mersenne, 13 novembre 1639 r.*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. II, Paris 1898, s. 621. Zob. też F. Alquié, Kartezjusz, tłum. i wybór pism S. Cichowicz, s. 40–41.

zapewniał, iż właśnie w tej nauce pokłada nadzieje, które pozwalają mu przypuszczać, iż dożyje w zdrowiu stu lat<sup>16</sup>. Zainteresowania te filozof 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 *Zasodom* 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) „zapropozował wyjaśnienie sposobu, w jaki tworzy się zwierzę od fazy początkowej swego powstania”. Te niedokończone teksty zostały dołączone przez Cleseliera do wydania *Człowieka* w 1664 roku [*O powstawaniu zarodka* – T.S.]<sup>17</sup>.

Niektórzy podawali w wątpliwość rzeczywisty charakter badań, do jakich odnosił się Descartes. Jego racjonalistyczny aprioryzm miał rzucić cień na zagadnienie eksperymentu w jego pracy naukowej<sup>18</sup>. Jednak

16 R. Descartes, *Á Huygens, 25 janvier 1638 r.*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. I, Paris 1897, s. 507.

17 É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 221–221.

18 Dawniejsze opinie na temat roli eksperymentu w koncepcji Descartes'a niewiele straciły na celności i tak, przykładowo, Butterfield pisał, że: „W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz twierdzi, iż z kilku ustalonych przez siebie prawd podstawowych jest w stanie wyprowadzić dedukcyjnie istnienie nieba, gwiazd i Ziemi, jak również wody, powietrza, ognia, minerałów itd. Dopiero w następnym stadium potrzebował eksperymentu, by móc przesądzić, którą z alternatywnych dróg, możliwych w jego systemie, Bóg wybrał dla wywołania określonych skutków, lub też stwierdzić, jakie – z szeregu dopuszczalnych przez jego filozofię możliwości – Bóg rzeczywiście wybrał do realizacji. W ten sposób eksperyment zajmował w systemie

filozof zapewniał, że jego poczynania w tym zakresie były wykonywane rzeczowo i jak najbardziej solidnie. Wyznając ich charakter Mer-senne'owi, uczony w dwóch listach, których fragmenty przytoczone są poniżej, zapewniał, że włożył więcej wysiłku w kwestię doświadczeń niż inni:

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

Kartezjusza miejsce podrzędne. Pod koniec XVII stulecia słynny uczony, Huygens, który krytykował Bacona za jego stosunek do matematyki, uskarżał się jednocześnie, że teorie Kartezjusza nie były dostatecznie potwierdzone doświadczeniem. Piękno i spójność systemu Kartezjańskiego leży w jego konstrukcji: z jednej strony system wychodzi od Boga i schodzi w dół posługując się wyłącznie metodą dedukcyjną, która miała być niezawodna; z drugiej zaś –wstępuje z dołu do góry, wyprowadzając uogólnienia i aksjomaty z doświadczeń. Są pewne dane na to, że Kartezjusz posługiwał się eksperymentem dla potwierdzenia szeregu przypuszczeń lub hipotez, ale zbyt wczesnie przerywał, rezygnując z dalszych obserwacji nawet wtedy, gdy mogły one mieć wpływ decydujący. Bez porównania mniej troszczył się o ustalenie faktu niż o jego interpretację. Chodziło mu bowiem przede wszystkim o wykazanie, że zakładając prawdziwość faktu jego system może go wytłumaczyć". H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1963, s. 112. Cenna w tej sprawie jest również opinia J. Kopani: „Wielkość i znaczenie Descartes'a w historii nauki nie polegały jednak na badaniach szczegółowych; z tych największą wartość – jak się z biegiem czasu okazało – miały rozważania matematyczne i badania w zakresie optyki. Descartes był doskonałym eksperymentatorem, ale pod tym względem niekorzystna okazała się jego nieufność do eksperymentów wyznaczających jakąś tezę w oderwaniu od systemu filozoficznego (dedukcyjnego w swej naturze); to właśnie było powodem lekceważenia przezeń doświadczeń Galileusza. Realny i niesłychanie istotny wpływ Descartes'a na rozwój nauki nowożytnej polegał na tym, że dzięki niemu w nauce upowszechniło się myślenie w formie modelu. Zauważmy, że było to u niego konsekwencją założeń teorio-poznawczych; jeżeli bowiem chce się badać realny świat, a jednocześnie uważa się, że nie ma do niego bezpośredniego dojścia, to jest się zmuszonym do myślenia modelowego. Opisując model, nie opisuje się, przez to samo tylko, realnego świata, ale trzeba wprawdzie wybrać z wielu możliwych jeden prawdziwy. Modeli może być wiele, ponieważ można postawić wiele hipotez wyjaśniających. Sprawdzenie, który z nich jest jedyną prawdziwą, realizowane jest w drodze eksperymentu. Descartes przeprowadza eksperyment nie po to, aby odkryć coś nieznanego (jak czynili Francis Bacon czy William Harvey), ani nie po to, by potwierdzić coś znanego (jak czynił Galileusz – czy tak zasadniczo od niego odmienny Fludd), lecz po to, aby spośród wielu mechanizmów teoretycznie dopuszczalnych jako wyjaśnienie danego zjawiska wyeliminować wszystkie z wyjątkiem jednego". J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 372.

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<sup>19</sup>.

Na inny list Descartes'a do Mersenne'a, napisany 2 listopada 1646 roku, zwraca uwagę Ferdinand Alquié:

Co się tyczy rozwoju kurcząt w jajach, 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, zabilem 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<sup>20</sup>.

Bez względu na to, czy wierzymy we wszystko, co pisał Descartes, czy zachowujemy rezerwę, prawdą jest, że okres, o jakim traktujemy, pozwolił mu na wypracowanie własnych poglądów w kilku ważnych kwestiach anatomicznych. Niewydanie na czas traktatów *Świat* i *Człowiek* spowodowało, że opublikowana zamiast nich *Rozprawa o metodzie* zawierała część streszczającą tamte osiągnięcia. Na jej podstawie możemy z całą pewnością powiedzieć, że znane nam pisma anatomiczne filozofa były już w znacznej mierze ukształtowane, wpływając na jego

19 R. Descartes, *Á Mersenne, janvier 1639*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. II, Paris 1898, s. 525. Na ten list wskazuje w swoim *Komentarzu* Gilson, podkreślając, że Descartes sam częściowo dokonywał sekcji: „...de faire couper...”. Tą metodą badań bezpośrednich posługiwał się Descartes. Zob. *Á Mersenne, 18 decembre 1629*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. I, Paris 1897, s. 102. Pierwsza wzmianka na temat jego studiów anatomicznych zob. tenże, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 184. W dalszej części opisu Gilson powołuje się na list Descartes'a, *Á Mersenne, 13 novembre 1639*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. II, Paris 1898, s. 621. Por. É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 397.

20 F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 134.

pozycję jako uczestnika w dyskusji na temat medycyny tamtego stulecia. Świadczy o tym również fakt, iż kiedy wspomniany wyżej

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, 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”<sup>21</sup>.

Możemy w związku z tym wszystkim żywić przekonanie, że Descartes ze świadomością, premedytacją i niejakim przygotowaniem podjął się zainicjowania i rozwoju swoich studiów z zakresu nauk medycznych. Pomijając rozstrzygnięcie tego, czy to, co przedstawia w tym zakresie jego dorobek, jest istotnie medycyną, czy tylko filozofią medycyny, przejdźmy do ukrytej w nauce tego filozofa treści.

Zwracałem już uwagę, że na gruncie specyficznie pojętej biologii kartezjańskiej porównuje się kosmologię z embriologią. Zarówno Bednarczyk, jak i Aucante zauważają, że prawa fizyki są tą samą siłą sprawczą, dzięki której zachodzą oba te zjawiska. Koncepcja Descartes'a nie może być w tych zakresach inna i nie pozostawia żadnego wyboru, skoro ciało zbudowane jest tylko z „elementu ziemistego”. Ciało jest więc ziemią, a jedynie ruch i kształt (będący skutkiem pierwszego) wpływają na wyodrębnienie się go jako ludzkiego indywiduum, które rozpatruje medycyna. Można w związku z tym powiedzieć, że tak jak układy gwiazd i planet są wynikiem rozmieszczania się poszczególnych partii materii w kosmosie, tak służące powstawaniu zarodka zwierzęcego małe skupiska materii, podlegając tym samym prawom, komponują byt zwierzęcy. W tym miejscu powstaje pytanie, czy to wszystko jest rzeczywiście aż tak proste? Szukając odpowiedzi przypomnijmy, że

21 G. Rodis-Lewis, *Descartes*, s. 124–125.



Descartes, traktujący nad wyraz poważnie swą ideę *mathesis universalis*, domagał się ujednoczenia nie tylko wiedzy z zakresu nauk o przyrodzie. Jak słusznie podkreśla Daria Carloni, w początkowej fazie swego rozwoju filozoficznego, uczony łączył tę ideę także z muzyką, malarstwem, architekturą, mechaniką, optyką, mając na celu zamianę ich wszystkich w geometrię. Podkreśla ona, że myślenie matematyczne gwarantowało nie tylko ścisłe i metodyczne postępowanie oraz pewne wnioski, lecz również możliwość odkrywania prawd nowych, co było niezwykle przydatne w naukach biologicznych:

Przypomnijmy teraz, że Descartes bardzo interesował się embriologią i że w znaczącej większości tekstów, które łączyły jego eksperymenty anatomiczne i jego teoretyczne refleksje w tej sprawie, znajdują się bardzo drobiazgowo obserwacje w odniesieniu do rozwoju embrionów i zarodków. W pismach tych wyjaśnienie zjawisk fizjologicznych oraz definicja części anatomicznych nie są podejmowane ze stałością, to jest statyzmem, właściwym tradycyjnym rozprawom o morfologii, ale cechuje się ono zawsze szczególną uwagą w kwestii powstawania części i uwzględnieniem złożonej dynamiki procesów funkcjonalnych, w które części te są zaangażowane. Jak zapewnia nas uczony w *Rozprawie o metodzie*, można łatwiej pojąć naturę rzeczy, kiedy ogląda się je w trakcie ich powstawania, niż rozważając je jako ostatecznie ukształtowane. Już w *Primae Cogitationes circa generationem animalium* i w *Excerpta anatomica*, pismach młodzieńczych, z pewnością współczesnych *Cogitationes privatae* i, jak się zdaje, również w większej części zbliżonych do *Prawideł*, mamy do czynienia z zainteresowaniem spontanicznym rodzeniem się (to znaczy bez elementów generujących) lub normalnym (czyli z tymi elementami), jak także zainteresowanie funkcjami fizjologicznymi zarodka. Co się tyczy tematu rodzenia się, Descartes proponuje, z jednej strony, wyjaśnienie, odpowiadające mechanicznie pojętej epigenezie lub, z drugiej, inną teorię, w której przyczyny celowe epigenezы według Arystotelesa ustępują miejsca powszechnym prawom natury, prawom matematyczno-mechanicznym. W *Opisie ciała ludzkiego*, dziele okresu dojrzałego, Descartes wyznaje, że dzięki „racjom całkowicie matematycznym i pewnym” wyjaśnienie embriologiczne można poprowadzić

dwoma drogami. Jedna polega na wydedukowaniu z embrionu postaci dorosłej, druga zaś na wydedukowaniu embrionu z dorosłego [osobnika – T.S.], oczywiście pod warunkiem poznania części elementu generującego albo całej struktury morfologicznej embrionu. Wydaje się nawet, że dzięki temu skrajnemu uproszczeniu dyskursu kartezjańskiego niektóre, specyficzne dla analizowanego fenomenu, tropy jasno podsuwają nam rozwiązania w zakresie: nowatorstwa w pojmowaniu procesu powstawania biologicznego, wzrostu embrionu i jego części, kolejnych faz ich ułożenia i, w końcu, wyjaśnienie, wszystko to składowe, dzięki wyjściu od których, osiągniemy znajomość strukturalnego charakteru fenomenu życia, to znaczy poznamy organizację i rozwój, a zatem porządek i ruch. Wszystkie te charakterystyki powinny dać się zlokalizować w teorii, ponieważ, jak to widzieliśmy, określają one model czysty *Mathesis Universalis*, będącej, wedle doktryny przedstawionej w *Prawidłach do kierowania rozumem*, źródłem i matrycą wszystkich nauk<sup>22</sup>.

Niestety w dalszym wywodzie autorka dostrzega wadliwość tego sposobu myślenia, mianowicie niewystarczalność wyjaśnienia narodzin w teorii epigenezy mechanistycznej, poddanego konfrontacji z realnym problemem organizmów, nie zaś mechanizmów. Zmiana, jakiej dokonuje Descartes dla powodzenia swej unifikującej nauki, polega jej zdaniem na przejściu od porządku faktów naturalnych do porządku faktów nauki, co może oznaczać lekceważenie tych pierwszych. Między jednym i drugim Carloni nie widzi odpowiedniości, ale co najwyżej niedoskonały (może nawet wymuszony metodą naukową) paralelizm. W dalszym fragmencie tego opracowania zwrócę również uwagę na plan trzeci, którego autorka nie uwzględnia, a który nie należy ani do nauki, ani do rzeczywistości pozapodmiotowej. W podobny sposób ocenia embriogenezę Descartes'a Bednarczyk. Zresztą jest to pewien szczególnie i utrwalony rys, stanowiący o możliwej krytyce mechanicystycznych

22 D. Carloni, *Pensée mathématique et génération chez Descartes*, [w:] „*Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*”, vol. L: *Live. Phenomenology of Live as the Starting Point of Philosophy*, A.-T. Tymieniecka (ed.), Dordrecht 1997, s. 151. Teksty *Primae Cogitationes circa generationem animalium* oraz *De Saporibus*, zob. R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, Paris 1909, s. 499–542; *Exerpta anatomica*, tamże, s. 543–634.

koncepcji, które rzekomo załamują się właśnie na zagadnieniu rozplodowości. Żartowano nawet, że dwa położone obok siebie zegarki nijak nie powołają do życia trzeciego.

W tym miejscu pragnę za Descartes'em pokazać, jak to się dzieje, że między rozwojem wszechświata a rozwojem człowieka nie zachodzi żadna różnica jakościowa, a domaganie się jej uwzględnienia stanowi raczej próbę narzucenia języka potocznego („języka faktów naturalnych”?) na dyskurs wiedzy lub nieświadomą antropomorfizację zjawisk, o jakich traktujemy. W swojej rozprawie *Opis ciała ludzkiego* filozof wyjaśnia, na jakiej zasadzie jedne cząstki łączą się z sobą w celu wytworzenia kości i tkanek, a inne pozostają niepołączone i płynne. Rolę kluczową w budowaniu i kształtowaniu części materialnego uniwersum odgrywa tam sam ruch i zjawisko zderzenia się ciał, kończące się ich przyłączaniem do siebie. Bez udziału tych procesów nieustannie mielibyśmy do czynienia z niezróżnicowaną materią, stanowiącą w przybliżeniu blok materii, o jakim Descartes pisał chociażby w traktacie *Świat* i o którym była już mowa:

Zatem, aby rozpatrzeć tę materię w stanie, w którym mogłaby się znajdować, zanim Bóg zaczął wprawiać ją w ruch, należałoby wyobrazić ją 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, rozprzeszczerzyłaby się i rozdzieliła na wszystkie pozostałe w jednej chwili tak równo, jak to możliwe<sup>23</sup>.

Wystarczy natomiast, że Bóg wprowadza w tę nieporuszoną materię ruch, aby na początek doszło do wyodrębnienia się trzech podstawowych elementów, a następnie do ich układania się w widzialny dla nas wszechświat oraz do wyłonienia się z niego samego wszystkich bytów żyjących. Zobaczmy zatem, że ruch jest budowniczym świata, a frag-

23 R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 72.

menty materii, jakie mu podlegają, tylko dzięki wzajemnemu oporowi formują wszelki widzialny byt. Ruch, jaki Descartes przypisuje działaniu Boga, jest zawsze prostoliniowy, jednak sama materia, z uwagi na jej nieprzenikliwość, przyczynia się do wytwarzania poruszeń kolistych, które są obecne powszechnie. Wraz z innymi nowożytnymi uczonymi, przede wszystkim chodzi o Galileusza, filozof francuski przyjął za pewnik, iż wszechświat stanowi układ materii o charakterze zamkniętym<sup>24</sup>. Nie tylko więc to, że ciała napotykają jedne na drugie wymusza odstępstwa od ruchu prostoliniowego, ale zwłaszcza to, że materialne uniwersum jest skończoną całością, zawierającą w sobie niepoliczalną liczbę analogicznych, małych ośrodków przemieszczającej się wokół nich materii – materii ściśnionej. Brak próżni oraz stała ilość zarówno ruchu, jak i ciał, powodują konieczność ich krążenia. Dobrze przedstawia to fragment z *Zasad filozofii*:

Z tego zaś, co powyżej zauważono, że wszystkie miejsca pełne są ciał i że zawsze tym samym częścią 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 – T.S.] inne i inne, aż do ostatniego, które weszło na miejsce opuszczone przez pierwsze w tym samym momencie czasu, w którym to miejsce zostało opuszczone<sup>25</sup>.

Ponieważ fizyka kartezjańska została przez samego jej twórcę utożsamiona z geometrią, należy wspomnieć, iż pojęcie ruchu ma w niej swoją genealogię. Idea ruchu po prostu zawiera się w regularnym i mającym

24 „Poznajemy nadto, że ten świat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości. Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony, ale nadto uświadamiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągnięta w sposób nieograniczony. Bo jak już dokładnie pokazano, idea tej rozciągłości, którą pojmujemy w jakiegokolwiek przestrzeni, jest w rzeczywistości identyczna z ideą substancji cielesnej”. Tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 65–66.

25 Tamże, s. 73.

miejsce w warunkach wyobrażonych niezakłóconym ruchu punktu na płaszczyźnie. W materialnym wszechświecie ruch taki byłby możliwy tylko w nieskończonej przestrzeni i w całkowitej próżni oraz pod warunkiem, że żadna część materii raz poruszonej nie mogłaby zderzyć się nigdy z jakąkolwiek inną. Wszechświat tak pojmowany nie wyodrębniłby jednak ani planet, ani gwiazd, jak również nie byłoby w nim życia. Tymczasem w naturze, jaką znamy i jaką bada nauka nowożytna, ruchy koliste są do tego stopnia rozpowszechnione, że nie da się wskazać jakiegokolwiek odstępstwa od nich. Ciała nimi się poruszające, wypełniając całą przestrzeń, przyczyniają się do tworzenia rozmaitych skupisk materii, a tym samym do tworzenia wszystkich ciał niebieskich, jakie wszechświat zawiera. Podobnie też, to znaczy w oparciu o teorię wiarową, wyjaśnia Descartes zjawisko ruchu planet wokół własnej osi.

Prawa przyrody i panujący powszechnie determinizm pozwalają przewidzieć, że początkowy stan świata zostanie rozwinięty w stan aktualny. Podobnie też w procesie powstawania zarodka, dzięki tym samym mechanizmom, w sposób nieunikniony będzie się kształtował konkretny człowiek czy zwierzę. Dowodzi to, iż ciało, o którym mowa, jest tylko fragmentem materii, odzwierciedlającym efekty działania zwykłych praw ruchu. W jednej z partii powyższych dowodziliśmy sobie, że to z nich wynika również zawiązywanie się ciepła, utożsamionego przez filozofa z życiem lub co najmniej z jego źródłem. Otóż, żeby ciepło w sercu mogło powstać i stać się motorem rozwoju ciała i jego funkcjonowania – to przy pominięciu stworzenia przez Boga pierwszego człowieka, który nie miał rodziców biologicznych, a jego zarodek nigdy nie istniał – muszą uprzednio panować w naturze ściśle określone zasady, ponieważ to właśnie wyrażający je ruch stanie się właściwą przyczyną powstania ciepła (jako odmiany ruchu), o jakie chodzi. Uczony zapewniał bowiem, że aby mogło dojść do ukształtowania się serca jako organu, który wytwarzany jest pierwszy, wcześniej, w samej mieszaninie nasienia, musi odbyć się proces przyrównywany do fermentacji, to jest zjawisko samoczynnego rozgrzewania się drobin materii, tak jak w przytaczanych przezeń przykładach wilgotnego siana czy młodego wina<sup>26</sup>.

26 Tenze, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 104.

Zauważmy, że rozgrzewanie i fermentacja nie mają u Descartes'a charakteru procesów chemicznych i że wszelkie wyjaśnienie powstawania zjawiska wzrostu temperatury musi mieć podstawy w mechanicznej teorii oraz odpowiadających jej prawach przemieszczeń drobin i ich amplitudy<sup>27</sup>. Ogień jest tylko gwałtownym ruchem drobnych cząstek materii, a jego inne od geometrycznych właściwości, związane z naszym odbiorem skutków jego działania, do których należy choćby temperatura, leżą po stronie zagadnień psychologicznych, nie zaś fizycznych – co stanowi ową interioryzację jakości z przyrody w duszę ludzką. W tym sensie, to nie ciepło w sercu jest powodem powstawania ciała ożywionego, ale prawa ruchu i sam ruch, jaki do tego doprowadza, a który jest nieustannie obecny w każdym fragmencie nieograniczonej przestrzeni fizycznej. Dopiero jego działanie, przy spełnionych okolicznościach, związanych z rozrodem, niejako rozpłomienia życie w zwierzęciu.

Wydaje się zatem, że koncepcja ciepła przyrodzonego nie ma więc aż tak wielkiego znaczenia dla samej embriogenezy, jak by się mogło zdawać. O wiele lepiej byłoby mówić o samym ruchu, nie zaś o temperaturze. Fizyka Descartes'a nie jest w żadnym swoim punkcie

27 Zdaniem Aucante'a, w okresie przed wydaniem *Rozprawy o metodzie* Descartes odnosił się do zjawiska fermentacji, korzystając z teorii walki mieszaniny nasienia pochodzącego od matki i ojca płodu. Odnośny fragment w: *Cogitationes privatae*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, Paris 1909. Źródłem inspiracji dla tego poglądu był grecki materializm antyczny, charakterystyczny dla szkoły Hipokratesa. Jak zauważa Smith, mimo że fermentacja ma swe konotacje chemiczne i alchemiczne, przykładowo będąc rozwijana przez Van Helmonta, u którego staje się procesem boskim, archeusem, wykonującym rolę posłannika dopilnowującego, by plan stworzenia był odpowiednio realizowany, „jest również zdecydowanie najważniejszym procesem we wczesnej fizjologii mechaników. Na przykład odwołując się do fermentacji, Descartes uważa, że jest w stanie wyjaśnić nie tylko ciepło serca, ale także trawienie i wiele innych cielesnych procesów. Jest to ten sam podstawowy proces, uważa Descartes, jakiego jesteśmy świadkami w wielu pozornie odrębnych zjawiskach naturalnych, w tym w powstawaniu ciepła w wilgotnym sianie oraz przy produkcji piwa i wina. We wszystkich jego przejawach fermentację można zdefiniować jako podgrzewanie w wyniku rozpadu. Descartes czyni ją odpowiedzialną za trawienie, oddychanie, poczęcie i niektóre procesy rozwoju płodu, nie wspominając o innych zjawiskach”. J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011, s. 78. Zdaniem Smitha jest to pozostałość witalizmu zakamufLOWANA u mechanistów, którzy tak jak w przypadku Descartes'a mają nadzieję podać pewnego dnia całkiem mechaniczne wyjaśnienie jej zachodzenia.

jakościowa, więc odnoszenie się do kategorii „ciepła przyrodzonego”, jako argumentu w dyskursie fizykalnym, razi, stanowiąc być może zbędne obciążenie tradycyjną terminologią. Podobnie jest w przypadku wyjaśnienia omawianego zjawiska ruchu serca i w związku z nim ruchu krwi. Bez teorii ciepła można by wytłumaczyć, na czym polega wytwarzanie z materii konkretnych indywiduów żywych, a do wyjaśnienia ich funkcji biologicznych wystarczy posłużyć się teorią ruchów kolistych, które mają swój początek w fakcie zamknięcia krwi w naczyniach i jej cyrkulacji, której przyczyną musiałyby być dokładnie te same prawa ruchu, które odpowiadają za dowolne przemieszczenia w materii nieożywionej. Zauważmy, iż zdaniem Descartes’a to nie ciepło jest powodem, dla którego części wszechświata poruszają się z właściwą prawom przyrody precyzją, tworząc układy planet i najpiękniejsze kwiaty, dlatego zatem inaczej miałyby być w odniesieniu do zjawiska życia embrionu i człowieka? Uczony nie utrzymywał, iż żeby doszło do ruchu wirowego, każde centrum wiru musi stanowić gorąca gwiazda, ponieważ w jego kosmologii to ruchy kołiste wytwarzają planety i gwiazdy, nie zaś na odwrót. Stan początkowy całej rzeczywistości nie ma analogii z późniejszymi układami jednych i drugich.

Warto w tym miejscu nadmienić, że kosmogeneza, na którą często powoływano się jako na proces, zgodnie z którym powstawały wszystkie byty, zapelniające następnie całą przestrzeń fizyki Descartes’a, jest u niego jedynie przypadkiem teorii wyjaśniającej, nie stanowi zaś odpowiednika, to jest naukowego równoważnika, dla podania biblijnego. To najbardziej źródłowe ze źródeł wiedzy na temat stworzenia świata, jakim mógł (lub musiał) inspirować się badacz wieku siedemnastego, z uwagi na rzekomo postępowy model uprawiania nauki, jakim cechuje się współczesność, jest gremialnie pomijane przez, zdaje się, wszystkich komentatorów myśli Descartes’a. Tymczasem nie można od tego aspektu jego myśli abstrahować, ponieważ czyniąc to, odnosi się potrzebę wyjaśnień daleko poza świadomość uczonego, jakim był ten człowiek. Zauważmy, że w światopoglądzie, jaki cechował tego i wielu uczonych nowożytności, *Biblia* nie przedstawiała być Księgą Świętą, jednak na jej kartach nie widnieją jakiegokolwiek opisy powstawania świata, zwierząt, roślin i człowieka, które w swój przebieg miałyby wpisana procesualność. Aż do chwili upadku w grzech nie ma tam również mowy

o biologicznych aspektach egzystencji i rozrodu. Istnieje zatem kolejny powód, dla którego należy podkreślić, że różnica między zapisem relacji pisanej z natchnienia (odpowiadającej faktycznemu stanowi rzeczy) a rekonstrukcją intelektualną możliwych – jedynie teoretycznie – dziejów Ziemi nakazuje bardzo ostrożnie oceniać teorię naukową. Chodzi o to, że dopóty, dopóki nie nastąpi jasno zadeklarowane zerwanie między jednym i drugim sposobem wyjaśniania tego samego uniwersum, mamy do czynienia z całkowitą przewagą Słowa Bożego nad opowieścią, jaką snuć może nawet najbardziej skupiony człowiek. Wszystko to sprawia, że Descartes w swej pracy przyjmuje metodę, która jest podyktowana niewiedzą na temat działania wszechmocy, dzięki której Bóg momentalnie powołał do istnienia wszystkie byty, od razu w ich najdoskonalszych formach. W obliczu tej niewiedzy uczony poświęca się przebadaniu stanu własnej świadomości w interesującym go zakresie zagadnień, w taki sposób, żeby sprawdzić, czy znane naszemu myśleniu prawa przyrody, przyczyniające się do aktualnego utrwalania stanu rzeczy, mogłyby wytworzyć te rzeczy i ten stan, gdyby to nie Bóg, a sama natura miała być ich autorką.

Na powyższe zwrócił baczną uwagę Cordemoy, pragnąc dowieść, że Descartes w swej filozofii postępuje za Mojżeszem, śledząc jego wywód i przekładając go na język naturalny, który dokonuje się całkowicie, w ramach zasad myślenia, odpowiadających naukowemu obrazowi rzeczywistości biblijnej, a nie jakiejś innej<sup>28</sup>. Tak więc nie kosmogoneza

28 „Nie ulega [...] wątpliwości, że świat od początku został stworzony z całą swą doskonałością tak, iż istniały w nim i Słońce, i Ziemia, i Księżyc, i gwiazdy. A także na Ziemi znajdowały się nie tylko nasiona roślin, lecz i same rośliny. Ani też Adam i Ewa nie urodzili się dziećmi, lecz stworzeni zostali jako ludzie dorośli. Tego uczy nas wiara chrześcijańska, o tym również przekonuje nas naturalny rozum. Bacząc bowiem na niezmierną potęgę Boga, nie możemy sądzić, że On kiedykolwiek coś czyni, co by nie było skończone we wszystkich swych częściach. Niemniej przeto, ponieważ dla rozumienia natury roślin czy istot ludzkich o wiele lepiej jest rozpatrywać, w jaki sposób stopniowo mogły się one rodzić z nasion, aniżeli w jaki sposób Bóg je w początkach świata stworzył, przeto, jeśli potrafilibyśmy wymyślić jakieś zasady bardzo proste i łatwe do pojęcia i udowodnić, że z nich jakby z nasion jakichś mogły powstać i gwiazdy, i ziemia, i wreszcie wszystko, co poznajemy w tym świecie widzialnym, to chociaż wiemy dobrze, że one nigdy w ten sposób nie powstały, jednak tym sposobem lepiej przedstawimy ich naturę, aniżeli gdybyśmy opisywali tylko, jakie one są teraz. A ponieważ wydaje mi się, że takie zasady wykryłem, wyłożę je tu pokrótce”. Tenże, *Zasady...*, s. 120–122.



i nie embriogeneza opisują prawdziwy stan rzeczy, ale Biblia. Nauka natomiast opisuje ulomny sposób, w jaki człowiek, z użyciem władz poznawczych, może udzielić wyjaśnienia badanych przez siebie obszarów natury. W tym przypadku analogia między powstawaniem świata i tworzeniem się nowego życia jest uprawniona. Te same prawa, przyczyniające się do zmian w organizacji cielesnej, wytwarzają ciało zwierzęce i ludzkie, ale i ciało Słońca również. Jeżeli do tego przyjmiemy uprzedniość tych praw, co jest oczywiste, oraz zgodzimy się, że ciepło w sercach zwierząt pochodzi wyłącznie z przemian ilościowych, tak właściwych dla ciał i dla pojmowania ich aktywności w fizyce, możemy oddalić obawę o różnicę między jednym i drugim. Mam tu mianowicie na uwadze wskazywanie na odmiennosć stanów początkowych dla rozrodu i dla powstawania kosmosu. Mówiąc w skrócie, tak jak wszechświat nie potrzebuje fermentacji, by utworzyć słońce, tak ciało ludzkie obywa się bez niej, tworząc ciepło w sercu, o którym Descartes wypowiada się, przybliżając nam jego zrozumienie na zasadzie obserwacji, pochodzących z życia potocznego. Obserwacje te nie są jednak integralną częścią jego teorii, ale jej ilustracją<sup>29</sup>. Są jeszcze mniej doskonałą od samej teorii naukowej impresją, zaczerpniętą z dowolnych zdarzeń.

Nie ma również potrzeby przeciwstawiania sobie istniejących u samego Descartes'a rozbieżności w jego ocenie stanu nasienia i istniejącej w nim – lub nie – organizacji, mogącej być determinującą dalsze procesy podstawą. W tym punkcie również często szuka się słabych punktów dla całego konstruktu teoretycznego, ale ten przypadek także można wyeliminować, przy braku pośpiechu i precyzji interpretacyjnej. Przyjrzyjmy się temu. Otóż z jednej strony filozof pisał:

[...] jeśliby można dokładnie wiedzieć, jakie są wszystkie drobiny nasienia, można by z tego wywieść za pomocą rozumowania całkowicie matematycznego i pewnego, jaka będzie postać i budowa każdego jego [człowieka – T.S.] członka; jak również – odwrotnie – znając liczne osobliwości tej budowy, można by z nich wywieść, jakie było nasienie<sup>30</sup>.

29 Na ten temat zob. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w]: R. Descartes, *Człowiek...*, s. XXVIII; V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 306–308.

30 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 123.

A w innym miejscu zadawał się temu przeczyć w słowach: „[...] nie przesądzam niczego, co dotyczy kształtu i ułożenia drobin w nasieniu; [...] wydaje się ono bezładną mieszaniną dwóch płynów<sup>31</sup>.”

Sprawa nie jest aż tak beznadziejna, na jaką wygląda. Pragnę podkreślić, że na gruncie własnej teorii Descartes’a, która polega na ścisłym determinizmie (cytat pierwszy), bezładność jest jeszcze bardziej niemożliwa niż próżnia. Nie może bowiem istnieć jakikolwiek fragment rzeczywistości świata materialnego, który nie byłby wynikiem już uprzednio istniejących samych praw lub formującej go wedle nich materii. Nasienie nie jest izolowanym od praw natury cudem, ale jej własnym wytworem – uformowanym konkretem, takim samym jak skały i gwiazdka śniegu. Nie ma więc obaw, że nasienie jest bezładne i że ma w nim miejsce chaos oraz przypadek. To zaś, że uczony wyraża w tym zakresie jakiegokolwiek wątpliwości, wydaje się niedorzeczne lub jest rozszczeniem z innego niż naukowy poziomu, ponieważ dla postronnego obserwatora faktycznie nasienie „zdaje się” bezładną mieszaniną płynów.

Ale oto jeszcze jedna uwaga w tej sprawie. Otóż, gdy przeczytamy uważnie cały ten fragment rozprawy *Opis ciała ludzkiego*, przekonamy się, że filozof wypowiada się w nim o płynnym charakterze nasienia ludzkiego i jego rzekomej bezładności, pod warunkiem, że porównuje je do stałego nasienia roślin, pisząc:

Nie przesądzam niczego, co dotyczy kształtu i ułożenia drobin w nasieniu; wystarczy, że powiem, iż nasienie roślin, twarde i mocne, ma drobiny ułożone i rozmieszczone w pewien sposób, który nie może ulec zmianie, nie czyniąc ich do niczego nieprzydatnymi. Inaczej jednak rzecz ma się z nasieniem zwierzęcym, nader płynnym, powstałym zwykle przez połączenie się dwóch płci; wydaje się ono jedynie bezładną mieszaniną dwóch płynów [...]<sup>32</sup>.

Wydaje się ono..., ale nie jest bezładną mieszaniną, ponieważ jako takie, nasienie nie byłoby w stanie generować z siebie żadnej kolejnej

31 Tamże, s. 103.

32 Tamże.

formy, wymagającej obecności porządku. W związku z tak ujętą teorią Descartes'a, byłbym skłonny nie zgodzić się z tym, że był on nieświadomym epigenetykiem<sup>33</sup>, a nie konsekwentnym preformatykiem<sup>34</sup>. Nie jest prawdą, że w jego koncepcji tworzenie się zarodka przebiega na linii „od niczego ku czemuś”, „od braku organizacji ku strukturze”. W tym przypadku musiałoby to przypominać nadprzyrodzoność właśnie. Nasienie nie jest realnie niczym, a podejrzewanie go o brak jakiegokolwiek formy i określenia czyniłoby je *de facto* „tym, co jest niemożliwe” lub „co nie jest czymś”. Sytuacja taka jest nie do pomyślenia. Nie ma więc problemu pierwotności funkcji wobec struktury, ponieważ w ogóle nie ma funkcji, która nie byłaby wypadkową struktury itd. Mówiąc jeszcze inaczej i dosłowniej, nasienie nie może nie być maszyną, skoro natura nią jest. Wiadomo zatem, dlaczego niektóre drobiny nasienia: „[...] osiągają ruchliwość ognia, rozbiegają się, napierają na inne drobiny i stopniowo rozmieszczają je w sposób, jaki jest niezbędny do ukształtowania członków”<sup>35</sup>. Dzieje się tak, ponieważ działanie to jest wynikiem innych poruszeń materii, jakie miały miejsce wcześniej. Przeciwny przypadek zakłada inną koncepcję od kartezjańskiej.

Śledząc kolejne trudności interpretacyjne, napotykaną w odniesieniu do nauki Descartes'a o organizmach ożywionych, które służą wytknięci zawartych w niej błędów lub sprzeczności, mówi się, że uczony mniej lub bardziej świadomie uznawał i akceptował finalizm, z definicji klóący się z mechanycyzmem. Przyjrzyjmy się na początek opinii Pichota, który, rozważając liczne możliwe inspiracje kartezjańskie, pisał:

W fizjologii Descartes'a bardzo widoczna jest podbudowa arystotelesowsko-galenowska, kryjąca się pod jego interpretacją mechaniczną i zdezanimowaną. Byłoby z pewnością przesadą powiedzieć, że fizjologia Descartes'a jest punkt po punkcie zaczerpnięta z Galenowskiej, w oparciu o odwrócenie jej zasad, ale jest faktem, że za każdym razem, kiedy Galen odwołuje się do naturalnej zdolności, Descartes stosuje wyjaśnienie mechaniczne; i najczęściej wyjaśnienie

33 Epigeneza zakłada powstawanie zarodka z homogenicznego początku.

34 Preformacja zakłada, że zarodek jest wcześniej ukształtowany.

35 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 103.

mechaniczne, które on stosuje, jest dokładnie tym, które Galen krytykuje (przypisując je Epikurowi, Asklepiadesowi lub Erazystrowi). Te „przestawienia” są jednak czysto sporadyczne, bowiem Descartes zachowuje wielką zasadę Galenowską na temat podziału ciała na organy, określone przez ich funkcję (która jest definiowana 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 niebędącą w pełni teorią całkowicie mechaniczną, 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”)<sup>36</sup>.

Jeżeli finalizm zakłada działanie z uwagi na cel, należałoby się zastanowić, czy w finalizmie tkwi jakaś przeszkoda, niepozwalająca uzgodnić go z mechanicyzmem?<sup>37</sup> Jeśli celowość jest cechą inteligencji, działającej

36 A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 344–345. Na ten temat zob. też A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek...*, s. XXIV–XXVI oraz tamże, s. 137. Na temat galenizmu w filozofii medycznej Descartes’a zob. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 174–177.

37 W przypadku teorii Descartes’a można by mówić o celowości statycznej: „Celowość jest atrybutem zarówno struktur (układów takich, jak człowiek, zwierzę, roślina), jak i funkcji (aktywności, działań), ale w niejednakowym znaczeniu. Układ jest celowy, jeśli jego części są tak podporządkowane całości oraz wewnętrznie dopasowane, zharmonizowane (celowość statyczna), że ta całość ma zapewnioną trwałość w czasie i może wykonywać określone funkcje. Mówi się wtedy, że układ jest ekonomiczny, utylitarny, użyteczny (celowość utylitarna). Tak rozumiany finalizm przejawia się w budowie zwłaszcza organizmów zwierzęcych, w symetrii struktur krystalicznych, w wytworach nie tylko działalności ludzkiej, lecz i aktywności istot pozbawionych rozumu. Funkcje zaś nazywamy celowymi, jeśli są przyczynowo z sobą tak powiązane (skorelowane) i ukierunkowane, że mimo zmiennych warunków wewnętrznych i zewnętrznych „dążą” do osiągnięcia efektów niezbędnych dla zachowania istnienia oraz rozwoju osobniczego i gatunkowego (celowość dynamiczna). Układ biotyczny ma zdolność zachowania wielu swych własności we względnie stałym

z określoną intencją, to wystarczy powiedzieć, że we wszechświecie Descartes'a, w którym wszystko stanowi maszynę, a więc pozbawioną duszy rzecz rozciągłą, nie ma ani jednej takiej, której konstruktorem nie byłby ktoś cechujący się najwyższą inteligencją i wolą. Maszyny nie wytwarzają się same, nie powstają same i nie utrzymują się w istnieniu same – pozostawione same sobie giną. Zdaniem Descartes'a wystarczy, żeby na jakikolwiek moment zabrakło współdziałania Boga, a natychmiast wszystko przestałoby działać i istnieć. Stawianie wobec tego pytań z rodzaju takich, jak: „czy materialna istota może z natury rzeczy realizować cele świadomego umysłu (na przykład jego twórcy)? czy materialne istoty mają wewnętrzne cele?” – jest niezrozumiałe<sup>38</sup>. Zresztą pytania tu są dwa. Na pierwsze odpowiedź brzmi – w dualistycznej i kreacjonistycznej fizyce Descartes'a ciała nie posiadają żadnej autonomii. Na pytanie drugie zaś odpowiedź brzmi: ciała nie znają

stanie (np. homeostaza temperatury organizmu ludzkiego). Organizm nasz potrafi kompensować skoki temperatury i utrzymać stan równowagi za pomocą swych mechanizmów obronnych. Układy biotyczne mają charakter plastyczny, samoregulacyjny i przystosowawczy, czego nie można przypisać układom czysto mechanicznym, które nie zachowują się tak, ażeby mimo zmian otoczenia zachować jakąś wartość ekstremalną (minimum lub maksimum funkcji) wielkości fizycznej. Wykrył się pogląd, że w świecie istot żywych rozwój funkcji przebiega równoległe z rozwojem struktury. Są to dwa nierozłączne aspekty organizacji życia. Struktury modyfikują funkcje, a funkcje struktury. Mechanistyczna koncepcja akceptuje strukturalny aspekt życia, a finalistyczna przede wszystkim funkcję. Struktura anatomiczna nie wyznacza adekwatnie funkcji, aczkolwiek określa ona granice czynności organizmu”. S. Mazierski, *Mechanicyzm i finalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, nr 3, s. 10–11. Temu odpowiadałby typ teleologii kreacjonistycznej u Descartes'a: „Według teleologii kreacjonistycznej świat został stworzony przez Boga zgodnie z Jego odwiecznym prawem, które św. Tomasz z Akwinu określa jako «plan mądrości Bożej, który kieruje wszystkimi czynnościami i poruszeniami». Kierunek ewolucji biologicznej i kosmologicznej jest następstwem realizacji odwiecznego planu stworzenia. Z tego nie wynika, że byty stworzone są pozbawione własnych naturalnych działań. Struktur i funkcji układów, zwłaszcza biotycznych, ich organizacji, aktywności ukierunkowanej i pożytecznej dla osobników i gatunków niepodobna wyjaśnić bez akceptacji Najwyższego Rozumu Stwórczego. Co więcej, fakt, że wielu prawom przyrody, nawet nieożywionej, można nadać postać zasad ekstremalnych, stał się podstawą poglądu Leibniza i Maupertuisa, że wszechświat został zaplanowany przez Boga. Ten drugi myśliciel sformułował zasadę najmniejszego działania, na której oparł swą teleologiczną i deistyczną koncepcję świata”. Tamże, s. 15–16.

38 K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 159.

celów, co w niczym nie przeszkadza im realizować je i to z najwyższą precyzją.

Co ciekawe, rozprawianiu się z celowością w przypadku konceptu Descartes'a poświęcano się zarówno w dawniejszych omówieniach, jak i współcześnie. Przykładowo, Detlefsen twierdzi, że:

Niektóre zastosowania części organicznych, które pojawiają się w medycznych pismach Descartes'a, opierają się na końcowych przyczynowych wyjaśnieniach tych części. Czasami filozof omawia części i procesy w kategoriach ich wykorzystania w przyczynianiu się do funkcji – to znaczy części są obecne, ponieważ służą do wypełniania pewnych zadań. Są to przykłady bezprawnego polegania na teleologii. Distelzweig omawia dwa takie przypadki, mianowicie wypowiedź Descartes'a na temat liczby błon w zastawce mitralnej serca, w piątej części dyskursu (gdzie dotyczy on ciała ludzkiego, a nie ludzkiego agregatu części) i jego dyskusji na temat zmysłów w szóstej części *Medytacji*. Według Distelzweiga, w tych przypadkach Descartes utrzymuje, że ciało ma określone części lub procesy, aby móc osiągnąć przynajmniej niektóre z funkcji, które są decydujące dla żywych ciał. Pomijając przypadek zmysłów (wprowadza to kłopotliwy przypadek ludzkiego agregatu części, którego nie omówię w tym artykule), fakt, że Descartes stosuje teleologiczne wyjaśnienie w przypadku serca, jest problematyczny. W tym przykładzie pokazuje, że w przypadku serca ludzkiego i jego zastawek mitralnych części i procesy, którym podlegają, istnieją, aby zrealizować określony cel lub zamysł. W związku z tym specyficzna, żywa aktywność podklasy istot żywych opiera się w analizie Descartes'a na wyjaśnieniu teleologicznym. Jeśli tak jest, to przynajmniej niektórzy przedstawiciele domeny życia (ludzkie ciała) są identyfikowani przez co najmniej jedną część i powiązani z nią proces, co stanowi przedstawienie teleologiczne<sup>39</sup>.

39 Tamże, s. 154. Autorka ostatecznie bierze pod uwagę, że: „Descartes nie może polegać na arystotelesowskiej teleologii [...] jeśli będzie polegał na jednej z rozważanych jej form, to wydaje się, że będzie to teleologia platońska: Bóg stworzył żywe ciała, miał na myśli cele dotyczące tych ciał i ich części, gdy je budował (tzn. że będą działać w określony sposób), a te cele są w umyśle Boga i w żaden sposób (nieświadomie) nie są utrzymywane w ciele. Ciała nie mają wewnętrznej natury teleologicznej, więc wyjaśnienia dotyczące ich celów

W tym miejscu należy poczynić następującą uwagę. Otóż stanowiące pierwszą i w zasadzie jedyną strukturę rzeczywistości prawa przyrody, jako przede wszystkim prawa ruchu, nadane światu przez Stwórcę, mają naturę racjonalną i celową – „są budowniczymi świata”. Jak zatem świat i jakakolwiek jego część miałyby być pozbawione tej struktury i tym samym miałyby być od niej niezależne? W spirytualistycznym dualizmie Descartes’a prawa te są względem materii pierwotniejsze, umożliwiając jej istnienie i działanie. W tym sensie stanowią one zawsze i wyłącznie jedyną strukturę, którą materia – nazwijmy to – naśladuje czy też odzwierciedla, nigdy nie posiadając własnej. Większość osób poznaje tę strukturę z udziałem zmysłów, to jest widząc skutek jej istnienia w postaci organizacji przyrody, z czego bierze się błąd, polegający na jej utożsamieniu z rzeczami jako takimi.

To nie rzeczy tworzą strukturę, to prawa tworząc rzeczy, przyczyniają się do działającej materialnej struktury. Wystarczy powiedzieć, że pogląd przeciwny do tego zwalczany jest przez Descartes’a w całej jego filozofii. Podobnie też nie wolno traktować, wyabstrahowanego z całego kontekstu tej filozofii, pojęcia „ułożenie części” jako wyjaśnienia działania maszyny. *Disposition* jest skutkiem działania praw przyrody, nie zaś punktem wyjścia w ocenie zjawisk, jakim odpowiada. Gdy zatem mówi się, że istnieje „stan funkcjonalny układu, który jest następstwem tego, że elementy owego układu pozostają względem siebie w określo-

muszą odnosić się do umysłu Boga jako źródła i wyłącznej lokalizacji tych celów. W jednej chwili jest to obiecujące, ponieważ platońska teleologia jest w pełni zgodna z ontologią żywych ciał jako materią posłuszną prawu”. Tamże, s. 156. Jednak po chwili rezygnuje z tej interpretacji, pisząc: „Ale w innym sensie takie podejście może wydawać się skazane na porażkę i jest to przyczyną odrzucenia go przez Distelzweiga jako realnej opcji u Descartes’a. To znaczy, Descartes nie może pójść tą drogą, ponieważ, według filozofa, nie znamy celów, które Bóg miał na myśli, kiedy stwarzał ciała w świecie i cele te nie znajdują się nigdzie indziej, ale w umyśle Boga. W konsekwencji, jak dowodzi słynny filozof, nie możemy polegać na ukrytych celach, podczas badania ciał naturalnych: «Stąd też nie będziemy nigdy rozglądać się za żadnymi przyczynami rzeczy przyrodzonych z punktu widzenia celu, który przyświecał Bogu lub naturze w ich wytworzeniu, ponieważ nie wolno być nam tak wielkiego o sobie mniemania, aby sądzić, że możemy brać udział w zamiarach Boga. Ale rozważając Jego samego jako przyczynę sprawczą wszechrzeczy, zobaczymy, co na podstawie Jego atrybutów, o których chciał, abyśmy mieli niejakie pojęcie, pozwoli wnosić nam w zakresie owych zmysłom naszym odślaniających się skutków Jego, wlane w nas przez Niego, przyrodzone światło rozumu» (cyt. za: R. Descartes, *Zasady...*, s. 21)”. Tamże.

nych stosunkach przestrzennych, są w pewien sposób rozmieszczone w przestrzeni”, to należy zapytać, z jakiego powodu tak się dzieje. Chcąc wyjaśnić wszystko owym stosunkiem przestrzennym, pozostajemy na poziomie zjawisk, co dopuszcza się w fizyce, natomiast odkrywając, że ów stan jest tylko wynikiem działania praw, dochodzimy do wniosku, że wyjaśnienie znajduje się nieco głębiej, co należy do metafizyki. To znajomość praw przesądza na temat wiedzy o przyczynach wywiedliwych z danego stanu zjawisk. To znaczy, że to nie studiowanie zjawisk daje wiedzę o możliwych skutkach wynikających z danego i zastanego stanu rzeczy, ale znajomość praw. Dokładnie do tego odnosi się poniższy fragment *Zasad filozofii*:

Dlatego tak jak wprawni mechanicy, którzy znając zastosowanie jednej maszyny i widząc pewne jej części, łatwo wnioskują, jaka jest konstrukcja innych niewidocznych jej części, tak samo i ja starałem się, na podstawie zmysłowo dostrzegalnych skutków i części ciał naturalnych, zbadać, jakie są ich przyczyny i jakie są niedostrzegalne cząstki<sup>40</sup>.

W tym przykładzie chodzi o to, że znajomość jednych maszyn ułatwia wnioskowanie na temat konstrukcji pozostałych, ale nie tylko. Pierwotna jest znajomość praw, pozwalająca zbudować maszynę lub przynajmniej dostrzec maszynowy charakter obserwowanych zjawisk. Wprawni mechanicy to nie ci, którzy widzieli maszyny, takich bowiem jest wielu, ale tacy, którzy maszyny konstruują, a ci są nieliczni.

To, co nazywamy zwykłymi prawami natury i co pozwala na teoretyczne potraktowanie świata jako maszyny samowzbudzającej swoje ruchy, a co jest jedną z płaszczyzn rozwoju myśli naukowej Descartes’a, zakłada uprzednio metafizyczne podstawy, które gruntują postępowanie uczonego w ich warunkowej autonomii, w ramach której wystarczy mówić o ruchu lokalnym, wyjaśniającym wszelkie kierunki przemian w przyrodzie. Dla jego skuteczności wymagane są jedynie odpowiednie kształty materialnych drobin. Gdy natomiast zastanawiamy się, dlaczego maszyna istnieje i działa, musimy odnieść się do jej Konstruktorza

40 R. Descartes, *Zasady...*, s. 350.



i żywić ściśle przekonanie, że materia, choć jest tylko rzeczą rozciąglą, nie tylko może, ale musi wykonywać wszelkie cele związane z narzucenymi jej regulacjami, zwanymi prawami ruchu. To, że musi ona to robić, nie wynika z jej natury, ale z natury działającej na nią Wszechmocy. Słowem, pokusa by zachwycać się przyrodą jako *perpetum mobile*, polega na uleganiu urokowi zjawisk, które cechuje zdaniem Descartes'a co najwyższej filozofów pogańskich.

W związku z powyższymi rozważaniami widzimy, że finalizm jest niezbędną cechą konstytutywną kartezjanizmu jako filozofii teocentrycznej. To, iż uznawana jest ona za filozofię *cogito*, jedynie pozornie zmienia wszystko, pozostawiając owo wszystko w niezakłóconej formie dotychczasowej. Ojciec filozofii nowożytnej zdaje się jeszcze bardziej konserwatywny niż tradycja, jaką rzekomo kontestuje i obala. Jego *cogito*, pozbawione idei wrodzonych mu przez Stwórcę, nie jest władne do wypowiedzenia jakiegokolwiek słowa w sprawie nauki, której przedmiot miałby być świat lub Bóg. Odnotujmy, że wiedza osiągnana na poziomie negacji Boga i świata dostarcza tylko jednego zdania prawdziwego. Wyraża je oczywiście formuła „myślę, więc jestem”. Jest ona jednak całkowicie bezpłodna do czasu, aż podmiot napotka w sobie idee matematyczne świata, które potwierdzone zostaną w ich prawdziwości boskim pochodzeniem. Z ich użyciem można następnie rozstrzygać na temat struktury rzeczywistości oraz chociażby tego, że wszystko jest maszyną. Z tego wynika również, że wszystko zostało zaplanowane i zrobione z najwyższym rozmysłem i bez wątplenia służy celom, które – i tu ważna korekta w tej sprawie – pozostają dla nas całkowicie zakryte. Nie jest więc tak, że zamiarem mechanicyzmu Descartes'a jest zwalczanie finalizmu. Opinia tego typu z pewnością toruje drogę dla materializmu, z jakim mechanicyzm jak najbardziej jest powiązany, ale mechanicyzm Descartes'a nie jest naturalistyczny, a spirytualistyczny.

Podobnie możemy uwzględnić, iż dowodzenie istnienia Boga, jakie filozof nakazuje przeprowadzić przed dowolnym działaniem na niwie nauki, musi być raz tylko skutecznie podjęte, a w dalszym ciągu swej pracy uczony może jedynie zachowywać je w pamięci, by naturę traktować w jej umownej autonomii, co przydatne jest dla badań przyrodniczych. W tym też znaczeniu również sama teoria mechanistyczna jest zabezpieczona. Można i należy, posługując się nią, twierdzić, iż

przy wyjaśnieniu naukowym, ograniczamy je do konstatacji mówiącej, iż tylko budowa ciał oraz ruch przyczyniają się do ich funkcjonowania, ale mówiąc w ten sposób, uczoney abstrahuje od planu metafizycznego i ogranicza wywód do relacji na temat zjawisk, do których dostęp jest możliwy dla dosłownie wszystkich, w tym naturalistów i najbardziej bystrych z ateistów. Wysławiane przez nich zdania przynależne nauce, w tym przypadku fizyce, są prawdziwe, ale nie posiadają statusu prawdy jako takiej, która musi pozostać znana jedynie Bogu.

Descartes dokonuje świadomej relatywizacji, dzięki której ograniczając wiedzę o naturze do poznania wyjaśniających ją idei, może głosić całkowitą autonomię tej pierwszej, ugruntowaną w autonomii myślenia. Przez autonomię myślenia należy tu rozumieć determinizm i ograniczoność, jakie są jego – to jest myślenia – konstytutywnymi cechami, które w pełni zależą od decyzji Stwórcy, stanowiąc fundamenty refleksji naukowej. A więc to Bóg nakazuje uczonemu ograniczenie się do porządku myśli, podporządkowując jego zdolności wglądu w przyrodę zdolnościom pomyślenia o niej na warunkach braku sprzeczności. Co wówczas poznaje człowiek? Poznaje model, o jakim wcześniej była mowa. Fizyka nie może na raz odsyłać do planu metafizycznego i własnego. W tym znaczeniu nieco się emancypuje, będąc już czymś mniej niż gruntująca ją filozofia.



## ROZDZIAŁ III

### TRAKTATY ANATOMICZNO-MEDYCZNE DESCARTES'A – CLERSELIER I DE LA FORGE

Pierwsze łacińskojęzyczne wydanie pism anatomicznych Descartes'a, z roku 1662, zawdzięczamy Florentino Schuylovi, który dokonał ich przekładu z francuskiego. Nosiło ono tytuł: *Renatus des Cartes De Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyll, inchytae urbis Sylvae Ducis senatore et ibidem philosophiae professore, Lugduni Batavorum 1662*<sup>1</sup>. Jednak publikacją, która osiągnęła większe znaczenie i oddziaływanie, było wydanie kolejne traktatów *Człowiek* oraz *Opis ciała ludzkiego* lub oryginalnie: *O powstawaniu zarodka*, których autorem był Claude Clerse-lier (1614–1684). Co więcej, to dzięki inicjatywie tego uczonego po raz pierwszy ukazał się, odłożony przez samego Descartes'a, *Traktat o świetle*, bardziej znany jako *Świat*<sup>2</sup>.

- 1 „W Lejdzie 1662 roku ukazał się przekład łaciński rozprawy *L'Homme*, sporządzony i wydany na podstawie dwóch kopii francuskich (znajdujących się w Holandii), przez F. Schuylla (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 Schuyll, inchytae urbis Sylvae Ducis senatore et ibidem philosophiae professore, Lugduni Batavorum 1662.*)”. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. XL.
- 2 „Dwa lata później, w roku 1664, został wydany w Paryżu *Le Monde*, pozostający w ścisłym związku z *L'Homme* jako częścią tej samej, nigdy nieukończonej całości; również w tym przypadku podstawą wydania była kopia. I wreszcie również w 1664 roku w Paryżu opublikowano pierwsze 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 C. Clerse-lier (1614–1684), wier-ny kartezjanin i wykonawca testamentu Kartezjusza; lekarz L. De La Forge (1632–1666) opatrzył je zaś obszernymi komentarzami i sporządził do nich rysunki. Tu również przedru-kowano francuski przekład łacińskiej przedmowy Schuylla z pierwszego wydania z 1662 roku (*L'Homme de René Descartes, et un Traité de la formation du foetus du même auteur*.

Nie jest bez znaczenia dla naszego tematu, że okres ponownego opracowywania wspomnianych publikacji z tematyki anatomii był bardzo owocny również dla De La Forge'a. Jego znajomość z Clerselierem rozpoczęła się w roku 1660, kiedy to lekarz podjął się przygotowania rycin z zakresu anatomii, których wymagało uzupełnienie przygotowywanych rozpraw. Już po czterech latach od tamtej chwili drukiem ukazał się *Człowiek*, a zadowolenie z osiągniętego efektu sprawiło, że w *Przedmowie* do innej książki, którą przygotował ten sam wydawca (był nią zbiór *Listów* Descartes'a), wypowiadał się on o tym lekarzu, kartezjanie i rysowniku, z najwyższym uznaniem. Wiadomo także, że obaj korespondowali, poruszając problem relacji między substancjami, co w przypadku De La Forge'a było istotne z uwagi na jego predylekcje okazjonalistyczne. Nie wyklucza się, choć nie ma na to odpowiedniego dowodu, że od Clerseliera De La Forge mógł dowiedzieć się o stanowisku, jakie w odniesieniu do tej problematyki wyrażał Cordemoy<sup>3</sup>. Dla nas ważne jest przede wszystkim to, na czym polegał jego wkład i rola w opracowaniu oraz rozpowszechnieniu medycznej filozofii jego wielkiego poprzednika. Kluczowe jest w tym to, że całym swoim autorytetem lekarskim De La Forge poświadczył ważność i stosowność zasad medycyny kartezjańskiej. Dołączając rysunki oraz dokonując dogłębnej analizy pism Descartes'a, której owocem były *Uwagi*, dołączone do druku traktatów anatomicznych tego ostatniego, uznał jego naukę za zgodną z własnymi poglądami uczonego-praktyka. Co więcej, kon-

*Avec les remarques de Louis De La Forge, docteur en médecine, demeurant à la Flèche, sur le Traité de l'homme de René Descartes et sur les figures par luy inventées. A Paris 1664*". Tamże.

- 3 Poglądy De La Forge'a ewoluowały. Im bliżej końca prac nad jego traktatem, tym bardziej zaostrza się stanowisko uczonego, co mogło wynikać z jego kontaktów z Cordemoyem. Ten ostatni w tym samym czasie pracował nad swoim *Rozdzieleniem duszy od ciała* i w utworze tym wspomina, że przed siedmioma lub ośmioma laty dał swemu przyjacielowi, którego nie wymienia z nazwiska, wiele wskazówek co do rozstrzygnięć własnych z zakresu filozofii kartezjańskiej. Prost uważa, że kontakty między tymi dwoma filozofami były wysoce prawdopodobne. Obu łączyła postać Montmora, którego Akademia Paryska była miejscem spotkań i wizytacji jednego i drugiego autora. Montmorowi De La Forge dedykował swój *Traktat o umyśle*. Por. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, t. 1, Paris 1692, 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, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 263.

takt z treściami, o których mowa, uczynił z tego medyka niekwestionowanego następcę wielkiego filozofa francuskiego i to w zagadnieniach odpowiadających całej jego spuściźnie naukowej. *Unagi* stanowiły opracowanie natury specjalistycznej, a sam De La Forge podpisał się pod nimi jako doktor medycyny, zamieszkujący w La Flèche, słynnej miejscowości, w której Descartes uczęszczał do Kolegium Jezuickiego. Sam Clerselier dopiłnował, aby informacje te znalazły się w tytule całego opracowania, który uwzględniał nakład pracy lekarza: *L'Homme de René Descartes et un Traité de la formation du foetus du mesme auteur, 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. A Paris 1664.*

Jak się o tym przekonujemy, posunięcie to sprawiło, że znamienita publikacja miała odtąd dwóch autorów i nie należała już tylko do samego Descartes'a<sup>4</sup>. W wydaniu kolejnym, którego inicjatorem również był Clerselier, wspominał on o swoich początkach współpracy z De La Forge'em, nie tylko zaświadczać o jego wkładzie w tematykę biologiczną i lekarską, ale podkreślając, że opracował on

4 „Zarówno ostateczny, tj. drukowany tekst obu rozpraw, jak i ich tytuły, zostały ustalone w XVII wieku przez wydawcę C. Clerseliera; miał w tym zapewne jakiś udział również L. 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*". A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek...*, s. XLVI–XLVII.

dodatkowo własny obszerny *Traktat o umyśle*, całkowicie oparty na zasadach filozofii kartezjańskiej:

Zrobiłem też inną kopię, którą wysłałem Panu De La Forge. Jest zbyt cenna, 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 i *Traktat o umyśle*, na tyle obszerny, że pomieścił w nim i uporządkował to, co Pan Descartes w wielu miejscach powiedział wcześniej na ten temat, dorzucając do tego swój własny utwór, powstały z wiernego śledzenia jego zasad i zawierający wszystko to, co on uważał, że Descartes musiałby w tej sprawie powiedzieć, gdyby mógł osiągnąć swój cel. Jest to jedno z najpiękniejszych dzieł, jakie kiedykolwiek widziałem, tak iż nosiłem się nawet z tym, aby dołączyć je do jego *Uwag*. Jednak ponieważ brakowało mu jeszcze kilku dociągnięć, by uczynić go doskonałym, pomyślałem, że będzie lepiej zachować owo dzieło na inny czas niż bardziej opóźnić nasze przedsięwzięcie<sup>5</sup>.

Wznowione wydanie pism anatomicznych Descartes'a, z roku 1677, z którego pochodzi cytowana *Przedmowa*, również zasługuje na uwagę<sup>6</sup>. Wydawca dołączył tu uzupełnioną wersję *Traktatu Świat*, będącego zresztą w zamyśle jego autora integralną częścią pozostałych prac, składających

5 C. Clerselier, *Przedmowa*, [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 a ajouté Le Monde, ou Traité de la lumière, du même auteur*, Paris 1677, s. 20–21.

6 „Rok 1677 przyniósł pierwsze pełne wydanie (oparte na oryginalnej rękopisie) 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 C. Clerselier, w którego posiadaniu – oprócz poprzednich rękopisów-oryginałów – był także rękopis rozprawy *Le Monde*; w wydaniu tym zamieszczono komentarze 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 a ajouté Le Monde, ou Traité de la lumière, du même auteur. A Paris 1677*)”. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek...*, s. XLI.

się na tę i wcześniejszą publikację. Dzięki temu powstał blok tekstów, który dowodził rozmiaru i ciężaru jakościowego prac wielkiego filozofa francuskiego. Następnie pojawiło się wydanie trzecie i poprawione, ułożone i wydrukowane przez Theodora Girarda (również z roku 1677). Do tego wydania Clerselier dołączył napisany przez siebie *List dedykacyjny*, co było w zwyczaju oraz, co interesujące dla naszego tematu, dwie istotne *Przedmowy*. Pierwsza, jego własnego autorstwa, ma wartość filozoficzną, ukazując Clerseliera jako zagorzałego kartezjańczyka, który nie dość, że rozumie pisma, które opracowuje i publikuje, to jeszcze posiada swe własne stanowisko ideowe<sup>7</sup>. Zawarł je on aż na 56 stronach i nie pozostawił żadnych wątpliwości co do znawstwa i kompetencji, jakimi się cechował (s. 10–66). Druga z *Przedmów* pochodziła od Schuyła.

Zdaniem Clerseliera nowe wydanie było lepsze od poprzednich przede wszystkim przez wzgląd na dołączone ryciny. We *Wstępie* do polskiej publikacji rozpraw anatomicznych Descartes'a czytamy:

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. Schuyt. Aczkolwiek wykonane były niezwykle pięknie i starannie, Clerselier uznał je za mało pogładowe i zrozumiałe, toteż nie wykorzystał ich w swoim wydaniu. Nowe rysunki przygotowywali niezależnie od siebie – nie znając rysunków Schuyła – L. De La Forge, wspomniany już komentator rozpraw Kartezjusza, i G. Van Gutschoven (1615–1668), profesor anatomii i matematyki z Lowanium<sup>8</sup>.

Clerselier okazał się również dobrym strategiem, ponieważ pisał sam o sobie, że z rozmysłem zlecił tę samą pracę dwóm wspomnianym

7 Na tę gorliwość Clerseliera zwraca uwagę J. Kopania: „W czasie pierwszej podróży do Francji w 1644 r. Descartes nawiązał znajomość z Claude'em Clerselierem (1614–1684), głośnym w swoim czasie filozofem, który po przeczytaniu pism Descartes'a, sam zaczął się mienić bardziej kartezjańskim niż Kartezjusz”. J. Kopania, *Wprowadzenie*, [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. XVI.

8 Tamże, s. XLIV.



uczonym, którzy nie tylko mieli nie znać pierwotnych rycin Schuyła, ale mieli też nie wiedzieć wzajemnie o swoich misjach ilustratorskich<sup>9</sup>. Obaj otrzymali po jednej kopii *Traktatu Człowiek*, ale przewagę zdobywał De La Forge. Spowodowane było to jego filozoficznymi uzdolnieniami i gdyby docenić w pełni wartość jego pracy, okazałoby się, że najważniejszą pozycją pośród zebranych plików przeznaczonych do druku, były *Uwagi* jego autorstwa.

A ponieważ myśl jego autorstwa [pisał Clerselier – T.S.], której broni on w swoich *Uwagach*, dzięki dobrym i żywym racjom (czego nie można by zawrzeć w zwykłej interpretacji), jest bez wątpienia bardzo pomyślna, 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<sup>10</sup>.

Nie o samą przyjemność tu jednak chodziło. Ważniejsze od niej było to, że De La Forge czuł wewnętrzną potrzebę skonfrontowania traktatów Descartes'a z własną wiedzą medyczną. Powodowało to nie tylko rozpowszechnienie filozofii kartezjańskiej, ale jej korektę i dalszy rozwój. Tam, gdzie lekarz wykazywał się podobnym postępowaniem do poglądu swego poprzednika, jak choćby w opisie i funkcjach mózgu, tam Clerselier podkreślał wartość jego udziału, pisząc:

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,

9 De La Forge dowiedział się o tym, że był współautorem rysunków, gdyż na 203 stronie *Uwag* pisze, że zajmie się w tym miejscu komentarzem do rycin układu nerwowego, jakie on i Gutschoven wykonali. Powiada również o rycinie tego ostatniego, że w pewnym jej wymiarze jest bardziej właściwa, niż przedstawiająca to samo praca jego autorstwa. Podobnie odnosi się do szkiców Gutschovena, na stronie 235, kiedy zaczyna omawiać proces oddychania.

10 Tamże, s. 27.

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<sup>11</sup>.

Jednak to jeszcze nie wszystko. Jest bowiem niewykluczone, że popelniony przez De La Forge'a *Traktat o umyśle* mógł być tak pomyślany, że w niemniejszym stopniu dał się interpretować jako integralna część opracowań stworzonych przez Descartes'a. Po drugie, mógł zostać tak sformułowany, żeby kojarzono go z nienapisanym nigdy przez niego odrębnym studium duszy ludzkiej. W opinii samego Clerseliera, De La Forge podtrzymuje wszystkie założenia mechanicystycznej anatomii, pokazując, że nie ma żadnego błędu w rozumowaniu przyznającym, iż całkowite rozwiązanie problemów funkcjonowania ciała ludzkiego lub zwierzęcego polega na ruchu materialnych drobin, które je konstytuują. Pogląd ten jest skrajnie materialistyczny i naturalistyczny, co czyni objęte nim działy nauki niezależnymi dziedzinami przyrodoznawstwa jako takiego. Tu wszystko jest automatem i w tak funkcjonującym mechanizmie nie zakłada się ani potrzeby, ani istnienia jakiegokolwiek duszy duchowej. Pamiętać należy jednak, że z punktu widzenia filozofii jako całości, i zwłaszcza jako metafizyki, pogląd ten jest całkowicie fałszywy, jeżeliby miał być brany w całkowitym od niej oderwaniu. By osiągnąć obiektywizm i prawdę właściwe dla systemu myśli Descartes'a, należy zrównoważyć tę część przyrodoznawstwa odpowiednim

11 Tamże, 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 on elementu przeszkadzającego jakiemukolwiek użyciu myśli”. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 236–237.

studium duszy ludzkiej. Przyczyniają się do tego zarówno Clerselier, jak i De La Forge. Istotnym ich wkładem w ukształtowanie i rozwój kartezjanizmu jest przypisanie mu pewnych cech, czyniących z niego przede wszystkim filozofię *cogito*. Otóż zarówno sam Clerselier, jak i interesujący go jako uczonego i wydawcę autorzy, należeli do kręgu chrześcijańskiego platonizmu. Clerselier wprost odwołuje się do pism św. Augustyna i doszukuje się w nich podstaw dla dualizmu oraz dowodzi jego zgodności z myślą Descartes'a. Orientacja ta jest jak najbardziej antyarystotelesowska. Clerselier i De La Forge należą do myślicieli, którzy bodaj najbardziej z wszystkich, zanim uczynił to wielki Malebranche lokowali istotę kartezjanizmu w nauce wspomnianego Ojca Kościoła. Przykładowo, Clerselier wskazuje w swej *Przedmowie* na X Księgę dzieła św. Augustyna *O Trójcy*, zawierającą, jego zdaniem, całą interesującą Descartes'a problematykę. Nie inaczej postępuje De La Forge, którego opracowanie wyjaśnia związki między filozofią św. Augustyna i Descartes'a. Sprawia to, że można przypuszczać, iż jest niewykluczone, że Clerselier napisał swą opinię pod wpływem wniosków De La Forge'a.

W *Przedmowie* Clerseliera jeszcze jedna interesująca adnotacja, która bardzo odpowiada naszemu tematowi i wcześniej poczynionym ustaleniom. Otóż pominiawszy to, iż docenia on przyrodniczą stronę pracy De La Forge'a, dodaje do niej od siebie dwa interesujące poglądy. Pierwszy z nich mówi właśnie o brakującym w filozofii kartezjańskiej studium duszy ludzkiej, choć przecież wiedział, że jego pomocnik jest takiegoż autorem. Clerselier wspomina otwarcie, iż w przyszłości takie opracowanie należy dołączyć do przedstawianych przezeń publikacji, zwracając przy tym należytą uwagę na istnienie opracowania De La Forge'a. Druga z uwag dotyczy charakteru pracy, jaką on i jego współpracownicy wykonali przy traktatach Descartes'a. Powiada, biorąc za przykład przygotowane ryciny, że przedstawione na nich fragmenty ludzkiej anatomii mogą różnić się nieco od części ciał występujących w naturze, ale zadanie, jakie na siebie wzięli, nie polegało na tworzeniu podręcznika anatomii, lecz na jeszcze bardziej ścisłym wyjaśnieniu tego, co Descartes zawarł w swoim dziele. Dzięki powyższemu wyjaśnieniu dowiadujemy się, co było celem tak przedstawionego przedsięwzięcia. Otóż było nim, jak zapewnia wydawca, wyjaśnienie wszystkiego w mo-

delu, którego cechy pojmowalności czynią ujętą w nim naturę bardziej zrozumiałą i bliską naturze rozumowania, niż jest nią ona bez niego<sup>12</sup>.

To doskonały przykład rozumienia intencji kartezjańskiej, która polega na poważnym potraktowaniu zarówno filozofii jako takiej, jak i racjonalizmu, który udziela pierwszeństwa własnym zasadom myślenia. Jest on właściwą interpretacją poglądu, z jakim spotkaliśmy się na początku, mianowicie przekonania wyrażonego przez samego autora rozprawy *Człowiek*, że nie jest jego troską dokładne podanie elementów anatomii i konkurowanie ze specjalistami z tego zakresu, do prac których odsyła zainteresowanych. Wyjaśnia przez to, iż jego zasady przyrody, w tym anatomii i medycyny, są tylko regułami, odpowiadającymi procesom, w jakich się o tych dziedzinach myśli, uprawiając naukę. Nie pozyskuje się ich z obserwacji, które bez filozofowania mogą być udziałem każdego, ale należy je ująć w ich formach apriorycznych, na co stać niewielu. Nie należy się więc dziwić, że naukowy obraz świata odbiega od potocznego sposobu, w jaki świat nam się jawi w doświadczeniu, nawet jeśli doświadczenie to miałoby być udziałem uczonych. Filozofia i ów obraz, byłyby zresztą zbędne, gdyby zwykły bieg zdarzeń dostarczał rozwiązań nurtujących nas problemów. Najlepiej zorientowanymi w ich charakterystyce byłiby wtedy ludzie nieuczeni oraz zwierzęta, co jest absurdalne.

Podzielając pogląd Descartes'a, zarówno Clerselier, jak i De La Forge, wiedzą, że rzeczy, o jakich rozprawiają, dają się pojąć wyłącznie w ich wewnątrzmysłowych ideach, które nie tyle są jakimiś pośrednikami, o mniejszym stopniu precyzji od samych tych rzeczy, ale powinny być traktowane jako te właśnie badaniu poddawane przedmioty, adekwatnie ujęte w ich niepodlegających dalszemu rozbiorowi terminach. Gdy Clerselier przeprowadza swe rozumowanie, dowodząc tym samym swego znawstwa problematyki dualizmu, zapewnia, że atrybuty substancji, do jakich docieramy w pojęciu, są samą tą substancją, ujętą w wiedzy, a zatem tak, jak należy ją rozpoznać, będąc istotą rozumną:

Przyjawszy to, 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

12 Por. C. Clerselier, *Przedmowa...*, s. 33.

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 sądzić, że również substancje te są różne<sup>13</sup>.

W ten sposób odkrywamy, że dusza i ciało są odmiennymi rzeczami, mającymi dwie odmienne 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 posiadają rozciągłość jako atrybut główny i zawierający je wszystkie<sup>14</sup>.

Uproszczone nieco pojęcia substancji, jakie tu poznajemy, mieszczą się całkowicie w poglądzie na temat atrybutów, przynależnych każdej z nich. Descartes poczynił w tym miejscu ważną wzmiankę, polegającą na tylko warunkowym uznaniu substancji stworzonych za byty istniejące niejako „same przez się”<sup>15</sup>. Jednak cała idea, wyrażona tu przez

13 Tamże, s. 37.

14 Tamże, s. 38.

15 Określenie substancji znajduje się w *Zasadach filozofii*: „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

Clerseliera, pozostaje w zgodzie z poglądem zarówno św. Augustyna, jak i Descartes'a. Naśladuje on tego ostatniego, gdy uzupełnia swe analizy o przykłady i gdy w swojej refleksji nad tymi zagadnieniami zagłębia się w większy detal. Argumentacja prowadzić ma do jednego i nadrzędnego wniosku, mianowicie: „[...] pojęcie umysłu czy też ludzkiej duszy nie zawiera w sobie niczego, co należałoby w jakikolwiek sposób do pojęcia ciała. I dlatego *ciało i dusza są dwiema substancjami realnie oddzielonymi*”<sup>16</sup>.

To jednak również nie wszystko. Jakkolwiek bowiem prawdą jest, że „[...] pojęcie umysłu czy też ludzkiej duszy, nie zawiera w sobie niczego, co należałoby w jakikolwiek sposób do pojęcia ciała [...]”, to jednak zawiera ono w sobie samo to pojęcie ciała. Dzieje się tak, ponieważ nie istnieje pojęcie ciała, które realnie byłoby czymś innym od pojęcia samego umysłu, który tak ujmuje część z pojęcia, jakie ma o sobie, że uchwytuje w nim, będące realnie czymś innym niż on sam, ciało w jego pojęciu. To poświadcza tylko nadrzędność porządku myśli, o której była już mowa. Jest pewne, że teza ta należy do samego Descartes'a, bowiem powtarzał ją on we właściwej sobie formule wielokrotnie. Jej znaczenie rozumieją zarówno Clerselier, jak i pozostali kartezjanie. To właśnie powoduje, że wszyscy myślący w ten sposób uczeni, utożsamiają obszar nauki o ideach z nauką o tym, co niektóre z nich przedstawiają. Jeżeli intencją ich jest uprawianie medycyny, odnoszą się do konkretnych idei, nie zaś do konkretnych przedmiotów. Kartezjanie nie są zatem źle zorientowani czy niewłaściwie pouczeni, jeśli tylko zwracają się do zasad modelu, w którym myślą. Odpowiedzialność za jego zgodność z materialną rzeczywistością, poza nim się znajdującą, nie jest przedmiotem nauki, chyba że przesądza ona, iż wspomniana rzeczywistość, żeby być poznana i móc istnieć oraz działać, wedle praw, jakie obejmują ją w teorii, musi pokrywać się z tą teorią. Zresztą tylko potoczny sposób wysławiania się doprowadza do podziału, w ramach którego teoria i rzeczywistość są sobie przeciwstawiane. Teoria w kartezjanizmie oddaje prawdę o samej istocie realiów,

można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 32.

16 C. Clerselier, *Przedmowa...*, s. 44.

służy więc utożsamieniu prawdy z bytem, gdy za byt uznaje się właśnie rzeczywistość świata materialnego. W tym znaczeniu, teoria jest prawdą najwyższą z zakresu znanych człowiekowi i możliwych dla niego prawd w ogóle.

Nie powinno także dziwić, iż wydawca pism anatomicznych Descartes'a odniósł się bardzo poważnie do dziedzictwa św. Augustyna. Intelktualna bliskość tych stanowisk wynika z poszukiwania prawdy naukowej na drodze introspekcji. Clerselier poleca przyjrzenie się wspomianej 10 księdze *O Trójcy* (koniec IX i cały X rozdział), gdzie mowa o sztuce poznania samego siebie, to znaczy o relacji, jaką nasza myśl posiada z samą istotą inteligencji, którą stanowi. Ujęcie całego kartezjanizmu jako filozofii *cogito* znajduje, jego zdaniem, swe ugruntowanie właśnie w tradycji filozofii chrześcijańskiej, od św. Augustyna poczynając. W tym fragmencie rozważań ponownie podkreśla się związki myślenia nie z rzeczami jako takimi, ale z samym podmiotem myślenia. Wysiłanie się duszy, by nawiązać bezpośredni kontakt z materialnymi przedmiotami, kończy się niepowodzeniem, natomiast skupienie się substancji myślącej na samej sobie jest niejako automatyczne i polega na spontanicznym, bezpośrednim i łatwym postrzeżeniu. Z powyższych powodów zarówno św. Augustyn, jak i Descartes, zapewniają, że dusza wszystkie rzeczy pojmuje w ten sam sposób, to znaczy zwracając uwagę na prawdy jej wrodzone. Na koniec, jak przystało na myślącego w porządku racji, Clerselier odnosi się również do pojęcia Boga i jego roli w systemie Descartes'a. Porównuje jego naturę z naturą duszy ludzkiej i obie te substancje czyni sobie pokrewnymi, tak jak robił to św. Augustyn, a następnie będzie miał w zwyczaju Malebranche. Wydawca pisze o Bogu co następuje:

Jest zatem pewne, że jeśli chcemy zwrócić baczną uwagę na to zagadnienie i jeśli chcemy otworzyć oczy naszego rozumu na nie, [pojmujemy – T.S.], że nie mogliśmy w żaden sposób poznać, czym jest Bóg, ani posiadać jakiegokolwiek 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 rzecz, nie są ograniczone żadną niedoskonałością. W ten sposób powiadamy, że Bóg pojmuje, chce, sądzi, że kocha, że nienawidzi, mówiąc krótko, że jest podmiotem tych samych czynności myśli, które nie zawierają żadnego braku<sup>17</sup>.

Clerselier podpisuje się pod mechanicystycznym paradygmatem, czyniącym z przyrodoznawstwa domenę materializmu, wyrzucając poza całą tę dziedzinę wszelką duchowość. Docenia jednak istotę myślenia czystego, w tym rolę i znaczenie naturalnej teologii, jak również zauważa, iż na granicy tejże duchowości z ciałem, ale wyłącznie w przypadku człowieka, mamy do czynienia z bardzo istotną sferą doznań, którym Descartes poświęcił osobny traktat. Mowa oczywiście o *Namiętnościach duszy*, które tak doskonale oszacował De La Chambre. Emocje byłyby zatem chorobami, jakkolwiek nie wszystkie byłyby w równym stopniu szkodliwe. Wiele emocji należy do okoliczności chorób lub jest ich sygnalizatorami, co stanowi oznakę stanów o niewłaściwej dla pełnego zdrowia naturze. W uwzględnieniu tego również Clerselier dostrzega miejsce dla uznania sfery uczuć za przedmiot ujęcia jak najbardziej samej medycyny i to w jej nie tyle materialnym przedmiocie, ale w planie rozszerzonym, którego dziedziną jest zwłaszcza myślenie jako odczuwanie<sup>18</sup>.

To zagadnienie emocjonalności zwiększa zasięg nauk medycznych i domaga się obszaru psychologii, ponieważ te same poruszenia, które w ludziach odpowiadają za doznania, w zwierzętach, a tym samym

17 Tamże, s. 49.

18 W tym miejscu odniósłbym się raz jeszcze do opracowania A. Dąbrowskiego, w którym, na przykładzie filozofii Leona Petrażyckiego, mówi się o współczesnych poglądach dotyczących ewolucji uczuć, które przyczyniają się do skomplikowania myślenia w ludziach. Jego nimi pobudzana dynamika prowadzi do powstania kultury i prawa, które są tylko „dziećmi uczuć”. To oczywiście zgodne z duchem filozofii francuskiego Oświecenia i z pewnością ma to swe początki w myśli wieku siedemnastego, o której w naszej pozycji rozprawiamy. Por. A. Dąbrowski, *Źródła, natura i funkcje emocji. Studium teorii impulsji Leona Petrażyckiego w kontekście współczesnych badań*, Warszawa 2019.



w całej materialistycznie pojmowanej fizyce, nie są nawet możliwe do stwierdzenia. Nie stanowią tam problemu z uwagi na nieobecność świadomości, w związku z czym Clerselier odnotowuje: „Na podstawie czego widać, że poruszenia, które poprzedzają, towarzyszą czy które występują po namiętnościach, dają się równie dobrze zaobserwować w zwierzętach, nie będąc w nich jednak prawdziwymi uczuciami”<sup>19</sup>. Przenikliwość wydawcy nakazuje nam odnieść się do jeszcze jednej bardzo interesującej uwagi, jaką poczynił w swoich rozważaniach co do uczuć. Otóż zauważył on niebezpieczeństwo ich przeceniania, a to z tej prostej przyczyny, iż mogą być one zwyczajnie odgrywane, jak ma to miejsce na przykład w teatrze:

I wreszcie mógłbym ukazać, że wszystkie zewnętrzne sygnały, 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, umiającego 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<sup>20</sup>.

Z całą pewnością uwaga ta doskonale odpowiada zapatrywaniom De La Chambre'a, ale już mniej samego Descartes'a, dla którego uczucia są prawdziwymi znakami natury, tak jak idee jasne i wyraźne umysłu są nimi dla prawdy naukowej<sup>21</sup>. Ponadto, uczucia odgrywane nie

19 C. Clerselier, *Przedmowa...*, s. 65.

20 Tamże.

21 Dokładnie zwrócił uwagę na tę sferę i oszacował jej znaczenie M. Gueroult. W swoim dwutomowym opracowaniu (*Descartes selon l'ordre des raisons*, t II, cz. „L'âme et le corps”), określił emocje i im towarzyszące przedstawienia, nadając im wręcz status prawd, posiadających swoje natury. Nie są one dyskursywne, ale zajmują to samo miejsce w obszarze związku duszy i ciała, co prawdy wieczne w zakresie łączności myślenia czystego w człowieku z Bogiem. W pierwszym i drugim przypadku to właśnie Stwórca jest ich źródłem. Zresztą to sfera emocji, namiętności i urazów, jakie dusza doznaje ze strony obecności ciała, jest również tu dowodem na jego istnienie i na łączność obu substancji. Przez odczucie manifestuje się w człowieku jego własna cielesność. To niejasność i zmieszanie są konstytutywne dla odczucia w sensie ścisłym. Obejmuje je również gwarancja prawdomówności Bożej. W praktyce działań człowieka pełnią funkcję wskazówek i są niezbędne dla zachowania

są prawdziwymi emocjami, lecz tylko znakami emocji, a powstrzymanie się od ujawniania uczuć, co stanowi drugi z podanych przykładów, nie jest ich eliminacją. W każdym razie, Clerselier wykazuje w tym zakresie pewną powściągliwość, co wykracza już poza problematykę medyczną, ponieważ nasi pozostali autorzy nie zakładają, iż może domagać się pomocy ktoś, kto tylko udaje, że jest chory.

życia i zdrowia. Nie można zastąpić ich żadnymi danymi rozumowymi. Obszerne wyjaśnienie tych aspektów teorii kartezjańskiej znajdziemy w artykule Georges'a Canguillema: *Organisme et modèles mécaniques: Réflexions sur la biologie cartésienne*, [w:] „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1955, t. 145, s. 281–299.



## ROZDZIAŁ IV

### WKŁAD LOUISA DE LA FORGE'A W OPRACOWANIE ANATOMII I MEDYCYNY KARTEZJAŃSKIEJ

Clerselier tak zaplanował kompozycję przygotowywanego wydania, że po jego *Przedmowie* w zbiorze pism umieszczony został traktat *Człowiek*, a po nim *Opis ciała ludzkiego* autorstwa Descartes'a. Ponieważ teksty te zostały przybliżone już wyżej, skupmy się teraz na stanowiących zakończenie całej publikacji *Uwagach* De La Forge'a, których tekst rozpoczyna się po zakończeniu ostatniej z rozpraw Descartes'a. Posiadają on swój tytuł o następującym brzmieniu: *Uwagi Louisa de la Forge'a, doktora medycyny, dotyczące traktatu Człowiek René Descartes'a oraz dostarczonych przez niego rycin*<sup>1</sup>.

Lekarz poświęcił wiele czasu na napisanie swego komentarza. Stanowi on ponadstronicowe, rzetelne i merytoryczne ujęcie zagadnień, które wcześniej przebadał jego poprzednik. W tym znaczeniu, chociaż *Uwagi* przedstawiane są jako prezentacja prac innego uczonego, stanowią dzieło autorskie i nad wyraz samodzielne. Omówiony w nich obszar pojęciowy i badawczy dotyczy ujętych z osobna ciała i duszy, a ponadto rozważań nad ich związkiem, jego charakterem i konsekwencjami. Od pierwszej strony swego tekstu De La Forge drobiazgowo odnosi się do poszczególnych tez Descartes'a, stanowiących zawartość *Człowieka*. Numeruje je, nadając im odpowiadające oryginalowi oznaczenia, na przykład: artykuł pierwszy, strona pierwsza, po czym przytacza nazwę streszczającą akapit przybliżanego fragmentu. To jednak nie wszystko. W duchu własnego *Traktatu o umyśle ludzkim*, uczonego prezentuje również wiele gotowych rozstrzygnięć problematyki percepcji, powstawania błędów, funkcjonowania pamięci czy właściwej i poprawionej terminologii, jak choćby w przypadku terminu *idea*, który

1 *Uwagi* De La Forge'a zaczynają się począwszy od strony 159 wydania, o którym mówimy.

doprecyzował. Porusza on także niektóre kwestie metodologiczne, za każdym razem ukazując swe kompetencje w zakresie filozofii, którą bada i rozwija. Podobnie jak czynił to Clerselier w swej *Przedmowie*, daje on odczuć, że dzieło Descartes'a stanowi pewną całość dopiero wraz z uwzględnieniem jego omówień i korekt, mianowicie zarówno owych uczonych *Uwag*, jakie dołączył, jak i kompendium duszy ludzkiej, które uprzednio wykonał<sup>2</sup>. Nie ma wiele przesady w stwierdzeniu, że te dwie publikacje De La Forge'a wystarczyłyby za cały – w nich ujęty i krytycznie opracowany – dorobek jego poprzednika. Sprawia to, iż warto odnieść się bardziej szczegółowo do treści *Uwag*, traktując je jako tekst komplementarny, będący niezaprzeczalnym wkładem lekarza w rozwój kartezjanizmu, zwłaszcza zaś medycyny jako jego zasadniczej części.

De La Forge znalazł doskonale różne prace Descartes'a, nie tylko te z dziedziny anatomii, co pozwalało mu zauważyć, że zapiski jej poświęcone są pismami należącymi do większej całości. Świadczył o tym chociażby brak należytego *Wstępu* i towarzyszące ich lekturze wrażenie ich niedokończenia. By potwierdzić swą orientację w temacie, lekarz zaznacza, iż informacje na temat zawartości traktatu *Człowiek* wzmiankowane są w retrospektywie, zamieszczonej w *Rozprawie o metodzie*<sup>3</sup>. Faktem jest, że Descartes zaniechał prac nad swoimi pierwszymi dziełami, a tylko streścił je (i to nie bez żalu) w innej książce. *Rozprawa* ukazała się jako pierwsza jego publikacja, dowodząc, że owoce podejmowanych przez niego, od 1629 roku aż po rok 1637, wysiłków, zawierające pierwszą spójną wizję świata i człowieka, nie ujrzały światła dziennego. Warto o tym wspomnieć, ponieważ interesujące nas rozważania i studia anatomiczne należały do tego bloku poglądów filozofa. De La Forge podkreśla za swoim poprzednikiem, iż ten ostatni nie zdecydował się na opublikowanie wspomnianych prac

- 2 De La Forge często powołuje się w swoich *Uwagach*, na popełniony przez siebie *Traktat o umyśle*. Czyni to przykładowo, gdy porusza temat unii substancjalnej. Por. L. De La Forge, *Remarques*, [w:] R. Descartes, *L'Homme, de René Descartes, et un Traité de la Formation de foetus, du même auteur. Avec les remarques de Louys de La Forge, Docteur en Médecine, demeurant à La Flèche sur le Traité de l'homme de René Descartes et sur les figures par luy inventées*, Paris 1644, s. 237.
- 3 Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 54.

z uwagi na ich wstępny charakter. Descartes miał rzekomo jeszcze w planach dokonanie większej liczby badań czy wręcz eksperymentów, a do ukończenia poświęconych im rozpraw potrzebował kolejnych lat i pieniędzy. Rzeczywistość okazała się jednak inna. Uczony nie powrócił szybko do tak angażującej go w pierwszym okresie jego działalności problematyki. Odkładanie na później całego tego, wstępnie bardzo dobrze i konsekwentnie zarysowanego, korpusu pism przyrodniczo-anatomicznych wiązało się z ich powolnym porzuceniem. Publikacje późniejszych *Medytacji* (1641) oraz *Zasad filozofii* (1644) wskazują na całkowite przesunięcie akcentów, z medycyny na metafizykę i fizykę w sensie ścisłym.

W końcu swego życia Descartes nie tyle powrócił do zagadnień biologii i medycyny w celu ich podjęcia na nowo, ile sobie o nich przypomniał, a to dopiero podczas swojej korespondencji z księżniczką Elżbietą, którą starał się zainteresować wieloma aspektami swoich licznych studiów. De La Forge odnotowuje, że filozof wspomina o możliwości ukazania swej rozmówczyni pewnych efektów swoich rozważań w odniesieniu do zagadnień funkcjonowania ciała zwierzęcego i ludzkiego, nad jakimi pracował przez ponad dwanaście lat. Ze słów samego Descartes'a wiadomo, że podzielił się z młodą monarchinią fragmentami „traktatu o naturze zwierząt”, który zamierzał ukończyć w najbliższym czasie<sup>4</sup>. Po opublikowaniu *Zasad filozofii*, dedykowanych Elżbiecie<sup>5</sup>, uczony podjął pracę nad traktatem o anatomii i fizjologii zwierząt, ale pozostawił je niedokończone. Zachowane fragmenty tekstów wydano już po jego śmierci. Mogły być pośród nich te rozdziały, z którymi zaznajomił uprzednio adresatkę swej korespondencji. We wprowadzeniu do *Zasad filozofii* Izydora Dąmbska wyjaśnia:

W liście do Huyghensa pisanym na Sylwestra 1642 roku zwierzał się Kartezjusz z zamiarem rychłego wydania po łacinie systemu swej filozofii, który by objął także treść opracowywanego w latach 1629–1633 dzieła *Le monde*. [...] W pierwotnym planie Kartezjusza, z którego sam

4 Por. Tenże, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 61.

5 Zob. *List dedykacyjny do Zasad filozofii*, [w:] tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 3–6.

zdaje sprawę, dzieło składać się miało z sześciu części: 1) Zasady poznania, 2) Zasady rzeczy materialnych, 3) Niebo, 4) Ziemia, 5) Rośliny i zwierzęta, 6) Człowiek. Piątej i szóstej części Kartezjusz nie opracował. [...] Dopiero w 1648 roku opracował Kartezjusz obszerny, niedokończony jednak traktat anatomii i fizjologii, który zachował się wśród znalezionych po śmierci filozofa rękopisów i został wydany przez Clerseliera w 1644 roku jako ciąg dalszy *Traité de l'Homme*, w dwóch częściach: *La description du corps humain* i *De la formation de foetus*. Natomiast jeszcze w listopadzie 1649 roku, a więc na kilka zaledwie miesięcy przed śmiercią, ogłosił Kartezjusz rozprawę pt. *Les passions de l'âme*, zawierającą dalsze rozważania o człowieku, przewidziane dla 6 części *Principiów*<sup>6</sup>.

Przechodząc do właściwego komentarza rozpraw anatomicznych Descartes'a, De La Forge podkreśla, że cały paradygmat materialistyczno-mechanicystyczny jest w medycynie i anatomii jak najbardziej właściwy. Podtrzymuje on kartezjańską definicję ciała jako maszyny, a nawet znacząco ją rozbudowuje, pisząc:

Przez słowo maszyna, nie powinniśmy rozumieć żadnej innej rzeczy, jak tylko ciało utworzone z wielu części organicznych, które będąc połączone, 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 połączone, 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. [...] To dlatego nasz Autor ma rację, nazywając ciało człowieka maszyną, zwłaszcza z tego powodu, że nie rozważa w niej niczego poza kształtem i ruchem jej części, jak czyniłby to, nazywając naturę automatem<sup>7</sup>.

6 I. Dąmbska, *Od Tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Zasady...*, s. VII–VIII.

7 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 222.

W przytoczonej definicji lekarz mówi, że wszystko jest maszyną. Ma to polegać na tym, iż części, które z osobna w żadnej mierze nie są do niczego przydatne, po połączeniu ich z sobą tworzą urządzenia, które działają w sposób regularny i zaplanowany. Do zaistnienia takich agregatów może dochodzić zarówno w naturze, jak i z powodu zamierzonych działań ludzi. Stanowiąc przyrodę, owe części i ich związanie mają za przyczynę Boga. W świecie ludzkim zależą od decyzji i znajomości ich praw przez ich konstruktorów, jednak ani w jednym, ani w drugim przypadku nie mamy do czynienia z jakąkolwiek realnie istniejącą maszyną, która sama miałaby w sobie zasadę swego istnienia i działania. Definicja maszyny musi uwzględniać to, że maszyną jest wyłącznie zbiór części tak zaprojektowanych i tak ułożonych, że tworzą całość, działającą w sposób przewidziany wcześniej przez konstruktora. Maszyny posiadają więc względną autonomię, nie mając jej nigdy w sposób całkowity, gdyż jej konieczny warunek polega na inteligencji, którą maszyna być nie może i której z natury jest pozbawiona. Świat maszyn i tylko maszyn jest w kartezjanizmie po prostu niemożliwy.

Tak samo jak to było u Descartes'a, De La Forge oddziela sferę materialnej przyrody od zagadnień duchowości, co dokonuje się z powodów praktycznych, jakie są domeną aktywnych działań świadomości, względem której materia zawsze pozostaje w najwyższym stopniu bierną i nieukształtowaną możliwością. Mówiąc w skrócie, materia nie może być maszyną, jeśli jakakolwiek inteligencja tego nie zechce. Ponadto, maszyna, nawet jeśli już nią jest, nie może tego wiedzieć, a tezy mówiące, że „wszystko jest maszyną”, mogą pochodzić wyłącznie od nie-maszyn. Tak więc nauki przyrodnicze są naukami o urządzeniach, ale ufundowane są na informacjach wylanianych na drodze autorefleksji, o której mówiliśmy. Ani De La Forge, ani Descartes, ani wielu innych badaczy, nie sygnalizuje tego podstawowego faktu zbyt przesadnie, nie chcąc, by zdominował dalszą przyrodniczą warstwę ich dyskursów. Jest to jednak nadrzędna prawda dualizmu i jako taka powinna być bardzo wyraźnie podkreślona. W innym razie mielibyśmy do czynienia ze stanowiskiem monistycznym, a skoro wszystko byłoby w nim maszyną, nikt i nic nie mogłoby uprawiać w nim nauki. Byłby to świat odmienny od opisywanego przez interesujących nas tu autorów – świat niemożliwy z punktu widzenia przyjętych przez nich zasad. W miejsce



tego kartezjanie chcą w sposób niepowstrzymany przez inne od materialistycznych racje światopoglądowe uprawiać swoją naukę, to jest fizykę i medycynę. Zwracaliśmy już uwagę, że metafizyka jest u nich tak pomyślana, aby stanowić uzasadnienie dla tego typu dominującej ich poczynania jednostronności. W tym ostatnim króluje Descartes, którego postępowanie wobec tradycyjnych pojęć podstaw filozofii, doprowadziło do niemal całkowitego ich rozkładu. Przykład tego stanowi operacyjne potraktowanie przez niego pojęcia Boga jako zasady jego epistemologii i jeśli ostatecznie nakierowuje on całe swe postępowanie badawcze na medycynę, należałoby odtąd mówić, iż Bóg Descartes'a jest nie tyle „Zegarmistrzem”, „Rzemieślnikiem” czy kimś podobnym, co po prostu „Lekarzem”<sup>8</sup>.

Wracając do De La Forge'a, dokonującego przeglądu rozpraw Descartes'a, trzeba dodać, że w odróżnieniu od swego poprzednika części tej ma on na uwadze detale i w sposób specjalistyczny odnosi się do zagadnień tak szczegółowych, jak funkcjonowanie narządów czy tworzenie się zarodka wraz z fazami tego zjawiska, służącymi określeniu momentu wykształcania się wewnętrznej struktury i organów późniejszego płodu. Pierwsze stronicie *Unag* lekarz poświęca funkcjom i roli wątroby. Pragnie on poprawić i uzupełnić wiedzę o tej ważnej części ciała. Pokazuje przy tym rozmaite opinie na jej temat, zaczynając od tych należących do niego samego i Descartes'a, później zaś przedstawiając inne. Co interesujące, do tego typu obserwacji uczeni często wykorzystują zarodki kurze. Odnosząc się do procesu wykształcania się wątroby, lekarz przywołuje nazwisko Harveya w tej właśnie sprawie i cytuje interesujące go fragmenty pracy *De generatione animalium*, z którymi częściowo się zgadza.

Tym, co zmyliło starożytnych i co nakazało im sądzić, że wątroba była jedną z pierwszych powstających części, była fałszywa ufność, jaką mieli, że wątroba wytwarza krew, w związku z czym mylnie myśleli,

8 Gilson wielokrotnie wskazywał, że Bóg Descartes'a, zostaje sprowadzony do zasady filozofii Kartezjańskiej, nie mając już wiele wspólnego z pojęciem, obrosłym wcześniejszą tradycją. Zob. É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 71.

że musiała być ona jednym z trzech pęcherzyków, jakie zauważa się w ciągu pierwszych dni powstawania zarodka. Jednak gdyby dokładniej się przyjrzeni, zauważyliby ich tam aż sześć: jeden należący do serca, łatwy do rozpoznania dzięki jego biciu; następnie po jednym dla każdego oka; trzy dla mózgu i mózdzka; co jest tak widoczne, że nie może zostać żadne miejsce na wątplenie dla kogoś, kto bada formowanie się wszystkich tych części w powstawaniu kurczenia, w którym widzi się wszystkie te części i ponadto wiele innych jako właściwie ukształtowane, zanim pojawi się jakikolwiek zawiązek wątroby<sup>9</sup>.

W kolejnej partii swego tekstu lekarz wyjaśnia, co Descartes miał na myśli, pisząc o tak zwanych „częściach ukrytych”<sup>10</sup>. Chodzi o to, że metoda dedukcji, jaką stosował w swojej uniwersalnej koncepcji wiedzy, miała również swe zwyczajne zastosowanie w rozważaniach na temat części budujących ciało zwierzęcia. W ten sposób, o czym już była mowa, filozof mógł opisywać wszelkie elementy składowe organizmu bez względu na ich dostępność dla metody empirycznej. Mógł również postulować wywiedliwość wiedzy o całości z kilku danych na początek części. Dokonując namysłu i mając świadomość konieczności wynikłej z determinizmu praw, jakie przypisywał naturze, wnioskował na ich podstawie na temat części ukrytych dla ludzkiego oka. Co więcej, należałoby się spodziewać, że racjonalizm i dedukcja nakazywały wszystkie bez wyjątku elementy ciała uważać za niewidoczne, ponieważ myślenie w modelu, o jakim mówimy, obywa się bez obserwacji również w ich przypadku. Analiza kawałka wosku z *Medytacji*, jaką przywoływałem już wyżej, pokazywała, że gdy chodzi o adekwatne poznanie dowolnego

9 Por. L. De La Forge, *Remarques...*, s. 158–159.

10 „Te zaś części, które są niewidoczne z powodu swych rozmiarów, opiszę najłatwiej i najjaśniej, mówiąc o zależnych od nich ruchach”. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 4. 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 niemogących 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, twierdząc bowiem, że są to najlepsze środki do wyjaśnienia prawdy zagadnień fizycznych, jakie umysł może posiadać”. Tenże, *Á Morin, 12 septembre 1638*, [w:] *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. II, Paris 1898, s. 367.

przedmiotu, należy ono wyłącznie do samego niematerialnego umysłu, a w nim do rozumu. Wiedza na temat tego, co nieznanne, nie pochodzi z innych źródeł niż z wnioskowania w oparciu o to, co znane. Podobnie też to, co znane, nie bierze się z obserwacji, ale z konstatacji tego, co jest wrodzone myśleniu. W ten sposób żaden fragment ludzkiej wiedzy nie jest zawisły od istnienia przedmiotów dostępnych dla zmysłów i podobnie jak fizyka, medycyna ma swe aprioryczne podstawy w samym rozumowaniu<sup>11</sup>. Z drugiej strony, lekarz nie zawsze pozostaje konsekwentny wobec rygorystycznych zasad, o czym może świadczyć kompromisowy i wieloaspektowy charakter badań, jakie dopuszcza w praktyce. Do tego tematu De La Forge wraca jeszcze na kilku stronach swoich *Unag*. Przykładowo czyni to na stronie 197 i jest to ten z fragmentów jego komentarza, który cechuje namysł nad metodologią, jaką dopuszcza Descartes. Dokładnie rzecz biorąc, chodzi o kwestię stawiania hipotez w pracy badawczej. Lekarz pisze o tym w sposób następujący:

- 11 Chodzi o to, że doświadczenie samo w sobie nie wnosi żadnego poznania poza rozeznaniem się. By dane zdobyte na jego podstawie, mogły stać się zdaniem nauki, muszą zostać zamienione na jej terminy i stanowić nie relację na temat zdarzeń, ale ich interpretację. Za jej prawidłowy przebieg i kształt czyni Descartes odpowiedzialnym tylko rozum. Pisał o tym choćby w *Medytacjach*, w których stwierdzał: „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”. Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 108–109. Dzieje się tak dlatego, że o rzeczach materialnych, danych w doświadczeniu, nie możemy mieć wiedzy prawdziwej: „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”. Tamże, s. 107. Ponadto jest coś jeszcze ważniejszego, co sprawia, że wiedza całkowita nie zależy nawet od stworzenia świata, ale od samego zaistnienia owej wiedzy wraz z umysłem człowieka: „[przedmioty czystej matematyki – T.S.] 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”. Tamże, s. 446–447.

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, że 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<sup>12</sup>.

De La Forge ma na myśli, o czym sam wzmiankuje, że nie wszystko w ciele daje się dostrzec w postrzeżeniu. Dopuszcza on w związku z tym stawianie pewnych tez jako uzasadnione, a nawet wymuszone zaistniałą sytuacją. Niepotrzebnie nazywa je hipotezami, ponieważ pokazuje, że wylania je z zasad samego rozumu, a one są jasne i wyraźne. Stosując podobną koniunkcję, popada w słowny błąd, ponieważ nadrzędność prawd rozumowych względem danych płynących z obserwacji, z definicji uniemożliwia takie wzajemne ich zestawienie i następnie uprawomocnienie, o jakim napisał. Niepotrzebnie też ma zamiar korygować i dowartościowywać dane aprioryczne przez porównanie ich ze zwykłym stanem rzeczy, jaki ujawnia zmysłowość. Wykazując hipotetyczny charakter niektórych tez w nauce, zaprzecza, że są one bardziej pewne od danych obserwacji. Co innego, jeśli pod terminem „hipoteza” akceptuje nieunikniony wtęret rozumu, siłą narzucony na niekompletne treści, których podstawą mogło być wcześniej doświadczenie. Ten aspekt hipotetyczności, jako po prostu projekcji (*une fable*), jest i możliwy i wymagany zarówno u Descartes’a, jak i u niego.

W najkrótszym ujęciu powyższego problemu, należy powiedzieć, iż zarówno De La Forge, jak i Descartes, nie musieli odwoływać się do niczego hipotetycznego, gdyby miało chodzić o inną interpretację hipotetyzmu w systemach dedukcyjnych. Zwraçałem zresztą na to więcej niż dostateczną uwagę. Pamiętamy również, że ten ostatni twierdził, iż niewidoczne części ciała ludzkiego opisze z większą łatwością i pewnością niż pozostałe. Jest to bardzo ważne, bowiem uwarunkowania temu służące (warunki dedukcji), powinny być bezalternatywnie wystarczające dla poznania wszystkich możliwości służących zaistnieniu świata – gdyby miało być inaczej Duchowy Bóg nie mógłby mieć o nim

12 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 197.

wiedzy. Mimo to filozofowi zdarzało się deklaratywne odwoływanie się do zgodności własnych propozycji utrwalonej teorii z potocznym, niejako wspólnym doświadczeniem. Tak jak De La Forge, który na nim się wzorował, również Descartes pisał z rzadka o hipotezach. Pytanie odnośnie do nich polega na tym, czy mieli oni na myśli poglądy, mające tymczasową ważność, które należy potwierdzić lub im zaprzeczyć z możliwym użyciem weryfikującej obserwacji lub opinii mądrzejszych od nich uczonych? Co do Descartes'a wątpiłbym w to, gdy chodzi zaś o jego następcę, to powołuje się on na to działanie jako na zwykłą procedurę, stosowaną od Starożytności, i nie widzi nic złego w tym, iż wskutek rozwoju wiedzy, któremu zresztą hipotezy się przysłużyły, znakomita ich większość została z czasem odrzucona<sup>13</sup>.

By wzmocnić argumentację na rzecz prawdziwych zdań nauki, zauważmy, że „hipoteza”, która miałaby swe źródło w myśleniu, jakie dokonuje się w porządku racji/dedukcji, nie byłaby niczym innym niż wnioskiem, a więc zdaniem prawdziwym, i nie domagałaby się potwierdzenia w inny sposób, skoro „dedukcji nie można błędnie utworzyć”. W skrócie mówiąc, wszystkie niesprzeczne wnioskowania są możliwymi i dostatecznymi podstawami wiedzy o przyrodzie i wszystkie z nich są równoprawne i jednakowo prawdziwe, nie będąc w potocznym słowa rozumieniu hipotetycznymi. Termin „hipoteza” mógłby – chociaż nie powinien i szkoda, że w ogóle się pojawia – wyjaśniać to samo, co termin „możliwość”. Jeśli zaś uczeni dopuszczaliby używanie myśli spoza łańcucha wnioskowań, to bezprawnie stosowaliby prawdziwe „zgadywanie”, na które (z uwagi na jego całkowitą arbitralność) nie ma miejsca w kartezyjnym, gdyż wykazywałoby przy tym bezpodstawność i fałszywość całej tej filozofii. Sądzę wobec tego, że posiłkowali się jak najbardziej prawowitym wnioskowaniem (o ile byli do niego zdolni) i jego pozbawionymi cech tymczasowości tezami (wnioskowaniu towarzyszy konieczność), bowiem musiały nosić cechy niewzruszoności, by zostać wykorzystane jako dowolne zdania (uniwersalnie ważnej) nauki.

Louis De La Forge nawiązuje do tego tematu w nieco dalszych partiach swoich *Uwag*. Wyrazi tam przekonanie, że gdyby studia biologiczne miały opierać się tylko na obserwacji, wielu części ciała nie

13 Tamże, s. 196.

można by było poznać, gdyż niemożliwe byłoby nawet stwierdzenie ich istnienia. Do takich elementów budowy ciała należą, podane przez niego jako przykład, tchnienia życiowe. Są one podstawowym nośnikiem w układzie nerwowym i stanowią łącznik między duszą i ciałem, ale nie widać ich gołym okiem. Na ich temat, i szerzej w kwestii owych niewidzialnych części organizmu, lekarz pisał, co następuje:

Istnieją dwa sposoby, by stwierdzić, czy jakaś część istnieje, jeden jest zmysłowy, drugi rozumowy. Zgadza 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, których udzielają nam przedmioty zmysłów, będąc jedynie sposobem, w jaki dotykają one naszych nerwów, albo same, albo przez pośrednictwo ciał znajdujących się między nimi a nami, powodują, że owo dotknięcie powinno być materialne, 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<sup>14</sup>.

Przytoczona wypowiedź porusza co najmniej dwa ważne tematy. Jeden stanowi zagadnienie widzialności, czy też zmysłowej dostępności, przedmiotów badań nauk i jej wpływu na możliwość posiadania ich adekwatnego poznania przez człowieka. Drugi to kwestia mechanicznych pobudzeń i odpowiadających im zmian w percepcji idei w duszy, co ma miejsce z uwagą na połączone z nią ciało, na którym inne ciała odciskają się wrażenia. Tchnienia, będące ilustracją tego problemu, pozostają niewidoczne, ale muszą zostać założone jako obecne, ponieważ bez nich nie można byłoby wyjaśnić zjawiska przewodnictwa nerwowego i komunikowania mózgowi, a następnie świadomości tego, co dzieje się z ciałem. Uważa się, że aby dusza miała swe

14 Tamże, s. 279.

właściwe jej przedstawienia, musi zostać dotknięte ciało, a skutek tego przeniesiony aż do mózgu. Teoria, jaką posługuje się uczony, przedstawia niesprzeczny model myśli, w ramach którego ukazane są warunki, na jakich dany organ powinien być zbudowany, aby można było podać związane z jego funkcjami wyjaśnienie<sup>15</sup>.

De La Forge zajmuje się również zagadnieniem trawienia pokarmów i tu, jak w większości przypadków, zgadza się z rozwiązaniami, przyjętymi w komentowanej przez siebie filozofii. Czyni to na tej samej zasadzie, co Cordemoy w swej głównej pracy na temat rozłączności substancji w człowieku. Ma to znaczenie z uwagi na potrzebę wyeliminowania ukrytych jakości, w tym działających autonomicznie zdolności i dusz (wegetatywnej i zmysłowej), z wszystkich opisów procesów fizjologii, zachodzących wewnątrz ciała. W tym kontekście kwestia pobierania i przyswajania pożywienia pojawia się jako jedna z bardziej zasadniczych<sup>16</sup>. Sam Descartes, na początku komentowanego przez De La Forge'a traktatu *Człowiek*, pisał:

Pokarm – po pierwsze – ulega trawieniu w żołądku tej maszyny, mocą pewnych płynów, które wślizgując się między drobinę 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 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<sup>17</sup>.

15 „Musi być tak z koniecznością, że aby móc czuć w sposób, w jaki my czujemy, mózg oraz nerwy muszą być zbudowane z włókien i porów, w sposób, jaki właśnie opisaliśmy”. Por. tamże, s. 279.

16 Jak pisze Pichot, w teorii Descartes'a proces trawienia ma być jednocześnie chemiczny i mechaniczny. Podobnie jak pojmowali to Arystoteles i następnie Galen, filozof również uzależnia jego przebieg od obecności ciepła. Mówi o nim, że jest tej samej natury co inne ognie występujące w całej naturze. Zjawisku temu towarzyszą filtracja i fermentacja. Pichot demaskuje Descartes'a, wyjaśniając, że uczony niejednokrotnie powtarzał ustalenia Gale- na, wykorzystując te same, co tamten przykłady. Por. A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008, s. 349.

17 R. Descartes, *Człowiek...*, s. 4.

Chodzi więc o to, by dowieść, że procesy trawienne polegają na defragmentacji materii i na przyswajaniu odpowiednich drobin przez ciało dzięki znajdującym się w arteriach otworom odpowiadającej im wielkości. Rozmiary tych przejść przesądzają, gdzie jakie kawałeczki strawionego pokarmu zostaną przyłączone. Będzie to służyło budowaniu ciała, dokonującemu się na odwrotnej zasadzie, czyli dzięki wnikananiu na trwałe drobin, o których mowa, do istniejących już części ciała. Na tej ostatniej drodze odbywa się zwyczajny przyrost.

W pewnym momencie swoich rozważań, po poruszeniu kwestii związanej z rolą oraz krążeniem mlecza w organizmie, De La Forge zajmuje się opinią Descartes'a na temat przyczyny ruchu serca<sup>18</sup>. W zasadzie powtarza on cały pogląd tego ostatniego, broniąc stanowiska wykluczającego zdolność pulsowania (*faculté pulsifique*), która, jak się już o tym przekonałiśmy, cechowała teorię Harveya<sup>19</sup>. Lekarz wyjaśnia swą niezgodę na przyjmowanie istnienia „zdolności działania” w przyrodzie:

Znam tylko trzy zasadnicze zarzuty przeciwko tej doktrynie. Pierwszy polega na tym, że nasi przeciwnicy mówią, iż gorąco serca ryb jest niewystarczające, by wzniecić ruch ich krwi. My jednak dopiero co odpowiedzieliśmy, że nie jest konieczne, aby gorąco, które unosi jakąś materię, było bardzo znaczne, ponieważ widzimy zaczyny, które aktualnie są zimne, ale przestają być takimi. Wystarczy więc, by ciepło było proporcjonalne względem natury krwi danego zwierzęcia. Żeby pokazać, że to gorąco powoduje owo rozszerzanie, spróbujcie przybliżyć do ognia ostygnięte serce węgorza, które już nie bije, a zobaczycie, że zacznie ono się poruszać. To samo ząjdzie wówczas, jeśli zanurzy-cie je we krwi tego samego węgorza, choćby zimnej. To ukazuje, że krew, która pozostała w porach serca ryby oraz ta, która wypłynęła z jej żył, są ze sobą w takim samym związku, jak ciasto i zaczyn. Mówią oni po drugie, że owe ruchy krwi nie mają zwyczaju zachodzić natychmiast, na co Pan Descartes odpowiada, że istnieją różne rodzaje rozrzedzeń. Pewne z nich, jak wówczas, gdy rozrzedzające się ciało

18 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 165.

19 Tamże, s. 166–169.



gubi swe cząstki, jedne po drugich, które to oddzielając się od niego całkowicie, tracą swój pierwotny kształt, przyjmując postać wyziewów lub dymu, podobnych do tych, które tworzą się na naszych drogach albo w bańce Herona<sup>20</sup>, są tymi typami rozrzedzenia, które wymagają wiele czasu, aby unieść w postaci wyziewu lub dymu wszystkie cząstki ciała. Są jednak również inne, w których cząsteczki tworzące płyn nie rozdzielają się od siebie całkowicie, ale które nagle zyskują wiele ruchu, jakiego nie miały. Ten rodzaj rozrzedzenia dokonuje się zwykle niemal w jednej chwili, jak to widzimy w przypadku mleka, które było jakiś czas na ogniu. Zarzucają oni w ostatnim miejscu, że serce nie przestaje bić w niektórych zwierzętach nawet po wyjęciu go z ich ciał i gdy nie jest więcej zanurzane w ich krwi. Ten zarzut, który jest najistotniejszy, jest dość prosty do rozwiązania, jeśli tylko zauważy się na początek, że zawsze pozostaje nieco krwi w zagłębieniach serca (*foussette*), która przepływając z jednego do kolejnego fermentuje (naśladując tym samym w ten sposób nieco bicie serca), nawet jeśli nie otrzymuje już nowej krwi. I ponieważ od pierwszego momentu naszego życia krew zawsze płynęła od wyjścia żyły głównej do żyły tętnicznej w prawej komorze i od tętnicy żyłnej do aorty w lewej, włókna serca są tak ustawione, że ułatwiają bardziej ten właśnie ruch niż inny. To dlatego widuje się jeszcze, że części sąsiadujące z żyłą tętniczną i aortą są tymi, które tętnią najdłużej ze wszystkich, są bowiem ostatnimi, przez które krew przechodzi, wychodząc z serca. Zauważcie po drugie, że oprócz tego rozrzedzania pewnej porcji krwi, która krąży od zagłębienia (*foussette*) do zagłębienia, występuje dość często inna przyczyna, powodująca to samo, ponieważ części zewnętrzne, będąc bardziej ochłodzone od innych, sprawiają, że tchnienia, które są nagromadzone poniżej, łączą się,

20 Bania Herona (*aeolipile*), inaczej turbina Herona z Aleksandrii, żyjącego od dziesiątego do siedemdziesiątego roku n.e. Urządzenie będące prototypem turbiny parowej. Współcześni wydawcy dzieł Cordemoya, odsyłają do korespondencji Descartes'a, w której pojawia się podobny wątek. Zob. *À Mersenne 25 fevrier 1630*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. I, Paris 1897, s. 118–119, 124; *À Plempius 3 octobre 1637*, tamże, s. 430; do tego samego adresata, z 15 lutego 1638, tamże, s. 528; *À Mersenne 2 fevrier 1643*, tamże, t. III, Paris 1899, s. 612; *À Huygens de juin 1645*, tamże, t. IV, Paris 1901, s. 224; oraz do dzieła *Les Meteores*, tamże, t. VI, Paris 1902, s. 265–267; do tekstów z zakresu *Excerptia varia*, tamże, t. XI, Paris 1909, s. 637–638. Por. G. de Cordemoy, *Oeuvres*, Paris 1968, s. 326.

przechodząc przez pory pomiędzy włóknami aż do skutku, mogącego wywołać ich unoszenie się i naśladowanie w ten sposób bicia serca, w którym włókna są tak dysponowane do poruszania się w ten sposób, że podchwytyują one ten ruch przy dowolnej okazji, jaką im się daje<sup>21</sup>.

Jako zasadę ogólną przyjmuje więc De La Forge konieczność negowania przesądów, pozwalających wierzyć we wspomniane zdolności i ukryte jakości, które są powszechnie odrzucane przez mechanycystów i kartezyjan. Uważają je oni za pseudowyjaśnienia, ale również za furtkę, dzięki której cenzura może wdzierać się do przyrodoznawstwa. Uczony nowego typu przedkłada zatem nad nie racjonalne argumentowanie, któremu najlepiej przysługuje się ilościowe ujęcie omawianych procesów. Tam, gdzie daje się zastosować sam tylko rachunek matematyczny, nie ma możliwości odnoszenia się do wsparcia ze strony tego, co rzeczywiście niewidzialne i niepoliczalne.

Zarówno De La Forge, jak i Descartes podzielają pogląd na temat rozgrzewania się krwi jako przyczyny wypełniania ścian serca, skutkującego jego rozkurczem. Zjawisko to rozumiane jest tak samo jak fermentacja, która u naszych autorów ma przebieg mechaniczny. Zapoznajmy się w tym miejscu z opinią Aucante'a w tej sprawie:

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 nierozzerwalnie połączone u alchemików, co miał na uwadze Descartes. Także Newton definiował fermentację w 1667 jako „działanie płynów polegające na tym, że są one trawione i oddzielone od swych osadów”.

21 L. de la Forge, *Remarques...*, s. 167–169.

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<sup>22</sup>.

I rzeczywiście, Descartes rozumie zjawisko fermentacji wyłącznie jako ruch cząstek, który pochodzi z ciepła w sercu i jest udzielany drobinom krwi. Te, niczym małe skalpele, rozcinają części pokarmów, o ile mają swe przeznaczenie związane z trawieniem, albo przyczyniają się do ruchów serca, jeśli mają to właśnie zastosowanie. Aucante rozróżnia te dwa rodzaje fermentacji. Przypomina przy okazji opinię De La Forge'a, pisząc, że „De La Forge, ze swojej strony, odsyła czytelnika do wyjaśnień z *Zasad filozofii* na temat fermentacji (*Zasady*, IV, art. 92) i podkreśla wpływ kwasów na trawienie (*Remarques...*, s. 161)”<sup>23</sup>.

We wspomnianych *Zasadach* Descartes odwołuje się do zjawiska fermentacji, ujmując ją w ten sam sposób, dzięki któremu dochodzi do rozgrzewania się wilgotnego siana czy skropionego wodą wapna. Mówi o chemikach, którzy umieją łączyć odpowiednie substancje, powodując ich zapłon. Gdy uczony wyjaśnia zjawisko znacznego wzrostu temperatury siana, powiada, że ogień ten ma pochodzenie mechaniczne i bierze się z tarcia, jakiemu podlega materia w zacieśnionych miejscach, przez które przeciska się ona w częściach budujących rośliny.

Po zakończeniu omawiania wspomnianego tematu, autor *Uwag* przechodzi do kolejnych zagadnień. Wyjaśnia przykładowo kwestie budowy i funkcjonowania płuc (s. 170–171). W dalszej części raz jeszcze opisuje ruchy serca (s. 173). Ma tu na myśli kwestię właściwego rozpoznania skurczu i rozkurczu, co w wieku siedemnastym nie było dokładnie i jednoznacznie ustalone. Dla wskazania, o której z faz ruchu mowa, posługiwano się rozróżnieniem wprowadzonym przez Wesa-liusza, a które polegało na przyjęciu za punkt odniesienia momentu, w jakim koniuszek serca zbliża się do podstawy. W ten sposób autor ten określił skurcz jako sytuację, gdy wierzchołek odsuwa się od podstawy,

22 V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 151.

23 Tamże, s. 153. De La Forge mówi o nieznacznej fermentacji, zachodzącej również w mózgu. Por. L. De La Forge, *Remarques...*, s. 192.

a rozkurcz jako przeciwną, czyli tę, gdy się do niej zbliża. W tym przypadku serce wydłużając się, wyrzucało krew z siebie, a napelniało się nią, kiedy się skracało. Ten sam pogląd podziela De La Forge. U niego jednak, w odróżnieniu od rozwiązania Wesaliusza, napelnienie się serca krwią następuje w skurczu, a wyrzucenie krwi w rozkurczu. Różniono się więc w interpretacji nie tylko tego, co jest przyczyną ruchu wspomnianego organu, ale również spierano się w odniesieniu do faz skurczu i rozkurczu. Wreszcie, nie wypracowano jednego poglądu na temat kształtu serca w obu tych fazach. Nie zawsze też odróżniano skurcz komór od skurczu przedsionków.

Wszyscy lekarze pozostają zgodni, że w sercu występują dwa rodzaje ruchu. Jeden, kiedy koniuszek serca zbliża się do podstawy, i drugi, w którym on się od niej oddala. Nie są oni jednak zgodni co do momentu, w jakim krew wchodzi lub wychodzi z serca, ani w jakim z tych dwóch ruchów jego komory bardziej rozciągają się lub zacieśniają, co stanowi to, co wspólnie nazywają rozkurczem (*diastole*) i skurczem (*systole*). Harveus i Bartolin w swojej *Anatomii poprawionej* chcą, aby skurcz serca odbywał się wtedy, gdy koniuszek zbliża się do podstawy, a Descartes, przeciwnie, uważa z pozostałymi lekarzami, że skurcz występuje wtedy, gdy się on od niej oddala, tak jak on to przedstawia w pełnej rozciągłości w swoim drugim traktacie i dlatego ja się tu do tego nie odniosłem. Harveus sądzi ponadto, że w chwili, kiedy punkt oddala się od podstawy, następuje wypływ krwi z serca. Bartolin zaś przeciwnie, wracając do poglądu Descartes'a, przyznaje, że to jest wówczas, kiedy on się do niej zbliża<sup>24</sup>.

Po rozważaniach z zakresu problematyki związanej z zasadą i funkcjonowaniem serca, De La Forge podejmuje kwestie dotyczące krwi i jej roli jako płynu transportującego pożywienie i rozprowadzającego je po całym ciele (s. 175). Na kolejnych stronicach autor rozpisuje się na temat mózgu (s. 177–179), co stanowi ów wychwalany przez Clerseliera fragment, o jakim była wyżej mowa. Dla naszego tematu,

24 Tamże, s. 173.

to jest dla kwestii zdrowia, ważne jest to, że zarówno lekarz, jak i sam Descartes, traktują mózg jako narząd podatny na zewnętrzne oddziaływania, zachodzące od początku kształtowania się zarodka i płodu, kiedy mózg jest jeszcze bardzo płynny i elastyczny. Z czasem zastęga on i jako część silnie unerwiona poddawany jest kształtowaniu przez strumienie tchnień życiowych, zmieniające się w zależności od siły, z jaką ciało danego człowieka podlega wrażeniom. Jest to o tyle kluczowe, że czynniki niekorzystne mogą przyczynić się do utrwalenia złych nawyków, które będą z czasem rzutowały na ogólny stan zdrowia człowieka, w tym na rodzaje nie tylko jego samopoczucia, ale i sposoby myślenia. Jest to jeden z tych aspektów teorii kartezjan, w którym tak właściwy im natywizm, zostaje skonfrontowany z teorią mechanicznego kształtowania funkcji mózgu przez wpływanie na jego strukturę.

Od strony 180, przez następnych pięć, pisze De La Forge o śledzionie oraz wypełniającej ją krwi. Ponownie podejmuje również temat trawienia pokarmów i sporo miejsca poświęca ślinie, która jako pierwsza służy do rozdrabniania pokarmów. Identyfikuje ją jako pewien opar kwasów, wznoszących się aż do jamy ustnej. Temat tchnień życiowych podejmuje na kolejnych pięciu stronach (s. 185–190). Wyraża tu swą akceptację dla rozwiązań, jakie stosuje Descartes, zwłaszcza gdy mowa o przewodnictwie nerwowym, w którym tchnienia transportują poruszenia od unerwionych części ciała do mózgu. Jednak w tej partii swego opracowania odnosi się również do ich roli w trawieniu pokarmów, którą to kwestią zajmował się nieco wyżej. Mówi o komponowaniu soku odżywiającego całe ciało, w tym mózg, w skład którego wchodzi odpowiednie części krwi, zdolnej przenikać najmniejsze pory organizmu. Na koniec tych rozdziałów *Uwag* dzieli się poglądem odnośnie do roli tchnień w specjalnej fermentacji, odpowiadającej za wspomniane ruchy serca oraz uzupełnia tekst o temat gruczołu szyszkowatego (s. 191–193), który, jak wiadomo, był wedle Descartes'a siedzibą duszy. W tym miejscu warto odnieść się do komentarza Pichota co do aktualnie podejmowanych przez nas problemów. Pisał on na temat roli duszy w procesie sterowania strumieniami tchnień i jej siedziby, na którą Descartes wybrał szyszynkę jako nieparzysty gruczoł w mózgu:

Ten gruczoł jest zatem miejscem wyróżnionym, służącym do sterowania duchami zwierzęcymi i stanowiącym centrum życia oraz związku duszy i ciała. Przypominamy sobie jednak, że bez wątpienia Galen krytykował tych, którzy przypisywali szyszynce (*l'épiphlyse*) kontrolę przejścia *pneumy* psychicznej między trzecią a czwartą komorą (przez kanal Sylwiusa); on sam wolał nadać to znaczenie robakowi (*vermis cerebelli*). 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. [...] 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 samej mechanice, która zarządza substancją rozciąglą. Nie mają nic wspólnego z substancją myślącą i nie mogą wytworzyć jakiegokolwiek myśli ani z siebie same, ani w wyniku swego krążenia. Myśli (poruszenie świadome, sąd oraz wola) są aktami duszy usytuowanej w szyszynce, 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 ona, w ten czy inny sposób, kierować duchami zwierzęcymi. Z drugiej zaś strony, ma potrzebę organów zmysłowych, aby ujmować przedmioty zewnętrzne względem 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. [...] Ciało oraz zwłaszcza nerwy są niezbędne duszy do percepcji przedmiotów zaprezentowanych narządom zmysłów. Sposób, w jaki dokonuje się owa percepcja, nie jest dobrze wyjaśniony, ale odpowiada on wyobrażeniu świadomego oka (*une sorte d'œil 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 ciągłość w przekazywaniu pobudzeń pomiędzy narządami zmysłów a powierzchnią mózgu, a zwłaszcza powierzchnią owego gruczolu,

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 wspomnianych przedmiotów. [...] Wyjaśnienie percepcji przedmiotów zewnętrznych zatrzymuje się zatem na powierzchni gruczolu szyszkowatego, tam, gdzie dusza zaczyna swą aktywność. Wyjaśnienie ruchów zależących od jej woli jest jeszcze bardziej zagmatwane aż do tego stopnia, że nie wiadomo dość dobrze, czy naprawdę istnieją ruchy dobrowolne (*volontaires*) w koncepcji Descartes'a. Wydaje się, że gruczol szyszkowaty (bardziej niż dusza) kieruje duchy zwierzęce do danych mięśni, w zależności od znaczenia zmysłowych wrażeń, które otrzymuje [patrz: *Człowiek...*, s. 47 – T.S.]. Zdaje się nawet, że to tylko na zmysłowym poruszeniu tego gruczolu polega wyjście duchów zwierzęcych w danych kierunkach. Tymczasem, jeśli by się pojęło, że ten gruczol zostałby pobudzony przez zmysłowość (i przekazał to poruszenie duszy myślącej), jeśli by 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 się napracował, by doprecyzować, że dusza nie może wywoływać w ciele ruchów, do wykonania których ono samo wystarcza [patrz: *Człowiek...*, s. 80 – T.S.]. W poniższym fragmencie [*Człowiek...*, s. 51 – T.S.] jest bez wątpienia obecne zagadnienie „sily” duszy, które Descartes zamierzał przestudiować po rozważaniach bardziej mechanicznych, a jednak, podczas gdy 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. [...] Descartes podał dwie główne przyczyny – obie mechanicznego pochodzenia, dzięki którym gruczol wprawiany jest w ruch [różnice morfologiczne drobin oraz działanie przedmiotów na zmysły – T.S.], lecz nie uprzystępniał tego – twierdząc, że uczyni to później – jak w tym zakresie działa „władza duszy”<sup>25</sup>.

Przytoczony komentarz wyjaśnia ważne elementy kartezjańskiej teorii oddziaływania na siebie substancji. Pichot prezentuje je jako roz-

25 A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 372–375. Por. też: R. Descartes, *Człowiek...*, s. 51 i nast.

wiązywane zawsze w sposób niekompletny. Do pełni satysfakcji w tym zakresie potrzeba powstania i rozwinięcia stanowiska okazjonalistycznego, jakie było dziełem choćby De La Forge'a. Prawdą jest jednak, że rozważania anatomiczne Descartes'a nie są zupełne, z czego zdawaliśmy już sprawę w wielu przypadkach, odnotowanych i ujętych w niniejszym opracowaniu. Dualizm oraz mechanicyzm uzyskują tym bardziej wyraźne określenia, w im mniejszym stopniu miesza się pojęcia przynależne jednemu, z tym, co służy opisaniu drugiego.

W dalszych partiach *Uwag*, De La Forge rozważa układ nerwowy i skupia się na opisie budowy nerwu oraz mięśnia, jaki przedstawił Descartes (s. 196–199). Snując właściwe sobie analogie, ten ostatni porównuje system nerwowy do organów, które są wypełnione sprężonym powietrzem oraz posiadają złożony system rur i swoją klawiaturę. Przedstawia on kilka przykładów jego funkcjonowania, szczególnie w przypadku cofnięcia członka ciała spod działania ognia. Układ mechaniczny wzbogacony jest tutaj o aspekt hydrauliczny, co jest wynikiem inspirowania się ideą omawianego już systemu naczyń krwionośnych, z tą różnicą, iż analogia ma swe ograniczenia, ponieważ, mówiąc właściwie, nie ma zjawiska krążenia duchów zwierzęcych. Skądinąd interesujące jest, że według Descartes'a nerwy również uważane są za wyposażone w zastawki, podobne do tych, jakie posiada serce oraz żyły<sup>26</sup>. Oczywiście

26 Por. A. Pichot, *Histoire de la notion...*, s. 366. „Kartezjuszowska 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 wspierając różnorakie racje”. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek...*, s. 155–157. Wspomniane racje są tu wymienione. Chodzi o to, że traktowano bardzo cienkie przewody układu nerwowego, jako będące kontynuacją układu krwionośnego. Ponadto budowa nerwu jako przewodu doskonale odpowiada teoriom przyjmującym pneumę, która może mieć postać płynną lub gazową. Jej rozprowadzaniu do odległych krańców ciała służą właśnie drobne rurki układu nerwowego. Bednarczyk dodaje, iż: „Do koncepcji nerwu-rurki powrócił nie tylko Kartezjusz, przetrwała ona, będąc przedmiotem częstych dyskusji, aż do końca XVIII wieku (np. Platner 1790, s. 34). W ujęciu Kartezjusza cechuje ją jednak pewna osobliwość, on jedynie bowiem wyposażył nerwy w zastawki; krążące tchnienia życiowe zamknął w układzie rurek, pod wieloma względami przypominającym układ krwionośny [...]. Owe nerwy-rurki miały wypełniać – jak o tym świadczył tekst rozprawy Kartezjusza – nie tylko tchnienia życiowe (odpowiednik *pneuma-spiritus* starożytnych anatomów); są w nich również rozciągnięte niezwykle delikatne włókna, łączące narząd zmysłowy z wnętrzem mózgu”. Tamże, s. 157.



układ ten musi być sprzężony z duszą, dzięki czemu ciało jest zdolne do wykonywania zamierzonych przez nią poruszeń. Sytuacja zmienia się, gdy mowa o odruchach mimowolnych. Przy ich zachodzeniu układ nerwowy służy zachowaniu zdrowia i życia, jak w podanym przez Descartes'a przykładzie unikania poparzeń.

Dla De La Forge'a problematyka przewodnictwa nerwowego jest znakomitą okazją do przeglądu i oceny dawniejszych stanowisk w tej sprawie. Ważnym zagadnieniem jest tu sam układ mięśni, ich budowa i zasada funkcjonowania. W zasadzie to, że zwierzę żyje, polega w głównej mierze na jego zdolności do przemieszczania się i reagowania na zewnętrzne bodźce, w czym nerwy i mięśnie odgrywają podstawową rolę. Powyższe sprawia, że jednym z tematów, przy którym uczony się zatrzymuje, jest istota oddziaływania świata zewnętrznego na ciało człowieka, które to oddziaływanie umożliwia właśnie układ nerwowy. Jego rozprzestrzenienie na całe ciało polega na jego rozciągnięciu od powierzchni skóry aż po samą powierzchnię mózgu, do którego wiodą kanały nerwowe. W tej materii lekarz wspiera opinię Descartes'a, pisząc:

Jest zatem o wiele bardziej racjonalne powiedzenie, że wszystkie te poruszenia mięśnia dokonują się, ponieważ tworzący go worek napienia 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<sup>27</sup>.

Kwestia połączeń nerwowych nakazuje De La Forge'owi ponownie odnieść się do mózgu oraz dochodzących do niego przewodów nerwowych. Mając do dyspozycji rycinę Gutschovena, porównuje je z własnymi i snuje rozważania wyjaśniające, jak układ nerwowy połączony jest z mięśniami i w jaki sposób ma miejsce odruch mięśniowy. Rozumie go on podobnie jak Descartes, mianowicie za odpowiadający

27 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 199.

za niego mechanizm uważa napływające do mięśni z mózgu tchnienia. Skurcz i rozkurcz mięśni ma miejsce wówczas, gdy są one napelniane lub opuszczane przez te najmniejsze drobiny krwi. Jest to problematyka szczególnie interesująca lekarza. Zważywszy na fakt, że wielu z poprzednich zagadnień, jakie opisywał, poświęcał przeważnie tylko kilka stron swoich *Uwag*, to przeznaczenie aż dwudziestu sześciu stron dociekaniom służącym ustaleniu powiązań między mięśniami, nerwami, udziału tchnień w całym tym zespole zależności a mózgiem, wyróżnia ten obszar jego studium (*Remarques...*, s. 200–226). Najczęściej zgadza się on z ustaleniami Descartes’a i wykorzystuje koncepcję nerwu-rurki, wyposażonego w zastawkę<sup>28</sup>.

Po wyczerpaniu zagadnień z powyższego zakresu, począwszy od strony 226, autor ponownie zajmuje się dalszymi artykułami rozprawy *Człowiek*. Należą do nich zasady i cały proces oddychania, przy omawianiu którego De La Forge raz jeszcze porównuje swoje i Gutschovena rysunki. Na stronie 237 *Uwag* podaje on znaczenia terminu *zmysł*, których wyróżnia trzy, pokazując przy tym, że tylko pierwsze z tych określeń przynależy do tematu, jaki podjęli wraz z Descartes’em:

[...] słowo „zmysł” można rozumieć w trzech różnych znaczeniach, bowiem czasem uważa się go za impresję, którą tworzy przedmiot

28 Na temat historii pojęcia zob. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 155–157. Raffaello Magiotti wynalazł urządzenie o nazwie *ludione*, składające się ze szklanej rurki wypełnionej wodą, w której szklane kuleczki częściowo wypełniały się powietrzem. Rura jest zamknięta na jednym końcu i ma albo mały otwór, albo elastyczną membranę na drugim. Gdy naciskamy na małe otwór – lub membranę – sprawiamy, że powietrze w kulkach zostaje ściśnięte, woda unosi się, a kuleczki schodzą; dzieje się tak, ponieważ woda nie może być ściśnięta, podczas gdy powietrze może. Po usunięciu nacisku dłoni powietrze w kulkach rozszerza się ponownie i wznoszą się wewnątrz rurki. Inne podobne urządzenia działałyby w oparciu o zmiany temperatury, a nie ciśnienia: w wyższej temperaturze powietrze mogłoby się rozszerzać, a kulki wznosiłyby się; niższa temperatura spowodowałaby ich zejście. Urządzenie to wykorzystał następnie w 1665 roku anatom z Bolonii, Carlo Fracassati, który dowodził, że transmisję bodźca w nerwie można wyjaśnić w ten sposób, iż nerw będzie szklaną rurą, a zewnętrzne bodźce będą działać jak dłoń, wywierając nacisk i powodując przemieszczanie się kuleczek w górę lub w dół, w kierunku mózgu lub z dala od niego. Por. D. B. Meli, *Machines of the body in the Seventeenth Century*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 97.

zewnątrzny na naszym nerwie, innym razem za percepcję tej impresji, ostatecznie zaś za sąd będący następstwem owej impresji. Wszystkie te trzy rzeczy towarzyszą sobie na tyle ściśle, 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 rozciąglą, nieposiadającą żadnego myślenia. W pierwszym natomiast, nie dotyczy umysłu człowieka, który jest rzeczą myślącą i nie ma nic z rozciągłości. To dlatego, ponieważ te rzeczy nie mają ze sobą żadnego powiązania, co jest wynikiem tajemnicy Tego, Kto połączył substancję myślącą z substancją rozciąglą (tak jak to zauważyłem i wyjaśniłem w *Traktacie o umyśle*) i ponieważ nasz Mistrz [Descartes – T.S.] opisał tylko ciało, a jeszcze nie uwzględnił duszy, która będzie z nim połączona, kiedy mówił tu o zmysłach, brał on owo słowo w pierwszym znaczeniu, to znaczy tylko jako wrażenie, które ciała otaczające nasze mogą na nim odcisnąć. I rozważał on tylko, jak to może wystarczyć do otworzenia niektórych porów komórek mózgu, w stopniu większym od innych, by spowodować, że duchy zwierzęce wyjdą z gruczołu w inny sposób, niż czyniły to uprzednio<sup>29</sup>.

Widzimy zatem, że percepcja, na poziomie mechanicznych oddziaływań, polega na otwieraniu się niektórych wejść prowadzących do mózgu i na spowodowaniu przez to specyficznego strumienia tchnień, który będzie odpowiedzialny za dany typ doznania. Najczęściej odpowiada to również danemu typowi reakcji i jest wyłącznym skutkiem zderzeń drobin stanowiących otoczenie zwierzęcia z jego układem nerwowym. Na etapie pomijającym świadomość doznań, a więc na poziomie bez emocji, wrażenia odbierane przez zwierzę służą jego poruszaniu się, potrzebom związanym ze zdobywaniem pokarmu, snem, rozrodem, orientacją w przestrzeni, unikaniem przez nie zagrożeń i im podobnym działaniom, mając zawsze tylko sens mechaniczny i nie stanowiąc jakiegokolwiek wiedzy ani nie odnosząc się do dziedziny jakiegokolwiek wolności. To o tym automatyzmie zwierzęcym Descartes

29 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 237.

piisał, że robi na nim wrażenie doskonałości<sup>30</sup>. Z innej strony, owa ściśle zdeterminowana, a tym samym pozbawiona namysłu, który zawsze nosi cechy braku pewności, postawa zwierząt powinna być uznana za im przynależną (szczególną) wolność, rozumianą w najwyższym stopniu, skoro dla tego uczonego wolność oznacza niemożliwość wątpienia i natychmiastowość wyboru. Różnica między zwierzętami a ludźmi jest jednak całkowita, bowiem w przypadku człowieka wolność wynika z niefizjologicznych i niemieszczących się w żadnym prawie przyrody skłonności woli, która może, a nie musi, dobrze zdecydować.

Gdy podnosi kwestię zmysłów, De La Forge skupia się na nich, dokonując drobiazgowego ich wyliczenia i poświęca się opisowi każdego z nich. Nawiązuje do Arystotelesa i do Gassendiego, traktując tego ostatniego jako polemistę Descartes'a w zakresie podjętego tematu wrażliwości. Przy tej okazji odchodzi od czysto mechanicznego rozumienia wrażeń i ma na uwadze odbiorczość, której podstawę stanowi świadomość. Na stronie 242 swoich *Uwag* przytacza konkretne artykuły, będące częściami rozprawy Descartes'a, służące wprowadzeniu tematu duszy, i uzupełniają je swoimi wyjaśnieniami:

*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, 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 On, aby jej myśli, które rozważane z osobna, pozostają bez związku z poruszeniami ciała lub [inaczej mówiąc – T.S.] są od nich odseparowane i niezależne, były odtąd, mianowicie w czasie, kiedy ta maszyna będzie stanowiła całość, nierozdzielnie zjednoczone z różnymi kształtami i sposobami ruchu, które duchy zwierzęce przyjmą na wyjściu z gruczołu, a które są zawsze powodowane przez otwory niektórych porów splotu naczyniowego (*du lassis choroidé*), o których mówiliśmy

30 „Krańcowa doskonałość, dająca się zauważyć w niektórych poczynaniach zwierząt, każe nam podejrzewać, że nie mają wolnej woli”. R. Descartes, *Cogitationes privatae*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. i wybór pism S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 172.

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 zostaną z nią połączone, ale te tylko, które mają odniesienie do stanu, w jakim zwykle maszyna ta się znajduje w danej okoliczności<sup>31</sup>.

Warto podkreślić, że De La Forge czuł się upoważniony do zajęcia swego stanowiska w tym temacie. Być może w stopniu większym niż jego poprzednik rozumiał, że ważność jedności psycho-fizycznej przesądza o szczególnej potrzebie rozwijania nauk medycznych. Pominę w tym miejscu szczegółowe rozważania, czyniące tego filozofa autorem rozwiązania okazjonalistycznego, a skupię się tylko na kwestii uświadomionych wrażeń, które przyjmują właśnie nazwę uczuć.

Problem odczuwania i głębokości skutków przeżywanych stanów emocjonalnych wiąże się u naszego lekarza z odpowiadającą im budową konkretnego ciała, nie zaś z podatnością na urazy, którą miałyby cechować się dana duchowość. W tym znaczeniu, o emocjonalnej charakterystyce rozważanego człowieka będzie przesądzało ciało, w jakim przebywa i z którym jest połączona jego świadomość. Gdyby pominąć inne aspekty szerokiej gamy władz i mocy w ludziach, sama wrażliwość, uczuciowość, odporność na bodźce, zależałyby od właściwości ludzkiego ciała. Różne ciała przynoszą odmienną budowę, dzięki czemu mamy do czynienia z nieco „innym człowiekiem”. De La Forge zwraca uwagę, że najistotniejsze są włókna nerwów, których gęstość, grubość i rozmieszczenie, będą decydujące. Co interesujące, lekarz powołuje się na fragment mniej popularnego tekstu Descartes'a, jakim są jego *Meteory*, i wyjaśnia, na czym polega udział odpowiednich drobin, obdarzonych takim, a nie innym kształtem, w odczuwaniu przez człowieka konkretnych smaków. Przy tej okazji ponownie wspomina o procesach trawienia pokarmów. Ma również na uwadze zjawisko zapachu i powonienia. Sięga do *Rozprawy o metodzie* i *Zasad filozofii*, zwłaszcza ich części czwartej, cytując ustalenia Descartes'a.

Przechodząc do opisu kolejnych zmysłów, rozważa on naturę słuchu, wyjaśniając, jak to się dzieje, że słyszymy muzykę. Kiedy jego poprzed-

31 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 243.

nik opisywał dźwięki, zwracał uwagę, że po stronie materialnej natury, są one tylko ruchem ośrodka, jakim jest powietrze. Problematyczne zatem i niewytłumaczalne w oparciu o zasady zwykłej przyczynowości i praw fizyki są słyszane przez nas melodie, stwierdzana harmonia i odczuwana przyjemność, jakie wynosimy z kontaktu z tego typu pobudzeniem. Także pozostałe percepcje, w ich opisanu i przedstawieniu, wymuszają przejście od planu fizykalnego do planu psychologicznego, jeśli mają być w sposób właściwy oszacowane. Lekarz ma na uwadze właśnie je wszystkie, tłumacząc, że są one udziałem duszy, dlatego że Bóg połączył z ciałem myśli, do których należą świadome przeżycia psychiczne (s. 251). Zgodnie z teorią Descartes'a, muzyka i inne postrzeżenia wymagające świadomości zależą od układu części materii okalającego ją środowiska w sposób umowny. Chodzi mianowicie o to, że skoro to Bóg połączył pewne ruchy ciał z pewnymi myślami i założył tym samym regularną odpowiedniość takiej przynależności, to nie dany rodzaj ruchu wywołuje daną myśl, ale postanowienie Boga. Gdyby było inaczej, przyporządkowanie byłoby niepotrzebne. Wystarczyłoby stworzyć materię i duszę, by reszta dokonała się sama w oparciu o zwykłe prawa przyrody i myślenia. Jest jednak inaczej. Zarówno materia, jak i dusza niczego sobie wzajemnie nie komunikują i nie udzielają. Nie ma też między zachodzącymi w nich procesami żadnej współzależności. Warto porównać to z istnieniem z jednej strony anioła, z drugiej świata. Anioł nie będzie ani słyszał świata, ani widział, ani czuł. Nie dotknie go też i istnienie świata raczej w ogóle umknie jego uwadze.

Nie będąc połączony z ciałem, anioł stanowi doskonały przykład samej substancjalnej istoty *cogito*. Nie będzie on jednak zdolny do posiadania wrażeń i nie będzie mógł ani odczuć bólu, ani radości, wskutek obecności jakichkolwiek rzeczy materialnych. Nie będzie również ze swej natury zdolny do popadnięcia w chorobę, której podłożem może być tylko dezorganizacja cielesna. Tym właśnie byłby człowiek, gdyby nie fakt, że połączenie z ciałem, o jakim mówimy, polega w jego przypadku na posiadaniu całego zespołu percepcji, które stanowią o uwikłaniu myślenia w poruszenia materii. Przyczyną tego nie jest jednak ani sama materia, ani sama świadomość, lecz wyłącznie kojarzący je z sobą Stwórca. Przelamuje On brak zależności między substancjami i łączy ich przebiegi w dowolnie przez siebie zaplanowany sposób. Dla

przyjrzenia się z najwyższą skrupulatnością powyższym zagadnieniom, warto odnieść się do *Traktatu o umyśle ludzkim* De La Forge'a<sup>32</sup>.

Tymczasem lekarz przechodzi w swoim tekście do kwestii związanych ze zwykłym postrzeganiem. Otóż, zatrzymując się przy 49 artykule *Człowieka*, pragnie on wyjaśnić, co rozumie przez mechanizm tworzenia się błędów, które za swą przyczynę mają zmysły. Fragment ten służy również za ilustrację ostatniego z zagadnień, pokazując, że tylko od Boga zależy, jakim mechanicznym poruszeniem będzie odpowiadała dana myśl:

Przyczyna główna wszystkich błędów zmysłów ma za swą okoliczność to, iż Bóg, chcąc połączyć idee [to jest materialne impresje – T.S.] gru-

32 Uczony ten pisał: „[...] Możemy również powiedzieć to samo w przypadku jedności ciała i ducha, jeśli tylko pewne ruchy pierwszego dokonują się zależnie od myśli drugiego i odwrotnie, pewne myśli drugiego zależą od poruszeń pierwszego. Bywa przy tym, że przyczyna tej zależności pochodzi z woli duszy, która jest zjednoczona, bywa, iż jest ona następstwem innej, wyższej od niej woli. Ponadto, podobnie, jak nie pojmujemy nic innego, co by łączyło ciała, niż owa wzajemna bliskość i zależność, ani też nic innego, co by jednoczyło umysły, poza wzajemną miłością, jaką się powodują; tak samo nie umiemy wcale zrozumieć jasno i wyraźnie, co może zjednoczyć umysł i ciało ani co może połączyć myśli jednego z ruchami drugiego i uczynić je zależnymi, poza własną wolą tego umysłu lub jakąś inną, znajdującą się ponad nią samą. I tak też, jak ciała, które są złączone, działając i znosząc zależność jednych od drugich, nie tracą swej własnej natury, z powodu której są one zdolne do działania i przyjmowania oddziaływań, każde z osobna, wówczas kiedy zostaną oddzielone; tak samo ciało i duch, kiedy są połączone, nie przestają zachowywać swych, sobie właściwych istot i zdolności do działania lub podlegania zależności jednego od drugiego, chociaż podczas tej unii istnieje pewna część myśli owego ducha i jakaś część poruszeń danego ciała, które tak dalece zależą jedno od drugich, że byłoby całkiem niemożliwe, aby jedno mogły się dokonać bez drugich i że, w ten sposób, ta unia jest na tyle ścisła, na ile dopuszcza to ich natura. W końcu, tak jak związek dwóch umysłów trwa tak długo, jak ich miłość oraz, jak związek dwóch ciał nie zostanie przerwany aż do momentu ich rozdzielenia; tak samo unia ducha i ciała nie przestanie trwać aż do chwili, w której ten, kto je połączył, to znaczy, kto uzależnił ruchy jednego od myśli drugiego, zmieni wolę albo kiedy ciało nie będzie już zdolne do wytwarzania poruszeń, względem których myśli umysłu są zależne. 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, czy to wówczas, gdy to wola umysłu, który jest zjednoczony, przymuszała ciało do tej zależności czy wtedy, gdy coś innego je do tego zmusiło”. Tenże, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011, s. 234.

czółu z percepcjami duszy, złączył każdą z nich z myślą, która przedstawia duszy pewien 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 zakończenie *szóstej Medytacji*. To dlatego dusza ma zawsze tę samą myśl i postrzega zawsze tę samą rzecz, za każdym razem, gdy idea [rysunek – T.S.], 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 sprawia ją zazwyczaj; tak jak my to wyjaśniliśmy obszerniej w *Traktacie o umyśle*, który jest kolejnym po tym<sup>33</sup>.

To interesujące i proste rozwiązanie znajduje swą rację w tym, co nazwalibyśmy statystyką. Jest ona zresztą bardzo przydatna i samonarzucająca się, gdy chodzi o wygodny dla okazjonalistów paralelizm. Nasi autorzy używają sformułowania: „za każdym razem, gdy”, które właśnie odnosi się do powtarzalności. De La Forge nakazuje przebadać, czy powód zajścia danego zjawiska pokrywa się z tą regularnością. Jeśli nie, zakłada możliwość błędu. Zauważmy przy tym na marginesie, że autor nadmienia, iż po *Uwagach* czytelnik otrzymał tekst *Traktatu o umyśle*, co jednak nie miało miejsca w wydawanych publikacjach.

W następnym akapicie lekarz analizuje i oszacowuje obszar zmysłowości, powiadając, że jego poprzednik przyjmował tradycyjne istnienie pięciu zmysłów zewnętrznych, a ponad to wyróżnił jeszcze dwa dodatkowe:

[...] to znaczy, odczucie, jakie mamy w związku z głodem, pragnieniem, i wszystkimi innymi potrzebami (*appetits*) naturalnymi oraz ten [zmysł – T.S.], dzięki któremu odczuwamy uczucie namiętności

33 Tenże, *Remarques...*, s. 251. Na marginesie warto odnieść się do końcówki tej wypowiedzi. Sugeruje ona, że De La Forge uważał, iż po jego *Uwagach*, publikacja będzie zawierała jeszcze jego autorski *Traktat*. Być może takie były plany autora oraz wydawcy, Clerseliera.



(*passions*), co uczynił z wielką racją. Nie ma bowiem żadnej wątpliwości, że występuje tyle różnych rodzajów zmysłów, ile jest rozmaitych sposobów mętnych spostrzeżeń, [wynikłych z – T.S.] oddziaływania przedmiotów na zmysły, zważywszy, iż to na tym zmieszonym sposobie percepcji polega natura zmysłów<sup>34</sup>.

Fragmety te odpowiadają niektórym naszym początkowym ustaleniom, mówiącym o tym, że „prawdziwy człowiek” odnajdywany jest w emocjach, czyli stanowi istotę zmysłową. Jednak zdaniem De La Forge'a bycie taką naturą nie jest jednoznacznie tożsame określeniu człowieka jako takiego. Chodzi w tym natomiast o to, że każdą myśl, której podmiot nie zawdzięcza myśleniu czystemu, lekarz określa mianem zmysłowości. W związku z tym, zarówno domena myślenia abstrakcyjnego, jak i wyłącznie mechanicystyczne bycie na sposób materialnych rzeczy, nie są właściwymi sposobami pojmowania natury ludzkiej jako przynależnej istocie odczuwającej. Do tej właśnie strony bytowania odnosi się wszak również medycyna i profilaktyka pro-zdrowotna. Kontynuując ten sam temat, De La Forge mówi następnie o właściwych samej przyrodzie regulacjach, takich jak te, iż naturalnym potrzebom często towarzyszą odpowiednie uczucia. Nakazuje jednak odróżniać jedno od drugich, mając za inspirację kartezjańską *Medytację szóstą*, w której jest mowa o tym, że odczucia i potrzeby są ze sobą powiązane, mimo iż nie ma między nimi żadnego podobieństwa. W ten sposób bólowi towarzyszy smutek, a łaknieniu suchość w gardle. Warto dodać w tym miejscu, że we wspomnianej *Medytacji* Descartes przestrzega przed przypadkami, kiedy natura podpowiada coś, co może stać się szkodliwe dla zdrowia i życia człowieka, podając przykład wielkiego łaknienia przy występowaniu puchliny wodnej. Jednak on sam powołuje się wówczas na statystykę, twierdząc, iż chociaż natura czasami nas zwodzi, to jednak w większości przypadków stanowi ona najważniejszą i poprawną wskazówkę w sprawie zachowania przez nas jak najlepszej kondycji. W dbałości o nią filozof nie stosuje swej zasady z zakresu teorii poznania, która powiada, iż nie wolno nigdy wierzyć tym, którzy choć raz nas zwiedli. Zadowolona się średnią wyników obserwacji, której podmiotem być może był on sam.

34 Tamże, s. 252.

Rozpisując się o odczuciach De La Forge poświęca się następnie zjawisku głodu, który jest stanem duszy, polegającym na uświadomionej potrzebie, posiadającej swe uwarunkowania w specyficznym oddziaływaniu kwasów na ściany żołądka. W tym fragmencie lekarz jest zgodny z treścią studiowanej partii prac Descartes'a. Rozwija jednak swą myśl w tej sprawie nieco szerzej, odnosząc się do zjawiska łaknienia również u płodów. Powołuje się na godny odnotowania przykład, kiedy pewna kobieta wykazywała się niezrozumiałą potrzebą zjadania kamieni. Twierdziła przy tym, że bardziej smakują jej te, które uprzednio były wystawione na działanie światła księżyca. Trzeba przyznać, że choć zdarza się to rzadko, lekarz przytacza podobne dowody absurdalnych zachowań ludzi, których wartość nie wydaje się dla niego jedynie anegdotyczna<sup>35</sup>. Jeszcze lepiej widać to na przykładzie wyjaśnienia mechanizmu nabywania inklinacji, takich jak niechęć, który opisuje on w *Traktacie*. Całkiem poważnie uwzględnia przy tym rezultaty ustaleń innych badaczy:

Wnikliwy uczony, kawaler d'Igby, w uczynionym przez siebie *Traktacie*, przytoczył godny uwagi przykład na temat tych rodzajów niechęci, w osobie króla Jakuba z Wielkiej Brytanii, który miał taką awersję do obnażonych szpad, że nie mógł ich widzieć bez skrajnego strachu. Mówił on także, iż źródło tej niechęci pochodziło stąd, że królowa, jego matka, będąc z nim w ciąży, silnie się przeraziła morderstwem jednego z jej oficerów, który był zabity w jej obecności, w należącej do niej komnacie. Jeśli jest prawdą, że to było prawdziwą przyczyną jego strachu, dość trudno wyjaśnić, jak forma poznawcza rzeczy szkodliwej mogła się odcisnąć na gruczole dziecka, które nie mogło inaczej jej postrzec, jak tylko za pośrednictwem oczu i uszu swej matki, podczas kiedy było

35 Przykład pochodzi z *Traktatu o umyśle*: „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 – T.S.] niektórych z cząstek tych kamieni, zwłaszcza, że promienie księżyca je skruszyły”. Tamże, s. 259.

ono w jej brzuchu. Byłoby o wiele łatwiej podać rację podobnej rzeczy, jeśli byłby to zapach lub smak, który byłby niezdrowy dla dziecka, bo co do zapachu, może on przenikać wskroś porów matki, a co do pokarmu, który ma zły smak, kiedy przechodzi od matki do dziecka, można znaleźć pewne jego części w krwi, którą było ono karmione. Poznajemy również łatwo, że nie jest zawsze niezbędne, aby matka odczuła ten zły zapach albo zły smak, ponieważ mózg jej dziecka, będąc delikatniejszym niż jej własny, może zostać nimi dotknięty bez faktu przez nią tegoż odczucia. Można jednakowoż usunąć trudność znajdującą się w przykładzie przytoczonym przez Pana d'Igby i zobaczyć, jak rzecz się ma, jeśli rozważy się, że to nie tyle jakoś rzeczy się wówczas przedstawia oczom czy uszom matki, która następnie szkodzi dziecku, ale zaskoczenie, z jakim się ta rzecz przedstawia, bowiem to ono wnosi znaczącą zmianę w tchnieniach życiowych matki i przenosi się do jej wnętrza, co może przeszkadzać dziecku z powodu dużego związku, jakie ono z nią ma. Aby to zrozumieć, proszę was o skupienie uwagi na tym, że zasadniczym skutkiem tego zaskoczenia jest zatrzymanie gruczołu w miejscu, z którego przyszła do niego forma poznawcza je wywołująca (jak to bardzo dobrze zauważył Pan Descartes, kiedy mówił o podziwie [zob. R. Descartes, *Namiętności...*, art. LXX–LXXVII – T.S.]), i przetransportowanie tchnień w tamtą stronę w tym stopniu, że są zawrócone z wszystkich innych kierunków, [dzięki czemu – T.S.] ta forma nie tylko jest odcisnięta na gruczole matki, ale również na gruczole dziecka (w sposób, w jaki wyjaśniłem to bardzo obszernie w moich *Uwagach* na stronie 335 i następnych), i to silniej nawet niż na matki, zwłaszcza, że gruczoł dziecka jest delikatniejszy i bardziej zdolny do bycia narażonym na niewygody czegoś podobnego. To dlatego, kiedy już po narodzeniu dziecka jakaś przyczyna wycisnie ponownie tę samą formę na jego gruczole, wytworzy ona ten sam skutek i przyczyni się do jednej z tych niechęci, co do której nie umiemy podać jej racji, i do wielu innych rzeczy, które wyjaśniłem w moich *Uwagach*. Istnieje tu również kwestia bardzo znamienita do rozważenia, polegająca na tym, że ten rodzaj wrażeń, które są nieraz bardzo silne, powoduje, iż nie zawsze jest konieczne, aby przedmiot, który ma zwyczaj budzić w nas pewną namiętność, był obecny dla naszych zmysłów w celu sprawienia, by się ona pojawiła, co zachodzi dość często przy wyobrażaniu sobie.

To właśnie zdarzyło się pewnego dnia jednemu z moich znajomych, który miał tak wielką awersję do czosnku, że nie był w stanie go jeść bez odruchu wymiotnego, i gdy pewnego dnia spożył on sos, w którym, przez wzgląd na niego, czosnku wcale nie było, a który bardzo mu smakował, ktoś z osób towarzyszących powiedział mu potem dla żartu, że sos ten zawierał czosnek, a on zwrócił wszystko to, co zjadł<sup>36</sup>.

W kończącej tego typu rozważania części *Uwag* lekarz również wyjaśnia pochodzenie oraz występowanie, mających miejsce powszechnie, rozmaitych skłonności naturalnych. Dostrzega on ich rolę jako regulatorów, służących zachowaniu zdrowia i sprawności cielesnej.

Powiedzieliśmy, że De La Forge nie pomija w swoim komentarzu zagadnienia namiętności duszy, ponieważ posiłkując się różnymi fragmentami dorobku Descartes'a, nie ogranicza się tylko do problematyki przywoływanych tu pism anatomicznych swego poprzednika. Kwestia urazów duszy jest nie mniej ważną kategorią chorobową niż proste bóle, złamania czy dotkliwe szkody, poniesione w sferze ludzkiej cielesności. W związku z tym medycynę dałoby się uprawiać na dwa sposoby. Pierwszy z nich polegałby na uznawaniu zmian w ciele za stany odpowiadające znamionom chorobowym. Drugi natomiast odnosić by należało do zmian w sposobie myślenia, które to towarzyszą tamtym przekształceniom. Uwzględnienie obu tych planów jest oczywiście działaniem w najwyższej mierze właściwym. Mówi się jednak o „namiętnościach duszy”, co zmusza Descartes'a do napisania osobnego traktatu na ich temat. Również De La Forge podejmuje to zagadnienie jako odrębne, zajmując następujące stanowisko wobec teorii doznań:

36 L. De La Forge, *Traktat o umyśle...*, s. 351. Gdy chodzi o wskazany traktat: por. K. Digby, *Traité de la Poudre de Sympathie*, Paris 1658, s. 139–141. Lord Kenelm Digby (1603–1665), angielski polityk i filozof. Przytacza on historię pewnej królowej etiopskiej, która urodziła dziecko o białym kolorze skóry, co przypisywała swemu oddaniu Matce Boskiej, której portret znajdował się nad jej łóżkiem (tamże, s. 138–139); czy przykład innej kobiety, która urodziła mocno owłosione dziecko, rzekomo z tego powodu, że oglądała wcześniej portret Jana Chrzyciela, który ubrany był na nim w strój z wielbłądziej skóry itd. W sprawie Kartezjańskich ustaleń na temat wrażliwości płodu w brzuchu matki por. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 49.

[...] przez namiętności, o których w tym miejscu pisze nasz Autor, nie rozumie on czysto duchowych emocji duszy, które powstają w wyniku poznać 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<sup>37</sup>.

Lekarz potwierdza tym samym, że wspomniane stany duszy zależne są od faktu połączenia z nią ciała i nie mogłyby w żaden sposób przysługiwać samej czystej inteligencji, która z natury (zgodnie z definicją *res cogitans*) byłaby do nich zdolna, ale siłą rzeczy nie posiadałaby ich. Gdy De La Forge przechodzi do przedstawienia swej opinii w sprawie powstawania skłonności, powtarza ustalenia z *Traktatu o umyśle*:

Wszystko to, co może uczynić dusza w tym przypadku, to nie zgadzać się z tego skutkami i zatrzymać w stopniu, w jakim to możliwe, poruszenia ciała temu towarzyszące. Dusze, które zdolne są najłatwiej pokonać swe namiętności i powstrzymać swe poruszenia, są bez wątpienia najsilniejsze. Zatem siła ta nie polega tylko na chęci poruszenia tchnień w inną stronę niż ta, w którą je popycha namiętność (bo wiemy dobrze, że to byłoby zbędne), ale na włączeniu się, by odwrócić o tyle, o ile ona może, swą wyobraźnię od rozważania przedmiotu jej namiętności i ponieść ją ku oglądaniu czegoś, co może je zniszczyć, poprzez rozważanie tego, co z naszego punktu widzenia jest naprawdę dobrego lub złego w tym przedmiocie, ponieważ nie ma nic, co byłoby bardziej zdolne do utrzymywania woli w stałym przekonaniu, niż poznanie prawdy; to dlatego musimy zasadniczo spróbować zdobyć prawdziwe poznanie wówczas, kiedy jesteśmy bez emocji, aby sądy, jakie czynimy na temat oczywistych percepcji, uzbroidły nas przeciw znacznemu zmieszaniu uczuć<sup>38</sup>.

37 Tenże, *Remarques...*, s. 263.

38 L. De La Forge, *Traktat o umyśle...*, s. 360. O duszach silnych, czytamy u Descartes'a: „Otóż każdy może poznać siłę lub słabość swej duszy po wyniku tych walk. Ci bowiem, których wola może z natury najłatwiej pokonać uczucie 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

Do zagadnienia emocji powróci on począwszy od strony 350 *Uwag*, na której lekarz odnosi się do emocji i za punkt wyjścia dla tej problematyki przyjmuje 27 artykuł *Namiętności duszy* Descartes'a. W przeciwieństwie do swego poprzednika, nie zamierza jednak uwzględniać samej duszy, choć to jej dotyczą te uciążliwe percepcje, a decyduje poświęcić się tylko cielesnemu aspektowi ich powstawania. W tym miejscu podaje sformułowaną przez siebie definicję namiętności, pisząc:

Są to poruszenia gruczołu, powodowane, wzmacniane i utrzymywane przez pewne ruchy lub szczególnie 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 w mózgu (*mailles du reseuil*), inaczej niż pozostałe i odmiennie niż dotychczas. Nazywam je *poruszeniami gruczołu*, ponieważ jest on zawsze posłuszny ich biegowi i zawsze odchyła się lub zbliża w stronę, w którą one dążą. Mówię, że są one *powodowane przez pewne ruchy lub szczególnie bieg duchów zwierzęcych, które wznoszą się od serca*, nie jakoby miałem chcieć zaprzeczyć, że przedmioty zewnętrzne czy też formy poznawcze pamięci oraz inne sposoby ułożenia ciała (*dispositions*), są zwyczajnymi przyczynami, które wzbudzają idee na gruczole, ale ponieważ te idee nie są wcale namiętnościami do momentu, kiedy będąc przeniesione aż do serca, zadziałają na nie i na inne wnętrzości za pomocą odgałęzień nerwów szóstaj 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<sup>39</sup>.

Zauważmy, że zdaniem lekarza, jeśli tylko rozpatrujemy emocje od ich strony fizjologicznej, strumienie duchów zwierzęcych oddziałują na serce i inne wnętrzości, co ma wystarczać do wzbudzenia zachowań pewnego typu i co, jak sugerowałem wyżej, należałoby nazwać specyficzną psychologią bez duszy duchowej. Przyznać również trzeba,

dotyczące znajomości dobra i zła, według których postanowiła ona kierować czynnościami swojego życia". R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 96.

39 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 351.

że podobne rozwiązanie zagadnienia mogło być następnie wykorzystane przez zwolenników materializmu jako argument przeciw niematerialności myślenia, a także można się nim było posłużyć wyjaśniając również ludzkie zachowania. By tego uniknąć, lekarz pisze nieco dalej (*Unagi*, s. 365), to jest przy okazji omawiania 103 artykułu z dzieła Descartes'a i podjęcia tematu unerwienia żołądka oraz odczuwania takich stanów jak głód – co przecież dotyczy również zwierząt – że w ich przypadku nie są to prawdziwe emocje, ale z racji na nieposiadanie duszy duchowej, jedynie skutki unerwienia ich ciał. Układ nerwowy pobudza układ mięśni do poszukiwania pokarmu, przywodząc ludzkiemu obserwatorowi tych zjawisk na myśl jego własne i znane mu uczucia głodu i pragnienia. Ten, kto traktuje powyższe na zasadzie prawdziwych doznań, ulega jedynie złudzeniom, charakterystycznym dla czasów dzieciństwa. Jest to argumentacja iście kartezjańska.

W dalszym ciągu swej analizy De La Forge zajmuje się na powrót anatomią i skłania do zagadnień związanych z wątrobą oraz jej funkcjami, odnosząc się do swego poprzednika, który twierdził, że jeśli tylko organ ten pracuje poprawnie, odpowiedzialny jest za wytwarzanie krwi (s. 264–265 *Unagi*). Chcąc być na bieżąco z najnowszymi badaniami w tej sprawie, lekarz wspomina rolę i badania Jeana Pecqueta (1622–1674)<sup>40</sup>, który przyczynił się do zmiany poglądu na temat narządu, który jest odpowiedzialny za produkcję krwi, bowiem nowa opinia głosiła, iż to w sercu następuje przetwarzanie mleczka w krew, co wykazują oględziny zarodka kurzego, ujawniające, że zarówno serce, jak i krew istnieją przed zawiązaniem się organów, takich jak wątroba<sup>41</sup>.

40 Jean Pecquet, doktor należący do Wydziału Lekarskiego Szkoły Montpellier. Wykładowca, lekarz królewski Ludwika XIV, jeden z wielkich uczonych, którzy bezpośrednio przyczynili się do radykalnych przemian w myśli naukowej siedemnastego wieku. Jego dzieło określa pierwszeństwo roli serca nad wątrobą w kwestii krążenia krwi. Swoimi badaniami autor ten włączył się do debaty rozpoczętej przez Harveya czy Descartes'a. Monografię na temat Pecqueta stanowi książka J.-P. Dadoune, *Jean Pecquet, Médecin et anatomiste du grande siècle*, Paris 2018.

41 Aucante odnotowuje powyższe wskazanie na osobę Pecqueta, jakie poczynił De La Forge. Ogłoszenie odkrycia, dokonanego przez tego pierwszego, miało miejsce w roku 1651, a jego prezentacja odbywała się więcej niż jeden raz w Akademii Montmora, który łączył wielu z interesujących nas autorów. Jak podkreśla Aucante, jest niezrozumiałe, że Descartes nie aplikował w swoim *Człowieku* wiedzy pochodzącej z odkrycia owych żył

W następnych partiach *Unag De La Forge* prezentuje zagadnienie duchów zwierzęcych, które porzuca, by na stronach 267 i 277 przedstawić ową sławetną „fabrykę, jaką jest mózg”. Wskazuje Descartes’a jako prekursora tych badań i docenia jego wkład, co czyni w nawiązaniu do artykułu 63 *Człowieka*. Sam uważa się za kompetentnego, by rozszerzyć tę najbardziej, jego zdaniem, wymagającą problematykę. To w tej części wspiera się rysunkami swego autorstwa i odwołuje do analogii, przypominających używane przez jego mistrza. By podać tu jeden z przykładów takich porównań, można odnotować, że środowisko mózgu lekarz nakazuje wyobrazić sobie niczym gęsty las, przez który można się przebić i do którego można powracać dzięki wykonanym w ten sposób przejściom<sup>42</sup>.

Następnie podejmuje on temat siły, jaką posiada dusza, by poruszać szyszynką (s. 276). Ma to być główna władza przyczyniająca się do zawiadywania wszystkimi członkami ciała. Ma ona swe zastosowanie również w czynnościach wyobraźni i pamięci. Podobnie jak jego poprzednik, lekarz nie precyzuje, na czym miałyby polegać taka siła<sup>43</sup>. Obaj wspierają się jedynie analogią z hydraulikiem, do którego

mleczowych, co zawdzięczano włoskiemu lekarzowi Asseliusowi (1581–1626), ani nawet nie wsparł się rezultatami badań wspomnianego Pecqueta, w czym skorygował go De La Forge. Natomiast żyły te znał i wzmiankował o dziele Asseliusa, *De lactibus, sive lacteis venis*, w *Opisie ciała ludzkiego* (zob. *Człowiek...*, s. 115). Co interesujące, wykrycie owych arterii może być przeprowadzone z powodzeniem, tylko w czasie wiwisekcji, co stwierdzono przy asyście Asseliusa, w dniu 23 lipca 1622 roku. Ofiarą badań był pies. Descartes musiał o tym wiedzieć, bowiem w maju 1640 roku napisał do Regiusa: „Przy pierwszej sposobności poszukamy ich razem w żywym psie”. R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 9. Co więcej Descartes bardzo interesował się tymi żyłami, o czym świadczą wiele ustępów w cytowanym właśnie liście. Na ten temat zob. też: V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 158–159. Na temat badań Asseliusa oraz Pecqueta zob. tamże, s. 183. Tematowi odkrycia Jeana Pecqueta Aucante poświęca cały podrozdział, zob. tamże, s. 161–163.

42 Zob. L. De La Forge, *Remarques...*, s. 333–335.

43 Wiele światła w tej sprawie wnosi interpretacja J. Kopani. W związku z tym, warto odnieść się do rozdziału opracowania, którego rozwiązanie częściowo tu nakreślę. Mowa jest o części zatytułowanej: *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 114–125. Otóż z wyjaśnień, które Descartes poczynił dla księżniczki Elżbiety, w których nakazywał odnosić się do przecucia jedności, a w związku z tym, również do bezpośredniego jej doświadczenia na własnym przykładzie, w innym miejscu korespondencji, akcent zostaje przeniesiony



porównują duszę, a który umiejętnie zarządza licznymi strumieniami wody, jak w przypadku sterowania fontannami. Jest oczywiste, że i tę problematykę bardzo trudno wyjaśnić bez wspomnienia się rozwiązaniem okazjonalistycznym. Dopiero z jego użyciem można powiedzieć wszystko na temat oddziaływań między substancjami oraz zarządzania przez świadomość maszyną ciała, o którym tu mowa. Wykorzystywana przez uczonych analogia z zarządcą fontann jest więc do przyjęcia, po uwzględnieniu tego, że w naturze w żaden sposób nie może dojść do oddziaływania między obiema substancjami. Jeśli zatem chcemy uniknąć metafor i uczynić wyjaśnienie naukowym, całe to zjawisko musi być rozważane w aspekcie ponadnaturalności i Bożej wszechmocy. U myślicieli takich jak Malebranche pojawia się ono jako rozumowa konieczność. W ten sam sposób traktują je inni okazjoniści, czyli De La Forge czy Guelinx, który pisał, iż to wyłącznie Bóg może wprawiać w ruch: „I Poruszyciel niekiedy odmawia ruchu (co zdarza się w przypadku paralityków i ludzi wyczerpanych [...])”<sup>44</sup>. Widzimy jasno, że substancje stworzone nie są w stanie generować działania, służącego ich własnym przekształceniom, ani ich interakcjom z substancjami je otaczającymi. Doskonale opisuje to De La Forge w swoim *Traktacie o umyśle*:

[...] doświadczamy, iż ta zdolność nie porusza bezpośrednio, sama przez się, naszych członków zewnętrznych; jeśli by 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 21 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, z czym proste poruszenia dla wywołania tego skutku są naturalnie połączone. Trzeba

na grunt poznawczy. Chcąc odnieść się do analogii między ciałem i duszą, filozof pisał o ciele i jego ciężarze. Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, s. 10. Zdaniem komentatora, uczonego posłużył się powyższą analogią, nie dla wykazania „analogii bytowej”. Jak uważa Kopania: „dana jakość [tu: ciężar – T.S.] 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.

44 A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009, s. 73.

zapoznać się z wszystkimi fragmentami, gdzie mówi on, że dusza nie ma możliwości poruszania ciała, to znaczy powodowania nim bezpośrednio poprzez poruszanie mięśni lub wzmaganie ruchu tchnień, które mogą tam wnikać 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 – T.S.] jest myślenie, mogę przytoczyć tysiące miejsc, w których zalicza on siłę duszy do przyczyn mogących określać ruch gruczołu oraz tchnień [...]”<sup>45</sup>.

Tematem bezpośrednio związanym z tym, co zostało powiedziane powyżej, jest problem siedziby duszy, do którego De La Forge raz jeszcze powraca. Wspominaliśmy, że Descartes uczynił siedliskiem duszy szyszynkę. Lekarz podziela ten wybór i począwszy od strony 281 *Unag*, poświęca swe rozważania owemu pojedynczemu, należącemu do mózgu, gruczołowi. Studia z tego zakresu przyjmują postać polemiki z opozycyjnie nastawionym wobec koncepcji kartezjańskiej Bartolinem<sup>46</sup>. Medyk odpiera jego błędną teorię, zajmując swe stanowisko na wzór poglądów zamieszczonych w *Traktacie o umyśle*, a jednocześnie wykorzystuje swe *Unagi* do tego, by obok tekstów Descartes’a znalazły się jego własne, wyjątkowo przydatne w podjętych rozważaniach.

45 L. De La Forge, *Traktat...*, s. 160. Louis De La Forge wykorzystuje tutaj list Descartes’a z lipca 1647 r. Zob. R. Descartes, *Oeuvres...*, t. V, Paris 1903, s. 65. Według Descartes’a, dusza kieruje tylko strumieniami tchnień: „[...] 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 tchnienia żywotne z tą samą łatwością dają się zastosować do wielu różnych działań”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. 1, s. 274. V. Aucante podkreśla, że w teorii ruchu tchnień Descartes wykorzystywał zasadę *impetu*, co zresztą czynili anatomowie w szesnastym wieku, jak choćby Jacques Dubois, Wesaliusz, 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, *La philosophie médicale...*, s. 135. Chodzi o list: *À Beverwick, 5 juillet 1643 r.*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. IV, Paris 1901, s. 5–9. Zob. też: tenże, *List do Regiusa z 24 maja 1640 r.*, [w:] tenże, *Listy do Regiusa...*, s. 9.

46 Thomas Bartolin (1616–1680), duński lekarz i anatom, matematyk i teolog. Odkrywca układu limfatycznego u ludzi, podczas gdy Pecquet odkrył go wcześniej u zwierząt.

Mają one znaczenie dla tego, co łączy teksty obu autorów. Pokazują ponadto, jak twórczo lekarz rozwija myśl anatomiczną swego poprzednika w kierunku własnego rozwiązania okazjonalistycznego:

Zakładam po pierwsze, jak tego dowiodłem w *Traktacie o umyśle*, że wszystko to, co myśli, jest niezdolne do posiadania rozciągłości, a będąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy taką, która pojmuje i chce, [sprawia, że – T.S.] nie można zmyślać, jakoby mogła ona mieć jakiś inny rodzaj odniesienia do substancji rozciąglej poza tym, jaki może posiadać, to znaczy przez pośrednictwo aktów świadomości i aktów woli. W wyniku tego, na przykład (skoro ją chcemy zjednoczyć z czymś, co jest rozciągle), niektóre percepcje i akty woli duszy będą połączone z ruchami ciała, jak i na odwrót, pewne poruszenia jednej z substancji z pewnymi percepcjami tej drugiej. Układ ten spowoduje, że kiedy ciało, z którym umysł jest połączony, poruszy się w pewien sposób, umysł natychmiast będzie miał pewne percepcje. I w momencie, kiedy umysł ma pewne pragnienia, owo ciało, jeśli tylko jest dobrze nastawione, zmuszone zostanie do pewnych ruchów, które do tamtych się odnoszą czy też które są naturalnie do nich przyłączone<sup>47</sup>.

Pierwszy fragment wypowiedzi odnosi się do paralelizmu w statystycznym, to jest regularnym współwystępowaniu pewnych myśli i pewnych poruszeń ciała. Kolejny dotyczy sposobów i zakresu, w jaki zachodzą te właśnie interakcje, określane mianem znaków unii ciała i duszy:

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 partiami naszego ciała, ponieważ nie mamy żadnego członka, w którym nie odczuwalibyśmy doznań i którego nie moglibyśmy poruszyć, jeśli chcemy. Do tego należy dodać,

47 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 287–288.

że kiedy nasze ciało jest źle nastawione, nie zawsze możemy poruszyć jego częściami zgodnie z naszą wolą ani odczuć poruszeń, które przedmioty zewnętrzne w nich wytworzyły. Możemy również zauważyć, że nie jesteśmy panami tych z naszych percepcji, które określamy mianem uczuć. 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<sup>48</sup>.

Warto wspomnieć, że powyższe zagadnienie sam Descartes rozwijał w kilku swoich pismach. Czynił to między innymi w *Liście do Hyperaspistesesa*, z sierpnia 1641 roku<sup>49</sup>, w korespondencji z księżniczką Elżbietą<sup>50</sup>, w *Medytacjach*...<sup>51</sup> oraz w *Liście do Arnaulda*, z 29 lipca 1648 roku<sup>52</sup>. Aucante wskazuje na rozwinięcie tematyki połączenia substancji, które znajdujemy w *Namiętnościach duszy* i właśnie w *Liście do Hyperaspistesesa*:

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 w nie mniejszym stopniu utrzymuje jednocześnie rozłączność z punktu widzenia istoty, co rzeczywistą unie! W swojej odpowiedzi na zarzuty Hyperaspistesesa, filozof wyróżnia również dwa sposoby rozumienia relacji duszy i ciała, to znaczy z jednej strony pozytywnie („*positiva*”) z drugiej przez prywatację („*privatio*”), gdzie ten pierwszy posiada o wiele większy stopień pewności, niż drugi<sup>53</sup>.

48 Tamże.

49 Zob. R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 27.

50 Zob. tenże, *Listy do księżniczki...*, List z 21 maja 1643 r., s. 6.

51 Zob. tenże, *Medytacje...*, t. 2, s. 42–43.

52 Zob. tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 46.

53 V. Aucante, *La philosophie médicale...*, s. 33. Gdy chodzi o List do Hyperaspistesesa, datowany na sierpień 1647 r., zob. R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 33.

Wracając do komentarza De La Forge'a, w trzecim kroku lekarz odnosi się do połączenia wszystkich przewodów nerwowych w centrum ich zejścia się, jakim jest mózg, i za Descartes'em wyznacza na siedzibę duszy szyszynkę, przytaczając odpowiednią argumentację:

To dlatego jest jasne, po trzecie, że wszystkie części, w których impresja jakiegoś ruchu może mieć miejsce, bez bycia odczuta, nie są zapośredniczone przez owo główne siedlisko duszy, to znaczy przez 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 również sen, pokazują nam, że mogą one być poruszone bez odczucia przez nas tego. 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 tego, by druga tego nie doznała), 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 – to nie możemy nie zauważyć, że działał, skoro tylko wyobraźnia nie jest więcej zaprzątnięta, jak to wyjaśniłem w innym miejscu. Pozostają nam zatem jedynie te części, które są ukryte w owej jamie [w mózgu – T.S.], 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 w mózgu (*les mailles du reseuil*), która nie wpływałaby na zmianę jego położenia. Po trzecie, owa wielka ilość małych arterii spłotu naczyń (*du lassis choroïde*), 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 tej sieci 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 z większą siłą lub bardziej obficie od pozostałych i żeby w tym czasie nie otworzyły się pory w sieci rurek, które są bardziej przeciwstawne ich biegowi niż pory 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<sup>54</sup>.

Wartość powyższego wyjaśnienia polega między innymi na tym, że zgadza się ono z postulatem Descartes'a w sprawie wyboru umiejscowienia siedliska duszy. W przypadku De La Forge'a stanowisko jest jednak znacząco rozbudowane i stanowi eksplikację uwzględniającą jego teorię, w której dokonuje on syntezy poglądów własnych i swego poprzednika. Podobnie czyni, odnosząc się do zarzutów wspomnianego Bartolina. Przykładowo, pokazuje on, że istnieje zależność tego, jakie dusza ma percepcje, od stanu, w jakim znajduje się ciało:

54 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 287–288.

[...] doświadczenie poucza nas wszelako, że jasność naszych postrzeżeń, zależy od rozłączności (*distinction*) tych ruchów i że Ten, kto połączył jedno z drugim, 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, jak ów mały gruczoł, ponieważ nie ma żadnej, która znajdowałaby się w tak korzystnym położeniu, jak ona, by osiągnąć ten skutek<sup>55</sup>.

Po tym fragmencie, kończącym (na stronie 294 *Uwag*) polemikę z Bartolinem, De La Forge w dalszym ciągu analizuje artykuły rozprawy *Człowiek*. Zajmując się raz jeszcze budową samego mózgu, bierze pod uwagę sposób, w jaki przedmioty zewnętrzne oddziałują na nerwy, zmieniając tym samym bieg tchnień na wyjściu z gruczołu. Na tej drodze powstają pewne formy, nazywane rysunkami, które odtwarzane są w wyobraźni. Dla odróżnienia ich od niematerialnych idei, uczony posługuje się terminem kształt: *une figure*, zamiast stosować określenie: *une idee*, co zdarzało się czasem i jemu, i Descartes'owi. Przy tej okazji (art. 67) pisze on:

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 przedmioty, które je wytworzyły, jednakowoż nie jest to wcale to podobieństwo, które sprawia, że my je spostrzegamy przez nasze pojęcia, a to z racji, które wielokrotnie już wywnioskowaliśmy<sup>56</sup>.

W związku z tym zagadnienie percepcji powinno zostać szerzej zinterpretowane, w ten mianowicie sposób, by zrozumieć, że nie byłoby chorób, gdyby nie zmiany w organizacji cielesnej, którym towarzyszą konkretne uczucia i stany umysłu, które – tak jak to jest w przypadku

55 Tamże, s. 289.

56 Tamże, s. 301.

innych myśli – są niepodobne do tych zmian. Choroby są więc percepcjami duszy, co zostało sygnalizowane podczas przyrównania ich skutków psychicznych do całej sfery tak zwanych namiętności duszy. Występujący tu również problem braku podobieństwa idei do ruchów cielesnych, będących ich „naturalnymi” przyczynami, ma swe duże znaczenie w filozofii Descartes’a i omawia on go szczegółowo. Mówiąc krótko, nie może być żadnego odzwierciedlenia między poruszeniami w układzie nerwowym a uświadamianymi sobie w związku z nimi, powstałymi w psychice jej modyfikacjami. Dobrze jest zatem, jak czyni to De La Forge, zasygnalizować różnicę między ideami a formami czy rysunkami, jakie powstają na gruczole. To je, jak pisze lekarz, dusza „rozważa następnie bezpośrednio”:

[...] *to znaczy jako formy i obrazy, które duszą rozumna rozważa bezpośrednio* (art. 70). A to znaczy – jako ruchy, do których jej percepcje będą bezpośrednio dołączone, w taki sposób, że dokąd tylko ta unia będzie trwała, idee te nie będą mogły zostać wzbudzone, żeby jednocześnie dusza ich nie zauważyła. I tak samo na odwrót, dusza nie będzie mogła spojrzeć nic cielesnego, jeśli duchy zwierzęce nie wyjdą z gruczolu 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<sup>57</sup>.

De La Forge rozszerza zakres wywodu o wyjaśnienie okazjonalistyczne, którego jest autorem, ale o którym pisze tak, jakby to sam Descartes zainicjował je, gdyby tylko mógł. Tym samym uważa się on nie tyle za jego następcę, co równoważnego mu zastępcę. Najważniejszym fragmentem tej wypowiedzi jest właśnie podanie wyjaśnienia, na czym polega opisywane przez obu autorów, kontemplowanie przez duszę owych rysunków, wykreślonych na gruczole przez zwykłe prawa ruchu. W żadnym razie dusza ich nie ogląda i nie dostrzega. Mówi się o tym

57 Tomże, s. 301–302.



w ten sposób, ale jest to sformułowanie potoczne. Dlatego też lekarz doprecyzowuje je, dodając, iż materialnym formom przyporządkowane są odpowiednie percepcje duszy. Jest to oczywiście temat nadający się do osobnego ujęcia, ale jego związek z naszymi rozważaniami jest istotny. Mówiłem już o tym i powtórzę w tym miejscu, że chorowanie polega przede wszystkim na pewnych szczególnych percepcjach, gdyż w innym przypadku byłoby niezauważalne i pozbawione dotkliwości. Stany te są w ten sam sposób zależne od zmian w organizacji cielesnej, jak każde inne akty świadomości, zawisłe od połączenia duszy z ciałem, co sprawia, iż zagadnienia medyczne pozostają nierozzerwalnie powiązane z psychologią, a medycyna jest fizyką tylko w zakresie badania podłoża dla zmian, o których mowa. Na marginesie, zwróćmy również uwagę, że *Traktat o umyśle*, o którym nasz autor pisał wyżej, iż następuje po *Uwagach*, tu opisywany jest jako rzecz przeszłości.

W kolejnych swoich rozważaniach lekarz wiernie postępuje za tokiem myślenia Descartes'a. Odnosząc się do artykułu 71. *Człowieka*, mając na uwadze relacje między ideami umysłu a wyobraźnią, pisze, że:

[...] kiedy bierze się je w bardziej wąskim znaczeniu, wszystkie idee, jakie 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, 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<sup>58</sup>.

Na podstawie powyższego widać, że każdy rodzaj – mówiąc ogólnie – śladu, jaki pozostaje w wyniku działania dowolnej części ciała na mózg, ma walor symptomu, który posiada dla duszy swą czytelną treść. Może ona korzystać z tych znaków lub im podlegać. Nazwać je wszystkie

58 Tamże, s. 303.

można pamięcią, ponieważ są zależne od odcisków w ciele człowieka, do których dostęp duszy jest zapewniony z uwagi na szyszynkę, będącą instancją pośredniczącą między duszą a mózgiem. Powoduje to, iż De La Forge zajmuje się następnie szczegółowo kwestią samej pamięci, o której wcześniej zdarzało mu się wzmiankować. Na stronie 306 *Uwag* posiłkuje się przykładem więzi między matką i dzieckiem, porównując je do „dwóch strun, dwóch lutni, które zostały nastrojone na ten sam ton”. Rozważając zależności polegające na wielomiesięcznym przebywaniu płodu w organizmie matki, traktuje ów organizm jako środowisko, oddziałujące na nowo powstałe życie w sposób bezpośredni. W koncepcji opierającej się na samych przenoszeniach mechanicznych nie jest przesadą stwierdzenie, iż ciało rodzica dosłownie buduje ciało dziecka, a nawet że ciała te, aż do momentu porodu, stanowią jeden organizm. Nowonarodzony człowiek, w znaczeniu całej jego złożonej cielesności, jest tylko tym, co w pojęciu mechanicznym pamiętało ciało jego rodzica<sup>59</sup>. Jeśli zaś potraktujemy ściśle to, co De La Forge pisze w kolejnym akapicie, możemy powiedzieć, że dziecko jest ideą rodziców, zwłaszcza matki. Nieco dalej i przy okazji innych rozważań uczony 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

59 Aucante zauważa, że podobnie jak czyniło to wielu lekarzy teoretyków, także Descartes posiłkował się dawną koncepcją sympatii. Czynił to dla wyjaśnienia mechanizmów służących powtórzeniu się w ciele płodu, a potem dziecka, cech, jakie występowały u rodziców, a zwłaszcza u matek. Pisaliśmy już o tym wyżej, podając przykłady odciskania się w matkach śladów traumatycznych lub niezwykłych doświadczeń, które przenosiły się, w postaci skutków, na losy i funkcjonowanie dorosłych jednostek, które to przytaczał w swoim *Traktacie* De La Forge. Do utrwalenia się tych poglądów przyczynił się z jednej strony Galen, a bardziej współcześnie, gdy chodzi o wiek siedemnasty, alchemicy. Por. V. Aucante, *La philosophie médicale...*, 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”. Tamże, s. 127. Na ten temat zob. też R. Descartes, *La Dioptrique*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. VI, Paris 1902, s. 129. W ostatnim przykładzie za odciski związane z działaniem przedmiotów, odpowiedzialnym czyni filozof światło, które w jego koncepcji jest tylko ruchem cząsteczek pierwszego elementu.

odtworzyć na nowo i wytworzyć ponownie te same ruchy mięśni, którym towarzyszyły wcześniej, a to dzięki śladom, które wciąż tam trwają<sup>60</sup>.

W związku z tymi określeniami przekonujemy się ostatecznie, że tak rozumiana pamięć jest wynikiem działania praw natury, to znaczy materialnym śladem ich obowiązywania. To, co dzieje się z ciałem w każdym jego aspekcie, a więc i w zakresie tego, co dusza będzie mogła sobie uświadomić, jest zatem funkcją wszystkich ruchów mających miejsce w całym rozciąglwym wszechświecie. Oznaczać to musi, że stany odpowiadające zdrowiu i chorobie, z punktu widzenia tych procesów, są tylko odpowiadającymi im porządkami zdarzeń, które opisuje fizyka. Dopiero połączenie duszy z ciałem zamienia je w odczuwalne dla podmiotu choroby lub zdrowie, radość lub rozpacz. Eliminacja stanów niechcianych może więc odbywać się albo przez zmiany w przebiegach materii, albo przez łaskę uniezależnienia duszy od nich. Zobaczmy dodatkowo w tym miejscu, co na temat pamięci pisał Descartes:

Przyjmuję dwie władze pamięci; jestem natomiast przeświadczony, iż w umyśle dziecka nie dokonuje się czyste poznanie intelektualne, lecz jedynie mętne doznania zmysłowe. A w prawdzie te mętne doznania zmysłowe pozostawiają w mózgu pewne ślady, które pozostają tam przez całe życie, jednak [same te ślady – T.S.] 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, ponieważ myślenie stanowi jego istotę, tak samo jak rozciągłość stanowi istotę ciała; nie pojmujemy także [myślenia – T.S.] jako przypadłości, która może [umysłowi – T.S.] przysługiwać bądź nie, tak jak pojmuje się podzielność na części lub ruch w wypadku ciała<sup>61</sup>.

60 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 321.

61 R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 39. Zob. też tenże, *List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r.*, [w:] tamże, s. 45; tenże, *À Arnauld, 29 janvier 1648*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. V, Paris 1903, s. 219; tenże, *À Mersenne, août 1641*, [w:] tamże, t. III, Paris 1899, s. 425.

Zagadnienie pamięci drugiego typu, będącej pierwszorzędą dla spraw nauki, rozszerza kontekst namysłu podjętego wyżej przez De La Forge'a. Nie znaczy to, że jest mu nieznane, nie odnosi się on jednak do niego w swoich rozważaniach medycznych.

Na stronie 314 *Unag* po raz kolejny nawiązuje on do swego *Traktatu o umyśle*, w którym ma zamiar wyjaśnić, jak należy rozumieć pojęcie „siły duszy” (art. 75). Stronę dalej poprawia wywód Descartes'a w odniesieniu do terminu *idea*, któremu tym razem nadaje znaczenie zbliżone do tego, jakie poprzednio odgraniczał od idei jako formy umysłu:

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 – T.S.] do mięśni w formie wymaganej dla poruszenia tych członków. I tym samym, owa idea, to znaczy ten rodzaj wyjścia z gruczołu, powoduje ruch, o którym mowa<sup>62</sup>.

Na stronie 318 De La Forge w najkrótszej możliwej formie opisuje tę zależność w tych słowach: „I w ten sposób ruch członków powoduje swą ideę na gruczole, a ta idea wytwarza niejako zwrotnie ruch członków”<sup>63</sup>.

Można by zasugerować w tym miejscu jeszcze jedno rozwiązanie. Skoro ruch i układ członków nazywa lekarz *idea* z uwagi na to, że do tych poruszeń dołączone są prawdziwe idee duszy, będące jej percepcjami, to tym bardziej można ruchy i stany ciała nazwać ideami, ale już w abstrakcji od tego, czy przekładają się dowolnie na myślenie w człowieku. Stany te są bowiem zawsze jedynie wyrazem Bożej

62 L. De La Forge, *Remarques...*, s. 315–316.

63 Tamże, s. 318. De La Forge ma świadomość występowania w filozofii Descartes'a terminu „idea” w różnych znaczeniach: „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 szczególnie sposób, w jaki duchy zwierzęce wychodzą z gruczołu, do którego te percepcje są bezpośrednio przyłączone, nie może być tu rozumiane inaczej, jak tylko w ostatnim znaczeniu”. Tamże, s. 237–238.

woli i zamysłu, w związku z czym to nie materia i jej ruchliwość są realnym przedmiotem ujmowanym w wiedzy, lecz warunki, jakie określają wszelkie zachowania materii, a zatem prawa przyrody oraz pojęcia, w jakich uprzednio ujął je Bóg. Same tylko związki między inteligencją Boga i człowieka wystarczają dla uprawiania wszelkiej nauki. Co więcej, wiedza nigdy nie dotyczy niczego innego niż relacji między rozumem nieskończonym i skończonym, a ściślej między rozumem skończonym i jego samowiedzą. W tym znaczeniu uprawniona jest teza, iż każde poznanie ma swój zakres objęty przez metafizykę. Descartes nie uniknął tego tropu i dlatego u niego, samo pojęcie Boga, równe jest zakresowi pojęcia umysłu skończonego. Stanowi ono wszystko to, co możliwe jest do poznania na gruncie przyrodzoności<sup>64</sup>.

Na 319 stronie swojego studium De La Forge definiuje uwagę, którą jego zdaniem należy rozumieć dwojako:

[...] Pan Descartes nie bierze tu uwagi jako aktu woli, przez który ona chce lub przynajmniej zgadza się, 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<sup>65</sup>.

Taka niezajęta niczym uwaga pozwala człowiekowi na posłużenie się nią zgodnie z jego wolą, co po stronie organizmu oznacza, że gruczoł jest odpowiednio ustawiony i żadne czynniki nie zakłócają jego położenia, czyli:

nie wychyla się on wówczas zbyt silnie w żadną stronę, mogąc przyjmować wszystkie impresje, których 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 – T.S.], o tyle i dlatego, że ma on wówczas w swej

64 Na ten temat zob. T. Śliwinski, *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes'a*, IMF „Hybris” 2013, nr 21, s. 51–75.

65 L. De La Forge, *Remarques...*, 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 będzie już jego panem i będzie zmuszony, z racji na przepisy jego związku z ciałem, do angażowania się w to, co się wówczas odciska na gruczole, przez cały ten czas, jaki trwa ta impresja, bez możliwości jej przzerwania. To dlatego nie jest on wtedy zdolny do żadnej mentalnej refleksji i nie może pojmować ani skupiać uwagi na żadnej innej rzeczy przez cały ten czas, w którym mają miejsce [takie czynniki, jak – T.S.] dyspozycja ciała, działanie duchów, lub działanie przedmiotów, które go powstrzymują<sup>66</sup>.

Nie trzeba wiele, by domyślić się, że również stany chorobowe są takimi formami zakłócania spokoju duszy, co oznacza, że ich przebiegom musi towarzyszyć częste i niekorzystne wychylenie się szyszynki, obfitujące uciążliwą dla niej odbiorczością strumieni tchnień życiowych oraz brakiem możliwości właściwej kontroli ich wypływu z tego organu. Wnioski z tego są takie, że mianowicie cały związek duszy z ciałem polega na jej relacji z szyszynką i gdyby tylko można było ograniczyć ludzkie ciało do tego gruczołu, z zachowaniem wszystkich możliwych jego ruchów, człowiek przeżywałby swe uczestnictwo w świecie dokładnie w ten sam sposób, w jaki doświadcza go z zaangażowaniem całego ciała, uwikłanego we wszystkie poruszenia w całym uniwersum.

Interesująco De La Forge opisuje wpływ, jaki na ciało wywiera najbliższe otoczenie, co ma dowieść, iż gdyby tylko dusza nie posiadała swej autonomii, pozwalającej jej na ograniczony, ale jednak faktyczny wpływ na to, co dzieje się z ciałem, z jakim jest połączona, wszystkie zachowania ciała byłyby wyłącznie efektem wcześniej mających miejsce poruszeń w jego otoczeniu. Im bardziej ciało rozważamy jako mechanizm, tym bardziej podlega ono zjawisku naśladownictwa czy lepiej rzecz odzwierciedlania ruchów ciała je otaczających. Można – stosując analogię podobną do tej użytej powyżej – napisać, że cały wszechświat jest szyszynką, w której pomieszczono każdą pojedynczą duszę.

66 Tamże, s. 319–320.

Zwierzęta żyją właśnie w wyżej opisany sposób, stanowiąc niejako „kamienie pośród kamieni”, i dlatego, o ile tylko nie bierzemy pod uwagę świadomości, która domaga się odrębnej nauki, biologia stanowić musi jedno z fizyką. Jak pisze De La Forge, samo ustawienie mechanizmu maszyny i oddziałujące na nią inne ciała, które należałoby rozważać jako odległe jej części, wystarczają, żeby dane ciało wykonywało wyłącznie te ruchy, jakie są wynikiem jego budowy i wspomnianych oddziaływań. Ponieważ w fizyce Descartes'a nie ma próżni, należałoby mówić o jednym mechanizmie, zwanym wszechświatem, którego podzespoły, bardzo umownie, traktujemy jako ujednostkowane byty. W rzeczywistości tylko nasz sposób myślenia o nich oddziela jedne od drugich. Wiedza, że stanowią układ połączonych części, pozwala lepiej pojąć deterministyczną koncepcję materii, o jakiej mówimy<sup>67</sup>.

Determinizm ten jest przy tym wyrazem jedności woli stanowiącego go ducha, który należy do Stwórcy. Pozwala to również uczynom na traktowanie dowolnego fragmentu całości jako reprezentatywnego dla niej. Znając część, mogą oni wnioskować o wszystkim, z czym pozostaje ona w styczności, co przypomina przekonanie Descartes'a w sprawie embriogenezy, które przytaczałem, a wedle którego z części nasienia można wnioskować, i to z koniecznością, o całym rozwoju dorosłego osobnika. Tak też z badań nad lokalnie rozumianym wycinkiem materialnego świata można wywieść prawa i zjawiska zachodzące w najodleglejszych jego krańcach. Teoretycznie więc byłaby możliwa terapia na odległość, ponieważ sam termin „odległości” jest również umowny. W świecie plenum odległość przynależy do dystansu, na jakim ściśniona materia rozciąga się, jednak w sensie ścisłym ruchom jednej jej – choćby skrajnie oddalonej od innych – części, towarzyszy natychmiastowy ruch wszystkich elementów ułożonych na linii, którą tworzą. Linia ta przesądza o mierzalnym dystansie, ale jednoczesność ruchu części ją tworzących znosi jego znaczenie. W teorii przestrzeni Descartes'a zawiera się jednocześnie jego teoria materii, bowiem jedno jest tutaj utożsamione z drugim.

67 Na stronie 325 swoich *Uwag*, De La Forge podaje następujący przykład: „[...] struna lutni, która nie jest dotknięta, imituje dźwięk innej struny, która została dotknięta obok niej, gdy jest ona nastawiona (*montrée*) na ten sam ton”.

W kolejnym swoim kroku De La Forge, wykorzystując ustalenia co do zjawiska pamięci, mówi o uczeniu się, ale ma na myśli formowanie, którego podstawą są prawa przyrody:

Lecz kiedy działanie, które dokonuje się w naszej obecności, 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 przechodzące tamtędy tchnienia, jest wystarczająca, by poprowadzić 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 byłoby wystarczające do wywołania tego bez wspomnianego wspomnienia przez pamięć, to znaczy bez skutku w postaci śladów pierwszego przejścia, po którym to duchy zwierzęce mogły ponownie przejść 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<sup>68</sup>.

Według De La Forge'a wszystkie zwierzęta uczą się właśnie w ten sposób. Czynnikiem je kształtującymi mogą być te pochodzące z ich materialnego otoczenia lub sam człowiek. W tym ostatnim przypadku lekarz ma na myśli tresurę. W każdym razie zawsze chodzi o mechaniczny typ uwarunkowania ciała, skutkujący pożądanymi przez nas lub przez naturę reakcjami i zachowaniami. W zakończeniu tych rozważań uzupełnia on koncept Descartes'a z *Człowieka* (art. 84) o swoją opinię w sprawie możliwych przyczyn, mogących zmienić ruch gruczołu

68 Tamże, s. 326–327.



w ciele, do którego wprowadzona jest dusza. Wyróżnia zatem „jako pierwsze, działanie przedmiotów, drugie, ślady w pamięci, trzecie, bieg duchów zwierzęcych, i jako ostatnie, siłę samej duszy”<sup>69</sup>.

W następnych akapitach lekarz snuje jeszcze refleksję nad zagadnieniami związków między procesami, które już opisał. W artykule 95 *Umag* podejmuje kwestię budowy mózgu, zwłaszcza znajdujących się w nim włókien, które są odpowiedzialne za procesy związane z nabywaniem nawyków, czyli omówionym już procesem uczenia się. Uważa on w tym miejscu, że Descartes nie doprecyzował tego zagadnienia, w związku z czym on sam dodaje, iż:

[...] 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 ująć 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<sup>70</sup>.

Fragment ten mówi także o czymś więcej. Zostało tu powiedziane, że tylko człowiek ma wolność, wynikłą z tego, że nie jest swoim ciałem, ale że ma je w posiadaniu. U zwierząt, które są swoimi ciałami, cała ich rzekoma psychologia musi zostać sprowadzona do poruszeń tchnień życiowych i ich oddziaływania na organizację cielesną w zwierzęciu. W tym sensie, De La Forge, podobnie jak Cordemoy, będzie nakazywał traktowanie – ale tylko przez analogię – psychiki zwierząt tak, jak należy rozważać ich materialne dusze, które nie pozwalają odróżnić ich ducha od ich krwi<sup>71</sup>.

69 Tamże, s. 329.

70 Tamże, s. 342.

71 Tamże, s. 346.

Do oryginalnych badań, jakich podjął się autor *Uwag*, należy dodatkowo problematyka pracy mózgu w przypadku osób znajdujących się na jawie lub we śnie. Studia te polegają na spekulacjach i próbie dopasowania koncepcji mechanizmu do rozważań, odnoszonych następnie do przeżyć świadomych lub nieświadomych u ludzi. Za stan snu uważa De La Forge sytuację, w której mózg jest zamknięty, co skutkuje utrudnieniami w przenikaniu do niego bodźców. Można określić to w ten sposób, że w tym czasie od serca w stronę mózgu przedostaje się mniej tchnień życiowych, a przejścia w mózgu są przez to bardziej zacieśnione. Osoby, które nie śpią, cechują się – co rozumie się przez analogię – większą aktywnością tchnień w tym organie. Brak pobudzeń powodowany jest również tym, że osoba udająca się na odpoczynek i sen sama przyczynia się w sposób celowy do wyłączenia większości zmysłów.

W czasie śnienia dochodzi do powstawania marzeń sennych, które zarówno Descartes, jak i jego następca, opisują w jednakowy sposób (art. 102 *Uwag*). De La Forge ujednocila własne stanowisko z *Traktatu o umyśle* z opiniami Descartes'a, zaczerpniętymi z dwóch źródeł. Są nimi *Człowiek* oraz 21 artykuł *Namiętności duszy*. Według lekarza, aktywność mózgu w czasie snu dostarcza pewnych idei, ale są one według niego rodzajem echa w stosunku do idei prawdziwych (*Uwagi*, s. 360). Sen da nam więc pewne złudzenie rzeczywistości, co podczas jego trwania, może wydać się wystarczające i uwiarygodniać marzenia senne, ale na jawie zostaje rozpoznane jako coś tylko podobnego do tego, co zachodzi w rzeczywistości.

Na ostatnią część *Uwag* składają się raz jeszcze podjęte rozważania w sprawie mózgu i jego licznych funkcji. Tekst zmierza jednak do swego faktycznego końca, kiedy to De La Forge dokonuje, pełnego wdzięku i uwagi dla Descartes'a, podsumowania. Ponieważ spełnia ono rolę doskonałego skrótowego przedstawienia całości dokonanych przez lekarza prac, jak również zdradza jego zapatrywania na kartezjanizm, przytoczę je tutaj w całości:

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 w przypadku

Platona. Możemy tak sądzić o roli Descartes'a i to z większą racją, niż niektórzy na temat Arystotelesa, odwołując się przy tym do Boga, by nauczył nas lepiej filozofować. Bo jakkolwiek nie było sekty filozoficznej, która by miała tak proste zasady, w tak małej liczbie, jak u niego [Descartes'a – T.S.], 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 tą, że istnieją ciała rozciągle na długość, szerokość i głębokość, posiadające rozmaite kształty i poruszające się na różne sposoby. Jest to tak proste i zrozumiałe 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. To samo widać, kiedy w celu wyjaśnienia, w jaki sposób z dwóch części nasienia, męzczyzny i kobiety, może narodzić się maszyna zdolna do wszelkich czynności cielesnych, jakie zauważamy w nas, i podobna do tej, którą właśnie opisaliśmy, że nie zakłada on żadnej innej rzeczy poza tą, iż są one takiej natury, że połączywszy się, posłużą one sobie wzajem, niczym zaczyn, doprowadzając do fermentacji. Czy może być w tej kwestii cokolwiek prostrszego? I jednakowoż, jeśli można sądzić o całej części na podstawie próbki i jeśli to, co on niemal tylko zarysował w drugim *Traktacie* [*Opis ciała ludzkiego* – T.S.], 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 zakończenia tego, co zostało do powiedzenia na temat powstawania zwierzęcia. I mimo iż brakuje jeszcze połowa pracy 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 miejscach, które uznałem za nieco ciemne, pozwolą sądzić, że nie oddaliłem się ani od dogmatów naszego Autora, ani od właściwej my-

śli (*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 – T.S.] 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<sup>72</sup>.

Louis De La Forge, godny następcy Descartes'a, wykazał się znawstwem zarówno w dziedzinie filozofii, jak i medycyny, osadzając swe analizy w badaniach współczesnych mu lekarzy i teoretyków medycyny, a także odnosząc się do dyskusji o antycznym rodowodzie. W swoich *Unagach* przywoływał on nazwiska Harveya, Bartolina, Riolana, Galena, Wallaeus'a, Sylviusa, z którymi polemizował. Co więcej, pokazując powiązania myśli swego wielkiego poprzednika z najnowszymi osiągnięciami w medycynie, uwiarygodniał go i autoryzował jego naukę jako specjalista. Nie był jednak De La Forge jedynie ślepyim wyznawcą Descartes'a i, jak sam to podkreśla – nie autorytet, ale rozum postrzegł on jako godny naśladowania i kiedy tylko widział jakiś błąd w rozważaniach swego mistrza, nie omieszkał go wskazać i wyjaśnić powody odejścia od jego poglądu.

72 Tamże, s. 367–368.



# ROZDZIAŁ OSTATNI

## ETYKA JAKO EKSPRESJA PORZĄDKU CIELESNOŚCI

Na zakończenie chciałbym przyjrzeć się tematyce etyki jako wątkowi bezpośrednio związanemu z szeroko rozumianymi zagadnieniami zdrowia, które w ostateczności ma należeć do dobrostanu duszy ludzkiej. Być może ten rozdział powinien być poświęcony nie Descartes'owi, lecz La Mettrie'emu (którego „duch” krąży w treści tej książki od początku), a to przez wzgląd na jego rolę w doprecyzowaniu kartezjańskiej idei moralności w formie wiedzy post-fizycznej i post-medycznej. Będąc, jak sam o sobie często mówił, lekarzem-filozofem, zadeklarowanym materialistą, przeniósł on do pokartezjańskiej przyszłości nie tylko zagadnienia związane ze swoją pierwszą profesją, ale również z najszlachetniejszymi powinnościami owej drugiej. Było to możliwe, bowiem myśl tego uczonego, jak to nierzadko zdarza się w nauce, była rozwinięciem prawdy poprzedzającego ją systemu, który należał do żyjącego wcześniej wielkiego Francuza. Chodzi o etykę i jej obraz wyłaniający się z panowania samych tylko praw natury.

Jak słusznie zauważa C. Wolfe, to La Mettrie jako jeden z inicjatorów przypisywał ciężar jakościowy moralności obszarowi medycyny<sup>1</sup>. W tym przypadku chodziło oczywiście o to, co można było pozyskać z lektury dzieł Descartes'a, pod warunkiem, że miejsce filozofa zajął uświadomiony lekarz. Z uwagi na swą profesję ma on dostęp do prawdy, ponieważ wszystko jest materialne, dając się odczuć jako prawdziwe. Mamy zatem do czynienia z prymatem medycyny nad innymi aspektami wiedzy, spowodowanym pierwszeństwem cielesności, która „obezwładnia” sferę duszy właściwymi dla siebie środkami, sytuującymi życie ludzkie na skali bólu i wytchnienia, zdrowia i choroby, życia

1 C. Wolfe, *La Philosophie de la biologie avant la biologie, une histoire du vitalisme*, Paris 2019, s. 156.

i śmierci. Autor opracowania wskazuje na konsekwencje prowadzące do wniosków, jak u Diderota, że cała nasza duchowość wypełnia się oddziaływaniem jednych części naszego ciała na inne. To z kolei naprowadza na przekonanie wieńczące dzieło La Mettriego, że szczęście ma naturę mechaniczną, gdyż dusza nie angażuje się w nie, co oznacza, że sama organizacja (*dispositio*) cielesna nadaje rację wszystkiemu<sup>2</sup>.

Wspominałem na początku, że w kartezjańskiej alegorii wiedzy jako drzewa poznania, jego pniem i owocami są zwłaszcza fizyka, mechanika i medycyna, jednak znajduje się tam również etyka. To o niej filozof napisał, iż jest to „najwyższa i najdoskonalsza etyka, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości”<sup>3</sup>. W związku z tak podkreśloną jej rolą, nie można nie odnieść się do niej i nie powinno się pominąć próby scharakteryzowania stanu, jaki ona ma utrwalić i jakiemu będzie służyła, ponieważ jest on niczym innym, jak zdrowiem całych społeczeństw, stanowiąc na raz kategorię medyczną i etyczną.

Prawdą jest, że w pierwszym etapie tworzenia swej usystematyzowanej myśli Descartes wspomniane dziedziny (naukę i moralność) rozdzielał i to w sposób niemal całkowity. Nie chodziło przy tym o zanegowanie potrzeby istnienia fundamentalnych zasad społecznego funkcjonowania, ale o fakt niedopasowania tych zastanych, do jego własnych<sup>4</sup>. W okresie przygotowawczym dla zapowiadanej przez

- 2 Dokładnie z tymi samymi konkluzjami mamy do czynienia w opracowaniu Wolfe. Są one jednak wyrazem perspektywy kartezjańskiej, w ramach której etyka nie ma swoich zasad i jest tylko echem maszynowej pracy, jaką wykonuje materialna przyroda. Na ten temat zob. Tamże, s. 164–170, rozdział „L'Épicurisme médical”. Swoją drogą wątek ten znajdujemy w twórczości francuskiego nurtu egzystencjalizmu dwudziestowiecznego, jak choćby u Alberta Camusa, którego Meursault jest literackim ucieleśnieniem.
- 3 R. Descartes, *List Descartesa do ks. Picot*, [w:] tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 367.
- 4 „Jest to prawdą, 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 możliwym lub tym, którzy dostają od nich pozwolenie, przystoi, by mieszać się w sprawy regulacji obyczajów innych”. Tenże, *À Chanut, 20 novembre 1647*, [w:] *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. I, s. 86–87. Podobnie pisał do Meslanda, rozwijając dodatkowo wątek niezdecydowania, jako symptomu największego braku wolności: „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

siebie właściwej etyki, oddalał z pola swego zainteresowania zarówno moralność oficjalną, jak i obyczajowość z nią związaną. Skupiał się na nieangażującej powinnościowo wymierności nauk o porządku, dając czytelnikowi poznać siebie wyłącznie z tej strony. Jego główną myślą, najlepiej oddającą wówczas powyższe intencje, było sformułowanie, mówiące, że „wystarczy dobrze sądzić, aby dobrze czynić”<sup>5</sup>. Teza ta miała nie tylko ogólne i pozbawione śladów religijnego zaangażowania znaczenie. Doskonale odpowiadała także temu, co dopiero zaplanowane, mimo że filozof nie wyjawiał elementów konstytutywnych swej przyszłej moralności. Uważał, że nie mogła być przedłożona, zanim by nie został stworzony całkowity gmach poznania naukowego, po którego zaistnieniu, etyka miała dopiero nastąpić<sup>6</sup>.

naturalnej. Tobie wszelako wyznam, że we wszystkim, co daje sposobność do grzechu istnieje niezdecydowanie, i bynajmniej nie sądzę, że aby źle czynić, potrzeba jasno wiedzieć, iż to, co czynimy, jest złe”. Tenże, *List do Meslanda*, z 2 maja 1644 r., [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. i wybór pism S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 277.

- 5 To znamienne sformułowanie spotykamy w dwóch miejscach twórczości filozofa. Po pierwsze w Liście Descartesa do Mersenne’a, w którym uczony oddala sprzeciw swego powiernika wobec tej opinii, powołując się na swe uznanie dla Szkolnej maksymy: „*voluntas non fertur in malum nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repræsentatur ab intellectu*, skąd pochodzi to powiedzenie: *omnis peccans est ignorans*; tak, iż gdyby intelekt zawsze przedstawiał woli jako dobre to, co zaiste jest dobre, to nie mogłaby chybiać w swoich wyborach”. R. Descartes, *List do Mersenne’a*, z 27 kwietnia 1637 r., tamże, s. 230–231. Po drugie, odnajdujemy je w *Rozprawie o Metodzie*, pisanej i wydanej w tamtym czasie: „[...] 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 [...]”. Tenże, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 33.
- 6 Śluszenie zauważa Guenancia, pisząc, że: „Nie znajdujemy u Descartesa opracowania na prawdę poświęconego etyce, jak to jest u Arystotelesa czy u Kanta, u których konstytuuje on część istotną systemu filozoficznego. Jedyne traktat, który mógłby pełnić tę funkcję, *Traktat o namiętnościach duszy*, Descartes uważał 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 Chanuty 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, *Descartes*, Paris 1986, s. 147–148.



Descartes wielokrotnie wskazywał na brak trwałych regulacji oraz arbitralność jako cechy charakteryzujące obszar zastanej i niezreformowanej przezeń moralności. W istocie, z powodu takiej właśnie jej jakości, rozważania poświęcone aktualnej – niejako empirycznej – etyce, racjonalistyczne jawiły się jako jałowe. Jej niewiążące przepisy powstawały z ustanowienia i mogły być poddawane odmiennym interpretacjom oraz być różne w zależności od państw i regionów. Przy wnikliwszym ich przeglądzie można było zauważyć, że zawierały nie tylko pospolite wskazania, wynikłe z obiegowo uznawanych zwyczajów, ale że nawet pojęcie Boga i religii, o ile w jakiejś mierze stanowiły w nich jedynie to, co „zasłyszane”, również zostały do nich zaliczone<sup>7</sup>.

By odnieść się do nich wszystkich z jak najmniejszym skutkiem negatywnym, uczony postanowił uznać ich „tymczasową obowiązywalność”. Nie wyznawał ich, ale naśladował wynikłe z nich postępowanie<sup>8</sup>. Odzwierciedlenie i naśladownictwo miały na celu uniknięcie

7 Przykładem na temat zasłyszanego pojęcia Boga, jest argument, z którym spotykamy się w *Medytacji drugiej*: „Jednak znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzeniezone mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem”. Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 25. Wiedza o takim Bogu nie jest jeszcze dowiedziona, co pozwala na posuwanie się w wątpleniu, aż do zaprzeczenia istnienia takiego Boga pod koniec wspomnianej *Medytacji*. W liście do Regiusa, uczony wyjaśnia, że istnieją dwa stopnie przeświadczeń, z których tylko te są prawdziwe, które zależą od znajomości prawdziwego Boga: „[...] umysł 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 znalazłbyśmy 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”. Tenże, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 4.

8 „Często czynności życia nie cierpią żadnej zwłoki; skoro tedy nie jest w naszej mocy rozpoznać najprawdziwszych mniemań, winniśmy iść za najbardziej prawdopodobnymi. Choćbyśmy nawet nie widzieli więcej prawdopodobieństwa w jednych niż w drugich, powinni-

zatargu między dawnym typem uczoności, który miał swoją etykę a nowym, który jeszcze jej nie posiadał lub dotychczas nie mógł jej wyrazić w słowie i działaniu. Spokój i skupienie naukowca, jakim był Descartes, zostały przezeń ochronione przez stworzenie takiej sytuacji, w ramach której nie zostanie on zapytany o własną etykę, o etykę własnej nauki, ponieważ będzie upewniał innych, że ta, jaką się kieruje, jest ich własna. Tym samym nie zostanie on też zapytany o własną naukę, chyba że sam wyjawi jej zasady w wybranym przez siebie momencie<sup>9</sup>.

Dokładnie na takich, wskazanych powyżej, warunkach filozof wypracował rozłączność swej teorii z etycznością czasów, w jakich żył, refleksję naukową uprawiając serio, a moralność, niczym aktor, odgrywając. Wierząc w rozwój i rozpowszechnienie się swej racjonalistycznej fizyki, chciał doczekać dnia, w którym jak najszybciej panowanie rozumu sprawi, że etyka przyszłości stanie się masowa lub na początek niemożliwa do odrzucenia<sup>10</sup>. Tropem pomocnym dla wysłedzenia etyki

śmy wszelako przechylili się ku niektórym i uważać je później, w odniesieniu do praktyki, już nie jako za wątpliwe, ale jako zupełnie prawdziwe i pewne z tej przyczyny, iż powód, jaki nas skłonił do nich jest taki". Tenże, *Rozprawa...*, s. 64. Cztery lata później Descartes pisał: „Pożądaną 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”. Tenże, *List do Hyperaspistesesa z sierpnia 1641 r.*, [w:] tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnaudem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005, s. 26.

- 9 Wystarczy zestawić poniższe dwie wypowiedzi z *Rozprawy o metodzie*, by dostatecznie przekonać się o tym: „A w szczególności uważałem za przesadne wszelkie zobowiązania, w których wyrzekamy się czegokolwiek z naszej wolności”. Tenże, *Rozprawa...*, s. 28; oraz: „[...] nie miałem nic lepszego do zrobienia, jak trwać przy tym samym [zajęciu – T.S.], któremu się oddawałem, to znaczy spożytkować całe życie na kształcenie rozumu i posuwać się w miarę możliwości naprzód w znajomości prawdy, trzymając się metody, którą sobie przepisałem”. Tamże, s. 32. W omawianej *Trzeciej części Rozprawy o metodzie* czytamy ponadto, że etyka tymczasowa nakazuje: zaprzestania liczenia się z własnymi poglądami (s. 27.); posłuszeństwo prawom i obyczajom oraz religii swego kraju (s. 28.); trzymanie się najbardziej wątpliwych mniemań (s. 29.); niewyrzekanie się własnej wolności (s. 28.).
- 10 Zdaniem Gilsona moralność tymczasowa, jaką zaproponował Descartes, znajduje swój pierwowzór w dziele Charona, *De la Sagesse*. Jego treści pokrywają się z tym, co następnie znajdujemy w zaleceniach naszego filozofa: „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

przyszłości przez kontrast lub zbieżność poglądów Descartes'a z moralnością znaną do jego czasów, może stać się korespondencja filozofa napisana do księżniczki Elżbiety i królowej Krystyny oraz do wydawcy i przyjaciela Chanuta. Niemniej przydatne są ponadto fragmenty listów do ojców Dineta i Picota oraz niektóre artykuły z *Namiętności duszy*<sup>11</sup>.

W udzielanych księżniczce Elżbiecie informacjach z interesującego nas zakresu, filozof wprost odwołuje się do zasad swej moralności tymczasowej, przeplatając je licznymi wątkami mądrości antyku, zwłaszcza fragmentami z dzieła Seneki „O życiu szczęśliwym”. Co godne zauważenia, badacze tak uznani jak Gilson i Alquié uważają, że ta wymiana opinii przeniknięta jest treściami proklamowanej etyki, których poszukujemy<sup>12</sup>.

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)”. É. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Étienne Gilson*, Paris 1930, s. 235.

- 11 Liczne Listy filozofa wypełnia problematyka z zakresu moralności i wolności wyboru. Za najbardziej reprezentacyjne uznaje się te, napisane do księżniczki Elżbiety. Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, Listy V–XIX.
- 12 Gilson i Alquié, wnoszą o wystarczającym charakterze rozważań, zawartych w tej korespondencji, przydatnych do oceny domniemanego kształtu etyki właściwej. Zapoznajmy się z tymi wypowiedziami, zaczynając od Gilsona: „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 doskonałej szczęśliwości (List Descartes'a z 4 sierpnia 1645), z czego jak się zdaje wynika, że w jego myśli moralność tymczasowa daje się odnaleźć później jako zintegrowana z etyką ostateczną”. É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 231. Alquié pisał natomiast: „Stoicyzm niektórych tych zdań jest trudny do pogodzenia z nadzieją, którą pokłada technik w podboju, nadzieją, którą wyrażać będzie część szósta [Rozprawy – T.S.] 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. Z wypowiedzi współczesnych idących tym samym tropem, uwagę zwraca opracowanie J. Marshall, *Descartes's Moral Theory*, London 1998. Etapy rozwoju myśli etycznej Descartes'a są tu wskazane jako konsekwentna droga, wiodąca od *Rozprawy o metodzie*, przez *Korespondencję z Elżbietą* i jej dedykowane *Namiętności duszy*, aż po *List-Przedmowę do Zasad Filozofii*, co również ma dowodzić, że w tak długim czasie, filozof doprecyzował swe zapatrywania w tej kwestii.

Ja sam zaś – nie tyle się z nimi zgadzam, co – uważam, że może ona stanowić dobry pomost, prowadzący do takiej wiedzy. Kładziony jest w niej nacisk na właściwe życie, które odpowiada życiu szczęśliwemu, przy czym: „[...] szczęśliwość nie polega na niczym innym, jak na zadowoleniu umysłu, to znaczy zadowoleniu w ogóle”<sup>13</sup>. Tekstem najbardziej użytecznym w tym punkcie, jest list z 4 sierpnia 1645, w którym filozof odróżnia szczęście od szczęśliwości, pisząc:

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 – T.S.], to nic innego jak mieć umysł doskonale zadowolony i usatysfakcjonowany<sup>14</sup>.

To co kluczowe i przynoszące adekwatną odpowiedź, polega na tym, że przyczyną zadowolenia umysłu, może być tylko on sam. W przypadku Descartes’a, jest to możliwe jedynie wtedy, gdy umysł abstrahuje w sobie od wszelkich innych władz, poza intelektem. Podobnie też, gdy mowa o „najwyższej mądrości”, jej źródła w kartezjanizmie, muszą być jednoznaczne. Zawierają się one w zespole wskazanych przez filozofa idei i nie mogą pochodzić skądinąd. Powoduje to, że stopień

13 R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 18 sierpnia 1645 r.*, [w:] tenże, *Listy do księżniczki...*, s. 45. „Życie szczęśliwie wszyscy pragniemy, ale nie wszyscy potrafią zdać sobie jasno sprawę, na czym polega życie szczęśliwe”, to początek dialogu Seneki O życiu szczęśliwym. Por. Lucjusz Annausz Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989. W tej kwestii zob. też: R. Descartes, *List do królowej szwedzkiej Krystyny z 20 listopada 1647*, [w:] tenże, *Listy do księżniczki...*, s. 121–125. W tym piśmie filozof skupia się na opisanu możliwych doczesnych stanów szczęśliwości i zadowolenia z życia, jakie wie dzie człowiek. U Descartes’a szczęśliwość zależy od stanu umysłu jako rozumu, ale już dosłownie za moment, La Mettrie powie, że: „Tylko dzięki zdrowiu [ciała – T.S.] moje serce bez wahania kocha życie”.

14 Tenże, *List do księżniczki Elżbiety z 4 sierpnia 1645 r.*, [w:] tamże, s. 37.

etyczności, która wspiera się na mądrości czy też jest nią samą, zależy od znajomości nie tylko najważniejszych, ale wszystkich prawd wrodzonych. Tym samym pogląd Descartes'a przypomina intelektualizm etyczny Sokratesa, bowiem fałsz i zło zostają eliminowane proporcjonalnie do wzrostu poznania, a więc rozumności. Dopiero tak rozwinięta świadomość może być zaczynem dla przekonań etycznych i dopiero wówczas, etyka może być ostatecznie wynikiem tak pojętej mądrości, jako pełni rozumu w człowieku.

Problem, jaki pojawia się w związku z tymi rozstrzygnięciami, polega na potrzebie twierdzącej odpowiedzi na pytanie, czy natywizm kartezjański, oprócz prawd z zakresu matematyki, zasila człowieka w wyróżnione przeświadczenia powinnościowe i czy wyjaśnia dzięki nim, oznajmione przez Galileusza (którego pogląd nasz filozof w tym punkcie niemal jedynie powtarza), rozejście się nauki i moralności? Czy może wypracowuje nowy rodzaj integracji wymienionych sfer? Otóż jasne i wyraźne zasady oraz ich konsekwencje, stanowiące podstawy wszelkiego poznania i jednocześnie naturę samego umysłu, jako rozumu, mają u Descartes'a jedno zastosowanie. Służą one tylko matematycznemu przyrodoznawstwu. Stanowią więc jedną stronę równania, o jakim mowa, powodując realny problem braku strony drugiej<sup>15</sup>.

Nowatorstwo koncepcji ojca nowożytności polega na przemyślanej nieobecności części reprezentującej to, co jako „ciemne”, jest brane na wiarę, albo co przeważnie bywa kwestią obyczajów lub umowy. Jedyne porządek, z jakiego może wyłonić się ład etyczny, zasadza się na nauko-

15 W sposób interesujący J. Kopania zauważa, że osiągnięciem nauk przyrodniczych, które Descartes poznał, było ujawniające się w nim oddalenie strachu przed śmiercią: „Descartes twierdzi, że wiedza przyrodnicza, którą zdobył, pozwoliła mu ustalić trwałe podstawy moralności. Nigdzie jednak ich nie przedstawił. W jego *Zasadach filozofii*, już w tym czasie napisanych, choć jeszcze nie wydanych drukiem, nie ma przecież przedstawienia zasad etyki, a nawet w napisanym dla Elżbiety dziełku o uczuciach duszy rozważana jest swoista fizjologia uczuć, nie zaś problemy należące do etyki. Zarazem jednak powiada, że ponieważ uznał, iż te ustalenia moralne są nieporównanie bardziej znaczące niż dokonane przezeń ustalenia z zakresu medycyny, więc zrezygnował z poszukiwań sposobów przedłużania życia, gdyż wystarczy mu, że dzięki owej etyce pozbył się lęku przed śmiercią”. J. Kopania, *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 2014, t. LXII, nr 4, s. 26.

wości, której nie zostaje przeciwstawiony, ale którą dopełni<sup>16</sup>. Uczony człowiek Descartes'a będzie etyczny z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, samo zaznajamianie go z prawdą, jakie zawdzięcza introspekcji i dedukcji, stworzy go żyjącym i utrzymującym się w „świecie naturalnym umysłu”. Po drugie, stosowanie wiedzy do opanowywania materialnej natury, uczyni go takim aktywnym, który zmienia ją w duchu reguły porządku, a ta jest tylko inaczej pojętą reprezentacją dobra, ponad które, w świecie stworzonym, nie sposób pomyśleć sobie wyższego. W tym rozumieniu technicyzacja, czy późniejsza industrializacja, a nawet znana nam (służąca racjonalizacji) biurokracja, są propagacją rozumności, mając swe efekty po stronie materialnego wizerunku rzeczywistości, które bez większego nadużycia można nazwać jej „przebóstwianiem”. Szczególną i wiodącą rolę w tym aspekcie, globalnej i unifikującej transformacji, odgrywa zdaniem Descartes'a medycyna. Lekarz jest fizykiem przywracającym naturę do jej stanu modelowego, z jakim zaznajamia go anatomia<sup>17</sup>.

Pomijając tradycyjną obyczajowość i Objawienie, filozof usuwa problematykę konfliktu między wiarą i wiedzą, jak również między wiedzą a powinnością, przyjmując jedną tylko perspektywę, reprezentowaną przez intelekt i wszelkie możliwe odruchy woli, wyłącznie

16 Martial Geuroult słusznie nazwał to naturalizmem moralności, pisząc: „Ten naturalizm moralności, który całkowicie podporządkowuje ją naukom pozytywnym, czyniąc z niej ich czystą aplikację, łączy się u Descartesa z całkowitym rozdzieleniem domeny filozofii i domeny wiary”. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Paris 1953, s. 222.

17 Geuroult wskazuje na jak najbardziej znamienne związki medycyny z moralnością u Descartes'a, za punkt wyjścia biorąc zapewnienia filozofa, że pierwotnym dążeniem człowieka jest chęć osiągnięcia szczęścia, polegającego na ogólnym zadowoleniu z życia doczesnego: „Z tego punktu, moralność jest całkowicie zgodna z medycyną. Ta ostatnia może nawet, przy pewnym spojrzeniu, być jedynie podległą jej częścią, skoro zdrowie jest jednym z tych dóbr niezbędnych dla naszego szczęścia tu na Ziemi. Moralność jest podobna do medycyny z jeszcze innego powodu: zajmuje się ona wyłącznie aktualnym życiem, a zasada tego życia, będąc substancją złożoną może być wspólnym przedmiotem obu dyscyplin. [...] Etyka jest więc techniką, która powinna określić, w jaki sposób muszą postępować w tym życiu, aby moja dusza osiągnęła swe całkowite zadowolenie, zwłaszcza bowiem, gdy owa dusza nie jest tylko czystym duchem, ale jest również substancjalnie zjednoczona z ciałem, które zanurza ją wraz z sobą w świat natury i społeczeństwa, których zmienność jest nieskończona. Przekonamy się niebawem, że moralność, tak jak medycyna, musi być techniką zastosowania nauki teoretycznej”. Tamże, s. 220–221.

mu podporządkowuje. Dzieje się tak, ponieważ, jego zdaniem, wola skłania się automatycznie ku temu, co rozum jasno i wyraźnie jej przedstawia. Dzięki temu cała możliwa sfera obowiązku znajduje swe zaspokojenie w wiedzy, która nie pozostawia wyboru i znosi napięcia w podmiocie, wynikające z pokonanych różnic na temat tego, co jest przedmiotem jego poznania i działania. Dojrzała postać poglądu filozofa, oprócz faktu, iż przypomina wspomnianą naukę Sokratesa, sprowadza się do „ślepego etycznie naturalizmu” i może stanowić echo na nowo podjętej filozofii stoickiej<sup>18</sup>. Etyczność właściwa musi polegać tu na rozumności, to znaczy na ujawnianiu i rozwijaniu, do możliwie ostatnich granic, prawdziwej natury myślenia, odpowiadającej naturze bytu stworzonego. Jej zasoby pozwalają nie tylko na rozwój nauk przyrodniczych, ale na właściwe oszacowanie zdarzeń i dokonywanie, a lepiej rzecz uleganie, najlepszym z możliwych wyborów. Jest to więc etyka zrzeczenia się woli we wszystkich tych płaszczynach, które mogłyby konstytuować człowieka, w ramach jego własnej inicjatywy. Nie ma w niej nic z emocjonalności i subiektywności czy umowności.

18 G. Rodis-Lewis zauważa niemal całkowitą podległość Descartes'a myśli stoickiej: „Po tym jak pod koniec wieku XVI-go nastąpiło odrodzenie neostoicyzmu chrześcijańskiego, około roku 1610 zaczęła rozwijać się reakcja, zapowiadająca rozbieżność między tą doktryną i religią, przed czym z pewnością ostrzegał młodego Descartes'a jego profesor literatury. Jest faktem, że doniosłe teksty stoickie były doskonałym wyrazem etyki starożytnych, więc 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 natomiast w *Trzeciej części Rozprawy o metodzie*, wyjął i przedstawił zasady swej moralności tymczasowej, bez dania im teoretycznej podbudowy, zapożyczył od stoików trzecią maksymę, «aby zawsze przewyżczać raczej siebie aniżeli los, oraz zmieniać raczej swe życzenia aniżeli porządek świata», w razie pomyłki, czyniąc wcześniej wszystko, co z naszej strony najlepsze, by uniknąć wszelkiego żalu, bowiem widocznie powodzenie nie leżało w naszej mocy. I kiedy za przyczyną *Namiętności duszy*, Descartes pogłębił osobistą refleksję na temat etyki, zamienił on zgodę wobec tego, co nieuniknione, na podległość Opatrzności (art. 146), odrzucając wszelką obojętność, służącą temu, aby hamować namiętności, «wszystkie dobre ze swej natury» (art. 212), «toteż ludzie, których one najbardziej mogą wzruszyć, są zdolni do największego zakosztowania słodyczy w tym życiu» (art. 212), będzie on, jak widać, jak najdalszy od nauczania z kolegium”. G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 35–36. Gilson wskazuje natomiast na opracowanie L. Zanta, *Le renaissance du stoicisme au XVIe siècle*, Paris 1914, zob: É. Gilson, *Discours de la methode...*, s. 130.

W tym punkcie poruszamy samą kwestię wolności i odpowiedzialności, które również rozstrzygane są jednoznacznie. Im wybór jest bardziej zgodny z prawdą i dobrem, które zależą od wolnych decyzji Boga, tym mniej namysłu potrzeba do jego podjęcia i tym większa wolność mu przysługuje. Określenia w stosunku do człowieka wolnego, pokrywają się u Descartes'a z pojęciami rozumności i etyczności, stanowiąc niejako to samo<sup>19</sup>. Doszliśmy zatem do ustalenia nieprzekraczalnych warunków dla możliwości odpowiedzenia na pytanie, o to, jaka właściwie będzie etyka przyszłości według uczonego francuskiego? Otóż, po pierwsze, będzie ona na wskroś racjonalna, ponieważ: „największa szczęśliwość (*félicité*) człowieka zależy od właściwego posługiwania się rozumem”<sup>20</sup>, którego: „[...] wykorzystanie dla pokierowania życiem nie na czym innym polega, jak na beznamiętnym badaniu i rozważaniu, jaka jest wartość wszystkich doskonałości, zarówno ciała jak umysłu, które mogą być osiągnięte poprzez nasze postępowanie [...]”<sup>21</sup>.

Po drugie, będzie odpersonalizowana, to znaczy nieosobista, niearbitralna i powszechna, z uwagi na powszechny charakter prawd wrodzonych: „[...] które zostały ustanowione przez Boga i całkowicie od Niego zależą [...]”<sup>22</sup>, tym bardziej że: „Nie ma pośród nich takiego [prawa – T.S.], którego byśmy nie mogli pojąć, gdy umysł nasz skłonny jest je rozpatrzeć i wszystkie są wrodzone naszemu umysłowi, na tę samą modłę, na jaką król wyrylby swoje prawa w sercach swych poddanych, gdyby miał po temu odpowiednią władzę”<sup>23</sup>.

19 „Nie ma u Descartes'a, jak to dobrze ukazał Martial 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”. P. Guenancia, *Descartes*, s. 172.

20 R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 4 sierpnia 1645 r.*, s. 39, [w:] tenże, *Listy do księżniczki...*, s. 39; „[...] i lepiej jest stracić życie, niż utracić zdolność posługiwania się rozumem”. Tenże, *List do księżniczki Elżbiety z 1 września 1645 r.*, tamże, s. 47.

21 Tamże, s. 51.

22 Tenże, *List do Mersenne'a z 15 kwietnia 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 184.

23 Tamże.



Po trzecie, będzie etyką bez wyboru. Będzie afektywna (odruchowa) w zakresie bycia skutkiem wrodzonych zasad racjonalizmu, stając się – dzięki automatyzmowi oświeconej przez intelekt woli – etyką wolności:

Nie trzeba bowiem na to, bym był wolnym, żebym mógł się przechylić ku jednej lub drugiej stronie, lecz przeciwnie, im bardziej przechylił 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<sup>24</sup>.

Po czwarte, będzie respektowała nadrzędność praw przyrody, ponieważ „prawdy fizyki stanowią część fundamentów najwyższej i najdoskonalszej etyczności”<sup>25</sup>.

Po piąte, będzie nauką służącą naturalizacji ducha, a więc nauką o powiązaniach umysłu z ciałem, dzięki wiedzy o ciele i o stopniu ubezwłasnowolnienia ducha, który z ciałem stanowi jedno. Będzie wskazywała woli najlepszą równowagę między obiema substancjami. W tym znaczeniu, będzie przyczyniać się do okiełznania możliwego zakresu wolności umysłu tak pojętego, bowiem: „[...] żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę niż ciało, z którym jest ona złączona”<sup>26</sup>.

Po szóste, będzie służyła rozpowszechnianiu i konserwacji ładu geometrycznego w ciałach – jako szeroko pojęta inżynieria, stosowana do przekształcania nieożywionej przyrody, której mamy: „[...] stać się jak gdyby panami i posiadaczami...”<sup>27</sup>, lub odnoszona będzie do tego samego w ludzkim ciele, jako medycyna, będąca praktyką i techniką

24 Tenże, *Medytacje...*, t. 1, s. 76–77; i dalej: „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 [...]”. Tamże, s. 77.

25 „[...] te prawdy fizyki stanowią część fundamentów najwyższej i najdoskonalszej etyczności [...]”. Tenże, *List do Chanuta z 26 lutego 1649 r.*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, t. V, Paris 1903, s. 290–291.

26 Tenże, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 66.

27 Tenże, *Rozprawa...*, s. 72.

niesienia pomocy, skoro to zdrowie „[...] jest niewątpliwie naczelnym dobrem oraz podwaliną wszelkich innych dóbr tego życia”<sup>28</sup>.

Po siódme, będzie fundamentem zasady bezpieczeństwa, ponieważ:

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 jakiegokolwiek obludy czy chytrości, wiedzie żywot o wiele bardziej szczęśliwy i bezpieczny niż ci, którzy innymi drogami dochodzą własnej korzyści [...].”

Po ósme, będzie etyką pogodzenia człowieka z naturą:

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 nedorzeczenie 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<sup>29</sup>.

Po dziewiąte, ostatecznie zintegruje ludzi ze światem, czyniąc wszelkie rzeczy należącymi do nich myślami:

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, [...] [dlatego też – T.S.] rzeczy zewnętrzne są w naszej mocy jedynie w tym zakresie, w jakim mogą pokrywać się z naszymi myślami...”<sup>30</sup>.

28 Tamże.

29 Tenże, *List do księżniczki Elżbiety z 15 września 1645*, [w:] tenże, *Listy do księżniczki...*, s. 53.

30 Por. tamże.

Wreszcie, będzie etyką ufności w to, że stosowanie przepisów etyki naukowej w czasie całego naszego życia, nie będzie miało żadnego wpływu na pośmiertne losy naszych dusz i dostępności dla nich Nieba, ponieważ, jak pisał Descartes:

[...] 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<sup>31</sup>.

Wydaje się, że owe dziesięć punktów, których treści nie sposób zaprzeczyć, dość dobrze orientuje nasze myślenie o istocie przyszłego programu etyki w filozofii Descartes'a, choć ona sama pozbawiona jest w niej odrębnych prawideł. Niesformułowanie jej przepisów przez uczonego nie musi oznaczać jej słabości, a wręcz przeciwnie. Ma to swe uzasadnienie w „idei projektu nauki uniwersalnej, która może podnieść naszą naturę na jej najwyższy poziom doskonałości”, jaką filozof postulował od pierwszych prób, poświęconych tworzeniu swej teorii. Mówimy tu o wystarczalności i zupełności porządku zasad, które w całości są wrodzone ludzkiemu umysłowi i w niczym nie zależą od nas, a w których to, jak w nasionach, zawiera się całe nasze poznanie. Ich zakres przesądza o braku odrębnie sformułowanych reguł działania ludzi, ale ów brak wyraża mądrość wyższego rzędu. Jest ona wynikiem znajomości, pozbawionej uczuć oraz dobra i zła, przestrzeni geometrycznej, którą zamieszkuje świadomość nowego typu. Jednym słowem: nieposiadający w swoim naturalnym wyposażeniu prawd z zakresu filozofii praktycznej, umysł kartezjański, nie postuluje odrębnego od fizyki porządku zasad etyki i moralności, ale utożsamia je z rachunkiem, którego podstawy pozostają w pełni matematyczne<sup>32</sup>. W tym znaczeniu

31 Tenże, *Rozprawa...*, s. 10.

32 „Ponadto ćwiczyłem się w dalszym ciągu w metodzie, którą sobie przepisałem, gdyż poza tym, że przestrzegałem tego, by kierować zawsze wszelkie me myśli wedle jej pra-

etykę tę znamionuje największa racjonalność i postępowość, czyniąc ją „najwyższą mądrością ludzką”, która nigdy nie wykracza poza porządek rozciągłości.

Jakie mogą być związki tak rozumianej mądrości ze zdrowiem? W jakim stopniu pozbawione chorób życie, może być realizacją dobra najwyższego, pod warunkiem, że jest ono dla nas dostępne, bo przewidziane na ludzką miarę? Odpowiedzi na te pytania narzucają się same każdemu, kto jak Descartes, myśli swoje prowadzi w porządku jego przyrodniczych zasad<sup>33</sup>.

wideł, znajdowałem od czasu do czasu parę godzin, które poświęcałem na stosowanie jej w szczególności do zagadnień matematyki, a nawet do paru innych, które mogłem nieomal upodobnić do zagadnień matematyki przez oderwanie ich od zasad innych nauk, których nie uważałem za dostatecznie pewne”. Tamże, s. 34–35.

- 33 Idea, że ciało i człowiek zbliżają się do siebie w filozofii, tak właściwa dla naturalizmu, cechuje w wieku siedemnastym wielu dualistów. Posłużmy się raz jeszcze celnym przykładem opinii Geulincxa: „Zwrócimy uwagę z jednej strony na niektóre z powinności, jakie według Geulincxa zostały nałożone na człowieka wobec jego życia, z drugiej strony na swoiste zaburzenia właściwego przebiegu życia, czyli choroby. Człowiek ma dbać o swoje ciało, a dbanie to ma być zgodne z naturą, która uczy właściwej miary: «Powinność ta zobowiązuje do tego, żebym swoje ciało pokrzepiał, żebym jadł, pił, spał i żebym w tym wszystkim zachowywał miarę, żebym czekał cierpliwie na głód, pragnienie, sen, żebym nie przywoływał, nie uprzedzał z powodu zbytku, żebym, gdy te mnie ogarną, łatwo je zaspokajał. Albowiem te same rzeczy, które do przędzenia nici życia zostały przeznaczone przez naturę, szybko zrywają tę nić, jeśli będą niestosowne lub nieumiarkowane i słuszne jest powiedzenie: więcej ludzi zabiło obżarstwo niż miecz. Do tego także odnosi się powinność strzeżenia siebie przed jawnymi niebezpieczeństwami wobec życia, stosowania lekarstw i także błagania czy proszenia innych [ludzi – T.S.] o pomoc, jeśli przypadkiem napotkam niebezpieczeństwo w postaci wody, rozbójników, choroby, biedy czy inne podobnego rodzaju». Umiarem kieruje się także w swych zaleceniach medycyna: «Owo umiarkowanie zalecają lekarze, gdy prawią o diecie. Hipokrates polecał, żeby wstać od stołu jeszcze trochę głodnym; tak i należy przestać pić jeszcze trochę spragnionym, i należy przestać spać, czyli wstać z łóżka jeszcze trochę śpiącym. Łatwo bowiem potem czujemy, że nie potrzeba nam dłuższego posilania się, picia czy snu; gdyż potem, po krótkiej chwili, więcej nie takniemy i nie jesteśmy senni». Geulincx dostrzega również wagę odpoczynku: «Niekiedy należy cieszyć się powabami świata, przechadzać się, przemierzać bez celu okolice, pozwalać sobie na zabawy, żarty, opowieści i dowcipy wśród przyjaciół, należy ucztować, pić, tańczyć i (powiedziałbym może nawet) postępować głupio, lecz (jak ów powiedział [chodzi o Senekę, *O spokoju ducha*, 17 – T.S.]) w stosownym miejscu». Jest to przede wszystkim regeneracja ducha przed kolejnymi wyzwaniem». J. Usakiewicz, *Arnold Geulincx (1624–1669): filozof i medycyna*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia*, S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2019, s. 272.



# ZAKOŃCZENIE

Opracowanie teorii medycznej Descartes'a mogłoby być tożsame opisowi jakiegokolwiek z dziedzin, którymi jego filozofia zechciałaby się zająć – wszystkie odpowiadać mają bowiem geometrii. Ujednolicenie metody i jej przedmiotu sprawiło, że racjonalizm kartezjański ma na uwadze same tylko racje rozumowe, ich związki, zależności i wynikiłe z tego skutki. Istota sprzeciwu wobec niego zasadza się na braku zgody, że poznanie polega na wywodzeniu jednych myśli z innych, bardziej od nich pewnych i podstawowych, i że ostatecznie celem uczonego jest sprawienie, by system myślenia obejmującego dany obszar poznawczy stał się tak samo pewny, jak fundamenty, na których go postawiono. W ten sam zatem sposób ujęte i rozpoznane zostaną zagadnienia z zakresu medycyny, biologii, anatomii, jak i fizyki. Unifikujący charakter badań w tych obszarach, ma swe podstawy nie tylko w jednym i tym samym przedmiocie, będącym zawsze tylko fragmentem tej samej rozciągłości, ale przede wszystkim w ujednocającym charakterze wiedzy, która nie czerpie swej różnorodności od rzekomego zróżnicowania sfer rzeczywistości pozaumysłowej, ale cała rzutowana jest jednakowo na nie wszystkie, jako mająca swe źródło w jednej mądrości ludzkiej<sup>1</sup>.

W świetle tej koncepcji, nauki o przyrodzie, w tym te poświęcone ciału ludzkiemu, mogą rozwijać się na podłożu świadomości, dzięki dwóm typom zawartych w niej idei czy danych. Pierwsze i najważniejsze są prawdy matematyki. Do drugich należą bóle, odczucia, w tym smaki, zapachy, dźwięki oraz inne formy alarmowania całości psycho-fizycznej, jaką jest człowiek. Te ostatnie również stanowią zbiór prawd wrodzonych jego naturze. Nie przyjmują postaci pojęć, ale

1 W *Prawidłach* pisał: „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 różnaitość, niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca”. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 21.

mechanizmów, służących samozachowaniu ciała. Są najważniejszymi wskazówkami dla życia praktycznego, jakie wiodą ludzie lub zwierzęta. W zasadzie, stanowiąc coś, czemu podlegamy i czego nie da się łatwo opanować postanowieniami woli, nie mogą być przedmiotem ujęcia naukowego. Jedne i drugie wiąże jednak ścisła odpowiedniość, bowiem to znajomość pierwszych ma stać się lekarstwem przeciw niekiedy zbyt natarczywej obecności drugich.

Podkreślaliśmy, iż oba rodzaje myśli występują tylko w człowieku. Pierwsze z nich, jako że jest on *res cogitans*, drugie, gdyż jest połączony z *res extensa*. Żadne z tych myśli nie zależą od ciała, a co najwyżej niektóre, jak rozmaite emocje, odnoszone są do jego obecności, lecz nie jako do ich prawdziwej przyczyny, a jedynie jako okazji ich wystąpienia. Powoduje to, iż poświęcona ciału medycyna, będąca formą najwyższego zaangażowania władz poznawczych, nigdy nie przestaje być sferą samego ducha – owej substancji, która przeżywa konflikty i ma problemy – nie z ciałem, ale z samą sobą. Rozwijana jako samowiedza podmiotu, odpowiada na owe zawirowania, związane z czynnościami życia biologicznego, w stopniu przewyższającym znaczenie wszystkich ruchów organizmu, którym człowiek poświęca swą uwagę w planie nauki.

Typowe dla kartezjanizmu przekonanie opiera się na dowodzie, że tak rozpowszechnione w całej przyrodzie pozaludzkie ciało, nie należy, ściśle biorąc, do domeny człowieczeństwa. Fizyka nie pretenduje dzięki temu do bycia częścią antropologii czy humanistyki, a jedynie kosmologii. Problem, o ile się pojawia, dotyczy dopiero tego ciała, które odczuwamy, już nawet nie tyle jako własne, co jako siebie samych. To ciało odczute, jakiemu tak się przyglądamy w wiedzy, nie przestaje być tylko jedną ze sfer naszej myśli. Wspomniany przypadek stanowi jawną granicę myślenia czystego i nawet takim umysłem, jak kartezjański, nakazuje zdać sobie sprawę z tego, że stopień połączenia substancji trwale powstrzymuje optymizm, głoszony przez filozofię wolnego *cogito*. Zapoznając się z tą filozofią, często ma się wrażenie, że powstaje ona z inicjatywy człowieka i dominuje jego refleksję zupełnie niezależnie od faktycznego stanu rzeczy i spraw, których tak naprawdę nie dosięga. Kartezjanizm stroni od życia, ucieka od niego w rozumiale dla intelektu formy, w których życie pojawia się tylko z nazwy.

Tym, co na taki stan rzeczy wpłynęło i w stopniu najwyższym rzutowało na kształt rozumienia nie tylko medycyny, ale całej teorii Descartes'a, był przyjęty przez uczonego dualizm substancji. Od początku swego postępowania badawczego filozof konsekwentnie przestrzegał jego reguł, rozumiejąc, że z chwilą opowiedzenia się za nimi, raz i na zawsze odcinał się od rozmaitych kompromisowych wersji rozstrzygnięć naukowych i antropologicznych, znajdujących swe odzwierciedlenie w rozważaniach innych uczonych. W *Zasadach filozofii* określił on, że konstytuujące człowieka substancje pozostają realnie różne, w związku z czym ich rzekome zmieszanie nie ma miejsca.

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 wyzuc 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<sup>2</sup>.

Warto dodać, że przy operacyjnym i uprzedmiotawiającym charakterze medycyny, jaki spotykamy u Descartes'a, dualizm ten jest wyłącznie pomocny. Dzięki podejściu umożliwiającemu całkowite rozłączenie substancji, uznający się za duszę człowiek udziela pomocy ciału, jakby było jego pierwszym i najważniejszym pacjentem. Przypomina to sytuację oddania pod opiekę kogoś słabszego komuś silniejszemu, kto ma wszelkie kompetencje do niesienia wsparcia i ocalania pozbawionego wiedzy podopiecznego. Będąca lekarzem ciała dusza, jest w filozofii kartezjańskiej traktowana jak uświadomiona przez Boga co do swej misji posłanka, która zostaje wcielona, by przywracać zdrowie. Jej zmagania z nieładem i wynaturzeniami, którymi w istocie są choroby, stają się jedyną powinnością silnej i wolnej od tego typu komplikacji substancji duchowej. To dualizm uczy tej siły, bowiem prawidłowe rozpoznanie rzeczywistości

2 Tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 37.



i substancjalności duszy, stanowi warunek konieczny dla dokonania podziału, o którym mowa. Rozemocjonowany człowiek integralny nie jest w stanie pomóc sobie w jakikolwiek sposób, przypominając już tylko ciało z przeblyskami świadomości, która nie rozumie sama siebie. Nauka tymczasem rozdziela w tak zastanym bycie to, co jest zawsze prawidłowe, od tego, co pozostawione samo sobie podlega deregulacji i rozpadowi. Medycyna stanowi więc spożytkowaną świadomość odrębności rozumu wraz z całym jego wyposażeniem, jakim jest wrodzona mu wiedza, której przeznaczenie angażuje podmiot do czynności lekarskich.

Medycyna w tak dojrzałej postaci jawi się jako wynik postawy o charakterze najwyższej powinności. Jest jedyną praktyką, niemal nową religią, uprawianą w obrębie rozumu. Jej wyłączne panowanie jest jeszcze dla Descartes'a sprawą przyszłości, ponieważ przenikanie się tradycyjnej religii i nowej nauki, blokuje jej postęp. Często chodzi po prostu o cuda, gdy mamy do czynienia z pomocą tego samego typu, co w medycynie, to znaczy z przykładami uzdrawiania ludzi, dzięki natychmiastowemu naprawianiu ich ciał. Gdy niewidzący odzyskuje wzrok albo nieżyjący wstaje z grobu, możemy mówić o ingerencji zakresowo jak najbardziej zbliżonej do przyrodoznawstwa, która wynika nie ze znajomości jego arkanów, ale z wszechmocy. Dlatego też, jeśli Bóg może leczyć ludzi w sposób nadprzyrodzony, wcale nie oznacza to, że jest on lekarzem, ale Stwórcą. Przywraca On życie i zdrowie, fundując je od nowa, nie zaś naprawiając je, jak czyniłby to człowiek. To pokazuje, że z punktu widzenia tradycyjnej religii, medycyna posiada swe bardzo ograniczone zastosowanie i można przyrównać ją do chęci podania ręki osobie wołającej o ratunek, nie zaś do rzeczywistej pomocy, która musi pozostać w gestii Istoty dysponującej nadprzyrodzoną siłą.

Już w wieku trzynastym zwracał na to uwagę Roger Bacon. W swojej książce *Dzieło większe* zapewniał o możliwości przedłużania życia ludzkiego dzięki medycynie i wiedzy jej towarzyszącej, przy uwzględnieniu, iż śmiertelność jest cechą i celem każdej ziemskiej egzystencji<sup>3</sup>. Widzimy zatem, że sama skuteczność działań lekarzy zależy od woli Boga, a przewidywana przez nich ulga polega wyłącznie na odrzucaniu śmierci, nigdy zaś na jej faktycznym usunięciu. Nie jest możliwe, żeby medycyna

3 Zob. R. Bacon, *Dzieło większe*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2006, s. 584–585.

wyręczała wszechmoc lub przejmowała jej kompetencje we właściwym dla siebie obszarze, czyniąc siebie dziedziną, która staje się niezależna i zmienia się w alternatywne i równorzędne bóstwo. Podobnie uważał sam Descartes, a mimo to rozpoznaje się w jego dziele swego rodzaju upór w dążeniu do tego, by mogło stać się inaczej. Uczony ten jawnie wymusza przemianę myślenia, której podlega u niego nie tylko wiedza o przyrodzie, ale religia sama. Jeśli wiara religijna stanowi dopełnienie ludzkiej duchowości, która cała dokonuje się w sferze niematerialności i nadprzyrodzoności, to medycyna pełnić musi analogiczną rolę w sferze cielesności, stanowiąc ideowe ugruntowanie znaczenia wszelkich procesów materialnej strony bytowej człowieka. Medycyna musi stać się lustrzanym odbiciem postawy religijnej, będąc nową i jedyną wiarą w ciało, w której dusza rozpoznaje siebie jako całkowicie od niego zależną. Dusza taka czerpie swe przyjemności i określenia ze związku z rozciągłością. Jej interesy pokrywają się z interesami ciała, w którym przebywa. Niepewna swoich pośmiertnych losów, upewnia się w tym, że jej być albo nie być jest związane z jego kondycją. Rozumując w ten sposób, od pewnego momentu dusza ta nie chce jednocześnie kultywować kultury wymagającej oderwania od sfery materialnej i owej drugiej z nią powiązanej, której odpowiada fizjologiczna gra elementów. Wspomniana jednoczesność uświadamia jej, że cele obu „wyznań” są całkowicie sprzeczne.

Descartes, jakiego znamy, zmagą się z problemem zachowywania i podratowywania życia. Dolegliwości, takie jak ból, wynik choroby, czy powszechnie znane trudności, które mają w religii swe pierwszorzędne znaczenie, są dla niego tym, z czym walkę podejmuje nauka. Zauważmy, iż medycyna ma eliminować ciało jako źródło schorzeń. Jako takie, wnosi ono niechciane skutki, zakłócając komfort egzystencji polegającej na myśleniu. Medycyna ma przywrócić ciału zdrowie, a więc „zbawić” je w wymiarze dostępnej sobie wiedzy i środków. Dla religii, odwrotnie, to ciało zdrowe jest największym zagrożeniem. Nie stanie się ono nigdy źródłem refleksji wznoszącej myśl ponad nie samo. Tak więc medycyna nie może religii wspierać i stanowi dla niej ideę groźną, której domniemanym celem jest władza nad materią i afirmacja życia cielesnego. „Czyż medycyna nie staje się w coraz większym stopniu jedyną religią człowieka?”<sup>24</sup>.

Medycyna kartezjańska nie jest też czystą mechaniką, a to z uwagi na cel, jakiemu służy. Jest nią co najwyżej przez wzgląd na środki, jakimi się posługuje. Ta różnica stanowi o jej specyfice i wyraża się tym, że zwykło się mówić o sztuce leczenia, zaś w odniesieniu do maszyn o biegłości, czy technice ich naprawy. Powiedzieliśmy, że medycyna nie przywraca do życia, podczas gdy mechanika jest w stanie skutecznie naprawić najbardziej popsute i dawno już niedziałające przedmioty. Mechanizm ciała ludzkiego jest traktowany jako, nazwijmy to, jednorazowy i zatrzymanie go Descartes, a wraz z nim pozostali kartezjanie, nazywają śmiercią<sup>5</sup>.

- 5 „[...] 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 duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 67–68. Detlefsen proponuje: „Założmy, że ciało żywego człowieka różni się od ciała człowieka martwego, jak zegarek lub inny automat, gdy jest w dobrym stanie i ma w sobie cielesną zasadę ruchów, wymagającą do jego działania, różni się od tego samego zegarka lub innej maszyny, gdy ta jest zepsuta, a zasada jej działania przestała mieć miejsce. Dokonywanie rozróżnień między zegarem lub ludzkim ciałem, które działa dobrze, czyli jest zdrowe i żywe, a zegarem lub ludzkim ciałem, które działa źle, czyli jest chore lub martwe, opiera się cielesności posiadającej w sobie coś w rodzaju wewnętrznej celowości, odpowiadającej wcielonemu celom jej twórców, tak że gdy cele te są realizowane przez ciało, ciało działa dobrze, to znaczy jest zdrowe i żywe, oraz że gdy cele te nie są realizowane, ciało działa niewłaściwie, a więc jest chore lub martwe. Cytując Descartes’a, sam zegar może «spełnić życzenia zegarmistrza», lub nie spełnić tych życzeń, które obejmują cele, jakie miał na myśli konstruktor zegarów, podczas ich budowy, a więc sukces lub porażka tego działania są cechą samego zegara. Aby zachować ścisłą równoległość w pracy w tym fragmencie: żywe ciało może spełnić życzenia Boga, który stworzył to ciało, lub nie spełnić tych życzeń, które obejmują cele, jakie Bóg miał na myśli konstruując je, więc sukces lub niepowodzenie maszyny są cechą samego żywego ciała”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 159. Należy dodać przy tym dwie rzeczy. Po pierwsze, bezwzględnie, ciało nie posiada żadnej autonomii względem Boga i jego psucie się jest wliczone w jego projekt, tak jak powstanie i działanie, które muszą być skończone w czasie. To decyzja Boga, wyjaśniana w kontekście biblijnego wygnania człowieka z Raju. Więc nie ciało sprzeciwia się Bogu, bo się psuje, ale psuje się, bo spełnia wolę swego konstruktora. Po drugie, by to mogło zachodzić, zarówno zdrowie, jak i choroba, muszą być tym samym naturalnym zjawiskiem, powstałym ściśle wedle praw przyrody, inaczej choroba byłaby cudem. Dopiero dyskomfort powstały z ich powodu w świadomej duszy nazywa się defektem lub schorzeniem.

Dualistyczna koncepcja nakazuje przyjmować, że śmierć dotyczy ściśle biorąc tylko ciała, choć jej nadejście ma oczywiste znaczenie dla sfery świadomości. Dodajmy do tego, że mimo iż w człowieku umiera samo ciało, identyczne jak to, które posiadają zwierzęta i inne byty żyjące, to o śmierci mówimy w przypadku tego pierwszego. Właśnie pozostałe ciała, będąc maszynami, nie podlegają umieraniu, a tylko przestają działać. Nie są w związku z tym przedmiotem opieki zdrowotnej, ani ich zużyte mechanizmy nie podlegają obrządkowi religijnemu. Nie posiadają duszy rozumnej, nie uskarżają się uprzednio i nie podlegają konsultacji, gdyż nie myślą i nie mają języka, służącego wyrażeniu ich uświadomionych sobie przez nie stanów. W pewnym, wystarczającym sensie, jeśli nie czują, to nie chorują i nie mogą być leczone. Zdarza się jednak, że mimo trwałych uszkodzeń lub zużycia, nie przestając być tylko maszynami, nie podlegają już dalszej renowacji.

Antropologiczne podstawy kartezjanizmu jako nauki o przyrodzie mówią jawnie o człowieku jako istocie zapadającej na choroby i zagrożonej śmiercią. Wiedza ta jest przydatna, ponieważ z naturalnego punktu widzenia nakazuje szukać środków zaradczych w naukach pozytywnych. Wyznacza im pierwszeństwo rozwoju i na nich opiera pozostałe dobra, jakie mogą być udziałem człowieka – co podkreśla filozof – w tym życiu. Deklaracja ta stanowi jednocześnie o rozerwaniu stosunku odpowiedności, a więc i zależności, między naukami uświęconymi przez autorytet wiary i Objawienia a przyrodoznawstwem.

To wielkie zainteresowanie medycyną z całą pewnością miało swe początki w entuzjastycznym nastroju, jaki był właściwy dla renesansu. Istnieją przypuszczenia, mówiące o tym, iż Descartes pogłębił je w związku ze swoimi kontaktami nie tylko z ludźmi nauki swoich czasów, ale z Bractwem Różokrzyżowym. Jakkolwiek jest to wątek, z którym należy obchodzić się z wyczuciem i nie przeceniać go, tym niemniej, gdy chodzi o motywację, jest on ważny. Kontakty te miały charakter ideowy, a nawet *quasi* religijny. Jedną z trosk Bractwa było odkrycie sposobu przedłużania ludzkiego życia, co jak się zdaje, jest niemożliwe bez odpowiedniej wiedzy i wtajemniczenia lekarskiego. Temat ten został poruszony przez Descartes'a w *Rozmowie z Burmanem*, gdzie wyrażony został postulat, mówiący, że: „[...] nie powinno się wątpić, iż można by przedłużyć życie ludzkie, gdybyśmy poznali jego

mechanizm. Skoro możemy wzmacniać i przedłużać życie roślin itp., dlatego ponieważ poznaliśmy ich mechanizm, dlaczego więc nie miałyby tak być i z człowiekiem?”<sup>6</sup>.

Z podobnym sposobem myślenia spotkamy się w różnych analizach dotyczących zwrotu, jaki dokonał się w wieku siedemnastym.

[...] mając ze sobą wiele wspólnego, nauka i praktyka mają odmienne cele. Jako refleksja teoretyczna, nauka analityczna stawia sobie za cel rozumienie i wyjaśnianie. Gdy rozłoży ona swą materię-przedmiot na czynniki, gdy określi jej części i pojmie jak łączą się one ze sobą oraz jak mieszczą się w ramach szerszego systemu teoretycznego, spełniła już swe zadanie. Odwrotnie natomiast, celem medycyny, jak również sztuk plastycznych i muzycznych, inżynierii, praktycznej moralności i polityki, nie jest analiza części, ale globalnie uzyskany efekt. Celem, do

- 6 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 299. Wątek różokrzyżowy poważnie traktowano we francuskiej literaturze przedmiotu, na co zwracali uwagę komentatorzy w początku wieku dwudziestego. W Polsce echo tego zawierają choćby opracowania Chmaja, który pisał w tej sprawie: „Kim byli Różokrzyżowcy? Ksiądz Poisson, który nie był bynajmniej dla nich przychylnie usposobiony, podnosi, że tworzyli oni związek naukowy, by pracować nad fizyką i czynić doświadczenia nieodzowne dla uczynienia tej nauki pożyteczną życiu ludzkiemu, że atoli pracowali w ukryciu (wskutek czego nazywano ich niewidzialnymi), czy to dlatego, że obawiali się, by stosunki z ludźmi nie przeszkadzały im w badaniach, czy to dlatego, że uważali zgodnie ze starożytnymi, iż usunięcie się od świata jest pierwszym stopniem mądrości.” L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930, s. 62; oraz dalej: „Opierając się na charakterystyce Różokrzyżowców dopatruje się Cohen [*Les écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1920 – T.S.] w działalności Kartezjusza wielu pokrewnych im rysów: Zdaniem jego, podobnie jak oni i on także uprawia bezinteresownie medycynę, podobnie jak oni i on także uważa się za długowiecznego i zapewnia, że dożyje 100 lat (wskutek czego wiadomość o jego śmierci w wieku 54 lat nie budzi wiary u jego przyjaciół), podobnie jak oni i on także pragnie być ciągle niewidzialnym i zmienia ustawicznie miejsce pobytu, trzymając się jak oni zdania Epikura: *bene qui latuit bene vixit*. Wreszcie nie podpisuje się on nigdy ani jako Cartesius, ani Rene des Cartes, ale stale literami R. C., które były właśnie znakami Różokrzyżowców. Ponadto późniejsi przyjaciele Kartezjusza, Wassenauer i Cornelius van Hogelande, byli znani jako Różokrzyżowcy, a członkiem tego bractwa miał być także Jan Faulhaber, matematyk, którego Kartezjusz w roku 1620 w Ulmie odwiedził, a który, jak przypuszcza Adam, mógł go właśnie do tego bractwa wprowadzić”. Tamże, s. 61–62.

którego zmierza medycyna, jest zdrowie, dobre samopoczucie fizyczne i psychiczne pojedynczego osobnika; cel ten dzieli ona raczej z religią niż nauką<sup>7</sup>.

Co oznacza w tym przypadku zbieżność, o jakiej mowa? Co znaczy dzielić cel z religią raczej niż nauką, będąc wszak li tylko nauką? Oczywiście chodzi o jakąś formę nieśmiertelności albo o odwiekanie śmierci, co jest zasadniczym celem religii, a co w czasach nowożytnych staje się obietnicą ujawnianej wiedzy. Nauka stanowi więc tylko narzędzie, a zasadnicze potrzeby człowieka zostają wywiedzione z wiary w możliwość przekraczania ograniczeń, pochodzących z samej biologii. Nic więc dziwnego, że tacy uczeni, jak Descartes, starają się pokazać, że z użyciem władzy poprawnego sądu oraz z posłużeniem się właściwą miarą, jaką należy oceniać rzeczy, będzie można zrezygnować z myślenia w kontekście biologii. Ujęcie wszystkich jej aspektów w odmiennych od nich formach geometrycznych, właściwych rozumowaniu człowieka, sprawić ma, że tak jak panuje on nad pojęciem ciała na płaszczyźnie, tak też zapanuje nad ciałem w realnej przestrzeni świata, w której go pomieszczono. Jest wszak oczywiste, że ciało tak pojęte nie może ani chorować, ani mieć swej nieujętej w pojęciu, jakie o nim mamy, autonomii. Jednym słowem, staje się ono – w modelu, który je definiuje i rozpoznaje – po prostu „zdrowe”.

Na podstawie powyższego możemy zrozumieć i oszacować wartość nauki Descartes'a pod kątem jej przedmiotowej ważności, ponieważ ma być ona ufundowana nie tylko w wewnętrznej niesprzeczności, ale przede wszystkim w praktycznej stosowalności i konkretnych wynikach, jakie przyniesie. W tym celu musimy uwierzyć filozofowi, że człowiek i model, w jakim go ujmujemy, są tym samym, a biologia, organiczność i jej właściwości, wraz z ich wymykaniem się racjonalnemu ujęciu, stanowią raczej coś fałszywego, a więc raczej „nic” niż „coś”. Innymi słowy, medycyna może być tylko tak prawdziwa, jak „prawdziwy człowiek” tożsamy jest człowiekowi z traktatów anatomicznych filozofa. Dzięki nadrzędności prawd rozumowych nad wszelkimi danymi

7 A. C. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 25.

doświadczenia, będąca przedmiotem naszego rozważania zgodność jest czymś pewniejszym od dowodów geometrycznych, na jakich się opiera. Ten typ przekonania właściwy jest całej nauce filozofa francuskiego i nie przyjmując go choćby do wiadomości, nie można mieć satysfakcji płynącej z jej zrozumienia.

Pozostaje jeszcze tylko odpowiedzenie na pytanie, co dzieje się z duszą w tej na wskroś dualistycznej nauce? Zajmując się sferą rozciągłości, nauka nie przesądza na temat duszy i jej możliwych losów pośmiertnych i gdy idzie o moment ostatecznej dysfunkcji ciała człowieka, pozostawia go Stwórcy. Wszelka wiedza jest funkcją dbałości o to, by człowiek w uprzedmiotowieniu, jakie ona oferuje, odnalazł spokój, którego jedynym źródłem ma być dobrze zestrojony mechanizm jego cielesności. Zdecydowanie jest to wówczas ów „*L'Homme machine*” La Mettriego, który nie posiada żadnych aspiracji do wykraczania poza wspomniany komfort wynikający wyłącznie ze zdrowia, ani w stronę jakiegokolwiek dyskomfortu, ani w stronę Boga. Wizyty u lekarza czynią go człowiekiem scalonym, a medycyna staje się realnym oparciem dla jego egzystencji. W tym sensie człowiek La Mettriego i człowiek Descartes'a są tymi samymi ludźmi, zresztą – w odróżnieniu od kontr-postaci zaproponowanej przez Pascala – nam współczesnymi. Wszystko, co w nich można wyleczyć, a więc uczynić czytelnym na gruncie nauk i zmienić z ich udziałem, można wyjaśnić przez naturalne efekty komponującej ich materii. Dołączone do tych wyjaśnień propozycje interpretacyjne, pochodzące z religii, nie są już tak istotne.

Stwierdziliśmy, że kartezjańska *res cogitans* poświęca swą uwagę temu, do czego została predysponowana. Bóg Descartes'a wyposażył ją w trzy rodzaje pojęć, z których te „użyteczne”, dotyczą jedynie matematycznych nauk o rozciągłości. Chciałoby się dodać, że jako takie, zagadnienie duszy nieczęsto przychodzi Descartes'owi na myśl, by następnie dzięki temu samemu, co wnosi autorefleksja, nie musiał on więcej do niej się odnosić. W rzeczywistości jest to wyraz postępowego charakteru jego koncepcji, że nie stawia ona pytań, które należałoby pozostawić bez odpowiedzi lub odpowiedzi te musiałaby być zaczerpnięte ponownie albo z mitologii, albo z religii, nie spełniając wymogów naukowości. Filozof nie ryzykuje tych tropów, ponieważ metodycznie pozbył się ich już uprzednio. Nie pochłania go również ani nadmierna

refleksja etyczna, ani służące jej roztrząsania na temat wolności, jakkolwiek pojawiają się one u niego w formie bardzo frapujących zaczątków, na których analizę warto poświęcić osobne miejsce. Mogłaby się z nich zrodzić pewnego rodzaju medycyna mentalna, której ojciec nowożytnej nauki nie przewidywał. Zdaje się, że wedle niego, o ścisłości związku duszy i ciała zaświadcza fakt, iż dobrze działające ciało, duszy tej wystarcza za źródło wszelkich jej pobudzeń intelektualnych. Gdyby wzniosła swe myśli wyżej, musiałaby niechybnie szybko się rozchorować, pozostawiwszy połączoną z nią materię odlogiem.

Na czym więc polega fenomen medycyny Descartes'a? Czym jest jego filozofia? Jako racjonalizm jest wyrazem właściwego porządku myślenia i niczym więcej. To jest jej główną troską, ponieważ od tego zależy cała jej prawdziwość w poszczególnych partiach i odpowiadających im szczegółach. Zauważmy, że nie tylko w medycynie, ale we wszelkich częściach swego wykładu, filozof jedynie relacjonuje to, co musi zostać przyjęte w obszarze refleksji naukowej, jeśli jest ona wynikiem spontanicznego działania niepowstrzymanywanego niczym intelektu. Tym samym nauka jest aprioryczna i bezalternatywnie pewna. Poszukiwania, jakim przed Descartes'em poświęcono czas i wysiłki, nie mogły przynieść oczekiwanego efektu, ponieważ intelekt ulegał w nich zbyt daleko idącym kompromisom lub po prostu tamte formacje myślowe nie wykazywały się dostateczną starannością w jego używaniu. Gdy mamy zaś do czynienia z sytuacją odwrotną, bezkompromisowość musi odnosić się do pomyślenia o rzeczach w najwyższych z możliwych parametrach myślenia. Dodajmy, że człowiek poznaje prawa natury w wysiłku ich zrozumienia, natura stosuje się zaś do nich bezwiednie. Zadaniem jednego i drugiego jest całkowita im podległość.

Twórca nauki nowożytnej wyznacza zatem nowy i wąski horyzont nie tylko nauce, ale i człowieczeństwu, a w tym etyce i religijności, jeśli te miałyby zostać ocalone dla potomnych. Przesądza o tym jego natywizm, który przedstawia wszystkie warunki wyjściowe dla rozwoju drogi, o jaką pytałem w tej książce. Determinują one również i to, że czas niepoświęcony na nauki o przyrodzie jest czasem straconym. Troska o ciało i skupienie się na jego związku z duszą, przyczyniają się u naszego filozofa, nie tylko do prób poprawiania stanu zdrowia ciała. Symptomatycznym znakiem jego nauki o człowieku jest to, że jedyną



metodą dostępu do samej psychiczności uczynił on wiedzę, jaką dusza ma o rozciągłości, nie zaś o sobie samej, rozważanej w abstrakcji od prawd wiecznych nauki i od uczuć. Mielibyśmy więc do czynienia z odroczonym celem, który polega na osiągnięciu takiego stopnia zintegrowania świadomości z uleczonym ciałem, że dusza nie musiałaby już więcej ani o ciało pytać, ani z powodu podległości mu cierpieć. Nie jest to dla Descartes'a jakiś wybrany moment tej drogi, lecz jej kres, podobny do odzyskania duchowości przez zniesienie bólu i chorób, bo tylko w ten sposób znamy cielesność, stojącą na drodze do wyswobodzenia się naszych dusz. Są to dusze nowego typu. Stają się niezależne, gdy przypięte do nich ciała zostają uleczone wysiłkiem lekarzy – uzdrowione czy uśpione przez nich, przestają być dokuczliwie obecne w myśleniu. Dusze w ten sposób zwrócone sobie i w pełni świadome, mają stać się charakterystyczne dla członków społeczeństwa przyszłości. Istotnie zaś, najgłębsza podstawa ich działania sięga wielkiego i dramatycznego pytania o to, w co i komu wierzymy w chwili, kiedy nasze życie jest realnie zagrożone, i tylko wtedy.

## BIBLIOGRAFIA

- Ablondi F., *Automata, living and non-living: Descartes' mechanical biology and his criteria for life*, „Biology and Philosophy” 1998, vol. 13.
- Adam A., *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, t. III, Paris 1949.
- Alquiè F., *Kartezjusz*, tłum. i wybór pism S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1971.
- Aucante V., *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006.
- Augustyn św., *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, P.L., <http://patristica.net/latina/>, t. XL.
- Augustyn św., *De cognitione verae vitae*, [w:] J.-P. Migne, P.L., <http://patristica.net/latina/>, t. XL.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999.
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963.
- Bacon R., *Dzieło większe*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2006.
- Baillet A., *La vie de Monsieur Descartes*, t. 1, Paris 1692.
- Bednarczyk A., *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984.
- Butterfield H., *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, tłum. H. Krahełska, Warszawa 1963.
- Canguilhem G., *Organisme et modèles mécaniques: Réflexions sur la biologie cartésienne*, [w:] „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1955, t. 145, s. 281–299.
- Carloni D., *Pensée mathématique et génération chez Descartes*, [w:] „Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research”, vol. L: *Live. Phenomenology of Live as the Starting Point of Philosophy*, A.-T. Tymieniecka (ed.), Dordrecht 1997.
- Chanet P., *O instynkcie i poznaniu zwierzęcym, z uwzględnieniem tego, co pan de la Chambre napisał w tej sprawie*, [w:] *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, J. Żelazna, A. Grzebiński (red.), Toruń 2014, s. 25–66.

- Chanet P., *Rozważania o mądrości Charona*, [w:] *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, J. Żelazna, A. Grzeleński (red.), Toruń 2014, s. 67–80.
- Chevalier J., *Descartes*, Paris 1922.
- Chmaj L., *Okazjonalizm, geneza i rozwój*, Warszawa 1937.
- Chmaj L., *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. 2.
- Chmaj L., *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930.
- Claire C., *The Debate about methodus medendi during the Second Half of the Seventeenth Century in England: Modern Philosophical Readings of Classical Medical Empiricism in Bacon, Nedham, Willis and Boyle*, [w:] „Early Science and Medicine” 2013, vol. 18, issue 4–5, s. 339–359.
- Clavier P.-H., *Gérauld de Cordemoy: historien, politique et pédagogue*, Editions Unniversitaires Europeennes 2010.
- Cordemoy G. de, *Oeuvres*, Paris 1968.
- Cordemoy G. de, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopia, Warszawa 1993.
- Cordemoy G. de, *Sześć rozpraw na temat rozłączności duszy i ciała*, tłum. T. Stegliński, Łódź 2016.
- Cordemoy G. de, *List napisany do Wielebnego Ojca do P. Cossart’a, z Towarzystwa Jezusowego, celem wykazania, że wszystko to, co Pan Descartes napisał na temat systemu Świata i duszy zwierząt, zdaje się być zaczerpnięte z Pierwszego Rozdziału Genesis*, tłum. T. Stegliński, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 3, s. 9–27.
- Costabel C., *Descartes*, La Haye 1977.
- Crombie A. C., *Styl myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994.
- Dadoune J.-P., *Jean Pecquet, Médecin et anatomiste du grande siècle*, Paris 2018.
- Dąbrowski A., *Źródła, natura i funkcje emocji. Studium teorii impulsji Leona Petrażyckiego w kontekście współczesnych badań*, Warszawa 2019.
- De La Chambre M. C., *L’Art de connoistre les hommes*, Amsterdam 1660.
- De La Chambre M. C., *Les caractères des passions*, t. 1–4, Paris 1640–1662.
- De La Forge L., *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011.
- Descartes R., *Człowiek Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.

- Descartes R., *L'Homme, de René Descartes, et un Traité de la Formation de foetus, du même auteur. Avec les remarques de Louys de La Forge, Docteur en Médecine, demeurant à La Flèche sur le Traité de l'homme de René Descartes et sur les figures par luy inventées*, Paris 1644
- 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*, Paris 1677.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmieku*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1–2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Meteory*, tłum. L. Wiczorek, Wrocław 2009.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. I–XI, Paris 1897–1909.
- Descartes R., *Pravidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Descartes R., *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005.
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Kęty 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Digby K., *Traité de la Poudre de Sympathie*, Paris 1658.
- Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016.
- Eloy N. F. J., *Dictionnaire historique de la Médecine Ancienne et Moderne ou Mémoires Disposés en Ordre Alfabétique pour servir a L'Histoire de cette Science et a celle de Médecins, Anatomistes, Botanistes, Chirurgiens et Chymistes de toutes Nations*, London 2018.
- Gallois, P., *La méthode de Descartes et la médecine*, „Hippocrate” 1938, nr 6, s. 65–77.

- Geulincx A., *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007.
- Geulincx A., *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009.
- Gilson É., *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996.
- Gilson É., *Discours de la methode, texte et commentaire par Étienne Gilson*, Paris 1930.
- Gilson É., *L'avenir de la métaphysique Augustinienne*, „Revue de Philosophie” 1930, vol. 1.
- Gilson É., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gouhier H., *Cartésianisme et Augustianisme au XVIIe siècle*, Paris 1978.
- Grzeliński A., *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke’a*, Toruń 2018.
- Grzeliński A., *Dwa wczesne eseje medyczne Johna Locke’a: Morbus i anatomia*, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 1 (7), s. 105–121.
- Guenancia P., *Descartes*, Paris 2010.
- Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1–2, Paris 1953.
- Guichet J.-L., *Introduction*, [w:] *De l'animal machine à l'âme des machines, Querelles biomécaniques de l'âme (XVII–XIX siècle)*, Paris 2010.
- Gut A., Gut P., *Inne umysły*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 4, s. 123–146.
- Hatfield G., *Mechanizing the sensitive soul*, [w:] *Mater and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Gideon Manning (ed.), Leiden–Boston 2012.
- Janeczka S., *Logika czy epistemologia?*, Lublin 2003.
- Janowski Z., *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998.
- Karpiński A. T., *Początki nowoczesnej medycyny*, za: <https://www.rp.pl/artykul/131078-Poczatki-nowoczesnej-medycyny> (dostęp: 17.11.2019).
- Kopania J., *Descartes i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 2014, t. 62, nr 4, s. 10–32.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes’a teorii idei*, Białystok 1988.
- Kopania J., *Stosunek do filozofii w Chrześcijaństwie Wschodnim i Zachodnim (na przykładzie różnic w rozumieniu nieśmiertelności duszy ludzkiej)*, [w:] *Droga ku wzajemności. Materiały XXII Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Grodno 2016, Grodno 2017*, s. 207–217.

- Kopania J., *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009.
- Le Camus A., *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. 1–2, Paris 1753, 1769.
- Lindeboom G., *Descartes and medicine*, Amsterdam 1979.
- Locke J., *O sztuce medycznej*, tłum. A. Grzeliński, [w:] „Studia z Historii Filozofii” 2017, nr 2 (8), s. 17–23.
- MacKenzie A. W., *A word about Descartes' mechanistic conception of life*, „Journal of the History of Biology” 1975, vol. 8.
- Malebranche N. de, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1–2, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011.
- Marshall J., *Descartes's Moral Theory*, London 1998.
- Mazierski S., *Mechanicyzm i finalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, nr 3.
- Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia*, S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2019.
- Nowacka M., *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, Białystok 2012.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1989.
- Pichot A., *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008.
- Platon, *Timaios*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1995.
- Prost J., *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907.
- Rembeczki E., *Concepts of Healing in Descartes' Thought* (tekst w przygotowaniu).
- Riese W., *Descartes as a psychophysical therapist*, „Medical History” 1966, s. 237–244.
- Rodis-Lewis G., *Descartes*, Paris 2010.
- Rodis-Lewis G., *La Morale de Descartes*, Paris 1998.
- Rohault J., *Entretiens sur la philosophie*, Paris 1671.
- Seneka Lucjusz Annausz, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989.
- Seyda B., *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1977.
- Smith J. E. H., *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011.
- Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974.

- Stegliński T., *Marin Cureau de La Chambre, o naturze uczuć ludzkich, mechanizmach ich powstawania i ich znaczeniu, w celu wyrażenia stanów duszy za pomocą mowy ciała*, [w:] „IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2015, t. XXVII, s. 55–77.
- Stegliński T., *Pierre Chanet, polemista i filozof instynktu oraz Marin Cureau de la Chambre – historia pewnego sporu*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, nr 1, s. 65–83.
- Stegliński T., *Wprowadzenie do przekładów tekstów Pierre’a Chanet*, s. 13–24, [w:] *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, J. Żelazna, A. Grzebiński (red.), Toruń 2014.
- Strazzoni A., *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science, From Regius to Gravesande*, Boston 2018, 2019.
- Szumowski W., *Historia medycyny filozoficznie ujeta*, Kęty 2005.
- Śliwiński T., *Mistrz i kontynuator. René Descartes i Louis De La Forge*, Łódź 2014.
- Śliwiński T., *Ratio et physis, fizyka teoretyczna Kartezjusza jako realizacja projektu mathesis universalis*, Nowa Wieś 2005.
- Śliwiński T., *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes’a*, IMF „Hybris” 2013, nr 21, s. 51–75.
- Śliwiński T., *Źródła filozofii Descartes’a w myśli św. Augustyna*, „Folia Philosophica” 2011, nr 24, s. 45–72.
- Tellier A., *Descartes et la médecine*, Paris 1928.
- Wnuk M., *Okazyjonalizm wobec zagadnienia genezy i rozwoju życia. W kierunku okazyjonalistycznej metafizyki światła*, [w:] P. Gutowski, P. Gut, *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, Lublin 2007, s. 213–239.
- Wolfe C., *La Philosophie de la biologie avant la biologie, une histoire du vitalisme*, Paris 2019.
- Zanta L., *Le renaissance du stoicisme au XVIe siècle*, Paris 1914.

# INDEKS

## A

- Ablondi Fred 105, 329  
Adam Antoine 202, 329  
Adam Charles 20, 48, 72, 92, 105, 197,  
199, 203, 229, 249, 302, 324, 331  
Ajdukiewicz Kazimierz 13, 52, 85, 117,  
250, 304, 324, 331  
Ajdukiewicz Maria 13, 52, 85, 117, 250,  
304, 324, 331  
Alquié Ferdinand 80, 88, 203, 206, 267,  
303, 306, 311, 329  
Aquapendente Girolamo Fabrizio 206  
Arnauld Antoine 66, 81, 88, 104, 157,  
283, 290, 305, 331  
Arystoteles 13, 18, 47, 49, 60, 62, 65,  
76, 78, 81, 82, 103, 105, 108, 113,  
138, 142, 143, 150, 174, 201, 203,  
208, 254, 267, 298, 303, 329  
Asklepiades z Prusy 219  
Asselius, Gaspard Asseli 200, 279  
Aucante Vincent 17, 28, 36, 38, 40, 50,  
58, 65, 77, 79–82, 94, 106, 107,  
133, 135, 176, 190, 199, 200, 203,  
207, 213, 216, 219, 233, 257, 258,  
278, 279, 281, 283, 289, 329  
Augustyn św., Aurelius Augustinus 37,  
64, 80, 82, 87–89, 97, 115, 119–  
122, 124, 125, 129, 174, 234, 237,  
238, 329, 332, 334  
Awicenna, Abu Ali Husain ebn Abdal-  
lah Ebn-e Sina 201, 203

## B

- Bacon Francis 197, 202, 205, 330  
Bacon Roger 320, 329  
Baillet Andrien 70, 202, 228, 329

- Baker Tawrin 48  
Bartolin, Thomas Bartholin 259, 281,  
285, 286, 299  
Basson Sébastien 200  
Bauhin Caspar 200, 281  
Bednarczyk Andrzej 28, 50, 77, 79, 80,  
99, 107, 110, 156, 174, 179, 187,  
189, 207, 209, 212, 216, 219, 227,  
229, 230, 249, 263, 329, 330  
Beeckman Izaak 199, 202  
Beverwick Jan Van 36, 202, 281  
Bey Jedidi Ali 28  
Bitbol-Hespériés Annie 28  
Bluszcz Ewa 30  
Borelli Giovanni Alfonso 158  
Bornius Henricus 204  
Bouillier Francisque 69  
Boyle Robert 202, 330  
Burman Frans 13, 52, 72, 85, 117, 250,  
304, 323, 324, 331  
Butterfield Herbert 204, 205, 329

## C

- Campanella Tommaso 197  
Camus Albert 302  
Camus Antoine Le 146, 333  
Canguilhem Georges 241, 329  
Carloni Daria 39, 208, 209, 329  
Cesalpinus Andreas 173  
Chambre Marin Cureau De La 69, 70,  
97, 119, 136–152, 239, 240, 329,  
330, 334, 341  
Chanet Pierre 69–71, 92, 93, 150, 329,  
330, 334  
Chanut Pierre 302, 303, 306, 312  
Chapelain Jean 202



- Charron (Charon) Pierre 69, 70, 92,  
305, 306, 330
- Charter Richard 28
- Chauvoix Louis 28
- Chmaj Ludwik 15, 40, 77, 110, 138,  
158, 161, 172, 199, 277, 312, 317,  
322, 324, 330, 331
- Chrystus 86
- Cichowicz Stanisław 80, 203, 267, 303, 329
- Claire Crignon 202, 330
- Clavier Paul-Henri 81, 330
- Clerselier Claude 30, 156, 204, 227–235,  
237–241, 243, 244, 246, 259, 271, 341
- Cohen Gustav 324
- Colombo Realdo 173, 176
- Cordemoy Gérald de 55–57, 62, 63,  
72, 81, 83, 84, 86–88, 94, 95, 100,  
119, 158, 163, 175, 193, 194, 215,  
228, 254, 256, 296, 330
- Cossart Gabriel 55, 57, 83, 94, 95, 330
- Costabel Pierre 203, 330
- Crombie Alistair Cameron 325, 330
- Czerkawski Jan 158, 334
- D**
- Dadoune Jean-Pierre 278, 330
- Dam Pierre Van 202
- Darwin Charles 12
- Dąbrowski Andrzej 69, 239, 330
- Dąbska Izydora 11, 40, 100, 178, 211,  
237, 245, 246, 302, 319, 331
- Demokryt z Abdery 61, 62, 113
- Descartes Pierre 198
- Descartes René 11–23, 25–30, 35–42,  
44–56, 58–62, 64–93, 95, 97–102,  
104–121, 123–126, 128–138, 142,  
146, 150–153, 155–166, 171–195,  
197–200, 202–225, 227–240, 243–  
252, 254–269, 271–281, 283–292,  
294–299, 301–311, 314, 315, 317,  
319–334, 341
- Detlefsen Karen 20–22, 48, 49, 84, 104,  
105, 113, 220, 221, 322
- Digby Kenelm 82, 258, 275, 331
- Dinet Jacques 306
- Distelzweig Peter 14, 22, 28, 47, 49, 84,  
105, 113, 159, 182, 220–222, 265,  
322, 331
- Dubois Jacques, Iacobus Sylvius 200,  
281
- Ducis Sylvae 227
- E**
- Edwards Michael 69
- Eleonora królowa, Éléonore de Habs-  
bourg 199
- Elichmann Jean 202
- Eloy Nicolas Francois Joseph 331
- Elżbieta księżniczka, Elisabeth Simmern  
van Pallandt 37, 42, 81, 126, 158,  
231, 245, 279, 283, 303, 306–308,  
310, 311, 313, 331
- Empedokles z Akragas 113, 142, 143
- Epikur z Samos 219, 324
- Erazm z Rotterdamu 197
- Erazystat z Julis 219, 263
- F**
- Fallopio, Falloppio Gabriele 200
- Fernel Jean 38, 173, 197, 200, 281
- Ferrand Jean (ojciec) 198
- Ferrand Jean (syn) 199
- Ferrand Michal 199
- Fludd Robert 200, 205
- Forest Pierre Van 200
- Forge Louis De La 28, 30, 37, 64,  
69, 71, 87, 88, 97, 115, 119–122,  
124–128, 130, 137, 156, 158, 202,  
203, 227–235, 243–252, 254, 255,  
257–260, 263–268, 270–273,  
275–282, 284–287, 289–297, 299,  
330, 331, 334, 341
- Fracassati Carlo 265
- Fracastor, Girolamo Fracastoro 200
- Franciszek I de Valois 199
- Frankiewicz Malgorzata 15, 158, 333
- Freud Sigmund 148
- Froidmont Libert 202

**G**

- Galen, Claudius Galenus 47, 48, 70, 75, 78, 79, 92, 93, 113, 142, 143, 150, 166, 172, 173, 175, 176, 200, 201, 218, 219, 233, 254, 261, 289, 299
- Galileusz, Galileo Galilei 205, 211, 308
- Gallois P. 331
- Gassendi Pierre 53, 61, 128, 202, 204, 228, 267, 333
- Geulincx Arnold 14, 15, 35, 44, 54, 158, 280, 315, 332
- Gibieuf Guillaume 56, 61, 188
- Gilson Étienne 78, 88, 90, 120, 175, 177, 199, 203, 204, 206, 248, 305, 306, 310, 332
- Girard Theodore 231
- Glisson Francis 59
- Głowacka Barbara 55, 330
- Goldberg Benjamin 14, 28, 47, 49, 84, 105, 159, 182, 220, 265, 322, 331
- Gouhier Henri 120, 332
- Grzegorzczak Wojciech 30
- Grzeleński Adam 30, 69, 171, 184, 202, 329, 330, 332–334
- Guenancia Pierre 58, 124, 166, 192, 193, 303, 311, 332
- Gueroult Martial 240, 309, 311, 332
- Guichet Jean-Luc 71, 332
- Gut Arkadiusz 150, 332
- Gut Przemysław 150, 158, 332, 334
- Gutschoven Gerard Van 203, 231, 232, 264, 265
- Gutowski Piotr 158, 334

**H**

- Hanov Michal, Hanovius Michael Christopher 12
- Harveus, Harvey William 114, 158, 173, 175–178, 181, 182, 184, 194, 200, 205, 207, 248, 255, 278, 299
- Hatfield Gary 69, 70, 332
- Helmont Jan Baptist Van 24, 166, 200, 213, 257
- Heraklit z Efezu 106, 107

- Heron z Aleksandrii 256
- Hipokrates z Kos 64, 70, 102, 103, 107, 113, 143, 200, 201, 213, 315
- Hogelande Cornelius Van 324
- Hook Robert 158
- Huarte Juan 94
- Huygens Christian 126, 202–205, 245, 256
- Hyperaspistes 66, 88, 104, 117, 129, 157, 283, 305, 331

**I**

- Ibn al Nafis al Qurasi 173

**J**

- Jakimiak Zygmunt 88, 120, 332
- Jakub I Stuart 273
- Janeczek Stanisław 42, 332
- Janowski Zbigniew 120, 332
- Joachimowicz Leon 307, 333
- Jung Elżbieta 31

**K**

- Kant Immanuel 174, 303, 311
- Karpiński Andrzej Tadeusz 173, 176, 332
- Kepler Johannes 45
- Kochanowska Maria 248, 332
- Kogel Renée 69
- Konarska-Zimnicka Sylwia 15, 35, 143, 315, 333
- Kopania Jerzy 28, 31, 36, 37, 45, 54–56, 61, 66, 82, 88, 104, 116, 117, 121, 126, 157, 158, 185, 188, 205, 231, 245, 279, 280, 283, 304–306, 308, 321, 330–333
- Kostuch Lucyna 15, 35, 143, 315, 333
- Koźniewska Beata 30
- Krahelska Maria 205, 329
- Krupecka Iwona 30
- Krystyna I Aleksandra Waza, królowa Szwecji 306, 307

**L**

- La Mettrie Jullien d'Offray de 18, 93, 146, 153, 165, 301, 302, 307, 326, 341

Lavoisier Antoine 12  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 12, 26, 28,  
 48, 59, 86, 108, 131, 213, 220, 333  
 Leonardo da Vinci 197  
 Leśniak Kazimierz 65, 329  
 Lindeboom Gerrit Arie 28, 199, 333  
 Locke John 146, 171, 183, 184, 202,  
 332, 333  
 Ludwik XIV Wielki, Louis Le Grand  
 136, 278

**M**

MacKenzie Ann Wilbur 22, 84, 333  
 Magiotti Raffaello 265  
 Malebranche Nicolas de 15, 37, 48, 88,  
 115, 120, 121, 158, 234, 238, 280,  
 333  
 Malpighi Marcello 14, 23, 24  
 Manning Gideon 69, 332  
 Marion Jean-Luc 16, 17, 200  
 Marshall John 306, 333  
 Marsilio Ficino 197  
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de 220  
 Mazierski Stanislaw 220, 333  
 Melanchton Filip, Philipp Schwartzertd  
 197  
 Meli Domenico Bertoloni 14, 24, 47,  
 48, 158, 182, 265  
 Mersenne Marin 67, 72, 81, 88, 92, 105,  
 109, 200, 202, 203, 205, 206, 256,  
 290, 303, 311  
 Mesland Denis 80, 302, 303  
 Meysonnier Lazare 81  
 Migne Jacques Paul 87, 125, 329  
 Mikołaj z Oresme 45  
 Mirandola Giovanni Pico della 197  
 Montaigne Michel de 92, 94  
 Montmor Henri Louis Habert de 202,  
 228, 278  
 More Henry 59, 66, 87, 88, 104, 133,  
 157, 283, 305, 331  
 More Thomas 197  
 Morin Jean-Baptiste 202, 249  
 Murzański Piotr 248, 332

**N**

Nedham Marchamont 202, 330  
 Neuman Anna 53, 228, 333  
 Newcastle Marquis de 73, 92, 93, 197  
 Newton Isaac 257  
 Nowacka Maria 28, 65, 333

**P**

Paracelsus, Phillipus Aureolus Theo-  
 phrastus Bombastus von Hohen-  
 heim 48, 197, 200, 201  
 Paré Ambroise 200, 261  
 Pascal Blaise 17, 116, 326, 333  
 Pecquet Jean 278, 279, 281, 330  
 Pereira Gomez 94  
 Petrażycki Leon 69, 239, 330  
 Picard Jean-Francois 58  
 Pichot André 28, 60, 62, 75, 77, 79, 80,  
 82, 92, 93, 102–104, 142, 144, 166,  
 218, 219, 254, 260, 262, 263, 333  
 Picot Claude 11, 178, 302, 306  
 Piobetta Jean Baptiste 69  
 Platon 14, 75, 82, 90, 102, 103, 113,  
 125, 126, 174, 298, 333  
 Plempius Vopiscus Fortunatus 105,  
 202, 203, 256  
 Pliniusz Gajusz 200  
 Poisson Nicolas 53, 324  
 Porta Giambattista della 200  
 Praksagoras z Kos 263  
 Prost Joseph 69, 156–158, 228, 333

**R**

Ragland Evan R. 14, 28, 47, 49, 84, 105,  
 159, 182, 220, 265, 322, 331  
 Regius, Henricus Regius, Henrik van  
 Roy 28, 36, 38, 44, 45, 58, 76, 89,  
 90, 121, 200, 202, 203, 279, 281,  
 304, 331, 334  
 Rembeczki Eszter 97, 333  
 Reneri Henricus 202  
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis de  
 136  
 Riese Walter 27, 333

Riolan Jean 38, 200, 299  
 Rodis-Lewis Geneviève 26, 199, 200,  
 207, 310, 333  
 Roger Jacques 27  
 Rohault Jacques 68, 333

**S**

Salwa Piotr 325, 330  
 Sbaraglia Giovanni Gerolamo 23  
 Schagen F. van der 202  
 Schuyt Florentino 202, 227, 231, 232  
 Seneka Lucjusz Annausz 306, 307, 310,  
 315, 333  
 Servetus Miguel 173  
 Seyda Bronisław 28, 333  
 Shapiro Lisa 22  
 Siwek Paweł 105, 329  
 Smith Justin 12, 27, 28, 59, 85, 86, 107,  
 108, 213, 333  
 Sokrates 90, 119, 308, 310  
 Sorbière Samuel de 204  
 Spink John Stephenson 53, 228, 333  
 Spinoza Baruch 18, 69, 131  
 Stahl Georg Ernst 58  
 Stegliński Tomasz 31, 55, 69, 95, 100,  
 136, 158, 165, 175, 330, 334  
 Steno Nicolaus 14  
 Stensen Niels 189  
 Stokowska Maria 89, 122, 329  
 Strazzoni Andrea 28, 44, 45, 334  
 Sydenham Thomas 202  
 Sylvius, Francois de La Boë 200,  
 261, 299  
 Szumowski Władysław 28, 334

**Ś**

Śliwiński Tomasz 28, 52, 64, 68, 76, 83,  
 99, 115, 120, 158, 199, 202, 210,  
 270, 292, 330, 331, 334  
 Świątek Lilianna 30  
 Świderkówna Anna 122, 329

**T**

Tannery Paul 20, 48, 72, 92, 105, 197,  
 229, 249, 302, 331  
 Tellier Auguste 27, 199, 334  
 Turkowska Katarzyna 30  
 Tymieniecka Anna-Teresa 39, 209,  
 329

**U**

Usakiewicz Joanna 15, 35, 44, 54, 158,  
 280, 315, 332

**V**

Villebressieu Étienne de 202  
 Vorstius Adolph 202

**W**

Waleus Johan 200  
 Wassenaer Petrus 202, 324  
 Wesaliusz Andreas 173, 200, 201, 258,  
 259, 281  
 Whitteridge Gweneth 182  
 Wiczorek Lech 61, 331  
 Willis Thomas 202, 330  
 Włodarczyk Tadeusz 320, 329  
 Wnuk Marian 158, 334  
 Wojciechowska Beata 15, 35, 143, 315,  
 333  
 Wojciechowska Wanda 11, 36, 91, 106,  
 198, 244, 303, 331  
 Wolfe Charles 28, 146, 153, 165, 301,  
 302, 334  
 Wolff Christian 110  
 Wormius Olaus, Ole Worm 202

**Z**

Zanta Léontine 310, 334

**Ż**

Żelazna Jolanta 69, 329, 330, 334  
 Żeleński-Boy Tadeusz 116, 333



## SUMMARY

### COGITO AS AN EXPRESSION OF CORPOREALITY THAT IS, ABOUT THE ROLE OF MEDICINE IN DESCARTES' CONCEPT AND THE APPROACH OF HIS SEVERAL SUCCESSORS

The book deals with the issues of the broadly understood philosophy of medicine in terms of the concept of Descartes and his successors. The subject of the approach is the phenomenon of life and related to it abnormalities, known as diseases. It shows how you can understand life in Cartesian tradition. It says about the life of the intelligentsia pointing to the Platonic-Augustinian tradition. Here, texts by Louis De La Forge are helpful. There is talk about the lives of machines that researches Cartesian physics, pointing to the mechanistic and materialistic current leading from Descartes to Jullien d'Offray La Mettrie. Finally, an attempt is made to describe the life resulting from the phenomenon of psycho-physical unity, which also allows Cartesianism. In last case the road from Descartes leads to the treaties Marin Cureau De La Chambre. In the second part of the study Descartes' original contribution to the discussion medical science in his day is presented. It proves different methodology and Cartesian theory compared to the studies of other era authors. It shows itself like Cartesian rationalism can approach the issue of corporeality, pointing to thinking in the model, whose scientific image is anatomy. Physiology fully depends on anatomy. In effect it shows the mature form of the philosophy of Cartesian medicine that emerges from the initiative Claude Clerselier and De La Forge, which are the Treaties prepared by them for printing "Man" by Descartes. Finally, it is explained why ethics crowns the model of knowledge in Descartes, being situated above medicine. It is proved that between the order of the laws of nature and the moral order must be convergent.