

*Antoni Siemianowski*  
Poznań

## Descartes'a myślenie o człowieku

### „Myślę, więc jestem” i problem nowożytnej wiedzy o człowieku

Nowożytne myślenie o człowieku przyjęło się łączyć w dziejach filozofii i nauki z Descartes'em i z jego słynną formułą *myślę, więc jestem*. Jednocześnie zarzuca się Descartes'owi, że wygłaszając to twierdzenie popełnił zasadniczy błąd: rozdzielił bowiem człowieka na rozciągłą substancję ciała i nierozciągłą substancję duszy i tym samym stworzył błędny problem psychofizyczny<sup>1</sup>. Lecz teza, że Descartes stworzył problem psychofizyczny, jest bardzo wątpliwa z punktu widzenia historii filozofii. Zresztą trudno tu wymieniać wszystkie negatywne opinie o Descartesie, a jeszcze trudniej wykazać, w jakim stopniu te opinie są słuszne i trafne, a w jakim wypaczają sens jego wywodów. Jest faktem, że na koncepcje filozoficzne Descartes'a, a zwłaszcza na jego racjonalizm, powoływali się lub w jakiś sposób do niego nawiązywali liczni nowożytni filozofowie, jak Spinoza, Malebranche czy Leibniz, a także Locke, Hegel, Comte, w XX zaś wieku Husserl czy Sartre i wielu innych. Pytanie tylko, który z tych myślicieli trafnie odczytał idee Descartes'a, a który z nich zaledwie nawiązywał do nich, ale szedł zupełnie odrębną, własną drogą.

Jeśli chodzi o myślenie o człowieku, to warto się najpierw zastanowić, jaki sens kryje się w formule *myślę, więc jestem*, a następnie, jaki związek ma ta formuła z problematyką ogólnofilozoficzną. Formuła ta bowiem odegrała ważną rolę nie tylko w nowożytnym myśleniu o człowieku, ale w całej nowożytnej filozofii, także współczesnej.

---

<sup>1</sup> A.R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1994. Zob. też W. Sotwin, *Ucieleśnienie umysłu, czyli przewyżczenie kartezjańskiego dualizmu*, w: *Ideały nauki i konflikty wartości*, pod red. E. Chmieleckiej, J. Jedlickiego i A. Rycharda, Warszawa 2005, ss. 103-120.

Wątpliwa także wydaje się teza, że w nauce nowożytnej potraktowanie człowieka jako tzw. przedmiotu naturalnego zaczęło się od Descartes'a. Natomiast jedno nie ulega wątpliwości: nowożytne myślenie o człowieku łączy się z przewrotem, jaki dokonał się w dziejach kultury zachodnioeuropejskiej na przełomie czasów średniowiecznych i nowożytnych. W uprawianiu filozofii i nauki były to zmiany epokowe. Narodził się wówczas i utrwalił nie tylko nowy sposób patrzenia na świat – nowe postawy i zainteresowania poznawcze – ale przede wszystkim nowy sposób uprawiania nauki jako krytycznego poszukiwania prawdy, a w związku z tym także nowe rozumienie samej prawdy, jej kryteriów i źródeł. Starożytne i średniowieczne ideały i wzorce racjonalnego myślenia utraciły swe znaczenie, a zwłaszcza te, które łączono z Arystotelesem, z jego koncepcjami racjonalności poznania i nauki oraz z regułami badań; budziły zbyt dużo uzasadnionych wątpliwości.

Descartes w dedykacji książeczce Elżbiecie swych *Zasad filozofii* wyraźnie zaakcentował to, co w nauce nowożytnej istotne. Deklarował m.in.: „Dlatego pisać będę to tylko, co poznaję jako prawdziwe na podstawie rozumu lub doświadczenia”. Sądzę, że pod tą deklaracją gotowi byłiby się podpisać wszyscy twórcy nowożytnej koncepcji nauki i wszyscy badacze natury, nie tylko Francis Bacon czy Galileusz, ale dziesiątki innych im współczesnych i potomnych. Wszyscy oni odchodzili „od utartych dróg” i stopniowo zrywali z utrwalonymi poglądami tradycyjnej nauki jako podejrzanymi co do prawdziwości czy sposobu uzasadnienia. Takie nastawienie przenikało i ożywiało świadomość ludzi nowożytnych i skłaniało ich do poszukiwania prawd nowych, pewnych i dobrze uzasadnionych. Z tego nastawienia rodziły się propozycje nowej logiki czy nowej metody w uprawianiu nauki, stając się podstawą nowych programów poszukiwania prawdy. Te nowe sposoby akceptowali wszyscy, którzy krytycznie oceniali stan dotychczasowej wiedzy i którzy swymi badaniami pragnęli przyczynić się do osiągnięcia w nauce prawdziwego postępu, aby wzbogacić życie ludzkie. Descartes jest wśród nich postacią prominentną, stał się niemal symbolem człowieka nowożytnego, a jego niezwykle celne sformułowania tematami przewodnimi. Zatem nic dziwnego, że jego *Rozprawa o metodzie* – obrane w niej punkty wyjścia i zasady w niej formułowane – zostały uznane za „kamień węgielny nowożytnej świadomości, zasadą wszelkich późniejszych Ducha rozwójów” (August Cieszkowski).

### **Idee przewodnie *Rozprawy o metodzie***

Descartes, jak zresztą wielu jemu współczesnych uczonych i filozofów, zdecydowanie odszedł od utartych dróg, jakimi chodzili uczeni starożytni i średniowieczni. Kroku tego jednak nie uczynił lekkomyślnie ani bezmyślnie. Zerwał z tradycyj-

nymi sposobami myślenia po głębokim zastanowieniu się, a zwłaszcza po krytycznej ocenie naukowego dorobku przeszłości dlatego, że nie znalazł prawd, których by nie można zakwestionować, a więc prawd niepowątpiewalnych, rozpoznawanych w sposób oczywisty, dobrze uzasadnionych: „uważałem niemal za fałszywe wszystko, co było tylko prawdopodobne”. Obecne w tym wątplenie nie było jednak wątpleniem dla wątpienia, które lekceważy wszelkie prawdy i wszelki wysiłek poznawczy. Jego tzw. sceptycyzm metodyczny był wyrazem ostrożności i troski o prawdę i zarazem wiary w możliwość jej poznania. „Ja zaś zawsze najgoręcej pragnąłem nauczyć się odróżniać prawdę od fałszu, by jasno widzieć swą drogę i pewnie kroczyć przez życie.” Takie stanowisko stało się motywem jego decyzji: „dnia pewnego powzięłem postanowienie, by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił mego umysłu do wyboru dróg, których powinienem był się trzymać”<sup>2</sup>. Za takie bezpieczne drogi poznawania prawdy uznał rozum i doświadczenie. Rozum, który krytycznie bada racje i szuka dobrych uzasadnień dla pojęć i twierdzeń; i doświadczenie, które dostarcza źródłowych danych.

W jego filozofii rozumienie tych dwóch wyrażen – rozum i doświadczenie – jest niezwykle ważne. Co bowiem znaczy słowo ‘rozum’? O jaki rozum chodzi: indywidualny każdego człowieka czy jakiś zbiorowy rozum ludzkości lub nauki? Co rozum wnosi do wiedzy? I dalej, co znaczy słowo ‘doświadczenie’? Czy doświadczenie to tylko zmysłowe poznanie rzeczy materialnych? Poznanie samych ciał? Czy może chodzi o eksperymenty? Czy doświadczenie obejmuje także tzw. spostrzeżenie wewnętrzne czy je wyklucza? Terminy te stały się – niestety, nie bez jego własnej winy – źródłem ambiwalentnych interpretacji i sporów, namiętnej aprobaty i dezaprobaty, a zwłaszcza jego poglądy dotyczące natury rozumu i poznania stały się przedmiotem krytyk i oskarżeń, wskutek tego on sam został zupełnie niesłusznie uznany za „ojca” nowożytnego sceptycyzmu i subiektywizmu, idealizmu i materializmu, za ukrytego „konspiratora” przeciw Kościołowi i religii, nawet za krzewiciela ateizmu. Ale z drugiej strony trzeba także pamiętać, że on sam – już za życia – cieszył się również wielkim uznaniem ludzi uczonych, wśród których było wiele osób duchownych; księża oratorianie rozpowszechniali jego „najbardziej chrześcijańską filozofię” i aprobowali ją niemal powszechnie. Przyjaźnią darzył go kardynał Pierre Bérulle<sup>3</sup> i wielu innych wpływowych ludzi. Jego pisma rozchodziły się i były czytane, idee szły w świat. Lecz nas w tej chwili nie interesuje kartezjanizm jako doktryna filozoficzna i jej recepcja i krytyka, lecz tylko przewodnie główne idee *Rozprawy o metodzie* i związek tych idei z jego myśleniem o człowieku.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, ss. 11-13.

<sup>3</sup> W związku z tym zob.: Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, ss. 214 i n. Zdecydowanie negatywną ocenę filozofii Descartes’a i jej zgubny wpływ na całą kulturę nowożytną sformułował u progu XX w. Jacques Maritain (v. idem, *Trzej reformatorzy*, przeł. ks. K. Michalski, Wydawnictwo Fronda Warszawa 2005).

\*\*\*

Przyjrzyjmy się najważniejszym ideom, którymi Descartes kierował się w poszukiwaniu prawdy. Między innymi, pisał:

„Pierwszym było, aby nigdy nie przyjmować za prawdziwe żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty: co znaczy, aby starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń oraz aby nie zawrzeć w swych sądach nic ponadto, co jawi się przed mym umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać.

Drugim, aby dzielić każde z badanych zagadnień na tyle części, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania.

Trzecim, by prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych, przyjmując porządek nawet wśród tych przedmiotów, które bynajmniej z natury swej nie wyprzedzają się wzajemnie.

I ostatnim, by czynić wszędzie wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte.”<sup>4</sup>

Jest to zwięzły program prowadzenia badań w nauce. Pierwszym i najważniejszym kryterium uzyskiwanego poznania jest jego jasność i oczywistość; tylko jasne i wyraźne ujęcie przedmiotu może być podstawą wydania sądu. Aby takie poznanie uzyskać, trzeba każde zagadnienie czy każdy badany przedmiot podzielić na części i poddać dokładnej analizie. A to znaczyło: dokładnie przyrzeć się wyodrębnionym składnikom badanego przedmiotu. W innym miejscu ten sposób badania tak zarysował:

„Cała metoda polega na porządku i rozłożeniu tego, na co należy zwrócić spojrzenie, aby odkryć jakąś prawdę. Otóż metody tej będziemy ściśle przestrzegać, jeżeli zdania zawile i ciemne sprowadzimy stopniowo do prostych, a następnie spróbujemy od intuicji tych, które są najprostsze ze wszystkich, wznieść się po tych samych stopniach do poznania wszystkich innych. [...] [Pozwala to najpierw] zauważyć, co jest najbardziej proste, a wszystko inne czy jest od tego oddalone więcej, czy mniej, czy jednakowo [...]; [ułatwia to wyodrębnione elementy] przełączyć ciąglym i nieprzerwanym ruchem myśli i objąć je w dostatecznym i nieprzerwanym wyliczeniu.”<sup>5</sup>

Takie podejście do badanych przedmiotów – natura tych przedmiotów jest w tej chwili obojętna, podobnie jak obojętne jest, co i z jakich źródeł o nich wiemy. Ważne jest tylko to, że takie analityczne podejście umożliwia wyodrębnione i rozpoznane składniki porządkować, mierzyć, ważyć, obliczając wszystko, co przeanalizowane, a zwłaszcza to, co wymierzone i zważone. Do tak rozłożonych i porządkowanych danych można zastosować język matematyczny, ów najdoskońalszy instrument, który pozwala na operowanie jasnymi i oczywistymi poję-

<sup>4</sup> R. Descartes, op. cit., ss. 22-23.

<sup>5</sup> R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, ss. 23-24 i 31.

ciami. Intuicyjny wgląd w dane doświadczenia, ich dokładne rozpoznanie dla znalezienia jasnych i oczywistych pojęć oraz matematyzacja języka to przewodnie idee *Rozprawy o metodzie*.

Żeby jednak móc przedmioty poznania porozkładać na części i obliczyć ich proste elementy, trzeba te przedmioty – przynajmniej w myślach – w jakiś sposób uprościć, a to znaczy: pominąć w nich to, co nieważne lub ukryte albo jedynie statyczne, bo wtedy

„o wiele łatwiej jest pojąć, gdy przypatrujemy się [złożonym przedmiotom martwym czy żywym, rzeczom materialnym czy ciałom – A.S.], jak powstają, aniżeli wtedy, gdy rozpatrujemy je jedynie jako już ukończone.<sup>6</sup> Od opisu ciał nieożywionych i roślin przeszedłem do opisu zwierząt, a w szczególności człowieka [...] objaśniając skutki przez przyczyny, z jakich elementów i jakim sposobem natura winna je tworzyć, 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 [...]”<sup>7</sup>

Poszukiwanie jasnych i prostych pojęć o przedmiotach złożonych – o tym, co jest w ruchu, co funkcjonuje, a taki jest każdy żywy organizm – nasunęło Descartes’owi jeszcze jedną ważną myśl; takie przedmioty można – dla metodologicznego uproszczenia – przyrównać do maszyny i rozpatrywać je jako mniej lub bardziej złożone mechanizmy.

„Nie wyda się to zgoła dziwne tym, którzy wiedzą, jak wiele różnych automatów, czyli poruszających się maszyn, ludzka przemyślność jest zdolna wytworzyć, posiłkując się bardzo niewielką liczbą części w porównaniu do wielkiej mnogości kości, mięśni, nerwów, tętnic, żył i wszystkich innych składników znajdujących się w ciele każdego zwierzęcia; będą oni uważali ciało za maszynę, która jako wykonana ręką Boga, jest nieporównanie lepiej urządzona i ma w sobie ruchy bardziej zadziwiające aniżeli jakakolwiek z maszyn wymyślonych przez człowieka.”<sup>8</sup>

Uznanie ludzkiego ciała za maszynę eliminowało pojęcie duszy jako zbędne dla wyjaśnienia procesów biologicznych. Opisując strukturę organizmu – kości, nerwy, mięśnie, żyły, tętnicę, żołądek, wątrobę, śledzionę, serce, mózg, powstanie i rozwój płodu – wszystko wyjaśniał prawami ruchu materii i przemianą ciepła. Ale czy to znaczyło, że rozumiał już w pełni naturę człowieka? Albo że zdetronizował jego ontyczną pozycję jako osoby do rzędu przedmiotu naturalnego? Albo że problematykę metafizyczną uznał za bezpodstawną i usiłował konstruować wyłącznie monistyczną i materialistyczną wizję człowieka i świata? Tak mogłoby się wydawać, sądząc z jego niektórych sformułowań. Niestety tak

<sup>6</sup> W języku Arystotelesa oznaczało to poznanie konkretnej substancji, ukonstytuowanej przez określoną formę, gdyż tylko wtedy substancja była poznawalna.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, ss. 54-55.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 65.

odczytywano jego teksty. W przyszłych pokoleniach tak odczytywali je ci wszyscy, którzy albo w ogóle już nie wierzyli w Boga (lub byli chrześcijanami jedynie dla pozorów), albo też nie mieli żadnego zrozumienia dla pytań metafizycznych, a jego próby odnośnie do poznania duszy i jej nieśmiertelności uznawali za pomyłki i iluzje. On sam jednak na pewno tak nie myślał. Przyjmował m.in., że problematyka metafizyczna ściśle łączy się z problematyką innych nauk.

„W ten sposób cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, a mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki, przy czym mam tu na myśli najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości.”<sup>9</sup>

Sam też gorliwie szukał odpowiedzi na pytania o duszę i jej nieśmiertelność, o Boga, o sens wolności. W systemie jego myślenia było miejsce nie tylko na uprawianie nauk przyrodniczych – i to właśnie w duchu nowożytnym – ale także na metafizykę, na religię, na mądrość chrześcijańską; chciał tylko każdej z nich wyznaczyć granice i kompetencje poznawcze, aby mądrze sądzić o badanych rzeczach: o człowieku i jego duszy, o Bogu, o świecie, o prawdach nauki i wiary.

## Człowiek jako byt cielesny

W poszukiwaniu nowej drogi do poszerzenia wiedzy o każdym żywym ciele przyrównanie ciała ludzkiego do maszyny nie wyrosło u Descartes’a z dążenia do redukcji bytu ludzkiego do organizacji materii, lecz z chęci *m e t o d o - l o g i c z n e g o u p r o s z c z e n i a* w badaniach nad ciałem jako złożoną strukturą materialną. I od razu dodać należy, że to metodologiczne uproszczenie było doniosłym krokiem w rozwoju nauki nowożytnej. Przyrównując bowiem żywe organizmy do maszyny, Descartes stworzył swego rodzaju *m o d e l b a d a w c z y*, który zarówno jemu samemu, jak i potomnym, posłużył do opisu i wyjaśniania struktury i funkcji każdego żywego ciała metodami ilościowymi. I trzeba przyznać – patrząc z perspektywy rozwoju nauk przyrodniczych – że ten kartezjański model badawczy okazał się bardzo płodnym i inspirującym zabiegiem poznawczym. Dziś jest to już trwała tendencja wszystkich nauk przyrodniczych. Wszystkie bowiem żywe organizmy są zadziwiająco podobne do złożonych maszyn. Po pierwsze, zarówno organizmy, jak i maszyny są *z ł o ż o n y m i c a ł o ś c i a m i*; po drugie, tak samo w organizmach, jak i w maszynach wiele czynności (ruchy mięśni czy poszczególnych organów) i procesów neurofizjologicznych (oddychanie, odżywianie, rozmnażanie, reakcje zmysłów) zachodzi *m e c h a n i c z n i e*. Po trzecie, podobieństwo to widać także w samej budowie organizmu jako całości,

<sup>9</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbaska, Warszawa 1960, s. 367.

organizm bowiem podobnie jak maszyna, złożony jest z systemów urządzeń wzajemnie się warunkujących w działaniu.

Odwołanie się Descartes'a do prostych naturalnych wyjaśnień w budowie i funkcjonowaniu ludzkiego ciała – i każdego żywego organizmu – okazało się zatem trafne. Traktując ciało jak maszynę, mógł obserwować i wyjaśniać zachodzące w nim ruchy i procesy jako fakty dane w doświadczeniu – na przykład podczas sekcji zwłok<sup>10</sup> – i dla ich wytłumaczenia szukać prostych i naturalnych (wewnątrzorganicznych) przyczyn, pomijając bez większych teoretycznych oporów krytykowane od dawna arystotelesowskie pojęcia natury i przyczyn celowych oraz pojęcia duszy wegetatywnej i sensorywnej. Uzyskał w ten sposób uproszczony, ale jasny obraz całości. Klasycznym przykładem może być przepływ krwi. Wszyscy od dawna wiedzieli, że życie związane jest z ruchem krwi w całym organizmie i że serce w tym ruchu odgrywa bardzo ważną rolę. Ale co jest źródłem tego ruchu, jakie siły? Jeszcze Paracelsus uważał, że krew w żyłach przepychają małe duszyczki (*animunculae*). Natomiast Hervay ruch krwi wyjaśnił bardzo prosto mechanizmem pracy serca, które działa jak pompa ssąco-tłocząca. Co prawda tenże Hervay nie potrafił jeszcze wyjaśnić całego procesu oddychania, ale tego wkrótce dokonali inni.

Odwoływanie się do prostych konstatacji faktów jako zdarzeń i procesów, które mechanicznie zachodzą w ludzkim ciele, oraz wskazywanie na ich materialne (naturalne) podłoże, wzbogaciło wiedzę o ludzkim organizmie i umożliwiło wprowadzanie różnych hipotez. Pod tym względem Descartes okazał się twórczym inspiratorem badań w naukach przyrodniczych o ludzkim ciele, a cielesność człowieka jest faktem o fundamentalnym znaczeniu ontologicznym. Taka jest natura człowieka, że jako byt uobecnia się w świecie nie w innej postaci jak tylko w cielesnej. Nie możemy człowieka doświadczyć bez ciała, w nauce i w filozofii nie dysponujemy żadnym niecielesnym doświadczeniem bytu ludzkiego. O ile mamy do czynienia z człowiekiem, to tylko zawsze jako z uobecniającym się w organicznej materii, ukształtowanej w ludzkie ciało. To właśnie usprawiedliwiało włączenie badań nad ludzkim ciałem do nauk przyrodniczych. Ale to wcale jeszcze nie uzasadniało twierdzenia, że człowiek w całości swego bytu to tylko ciało i niczym więcej. Descartes co prawda traktował ludzkie ciało jak maszynę, ale wcale nie twierdził, że samo ciało człowieka – jego byt w całości – to nic więcej jak tylko suma procesów neurofizjologicznych. Jego pomysły badawcze sugerowały jedynie mechanistyczne rozwiązanie biologicznych problemów. Wprawdzie w wielu przypadkach okazały się fantazjami – zresztą od samego

<sup>10</sup> Descartes pisał w liście do Mersenne'a 20 lutego 1639 r.: „Wziąłem pod rozwagę nie tylko to, co Wezaliusz i inni piszą o anatomii, lecz także liczne rzeczy, bardziej szczegółowe niż przez nich opisane, które spostrzegłem, samodzielnie przeprowadzając sekcje różnych zwierząt. Temu to zajęciu często się oddawałem w ciągu jedenastu lat i myślę, że nie ma chyba lekarza, który by wejrzał w to tak głęboko, jak ja” (cyt. za: A. Bednarczyk we *Wstępie* do książki Descartes'a: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. XXXIX).

początku spotykały się z oporami także ze strony samych przyrodników – to jednak w wielu innych przypadkach zostały zweryfikowane i tym samym okazały się odkryciami, a jako takie przyczyniły się do rozwoju nauk przyrodniczych o człowieku, tym samym posunęły naprzód nauki medyczne. Lecz pisma Descartes’a zakresu nauk przyrodniczych o człowieku stały się zadziwiająco nieaktualne i dziś mają jedynie znaczenie historyczne. Dlaczego? Oto co pisze cytowany już Bednarczyk:

„Ich znaczenie wszelako nie na tym polega, że niegdyś mogły być dostarczać aktualnej w tamtych czasach wiedzy z zakresu anatomii bądź fizjologii. W twórczości przyrodniczo-filozoficznej Kartezjusza rozprawy te pełnią zupełnie inną funkcję i zajmują w niej szczególne miejsce. Stały się one konkretną i pogładową próbą zastosowania w nauce o życiu, której fragment – niechby nawet tradycyjny i niezbyt obszerny – odtwarzały, metody »właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach«.”<sup>11</sup>

\*\*\*

Descartes poszukiwał pewnej i niezawodnej drogi do wzbogacenia wiedzy, w tym szczególnie wiedzy o funkcjonowaniu i o budowie ludzkiego ciała. Zaczął od gromadzenia danych empirycznych. Pomijając różnicę między ciałem ludzkim a zwierzęcym i „samodzielnie przeprowadzając sekcje różnych zwierząt”, skrupulatnie gromadził dane na temat żywych organizmów; zakładając tylko jedno – że są zbudowane i funkcjonują jak skomplikowane maszyny. Ale to wcale nie znaczyło, że całą naturę człowieka zredukował do maszyny (takiej redukcji dokonał dopiero w XVIII w. La Metrie). Dla niego człowiek był zawsze żywą całością, a więc bytem złożonym z ciała i duszy. Stąd ważnym problemem poznawczym było, jak o tej złożonej naturze człowieka uzyskać jasne i proste pojęcia.

### **Człowiek w całości swego bytu, czyli – według Descartes’a – „prawdziwy człowiek”**

Do poznania człowieka Descartes obrał – rzecz by można – właściwą królewską drogę, którą szli wielcy filozofowie przeszłości – s a m o d o ś w i a d c z e n i e , czyli bezpośredni wgląd człowieka w samego siebie. Człowiek bowiem źródłowo poznaje samego siebie, gdy przygląda się swemu życiu od wewnątrz, wnika- jąc w świat własnych myśli. Można powiedzieć, że wówczas jako osoba ogląda niejako samego siebie od wewnątrz. Wówczas też w sposób jak najbardziej pra-

<sup>11</sup> Ibidem.



womocny może powiedzieć: ja sam bezpośrednio wiem o sobie, że jestem tym, kto myśli i kto wie o tym, że myśli; ja wiem, że mam ciało. O prawomocności tego stwierdzenia nikt nie musi mnie upewniać, to ja sam własną mocą wiem o tym. Jest to stwierdzenie niepodważalne. Descartes:

„A zauważywszy, że w zdaniu: »myślę, więc jestem« nie ma nic innego, co by mnie upewniało, że mówię prawdę, jak tylko to, że widzę bardzo jasno, iż aby myśleć, trzeba istnieć, uznałem, że mogę przyjąć za ogólne prawidło, że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe.”<sup>12</sup>

Mógł tak powiedzieć, bo skoro:

„prawda: »myślę, więc jestem« była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem.”<sup>13</sup>

Wprawdzie ten stan rzeczy – jako rozgrywający się w mojej subiektywnej sferze – nie jest dostępny żadnemu zewnętrznemu obserwatorowi; nie może on zobaczyć tego, co rozgrywa się w mojej subiektywnej sferze, gdyż nie postrzega moich myśli, nie wie, że ja myślę i co ja myślę. Bezpośrednio to tylko ja jeden widzę jasno i wyraźnie, że myślę i z absolutną pewnością mogę twierdzić, że gdy myślę, to jestem. Bo to ja jestem tym, kto myśli. To wszystko zaś znaczy, że w owej bezpośredniej intuicji mojego aktu myślenia poznaję, iż ja w akcie myślenia jestem całością ontyczną, w której rozgrywa się życie moich myśli; czyli że jestem *p o d m i o t e m m e g o m y ś l e n i a*. Descartes, opisując ten stan rzeczy, użył ogólnie znanych terminów filozoficznych, mówiąc, iż jest *s u b s t a n c j ą* lub *d u s z ą*; substancją,

„której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że to oto Ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest.”<sup>14</sup>

Idąc najpewniejszą drogą poznania duszy, a w konsekwencji „prawdziwego człowieka”, twierdził, że dusza jako substancja jest prosta, nierozciągła i niepodzielna na części oraz „że nie może być żadną miarą wydobyta z mocy materii jak inne rzeczy..., lecz że z pewnością musi być stworzona”. Ponadto:

„nie wystarcza, by była umieszczona w ludzkim ciele, jak pilot na statku tylko po to, by poruszać jego kończyny, lecz że trzeba, by była spojona z nim ściślej, żeby ponadto doznawać uczuć i pragnień tego samego rodzaju, co nasze, i w ten sposób utworzyć prawdziwego człowieka.”<sup>15</sup>

<sup>12</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 40.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 68.

Takie poznanie duszy jako podmiotu myślenia, dostępnego sobie samemu w bezpośredniej intuicji intelektualnej, Descartes uznał za źródło poznania prawd pierwszych absolutnie niepodważalnych i za najpewniejszy punkt wyjścia w budowaniu całego systemu wiedzy; co więcej, także za punkt wyjścia w dociekaniach nad człowiekiem jako bytem złożonym z ciała i duszy.

Jaka jest struktura owego „człowieka prawdziwego” jako całości ontycznej? Descartes przyjmuje, że właśnie jako całość jest on z łożony z ciała i duszy. Ale co w tej całości jest pierwsze: dusza czy ciało? Jaką rolę w złożeniu tej całości odgrywa ciało, o którym wie z doświadczenia zewnętrznego i o którym założył, że jest maszyną? Jaką zaś dusza, o której wie z samodoświadczenia i którą identyfikuje z myśleniem? Pytań nasuwa się wiele. Gdy się czyta niektóre fragmenty jego *Medytacji*, to nasuwa się nawet podejrzenie, czy czasem duszy jako podmiotowi myślenia nie odmawia trwałości i nie utożsamia jej z aktualnym myśleniem, z aktami *cogito*, a tym samym czy bytu człowieka-osoby nie redukuje do myślenia, czyli do samych aktów świadomości? Co do samego myślenia snuje bowiem takie rozważania:

„Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał 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 wyrazi o nieznanym mi dawnej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą. I czym jestem poza tym? [...] Wiem, że istnieję; pytam jednak, kim jestem ja, o którym wiem, że istnieję. [...] Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi przeciw, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje.”<sup>16</sup>

Kim zatem jest ów „prawdziwy człowiek” – całość złożona z duszy i ciała?

Przyznać trzeba, że Descartes wiele spraw upraszczał – aby dokładniej poznać – ale też wiele spraw niepotrzebnie uwikłał w swoje metodyczne wątpienie; sądzę jednak, że daleki był od jakiegokolwiek redukcji „prawdziwego człowieka”, zarówno do materialnego ciała, jak i do samej duszy, a już tym bardziej do samych aktów świadomości. W dalszych partiach *Medytacji* tak oto rozwija swoje myśli:

„na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieję, i że na razie niczego zgoła nie spostrzegam, co należałoby do mojej natury czy istoty oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego nie mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę samego siebie jako rzeczy myślącej tylko [czyli podmiotu myślenia – A.S.], a nie

<sup>16</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, t. I, ss. 34-36.

rozciąglej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciąglej tylko, a nie myślącej.”

Nieco dalej dodaje:

„ciało moje, a raczej ja cały, jako składający się z umysłu i ciała, mogę doznawać od otaczających je ciał wpływów korzystnych albo niekorzystnych.”<sup>17</sup>

Uznawał zatem, że jako żywy człowiek, aczkolwiek złożony z ciała i duszy, jest nieredukowalną całością ontyczną.

Dusza sama w sobie jest prosta i niezłożona i jako taka jest podmiotem myślenia; to w niej się rozgrywa duchowe życie człowieka, inne niż procesy życiowe w ciele zachodzące mechanicznie. Z tej racji dusza decyduje o wielkości i godności człowieka. Błędnie myśleć o duszy to to samo, co błędnie myśleć o Bogu:

„rozwiodłem się nieco obszerniej na temat duszy ze względu na to, że jest on jednym z najważniejszych; poza błędem tych, którzy zapierają się Boga, który to błąd, jak sądzę, obaliłem powyżej w sposób dostateczny, nie ma drugiego takiego, który by bardziej oddalał słabe umysły od prostej drogi cnoty, jak wyobrażenie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza, i że wskutek tego po tym życiu nie mamy się ani spodziewać, ani obawiać niczego więcej niż muchy lub mrówki; gdy wiemy natomiast, jak się one od nas różnią, rozumiemy o wiele lepiej racje, które dowodzą, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała i wskutek tego bynajmniej nie podlega wraz z nim śmierci; a dalej, tym bardziej, że nie znajdujemy żadnych innych przyczyn, które by ją unicestwiały, skłaniamy się w sposób naturalny ku przeświadczeniu, że jest nieśmiertelna.”<sup>18</sup>

Czy zatem zakładając istnienie duchowej duszy i dowodząc jej nieśmiertelności, nie zakładał jednocześnie jej doczesnego znaczenia i wiecznego przeznaczenia? Co więcej, czy za tymi rozważaniami nie kryło się przeświadczenie – jako swego rodzaju prawda pierwsza i podstawowa – o trwałości duszy jako podmiotu myślenia? Teoretyczne myślenie o duszy jako o czymś, co istnieje tylko aktualnie jako suma aktów świadomości, i poszukiwanie podstaw jej nieśmiertelności niezakorzenione w trwałym podmiocie – to wszystko nie miałyby sensu. Ale to także wyjaśnia, dlaczego Descartes poszukiwał prawd absolutnie pewnych.

## Związek duszy z ciałem

Skoro nie ulega wątpliwości, że dusza jako trwały duchowy (osobowy) podmiot myślenia istnieje, to jaki jest jej związek z materialnym ciałem? Związek duszy z ciałem był zawsze w filozofii problemem trudnym do rozwikłania. Ciągnęło się to przez całą starożytność pogańską i chrześcijańską. W średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, nawiązując do koncepcji materii i formy Arystotelesa, dał – tak się zdawało – zadowalające rozwiązanie tego problemu. Zawsze jednak nad do-

<sup>17</sup> Ibidem, ss. 103 i 107.

<sup>18</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, ss. 68-69.

ciekaniem o naturze człowieka złożonego z duszy i ciała unosił się jakiś cień dualizmu, tzn. bytu „rozerwanego” na dwie substancje: na substancję duchową, boską, niezłożoną i prostą, doskonałą, i na materialną substancję ciała, rozciągniętego i podzielonego, które funkcjonuje jak maszyna. Przyznać trzeba, że Descartes w pewnym sensie ten dualizm zaostrzył. Rozwiązanie bowiem, jakie podał, kryło w sobie liczne niejasności i budziło wątpliwości. Z osobowego podmiotu myślenia zdawał się czynić „ducha uwięzionego w maszynie”. Dlatego też czytelnicy o spirytualistycznych nastawieniach nie potrafili połączyć owego ducha z mechanizmami materialnego ciała, a czytelnicy o nastawieniach materialistycznych bez teoretycznych skrupułów usuwali ducha z „maszyny” ciała jako wymyśloną i zbędną fikcję.

Przyznać jednak trzeba, że uznanie i przyjęcie w człowieku ciała i duszy nie jest następstwem iluzji; dusza nie jest fikcją. W strukturze człowieka rzeczywistość ducha i materii są to niepowątpiewalne dane doświadczenia. Jak nie ma człowieka tylko materialnego, tak też nie ma człowieka tylko duchowego, oderwanego od świata. Człowiek w całości swego bytu jako duch jest cielesny, a w swej egzystencji powiązany jest ze światem materialnym.

„Chwila refleksji filozoficznej ukazuje, że człowiek jest integralną częścią świata, że w swej najgłębszej strukturze jest osadzony w tym świecie i nigdy nie może się od niego oderwać jako czysty duch lub czysta zdolność pojmowania, a zatem od razu widać, że niemożliwe jest rozdzielenie duszy i ciała.”<sup>19</sup>

Taka jest natura człowieka, że jest on bytem duchowo-cielesnym, a raczej cielesno-psychiczno-duchowym. I Descartes to przyjmował jako niepowątpiewalne fakty dane w doświadczeniu. Trudności rodziły się jedynie stąd, gdy te dane doświadczenia poddawał refleksji i usiłował wyjaśniać za pomocą pojęć jasnych i prostych. Jak bowiem pojąć i wyjaśnić spójenie tego, co duchowe – proste i niezłożone, co jest substancją myślącą i co nie funkcjonuje jak jakaś skomplikowana maszyna – z tym, co złożone i rozciągnięte, i co właśnie funkcjonuje jak maszyna. Przy tym wszystkim odszedł od arystotelesowskich pojęć ontologicznych materii i formy.

W życiu codziennym i w refleksji nad naszym światem wewnętrznym faktu spójenia duszy i ciała doświadczamy w sobie samych, jesteśmy bowiem tymi, którzy żyją duchem i ciałem, czyli aktami myślenia, chcenia i czucia oraz mechanizmami ciała. Ale jak to jest możliwe, że owa prosta niezłożona dusza łączy się z całą maszyną naszego złożonego ciała? Descartes długo się zastanawiał nad tym zagadnieniem i w wielu miejscach swych pism wracał do niego, zwłaszcza gdy był krytykowany lub pytany. Aby rozwiązać nasuwające się trudności, odwoływał się – zgodnie ze swoją metodą – do już przyjętych pojęć jasnych i prostych, a więc tych, które przyjął jako oczywiste i które jako takie były absolutnie pewne.

<sup>19</sup> C.A. Van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembruski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971, s. 33.

Ale właśnie dla wytłumaczenia związku duszy z ciałem takich adekwatnych pojęć nie mógł znaleźć. Przyznaje bowiem, że łatwo było mu uzyskać dwa jasne i wyraźne pojęcia: pojęcie duszy jako rzeczy myślącej i nierozciąglącej oraz pojęcie ciała jako rzeczy rozciąglącej, mającej kształty i podległej ruchowi. Zarazem uznawał także – jako coś pewnego i w to nie wątpił – iż dusza i ciało stanowią bytową jedność – „prawdziwego człowieka”. Jak zatem jest możliwe takie połączenie? Jak przezwyciężyć trudności teoretyczne w interpretacji jedności ciała i duszy?

Wielu czytelników jego pism miało trudności ze zrozumieniem jego wywodów na temat jedności ciała i duszy, zwłaszcza tych, które przedstawił m.in. w VI ks. *Medytacji*. Wśród tych czytelników znalazła się księżniczka Elżbieta, która w liście prosiła go o wyjaśnienia. Descartes w listach z 21 maja i z 28 czerwca 1643 r. starał się wytłumaczyć jej, jak tę jedność należy rozumieć. Dla lepszego wyjaśnienia wprowadził, obok dwóch pierwotnych jasnych i wyraźnych pojęć duszy i ciała, trzecie pierwotne pojęcie, a mianowicie pojęcie „jedności duszy i ciała, z których każde pojmujemy we właściwy dla niego sposób, nie zaś przez porównanie jednego z drugim”. Sam jednak przyznaje, że to trzecie pierwotne pojęcie jedności duszy i ciała jest niejasne. Dlaczego? Bo umysł nasz nie potrafi zrozumieć, jak jest możliwa tak wyraźna różnica między pojęciem duszy i ciała, a zarazem ich jedność. W dłuższym wywodzie tak to wyjaśniał księżniczce Elżbiecie:

„sposrzegam wielką różnicę między tymi trzema rodzajami pojęć polegającą na tym, że duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, ciało, czyli rozciąglność, kształty i ruchy, możemy także poznawać samym intelektem, lecz o wiele lepiej intelektem wspomaganym wyobraźnią, wreszcie to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy samymi zmysłami bardzo jasno. Dlatego właśnie ci, którzy nigdy nie filozofują i posługują się jedynie zmysłami, nie wątpią wcale, że dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę, lecz uważają i jedno, i drugie za jedną rzecz, to znaczy pojmują ich jedność; albowiem pojmować jedność dwu rzeczy to pojmować je jako jedną rzecz. I tak myślenie o kwestiach metafizycznych, które ćwiczy czysty intelekt, pomaga nam zaznajomić się z pojęciem duszy; badania matematyczne, które ćwiczą głównie wyobraźnię podczas rozważania figur i ruchów, przyzwyczajają nas do tworzenia bardzo wyraźnych pojęć ciała; w końcu jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą nas pojmowania jedności duszy i ciała. [...] Otóż sądzę, że raczej te rozmyślania... umożliwią Waszej Wysokości odkrycie, jak niejasne jest posiadane przez nas pojęcie jedności duszy i ciała.”<sup>20</sup>

Czy te wyjaśnienia przekonały księżniczkę Elżbietę? Trudno przesądzać. W tym momencie chciałoby się jednak postawić Descartes’owi pytanie, dlaczego owo trzecie pierwotne pojęcie – pojęcie jedności duszy i ciała

<sup>20</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. i wstępem oraz przypisami opatrzył J. Kopania, Warszawa 1995, ss. 8-10.

– uważa za niejasne. Przecież sam przyznaje, że w życiu potocznym uznajemy, iż człowiek „jest jedną osobą posiadającą zarówno ciało, jak i myślenie”. Księżniczce Elżbiecie tak to tłumaczył:

„Nie wydaje mi się, by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co przecież jest sprzeczne.”<sup>21</sup>

Sprzeczne? Ale dlaczego? Czy dlatego, że nie zgadza się z utworzonymi przez niego jasnymi pojęciami duszy i ciała? Podejrzewam, że pojęcie to dla Descartes’a było sprzeczne jedynie z przyjętych przez niego racji epistemologicznych, a więc sprzeczne z jego systemem, z jego koncepcją budowania wiedzy z pojęć jasnych i prostych, z racji jego zbyt ufności metodom matematycznym. Czyżby nie ufał temu, co mówi bezpośrednio doświadczenie potoczne – a takim jest nasze życiowe poczucie jedności duszy i ciała – i nie przyjmował tego do wiadomości jako pierwotnego faktu?

Przyznać trzeba, że jeśli chodzi o doświadczenie, to także nie rozróżniał wyraźnie między bezpośrednim doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym, czyli samoświadomością. Na pewno zaś ufał temu, co sam skonstruował: jasnym i prostym pojęciom – pojęciom duszy jako rzeczy myślącej i ciała jako rzeczy rozciągłej, a nie myślącej. Jak zatem sam wybrnął z tych trudności? Otóż przyjął, że

„pojęcie jedności, które każdy ma w sobie samym bez filozofowania, mianowicie, że jest jedną osobą posiadającą zarówno ciało, jak i myślenie, których natura jest taka, że myślenie może poruszać ciałem i odczuwać zdarzenia w nim zachodzące.”<sup>22</sup>

Nie przeczuwał jednak, że właśnie odwołaniem się do „pojęcia jedności, które każdy ma w sobie” oraz do różnych konstrukcji teoretycznych związanych z tzw. ideami wrodzonymi tworzy sobie samemu nowe trudności w zrozumieniu ontycznej jedności własnego bytu – czyli naturalnego związku nierozciągłej duszy z rozciągłym ciałem – a przyszłym czytelnikom daje powody do błędnych interpretacji własnych poglądów<sup>23</sup>, do wyciągania z jego pism wniosków, na które on sam nigdy by się nie zgodził.

## ***Cogito* a nowożytnie myślenie o człowieku**

W dziejach filozofii europejskiej utrwalił się pogląd, jakoby z *cogito* jako punktem wyjścia w poszukiwaniu prawdy, był ściśle związany tzw. kartezjański mo-

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Chodzi m.in. o interpretację tzw. pojęć wrodzonych.

del człowieka. I to jest prawda. Ale w związku z tym padają różne oskarżenia pod jego adresem; m.in. że ożywił na nowo mit platońsko-augustyński o duszy i że ujęciem swoim zaostriął skrajny dualizm w interpretacji związku duszy i ciała. Ponadto zarzuca się Descartes'owi, że zapoczątkował idealistyczne myślenie w filozofii; mówi się także o iluzjach czy o niebezpieczeństwach kartezjańskiej filozofii. Trudno wyliczyć wszystkie zarzuty, oskarżenia i główne wątki krytyki poglądów Descartes'a, a tym bardziej trudno wszystkie te zarzuty po kolei omawiać.

Dwie sprawy zasługują jednak na szersze omówienie.

Pierwsza to spór o samo *cogito* jako punkt wyjścia w poszukiwaniu poznania absolutnie niepowątpiewalnego, czyli prawd pierwszych w filozofii. Formuła ta treścią swoją nawiązuje do św. Augustyna, który w akcie wątpienia szukał argumentu przeciwko sceptykom. Descartes był pilnym czytelnikiem pism św. Augustyna, lecz w akcie *cogito* dostrzegł jeszcze coś więcej niż św. Augustyn, bo – rzecz można – istotę subiektywności w ogóle<sup>24</sup>. W formule tej – aczkolwiek językowo niezgrabnie wadliwie zbudowanej – wyraził prawdę, którą dostrzegł w sposób niebudzący wątpliwości: prawdę o istocie podmiotu poznania. W intuicji aktu świadomości zobaczył bowiem konieczny związek myślenia z podmiotem osobowym. Albowiem tam, gdzie jest myślenie – niezależnie od tego, czego dotyczy – tam z konieczności jest obecny podmiot tegoż myślenia. Nie ma myślenia bez podmiotu. Stąd „myślę, więc jestem” nie jest pustym zdaniem, a jako wypowiedź nie jest rezultatem analizy samych słów; nie jest także żadnym skróconym sądem czy sylogizmem. Formuła ta przedstawia obecny w akcie samoświadomości ejdetyczny stan rzeczy, jaki zachodzi w sferze subiektywnych przeżyć (w tym wypadku aktu myślenia). Ten stan rzeczy nie jest jakimś ulotnym stanem świadomości ani też realnym procesem psychicznym, wywołanym procesami zachodzącymi w mózgu. „Myślę, więc jestem” przedstawia stan rzeczy w sferze przeżyć świadomych, kiedy to akt myślenia odsłania się podmiotowi myślenia jako jego przeżycie informatywne; akt woli odsłania się jako przeżycie chcenia czegoś; akty uczuć jako przeżycie wzruszania się czymś. Taka jest struktura nie tylko aktu świadomości, ale w ogóle wszystkich przeżyć subiektywnych. Kto ten stan rzeczy widzi – a widzi go ten, kto umie spojrzeć w swoje przeżycia – ten jednocześnie dowiadyuje się z całą pewnością – i temu nie może zaprzeczyć bez popadania w absurd – że w akcie myślenia, chcenia czy uczuć jest zawsze obecny podmiot myślenia, podmiot decyzji i uczuć, czyli Ja myślące, Ja chcące czy Ja przeżywające uczucia. Akt myślenia i podmiot jako jego źródło stanowią swego rodzaju całość (stąd na określenie tej całości mógł Descartes użyć terminu filozoficznego *s u b s t a n c j a*). Tego koniecznego związku przeżyć z podmiotem Descartes nie wywnioskował ani tym bardziej nie skonstruował w sposób sztuczny,

<sup>24</sup> Szerzej o roli i znaczeniu w filozofii nowożytnej kartezjańskiego *cogito* zob.: A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, W drodze, Poznań 1986, ss. 106-155.

lecz w intelektualnej intuicji zobaczył jako konieczny związek aktu myślenia z podmiotem myślenia, w ogóle wszystkich przeżyć z podmiotem jako ich źródłem bytowym. Dlatego mógł napisać: „Bo to, że ja jestem tym, który wątpię, pojmuję, chce, jest tak oczywiste, że nie znajdzie się nic innego, co by w sposób bardziej oczywisty rzecz tę wyjaśniało”<sup>25</sup>. Poznanie to jest absolutnie prawdziwe; jego prawdziwość jest oczywista dla przeżywającego je podmiotu i dlatego pewność, z jaką ten związek uznajemy, nie potrzebuje już żadnego dodatkowego potwierdzenia z zewnątrz przez inne podmioty. Ja bezpośrednio wiem, że myślę, że chcę i że przeżywam uczucia; prawdziwości tego poznania nikt nie musi mi potwierdzać.

W punkcie wyjścia Descartes’owi chodziło w zasadzie o źródło prawd absolutnie prawdziwych i jako takie pewnych w samym punkcie wyjścia. Widząc jednak jasno i wyraźnie samo źródło tych prawd, jednocześnie zobaczył coś więcej: jego istotę, czyli pierwszoosobową strukturę – rzecz by można: ja osobowe w całości. Przy tej okazji – jako implicite w tym widzeniu zawarte – odsłoniły mu się jeszcze (choć tego już tak wyraźnie nie wyartykułował) dalsze istotne rysy podmiotu osobowego, przede wszystkim jego rola i podstawowe uprawnienia w odkrywaniu prawdy i w ogóle w uprawianiu nauki; następnie wolność podmiotu i jego autonomia, ale także jego ograniczenia i kruchość. Nic więc dziwnego, że formuła ta mogła stać się „kamieniem węgielnym nowożytnej świadomości”. W formule tej – jak pisze Ferdinand Alquié – Descartes:

„Wydobywa na jaw w całym jej tragicznym oświeceniu sytuację człowieka nowożytnego, pana przedmiotu i poddanego Bytu. A zatem to przede wszystkim jako metafizyk może Kartezjusz nadal udzielać nam lekcji: jego aktualność to odwieczność sytuacji samego człowieka – ci, którzy chcieliby przekonać nas, iż można wyjaśnić go sobie nauką i historią, zapominają zawsze, iż jest on również bytem, który podług swej wolności sądzi historię i tworzy naukę.”<sup>26</sup>

*Cogito* nie jest zatem żadną pomyłką, żadną iluzją, a już tym bardziej jakimś zamknięciem się w sferze własnych myśli i odwróceniem się od Bytu. Descartes nie zamknął się we własnym Ja, nie odciął się od świata, nie wątpił we własne istnienie; nie uczynił żadnego kroku w błędną stronę z chęcią subiektywnego zapanowania nad Bytem czy z dążeniem do dyktowania – w duchu idealistycznych nastawień – subiektywnych prawd poznawanym przedmiotom. Alquié pisze, że pierwszeństwo *cogito* nie ma idealistycznego charakteru:

„Nie jest to pierwszeństwo umysłu zdolnego do ukonstytuowania własnymi siłami samego świata albo nauki o świecie. *Cogito* jest ze wszystkich stron przekraczane przez byt, przez Byt Boga, który z każdą chwilą je stwarza, przez byt materii, który wstrząsa jego intelektem i ogranicza jego wiedzę.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 36.

<sup>26</sup> F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 156.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 133.



Wypowiedzi *cogito, ergo sum* nie można uznać za akt subiektywizacji Bycia. Jest ono wyrazem swego rodzaju olśnienia samego Descartes'a, który odkrywając prawdę o poznaniu – o ejdetycznej strukturze poznania – jednocześnie odkrywa prawdę o sobie jako ten, kto jako podmiot myślenia został powołany do samodzielnego odkrywania prawdy i do osądzania jej charakteru, czyli do stwierdzenia, jak się rzeczy mają. To samodzielne myślenie i osądzanie jest często – i to częściej niż mogłoby się wydawać – żmudną i wręcz ciernistą drogą do prawdy; drogą, która wymaga zdecydowania i odwagi w wydobywaniu się z mielizn sceptycyzmu i zarazem wielkiej pokory w odkrywaniu prawdy, a jednocześnie krytycznej czujności, aby nie zagubić się w różnych opiniach i nie uznać za prawdy pierwsze jakichś ideologicznych majaków. Prawda – wszelka prawda, której można być absolutnie pewnym, prawda w filozofii i w nauce – staje się udziałem człowieka tylko w drodze subiektywnie przeżywanego aktu myślenia, wątplenia, pojmowania, określania, osądzania i potwierdzania własnych sądów lub zaprzeczania im – zawsze jednak w imię prawdziwości źródłowego widzenia różnych stanów rzeczy: zarówno w sferze przeżyć świadomościowych, jak i w strukturze bytu człowieka jako całości ontycznej, w świecie duchowym i materialnym. Rozumu i jego sądu nie można odrywać od doświadczenia, ani też z drugiej strony doświadczenia pozbawiać krytyki rozumu.

Descartes, odkrywając i wypowiadając w formule „myślę, więc jestem” absolutnie niepodważalną prawdę o koniecznym związku aktu myślenia z podmiotem, jednocześnie implicite ukazał twórczą rolę osobowego podmiotu w odkrywaniu prawdy, udział jego wolności<sup>28</sup> i autonomii w proklamowaniu odkrywanej prawdy, jego niezbywalne prawo do wątplenia i do wyrokowania o prawdzie oraz jego odpowiedzialność za proklamowaną prawdę. Prawdy te zawarte w kartezyjskiej formule przemawiały do wszystkich jego następców, i to chyba bardziej – tak sądzę – niż sam wgląd w ejdetyczny związek myślenia z podmiotem.

O doniosłości kartezyjskiego aktu *cogito* w uprawianiu filozofii Louis Lavelle pisze:

„Prymat aktu *cogito* wyraża najgłębszy rys wszelkiej filozofii, która zamiast układać się w obiektywny system, ujawnia to zaangażowanie podmiotowego ja w byt, dzięki któremu może się ona sama stać wiedzą i mądrością. [...] Wszelkie wielkie filozofie, które odznaczają się nie przewrotem, ale tym, że są rozpoczynaniem na nowo – jak filozofia Sokratesa, Descartes'a, Kanta – równocześnie odznaczają się one powrotem do podmiotu. [...]

Wiekopomną chwałą Descartes'a jest, że nas dokładnie wprowadził w tajniki bytu drogą wiodącą poprzez tajniki subiektywnego życia i to w ten sposób, iż owo *ergo* aktu *cogito* nie wyraża nic więcej jak tylko konieczność punktu, w jakim się

<sup>28</sup> Samej wolności Descartes poświęcił wiele uwagi w związku z zagadnieniem uznawania sądów prawdziwych i fałszywych. Według niego wolność nie polega na samej zdolności wyboru pomiędzy dobrem a złem, lecz – a to było jego odkryciem – na „pozytywnej możliwości samookreślenia” wobec przedmiotu (zob. F. Alquié, op. cit., s. 277).

znajdując możemy rozpatrywać doświadczenie w jego powszechnej i ontologicznej ważności, nie podejrzewając tego doświadczenia z tej racji, że ma ono wartość tylko jako subiektywne i jednostkowe.”<sup>29</sup>

\*\*\*

Dlaczego jednak tak dziwnie potoczyły się losy Kartezjańskiego odkrycia? Dlaczego tak łatwo uwikłano rozumienie tej formuły w błędne i zadziwiająco karkołomne interpretacje? Współczesny badacz jego myśli pisze:

„Mało kto z filozofów spotkał się z taką ilością oskarżeń jak Kartezjusz. Holenderscy filozofowie oskarżali go o bluźnierstwo i pelagianizm [...]; katolicy oskarżali go o deizm, zaś oświeceni filozofowie, którzy przejęli część jego koncepcji i użyli jej w walce przeciw Kościołowi, przypisali mu ateizm. [...] Kartezjusz, jaki wyłania się z podobnych opisów, sprawia wrażenie deisty lub ateisty, jego filozofa zaś zostaje zredukowana do tych wątków, które zrodziła jej recepcja w procesie historycznym.”<sup>30</sup>

Przyznać trzeba, że za niektóre niewłaściwe interpretacje odpowiada, niestety, sam Descartes. I tak już w *Rozprawie o metodzie* – powołując się na *cogito* i używając terminów nieprecyzyjnych – zaczął pośpiesznie konstruować swoją teorię natury człowieka. Pisał tam m.in.:

„Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że to oto Ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest.”<sup>31</sup>

Pomijając już fakt, że posłużył się terminami rozmaicie interpretowanymi przez różne szkoły filozoficzne, nie miał jeszcze wówczas źródłowych podstaw, aby bliżej określić naturę człowieka; nic więc dziwnego, że w tej sytuacji zbyt szybko zaczął szukać dodatkowych gwarancji dla swych konstrukcji, odwołując się m.in. do Boga stwórcy, który wszczepił w umysł człowieka takie idee. A ten właśnie krok stał się – i to stosunkowo wcześniej – źródłem nieporozumień i błędnych interpretacji jego słusznego odwołania się do poznania absolutnie pewnego uzyskanego w akcie *cogito*. Można mu więc zarzucić, po pierwsze, że nie określił bliżej charakteru uzyskanego poznania w oglądzie ejdetycznym *cogito*; po drugie, że nie określił zasięgu tegoż poznania i możliwości jego uzyskania w innych dziedzinach bytu; po trzecie, że utożsamiał pojęcia jasne z ideami, twierdząc dodatkowo, że te ostatnie Bóg wszczepił w umysł ludzki. Zwłaszcza to

<sup>29</sup> L. Lavelle, *De l'ame humaine*, Paris 1951, ss. 91 i 98.

<sup>30</sup> Z. Janowski, op. cit., ss. 28-29.

<sup>31</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 39.

ostatnie stwierdzenie musiało rodzić nieporozumienia m.in. w interpretacji poznania czerpanego z rozumu i z doświadczenia.

\*\*\*

Jednego natomiast nie można Descartesowi przypisywać, a mianowicie, że poszukując prawd absolutnie pewnych na nowej drodze – czyli w intuicji aktu *cogito* – zamknął filozofię w subiektywnej sferze bytu, a prawdziwość poznania uczynił sprawą subiektywnej pewności, przed samą zaś filozofią otworzył drogę do idealistycznego myślenia. Nie skoncentrował badań filozoficznych jedynie na samej świadomości. Współczesny historyk filozofii pisze:

„choć znajdujemy w kartezjanizmie to, co można nazwać elementami idealistycznymi, byłoby nadzwyczaj zwodnicze określanie tego systemu mianem idealistycznego. Kartezjusz bowiem opierał swą filozofię na twierdzeniu egzystencjalnym i zajmował się ustalaniem obiektywnej interpretacji rzeczywistości, której nie uważał za coś dającego się sprrowadzić do aktywności świadomości.”<sup>32</sup>

Krok Descartes’a nie oznaczał ograniczenia problemu absolutnego poznania do subiektywnej pewności ani tym bardziej nie intronizował podmiotu do roli kreatora prawdy; z ludzkiego rozumu nie czynił umysłu Boga. Ubóstwienie rozumu ludzkiego dokonało się później, bo w XVIII w. i jest dziełem ludzi, którzy co prawda powoływali się na kartezjańską ideę rozumu, ale czynili z niej ideologię absolutnego i niezależnego od religii ludzkiego rozumu<sup>33</sup>. To oni otwierali drogę do wszelkiego rodzaju subiektywizmów i sprzyjali idealistycznej intronizacji podmiotu.

\*\*\*

Jeśli chodzi o myślenie o człowieku, to Descartes, wchodząc na nową drogę poszukiwania prawd absolutnie pewnych, uznał „niemal za fałszywe wszystko, co było tylko prawdopodobne”. Ale czy można to odczytywać za całkowite przekreślenie całego dorobku przeszłości w filozofii? Czyż nie jest to jedynie krytyczne odniesienie do tego wszystkiego, co według niego uchodziło tylko za prawdopodobne? Arystoteles co prawda nie uważał za najwyższy autorytet w nauce, ale filozofii jego nie odrzucał; swoim przeciwnikom zarzucał jedynie, że bardziej wierzą w Arystotelesa niż w Pismo św. Natomiast rozczytywał się w pismach św.

<sup>32</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1995, s. 151.

<sup>33</sup> Zob. obszerniej na te tematy: P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.

Augustyna, miał szeroką wiedzę na tematy dawnej filozofii<sup>34</sup>. Obierając *cogito* za punkt wyjścia w poszukiwaniu prawd pierwszych i prawdy o człowieku, szedł właściwie tropem Heraklita<sup>35</sup>. Nie negował także metafizyki i nie odrzucał – w przeciwieństwie do Galileusza – jej pojęć i problemów. Filozoficzne dociekania nad naturą ludzką, dla których to dociekań *cogito* miało być punktem wyjścia, chciał łączyć z badaniami naukowymi nad materialnym ciałem, które traktował jak „żywą” maszynę. W naukach przyrodniczych był doskonale zorientowany, zwłaszcza w medycynie; stosując nową metodę badań, przyczynił się do ich rozwoju. Jednak nauki przyrodnicze, w tym także medyczne, poszły własnymi drogami: skoncentrowały się na badaniu faktów danych w doświadczeniu zewnętrznym, uznając w dodatku samo to doświadczenie – zgodnie z duchem empiryzmu i sensualizmu – za jedyne prawomocne źródło poznania. Ale za ten rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych Descartes już nie odpowiadał.

Natomiast jego odkryciom i pomysłom metafizycznym – m.in. oparciu nauki o człowieka na samoświadomości – nie sprzyjał „duch czasu”. W nauce nowożytnej utrwałała się atmosfera niesprzyjająca poszukiwaniu prawd ejdetycznych, tak istotnych dla myślenia metafizycznego o człowieku. Wszelkie pojęcia dotyczące istoty czegoś wykreślano – zgodnie z duchem empiryzmu – z badań naukowych, uznając je za zbędne fikcje hamujące postęp w nauce; natomiast spekulacje filozoficzne usiłowano ograniczyć do wyprowadzanych przez rozum wniosków – w postaci tzw. uogólnień – z faktów jako danych empirycznych. W XVIII i XIX w. ujawniło się to wyraźnie w postaci konstruowanych poglądów na świat (ś w i a t o -poglądów). Ten sposób postępowania w nauce i w filozofii przyczynił się do tzw. naturalizacji człowieka jako przedmiotu badań i do redukcji całej sfery ducha do materii. A przecież Descartes, odkrywając prawdy ejdetyczne o człowieku jako podmiocie osobowym – podmiocie myśli i wolności – ukazywał zarówno złożoność jego natury, jej ograniczenie i kruchość, jak i jej wielkość i królewską pozycję człowieka w całym dziele stworzenia. Oczywiście, nie znaczyło to, że intronizował człowieka jako podmiot poznania i wolności. Ferdinand Alquié tak podsumowuje sens metafizycznych dociekań Descartes’a nad człowiekiem:

„Kartezjusz nie jest tedy filozofem idei jasnych albo metody, myślicielem, na którego lubi się powoływać tylu ciasnych racjonalistów czy ostrożnych mieszczan. Jeżeli głosi, że przedmiot daje się poznać tylko rozumem, to wie, że rozum jest władzą ludzką, a przez to niezdolną do sprowadzenia do własnych pojęć substancji rzeczy. Nie w organizacji rzeczy, ale w medytacji nad wolnością spodziewa się Kartezjusz odnaleźć mądrość, i to w czasie, kiedy nowa nauka, nastawienie techniczne i kopernikańska kosmologia rozbiły Świat średniowieczny. Przed Pascalem i lepiej niż Pascal ustala, że człowiek, zawarty przestrzennie w Świecie, zawiera Świat w swym umyśle. Wydobywa na jaw w całym jej tragicznym oświeceniu

<sup>34</sup> Tak sądzi Z. Janowski, op. cit., s. 202.

<sup>35</sup> Zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, ss. 280-281.

sytuację nowoczesnego człowieka, pana przedmiotu i poddanego Bytu. A zatem to przede wszystkim jako metafizyk może Kartezjusz nadal udzielać nam lekcji: jego aktualność to odwieczność sytuacji samego człowieka – ci, którzy chcieliby przekonać nas, iż można wyjaśnić go sobie nauką i historią, zapominają zawsze, iż jest on również bytem, który podług swej wolności sądzi historię i tworzy naukę.”<sup>36</sup>

W rok przed śmiercią w liście do Tomasza Morusa napisał: „nasz umysł nie jest miarą rzeczywistości ani prawdy”<sup>37</sup>. Nie uwielbiał człowieka, lecz Boga żywego, którego trzy cuda podziwiał: „Bóg uczynił trzy cuda”: *creatio ex nihilo*, Bóg-człowiek oraz wolna wola”<sup>38</sup>.

\*\*\*

Natomiast jego dowody na istnienie Boga, zwłaszcza tzw. dowód ontologiczny – dla niego samego najmocniejszy – stały się przedmiotem krytyki i dezinterpretacji. Pytanie, czy słusznie. W jego ujęciu dowód ten pozostaje w ścisłym związku z *cogito*, tzn. ze światłem poznania, jakie *cogito* implicite w sobie kryje. Dowód ten tak formułował:

„gdy kieruję uwagę na siebie samego, to nie tylko pojmuję, że jestem rzeczą niepełną i zależną od kogoś innego, rzeczą, która dąży nieograniczenie do czegoś coraz większego, czyli lepszego, lecz pojmuję także równocześnie, że ten, od którego jestem zależny, posiada te wszystkie rzeczy większe nie w jakiś sposób nieokreślony i potencjalny tylko, lecz rzeczywiście ma je w sobie w stopniu nieograniczonym, a przeto jest Bogiem.

Cała siła tego dowodu polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga<sup>39</sup>, gdyby nie istniał naprawdę Bóg. Ten sam Bóg – powiadam – którego idea jest we mnie, tzn. posiadający te wszystkie doskonałości, których wprawdzie nie mogę pojąć, lecz zaledwie tylko w jakiś sposób zbliżyć się do nich myślą – i który nie podlega żadnym brakom. Z tego dostatecznie wynika, że nie może On być zwodzicielem... Zanim jednak zbadam to dokładniej [...], chciałbym zatrzymać się jakiś czas na kontemplacji Boga, rozważyć jego przymioty i oglądać, podziwiać i uwielbiać piękno tego niezmiernego światła, tyle, ile potrafi znieść wzrok mojego przyćmionego umysłu.”<sup>40</sup>

Można by cały ten wywód analizować i zastanawiać się nad jego treścią. Czy jest to tylko jakaś gra słowna, jakieś wymyślanie lub konstrukcja p o j ę c i a

<sup>36</sup> F. Alquié, op. cit., s. 156.

<sup>37</sup> Cytuję za: Z. Janowski, op. cit., s. 232.

<sup>38</sup> To zdanie znaleziono w notatkach Descartesa już po jego śmierci (zob. Z. Janowski, op. cit., s. 30).

<sup>39</sup> „Ideę Boga” – czyż to wyrażenie ma oznaczać jakieś wrodzone poznanie Boga? A może oznacza nie co innego jak jedynie pierwotną świadomość Boga jako Bytu absolutnego, którego istnienie uświadomił sobie jako źródło wszelkiego bytu; bo on sam takim źródłem nie jest? Dlaczego takie odczytanie miało być niesłuszne?

<sup>40</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, ss. 68-69.

– ale tylko pojęcia – Boga jako bytu najdoskonalszego. Otóż wszystko wskazuje na to, że sprawy są bardziej złożone. Przy interpretacji tego dowodu trzeba pamiętać, że Descartes był chrześcijaninem od dzieciństwa i wzrastał w atmosferze wiary, był nim nie tylko z metryki chrztu czy deklaracji. W młodości wychowywał się i kształcił w szkołach jezuickich, był doskonale odczytany w pismach filozoficznych i interesował się problemami teologicznymi. Słowo Bóg było mu bardzo bliskie nie tylko jako pojęcie, ale jako rzeczywistość wiary. Nic więc dziwnego, że wnikając intuicyjnie w istotę własnego bytu i poszukując sensu własnej osobowej egzystencji w świecie, dostrzegł – bardziej sercem niż umysłem – jak swego rodzaju jasny promień światła w ciemną noc – w sobie samym obecność bytu Boga; ta obecność Bytu Nieskończonego prześwituje bowiem w istocie bytu człowieka i w całym świecie – Bytu pierwotnego i stwórcy wszystkiego, co istnieje. Jako wierzący chrześcijanin nie zmyślił nazwy Bóg na określenie tegoż Bytu. On wierzył w Boga od dzieciństwa. Zatem nazwa Bóg była obecna w jego umyśle jako swego rodzaju pojęcie wrodzone. Z tej racji było mu łatwo określić tą nazwą obecność Wszchemogącego prześwitującą w już akcie *cogito*.

Ale ci interpretatorzy, którzy nie podzielali jego ufnej wiary – lub którzy w ogóle nie byli w stanie wsłuchać się w tok jego wywodów, aby je właściwie zrozumieć – ci krytykowali go i interpretowali jego wypowiedzi, przypisując im sensy, których on by nigdy nie zaakceptował. Czyż mógł przewidzieć, że wśród przyszłych czytelników jego pism znajdą się ludzie, których później historycy nazwą *secta cartesianorum* – francuskich libertynów i ateistów? Ludzie ci nie mieli zrozumienia dla problematyki metafizycznej i często byli wrogo nastawieni do chrześcijaństwa i do wszelkiej religii. Przewrotność tych ludzi polegała na tym, że chętnie powoływali się – podobnie jak Descartes – na rozum i doświadczenie, ale w sposób nieuzasadniony wyciągali wnioski całkowicie przeciwne jego ideom i zamysłom w filozofii. Z tych interpretacji rodził się następnych stuleciach kartezjanizm, który z Kartezjuszem już nic albo niewiele miał wspólnego. On sam w zakończeniu *Rozprawy o metodzie* pisał: „Przy tej sposobności pragnąłbym poprosić naszych potomków, by nigdy nie wierzyli, że to, co im będzie mówione, pochodzi ode mnie, o ile ja sam tego nie rozgłosiłem”<sup>41</sup>. Wprawdzie proponował widzieć w ludzkim ciele złożoną maszynę bez duszy w znaczeniu Arystotelesowskim, ale nigdzie nie powiedział, że pojęcia duszy czy Boga są zbędnymi fikcjami.

W Boga wierzył szczerze. Bóg był dla niego rzeczywistością. Wobec ludzi sobie współczesnych nigdy nie udawał chrześcijanina. Tak można wnosić na podstawie różnych jego wypowiedzi, na podstawie jego licznych związków przyjaźni z osobami wierzącymi, z duchownymi. Wielu ludzi Kościoła ceniło jego filozofię, ale zarazem dostrzegało niebezpieczeństwa, jakie mogą płynąć z nie-

<sup>41</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 80.

właściwego odczytywania jego pism. Już po śmierci Descartes'a Bossuet w liście do Nicolas'a Malebranche'a zauważył:

„Widzę... wielką batalię, która szykuje się przeciwko Kościołowi pod mianem filozofii Kartezjańskiej. Widzę, że z jej ducha i zasad – złe, jak sędzę, rozumianych – powstaje niejedna herezja. I przewiduję, że ze względu na konsekwencje, które wyciągane są z niej przeciwko dogmatom utrzymywanym przez naszych Ojców, stanie się ona nienawistna i że stracone będą dla Kościoła owoce, których mógł od niej oczekiwać, by utwierdzić w umysłach filozofów boskość i nieśmiertelność duszy.”<sup>42</sup>

Słowa te sprawdziły się w historii.

Antoni Siemianowski

### **Descartes's thinking about human**

#### *Abstract*

Modern thinking about human is connected with the statement *Cogito, ergo sum*. Descartes has been criticized for having divided human into two kinds of substance: extended (*res extensa*) and unextended (*res cogitans*), and, thus, for having created a false problem. In the author's opinion this criticism is implausible. The aim of the article is to support the view that Descartes thought about human as an existing psychophysical unity, and the division of substances into different kinds is possible only in epistemological considerations.

---

<sup>42</sup> Cyt. za: P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł.. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 191.