

T o m a s z   S t e g l i ń s k i

## Antropologia kartezjańska, czyli o poszukiwaniu „prawdziwego człowieka”

**Słowa kluczowe:** *człowiek, dusza, ciało, poznanie, rozum, emocje, antropologia*

### 1. Złożoność problematyki

Przedmiotem niniejszego artykułu jest bodaj najbardziej niejasne zagadnienie, z jakim spotykamy się w nauce René Descartes’a. Chodzi mianowicie o to, czy zawiera ona przedmiotowo ważną część odpowiadającą filozofii człowieka, czy tylko, unikając jej, przedstawia w pewnym sensie przydatną, lecz mylącą odpowiedź. Wiąże się to z problemem, czy w ogóle możliwa jest „antropologia kartezjańska”, a jeśli tak, to na jakich warunkach oraz jakim kosztem można ją wskazać? Zadanie to jest tym trudniejsze, że sam uczony bardzo rzadko posługiwał się odwołaniem do – jak go nazywał – „człowieka prawdziwego”. Podkreślał przy tym, iż „prawdziwość” ta polega na „najściślejszej w naturze” jedności współtworzących istotę ludzką substancji, które jego własna filozofia rozważała niemal wyłącznie z osobna. Ponadto, postulowana przez niego metoda naukowa, mając swe zastosowanie w obszarze fizyki, nawet nie tyle odznaczała się nieskutecznością w kwestii antropologii, lecz w ogóle nie była do niej przeznaczona. Tymczasem, pomimo wspomnianych założeń, problematyka bytu ludzkiego jest stale obecna w dziełach ojca filozofii nowożytnej. Należy zatem potwierdzić lub zaprzeczyć, jakoby przedstawił on adekwatne ujęcie tego zagadnienia, nawet jeśli miało się to dokonać w pismach innych niż fizykalne<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Na ważne problemy dziedzictwa antropologii Descartes’a wskazuje Bogusław Paż. Autor ten zauważa, że: „Trudności, jakie wygenerowała dualistyczna antropologia Kartezjusza, a mia-

W wyniku konsekwentnego stosowania procedury przyrodoznawczej teoria kartezjańska dostrzegала ludzi w jednym tylko aspekcie i to tym, który nie stanowił o wyróżniającej ich istocie, ale w praktyce sprowadzał ich do rangi martwych przedmiotów w ruchu<sup>2</sup>. Wynikało to z przekonania, iż mechanika opisuje świat zawierający w sobie również ciało ludzkie. Dzięki wymiarom i podległości prawom natury ciało to nie wyróżniało się niczym szczególnym, sprawiając, że medycyna planowo stanowiła u Descartes'a jedynie odłam fizyki<sup>3</sup>. Ideę tę odnajdujemy w traktatach anatomicznych filozofa, będących owocem zastosowania ujęć ilościowych w obszarze tradycyjnie przynależnym biologii. Ów opis ludzi rozumianych specyficznie (bo tylko „podobnych” do nas<sup>4</sup>) pozbawiony był rozważań na temat niematerialnych składowych bytu ludzkiego i mimo obietnic autora, że zostaną dopisane, nie mógł ich posiadać<sup>5</sup>.

---

nowicie: (1) niewyjaśniony przez niego problem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała, (2) kwestia solipsyzmu i epistemologicznego reprezentacjonizmu czy wreszcie (3) kwestia statusu tzw. etyki tymczasowej, u jego następców znalazły swoje rozwiązania, które przebiegały w dwóch całkowicie rozbieżnych kierunkach. Za każdym razem były one pochodną uprzednich założeń natury ontologicznej. Były to mianowicie rozwiązania w duchu albo idealizmu, albo materializmu. Skoro nierozwiązywalną kwestią pozostawała kwestia oddziaływania na siebie dwóch różnych rzeczywistości ontologicznych: duchowej *res cogitans* oraz materialnej *res extensa*, to – rozumowano – rozwiązaniem mogła być redukcja którejś z nich do tej drugiej”. B. Paź, *Filozoficzna geneza procesualizmu i ewolucjonizmu w antropologii*, <http://www.gilson-society.pl/philosophia-et-cultura/przysz%C5%82o%C5%9B%C4%87-cywilizacji-zachodu-the-future-of-western-civilization/nr-6-ewolucjonizm-czy-kreacjonizm/> (dostęp 16.04.2016), s. 187.

<sup>2</sup> Dobrze wyraził to André Pichot: „W tym dualizmie nie ma miejsca dla życia, które miałoby swą własną specyfikę, bowiem nie przejawia się ona ani w substancji rozciągłej przynależnej fizyce, ani w substancji myślącej opisywanej przez «psychologię». W biologii kartezjańskiej życie znikło, a pozostały tylko rozciągłość i myślenie”. A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard 2008, s. 346. Na temat niemożliwości witalizmu materii zob. też R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 75–77.

<sup>3</sup> „Przyjmuję, iż ciało jest zaledwie posągami bądź maszyną, zbudowaną z elementu ziemistego...” R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 3. Filozof próbował co prawda przeciwdziałać tej unifikacji ciał poprzez wskazanie, że ciało ludzkie jest wyróżnione, bowiem jedynie w nim zawiera się niezwykła zdolność do przyjęcia duszy. Niestety jego własna metoda abstrahowała od tego uprzywilejowania i wiedza o nim w żaden sposób nie zmieniała jej rezultatów poznawczych.

<sup>4</sup> „Ludzie ci, podobnie jak i my...” Por. tamże.

<sup>5</sup> Streszczając swój *Traktat o człowieku*, filozof pisał: „Opisałem potem duszę rozumną i ujawniłem, że nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii, jak i inne rzeczy, o których mówiłem uprzednio, lecz że z pewnością musi być stworzona; i o tym, jak to nie wystarcza, by była umieszczona w ludzkim ciele, jak sternik na statku, tylko po to, by poruszać jego kończyny, lecz że trzeba by była spojona z nim ściślej, żeby ponadto doznawać uczuć i pragnień tego samego rodzaju, co nasze, i by w ten sposób utworzyć prawdziwego człowieka”. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 68.

Redukcja tego, co żywe, do mechanizmu wynikała w głównej mierze z wytycznej, przenikającej ducha całej filozofii Descartes’a, którą była niezachwiana pewność wiedzy. Łącząc ją z poznaniem typu matematycznego, uczony spowodował, że w odniesieniu do człowieka stosowała się ona albo tylko do jednej z jego natur, albo przez odległą analogię. Widoczne jest to na przykład w postulatcie, by ludzi pojmować na wzór automatów, nie dlatego, iżby byli oni nimi w rzeczywistości, ale dlatego, że inaczej musieliby pozostać niepoznani<sup>6</sup>. Procedura ta wyjawia zresztą szerszy kontekst i ukazuje klucz do interpretacji kartezjańskiej metody. Przyjęte przez filozofa natywizm i aprioryzm powodowały, iż dedukcyjnie pojęta nauka, z uwagi na ograniczony charakter swoich aksjomatów, ani nie badała, ani nie wyrażała nigdy całej prawdy o żadnym z przedmiotów, odnosząc się za to do zdolności poznawczych człowieka<sup>7</sup>. Dzięki temu, wyjaśnieniu podlegało tylko to, co obejmowały wewnątrzmysłowe idee, ale wytyczenie granic możliwości poznania w przypadku ludzi nie było równoznaczne z określeniem zasięgu działania Stwórcy, który limity te ustanowił<sup>8</sup>. W ten sposób dusza rozumna u Descartes’a zdolna była poznać wyłącznie aspekty własnego ujmowania rzeczy, które – wedle opinii filozofa – są wszystkim, co możliwe dla ludzkiego poznania, lecz z punktu widzenia nieskończoności, wszechmocy, a zwłaszcza wolności Boga, nie oznaczają one ani adekwatnie ujętej natury tego, co w sensie absolutnym znajduje się poza umysłem ludzkim, ani również nie zapoznają człowieka z jego własną, złożoną istotą.

Kartezjanizm nie był więc przede wszystkim teorią „prawdziwego bytu”, to znaczy nie ukazywał ani Boga jako Boga, ani ludzi jako takich, lecz jedynie

---

<sup>6</sup> Zgadzam się z Pierre’em Guenancią, który twierdzi, że Descartes instrumentalnie używa modelu w myśleniu o ludzkim ciele, ale sądzi przy tym, że „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 poznać, maszyna stanowi ciało, które może być poznane. Maszyna jest tym ciałem, które umysł rozważa jako zewnętrzne”. P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 67.

<sup>7</sup> Zob. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 23.

<sup>8</sup> „(...) 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] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne], chyba żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił. Na to bowiem, by posiadał adekwatne poznanie jakiejś rzeczy, trzeba tylko tego, aby moc poznawania, tkwiąca w nim samym, dorównywała tej rzeczy, a co może się łatwo zdarzyć. Po to jednak, by wiedział, że je posiada, czyli że Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to, co on poznał, potrzeba, by swą mocą poznawania dorównywał nieskończonej władzy Boga, a to jako coś sprzecznego zgola stać się nie może”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 264–265.

warunki, zgodnie z którymi byty te mogły być poznawalne dla rozumu ludzkiego<sup>9</sup>. Czyniło to kartezjanizm filozofią jasnych zasad, ujmującą jednak tylko modyfikacje umysłu, który choć pozostawał jeden, mógł pojmować różne substancje, przesądzając zarówno o ich atrybutach (tym, co w rzeczach jest jasno widziane), jak i o możliwości istnienia tego, co poznawał<sup>10</sup>. W związku z tym, oraz jeszcze raz w związku z dualizmem, nie tylko sprowadzenie człowieka do rozciągłości, ale również traktowanie go jako oderwanej od niej inteligencji jest niewystarczające, chociaż spełnia wymóg pewności<sup>11</sup>. Próba przezwyciężenia tej ograniczoności miała być przykładowo *Medytacja szósta*, w której mowa o skutkach jedności psycho-fizycznej, ale zastosowane w niej rozwiązanie albo nie zadowala rozumu, albo – dokonując rozstrzygnięcia – unieważnia wszystkie poprzedzające je części dzieła i nakazuje powrócić, jeśli nie do zwalczanego w nich arystotelizmu, to na pewno do empiryzmu<sup>12</sup>. W innym przypadku byt ludzki, będący realnym złożeniem duszy i ciała, w sposób nieunikniony wymykał się jasnym zasadom intelektu, domagając się odrębnych wyjaśnień – lub przemilczenia.

O ile przemilczenie zagadnienia jedności dwóch substancji można w kartezjanizmie uznać za uzasadnione, to próba jego wyjaśnienia sprawia wrażenie nienaukowości. Mam tu na myśli przede wszystkim eksplikację zawartą w korespondencji filozofa z księżniczką Elżbietą, gdzie (na wzór *Medytacji szóstej*) proponuje on, by prawdziwą naturę człowieka „pojmować samymi tylko zmysłami”, bez udziału intelektu, co mówiąc otwarcie jest całkowicie niewykonalne na gruncie racjonalizmu kartezjańskiego, ale daje się przeprowadzić w ramach jego szeroko pojętej koncepcji umysłu, który może być „wmieszany w ciało”.

W kolejnych krokach pragnę przyrzeć się trzem możliwym sposobom rozumienia filozofii Descartes’a, w zależności od przyjętego spojrzenia na naturę ludzką<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Istnieje pogląd, że największy koszt mentalistycznego zwrotu, rozpoczętego przez Descartes’a, polegał na tym, że teoria nie zajmowała się odtąd „zmysłową dotyknością” jednorodnego bytu, co charakteryzowało zarówno arystotelizm, jak i potoczny (nieuczony) punkt widzenia, lecz racjonalistycznie usankcjonowaną poznawalnością jego istoty. „Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito*, jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle o ile istnieją poza nią”. T. Biesaga, *Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 254.

<sup>10</sup> Kartezjusz pisał: „(...) z poznania można wnosić o istnieniu rzeczy...” R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., t. II, s. 133.

<sup>11</sup> Oczywiście „niewystarczające” z punktu widzenia antropologii.

<sup>12</sup> Zob. tamże, t. I, s. 107.

<sup>13</sup> Wszystkie trzy znajdują swe dojrzałe postaci w następujących koncepcjach filozofii francuskiej: pierwszy Malebranche’a, drugi La Mettriego, a ostatni – Sartre’a,

## 2. Rzecz myśląca jako snująca dedukcje – człowiek widzialny dla umysłu jako rozumu

Umysł kartezjański nie zawsze uprawia naukę. W zależności od tego, ku czemu w sobie się zwraca, może odczuwać, fantazjować, wyobrażać sobie lub wspominać, i tylko kiedy skupia uwagę na aktywności rozumu, Descartes mówi o nim, że pojmuje<sup>14</sup>. Z uwagi na ograniczenia tego ostatniego działania, nauka kartezjańska zdolna była zaprezentować albo jedynie ujęcie anatomiczne, nieuwzględniające duchowego charakteru umysłu, albo pierwszą zasadę filozofii: „myślę, więc jestem”, z której – wbrew pewnym pozorom – dla antropologii wynika niewiele więcej niż z pierwszego ujęcia. W świetle tego przekonania, problemem staje się, dlaczego to definicja „rzeczy myślącej” została uznana przez Descartes’a za istotowe przedstawienie natury ludzkiej? Spróbujmy w tej chwili zająć się tym zagadnieniem.

Określenie, iż człowiek jest „rzeczą myślącą”, ma oznaczać, że „wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”<sup>15</sup>. W związku z tym za istotne należy uznać to, co jest czynnością świadomości, bez odnoszenia się do tego, co jest lub może być w tej czynności ukazane. Musi to więc oznaczać, że człowiek jest świadomością, która chwyta swe przedmioty na różne sposoby, ale każdy z nich polega na myśleniu i to ono stanowi o istocie natury ludzkiej<sup>16</sup>. Człowiek jest w związku z tym inteligencją, która ujmuje jedne ze swoich myśli w innych, również tylko własnych. Gdyby jednak w przedstawionej definicji posłużyć się tym, do czego dane sposoby percypowania odsyłają (do ciał lub innych inteligencji), nie zaś tym, czym ze swej natury są (a są myśleniem), mielibyśmy odmiennie położony akcent, decydujący o ostatecznym kształcie rozumienia świadomości w człowieku, a tym samym inne rozumienie jego samego. Postaram się to poniżej wyjaśnić.

Odnosząc się do przytoczonej definicji, należy się zgodzić, iż jest ona najpełniejsza, to znaczy, że nie mogłaby być już rozszerzona, skoro obejmuje zarówno samą duszę (i wrodzone jej prawdy wieczne), jak również to, co wynika z jej połączenia z ciałem (emocje, jako mętne percepcje). Jednak właśnie przez wzgląd na emocje sprawa znacząco się komplikuje. Co prawda Descartes

---

<sup>14</sup> O umyśle filozof pisał: „A jest to jedna i ta sama siła, o której, gdy skierowuje się wraz z wyobraźnią do zmysłu wspólnego, mówimy, że widzi, dotyka itd., jeżeli do samej wyobraźni, która jest wyposażona w różne kształty, mówimy, że przypomina sobie, jeżeli do niej również, aby nowe utworzyć, mówimy, że wyobraża sobie lub snuje pomysły, wreszcie, jeżeli sama tylko działa, mówimy, że rozumie (...)”. R. Descartes, *Prawidła...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>15</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., t. I, s. 36.

<sup>16</sup> „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”. Tamże, s. 34.

dowodził, jakoby emocje mogły – podobnie jak dzieje się to w czasie snu – być wytworem samej duszy, ale następnie pogląd ten trwale zmodyfikował, stwierdzając, że choć nie przestają być jej czynnościami, powstają w niej tylko przez wzgląd na obecność ciała, z którym jest zespolona<sup>17</sup>. Uwaga powyższa sprawia, że podane przez uczonego określenie człowieka jako wyłącznie „rzeczy myślącej” powinno ograniczać się do ujęć jasnych i wyraźnych, ale nie do uczuć, ponieważ nie każde myślenie przynależy czystemu rozumowi, za który w tym dowodzeniu człowiek uchodzi. Z tych samych powodów definicja *res cogitans* – analogicznie jak w przykładach z automatami, kiedy to uczony uznawał byt ludzki za coś tylko rozciągniętego – nie powinna być definicją człowieka, lecz znajdującej się w nim duszy rozumnej. W ten sposób dysponujemy tym tylko, co można o ludziach powiedzieć, jeśli chce się orzec o nich coś ponad wszelką wątpliwość, ale – ponownie – nie całą prawdę na ich temat.

Jako duchowy rozum, człowiek ograniczałby swe działania do snucia dedukcji, to jest do ujęć intelektualnych i ich konsekwencji, ale nie byłby zdolny do odczuwania. Wspomniane dedukcje ukazują kolejno, iż w pierwszym kroku podmiot poznaje swoje istnienie, oraz to, że jego istotę stanowi rozumowanie. W kolejnym pojmuje konieczne istnienie Boga, który jest przyczyną wszystkich jasnych i wyraźnych ujęć, do jakich podmiot jest zdolny, jak również faktu jego istnienia. Wystarcza to, aby uczynić zupełnym plan poznania naukowego, ale jakkolwiek z możliwych dedukcji nigdy nie ukazuje ani emocji, ani istnienia ciała, z którym dusza jest połączona. Byłoby w związku z tym zbyt pochopne, by w naszych poszukiwaniach poprzestać na tak rozumianym opisie natury ludzkiej, ponieważ kilka początkowych *Medytacji* nie wyczerpuje tematu. Pojęcie *res cogitans* pozostaje wprawdzie obowiązujące, ale pomija myśli dotyczące „jakby zmieszania” dwóch substancji. Wobec tego uważam, że lepiej jest posłużyć się inną definicją, którą proponuje Descartes w *Rozprawie o metodzie*:

Poznałem (...), że byłem 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>18</sup>.

<sup>17</sup> „(...) uczucia należą wyłącznie do duszy, są jej modyfikacjami, a więc są myślami, ale nie są rezultatem autonomicznej aktywności duszy, lecz są wszelkimi doznaniem duszy spowodowanymi przez ciało”. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 23. Zdaniem tego autora, w swojej koncepcji człowieka duchowego Descartes posunął się dalej niż sam Platon. Por. tamże, s. 19–20.

<sup>18</sup> R. Descartes, *Rozprawa...*, dz. cyt., s. 39.

Przewaga powyższego ujęcia nad poprzednim polega na tym, że nie ma tu mowy o odczuwaniu. Aby to osiągnąć, wystarczyło napisać, że dusza jest niezależna od ciała, a zatem jest tym, czym jest, zwłaszcza, gdy ciało nie istnieje. Z drugiej strony, dusza, która czuje, jest ściśle zależna od ciała, mimo iż prawdą jest, że nie przestaje być „tym, co myśli”. Ten ostatni punkt posłuży mi w kolejnej części rozważań. Tymczasem właściwiej będzie uznać, iż w poglądzie na temat „rzeczy myślącej” Descartes podał definicję nie człowieka i nawet nie duszy ludzkiej, lecz duszy rozumnej w ogóle, za którą człowiek jest w tym miejscu uważany, ponieważ wymusił to określony moment analizy<sup>19</sup>.

Wynikiem tych rozważań jest pojęcie człowieka, które opierając się tylko na prawdach *a priori* (po odkryciu podmiotu myślenia, Boga oraz prawd wiecznych), posiada naraz odniesienie zarówno do porządku myśli, jak i natury materialnej, pozostając naukowe, czyli nie odnosząc się do mętnych percepcji umysłu. Byt ludzki jest w nim rozumem, zdolnym do pojęcia porządku, w ramach którego materia zyskuje wszelkie możliwe określenia. Zawiera się to w przeświadczeniu Descartes’a, iż „natura jest ładem, który Bóg odcisnął na stworzeniu”<sup>20</sup>. Poznajemy go w osiągniętej przez nas samowiedzy oraz w perfekcyjnie zestrojonym Wszechświecie, ujawnianym przez fizykę. W tym sensie człowiek jest – w węższym zakresie niż Stwórca – geometrą, czyli duchowym umysłem, który poznaje przyrodę, o ile ta ostatnia jest ukształtowanym przez inną inteligencję ciałem. Kształty, wymiary, prawa są przy tym ograniczeniami myśli<sup>21</sup>, w ramach których pojmujemy prawdę na temat świata, a w ten sposób wiemy o sobie, iż jesteśmy zdolni go poznać i że możemy go kontemplować w refleksji nad własnym czystym myśleniem<sup>22</sup>.

Dodajmy, że w powyższym rozwiązaniu, o swoim ciele człowiek wie tylko to, co o dowolnym innym, a więc, że zdolny jest je zrozumieć (jak żeglarz zna okręt, którym zawiaduje), nie zaś, że je posiada, tego bowiem w dalszym ciągu nie pojmuje. Nie będąc przedmiotem żadnego z ujęć typu naukowego,

---

<sup>19</sup> Co zaś dotyczy kwestii uczuć, uważam, iż włączenie ich przez Descartes’a do definicji „rzeczy myślącej” nie wynikało z istoty myślenia, które badał, lecz z pamięci, że dusza ludzka podlegała odczuwaniu wcześniej.

<sup>20</sup> „Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo [w tekście oryginału „i”] ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych”. R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., t. I, s. 106.

<sup>21</sup> „[Przedmioty czystej matematyki, geometria] są one zgodne z tą prawdziwą naturą rzeczy, która została ustanowiona przez Boga. Nie jakoby istniały w świecie substancje posiadające długość bez szerokości lub szerokość bez głębokości, lecz ponieważ figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancji, lecz jako granice, w których zawiera się substancja. Tymczasem nie zgadzam się na to, że idee tych figur mogły nam być kiedykolwiek dane za pomocą zmysłów, jak o tym są wszyscy potocznie przekonani”. Tamże, s. 446–447.

<sup>22</sup> Na ten temat zob. T. Śliwiński, *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes’a*, „Hybris” 2013, nr 21, s. 51–75.

pojęcie związku duszy i ciała (a więc pojęcie emocji) nie daje się wywieść z definicji *res cogitans*, która go nie zawiera. W zamyśle Descartes'a miało ono stać się „jasne” dopiero jako „ciemna” percepcja zmysłowa, ponieważ oznaki jedności psycho-fizycznej przynależą samym uczuciom, czyniąc ich naturę szczególnie niezrozumiałą. Człowiek, będąc ich świadkiem i w sposób dotkliwy im podlegając, może dopiero niejako z zewnątrz zorientować się, że jego istoty nie stanowi wyłącznie rozumowanie, jak również rozpoznać, czym są uchwytny dla jego myśli oznaki połączenia dwóch substancji, które go tworzą.

### 3. Rzecz myśląca jako czująca – człowiek widzialny dla umysłu, ale nie dla rozumu

W początkowym etapie rozważań metafizycznych z *Medytacji drugiej* Descartes przyjął, iż „rzecz myśląca” jest daną absolutną, która nigdy nie „transcenduje” inaczej, niż ku Bogu, jako źródłu swojej aktywności i pochodzenia. Jednak przy uznaniu powyższego, sam Stwórca musiałby być przyczyną nie tylko prawd wiecznych, które zna rozum i w oparciu o które snuje swe dedukcje, ale i mętnych postrzeżeń duszy, zwanych jej „namiętnościami”. Tymczasem (jak wspominaliśmy) uczony uznał za pewnik istnienie związku pomiędzy uświadamianiem sobie przez duszę jej poruszeń, takich choćby jak ból, a posiadaniem ciała:

Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., t. I, s. 106–107. „Była to teoria utrzymywana w Szkole [pisał E. Gilson o „żeglarzu na statku”], że dusza ludzka jest formą substancjalną swego ciała, w ten sposób, że człowiek nie może zostać zdefiniowany ani jako ciało, ani jako dusza, brane z osobna, ani też jako dusza, która wchodzi po prostu w kontakt z ciałem bez uczestnictwa w jego sposobie bytowania, lecz jako jedność substancjalna zbudowana z duszy i ciała. Istniał zwyczaj, zwłaszcza począwszy od św. Tomasza, by czynić tę prawdę bardziej odczuwalną [*sensible*], krytykując formułę przypisywaną Platonowi, według której dusza przebywała w ciele, w którym cieszyła się taką samą niezależnością substancjalną, jaką ma kapitan z punktu widzenia tego, że nie jest on jednym ze swoim statkiem, którym dowodzi, i to tomistyczną krytyką tej formuły Descartes posługiwał się z natury rzeczy, kiedy czynił z niej własną”. R. Descartes, *Discours de la methode*, Texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris 1930, s. 430–431.



Tracąc rozpoznawalność i znaczenie dla intelektu, uczucia wyprowadzają duszę poza niego, choć nie poza sam umysł, gdyż mimo pozbawionego jasności charakteru, pozostają widoczne, mając status „myśli”. W tym sensie bycie „prawdziwym człowiekiem” musi polegać na zdolności do odczuwania, nie zaś pojmowania, z tą uwagą, że odczucie w żaden sposób nie daje się skontualizować ani nawet zakomunikować w poznaniu<sup>24</sup>. Pozostając zawsze jedynie w sferze tego, co subiektywne oraz egzystencjalne, lecz nie jawnie esencjonalne, odczuwanie i przeżycie dowodzą, że będąc mętne, nie posiadają uchwytnej dla rozumu natury. Tak nie-pojęty byt ludzki nie może wiedzieć, czym jest, ale może tego doznać, pod warunkiem, że opuszcza plan filozofii i daje się – dosłownie – uprzedmiotowić samemu życiu. Niepojętość ta osiąga tu skrajny wyraz, gdyż w (praktycznej) emocji dokonuje się również to, o czym nauka przesądza, że jest niemożliwe, przestaje mianowicie obowiązywać (teoretyczny) dualizm substancji i tym samym naukowa wizja problematyki antropologicznej nie może być obecna<sup>25</sup>.

Wobec powyższego narzuca się pytanie, czy emocjonalność, a nie racjonalność, może i powinna być uznana za *residuum* człowieczeństwa? Jeśli tak, warto zauważyć, że kartezjanizm – poprzez medycynę, a wcześniej *Medytacje* – służył ograniczeniu lub nawet znoszeniu tej sfery w ludziach. Była ona postrzegana jako przeszkoda na drodze do pełni rozumności, a co za tym idzie, filozofia miała zapewniać raczej wolność od uczuć. Jednak sprowadzona do fizyki medycyna okazała się niewystarczająca dla ich opanowania. Specyficznie ludzkie ciało to takie, którego stany są treścią dodanej doń świadomości i właśnie w ten sposób stają się emocjami<sup>26</sup>. Descartes wiedział, że w poszukiwaniu znaczenia ich języka musi przejść od planu fizykalnego do planu „namiętności”, który przynależy psychologii i jest świadectwem uwikłania świadomości w czynności ciała, z którym jest ona zespolona.

W związku z tym pomieszaniem planów należało również rozstrzygnąć naturę związków między zmianami w organizacji cielesnej a modyfikacjami myślenia. Po pierwsze, gdy mowa o „człowieku prawdziwym”, zakłócenia obecne w duszy (takie jak emocje, dyskomfort, smutek, apatia itd.) mają zdaniem dualisty swe „przyczyny okazjonalne” w wadliwie działającym ciele,

---

<sup>24</sup> Na ten temat zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, nr 38, s. 119–132.

<sup>25</sup> „Nie wydaje mi się, aby umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co przecież jest sprzeczne”. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 10.

<sup>26</sup> Można by tu mówić o „cielesności” człowieka. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar...*, dz. cyt., s. 33–37.

z którym dusza jest połączona, a nie w niej samej. To właśnie przesądza, że medycyna interesuje się rozciągłością o tyle, o ile jest ona odczuwalna dla umysłu, natomiast stany duszy, przypisane stanom ciała, pojawiają się w niej bez zgody jej woli i bez znajomości przez nią rzeczywistych przyczyn ich występowania. W tej sprawie medycyna milczy, a rozstrzyga wyłącznie statystyka, mówiąca, iż każdorazowo pewnym ruchom cielesnym towarzyszą pewne myśli<sup>27</sup>. W efekcie sfera emocji jest tą, w której człowiek jest „pouczany przez naturę”, niewiele mogąc wnieść w zasady jej funkcjonowania, którego kulisów nie zna. Ten brak teoretycznie uchwytnej zależności ma – powtórzmy – swe źródło w tym, że emocji nie sposób poznać na podstawie pojęcia ciała lub duszy branych z osobna, a do takich dostęp ma nauka<sup>28</sup>.

Po drugie, sama dusza, będąc rzeczą niematerialną i prostą, nie może ulec popsuciu czy degradacji, a w związku z tym nie może domagać się naprawy. Wcielona, może co prawda odczuwać, zamiast snuć dedukcję, ale nie wynaturza jej to, gdyż do jej istoty należy wszelkie „myślenie”. Co więcej, każda emocja posiada nawet pierwszeństwo przed dowolną prawdą rozwijaną w teorii naukowej, bowiem przeżycia manifestują się w człowieku mimowolnie i są nieusuwalne, a dedukcja (zależąc od woli) może zostać przerwana albo w ogóle nigdy niepodjęta. W filozofii Descartes’a brak swoiście pojętej psychologii jako części medycyny, ale teoria „namiętności duszy” pozostaje w związku z nią stale obecna. Jak podkreślał uczony, wpływ ciała na duszę może być mniejszy w przypadku umysłów silnych, ale chodzi tu o to, że one lepiej sobie radzą z emocjami, a nie o to, jakoby były od nich zupełnie uwolnione. Właściwe zadanie nauki polega na czynieniu ciała jak najmniej obecnym w obszarach myśli związanych z emocjami, ale zasięg i skuteczność nauki są ograniczone i dlatego filozof odwołuje się do siły samego umysłu.

W celu dotarcia do istoty gwałtownych poruszeń duszy, o których mowa, filozofia kartezjańska skłania do odnajdywania adekwatnych środków poznawczych jedności substancji tworzących człowieka – poza nauką. Klóci się to

---

<sup>27</sup> „Natura jedności ciała i duszy przewiduje dla każdej z tych substancji osobne istnienie, uniemożliwiające jakiekolwiek przejście od jednej do drugiej, ponieważ ich działanie odnosi się do relacji pomiędzy ich stanami, która istnieje i jest określona tylko dzięki woli najwyższej, należącej do Boga. Z jednej strony, znajdują się w nas myśli, z drugiej zaś, w naszym ciele znajdują się poruszenia. Jedne i drugie, przez wzgląd na wolę boską, są w sposób odpowiedni okazją do niejako wzajemnego wytwarzania się, ale myśl zawsze pozostaje «sposobem bycia» duszy, a ruch «sposobem bycia» właściwym ciału. Z punktu widzenia poznania percepcja ciała sprowadza się do pojawienia się w nas danego zbioru przedstawięń [*images*], powstałych z okazji [nie zaś „z powodu”] takiego to a takiego ruchu cielesnego”. J. Prost, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907, s. 75–76.

<sup>28</sup> „Paralelizm psychofizyczny wydaje się Kartezjuszowi jedynym możliwym wyjaśnieniem stosunku duszy do ciała...” L. Chmaj, *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. II, s. 129–130.

z jej bezalternatywnością, ponieważ tam, gdzie panują emocje, pole skuteczności rozumu drastycznie się zawęża. W obszarach przez rozum nieobjętych znajdują się niejako ślady „człowieka prawdziwego”, którego wartość jednak maleje. Bycie emocjonalnym czyni człowieka istotą nierozumną, a więc uprzedmiotowioną przez czynności cielesne opanowujące myśl (zabarwiająca ją emocjonalnie) i czyniąca ją niepojmowalną, choć nie nieobecną:

(...) to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy samymi zmysłami bardzo jasno. Dlatego właśnie ci, którzy nigdy nie filozofują i posługują się jedynie swymi zmysłami, nie wątpią wcale, że dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę, lecz uważają i jedno i drugie za jedną rzecz, to znaczy pojmują ich jedność; albowiem pojmować jedność dwu rzeczy to pojmować je jako jedną rzecz<sup>29</sup>.

Tak zintegrowany „człowiek czujący” jest stale uświadamianym samemu sobie przejawem rzeczy rozciągłej, z którą jest połączony. W ramach takiej świadomości wcześniejsze ujęcia ilościowe (matematyczne i naukowe) wypierane są przez jakości, co skutkuje tym, że mamy tu do czynienia ze „zmysłowym” pojęciem jedności<sup>30</sup>. Uchwytując ją, człowiek wyłącza rozum, ale nie przestaje zawierać się w definicji rzeczy, która myśli. Przypomina to rodzaj „kontemplacji bez przytomności”, mogącej przybrać postać konstatacji: „czuję, więc jestem duszą bezwiednie wyrażającą ciało”. Mamy tu do czynienia z definicją człowieka jako umysłu *czującego ciało*, choć tak rozumiany, nie byłby w stanie zapoznać się z treścią podanej definicji. Jego sytuacja jest całkowicie inna niż w przypadku geometry, który z kolei *ciało poznaje*, lecz na tej drodze nie może odczuć z nim ścisłego, innego niż intelektualny związek.

Na zakończenie tej części należy jeszcze zapytać, czy przez swój brak jasności odczuwanie wprowadza nas w błąd? Descartes przesądził, że mimo swej niejasności, emocje (tak jak prawdy wieczne) są prawdziwymi sygnałami natury, niewnoszącymi jednak nic do poznania<sup>31</sup>. Stają się przydatne,

<sup>29</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, dz. cyt., s. 8–9.

<sup>30</sup> Ludwik Chmaj nazywa je nawet pojęciem wrodzonym każdemu. „Owa jedność ciała i duszy jest nie tylko faktem, który stwierdzamy we własnym doświadczeniu wewnętrznym, ale każdy posiada o niej również pojęcie wrodzone”. L. Chmaj, *Pojęcie przyczynowości...*, dz. cyt., s. 129. Co do tego, że to zmysły ukazują jedność, zob. też R. Descartes, *Zasady...*, dz. cyt., s. 30. Por. *List Descartes'a do Clerselieria*: „Zagadnienie, jak dusza porusza ciało, nie jest niezbędne dla rzeczy, które opisałem, a wystarczy, że najwięksi ignoranci mogą mu poświęcić kwadrans [i dowiedzą się więcej niż uczeni]”. *Oeuvres de Descartes*, red. Ch. Adam, P. Tannery, t. IX, Paris 1904, s. 213.

<sup>31</sup> „Przeciwnie, ciemność i zmieszanie, to znaczy to, co z punktu widzenia naszego rozumu jawi się jako fałszywe samo w sobie, będąc daną mojego poznania, przedstawiającą mi się pomimo mej woli, nie może z tego powodu posiadać innego autora we mnie, niż sam Bóg, ponieważ nie zależy od mojej wolności, by ta ciemność albo to zmieszanie były lub nie w mojej

pokazując nawet temu, kto nie filozofuje, co jest korzystne, a co szkodliwe dla jego ciała. Są odruchami, mającymi swój początek w układzie nerwowym człowieka, a oceniane od strony skutków, które wytwarzają, nie pełnią innej roli od tej, którą spełnia – istniejący również w pozbawionych duszy zwierzętach – mechaniczny układ członków. Ważność emocji umniejsza jednak fakt, że dusza ludzka, rozważana w całkowitej abstrakcji od ciała i jego czynności, nie byłaby zdolna do ich odczuwania.

#### 4. Człowiek widzialny sam dla siebie

Oba wskazane wyżej określenia natury człowieka mają swoje słabości, a więc trzeba je uznać za tylko fragmentaryczne. Zarówno „rozum geometryczny”, jak i „dusza czująca” zawierają się w definicji rzeczy myślącej, ale zależą od tego, na jakim aspekcie kontaktu z przedmiotem umysł skupia swoją uwagę. Pierwsze podejście zakłada jasność i wyraźność postrzegania, a więc parametry, które są jedynym probierzem prawdziwości w nauce, gdzie Bóg, jako twórca naszych pojęć, „wie lepiej”. Drugie ujęcie pomija te aspekty, aby dowodzić praktycznej skuteczności pouczeń płynących od natury, która również „wie za człowieka”<sup>32</sup>.

Widać na podstawie tego, i zgadza się to z opinią Descartes’a, że z naukowego punktu widzenia, wszystkie określenia człowiek zawdzięcza albo relacji z Bogiem, albo z ciałem. Wspólne tym podejściom jest to, że dokonują się wewnątrz umysłu, z uwagi na różne idee w nim się znajdujące. Łączy je również fakt, iż w istocie człowiek posiada je przez doznawanie, ponieważ nie tylko we wrażliwości ciała manifestowana jest ludzka bierność (odbiorczość), ale również w nienaruszalnym charakterze prawdy<sup>33</sup>. Mówiąc w skrócie, pogląd kartezjański polega na tym, że zarówno emocje, jak i treści nauki udzielane są człowiekowi bez udziału jego woli, jako stałe cechy jego bytu. Powstaje zatem ważne pytanie: czy możliwe jest, by istota ludzka była poznawalna sama dla siebie, ale poza kontekstem wyznaczonym przez wymienione oba typy doznań?

---

duszy. Bóg jest zatem odpowiedzialny. (...) Z tego wynika, że skoro Bóg jest prawdopodobny, ciemność i zmieszanie, które wprowadził on w poznanie ludzkie, nie mogą być, jako takie, elementami radykalnie fałszywymi i bez znaczenia dla człowieka”. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Paris 1953, s. 128.

<sup>32</sup> „Problem pierwiastka afektywnego sam jest stawiany o tyle, o ile afektywność pojawia się jako rodzaj afektywnego poznania, które wszczepione jest nam przez Boga i które musi mieć własną prawdę”. F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 120.

<sup>33</sup> W tym sensie także naukowe idee byłyby tylko „namiętnościami duszy”, z którymi nie może ona skutecznie walczyć.

Zagadnienie powyższe jest kluczowe dla antropologii. Podkreślmy, że mówiąc z pozycji teocentrycznych<sup>34</sup>, w wyznaczonych przez Boga mechanizmach funkcjonowania tego, co stworzone, kryje się nie tyle wiedza o człowieku, lecz poznanie tego, w jaki sposób „wytwór ludzki” realizuje wolę swej boskiej przyczyny. Tak rozumiana filozofia kartezjańska pomijałaby jednak perspektywę wolności, która pozwala człowiekowi sprzeciwić się temu, co go determinuje i określa. Bez podkreślenia autonomii człowieka pozostawia mu się jedynie pozorną wolność, polegającą na tym, że to on, dzięki jasnemu i wyraźnemu poznaniu, obejmuje wszystko poza sobą – Boga i świat. Człowiek traci siebie na rzecz bycia dziełem Bożym, a nawet, jak to sam Descartes stwierdził, jest tylko „podpisem Boga na stworzeniu”<sup>35</sup>. W świetle tego, jedynie wolność, o ile jest możliwa, mogłaby podważyć wszechmoc natury, która – rozumiana jako jednorazowo i odwiecznie przesądzona – czyni niemożliwym, aby był ludzki mózg w pewien sposób stwarzać samego siebie.

To dzięki wolności człowiek kartezjański pojmuje, że nie jest ani Bogiem, ani ciałem, z którymi jest złączony przez swe idee. Wprawdzie myśli jedno lub drugie, ale oprócz samej zasady pośrednictwa więzi intelektualnej, nie jest w stanie z niczym, prócz siebie samego, identyfikować się naprawdę bezpośrednio. Dowodzi tego wątpliwość, pozwalające zawiesić ważność wszystkiego, poza samym wątplącym, a nawet wybrać fałsz zamiast prawdy, nie przekreślając podmiotu tego działania. W wolności kryje się rzeczywista podmiotowość ludzka, która przejawia skłonność nie tylko do wyboru Boga, lecz także do wspomnianych fałszu i błędu. Dopiero takie ujęcie natury ludzkiej stanowi najwyższą formę jej afirmacji. W tym przypadku człowiek jest bowiem tym, który wybiera siebie<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Chodzi tu o to, iż podstawą dedukcji Kartezjańskiej ma być idea Boga, zawarta w umyśle.

<sup>35</sup> O idei Boga Descartes pisał: „Wobec tego nie pozostaje mi nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję samego siebie”. R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., t. I, s. 67–68.

<sup>36</sup> „(...) tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej”. Tamże, s. 76. „Otóż sądzę, że prawdziwa szlachetność, która sprawia, że człowiek ceni się tak wysoko, jak do tego jest uprawniony, polega na tym jedynie, że z jednej strony jest świadom, iż nic do niego nie należy rzeczywiście, oprócz owego swobodnego rozporządzania swoją wolą, oraz że pochwała lub nagana powinna go spotykać wyłącznie za dobre lub złe jej używanie; z drugiej zaś strony na tym, że czuje on w sobie mocne i stałe postanowienie czynienia dobrego z niej użytku, tzn. że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze. To

Dzięki wolności woli, odkrywa on możliwość opowiedzenia się przeciw naturze w sobie, i to w obydwu konstytuujących ją zakresach, wyznaczonych złożeniem substancji, które go współtworzą. Wprawdzie aktem woli nie znieście ich i nie dokona ich dekompozycji, ale może trwać w niezgodzie na nie i przeczyć im w działaniu, lub choćby zawieszać swój wybór. Umieszczony pomiędzy bytem i nicością, dostrzegając wyraźnie jedno i drugie, wyraża swoją autonomię przez odróżnienie się od nich obydwu:

(...) 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<sup>37</sup>.

Zauważmy, iż „podleganie błędom” jest tu silnie skorelowane z wytwarzaniem „niczego”, ale tylko w ten sposób człowiek naprawdę poznaje siebie jako swego rodzaju „nic”. Ponadto, nawet przyjęcie i uznanie prawdy danej mu od Boga nigdy nie znosi w pełni jego wolności. Wiedziony chroniącym go konformizmem, może on utworzyć sobie z wyznawanej prawdy rodzaj maski, aby podążać dalej własną drogą, pozostając – jak zresztą sam Descartes – ukryty za tym, co „powszechne”<sup>38</sup>. Świadomość powyższego nakazuje zejście poniżej jakiegokolwiek z pięter kartezjańskiej konstrukcji. Tym, czego ona nie przewiduje, jest subiektywność osoby myślącej. Co więcej, ponieważ filozofia kartezjańska nie obejmuje swoim zasięgiem prawdziwie ludzkiego wnętrza, antropolog może uznać, że pozwala ona naturze ludzkiej realizować się w całkiem innym miejscu – poza nauką<sup>39</sup>.

---

właśnie oznacza iść doskonałą drogą cnoty”. R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 160.

<sup>37</sup> R. Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., t. I, s. 72.

<sup>38</sup> Na ten temat zob. T. Śliwiński, *Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a*, „Hybris” 2012, nr 18, s. 62–98.

<sup>39</sup> Warto zauważyć, że Descartes jako jeden z pierwszych uświadomił sobie siłę umysłu, który, potraktowany jako scena teatru wewnętrznego, pozwalał mu na adaptowanie się do świata zewnętrznego bez nakazu opuszczania wnętrza tego teatru. Miał on kilka sposobów oddalania od siebie tego, co w przypadku innych było nieuchronnie ich losem, jak również czynienia siebie niewidzialnym dla przenikliwego i obnażającego go wzroku ludzi. Pisał: „Podobnie jak aktorzy wezwani na scenę zakładają maskę, ażeby nie było widać okrywającego ich czoła wstydu, tak samo ja, występując w tym teatrze świata, w którym dotąd byłem tylko widzem, naprzód posuwam się zamaskowany”. R. Descartes, *Cogitationes privatae*, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 172. Descartes kierował się maksymą Owidiusza: „*Bene qui latuit, bene vixit*” – „Ten dobrze żył, kto żył w ukryciu” (zgodnie z epikurejskim „żyłem w ukryciu”, po wł.

Na koniec powiedzmy sobie, że nie jest wykluczone, iż dla myślicieli takich jak Descartes sam problem rzeczywistej, to jest adekwatnie ujętej, natury ludzkiej stał się w pewnym sensie już tylko pseudo-problemem. Stanowiło to wyraz głębszego kryzysu mądrości, do jakiej filozofia wcześniej, jego zdaniem błędnie, aspirowała. Rewolucyjność propozycji przedłożonej przez ojca nowożytności w tym względzie polegała na decyzji, żeby tego braku nie próbować zastępować inną mądrością, lecz by został on uznany za niezbędny warunek progresu dla nowej nauki. W tym znaczeniu, jej postęp celowo okupiony został utratą dotychczasowej tożsamości człowieka „integralnego” lub nawet „religijnego”, oświeconego teraz jedynie przez fizykę. Ten nowy *homo faber* Descartes’a, którego wiedza o przyrodzie czyniła (zgodnie z intencją filozofa) jej „panem i posiadaczem”<sup>40</sup>, im bardziej miał wchodzić w rolę gospodarza świata, tym bardziej tracił na możliwym *residuum* nieokreśloności (wolności), stając się tylko aktywną cząstką natury, niezdolną ani do jej transgresji, ani tym bardziej do realnej transcendencji. Tym zaś, co mogło go uchronić przed takim przeznaczeniem, a co osobiście uważam za właściwy trop w tych poszukiwaniach, była właśnie jego wolność, dzięki której człowiek mógł odwrócić wzrok duszy od wszelkiej przewidzianej dla niego przez Stwórcę konieczności.

## Bibliografia

- Alquié F., *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Biesaga T., *Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, w: G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ku rozumieniu godności człowieka*, Kraków 2008.
- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Discours de la methode*, Texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris 1930.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Listy do Regiusa*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I–II, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.

„*vivi nascostamente*”) oraz filozoficzną maksymą Seneki: „*Illi mors gravis incubat, Qui, notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi*” – „Śmierć tego tylko pokonuje, kto zbyt dobrze znany ogółowi, umiera nieznanym sobie”. Werset ten zawiera *List Descartes’a do Chanuty* z 1 listopada 1646 r., w: R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, red. A. Bridoux, Paris 1952, s. 1246.

<sup>40</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa...*, dz. cyt., s. 72.

- Descartes R., *Oeuvres de Descartes*, red. Ch. Adam, P. Tannery, t. IX, Paris 1904.
- Descartes R., *Oeuvres et lettres*, red. A. Bridoux, Paris 1952.
- Descartes R., *Prawidła do kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1937.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Guenancia P., *Descartes*, Paris 1986.
- Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Paris 1953.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- Kopania J., *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, nr 38.
- Paź B., *Filozoficzna geneza procesualizmu i ewolucjonizmu w antropologii*, <http://www.gilsonsociety.pl/philosophia-et-cultura/przysz%C5%82o%C5%9B%C4%87-cywilizacji-zachodu-the-future-of-western-civilization/nr-6-ewolucjonizm-czy-kreacjonizm/>.
- Pichot A., *Histoire de la notion de vie*, Gallimard 2008.
- Prost J., *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907.
- Śliwiński T., *Tożsamość zakresowa treści nieadekwatnego pojęcia Boga i pojęcia skończonego umysłu ludzkiego w filozofii Descartes'a*, „Hybris”. Internetowy Magazyn Filozoficzny 2013, nr 21.
- Śliwiński T., *Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii Descartes'a*, „Hybris”. Internetowy Magazyn Filozoficzny 2012, nr 18.

## Streszczenie

Zagadnienie człowieka jest u Descartes'a niejednoznaczne, ponieważ jego rozważania dotyczą najczęściej duszy i ciała branych z osobna. Konsekwencją takiego dualizmu jest rozwój kartezjanizmu albo w kierunku spirytualizmu Malebranche'a, albo materializmu La Mettriego i Condillaca. W artykule rozważam zasady czy racje dla tych dwóch linii rozwojowych. Jednak największą wartość upatruję w odnajdywaniu śladów „prawdziwego człowieka” Descartes'a, którego dualistyczna filozofia praktycznie pomija. Mamy zatem człowieka jako umysł, człowieka jako ciało, oraz człowieka jako złożenie ciała i umysłu. Dysponujemy również koncepcją człowieka jako wolnego i afirmującego swe istnienie poprzez wybór. Jedną z alternatyw tego wyboru jest byt, drugą nicość. Prowadzi to ostatecznie do planu myśli prywatnej, w której nieopisywalny dla nauki człowiek znajduje największe ocalenie, ale w efekcie pozostaje znany tylko samemu sobie.