

ANNA GŁĄB

KARTEZJAŃSKA KONCEPCJA ZJEDNOCZENIA UMYŚLU I CIAŁA – NA PODSTAWIE INTERPRETACJI MARGARET D. WILSON

Problem zjednoczenia i oddziaływania na siebie umysłu i ciała¹ był uważany od samego początku za najbardziej podatny na ciosy punkt systemu filozoficznego Kartezjusza. W niniejszym tekście podejmę próbę krytycznej analizy kartezjańskiej koncepcji związku umysł–ciało, posługując się interpretacją Margaret Dauler Wilson². Ta interpretacja wydaje się interesująca, ponieważ odbiega od współczesnych naturalistycznych koncepcji redukcji umysłu do ciała czy też w ogóle eliminowania umysłu. Wilson uważa, że redukcja umysłu do kategorii fizycznych, nie jest bardziej bezpieczna od stanowiska współczesnych kartezjan, którzy stwierdzają nieredukowalność umysłu do materii. Twierdzi, że zarzuty, które wysuwają naturaliści przeciwko kartezjańskiemu dualizmowi, są bezzasadne, a bierze się to z tego, że fałszywie odczytują kartezjańską koncepcję związku umysł–ciało. Dlatego w artykule niniejszym pokażę, że Wilson, dlaczego te zarzuty nie trafiają w sedno rozważań Kartezjusza, ponadto dokonam analizy argumentów Karte-

Dr ANNA GŁĄB – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 20-950 Lublin, Al. Raclawickie 14; e-mail: ania.glab@gmail.com

¹ Będę posługiwała się zamiennie wyrażeniami „umysł i ciało”, „dusza i ciało” oraz *mind-body*.

² Margaret Dauler Wilson (1939-1998) studiowała filozofię w Harvard University, gdzie się też doktoryzowała. W latach 1965-67 była asystentem w Columbia University, następnie w Rockefeller Institute (dziś Rockefeller University). W 1970 r. została zatrudniona w Princeton University, gdzie po pięciu latach otrzymała tytuł profesora filozofii. Zajmowała się filozofią nowożytną, a ściślej mówiąc: filozofią umysłu, filozofią percepcji i filozofią religii w ujęciu nowożytnych filozofów (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley). Jest autorką książki o Kartezjuszu (*Descartes*, Routledge & Kegan Paul, 1978) oraz redaktorem *The Essential Descartes*. Całość jej prac zgromadzona w zbiorze *Ideas and Mechanism* wydana została krótko przed jej śmiercią przez Princeton University Press.

zjusza za dualizmem umysłu i ciała, wyprowadzając go z analizy *cogito* (ten typ argumentu Wilson nazywa Argumentem Epistemologicznym), następnie przeanalizują fragmenty dotyczące zjednoczenia umysłu i ciała ze względu na istnienie wrażeń zmysłowych. Zastanowię się, czy Argument Epistemologiczny nie ujmuje izolacji myślącej rzeczy, jako czystego intelektu, i jakie są tego konsekwencje dla dualizmu. Na koniec zauważę, że stanowisko Kartezjusza w sprawie zjednoczenia umysłu i ciała waha się między dwiema koncepcjami, które Wilson nazwała teorią Naturalnego Ustanowienia i teorią Współ-rozciągłości. Zgodnie z teorią Naturalnego Ustanowienia to wrażenia świadczą o tym, że umysł i ciało są ze sobą związane, zjednoczenie to zaś pochodzi z korelacji wrażeń ze stanami mózgu, ustanowionej naturalnie przez Boga. Teoria Współ-rozciągłości natomiast wywodzi ścisły związek umysłu i ciała z doświadczenia tego związku. Wilson – choć wydaje się optować za teorią Naturalnego Ustanowienia – jest świadoma również jej braków. Stara się wyjaśnić, dlaczego ta teoria nie satysfakcjonowała Kartezjusza, i dlaczego jego stanowisko przesunęło się w kierunku teorii Współ-rozciągłości, która z kolei – według Wilson – jest teorią wyjątkowo niejasną, a łączenie jej z teorią Naturalnego Ustanowienia (co próbował zrobić Kartezjusz) nie wyklucza sprzeczności.

I. DUALIZM KARTEZJAŃSKI A WSPÓŁCZESNE ODMIANY DUALIZMU

Margaret Wilson jest przekonana, że stanowisko Kartezjusza wobec odrębności duszy od ciała wyraźnie różni się od tego, co dziś współcześni filozofowie nazywają kartezjańskim dualizmem. Głównym założeniem współczesnych stanowisk dualistycznych, często traktowanych jako zasadnicza alternatywa wobec różnych form naturalizmu, jest to, że mentalne zdarzenia nie są identyczne ze zdarzeniami w ciele, czyli w mózgu. Ta teza jest oparta na przekonaniu, że każde mentalne zdarzenie (rozumiane jako świadome doświadczenie) jest czymś konceptualnie różnym od jakichkolwiek zdarzeń w ciele. Wyjaśnienie to stosuje się do każdego świadomego doświadczenia, zarówno zmysłowego, jak i intelektualnego. Dystynkcja między mentalnymi a fizycznymi zdarzeniami może, ale nie musi pociągać za sobą dystynkcji między substancjami. Wilson twierdzi, że ta interpretacja jest całkowicie zgodna z koncepcją kartezjańskiego dualizmu rozważaną we współczesnych dyskusjach opartych na przekonaniu, że każdy typ mentalnego zdarzenia –

począwszy od silnego bólu, a skończywszy na metafizycznej refleksji – jest skorelowany z fizycznymi procesami w mózgu³. Jest przekonana, że współczesne rozumienie dualizmu kartezjańskiego nie potwierdza tego, iż szukanie neurofizjologicznego wyjaśnienia czystej myśli jest bardziej iluzoryczne niż szukanie go dla wrażeń.

Wydaje się, że w tym miejscu warto zatrzymać się nad próbą określenia kartezjańskiego dualizmu. Jak zauważa Wilson, odpowiedź, jaką Kartezjusz daje Gassendiemu, każe nam wnioskować, że uważał on, iż umysł jest w istocie tylko intelektem, a cielesno-mentalna korelacja nie jest możliwa. Cieleśne stany nie tylko nie są identyczne z mentalnymi stanami, ale nawet nie są związane z jakąś podklasą tych stanów⁴. Można zatem powiedzieć, że w wypadku wyobraźni i pewnego rodzaju przypomnień umysł użytkuje lub zmienia wrażenia istniejące w mózgu, i w doświadczeniu zmysłowym na umysł oddziałują zmiany cielesne, co więcej – umysł może być świadomy swego zjednoczenia z ciałem. Wilson za Kartezjuszem odróżnia dwa rodzaje zdarzeń umysłowych: niezależne od fizycznych zdarzeń, które przypisuje czystemu rozumowi (*pure understanding* – refleksja metafizyczna, kontemplacja Boga) oraz stany, w których zachodzi oddziaływanie między duszą a ciałem, a zmiany cielesne mogą wpłynąć na kierunek zmian umysłowych, i na odwrót (*mental occurrences* – percepcja zmysłowa, działanie wyobraźni, przypominanie). Wydaje się, że to odróżnienie nie pociąga za sobą mocnego dualizmu. Radykalny dualizm miałby miejsce wtedy, gdyby Kartezjusz po stronie zdarzeń umysłowych postawił tylko czyste myślenie, tymczasem Kartezjusz jest tu bardzo niekonsekwentny, separując najpierw od tego, co umysłowe, czyste myślenie, a następnie próbując wyjaśnić oddziaływanie między duszą i ciałem poprzez zmianę kierunku ruchu.

Co skłoniło Kartezjusza do wspierania tej „nienaukowej” koncepcji zachodzenia procesów w ludzkim ciele, wydaje się bowiem, że Kartezjusz oddziela wszystkie stany mentalne od stanów fizycznych. Jak zauważa Wilson, skoro nawet dzisiaj tzw. mózgowa podstawa ludzkiej inteligencji jest nadal w niewielkim stopniu przez nas rozumiana, nic dziwnego, że XVII-wieczny filozof odmówił jej zaufania. Dodajmy także, iż Kartezjusz w swoim dualizmie (który Wilson definiuje jako zaprzeczenie obu możliwości: że myśl tkwi w materialnej rzeczy i że istnieje możliwość paralelnej komunikacji duszy i ciała) pozostaje osamotniony wśród myślicieli XVII wieku. Hobbes,

³ Wilson, *Descartes*, s. 180.

⁴ Tamże, s. 181.

Spinoza czy Leibniz akceptowali jakąś formę materializmu lub paralelizmu, prawdopodobnie z powodu respektu wobec powagi nauki. Nawet Gassendi, mniej twórczy od Kartezjusza filozof, bronił materializmu, zarzucając mu, że pokazał, iż myśl może być własnością ciała. Kartezjusz jednak jako naukowiec proponuje wyjaśnienie niematerialistyczne, co z jednej strony można odebrać jako rażącą niekonsekwencję, ale z drugiej strony można znaleźć pewien motyw za dualizmem w aspiracjach XVII-wiecznej fizyki. Racji za kartezjańskim dualizmem można szukać w zobowiązaniu mechanicystycznego wyjaśniania w fizyce połączonego z przekonaniem, że ludzka inteligencja nie może być tłumaczona przez dostępne modele mechanicystyczne wykorzystywane w fizyce⁵. W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz opisuje ludzką aktywność językową, chcąc udowodnić, że nasze działania muszą być rządzone przez jakąś niemechanicystyczną zasadę. Twierdzi, że nie potrafimy wyobrazić sobie maszyny wystarczająco złożonej, która w sposób właściwy odpowiadałaby na szeroki zakres zdarzeń, wobec których człowiek werbalnie się ustosunkowuje. W wyjaśnieniu zatem ludzkiego użycia języka i ludzkich zdolności uczenia się nie pomoże podejście mechanicystyczne, ale należy je tłumaczyć przez odniesienie do aktywności niematerialnej duszy⁶.

W tym miejscu warto zatrzymać się nad tradycyjnymi zarzutami skierowanymi przeciwko kartezjańskiej koncepcji związku umysłu i ciała. Pierwszy zarzut dotyczy problemu z przyczynowym oddziaływaniem między duszą i ciałem. Jak zauważa Wilson, od czasów Kartezjusza aż po współczesne krytycy interpretowali jego system jako dualistyczny interakcjonizm, który upada, kiedy Kartezjusz próbuje odpowiedzieć na pytania związane z tym, w jaki sposób następuje oddziaływanie między substancjami różnych typów. To już księżniczka Elżbieta dziwiła się, jak niematerialna rzecz może być przyczyną fizycznych zmian. Drugi problem dotyczy lokalizacji umysłu. W *Medytacjach* czytamy, że umysł jest zarówno ograniczony do małej części w mózgu i że jest on „zmieszany” z całym ciałem. W *Namiętnościach duszy* Kartezjusz podaje następujące twierdzenia dotyczące umysłu:

⁵ Wilson, *Descartes*, s. 183.

⁶ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2002, s. 39: „[...] podczas gdyby istniały maszyny, podobne do naszych ciał i naśladujące nasze uczynki na tyle, ile byłoby to w zasadzie możliwe, mielibyśmy zawsze dwa bardzo pewne sposoby rozpoznania, że jeszcze dzięki temu nie byłyby one prawdziwymi ludźmi. Pierwszy ten, iż nigdy nie mogłyby używać słów ani innych znaków, składając je w sposób, jak my czynimy dla oznajmienia innych naszych myśli. [...] niemożliwe jest, aby [maszyna – przyp. A.G.] składała rozmaicie słowa, odpowiadając do sensu na wszystko, co się powie w jej obecności”.

a) Umysł jest zjednoczony ze wszystkimi częściami ciała i nie można o nim powiedzieć, że istnieje w separacji od innych⁷.

b) Umysł wykonuje swoje operacje natychmiastowo tylko w szyszynce i tam ma swoją główną siedzibę⁸.

c) Między umysłem i rozciągłością (czy innymi właściwościami materii) nie ma związku⁹.

W liście do księżniczki Elżbiety Kartezjusz zauważa, że umysł może zostać pomyślany jako mający rozciągłość, dlatego można myśleć o nim jako o zjednoczonym z ciałem¹⁰. Ale uważa też, że rozciągłość, którą przypisujemy umysłowi, różni się od cielesnej rozciągłości. Powstaje więc pytanie: czy – gdy mówimy, że umysł jest „rozprzestrzenniany” przez ciało¹¹ – znajdujemy się w ogóle w granicach poprawności?

Trzeci problem dotyczy odpowiedzi na pytanie, czy związek między duszą i ciałem jest problemem substancjalnego związku czy problemem jednej całości? W korespondencji Kartezjusza z księżniczką Elżbietą spotykamy fragment, który trudno nie interpretować jako otwarte przyznanie się Kartezjusza, że jego stanowisko na temat związku duszy i ciała jest samo w sobie sprzeczne:

Nie wydaje mi się, by umysł ludzki był zdolny 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 jest przecież sprzeczne¹².

⁷ K a r t e z j u s z, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, I, 30, s. 83-84: „[...] dusza jest istotnie połączona z całym ciałem; toteż nie można właściwie powiedzieć, że istnieje ona w jednej jego części z wykluczeniem innych, ponieważ jest ono jednością [...] dusza z natury swej nie ma żadnego związku z rozciągłością ani z wymiarami czy innymi właściwościami materii, z której ciało się składa”.

⁸ Tamże, I, 32, s. 84-85.

⁹ Tamże, I, 34, s. 86-87.

¹⁰ T e n ż e, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa 1995, II, s. 10-11: „Proszę, byś Pani zechciała swobodnie przypisywać duszy i materialność i rozciągłość – nie będzie to bowiem niczym innym jak właśnie pojmowaniem jej jedności z ciałem. A pojawiwszy to raz bardzo dobrze i doświadczywszy w sobie, Wasza Wysokość z łatwością zauważy, iż materia przez Nią przypisywana myśli nie jest myślą samą, a rozciągłość owej materii jest innej natury niż rozciągłość tej myśli, jako że ta pierwsza jest określona względem danego miejsca, z którego wyklucza wszelką inną rozciągłość ciała, co nie zachodzi w wypadku drugiej. I w ten sposób nie przeszkodzi, byś Wasza Wysokość powróciła z łatwością do poznania różnicy między duszą i ciałem, pomimo że pojęłaś ich jedność”.

¹¹ Z o b. W i l s o n, *Descartes*, s. 206: „The mind is extended throughout the body”. Por. K a r t e z j u s z, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 328-329.

¹² K a r t e z j u s z, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s.10.

Dlaczego Kartezjusz nie mógł tu po prostu powiedzieć, że musimy pojmować umysł i ciało jako dwie rzeczy w tym sensie, że pojmujemy je jako czasowo ukonstituowane w jedną rzecz, co jest rezultatem ich obecnego związku?

Poprzestańmy na szkicu zarzutów przeciwko kartezjańskiej koncepcji związku duszy i ciała. W paragrafie czwartym niniejszego tekstu powrócimy jeszcze do nich, choć nie bezpośrednio, gdy analizować będziemy różnicę między teorią Naturalnego Ustanowienia a teorią Współ-rozciągłości.

Kartezjański dualizm sugeruje, że czysty rozum nie zawiera ani wrażeń czy afektów, które powstają w umyśle, jako rezultat bliskiego zjednoczenia z cielesnymi organami, ani cielesnych obrazów, które mogłyby być obecne na powierzchni mózgu (jakby na tablicy). A zatem procesy mózgowie w ogóle nie łączą się z czystym myśleniem¹³. Pytanie, jakie stawia Wilson, jest następujące: czy Kartezjusz naprawdę przypuszczał, że fenomenologiczne rozważania dostarczają racji za tym, by twierdzić, że mózg w ogóle nie łączy się w swoich procesach z umysłem?

II. ARGUMENT EPISTEMOLOGICZNY

Margaret Wilson próbuje pokazać, że kartezjańskie stanowisko odnośnie do relacji między duszą i ciałem (tak jak rozumiał je sam Kartezjusz) różni się zarówno w treści, jak i motywacji od poglądu nazywanego przez późniejszych filozofów zajmujących się zagadnieniami *mind-body* kartezjańskim dualizmem. Różnice pochodzą szczególnie z ograniczeń, jakie Kartezjusz nałożył na pojęcie mechanicystycznego wyjaśniania, oraz poglądu, że pojęcie mózgu nie musi być stosowane do wyjaśnienia stanów czystego myślenia (w odróżnieniu od zdolności wyobraźni i percepcji zmysłowej, które są zależne od ciała)¹⁴. Z drugiej strony, jak zauważa Wilson, kiedy w *Medytacji VI* Kartezjusz próbuje ustalić, że umysł jest realnie różny od ciała, podkreśla argument, który nie wydaje się pociągać za sobą mocnej formy dualizmu wcześniej deklarowanej. Argument ten (zaprezentowany przede wszystkim w *Medytacji VI*) Wilson nazywa Epistemologicznym Argumentem za oddzieleniem duszy od ciała i uważa go za zasadniczy pomost między historyczną wersją kartezjanizmu a współczesnymi dyskusjami na temat problemu relacji *mind-body*.

¹³ Wilson, *Descartes*, s. 185.

¹⁴ Tamże, s. 186.

Aby trafnie przedstawić Argument Epistemologiczny, należy zapytać najpierw o jego podstawy. W *Medytacji II* Kartezjusz argumentuje, że pojęcie wątpienia nie obejmuje pojęcia jego istnienia. Rozważa, jakie atrybuty mogą być z pewnością przypisywane jemu samemu i których nie da się od niego oddzielić. Stwierdza, że tylko pewne atrybuty tradycyjnie kojarzone z duszą lub z zasadą życia muszą być wyłączone spoza wątpienia.

A jak jest z myśleniem? Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić [...] Teraz przyjmę 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*). [...] Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; ale jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą¹⁵.

Kartezjusz nie ogranicza się tu jedynie do stwierdzenia, że tak długo jak poznaje, jest myślącą rzeczą. Twierdzi przede wszystkim, że myślenie należy do jego natury, i nie może być oddzielone od niego samego. Wyraźnie zaznacza także, iż poznanie niepowątpiewalności istnienia (*cogito*) pochodzi z konkluzji, że jest on „rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą”. Jak zauważa Wilson, *Medytacja II* zawiera przynajmniej dwa różne zdania, które okażą się istotne dla Argumentu Epistemologicznego. Pierwsze dotyczy posiadania jasnej i wyraźnej idei siebie, jako myślącej rzeczy:

Cóż jednak powiem o samym umyśle, czyli o sobie samym, dotychczas bowiem nie przyjmuję, aby we mnie prócz umysłu było coś innego. Cóż – powiadam – ja, który, jak się wydaje, tak wyraźnie ujmuje ten wosk, czyż nie poznaję siebie samego nie tylko o wiele bardziej prawdziwie, o wiele bardziej pewnie, lecz także bardziej wyraźnie i oczywiście?¹⁶

Druga uwaga odnosi się do tego, że Kartezjusz posiada wyraźne pojęcie wosku, jako rozciąglej rzeczy, a to pojęcie jest czymś oddzielnym od pojęcia myśli. Inaczej mówiąc, wyraźnie spostrzeżona natura ciała kontrastuje z wyraźnie spostrzeżoną naturą „ja”. W innym miejscu Kartezjusz stwierdza, że nic, co jest zawarte w pojęciu ciała, nie należy do umysłu, i nic, co zawarte w pojęciu umysłu, nie należy do ciała¹⁷.

¹⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 50.

¹⁶ Tamże, s. 55.

¹⁷ Zob. Wilson, *Descartes*, s. 188.

Jak zauważa Wilson, wcześniej niż w *Medytacji VI* Kartezjusz mówi już o odkryciu własnego „ja” oraz rzeczy za pomocą idei jasnych i wyraźnych. Według niego jasne i wyraźne idee wystarczają jako podstawa dla pozytywnej afirmacji natury rzeczy. Pojęcie jasnych i wyraźnych idei jest także podstawowe dla Argumentu Epistemologicznego.

Przyjrzyjmy się mu bliżej. Punktem wyjścia Kartezjusza w *Medytacji VI* jest obserwacja, że Bóg jest zdolny wywołać w nim taki skutek, że będzie zdolny postrzegać jasno i wyraźnie. Pierwszym wykorzystaniem tej zasady jest ustalenie możliwości istnienia przedmiotów czystej matematyki. Drugim to, że poznaje jasno i wyraźnie jedną rzecz niezależnie od drugiej:

[...] ponieważ wiem, że wszystko, co jasno i wyraźnie pojmuję, takim może być stworzone przez Boga, jakim ja to pojmuję, to wystarcza mi, że mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej, po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej, bo przynajmniej Bóg może je urzeczywistnić oddzielnie [...] A następnie na podstawie tego tylko iż wiem, że istnieję i że na razie niczego zgoła nie spostrzegam, co by należało 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 mojego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej¹⁸.

Margaret Wilson proponuje w tym miejscu schemat Argumentu Epistemologicznego:

- (1) Jeśli A może istnieć niezależnie od B , i B może istnieć niezależnie od A , A jest realnie różne od B , i B od A .
- (2) Cokolwiek poznaję jasno i wyraźnie, może być spowodowane przez Boga.
- (3) Jeśli mogę jasno i wyraźnie poznać, że A jest niezależne od B , i B od A , wtedy Bóg powoduje to, że A i B są osobne.
- (4) Jeśli Bóg sprawia, że A i B są oddzielone, wtedy A i B mogą istnieć oddzielnie (i zatem przez (1) są różne).
- (5) Jestem zdolny jasno i wyraźnie poznawać, że A jest oddzielone od B , i B od A , jeśli jasno i wyraźnie poznaję atrybuty ϕ i ψ , z których ϕ należy do natury A , i ψ należy do natury B , oraz posiadam jasne i wyraźne pojęcie A , które nie posiada atrybutu ψ , i jasne i wyraźne pojęcie B , które nie posiada atrybutu ϕ .

¹⁸ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 93-94.

- (6) Gdzie A jest mną samym, i B jest ciałem, myślenie i rozciągłość spełniają wyżej wymienione postulaty pod warunkami ϕ i ψ .
- (7) Zatem, na podstawie (5), (6), (3) i (4), jestem naprawdę czymś różnym od ciała (i potrafię istnieć oddzielnie od niego)¹⁹.

Czy ten argument jest poprawny? Wilson uważa, że w błędny sposób zostaje w nim użyte pojęcie wyraźnych idei (czy wyraźnych percepcji).

W *Zarzutach Pierwszych Katerus* znajduje braki w kartezjańskiej próbie uzasadnienia tego, że A i B mogą istnieć oddzielnie na podstawie faktu, że A i B są wyraźnie i oddzielnie pojmowane. Sygnalizuje on, że Kartezjusz mógł przeoczyć pewien moment scholastycznej teorii rozróżnień, na której jego argument jest oparty. Katerus pisze:

O istocie duszy i o jej odróżnieniu od ciała powiem niewiele. [...] Różnicy między duszą i ciałem, jeśli jest, zdaje się on [Kartezjusz – przyp. A.G.] dowodzić na podstawie tego, że mogą one być pojęte wyraźnie i oddzielnie. W tym miejscu zestawiam tego wielce uczonego męża ze Szkotem. Ten powiada: aby dwie rzeczy były pojęte jako wyraźnie różne i oddzielne, wystarcza różnica, którą nazywa formalną i obiektywną i którą uważa za pośrednią między różnicą realną i myślową. W taki to sposób odróżnia sprawiedliwość Boga od Jego miłosierdzia, twierdzi bowiem, że już przed wszelkim działaniem intelektu mają one różne istoty formalne tak, że już wówczas jeden z tych przedmiotów nie jest drugim; a jednak nie wynika stąd twierdzenie: że można pojąć sprawiedliwość odrębnie od miłosierdzia, a więc istnieją one oddzielnie²⁰.

Katerus – jak sugeruje Wilson – niezbyt właściwie rozumie kartezjańską terminologię jasnych i wyraźnych pojęć, mimo wszystko wskazuje na problem, który Kartezjusz musiał znać dosyć powierzchownie²¹. Utrzymuje, że „proste natury”, takie jak rozciągłość, kształt i ruch, mogą być każde z osobna jasno i wyraźnie pojmowane. W tym samym jednak czasie nie są one realnie różne, kształt przecież nie może istnieć oddzielnie od rozciągłego ciała etc. W doktrynie o „prostych naturach” Kartezjusz wydaje się przyznawać do zanegowania zasady, że to, co może być jasno i wyraźnie pojmowane oddzielnie, może istnieć oddzielnie. Kartezjusz odpowiada na zarzut Katerusa podkreślając rozróżnienie między pełnym i niepełnym istnieniem.

¹⁹ Zob. Wilson, *Descartes*, s.189.

²⁰ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s.111.

²¹ Wilson, *Descartes*, s. 192.

Co dotyczy różnicy formalnej, którą najuczeńszy teolog przytacza ze Szkota, krótko powiem, że nie różni się ona od modalnej, a odnosi się tylko do bytów niezupełnych, które dokładnie odróżniłem od zupełnych. Wystarcza zaś ona do tego, by pojmować jeden jako wyraźnie różny i odrębny od drugiego poprzez abstrakcję intelektu pojmującego rzecz nieadekwatnie, nie zaś do tego stopnia wyraźnie i oddzielnie, byśmy każdy z nich rozumieli jako byt sam przez się i różny od każdego innego; lecz do tego potrzebna jest w ogóle różnica realna²².

Kartezjusz zamierza dać jakiś przykład, biorąc pod uwagę doktrynę o prostych naturach, dlatego pisze:

Tak np. między ruchem a kształtem tego samego ciała zachodzi różnica formalna i doskonale mogę pojąć ruch bez kształtu, a kształt bez ruchu, abstrahując i jedno, i drugie od ciała. Nie mogę natomiast pojąć w sposób zupełny ruchu bez rzeczy, w której występuje ruch, ani kształtu bez rzeczy, w której występuje kształt; nie mogę wreszcie wymyślić ruchu występującego w rzeczy, w której nie mogłoby być kształtu, lub kształtu w rzeczy niezdolnej do ruchu²³.

To samo można powiedzieć, zauważa Kartezjusz, o przykładzie przedstawionym przez Katerusa, odnoszącym się do tego, że nie można zrozumieć sprawiedliwości bez sprawiedliwego, albo miłosierdzia bez miłosiernego. Z tym przypadkiem Kartezjusz kontrastuje problem umysłu i ciała:

A jednak w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało, utrzymując tylko, że jest ono rozciągnięte, posiadające kształt, zdolne do ruchu itd. i zaprzeczając o nim to wszystko, co należy do natury umysłu. Odwrotnie zaś pojmuję, że umysł to rzecz zupełna, która wątpi, poznaje, chce itd., choć zaprzeczam, by istniało w niej cokolwiek z tego, co zawiera się w idei ciała²⁴.

Jak zauważa Wilson, istotą tego fragmentu jest to, że możemy pojmować ciało i umysł nie tylko wyraźnie, ale jako kompletne, zupełne rzeczy, jednocześnie nie godząc się na to, by jedno należało do natury drugiej. Sprawiedliwość i ruch, które mogą być rozumiane wyraźnie w oddzieleniu, nie mogą być rozumiane jako kompletne, zupełne byty. To rozróżnienie między zupełnością i niezupełnością istnienia nie wydaje się być dobrze wyjaśnione w *Medytacjach*.

W tym miejscu – zdaniem Wilson – warto przeformułować Argument Epistemologiczny. Aby stwierdzić, że *A* jest różne od *B* (tzn. że jest to realna

²² Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 124.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

różnica), ktoś powinien pojąć *A* jasno i wyraźnie oraz zupełnie (jako zupełny byt) oddzielnie od *B*. Przesłanka (5) z Argumentu Epistemologicznego musi być uzupełniona o to, że pojęcie siebie jako myślącej rzeczy nie zawiera pojęcia rozciągłości i że w ten sposób pojmując siebie, jako rzecz myślącą, pojmuję siebie jasno i wyraźnie, jako zupełny byt. Wilson proponuje rozważyć tu dwa zdania:

A i *B* mogą być wyraźnie pojmowane oddzielnie nawzajem.

A i *B* mogą być wyraźnie pojmowane jako byty oddzielone od siebie nawzajem²⁵.

Jak zauważa Wilson, według propozycji (1), ktoś może skonstruować wyraźne pojęcie *A*, nie myśląc jednocześnie o *B*, i *vice versa*. Zgodnie propozycją (2), ktoś może skonstruować wyraźne pojęcie, że *A* istnieje bez *B*, i *vice versa*. Zdaniem Wilson wersja (2) jest tym, czego rzeczywiście Kartezjusz potrzebuje. Te dwie propozycje nie są równorzędne: podczas, gdy (2) pociąga za sobą (1), (1) nie pociąga za sobą (2). Trzeba tu również zauważyć, że kartezjańska odpowiedź nie ogranicza się do poprawiania słów, by uczynić je bardziej jasnymi. Kartezjusz raczej wprowadza inną propozycję, która jest wystarczającym warunkiem (2), ale też silniejszym argumentem niż (2). Oto ona:

A może być pojmowane jako zupełny byt w oddzieleniu od *B* (i *vice versa*)²⁶.

Jak podkreśla Wilson, Kartezjusz wprowadza ten warunek, ponieważ chce oprzeć twierdzenie (2) na pewnym twierdzeniu dotyczącym tego, w jaki sposób *A* i *B* są pojmowane w swojej jednostkowości.

Na temat problemu zupełności bytów znajdujemy odniesienie także w *Zarzutach Czwartych*, gdzie Antoine Arnauld analizuje uwagi Kartezjusza dotyczące zarzutów Katerusa traktujących o potrzebie zupełnej wiedzy jako podstawie dla argumentu na rzecz różnicy między ciałem i umysłem. Arnauld, jak zauważa Wilson, odczytuje je jako potwierdzenie, że argument jest prawomocny, jeśli nasza wiedza o sobie jako substancjach myślących, jest zupełna w sensie bycia wyczerpującą. Dalej zauważa, że do tego problemu odnosi się tylko argument w *Medytacji VI*, zgodnie z którym ktoś może być pewnym własnego istnienia jako myślącej rzeczy, podczas gdy wątpi lub zaprzecza istnieniu ciała. Z drugiej strony jednak Arnauld stwierdza:

²⁵ Wilson, *Descartes*, s. 193: „(1) *A* and *B* can be distinctly conceived separately from each other. (2) *A* and *B* can be distinctly conceived as being separate from each other”.

²⁶ Tamże, s. 194: „(3) *A* can be conceived as a complete being apart from *B* (and vice versa)”.

Ale widzę, że z tego wynika tylko to, że mogę uzyskać jakąś znajomość siebie bez znajomości ciała; nie jest jednak dla mnie zupełnie przejrzyste, by znajomość ta była całkowita i adekwatna, tak abym był pewny, że się nie mylę, gdy wykluczam z mojej istoty ciało²⁷.

Wilson uważa, że idąc za sugestiami Arnauld, możemy stwierdzić, że Kartezjusz na podstawie jasnych i wyraźnych spostrzeżeń, że myśl jest dla niego istotna, podczas gdy zauważa, że nic innego nie należy do jego natury, nie jest upoważniony do twierdzenia, że rozciągłość nie należy do jego istoty. Dlatego prawdopodobnie w spostrzeganiu siebie jako myślącej rzeczy, spostrzega on tylko część jego istoty.

Odpowiedź Kartezjusza na zarzut Arnauld składa się z dwóch części. Gdy Arnauld pyta go o to, na jakiej podstawie z tego, że nie poznaje, by do jego istoty należało coś więcej niż to, że jest rzeczą myślącą, wynika także teza, że rzeczywiście nic więcej do niej nie należy, Kartezjusz odpowiada:

Zaiste w tym miejscu wykazałem, że istnieje Bóg, ten mianowicie Bóg, który może uczynić wszystko, co ja w sposób jasny i wyraźny poznaję jako możliwe. Chociaż bowiem istnieje we mnie może niejedno, czego jeszcze nie dostrzegam (jak rzeczywiście w owym miejscu zakładałem, iż jeszcze nie dostrzegam, że umysł posiada moc poruszania ciała lub że jest z nim substancjalnie zjednoczony), ponieważ jednak to, co dostrzegam, wystarcza mi do tego, abym z tym tylko bytował samoistnie, pewny jestem, że mogłem zostać stworzony przez Boga i bez innych właściwości, których nie dostrzegam²⁸.

Według interpretacji Wilson, te zatem „inne właściwości” nie mogą być uważane za należące do mojej istoty. Kartezjusz wyjaśnia dalej, że kiedy mówił (w *Odpowiedziach na Pierwsze Zarzuty*) o potrzebie zupełnej wiedzy, nie miał na myśli wyczerpującej wiedzy o podmiocie, jak to mu przypisywał Arnauld. Myślał raczej o wiedzy na temat rzeczy wystarczającej do posiadania wiedzy zupełnej, tzn. takiej, która zawiera właściwości wystarczające do tego, by rozpoznać substancję.

Odpowiadając na zarzuty Arnauld, Kartezjusz, z jednej strony, wyjaśnia, że w *Odpowiedzi na Pierwsze Zarzuty* nie miał na myśli twierdzenia, że jego argument z *Medytacji VI* wymaga kompletnej wiedzy w sensie podanym przez Arnauld (tzn. że wiedza o wszystkich właściwościach wypływa z istoty, z którą ktoś jest związany). Z drugiej strony Kartezjusz nie wyjaśnia jasno,

²⁷ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s.179.

²⁸ Tamże, s. 192.

dłaczego wiedza zupełna w sensie Arnauld nie jest tu wymagana, a dlaczego wiedza zupełna w sensie Kartezjusza jest wystarczająca.

Jak można by krótko streścić stanowisko Kartezjusza na tym etapie analizy? Odkąd Kartezjusz rozpoznaje, że myślenie jest wystarczające dla jego istnienia, wie, że inne atrybuty nie są już potrzebne. Żeby twierdzić, że myśl i rozciągłość są różne i że jest to też wystarczające do określenia prawdziwej lub zupełnej rzeczy, należy zaprzeczyć możliwości jakiejś ukrytej koniecznej zależności myślącej rzeczy od atrybutu rozciągłości. Rolą Argumentu Epistemologicznego w *Medytacji VI* jest ustalenie, że *cogito* jest wystarczającą podstawą do konkluzji, że umysł jest realnie różną rzeczą od ciała.

Jak sugeruje Wilson, dyskusja nad zarzutami Katerusa i Arnauld, ujawniła, że musimy wprowadzić pewne zmiany do pierwotnej wersji Argumentu Epistemologicznego. Po poprawkach przedstawia się on następująco:

- (1) Jeżeli A może istnieć oddzielnie od B , i *vice versa*, to A jest realnie różne od B , i B od A .
- (2) Cokolwiek jasno i wyraźnie poznaję jako możliwe, może być wywołane jako skutek przez Boga.
- (3) Jeśli jasno i wyraźnie poznaję możliwość istnienia A oddzielnie od B , i B od A , wtedy Bóg dokonuje tego, że A i B istnieją oddzielnie.
- (4) Jeśli Bóg dokonuje tego, że A i B istnieją oddzielnie, wtedy A i B mogą istnieć oddzielnie, i stąd przez (1) są one różne.
- (5) Mogę jasno i wyraźnie poznać możliwość istnienia A i B oddzielnie (każdego z osobna), jeśli: atrybuty ϕ i ψ , tzn. takie, które jasno i wyraźnie poznaję (ϕ jako należące do natury A , i ψ jako należące do natury B , $\phi \neq \psi$), i jasno i wyraźnie poznaję, że coś może być zupełną rzeczą, nawet jeśli brakuje jej jednego lub drugiego atrybutu.
- (6) Gdzie A jest mną, a B jest ciałem, myśl i rozciągłość przekonują pod warunkiem, że ϕ i ψ traktujemy osobno²⁹.

Wilson jest przekonana, że argument Kartezjusza jest silniejszy i o wiele bardziej przemyślany niż jego odczytanie przez współczesnych mu (czy nam) krytyków. Mimo wszystko problem jasnych i wyraźnych idei ciągle jest nierozwiązany. Jak bowiem możemy rozpoznać, że nasza zdolność ujmowania siebie jako rzeczy myślących (niezależnie od cielesnych atrybutów) może faktycznie nie być wyprowadzona z niewiedzy o tym, czym jest myślenie? Wilson uważa, że tego nie wiemy, szczególnie zaś, gdy jesteśmy świadomi, że nigdy nie mamy do czynienia z całkowitą oczywistością. Po

²⁹ Wilson, *Descartes*, s.197-198.

prostu nie możemy jeszcze w sposób całkowity zrozumieć, czym jest ludzkie poznanie. To jednak jeszcze nie nakłada ograniczeń na argument Kartezjusza³⁰. Wilson stwierdza, że rozwiązanie problemu *mind–body* zależy od naukowego postępu, który jest rozciągnięty w czasie, jednak prorocтва materialistów o redukcji umysłu do materii (lub eliminacji kategorii mentalnych) nie są bardziej bezpieczne niż zadowolenie niematerialistów o różnicy *mind–body* oraz niemożliwości ich redukcji do siebie.

III. ARGUMENT EPISTEMOLOGICZNY A ŚWIADECTWO ZMYŚLÓW

Którą z propozycji podanych przez Wilson mógł mieć na myśli Kartezjusz, kiedy pisał, że jasno i wyraźnie pojmuję siebie jako rzecz myślącą?

- (1) Mogę jasno i wyraźnie pojąć siebie, jako czysty rozum, podczas gdy wykluczam jakieś cielesne atrybuty.
- (2) Mogę jasno i wyraźnie pojąć siebie, jako posiadającego świadome doświadczenie, z wykluczeniem jakichś cielesnych atrybutów³¹.

Wilson jest przekonana, że współcześni przedstawiciele dualizmu kartezjańskiego zgodzą się z propozycją (2). Zgodnie z tym stanowiskiem wrażenie bólu jest ujmowane wyraźnie i niezależnie od ciała, dlatego można przypuszczać, że także Kartezjusz zaakceptowałby propozycję (2). W *Medytacji II* pisze on przecież, iż nie musi wiedzieć, że posiada ciało, by wiedzieć z całą pewnością, że odbiera wrażenie ciepła czy jakiegoś dźwięku. Może się wydawać, że Kartezjusz twierdzi, że posiadanie takich wrażeń jest czymś konceptualnie różnym od posiadania ciała. Ta sugestia jednak, według Wilson, nie jest konkluzywna, ponieważ na temat odróżnienia między posiadaniem wrażeń a odczuwaniem ich cielesnych atrybutów Kartezjusz wypowiada się niejasno. Tym, o czym jest przekonany, jest to, że wrażenia prawidłowo odbierane są dowodem na istnienie ciała i jego własne ucieleśnienie.

Zdaniem Wilson wydaje się, że Kartezjusz w Argumentie Epistemologicznym koncentruje się tylko na problemie jego istoty. Mówi, że nie można uważać umiejętności percypowania i wyobrażania sobie czegoś jako należących do jego istoty jako rzeczy myślącej. Siła wyobraźni jest dla niego

³⁰ Tamże, s. 198.

³¹ Tamże, s. 200.

czymś różnym od zdolności rozumienia. Mimo wszystko bardziej znaczące jest, zdaniem Wilson, to, że po tym, jak Kartezjusz przyznaje, że jego istota składa się z jednej rzeczy, którą jest myślenie, twierdzi, że oprócz tego znajduje w sobie umiejętności wyobraźni i percepcji zmysłowej, bez których poznaje siebie w całości, ale nie *vice versa* (czyli nie jest w stanie poznać siebie w całości, dysponując tylko wyobraźnią i percepcją zmysłową). Wilson uważa, że to przekonanie wystarcza do wykazania, że w Argumentie Epistemologicznym nie chodziło Kartezjuszowi o to, by stwierdzić, że może on jasno i wyraźnie pojmować wrażenia niezależnie od czegoś fizycznego. W argumentie tym podkreślona zostaje tylko odrębność myślącej rzeczy, a ta z kolei dla Kartezjusza jest równoznaczna z czystym intelektem³².

Jak zauważa Wilson, Kartezjusz nie był przekonany, co do wyprowadzenia istnienia ciała lub mózgu z doświadczenia wyobraźni. Najbezpieczniej jest stwierdzić, że dla Kartezjusza nie ma sprzeczności w twierdzeniu, że stany wyobraźni zdarzają się, chociaż ciało nie istnieje. Oznacza to, że stany wyobraźni mogą być jasno i wyraźnie pojmowane niezależnie od czegoś fizycznego. Z wrażeniami, inaczej niż z wyobraźnią, sytuacja nie jest tak jasna. Aby to zrozumieć, Wilson proponuje rozważyć rolę wrażeń w argumentach na rzecz istnienia ciała i osobowej cielesności.

W *Medytacji VI* Kartezjusz twierdzi, że „rzeczy cielesne istnieją”³³. Jego analiza prawdziwości świadectwa zmysłów jest jednak – zważywszy na to, ile miejsca poświęca analizie złudzeń – dość szkieletowa, żeby nie powiedzieć mglista. Streszczając swoje racje za niewiarygodnością świadectwa zmysłów, Kartezjusz zauważa, że wszystkie opinie na temat przedmiotów zmysłowo dostępnych zostały mu dane przez naturę. Pomijając jednak „uczenie się przez naturę”, Kartezjusz znajduje rację za przypuszczeniem, że doświadczenie zmysłowe jest skutkiem oddziaływania cielesnego świata, który jest zewnętrzny wobec umysłu: idee rzeczy materialnych pojawiają się niezależnie od naszego chcenia i są nawet bardziej wyraźne niż idee, których przyczyn jesteśmy świadomi. Kartezjusz dochodzi jednak do tego, że nie dowierza także naturze, oraz do tego, że nie potrafi wykluczyć możliwości, że posiada nieznaną zdolność, która wytwarza idee zmysłowe. Rozwiązanie tego problemu przynosi wiedza o Bogu. Kartezjusz jest przekonany, że Bóg nie mógłby dać mu umiejętności, która wprowadzałaby go w błąd, jeśli używałby jej w sposób prawidłowy. Jak jednak zauważa Wilson, pewna część

³² Tamże, s. 201.

³³ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 95.

obrony zmysłów bierze się z innej zasady: Bóg nie mógłby pozwolić na to, byśmy popadli w błąd, którego nie moglibyśmy naprawić. Ponieważ Kartezjusz nie chce przyznać, że istnienie rzeczy materialnych jest poznawane w sposób jasny i wyraźny, ta uwaga jest mu potrzebna właśnie do stwierdzenia ich istnienia. Bóg zatem – jak zauważa Kartezjusz – „daje mi wielką skłonność do uwierzenia”³⁴, że przyczyną idei zmysłowych są fizyczne obiekty. Jednakże – dodaje – jasna i wyraźna wiedza o świecie materialnym jest ograniczona do apriorycznej wiedzy geometrycznej i do przedmiotów czystej matematyki.

Skoro zmysły nie mogą być jednak źródłem rzetelnej wiedzy o świecie, jaką funkcję spełniają w systemie kartezjańskim? Wilson wysuwa trzy propozycje, co do funkcji zmysłów u Kartezjusza:

- (1) Zmysły rzetelnie informują nas o tym, że istnieją inne ciała zewnętrzne wobec naszych własnych, z którymi te wchodzą w interakcje.
- (2) Zmysły są rzetelnymi przewodnikami, co wpływa korzystnie lub niekorzystnie na moje ciało.
- (3) Jest w ciele coś, co współgra (koresponduje) ze zmianami w moich percepcjach zmysłowych (koloru, smaku, dźwięku) i od czego te różne percepcje pochodzą, ale co niekoniecznie jest z nimi równorzędne³⁵.

Zdaniem Wilson Kartezjusz zdaje się mówić, że to właśnie percepcja zmysłowa jest doświadczeniem wynikającym ze zjednoczenia umysłu i ciała. Natura rozumiana jako to, co powstaje ze zjednoczenia umysłu i ciała, uczy, czego unikać, a do czego dążyć,

[...] lecz nie jest rzeczą oczywistą, że oprócz tego uczy nas ona wysnuwać jakieś wnioski o rzeczach znajdujących się poza nami z owych doznań zmysłowych, bez uprzedniego zbadania ich przez rozum; ponieważ wydaje się, że prawdziwa wiedza o nich należy do samego umysłu, a nie do połączenia duszy i ciała³⁶.

Te słowa zostawiają nas z zagadką. Jak zauważa Wilson, pewne jest, że Kartezjusz utrzymuje, że percepcje koloru, zapachu itd. mogą być zaklasyfikowane jako wrażenia, takie jak ból, ale mają one niewielkie obiektywne znaczenie poznawcze. Kartezjusz uważa, iż zmysły nie są rzetelnymi prze-

³⁴ Tamże, s. 95.

³⁵ Wilson, *Descartes*, s. 203.

³⁶ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 97. Podkreślenie A.G.

wodnikami, np. myślą, co do kształtu (por. kartezjański przykład z wieżą). Z drugiej jednak strony twierdzi on, że percepcje rozciągłości, kształtu, ruchu mają jakiś rodzaj obiektywności, który oddziela je od zwykłych wrażeń. Ten rodzaj obiektywności jest prawdopodobnie gwarantowany przez kontrolę rozumu. Dzięki niej:

- (1) Percepcja zmysłowa ma jakąś wewnętrzną pretensję do obiektywnego znaczenia.
- (2) Percepcja zmysłowa jest odbierana pod akceptowalnymi warunkami obserwacji (np. wieża nie jest tak daleko w pewnej odległości)³⁷.

Jak stwierdza Wilson, prawdopodobnie percepcje zmysłowe, jakkolwiek w wątpliwy sposób oczyszczone, mogą być uważane za jasne i wyraźne³⁸. Ale tylko prawdopodobnie. Stanowisko Kartezjusza w tej materii nie jest jasne i wyraźne.

IV. ZJEDNOCZENIE UMYŚLU I CIAŁA: MIĘDZY TEORIĄ NATURALNEGO USTANOWIENIA A TEORIĄ WSPÓŁ-ROZCIĄGŁOŚCI

W *Medytacji VI* Kartezjusz podkreśla, że realna różnica między umysłem i ciałem nie przeszkadza, by istniały one w szczelnym i wewnętrznym związku. Wśród manifestacji tego związku znajdują się takie fakty, jak choćby te, że racjonalna refleksja i decyzje mogą oddziaływać na zewnętrzne zachowanie jakiejś osoby. Jak czytamy w *Medytacji VI*, Kartezjusza głęboko zaprzęta problem związku umysłu z ciałem. Uznaje on, że umysł, będąc przez naturę niepodzielny, może działać tylko w jednej małej części mózgu (prawdopodobnie chodziło mu o szyszynkę), natomiast ciało jest podzielne i rozciągłe, obwodowe zmiany mogą być przesyłane do mózgu i ostatecznie do umysłu.

Zagadnienie związku umysłu z ciałem jest uważane za punkt największej podatności na ciosy w całym systemie filozoficznym Kartezjusza. Wilson jest przekonana, że istotą stanowiska Kartezjusza w tej sprawie jest ambiwalencja między dwiema niezgodnymi koncepcjami, z których z żadnej nie chce on zrezygnować. Wilson nazywa je teorią Naturalnego Ustanowienia (*Natural Institution Theory*) i teorią Współ-rozciągłości (*Co-extension Theory*). Uwa-

³⁷ Wilson, *Descartes*, s. 204.

³⁸ Zob. tamże.

za ona również, że teoria Naturalnego Ustanowienia jest filozoficznie pomysłowa i względnie zrozumiała. Dlatego pytaniem, które natychmiast się tu nasuwa jest: dlaczego ta teoria nie satysfakcjonuje Kartezjusza? Dlaczego tak uparcie trzyma się on próby pogodzenia jej z teorią Współ-rozciągłości?

Na czym polega teoria Naturalnego Ustanowienia? Jak zauważa Wilson, kiedy Kartezjusz przyznaje w *Medytacji VI*, że na umysł bezpośrednio oddziałuje nie całe ciało, lecz tylko niewielka część mózgu, nie opiera się jedynie na apriorycznych rozważaniach na temat natury mózgu. Możemy przypuszczać, że jako naukowiec opiera się on również na doświadczeniu, że mózg działa w odpowiedni sposób. Jakie to doświadczenia? Kartezjusz podaje m.in. przykład bólu w stopie. Dzięki unerwieniu stopy wrażenie bólu wywołuje ruchy w wewnętrznych częściach mózgu i pobudza w nich takie zmiany, które są ustanawiane przez naturę. Zmiany w mózgu oddziałują na umysł poprzez wrażenie bólu tak, jakby ból istniał w stopie. Kartezjusz podkreśla w tym miejscu, że tylko przez naturalne ustanowienie przez Boga, a nie przez jakąś wewnętrzną relację, zmiana w ukrytej części mózgu powoduje indywidualne wrażenie, jakim jest wrażenie bólu w stopie:

Tak na przykład, gdy nerwy nogi zostają gwałtownie i w niezwykły sposób poruszone, to ten ruch ich, przechodząc przez rdzeń pacierzowy do wnętrza mózgu, daje tam znak umysłowi do pewnego odczuwania, mianowicie do odczuwania bólu jak gdyby istniejącego w nodze, co pobudza umysł do usunięcia w miarę możliwości przyczyny tego bólu, jako szkodliwej dla nogi. Oczywiście Bóg mógł tak urządzić naturę ludzką, by ten sam ruch w mózgu ukazywał umysłowi coś innego, a mianowicie albo siebie samego, o ile jest w mózgu lub o ile jest w nodze, albo w którymś miejscu pośrednim, albo w końcu cokolwiek innego³⁹.

Zgodnie z tym podejściem umysł posiada pewien rodzaj doświadczenia niezależnie od aktualnych stanów mózgu. Można tu powiedzieć, że umysł nie ma bezpośredniego kontaktu z odległymi od mózgu częściami ciała, ale nie znamy sposobu, jak dowiedzieć się, czy „lokuje się” on w fakcie uszkodzenia stopy, czy w strukturze neuronalnej przesyłającej wrażenie bólu do mózgu. Nie jest konieczne, by (niezależnie od Bożej decyzji łączenia jednej rzeczy z drugą) poszczególny stan mózgu inicjował poszczególny stan umysłu czy doświadczenia. Stan mózgu kwestionuje (dając początek wrażeniu bólu „jak gdyby” w stopie) to, by mógł on wystąpić nie inaczej, jak żywe

³⁹ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s.100-101.

wrażenie ruchu w samym mózgu. Zdaniem Wilson najciekawsze tu jest jednak to, co umysł „rozeznaje” czy „odczuwa”, jako rezultat znaku danego przez mózg, przez to, co Kartezjusz nazywa „bólom jak gdyby istniejącym w stopie”. Umysł odczuwa tu jakąś lokalizację, ale jest to „jak gdyby” lokalizacja. Doświadcza tendencji do przypisania bólu stopie. Problem lokalizacji wrażeń wydaje się być po prostu problemem umysłu, ale lokalizacja wrażeń zależy od naturalnego ustanowienia przez Boga.

Podobne analizy o lokalizacji umysłu, przedstawia Kartezjusz w *Zasadach filozofii*, gdzie zauważa, że umysł jest zasadniczo umiejscowiony w mózgu. Podkreśla, że ruchy w ciele powodują, iż umysł wytwarza myśli, które nie ukazują nam przyczyn tych ruchów. Uważa również, iż jest to udowodnione, że umysł odczuwa, co dzieje się w indywidualnych członkach ciała za pomocą nerwów, nie tak jakby to działo się w odległych członkach ciała, ale tak jakby w mózgu. Przypisanie bólu stopie czy ręce musi zatem zawierać jakąś podwójną iluzję. Ból nie znajduje się w ogóle w ciele, ale w umyśle. A umysł nie znajduje się w stopie czy w ręce, ale w mózgu.

Kartezjańska teoria wrażeń, jak Wilson zaznacza, powstała w wyniku połączenia naukowych i zdroworozsądkowych rozważań. Związek między stanami umysłu a stanami mózgu jest arbitralny lub zależny od Bożego ustanowienia. Kartezjusz wyjaśnia go w ten sposób, ponieważ prawdopodobnie nie widzi innego sposobu na ustalenie wewnętrznego związku między nimi. Stała tendencja do przypisywania bólu naszym stopom czy rękom jest zwodnicza, ponieważ bóle są mimo wszystko wrażeniami, a stopy i ręce są niczym innym, jak częściami *res extensa*, i przypisując wrażenia jakimś częściom *res extensa*, przypisujemy inteligencję pewnym częściom ciała.

Odstępstwem od teorii Naturalnego Ustanowienia jest, zdaniem Wilson, teoria Współ-rozciągłości. Kiedy w *Medytacji VI* Kartezjusz po raz pierwszy stwierdza, że nie jest tylko umysłem, zauważa także, że jest coś z prawdy w tym, gdy mówi, że ma ciało, które czuje ból, gdy jest zranione, potrzebuje wody, gdy doświadcza pragnienia:

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 jestem z nim 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; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie

są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała⁴⁰.

Wilson jest przekonana, że kiedy Kartezjusz mówi o „przemieszaniu umysłu i ciała”, ma na myśli inną koncepcję ich związku niż w teorii Naturalnego Ustanowienia. Niemniej jednak uważa także, że powyższy fragment można umieścić w ramach teorii Naturalnego Ustanowienia.

Kartezjusz utrzymuje, po pierwsze (1), że niecielesny umysł mógłby być czystym rozumem (tzn. że cokolwiek by ktoś wiedział, mógłby to wiedzieć tylko przez rozum; i prawdopodobnie oznaczałoby to, że musi to być wiedza jasna i wyraźna). Niestety nie jest jasne, czym mogłaby być wiedza o indywidualnych stanach rzeczy poprzez czysty rozum (analogia z żeglarzem nie jest tu pomocna, odkąd żeglarz polega na percepcji zmysłowej, by dowiedzieć się, jaki jest stan jego statku). Po drugie (2), Kartezjusz jest przekonany, że posiadanie wrażeń sprawia, że niecielesny umysł doświadcza bardziej bezpośredniego czy bliższego związku z samym ciałem niż żeglarz ze swoim okrętem.

Wilson jest przekonana, że teoria Naturalnego Ustanowienia pozwala stwierdzić z pewnością, że jesteśmy o wiele bardziej zjednoczeni ze swoim ciałem niż żeglarz ze swoim okrętem. W teorii Naturalnego Ustanowienia Kartezjusz twierdzi, że tendencja do lokalizacji doświadczeń jest rezultatem naturalnego ustanowienia. To, co nazywamy bliskim związkiem lub „przemieszaniem ciała z umysłem” jest niczym innym, jak arbitralnie ustanowioną dyspozycją do tego, by umysł doświadczał pewnych typów wrażeń przy okazji pewnych zmian w ciele. Jak zauważa Wilson, teraz jesteśmy już w stanie zrozumieć, dlaczego jest niemożliwe, by Kartezjusz konsekwentnie popierał koncepcję cielesności według teorii Naturalnego Ustanowienia. Kartezjusz stwierdza, że można z pewnością powiedzieć, że ktoś ma wrażenie pewnego rodzaju ze względu na zmiany w ciele, ponieważ ktoś jest zjednoczony z ciałem, ale dzieje się tak nie dlatego, że ktoś posiada wrażenia pewnego rodzaju, ale dlatego, że jest zjednoczony z ciałem:

Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała⁴¹.

⁴⁰ Tamże, s. 95-96.

⁴¹ Tamże, s. 96.

Według Wilson są trzy zasadnicze teksty, które ukazują przyczyny niezadowolenia Kartezjusza z teorii Naturalnego Ustanowienia: *Odpowiedzi na VI Zarzuty*, *Namiętności duszy* i korespondencja z księżniczką Elżbietą⁴².

W *Namiętnościach duszy* Kartezjusz pisze, że dusza jest prawdziwie połączona z ciałem⁴³. Natomiast dalej czytamy, że chociaż dusza jest przyłączona do ciała, mimo wszystko w ciele znajduje się pewna część, gdzie dusza spełnia funkcje bardziej szczegółowo, indywidualnie niż w innych⁴⁴. Kartezjusz zauważa, że jest fizjologiczna racja za tym, że poruszenia w mózgu dają początek doświadczeniu np. strachu. Nie kładzie nacisku na to (w przeciwieństwie do *Medytacji*), że związek między stanami mózgu i doświadczeniem np. strachu w sercu jest czysto arbitralny. Ale ważniejsze jest – według Wilson – to, że Kartezjusz daje w *Namiętnościach duszy* inną rację za koncepcją Współ-rozciągłości, inną od tej z *Medytacji* (przykład żeglarza i okrętu). Nie odnosi się do doświadczania wrażeń, ale twierdzi, że ciało jest integralną całością, i dusza, która jest niepodzielna, wiąże się z nim jako całością⁴⁵.

W *Odpowiedziach na VI Zarzuty* i w korespondencji z księżniczką Elżbietą Kartezjusz nie wspomina ani o szyszynce, ani o teorii Naturalnego Ustanowienia i wydaje się w efekcie popierać całkowicie teorię Współ-rozciągłości. W obu tych tekstach proponuje, by relację umysłu do ciała rozumieć jako relację ciężkości do ciała (podejście scholastyczne). Wydaje się twierdzić, że powinniśmy pojmować umysł jako „rozprzestrzenniony” przez ciało, ale nie w taki sposób, jak lokuje się inne rozciągliwe rzeczy. To „rozprzestrzennienie” umysłu przez ciało nie może być odczytywane jako nieobecność całego umysłu w każdej wyróżniającej się części ciała. Wyjaśnia on, że kiedy zaakceptował scholastyczny pogląd, wedle którego ciężkość jest realną jakością ciała, był przekonany, że:

Prawdziwa rozciągłość ciała jest taka, że wyklucza wszelką przenikliwość części, a sądziłem, że tyleż samo ciężaru, ile jest w drewnie (o długości) dziesięciu stóp, znajduje się w masie złota albo innego metalu (o długości) jednej stopy; sądziłem nawet, że cały ten sam (ciężar) może się skurczyć do punktu matematycznego. Co więcej, widziałem także, że rozciągając się wraz z ciężkim ciałem może ciężar rozwinąć całą swoją moc w każdej jego części, gdyż z jakiegokolwiek strony umocowałoby się to ciało do sznura, ciągnęłoby (ono) sznur całym swoim ciężarem,

⁴² Wilson, *Descartes*, s. 211.

⁴³ Kartezjusz, *Namiętności duszy*, 30, s. 83-84.

⁴⁴ Tamże, 31, s. 84-85.

⁴⁵ Wilson, *Descartes*, s. 213.

zupełnie tak jak gdyby ów ciężar, był rozprzestrzeniony tylko w tej części, która dotyka sznura, nie zaś pozostałych. I zaiste rozumiem teraz, że nie wedle innej zasady umysł rozciąga się wraz z ciałem i jest cały w całym (ciele) i cały w każdej jego części⁴⁶.

W *Odpowiedziach na VI Zarzuty* i jeszcze bardziej w korespondencji z księżniczką Elżbietą, Kartezjusz zaznacza, że każdy ma bezpośrednie doświadczenie zjednoczenia umysłu i ciała, i prawdopodobnie to bezpośrednie doświadczenie jest podstawą koncepcji umysłu, jako współ-rozciągniętego z ciałem.

Jak zauważa Wilson, warto w tym miejscu zapytać: dlaczego Kartezjusz nie jest usatysfakcjonowany teorią Naturalnego Ustanowienia i dlaczego płacze się w niejasnych rozważaniach na temat ciężkości i współ-rozciągniętości? Jedną z takich racji może być ta, że koncepcja Współ-rozciągniętości posiada nieortodoksyjne implikacje w odniesieniu do zjednoczenia człowieka. Odpowiedź Kartezjusza na zarzuty Arnauld pokazuje, że miał on nadzieję uniknąć w *Medytacjach* nieakceptowalnej konkluzji, że osoba jest „duchem posługującym się ciałem”. W odpowiedzi Regiusowi natomiast podkreśla, że trzeba być ostrożnym w afirmacji, że zjednoczenie umysłu i ciała jest realne, prawdziwe i substancjalne, i że dowodem na to są wrażenia. Wydaje się, że teoria Naturalnego Ustanowienia stosuje się do tych przestróg. Umysł, doświadczając wrażenia, jako rezultatu naturalnego ustanowienia, nie jest zwyczajnym duchem (ani czystym rozumem). Teoria ta zawiera jeszcze jeden ważny element: zjednoczenie umysłu i ciała, które konstytuuje człowieka, jest zjednoczeniem *per accidens*⁴⁷. Dlatego wyraźną zasadą tej teorii jest to, że ta szczególna relacja między umysłem i ciałem jest rezultatem zwykłej korelacji pewnych stanów z innymi stanami przez Boskie *fiat*.

Wilson uważa, że Kartezjusz mógł nie chcieć spocząć na teorii Naturalnego Ustanowienia z powodu trudności z racjonalizacją przyczynowej interakcji między różnymi rodzajami substancji. I rzeczywiście teoria Naturalnego Ustanowienia (zgodnie z którą wrażenia powstają z poruszeń w mózgu) nie jest tutaj wolna od trudności, a nawet stoi w oczywistym konflikcie z kartezjańską koncepcją przyczynowej interakcji. Gdy Kartezjusz odpowiada na pytanie księżniczki Elżbiety o to, jak umysł może działać na ciało, natychmiast przechodzi do mówienia o bezpośrednim doświadczeniu zjednoczenia umysłu i ciała. Ten ruch może sugerować, że próbuje on uniknąć

⁴⁶ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 328-329.

⁴⁷ Wilson, *Descartes*, s. 214.

pytania o to, jak to oddziaływanie następuje, poprzez określenie zjednoczenia umysłu i ciała jako prostego pojęcia, nie poddającego się analizie.

Przechodząc w kierunku teorii Współ-rozciągłości, Kartezjusz ani nie zaprzecza oddziaływaniu między różnymi rodzajami substancji, ani też nie uzgadnia supozycji na ten temat z innymi założeniami. I jeżeli, jak stwierdza Wilson, Kartezjusz chce schronić się w fakcie oddziaływania, to przecież nie powinien potrzebować czegoś takiego jak pseudokoncepcja ciężkości. Gdy zatem problemy z przyczynową interakcją dostarczają rzeczywistych racji za tym, by nie być całkowicie usatysfakcjonowanym teorią Naturalnego Ustanowienia, nie jest jasne, dlaczego te problemy miałyby dostarczyć jakichś racji na korzyść teorii Współ-rozciągłości?

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Kartezjusz: Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001.
- Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa 2002.
- Listy do księżniczki Elżbiety, przeł. J. Kopania, Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.
- Namiętności duszy, przeł. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1986.

OPRACOWANIA

- Wilson Margaret Dauler: Descartes. The Arguments of the Philosophers, Edited by Ted Honderich, London and New York: Routledge 1993.

LITERATURA POMOCNICZA

- Głąb Anna: Umysłowe potyczki o umysł, „Znak” 2005, nr 605, s. 106-112.

THE CARTESIAN CONCEPTION OF THE UNION OF THE MIND AND THE BODY – ON THE BASIS OF MARGARET D. WILSON'S INTERPRETATION

Summary

The subject of the text is the problem of the mind's effect on the body in Margaret Wilson's interpretation. Part I presents Margaret D. Wilson's interpretation of the Cartesian dualism against the background of the debates on dualism conducted in Anglo-American philosophy as well as that of debates that were contemporary to Descartes. In Part II Descartes' argument is presented for the distinction of the soul and the body on the basis of analysis of *cogito*

(epistemological argument). In Part III the problem of the soul's effect on the body is defined from the point of view of the conception of the role played by sensual perception. In the final chapter it is stated that Descartes' position ranges from the Natural Institution Theory to the Co-extension Theory. Margaret D. Wilson herself is in favor of the former conception of the Cartesian understanding of the relation between the soul and the body, according to which sensual perception is an argument for the union of the soul and the body on the strength of the union instituted in a natural way by God. In the conclusion it is stated that the Natural Institution Theory – albeit not free from problems – is a more comprehensible explanation of the relations between the soul and the body, whereas by using the Co-extension Theory Descartes, even though he wants to ensure a close union of the soul and the body, does not give a clear solution, and what is more, he exposes his position to contradiction.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: oddziaływanie między duszą a ciałem, argument epistemologiczny, teoria Naturalnego Ustanowienia, teoria Współ-rozciągłości.

Key words: mind–body problem, epistemological argument, Natural Institution Theory, Co-extension Theory.

Information about Author: ANNA GŁĄB, Ph.D. – Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: ania.glab@gmail.com