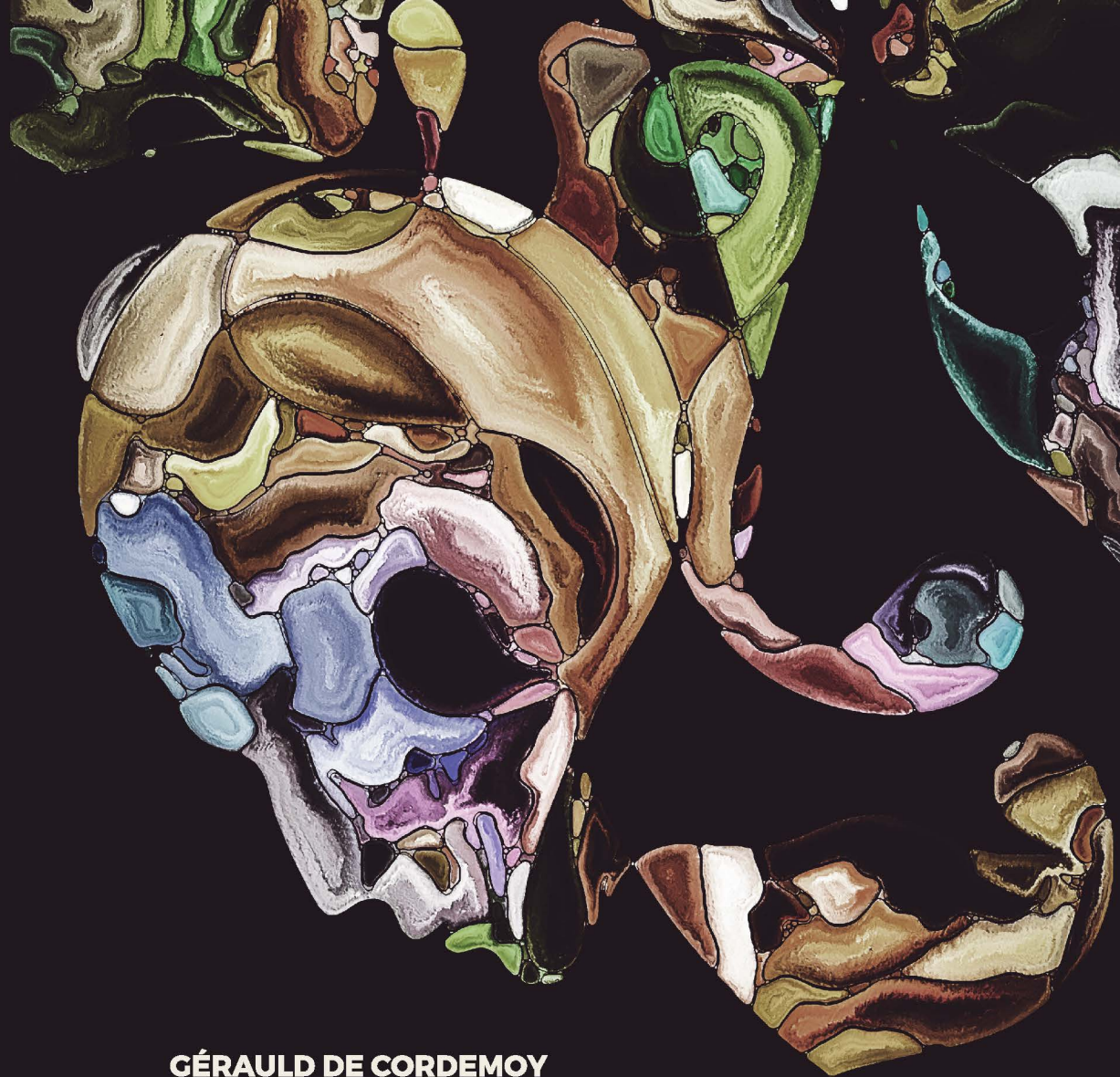




GÉRAULD DE CORDEMOY

Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała

Przekład z języka francuskiego,
opracowanie i przypisy

Tomasz Stegliński



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

**Sześć rozpraw
o rozłączności oraz unii
duszy i ciała**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
Łódzkiego

GÉRAULD DE CORDEMOY

Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała

Przekład z języka francuskiego,
opracowanie i przypisy

Tomasz Stegliński



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2016

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

RECENZENT

Jerzy Kopania

PRZEKŁAD Z JĘZYKA FRANCUSKIEGO, OPRACOWANIE I PRZYPISY

Tomasz Stegliński

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

SKŁAD I ŁAMANIE

Jerzy Reszetko

KOREKTA

Ewa Poradecka

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/agsandrew

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Tomasz Stegliński, Łódź 2016

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07772.16.0.M

Ark. druk. 8,0

ISBN 978-83-8088-502-8

e-ISBN 978-83-8088-503-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

<https://doi.org/10.18778/8088-502-8>

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	9
1. Gérald de Cordemoy — prawnik, filozof, historyk i pedagog	9
2. Rozróżnienie duszy od ciała	16
Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała	35
Do Króla	35
Przedmowa	37
Rozprawa pierwsza: <i>O ciele i materii</i>	43
Rozprawa druga: <i>O ruchu oraz spoczynku ciała</i>	53
Rozprawa trzecia: <i>O maszynach naturalnych i sztucznych</i>	65
Rozprawa czwarta: <i>O pierwszej przyczynie ruchu</i>	77
Rozprawa piąta: <i>O unii umysłu i ciała</i>	87
Rozprawa szósta: <i>O rozłączności ciała od duszy</i>	93
Bibliografia.....	127

*Niniejszym bardzo dziękuję Pani Ewelinie Zwolan-Gottfreund z Lyonu
za pomoc okazaną przy zdobywaniu materiałów do tej książki.*

Słowo wstępne

1. Gérard de Cordemoy — prawnik, filozof, historyk i pedagog

Gérauld de Cordemoy należy do mniej znanych francuskich uczonych XVII stulecia, których życie i działalność zawierają się w okresie między aktywnością Descartes'a i Malebranche'a¹. Jego pozycja oraz oddziaływanie nie budzą wątpliwości, gdy chodzi o ich ocenę i znaczenie dla rozwoju kartezjanizmu, ale nie tylko. Cordemoy zapisał się twórczo w obszarach prawa, polityki, historii, jak również nauk o wychowaniu. Jego stosunek do wielu dziedzin praktycznych był odmienny od poglądu, jaki żywił w tej sprawie Descartes, mimo że w filozofii to za jego zasadami autor ten postępował. Dla niego samego historia oraz polityka stanowiły oś zainteresowań. Objawiało się to choćby jego uczestnictwem w tak zwanym Małym Zgromadzeniu (*Le Petit Concile*), założonym przez Bossueta², gdzie wraz z takimi uczonymi, jak Fenelon, Fléchier, Fleury, Mabilion, La Bruyère, Huet, oddawał się wspólnej refleksji na temat państwa, form sprawowania w nim władzy i kultu religijnego. Efektem tych spotkań były napisane przez Cordemoy *Divers petits Traités sur l'Histoire et la Politique* (*Różne małe traktaty o historii i polityce*), zawarte w wydaniu jego prac z 1704 r., z którego korzystamy. Są to teksty na temat dziejów Francji oraz roli wychowania księcia, jak również planu odnowy państwa, jak to jest choćby w przypadku najważniejszej spośród znajdujących się tam pozycji o tej tematyce, a mianowicie: *De la réformation d'un Etat* (*O odnowie państwa*). Rozprawa, nazywana utopią, ukazuje opinie Cordemoy odnośnie do rządzenia jako wyniku przyznania całkowitego pierwszeństwa rozumowi. To właśnie wspomniana praca, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, przyczyniła się do tego, iż autor otrzymał posadę wykładowcy i wychowawcy syna króla Ludwika XIV, spełniając się

¹ F. Ablondi nazywa go najbardziej oryginalnym z naśladowców Descartes'a, ale jednocześnie największym heretykiem kartezjanizmu. Zob. F. Ablondi, *Gérauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee 2005, s. 10.

² Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), urodzony w rodzinie prawniczej w Dijon. Po przeprowadzeniu się do Paryża był uprzywilejowanym urzędnikiem dworu Ludwika XIV. Duchowny, biskup, teolog, myśliciel polityczny i państwowy. Utrzymywał korespondencję z Leibnizem oraz z Arnaudem. Był zwolennikiem historyczno-filozoficznego uzasadnienia władzy monarchii absolutnej. Podobnie jak Cordemoy i Fénelon on również był wychowawcą syna króla Francji. Jak zapewniają wydawcy dzieł Cordemoy, znajomość obydwu zaczęła się wraz z ukazaniem się *Rozpraw na temat rozróżnienia duszy i ciała* oraz *Rozprawy fizycznej o mowie*, czyli w latach 1666–1668. Bossuet przeczytał te książki i uznał ich wartość. Podzielał również zainteresowanie filozofią Descartes'a, co łączyło go z Cordemoy. To on wywarł wpływ na Cordemoy i odwiódł go od filozofii, kierując ku historii i polityce. Na ten temat zob. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres philosophiques*, Edition critique présenté par Pierre Clair et François Girbal, Paris 1968, s. 47.

również jako pedagog³. Jego misji edukacyjnej towarzyszyło opracowanie pierwszej partii wielkiego zamierzenia, jakim miała być *Historia Francji*, której niestety nie dokończył z racji swej śmierci. Na polecenie samego króla badania kontynuował syn filozofa, Louis-Gérauld. W roku 1684, w formie, w jakiej pozostawił ją jego ojciec, zawierała całą część dotyczącą Galów oraz pierwszych dynastii Franków, aż po czasy Karola Wielkiego. Tom ukazał się drukiem w 1685 r., kolejny zaś cztery lata później⁴. W uznaniu naukowych zasług dla Monarchii, w dniu 25 listopada 1675 r. włączono Cordemoy do grona członków Akademii Nauk, której następnie został dyrektorem.

Nie będąc profesjonalnym filozofem, autor nasz wykazywał dodatkowo duże zainteresowanie nową fizyką. Dotyczyło to okresu jego działalności naukowej i badawczej, którą w pełni nadzorował, a którą zwieńczyła publikacja jego najważniejszej pracy w tym zakresie, jaką było interesujące nas *Sześć Rozpraw*, których pierwotny tytuł, w roku 1666 brzmiał: *Le Discernement du Corps et de l'Ame en six discours pour servir à l'établissement de la physique*, czyli: *Rozróżnienie duszy i ciała w sześciu rozprawach, służące ustanowieniu fizyki*⁵.

Przypomnieniu tego dziełka sprzyja fakt, iż w ostatnich latach kilku specjalistów powracało do twórczości Cordemoy, uprzystępniając ją szerokiemu kręgowi osób zainteresowanych myślą naukową doby nowożytnej. Zaczynając od początku minionego stulecia, należy wspomnieć o opracowaniu Josepha Prosta: *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907. W dalszej kolejności trzeba wskazać pozycję, z której pochodzi większość przydatnych dla nas informacji oraz tekstów, a mianowicie wydanie krytyczne rozpraw filozoficznych Cordemoy, przygotowane przez Pierre'a Clair i François Girbala, z 1968 r. Zawiera ono następujące pisma uczonego (uwzględniające wspomniane wyżej wydanie z 1704): *Le Discours physique de la parole*⁶; *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*⁷; *La lettre écrite au R.P. Cossart*⁸; *Deux petits traités de métaphysique et un extrait de De la Réformation d'un État*⁹.

³ Bossuet desygnował Cordemoy jako wykładowcę, którego głównym przedmiotem były lekcje historii. Nominacja nastąpiła 21 marca 1673 r. i była podpisana przez Ludwika XIV. Zob. tamże, s. 49–50.

⁴ *Histoire de France*, Par M. De Cordemoy Conseiller du Roy, lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Française, Tome I, A Paris chez Jean-Baptiste Coignard, Imprimeur du Roy, rue S. Jacques, à la Bible d'or. MDCLXXXV. Avec Privilège du Roy, côte BNF: R 132 300.

⁵ W naszym opracowaniu używamy zamiennie i skrótowno tytułów: *Rozróżnienie* oraz *Sześć rozpraw*, z uwagi na fakt, iż mowa jest o tym samym tekście.

⁶ Zob. G. de Cordemoy, *Rozprawa fizyczna o mowie*, tłum. J. Kopania i B. Głowacka, Warszawa 1993.

⁷ *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*, będące przedmiotem poniższego przekładu.

⁸ Osobliwy, ale interesujący jest ów List do P. Cossarta, poruszający kwestię *zgody systemu Pana Descartes'a z Biblią* (1668), w którym czytamy: „Jedyna różnica, jaką tu znajdziecie, polega na tym, że Pan Descartes opisuje rzeczy bardziej szczegółowo i celem umożliwienia ich poznania w nich samych, w miejsce czego, Mojżesz pisze niczym historyk, który rozprawia

Warto nadmienić, że to *Rozprawa fizykalna o mowie*, a nie *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*, stała się najbardziej rozpowszechnioną z publikacji filozofa. Oprócz wydań francuskojęzycznych, została przełożona na angielski, co ułatwiło zapoznanie się z nią szerszemu gronu odbiorców i badaczy. W 1973 r. ukazała się książka George'a Boas, *Cordemoy and Malebranche*, jak również opracowanie Jean-François Battaila, *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy*. W Niemczech oraz Stanach Zjednoczonych swą publikację przedstawił Andréas Scheib, *Zur Theorie individueller Substanzen bei Gérauld de Cordemoy*, Editions P. Lang, Frankfurt am Main, New York 1997. W końcu, już w latach dwutysięcznych pojawiła się pozycja autorstwa Freda Ablondi, *Gérauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005¹⁰. Zupełnie ostatnio ukazało się krytyczne opracowanie *Sześciu Rozpraw* w angielskojęzycznym wydaniu dzieł de Cordemoy¹¹. Na marginesie warto wspomnieć, iż o Cordemoy pisał Noam Chomsky w swej *La linguistique cartésienne*, Paris 1969. Gdy zaś chodzi o grunt polski, na należyłą uwagę zasługuje przekład *Rozprawy fizykalnej o mowie* i jej opracowanie autorstwa Jerzego Kopani. Praca nad niniejszą translacją *Rozróżnienia*, powodowana jest potrzebą uczynienia kolejnego kroku w celu rozszerzania oddziaływania w naszym kraju pism prawnika-filozofa, którym był Gérauld de Cordemoy.

o Naturze wyłącznie tyle, ile trzeba, by wzbudzić w nas zachwyt nad Mocą jej Autora. W ten sposób jeden porusza wyłącznie zasadnicze zagadnienia, a drugi zmierza w stronę największego detalu. Jednak cały ów widzialny detal nie jest niczym innym, jak ujawnieniem pewnej rozciągłości oraz skutkiem owych rzeczy zasadniczych, na temat którego Mojżesz czyni opowieść w sposób tak piękny, tak zwiezły, tak śmiały i tak prawdziwy". *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 78–79. Cordemoy wykorzystuje ponadto fragment przekazu biblijnego do tego, by zmanifestować zbieżność poglądu kartezjańskiego z nim. W tym przykładzie chodzi równocześnie o pokazanie, iż to, co odróżnia duszę od ciała, jest także tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia. Wszystko to da się sprowadzić do hebrajskiego pojęcia umysłu lub myśli. Por. tamże, s. 93.

⁹ Te ostatnie, to *Dwa male traktaty metafizyczne* oraz wyciąg z *Traktatu o naprawie państwa*. *De la Réformation d'un État (O naprawie Państwa)* zostało wydane po śmierci Cordemoy z inicjatywy syna uczonego. Cały ówczesny zbiór prac filozofa zawierał: Część pierwszą, a w niej: *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, Część drugą: *Le discours physique de la parole, La lettre sur la conformité du système de M. Descartes avec le premier Chapitre de la Genèse* oraz *Traité de métaphysique en deux parties*. Część trzecią: *Les Observations sur l'histoire d'Hérodote*, ponadto dziełko: *De la nécessité de l'histoire, de son usage; et de la manière, dont il y faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un Prince*, puis *De la Réformation d'un état*, następnie opracowanie: *Des moyens de rendre un État heureux*, i wreszcie *Les Maximes tirées de l'histoire*, enfin le *Discours au Roi sur la mort de la Reine*.

¹⁰ To godna odnotowania książka, której autor dokonuje pogłębionej analizy twórczości Cordemoy. Jej wieloaspektowość i filozoficzny charakter czynią z niej doskonale kompendium wiedzy na temat paryskiego filozofa. Znajdujemy tu wiele zestawień jego filozofii z elementami nauki Descartes'a, La Forge'a, Geulincxa, Malebranche'a i innych.

¹¹ Zob. *Six discourses on the distinction between the body and the soul and Treatises on metaphysics*, translated with an introduction by Steven Nadler, Oxford 2015. W porównaniu do książki Ablondi, Nadler nie wychodzi poza ustalenia Claire'a i Gribala, wydawców prac Cordemoy z 1968 r., jednak można to zrozumieć, ponieważ jego publikacja, w przeciwieństwie od opracowania Ablondi, jest jedynie reedycją *Sześciu rozpraw* oraz dwóch *Małych traktatów metafizycznych* Cordemoy.

Gérauld de Cordemoy urodził się w stolicy Francji, gdzie 6 października 1626 r. został ochrzczony, co odnotowano wpisem do rodzinnego rejestru. Zmarł 15 października 1684 r., przeżywszy pięćdziesiąt osiem lat. Należał do zamożnego rodu szlachciców Owernii. Wpływ na atmosferę dzieciństwa i młodości oraz na profil późniejszego wykształcenia uczonego wyznaczała profesja jego ojca — wykładowcy Uniwersytetu Paryskiego, w którym około roku 1620 piastował stanowisko profesora lingwisty¹². Wiadomo również, że w kolejnych latach wykonywał on zawód urzędnika miejskiego, gdyż od 1636 r. był kontrolerem podatkowym w Langres, a późniejsze dokumenty (z r. 1667) określają go mianem adwokata w Parlamencie Paryża. Podobną drogą co ojciec, poszedł młody Cordemoy. Po zdobyciu zawodu prawnika, on także znalazł zatrudnienie w tej samej instytucji miasta stołecznego. Status adwokata nie wystarczał mu jednak, gdyż pomimo uznania, jakim cieszył się w palestrze, z większym zapalem zaangażował się w życie naukowe. Umożliwiała to dyskusja, tocząca się wówczas w licznych salonach, skupiających przybliżonych do Dworu możnych szlachciców francuskich¹³.

Warto podkreślić, iż chociaż pisarze, tacy jak Cordemoy nie byli głównymi twórcami nauki nowożytnej, to jednak ich żywe odnoszenie się do zawartej w niej problematyki legitymizowało ich pozycję i działania, a nawet utrwalało ich miejsce w historii¹⁴. Jako autor Cordemoy cechował się niezwykle dbałością o kulturę słowną, zarówno w odniesieniu do przewodów sądowych, jak również

¹² Precyzyjnie: „précepteur et professeur de langues humaines”. Informacje na temat życia filozofa znajdujemy przede wszystkim w uwspółcześnionym wydaniu dzieł Cordemoy, jak również w opracowaniu Jeana-François Battaila, *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy*, La Haye 1973. Zob. też: J. Kopania, *Wstęp*, [w:] G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna...*, s. 7–17.

¹³ G. de Cordemoy był bywalcem kilku zgromadzeń uczonych, zwanych również Akademiami. Należeli do nich Mersenne, Gassendi, Montmort, Pascal, Huygens, czy Rohault, ale nie tylko. Na liczne kontakty tego typu wskazuje w swoim opracowaniu J. Kopania. Zob. tamże, s. 8. Co interesujące, opisując pogrzeb Wielkiego Descartes'a, jego biograf, Andrien Baillet, wymienia wśród kilku obecnych na uroczystości pochówku kartezjan, również samego Cordemoy. Zob. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris 1691, t. II, s. 442.

¹⁴ Podkreśla to Nadler w angielskojęzycznym wydaniu dzieł de Cordemoy. Zob. *Six discourses on the distinction between the body and the soul...*, s. 1–13. Wymienia on całe środowisko filozofów charakteryzując kartezjańską dekadę. Wspomina o Malebranche'u, Claubergu, Geulincx'ie, Desgabets'ie, Rohault'cie, Régis'ie, La Forge'u. Dodajmy, że dziełko Cordemoy warto czytać i porównywać z *Traktatem o umyśle ludzkim* L. de la Forge'a, w tym bowiem przypadku: „[...] dochodziło do spotkań, rozmów, a nawet przyjaźni z Gérauldem de Cordemoy, z którym lekarz nawiązywał kontakt w kwestii przyczyn okazjonalnych. Ten ostatni opublikował swoje dzieło pt. *Discernement de l'ame et du corps* w tym samym roku, w którym ukazał się *Traktat* La Forge'a”. L. de la Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011, s. 10. Jest niemal pewne, że pisząc na początku *Rozprawy piątej* następujące słowa: „[...] niektórzy moi przyjaciele, którym komunikowałem wiele razy moje myśli w tym temacie, od jakichś siedmiu czy ośmiu lat [...]” Cordemoy ma na myśli de la Forge'a. Na ten temat zob. *Six discourses on the distinction between the body and the soul...*, s. 44. W tej pozycji Nadler omawia również wpływy Cordemoy na innych myślicieli tego czasu. Zob. tamże, s. 45–49. Podobne, ale rozszerzone zestawienie zawiera książka Ablondi, por. F. Ablondi, *dz. cyt.*, s. 87–115.

do pozostałych dziedzin, którymi się zajmował. Podobnie jak w przypadku wykształcenia i zawodu, również zainteresowanie językiem oraz zjawiskiem mowy mógł on zawdzięczać swemu rodzicowi. W duchu, jaki odnajdujemy wcześniej u Descartes'a, uznawał samo posługiwanie się nią za symptom pozwalający poznać podmiotowość innych i uznać ich za istoty obdarzone myśleniem. Nie byli zatem tylko „automatami ubranymi w czapki”, lecz takimi samymi ludźmi jak ten, który snuł refleksję na ich temat¹⁵. Badania nad językiem miały również inne jeszcze znaczenie. W kolejnym kroku, na co zwracali uwagę towarzysze filozofa z kręgu Małego Zgromadzenia, zjawisko komunikacji werbalnej przyczyniło się do powstania społeczności i do możliwości istnienia polityki, było zatem narzędziem władzy i medium w procesie wychowania, który interesował Cordemoy.

Co tyczy się samej filozofii, uczony postrzegał ją jako pozbawioną precyzji i cechującą się wieloznacznością. Główną przyczyną braku pozytywnych efektów w nauce tamtego czasu, upatrywał w dowolności i mieszanu zakresu znaczeniowego używanych w niej pojęć. Dążył zatem do tego, by wszelką wypowiedź upraszczać i klarownie przedstawiać warunki, na jakich przechodzimy w niej od początku ku zwięzłemu końcowi¹⁶. Dowodzi tego przykład kluczowego problemu jego teorii, a mianowicie kwestia rozłącznego ujmowania samych substancji oraz wyjaśnienia wzajemnych oddziaływań pomiędzy nimi, które to wątki stanowią zasadnicze pytania jego metafizyki¹⁷. Jego metodologia była w znacznej mierze równa zasięgiem językoznawstwu, remedium bowiem na ten i inne problemy stanowić miała analiza badanego terminu i wyrokowanie na jej podstawie o jego dopuszczalnych zastosowaniach oraz zakresie jego przedmiotowej ważności. Zaznajamiało to czytelnika z obszarem możliwego poznania, ściśle zależnym od treści znaczeniowej używanych słów¹⁸.

¹⁵ Zagadnienie znane z *Medytacji drugiej*, zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 40.

¹⁶ Obecność tego nakazu widać zarówno w *Rozprawie fizycznej o mowie* [1668, 1995 (reedycja)], jak i zwłaszcza w *Rozróżnieniu duszy i ciała* (1666). Oba teksty następują w zamyśle Cordemoy jeden po drugim. Zakończenie *Rozróżnienia* zawiera odwołanie do dalszych części rozważań, które odnajdujemy w *Rozprawie fizycznej o mowie*. Owo powiązanie jest jeszcze wskazywane przez naszego autora w *Liście dedykacyjnym do Króla*, zamieszczonym przed tekstem *Rozprawy* oraz w *Przedmowie do Rozróżnienia*.

¹⁷ Oto jak rozumiał to Cordemoy: „Bez wątplenia nie jest trudniej pojąć działanie umysłów na ciała lub działanie ciał na umysły, niż pojąć działanie jednego ciała na drugie. To zaś, co czyni nam bardziej niepojętym pierwsze niż drugie, to to, że chcemy zrozumieć jedno przez drugie; bez uwzględnienia, że każda rzecz, działając zgodnie ze swoją naturą, sprawia, iż nigdy nie pojmimy działania jednego czynnika, kiedy będziemy chcieli go zbadać z udziałem pojęć, jakie mamy na temat drugiego, którego natura jest całkowicie inna”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 149.

¹⁸ Badanie pojęć zaleca metoda kartezjańska: „Będąc pewny, że nie mogę dojść do żadnego poznania tego, co istnieje poza mną, jak tylko za pośrednictwem idei, które mam w sobie, dlatego starannie wystrzegam się odnoszenia moich sądów bezpośrednio do rzeczy i przypisywania im czegokolwiek pozytywnego, czego bym uprzednio nie ujął w ich ideach, z drugiej strony jednak sądzę, że to wszystko, co się w tych ideach znajduje, znajduje się także z koniecznością w rze-

Ostatni wątek jest o tyle ważny, iż zdaniem Cordemoy, znaczenie myśli ujawnianych w języku, wyrażane jest w zewnętrznej i zmysłowo danej formie znaków, które powstają w sposób konwencjonalny i dlatego ich odpowiedniość oraz pewność, że są jednakowo rozumiane przez wielu rozmówców, decyduje o jakości wiedzy¹⁹. Pogląd ten spotykamy u wielu ówczesnych autorów, ale przede wszystkim w kompendium poświęconemu zasadom myślenia i przedstawiania wypowiedzi, jakim była *Gramatyka* oraz *Logika* Port-Royal²⁰. Corde-moy postępował zatem w swoim dziele jak racjonalista i apriorysta, który w przeglądzie samych myśli, z uwzględnieniem zwłaszcza parametru ich jasności, odnajdował warunki dające pewność i gwarancję zasadności wyników analizy²¹. Ten aprioryzm i immanentyzm łączyły go oczywiście przede wszystkim z Descartes'em, choć już w jednej z pierwszych recenzji po wydaniu *Rozróżnienia*, zauważono, że jego twórca odchodzi w swoich niektórych ustaleniach od poprzednika²².

czach. [...] nie możemy mieć żadnej znajomości rzeczy inaczej jak tylko poprzez pojmowanie ich idei; a zatem powinniśmy sądzić o rzeczach tylko wedle tych idei, a co więcej — powinniśmy uważać, iż wszystko, co się tym ideom sprzeciwia, jest całkowicie niemożliwe i pociąga za sobą sprzeczność". R. Descartes, *List do O. Gibieuf'a z 19 stycznia 1642 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 207–208, tłum. J. Kopania. Podobne stanowisko wyraża Corde-moy, mówiąc o duszy: „Zawiera ona w sobie wszystko to, co może dać jej zadowolenie i by znaleźć się w stanie nieporównanej z niczym radości, może ona poprzestać na refleksji nad tym, czym sama jest. Musi ona dobrze zbadać doskonałe pojęcia, jakie dał jej Bóg, już to, aby poznać samą siebie, już to w celu zapoznania się z ciałem, które ona porusza, już to, by dowiedzieć się, na czym polega ów cudowny związek, jaki tworzy całą ich unię. Z pomocą tego samego środka może ona zrozumieć (co najmniej o tyle, o ile jest to dla niej użyteczne) wszystkie pozostałe części tworzące cały ten Wszechświat. W końcu, dzięki tym [wewnętrznym] światłom, może ona poznać samego Boga i to poznać Go na tyle, aby kochać Go bardziej od pozostałych rzeczy". *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 89.

¹⁹ W *Rozprawie fizycznej o mowie* pisał: „[...] mówienie nie jest, ogólnie rzecz biorąc, niczym innym jak dodawaniem znaków (*signes*) do swego myślenia [...]”. G. de Cordemoy, *Rozprawa fizyczna...*, s. 27. Dalej dodawał: „[...] w mowie zawsze istnieją dwa elementy, mianowicie wydawanie głosu, który pochodzi wyłącznie od ciała oraz znaczenie, czyli idea z nim połączona, która może pochodzić wyłącznie od duszy”. Tamże, s. 29. Mowę oraz litery, którymi się posługujemy uważał on za wyraz tego samego: „Tak więc, jeśli istnieje jakaś rzeczywista różnica między pisanem a mówieniem, to tylko ta, że mówiąc posługujemy się głosem, podczas gdy pisząc używamy liter, które rzeczywiście są całkiem odmiennymi znakami; jednak w obu tych przypadkach wyrażamy się poprzez znaki zewnętrzne i cielesne, którym mocą ustanowienia każemy oznaczać to, o czym myślimy — to jest w ogólności tym, co nazywamy mówieniem”. Tamże, s. 41. Swą teorię znaku przedstawia Cordemoy od strony 60 wspomnianej *Rozprawy*, gdzie dokonuje podziału znaków na naturalne i z ustanowienia właśnie.

²⁰ Zwraca na to uwagę J. Kopania. Zob. tamże, s. 39. Co do Descartes'a, można zauważyć, iż wyraża on ten sam pogląd. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1960, cz. I, art. 74, s. 48.

²¹ Cordemoy mówi o „oczywistości ujęcia” tego, co badane. Por. G. de Cordemoy, *Rozprawa fizyczna...*, s. 33. Pogląd Descartes'a natomiast polegał na tym, że: „Przyrodzone światło rozumu, czyli zdolność poznawania dana nam przez Boga nie może nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile tylko został uchwycony przez nią samą, tzn., o ile ujęty został jasno i wyraźnie”. R. Descartes, *Zasady...*, art. 30, s. 22.

²² Jak informują redaktorzy wydania dzieł Cordemoy: „*Rozróżnienie ciała i duszy w sześciu rozprawach, służące rozjaśnieniu fizyki*, wydane w Paryżu przez Florentin Lamberta (adnotacja

Mimo różnic dzielących jego naukę od kartezjańskiej, Cordemoy bez wątpienia pozostawał kartezjaninem: „Można go tak określić nie tylko, i nie przede wszystkim, że sam się za kartezjanina uważał, lecz dlatego, iż uznawał bez zastrzeżeń fundamentalne »dogmaty« kartezjanizmu: skrajny dualizm duszy i ciała, mechanistyczną metodologię wyjaśniania naukowego oraz natywistyczną teorię umysłu»²³. Wiemy dodatkowo, że tym, co cechowało umysłowość jednego i drugiego uczonego, było umiłowanie i szacunek, z jakim studiowali matematykę i domagali się jej stosowania na gruncie studiów przyrodniczych²⁴. Omawiane przez nas *Rozprawy* są tego najlepszym przykładem, głównym bowiem ich zadaniem, oprócz doprecyzowania pojęć duszy i ciała, rzecz jasna, było wyjaśnianie zjawisk mających miejsce w przyrodzie na podstawie samej tylko ilościowej ich charakterystyki. Tak jak Descartes, Cordemoy uznawał w fizyce wyłącznie geometryczne cechy przedmiotów oraz jedyną formę ruchu, jaką jest ruch lokalny, polegający na zmianie miejsca. Jednak zupełnie niezależnie od swego poprzednika oraz od kilku znanych autorów, paryski filozof stworzył oprócz tego podwaliny pod teorię przyczyn okazjonalnych, której jego stanowisko filozoficzne było bezpośrednim wyrazem. Przyjął w nim również odmienne od kartezjańskich tezy o niepodzielności materii i możliwości próżni, co zbliżało go do stanowiska chociażby Gassendiego²⁵.

w dniu 16 stycznia 1666 roku), było pierwszym dziełem G. de Cordemoy, jakie ukazało się drukiem. Dziennik uczonych [*Le Journal de Savants*] w dniu 7 czerwca 1666 roku, po analizie książki, wniósł następującą recenzję: »wszystko, co dotyczy ciała naturalnego oraz ciała ożywionego w szczególności, jest bardzo uczenie wyjaśnione [...] Autor postępuje zwyczajnie według zasad pana Descartes'a, ale nie trzyma się ich tak bardzo, by nie odejść od nich w kilku kwestiach. [...] Wszystkie te rzeczy są wyjaśnione z taką ścisłością i elegancją, że lektura tego jest nie mniej przyjemna, co użyteczna«²⁶. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 33. Ablondi wymienia Kartezjańskie zasady, które łamie Cordemoy. Pierwszą jest teoria plenum materii we Wszechświecie, która uznaje całą rzeczywistość stworzoną za pozbawioną próżni i w sumie za jedno ciało i jednorodną substancję. Drugą jest nieskończona podzielność materii ze względu na rozciągłość, która nigdy nie pozostaje niezdolna do podziału. Trzecią jest nieuznawanie przez Descartes'a próżni. Zob. F. Ablondi, dz. cyt., s. 22. J. Prost zwraca uwagę, że do przyjęcia teorii atomistycznej mógł Cordemoy nakłonić niejaki Emmanuel Maignan, sam będący atomistą. Zob. J. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907, s. 59–62.

²³ J. Kopania, *Wstęp*, [w:] G. de Cordemoy, *Rozprawa fizyka*..., s. 10. Na temat podstawowych zgodności i różnic filozofii Descartes'a i de Cordemoy, zob. też: T. Śliwiński, *Kartezjańskie i pozakartezjańskie elementy filozofii Géraulda de Cordemoy*, [w:] *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, red. J. Żelazna, Toruń 2013, s. 35–68.

²⁴ Tę informację znajdujemy dzięki synowi filozofa, Louisowi-Gérauldowi de Cordemoy, który będąc autorem *Histoire de France* (1689) charakteryzował w niej swego ojca. Za: *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 26.

²⁵ Jak zauważają wydawcy dzieł Cordemoy: „[...] wszystko przebiega tak, jakby G. de Cordemoy poszukiwał teorii uzgadniającej jego stanowisko z przeciwnikami mechanicyzmu kartezjańskiego, to znaczy z grupą perypatetyków i gassendystów. Co się tyczy pierwszych, odsyłamy do uwag Jacquesa Rohault w jego *Entretiens sur la philosophie* oraz do uwag P. Rochon, domniemanego autora znamienitego listu, *Lettre d'un philosophe à Cartésien de ses amis*. Co do pozostałych, po uwzględnieniu spontanicznej reakcji Desgabets'a, obwiniającej G. de Cordemoy o widoczne wzmacnianie odłamu Gassendiego, powiedzieliśmy, że w oczach adwersarzy *Nowej Filozofii*, definicja ciała, taka jak ją ustanowił Descartes, praktycznie mieszała się z tą, jaką posłużył

2. Rozróżnienie duszy od ciała

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

Descartes, *Medytacje...*, t. II, s. 270

Do zainteresowania się Cordemoy kartezjanizmem przyczyniła się zawarta w nim teoria fizyczna. Wskazuje na to sam pierwotny tytuł *Sześciu rozpraw*, w którym zwraca się uwagę, iż książka służy rozjaśnieniu zagadnień właśnie tej nauki. Wydaje się zatem pewne, że fizykę wraz z jej podstawami, uważał Cordemoy za przygotowaną uprzednio przez Descartes'a, lecz postrzegał ją jako niepozbawioną kilku błędów, które jego praca miała za zadanie wyeliminować. Do najbardziej istotnych należała jego zdaniem nieprecyzyjna teoria ciała i materii, jaką pozostawił po sobie jego poprzednik. Uważa się powszechnie, że próba jej uściślenia doprowadziła Cordemoy do przyjęcia koncepcji atomistycznej²⁶. Z drugiej strony, uznanie, iż każda z niepodzielnych cząstek natury, zwa-

się Gassendi, czy starożytni wyznawcy atomizmu w fizyce. Podkreślaliśmy również, że Gassendi odrzucał hipotezę kartezjańską ścian pokoju lub wazy, które by się złączyły w przypadku całkowitej próżni w ich wnętrzu. Moglibyśmy w końcu dodać, że Gassendi, przed G. de Cordemoy, postrzegał jako rodzaj *wybiegu słownego* rozdzielenie ustanowione przez Descartes'a między *nieskończonym* i *nieokreślonym* i mówił, iż Descartes był *atomistą wbrew samemu sobie*. (Zob. B. Rochot, *Pierre Gassendi*, Paris 1944, s. 90.)". *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 312. Poglądowi temu można przeciwstawić opinię racjonalizmu Descartes'a, mówiącą, iż: „[...] pociąga za sobą sprzeczność teza o istnieniu atomów, czyli materialnych cząstek, które byłyby rozciągle, a mimo to niepodzielne [...]”. R. Descartes, *List do O. Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.*, [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 208, tłum. J. Kopania. Dodajmy, że krytyka Desgabets'a nie była jedyną. Ablondi przywołuje następujących adwersarzy Cordemoy wśród kartezjan, którymi byli: Régis (zarzucający niepotrzebne rozróżnienie między pojęciem ciała a ilości), Rohault (krytyk próżni). Zob. F. Ablondi, *dz. cyt.*, s. 49–51.

²⁶ Na ten temat piszą Ablondi i Nadler. Ten ostatni poświęca powyższemu zagadnieniu rozdział w swoim opracowaniu. Rozróżnia tam atomizm fizyczny i metafizyczny. Zdaniem Nadlera ów drugi dotyczy substancji niepodzielnych, które nie muszą jednak być ciałami, ma tu na myśli monady Leibniza. Pierwszy zaś odnosi się do niepodzielnych ciał. Por. S. Nadler, *dz. cyt.*, s. 21. Ablondi zwraca natomiast uwagę, że określenia atomizmu fizycznego i metafizycznego pochodzą z prac Thomasa Lennona: *Physical and Metaphysical Atomism, 1662–1682*, [w:] *An Intimate Relation*, s. 81–95. Ed. J.R. Brown and J. Mittelstrass. Dordrecht: Kluwer 1989; oraz tenże: *The Battle of Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655–1715*, Princeton University Press 1993. Zob. F. Ablondi, *dz. cyt.*, s. 27. Co interesujące, Ablondi uważa atomizm Cordemoy za metafizyczny, a ten Gassensiego za fizyczny. Gdy chodzi o wspomniany podział, tłumaczy on, że atomizm fizyczny polega na przyjęciu fizycznej niemożliwości dzielenia materii w nieskończoność, ale przy możliwym podziale myślnym lub, co dopuszczał Gassendi, podział, którego autorem może być Bóg. Dla Cordemoy natomiast nawet Bóg nie może podzielić ciał w ten sposób. Są one odrębnymi od siebie substancjami, istniejącymi niezależnie od wszystkiego

nych przezeń „ciałami”, stanowi odrębną substancję, spotkało się z aprobatą samego Leibniza, który zapoznał się z treścią *Rozróżnienia*²⁷. Tym samym, to zbliżenie się do materializmu atomistycznego mogłoby przesądzić na temat charakteru postawy filozoficznej Cordemoy i osadzić go w kręgu myślicieli jawnie naturalistycznych, co zdarzało się wśród kartezjan. Na coś odmiennego wskazuje jednak kluczowy pogląd, jaki uzupełnia jego rozumienie przyrody, a który dotyczy wspomnianego okazjonalizmu uczonego. Rozwiązanie to, dopuszczając jedyną przyczynę sprawczą istnienia i działania niesamoistnych substancji, którą jest Bóg, nie pozwala się zamknąć w wąskich ramach mechanistycznego rozumienia natury jako li tylko maszyny. Skoro przyjmujemy, że żaden byt stworzony ani nie istnieje, ani nie działa sam z siebie, jak również nie wyznacza sobie w swoim działaniu celów i środków do ich realizacji, to znaczy, że uważamy, iż cokolwiek, co zachodzi we Wszechświecie, wynika z woli samego Boga i ma miejsce tylko dzięki Jego aktywności stwórczej²⁸.

na mocy woli Boga właśnie. Ma to również swe znaczenie w okazjonalizmie Cordemoy, w którym żadne ciało nie może działać na inne. To różni jego teorię od nauki o pełni Descartes'a, ale i od gassendystów, którzy zdaniem Ablondi uznawali tylko fizyczny atomizm. Cordemoy uważa atomizm za metafizyczny, nawet Bóg bowiem nie może dokonać podziału ciał itd. Zob. tamże, s. 27–28.

²⁷ Według wydawców dzieł Cordemoy: „Leibniz, który odnosił się do Cordemoy kilka razy, przede wszystkim w swojej krytyce koncepcji geometrycznej rozciągłości i ruchu w fizyce Descartes'a, zarzuca autorowi *Pierwszej rozprawy* [czyli Cordemoy] wiarę w materialne atomy, ponieważ według niego istnieją wyłącznie atomy substancji”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 311. „Leibniz przeczytał dość wcześnie *Rozróżnienie*. Wykonał jego analizę po łacinie przed lub przynajmniej podczas swego pobytu w Paryżu (zawarł w niej pierwszorzędną zagadnienie rozciągłości i ciała). Zrozumiał, że G. de Cordemoy stał na stanowisku przeciwnym do Descartes'a. Leibniz nie zaaprobował jego atomizmu, ale był mu wdzięczny za zrozumienie trudności, jakie w temacie ciał oraz podzielnosci rozciągłości przedstawiał sobą kartezjanizm ortodoksyjny. Pisząc do Arnaulda w 1686 r., mówił: «W końcu, po siódme, przypominam sobie, że pan de Cordemoy, w swoim traktacie *Rozróżnienie duszy i ciała, celem ocalenia jedności substancjalnej w ciałach*, był zmuszony przyjąć atomy czy też niepodzielne ciała, żeby znaleźć coś pewnego, by ustanowić byt prosty, ale słusznie pan zauważył, iż ja nie jestem tego samego zdania. Zdaje się, że pan Cordemoy, odkrył niemniej coś prawdziwego». Leibniz precyzował: «nie wiedział on jeszcze, na czym polega prawdziwe pojęcie substancji. A przecież to jest klucz do bardziej wzniosłych treści wiedzy. Atom, który nie zawiera nic ponad ukształtowaną masę o nieskończonej twardości (czego nie uważam za zgodne z poznaniem, podobnie jak próżni), sprawia, że nie poznajemy w nim wszystkich jego stanów, tak przeszłych, jak przyszłych, a jeszcze mniej tych, które odnoszą się w nim do całego wszechświata»”. Tamże, s. 42. Zob. też: G.W. Leibniz, *Nowy system dla objaśnienia natury substancji oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem*, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofia, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969, s. 165. Na temat reakcji Leibniza oraz Malebranche'a, zob. T. Śliwiński, *Géraulda de Cordemoy teoria ruchu materii oraz wyjaśnienie wzajemnych oddziaływań duszy i ciała w oparciu o koncepcję przyczyn okazjonalnych*, „Folia Philosophica UŁ”, 26, 2013, s. 23–24.

²⁸ Owo nieprzerwane działanie Boga podkreśla zwłaszcza okazjonalizm Arnolda Geulincxa (1624–1669), który stał się konwertytą wyznania kalwińskiego. Na temat jego wersji okazjonalizmu, zob. A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007 oraz tenże, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009; jak również: J. Usakiewicz, *Geulincx a św. Augustyn i myśl au-*

Przed przybliżeniem kolejnych stadiów wywodu zawartego w *Sześciu rozprawach*, należałoby raz jeszcze odnieść się do pewnego faktu, który rzutuje na ich ocenę. Otóż, jak to wyżej zostało powiedziane, dzięki przejściu zasad fizyki od Descartes'a, nasz autor nie rozbudowywał uzasadnień dla swojej teorii i tym samym pozbawiał ją odrębnego metafizycznego zaplecza. Jej opracowanie przedstawia się jak wynik zastosowania prawd już znanych, których źródłem jest po prostu umysł. Dzięki temu każde z osobnych rozważań, jakie Cordemoy prezentuje, posiada walor przykładu rozumowania, które stanowi ewentualny, kolejny zresztą argument w sprawie, której fundament nie domaga się już obrony. Zaplanowane w ten sposób *Rozróżnienie* zawiera sześć tytułowych rozpraw, które łączy potrzeba wyrażenia tego samego poglądu. Polega on na tym, że wszystko, co dotyczy zmian w materialnym otoczeniu człowieka, będącym przedmiotem badań fizyki, jest jedynie wynikiem różnic ilościowych, wywołanych ruchem podzielnym do pewnego stopnia cząstek. To do niego, zdaniem Cordemoy, należy sprowadzić wszelkie wyobrażenie jakiegokolwiek zmiany naturalnej²⁹. W tym celu, podobnie, jak to uczynił Descartes w swoim *Świecie* oraz w *Zasadach filozofii*, on również odrzuca ukryte jakości i formy substancjalne, które rzekomo wyjaśniają bieg zdarzeń w przyrodzie. Jak na nowożytnego racjonalistę przystało, uznaje on geometryczne cechy materii (ruch, spoczynek, kształt i położenie) za wyłączne przyczyny bogactwa rozmaitych form, od jakich zależą nie tylko zjawiska natury, ale do których odnoszą się również sposoby ich percypowania przez niematerialny umysł³⁰. Ten ostatni jest podmiotem różnych stanów cechującej go świadomości (modyfikacji umysłu), których związek z poruszeniami ciał, dotykającymi bezpośrednio ciała człowieka, stanowi kluczową kwestię, zajmującą niemal wszystkich spadkobierców kartezjańskiego dualizmu. Co interesujące, zagadnienie to nie otwiera opracowania, jakie prezentuje Cordemoy, co może sugerować, iż w sensie ścisłym nie jest on filozofem *Cogito*. Znajduje się ono w jego końcowych fragmentach, a wspomniane poszczególne rozprawy, składające się na *Rozróżnienie*, służą przede wszystkim uściśleniu zagadnień teorii ruchu i ukazaniu, że również

gustynska, [w:] *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszko, Lublin 2013, s. 25–41.

²⁹ Dobrym przykładem tego rozumowania niech będzie poniższy fragment interesującego nas dziełka: „Przez to słowo [zmiana, pisał Cordemoy] rozumiemy bez wątpienia wszystkie przekształcenia, które mogą zachodzić w ciele złożonym z wielu cząstek, bez zwiększenia lub zmniejszania jego bryły i bez zniszczenia ułożenia tych cząstek, na którym to w istocie zasadza się właściwa mu natura, to znaczy to, co czyni je innym od pozostałych ciał”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 110. Cordemoy definiuje ruch jako „zmianę miejsca, to znaczy zmianę w relacji, jaką ciała mają ze względu na swe wzajemne położenie”. Tamże, s. 96. Natomiast spoczynek, to według niego: „kontynuacja relacji wynikłej z wzajemnego położenia”. Tamże.

³⁰ Ten sam pogląd znajdujemy u Descartes'a, w *Zasadach filozofii*: „[...] nie znam żadnej innej materii rzeczy cielesnych prócz tej na wszelki sposób podzielnej, dającej się kształtować i ruchomej, którą geometrowie nazywają wielkością i biorą za przedmiot swoich dowodzeń; [i wyznają otwarcie], że zgoła niczego innego nie biorę w niej pod uwagę prócz owych podziałów, kształtów i ruchów [...]”. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 64, s. 96–97.

większość czynności ciała ludzkiego należy bezwzględnie wytłumaczyć bez udziału jakiegokolwiek czynnika świadomościowego.

Wspomnieliśmy wyżej o kresie podzielnosci ciał, który przyjął Cordemoy. Substancję materialną uznawał on za posiadającą stałą wielkość i w gruncie rzeczy to ważne wskazanie przesądziło o oryginalności jego teorii³¹. Mówiąc w największym skrócie, odróżnił on pojęcie ciała od pojęcia materii. Pierwsze uznał za niepodzielne i jako izolowane, niewyczuwalne dla zmysłów człowieka. Materię natomiast pojmował jako zbudowaną z dużej liczby ciał, a w związku z tym podzielną i oddziałującą na materialne części zmysłów. Materii nie nazywał przy tym substancją, ponieważ nie posiada ona według niego własnej rozciągłości, stanowiąc zbiór rozciągłych ciał, które są prawdziwymi substancjami. Zdaniem tego uczonego, polemizującego tu z poglądem Descartes'a, przyjęcie idącej w nieskończoność rozkładalności, powoduje, że w fizyce nie można ustalić jednego takiego momentu, w którym ciało miałoby jeden wymiar i jeden ruch³². Przyjmuje on zatem niepoliczalną ilość niepodzielnych substancji, których jednak nie nazywa atomami. Inaczej jest, gdy chodzi o zagadnienie próżni. Spotykamy je już w *Pierwszej rozprawie* i dlatego słusznie uważa się, że Cordemoy zmuszony był aprobować jej pojęcie. Dla jego poprzednika, próżnia nie posiadająca własności, była po prostu niemożliwa. Descartes operował przykładem mówiącym, że ściany naczynia, które momentalnie zostałyby pozbawione powietrza, musiałyby natychmiast zapaść się ku sobie³³. Dla Cordemoy próżnia oznaczała realną odległość między ciałami, nie przyczyniającą się jednak do zapadania się niektórych części świata z jej powodu³⁴.

Rozróżnienie zawiera wiele niemal klasycznych już przykładów, stanowiących ośnowę jego poszczególnych partii. Jednym z takich zobrazowań jest znajdujące się w *Rozprawie trzeciej* porównanie ciała ludzkiego do maszyny, jaką

³¹ Zob. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 95.

³² „W konsekwencji, zauważam, że jeśli każde ciało jest podzielne, jest niemożliwym pojąć je w spoczynku, znajdujące się pomiędzy innymi ciałami, a jeszcze mniej jego ruch, co oznacza, że niemożliwym staje się wyjaśnienie czegokolwiek w naturze”. Tamże, s. 102. Gdy zaś chodzi o pogląd Descartes'a względem atomów oraz próżni, pisał on: „Poznajemy także, że nie może być tak, aby istniały jakieś atomy, czyli cząsteczki materii z natury swej niepodzielne”. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 19, s. 65; Na temat próżni czytamy: „Z tego zaś co powyżej zauważono, że wszystkie miejsca pełne są ciał i że zawsze tym samym częściami materii odpowiadają równe im miejsca, wynika, że żadne ciało nie może poruszać się inaczej jak tylko po kole, tak mianowicie, aby usuwać jakieś inne ciało z tego miejsca, na które samo wchodzi; to zaś z kolei [usuwa] inne i inne, aż do ostatniego, które weszło na miejsce opuszczone przez pierwsze w tym samym momencie czasu, w którym to miejsce zostało opuszczone”. Tamże, art. 33, s. 73. I wreszcie: „[...] odrzuca się filozofię Demokryta po pierwsze dlatego, że zakłada ona niepodzielność tych ciałek, z tego tytułu również i ja ją odrzucam; po wtóre, że wokół tych ciałek Demokryt przyjmował próżnię, podczas gdy ja dowodzę, że żadnej próżni być nie może; po trzecie dlatego, że przypisał im ciężkość, której ja nie przyjmuję w żadnym ciele [...] a wreszcie dlatego, że nie pokazał, w jaki sposób poszczególne rzeczy mogłyby powstawać z samego tylko łączenia się tych ciałek [...]”. Tamże, cz. IV, art. 202, s. 348.

³³ Zob. tamże, cz. II, art. 18, s. 63–64.

³⁴ *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 103.

jest zegar. Istotą przydatności tej analogii jest walka z jakąkolwiek formą animizmu, poprzez bezwzględne sprowadzenie każdej funkcji i czynności ciała biologicznego do ułożenia części go budujących³⁵. Zadanie to posiada widoczną zaletę. Zdejmuje z badań nad materią odium aksjologicznego ciężaru, który zawsze sprzyja możliwości wikłania fizyki w podległość teologii. Tym samym rozszerza zakres ludzkiej kompetencji służącej kontroli zjawisk dokonujących się w świecie, czyniąc władnym do jej przeprowadzania każdego, kto z użyciem rozumu i służących do tego narzędzi, potrafi dokonywać zwykłego rachunku matematycznego. Idea geometrycznie pojętej przyrody-maszyny oraz odwołanie się do ruchu, który dany jest bezpośrednio jako stan materii, zawierającej się w badanym fragmencie Wszechświata, wystarczają do skuteczności takiego postępowania. Jest ono wynikiem usprawiedliwionej praktyczną potrzebą redukcji. Można oczywiście zawsze wykroczyć poza daną sytuację i zapytać, co jest realną przyczyną ruchu jako takiego, lecz fizyk nie musi tego czynić. W tym sensie redukcja ta jest formą abstrahowania od transcendentnych uwarunkowań tego, co zachodzi w zmysłowo dającym się postrzec uniwersum³⁶.

Zgodnie z poglądem Cordemoy, residuum ruchu w Uniwersum są substancje materialne, a więc wyróżnione przez niego ciała. Najmniejsze składowe, stanowiące budulec całości stworzenia, niejako „przechowują ruch” i udzielają go pozostałym, same nie tracąc go w sposób ostateczny. Gdyby nie materialny charakter tych drobin, można by je uznać za swego rodzaju duszę świata, ponieważ ich rola polega na poruszaniu innych części, które z racji na swe rozmiary mogą wykazywać się spoczynkiem. Poznajemy przy tej okazji kolejny ważny aksjomat filozofii naszego autora, który może być uznany za jeden z poglądów różniących go od Descartes'a. Otóż zdaniem Cordemoy żadne ciało nie posiada ruchu samo z siebie, ponieważ mogąc go utracić, nie przestaje być tym, czym jest³⁷. Chodzi oczywiście o drugą z przedstawionych w powyższym

³⁵ Badający medyczne aspekty teorii Descartes'a, V. Aucante pisał: „To autonomiczne działanie ciała, które pochodzi z ułożenia jego części, to *configuratio*, które już wyżej spotkaliśmy, a którego zasada racjonalna musi zostać dookreślona, posiada wedle Descartes'a niemal status substancji w znaczeniu, jakie jej nadały *Zasady*: »rzecz, która nie potrzebuje innej dla swego istnienia« (R. Descartes, *Zasady...*, cz. I, art. 51.) i które w ten sposób przyczynia się do trwania jej indywidualności. W efekcie części ciała ożywionego mogą zmieniać się w czasie, ale ono samo zostaje zachowane, co sugeruje, że jego zasada jedności sama nie posiada istoty cielesności, jak miało ją *dispositio* u Suareza, które oznaczało *forma corporeitatis*. Tym samym ciało ludzkie cechuje się jednocześnie wielką wymienialnością części (*précarité*) oraz odpornością na niszczący wpływ czasu, dzięki mechanizmom autozachowania, które są jemu właściwe”. V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. 17.

³⁶ Na początku *Rozprawy drugiej* Cordemoy pisał: „Można by zapytać, o to, co jest przyczyną tego przemieszczania, ale byłoby to wyjściem poza zagadnienie, którego celem nie jest wyjaśnienie przyczyn ruchu ciał, ale jedynie poznanie jego natury, to znaczy, znalezienie definicji, która może odpowiadać wszystkim sposobom poruszania się, jakie znamy w ciałach”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 106.

³⁷ U Descartes'a natomiast nawet spoczynek jest zaliczany do stanu ciała, tak jak ruch: „Ruch nie jest niczym innym jak działaniem, przez które jakieś ciało przenosi się z jednego miejsca w drugie” R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 24, s. 67. Innymi słowy „jest on przejściem jednej

zdaniu tez, iż pojęcie ruchu nie zawiera się w pojęciu ciała. Nawet wspomniane tu wyżej najmniejsze cząsteczki pierwszego rodzaju, posiadając ruch na stałe, nie wymykają się tej zasadzie, ponieważ i one utrzymują się nieprzerwanie w drganiach nadawanych im spoza nich. Możemy oczywiście odwrócić przytoczone rozumowanie i powiedzieć, iż będąc w ruchu, żadne cząstki materii nie nabywają tego, co nie przynależy ich naturze, a więc ich jedyną własnością jest to, że mogą zostać trwale lub nietrwale przemieszczane, na czym istotnie polega przekonanie Cordemoy:

1. Nie posiada się z siebie samego tego, co można stracić, nie przestając być sobą. 2. Każde ciało może utracić swój ruch aż do całkowitego jego wygaśnięcia, bez zaprzestania bycia ciałem. 3. Możemy pojąć tylko dwa rodzaje substancji, a mianowicie *umysł* (lub to, co myśli) oraz *ciało*. To dlatego należy je rozpatrywać jako przyczyny wszystkiego, co się dzieje, jak również uwzględniać, iż to, co nie może przynależeć jednej, z konieczności musi odpowiadać drugiej. 4. *Poruszać* (lub powodować ruch) jest działaniem. 5. Działanie może być kontynuowane jedynie za pomocą czynnika, który je rozpoczął.

Konkluzja: I. *Żadne ciało nie może posiadać ruchu samo z siebie*³⁸.

części materii, czyli jednego ciała z sąsiedztwa tych ciał, które bezpośrednio z nim się stykają i uważane są za będące w spoczynku, w sąsiedztwo innych". Tamże, art. 25, s. 67–68. Jednak „owo przenoszenie nie może znajdować się poza ciałem będącym w ruchu, ani to ciało [nie może] być inne, gdy się przenosi, a inne, gdy się nie przenosi, czyli spoczywa. Tak, iż ruch i spoczynek niczym innym w nim nie są, jak tylko dwiema różnymi modyfikacjami". Tamże, art. 27, s. 69.

³⁸ *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 135–136. Ten moment namysłu Cordemoy komentuje E. Gilson: „Zapoczątkowane w ten sposób przez Kartezjusza i de la Forge’a załamywanie się fizycznej przyczynowości wkrótce za sprawą Géraulda de Cordemoy stało się faktem dokonanym. Nikt nie przyczynił się bardziej od tego mało znanego człowieka do wyciągnięcia tych istotnych wniosków, które od początku tkwiły w zasadach kartezjańskich. Gdy tylko Cordemoy zaczął rozważać tę sprawę w swym traktacie *O odrębności umysłu i ciała*, udało mu się od razu z nią uporać. Wystarczyły do tego dwa aksjomaty. Aksjomat pierwszy brzmiał następująco: rzecz nie może sama z siebie posiadać tego, co może utracić nie przestając być tym, czym jest. Aksjomat drugi zaś mówił: ciało może stopniowo tracić swój ruch dopóty, dopóki dalsza strata ruchu nie spowoduje, że przestanie ono być ciałem. A oto wniosek: żadne ciało nie posiada ruchu samo z siebie. Wniosek ten istotnie trafia w sedno zagadnienia i pomaga nam zrozumieć ironię Pascala. Kartezjusz nie potrzebował Boga, »kazał mu jedynie dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch«. Lecz dla tego przynajmniej celu, Bóg był mu bardzo potrzebny. Jak pamiętamy, Kartezjusz zamierzał dać geometryczne wytłumaczenie wszelkich zjawisk, nawet życia; natrafił jednak na trudności już na samym początku swego przedsięwzięcia. Bo jakże w istocie mógł rozciągnąć czystą geometrię nawet na mechanikę, skoro czysta geometria traktuje wyłącznie o rozciągłości, podczas gdy mechanika traktuje o rozciągłości i ruchu? Ruchy nie należą do porządku geometrycznego; dochodzą one z zewnątrz jako coś nowego, co w żaden sposób nie da się wywieść z czystej istoty rozciągłości. Rzeczy rozciągle wprawdzie aktualnie się poruszają, ale nie dzieje się tak dlatego, że są one rozciągle, to znaczy nie poruszają się z racji własnej istoty jako rzeczy rozciągle. Sam Kartezjusz doskonale o tym wiedział, uczynił też wszystko, co mógł, aby tę trudność złagodzić; jeśli sprowadzał on sam ruch do biernie doświadczanego przenoszenia się z miejsca na miejsce, to czynił tak dlatego, że nie chciał pozostawić w ciałach nic oprócz stosunków miejsca i odległości, czyli stosunków geometrycznych. Samo przenoszenie się jednak pozostawało faktem wymagającym wyjaśnienia. Przenoszenie się za pomocą czego? Tego »czegoś« nie dało się znaleźć w samej rozciągłości jako takiej. A więc przenoszenie się przez kogo? Jedyna

Odnotujmy, że bierny charakter ciał jest podstawą dla co najmniej dwóch filozoficznych konsekwencji, które same stanowią pewniki przyrodoznawstwa Cordemoy. Pierwszy z nich to zasada ruchu, która choć dotyczy wyłącznie ciał, jest niematerialna — musi być nią Wszechmogący Umysł. Drugi wynika natomiast z tego, że teoria przyczyn okazjonalnych wymaga, aby położenie nieruchomego ciała, z uwagi na to, co zachodzi w jego otoczeniu, prowokowało działanie [*było okazją dla*] takiego właśnie umysłu. Jego aktywność jest nieprzerwana, ciała bowiem nie otrzymując ruchu, lecz jedynie będąc przemieszczane, same nie mogą wzajemnie się nim wymieniać. Mówiąc w skrócie, nie transmitują między sobą tego, czego nie posiadają same z siebie. Poza tym, nawet jeśli jakimś niewyjaśnialnym zrządzeniem, dowolne ciało byłoby w posiadaniu ruchu jako atrybutu swej substancji i tak nie mogłoby go udzielić innym, w myśl kolejnej zasady, mówiącej, że własności ciał nie przechodzą z jednych w drugie³⁹. W sensie ścisłym ciała ani się nie poruszają, ani też nie zderzają w znaczeniu, do jakiego przywykliśmy. Gdy jedno z nich, częściowo lub całkowicie wytraca ruch aż do zetknięcia się z innym, owo drugie ciało rozpoczyna swój ruch, nie zawdzięczając niczego pierwszemu. Przyczyna całości leży poza nimi oboma⁴⁰.

Cordemoy podważa wszelkie rzekome wzajemne oddziaływania substancji, w których istnienie nakazują nam wierzyć zmysły. Tu, jego zdaniem, podobnie jak w przypadku ujęć jakościowych przynależnych percepcjom, również dochodzi do swojego rodzaju antropomorfizacji zjawisk przez ludzkiego obserwatora, główną bowiem, niemal instynktową pewność na temat oddziaływania rzeczy na siebie czerpiemy z prostego przeżycia, ukazującego, że nasze ciało posłuszne jest naszej woli. Pewności tej towarzyszy tak daleko idące przeświadczenie, że złamanie jego obowiązywania wymuszone może być tylko przez głęboki krytycyzm, którego w zwalczanej przez nowożytnych uczonych tradycyjnej filozofii brakowało. Będący jego efektem dualizm substancji znosi wzajemne oddziaływanie między nimi w każdym wymiarze, a zatem nie tylko wzajemnie między

możliwa odpowiedź brzmiała oczywiście: przez Boga”. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 148.

³⁹ „[...] stan ciała nie przechodzi wcale w inne”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 138.

⁴⁰ Cordemoy zwraca uwagę na to, że wszystko, co dodajemy do obserwowanych zjawisk jako wyjaśnienie przyczynowe jest tylko domysłem (*nous conjecturons*), ponieważ nie możemy nic konstatować z pewnością, poza kilkoma faktami następującymi jedno po drugim, których to przyczyna jest przed nami całkowicie ukryta. Por. tamże, s. 150. O braku możliwości wzbudzenia zmiany przez ciało, podobnie pisał de la Forge: „Otóż materia ta, nie tylko nie może sama z siebie zmienić położenia, twierdzą nadto, że nie istnieje żadne stworzenie duchowe lub cielesne, które mogłoby taką zmianę w niej wywołać ani w jakiegokolwiek z jej części, w kolejnej chwili po ich stworzeniu, jeśli sam Stwórca nie uczyniłby tego”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 271. W rezultacie to samo powtórzy Malebranche: „Poruszająca siła nie tkwi wcale w ciałach, które się poruszają, ponieważ owa poruszająca siła to nic innego jak wola Boga. Ciała nie działają, a gdy poruszająca się kula spotyka i wprawia w ruch inną kulę, nie przekazuje jej niczego, co posiada, ponieważ sama nie posiada przekazywanej siły”. N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, t. II, s. 72. Warszawa 2011.

duszą i ciałem, ale i między ciałami, jak również między samymi duszami. Nasz autor zapewnia, że:

[...] dusza poruszyła ciało, gdy z okazji faktu, że tego pragnęła, zdarzyło się, iż to, co dotąd poruszało to ciało, zaczęło poruszać je w stronę, w którą owa dusza chciała, by zostało poruszone. I trzeba przyznać, że jest to odpowiedniejszy sposób zwyczajnego wysławiania się niż mówienie, że dusza porusza ciało i że ciało porusza duszę, a ponieważ nie szuka się nigdy źródła tych zjawisk, jest często najbardziej racjonalne, uwzględniając to, co już zostało powiedziane, przytoczyć *okazję*, zamiast podawać przyczynę tego typu skutku⁴¹.

W związku z tym zauważmy, że okazjonalizm stanowi teoretyczne uzasadnienie dla naukowo uwarunkowanego agnostycyzmu w kwestii naturalnej przyczynowości⁴². Nie możemy zrozumieć, jak to się dzieje, że substancje na siebie działają, co więcej wiemy nawet i to dzięki bardzo pewnym racjom wrodzonym naszemu umysłowi, że takie oddziaływanie jest niemożliwe. Przyjęcie powyższego zmusza nas do poprzestawania na stwierdzeniu *okazji*⁴³, ale nie daje nam teoretycznego wyjaśnienia przyczynowości w samej tylko przyrodzie. Termin „okazja” czyni spójnym, nie zaś zrozumiałym kontekst wypowiedzi na temat naszego faktycznego doświadczenia i naszych obserwacji. Odnosimy się do nich krytycznie, a więc z najwyższą nieufnością, ale teoretyzujemy je w stopniu, na jaki pozwalają nam zasady myślenia obejmujące również zjawiska mające miejsce poza nami⁴⁴. Po drugie: pokonanie niemożności działania, która cechuje

⁴¹ *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 142.

⁴² Wydawcy dzieł Cordemoy wskazują, że chodzi o mylnie branie za przyczynę tego, co przyczyną nie jest. Opisuje to Arnauld i Nicole w *Logice*. Zob. A. Arnauld, P. Nicole, *Logika czyli Sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, Warszawa 1958, s. 348–355. Doskonale zauważył to Geulincx, wyrażając to za pomocą maksymy: „O czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz”. A. Geulincx, *Etyka...*, *Traktat I*, roz. II, sekcja 2, &2.

⁴³ Sam Descartes używał terminu „okazja” w znaczeniu „powodu” dla zadziałania właściwej przyczyny: „[...] nie dlatego doprawdy, iżby te rzeczy wnosily je do naszego umysłu poprzez organa zmysłowe, lecz dlatego tylko, że dostarczają czegoś, co dało umysłowi *okazję* uformować je dzięki wrodzonej mu zdolności teraz raczej niż kiedy indziej. Albowiem nie nie przychodzi do naszego umysłu od rzeczy zewnętrznych poprzez zmysły, prócz pewnych ruchów cielesnych [...] Czy można zaś wymyślić coś bardziej absurdałnego niż to, że wszystkie pojęcia wspólne znajdujące się w naszym umyśle powstają z owych ruchów i bez nich nie mogłyby zaistnieć?” R. Descartes, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 86.

⁴⁴ „Nasze zmysły ukazały nam w sposób dostateczny, że ciała są zdolne do bycia w ruchu, ale nasze rozważania uświadomiły nam, że nie mogą one poruszać się z powodu innych ciał, ani z powodu dusz, słabych jak te nasze, ani dzięki żadnemu umysłowi stworzonemu, jakkolwiek byłby on doskonały. W ten sposób doszliśmy do tego Pierwszego Umysłu i zostaliśmy przymuszeni nie tylko do przyznania, że On rozpoczął ruch, ale poznaliśmy z pewnością, że to On go utrzymuje. Zrozumieliśmy, że to tylko ta Moc jest do tego zdolna i musimy Ją podziwiać za to, że ustanawiając prawa między ciałami, według których poruszają się one rozmaicie, z powodu wielorakiego charakteru ich spotkań, ustanowiła Ona również między naszymi duszami i ciałami prawa, których nigdy nie pogwałci i podczas kiedy te ciała są zbudowane w określony sposób, kieruje Ona zawsze pewnymi ich ruchami zgodnie z naszymi potrzebami i czyni Ona to tak szybko i zgodnie z naszą wolą, iż ci, którzy pośpiesznie wydają swe sądy, uważają, że sami sprawili to, co zwyczajnie zamierzali, ponieważ ta Pierwsza Moc tym powodowała w tej samej chwili, kiedy oni tego pragnęli”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 144.

wszystkie substancje stworzone, nakazuje rozumowi odnieść się do Istoty Wszechmocnej, która nie podlegając zasadom przyrody, w ważnym sensie nigdy nie przestaje w nią ingerować.

Warto wspomnieć o jednym jeszcze powodzie, dla którego większość nowożytnych filozofów odmawiała materii samorzutności. Jawnie niechrześcijański charakter poglądu na temat samoistnej możliwości jej ruchu był w wieku XVII oceniany przez myślicieli zaangażowanych w obronę wiary jako zagrożenie naturalizmem, czy wręcz pogaństwem. Widać to na przykładzie poglądów, poczynszyszy od Mersenne'a, aż po Malebranche'a⁴⁵. Zgoda na aktywność materii, jak to zwięźle zauważył sam Descartes, czyniłaby z natury Boginkę, która byłaby zdolna do istnienia i działania niezależnie od współdziałania Prawdziwego Stwórcy⁴⁶. Uczony ten odniósł je do ciągłego stwarzania, które wyjaśnia nieprzerwany charakter następstw wydarzeń w świecie, których żaden jego element nie jest realnym powodem⁴⁷.

⁴⁵ Gdy zapoznamy się z Malebranche'a *Poszukiwaniem prawdy*, księgą szóstą i jej rozdziałem trzecim, dowiemy się, że głównym błędem filozofii pogan, do której zalicza on również arystotelizm, miała być wiara w zdolności sprawcze materii. Zob. M. Malebranche, *Poszukiwanie...*, t. II, s. 68. Dobrze wyraża to de la Forge: „Otóż materia ta, nie tylko nie może sama z siebie zmienić położenia, twierdzą nadto, że nie istnieje żadne stworzenie duchowe lub cielesne, które mogłoby taką zmianę w niej wywołać, ani w jakiegokolwiek z jej części, w kolejnej chwili po ich stworzeniu, jeśli sam Stwórca nie uczyniłby tego”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 271.

⁴⁶ „Wiedźcie zatem na początek, że przez Naturę nie pojmuję wcale jakiejś bogini, czy jakiejś innej, wymyślonej siły, ale to, że posługuję się tym słowem dla oznaczenia samej tylko materii, jaką ją rozważam ze wszystkimi jakościami, które jej przypisałem pojętymi razem, i pod tym warunkiem, że Bóg zachowuje ją nadal w ten sam sposób, w jaki ją stworzył. A ponieważ z tego tylko, że w ten sposób On ją podtrzymuje, wynika konieczność zachodzenia licznych zmian w jej częściach, które, jak sądzę, nie mogą być właściwie przypisane aktywności Boga, ponieważ ona nie zmienia się wcale, przypisuję je zatem Naturze, a reguły, według których zachodzą owe zmiany, nazywam prawami Natury”. R. Descartes, *Świat albo Traktat o Świecie*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005, s. 58.

⁴⁷ Pogląd Descartes'a polega na tym, że żadne ciała, ani nawet żadna wola stworzona, nie są przyczynami jakiegokolwiek zmiany we Wszechświecie: „Nie można bowiem udowadniać istnienia Boga inaczej, jak rozważając Go jako byt w najwyższym stopniu doskonały; nie byłby On zaś w najwyższym stopniu doskonały, gdyby w świecie mogło zdarzyć się cokolwiek, co nie pochodziłoby wyłącznie od Niego [...] a zatem nic nie może się zdarzyć bez Jego woli”. Tenże, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 64. Zmiany powoduje Bóg, ale mają one charakter ciągłej ingerencji, mówiąc krótko: „[...] jest oczywiste w przyrodzonym świetle rozumu, że zachowywanie różni się od stwarzania tylko pojęciowo”. Tenże, *Medytacje...*, t. I, s. 64. Na aspekt teorii ciągłego stwarzania u Cordemoy oraz u Malebranche'a zwrócił uwagę wybitny historyk F. Bouillier. Uznał on Cordemoy za pierwszego okazjonalistę Francji. Jak zauważa Ablondi, jest to teza zbyt pochopna: „[...] twierdzenie Bouillier jest oczywiście fałszywe: okazjonalizm można znaleźć w islamskiej filozofii już u al-Ghazaliego, w jedenastym wieku. Ponadto u średniowiecznych filozofów, takich jak Mikołaj z Autrécourt, Gabriel Biel i Pierre d'Ailly. Chociaż nie byli w sensie ścisłym okazjonalistami, ich teorie zawierały elementy zgodne z tą doktryną. Jest też kwestią otwartą, w jakim stopniu, jeśli w ogóle, sam Descartes był okazjonalistą”. F. Ablondi, *dz. cyt.*, s. 64. Autor ten zauważa również za H. Gouhierem, iż argument ciągłego stwarzania był kluczowy dla podstaw okazjonalizmu Malebranche'a. Natomiast Gouhier (za Jacques'em Gousset) zauważa, że to de la Forge był pierwszy myślicielem, który posłużył się określeniem *przyczyny okazjonalnej*, por. tamże, s. 64–65.

W swoich ostatnich fragmentach dzieło Cordemoy zmierza do gruntownego przeciwstawienia pojęć duszy i ciała oraz okazjonalistycznego wyjaśnienia ich związku. Przyjmuje się w nim brak powiązań między substancjami, w tym brak jakiegokolwiek przyczynowości między elementami natury, gdyby miała być sprawcza. Mimo to, związek ten pozostaje najsilniejszy z możliwych, obie bowiem substancje łączy pośrednictwo woli Boga, dzięki czemu mówimy o koniecznym i stałym charakterze tej relacji. Oceniana na warunkach filozofii jedność ciała i duszy w człowieku wyraża się wyłącznie w ich obopólności, a więc paralelności. O wszystkich wnioskach jako trwałych w fizyce oraz w nauce o człowieku, przesądzają powtórzenia, dających się obserwować przebiegów zdarzeń w obydwu substancjach. Jeśli są każdorazowe, mówimy o ich jedności⁴⁸.

Na zakończenie warto podkreślić, iż teoria przedstawiona przez Cordemoy nie była jedynie przykładem koncepcji ruchu, czy wyjaśnieniem udziału woli ludzkiej w jego generowaniu. Z jej pomocą zaprezentowane zostało szeroko pojęte rozumienie koncepcji władzy, która będąc skupiona w jednym tylko Ośrodku, może być udzielana lub odmawiana i w ten sposób rozumiana jako Łaska rozciągnięta na całą naturę. Właśnie przybliżony moment refleksji filozoficznej Cordemoy wskazuje na możliwą analogię, jaka daje się odkryć między treścią jego pism politycznych i fizykalnych. Okazjonalizm, poprzez sprowadzenie wszystkich mających miejsce w naturze przyczyn do jednej tylko przyczyny sprawczej, centralizuje ją i absolutyzuje. Bóg w przyrodoznawstwie pełni tę samą rolę, która w społeczności ludzi powierzona jest królowi, pełniącemu w obszarach władzy nad instytucjami państwa rolę woli nadrzędnej. Posłuszni jej urzędnicy i poddani stanowią niejako przedłużenie jego działań i stają się — poprzez realizację jego postanowień, kosztem zapatrywań własnych — niejako nim samym, który działa wszędzie⁴⁹.

Podobnie, jak było to wyżej sugerowane, również w opisie teorii fizykalnej Cordeomoy odwołuje się do analogii społecznych. Koncepcję materialnej natury, wraz z jej budową, hierarchią i przeznaczeniem, porównuje do rodziny, miasta czy państwa. Przykładem takiego rozumowania może być kluczowe dla niego pojęcie jedności, z jakim spotykamy się w *Rozróżnieniu*:

⁴⁸ „I. Dwa ciała są złączone w stopniu, do jakiego są zdolne, wówczas, kiedy ich powierzchnie stykają się wzajemnie w takim stosunku, że jedno w sposób konieczny podąża za wszelkimi zmianami (*determinations*) drugiego. [...] II. Tak samo, powiedzielibyśmy, że dwa umysły są złączone, jeśli ich myśli objawiałyby się jednocześnie, z takim wzajemnym odniesieniem, że jeden naśladowałby koniecznie zmiany w drugim. Aksjomat: Z tego wynika, że jedność rzeczy ma miejsce przez to jedynie, że mają one względem siebie pewne odniesienie: i konsekwentnie, jeśli ciało i umysł są zjednoczone, nie dokonuje się to przez relację dwóch rozciągłości, bowiem umysł nie posiada jej wcale, ani przez relację dwóch myśli, ponieważ ciało nie posiada jej wcale”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 145–146.

⁴⁹ Moc króla posiada jedynie swe ograniczenia ze względu na Moc Boga. Król jest w królestwie niczym dusza w ciele: „Wiecie zatem Panowie, że mamy króla tak suwerennego w Państwie, że aby sprawdzić, jaka jest jego władza, mamy zwyczaj mówić, że musi się on liczyć jedynie z Bogiem”. G. de Cordemoy, *De la Réformation d'un État*, [w:] *Les Œuvres de Monsieur de Cordemoy*, Paris 1704, s.163.

To dlatego prawnicy, określają w prawie *ciałem* wszystko to, co nie może być podzielone, bez bycia zniszczonym, jak koń czy niewolnik i nazywają *wielkością* wszystko to, co jest zbiorem rzeczy, które współistnieją bez zależności jednych od drugich, jak zboże, wino, olej, itd. W końcu, we wszystkich przypadkach, gdzie spostrzegamy materię, której kompozycja musi koniecznie przyczyniać się do wytworzenia właściwego skutku, który musiałby być zniszczony, jeśli owo ułożenie części również uległoby zniszczeniu przez ich podział, nadajemy jej miano *ciała*, ponieważ postrzegamy ją jako niepodzielną⁵⁰.

W innym jeszcze opracowaniu, jakie napisał na temat pomyślności państwa (*Le bonheur d'un État*), uczony ukazał ponadto istnienie pewnego ładu, który polegał na tym, że rodzina zawiera zbiór pojedynczych osób na tej samej zasadzie, dzięki której w przyrodzie materia zawiera w sobie nagromadzenie ciał. Ciała te, podobnie jak członkowie rodzin, z uwagi na swe rozmiary i ruch, tworzą ponadto hierarchię. Dzięki tym podziałom i różnym kształtom, cząstki te przyczyniają się do tworzenia materii pierwszej, drugiej, trzeciej, a nawet czwartej⁵¹. Podobnie skupiska ludzkie, takie jak zbiór rodzin, których występuje zawsze pewna liczba, konstytuują miasto, a wielość miast państwo⁵².

Powodem takiego przenikania się wątków zawartych na wielu płaszczyznach myśli Cordemoy jest wskazywany powyżej całościowy sposób ujmowania przez niego zagadnień z różnych dziedzin. Łączy on w sobie przekonania wywodzące się z Biblii, prawodawstwa, polityki, historii, filozofii, w tym teorii języka, jak również religii i obyczajowości. I chociaż to właśnie *Rozróżnienie duszy i ciała* zwróciło uwagę wspomnianych Malebranche'a⁵³ czy Leibniza, to z całą pewnością całokształt dzieła naszego autora ujawnia istnienie niezależnej od tego wybiórczego spojrzenia, stale i wszędzie w jego twórczości obecnej, rozpoznawalnej ciągłości jego stylu. Jest to rys charakterystyczny dla uczonych, którzy tak jak on, nie wyspecjalizowali się w wąsko pojętych badaniach, lecz dawali wyraz swemu zainteresowaniu ich wielowątkowością, ujawnianą w dowolnym obszarze ich własnej działalności naukowej⁵⁴. Widzimy to zarówno w koncepcji

⁵⁰ Gérauld de Cordemoy, *Œuvres...*, s. 101.

⁵¹ Por. koniec rozprawy pierwszej.

⁵² „Państwo składa się z licznych miast, miasto zaś stanowi wiele rodzin, rodzina natomiast zawiera pojedyncze osoby, ją tworzące”. Tenże, *Du Bonheur d'un Etat*, [w:] *Les Œuvres de Monsieur de Cordemoy*, s. 204.

⁵³ O swoim *Poszukiwaniu prawdy*, w kwestii różnicy między duszą i ciałem, Malebranche pisał, „Jeżeli to, co powiedziałem, nie wystarczy, aby odczuć odmienną obydwu substancji, można przeczytać i rozważyć pewne fragmenty z dzieł świętego Augustyna, na przykład X rozdział X księgi *O Trójcy Świętej*, rozdział IV i XIV *O wielkości duszy* albo *Medytacje* pana Descartes'a, przede wszystkim tę, która dotyczy różnicy między duszą i ciałem; wreszcie szóstą rozprawę *O rozróżnieniu duszy i ciała* pana Cordemoy”. N. Malebranche, dz. cyt., t. I, s. 118.

⁵⁴ W *Przedmowie do Sześciu rozpraw* czytamy: „Jeśli zatem zatrudnieni do zajmowania się sprawami publicznymi lub prywatnymi, nie posiadają na tyle całkowitej potrzeby zgłębienia duszy, to i tak pozostaje prawdą, że poświęcenie się temu przez czas jakiś, jest dla nich bardzo użyteczne, bo chociaż tak piękna wiedza jawi się jako posiadająca niezwykle małe zastosowanie względem interesów tego świata, to jednak sposób, w jaki należy postąpić, aby ją uzyskać, tak doskonale przysposabia umysł do rozwikływania największych trudności, że nie ma niemal ni-

jedności substancji, przedstawionej przez Cordemoy, które choć istnieją dwie, tworzą w człowieku unię; dostrzegamy w pojmowaniu różnicy między znakiem a znaczeniem, których jedność odkrywa sens uchwytnej w myśleniu; widzimy w końcu w teorii jedności państwa i tworzącej go wielości indywiduów, która jest doskonałym przykładem konstituowania jedności w wielości, *nota bene* na wzór koncepcji materii, którą przedstawił, rozumianej jako konglomerat pojedynczych ciał. W końcu cały Wszechświat, rozkładalny na niepoliczalne części, znajduje u paryskiego uczonego zasadę swej jedności w Bogu, który zarządza nim, spajając każdy z jego elementów w jednolite ciało, posłuszne Jego woli.

Bibliografia prac G. De Cordemoy:

Poniższa bibliografia została opracowana przez Jeana-François Battaila, autora: *L'avocat philosophe Gérauld de Cordemoy (1626–1684)*, La Haye 1973.

Rok 1664

— *Le Monde de Mr Descartes ou le traité de la lumière et autres principaux objets des sens, avec un discours de l'action des corps et un autre des fièvres, composés selon les principes du même auteur*, Paris, wydawca: Jacques Le Gras. *Le Discours de l'action des corps*, to druga rozprawa *Discernement*.

Rok 1666

— *Le Discernement du corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique*. Dedykowany królowi, Paris, wydawca: Florentin Lambert. Avec Privilège du Roy. in–12, strony: XX–230. BN R. 13654.

Rok 1668

— *Discours physique de la parole*. Dedykowany królowi, Paris, wydawca: Florentin Lambert. Avec Privilège du Roy; in–12, strony: XXX–201. BN X. 5982 et 13659.

— *Copie d'une Lettre écrite à un sçavant Religieux de la Compagnie de Jesus: Pour montrer, I. Que le Systeme de Monsieur Descartes, et son opinion touchant les bestes, n'ont rien de dangereux. II. Et que tout ce qu'il en a écrit, semble estre tiré du premier Chapitre de la Genese*. In–12, stron 67, bez nazwiska autora. BN Sz 1153 et 31996. Wydawca nie był wskazany.

Rok 1669

— drugie wydanie *La Copie d'une Lettre écrite à un sçavant Religieux...*, Paris, wydawca: Théodore Girard, in–12, stron 71. BN R. 13623 et R. 14455. Zauważalne jest zniknięcie wskazania na Towarzystwo Jezusowe w tytule i użycie pseudonimu: Desfournelles.

czego w najbardziej zajmujących sprawach, czego nie mógłby on łatwo wyjaśnić, jeśli choć raz mógł on przezwyciężyć tamte”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 90.

Rok 1670

— drugie wydanie *Discernement...*, Paris, wydawcy: Michel Le Petit i Estienne Michallet. Avec Privilège du Roy; in-12, strony: XXVIII–248.

Rok 1671

— nowe wydanie *Discernement...*, Paris, wydawca: Michel Le Petit. BN R. 25724. Tekst taki sam, jak w wydaniu z 1670 r.

— drugie wydanie *Discours physique de la Parole*, Paris, wydawca: Michel Le Petit. Avec Privilège du Roy. In-12, strony: XXX–201.

Rok 1676

— *Discours Prononcez A l'Academie Française Le XII de Decembre M. DC.LXXV A la reception de Monsieur Rose, Conseiller du Roy en ses Conseils, Secrétaire du cabinet de sa Majesté; et à celle de M. de Cordemoy, en la place de M. Conrart, et de M. de Balesdens*. Paris, wydawca: Pierre Le Petit, Imprimeur et Libraire ordinaire, du Roy, et de l'Academie Française. Avec privilege du Roy. In-12, stron 48, BN X. 19037.

Rok 1677

— nowe wydanie *Discours physique de la parole*. Paris, wydawca: Estienne Michallet. Avec Privilège du Roy. In-12, strony: XXX–200. BN R. 25812.

Rok 1679

— nowe wydanie *Discernement...* Dedykowane królowi, Paris, wydawca: Estienne Michallet. BN R. 32384.

— wydania łacińskie noszące te same cechy, co wydanie z 1670: *G. De Cordemoy. Tractatus Physici duo. I. De Corporis et Mentis distinctione. II. De loqueta*. Latine versi a Ixxx. C.xxx. Genevae. Apud Joannem Pictetum, in-12, zawiera przedmowę autora dla każdej z dwóch części. Część pierwsza, stron 180; Druga, strony od 3 do 119, poprzedzone tytułem: *Dissertatio physica de Loqueta a DN de Cordemoy. Gallice scripta, Latine vero versa a Ixxx Cxxx*

Rok 1683

— nowe wydanie *Discernement...*, Lyon, wydawca: Claude Charles Carteron, avec Approbation Permission, in-12, strony: XXII–214. Te same cechy, co wydanie z 1670 r.

Rok 1685

— *Histoire de France, par M. De Cordemoy, Conseiller du Roy, Lecteur Ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Française*, tom I. Paris, wydawca: Jean Baptiste Coignard, Imprimeur du Roy. Avec Privilège du Roy, strony: VIII–658–XLVIII. Wydanie to zawiera List sygnowany nazwiskiem Cordemoy, Opat z Féniers, oraz *Table des Histoires et des règnes*, umieszczona przed tekstem, jak również: *Table des matières* na końcu. BN Res L. 116.

Rok 1689

— *Histoire de France...*, tom II. Avec Privilège de sa Majesté. Strony: XXIV–644–XLIV. Tom zawiera *Przedmowę* oraz *Table des règnes*, i na końcu: *Table des matières*. BN 1. 116 et Res. L. 116.

Lata 1689–1690

— *Dissertations physiques sur le discernement du corps et de l'âme: sur la parole, et sur le système de Monsieur Descartes*. Par feu M. de Cordemoy, de l'Académie Française, Conseiller du Roy, Lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, Dedykowany królowi. Wydanie trzecie. Paris, wydawca: wdowa po D. Nion. Tom pierwszy (datowany na rok 1690). Avec Privilège du Roy, in–12, strony XXII–227. Zawiera: *Discernement ...*; Tom drugi (datowany na rok 1689). Avec Privilège du Roy, in–12, strony: XXI–194. Zawiera: *La Parole et la Lettre au P. Cossart*. Dwa tomy są powiązane. BN R. 13657 et R. 13658.

Rok 1691

— *Divers Traitez de Métaphysique, d'Histoire, et de Politique*. Par feu M. De Cordemoy, Conseiller du Roy. Lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Française. Paris, wydawca: wdowa po Jean Baptiste Coignard. Imprimeur et Libraire ordinaire du Roy... Avec Privilège de Sa Majesté, in–12, strony: VI–292. BN R. 13660.

Rok 1704, pośmiertnie

— *Les Oeuvres de Feu Monsieur de Cordemoy, Conseiller du Roy, Lecteur ordinaire de Monseigneur le Dauphin, de l'Académie Française. Première partie contenant six discours sur la Distinction et l'Union du Corps et de l'Ame*. Wydanie czwarte, przejrane i poprawione. Avec Privilège du Roy. In–4, strony: XIV–134. Część druga zawiera: *Un Discours physique de la Parole. Une lettre sur la conformité du Système de M. des Cartes avec la premier chapitre de la Genése. Deux petits Traitez de Metaphysique*. Część trzecia zawiera: *Divers petits Traitez sur l'Histoire et la Politique*, in–4, strony: XVI–247. Paris, wydawca: Christophe Remy. BN R. 4314.

Różne traktaty o historii i polityce:

- *Observations sur l'Histoire d'Herodote* (strony: 121–137),
- *Observations pour l'Histoire* (strony: 138–141),
- *De la Nécessité de l'Histoire, de son usage; et de la manière, dont il y faut mêler les autres sciences, en la faisant lire à un Prince* (strony: 141–154),
- *De la Réformation d'un État...* (strony: 155–203),
- *Du Bonheur d'un Etat* (strony: 204–216),
- *Maximes tirées de l'Histoire* (strony: 217–244),
- *Discours au Roy sur la mort de la Reine* (strony: 245–247).

Reedycje dzieł G. de Cordemoy

Rok 1966

Discours physique de la parole, tekst odpowiadający wydaniu z 1704 r. zamieszczony jako supplément 9 numeru Cahiers pour l'analyse, Bibliothèque du Graphe. Brak wskazania miejsca i daty.

Rok 1968

— *Oeuvres philosophiques*, avec une Etude bio-bibliographique, Edition critique par Pierre Clair et François Girbal, sixième volume de la collection »Le mouvement des idées au XVIIe siècle« (dirigée par André Robinet). Paris, 1968 (Presses Universitaires de France). Wydanie zawiera: *le Discernement, la Parole, la Lettre au P. Cossart, les deux petits Traités de métaphysique et la partie pédagogique de De la Réformation d'un État*.

Od roku 1995 wersja elektroniczna Biblioteki: Gallica de La Bibliothèque Nationale de France udostępnia:

— *Discours physique de la parole* [Document électronique] / par G. de Cordemoy, Type de ressource électronique: Données textuelles. Publication: 1995. Description matérielle: XXX–201, p. Reproduction: Num. BNF de l'éd. de, Paris: France–Expansion: AUPELF/CNRS, cop. 1972. 2 microfiches Archives de la linguistique française; 90Reprod. de l'éd. de, Paris : F. Lambert, [1668].

— *Le Discernement du corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique...* [signé de Cordemoy]. Publication: Paris: F. Lambert, [1666]. Description matérielle: strony: XXII–230; in–12.

— *Divers traitez de métaphysique, d'histoire et de politique par feu M. de Cordemoy...*; [publikowane przez syna filozofa L.–G. de Cordemoy] Publikacja: Paris: wdowa J.-B. Coignard, [1691], strony VI–292; in–12.

— *Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jésus* [le P. Cossart] *pour montrer I, que le système de M. Descartes et son opinion touchant les bestes n'ont rien de dangereux, II, et que tout ce qu'il en a écrit semble estre tiré du premier chapitre de la Genèse* / [par G. de Cordemoy]. Publikacja: [S.l.]: [s.n.], [1668], strony: 67; in–12.

PREMIERE PARTIE
CONTENANT
SIX DISCOURS
SUR

*La Distinction & l'Union du
Corps & de l'Ame.*

QUATRIÈME EDITION
revûe & corrigée.



A PARIS,
Chez CHRISTOPHE REMY, rue saint Jacques,
audeffus des Mathurins, au grand saint Remy.

M. DCCIV.
AVEC PRIVILEGE DU ROY,

GERAULD DE CORDEMOY
SZEŚĆ ROZPRAW
O ROZŁĄCZNOŚCI ORAZ UNII
DUSZY I CIAŁA

Do Króla.

PANIE,

Nie rażąc głębokiego szacunku, z jakim przedstawiam Waszej Królewskiej Mości tę książkę, ośmielam się zapewnić, że Wasza Królewska Mość znajdzie w niej rzeczy godne Jego uwagi. W dziele tym badam bowiem rozmaite czynności Duszy i Ciała oraz tajemnicę ich jedności. Tym samym, przedstawiając każdemu to, czym on jest i co w nim zachodzi, sędzę, że wolno mi powiedzieć, iż prezentuję Waszej Królewskiej Mości najwytworniejszy temat, jaki mógłby zatrzymać Wasze spojrzenie i zasłużyć na Wasz namysł. A to tym bardziej, iż nigdy związek tych dwóch wyśmienitych części, które tworzą całego człowieka, nie osiągnął takiej doskonałości, jak to jest w Waszym przypadku i nigdy Rodzaj ludzki nie posiadał tak wielkiej Duszy w tak pięknym Ciele. Toteż, my poddani, postrzegamy Waszą Świętą Osobę jako czyste Dzieło Natury. Osobę, co do której uznaliśmy od samej chwili Jej narodzin, iż zstąpiła z Nieba i rozważamy wszystkie Wasze działania jako wynik następstwa Cudu, które Ono nam dało.

W rezultacie Panie, widzimy jedynie cudowności, które są dziełem Waszej Królewskiej Mości. Kiedy niepokój naszej epoki i wielki sukces jej armii, wydawały się jedynie przyczyną walk, Wy daliście nam pokój i kiedy tak głęboki spokój zdawał się wypełniać samym zachwytem, widzieliśmy, że dzięki tysiącowi zabiegów, większych i bardziej chwalebnych niż wszystkie wysiłki wojny, Wasza Królewska Mość niemal w jednej chwili naprawił nieład powstały w okresie trzydziestu lat. Te cuda zaskoczyły całą Ziemię, ale Wasza Królewska Mość nie spoczęła na tych znamienitych początkach. Zacząłeś, Panie, rozważać większe jeszcze rzeczy dla naszej szczęśliwości i myśleć o usunięciu wielowiekowych nadużyć, a to, co Wasza Królewska Mość robi każdego dnia w celu przybliżenia tak wielkiego zamierzenia, oznacza, iż poświęca Ona całą chwałę swej Korony, by uczynić nas doskonale szczęśliwymi.

Widzimy, że Wasza Królewska Mość osobiście włącza się we wszystko to, co może podtrzymać sprawiedliwość, dostatek i spokój w Jego Królestwie i że nie słuchając tych złowieszczących opinii, które pojawiają się tylko po to, by ciemiężyć Jego lud, Wasza Królewska Mość pomógł go [uwalniając] od jego przesładowców, jak również zechciał, by mówiono jedynie na temat środków ustanowienia handlu, udoskonalenia sztuk i uczynienia życia Jego poddanych bardziej słodkim, bardziej spokojnym i bardziej wygodnym. Widzimy również, że aby pobudzić uczonych do poszukiwania wszystkiego, co może służyć tak pięknym przedsięwzięciom, Wasza Królewska Mość zaszczylił nauki nadzwyczajną ochroną. Wreszcie, dobrzy ludzie mają przyjemność doświadczać, iż można dochodzić łaski, jeśli jest się zdolnym do służby Państwu, i że ten, kto w sposób najbardziej szczerzy pracuje dla spraw publicznych, jest tym, który najbardziej podoba się Waszej Królewskiej Mości.

To dobra metoda, Panie! Podobać się Królom! I nie ma wielu takich, którzy w ten sposób tworzą swój Dwór, a byłoby z wielką korzyścią dla wszystkich narodów, jeśli wszyscy Suwereni postępowaliby za przykładem Waszej Królewskiej Mości albo gdyby Wasza Królewska Mość rządził całym Światem.

Ale oto nie zauważyłem, iż idąc bardziej tokiem moich inklinacji, niż mego pierwszego zamysłu, mówię o tym, co podziwiam w Waszej Królewskiej Mości, zamiast rozprawiać o mej książce. Jej zawartość zawsze wydawała mi się tak ważna i tak piękna, że próbowałem niczego nie pominąć z tego, co mogłoby ją rozjaśnić i by rozwiązać jej trudności, posługiwałem się wyłącznie tym naturalnym poznaniem, jakie posiadamy odnośnie do Duszy i Ciała. Życzyłbym sobie, Panie, aby moja praca była użyteczna społecznie, żeby mogła być uznana za miłą Waszej Królewskiej Mości. Jeśli zaś jest to zbyt wiele, chciałbym przynajmniej, by Jego Królewska Mość ocenił ją jako wynik skrajnej namiętności, jaką odczuwam z potrzeby podobania się Mu i z racji żarliwego oddania, z jakim jestem,

Pana, Waszej Królewskiej Mości,
bardzo pokornym i bardzo posłusznym oraz bardzo wiernym sługą i poddanym,

DE CORDEMOY.

PRZEDMOWA

Nie ma bodaj nikogo, kto dobrowolnie zatrzyma się w celu rozważania cudów, jakie ukazują ciało i dusza, a tymczasem są to dwa odrębne dzieła, z których każde z osobna godne jest podziwu i które na tysiąc sposobów współtworzą zdumiewający związek. Jest on w stanie zachwycić każdego, kto podda go badaniu i jeśli ktoś miałby choćby tylko potrzebę rozrywki, wyznając, że nic nie mogłoby mu dostarczyć tyle przyjemności, co to poznanie.

Niektórzy ludzie pochopnie uważają, że samo ciało wystarczy, aby móc kosztować największych słodczych życia, ja jednak mógłbym powiedzieć, i to nie bez większej racji, iż wystarczy sama dusza. Zawiera ona w sobie wszystko to, co może dać jej zadowolenie i by znaleźć się w stanie nieporównanej z niczym radości, może ona poprzestać na refleksji nad tym, czym sama jest¹. Musi ona dobrze zbadać doskonale pojęcia, jakie Bóg dał jej, już to, aby zrozumiała samą siebie, już to w celu poznania przez nią ciała, które ona porusza, już to, by dowiedziała się, na czym polega ów cudowny związek, jaki tworzy całą ich unię². Z pomocą tego samego środka może ona pojąć (co najmniej o tyle, o ile jest to dla niej użyteczne) wszystkie pozostałe części tworzące cały ten Wszechświat. W końcu, dzięki tym [wewnętrznym] światłom³, może ona poznać samego Boga i to tak dalece, aby kochać Go bardziej od pozostałych rzeczy⁴.

¹ „[...] poznawać, to po prostu spostrzegać to, co jest wewnętrznym przedstawieniem naszemu umysłowi i że właściwie mówiąc, nic nie jest mu przedstawione w inny sposób niż jako to, co w nim samym zachodzi, to znaczy jako jego czynności i namiętności”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 165.

² Na ten temat czytamy u Descartes'a: „Przed wszystkim zauważam, że istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne (*notions primitives*) będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę. Pojęć tych jest niewiele; należą do nich najbardziej ogólne, takie jak byt, liczba, trwanie itp., które stosują się do wszystkiego, cokolwiek możemy pojmować. Do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie rozciągłości, które pociąga za sobą pojęcia kształtu i ruchu, do duszy zaś stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli; w końcu do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało i ciało, by oddziaływać na duszę powodując jej doznania (*sentiments*) i uczucia (*passions*). Uważam także, iż cała wiedza ludzka polega wyłącznie na tym, by dobrze rozróżniać te pojęcia i każde z nich przypisywać tylko tym rzeczom, do których one się stosują”. R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, s. 4, tłum. J. Kopania.

³ Cordermo używa tu terminu *światło* (ewentualnie „rozbłyśki”) w liczbie mnogiej, gdyż odnosi je do wspomnianych idei, które dusza otrzymuje od Stwórcy. Możemy je rozumieć jako naturalne dane poznania w znaczeniu, że jest ich wiele i stanowią wrodzony człowiekowi zasób wiedzy, do którego każdorazowo autor się odnosi. Wystarczy je pojmować jako zdolności duszy, jej talenty i władze, będące refleksami jej wewnętrznego światła naturalnego. W przekładzie stosujemy właśnie tradycyjne sformułowanie „światło przyrodzone umysłu” lub „światło naturalne”, z którym spotykamy się zwłaszcza u Descartes'a. „Co do mnie [pisał on], to odróżniam dwa rodzaje instynktu. Jeden jest w nas jako ludzkości i jest on czysto intelektualny: to światło naturalne, *intuitus mentis*, dzięki któremu wiem, że trzeba sobie ufać. Drugi jest w nas w stopniu właściwym także zwierzętom i jest czystym impulsem natury w celu zachowania ciała i dla ko-

Wydaje się, że przedstawione rozważania są wystarczająco przekonujące dla wszystkich, którzy odczuwają potrzebę wejrzenia w samych siebie. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że pragnienie poznania samego siebie, które każdy posiada, w nierównym stopniu angażuje nas wszystkich do rozważania rozmaitych funkcji naszej duszy i ciała. Jest to badanie, którego nie należałoby podejmować w przypadku większości zawodów, jakie zwykle wykonujemy, ponieważ wymagają one tylko nieznacznego talentu i nieznacznego umysłu. Ci, którzy poświęcają uwagę swojemu ciału, z konieczności zawężają pole swych badań. Zwłaszcza lekarze powinni pamiętać o tej przestrodze, aby nie narażać się na popełnianie tysiąca błędów, tyleż dla nich wstydliwych, co zgubnych dla innych.

Jeśli zatem zatrudnieni do zajmowania się sprawami publicznymi lub prywatnymi nie posiadają na tyle całkowitej potrzeby zgłębienia duszy, to i tak pozostaje prawdą, że poświęcenie się temu przez jakiś czas jest dla nich bardzo użyteczne, bo chociaż tak piękna wiedza jawi się jako posiadająca niezwykle małe zastosowanie względem interesów tego świata, to jednak sposób, w jaki należy postąpić, aby ją uzyskać, tak doskonale przysposabia umysł do rozwikływania największych trudności, że nie istnieje niemal nic w najbardziej zajmujących sprawach, czego nie mógłby on łatwo wyjaśnić, jeśli choć raz mógł przezwyciężyć tamte.

W rezultacie nie ma niczego, co mogłoby przygotować człowieka do tak wyraźnego pojmowania każdej rzeczy i do tak właściwego rozwikływania tych,

rzystania z rozkoszy cielesnych etc., a za którym nie zawsze powinniśmy pójść". R. Descartes, *List do Mersenne'a z 16 października 1639*, [w:] *Oeuvres de Descartes*, red. Ch. Adam i P. Tannery, t. I–XI Paris 1897–1909, oznaczane odąd A. T., t. II, s. 599. Wiele wyjaśnia również komentarz Brunschwicga: „Bez wątpienia Kartezjusz skłania się ku doktrynie immanencji duchowej, jednakże czyni to nie bez ograniczeń oraz impulsywnych reakcji, jakie zawiera wyjaśnienie w liście adresowanym z pewnością do markiza Newcastle (marzec lub kwiecień 1648). Poznanie intuicyjne jest to „czyste światło, stałe, przejrzyste, jasne, pewne, dostępne, zawsze obecne (A. T., t. V, s. 137). W świetle takiego poznania zdanie: *Myszę, więc jestem* jest jego przykładem, »bo- wiem poznanie to nie jest wcale pochodną pańskiego rozumowania ani podpowiedzią pańskich nauczycieli, to pański umysł widzi to, czuje to, kieruje tym«. Jednakże, jeżeli zdamy sobie sprawę ze zdolności duszy do poznania dzięki intuicji, nie będziemy mieli prawa twierdzić, że zachowując własny poziom, możemy być przez to na poziomie boskości i to w tym życiu". L. Brunschvicg, *Rozwój świadomości w filozofii zachodniej*, [w:] R. Descartes, *Świat...*, s. 137–138.

⁴ „Poznać duszę i Boga” to z pewnością wątek platoński (zob. Platon, *Fedon*, tłum. Witwicki, Warszawa 1958, s. 49), który pojawia się zarówno w filozofii św. Augustyna, jak i Descartes’a. Pierwszy z myślicieli pisał: „Chcę poznać Boga i duszę”. Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 244; zob. też: *Poznanie prawdy prowadzi do poznania Boga i duszy*; tamże, s. 264. Natomiast drugi: „Wszyscy, których Bóg obdarzył rozumem, mają obowiązek posługiwania się nim głównie dla poznania Boga i poznania samych siebie”. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 15 IV 1630 r.*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 184. Podobnie przedstawiał to w swych *Medytacjach*: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy”. R. Descartes *do Dziekana i Doktorów Fakultetu Paryskiej Teologii*, [w:] R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 5.

które wydają się zmieszane, niż skupienie, jakiego należy dochować, kiedy chce się dobrze rozróżnić wszystko to, co jest mu przynależne z powodu ciała, od tego, co mu przynależy ze strony duszy. Tym się bowiem cechuje to badanie, że w jego trakcie człowiek przygląda się jedynie temu, co zachodzi w nim samym, a jego przedmiot jest zawsze obecny dla niego, sprawiając, że nie może mu nigdy zabraknąć uwagi w jego rozważaniu. A skoro tylko nieco wprawy w tej nauce⁵ uczyniło go wystarczająco uważnym, aby dobrze przyjrzał się właściwościom każdej rzeczy, zanim wyda o niej sąd oraz pozwoliło mu, za pomocą tego środka, skutecznie poznać wszystko, co jest dla niego najbardziej wewnętrzne i najważniejsze, może on z większą pewnością rozsądzać na temat przedmiotów zewnętrznych oraz tego, co dotyczy innych ludzi. Nie jest on już tak podległy pośpiechowi, przypomina sobie swoje przeszłe błędy, poznaje ich przyczyny, wie, jak się ich ustrzec. To, co uczynił dla siebie samego, sprawia, że znajduje się w stanie, w którym może pomagać w analizie (*discerner*) i w najlepszej decyzji wszystkim tym, którzy go słuchają albo w czasie negocjacji, albo w działaniu o charakterze publicznym, albo w trakcie rozważań. Wszyscy bowiem ludzie, będąc podlegli tym samym namiętnościom i tym samym błędom, mogą korzystać z wiedzy tego, kto jest wystarczająco uświadomiony i kto na swoim przykładzie poznał wszystkie przyczyny tylu rozmaitych poruszeń, które nim władają i kto lepiej zna środki, do jakich należy się odwołać, żeby pouczyć albo pobudzić innych, gdyż na tym właśnie, jeśli się nie mylę, polega prawdziwa elokwencja.

Nie jest przy tym tak, iż na podstawie powyższego chciałbym wnosić, że zawsze to największy filozof byłby najbardziej obeznaną i najwłaściwszą osobą do wszelkich interesów. Mam świadomość, iż do tego potrzeba naturalnych talentów i nawet inklinacji, bez których nic nie mógłby on w sposób właściwy osiągnąć na tym polu. Wiem jednak również i to, że ten, kto jest w posiadaniu wszystkich tych zalet, lepiej jest w stanie oszacować rozmaite sprawy, kiedy wspiera się przy tym filozofią. To bez wątpienia z tego powodu wszyscy wielcy mówcy zawsze poświęcali jej tyle czasu i sądzę, że mogą powiedzieć, iż dwaj najbardziej znamienici dla antyku, wydobyli z niej wszystkie te piękne blaski, które uczyniły ich tak jasnymi na tle innych.

Przyznaję wszelako, że filozofia nie powinna zajmować nam całego naszego życia i że po kilku latach poświęconych jej z uwagą, dobrze jest nie myśleć o niej więcej, niż kilka godzin, kiedy to pozwolimy sobie, aby się rozerwać. Wydaje się, że właśnie tak stosował ją Cynceron, a sposób, w jaki wypowiada się on w kilku miejscach, ukazuje, że należy tak się nią posługiwać, aby móc z niej uczynić zabawę (co nie może się powieść, jeżeli nie zaangażujemy się na początek w filozofię bardzo serio); należy jednak należycie wystrzegać się pozwalania sobie na tę rozrywkę podczas służby, która polega na oddaniu się sprawom swego państwa, swej rodzinie lub na doniosłych stanowiskach, czy w poszczególniej profesji.

⁵ W oryginale: „wprawy w tej fizyce”.

Jeśli ten wielki człowiek i wszyscy ci, którzy zarządzali najtrudniejszymi sprawami Rzymu i Grecji, mieli takie uznanie dla tej metody, jest oczywiste, że nie mogłaby ona przysłużyć się źle komukolwiek, w jakimkolwiek zajęciu, o ile by się do niej odwołał. Żeby natomiast naśladować starożytnych (przynajmniej o tyle, o ile nam jest to potrzebne), pierwszym krokiem, jaki pozostaje nam wykonać, jest studiowanie filozofii, która uczyni nas zdolnymi do właściwego rozpoznania każdej rzeczy i do rozumowania opierającego się na innych podstawach, niż nasze przesady i nasze pospolite poglądy⁶.

Nie znaczcy to, że chciałem powiedzieć, iżby wszystkie one były niewłaściwe, ale po prawdzie, nie powinno się wcale ufać ani jednemu, zanim nie sprawdzi się go dobrze. I żeby przywyknąć do tego, nikt nie może lepiej zacząć, niż od zbadania tego, co dzieje się w nim samym oraz od rozpatrzenia wszystkich idei, jakie posiada w odniesieniu do duszy i ciała.

Gdy chodzi o mnie, to próbowałem zebrać w następujących *Sześciu rozprawach*, wszystko to, czemu należy się przyjrzeć w odniesieniu do tych dwóch rzeczy, a zwłaszcza to wszystko, co może służyć do należytego odróżnienia jednej od drugiej.

W *Pierwszej [rozprawie]* badam pojęcia, jakie posiadamy ogólnie na temat ciała i materii, ilości i jakości, miejsca, spoczynku, ruchu i próżni oraz formy, by wiedzieć, co należy rozumieć przez każdy z tych terminów, które powodują całe zamieszanie w powszechnie znanej fizyce.

W *Drugiej* rozważam zmiany, jakie poznaję w materii i przez odniesienie się do ruchu lokalnego, wyjaśniam wszystkie te, które posiadają związek z ilością, jakością oraz formą, co ukazuje, że nie istnieje potrzeba zakładania niczego ponad to⁷.

W *Trzeciej* tłumaczę ruch sztucznych maszyn oraz maszyn naturalnych przez jedną i tę samą przyczynę i określam, co nią jest, rozważając wyłącznie ciało.

W *Czwartej*, oddalając się od ciał, mówię o Pierwszej Przyczynie ruchu, ukazując, iż żadne ciało, ani żaden duch stworzony, jakkolwiek byłyby doskonałe, nie są prawdziwą zasadą jakiegokolwiek ruchu i że mogą być co najwyżej jego okazją.

⁶ Por. R. Descartes, *Zasady...*, cz. I, art. 75, s. 48–49.

⁷ De la Forge w podobny sposób rozumiał potrzebę wyjaśnienia wszelkich form scholastycznych jedynie przez zjawisko ruchu lokalnego: „[...] cielesne formy poznawcze są zmianą, jaką przedmioty zewnętrzne (i inne przyczyny, które zmuszają duszę człowieka do posiadania pewnych myśli, które nie zasłyby bez tego) wnoszą do ruchu i do formy biegu tchnień życiowych wychodzących z szyszynki [...] Zatem to, co powoduje, że uważamy te zmiany za formy, o jakich mówimy, to fakt, iż mamy rację, które nakazują nam sądzić, że to do nich myśli umysłu są bezpośrednio przyłączone [...] Jest zatem niemożliwe, aby przedmioty zewnętrzne mogły komunikować coś innego włókienkom naszych nerwów poza różnymi ruchami i w konsekwencji nie jest możliwe, aby same nerwy mogły przynieść coś innego do organu wyobraźni i zmysłu wspólnego niż następstwa ruchu, który został im przekazany; a poza tym, wszystkie akcydensy cielesne, te czy inne, nie mają nic wspólnego z myślami i uczuciami duszy, tak więc niczemu nie służy przydawanie im innych, niepojętych rzeczy, poza samym tylko ruchem lokalnym, bez którego byłyby wszystkie bezużyteczne”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 178.

To pozwala mi zbadać w *Rozprawie piątej*, na czym polega jedność duszy i ciała oraz jak działają one na siebie wzajemnie.

W końcu w *Szóstej*, po poznaniu tego, co powinniśmy rozumieć przez to, co nazywamy *naszą duszą* i przez to, co nazywamy *naszym ciałem*, próbuję dobrze rozróżnić jedno od drugiego i nawet dowieść, że jest się bardziej pewnym istnienia duszy, niż istnienia ciała⁸.

W tej ostatniej *Rozprawie*, aby mówić z jak najmniejszą niepewnością, postanawiam rozprawiać już tylko wyłącznie o tym, co wynika z mojej samowiedzy. Z największą skrupulatnością, jaka jest dla mnie samego możliwa, próbuję określić wszystkie operacje, które zależą od mojej duszy [jak również], te które zależą od mego ciała oraz te, które są wynikiem ich unii, wierząc, iż dla każdego człowieka o zdrowym rozumie, nie będzie trudne samodzielne rozpoznanie wszystkich tych rzeczy w nim samym i przekonanie się o tym, co należy sądzić: 1) o sobie, 2) o innych ludziach, 3) o zwierzętach.

Dodam, iż nie traktowałem tu jednak o tych dwóch ostatnich punktach, pomimo że w *Rozprawie szóstej* obiecałem ich wyjaśnienie, ponieważ pewne rozważania mi w tym przeszkodziły. Możliwe, że trudności te ustaną i pewnego dnia pozwolą mi dać to, czego teraz nie ujawniam, ale wydaje mi się, że wystarczy niewiele namysłu na podstawie tego, co powiedziałem, by móc łatwo uzupełnić to, co pozostało mi do powiedzenia.

⁸ Identycznie pojmował to Descartes: „Przez nazwę «myślenie» rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym co myślenie. Bo gdy mówię: ja widzę albo: ja chodzę, więc jestem, a mówiąc tak, mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny, ponieważ — jak to często dzieje się we śnie — mogę sądzić, że widzę lub chodzę, choć nie otwieram oczu i nie ruszam się z miejsca; a mogłoby być tak samo bodaj, choćbym nie miał wcale ciała. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie czy świadomość widzenia lub chodzenia, wtedy [wniosek] jest całkowicie pewny, ponieważ to dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czyli myśli, że widzi lub chodzi”. R. Descartes, *Zasady...*, cz. I, art. 9. s. 10.

ROZPRAWA PIERWSZA

O ciałach i materii

Wiemy, że istnieją ciała i że ich liczba jest niemal nieskończona. Wiadomo również, że istnieje materia, ale mnie się wydaje, iż nie posiadamy wystarczająco wyraźnych pojęć jednego i drugiego, co jest przyczyną prawie wszystkich błędów zwyczajnej fizyki⁹. Tym samym przekonuję się, że najlepszym środkiem w celu zaradzenia temu, jest odpowiednie rozwikłanie panującego tu zmieszania i precyzyjne zbadanie tego, co należy rozumieć przez ciała, a co przez materię.

CIAŁA są substancjami rozciągliwymi¹⁰.

1. Z uwagi na to, że jest ich bardzo wiele, rozciągliwość każdego musi być skończona, a owo jej określenie jest tym, co nazywamy mianem *kształtu*. 2. Ponieważ każde ciało stanowi jedną i tę samą substancję, nie może zostać podzielone¹¹. Jego kształt nie może się zmienić i jest on do tego stopnia nieprze-

⁹ Jak zauważają autorzy wydania dzieł Cordemoy, Descartes w swoich *Zasadach filozofii* dąży do utożsamienia dwóch pojęć: materii oraz ciała. Materia to ciało rozpatrywane w ogólności, będące rzeczą rozciąglą. Por. tamże, cz. II, s. 53, art. 4.

¹⁰ Autorzy wydania zalecają porównanie tego twierdzenia z artykułami: 1, 9, 11, 16 z części II oraz art. 202 z cz. IV *Zasad filozofii*. Odsyłają również do *Logiki czyli sztuki myślenia*, części I i II, gdzie znajduje się kartezjańska definicja ciała. Zwracają uwagę, że jeden z kartezjan, jakim był Jacques Rohault, dowodził w swoim *Traité de physique* z 1671 r. zbieżności tej definicji z Arystotelesa pojęciem ciała. Inni, jak oratorianin J.-B. de la Grange, uważali, iż koncepcja materii jest podobna u Epikura, Gassendiego oraz Descartes'a. Zob. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 303–304.

¹¹ Zagadnienie kresu podzielności materii jest w *Rozprawach* Cordemoy kluczowe i odróżnia jego koncepcję od teorii Descartes'a, który dopuszczał pogląd, że proces podziału materii przebiega w nieskończoność. Tym samym podzielność jest u poprzednika Cordemoy wręcz nieodłączna od pojęcia ciała: „I niech zauważą, że to wszystko, z czego zdajemy sobie sprawę, że się w nich zawiera [w ideach], może być o nich [o rzeczach] w sposób prawdziwy orzeczone. Na przykład [...] w naturze ciała, czyli rzeczy rozciąglej, zawiera się podzielność (nie pojmujemy bowiem żadnej rzeczy rozciąglej jako tak małej, abyśmy jej przynajmniej w myśli nie mogli podzielić) [...]”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. I., s. 201. Descartes programowo odrzucał atomizm wraz z pojęciem próżni: „Lecz odrzuca się filozofię Demokryta po pierwsze dlatego, że zakłada ona niepodzielność tych ciałek, z tego tytułu również i ja ją odrzucam; po wtóre, że wokół tych ciałek Demokryt przyjmował próżnię, podczas gdy ja dowodzę, że żadnej próżni być nie może; po trzecie dlatego, że przypisał im ciężkość, której ja nie przyjmuję w żadnym ciele [...] a wreszcie dlatego, że nie pokazał, w jaki sposób poszczególne rzeczy mogłyby powstawać z samego tylko łączenia się tych ciałek [...]”. Tenże, *Zasady...*, cz. IV, art. 202, s. 348; W *Liście do Gibieufa* pisał: „[...] pociąga za sobą sprzeczność teza o istnieniu atomów, czyli materialnych cząstek, które byłyby rozciągle, a mimo to niepodzielne; albowiem nie możemy mieć idei rzeczy rozciąglej, nie mając także idei połowy tej rzeczy albo jednej trzeciej, a więc nie pojmując jej jako podzielnej przez dwa lub trzy”. Tenże, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1645*, [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 208. Wydaje się przy tym, że istnieje pewna różnica w potrzebie zatrzymania podzielności u Cordemoy i braku takiej potrzeby u Descartes'a. Cordemoy szuka stałego punktu dla fizyki, jego poprzednik rozważa ten punkt jako zawsze zależny od ruchu, jako czynnika podziału w naturze lub

rwany (*continū*), że wyklucza jakiekolwiek inne ciało, co nazywa się *nieprzenikliwością*.

3. Relację, jaką ciała mają między sobą ze względu na swe położenie, nazywa się *miejscem*.

4. Gdy ta relacja się zmienia, mówimy, że ciała, z okazji których owa zmiana zaszła, zostały poruszone lub (co jest tym samym), że są w *ruchu*.

5. A jeśli owa relacja zostaje zachowana, mówimy, że ciała są w *spoczynku*.

MATERIA jest zbiorem ciał.

1. Każde ciało rozpatrywane jako składające się na takie nagromadzenie, określa się mianem *częstki materii* (*une partie*).

2. Wiele z takich ciał rozważanych razem, ale w oddzieleniu od pozostałych, jest tym, co właściwie nazywa się *fragmentem materii* (*une portion*).

3. Jeżeli te częstki lub fragmenty znajdują się bez połączenia jednych z drugimi, to nazywa się to *stosem* (*le tas*).

4. Jeśli przepływają one, jedne między drugimi, nieprzerwanie zmieniając swe położenie, to nazywa się to *cieczą* (*la liqueur*).

5. Jeśli są one wzajemnie pozaczepiane o siebie i bez ruchu lub z jego nieznaczną ilością tak, że nie mogą się rozczepić, nazywa się to bryłą (*la masse*).

Żadne ciało nie może ulec podziałowi, żadne nie może posiadać częstek, ale skoro materia jest zbiorem ciał, może ona być podzielona na tyle częstek, ile jest ciał. Może również być podzielona na fragmenty, lecz nie może posiadać tylu fragmentów, ile ma częstek.

Z braku uważnego rozpatrzenia tych rzeczy wynikło zmieszanie pojęć materii, branej w sensie ogólnym, z pojęciami każdej rzeczy w sensie jednostkowym. I ponieważ doświadczyliśmy tego, że stopy, ciecze oraz bryły dzieliły się najpierw na różne widzialne fragmenty, które następnie w wyniku siły podziału sprowadzone zostały do niewidocznych, uwierzyliśmy na tej podstawie, że to, co miało miejsce tyle razy w przypadku wszystkich fragmentów, które udawało nam się oddzielić od innych, może zachodzić w nieskończoność. Ponadto, ponieważ wielość podziałów nie ukazała nam tego, co pozostało niewyczuwalne, uwierzyliśmy także, iż możemy dokonywać podziału zawsze, bez zwracania uwagi na to, że trzeba w końcu, aby jego siła napotkała na fragment utworzony z tylko dwóch ciał, które będąc następnie oddzielone jedno od drugiego, zatrzymałyby podział, ponieważ każde z nich jest substancją, która nie może być dalej rozkładana.

W tym miejscu dobrze jest zauważyć dwie rzeczy.

Pierwszą jest, że żadne ciało brane z osobna nie jest zdolne do pobudzenia organów naszych zmysłów, a ponieważ potrzebna jest znaczna ich liczba, aby mogły utworzyć najmniejszą część (*portion*) dającej się odczuć materii, jest

pewne, że nie moglibyśmy spostrzegać żadnego takiego ciała, a wszystko to, co widzimy, jest materią.

Drugą jest, iż z powodu nieprzenikliwości każdego z ciał, nie można spostrzec ich połączenia inaczej, niż tylko w ten sposób, że wszystkie ich rozciągłości, w bryle, którą tworzą, wydają się być jak gdyby jedną i tą samą rozciągłością.

Tymczasem, posiadając jedną, bardzo jasną ideę ciał i wiedząc, że są one substancjami rozciągliwymi, niedyskretnie łączymy pojęcie, jakie mamy o ciałach, z tym, które mamy o materii i biorąc jedną bryłę za jedno ciało oraz rozważając ją, jakby była substancją, uważamy, że wszystko to, co widzimy, jest jedną rozciągłością. Ponieważ zaś, wszystko to, co widzimy jako w ten sposób rozciągle, jest podzielne, łączymy pojęcie tego, co jest rozciągle, z pojęciem tego, co jest podzielne, sądząc na temat istnienia podzielności wszystkiego, co jest rozciągle.

Jednak, żeby mieć o tym właściwszy sąd, należy przyzwyczaić się do rozważania rzeczy takimi, jakimi one są, nie zaś takimi, jakimi się wydają i starać się zapamiętać dwie uwagi. Pierwszą, że cała bryła jest nagromadzeniem licznych substancji, a nie jedną substancją. Drugą, że nie posiada ona żadnej rozciągłości własnej i że nie zdawałaby się jej posiadać, gdyby nie to, że każde z tworzących ją ciał ją posiada.

Mając to należycie rozważone, poznamy w sposób oczywisty, że żadna bryła nie jest podzielna inaczej, niż ze względu na to, iż jej części zewnętrzne oraz jej środek nie stanowią tej samej substancji i że to, co zwykło się określać spodem bryły albo częścią górną, bokiem lub wnętrzem, czy powierzchnią, są to różne substancje, z których każda, istniejąc oddzielnie od tych, które ją otaczają, może zostać od nich oddzielona.

Tymczasem, w przypadku każdego ciała poszczególnego, jego części zewnętrzne oraz środek stanowią jedną substancję, która nie może być pojęta bez przypisywania jej wszystkich tych części, w ten sposób, że żadna z nich nie będąc czymś różnym od samego tego ciała, nie może być od niego oddzielona, w związku z czym pozostaje ono niepodzielne.

Wszystko to stanie się koniecznie prawdziwe dla kogoś, kto zada sobie trud uważnego rozważenia tego i kto zobaczy, że w innym przypadku nie jest możliwe posiadanie jakiegokolwiek jasnego pojęcia zasad fizyki.

Przyznaję, że jesteśmy tak przyzwyczajeni do brania materii za ciało, że nawet wielcy ludzie nadają im tę samą definicję. Jednak, ponieważ definicja ta zawiera tylko to, co może przynależeć każdemu ciału, to znaczy bycie *substancją* i bycie *rozciąglą*, to nie należy się dziwić, jeśli te osoby uważają, że materia, będąc substancją, posiada sobie tylko właściwą rozciągłość i twierdzą jednocześnie, że wszelka rozciągłość jest podzielna. Gdyby mimo to zechcieli nad tym chwilę się zastanowić, mogliby zrozumieć, że jedna i ta sama substancja nie może się podzielić w niej samej i że jeśli do jej natury należy możliwość bycia rozciąglą w stopniu, w jakim jej to przysługuje, trzeba wyznaczyć, że będąc tą samą we wszystkich swoich częściach, nie może być żadnej z nich pozbawiona przez oddzielenie.

Jeśli nie mielibyśmy przesądów na ten temat, nie mielibyśmy potrzeby tak długich rozważań ani tak częstego powtarzania tej samej rzeczy. Jednak, podobnie jak przyzwyczajenie, by wierzyć temu, co się wie, jest często wobec umysłu równie silne, jak sama nauka, tak nie zawsze w celu wyjaśnienia ludziom czegoś przeciwnego, niż to, co wiedzą, wystarczy wyraźne przedstawienie im prawdy; [dlatego też,] jedynie ukazywanie im jej wiele razy, uczyni ją przez nich uchwyconą. I nie tylko jest czymś dobrym ułatwianie jej poznania z użyciem częstych korepetycji, lecz jest często o wiele skuteczniejsze, by po tym, jak pojmie się jakąś prawdę z użyciem zasad, pokazać trudności, jakie można mieć z daniem wiary czemuś od niej przeciwnemu.

To dlatego nie ośmieliłbym się powiedzieć, że spotkałem się z tym, iż wszyscy, z którymi mówiłem na temat ciała i materii jako jednej i tej samej rzeczy, kiedykolwiek potrafili wyjaśnić mi ich myśl od strony zasad, jakkolwiek znałem pomiędzy nimi takich, którzy posiadali wyborny umysł i bardzo dużą zdolność do rozwikływania o wiele większych trudności. I nawet wówczas, kiedy chciałem założyć wraz z nimi, jakoby materia była substancją i że substancję można by podzielić, co stanowi dwie tezy najbardziej na świecie oddalone od tego, co na ten temat można wiedzieć na podstawie światła naturalnego, nie dali mi oni żadnej satysfakcji. Kiedy ich zapytałem, czy ta substancja, którą uważają za podzielną, jest nią w nieskończoność, jak mnie się zdawało, iż ich założenie dozwala to pojmować, odrzekli mi, że nie, ale że jest taką w sposób nieograniczony¹². Kiedy ich zaś prosiłem o wyjaśnienie tego nieokreślonego podziału, wyjaśnili mi to w taki sam sposób, w jaki wszyscy rozumieją nieskończoność. Natomiast, żeby dzięki odrobinie dobrej woli ograniczyć to pełne niejasności rozważanie, wyznali mi, że tak naprawdę istnieje w tym coś niepojętego, ale że z konieczności musi tak być, żeby takim to właśnie było¹³. Wobec tego wszyst-

¹² Wydawcy dzieł Cordemoy wskazują na różnicę między podziałem nieograniczonym i nieskończonym jako wyjaśnioną przez Descartes'a w *Zasadach filozofii* (tamże, cz. II, art. 35) oraz w *Pierwszych odpowiedziach na Pierwsze Zarzuty do Medytacji*, (tamże, t. I, s. 145–146), jak również w *Liście do Chanuta* z 6 czerwca 1647 r., w którym jest mowa na temat nieskończoności i nieograniczoności świata. Por. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 307. Dodajmy, że pojęcie nieskończoności rezerwuje Descartes tylko dla Boga, świat zaś uważa za nieograniczony: „Poznajemy nadto, że ten świat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości. Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony, ale nadto uświadamiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągła w sposób nieograniczony. Bo jak już dokładnie pokazano, idea tej rozciągłości, którą pojmujemy w jakiegokolwiek przestrzeni, jest w rzeczywistości identyczna z ideą substancji cielesnej”. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 21, s. 65–66.

¹³ Na tę „niepojętość” zwraca uwagę Ablondi. On również podkreśla różnicę między kartezjańskim pojęciem nieskończoności, zarezerwowanym dla Boga, a nieokreślonością, która stosuje się do rozmiarów wszechświata, o jakiej Descartes pisał w *Odpowiedziach na zarzuty do Medytacji*. Ablondi wysuwa argument na temat niepojętości, tak jak go rozumiał Cordemoy, czyli jako unikanie odpowiedzi na temat problemu podzielności w nieskończoność. Zob. F. Ablondi, *dz. cyt.*, s. 31–34. W kolejnym kroku Ablondi uwydatnia różnicę w pojęciu indywidualnego ciała, które wedle Cordemoy ukonstruowane jest na podstawie metafizycznego aspektu jego ontologii, to jest

kiego, wydało mi się, że w tym, co ja przedstawiam, nie ma takiego zaciemnienia, a powiadam, iż każde ciało jest substancją rozciąglą i w konsekwencji niepodzielną oraz że materia jest zbiorem ciał i w rezultacie jest podzielna na tyle cząstek, ile w niej znajduje się ciał, co mnie wydaje się jasne.

Inna trudność, jaką zauważam w opinii tych, którzy mówią, że materia sama jest substancją rozciąglą, polega na tym, iż nie potrafiliby pojąć pojedynczego ciała, bez jednoczesnego założenia zjawiska ruchu, a to dlatego, że według ich doktryny nie sposób ująć ciała w spoczynku między innymi ciałami, ponieważ ich nauka wyjaśnia wzajemne stykanie się ciał jako fakt tworzenia przez nie jednego ciała. Tymczasem mnie się wydaje, że dysponujemy bardzo jasną i naturalną ideą ciała będącego w doskonałym spoczynku i znajdującego się między innymi ciałami, z których żadne nie jest w ruchu oraz że wszystko to, co mówię na temat dowolnego ciała, całkowicie zgadza się z tą ideą¹⁴.

Trzecia trudność, jaką zauważam w tym poglądzie, polega na tym, że z przyjętego założenia, iż będąc fragmentem materii, ciało może ulegać rozdrobnieniu z chwilą, kiedy jego krańce zostaną rozmaicie poruszone, wyciąga się wniosek, że jeśli otaczające je ciała będą w nie uderzały z rozmaitych stron i w przeciwnych kierunkach, to podzielił je na tyle sposobów, na ile zostanie ono przez nie naruszone. W związku z tym, części, które oddzielił się od tego ciała, będąc ponownie rozmaicie skierowane naprzeciw tym, które mu pozostały, [znowu] podzielił je nieskończenie (by mówić tu w języku tej nauki), co znaczy, że nawet jeśli nie podzielił go [dosłownie] w nieskończoność, to i tak dokona się to w tym stopniu, że nie będzie można pojąć końca tego podziału, który będzie trwał zawsze, bez umożliwienia określenia kiedykolwiek wielkości ciała w ruchu. Jeszcze mniej jest to wykonalne w przypadku założenia, że owo ciało obraca się wokół swego własnego środka i że jest kwadratowe, jeżeli bowiem jeden z jego rogów wznosi się, inny z konieczności będzie opadał, i podczas gdy ten górny będzie kierował się na prawo, inny będzie dążył w lewą stronę w ten sposób, że od pierwszej chwili ciało, którego rogi zostaną usunięte, podzieli się na pięć części, a jeśli jego ruch będzie kontynuowany, zobaczymy, że nigdy nie pozostanie ono pod postacią tego samego kształtu ani jednej wielkości.

na przyjęciu istnienia trwałego, nieprzenikliwego, niepodzielnego i rozciąglęgo ciała. W przeciwieństwie do Descartes'a teorii podzielności, która poprzez nieograniczoną aktywność ruchu, będącego zasadą podziału materii, sprawia niemożliwość wskazania w bycie czegokolwiek, co byłoby rzeczą w sensie ścisłym. Por. tamże s. 34–38. Na marginesie można dodać, iż u Descartes'a każda rzecz jest substancją uchwytą dla umysłu dzięki odpowiadającej jej idei, ale idea ta nie jest w niczym zależna od faktu aktualnego istnienia danej rzeczy.

¹⁴ Według Descartes'a całkowity bezruch jest aktualnie niemożliwy. Miał miejsce tylko raz, to znaczy, zanim Bóg nadał ruch materii: „[...] materię w stanie, w którym mogłaby się znajdować, zanim Bóg zaczął wprawiać ją w ruch, należałoby wyobrazić sobie jako ciało najbardziej twarde i najbardziej stałe, jakie tylko może być na świecie. I tak, skoro nie można popchnąć żadnej cząstki takiego ciała, nie poruszając lub ciągnąc przy tym wszystkich pozostałych, to trzeba uznać, że zdolność lub siła do poruszania i dzielenia się, która byłaby najpierw pomieszczona w niektórych jej cząstkach, rozprzestrzeniłaby się i rozdzieliła na wszystkie pozostałe w jednej chwili tak równo, jak to możliwe”. R. Descartes, *Świat...*, s. 72.

Jeżeli, w celu obejścia tej szkodliwej konkluzji, odpowie się na nią, że jedno-czy się części ciał, o tyle, o ile się je dzieli, jest łatwo zauważyć, że popada się w trudność, której chcieliśmy się pozbyć, bo jeśli prawdą jest, że w każdej chwili części albo się rozdzielają, albo się łączą, to nie istnieje żaden taki moment, w którym dowolne ciało mogłoby zachować jedną i tę samą wielkość, czy ten sam kształt. Tym samym, ten niejasny pogląd tu przedstawiany nie służy niczemu, kiedy się go zakłada w fizyce, ponieważ nie może on pomóc w wyjaśnieniu ani spoczynku, ani ruchu ciał, od czego, jak wiadomo, zależy cała ta nauka¹⁵.

Jednak wyznaję szczerze, że mnie nigdy z nikim lepiej się nie rozprawiało na temat nauk przyrodniczych niż z tymi, którzy podtrzymują wspomnianą teorię. Dobrze byłoby przy tym, żeby zgodzili się, że kiedy mówią wszystkie te piękne rzeczy, to wcale nie obstają na sztywno przy swej opinii i zamiast utrzymywać, iż każde ciało jest podzielne, dopuszczają w końcu, że aktualnie, od pewnego czasu, niektóre nie dzielą się wcale. Ponieważ zaś, według ich własnej zasady, to nie może zachodzić, przez to porzucają ją i jeśli tylko chcą podać wyjaśnienie czegoś, zmuszeni są czynić zupełnie odmienne założenia.

Tak więc mnie się wydaje, że aby równie zrozumiale mówić o podstawach fizyki, jak oni to robią, gdy idzie o ich konsekwencje, powinni jedynie przyjąć zaproponowane przeze mnie zasady. Są one uchwytnie dla intelektu i można z nich wydedukować wszystkie zachwycające konkluzje, pozwalające mi przyjąć się ich doktrynie z taką uwagą i przyjemnością. Zresztą zasady te nie są w niczym nowe i ja sam nie pretenduję do twierdzenia, jakobym odkrył coś wyjątkowego. Uczyliem jedynie nieco refleksji w odniesieniu do pojęć, jakie mamy na temat ciała oraz materii i zrozumiałem, że nie można pojąć ciał inaczej niż jako substancje niepodzielne, a materii inaczej niż jako skupisko tych właśnie substancji, co, jak sądzę, nie zostało dobrze wyjaśnione aż do teraz i w sposób tak zadowalający wszystkich, iż nie uważam, aby było możliwe przedstawienie [odtąd] dowolnej trudności, której to by nie wyjaśniło albo, by można było kiedykolwiek mówić w fizyce jaśniej bez tego.

Co się tyczy ostatnich spostrzeżeń na temat pojęć, jakie mamy o ciele oraz materii, zauważyłem, że naturalnie skłonni jesteśmy nazywać *ciałem* to, co nam się jawi jako niepodzielne, a *materią* to, co może się dzielić, bez niszczenia niczego. W ten sposób to, co określamy jako nasze ciało, jest w efekcie zbiorem stu milionów ciał, jednym słowem jest to materia. A tymczasem postrzegamy owo nagromadzenie tylu ciał tak, jak by to było jedno, ponieważ jego części, współdziałając w jednym celu, są ułożone między sobą w sposób tak dogodny dla tego celu, że nie można byłoby ich rozłączyć bez rozstrojenia całego układu,

¹⁵ Autorzy wydania dzieł Cordemoy, powołując się na *Zasady filozofii*, zwracają uwagę, iż dla Descates'a wprowadzenie w ruch i powstrzymanie ruchu wymagają tyle samo wysiłku. Zob. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 26, s. 68–69. Tak samo filozof ten wyjaśnia twardość ciał przez spoczynek części. Por. tamże, art. 55, s. 87–88, mówiąc inaczej, dla niego spoczynek zakłada działanie siły, którą to regułę, jak uważają, zdaje się tu dostrzec G. de Cordemoy, a po nim Leibniz i Malebranche. Por. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 308.

który czyni je do tego zdolnymi. To dlatego prawnicy określają w prawie *ciałem* wszystko to, co nie może być podzielone, bez bycia zniszczonym, jak koń czy niewolnik i nazywają *wielkością* wszystko to, co jest zbiorem rzeczy, które współistnieją bez zależności jednych od drugich, jak zboże, wino, olej itd. W końcu, we wszystkich przypadkach, gdzie spostrzegamy materię, której kompozycja musi koniecznie przyczyniać się do wytworzenia właściwego skutku, który musiałby być zniszczony, jeśli owo ułożenie części również uległoby zniszczeniu przez ich podział, nadajemy jej miano *ciała*, ponieważ postrzegamy ją jako niepodzielną. Natomiast, kiedy widzi się materię po prostu nagromadzoną, płynną albo jako bryłę, a która to może się dzielić na liczne części, podobne jedne do drugich, bez zniszczenia jakiegokolwiek skutku wynikłego z ich rozmieszczenia, nadaje się jej miano *materii*. Wobec tego jest prawdą, że idea, jaką każdy ma na temat ciała, naturalnie przedstawia mu coś niepodzielnego, a idea materii przedstawia rzecz podległą procesowi podziału.

W ten sposób mamy dowody na to, że ciała nie są podzielne. Zostały one osiągnięte zarówno z użyciem światła naturalnego, jak ujawnione w wyniku wnioskowania. Dzięki światłu naturalnemu, ponieważ skoro każde ciało jest jedną i tą samą substancją, trzeba, aby było niepodzielne i nie powinno się wcale mówić, że można w nim pojąć górę, bez pojęcia spodu, bo chociaż moglibyście pomyśleć o jednym z jego krańców, bez myślenia o pozostałych, to nie możecie pojmować, że ma ono tylko tę jedną część, gdy rozważacie je jako rozciągle. I dlatego o wiele lepiej, żebyście — zamiast wnioskować, że ciało jest podzielne, dlatego że posiada rozmaite boki — stwierdzili, że wszystkie jego różne powierzchnie są [z nim] nierozłączne, ponieważ stanowią one krańce tej samej rozciągłości i — by wyrazić się w pełni — tej samej substancji.

Co się tyczy wnioskowania, ukazałem, iż jeżeli każde ciało jest podzielne, jest niemożliwe, by pojąć któreś z nich w spoczynku między innymi ciałami, a tym bardziej pojąć jego ruch, co oznacza, że niemożliwe staje się wyjaśnienie czegokolwiek w naturze. W miejsce tego łatwo jest podać racje wszystkiego, jeśli uzna się każde ciało za substancję niepodzielną, oprócz tego bowiem, że zadość uczyni się naturalnej idei każdej substancji, jaką posiadamy, [to jeszcze] za pomocą tego przedstawi się doskonale wyjaśnienie ruchu oraz spoczynku każdego ciała.

Tymczasem jest oczywiste, że jeżeli jeden z powyższych poglądów nie jest prawdziwy, to z konieczności drugi nim jest, bo w końcu trzeba, aby ciało było albo podzielne, albo niepodzielne. Jeśli jest podzielne, natura nie może pozostać taką, jaką ją postrzegamy i [dlatego] pokazałem, że nie jest możliwe wyjaśnienie w niej ani ruchu, ani spoczynku; w miejsce zaś tego, jeśli nie jest, bardzo łatwo wyjaśnimy to, co widzi się w niej w odniesieniu do spoczynku oraz ruchu. Nie sądzę, aby mógł się znaleźć dowód bardziej przekonujący w odniesieniu do jakiegokolwiek prawdy.

6. Największa i najmniejsza liczba ciał, z których są zbudowane stopy, ciecze i bryły, nazywa się ich *ilością* (*quantité*, ew. *wielkością*), a ich znaczący lub

mały rozmiar jest pochodną większej lub mniejszej liczby ciał, jakie tam się mieszczą.

W ten sposób, żadne ciało wcale nie jest ilością, chociaż składa się na daną ilość, tak jak jedność nie jest liczbą, chociaż tworzy część liczby. Podobnie też ilość i rozciągłość są dwoma pojęciami, z których jedno odpowiada właściwie ciału, a drugie materii.

7. Ciała, które tworzą stosy, ciecze i bryły, nie znajdują się na tyle blisko siebie, żeby nie pozostawiały zawsze pewnych przerw w niektórych miejscach.

Jeśli tylko owe przerwy są dla nas widoczne, nazywamy je *otworami*, natomiast w przeciwnym przypadku nazywamy je *porami*.

8. Nie ma konieczności, żeby te przerwy zostały wypełnione i możemy pojąć, że pomiędzy ciałami, które się nie stykają nie znajduje się żadne ciało.

Mówienie, że nie można pojąć tych odstępów bez rozciągłości i że w rezultacie istnieją ciała je wypełniające, nie jest wcale prawdziwe. I mimo że można by powiedzieć, iż między dwoma ciałami, które się nie dotykają, możliwe byłoby umieszczenie innego ciała o danej długości, to na tej podstawie nie trzeba wnioskować, jakoby ono się tam znajdowało. Należy jedynie powiedzieć, iż są one w ten sposób rozmieszczone, że można by umieścić między nimi ciała, które w połączeniu z nimi utworzyłyby jedną rozciągłość o danej długości. W ten sposób pojmujemy, iż można by tam umieścić ciała, ale nie pojmujemy dzięki temu, iżby one tam się znajdowały. Podobnie jak moglibyśmy posiadać ideę licznych ciał, choćby nie istniało żadne, tak moglibyśmy również pojąć, że jest możliwe umieszczenie ich pośród ciał, pomiędzy którymi, jak dotąd nie ma żadnych innych.

W końcu nie mógłbym zgodzić się z poglądem tych, którzy utrzymują, że jeśli wszystkie ciała, które wypełniają wazę, zostałyby zniszczone, jej ściany połączyłyby się¹⁶. Wyznaję, że nie chwytam tego rozumowania i nie mogę pojąć, co [w tym przypadku] ma jedno ciało do kwestii istnienia drugiego. Prędzej mogłoby się zdarzyć, iż ciała otaczające wazę, napierając na jej ściany, stłukłyby je, zwłaszcza jeśli ściany te nie byłyby od wewnątrz podtrzymywane przez inne ciała, ale powiedzieć, że od chwili, kiedy się usunie wszystkie ciała ze środka naczynia, jego ściany muszą się zbliżyć, chociaż nie ma niczego, co by je ścisnęło i czynić z tego argument przeciwko próżni, to wyznaję, że jeśli miałyby to być dobra racja, to ja nie umiem rozpoznać jej siły i sądzę, że bardzo jasno widać, iż dwa ciała mogą istnieć w tak dużej odległości jedno od drugiego, że pomiędzy nimi można by jeszcze umieścić wielką ich liczbę, albo nie umieszczać tam żadnego, bez efektu ich złączenia czy odsunięcia. Ale zapyta ktoś, czy ta odległość jest niczym? Ależ nie, bez wątpienia. Jednak z pewnością, przynajmniej nie jest to substancja. Otóż, z racji tego, iż położenie ciał nie jest

¹⁶ Jest to opinia Descartes'a, por. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, artykuły 17–18, s. 62–63. Wydawcy opracowania dzieł Cordermoy polecają również odniesienie się do *Listu Descartes'a do Henri More'a z 11 grudnia 1648* (A. T. t. V, s. 240–241) oraz *do Mersenne'a z 9 stycznia 1639 r.* (A. T. II, s. 482).

substancją, tak też odległość między nimi, będąca skutkiem tego położenia, również nią nie jest. Wreszcie, jak jest prawdą twierdzenie, że jeśli jakieś ciało znajduje się między dwoma innymi, odległość, jaka jest między tymi dwoma ciałami, bierze się z położenia, jakie jedno ma z uwagi na drugie, nie zaś przez wzgląd na to trzecie, które mogłoby zostać usunięte, bez zmiany położenia tamtych, tak jest prawdą, że owe dwa ciała nie są mniej czy bardziej od siebie oddzielone po to, żeby posiadać jakieś ciało między sobą lub żeby nie posiadać żadnego i że jeśli bywają one niekiedy mniej czy bardziej oddalone, to bierze się to stąd, że ich położenie pozwala czasem bardziej, czasem mniej, na umieszczenie jakichś ciał między nimi.

9. Tak jak kształty ciał są bardzo liczne, tak również ich łączenie się doprowadza do tego, że odczuwalne czy nieodczuwalne fragmenty, jakie tworzą, także mogą być różnych kształtów.

10. Ale tak jak wśród ciał wiele posiada ten sam kształt, tak istnieją również fragmenty, które mają podobne kształty.

11. Nawet liczne ciała o rozmaitych kształtach, pomieszczone w równiej liczbie i w ten sam sposób, mogą tworzyć różne fragmenty o takim samym kształcie i posiadające takie same własności, a to, co wynika z połączenia owych fragmentów, jest tym, co nazywamy danym typem materii, lub jeśli chcecie *materią drugą*.

W ten sposób *materia pierwsza* może być dobrze zdefiniowana (postępując za tym, co zostało powiedziane) jako *zbiór ciał (un assemblage)*, z czego widać, że każde ciało jest częścią tej materii pierwszej.

Tak samo *materia druga* byłaby właściwie zdefiniowana jako *zbiór wielu fragmentów tej samej natury*, a każdy z tych fragmentów jest prawdziwą częścią tej materii drugiej.

Przyjmując, że każdy fragment danej natury mógłby zostać złączony z pewnym fragmentem innej natury, z czego uzyska się trzeci typ fragmentów, widzimy, że liczne z tych ostatnich utworzyłyby materię, którą można by nazwać *materią trzecią*, będącą wynikiem połączenia dwóch pozostałych, której wymieszane części będą jej prawdziwymi składowymi (*parties*).

W ten sam sposób rzeczy mogą przejść od trzeciej do czwartej natury i w celu zachowania porządku, czyniącego te zmiany zrozumiałymi, fragmenty, na które dzieliło się z początku każdą materię, powinny być nazywane jej częściami.

Trzeba zauważyć, że nadanie różnych nazw tym poszczególnym stanom zależało od tego, w jakim stopniu dało się je poznać i było posunięciem bardzo właściwym, lecz nie byłoby nim, gdyby domniemywać, że z każdą zmianą powstaje nowy byt, który nazywa się *jakością* albo *formą*. Te nazwy mogłyby być właściwe, by wyjaśnić różne cząstki materii rozmaicie poukładane, ale nie mogą w sposób zrozumiały oznaczać nowej rzeczy.

12. Jedyne skutki (*effets*), pozwalają nam sądzić na temat rozmaitych kształtów, które mogą posiadać różne cząstki każdej materii.

W ten sposób, kiedy przedstawia się bryłę lub jakąś ciecz, których części nie mogą być od siebie oddzielone, trzeba zbadać, jakie są tego efekty; następnie należy rozważyć, jakie kształty są najwłaściwsze, żeby wywołać takie skutki i należy sądzić, że dobrze się założyło pewien wybrany kształt cząstek, które tworzą bryłę lub ciecz, jeśli się z nich wyodrębniło [ten właśnie] jeden, który może służyć podaniu racji wszystkich ich skutków¹⁷.

¹⁷ Podobny sposób myślenia odnajdziemy u Descartes'a: „Lecz kto jest świadom, że w magnesie możemy poznać to jedynie, co składa się z pewnych prostych natur i znanych same przez się, ten wie dobrze, co należy robić. Zbiera on najpierw pilnie wszelkie owe doświadczenia, jakie może zdobyć dotyczące tego kamienia, następnie usiłuje z nich wysnuć, jaka mieszanina natur prostych jest konieczna do wywołania wszelkich skutków stwierdzonych doświadczalnie w magnesie; raz ją wynalazłszy, może śmiało twierdzić, że poznał prawdziwą naturę magnesu, o ile ją człowiek może odkryć, i to przy pomocy danych doświadczeń”. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937, s. 86.

ROZPRAWA DRUGA

*O ruchu oraz spoczynku ciał*¹⁸

*O tym, że nie zachodzi żadna zmiana w materii,
której nie można by wyjaśnić za pomocą ruchu lokalnego*¹⁹

Wszyscy zgadzają się, że nie istnieje nic tak bardzo przeciwnego ruchowi jak spoczynek²⁰. Jest zatem pewne, że kiedy mówi się, iż jakieś ciało jest w spoczynku, nie rozumie się tu niczego innego poza tym, że ciało to jest zawsze w tym samym położeniu²¹. Podobnie, podążając za przeciwną regułą, kiedy mówi się o ruchu ciała, nie należy przez to rozumieć niczego innego, jak tylko to, że ciało jest przemieszczane w taki sposób, że ani chwili nie pozostaje w tym samym położeniu²².

Można by zapytać o to, co jest przyczyną tego przemieszczania, ale byłoby to wyjściem poza zagadnienie, którego celem nie jest wyjaśnienie przyczyn ruchu

¹⁸ Treść *Rozprawy drugiej* była integralną składową pierwszego wydania *Świata* Descartes'a z 1664 r., w której została wydrukowana bez podawania nazwiska jej autora. Sam Cordemoy przedstawił ją natomiast osobiście jako *Rozprawkę o działaniu ciał* na spotkaniu uczonych u Haberta de Montmort, przyjaciela i wydawcy prac Gassendiego. Wspomniane wydanie traktatu Descartes'a zawierało również tekst Rohaulta na temat przyczyn i odmian gorączki: *Le Monde de Monsieur Descartes ou le Traité de la lumière et autres principaux objets des sens, avec un Discours de l'Action des Corps et un autre des Fièvres, composés selon les principes du mée Auteur*, Paris 1664. Zob. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 2–3, 29, 312. Co interesujące, traktat anatomiczny Descartes'a z 1664 r., pozwolił na ujawnienie nie tylko poglądów Cordemoy. Otóż jest faktem, że to dołączone do niego ryciny oraz zwłaszcza uczone *Uwagi* należały do de la Forge'a. Pelen tytuł opracowania: *L'Homme de René Descartes et un Traité de la formation du fœtus du même auteur, Avec les Remarques de Louys de la Forge, Docteur en Médecine demeurant à La Flèche, sur le Traité de l'Homme de René Descartes, et sur les Figures par lui inventées*. Paris 1664. Wydanie to było drugim po wydaniu łacińskojęzycznym F. Schuylla z roku 1662: *Renatus des Cartes De Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyll, incolytæ urbis Sylvæ Ducis senatore et ibidem philosophiæ professore, Lugduni Batavorum* 1662.

¹⁹ Ideę takiego ruchu znajdujemy u Descartes'a: „[...] natura ruchu, o której tutaj mówię, jest tak łatwa do poznania, że sami geometryści, którzy spośród wszystkich ludzi są najlepiej przygotowani do tego, aby wyrażnie pojmować rzeczy, które badali, uznali ją za bardziej prostą i dostępną dla intelektu niż ich płaszczyzny i linie; a widać to najlepiej w tym, że wyjaśniają oni linię przez ruch punktu i powierzchnię przez ruch linii. Filozofowie dopuszczają także liczne ruchy, o których myślą, że mogą się one odbywać bez zmiany miejsca przez jakiegokolwiek ciała, jak ci, którzy nazywają *motus ad formam*, *motus ad calorem*, *motus ad quantitatem* (ruch co do formy, ruch co do ciepła, ruch co do ilości) i tysiąc innych. Ale ja nie znam żadnego poza tym, który jest łatwiejszy do poznania niż linie geometrów i który sprawia, że ciała przechodzą z jednego miejsca w drugie i zajmują kolejno wszystkie przestrzenie, które są między tymi dwoma [miejscami]”. R. Descartes, *Świat...*, s. 61. Zob. też, tenże, *Zasady...*, cz. II, art. 24–24, s. 67–68.

²⁰ Jest to pogląd Descartes'a. Por. tamże, art. 44, s. 83.

²¹ To znaczy: „jest ono zawsze umieszczane w ten sam sposób względem tych samych części ciał, które je otaczają”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 106.

²² To znaczy: „jest ono stale i zawsze w inny sposób umieszczane względem różnych części ciał, które je otaczają”. Tamże.

ciał, ale jedynie poznanie jego natury, to znaczy znalezienie definicji, która może odpowiadać wszystkim sposobom poruszania się, jakie znamy w przypadku ciał. Myślę, że łatwo zgodzimy się na tę, którą ja dostarczyłem na temat spoczynku i następnie na tę odnośnie do ruchu, ponieważ są one wydobyte z zastosowaniem zawsze nieomyłnej zasady. Pozostaje więc pokazać, że definicja ta odpowiada wszystkim ruchom, jakie są nam znane.

Pewne osoby, przyznając, że jest ona bardzo właściwa dla wyjaśnienia tego ruchu, który określamy mianem lokalnego, mówią, że może się ona zgadzać tylko z nim, ale że nie może być zastosowana do wytłumaczenia takich zmian, jak zmiany *ilości*, które nazywamy *wzrostem* lub *zanikiem*, jak również do zmian *jakościowych*, które [to zmiany stanu] nazywamy *alteracją*²³ i do tych w związku z *formą*, które nazywamy *powstawaniem* i *ginięciem*. Jednak, jeżeli pokażę, że wszystkie te przeobrażenia zachodzą wyłącznie w wyniku ruchu, co do którego panuje zgoda, że moja definicja mu odpowiada, to wyniknie z tego, iż odpowiada ona wszystkim ruchom, jakie są nam znane.

ILOŚĆ (*quantité*). Co się tyczy zmian *ilości*, to czy nie jest tak, że wówczas, kiedy przyrasta bryła (*une masse*), jakieś nowe ciała łączą się z tymi, które tworzyły dotychczas jej objętość (*quantité*)? Jeśli natomiast ona zmniejsza się, czy nie jest tak, że niektóre z tych ciał są od niej oddzielane? I czy mogą one być dodane lub odłączone bez tego ruchu lokalnego, który nasza definicja tak dobrze wyjaśnia?

Niech kawałek ziemi, który był do tej pory niemal cały jak kamień, zostanie w ten sposób poruszony przez gorąco słońca lub przez inne przyczyny, żeby to, co w nim było najbardziej płynne, z niego wyparowało i żeby to, co stanowiło w nim cząsteczki najbardziej trwałe, przylgnęło do siebie przez ich nieregularne kształty oraz żeby [cząsteczki te] połączyły się tak jedne względem drugich, by w końcu znalazły się w stanie całkowicie przypominającym resztę tego kamienia. Jest pewne, że to odparowanie niektórych części i owo zbliżenie się kilku pozostałych, nie jest niczym innym niż ruchem lokalnym i że w tym samym, ten wzrost ilości, który nazywany jest powszechnie umieszczeniem obok siebie (*juxta-position*), może być wyjaśniony przez naszą definicję.

Co do innego przyrostu, który dokonuje się przez przyjmowanie w siebie (*intussusception*), to nie różni się on niczym od poprzedniego, chyba że tym, iż w pierwszym przypadku, nagromadzające się cząstki łączą się przez swoje zewnętrzne powierzchnie z częściami bryły, która się powiększa, a w drugim, stale napływające cząstki wślizgują się w mniejsze przestrzenie, które znajdują się między częściami danej bryły, aż do momentu, kiedy napotkają na miejsca bardziej ciasne od tych, które były potrzebne, aby zostały one przyjęte w to ciało. W ten sposób, próbując tamtędy przejść, posiadają one często na tyle silny

²³ Alteracja — u Arystotelesa zmiana w kategorii ilości. Za: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960, s. 38. Poniżej Cordemoy definiuje alterację bardziej precyzyjnie.

ruch, że pozwala on im na wniknięcie w głąb, chociaż niejednokrotnie ten ruch nie jest wystarczający, aby umożliwić im przecisnięcie się dalej, co powoduje, że znajdują się tam nagromadzone i przyczyniają do wzrostu masy.

To samo widać na przykładzie strzały, która została wystrzelona i wciśnięta pomiędzy wiele innych, wiadomo bowiem, iż pomimo ścisku, który tworzyło uprzednio ich skupisko, znajdowała się tam jeszcze między nimi pewna przestrzeń, w którą ta strzała wniknęła, jak również jest jasne, że mimo to, iż mogła ona mieć dość siły, żeby rozsunąć nieco jedne strzały od drugich, mogła również, po wytraceniu całego swego ruchu w wyniku tego wysiłku, pozostać utkwiona pomiędzy nimi, powiększając w ten sposób ich liczbę.

To samo dzieje się z roślinami pobierającymi pokarm tylko dlatego, że gorąco słońca powodując ruch rozmaitych soków we wnętrzu ziemi (to znaczy różnych małych cząstek, których kształty są odmienne), przyczynia się w końcu do ich wznoszenia się i płynięcia przez nieskończone małe przejścia, w których cząstki te, napotkawszy na korzenie lub nasiona pewnych roślin, których pory są zbliżone do ich kształtu, wnikają w nie. Dzieje się tak, ponieważ jest dla nich bardziej wygodne kontynuowanie w ten sposób ich ruchu po linii prostej, a mając już spożytkowaną pewną część ich impetu [ew. gwałtowności ich ruchu, *impetuosité*] w celu uczynienia sobie tego przejścia, znajdują się one tam nagromadzone, co powiększa substancję tych roślin.

Jeśli wspomniane cząstki zachowywałyby wystarczająco dużo ruchu, aby przejść dalej, w niczym nie służyłyby za pokarm. Z tego wynika, że zbyt wiele gorąca, dając tym cząsteczkom zbyt wiele ruchu, powoduje usychanie nasion wewnątrz ziemi, która umożliwiałaby im kiełkowanie, gdyby była w mniejszym stopniu ogrzana. Co więcej, zbyt wielki ruch może nawet stać się przyczyną tego, że cząsteczki większe od tych, które dla pewnych roślin mogą służyć za pokarm, torując sobie przejścia, zniszczą kształt i ułożenie porów takiej rośliny, doprowadzając ją do stanu, w jakim nie może ona już więcej pozyskiwać tych, które byłyby dla niej właściwe. Tak samo w przeciwnym przypadku, gdy pewne braki w ruchu mogą sprawić, że żaden sok nie będzie mógł mieć wystarczająco siły, aby wniknąć do nasion, żeby mogły one wzrosnąć i w ten sposób staną się bezużyteczne.

Na podstawie tego można jeszcze przypuszczać, że wszystkie drobne soki o małych cząstkach, nie mających podobnego kształtu, nie zawsze są równie właściwe, by móc wnikać w każdy rodzaj nasion i że każdy taki sok, po tym, jak daremnie uderzy w te, do których nie zdoła przeniknąć, może w końcu być dostarczony do miejsc, w jakich napotka nasiona, których pory będą wystarczająco dopasowane do jego kształtu, aby mogły go zatrzymać. W ten sposób jedna i ta sama ziemia może jednocześnie zawierać wiele różnych soków i to samo słońce może poruszyć je jednocześnie, w celu odżywienia rośliny, której sok będzie trujący, rosnącej całkiem blisko tej, której sok może posłużyć za antidotum dla tej trucizny. Jest przy tym pewne, że nigdy żadna z nich nie przyjmie tego, co będzie właściwe dla odżywienia innej, z tej samej racji, dla której dwa odmien-

nie ponacinane sita nie przepuszczą nigdy innych ziaren od tych, które będą proporcjonalne względem kształtu ich otworów.

JAKOŚĆ (*qualité*). Co do zmian jakości, które nazywamy zmianą stanu (*alteration*), ukazanie, że wszystkie one zachodzą dzięki temu ruchowi, do którego odnosi nasza definicja, jest łatwe. W tym celu należy najpierw sprawdzić to, co rozumie się przez słowo *alteracja*.

Bez wątpienia, przez to słowo rozumiemy wszystkie zmiany, które mogą zachodzić w ciele złożonym z wielu części, ale bez zwiększenia lub zmniejszania jego bryły i bez zniszczenia kompozycji tych części, na której to zasadza się w istocie właściwa mu natura, to znaczy to, co czyni je innym od pozostałych ciał. Powiadam: bez zwiększania ani zmniejszania jego bryły, ponieważ ten rodzaj zmiany jest pochodną ilości, jak to już zauważyliśmy. Dodam, że alteracja w ciele, w którym się dokonuje, nie może w żadnym stopniu zniszczyć tego szczególnego ułożenia części, które stanowi całą jego naturę i czyni je różnym od innych ciał, ponieważ ta wielka i ostatnia zmiana odnosi się do formy, o której powiemy w następnym rozdziale. Mając to ustalone, twierdzę, że alteracja nie może dokonywać się bez ruchu lokalnego, bowiem ciało złożone z wielu cząsteczek, będąc tym, czym jest wyłącznie w wyniku ich rozmieszczenia, nie może otrzymywać zmian inaczej niż za ich pośrednictwem²⁴. Jest więc pewne, że jeśli mniejsze z tych części pozostają zawsze w tym samym położeniu, bez oddalania się od siebie, bez zbliżania do siebie, bez przechodzenia jedne w drugie i bez przyjmowania innych między siebie, jest pewne, powiadam, że nie nastąpi żadna zmiana i że tak długo, jak będzie trwał spoczynek tych wszystkich części ciała, można być przekonanym, iż jest ono zawsze takie samo, to znaczy, że nie jest wcale zmienione (*alteré*). Zatem, jeśli zauważamy zmianę w ciele, należy wnioskować, że jest ono jej podległe, ponieważ cząsteczki uległy ściśnięciu lub oddaleniu, albo że jedne przeszły w miejsce drugih, lub że doszło do wnikięcia innych pomiędzy nie, co nie może zachodzić inaczej niż w wyniku ruchu lokalnego, a co potwierdza, iż to z jego udziałem dokonują się alteracje lub zmiany jakościowe. Jeśli zbliżymy się do poszczególnych rzeczy, zobaczymy na przykład, że chleb, nie przestając być chlebem, może bez różnicy posiadać jakość miękkości albo jakość bycia czerstwym, ale nie może być ani świeży, ani czerstwy inaczej niż w wyniku ruchu i zróżnicowania położenia jego części²⁵. W rezultacie jest on miękki, ponieważ jego cząstki, będąc jesz-

²⁴ Wszystkie stany materii zależą od ruchu jej części. Por. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 23, s. 66.

²⁵ Nowożytni autorzy, o których mówimy, zwalczając arystotelesowską fizykę jakości, odmawiali im odrębnego bytu jako rzekomym formom kształtującym z zewnątrz materię i wyjaśniali je wyłącznie przez ruch części. De la Forge w swoim *Traktacie* odwołuje się do argumentów podawanych przez Descartes'a, odmawiając na przykład rzeczy gorącej posiadania przebywającej w niej jakości silnego ciepła, lub szpadzie, którą kogoś ranimy, jakości bólu, a w piórku przyjemności. De la Forge odsyła do następujących fragmentów dzieł Descartes'a: tenże, *Zasady...*,

cze nasycone drobinami wody, z której został utworzony, są bardziej elastyczne i mniej stawiają opór dotykowi, ponadto zawierają w sobie miejsce dla ruchu, pozostają bowiem wzajemnie oddzielone od siebie, co sprawia, że z łatwością można ten chleb nagryźć i że mniej kaleczy on podniebienie i pozostałe części naszych ust. Podobnie, po upływie kilku dni, nie stanie się on suchy inaczej niż w wyniku tego, że wspomniane cząsteczki wody wyparują, będąc pobudzone albo z powodu ich własnego ruchu, albo przez ruch powietrza, dzięki czemu bardziej grube cząsteczki ciasta, które pozostają o wiele mniej ruchliwe, zbliżą się jedne do drugich i pozostawią chleb w takim stanie, że z trudem można będzie wprowadzić weń nóż. Tymczasem cały czas będzie on nazywany chlebem, ponieważ jego cząstki stale będą posiadały wystarczająco z tego ułożenia, na jakim polega jego natura.

W ten sposób widzimy, że nie jest błędem zdefiniowanie alteracji za pomocą sformułowania, że jest to zmiana sprawiająca, iż ciało, którego ona dotyczy, może pobudzić (*affecter*) niektóre z naszych zmysłów inaczej, niż mogło to mieć miejsce wcześniej, lecz wszelako nie w ten sposób, że nie poznalibyśmy już nic z tego, co zdawało się w nim istnieć, bo w takim razie (co zobaczymy w dalszym ciągu) powiedzielibyśmy, że nastąpiło w nim zniszczenie formy i powstanie jakiejś innej. To natomiast, co musimy w tym miejscu rozważyć, polega na tym, że przemiana, jaką wyjaśniliśmy na przykładzie chleba, miała za przyczynę jedynie odparowanie niektórych cząstek oraz ścieśnienie się innych, co jest ruchem stosującym się do naszej definicji.

FORMA (*forme*). Pozostaje rozważyć zmiany formy, które nazywamy *powstawaniem* lub *ginięciem*.

Powiada się, że w pewnym fragmencie materii ma miejsce zniszczenie i następnie powstawanie, kiedy nie dostrzega się już nic z jej pierwotnego ukształtowania. I nasze zmysły są w tym stopniu panami naszego zaufania, że kiedy nic już więcej z danej rzeczy nie jawi się nam z tego, co przedstawiało się wcześniej, nie tylko zaczynamy inaczej ją nazywać, żeby mogło to odpowiadać nowej idei, jaką w wyniku tego nabywamy, ale skłaniamy się do przekonania, że nie jest ona już tą samą rzeczą i często mówimy, że jest to coś innego. Bez wątpienia wyrażalibyśmy się bardziej właściwie, gdybyśmy po prostu powiedzieli, że jest ona całkiem inna, to znaczy, że jest całkowicie przemieniona. Jesteśmy natomiast przyzwyczajeni do wyróżniania dwóch porządków czy rodzajów (*especes*) zmian, mimo że między nimi istnieje tylko nieznacząca różnica. Otóż, kiedy rzecz nie jest zmieniona tak dalece, że nie daje się poznać, chcemy, żeby była tą samą rzeczą, lecz tylko w zmienionym stanie (*alteré*), ale kiedy jej przeobrażenie jest takie, że nie ujawnia się nic z tego, co owa rzecz posiadała, jesteśmy pewni, że to już nie jest ta sama rzecz. Tymczasem, jeśli bardziej niż zmysłów poradzimy się rozumowi, dostrzeżemy, iż ten przedmiot jest cały czas tym

samym ciałem, które zawsze zachowuje określoną liczbę cząstek i może być zmienione tylko dlatego, że jego mniejsze cząstki są całkiem inaczej ułożone niż poprzednio, nawet jeśli nie pozostawiają temu ciału nic, co przypominałoby jego pierwotną budowę. I żeby ukazać, że ruch, który zdefiniowaliśmy, jest przyczyną tego ostatniego skutku, w równym stopniu co pozostałych, należy zbadać jedną z tych skrajnych zmian, którą nazywamy zmianą formy.

Stos zboża wydaje się nam podzielony na liczne małe ziarna: cząsteczki każdego z nich są ściśnięte w sposób czyniący je niemal okrągłymi. Posiadają one łupinę na tyle delikatną, żeby nie uległy całkowitemu ściśnięciu, ale jednocześnie na tyle mocną, żeby je zachować. Odbija ona światło w kierunku naszych oczu w taki sposób, że jawią się nam one jako żółtawoszare i odznaczające się bielą w niektórych miejscach. Jeżeli poddacie to zboże mieleniu, zobaczycie, że ziarna znajdujące się na wierzchu, tłocząc się w wydrążeniach, które celowo czyni się w kamieniu młyńskim, zmuszane są do podążania za ich ruchami. I kiedy pierwsza warstwa tych ziaren ma kilka szczypt znajdujących się w przegrodach, które tworzą między nimi ziarna drugiej warstwy, ta druga jest w tym czasie zmuszona do podążania za tym ruchem, z tego samego powodu niosąc trzecią, a ta znowu tę, która znajduje się na górze tak, iż w końcu cała bryła obraca się. W ten sposób ciężar maszyny, w połączeniu ze skutkami jej ruchów, zgniata ziarna, zrywa ich łupiny i sprawia, że każda z cząsteczek, które zawiera młyn, pozbywa się tych, którymi była otoczona, aby połączyć się z innymi, a wszystko to przyczynia się do powstania pewnej całości, o tak odmiennym kolorze i tak odmiennej konstytucji od pierwotnej, że nie rozpoznając w tym żadnego podobieństwa do zboża, zaczynamy nazywać to mąką.

Do tego miejsca wydaje mi się, że nie ma niczego, czego nie można by łatwo wyjaśnić przez ruch, który zdefiniowałem. Jeśli w celu wykonania z tych ziaren chleba oddziela się małe odłamki łupin, które tworzą otręby od cząstek tworzących najpiękniejszą mąkę, widać, że czyni się to przez prawa tych samych ruchów. Jeśli zmiesza się cząsteczki najbardziej delikatnej mąki z wodą w taki sposób, że jedne wchłoną drugie, to zaczną one stawać się bardziej wzajemnie związane i uważam, że nikt nie będzie poszukiwał innej tego przyczyny poza tym samym ruchem. Jeśli wystawi się tę bryłę (*masse pâtrie*) na gorąco ognia zamkniętego w jakimś miejscu zdolnym do zgromadzenia całej jego energii, to następnie ona się podniesie, a większość cząstek wody wyparuje. Części wewnętrzne, będąc pobudzone, rozsuną się od siebie, natomiast te z powierzchni, będąc osuszone przez powietrze i przez inne małe cząsteczki je otaczające, będą bardziej gładkie, bardziej ściśnione, bardziej wysuszone i bardziej kolorowe niż reszta tej masy. W końcu, jeśli po koniecznym do tego czasie wyjmiecie ją z tego miejsca, zobaczycie ją w takim stanie, który nazwiecie chlebem. Czyż nie jest to cały czas ta sama bryła, która przyjęła w siebie wszystkie te rozmaite zmiany? I czy każda z nich nie nastąpiła w wyniku ruchu, który zdefiniowaliśmy? Jednakowoż mówi się, że zmieniła ona formę, że miała miejsce utrata formy zboża i powstanie formy chleba.

Mógłbym nie uznawać tego za dziwne, gdy nazywa się zmianą formy ową skrajną przemianę, sprawiającą, że nie rozpoznaje się już nic z tego, co jawiło się jako przynależne danej masie, czyniąc to w celu odróżnienia jej od tych po mniejszych zmian, które nazywamy prostymi zmianami jakości. Jednak nie mogę pojąć tego, co każe wielu ludziom wyobrażać sobie, że jedna forma ginie, a druga rodzi się, a jeszcze mniej, że trzeba przejść przez nicłość (*privation*), żeby wykonać drogę od jednej do drugiej. Ten punkt wydawał mi się zawsze tak chimeryczny, jak dwie skrajności, co do których chce się, żeby były pogodzone, bo mnie się zdaje, że mogąc podać rację największych zmian, które zachodzą w materii, przez odniesienie do ułożenia, do kształtów, czy przez ruch, który w niej się dostrzega, nie należy w niczym tworzyć nowych bytów, których tam wcale się nie poznaje.

Wiem dobrze, że większość tych, którzy nie mają żadnego zwyczaju powoływać się na formy w stopniu, w jakim mogą się bez nich obejść, nie będzie wcale szukać innych przyczyn ruchu ciała, jak tylko ruch jego części i różnorodność ich kształtów, pod warunkiem, że mogą dostrzec ten ruch i te kształty. Jednak za każdym razem, kiedy cząsteczki, których ruch albo kształt powoduje pewną zmianę, są zbyt małe, aby mogły być zauważone, oni domagają się form i żeby ocalić honor form, które sami wynaleźli i oddać im całą chwałę przynależną procesowi powstawania, powiadają, że wszelka zmiana, która zachodzi dzięki kształtowi lub ruchowi, powstawaniem wcale nie jest. Ja natomiast uważam przeciwnie, że łatwo jest pokazać, iż można podać rację wszystkiego, co nazywa się powstawaniem, odwołując się do ruchu i kształtu małych cząstek, bez względu na to, czy można je zauważyć, czy są one niewyczuwalne.

Po pierwsze, jest pewne, że będąc niewyczuwalne dla naszych zmysłów, ciała ani nie przestają być materialne, ani nie tracą właściwego sobie kształtu, jak również nie stają się mniej podległe ruchowi, co w przypadku odwrotnym. Skoro tak jest, to jeśli podajemy wyjaśnienie zmian zachodzących w materii, z odwołaniem się do kształtu i ruchu niektórych jej części, wówczas, gdy je postrzegamy, to tym bardziej wynika z tego (ponieważ jesteśmy przekonani, że najbardziej niedostrzegalne z nich posiadają wszystkie wyżej wymienione cechy), iż powinniśmy sądzić, że części niedostrzegalne działają tak, jak te większe, a nawet, że powodują dużo znaczniejsze zmiany, ponieważ im mniejsze są cząstki fragmentów materii, tym bardziej ona sama jest podatna na zmiany, które mogą być spowodowane przez kształty i ruchy.

Natura nie uczyniła wcale praw obowiązujących tylko widzialne dla nas cząstki, pod jakie nie podpadałyby te, których nie dostrzegamy, a owe reguły, które Mechanika zna jako tak pewne dla jednych, są niezawodne dla drugich²⁶. W rezultacie, jeśli ktoś, widząc w wodzie poruszonej przez gorąco ognia pęcherze powietrza oraz kłęby pary, która z niej uchodzi, utrzymywałby, że po ich

²⁶ Podobnie rozumie to Descartes: „Te zaś części, które są niewidoczne z powodu swych rozmiarów, opiszę najłatwiej i najjaśniej, mówiąc o zależnych od nich ruchach”. Tenże, *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 4.

dostatecznym rozproszeniu przez podmuch wiatru tak, że żadna cząsteczka nie będzie już widoczna, nie będą one więcej posiadały kształtu ani ruchu, to czy nie będzie się on mylił w swoim przypuszczeniu? Albo, jeśli sądząc (jak należy sądzić), że zachowują one jeszcze swój kształt i swój ruch, pomyśli on, że te kształty i te ruchy nie podążają już za prawami obowiązującymi inne, czy nie oszuka on swojego rozumowania? I czyż nie będzie on już dłużej w błędzie, kiedy zobaczy, że chłód najwyższej warstwy powietrza, uspokajając ruch tych małych cząsteczek i zacieśniając je, sprawi, że wrócą one do stanu wody, jak na początku? Jeśli byłoby prawdą, że one nie podlegają już potem prawu pozostałych ciał, co mogłoby je uczynić mu podległymi po raz drugi? I jeśli raz jeden udało się im ująć tej mocy, co mogłoby je na powrót jej podporządkować? Tym samym widać, iż o wiele bardziej rozumnie jest wnioskować, że o tyle, o ile jakaś rzecz jest ciałem, choćby najmniejszym jak to możliwe, działa ona tak, jak inne ciała. I jeśli w kształcie oraz ruchu dostrzeżemy rację wszystkiego tego, co zachodzi w ciałach, których wielkość cząstek podpada pod nasze zmysły, będziemy upewnieni, że jest to tym samym, co powoduje zmianę tych, których cząstki są zbyt drobne, by mogły być postrzeżone.

Teraz zaś, żeby przykład jednego z tych ruchów, o których mówimy, że przyczynia się do powstawania nowej formy, posłużył nam w dalszym ciągu rozważań, zobaczmy, czy ta bryła, która przeszła ze zboża w chleb, dzięki ruchom tak dobrze wyjaśnionym w naszej definicji, mogła przeobrazić się w substancję człowieka i obrać (by mówić w języku Szkoły) formę mięsa, w wyniku tych samych ruchów, które podały rację całej reszty. Tymczasem ktoś, kto odezwie kawałek z tego chleba, musi zgodzić się, że nie oddzieliłby go od reszty, gdyby nie jeden z tych ruchów. Jeśli zaś wkładając go do ust, podzieli go na mniejsze kawałki tak, żeby w rezultacie mogły przedostać się przez przełyk i jeśli pewna ilość śliny, mieszając się z chlebem, służyła ułatwieniu owego pierwszego podziału, widzimy, że wszystko to zachodzi wyłącznie przez ruch.

Jeśli ten chleb, po przejściu już do żołądka i napotkaniu pewnego płynu, którego mniejsze cząstki — tak jak cząstki kwasów — mając zdolności tnące, są pobudzone przez gorąco wnętrzości, staje się jeszcze bardziej rozdrobniony niż poprzednio i sprowadzony — w przybliżeniu — do tego stanu, w jakim są różnokolorowe strzępy zalegające pod młotami młyna do papieru, które skoro tylko nasiąkną wodą, która je bez przerwy rozmacza, dzielą się na tyle skrawków, że tworzą białawy płyn niczym klej; to czy zachodzi to w inny sposób niż w wyniku ruchu?

Jeśli zatem ten płyn zszedł z tego organu wewnętrznego do tych, które otaczają fałdę jelita grubego (*mesentère*), a nieustanny ucisk podbrzusza, wycisnął stamtąd najdelikatniejsze cząsteczki, dzięki porom odpowiadającym małym przewodom, które nazywa się żyłami mleczowymi i odrzucił do jelita grubego najbardziej ziemiste cząstki tego samego płynu, aby usunąć je z ciała niczym bezużyteczną resztę, to czyż w dalszym ciągu nie należy przypisywać tego skutku temu samemu ruchowi?

Jeśli następnie, najbardziej delikatne i najbardziej cenne cząstki tego płynu, przechodząc przez [tak maleńkie] przewody, że oczy nie wszędzie mogły je dostrzec, a do odkrycia których potrzebna była biegłość Pana Pecqueta²⁷, staną się bardziej pobudzone niż poprzednio, już to dlatego, że domiesza się do nich porcja żółci, aby udzielić im więcej działania, już to w wyniku przejścia przez bardziej wąskie miejsca uzyskają go więcej, to przyczyni się to do tego, iż inaczej niż dotąd zaczną odbijać światło w kierunku naszych oczu, a my przekonamy się, że wszystko to dokonuje się z udziałem samego ruchu.

Jeżeli w dalszym ciągu swego biegu płyn ten miesza się z krwią, która już płynie w żyłach i jeśli podążając zgodnie ze swoim zwyczajem w naczyniach, które natura mechanicznie przysposobiła do tego celu, dochodzi on aż do serca, gdzie otrzymuje jeszcze więcej gorąca i działania, aby w rezultacie przejść do tętnic, to bez wątpienia jest to nadal skutek ruchu i ułożenia wszystkich jego części.

Jeśli jest wtłoczony w tętnice z wysiłkiem, który nadyma je aż do skrajności w ten sposób, że ich skóry rozciągną się, a ich pory otworzą, w wyniku czego będzie on mógł wycisnąć cząsteczki tej krwi przez pory, które odpowiadają ich kształtom, to czy nie zajdzie to także w wyniku ruchu?²⁸

Jeśli te cząstki, które się wydostały, będąc różnych kształtów i mniej trwałe jedne od drugich, w zależności od różnego ukształtowania, jakie otrzymały i w zależności od różnych miejsc, przez które przeszły, będą mniej lub bardziej mieszać się z prostymi lub skręconymi włóknami tworzącymi mięso, w ten sposób, że powiększą masę cząstek, które są do nich podobne; to czyż wszystko to nie stanie się w wyniku ruchu? A to przyswajanie [pokarmu], które zaprzęta rozum tych, którzy próbują szukać go tam, gdzie go nie ma, jest tak trudne do pojęcia w ten sposób? Zatem, jak mnie się zdaje, można było zauważyć, że ta sama bryła, o której mówiliśmy, iż przy pewnym ułożeniu miała formę chleba, [zmieniła się,] kiedy te same cząstki były bardziej podzielone, inaczej zestawione jedne względem drugich, przechodząc w płyn, któremu wyznaczyliśmy w tym nowym ułożeniu inną formę. W końcu można było zaobserwować, że ten sam płyn, którego wszystkie krople zdawały się jednakowe, kiedy jego cząsteczki były dobrze wymieszane, nie był jednak utworzony z całkiem podobnych drobin, skoro różnorodność ich kształtów i ich wielkości dała im sposobność do przechodzenia przez tak różne miejsca i do tworzenia w jednym z nich mięsa, w innym tłuszczu, w jeszcze innym włosów, a w kolejnych innych jeszcze rzeczy, w ten sposób, że żadna ze wszystkich tych cząsteczek nie zmarnowała się, lecz tak zmieniła swój kształt, swe położenie i swój ruch, że z punktu

²⁷ Jean Pecquet (1622–1674) francuski lekarz, anatom i jeden z pionierów fizjologii. Odkrył on u psów tak zwany przewód piersiowy, nazwany od jego nazwiska. Niedługo po nim istnienie tego naczynia u ludzi potwierdził duński anatom Thomas Bartholin (1616–1680).

²⁸ Jak zauważają wydawcy dzieł Cordemoy, powyższe fragmenty anatomiczne i fizjologiczne przywołują początek traktatu *Człowiek* Descartes'a oraz artykuły 7, 8, 9 pierwszej części *Namiętności duszy*. Stanowią też zapowiedź IV części *Traité de physique* Jacquesa Rohault. Por. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 314.

widzenia tego, co tworzy ona teraz w człowieku, trudno jest uwierzyć, że uprzednio znajdowała się w chlebie. A zachodzi to w ten [pomijany przez wielu] sposób, ponieważ zwykle nie śledzi się wystarczająco, [czyli nie ujmując się] w jej postępie, przyczyny zmian każdej cząstki i nie rozważa tego, iż to jedynie wskutek ruchu przechodzi ona krok po kroku z jednego stanu w drugi. Zamiast tego pochopnie zabieramy się do rozważania miejsca, w którym ona była wcześniej i tego, gdzie dostrzega się ją teraz, jako dwóch rzeczy tak całkowicie różnych, że wyobrażamy sobie, iż ta zmiana musi mieć całkiem inną przyczynę niż ruch i w celu jej określenia mówimy, że powstała nowa forma.

W końcu, posługując się zawsze tylko tymi małymi cząstkami, którym nakażalem znajdowanie się w różnych miejscach naszych członków, mógłbym łatwo wyjaśnić, dlaczego ich ruchy w przypadku, gdy są zbyt duże, powodują, że wydostają się one z ciała, nie zatrzymując się w nim, w ten sposób, że staje się ono niemal suche. Mógłbym również wyjaśnić, jaki jest kształt cząstek tworzących tłuszcz oraz jak z powodu braku znaczącego ruchu albo z racji bycia zbyt licznymi, cząstki te zbierają się, jak następnie one się zużywają. I w końcu, jaki jest różny bieg cząstek, które tętnice wyrzucają poza siebie, z uwzględnieniem zróżnicowania wieku, miejsc, pór roku. Jednak przekroczyłbym granice, jakie sobie przypisałem i wystarczy mi, że pokusiłem się o wyjaśnienie wszystkich ruchów, jakie są nam znane przez jedną tylko definicję lub (co jest tą samą rzeczą), o ukazanie, że wszystkie poruszenia są tego samego rodzaju i że to bardziej różnorodność ich stopnia, czy też ich odczuwalnych zmysłowo skutków, niż różnica ich natury jest tym, co należało uwzględnić, kiedy dawało się im już to nazwę ruchu lokalnego lub zmiany miejsca, już to nazwę zmiany ilości, jakości lub formy²⁹.

O SPOCZYNKU (*du repos*). To samo należy powiedzieć o *spoczynku*, bo o tyle, o ile dana bryła będzie nieprzerwanie pozostawać obok tych samych części ciała ją otaczających, nazywać będziemy ten stan *spoczynkiem w miejscu*.

Jeśli cząsteczki tej bryły, posiadając nieznaczny ruch, nie przyczyniają się jednak do tego, żebyśmy postrzegali, że ulegają rozproszению, czy że wpuszczają między siebie jakąkolwiek nową część, która byłaby do nich podobna, to powiemy, że bryła ta ani nie przyrasta, ani się nie zmniejsza i ten stan będzie się nazywał *spoczynkiem co do ilości*.

Następnie, jeżeli widzimy, że cząstki tej bryły zachowują zawsze wystarczająco z danego ich ułożenia, aby stale wytwarzać w naszych zmysłach ten sam

²⁹ Wydawcy dzieł Cordemoy podkreślają również, że w swoim opracowaniu posługuje się on definicją ruchu lokalnego, jaką w całości czerpie od Descartes'a. Co zaś tyczy się zwalczanego przez nich obu pojęcia ruchu, jakie występowało w arystotelizmie, Cordemoy nie odnosi się do niego wcale. Jego definicja brzmiała: „akt bytu w możności, o ile jest on w możności”. Z jej krytyką, jako określeniem ciemnym i zawiłym, spotykamy się również w *Logice czyli Sztuce myślenia* Arnaulda i Nicole'a. Jednak to wspomniany P. Rochon, w swoim *Liście filozofa do kartezjanina*..., zapewnia, iż również Arystoteles dowodził (Arystoteles, *Fizyka*, ks. VIII, roz. 7), że wszelkie odmiany ruchu, których naliczał sześć, są wynikiem ruchu lokalnego. Nie inaczej uważał sam Gassendi, jego bowiem definicja ruchu nie różni się od definicji Descartes'a. Por. tamże.

skutek, to chociażby poruszałyby się przy tym, nazwiemy ten stan *spoczynkiem co do jakości*.

I w końcu, o tyle, o ile pozostanie jej jeszcze dość tego ułożenia cząstek, na którym zasadza się jej odrębna i właściwa natura, nazwiemy ten stan *spoczynkiem co do formy*.

Zatem, jeśli bryła pozostaje w tym samym stanie, to znaczy, że jej cząstki wcale nie zmieniły swego położenia, a jeśli zmieniła swój stan, to znaczy, że jej cząstki nie znajdują się już w tym samym położeniu.

ROZPRAWA TRZECIA

O maszynach naturalnych i sztucznych

*Że wszystkie mają tę samą zasadę ruchu.
I o tym, co jest tą zasadą w rozważaniu samych tylko ciał*³⁰

Wszystko to, co podziwiamy w dziełach sztuki lub natury, jest czystym wynikiem ruchu i kompozycji, które z uwagi na swą różnorodność sprawiają, że rzeczy stają się właściwe względem rozmaitych zastosowań. Jednakże, żebyśmy mogli poznać to na podstawie przykładów, sędzę, że nie można by lepiej dobrać takich, które nam tego dowiodą niż zegar i ciało ludzkie³¹.

Jesteśmy wystarczająco przekonani, że ułożenie części w zegarze jest przyczyną każdego z jego działań i żeby wskazywał on godziny, żeby oznajmiał je dźwiękiem, oznaczał dni i miesiące oraz lata lub żeby czynił rzeczy jeszcze bardziej trudne i rzadkie, nie potrzeba wcale poszukiwać w nim *formy, zdolności, ukrytych sił, ani jakości*³². Jesteśmy również pewni, że nie jest on wcale

³⁰ Idee powyższe zawiera część pierwsza traktatu *Człowiek* Descartes'a: „Zdarza się nam widzieć zegary, fontanny, młyny i inne podobne maszyny, które — zbudowane zaledwie przez ludzi — nie są [przez to] pozbawione zdolności (*force*) samoistnego poruszania się w najrozmaitszy sposób. [...] Podobnie jak można było zauważyć, oglądając grotty i fontanny założone w ogrodach naszych królów, że sama tylko siła, z jaką — tryskając ze źródła — porusza się woda, wystarcza, by wprowadzić tam w ruch rozmaite mechanizmy (*machines*), a nawet, by uruchamiać grające bądź wymawiające kilka słów instrumenty, stosownie do rozmaitego układu rur prowadzących wodę. I prawdą jest, że z powodzeniem można porównać nerwy tej maszyny z rurami mechanizmów owych fontann, mięśnie i ścięgna — z różnymi narzędziami i sprężynami służącymi do wprowadzania ich w ruch, technienia życiowe — z wodą ożywiającą owe fontanny, których sercem jest źródło, jamami mózgowymi zaś ich główny zbiornik. [...] A gdy wreszcie *dusza rozumna* trafi do owej maszyny, znajdzie swe główne siedlisko w mózgu i będzie przypominać zarządcę fontann, który staje u głównego zbiornika, gdzie zbiegają się wszystkie rury owych mechanizmów, by dowolnie wzmacniać, osłabiać bądź w jakikolwiek inny sposób zmieniać ich ruchy”. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 3–13.

³¹ Wydawcy dzieł Cordemoy wskazują na przykłady zawarte w pismach Descartes'a, które dowodzą, iż wszystko, co zachodzi w przyrodzie ożywionej i nieożywionej, dzieje się mechanicznie: w odniesieniu do roślin: *Zasady filozofii*, cz. IV, art. 203; w odniesieniu do zwierząt: *Rozprawa o metodzie*, cz. V; *List do Markiza Newcastle*, z 23 listopada 1649; w odniesieniu do człowieka: *Medytacja szósta; Człowiek...* Za: *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 315.

³² Na temat uznawanych przez Szkołę form substancjalnych Descartes pisał w *Liście do Regiusa ze stycznia 1642 r.*: „Najbardziej bym sobie życzył, abyś żadnych nowych poglądów nie ogłaszał, a jedynie przekazywał poglądy starożytnych, dodając do nich nowe uzasadnienie, czego przecież nikt nie będzie miał Ci za złe; dzięki temu, jeśli ktoś dobrze zrozumie Twoje wyjaśnienia, sam wyprowadzi z nich wnioski, które miałeś na myśli. Na przykład czy musiałeś otwarcie odrzucać formy substancjalne i realne jakości? Czyżbyś nie pamiętał, że na stronie 164 *Meteorów* w wyraźnych słowach stwierdziłem, że w żaden sposób nie odrzucam ani zaprzeczam ich istnienia, a jedynie są mi one nieprzydatne w przeprowadzonych wyjaśnieniach? Gdybyś w ten sam sposób postępował, każdy z Twoich słuchaczy również by je odrzucił, widząc, że są bezużyteczne. Ty sam jednak nie wzbudziłeś u swych kolegów takiej niechęci do siebie”. R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, s. 28. Warto przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź filozofa z jego *Listu do J.B.*

ożywiony, ponieważ można podać racje wszystkiego tego, co on wykonuje, za pomocą ruchu i kształtu jego części. Nie zawsze jednak jest to argument wystarczający do wykazania, że nie posiada on żadnej duszy i z trudem można by przekonać człowieka, który — w celu dowiedzenia, że ma on *zdolność*, *duszę* lub *formę* — powiedziałby, że skoro tylko jego różne części są rozmieszczone w pewien sposób, to to, co go musi ożywiać, samo wchodzi weń na mocy reguły: *Dispositionem habenti non denegatur forma*³³. Jest to prawo, które niektórzy ludzie uznają za tak nieomyślne, że ktoś, kto by się szczycił skonstruowaniem bryły, takiej jak ciało człowieka, spodziewałby się, że jego maszynie nie brakowałoby duszy i byłby on o tym tak przekonany, że kiedy by zdecydował się na uczynienie tej bryły, nie powiedziałby, iż wykonał ciało podobne do naszego, lecz rzekłby całkiem szczerze, że zrobił człowieka takiego jak my³⁴. Takiemu filozofowi trudno byłoby wytłumaczyć, że zegar nie posiada duszy, jeśli on uparłby się utrzymywać, że on ją ma, ale osobom rozumnym, które wiedzą, iż nie należy mnożyć bytów bez potrzeby, wystarczy w celu sądzenia, że nie ma on jej wcale, zobaczenie, iż wszystko to, co on wykonuje, daje się wyjaśnić przez odniesienie do ciała.

Zakładając, że każdy wie, jaka jest budowa zegara i że posiadamy znajomość wszystkich jego części, nie zatrzymam się wcale na wyjaśnieniu, w jaki sposób jedno kółko porusza drugie, ani jak każde, podług tego, że napotyka na rozmaite części maszyny, udziela jej odmiennych regulacji (*directions*), które czynią ją

Morina: „Gdy się zauważy, że wszystko, co dotychczas w fizyce poczyniono, nie przerosło wartości jedynie próby wyobrażenia sobie jakichś przyczyn, za pośrednictwem których można by wytłumaczyć zjawiska w przyrodzie, widać, że są to wysiłki bez żadnego znaczenia. Jeśli po tym natomiast porówna się propozycje wyjaśnień innych uczonych z moimi, a mianowicie podda się porównaniu te wszystkie ich realne jakości, te ich formy substancjalne, te elementy i podobne im rzeczy, których liczba jest nieskończona, z jednym tylko założeniem, że wszystkie ciała składają się wyłącznie z kilku części [...] i jeśli porówna się to, co ja wywnioskowałem w kwestiach wzroku, soli, wiatrów, chmur, śniegu, grzmotu, tęczy i wielu podobnych rzeczy, z tym, co wywnioskowali ze swoich założeń inni [...], to jestem przekonany, że wystarczy to do przekonania nieuprzedzonych ludzi, że opisane zjawiska nie mają innych przyczyn, poza tymi, które ja podałem”. Tenże, *Oeuvres...*, A. T., t. II, s. 199–200.

³³ Współcześni wydawcy dzieł Cordemoy, pokazują, że w poglądzie św. Tomasza zawarte było przekonanie, iż „w rzeczach naturalnych forma nie stanowi koniecznego następstwa takiego a nie innego rozmieszczenia w materii”. Tomasz wyrażał je w *Sumie teologicznej*, Część I i II, kwestia CXII, art. 3. Inne przekonanie zawierają pisma filozofów nowożytnych. Odmienne poglądy znajdujemy oczywiście u Descartes'a: „Pragnąłbym — powiadam — byśmy wzięli pod uwagę, że wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia (*disposition*) jej narządów, w równej mierze, jak ruchy zegara (bądź innego automatu) są następstwem przestrzennego rozmieszczenia jego wag i kół. Nie należy przeto z ich powodu wyobrażać sobie w owej maszynie żadnej duszy roślinnej ani zmysłowej, żadnej zasady ruchu i życia oprócz krwi i tchnień wzburzonych ciepłem ognia, który nieustannie płonie w sercu maszyny i ma tę samą naturę, co każdy inny ogień, spotykany w ciałach nieożywionych”. Tenże, *Człowiek...*, s. 71.

³⁴ To pochodna tradycyjnego poglądu, mówiącego, że to „forma nadaje byt rzeczom”. Najczęściej spotyka się go w hylemorfizmie Arystotelesa, lecz również Platon zgodziłby się z nim, gdyż forma jest bezsprzecznie istotą rzeczy.

zdolną jednocześnie do tylu różnych przeznaczeń. Jest wiadome, przez jaką zręczność ustanowiono wszystkie jej ruchy i nie bawiłoby mnie badanie tego, jak się to dzieje, że sznur lub łańcuszek, który służy do nakręcenia sprężyny, sprawia, że wszystkie części działają zgodnie ze swoim ruchem. Sądzę natomiast, że dla naszego celu jest pożyteczne zatrzymać się, aby rozważyć, na czym polega przyczyna działania takiej sprężyny.

Cała Szkoła utrzymuje, że dokonuje się to dzięki *własności elastycznej* (*vertu élastique*), to znaczy, mówiąc prostym językiem, że istnieje coś, co posiada moc, czy też zdolność czynienia sprężystości, ale [ja uważam, iż] nie jest to wyjaśnienie tej rzeczy. Co do mnie, wyobrażałem sobie, że skoro wszystko, co dzieje się w zegarze pomiędzy sprężyną i wskazówką, dokonuje się, ponieważ jedno ciało wprawia w ruch inne, to istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że cząsteczki sprężyny (która jest tylko zwykłym kawałkiem blaszki owiniętym na kawałku drewna lub osi) również były poruszone przez jakieś inne ciało. I nie mogę zadowolić się myślą tych, którzy mówią, że jeśli było potrzeba innego ciała, aby dane ciało naprężyć, to ono samo wystarczy, żeby ulec rozprężeniu. Sądzę, iż jest pewne, że ta siła, która jest wymagana, żeby ono się uwolniło, może być tylko ruchem, którego jednakowoż nie poznaję jako przynależnego jakiemuś ciału samemu z siebie. Z tego wynika, że skoro dane ciało musi pozostawać w położeniu, w jakim je pozostawiliśmy, tak długo, jak nic nie nastąpi, co by ów stan zmieniło, to jeśli tylko ta metalowa blaszka, która była prosta, została skręcona, musi ona pozostawać w tym ostatnim kształcie i nie powracać do pierwszego³⁵. Dzieje się tak, ponieważ do tego, żeby pozostawać w ostatnim stanie, nie trzeba niczego zmieniać, a żeby powrócić do pierwszego, wymagany jest ruch, którego przyczyny nie dostrzegam, jako mogącej się znajdować w samej tej blaszce. Przeciwnie, widzę, że zanim została skręcona, pozostawała w spoczynku, następnie, widzę, że ruch, który ją zakrzywił, był jej udzielony z udziałem innego ciała i z jego okazji oraz że ten ruch, przestając na nią działać, powoduje, iż albo trzeba, żeby ona pozostała w stanie, w jakim się znajduje, kiedy ruch ten ustaje, to znaczy, trzeba, żeby została w spoczynku i skręcona, lub trzeba, żeby napotkała jakieś inne ciało, dające jej okazję poruszenia się od nowa i tym samym sprowadzające ją do jej pierwszego położenia. I pomimo że nasze zmysły nie pozwalają nam dostrzec ciała, które jej przekazuje ruch, w wyniku którego ona się prostuje, chociaż ukazują nam ciało, które jej przekazało ruch, dzięki któremu ona została skręcona, to mimo to, racja obydwu, będąc tak samo oczywista, sprawia, że nie powinniśmy być mniej przekonani

³⁵ Jest to reguła odnośnie do pierwszego prawa przyrody sformułowanego przez Descartes'a: „Pierwszym jest to, że każda cząstka materii wzięta z osobna, pozostaje zawsze w jednym i tym samym stanie, póki napotkanie innych nie zmusi jej do jego zmiany. Oznacza to, że jeśli tylko posiada ona jakąś wielkość, to nie stanie się nigdy mniejsza, chyba żeby inne ją podzieliły; jeśli jest ona okrągła lub kwadratowa, nie zmieni nigdy swej postaci, chyba że inne przymuszają ją do tego. Jeśli zatrzymała się w jakimś miejscu, nie opuści go aż do chwili, gdy inne nie przepędzą jej stamtąd; i w końcu, jeśli ona pewnego razu zacznie się poruszać, będzie to czynić zawsze z jednakową siłą aż do momentu, kiedy inne nie zatrzymają jej lub spowolnią”. Tenże, *Świat...*, s. 59–60.

przez jedno niż przez drugie. Ale ponieważ nasze zmysły często służyły do zapewnienia nas na temat obecności ciał, my zawsze je przywołujemy i kiedy ich wsparcie nas zawodzi, z trudem możemy skłonić siebie do wiary w to, co sama natura nam doradza. Jednakowoż możemy się wydobyć z tej trudności, jeżeli zwrócimy uwagę na dwie rzeczy.

Pierwszą jest, że zanim zostały wynalezione mikroskopy, nie posiadaliśmy środka do tego, by za pomocą zmysłów poznać tysiąc własności kształtu oraz ruchów licznych małych części naszych ciał i jest pewne, że nie mogąc w związku z tym odczuć tych małych cząstek, dążyliśmy do ich negowania lub przynajmniej do tkwienia w poglądzie, że jeśli przy pewnym wysiłku uznalibyśmy ich istnienie, oznaczałoby to, iż postradaliśmy rozum.

Drugą jest argument mówiący, iż skoro jeden raz zostaliśmy przekonani, że istnieją rzeczy mniejsze od tych, które postrzegaliśmy, kiedy nasze oczy nie były wspomagane przez szkła, to możemy domyślać się, że istnieją jeszcze inne i jeszcze mniejsze od tych, które ta nowa zręczność nam ukazała. W tym musi przyjść nam z pomocą rozumowanie, które zawsze powinno rozciągać się poza samo odczuwanie i powinniśmy rozważyć, że jeśli dla jakiejś porcji materii trzeba pewnej wielkości, żeby poruszyła nerwy, za pośrednictwem których my czujemy, to wystarczy mniejszy rozmiar, aby móc uczynić ciało. Poza tym, jeśli jest prawdą, że mniejsze ciało musi mieć kształt i może być w ruchu i jeśli jest prawdą w końcu, że prawa natury są jednakowe w stosunku do małych i dużych brył, to można rozważać kształt i ruchy ciał, których się nie widzi, ponieważ znamy kształt i ruchy brył, które spostrzegamy³⁶.

Widzi się na przykład, że, [niewypełnione niczym] palce rękawiczki, będąc złożone jeden na drugim, mogą się rozdzielać i wypełniać, kiedy włoży się w nią rękę albo jakieś inne ciało widzialne, na podstawie czego możemy przypuszczać, widząc je nadmuchiwanie przez pewien powiew, że to nadymanie dokonuje się dzięki napływowi pewnej ilości małych ciałek, których liczba jest tak duża, że chociaż żadne z nich nie jest widzialne, to jednak wszystkie razem, zamknięte w rękawiczce, unoszą jej palce w ten sposób, że tak długo, jak pozostaną one wewnątrz, będzie ona równie napięta jak wówczas, gdyby jakaś dłoń ją wypełniła.

³⁶ Ten pogląd ponownie znajdujemy u Descartes'a: „Te zaś części, które są niewidoczne z powodu swych rozmiarów, opiszę najłatwiej i najjaśniej, mówiąc o zależnych od nich ruchach”. Tenże, *Człowiek...*, s. 4. Wynika to z następujących założeń: „Ponieważ [...] zajmujemy się jedynie kwestiami zawikłanymi, takimi mianowicie, w których z poznanych członów końcowych ma się poznać bez należytego porządku pewne człony pośrednie, cała ta sztuka będzie polegała na tym, że, przyjmując nieznanne za znane, będziemy mogli stworzyć sobie drogę łatwą i bezpośrednią, nawet w trudnościach jak najbardziej zawikłanych: i nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak zawsze czynić, ponieważ założyliśmy na początku tej części, że świadomi jesteśmy, iż taka jest zależność rzeczy nieznanych w jakimś zagadnieniu od znanych, że są one w zupełności przez nie wyznaczone”. Tenże, *Prawidła...*, s. 118 oraz „[...] ilekroć jakąś rzecz nieznaną wyprowadza się z jakiejś innej już poprzednio poznanej, to przez to nie odkrywa się jakiegoś nowego rodzaju bytu, ale całe to poznanie do tego się jedynie rozciąga, iż spostrzegamy, że przedmiot badany uczestniczy w ten lub ów sposób w naturze tego, co jest dane w zdaniu”. Tamże, s. 96.

Jeśli to, co zaszło, jest prawdą w stosunku do rękawiczki, której wewnątrz widzimy, to powinno być również prawdziwe w odniesieniu do każdej innej rzeczy, w której nie dostrzegamy żadnych porów. Tym samym, mimo że stal, z jakiej zrobiona jest sprężyna zegara, posiada zbyt małe wejścia, abyśmy mogli je zobaczyć, zwłaszcza kiedy nasze oczy nie są wspomagane przez mikroskop, to nie powinniśmy jednak obawiać się zrozumienia, że najmniejsze, jak tylko mogą być, pory tej stalowej blaszki, w czasie, kiedy jest ona całkiem wyprostowana, dają przejście materii na tyle subtelnej, by mogła w nią wnikać. W tym bowiem przypadku napotyka ona każdy z tych otworków jednakowo na wejściu, jak i na wyjściu, przez co nic nie zatrzymuje jej biegu w żadnym kierunku. Ale kiedy ta blaszka zostanie skrzywiona, to znaczy, kiedy jej cząstki oddalą się od powierzchni wypukłej i zbliżą się do wklęsłej, spowoduje to, że wspomniane przejścia zacisną się od jednej ze stron i rozszerzą od drugiej, w wyniku czego subtelna materia, która tam nieprzerwanie płynie, natrafiając na najbardziej otwarte wejścia każdego z tych przejść, wnika tam obficie, a dochodząc do drugiej strony, która jest teraz bardziej ściśnięta, będzie czyniła nieprzerwany wysiłek w celu przepchnięcia cząstek tam się gromadzących oraz po to, by kontynuować swój ruch po linii prostej, co nie może się dokonać bez wyprostowania tej blaszki, to znaczy bez doprowadzenia wszystkich cząstek do ich pierwotnego położenia.

Jest godne zauważenia, że powyższe zachodzi całkiem nagle, podczas gdy siła, która skrzywiła tę blaszkę, momentalnie ustępuje, ponieważ — jeśli każdy z tych porów jest wypełniony przez materię subtelną — wszystkie te wypełnienia współpracują naraz i oddziałują na każde miejsce tej blaszki, sprowadzając ją w tej samej chwili do jej pierwszego stanu. Przeciwnie, zachodzi to powoli, jeśli siła, która utrzymuje blaszkę skrzywioną, jest tylko trochę mniejsza niż ta, za pomocą której cząsteczki materii subtelnej dążą do wnikięcia w jej pory.

Powiedzą mi być może, że chociaż ta materia subtelna jest przydatna do wyjaśnienia działania sprężyny, to nie jest już tak łatwe uznać ją, jeśli trzeba ją przyjmować bez uprzedniego jej dowiedzenia.

Odpowiem na to po pierwsze, że tak samo, jak każdy, kto widzi, jak pompuje się rękawiczkę, powinien rozumnie założyć, że wchodzi tam materia, nawet jeśli jest ona zbyt subtelna, żeby ją zauważyć; tak też my, którzy wiemy, że w stalowej blaszce znajdują się pory i że jej skrzywienie polega tylko na tym, iż rozciągają się one w jednej z jej powierzchni i ściśniają się w drugiej, rozumiemy, że cząstki tej blaszki nie mogą odnowić ich pierwotnego położenia, jeśli każdy z jej porów nie powróci do swego pierwotnego stanu i że w końcu to nie może zająć, jeśli pewna materia tam nie wnikała, co zmusza nas do koniecznej konkluzji, że istnieje materia wystarczająco delikatna do tego celu. Tym samym założenie jest nie tylko proste, ale jest ono również konieczne.

Po drugie, odpowiem, że można łatwo poznać, iż istnieje materia, której cząsteczki są bardzo subtelne i zawsze w bardzo dużym ruchu, który przekazują (całkiem niedostrzegalnie, jak one są niedostrzegalne) częściom brył lub płynów, dających się postrzegać zmysłowo.

Kto włoży rękę do wody, pozna dobrze, że jej cząstki są w ruchu i że żadne nie są wcale przymocowane do innych, gdyż inaczej nie ustępowałyby tak łatwo pod częściami dłoni. I w rezultacie, kiedy woda zamrze i wszystkie jej cząstki będą w spoczynku, nie będzie już można włożyć do niej ręki, a jeśli wyrwiecie z niej jakiś kij, cząstki wody nie zbliżą się do siebie, aby wypełnić miejsce, z którego go wyciągnęliście. Co zatem może być racją tego, iż cząstki tej wody czasami mają ruch, a innym razem go nie mają? Otóż trzeba, żeby zachodziło to z tej przyczyny, że to inne ciała poruszają niekiedy jej części i że kiedy indziej one tego nie czynią; tak samo, jak widzimy, że kula lub całkiem inna widzialna bryła, porusza się, wówczas gdy jest popchnięta i spoczywa, kiedy jej nie dotyka się wcale.

Wreszcie, nie należy myśleć, że cząstki [tej zamrożonej] wody są tak ciasno połączone, że nie znajduje się już nic pomiędzy nimi, bo wydaje się, że to, co jest odpowiedzialne za czynienie światła, przechodzi przez wodę nawet wówczas, kiedy ta jest zamrożona, a sami uczeni nie wątpią, że to, co wywołuje w nas wrażenie owego światła, jest materialne. Ponadto sztywność cząstek zamrożonej wody dowodzi dobrze, iż kiedy staną się one bardziej elastyczne, zajdzie to dzięki temu, że w swoim otoczeniu posiadają one małe cząstki, i to o wiele bardziej poruszone od tych, które należą do światła oraz tak subtelne, że nie tylko mogą one pływać między cząstkami wody, ale dodatkowo mogą penetrować pory każdej z nich i prostować każdą, jeśli napotykanie tych, które napierają na nie, zmuszałoby je do uginania się, co nieustannie zachodzi już to w stosunku do jednej, już to w stosunku do drugiej z nich. W końcu, do tego stopnia jest prawdą, że cząstki wody są raz bardziej, raz mniej pobudzone, zależnie od subtelnej materii, która je otacza, że zdarza się, iż będąc mniej poruszone od cząstek naszych rąk, sprawiają, że odczuwamy je jako zimne, a będąc o wiele bardziej poruszone od nich, dają nam odczucie ciepła³⁷.

Zarzucać mi być może, że ponieważ nie chcę, żeby cząstki sprężyny, zegara lub wody poruszały się, o ile nie są pobudzone przez cząstki należące do bardziej subtelnej materii, to muszę przyjąć inną jeszcze materię, bardziej subtelną niż tamta, aby poruszyć tę pierwszą i że według mojej zasady należałoby podążać w ten sposób w nieskończoność.

Jest prawdą, że ciała, które tworzą tę materię subtelną, o której mówię, nie mogą posiadać ruchu same z siebie, co ukażę w kolejnej rozprawie, gdzie wytłumaczę, czym jest ruch ciał, jaka jest jego pierwsza przyczyna i jak jest on

³⁷ W ten sam sposób Descartes wyjaśniał zjawisko ogrzewania i spalania przez ogień: „Podczas gdy spala on drewno lub jakąkolwiek inną podobną materię, możemy ujrzeć na własne oczy, że porusza on małe cząstki owego drewna, rozłącza jedną od drugiej, przekształcając w ten sposób najsubtelniejsze z nich w ogień, powietrze i dym, zaś największe z nich pozostawiając jako popiół. Ktoś inny może, jeśli chce, wyobrazić sobie w tym drewnie *formę* ognia, *jakość* ciepła oraz *działanie*, które je pali, jako całkiem różne rzeczy; co się zaś tyczy mnie, który obawiałbym się pomyłki, jeśli bym tam założył więcej niż to, co widzę, że koniecznie musi się tam znajdować, zadowolam się spostrzegając tam [jedynie] ruch jego cząsteczek”. Tenże, *Świat...*, s. 25.

utrzymywany, natomiast w celu podniesienia obecnej trudności, należy uczynić dwie obserwacje.

Pierwsza polega na tym, że istnieje ruch i że jego natura może być dobrze przekazywana od jednego ciała do drugiego, ale nie może ulec wygaszeniu.

Druga, że istnieją pewne fragmenty (*portions*) materii, które są bardziej właściwe z punktu widzenia zachowania ruchu niż inne, a spośród wszystkich części właśnie najmniejsze i najmniej chropowate (*rameuses*³⁸) są najsposzobniejsze do tego. Dzieje się tak, ponieważ ciała proste w ogóle nie są ze sobą wzajemnie szczepione, w związku z czym są one w stanie bardziej zachować swój ruch niż wszystkie fragmenty złożone, jakkolwiek małe by były. Bo w końcu, skoro obowiązuje zasada, wedle której każdy fragment materii i każde ciało zachowuje swój ruch o tyle, o ile nie przekazuje go innym, to ciała, które w ogóle nie są złączone, mogą go bardziej trwale przechowywać niż złożone ich fragmenty, a fragmenty najmniejsze, lepiej niż największe. Dodajmy do tego, że pewne ciała, mogąc przenikać mniejsze przerwy, niż czynią to fragmenty ciał, są mniej podatne na zatrzymywanie się niż one i w wyniku tej samej racji mniejsze porcje są temu mniej podległe niż większe, byleby ich kształt nie zmienił się wskutek ich wielkości.

Z powyższego wynika, że to, co jest najmniejsze, lepiej może zachowywać ruch i że najbardziej subtelna materia będzie do tego najwłaściwsza. To, co jest zauważalne to to, że liczne ciała lub liczne małe ich fragmenty, które poruszają się wokół jakiejś większej bryły, dotykając ją w różnych miejscach, mogą nią niejednokrotnie poruszyć aż do głębi i rozdzielić w niej wszystkie części tak, jak to ma miejsce w przypadku cząstek głowy cukru, które cząstki wody lub innych płynów tak łatwo rozpuszczają. Innym razem również, kiedy cząsteczki bryły są dobrze złączone, cząstki płynów, które ją otaczają, napotykać na nią, mogą wszystkie razem (mimo że każda odbiłaby się od niej, gdyby uderzała sama) mieć wystarczająco dużo siły, aby ją przenieść zakręciwszy ją albo po linii prostej, zależnie od tego, jak różne kierunki działania, które posiadają, mogą łatwiej się uzgodnić, to znaczy jak najmniej zmienić stan każdej. Zatem, podczas kiedy płyny w ten sposób działają na bryły, każda ich cząstka czyni różne zwroty pomiędzy innymi lub wokół samej siebie, ponieważ są one w o wiele większym ruchu niż ten, który oddają owym bryłom i następnie te cząstki, które gromadzą się z jednej ze stron takiej bryły, nie mogą wypchnąć stamtąd innych, powodują, że jest zawsze taka sama okazja, żeby każda otrzymała ruch lub go oddała.

Mając to przyjęte, nie ma nikogo o zdrowych zmysłach, kto nie sądziłby, że jeśli woda jest płynem, z punktu widzenia na źdźbło słomy, powietrze jest płynem w porównaniu z częścią wody i ponieważ cząstki wody mogą obrócić źdźbło lub je pociągnąć ze sobą, nie przestając się poruszać, tak samo cząstki powietrza zabierają często te wody i unoszą je, wprawiając w ruch obrotowy.

³⁸ Dosłownie: posiadające rozgałęzienia, krzaczaste rozwidlenia, por. P. Richelet, *Dictionnaire de la langue francaise, ancienne et moderne*, t. III, Paris 1728, s. 346.

Tak samo również cząstki materii, która wytwarza światło są płynne z punktu widzenia części powietrza, które mogą działać w różnych kierunkach. I jeszcze, na tej samej zasadzie, inna bardziej subtelna materia mogłaby być płynem, który mógłby poruszyć każdą cząstkę materii tworzącej światło. Nie należy jednak z tego powodu wierzyć, że postępowanie w odniesieniu do tego jest nieskończone, a to z dwóch racji. Pierwsza mówi, że aktualnie wystarczyło wskazać płyn, którego cząstki byłyby bardziej subtelne niż cząstki materii powodującej światło, aby podać przyczynę wszystkiego. Druga polega na tym, że nawet, gdyby trzeba było wskazać wiele innych materii tego typu, zrozumiałoby się dobrze, że to nie mogłoby podążać w nieskończoność, ponieważ materia jest mieszaniną ciał, z których każde jest niepodzielne, jak to ukazałem w *Pierwszej rozprawie*, a to powoduje, iż nie można by pojąć materii, czy też płynu bardziej subtelnego od takiego, który byłby zbudowany tylko z ciał oddzielonych jedno od drugich.

Z wszystkich tych rzeczy wynika w sposób konieczny, że duże bryły są mniej podległe ruchowi i że otrzymawszy go, w mniejszym stopniu go zatrzymują niż fragmenty, z których zbudowane są ciecze; i że pośród płynów te, których części (*portions*) są mniej złożone, wykazują większą podległość ruchowi i zdolność do zachowania go. Tym samym, nie istnieje nic tak odpowiedniego do utrzymywania ruchu w każdym rodzaju materii, od najbardziej subtelnej cieczy, to znaczy takiej, która jest zbudowana tylko z ciał prostych, które przepływają jedne wśród drugich, bez łączenia się. W ten sposób, jeśli nie chcemy więcej szukać poza ciałami, jaka jest pierwsza przyczyna ich ruchu i jeśli chcemy poznać tylko to, jaka jest materia, która pobudza wszelką pozostałą i która podtrzymuje cały ruch, należy wskazać właśnie na tę [subtelną ciecz].

Myślę teraz, że to, co powiedziałem, chcąc wyjaśnić ruch zegara, nie będzie trudne do przyjęcia. Bardzo dobrze zrozumieliśmy ruch wskazówki przez ruch koła, a ten koła przez inny, natomiast ruch wszystkich przez sznur, w tym stopniu, że przechodząc do tej skróconej blaszki, pojęliśmy, iż ruch, który ona posiadała prostując się, musiał pochodzić od jakiegoś ciała, to znaczy od pewnych ciał na tyle cienkich, aby mogły przenikać jej ciało i wystarczająco poruszonych, aby rozciągnąć jej pory na jednej z jej dwóch powierzchni, gdzie wysiłek, jaki włożyliśmy, aby ją skrócić, skrępował je. Tu, przy okazji, dobrze jest zauważyć, że te małe ciała dążą zawsze do kontynuowania swego ruchu po linii prostej i że skrócenie blaszki na powierzchni wklęsłej przeszkadza tej linii.

Byłoby w tym miejscu zbyteczne pokazać, że cały ruch dąży do rozwijania się po linii prostej³⁹, bo jakkolwiek każdy zna tego rację, samo doświadczenie wszystkich ruchów ciał zmysłowych przekonuje nas o tej prawdzie. Kamień wyrzucony z procy, którą obracamy oraz cząstki, które odrywają się od koła zakręconego ze znaczną siłą, wystarczająco to ukazują⁴⁰. Nie będzie jednak

³⁹ Chodzi o zasadę ruchu prostoliniowego. Por. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 39.

⁴⁰ Te same przykłady znajdujemy u Descartes'a: „Jeżeli na przykład zakręcimy kołem na jego osi, to mimo iż wszystkie jego części poruszają się po okręgu, bo z powodu swojego powiązania

czymś nie na temat zauważenie, że kiedy przypisuję ruch zegara pewnej materii, której cząstki są bardzo małe i zawsze w ruchu oraz dążą do linii prostej, nie mówię nic, co by nie było bardzo zrozumiałe, co nie byłoby poznawalne przez doświadczenie, a nawet co nie byłoby koniecznie prawdziwe. Dobrze jest po- czynić również i drugą uwagę, którą jest to, że zegar ma takie odniesienie do tej materii subtelnej, że gdyby było możliwe przeszkodzić w jej płynięciu w porach stalowej blaszki, nie byłoby sprężyny, a zegar pozostałby bez ruchu.

Zbadajmy teraz, czy tak samo jest z ruchami naszego ciała. Zakładając, że jego budowa jest znana, nie zatrzymam się wcale na wyjaśnieniu, w jaki sposób kości, które posiadają bardziej trwałą konstytucję niż reszta ciała, podtrzymują wszystkie pozostałe części albo dlaczego są one rozmaicie połączone, lub jakie są ich połączenia, jakie ich powłoki, czy też jakim mięsem są one obleczone. Nie zajmę się również tym, w jaki sposób przymocowane do ich końców mię- śnie służą pociąganiu ich w różnych kierunkach albo jakie połączenia mają te mięśnie z mózgiem poprzez nerwy, które nie są niczym innym niż ciągiem dal- szym i przedłużeniem jego samego. Nie zbadam także, w jaki sposób te mięśnie raz są napełnione tchnieniami, które napływają do nich z mózgu, innym razem pozostają puste lub jak tchnienia, które są tylko najmniejszymi i najbardziej ogrzanyimi cząstkami krwi, wspinają się od serca do niego przez arterie tętnicy szyjnej, ani nie powiem w końcu o tym, że to w sercu krew ogrzewa się i że ono jest w człowieku tym, czym sprężyna w zegarze⁴¹. Jednak wydaje mi się, że tak

nie mogą poruszać się inaczej, to i tak mają one skłonność do poruszania się po prostej, co ujawnia się w sposób wyraźny, kiedy przypadkiem jedna z nich odłączy się od reszty; bo skoro tylko uzyska ona swobodę, przestaje poruszać się po okręgu i kontynuuje swój ruch po prostej. To samo zachodzi, kiedy kręci się kamieniem w procy, ponieważ kamień ten nie tylko porusza się po prostej wówczas, gdy się go wypuści, lecz co więcej, czyni on to przez cały czas, jaki w niej się znajduje, wywierając nacisk na środek procy i naciągając przez to sznur, ukazując wyraźnie, że zawsze ma on skłonność do poruszania się po prostej i że po okręgu porusza się tylko przez przy- mus. Prawidłó to oparte jest na tej samej podstawie, co dwa pierwsze i zależy jedynie od tego, że Bóg zachowuje każdą rzecz za przyczyną nieprzerwanego działania, przez co nie zachowuje jej taką, jaką mogła być jakiś czas przedtem, ale dokładnie taką, jaka jest ona w tej samej chwili, w której On ją zachowuje. Otóż ze wszystkich ruchów tylko ruch prostoliniowy jest całkowicie niezłożony i całą jego naturę pojmuje się w jednej chwili. Aby go pojąć, wystarczy pomyśleć, że jakieś ciało działa poruszając się w pewnym kierunku, co zachodzi w każdej chwili, która może być określona w czasie, kiedy ono się porusza. Natomiast zrozumienie ruchu obrotowego lub jakiegó innego wymagałoby przynajmniej rozważenia dwóch jego momentów lub raczej dwóch jego części oraz stosunku, jaki zachodzi między nimi”. Tenże, *Świat...*, s. 66.

⁴¹ Pogląd na temat tego, że serce stanowi źródło wielkiego ciepła (*calidus innatus*), które ma kluczowe znaczenie jako zasada życia w organizmach, jest pochodzenia antycznego. Znajdujemy go u Hipokratesa, powtarza go również Platon w *Timaiosie*. Zob. *Timaios*, [w:] Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1995, 69 B–71 E, s. 346–347; oraz Arystotels. Por. *O powstawaniu zwierząt*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, pod. red. K. Leśniaka, A. Paciorka, L. Regnera, P. Siwka, Warszawa 1990, t. II, 3, 737a. Podziela go również Descartes. Por. Descartes R., *Roz- prawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 56–58; oraz: tenże, *Człowiek*, s. 140–144; następnie: tenże, *Namiętności duszy*, cz. I, art. 9–10. Natomiast na temat tchnień Descartes wyjaśniał: „Co się zaś tyczy drobin krwi, które przenikają aż do mózgu, to nie służą one tam jedynie do

jak powszechnie nie ma się znajomości, jaka jest przyczyna działania sprężyny w zegarze, tak również bardzo powszechnie nie wie się, jaka jest przyczyna tego wielkiego ruchu, który udziela się częściom krwi, kiedy jest ona w sercu. Co do mnie, myślę, że ta sama materia, która powoduje sprężyną zegara, sprawia również ruch serca.

Ukazałem właśnie, jak sędzę, że materia subtelna jest przyczyną wszystkich ruchów, jakie obserwujemy tak w przypadku brył, jak i płynów. Teraz należy zauważyć, że owa materia występuje w dwóch typach stanów. Albo ma ona postać oddzielnych cząstek, to znaczy, że znajduje się w pewnej ilości, bez zmieszania z inną materią większych rozmiarów, albo jest zmieszana z częściami większych ciał⁴².

W pierwszym stanie jest ona przyczyną tego blasku, który nazywamy *światłem* i w rezultacie widzimy, że wszystkie sposoby wytwarzania światła tam, gdzie nie ma go wcale, polegają jedynie na umiejętności znalezienia środka do oddzielenia większych części materii od materii najsubtelniejszej i sprawienia jej zapłonu. W ten sposób, jeśli z pomocą szkła powiększającego skupimy liczne promienie w jednym punkcie, cząsteczki, które je tworzą, jako bardzo ruchliwe, będą tam gwałtownie oddziaływały na siebie, co sprawi, że miejsce tego skupienia wypełni się materią najbardziej subtelną, która tworząc mały wir, rozepchnie resztę materii go otaczającej i wyodrębni tę, której cząsteczki mogą poruszyć nasze oczy, wzbudzając w nas za ich pośrednictwem odczucie światła.

Tak samo, kiedy potrze się o siebie dwa krzemienie, których części są bardzo twarde, sprawi się, że te, które znajdują się na ich powierzchniach, nacisną

odżywiania i zachowywania tworzywa mózgowego, lecz także, nade wszystko, do wytwarzania tam pewnego wielce delikatnego powiewu (*vent*) czy raczej płomienia najżywszego i najczystsze, który zwie się *tchnieniami żywymi* (*esprits animaux*). Trzeba bowiem wiedzieć, że tętnice przynoszące z serca owe drobiny — gdy już się podzieliły na nieskończoną liczbę drobnych gałązek i utworzyły owe niewielkie sploty, ścielące się jak kobierzec na dnie jam mózgowych — gromadzą się wokół pewnego małego gruczolu, położonego niemal w środku tworzywa mózgu, tuż u wejścia do jego komór”. Tenże, *Człowiek...*, s. 10–11.

⁴² W *Świecie* Descartes wyróżnił trzy elementy, zamiast tradycyjnych czterech, jednak nie charakteryzował ich ze względu na jakość, lecz właśnie na kształt i ruch. Najmniejsze i najruchliwsze cząsteczki pierwszego elementu były tymi, o których mówi również Cordemoy. Przenikały one pory wszystkich ciał. W rozdziałach czwartym i piątym *Świata* charakteryzował je w ten sposób: „To, co można nazwać elementem ognia, pojmuję jako ciało płynne, najbardziej subtelne i najbardziej przenikające z tych, które istnieją w świecie. Zaś w nawiązaniu do tego, co już wyżej powiedziałem omawiając naturę ciała płynnego, wyobrażam sobie, że jego cząstki są o wiele mniejsze i poruszają się o wiele szybciej niż te, które należą do innych ciał”. Tenże, *Świat...*, s. 43. Zob. też: *List Descartes’a do Mersenne’a z 25 lutego 1630*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, A. T., t. I, s. 120. Jak podkreślają wydawcy dzieł Cordemoy, przywołując w tym celu fragment pism H. Gouhiera (*La vocation de Malebranche*, Paris 1926, s. 96), autor *Rozróżnienia* dążył do połączenia atomizmu z mechanicyzmem kartezjańskim. Nazywają ten atomizm na pół kartezjańskim, na pół gassendowskim, zauważając, iż w żadnym miejscu swoich *Sześciu rozpraw* nie wymienia on z nazwiska ani Descartes’a, ani Gassendiego, nie używa też słów *atom* i *atomizm*. Jednak w wymiarze, który odnosi się do mechanicyzmu, Cordemoy nie widzi niczego niebezpiecznego w kojarzeniu z sobą jako fizyków wymienionych filozofów, dodając do tego Demokryta, Epikura, Lukrecjusza. Zob. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 318–319.

w miejscu uderzenia z dużą siłą na te, które są pod spodem, i od których odbijają się następnie z taką gwałtownością, że oddzielając się w postaci małych odłamków i obracając w powietrzu, rozsuną [wewnętrzne] części krzemienia. Dzięki temu, otoczone otąd tylko samą subtelną materią, będą one posiadały wszystkie swe powierzchnie tak przez nią poruszone, że napotkawszy tę materię, która czyni, że spostrzegamy światło, popchną ją w kierunku naszych oczu tak silnie, że spowoduje to w nas widzenie czegoś bardziej czerwonego i bardziej żywego niż zwykle światło. W ten sposób części krzemienia, pobudzone przez materię subtelną, która je otacza, przekazując swój ruch do większych brył, na które zadziałają, mogą być przyczyną wielkich pożarów.

Jeśli natomiast owa subtelna materia krąży w porach jakiejś bryły, którą rozdrabnia na małe części, ale żadna z nich nie posiada wystarczająco siły, by przekazać swój ruch częściom brył sąsiadujących, lecz jedynie częściom materii, która może pobudzić nerwy naszego wzroku, może ona spowodować światło bez palenia, jak zdarza się to ze zbutwiałym drewnem, którego części pomniejszone przez tę materię subtelną nie posiadają siły poruszenia ciał, na które działają, chociaż mogą poruszyć części wywołujące w nas poczucie światła, z czego bierze się to, że one nie palą, chociaż często świecą. Zdarza się również coś odwrotnego, istnieją bowiem ognie, które niszczą bez świecenia i jest to skutek działania materii subtelnej, rozważanej w ostatnim stanie, to znaczy, kiedy jest ona zmieszana z częściami większej materii. Czasami czyni ona tak wielkie spustoszenie w niektórych bryłach, w owocach czy mięsie, że (mimo iż dotykając ich, nie odczuwamy, żeby były ciepłe, ponieważ ich części są zbyt podzielone, aby uczynić ich ruch odczuwalnym) widzi się je rozdrobnione i to nazywa się gangreną lub gniciem.

Innym razem, wylewając pewne płyny na powierzchnie pewnych brył, sprawiamy, że wnikają one w ich pory, ale skoro tylko nie wypełnią ich równomiernie i skoro cząsteczki powietrza ani żadnej materii otaczającej nie będą mogły tam krążyć razem z nimi, spowodują, że zacznie napływać tam materia subtelna, która otaczając je ze wszystkich stron, przekaże im tak wielki ruch, że poruszy on wszystkie części, pomiędzy którymi one się zgromadziły, wywołując wielki nieład. Potrwa to tyle czasu, ile potrzeba tym płynom do przeniknięcia we wszystkie pory danej bryły. Przykładowo, zachodzi to z wapnem gaszonym, kiedy wleje się je do wody.

Nieraz również materia subtelna przyczynia się do tego, że dwie cieczce, które ochładzały nam ręce, zanim zostały zmieszane, po wlaniu ich do jednego naczynia parzą nas, jeśli ich dotkniemy i zachodzi to zawsze, kiedy jeden z tych płynów ma części tak ukształtowane, że zdadne są do wnikania pomiędzy części innego, pozostawiając między nimi tylko tyle przestrzeni, ile trzeba dla najbardziej subtelnej materii. Od chwili bowiem, kiedy ona je otoczy, przekazuje im swój ruch, ogrzewa je i wywołuje ich wrzenie. To w ten sposób krew ogrzewa się w sercu człowieka. Natomiast, ponieważ nie cała z każdym rozkurczem wydostaje się z niego dwiema tętnicami, to ta, którą jest ono napelnione i która pozostaje zawsze w jego komorach, a której cząsteczki sąsiadują ze sobą

z racji przebywania w sercu, powoduje, iż nowa krew, schodząca do niego dwiema żyłami, nie może się mieszać bez ciągłego wznoszenia się, gdyż cząstki, które pozostały, wchodząc pomiędzy te, które tam przybyły, sprawiają, że znajduje się między nimi tylko najbardziej subtelna materia, która ogrzewa je tak szybko i tak zgodnie z tym, że serce ściskawszy się, sprawia, iż wchodzi one z wysiłkiem w owe dwie tętnice, w których popychają całą krew aż do najdalszych części ciała.

Nie może to zajść bez wniknięcia krwi tętniczej do żył, a to z racji wspólnego połączenia, jakie mają oraz bez tego, że krew, która wchodzi do żył przez ich zakończenia, popycha w stronę serca całą tę krew, którą są one wypełnione. W związku z tym, kiedy te rzeczy zachodzą, niewielka ilość krwi pozostałej w sercu gromadzi się i fermentuje, aby pobudzić tę, którą dwie żyły tam dostarczyły.

W ten sposób ma miejsce działanie serca, które zawsze przenosi ciepłą krew do zakończeń ciała, aby wypychała krew tam się znajdującą [z powrotem] w swoim kierunku, w celu ponownego jej w nim ogrzania, a ponieważ tętnice są porowate, ich ruch, odpowiadający ruchowi serca, powoduje, że w pewnych momentach ich pory otwierają się i pozwalają wyciec cząstkom krwi, która łącząc się z częściami mięsa, kości czy mięśni, odżywia je.

Jest tam też pewna liczba tych cząstek, które wyciekają stamtąd niezauważenie oraz inne, które łącząc się, wyglądają na wyjściu ze skóry jak woda. W ten sposób krew się ogrzewa dzięki materii subtelnej i to przez nią jest ona w stanie odżywiać ciało oraz (co jest najważniejsze dla naszego tematu), to dzięki niej krew wchodzi do tętnicy szyjnej i następnie do mózgu, gdzie najbardziej delikatne jej cząstki, przechodząc przez miejsca, przez które inne nie mogą się przecisnąć, oddzielają się od większych od siebie, czyniąc to skupisko małych ciałek, których działanie wiąże się z nazwaniem ich tchnieniami, które płynąc przez nerwy do mięśni, poruszają nasze ciało na tyle podziwu godnych sposobów. Są to te same tchnienia, których część, płynąc przez odnogę nerwu szóstej pary⁴³, którego włókna tworzą mięso serca, są przyczyną jego uderzeń. Z powodu powyższego, serce jako całość jest jednocześnie naczyniem, w którym krew się ogrzewa i mięśniem wysyłającym ją w stronę najodleglejszych partii ciała, zaraz po tym, jak zostaje ona ogrzana. I tak jak mózg otrzymuje od niego krew, w której tworzą się wspomniane tchnienia, tak ono otrzymuje od niego tchnienia, które posłużą mu do kierowania ruchem krwi ku wszystkim częściom ciała.

Nie wyjaśniam gruntownie wszystkich tych rzeczy, wystarczyło mi, że na przykładzie zegara i ciała ludzkiego pokazałem, iż maszyny rzemieślnicze i naturalne mają tę samą przyczynę swego ruchu oraz że rozważając samo ciało, widzimy, że ową przyczyną jest najbardziej subtelna materia.

⁴³ Prawdopodobnie chodzi o nerwy szóstej pary, z dwunastu par nerwów wewnątrzczaszkowych. Na ten temat zob. A. Bochenek, M. Reicher: *Anatomia człowieka*, t. V. Warszawa 1989, s. 161–165.

ROZPRAWA CZWARTA

O pierwszej przyczynie ruchu

Rozważając wyłącznie ciało⁴⁴, nie sposób szukać powodu wszelkich ruchów gdzie indziej, niż w najbardziej subtelnej materii, jednak ona nie posiada ruchu sama z siebie i jeśli chce się znaleźć jego prawdziwą przyczynę, należy to zrobić daleko poza ciałami, a ponieważ to badanie jest jednym z najważniejszych i najbardziej trudnych, jakiego można się podjąć, należy przy tym iść krok po kroku. To dlatego, postępując zgodnie z metodą geometrów⁴⁵, wyjaśnię na początek kilka terminów, którymi chcę się posłużyć, a które mogłyby wprowadzać jakąś dwuznaczność. W dalszej kolejności podam kilka aksjomatów, a następnie zaprezentuję własne rozwiązania. Tym samym, każda rzecz, będąc ukazana oddzielnie, da się lepiej sprawdzić, a jeśli wystąpi paralogizm, tym łatwiej będzie go można poznać, niż gdybym dokonał rozprawy, której wszystkie części byłyby bardziej złączone.

Definicje

1. Przyczynić się do ruchu ciała, oznacza wprawić je w ruch.
2. Posiadać ruch, oznacza być poruszonym.

Aksjomaty

1. Nie posiada się z siebie samego tego, co można stracić, nie przestając być tym, czym się jest.
2. Każde ciało może utracić swój ruch aż do całkowitego jego wygaśnięcia, bez zaprzestania bycia ciałem.
3. Możemy pojąć tylko dwa rodzaje substancji, a mianowicie *umysł* (lub to, co myśli), oraz *ciało*. To dlatego należy je rozpatrywać jako przyczyny wszystkiego, co się dzieje, jak również uwzględniać, iż to, co nie może przynależeć jednej, z konieczności musi odpowiadać drugiej.
4. *Poruszać* lub powodować ruch, jest działaniem.
5. Działanie może być kontynuowane jedynie przez czynnik, który je rozpoczął⁴⁶.

⁴⁴ Podobnie Descartes rozpoczyna traktat *Człowiek*, dokonując wyraźnego wydzielenia tematyki biologiczno-fizycznej poprzez zasygnalizowanie czytelnikowi, iż opisze z osobna ciało, a następnie duszę. Sfera cielesna zawiera się całkowicie w przedmiocie badań na temat rozciągłości i przynależne jej poruszenia dokonują się całkowicie bezwolnie, stanowiąc część ruchów we Wszechświecie. Por. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 3.

⁴⁵ Na temat takiej metody, zob. *O geometrycznym sposobie myślenia*, [w:] B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński i M. Tazbir, Warszawa 1966, s. 115–140.

⁴⁶ Zdaniem Descartes'a Bóg jest zasadą ruchu we Wszechświecie i utrzymuje go nieustannie, zgodnie ze stałością swojej woli. Zob. R. Descartes, *Zasady...*, cz. II, art. 36. Ten artykuł ma zasadnicze znaczenie dla teorii przyczyn okazjonalnych, ukazuje bowiem, iż żadne ciało nie może posiadać ruchu samo z siebie i że do jego poruszenia trzeba Wszechmocy. Na ten temat Descartes

Konkluzje

I

*Żadne ciało nie może posiadać ruchu samo z siebie*⁴⁷.

Dowód. Dzięki pierwszemu aksjomatowi, nie ma się z siebie tego, co można utracić, nie przestając być tym, czym się jest.

A zatem, dzięki drugiemu, każde ciało może utracić swój ruch bez przestania bycia ciałem.

Więc żadne ciało nie ma ruchu samo z siebie⁴⁸.

pisał również do More'a, a duch tego wyjaśnienia jest tożsamy z poglądem Cordemoy: „*To przenoszenie się, które nazywam ruchem, jest rzeczą o nie mniejszej bytowości niż kształt — jest mianowicie modyfikacją w ciele. Natomiast siłą poruszającą może być [moc] samego Boga zachowującego tyle samo przenoszenia się w materii, ile go w nią włożył w pierwszym momencie stworzenia; albo także [moc] substancji stworzonej, takiej jak nasz umysł lub jakaś inna rzecz, której Bóg dał siłę poruszania ciała. Otóż ta siła jest modyfikacją w substancji stworzonej, nie zaś w Bogu*”; tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistemem, Arnauldem i More'em*. Tłum. J. Kopania. Kęty 2005, s. 86. Na temat natury ruchu, jako modyfikacji ciała, pisał poniżej: „*Słusznie zauważasz, iż ruch będąc modyfikacją ciała, nie może przenosić się z jednego ciała na drugie. Jednak ja nic takiego nie napisałem; sądzę natomiast, że ruch, będąc taką modyfikacją, nieprzerwanie zmienia się. Jest bowiem inną modyfikacją w pierwszym punkcie ciała A, który jest oddzielony od pierwszego punktu ciała B, inną w punkcie oddzielnym od drugiego punktu, jeszcze inną w oddzielnym od trzeciego itd. Gdy zaś powiedziałem, że w materii zawsze pozostaje tyle samo ruchu, rozumiałem przez to siłę poruszającą jej części, która teraz do jednych, za chwilę do drugich części materii się stosuje [...]*”. Tamże, s. 86–87.

⁴⁷ Tę samą opinię spotykamy u de la Forge'a: „*W ten sposób ruch nie jest niczym innym niż modyfikacją, która znowu nie jest czymś innym od ciała, w jakim się przejawia i która nie może przejść z jednego podmiotu w drugi tak, jak inne modyfikacje materii, ani również odpowiadać substancji duchowej. Natomiast siła poruszająca, to znaczy ta, która przenosi ciało z jednego sąsiedztwa ciał w inne i oddawana jest sukcesywnie różnym cząstkom ciał, które to ciało opuszcza, a która jest nieraz również nazywana *ruchem*, jest nie tylko [traktowana jako] oddzielona od tego przekazywania, ale także od ciała, które ją przekazuje i które się porusza, co sam Arystoteles opisał w siódmej księdze swej Fizyki. Zatem, jeśli siła poruszająca jest oddzielona od rzeczy, która jest poruszana i jeśli nic nie może być poruszone, jak tylko to, co jest ciałem, wynika z tego jawnie, że żadne ciało nie może posiadać siły poruszania się samo przez się. Bo gdyby tak było, siła ta nie byłaby czymś oddzielnym od ciała, bowiem każdy atrybut czy własność nie jest wcale oddzielony od rzeczy, której przysługuje, a ponieważ żadne ciało nie może siebie samo wprawić w ruch, jest, moim zdaniem, oczywiste, że również nie może samo poruszyć innego i w ten sposób trzeba, by wszystkie ciała, które znajdują się w ruchu, były poruszone przez rzecz całkowicie od nich różną, która nie byłaby ciałem*”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 268.

⁴⁸ F. Abbondi dokonał interesującego zestawienia, polegającego na odszukaniu tez Cordemoy w kluczowych ustaleniach Malebranche'a. Przytoczmy je w tym miejscu: Malebranche pisał: „*To oczywiste, że wszystkie duże i małe ciała nie posiadają siły, aby poruszyć siebie [konkluzja I]. Góra, dom, kamień, ziarno piasku i wreszcie największe lub najmniejsze z ciał, jakie mogą przyjść nam do głowy, nie posiadają siły, aby poruszyć siebie. Posiadamy tylko dwa rodzaje idei: idee umysłu oraz idee ciała [aksjomat 3], a ponieważ musimy mówić tylko to, co przychodzi nam do głowy, musimy rozmawiać tylko zgodnie z owymi dwojakimi ideami. Skoro zatem posiadana przez nas idea wszystkich ciał poucza nas, że nie mogą one poruszać siebie [konkluzja II], należy wyciągnąć stąd wniosek, że poruszają je duchy [konkluzja III]. Gdy jednak badamy naszą ideę wszystkich skończonych duchów, nie widzimy koniecznego związku między ich wolą i ruchem jakiegokolwiek ciała, natomiast widzimy, że nie istnieje on i nie może istnieć. [...]* Gdy jednak

II

Pierwszy poruszyciel ciała nie jest wcale ciałem.

Dowód. Jeżeli pierwszy poruszyciel ciała byłby ciałem, wynikałoby z tego, że ciało posiadało ruch samo z siebie.

A zatem, dzięki pierwszemu wnioskowi, żadne ciało nie ma go z siebie.

Więc pierwszy poruszyciel ciała nie jest wcale ciałem⁴⁹.

III

Pierwszym poruszyicielem musi być umysł.

Dowód. Dzięki trzeciemu aksjomatowi, mówiącemu, że istnieją tylko dwa rodzaje substancji, a mianowicie ciało i umysł oraz informującemu, iż to, co nie może przysługiwać jednej z nich, musi z konieczności przynależeć do drugiej.

A zatem, dzięki drugiemu wnioskowi, że ciało nie może być pierwszym poruszyicielem.

Więc musi być to umysł, który jest pierwszym poruszającym.

IV

*Musi być to ten sam umysł, który rozpoczął poruszać ciałami,
i który kontynuuje ich poruszanie.*

Dowód. Przyjmując IV aksjomat, mówiący, że poruszanie ciałami jest działaniem oraz to, że według piątego, to samo działanie nie mogłoby być kontynuowane inaczej niż przez czynnik, który je rozpoczął, wnioskujemy z tego, że jeśli umysł rozpoczął poruszanie ciałami, to ten sam umysł musi kontynuować ich poruszanie.

A zatem, dzięki trzeciemu wnioskowi, to umysł rozpoczął poruszanie ciałami.

Więc musi to być ten sam umysł, który w dalszym ciągu je porusza.

Można znaleźć większą trudność w tym ostatnim wniosku niż w poprzednich, ponieważ jesteśmy przekonani, że ciało może wprowadzić w ruch inne i wyobrażamy sobie, że skoro umysł, który poznaliśmy w trzecim wniosku jako

myślmy o idei Boga, czyli nieskończenie doskonałego, a co za tym idzie, wszechmogącego bytu, poznajemy taki związek między Jego wolą i ruchem wszystkich ciał, że nie można pojąć, aby On chciał poruszenia jakiegoś ciała, a owo ciało nie poruszyło się." N. Malebranche, *dz. cyt.*, t. II, s. 72. Zob. też: F. Ablondi, *dz. cyt.*, s. 69.

⁴⁹ Podobnie ujmuje te zagadnienia de la Forge: „Powiedzą mi, być może, że jest pozbawione racji to, że zakładam, iż siła poruszająca musi być różna od rzeczy, która jest poruszana, ale jest mi łatwo to ukazać, zwłaszcza że, jeśli ta siła, która przenosi jedno ciało i każe się im zderzać z innymi, mogłaby im odpowiadać w ten sposób, iż rzecz, która byłaby poruszona, byłaby jednocześnie zasadą swego ruchu oraz że siła ta byłaby z nią jedną rzeczą, trzeba by było, aby pojęcie tej siły zawierało w swym koncepcie ideę rozciągłości, jak to czynią inne modyfikacje w ciele, co jednak nie ma miejsca, i w ten sposób mamy powód sądzić, że siła poruszająca, jest nie mniej oddzielona realnie od materii niż myśl i że obie należą w tym samym stopniu do substancji niecielesnej”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 269.

pierwszy motor, raz poruszył pewną porcję materii, to mogła ona poruszyć inne jej części. Uważamy nawet, że we wszystkich doświadczeniach w odniesieniu do rzeczy zmysłowych poznaliśmy, iż to zawsze ciało porusza inne. Jednak, żeby nie wprowadzać się w błąd, należy starannie rozróżnić to, co rzeczywiście poznało się, od tego, co tylko się zmyśliło, to że zmieszania bowiem tych dwóch rzeczy biorą się wszystkie nasze błędy w tej sprawie.

Kiedy mówi się na przykład, że ciało B przemieściło ciało C z zajmowanej przez nie pozycji, to jeśli dobrze zbadamy, co da się na podstawie tego poznać pewnego, zobaczymy jedynie, że B było w ruchu i że napotkało na C, które było w spoczynku i że od czasu tego spotkania, pierwsze przestało się poruszać, a drugie zaczęło. Tymczasem fakt, żeśmy uznali za pewne, iż to B nadało ruch C, jest prawdę mówiąc jedynie przesądem, pochodzącym z tego, że nie widzimy wówczas nic poza owymi dwoma ciałami i że przywykliśmy przypisywać wszystkie skutki, jakie są nam znane, przedmiotom, które spostrzegamy, bez zwrócenia uwagi, iż często rzeczy te są niezdolne do wytworzenia tych skutków i bez rozważenia tysiąca przyczyn, które będąc wszystkie z natury niedostrzegalne, mogą powodować odczuwalne zmysłowo zdarzenia.

Poprzednio ustaliliśmy już, że niewidoczna przyczyna może wytworzyć efekt zmysłowy, skoro w trzecim wniosku zostaliśmy zmuszeni do uznania umysłu, którego nie widzimy, za przyczynę ruchu, jaki postrzegamy w ciałach. W ten sposób pozostało nam sprawdzenie, czy jeśli mówimy, iż ciało B wyprowadza C z jego miejsca, mamy rację uznawać, że ruch jednego mógł zostać wytworzony przez drugie? W przypadku bowiem, gdybyśmy przekonali się, że ciało B, które ze wszystkich przejawiających się w tamtym momencie rzeczy, wydając się jedynym, co do którego sądzimy, że jest zdolne do sprawienia tego skutku, nie mogłoby go wytworzyć, to trzeba by było wnioskować, iż przyczyna tego zakryta jest przed zmysłami i spróbować odkryć ją za pomocą rozumu⁵⁰.

Po pierwsze, kiedy mówi się, że B zostało poruszone, to jeśli nie myśli się o tym, co je wprawiło w ruch, rozumie się tylko, że znajdowało się ono w pewnym stanie i w tym znaczeniu nie należy sądzić, że mogło przekazać swój ruch ciału C, bo stan ciała nie przechodzi wcale w inne.

Po drugie, jeśli wówczas, kiedy mówimy, że C zaczęło się poruszać, myślimy o tym, co spowodowało jego ruch, możemy [umownie] uważać, że to było B, ponieważ B nie posiadało już odtąd ruchu i zaczęło być w spoczynku.

⁵⁰ W tym duchu wypowiada się ponownie de la Forge: „Przyznam to, choć istnieje znacząca różnica między oczywistością skutku i oczywistością przyczyny; skutek jest tutaj bardziej jasny, bo cóż nasze zmysły nam pokazują jawniej niż rozmaite ruchy ciał? Jednak, czy ukazują nam, jaka jest przyczyna, która niesie rzeczy ciężkie ku dołowi, a lekkie w górę i jak jedno ciało ma moc poruszyć inne? Czy nasze zmysły pouczają nas, jak ruch może przejść z jednego ciała do drugiego? Dlaczego przechodzi zawsze jakaś jego część i dlaczego ciało nie może przekazywać swego ruchu tak samo, jak mistrz przekazuje swoją wiedzę, nie tracąc nic z tego, co przekazał? A zatem przyczyna ruchu ciał nie jest rzeczą tak oczywistą, jak można by myśleć i to jest racja, dla której mówiłem na początku, że nie byłoby trudniej pojąć, jak umysł porusza ciałem, niż pojąć, jak ciało porusza inne; bo w efekcie, w jednym, jak i w drugim należy przejść do tej samej przyczyny uniwersalnej”. Tamże, s. 265–266.

Tymczasem, z powodu niezawodnego sposobu, w jaki rozumiemy ruch, wynika, że ten przynależny ciału C nie mógł być spowodowany przez ciało B i w związku z tym trzeba wnioskować, że jego przyczyna jest niewyczuwalna dla zmysłów. I w końcu, ponieważ jesteśmy zapewnieni dzięki trzeciemu wnioskowi, że mianowicie umysł jest pierwszym poruszcycielem, to jeśli założymy, że B było poruszone przez ten umysł aż do momentu, w którym napotkało C, nie powinniśmy wcale wątpić, skoro tylko C zacznie się poruszać, że stało się to z powodu tego samego umysłu. Jest on zdolny poruszyć C, tak samo jak był władny poruszyć B, a my widzimy, że B, znajdując się w spoczynku, nie jest zdolne poruszyć C.

Jednak zapyta ktoś, jeśli B zachowuje połowę ze swego ruchu po napotkaniu C, to czy nie można by zapewnić, że skoro kontynuują ruch razem, to B poruszyło C? Nie, jak mnie się wydaje i kiedy mówimy, że B, co do którego zakładamy, iż zostało poruszone przez pierwszy motor, zachowuje połowę swego ruchu, należy rozumieć przez to, że jeśli ten umysł poruszył je jako osiem, nie poruszy go już więcej w inny sposób niż jako cztery po spotkaniu z C, i że C zacznie być w ruchu jako cztery dzięki temu samemu umysłowi.

Należy również zauważyć, iż każde z tych ciał, kiedy jest poruszone, posiada cały swój ruch zawsze tylko dla siebie. Można to zaobserwować, jeżeli założymy (jak wiadomo, że może się to zdarzyć), iż ciało B odbiłoby się od C, w tym samym czasie, kiedy C zaczęłoby się poruszać spotkając je. Bo, pomimo iż w tym przypadku moglibyśmy mówić, że drugie zostało poruszone przez to, co poruszyło pierwsze i że musiało dojść do pomniejszenia ruchu tego pierwszego o stopień, w jakim drugie zaczęło się poruszać, to jednak nie można powiedzieć, że ilość ruchu, która pozostała jednemu, służyła drugiemu, skoro szły one równo, po ich rozłączeniu się. Z uwagi na tę samą rację, nie można powiedzieć, kiedy kontynuują one swój ruch razem, iż jedno porusza się dzięki drugiemu, ale tylko, że będąc skierowane w tę samą stronę i z tą samą porcją ruchu, muszą one przemieszczać się z równą prędkością i przez to nie oddalać się od siebie.

To, co zostało powiedziane o ciałach B i C, powinno być rozumiane jako dotyczące wszystkich ciał, jakie można rozważać. I wbrew pewnemu przyzwyczajeniu, jakie mieliśmy, by sądzić coś przeciwnego, należy pojąć, że to, co poruszało pierwsze, musi poruszać wszystko inne, ponieważ czynnik, który wytwarza, również konserwuje i że to samo działanie, które rozpoczęło ruch, musi go kontynuować.

A więc to, co należy rozumieć, kiedy powiada się, że jedne ciała poruszają inne, polega na tym, że będąc wszystkie nieprzenikliwe i nie mogąc być zawsze w ruchu, zwłaszcza jeśli miałyby on dokonywać się z tą samą prędkością, powodują one, że ich spotkanie jest okazją dla ducha, który poruszył pierwsze, do poruszenia kolejnych. Zatem, ponieważ nie zawsze rozważamy ową pierwszą przyczynę, która powoduje ruch, a zatrzymujemy się tylko na tym, co widać — gdyż to często wystarczy nam w rozumowaniu — zadowolamy się przy wyjaśnieniu, dlaczego dane ciało, które było w spoczynku, zaczyna się poruszać, tym, że napotkało je inne ciało, które było w ruchu: podając w ten sposób okazję jako przyczynę.

Po ukazaniu, że ciało nie może poruszyć innego i że to pewien umysł jest tym, co je porusza, należy zbadać, czym jest ten umysł.

Wielu ludzi, poprzestając na samych sobie i widząc, że ruch ich ciał tak ściśle postępuje w myśl ich woli, uważa, że nie ma żadnej potrzeby szukać innej jego przyczyny, poza właśnie tą wolą. Ten błąd przypomina pomyłkę tych, którzy myślą, że ciało może poruszyć inne. Osoby te, widząc tylko dwa ciała, opierają swój wniosek na podstawie tego, że przemieszczanie się drugiego ma miejsce natychmiast po tym, kiedy pierwsze, w trakcie poruszania się, zbliżyło się do niego. Nabierają dzięki temu przekonania, że w efekcie to pierwsze sprawiło w ruch owo drugie, lecz nie rozważają tego, że ciało nie byłoby w stanie spowodować skutku, jaki mu przypisują. Tak samo, widząc, że z chwilą, kiedy chcą, aby jakaś część ich ciała poruszyła się w konkretną stronę, jest ona tam natychmiast niesiona, wielu wyobraża sobie na podstawie tego, że — ponieważ postrzegają wówczas jedynie własną wolę oraz przemieszczanie się ich ciała, które następuje tak szybko — to przemieszczanie nie może być spowodowane przez nic innego jak tylko przez nią, bez brania pod uwagę, że ich wola nie może go spowodować⁵¹.

Jednak, żeby poznać tę przyczynę, należy rozważyć: po pierwsze, że ciała były poruszone, zanim jeszcze my tego chcieliśmy, z czego wynika, że to inna wola od naszej spowodowała ich ruch. Jeśli zatem mówi się, że ruchy naszego ciała zaczynają mieć miejsce z chwilą, kiedy my sobie tego życzymy, odpowiem, że skutek pokazuje w sposób jawny coś przeciwnego i że ruch znajduje się w materii, która buduje nasze ciała, zanim jeszcze zostaną uduchowione, to znaczy, zanim to, co w nas chce, zostanie z nimi połączone. Poza tym nasze dusze opuszczają nasze ciała tylko dlatego, że nie istnieją już ruchy cielesne, które są niezbędne do życia i żeby poznać, że ich trwanie nie zależy od naszej woli, wystarczy rozważyć to, że ustają one zawsze, pomimo faktu, iż my tego nie chcemy⁵². I tak, jeśli nieraz zdarza się, że nasze nieszczęście jest takie wiel-

⁵¹ I w tym przypadku podobnie rozumie to de la Forge: „Jeśli tak rozpatrzmy nasze poznanie, nie zwątpimy więcej w to, że siła poruszania ciała jest również uposażeniem umysłu i należy do jego myślenia; z tym że ona wydaje się zasadniczo podlegać woli; bo w efekcie, jeśli zbadamy rzecz z bliska, zobaczymy, iż nie posiadamy żadnej innej idei tej siły, chyba że zdołamy poruszyć wszystkie nasze członki, jak i kiedy chcemy, bez potrzeby podania innej racji zasadniczej niż sama nasza wola. Jest również prawdą, że doświadczamy, iż ta zdolność nie porusza bezpośrednio dzięki woli w miejsca, gdzie one mogą być potrzebne lub szkodliwe, a tylko chcąc lub myśląc o czymś innym, z czym proste poruszenia dla wywołania tego skutku są naturalnie połączone”. Tamże, s. 159–160. De la Forge wygłasza w tym miejscu pogląd Descartes’a. Por. *Listy do księżniczki Elżbiety*, List z lipca 1647 r., [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, A. T., t. V, s. 65.

⁵² Ruchy mimowolne stanowią zasadę funkcjonowania organizmów i: „Dlatego wszelkie ruchy, które czynimy bez udziału naszej woli (jak to się zdarza często przy oddychaniu, chodzeniu, jedzeniu i wszelkich wreszcie czynnościach, które są nam wspólne ze zwierzętami), zależą jedynie od ukształtowania naszych członków i biegu tchnień życiowych, które pobudzone ciepłem

kie, że sprawia, iż pragniemy śmierci, na próżno możemy domagać się, aby te ruchy w nas ustały, zależą bowiem od nas w tak niewielkiej mierze, że jeśli wysilimy się pragnąc ich końca, one z tego powodu nie wygasną. Jeśli natomiast wyrządzimy sobie sami krzywdę i sprawimy, że z naszych naczyń wypłynie podtrzymująca życie krew, wtedy zobaczymy, jak w postaci oparów unoszą się te same cząstki, których ruch służył do przenoszenia naszych ciał i jeśli wówczas zwątpienie pozwoli nam filozofować, poznamy, że skoro nasza krew porusza się, znajdując się poza nami, ale bez udziału naszej woli, która by powodowała w niej jej ruch, to znaczy to, iż owa wola nie jest czynnikiem, który uprzednio poruszał ją w nas.

Po drugie, jeśli dobrowolnie moglibyśmy dokonywać zupełnie nowych poruszeń, to skutkowałoby to tym, że ilość ruchu we Wszechświecie musiałaby wzrastać i że tym samym porządek w nim panujący uległby zakłóceniu. Spowodowane jest to tym, że skoro w celu ustanowienia tego porządku potrzeba było ruchu w pewnej właściwej ilości, potrzeba go właśnie tyle samo, aby go utrzymać⁵³.

Po trzecie, jeśli nasze wole mogłyby tworzyć ruchy, zachowywałyby je, a my dopiero co na bardzo widocznym przykładzie pokazaliśmy, że nie potrafią one zachowywać tego ruchu, którego trwania najbardziej żarliwie życzyłyby sobie.

Po czwarte, jeżeli ruchy tych delikatnych i subtelnych cząstek, które poruszają nasze członki, zależałyby od naszej woli, to mogłyby być szybsze lub spowolnione, podług naszego upodobania, a jednak starzec może mieć piękną, acz próżną wolę, by iść zwawiej, a pijany może chcieć iść prosto, ten natomiast, którego ręka jest zamrożona, może posiadać wielką chęć poruszenia palcami. Ludzie znajdujący się tych stanach objawiają aż nadto tej chęci, w związku z czym, gdyby owe cząstki mogły być już to bardziej, już to mniej poruszone, to nigdy dzięki naszej woli, ale zawsze podług różnorodności materii, z jakiej są zbudowane, a mianowicie tej wynikłej z wieku oraz miejsca, gdzie żyjemy.

Ponadto, czuwanie, polegające wyłącznie na ruchu tych cząstek, które krążą w mózgu, aby utrzymywać w nim pory otwarte oraz w nerwach, aby utrzymywać ich niteczki (*les filets*) w naprężeniu, zdarza się nam często wbrew nam samym i trwa nieraz dłużej, niż byśmy chcieli, co nie miałoby miejsca, jeśli one oczekiwałyby swoich ruchów od naszej woli. I również sen nie zmorzyłby nas tak często wbrew naszym życzeniom, jeśli moglibyśmy kontynuować ruch tych cząstek tyle, ile by nam się podobało. W końcu, wszystkie te ruchy konwulsyjne

serca poruszają się w sposób z natury rzeczy im właściwy w mózgu, w mięśniach i w nerwach, podobnie jak ruch zegara odbywa się jedynie dzięki sile jego sprężyny i kształtowi jego kółek”. Tenże, *Namiętności...*, art. XVI, s. 76.

⁵³ Nawiązanie do zasady kartezjańskiej, mówiącej o zachowaniu ilości ruchu we Wszechświecie: „A co się tyczy przyczyny ogólnej [ruchu], to jasną wydaje mi się rzeczą, że jest nią tylko sam Bóg, który od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem, i już przez samo zwyczajne swoje współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył. Bo chociaż ten ruch nie jest w poruszającej się materii niczym innym, jak tylko jej modyfikacją, to jednak przysługuje mu pewna i określona ilość, która — jak łatwo pojmujemy — może być zawsze ta sama w całej powszechności rzeczy, jakkolwiek zmienia się w poszczególnych jej częściach”. Tenże, *Zasady...*, cz. II, art. 36, s. 76.

i te odruchy nagle i śmiertelne, które atakują nam mózg, dobrze oznaczają, że nasza wola nie nadaje ruchu tym cząsteczkom (których niewielkie rozmiary sprawiły, że nazwano je tchnieniami) i że nie jest ona również panią ich drogi, skoro w tych przypadkach nie może im przeszkodzić w ich biegu w stronę, w którą ich gwałtowny pęd (*impetuosité*) je niesie.

Wreszcie, wiemy, że nie ma nic, co mniej by od nas zależało niż ruch naszego serca i dzięki zaobserwowaniu różnicy tych ruchów podczas zbliżania się do miejsc gorących lub zimnych, przekonamy się, że porusza się ono poprzez łączność, jaką ma z pozostałymi ciałami we Wszechświecie. Następnie, jeśli zauważymy, że to od ruchu serca zależą wszystkie inne poruszenia [w naszym ciele], nie będziemy więcej myśleli, że nasza dusza wzbudza ruch tych małych cząstek, które nazywa się tchnieniami⁵⁴. Poznamy za to, że owe duchy są tylko najbardziej delikatnymi cząsteczkami rozgrzanej krwi, to znaczy poruszonej w sercu. Ujrzymy, że wychodzą one z niego bardziej lub mniej, w zależności od tego, czy owo gorąco jest mniej lub bardziej znaczne i w końcu przekonamy się, że te cząstki, dotarłszy do mózgu, płyną w nerwach, a poprzez nie w mięśniach, w taki sposób, że nie potrzebują więcej duszy, żeby być w ruchu. Jest rzeczywiście prawdą, że będąc już poruszone, w momencie ich przechodzenia przez mózg, niektóre z nich mogą być pokierowane zgodnie z jej pragnieniami, to znaczy, że gdy tylko ona zechce, aby ciało, z którym jest złączona, skierowało się w pewną stronę, moc, która porusza wszystkimi cząsteczkami, poruszy je w sposób odpowiadający temu życzeniu.

A zatem, jeśli pozostaje jakieś miejsce na pogląd, że dusza wprawia w ruch ciało, to tylko w takim znaczeniu, w jakim można powiedzieć, że jedno ciało porusza drugie. Bo — jak mówimy, że jedno ciało porusza inne wówczas, kiedy z okazji wywołanej ich spotkaniem, zachodzi to, że to, co wprawilo w ruch pierwsze z nich, poruszyło drugie — tak można powiedzieć, że dusza poruszyła ciało, gdy z okazji faktu, iż tego pragnęła, zdarzyło się, że to, co dotąd poruszało to ciało, zaczęło przesuwając je w stronę, w którą owa dusza chciała, by zostało przesunięte. I trzeba przyznać, że jest to odpowiedniejszy sposób zwyczajnego wysławiania się niż mówienie, że dusza porusza ciało i że ciało porusza duszę, a ponieważ nie szuka się nigdy źródła tych zjawisk, jest często najbardziej racjonalne, uwzględniając to, co już zostało powiedziane, przytoczyć *okazję*, zamiast podawać przyczynę tego typu skutku.

Po tym, jak spróbowaliśmy wyjaśnić fałsz tym, którzy uważają, iż nasze umysły mogą poruszać nasze ciała przez samą tylko wolę, muszę odpowiedzieć pozostałym, którzy przechodząc z jednej skrajności w drugą, wątpią w istnienie jakiegokolwiek umysłu, który mógłby poruszyć ciała z użyciem samej tylko swej woli. Ten błąd pochodzi, moim zdaniem, z tego, że często chcemy więcej, niż możemy i kiedy nie robimy niczego, chyba że z pomocą jakiejś znajdującej się poza nami siły, skłaniamy się ku wierze, iż cała wola sama z siebie jest bezsilna albo (co jest tym samym), że cały umysł, nie tylko jego wola, potrzebuje

⁵⁴ Jest to również pogląd Descartes'a. Por. tenże, *Namiętności...*, cz. I, art. 8, s. 68.

jakiejś pomocy, aby dokonać tego, czego pragnie. W ten sposób, przyzwyczajenie, jakie mamy, by sądzić na temat wszystkiego, opierając się na tym, czego doświadczamy na samych sobie, sprawia, że pomimo iż poznaliśmy dzięki oczywistym racjom, że to umysł musi sprawić ruch ciała, to rozważając, że dokonuje on tego przez samą tylko swoją wolę oraz uwzględniając, w jakim stopniu nasza wola wydaje się nam słaba we wszystkim, zdarza się, iż utwierdzamy się w przekonaniu, że nie powinniśmy uważać, jaki by nie był ten umysł, iż jego wola jest wystarczająca do tego.

Tymczasem, jeśli rozważymy, że ten nieustanny niedobór naszego umysłu bierze się stąd, iż nie pochodzi on od samego siebie i że gdyby on pochodził od samego siebie, nic by mu nie brakowało, w ten sposób, że wszystko, czego on by pragnął, osiągałby, poznamy łatwo, iż istnieje pewien pierwszy Umysł, który będąc sam przez siebie, nie potrzebuje niczego poza swoją wolą, żeby wszystko uczynić i że nie posiadając żadnego braku, sprawia, że od chwili, kiedy chce on, by to, co jest zdolne poruszać się, było w ruchu, to musi to koniecznie zająć⁵⁵.

Łatwo sobie uświadomimy tę prawdę, jeśli poświęcimy nieco refleksji zagadnieniom, co do których jesteśmy już upewnieni. Po pierwsze, jesteśmy pewni w ogólności, że pewien umysł może uczynić wszystko to, czego ciało nie jest w stanie sprawić. Po drugie, wiemy, w szczególności w odniesieniu do ruchu, że mimo iż ciało jest zdolne do odebrania jego skutków, to jednakowoż nie jest jego przyczyną. W końcu nasza słabość poucza nas, że to wcale nie nasz umysł porusza. Co zatem zostaje, prócz tego tylko, żeby jakiś inny umysł, któremu nic nie brakuje, to sprawiał i żeby czynił to przez swoją wolę?

Ale zapyta ktoś, czy pomimo iż nasze umysły nie mogą powodować ruchu, musimy odnosić się do pierwszego Umysłu, by odnaleźć jego przyczynę?⁵⁶ Może istnieje jeszcze jakiś inny umysł pomiędzy tym pierwszym a naszymi, który mógłby go wywołać?

Odpowiem, że ten umysł, jakiegokolwiek byłby pochodzenia, które chcielibyśmy zmyślić, nie jest pierwszy i nie jest dzięki sobie, a jeśli nie jest sam przez siebie, nie ma niczego, co by w nim nie pochodziło spoza niego, w ten sposób nie jest on prawdziwą przyczyną czegokolwiek. Moglibyśmy przyjąć, że umysł [ten] miałby władzę nad wszystkimi poruszeniami w tym Wszechświecie, tak jak my ją mamy w odniesieniu do niektórych z ruchów naszego ciała, ale zachodzą one tylko dlatego, że pierwsza moc rozmieszcza je zgodnie z naszą wolą. Ten umysł jednak, najbardziej doskonały jak tylko trzeba, nie wytworzyłby żadnych ruchów, a to, co czyniłoby go przynależnym porządkowi wyższemu od naszego, polegałoby na tym, że pierwsza siła [powodując jego istnienie], rozporządzałaby większą liczbą działań w zgodzie z wolą tego umysłu, niż to czyni z uwzględnieniem naszej woli, ale żadne z nich nie byłyby wytworzone

⁵⁵ O tym, że umysł nie pochodzi sam od siebie, i że gdyby pochodził, niczego by mu nie brakowało, Zob. tenże, *Medytacje...*, t. I, s. 63.

⁵⁶ Wydawcy dzieł Cordermoy odwołują się w tym miejscu do fragmentu *Medytacji trzeciej*, w której Descartes pisał, iż w ostateczności przyczyną pierwszą istnienia jego samego jest Bóg. Por. tamże, s. 66.

przez ten umysł i jeśli chcielibyśmy znaleźć prawdziwą tego przyczynę, należałoby zawsze odwołać się do Boga⁵⁷. Słusznie się powiada, iż tak dalece jest On obecny w swoich dziełach, że nie można ich rozważać bez poznania Jego. W rezultacie nie można poznać natury bez poznania ruchu i widzicie, że nie mogliśmy poznać ruchu, zanim nie poznaliśmy boskiej mocy, która go sprawia.

Nasze zmysły ukazały nam w sposób dostateczny, że ciała są zdolne do bycia w ruchu, ale nasze rozważania uświadomiły nam, że nie mogą one poruszać się z powodu innych ciał ani z powodu dusz, słabych jak te nasze, ani dzięki żadnemu umysłowi stworzonemu, jakkolwiek byłby on doskonały. W ten sposób doszliśmy do tego Pierwszego Umysłu i zostaliśmy przymuszeni nie tylko do przyznania, że On rozpoczął ruch, ale poznaliśmy z pewnością, że to On go utrzymuje. Zrozumieliśmy, że to tylko ta Moc jest do tego zdolna i musimy Ją podziwiać za to, że ustanawiając prawa między ciałami, według których poruszają się one rozmaicie, z powodu wielorakiego charakteru ich spotkań, ustanowiła Ona również między naszymi duszami i ciałami prawa, których nigdy nie pogwałci⁵⁸ i podczas kiedy te ciała są zbudowane w określony sposób, kieruje Ona zawsze pewnymi ich ruchami zgodnie z naszymi potrzebami i czyni Ona to tak szybko i zgodnie z naszą wolą, iż ci, którzy pośpiesznie wydają swe sądy, uważają, że sami sprawili to, co zwyczajnie zamierzali, ponieważ ta Pierwsza Moc tym powodowała w tej samej chwili, kiedy oni tego pragnęli.

⁵⁷ Zdaniem Descartes'a nic nie może zachodzić bez zgody i działania woli Boga, jest On zatem jedyną przyczyną sprawczą. Por. *List do księżniczki Elżbiety z 6 października 1645*, [w:] tenże, *Listy do Księżniczki...*, s. 64.

⁵⁸ Wydawcy dzieł Cordermoy odsyłają w tym miejscu do nauki Malebranche'a. Zob. *Wyjaśnienie XVII*, pkt. 25. N. Malebranche, *dz.cyt.*, t. II, s. 511–512.

ROZPRAWA PIĄTA

O unii umysłu i ciała

Oraz o sposobie, w jaki działają one jedno na drugie

To niezwykle wzajemne odnoszenie się poruszeń naszych ciał i naszych myśli, daje mi okazję do mówienia na temat unii ciała i duszy, w których posiadaniu jesteśmy oraz na temat sposobu, w jaki działają one jedno na drugie. Są to dwie rzeczy, które zawsze podziwiał się, nigdy ich jednak nie wyjaśniając⁵⁹. Nie ośmielię się powiedzieć, że ja odkryłem ich tajemnicę, ale mnie się wydaje, że nie potrzeba już więcej niczego sobie życzyć w tym punkcie, a niektórzy moi przyjaciele, którym komunikowałem wiele razy moje myśli w tym temacie, od jakichś siedmiu czy ośmiu lat, zapewniają mnie, iż są one prawdziwe. Jeśli jednak pomyliłem się w czymś w pierwszej części poniższej rozprawy, w której mówię o unii ciała i duszy oraz w drugiej, gdzie rozprawiam o ich działaniu, łatwo będzie rozpoznać mój błąd, ponieważ w każdej z nich daję po dwie tylko definicje i jeden aksjomat oraz jeden wniosek do zweryfikowania.

CZĘŚĆ PIERWSZA

O unii umysłu i ciała

Definicje

1. Dwa ciała są złączone w stopniu, do jakiego są zdolne, wówczas, kiedy ich powierzchnie stykają się wzajemnie w takim stosunku, że jedno w sposób konieczny podąża za wszelkimi zmianami (*determinations*) drugiego. Należy przy tym zauważyć, bez badania tego, przez jaką moc są one w ten sposób nastawione, iż w celu upewnienia się, że ich unia trwa, zadowolamy się, gdy widzimy, że owa wzajemna relacja, jaką posiadają, ma stałe miejsce⁶⁰.

⁵⁹ Przekonanie to podzielano wówczas powszechnie, gdy chodziło o filozofów nowożytnych. Oto przykład opinii de la Forge'a: „Jedność mająca miejsce między umysłem i ciałem jest tak zachwycająca, że nie sądzę, aby w naturalnym porządku rzeczy było cokolwiek bardziej zdolnego do wywołania zdumienia i do tego, by dać poznać wielkość mocy i mądrości Boga. Wydaje się ona również tak ciężka do pojęcia, iż sama ta trudność przyczyniła się do popadnięcia w błąd wszystkich tych, którzy sądzą, że ich dusze są śmiertelne i cielesne. Jest zatem bardzo ważne, by uczynić ją dobrze poznaną, nie tylko dlatego, że owa wiedza (rozważana w niej samej) jest bardzo piękna i że jest to jedyny środek do odrzucenia błędu tych, którzy w niego popadli, ale również dlatego, iż bez tej jedności nie jest możliwe dobrze pojąć naturę bycia człowiekiem, który nie jest niczym innym jak rzeczą złożoną z umysłu i ciała, ani pojąć tego, co jest właściwe umysłowi ludzkiemu oraz odróżnia go od innych umysłów, ani, w końcu, uwolnić się od nieskończoności trudności i zarzutów, jakie można by sformułować przeciwko temu wszystkiemu, cośmy tu dotychczas powiedzieli, a na które nie można by lepiej odpowiedzieć, jak przez jasne i wyraźne ukazanie sposobu, w jaki umysł i ciało są złączone”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 227. Zob. też: *List do księżniczki Elżbiety z 21 maja 1643 r.*, i 28 czerwca 1643 r. [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, s. 3–11.

⁶⁰ Zob. N. Malebranche, *dz. cyt.*, ks. VI, r. IX, s. 175–203.

2. Tak samo powiedzielibyśmy, że dwa umysły są złączone, jeśli ich myśli ujawniałyby się im jednocześnie, z takim wzajemnym odniesieniem, że konieczne jeden podążałby za zmianami w drugim. Nie mając natomiast potrzeby badania tego, dzięki jakiej to mocy są one w ten sposób zestawione, można zapewnić, że są zjednoczone tak długo, jak trwa to ich wspólne odniesienie⁶¹.

Aksjomat

Jedność rzeczy ma miejsce przez to jedynie, że mają one względem siebie pewne odniesienie: i konsekwentnie, jeśli ciało i umysł są zjednoczone, nie dokonuje się to przez relację dwóch rozciągłości, umysł bowiem nie posiada jej wcale, ani przez relację dwóch myśli, ponieważ ciało nie posiada jej wcale.

Wniosek

Jeżeli ów umysł, którego natura polega na myśleniu, posiada pewne myśli, z którymi ciało mogłoby mieć jakąś relację, przez swą rozciągłość, przez swój ruch lub przez wzgląd na coś innego, co przynależy jego naturze, na przykład, jeśli z powodu tego, że ów umysł zechciałby, żeby to ciało poruszyło się w jedną określoną stronę, ciało to byłoby w ten sposób nastawione, że w efekcie ten ruch zaszedłby lub jeśli z tego, że w tym ciełe miałyby miejsce pewne ruchy, brałyby się pewne percepcje w tym umyśle, to można by powiedzieć (przez pewną moc, dzięki której są one w ten sposób zestawione), że są zjednoczone i tak długo, jak zachodzi taki stosunek między nimi, można mówić, że ich unia trwa.

Unia ta, jeśli się jej przyjrzymy uważnie, jest o wiele większa i bardziej doskonała niż związek dwóch ciał, ponieważ dwa ciała są zjednoczone tylko przez swe powierzchnie, co znaczy, że nie posiadają innego odniesienia niż ze względu na swoje krańce, a to powoduje, że pozostałe ich części zjednoczone nie są. W przeciwieństwie do tego, nie ma tak małej partii ciała, z którym złączony jest umysł, do której nie miałby on odniesienia, ponieważ zmiany zachodzące w każdym miejscu ciała mogą być postrzeżone przez niego lub wzbudzić w nim nowe myśli i nie ma ani jednej takiej części [w ciełe], która nie służyłaby do utrzymywania w nim godnej podziwu ekonomii, czyniącej je właściwym do tyłu rzeczy, które ten umysł chce, by ono zdziało.

⁶¹ „Otóż każdy rodzaj zjednoczenia, tak jak to powiedzieliśmy, jest odpowiednią relacją, która, w pewien sposób, z dwóch rzeczy czyni jedną i daje nam sposobność do rozważania ich jako tej samej rzeczy. Zatem, jak to dobitnie wyraził Pan Claubergius, istnieją tylko trzy ogólne rodzaje stosunków czy relacji (Zob. *Metaphysica*, [w:] Clauberg, *Opera*, Amsterdam 1691, s. 319) pierwszy z nich nazywa afirmacją, którą odnajdujemy w podobieństwie, jakie dwie rzeczy mają między sobą; drugi negacją, którą zauważa się w różnicy, jaką mogą one mieć; trzeci zaś znajduje swe źródło między skutkiem i przyczyną [...] Zauważcie tylko, że tak, jak nie jest konieczne, by ciało, dotykając innego, stykało się z nim na całej swej powierzchni, aby powiedzieć, iż są zjednoczone — wystarczy byleby tylko stykały się w jakimś miejscu; tak samo jest wystarczające, by pewne myśli ducha były powiązane z pewnymi ruchami ciała, by mówić, że są one złączone i zjednoczone”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 238.

W końcu poznaliśmy dobrze, dzięki temu, co zostało zauważone pod koniec *Czwartej rozprawy*, czym jest owa moc, która zawsze utrzymuje umysł i ciało w gotowości do przyjmowania rozmaitych zmian z okazji jednego lub drugiego. Nie było jednak potrzeby sprawdzania [w tej *Rozprawie*], jaka moc utrzymuje omawianą relację między nimi. Wystarczyło mi wykazanie, że ten związek jest rzeczywisty i że na tym polega ich unia.

Mając ustalone powyższe, łatwo jest pojąć, w jakim znaczeniu można powiedzieć, że nasze umysły są w pewnym miejscu i co należy rozumieć, kiedy powiada się, że one się przemieszczają. Z jednej strony bowiem, mówi się prawdę, uważając, że one nie mogą się poruszać, ponieważ ruch zakłada rozciągłość, której nie posiadają. Z innej natomiast, rozpatrując je zjednoczone z naszymi ciałami na sposób, jaki właśnie został wyjaśniony, można powiedzieć, że są one wszędzie, gdzie znajduje się materia, której ruchy są kierowane zgodnie z ich wolą i których różne zmiany mogą wzbudzić w nich rozmaite odczucia. I wreszcie, skoro w każdym miejscu, do którego ta materia dotrze, posiada ona ruchy odpowiadające ich myślom, a one mają myśli, które koniecznie odpowiadają zmianom tej materii, można powiedzieć, że są one przenoszone wraz z nią.

Mając to również ustalone, dozwala się mówić, że umysł jest cały w całym ciełe, które ożywia (*anime*) i cały w każdej części, ponieważ owa całość [cielesna] może podążać za jego wolą albo udzielać mu rozmaitych odczuć i każda część tej całości służy podtrzymywaniu tego, co ową całość czyni właściwą do tego⁶². Dzięki temu rozumiemy także, na jakiej zasadzie Bóg jest wszędzie, bez bycia rozciąglą, a skoro każda część materii istnieje i porusza się, ponieważ On tego chce, to działanie owej woli rozciąga się na wszystko. Jednakowoż nie jest On zjednoczony z materią tak, jak nasze dusze są w unii z naszymi ciałami, bo jest On pozbawiony podległości materii, a to, co z nią zachodzi, nie może powodować w Nim zmian, jakie nasza dusza odczuwa w wyniku zmian w ciełe. Racją tej różnicy jest to, że nic nie dzieje się w materii oprócz tego, co podoba się temu suwerennemu Umysłowi. Tym samym przyczyną zmian materii jest Jego wola, która uprzednio wie, że te ruchy zajdą w ten sposób, że nie mogą one dostarczyć Jemu żadnej myśli, której On już by nie miał. W przeciwieństwie do tego, nasze dusze nie poznałyby zmian w materii, gdyby te nie zaszły i mogły one posiadać nowe myśli, w wyniku poruszeń ciała, zgodnie z odniesieniem i podległością, jaką Bóg umieścił między nimi.

Można następnie pojąć, że Anioł lub jakiś inny umysł, może kierować ruchami pewnej części materii, nie mogąc mimo to powiedzieć, że ożywia on ją tak, jak nasze dusze ożywiają nasze ciała, ponieważ tego typu duchy nie są wcale podległe zmianom materii, z którą się wiążą. I chociaż mogłaby ona działać na nie w pewnym sensie, skoro są one zdolne postrzegać te zmiany i w ten sposób dawać im nowe myśli przy ich okazji, to jednak nie są one wcale pobudzane do odczuwania przyjemności, bólu i tych różnych uczuć, jakie są udziałem naszej duszy, z chwilą, kiedy w naszym ciełe mają miejsce zmiany zdolne utrwać lub rujnować to ułożenie, dzięki któremu ona jest z nim złą-

⁶² „[...] dusza jest istotnie połączona z całym ciałem [...]”. Zob. R. Descartes, *Namiętności...*, art. 30, s. 83–84.

czona⁶³. Można również rozważać, iż Demon lub inny umysł może być objęty bólem w wyniku unii z pewną porcją materii, ale bez możliwości kierowania jakimkolwiek jej ruchem, zależnie od jego woli, w ten sposób, że Bóg predysponując ten umysł do doświadczania w stopniu, w jakim materia może się poruszać, sprawi, że nieustający ruch jednego spowoduje wieczne cierpienie drugiego.

CZEŚĆ DRUGA

*O działaniu umysłów na ciała
oraz o działaniu ciał na umysły*⁶⁴

Definicje

1. Mówi się, że jakieś ciało działa na inne, kiedy z jego okazji owo drugie zaczyna zmieniać się lub poruszać w sposób, w jaki nie czyniło tego wcześniej.

2. Tak samo mówi się, że jeden umysł oddziałuje na drugi, kiedy z jego okazji ten drugi pojmuję, wyobraża sobie, chce lub myśli, w jaki bądź sposób, lecz inaczej, niż czynił to dotychczas.

Tym samym, ciała działają jedno na drugie w stopniu, w jakim mogą, kiedy dochodzi do wzajemnego powodowania zmian odnośnie do rozciągłości; i umysły działają jeden na drugi w stopniu dla siebie możliwym, kiedy wytwarzają w sobie pewne zmiany odpowiadające myśleniu.

Aksjomat

Z powyższego wynika, że jedna rzecz działa na drugą o tyle, o ile może wprowadzić w nią zmiany wynikające z jej natury. I konsekwentnie, jeśli ciało działa na ducha, nie może się to dokonać przez wzbudzenie w nim żadnej zmiany ruchu, kształtu lub części, ponieważ umysł pozbawiony jest wszystkich tych rzeczy; nie bardziej, niż kiedy działa on na jakieś ciało, co nie może się dokonać przez wywołanie w nim żadnej zmiany myśli, owo ciało bowiem nie ma jej wcale⁶⁵.

⁶³ Na temat różnicy skutków wcielenia duszy ludzkiej i anielskiej Descartes mówił: „gdyby [...] w ciele ludzkim przebywał anioł, nie doznawałby tak jak my, lecz postrzegałby jedynie ruch spowodowany przez przedmioty zewnętrzne, a przez to różniłby się od prawdziwego człowieka”. Tenże, *Listy do Regiusa...*, s. 30.

⁶⁴ Ten sam pogląd wyraża de la Forge: „Jeżeli powiedziałbym, że nie jest czymś trudniejszym poznać, jak umysł człowieka, będąc czymś nierozciąglym, może poruszyć ciało i jak ciało, nie będąc rzeczą duchową, może działać na umysł; niż pojąć, jak ciało ma moc poruszać się samo i przekazywać swój ruch innemu, to nie sądzę, żeby wiele osób mi w to uwierzyło, tymczasem nie ma niczego bardziej prawdziwego i to właśnie zamierzam ukazać w tym rozdziale”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 265.

⁶⁵ To zwłaszcza de la Forge przypisuje rozstrzygnięcia problemu dualizmu tradycji platońskiej, wskazując na św. Augustyna, którego zgodności z filozofią Descartes'a poświęca całą *Przedmowę*

Konkluzja

Jednak jeśli to ciało lub przynależny mu ruch, albo kształt, czy też inna rzecz podległa jego naturze, może zostać postrzeżona przez jakiś umysł w ten sposób, że przy tej okazji umysł ten będzie miał pewne myśli, jakich nie posiadał wcześniej, można będzie mówić, że to ciało zadziało na niego, skoro wywołało w nim całą tę zmianę, do jakiej był on zdolny według własnej natury.

Bez wątpienia nie jest trudniej pojąć działanie umysłów na ciała lub działanie ciał na umysły, niż pojąć działanie jednego ciała na drugie. To zaś, co czyni nam bardziej niepojętym pierwsze niż drugie, polega na tym, że chcemy zrozumieć jedno przez drugie, bez uwzględnienia, że każda rzecz, działając zgodnie ze swą naturą, sprawia, iż nigdy nie pojmimy działania jednego czynnika, kiedy będziemy chcieli go zbadać z udziałem pojęć, jakie mamy na temat drugiego, którego natura jest całkowicie inna. Jednakże to, co należy zauważyć przy tej okazji, polega na tym, iż mimo że działanie ciał na ciała nie jest nam lepiej znane od działania umysłów na ciała lub ciał na umysły, większość wyróżnia właśnie to pierwsze, sądząc, że znają pozostałe. I ośmielę się stwierdzić, że jeśli dobrze przebadana się to, co zachodzi w działaniu jednego ciała na drugie, nie dojdzie się do wniosku, że jest ono bardziej zrozumiałe niż działanie umysłów na ciała.

W celu poznania powyższego, rozważcie jeszcze to, co ciało B powoduje w ciele C, kiedy mówimy, że je przepędza z jego miejsca. Wszystko to, co jest w tym jasne (jak to zostało powiedziane w *Czwartej rozprawie*), polega na tym, że B było w ruchu i że C jest w nim teraz oraz że pierwsze przebywa w miejscu, które drugie zajmowało przed nim — niczego więcej nie stwierdzamy, całą resztę bezprawnie dodajemy.

Tak samo rozważcie, co czyni umysł z ciałem, kiedy mówi się, że je porusza. Wszystko, co jest jasne w tym zagadnieniu, to to, że umysł chce, aby ciało zo-

do swego *Traktatu*. Zob. Tamże, s. 58–91. Jego pogląd w skrócie brzmi: „[...] w efekcie bowiem, jeśli wszystkie czynności poznawcze są operacjami nie mającymi w sobie nic materialnego i nie wychodzącymi poza duszę, jest wielkim oszukiwaniem siebie patrzeć gdzie indziej niż w sam umysł, aby tam odkryć ich przyczyny; bo chociaż istnieją niektóre z naszych percepcji, które zależą od ciała, to nie ma takich, które nie byłyby częścią umysłu i byłyby niezauważone dla jego wnętrza”. Tamże, s. 165. Św. Augustyn pisał: „Wszelkie zatem rzeczy materialne, które z zewnątrz dostają się do naszego ciała lub z nim się stykają, wywołują zmiany nie w duszy, lecz w ciele”. Św. Augustyn, *dz. cyt.*, s. 678; oraz: „Krótko mówiąc, zdaje mi się, że dusza, odnosząc wrażenia cielesne, nie odbiera doznań od ciała, lecz na doznania ciała reaguje większym napięciem uwagi. Czynność ta — zarówno łatwa, jeśli doznanie sprzyja ciału, jak trudna, kiedy doznanie budzi w ciele rozdrażnienie — dociera do świadomości duszy. Otóż ten cały proces nazywamy czuciem zmysłowym”. Tamże, s. 679. Sam Descartes ujmuje to w ten sposób: „Otóż wszelkie działanie i odczuwanie w rzeczach cielesnych polega jedynie na ruchu lokalnym, który nazywamy działaniem, jeśli rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszającej, natomiast odczuwaniem, gdy rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszanej. Wynika z tego także, iż kiedy stosujemy te nazwy do rzeczy niematerialnych, trzeba rozważać w nich coś analogicznego do ruchu, a więc nazywać działaniem to, co przynależy do rzeczy poruszającej, a czymś takim jest chcenie w umyśle, natomiast odczuwaniem nazwać to, co przynależy do rzeczy poruszanej, a takimi są poznanie intelektualne i wyobrażenie w tymże umyśle”. R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, s. 20.

stało przemieszczone w daną stronę i że ciało w tej chwili zaczyna poruszać się w kierunku zgodnym z pragnieniem tegoż umysłu. Jedynie to spostrzegamy, całą zaś resztę zmyślamy. Jednakowoż, jak dotąd, sprawy są takie same, jeśli bowiem w pierwszym przykładzie, ciała B oraz C ukazały nam się raz w spoczynku, raz w ruchu, to znaczy tylko tyle, że są zdolne do obydwu stanów. Natomiast w drugim przykładzie, jeśli mówimy, że umysł chciał, aby poruszające się ciało skierowało się w pewną stronę, oznacza to, że umysł jest zdolny chcieć tego, a jeśli ciało w ten sposób zostało pokierowane, to znaczy, że było to zgodne z jego naturą.

Zobaczmy resztę i spróbujmy dobrze ją rozważyć. Otóż, kiedy w pierwszym przykładzie — wedle tego, co zostało powiedziane w uwagach na temat czwartego wniosku *Czwartej rozprawy* — mimo iż widzieliśmy, że C, które było w spoczynku, zaczęło się poruszać oraz że B, które się poruszało, jest aktualnie nieruchome, nie możemy powiedzieć, że ruch jednego przeszedł w drugie, ponieważ jest oczywiste, że ruch w odniesieniu do każdego z nich jest tylko sposobem bycia [to jest modyfikacją], który nie będąc od danego ciała rozłączny, nie może żadną miarą przejść w inne. Z tego wynika, że istnieje coś odmiennego od ciała B (które jest aktualnie w spoczynku), co porusza ciało C. Nie będziemy musieli kłopotać się ze znalezieniem tego czegoś, jeśli przypomnimy sobie wniosek z *Czwartej rozprawy*, zgodnie z którym, jeśli jest prawdą, że to wcale nie B porusza C, to przy założeniu, że zostaje nam jeszcze miejsce na to, by powiedzieć, że ciało B działa na ciało C, możemy tak mówić tylko dlatego, że natychmiast po tym, jak się one zbliżają względem siebie, jedno z nich przestaje, a drugie zaczyna być w ruchu.

Tak samo w drugim przykładzie zauważyliśmy, że od chwili, gdy tylko umysł chciał, żeby ruch ciała został skierowany w pewien sposób, to działanie takie zaszło. Dlaczego zatem nie mielibyśmy posiadać takiego samego powodu do twierdzenia, że umysł działa na ciało, skoro — mimo iż to w rezultacie nie nasz umysł przyczynia się do spowodowania jego ruchu — jest pewne, że ruch, o którym mowa, zależy w takim stopniu i w taki sposób od naszej woli, jak ruch jednego ciała zależy od spotkania z innym ciałem.

Wyjaśnwszy rzecz właściwie, wydaje mi się, że nie trzeba więcej uważać działania umysłów na ciała za bardziej niezrozumiałe, niż sposobu, w jaki ciała działają na umysły, ponieważ poznaliśmy, że jeśli nasze dusze nie mogą poruszyć naszych ciał, to również ciała nie mogą poruszać innych ciał. I tak samo, jak jesteśmy zmuszeni uznać, że spotkanie dwóch ciał jest okazją dla mocy, która poruszyła pierwsze z nich, by poruszyła drugie, podobnie też nie należy się obawiać pojmowania, że nasza wola była okazją dla owej mocy, która poruszyła ciało, kierując jego ruchem w stronę odpowiednią dla danej myśli.

ROZPRAWA SZÓSTA

*O rozłączności ciała i duszy*⁶⁶

*O tym, że istnienie duszy jest bardziej pewne od istnienia ciała*⁶⁷
O czynnościach jednego i drugiego w szczególności
Oraz o skutkach ich jedności

Niektórzy ludzie powiadają, że gdyby nie to, iż wiara zapewnia nas o istnieniu duszy, mielibyśmy wielkie podstawy do wątplenia w to i że gdyby oni sami nie byli tak silnie pod wpływem chrystianizmu, uważaliby wyłącznie, iż posiadają tylko ciało.

Co do mnie, to chociaż autorytet Kościoła bardzo przyczynia się do podtrzymywania przeze mnie ufności, że posiadam duszę, odpowiedziałbym szczerze, iż nawet, gdybym nie był przekonany, że nie ma nic bardziej pewnego dla umysłu od niego samego, dziwiłbym się istnieniu wątpliwości, jakie można mieć, by to pojąć oraz temu, jak można zapewniać, iż bez wiary nie sądzono by, że istnieje w człowieku coś innego niż ciało⁶⁸. Mimo to, ponieważ ten punkt

⁶⁶ W swej filozofii Descartes uważał duszę i ciało za dwie rzeczy najbardziej rozdzielone w naturze: „Nie wydaje mi się [pisał], 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”. Tenże, *Listy do Księżniczki...*, s. 10. Potwierdza to również *List Descartes’a do Gibieufa*, w którym pisał: „To samo [że są oddzielne] twierdzą o duszy i ciele i w ogóle o wszystkich rzeczach, których różne i zupełne idee posiadamy — mianowicie, że gdyby były one nierozdzielne, pociągałoby to za sobą sprzeczność. Nie przeczę jednak tym samym, że w duszy lub w ciele nie może być wielu własności, których żadnych idei nie posiadam; przeczę jedynie, jakoby odpowiadały im idee sprzeciwiające się ideom, które o duszy i ciele posiadam, między innymi sprzeczne z ideą ich odrębności. Albowiem w przeciwnym razie Bóg byłby zwodzicielem i nie mielibyśmy żadnego prawidła, by upewnić się o prawdzie”. Tenże, *List do Gibieufa z 19 stycznia 1642 r.* [w:] J. Kopania, *Szkice...*, s. 209. Zob. też: tenże, *Zasady...*, cz. I, art. 12, s. 12. Podobnie u de la Forge’a: „[...] ciało i duch, kiedy są połączone, nie przestają zachowywać swych, sobie właściwych istot i zdolności do działania lub podlegania zależności jednego od drugiego, chociaż podczas tej unii istnieje pewna część myśli owego ducha i jakaś część poruszeń danego ciała, które tak dalece zależą jedno od drugich, że byłoby całkiem niemożliwe, aby jedno mogły się dokonać bez drugich i że, w ten sposób, ta unia jest na tyle ścisła, na ile dopuszcza to ich natura”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 234.

⁶⁷ Taki też jest tytuł *drugiej Medytacji*: „O naturze umysłu ludzkiego, że jest on bardziej znany niż ciało”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 30. Podobnie jak to jest w przypadku de la Forge’a, argumentacja, jaką się posilkuje Cordemoy, jest tożsama z kartezjańską

⁶⁸ Oto typowe dla racjonalizmu kartezjańskiego fragmenty obrazujące powyższe zagadnienie. W *Prawidłach...* Descartes pisał: „[...] jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznanie umysł ludzki jest zdolny — a wydaje mi się, że to raz w życiu każdy musi uczynić, kto myśli poważnie, jak dojść do mądrości — ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwiej od rozumu (*intellectum*), ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie: [...]”. Tenże, *Prawidła...*, s. 55. W *Zasadach* natomiast: „Żeby jednak uświadomić sobie, iż poznajemy nasz umysł nie tylko wcześniej i pewniej, ale i z większą oczywistością aniżeli ciało, trzeba wiedzieć o tym, co zgodnie

stanowi dla niektórych trudność, uważam, że w celu lepszego zbadania sprawy, trzeba przede wszystkim uzgodnić stanowiska na temat tego, co rozumie się przez te terminy: *Ciało* i *Dusza*, jak również następnie sprawdzić, czy nie nadaje się nigdy w niczym tych dwóch nazw tej samej rzeczy.

Kto mówi *Ciało*, rozumie w tym przypadku nagromadzenie (*un amas*) rozmaitych części rozciągliwych, tworzących pewien kształt (*terme*), w ten sposób, że dzięki temu ograniczeniu koniecznie wykluczona jest wszelka inna rzecz rozciągła.

1. To wykluczenie jest tym, co nazywamy *nieprzenikliwością*.
2. To *ograniczenie (terme)* jest tym, co nazywamy *kształtem (figure)*.
3. Ta *relacja*, którą ciało ma z innymi ciałami, z uwagi na swoje położenie, jest tym, co nazywamy jego *miejscem*.
4. Kiedy ta relacja zmienia się, mówimy, że ciało, z okazji którego to nastąpiło, jest w ruchu, a kiedy jest ona zachowana, mówimy, że ciało jest w spoczynku.

Kto mówi *Dusza* lub *Umysł*, rozumie przez to, to co myśli o czymś.

1. To coś [co jest myślane] nazywamy *przedmiotem* lub *ideą*.
2. Nazywamy *percepcją* pierwsze spojrzenie lub poznanie, jakie dusza ma o przedmiocie; *uwagą*, kiedy ona go rozważa jakiś czas i *pamięcią*, kiedy po tym, jak już przestała go widzieć, rozpoczyna wspomnienie o nim.
3. Jeśli dusza dokonuje afirmacji lub negacji czegokolwiek w odniesieniu do przedmiotu, nazywa się to *sądzeniem*⁶⁹.

z przyrodzonym światłem rozumu jest niezbite, że temu, co jest niczym, nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości. Tak więc gdziekolwiek jakieś z nich wykryjemy, tam z koniecznością znajduje się też jakaś rzecz czy substancja, której one przysługują; a im więcej wykrywamy ich w tej samej rzeczy czy substancji, tym jaśniej ją poznajemy. Ponieważ zaś istotnie w naszym umyśle więcej odkrywamy [własności] aniżeli w jakiegokolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu. Tak na przykład, jeśli sądzę, że istnieje ziemia, bo jej dotykam lub ją widzę, z pewnością na tej samej podstawie tym bardziej powinienem być przekonany, że istnieje mój umysł; mogłoby się może zdarzyć, że choćby nie istniała żadna ziemia, sądziłbym, iż dotykam ziemi; nie może się zdarzyć natomiast, abym tak sądził, a równocześnie mój umysł, który ten sąd wydaje, był niczym. I tak samo w innych wypadkach”. Tenże, *Zasady...*, art. 11, s. 11–12; oraz: „To natomiast, że wielu ludzi żyje w przeświadczeniu, iż trudno go [Boga] jest poznać, a również, że trudno poznać, czym jest ich dusza, pochodzi stąd, że nie wznoszą nigdy umysłu ponad rzeczy dotykalne i tak są przyzwyczajeni zważać wszystko wyobrażeniem, który to sposób myślenia odpowiedni jest dla rzeczy materialnych, iż wszystko, co się nie da wyobrazić, wydaje im się niezrozumiałe. Przejawia się to jasno w tym, że nawet filozofowie głoszą za pewnik w swoich szkołach, iż nie ma nic w umyśle, co by nie było pierwotnie w zmysłach, a wszak pewne jest, że idee Boga ani duszy nigdy się w nich nie znajdowały”. Tenże, *Rozprawa...*, s. 76–77.

⁶⁹ „Bo gdy spostrzegamy jakiś przedmiot lub rozważamy go po prostu w nim samym i jeśli wówczas idea, poprzez którą jest on nam udostępniony, jest jasna i wyraźna, to dajemy naszą zgodę wszystkiemu temu, co ona nam ukazuje; ale, kiedy jest ona ciemna i kiedy zwracamy uwagę na to zaciemnienie, odrzucamy ją i to nazywa się sądzeniem”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 152.

4. Kiedy po tym wydaniu sądu, czyni jakieś postanowienie, to nazywamy *wolą*.

Mając to wszystko przyjęte, rozumiem wyraźnie, że w tym, co pojmuję pod nazwą *Duszy*, nie ma nic z tego, co ujmuję pod nazwą *Ciała* i tym samym mam sposobność uważać, że są to dwie rzeczy całkowicie różne⁷⁰. Zauważam nawet, że kiedy chciałbym zwątpić o wszystkim, co znam, gdy myślę o ciele, nie mógłbym w tym samym czasie wątpić o mojej myśli. Bo nawet, jeśli nie byłoby prawdą, jeżeli chcecie, że na świecie istnieje jakiekolwiek ciało, nie mogłoby być tak, że nie ma żadnej myśli, podczas gdy ja byłbym myślący. Zatem w jaki sposób mógłbym sądzić, że moja *myśl* jest tym samym, co to coś, które nazywam *ciałem*, pojmując, iż mógłbym przyjąć, że nie istnieją żadne ciała, ale jednocześnie nie mógłbym założyć, że ja nie myślę, gdyż samo założenie tego jest myśleniem⁷¹.

Dzięki temu, poznaję po pierwsze, że dusza, czy też to, co myśli, jest różna od ciała. Po drugie widzę, że argument na temat duszy jest niepodważalny i że jak dotąd nie ma nic takiego, co zapewniałoby mnie o ciele, bo w końcu po co mnie przekonywać, iż mam teraz ciało rozciągnięte na pięć stóp? Zdarzało mi się nieraz śnić, że posiadam je zbudowane z takiej liczby części, że ich rozmiary były o wiele większe od pięciu stóp, a nawet, iż sięgało ono chmur. Kto więc w tej chwili zapewni mnie na temat owego małego ciała, jeśli mnie się wydaje, iż przebywam w tym dużym?

Powiecie mi może, że to jest to, co odczuwacie? Ale ja odczuwałem sto stóp, tak jak czuję pięć. A wreszcie, aby nie odnosić się już do argumentów z moich sennych marzeń, ci którzy wciąż przeżywają ból w końcach palców, kiedy odcięto im rękę, czyż nie wyobrażają sobie (choć absolutnie nie śpią), że posia-

⁷⁰ Descartes: „Wystarczy mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej itd.” R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 102; oraz: „Chociaż posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja [to znaczy umysł] jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć, ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej, a nie rozciągniętej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągniętej a nie myślącej”. Tamże, s. 103; i w końcu: „A do tych twierdzeń z łatwością dochodzi i [następujące wnioskowanie]: wszystko, co może myśleć, jest umysłem lub nazywa się umysłem. Ale żadne ciało nie jest umysłem, skoro zachodzi różnica między umysłem i ciałem. Żadne więc ciało nie może myśleć”. Tamże, s. 166–167.

⁷¹ Jest to rozumowanie będące powtórzeniem kartezjańskiej zasady *Cogito z Medytacji Drugiej*, do którego bardziej wprost odnosił się de la Forge: „Ale, podczas kiedy w ten sposób zwątpię we wszystko i kiedy pomyślę, że nie ma nic pewnego, żadnego umysłu, żadnego ciała, żadnego nieba ani ziemi, to czy przynajmniej ja, który wątpię, ja, który myślę, nie jestem sam jakąś rzeczą? Tak, to pewnie! [Jeśli zaś doda się] do tego kilka niedoskonałości, które na mnie się składają oraz pewien wysiłek, podejmowany, by mnie zwieść, dowiodą one tego, że koniecznie istnieję w czasie, kiedy myślę”. L. de la Forge, *dz. cyt.*, s. 99. Kończąc swe wątplenie sam Descartes pisał: „*Ja jestem, ja istnieję*, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadałam lub pojmuję umysłem”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 32.

dają części rozciągłe, nie mając ich wcale?⁷² Skoro tak, pytam raz jeszcze, skąd pewność, że posiadam rozciągłość? Na podstawie czego mniemam, iż właśnie ją posiadam, jeżeli wszelka racja, iż ją mam, bierze się z tego, że ja to czuję?

Jestem całkowicie pewny, że myślę, iż posiadam ciało, którego części rozciągają się aż do pewnych granic, ale nie w takim samym stopniu jestem przekonany, że je posiadam, jak jestem przekonany, że o nim myślę. Tym samym, dopóki wyrażam się jako filozof, moje myślenie pozostaje pewne, lecz to, co uważam na temat mego ciała, jest bardzo wątpliwe, nawet bowiem jeśli to ciało, co do którego wyobrażam sobie je posiadać, byłoby niczym, nie przestałbym być pewną rzeczą, podczas kiedy byłbym myślący. Bo tak samo, jak ten, komu odcięto dłoń, zachowuje te same myśli, które miał z okazji posiadania palców, skoro odczuwa je w dalszym ciągu tak, jakby je nadal posiadał, ja również mogłem stracić wszystkie moje członki jeden po drugim i stale myśleć, że cały czas mam je wszystkie.

Może się zatem zdarzyć, że uważam, iż mam ciało, bez rzeczywistego posiadania jakiegokolwiek rozciągłości, ale nie może być tak, iż ja o nim myślę, bez realnego posiadania myślenia.

Jak sądzę, powiedziałem wystarczająco, aby pokazać, że istnieje o wiele więcej racji, dzięki którym można zwątpić o ciele, niż wymieniają ich ci, o których mówiłem, że czynią to w odniesieniu do duszy⁷³. Jednak, żeby nie spierać się z nimi, uwzględnivszy to, że często mówili mi, iż nie chcąc wcale poprzestawać na tym, co ich zmuszało wątpić w duszę i nie chcąc zważać na to, co z tego wynika, wybierali trzymanie się zawsze bardziej pewnej od rozumowania wiary, ja ze swej strony nie chcę myśleć już o tym, co nakazuje mi wątpić o ciele i zamierzam przedstawiać sobie nieprzerwanie to, co wiara mi podpowiada, aby mnie co do tego zapewnić. Na przykład, przedstawię sobie, że Bóg

⁷² Te poglądy znajdujemy u Descartes'a i ponownie korzystają z nich de la Forge i Cordemoy. Descartes pisał: „[...] nieraz bywamy wprowadzeni w błąd przez sam naturalny instynkt, który został nam dany przez Boga, gdy na przykład chory na wodną puchlinę ma pragnienie. Pcha go bowiem wówczas w sposób pozytywny do napoju natura, którą otrzymał on od Boga po to, by [w dobrym stanie] zachować ciało, tymczasem zaś natura ta wprowadza go w błąd, gdyż napój będzie dlań szkodliwy. Lecz dlaczego nie sprzeciwia się to dobroci lub prawdomówności Boga, wyjaśniłem [to] w szóstej Medytacji”. Tamże, s. 180; oraz: „A słyszałem niekiedy od osób, którym amputowano nogę albo rękę, że wydawało im się i później nieraz, iż odczuwają ból w tej brakującej im części ciała”. Tamże, s. 101.

⁷³ To samo potwierdza Descartes w *Uwagach o pewnym piśmie*: „Owszem, pisałem, że nie możemy wątpić w istnienie własnego umysłu, bowiem z tego, iż wątpimy, wynika, że on istnieje; możemy jednak wątpić, czy istnieją jakieś ciała, z czego wywiodłem i dowiodłem, że jasno w sobie pojmujemy umysł jako rzecz istniejącą, czyli jako substancję, nawet jeśli nie pojmujemy w ogóle żadnego ciała, a nadto przeczy myślenie jakoby jakieś ciała istniały. Otóż z tego właśnie wynika, że pojęcie umysłu nie zawiera w sobie żadnego pojęcia ciała.” Tenże, *Listy do Regiusa...*, s. 82. Podstawę tych wątpliwości uczony wyraża zaś w *Medytacjach*: „[...] nie widzę jednak jeszcze, by w tej wyraźnej idei natury cielesnej, którą znajduję w mojej wyobraźni, można się było dopatrzeć jakiegokolwiek argumentu, z którego by koniecznie wynikało, że jakieś ciało istnieje.” Tenże, *Medytacje...*, t. I, s. 97. Na temat istnienia możliwego i koniecznego Zob. tamże, *Aksjomat X.*, s. 204.

uczynił siebie człowiekiem, jak ja nim jestem i przyjmując, zgodnie z pouczeniem wiary, że posiada On prawdziwe ciało, uwierzę w to, że ja sam muszę mieć jakieś, ponieważ inaczej nie byłby człowiekiem jak ja; oraz, w miejsce tego, że dla niektórych z moich adwersarzy dusza jest artykułem wiary, uczynię takim artykułem ciało i będę odtąd rozumował na tym, bardziej pewnym od pozostałych fundamencie. Powiem więc na przyszłość, że mam duszę, ponieważ jest to dla mnie oczywiste za przyczyną światła naturalnego oraz dlatego, że wiara mnie o tym zapewnia. Natomiast co do ciała, powiem, że je mam, bo jakkolwiek nie byłoby to dla mnie oczywiste przez światło naturalne, wystarczy mi wiara, bym sobie uniemożliwił wątpić w to.

1. Jednak, aby mnie dobrze poznać, nie wystarczy wiedzieć, że mam ciało oraz duszę. Muszę ponadto podjąć wysiłek dokładnego rozdzielenia wszystkiego tego, co przysługuje mi jako posiadającemu ciało, od tych rzeczy, które mi przysługują, z racji posiadania duszy.

2. Muszę zbadać także, na jakiej zasadzie jestem wszystkim tym, czym jestem z powodu ich związku i jak działają one jedno na drugie.

3. Następnie zobaczę, czy pomiędzy ciałami, które otaczają moje, występują jakieś, co do których będę zmuszony pomyśleć, że są z nimi połączone inne dusze i czy istnieją również jakieś ciała, którym nie muszę tego przypisywać.

I. *Myśl*. Aby zacząć od badania samego siebie i zobaczenia, co mi przysługuje, jako posiadającemu duszę, [upewniam się, że] to, co dotychczas zaobserwowałem w odniesieniu do natury oraz przewagi duszy, dało mi poznać, że jeśli myślę w jakikolwiek sposób, to dlatego, że mam duszę⁷⁴.

Postrzeżenia — Uwaga — Pamięć. Jeśli poznaję w rozmaity sposób różne przedmioty. Jeśli zrazu zauważam w nich coś. Jeżeli w celu lepszego ich poznania, rozważam je przez dłuższy czas, a potem po przerwaniu tego, rozpoczynam od nowa. Jednym słowem, jeśli mam *postrzeżenia*, *uwagę* i *pamięć*, to dlatego, że posiadam duszę.

Inteligencja. Jeżeli z jakiegoś powodu, z którego mi się przedstawiają, rozważam moje lub cudze myśli, jeśli rozważam prawdę i tyle innych rzeczy, które nie mają nic z rozciągłości, kształtu czy ruchu; jednym słowem, jeśli jestem zdolny do *pojmowania rzeczy czysto inteligibilnych*, to dlatego, że mam duszę.

⁷⁴ Redaktorzy dzieł Cordemoy zauważają, że: „To zestawienie czynności właściwych dla duszy jest pochodzenia kartezjańskiego. Wiąże się ono z całością dzieł Descartes’a, to znaczy z *Rozprawą o metodzie*, z *Medytacjami*, z *Zasadami* i *Namiętnościami duszy* (art. 17–26). Cordemoy, ustanawiając je, podążał za schematem wytyczonym przez Descartes’a również w jego listach, np. do *Ojca Launay* z 22 lipca 1641, (A. T. III, s. 420–421); do *Gibieufa*, z 19 stycznia 1642, [tamże, s. 475–478 (J. Kopania, *Szkice...*, s. 207–208)]; do *Elżbiety*, z 21 maja 1643, [tamże s. 664–668 (J. Kopania, *Listy do Księżniczki...* s. 3–7)]; oraz do tej samej adresatki, z 28 czerwca 1643, [tamże, s. 690 (J. Kopania, *Listy do Księżniczki...* s. 7–12)]. Te różne listy niosą problematykę rozróżnienia i ewentualnie jedności duszy i ciała”. *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 326.

Wyobrażenia. Jeżeli przeciwnie, rozważam rzeczy, które zależą od rozciągłości, od kształtu i od ruchu; jednym słowem, jeśli jestem zdolny do *wyobrażania* sobie, to dlatego, że mam duszę.

Sądy. Jeżeli rozważając jakiś przedmiot, czy to cielesny, czy to duchowy, zapewniam, że przynależą mu pewne cechy lub to neguję; jednym słowem, jeżeli wydaję *sądy*, to dlatego, że mam duszę.

Wątpliwości. Jeśli nie znając wszystkiego, co należy wiedzieć o rzeczach, nie ważę się o nich sądzić i pozostaję w zawieszeniu, aż do chwili, kiedy je poznam; jednym słowem, jeśli *wątpię*, to znaczy, że mam duszę, duszę, której czegoś brakuje.

Błędy. Jeśli śpiesząc się i nie mając właściwego poznania danej rzeczy, sądzę o niej, że jest ona taką, jaką nie jest lub, że nie jest taką, jaką jest; jednym słowem, jeśli jestem podległy *błądzeniu*, to dlatego (jak to powiedziałem), że mam duszę, której czegoś brakuje.

Wolność sądzenia. Jeżeli innym razem, w celu uniknięcia błędów, powstrzymuję się od osądzania rzeczy, aż do momentu, kiedy poznam je doskonale; jeśli, z jednej strony, poznaję, że nie mogę wszystkiego wiedzieć i że brakuje mi czegoś w moich naturalnych zdolnościach poznawczych (*mes lumieres naturelles*) i jeśli, z innej, w ciągu nieprzerwanych doświadczeń przekonam się, iż posiadam siłę powstrzymania moich sądów, aż do chwili, kiedy zdobędę doskonałe wykształcenie lub, że mam siłę całkowitego ich odmawiania, jeżeli tego nie osiągnę; jednym słowem, jeśli jestem *wolny w moich sądach*, to dlatego, że posiadam duszę.

Rozmaite pragnienia. Jeśli po wydaniu moich sądów postanawiam coś czynić albo nie czynić, w znaczeniu zrobienia czegoś albo czegoś innego, czyli działać w dany sposób, zgodny lub przeciwny temu, co wiem, iż powinienem zrobić; jednym słowem, jeśli posiadam *wolę* zdolną do dobra i zła, to dlatego, iż mam duszę.

Wolność woli. Jeśli istnieje tysiąc rzeczy, których nie mogę zrozumieć i jeśli spośród nich nie ma tak wyśmienitej, ani tak wielkiej, której nie mógłbym pragnąć, to znaczy, jeśli w tej dysproporcji, jaka jest między władzą, którą mam, by chcieć i tą, którą mam, by rozumieć, wypróbowuję na sobie siłę, by chcieć tylko tego, co uprzednio dobrze poznałem lub chcieć nawet przed tym, zanim dobrze poznam, to wszystko poucza mnie (poza rzeczami, których tu nie wyjaśnię), że posiadam *wolność w moich pragnieniach*, równie jak to stwierdziłem w sądach. I nie posiadam tej wolności z innej przyczyny, jak tylko dlatego, że mam duszę⁷⁵.

Miłość. Jeśli rozważając jakąś rzecz jako dobrą, łączę się z nią dobrowolnie, to znaczy chcę tego wszystkiego, co tej rzeczy przysługuje; jednym słowem, jeśli *kocham*, to znaczy, że mam duszę.

Nienawiść. Jeśli rozważając jakąś rzecz jako przeciwną tej, którą kocham, dobrowolnie odseparowuję się od niej, to znaczy, jeżeli chcę wszystkiego tego,

⁷⁵ O przyczynach błędu wynikłych z odmiennego zasięgu woli i rozumu w człowieku, por. R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 77–78.

co jej jest przeciwstawne; jednym słowem, jeśli *nienawidzę*, to znaczy, że mam duszę.

Radość. Jeżeli widząc, że wszystko jest lepsze, niż mogłoby być dla tego, co kocham i że wszystko jest gorsze, niż mogłoby być dla rzeczy, której nienawidzę, odczuwam skrajną przyjemność; jednym słowem, jeśli odnoszę *radość*, to dlatego, że mam duszę.

Smutek. Jeżeli widząc, że wszystko, albo przynajmniej coś, jest przeciwne temu, co kocham i że wszystko, albo cokolwiek, zachodzi zgodnie z tym, czego nienawidzę, odczuwam pewną przykrość; jednym słowem, jeśli jest mi *smutno*, to dlatego, że mam duszę.

Pragnienie. Obawa. Jeśli miłość, przyczyniając się do tego, że chcę wszystkiego zgodnie z tym, co kocham, a nienawiść, powodując u mnie pragnienie wszystkiego, co jest niezgodne z tym, czego nienawidzę, sprawiają, że właśnie rozważyłem, iż byłoby dobrze dla tego, co kocham i bardzo źle dla tego, czego nienawidzę, żeby pewna rzecz, która jeszcze się nie dokonała, stała się lub, by inna, która jest lub może być, nie miała miejsca, to życzę sobie, żeby coś zaszło lub nie zachodziło; jednym słowem, jeśli mam *pragnienia lub obawy*, to dlatego, że mam duszę.

W ten sposób poznałem, że jeśli posiadam idee, percepcje, uwagę, pamięć, inteligencję, wyobraźnię, jeśli ustanawiam sądy, jeśli posiadam wątpliwości, jeśli podlegam błędom, jeśli mam rozmaite pragnienia woli, jeżeli jestem zdolny do dobra i zła, jeśli jestem wolny, jeśli przeżywam miłość, nienawiść, radość, smutek, potrzeby i obawy, to dlatego, że mam duszę i jestem przekonany, że żadna z tych rzeczy nie przynależałaby mi, gdybym nie był duszą.

II. Po przestudiowaniu tego, co przysługuje mi z racji posiadania duszy, należy zobaczyć, co mi przynależy, skoro posiadam ciało.

Kształt. Ruch oraz organy w ogólności. To, co do tej pory zbadałem w odniesieniu do właściwości ciała, upewniło mnie, że jeżeli zauważam w sobie kształt, ruch i rozmaite organy, to dlatego, że mam ciało.

Odżywianie. Jeśli posiadam serce, w którym ogrzewa się krew, jeśli mam arterie, którymi ona krąży, jeśli owe arterie posiadają pory, którymi uchodzą cząstki tej krwi, jeśli mam tkanki, w których cząstki te zatrzymują się w celu powiększenia ich masy; jednym słowem, jeżeli *się odżywiam*, to dlatego, że posiadam ciało.

Bieg tchnień do mózgu. Jeżeli najbardziej ruchliwe i mniejsze od innych cząsteczki tej krwi, niczym opary wspinają się od miejsca, które nazywam moim sercem, do tego, które nazywam moim mózgiem, czyniąc to poprzez arterię, która nie pozwala im na rozpraszanie się, gdy przechodzą z jednego do drugiego [, to znaczy, że mam ciało].

Ich przechodzenie przez nerwy. Jeżeli w moim mózgu występują jamy, w których zbiorowisko tych małych ciał, które nazywa się *tchnieniami*, krąży na tysiąc sposobów aż do momentu, kiedy coś przyczyni się do powstania dla nich ujścia lub determinując ich bieg bardziej w jedną stronę, niż w drugą, umożliwi

im przejście w moich nerwach, to znaczy, da im przedostać się pomiędzy tymi cienkimi włókienkami, które tworząc substancję mego mózgu, rozciągają się aż po krańce moich członków, tworząc takie same kanały, które w głowie służą ich [tchnień] ochronie [, to znaczy, że mam ciało].

Ich przejście przez mięśnie. — *Ruch członków.* Jeżeli moje nerwy, schodzące się w pewnych miejscach jak nici, a w innych jak tkanina, rozdzielają się, aby złączyć się z pewnymi tkankami, tak rozproszonymi, że tworzą bardzo cienkie rozgałęzienia, a następnie ponownie zbiegają się na przeciwnym końcu w stosunku do tego, przez który aż tu dosięgły w celu dystrybucji tchnień i jeżeli tchnienia, rozproszone we wszystkich kreseczkach tej kompozycji nerwów i tkanek, którą nazywamy *mięśniami*, powodują ich skurcz w ten sposób, że dwa krańce, zbliżając się ku środkowi, pociągają członki, do których są przymocowane [, to znaczy, że mam ciało].

Przemieszczanie się całego ciała. W końcu, jeśli wszystkie moje mięśnie, tak są rozmieszczone, że jeden z nich, mając zawsze połączenie z innym, które umożliwia przechodzenie tchnień z jednego do drugiego, zgodnie z regulacją wynikłą z faktu nieprzerwanego napływu nowych tchnień z mózgu, w ten sposób, że w wyniku tego ich krążenia i powracania, raz spowolnionego, innym razem szybkiego, pociągają one jeden z moich członków, a często całe moje ciało, już to w jedną, już to w drugą stronę; jednym słowem, jeżeli *jestem przenoszony z jednego miejsca w drugie*, to dlatego, że mam ciało.

Jawa. Jeżeli ten bieg tchnień, będąc dość obfity, zastanie jamy mego mózgu tak bardzo otwarte, a włókna moich nerwów tak naciągnięte, że to, co dotknie jakiegoś końca mego ciała, poruszając któreś z tych włókień, poruszy mój mózg w miejscu, z którego ów nerw wychodzi i jeśli z okazji tego poruszenia inne tchnienia zostaną zmuszone do przejścia w miejsca, do których by się nie dostały bez tego czynnika; jednym słowem, jeśli *czuвам*, znaczy to, że mam ciało.

Sen. Jeżeli niejednokrotnie te moje tchnienia są bardzo wyczerpane i nie wznoszą się już ani z siłą, ani w dużej ilości, to części mego mózgu jakby zwiędną, a włókienna moich nerwów stracą napięcie, w ten sposób, że czynne zostaną wyłącznie te, które rozsyłają tchnienia do mięśni służących do podtrzymywania tych ruchów, dzięki którym unosi i opuszcza się klatka piersiowa, wtlaczając powietrze w płuca lub je z nich wyrzucając; to znaczy, *jeśli śpię i jeśli śpiąc oddycham*, oznacza to, że mam ciało.

Drzemka. Jeśli innym razem, te grubsze nerwy, których włókna rozchodzą się na dnie mego oka, będą bardziej rozluźnione od tych, które przymocowane są do mego ucha — już to, ponieważ mają większy stopień zmęczenia, już to, ponieważ serce zaczęło rozsyłać mniej tchnień, niż potrzeba, by napędnąć nerw tak obszerny, jakim jest nerw optyczny, ale wysyła ich jeszcze tam dość, aby utrzymywać naciągnięte włókna nerwu ucha, który jest bardzo wąski — to może zdarzyć się, że to, co dotyka mego ucha, przeniesie swe działanie aż do wnętrza mego mózgu, pomimo że moje powieki zostały dopiero co zamknięte, a wszystkie nerwy mego oka, po ich zwiótczeniu, nie przeniosą już żadnego

ruchu do mózgu przez ten organ. Jednym słowem, jeśli czasami *drzemię* [dosł.: śpię w połowie], to znaczy, iż mam ciało.

Nietrzeźwość. Drgawki. I im podobne. Jeśli niekiedy obfitość tchnień, kształt, jaki posiadają lub materia, z jakiej są utworzone, da im więcej siły, aby wypełniły komory mojego mózgu, niż potrzeba by tej, by je powstrzymać, [wskutek czego] zuchwale i nagle uderzą w tysiąc jego miejsc, przedostając się do połączeń z organami i zaczną krążyć w mięśniach, gdzie zachowując tę samą gwałtowność wnikną, przechodząc z jednego mięśnia w drugi, pociągając burzliwie moje członki na tysiąc nieokreślonych sposobów. W rezultacie, *jeśli mam drgawki, jeśli jestem pijany, jeśli mam gorączkę lub jakiś silny ból*, to dlatego, że mam ciało.

Śmierć. Jeśli moje serce lub inne naczynia, które zawierają moją krew lub moje tchnienia, są otwarte w taki sposób, że nie mogą już zatrzymać tego płynu czy tych oparów, jeśli brakuje mi pożywienia, które mogłoby je odbudować, albo jeżeli znajdę się w miejscach, w których otaczające mnie ciała są w wielkim ruchu lub zupełnie niemal nieruchome, dając krwi i tchnieniom zbyt wiele lub za mało ruchu; jednym słowem, *jeśli umieram* z powodu ran, głodu, zimna lub gorąca, to znaczy, że mam ciało⁷⁶.

W ten sposób poznaję, że jeśli odżywiam się i uprawiam się w ruch, czuвам albo śpię, czuję się dobrze lub źle, w końcu, jeśli umieram, to znaczy, że mam ciało.

Samo powyższe rozważanie jest władne upewnić mnie, bo wystarczy właściwie zdać sobie sprawę z tych wszystkich rzeczy, wynikłych z uwagi na moje ciało, żeby mnie utwierdzić w przekonaniu, iż mają one miejsce wyłącznie z jego powodu. Widzę ponadto, że wszystko to, co przebywałem, może przynależeć tylko do niego i że dusza nie ma w tym żadnego udziału.

Dusza prawdziwie i silnie interesuje się wszystkim, co dotyczy ciała, to znaczy, ona życzy sobie, aby ono zawsze mogło być w takim stanie, żeby z łatwością dawało wprawiać się w ruch, jakkolwiek wiem, że ten stan nie zależy wcale od mojej woli. Bieg moich tchnień nie zawsze jest równie uporządkowany, jak bym sobie tego życzył. Czasem zasypiam, a czasem czuвам, wbrew mej zgodzie, a owe przemieszczenia czy to humorów⁷⁷, czy to tchnień, które dokonują się często wraz z przewrotami tak niebezpiecznymi i niespodziewanymi, ukazują mej duszy, że nie jest władczynią ich ruchów. Być może ustaną one, mimo iż ona tego nie zechce, a kiedy [innym razem] rozpacz pchnie ją do pragnienia

⁷⁶ Descartes pisał „[...] śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ciała ulega zepsuciu; toteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego, jest taka różnica, jaka zachodzi między zegarem lub innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów, dla których go zrobiono, wraz z tym wszystkim, co jest potrzebne do jego czynności, a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy są zepsute i gdy zasada ich ruchu przestaje działać”. Tenże, *Namiętności...*, art. VI, s. 67–68.

⁷⁷ Na temat teorii humoralnej, zob. tenże, *Człowiek...*, s. XIII, 168–172.

rozpadu mego ciała, nie wystarczy, by tego sobie życzyła, trzeba będzie bowiem wówczas wystawić je na działanie takiego czynnika, którego ruch może zniszczyć owo ułożenie zarówno twardych, jak i miękkich części, które przedłuża moje życie, w innym razie będzie ono trwało, mimo mnie.

Im więcej myślę o tym, tym bardziej rozumiem, że ta zadziwiająca kompozycja tak licznych części mego ciała nie zależy wcale od mojej myśli. Zależy ona od innych ciał, które otaczają moje ciało, tworząc z konieczności cząstkę Wszechświata, która podlega całkowicie poruszeniom całej tej materii.

Dobrze rozumiem, że jest ono tak utworzone, aby móc trwać w istnieniu jakiś czas. Mam dość mocne kości służące podtrzymaniu jego masy, które przeciwstawiają się ciężarowi powietrza czy wody. Posiadam mózg, którego konsystencja oraz budowa są takie, że z uwagi na rzeczy, które mogłyby być dla mego ciała szkodliwe oraz okoliczności lub przedmioty cięższe od powietrza i wody, które mogłyby wyrządzić mu jakąś szkodę, otwiera się on w pewnych częściach, pozwalających przepływać tchnieniom do mięśni i służących odwróceniu go do tych zagrożeń i niebezpieczeństw. Ale widzę również dobrze, że nawet wówczas, kiedy moja dusza nie dostrzega tych zgubnych rzeczy, wszystkie części mego ciała są w taki sposób ułożone, że podlegając zasadom mechaniki, bezwiednie sprawiają, iż powyższe zachodzi z równą koniecznością, jak dokonuje się w przypadku magnesu, który odwraca się od innego magnesu, kiedy tylko przeciwstawi się go mu z odpowiedniej strony. Doświadczam nawet czasami, że z trudem dążę do nieulegania tym ruchom, które samo rozlokowanie organów czyni całkowicie dla mnie nieznanymi, w celu zachowania zdrowia całej maszyny, z którą jestem złączony i której nie jestem panem, chyba że jedynie w sposób nienaturalny, tak że ta moc wymyka się mi prawie zawsze i zmusza często do uznawania, a nawet domagania się jakiejś mocy najwyższej.

III. Jednak, żeby na krok nie wychodzić poza samego siebie, po oddzielnym zbadaniu tego, co przynależałoby mi, gdybym był tylko ciałem i tego, co przynależałoby mi, gdybym był tylko umysłem lub duszą (bo, jak to dotychczas zauważyłem, to tutaj to samo), w celu zakończenia dobrego poznawania siebie, pozostało mi prześledzenie tego, co przynależałoby mi z racji ich unii. Poznałem na podstawie wcześniejszych rozmyślań [dosł.: medytacji], że dwie rzeczy są zjednoczone wówczas, od kiedy istnieje między nimi relacja tak konieczna, że jedna podąża za określeniami drugiej. Poznałem na przykład, że dwa ciała są połączone w stopniu, w jakim tylko mogą być, kiedy ich powierzchnie wzajemnie się stykają i z takim odniesieniem, że jedno podąża w sposób nieunikniony za zmianami w drugim. Poznałem również, że dwa umysły byłyby zjednoczone w stopniu, w jakim tylko jest to dla nich możliwe, jeśli ich myśli manifestowałyby się wzajemnie i w sposób polegający na tym, że jeden natychmiast zmieniłby się wraz ze zmianami zachodzącymi w drugim. Wiedząc w końcu już, że — przykładowo — unia pewnych rzeczy dokonuje się tylko przez to, iż mają one wspólne odniesienie, łatwo było mi sądzić, że jeżeli jakieś ciało i duch są zjednoczone, to nie za przyczyną relacji między dwiema rozciągłościami, po-

nieważ umysł nie posiada jej wcale, ani przez stosunek dwóch myśli, ponieważ ciało ich nie ma. Jednak, by nie powtarzać tutaj tego, co na ten temat powiedziałem w *Piątej rozprawie*, zatrzymam się po prostu na konkluzji, jaką wyciągnąłem z tych obserwacji. Polega ona na tym, że jeśli umysł, którego naturą jest myślenie, ma pewne myśli, do których ciało mogłoby mieć jakieś odniesienie przez swoją rozciągłość, swój ruch lub inną rzecz z zakresu swej natury — na przykład — jeśli umysł chce, aby dane ciało zostało poruszone w pewnym kierunku, ciało to jest tak nastawione, że w rezultacie jest ono tam przemieszczone; lub jeśli istniałyby pewne poruszenia w tym ciele, a jednocześnie powstawałyby pewne percepcje w umyśle, to na ich podstawie można zapewnić (dzięki pewnej władzy, którą miały, będąc w ten sposób nastawione), że są zjednoczone, jak również można powiedzieć, że ta unia trwa, kiedy to wspólne dla nich działanie ma miejsce.

Pozostało mi teraz odnieść do siebie wszystkie te zagadnienia. Otóż, dzięki temu, że poznaję, iż istnieje jedno takie ciało, wyróżnione pomiędzy innymi, które jest poruszane z chwilą, kiedy moja dusza życzy sobie tego oraz [dzięki temu], że stwierdzam, iż nie zachodzi w nim niemal żaden ruch, którego mój umysł by nie zauważał, jak również że nie mógłbym dobrowolnie nie mieć związanych z tym percepcji, muszę wnioskować, iż to ciało jest zjednoczone z moim umysłem i że tak długo, jak potrwa ta relacja, która ma miejsce między niektórymi z tych poruszeń oraz niektórymi z moich myśli, będę mógł sądzić, że ich unia ma miejsce.

Mając to przyjęte, w następnym kroku wypada, bym poświęcił się refleksji na temat tego, co mnie się przydarza z powodu tej unii. Aby to poznać, muszę zbadać, czy pewne stany, których codziennie doświadczam na sobie samym i których w żadnym stopniu nie podnoszę do rangi przynależnych mi jako umysłowi, czy też tych, które zdarzają mi się z racji posiadania ciała, są takie, iż w rezultacie nie mogłyby mi one przysługiwać, jeżeli nie miałbym naraz ciała i duszy. Bo, jeśli spośród wszystkich tych, których jeszcze nie zbadałem, znajduje się jakiś, który mógłby mi przysługiwać tylko wówczas, gdybym miał samo ciało lub jedynie wtedy, gdybym miał samą duszę, to nie można by wcale uważać, że powstał we mnie dzięki temu, iż posiadam jedno i drugie razem. Natomiast jeżeli myśli te są takie, że samo ciało lub sama dusza nie mogłyby być ich przyczyną całkowitą, trzeba ją przypisać ich związkowi.

Rozpoczynając tę dyskusję i czyniąc ją właściwą względem wymagań tematu, zauważam, iż obserwując rozmaite zmiany zachodzące w moim ciele, przekonałem się, że aby być odżywiane i wprawiane w ruch nie ma ono potrzeby niczego poza swoją rozciągłością, kształtem swoich części, ich rozmieszczeniem i ułożeniem swoich organów⁷⁸. W rezultacie odkryłem, że odżywianie się ciała dokonuje się tylko przez przyłączanie się pewnych cząstek krwi, która po ogrzaniu w sercu jest niesiona przez arterie do różnych miejsc w taki sposób, że z całej krwi krążącej w arteriach, w każdym członku ciała pozostają tylko te

⁷⁸ Por. tamże, s. 3.

jej części, które są właściwe dla odżywiania go⁷⁹. Dowiedziałem się ponadto, że jeśli te cząstki krwi zatrzymają się właśnie tam, gdzie mogą temu służyć, to nie dzieje się to z jakiegoś wyboru, który by poczyniły, lecz dlatego, że będąc wszystkie bardzo rozmaitych kształtów i dążąc do wyjścia poprzez arterie, ponieważ są one nieprzerwanie popychane przez nową krew, która wychodzi z serca, z konieczności dążą do tego, żeby każda wydostała się z nich, gdy tylko napotka na pory odpowiednie dla swego kształtu. Autor, któremu zawdzięczam strukturę mojego ciała, uczynił bowiem różnorodne pory w moich arteriach, według różnorodności członków, w których one się znajdują, żeby koniecznie i podług praw mechaniki, w każdym nich pozostawały te cząsteczki, które jemu są właściwe.

W ten sam sposób odkryłem, że ruch [całego mojego ciała] dokonuje się tylko dzięki najbardziej drobnym cząsteczkom tejże krwi, które będąc bardziej rozgrzane od innych, wstępują do mózgu lub przeciskając się przez ciasne przejścia i rozdzielając się od większych od siebie cząstek, tworzą technienia. Te ostatnie, w zależności od tego, jak rozmaicie są kierowane, już to przez dany nerw, już to przez inny, zmierzają do różnych mięśni mogących służyć albo cofnięciu się mojego ciała, albo przybliżeniu go w pewne miejsca według pożytku, jaki mu to przynosi.

Jednak mnie się wydaje, że aby bardziej wyraźnie to pojąć, muszę dokonać tu jeszcze pewnego namysłu. I tak, po pierwsze, muszę zapewnić na temat tego, że mój mózg utworzony jest z substancji na tyle płynnej, by z łatwością mógł odbierać różne wrażenia, ale że jednocześnie ta substancja tak płynna, jak tylko jest, nie jest zupełnie ciekła, co pozbawiałoby ją pewnej konsystencji.

Po drugie, zauważam, że moje nerwy, będąc tylko przedłużeniem mojego mózgu, których substancja i sieć (*enveloppe*) rozciągają się aż do krańców mego ciała, sprawiają, że wszystko, co je otacza, nie może dotknąć ich zewnętrznych końców, bez momentalnego poruszenia tych wewnętrznych, które znajdują się w mózgu i że owo poruszenie, dokonujące się w środku, jest zróżnicowane wedle tego, że przedmioty rozmaicie oddziałują na części zewnętrzne.

Po trzecie, że technienia, poruszające się w moim mózgu niczym opary jakiegoś podgrzanego płynu w bani Herona (*un Eolipile*⁸⁰), rozmaicie działają podług tego, jak on jest różnie poruszony.

Po czwarte, że z uwagi na rozmaitość działania tych technień, uderzają one raz w tę, raz w inną część mózgu i że w związku z rozłożeniem porów, wnikają one

⁷⁹ Na temat mechanizmu odżywiania, zob. tamże, s. 97–102.

⁸⁰ Bania Herona (*aeolipile*), inaczej turbina Herona z Aleksandrii, żyjącego od dziesiątego do siedemdziesiątego roku n.e. Urządzenie będące prototypem turbiny parowej. Wydawcy dzieł Cordemoy odsyłają do korespondencji Descartes'a, w której pojawia się podobny wątek: *List do Mersenne'a z 25 lutego 1630* A. T. t. I, s. 118–119, 124; *List do Plempiusa z 3 października 1637*, tamże, s. 430; do tego samego adresata z 15 lutego 1638, tamże, s. 528; do *Mersenne'a z 2 lutego 1643*, tamże, t. III, s. 612; do *Huygensa z czerwca 1645*, tamże, t. IV, s. 224; oraz do *Les Meteo-res*, tamże, t. VI, s. 265–267; i do *Excerptia varia*, A. T. XI, s. 637–638". *Gérauld de Cordemoy, Œuvres...*, s. 326.

do jednego lub drugiego nerwu, który prowadzi je do mięśni ręki, nogi albo do całkiem innej części, która odpowiada miejscom, przez które one wyszły z mózgu.

*Co to znaczy widzieć, przy wyłącznym rozważaniu samego ciała*⁸¹. Jeśli promienie światła lub pochodni, odbijając się od przedmiotu, wpadną do moich oczu i zaczną poruszać włókienka nerwu optycznego, które są rozmieszczone w siatkówce, to poruszenie każdego z włókien przechodzących od krańców zewnętrznych [oka] do wewnętrznych [mózgu], poruszy mózg w odmienny sposób, w zależności od tego, czy przedmiot jest szkodliwy, czy korzystny dla mego ciała. Tym samym, jeżeli dana rzecz jest szkodliwa, poruszenie nerwu zajdzie w sposób, jaki wynika ze stosunku, który godny podziwu Wykonawca ustanowił pomiędzy moim ciałem a wszystkimi pozostałymi ciałami. Zgodnie z nim tchnienia, których jest ono pełne, wyjdą przez miejsca odpowiadające mięśniom służącym przenoszeniu mego ciała i pozwalającym mu obrócić się od takiej rzeczy. Przeciwnie, jeśli przedmiot jest pożyteczny, mózg otworzy się w miejscach, które pozwolą tchnieniom krążyć w mięśniach właściwym dla przenoszenia mego ciała w stronę tego przedmiotu.

Co to jest słuch. Tak samo, jeśli powietrze, które jest rozmaicie poruszone z uwagi na wielorakość ciał, które zderzając się wzajemnie, je uderzają, napotka na umiejscowioną na dnie mego ucha membranę, to w pewien określony sposób poruszy ono nerwy tam się znajdujące, a mój mózg otworzy się tak, że tchnienia zaczną płynąć tam, gdzie jest to wymagane, aby doszły w celu zbliżenia lub oddalenia mego ciała od tych, których uderzenia dały owo poruszenie powietrza.

Co to znaczy wąchać. Poznałem również, że jeśli pewne małe cząsteczki, odrywając się od róż, dostaną się do nozdrzy i zaczną poruszać niektóre części mózgu, odpowiadające perforowanej kości w głębi nosa (*l'os cribreux*)⁸², to mózg, tchnienia i mięśnie mogą być natychmiast nastawione w ten sposób, że całe ciało ruszy w stronę, gdzie znajdują się te róże.

Co to znaczy dotykać. — *Co to znaczy smakować*. W końcu może się zdarzyć tak, że bez pośrednictwa światła, powietrza lub innych małych cząstek, ciała otaczające moje, same pobudzą jego części i w tym przypadku, w zależności od różnych poruszeń, które one spowodują na zewnątrz i które dzięki nerwom znajdą swą kontynuację aż do wnętrza mózgu, otworzy się on odmiennie, jak to będzie niezbędne albo do zjednoczenia się z tymi rzeczami, albo do ich odrzucenia, w zależności, czy te ciała dotkną języka, czy podniebienia, czy jakichś krańców mego ciała. Jeżeli natomiast przedmioty, które działają na mózg, nie uczynią w nim żadnej znaczącej impresji, to nie zmieniając niczego w położeniu jego części, sprawią, że nie otworzy się on w żadnym miejscu poza tymi, które

⁸¹ Warto odnieść się w tym miejscu do teorii widzenia zaprezentowanego przez Descartes'a w jego *Dioptryce*. Fragmenty w: F. Alquié, *dz. cyt.*, s. 206–210.

⁸² W anatomii kość sitowa, na której znajduje się opuszka węchowa. Zob. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 25, 159.

zazwyczaj służą za przejścia tchnieniom odpowiedzialnym za bicie serca i ruchy klatki piersiowej, podczas gdy reszta tchnień przebywających w jamach mózgu będzie tam krążyć noczym opary zamknięte we wspomnianej bańce Herona, będące zawsze w gotowości do ujścia przez jakiś otwór, który by się dla nich zrobiło.

Zjawiska te są tak konieczne, że zawsze muszą dokonywać się w ten sposób, w innym razie cząsteczki krwi, które wznoszą się od serca do mózgu, będąc bardziej stałe lub bardziej ogrzane albo innego kształtu, uniemożliwiałyby ich zachodzenie. W podobnym przypadku, cząstki mózgu, będąc za bardzo potrząsane, nie mogłyby ich zatrzymać w jego wnętrzu i pozwalając im przepływać gwałtownie przez jakiś mięsień, a następnie przez inny, poruszałaby całym ciałem w taki sposób, z którego nie wynikałoby już ani jego przybliżanie, ani oddalanie od innych ciał, według zasady dotyczącej tego, czy byłyby one dla niego szkodliwe czy pożyteczne, ale podług ruchu, jaki obrałyby tchnienia dzięki przejściom w mózgu, które by swym działaniem przeforsowały, aby przedostać się do najbliższych mięśni. Wszystko, na co do tej pory zwróciłem uwagę w odniesieniu do mojego ciała, mogłoby przydarzać się mu wyłącznie za przyczyną samego ułożenia jego części oraz dzięki relacji, jaką ono posiada z innymi ciałami we Wszechświecie.

W ten sposób mógłbym *widzieć*, to znaczy mieć mózg poruszony przez promienie, które odbijałyby się od przedmiotów.

Mógłbym *słyszeć*, to znaczy mieć mózg poruszony przez powietrze, które byłoby popychane przez ciała je uderzające.

Mógłbym *wąchać*, to znaczy mieć mózg poruszony przez cząsteczki ulatniające się lub wydzielane z niektórych ciał.

Mógłbym wreszcie *smakować* i *dotykać*, to znaczy mieć mózg poruszony przez to, co poruszałoby cząstki mego języka lub ręki i mieć tylko ciało.

Czym jest głód w rozważaniu samego ciała. Mógłbym również być *głodny*, to znaczy, że niektóre arterie mogłyby dostarczyć ostrych płynów, takich jak kwasy, na dno mojego żołądka, które szczypiąc jego powłoki, pobudzałyby nerw im odpowiadający, a następnie mózg, w sposób potrzebny do tego, by sprawić przepływ tchnień w mięśniach pozwalających na przeniesienie mojego ciała tam, gdzie znajduje się pożywienie, które zresztą równocześnie mogłoby poruszyć mój mózg za pośrednictwem moich oczu lub nosa.

Czym jest pragnienie. Mógłbym również mieć *pragnienie*, to znaczy, że pewne suche wydzieliny, wydostając się z rzeczy zamkniętych w moim żołądku, a czasami z arterii mieszczących się wzdłuż przełyku, mogłyby zatrzymać się na błonie rozciągającej się od ust aż do żołądka i wysuszyć mi gardło w ten sposób, że nerwy, które są tam przymocowane, działając w czasie tej suchości w sposób odmienny, który nie jest zgodny z moim ciałem, mogłyby pobudzić mój mózg w miejscach odpowiadających mięśniom, których działanie może je zaprowadzić do wody lub do innych napojów, które być może wtedy poruszałaby mój mózg przez drgania, jakie powodują one w nerwach oczu, nosa lub innej części mojego ciała. Mógłbym, powiadam, posiadać wszystkie te od-

czucia, mając samo tylko ciało, ale nie jest możliwe (jak mnie się wydaje), że-
bym je czuł i miał ich postrzeżenia, w czasie, kiedy tylko mają miejsce, bez
posiadania przeze mnie duszy i bez tego, żeby ta dusza była złączona z ciałem,
które nazywam własnym. I żeby dobrze to zbadać, zacznę od rzeczy, które od-
czuwam najbardziej żywo i najbardziej wyraźnie, by następnie posłużyć się ich
pojęciami w odniesieniu do tych, które mogą być bardziej zmieszane i w ten
sposób lepiej ustrzegę się błędzenia⁸³.

Ból. Jeżeli boli mnie, kiedy ukłuje się mnie w opuszek palca, nie mogę po-
wiedzieć, że zachodzi to po prostu dlatego, że jestem ciałem, gdybym bowiem
był tylko nim, mógłbym mieć opuszek rzeczywiście na pół rozcięty, zmiany
jego części mogłyby być znaczne, pozwalając wylewać się krwi z żył i arterii
tam dochodzących, a nerwy które tam się znajdują, będąc poszarpane, mogłyby
przekazywać gwałtowny i konwulsyjny ruch do mojego mózgu i wzburzyć
w nim ruch tchnień, sprawiając ich przepływ do mięśni, które wykonywałyby
dziwne poruszenia w całym moim ciele [ale bólu bym nie odczuwał]. Pojmuję
również, że tchnienia mogłyby nadmuchać mięśnie klatki piersiowej w taki spo-
sób, że ściskając płuca, wyrzuciłyby stamtąd całe powietrze przez tchawicę,
które, w zależności od tego, czy byłaby ona mniej czy bardziej otwarta, mo-
głoby wywołać dźwięk bardziej lub mniej przeraźliwy, ale to nie jest tym sa-
mym co odczuwanie⁸⁴.

Również, jeżeli nie miałbym duszy, mógłbym doskonale postrzegać
wszystko to, co dzieje się w ciele, a co opisałem, nie zwracając jednak żadnej
uwagi na jego zniszczenie i nie mając żadnego interesu w tym, żeby je konser-
wować. Widziałbym w nim nieład taki, jak to jest w przypadku innej [popsutej]
maszyny, ale bez doświadczania jakiegokolwiek pogarszającej zmiany, a to nie

⁸³ „[...] w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę i na odwrót, skoro mają całkowicie
różną naturę? To najtrudniej wyjaśnić, ale wystarcza tu doświadczenie, tak tutaj jasne, że żadną
miarą nie można mu zaprzeczyć; ujawnia się to na przykład wyraźnie, jeśli idzie o uczucia”.
Tenże, *Medytacje...*, t. II, s. 270.

⁸⁴ Jest to główny argument mechanicystów przeciwko twierdzeniu na temat możliwości
odczuwania przez zwierzęta. Sam Descartes pisał o tym następująco: „Do żadnego przesądu nie
jesteśmy jednak bardziej przyzwyczajeni od najmłodszych lat jak do tego, że zwierzęta myślą. [...] O ile jednak uważam za dowiedzione, że nie można wykazać, jakoby zwierzęta posiadały myśle-
nie, o tyle nie sędzę, aby można było dowieść, że go nie posiadają, albowiem umysł ludzki nie
przenika do ich serc. [...] Są jednak inne argumentacje [...] Między innymi taka, że bardziej praw-
dopodobne jest, iż wszelkie robaki, komary, gąsienice i pozostałe stworzenia poruszają się na
takiej zasadzie jak maszyny, niż że są obdarzone nieśmiertelną duszą”. Tenże, *List do More'a*,
[w:] tenże, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze...*, s. 60. Przekład J. Kopania. W tym samym tonie
wypowiada się de la Forge, po czym dodaje: „Mówię natomiast, że jeśli zwierzęta posiadają jak-
ieś wrażenia lub jakieś wewnętrzne percepcje, wywoływane w nich przez działanie przedmiotów
zewnętrznych na organy ich zmysłów i jeśli wykonują one wszelkie swe czynności z zamiarem
ich wykonywania, to racje, jakie dotąd się uwidoczniły i te, które ukażą jeszcze potem, dowodzą,
że jest konieczne, aby zasada tej percepcji i owego zamysłu, była duchowa. [...] Tym, którzy w to
wątpią, by to zrozumieli, pozostaje przeczytać *Traktat o Człowieku* Pana Descartes'a wraz
z *Uwagami*, które ja poczyniłem. Po trzecie, odpowiem, że bez względu na to, czy zwierzęta
myślą czy nie, nie ma to znaczenia dla możliwości wytłumaczenia ich zachowań”. L. de la Forge,
dz. cyt., s. 113.

jest tym samym, co odczuwać ból. Jest jednak pewne, że jeżeli w wyniku działania mocy, która uczyniła to ciało i tę duszę, znalazły się one w takim położeniu, że zachodzi konieczna relacja między myślami jednego i poruszeniami drugiego w taki sposób, że ta dusza miałaby interes, żeby ruchy w owym ciele były zawsze właściwe, a narządy, które do tego służą, były dobrze uporządkowane, nie będzie ona mogła postrzegać gwałtownego stanu albo stanu przeciwnego ekonomii ciała, inaczej niż w połączeniu z bólem⁸⁵. W ten sposób, jeżeli odczuwam ból, to nie dlatego, że mam tylko ciało albo że mam tylko duszę, ale ponieważ jedno i drugie są zjednoczone⁸⁶.

Rozkosz. Tak samo jest z rozkoszą z racji przeciwnej.

Łaskotanie. Co się tyczy łaskotania, sposób, w jaki ono zachodzi, daje mi poznać tego przyczynę, ponieważ widzę, że kiedy ostry koniec jakiegoś narzędzia (*la pointe*) byłby wbijany w jedną z mych warg, mogłoby to wyrządzić mi ból, ale ten sam koniec, przechodząc po jej wierzchu, jakby przepływając i bez naciśnięcia, powoduje, że odczuwam to wraz emocjami, jakie się ma wówczas, gdy dostrzega się bardzo bliskie zagrożenie, co do którego wiemy, że jednak ono nie nastąpi. W rezultacie, ten ostry koniec zdaje się zagrażać ciału jego zniszczeniem w miejscu, do którego jest przykładany i poruszenie mózgu, który w wyniku tego zaczyna być wprawiany w odpowiednie drgania, budzi obawy duszy, że może ona odczuć skrajny ból. Jednak, natychmiast, kiedy tylko to ostrze odsuwa się od miejsca, któremu zagrażało i przenosi się w inne, w wyniku czego jest przyczyną (przez małe poruszenia, które powoduje w różnych częściach mózgu, z wyjątkiem tych, które wzbudzały w duszy obawę) tego, że dusza odczuwa rozkosz przeciwną bólowi, jaki jej zagrażał, to działanie to jest tym, co nazywa się *łaskotaniem*. Może ono być spowodowane nie tylko przez ostrze, ale ciecz lub inny płyn rozlany na ciekłą powierzchnię ciała (*une membrane*). W końcu, wszelka materia, której części posiadają kształt i ruch tak proporcjonalne do stanu ciała, że go ani nie kłują, ani nie poruszają inaczej, niż trzeba, aby wzbudzić obawę przed bólem, ale nie spowodować jego odczucia, przyczyni się

⁸⁵ Powyższe rozważania dobrze ilustrują to, iż istnieje realna różnica między czynnościami ciała i umysłu, co ponownie dobrze wyjaśnia de la Forge: „Istnieje zatem wielka różnica pomiędzy tym, co w naszych wrażeniach należy do ciała i tym, co należy do umysłu; ruch, który wraza przedmiot zewnętrzny i zmiana organu należącego do ciała, nie zawierają w sobie żadnej myśli, natomiast sama percepcja, samo wrażenie, sama myśl należą do umysłu, nie zawierając w sobie żadnej rozciągłości. Tak więc, to, cośmy dotychczas powiedzieli, odpowiada w jednakowy sposób wszystkim odmianom myślenia, jakie są w nas i dowodzi jasno, że jedno i drugie nie zakładają żadnej rozciągłości. Wszystko, co myśli jest niematerialne”. Tamże, s. 108.

⁸⁶ Trudno zaproponować lepszy argument, gdy chodzi o ujawnienie mętnych postrzeżeń umysłu, będących dowodem ścisłego związku duszy z ciałem, niż ten na temat bólu. Odnoszą się do niego liczni uczeni, nie tylko Descartes. „[...] gdy doznajemy bólu czy wszelkich innych odczuć, nie odbieramy ich jako czystych myśli powstających w umyśle odrębnym od ciała, lecz jako mieszane doznania umysłu realnie zjednoczonego z ciałem; gdyby bowiem w ciele ludzkim przebywał anioł, nie doznawałby jak my, lecz postrzegałby jedynie ruch spowodowany przez przedmioty zewnętrzne, a przez to różniłby się od prawdziwego człowieka”. R. Descartes, *Listy do Regiusa...*, List XI, s. 30. Zob. też: tenże, *Medytacje...*, t. I, s. 106.

do odczuwania łaskotania, które należy do przyjemności pozwalającej doświadczyć duszy, że to, co dotyka ciała, póki co nie działa na tyle silnie, jak by to było konieczne dla jego zniszczenia lub że ciało jest na tyle krzepkie, by znieść ewentualny ból. Często bywa tak, że aby utrwalić tę przyjemność, pociera się miejsce, w którym pewien płyn nas łaskotał, co wzbudząc tam większy ruch, sprawia przede wszystkim nieco silniejsze uczucie, to znaczy bardziej odczuwalną rozkosz. W końcu jednak, ruch, stając się zbyt duży, prowadzi aż do bólu, co przyczynia się do tego, że jeżeli w przypadku swędzenia, drapiemy się, nie zdołamy uniknąć skrajnego pieczenia.

Odczucie głodu i pragnienia. Teraz jest mi łatwiej poznać, w odniesieniu do głodu i pragnienia, takie same rzeczy, jakie poznałem o bólu i rozkoszy. Jest pewne, że jeśli posiadałbym tylko ciało, ów płyn, który krąży w arteriach w celu szczypania błon żołądka lub wyziewy, które osuszają gardło, mogłyby wytworzyć wszystkie efekty, jakie one wywołują w mózgu i zmusić go do otwarcia się na miejsca najbardziej dogodne sprawieniu tego, żeby tchnienia przechodzące w nerwach działały w mięśniach, których praca może przenieść ciało w stronę pożywienia lub w stronę wody, ale to nie znaczy jeszcze tyle, co odczuwać. Dusza mogłaby postrzegać wszystkie te poruszenia, takie jak ruchy żołądka albo tchnień, albo całego ciała, bez odbierania z tego czegokolwiek i to nie byłoby odczuwaniem głodu. Jednak, kiedy moja dusza, mając silną potrzebę związaną ze wszystkim tym, co może konserwować moje ciało, ażeby było w stanie sprawnie się poruszać, spostrzeże, iż wymaga ono pokarmu, aby naprawić rozrzedzone tchnienia albo że ma potrzebę regeneracji w celu ich uspokojenia, albo w końcu, że odczuwa przymus jakiegoś płynu, który sprawiłby ruch niektórych części będących aktualnie w zbytnim spoczynku, to dozna ona rodzaju bólu, który jest różny zależnie od tego, czy spowodowany jest brakiem jedzenia czy picia.

Muszę dodatkowo jeszcze bardziej rozważyć owe odczucia głodu i pragnienia, ponieważ, jak sądzę, pokarm jest przyczyną pierwszych myśli (*passions*), jakie odczuwała moja dusza, odkąd tylko została złączona z ciałem. I żeby to wiedzieć, trzeba, bym przeprowadził w tym miejscu nieco refleksji na temat wszystkich rzeczy, z których te zagadnienia mogą zostać wywiedzione.

Po pierwsze, jest pewne, że unia ciała i duszy polega wyłącznie na tym, iż istnieje ścisła zależność pomiędzy niektórymi myślami tej duszy i pewnymi poruszeniami w owym ciele, w ten sposób, iż jedne muszą konieczne następować po drugich⁸⁷. Z tej pierwszej obserwacji wynika, że moja dusza mogła być połączona z moim ciałem dopiero wtedy, kiedy mój mózg uzyskał najlepsze ukształtowanie, które pozwalałoby mu stać się zdolnym do tych ruchów⁸⁸.

⁸⁷ „Mówimy zatem, ogólnie rzecz biorąc, że związek duszy i ciała polega na obopólności i wzajemności uzależniającej myśli jednego od poruszeń drugiego oraz na stosunku wzajemności ich działań i odczuć, czy to wówczas, gdy to wola umysłu, który jest zjednoczony, przymuszała ciało do tej zależności, czy wtedy, gdy coś innego je do tego zmusiło”. L. de la Forge, dz. cyt., s. 234.

⁸⁸ „[...] wydaje mi się [pisał de la Forge], że umysł człowieka mógł być złączony z jego ciałem dopiero wtedy, gdy między sercem, mózgiem i mięśniami nastąpiła komunikacja wystarczająca

Jest pewne, po drugie, że rozważając jedynie samo ciało, widzimy, iż istnieją tylko dwa czynniki, które mogą wpływać na powstawanie zróżnicowanych ruchów w mózgu, a mianowicie rozmaitość tchnień napływających do niego nieprzerwanie z serca lub poruszenia wywołane przedmiotami wprawiającymi w ruch zakończenia naszych nerwów, przenoszące swe działanie aż do mózgu. Dzięki tej drugiej obserwacji jest oczywiste, że jeśli moje ciało znajdowało się najpierw w takim miejscu, gdzie zróżnicowanie przedmiotów nie mogło niczego zmienić w mózgu w wyniku [braku] ich działania (jak to miałem okazję sądzić dzięki racjom, które pominę w tej chwili), to odkąd tylko moja dusza zaczęła być z nim zjednoczona, mój mózg nie mógł być nastawiony inaczej, niż był, mianowicie jedynie przez bieg strumienia tchnień, których rozlokowanie było właściwie lub niewłaściwie, z uwagi na pożytek albo szkodliwość dla całego ciała.

Mając to przyjęte, poznaję wyraźnie, że przed złączeniem mojego ciała z duszą, nic nie mogło być dla niego bardziej pożyteczne albo bardziej szkodliwe, jak to tylko, co miałyby związek z odżywianiem go, a mój mózg nie mógł być nigdy lepiej dysponowany niż wtedy, kiedy jakiś dobry pokarm lub jakaś odżywcza krew trafiłaby do serca, ponieważ ono wysyłając ją do arterii, przyczyniałoby się do rozprowadzania dobrego pokarmu i dostarczałoby do mózgu tylko przydatne tchnienia. Te ostatnie krążyłyby w nim, nie napotykając tam na żadne pory, które dopasowane byłyby do ich kształtu, z wyjątkiem tych, prowadzących ku mięśniom sąsiadującym z częściami, z których ten dobry pokarm lub ta pożywna krew przybyła do serca. Dzięki temu tchnienia napływałyby do mięśni, powiększając je, jak to tylko możliwe, w celu uciśnięcia tych części i sprawienia napływu w stronę serca soku, którym one byłyby wypełnione.

Poznałem też, że jeśli ów pokarm lub krew były nieodpowiednie, zachodził całkiem przeciwny skutek, to znaczy, że mózg, będąc napełniony innymi tchnieniami od tych, o których mówiłem, już to z racji na ich wielkość, już to z powodu ich kształtu lub działania, został otwarty w innych miejscach i pozwolił płynąć tchnieniom do innych mięśni.

W końcu zrozumiałem, że jakkolwiek te efekty byłyby różne, ze względu na różnicę ich przyczyn, to jednak cała fabryka mózgu, mając odniesienie do wszystkich pozostałych części, w stopniu koniecznie wymaganym do zachowania całego ciała, sprawia, że tchnienia muszą płynąć w kierunku części, z któ-

do tego, by utrzymywać związki myśli jednego z poruszeniami drugiego; i uważam nawet, że ta unia jest zerwana zaraz, gdy to wzajemne połączenie ustaje i nie może się już utrzymać, bez względu na to, czy inne części są zdrowe lub chore; wyznaję również, iż zachodzi to powszechnie, jak to powiedział Pan Descartes". Tamże, s. 343. Descartes natomiast pisał o duszy: „I cóż w tym dziwnego, że nie pamiętamy myśli, które mieliśmy w łonie matki lub w letargu itp., skoro nie pamiętamy nawet wielu takich, o których jednak wiemy, żeśmy je mieli, gdyśmy byli dorośli, zdrowi i czuwający. Do tego bowiem, aby sobie przypominać myśli, które miał umysł, trzeba, dopóki jest złączony z ciałem, aby w mózgu zostały wyciśnięte pewne ich ślady, a przypomnianie sobie zachodzi dzięki zwracaniu się i przybliżaniu się do nich. Cóż zaś w tym dziwnego, jeżeli mózg dziecka lub człowieka znajdującego się w letargu jest niezdolny do przyjmowania tych śladów". R. Descartes, *Medytacje...*, t. I, s. 420–421.

rych przybył pokarm lub krew, po to, żeby naciskając je, uczynić, by wysyłały go więcej, jeśli był dobry, albo po to, aby zapychając przejścia, spowodować, żeby wysyłały one go mniej, jeśli był zły⁸⁹.

*Przyczyna pierwszych namiętności duszy*⁹⁰. Oto co z konieczności musi zająć przez wzgląd na samą budowę ciała. Jednak od czasu, kiedy dusza zacznie być z nim połączona, jest oczywiste, że to złe czy też dobre nastawienie mózgu, nie będzie mogło mieć miejsca bez tego, żeby ona go nie odczuła i jednocześnie by nie doznała rozkoszy albo bólu, takich, jak je teraz doświadcza, kiedy tylko ma miejsce coś, co może być pożyteczne albo szkodliwe dla ciała. Być może nawet wówczas [w czasie życia płodowego] miała mocniejsze odczucie niż to, którego doznaje aktualnie, ponieważ była mniej zajęta przez zewnętrzne przedmioty. Poza tym od pierwszych chwil ich unii była całkowicie pochłonięta wszystkim tym, co dotyczyło ciała, co sprawiało, że bez wątpienia pragnęła podług tego, czy stan ten był dobry czy też zły, wszystkiego, co tylko możliwe, aby on przedłużał się w czasie albo nie. I jeśli zdarzyło się, że wszystkie rozmaite poruszenia, z okazji których miała przykre lub miłe doznania, pojawiały się tylko (jak to dopiero co podkreśliłem) z powodu różnorodności tchnień, nie życzyła sobie niczego innego poza tym, aby zdarzyło się coś, co je zmieni lub zatrzyma. I dzięki temu koniecznemu odniesieniu, które ma miejsce pomiędzy jej pragnieniami i poruszeniami mózgu, a które zostało uczynione przez moc je jednoczącą, dokonuje się przepływ tchnień od niego do mięśni sąsiadujących z częściami, z których pokarm lub krew przybywały do serca, żeby je z nich wydalić lub w nich zatrzymać. Poza naturalną dyspozycją całego ciała, która jest wystarczająca

⁸⁹ W odniesieniu do zagadnienia tchnień życiowych oraz roli szyszynki, wydawcy dzieł Corde-moy odsyłają do *Listu Descartes'a do Meyssoniera* z 29 stycznia 1640, A. T. III, s. 18–20; oraz do *Listu Descartes'a do księżniczki Elżbiety* z 6 października 1645, w: R. Descartes, *Listy do księżniczek...*, s. 61–62 (chodzi o analizę procesu wzbudzania uczuć).

⁹⁰ Co do Descartes'a, od którego pochodzi inspiracja koncepcją namiętności, to pisał on o nich: „[...] można je określić jako spostrzeżenia lub uczucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”. Tenże, *Namiętności...*, dz. cyt., art. XXVII, s. 82; i dalej: „Można je nazwać spostrzeżeniami, gdyż tym wyrazem posługujemy się ogólnie w znaczeniu wszystkich myśli, które nie są wcale działaniami duszy, czyli aktami woli, ale nie są również poznaniem rzeczywistym; albowiem doświadczenie uczy, że ci, którymi najbardziej miotają uczucia, najmniej je znają. One to należą do tych spostrzeżeń, które ścisły związek duszy i ciała czyni niewyraźnymi i niejasnymi. Można je również nazwać uczuciami, ponieważ dusza otrzymuje je w ten sam sposób, co przedmioty zmysłów zewnętrznych, i nie inaczej je poznaje. Ale można je lepiej jeszcze nazwać wzruszeniami duszy, nie tylko dlatego, że tę nazwę można nadać wszelkim zmianom w niej zachodzącym, tzn. wszelkiego rodzaju różnym myślom, które jej przychodzą, ale szczególnie dlatego, że z wszelkich myśli, jakie ona może mieć, żadne tak silnie jej nie niepokoją i nią nie wstrząsają jak owe uczucia”. Tamże, art. XXVIII, s. 82–83; oraz: „Dodaję, że odnoszą się one szczególnie do duszy, aby odróżnić je od innych wrażeń, z których jedne odnosimy do przedmiotów zewnętrznych, jak zapachy, dźwięki, barwy, drugie do naszego ciała, jak głód, pragnienie, ból. Dodaję również, że wywołuje je, podtrzymuje i wzmacnia pewien ruch tchnień życiowych, aby je odróżnić od naszych chęci, które są wprawdzie wzruszeniami duszy, lecz przez nią samą wywoływany, oraz by zaznaczyć ich ostateczną i najbliższą przyczynę, odróżniającą je znowu od innych uczuć”. Tamże, art. XXIX, s. 83.

jąca, żeby powodować ten skutek i która wytwarzała go, zanim dusza została z nim złączona, owa potrzeba duszy, która zdarzyła się nagle, stanowi nową okazją dla mózgu, by utworzył się, natomiast dla tchnień, żeby krążyły w mięśniach [wspomnianych] części, z których przybyły pokarm lub krew, w celu wzmocnienia lub spowolnienia ich biegu, według tego, co było zdrowe dla całego ciała. Taka musiała wówczas być bez wątpienia prawdziwa przyczyna pierwszych namiętności duszy, a uznając to za pewnik, nie widzę żadnej innej, która jak by się zdawało, może dać łatwiejsze wyjaśnienie początku i skutku.

Miłość. W ten sposób, od chwili, kiedy jest złączona z ciałem, moja dusza odczuła po raz pierwszy namiętność miłości⁹¹ wówczas, gdy do serca dostał się nowy pokarm, którego cząstki docierając następnie do mózgu, były utworzone tylko ze składników pełnych odżywczych tchnień. Powodem tego było to, iż w tamtym czasie dusza łączyła się dobrowolnie z tym pokarmem, to znaczy chciała, aby on nie przestawał wypełniać serca i w tym celu tchnienia, które znajdowały się w mięśniach żołądka, jelit i we wszystkich kanałach żył mlecznych, sprawiały, że płynął on obficie z nich do niego⁹².

To, co należy rozumieć przez słowo Namiętność (Passion). Nie sądzę, żebym się mylił, kiedy mówię, że to był ów pierwszy raz, kiedy moja dusza odczuła miłość jako silny afekt. Poznając to dobrze, że będąc odłączona od ciała, mogłaby bardzo, a nawet nieskończenie kochać, ale nie mogłoby się to nazywać emocją, nie sądzę bowiem, żebym tutaj nadawał to miano czemuś innemu niż pragnieniom, jakie moja dusza odczuwa z powodu ciała. Sądzę nawet, że nie nadaję go bez różnicy wszystkim doznaniom, choćby były zmianami zachodzącymi w niej z powodu ciała. I chociaż to słowo *namiętność*, będąc brane w ogólności, powinno również oznaczać mniejsze zmiany, jednakowoż nie stosuje się

⁹¹ Wydawcy Cordemoy przywołują w tym miejscu następujące przykłady tekstów Descartes'a: *Namiętności duszy, Człowiek, List do Elżbiety z maja 1643 roku, Listy do Księżniczki Elżbiety; List do Chanuta z 1 lutego 1647*, A. T., IV, s. 600; oraz do tego samego adresata z 6 czerwca 1647, A. T. V, s. 50. Gdy chodzi o odczucie tej wyróżnionej namiętności oraz w ogóle o zagadnienie emocji, dużo miejsca w swej twórczości poświęcił im M. C. de la Chambre. Na ten temat zob. T. Stegliński, *Marin Cureau de la Chambre, o naturze uczuć ludzkich, mechanizmach ich powstawania i ich znaczeniu, w celu wyrażania stanów duszy za pomocą mowy ciała*, „Idea, Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, XXVII, Białystok 2015, s. 57–77.

⁹² Podobnie Descartes: „Oto cztery namiętności, które uważam za pojawiające się jako pierwsze dla nas i jedyne, a które mieliśmy przed naszymi narodzinami; i sądzę również, że nie były one wówczas niczym więcej niż uczuciami lub bardzo zmieszanymi myślami; ponieważ dusza była do tego stopnia złączona z materią, że nie mogła jeszcze zajmować się inną rzeczą i przyjmować od niej różnych wrażeń, chociaż kilka lat potem, zaczęła ona otrzymywać inne radości i inne miłości, niż te, które zależą jedynie od dobrej budowy i odpowiedniego odżywiania ciała. Jednakowoż to, co było intelektualnego w tych radościach i miłościach zawsze towarzyszyło pierwszemu wrażeniu, jakie ona z tego otrzymywała, a nawet również ruchom i funkcjom naturalnym, które były w ciele. W ten sposób, że jakkolwiek miłość przed narodzinami, była wywoływana tylko przez odpowiednie pożywienie, które wchodząc obficie w ogień w sercu i w płuca, wywoływało tam więcej gorąca niż zwykle, co stało się powodem tego, że teraz gorąco to towarzyszy zawsze miłości, chociaż pochodzi ona od innych bardzo różnych przyczyn” *List Descartes'a do Chanuta z 1go lutego 1647*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, A. T., t. IV., s. 605–606.

go zazwyczaj inaczej, jak tylko w odniesieniu do najbardziej widocznych, takich, jakimi są te, które przydarzają się duszy przez gwałtowne działanie tchnień.

Powiedziałem, że pewien odpowiedni pokarm musiał być pierwszą przyczyną tej namiętności, a nie odżywcza krew, nazywając tu pokarmem to, co trafiło do serca po raz pierwszy, a krwią to, co już tam krążyło. I nie trzeba się dziwić temu, że dusza znosi o wiele większe zmiany, kiedy to tchnienia są poruszone, niż w przypadku, gdy to nerwy są zwyczajnie pobudzane przez przedmioty. Dzieje się tak, ponieważ owo działanie tchnień angażuje całe ciało, które otrzymuje swe poruszenia tylko od nich i ponieważ to z tymi ruchami myśli duszy mają powiązanie, sprawiające całą jej jedność z ciałem. Nie jest wobec tego dziwne, że zmiany, które ona znosi z okazji tchnień, należą do najbardziej znaczących ze wszystkich, jakie w niej mogą mieć miejsce.

Jednak, żeby to lepiej zrozumieć, trzeba zauważyć, że to, co wnika do ciała jako nowe, nie staje się od razu jego częścią przez sam fakt przebywania we wnętrznościach, które służą do przygotowania pokarmu dla ciała. Na przykład rosół nie staje się częścią żołądka, kiedy tam spływa, tak jak nie był częścią garnka, z którego go nalaliśmy i jeśli w żołądku zaszły jakieś zmiany w wyniku mieszających się w nim materii lub gorąca samych wnętrzności, jest pewne, że mogłoby to również zajść w przypadku każdego dowolnego naczynia. To samo można by powiedzieć, gdyby pokarm przenikał do żył mleczowych, a w końcu do tego połączenia, które prowadzi go aż do serca. Natomiast, kiedy wnika on do serca i kiedy tam doznaje ostatniej przemiany, czyniącej go właściwym środkiem do reparacji organów albo tchnień, zaczyna być on konieczną i prawdziwą składową ciała. Z tego wynika, że dopóki to, co musi służyć za pokarm, znajduje się w żołądku, w żyłach mleczowych lub we [wspomnianym] przewodzie (*le conduit du chile*), nie można powiedzieć, aby było skutecznie połączone z duszą, chociaż może ona dobrowolnie silnie łączyć się z tym pokarmem, to znaczy chceć, żeby stał się on realnie częścią ciała, z którym ona jest już połączona. W porównaniu z tym, dusza nie ma możliwości chceć tego samego w odniesieniu do krwi, która już krąży [w ciele], bo krew jest z nią złączona tak, jak to tylko możliwe, więc nie ma podstawy, by spajać się z nią dobrowolnie. W ten sposób, jeśli [ta krew] jest zdolna spowodować w duszy jakieś namiętności, to musi być to inne uczucie niż miłość.

Powiadam zatem, że dusza łącząc się dobrowolnie z tym pokarmem, to znaczy (zgodnie z zasadą miłości, która sprawia, że pragnie się wszystkich rzeczy odpowiednio do tego, co się kocha) oraz chcąc, żeby z uwagi na jego odpowiedniość względem ciała, które ona kocha, pokarm ten nie przestawał w nim krążyć, doznaje tego, że tchnienia biegną w mięśniach żołądka i w przewodach, przez które rzeczy przybywające na nowo do ciała mają zwyczaj dostawać się do serca, żeby w nim wzbudzić bardziej obfity napływ soku odżywczego, co wydaje mi się na tyle jasne, że nie ma potrzeby, bym zatrzymywał się przy tym dłużej. Jednak muszę zauważyć, że kiedy ten sok jeszcze wcale nie znajduje się w sercu, jego cząstki będąc większe i mniej delikatne (*attenuées*) niż należące

do krwi już krążącej, muszą się tam poruszać z większym wysiłkiem. W ten sposób gorąco powinno wzrastać w żołądku i tak samo w klatce piersiowej z powodu kanałów, którymi nowa krew jest zmuszana przechodzić zgodnie z zasadą krążenia, aby przedostać się z prawej do lewej komory serca.

W końcu, tak jak cały związek ciała i duszy (uwzględniając to, co powiedziałem i czego nie trzeba powtarzać) zasadza się na takim odniesieniu myśli jednego do ruchów drugiego, że odkąd tylko dana myśl zostanie połączona z danym ruchem mózgu, dusza nigdy nie będzie w jej posiadaniu, w wyniku rozmaitych okazji, żeby jednocześnie ten ruch nie został wzbudzony ponownie. Tak samo również, skoro pierwsza wielka potrzeba duszy, miała za swój przedmiot sok pokarmowy, którego bieg nie mógł trwać bez ruchów mózgu, żołądka, jelit, serca i klatki piersiowej, to wszystkie te poruszenia, będąc raz jeden połączone z tą namiętnością, nie będą mogły nie być wzbudzone w ciele, jeśli tylko dusza odbierze tę samą emocję w stosunku do odczuwanego przez siebie przedmiotu.

W rezultacie, w tym stanie doświadczają się, że puls jest zwiększony i bardziej jednostajny od zwyczajnego i że delikatny ogień krąży w klatce piersiowej oraz że trawienie wznaga się w żołądku. To wszystko ma miejsce, ponieważ nowy sok, będąc z siłą wypchnięty z żołądka i jelit, sprawia, że serce rozsyła do wszystkich arterii krew, której części są większe i bardziej pobudzone niż zazwyczaj, co sprawia, że puls jest większy. Ponieważ jednak części tego nowego soku są bardziej równe, niż te należące do zwykłej krwi, z powodu racji, które niezwłocznie wyjaśnię, puls arterii jest równy. W końcu, jest oczywiste, że serce wysyłając wówczas tchnienia w stronę mózgu z większą siłą i bardziej stanowczo, przyczynia się do tego, iż muszą one tam odcisnąć impresję kochanego przedmiotu, to znaczy, że będąc odpowiednie do spowodowania, żeby nastawienie mózgu, które towarzyszy tej namiętności, jaką ma dusza, kiedy pragnie danej rzeczy, trwało, sprawiają, że myśl o przedmiocie nasila się i że dusza bardziej się nad tym zatrzymuje. Tym samym, jeśli dusza jest złączona z ciałem, nie może kochać żadnego przedmiotu, żeby jednocześnie tchnienia z mózgu oraz z innych części ciała, które po raz pierwszy spowodowały w niej podobną myśl, nie były wzbudzone przez tę myśl i nie służyły następnie jej wzmocnieniu.

*Nienawiść*⁹³. Jeżeli pewnego razu zdarzy się, że zamiast właściwego pokarmu, z żołądka oraz żył mleczowych wydostanie się sok zagrażający sercu i reszcie ciała, to trzeba zauważyć, iż tylko z uwagi na ciało, mózg nastawi się w ten sposób, że pewne tchnienia będą krążyły do mięśni tych samych części [o których była mowa wyżej], ale już nie tak, jak należałoby, żeby przez ich uciśkanie sprawić napływanie soku pokarmowego w stronę serca, lecz przeciwnie, po to, by przeciwdziałać przedostaniu się go tam i często, by sprawić, iżby żołądek wyrzucił go przez wymioty (co jednak nie mogło zachodzić w pierwszym czasie). Jednocześnie inne tchnienia będą wówczas płynęły do niewielkich mięśni sąsiadujących ze śledzioną (*la ratte*) i w stronę części wewnętrznej, gdzie

⁹³ Co do nienawiści zob. tenże, *Namiętności...*, art.: 56, 84, 98, 103, 140, 142.

znajduje się żółć, co spowoduje, że krew i humor tych dwóch części wyjdą z nich w nadmiarze, po czym, mieszając się z krwią z żyły głównej (*de la veine cave*) w sercu, spowodują wielką nierówność w jego biciu i pulsie arterii. Wszystko to zajdzie, ponieważ grubsza krew ze śledziony, ogrzewając się nierównomiernie oraz ta z żółci, ogrzewając się bardzo szybko, wspólnie wytworzą tchnienia bardzo nierówne i sprawią niezwykle ruchy w mózgu.

A zatem te ruchy, które byłyby w nim wzbudzone za przyczyną złego pożywienia i powstałyby w nim dzięki samej organizacji cielesnej, nie mogłyby być tam spowodowane inaczej, niż w ten sposób, żeby po połączeniu duszy z ciałem nie miała ona z ich powodu przykrego odczucia lub wręcz odczucia wstrętu do tego pożywienia, to znaczy, bez dobrowolnego pragnienia przez nią oddzielenia się od niego i bez potrzeby wszystkiego, co mogłoby przeszkodzić w staniu się przez ten pokarm częścią ciała, z którym ona jest złączona. Dzięki powyższemu, poza naturalnym nastawieniem ciała, zgodnie z którym mózg powinien się otworzyć w miejscach potrzebnych do tego, żeby tchnienia mogły krążyć w mięśniach, których działanie powstrzymywałoby napływanie tego złego soku do serca lub mogły sprawić, aby żołądek pozbył się go, jak również mogły płynąć w stronę jelit, skąd powinien nadejść pokarm mniej szkodliwy, zdarza się, że wówczas, kiedy dusza jest już zjednoczona z ciałem, ona sama życzy sobie, żeby wszystko to zaszło, co w rezultacie powoduje, że z racji odniesienia, jakie mają ruchy mózgu z jej pragnieniami, owe niezbędne czynności cielesne zostają przyspieszone. Co zaś tyczy się myśli, jaką dusza miała w czasie opisanej powyżej pierwszej niechęci, to tak mocno zostanie złączona z wszystkimi poruszeniami, które ją wywołały, że w wyniku tego nigdy nie zdarzy się duszy nienawidzić jakiejś rzeczy, żeby jednocześnie te same ruchy nie wytworzyły się w mózgu i w całej reszcie ciała.

Jest również pewne, iż z powodu odczucia nienawiści ma się nierówny puls, wolniejszy, a częściej szybszy. Odczuwa się chłód pomieszany następnie z gorącem i dolegliwości sprawiające, że nie ma się apetytu i niemal zawsze czuje się potrzebę wymiotowania.

*Radość*⁹⁴. Po raz pierwszy mogła mieć miejsce z tego powodu, że ciało nie mając potrzeby nowego pokarmu, który przybywa z żołądka i wnętrzości, ani tego, który śledziona czy pęcherz żółciowy dostarczają, kiedy nastąpi niedobór pożywienia, mogło spokojnie trwać dzięki krwi krążącej w arteriach i żyłach. Było to możliwe, ponieważ w tym przypadku, w wyniku samego ułożenia ciała, niektóre tchnienia, zamiast płynąć od mózgu w stronę miejsc odpowiadających żołądkowi, jelitom, śledzionie lub wątrobie, udały się do żył, które ścisnęły w znaczeniu, które było najważniejsze, aby sprawić napływanie krwi do serca, której one były pełne i to właśnie zachodzi w sytuacji, kiedy działa samo tylko ciało. Jednak kiedy dusza zostanie z nim złączona, tak piękne i korzystne ułożenie ciała, a zwłaszcza mózgu, nie może nie wywołać w niej radości, to znaczy tej skrajnej satysfakcji, jaką ma się, kiedy wie się, że nic nie brakuje do tego, co

⁹⁴ Co się tyczy radości, zob. tamże, art.: 56, 91, 104, 109, 125.

doskonale kochamy i że jest się w posiadaniu wszystkiego tego, co może to utrwalić, w stanie odpowiadającym naszej naturze. I w końcu, w takiej chwili owa myśl duszy tak mocno jest powiązana z tą wewnętrzną dyspozycją mózgu, że gdy tylko dusza ma później podobną radość, nie może się to odbyć bez wywołania podobnego nastawienia w nim, a z tego w całej reszcie ciała.

Widzimy również, że w uczuciu radości, tchnienia poruszając się w stronę mięśni, które są w pobliżu żył i części zewnętrznych, nie zaś w kierunku tych, które należą do jelit i żołądka, wątroby oraz śledziony, wypychają całą krew z żył w stronę serca, którego wyloty, będąc otwarte przez inne tchnienia, krążące w nerwach im odpowiadających, pozwalają wyjść stamtąd krwi obficie. I kiedy ta krew przechodzi wiele razy przez arterie do żył, rozszerza się o wiele łatwiej w sercu, a tchnienia, które ono wysyła do mózgu, są bardziej równe i subtelne. Przyczynia się to do tego, że kiedy trwa radość, puls jest równy i nieco szybszy niż zazwyczaj, nie będąc jednakowoż zbyt silny ani zbyt wysoki, jak w uczuciu miłości. Odczuwa się przy tym zachwycające gorąco nie tylko w klatce piersiowej, jak w miłości, ale wszędzie na zewnętrznej powłoce ciała, gdzie krew jest obfita. Ma się również zwykle mniejszy apetyt, ponieważ, podczas gdy z wnętrzości i żołądka wydostaje się mało składników, znajdująca się w ciele krew może mu służyć za pokarm i ułatwiać utrzymanie tchnień, w związku z czym nie ma potrzeby nowych pokarmów.

*Smutek*⁹⁵. Smutek, przeciwnie, [po raz pierwszy] mógł nadejść za przyczyną tego, że serce nie otrzymywało już pokarmu z żołądka oraz jelit, ponieważ były opróżnione, ani z krwi żyłnej, ponieważ było jej mało w całym ciele. Natomiast tchnienia, które przemieściły się wówczas w stronę śledziony i pęcherza żółciowego, wysyłających same szkodliwe dla ciała humory, przyczyniły się do tego, że niektóre z nich, płynąc w nerwach odpowiadających sercu, ścisnęły jego wyloty w stopniu wymaganym do zachowania życia, aby nie wniknęła w nie ta zła krew. To właśnie mogło zajść, kiedy nie było żadnego innego czynnika poza ciałem, ale, gdy tylko została tam dołączona dusza, tak niewłaściwa dyspozycja, dotycząc całego ciała, a zwłaszcza mózgu, nie mogła mieć miejsca bez tego, żeby nie odczuła ona z tego powodu smutku, to znaczy, tego skrajnego zagniewania, które ma się, kiedy widzi się, że niemal wszystkiego brakuje do tego, co bardzo kochamy i że nie mamy niemal niczego, co by nie było dla nas szkodliwe. I w końcu, w tamtym momencie owo myślenie duszy było tak ściśle złączone z tą wewnętrzną dyspozycją mózgu, że z chwilą, kiedy tylko z dowolnego powodu mogła ona mieć poczucie zatroskania, w nim nie mogło jednocześnie nie zostać wzbudzone to samo ułożenie, a wskutek tego w całym ciele.

Widzimy również, że podczas odczuwania smutku, wyloty serca są przyknięte i że oprócz tego, iż napływa tam jedynie mała ilość krwi żyłnej, wysyłają tam swe humory śledziona i pęcherz żółciowy, podczas gdy przejścia z żołądka i jelit pozostają otwarte w ten sposób, że wszystko, co one zawierają, natychmiast spływa na dół, nie zamieniając się w pokarm. To natomiast łącznie

⁹⁵ W kwestii smutku, zob. tamże, art.: 61, 69, 92, 100, 105, 110, 137.

powoduje, że kiedy jest się smutnym, ma się puls wolny i słaby oraz odczuwa się coś niby więzy wokół serca, które je ściskają, innym zaś razem jakby mrozący je lód, który przekazuje zimno całemu ciału. Czasem nie brakuje dobrego apetytu i je się dużo, nie mogąc jednak utyc, co ma miejsce, kiedy jest się zwyczajnie smutnym i nie ma się żadnych innych z tym powiązanych emocji, jak choćby nienawiść.

Jest oczywiste, w wyniku namysłu, jaki wykonałem na temat tych czterech namiętności, że za pierwszym razem były one wzbudzone wyłącznie przez czynniki, które zachodziły w samym ciele. Widzieliśmy bowiem, że ich pierwsze przyczyny były spowodowane albo nowym pokarmem, który zależnie od tego, czy był przydatny czy szkodliwy, nastawił tchnienia, żeby udawały się do miejsc, z których napływał, często po to, aby ułatwić mu przedostanie się do serca, jak w miłości, innym razem, by to uniemożliwić, jak w nienawiści; albo krwią żylną, która wedle tego, czy była obfita albo w małej ilości, powodowała różny bieg tchnień w stronę krańców ciała i otworów serca po to, by je poszerzyć, jak w radości albo żeby je ścieśnić, jak w smutku. I dzięki temu badaniu widzę jasno, że pierwsze przyczyny owych czterech namiętności znajdują się w samym tylko ciele i że może ono bez przemieszczenia się z jednego miejsca w drugie, odczuć wszelkie tego skutki.

*Pragnienie*⁹⁶. Co do pragnienia, to nie mogło ono powstać inaczej, jak tylko w wyniku konieczności przeniesienia ciała z miejsca, w którym się znajdowało, w inne, już to w celu uniknięcia jakiegoś zagrażającego mu zniszczeniem czynnika, już to przybliżenia się do innego, który mógł służyć do jego zachowania. Tym samym niektóre, jeśli nie wszystkie, spośród części zewnętrznych, będąc poruszone bezpośrednio przez ciała je otaczające lub przez inne, bardziej oddalone, wprawiły w poruszenia wnętrze mózgu za pośrednictwem nerwów. W wyniku tego tchnienia przestały napływać do wnętrza i żołądka, skąd przybywał nowy sok, jak również w stronę śledziony i wątroby, skąd przybywa pokarm w razie braku tego nowego soku i także nie płynęły już w stronę żył, z których napływa krew najbardziej właściwa dla podtrzymania życia. Zamiast tego, tchnienia te zostały wysłane z siłą i w obfitości do wszystkich mięśni służących przeniesieniu ciała do miejsc, które są dla niego najbardziej pożyteczne, albo żeby je sprowadzić do położenia, które jest dla niego najwygodniejsze, a co mogło zająć w ten sposób, choćby istniało tylko samo ciało. Jednak od chwili, z którą dusza została do niego przyłączona, nie mogła być powiadomiona przez wewnętrzne wrażenia, które zostały spowodowane drganiami wywołanymi w mózgu przez części zewnętrzne, żeby jednocześnie nie życzyła sobie, by ciało zostało przeniesione do miejsc, do których było dla niego wymagane, by się znalazło i by opuściło te, w których nie mogłoby przebywać bezpiecznie. Nazywamy *Pragnieniem* myśl, którą dusza posiadała w wyniku tego, co mogło służyć ciału, a *Obawą* taką, która nakazywała uniknąć tego, co jemu mogłoby zaszkodzić. Zresztą, prawdę powiedziawszy, jedna i druga myśl są tym samym.

⁹⁶ Na temat pragnienia, zob. tamże: art.: 57, 69, 86–89, 89–90, 106, 111.

Wspomniana świadomość tak dobrze była złączona z wewnętrznym nastawieniem, w jakim znajdował się cały mózg w pierwszej chwili, kiedy została ona wzbudzona w duszy, że od tamtego czasu dusza nie mogła mieć jakiegokolwiek potrzeby, żeby nie powstało podobne nastawienie w mózgu, a w wyniku tego w całym ciele. Widzimy również, że w pragnieniu tchnienia ze znaczną siłą biegną do mięśni służących przemieszczaniu całego ciała. Jest to powodem tego, że często, mimo iż nie wierzymy w możliwość osiągnięcia czegoś, czego silnie potrzebujemy, udajemy się w miejsce, o którym wiemy, że ta rzecz tam się znajduje, czując się przy tym zmuszeni tam pójść albo, jeśli pozostaniemy na miejscu, odczuwając skrajne poruszenia w sercu, a cząsteczki, które wyparowują z krwi, która nadmiernie się tam ogrzewa, udają się z takim impetem do mózgu i tak szybko stamtąd przenikają do mięśni, że z trudem panujemy nad sobą.

Mając w ten sposób rozróżnione – na przykładach bólu, rozkoszy, łaskotania, głodu, pragnienia napoju oraz we wszystkich zasadniczych namiętnościach, jakimi są miłość, nienawiść, radość, smutek, pożądanie – to, co przynależy części cielesnej, od tego, co należy do duszy, wydaje mi się, iż mogłem poznać jasno, że jeżeli na świecie istniałyby ciała, które bez ich połączenia z duszami byłyby poruszone i mobilne (co wiem, że jest możliwe, ponieważ wiem, że moja dusza nie powoduje ani życia, ani poruszeń mojego ciała), to te ciała bez dusz mogłyby posiadać wszystkie ruchy przyczyniające się do powstania we mnie bólu, rozkoszy, łaskotania, głodu, pragnienia, miłości, nienawiści, radości, smutku i pożądania oraz lęku, bez potrzeby wytwarzania z tego [świadomych] wrażeń. Jednak rezygnując z dalszego rozwikływania tego problemu, który zaczyna być dla mnie już nie tak ważny i bez nagłego wychodzenia poza siebie samego, chcę spróbować poznać na podstawie innych skutków, które pochodzą ze związku ciała z duszą, to, co istnieje dokładnie z powodu jednego, a co z powodu drugiego.

*Wzrok*⁹⁷. W widzeniu na przykład łatwo jest pojąć, że gdyby istniało tylko ciało, promienie słoneczne albo te z pochodni, odbijając się w rozmaity sposób od przedmiotów, mogłyby odmiennie pobudzić niteczki (*les filets*) nerwu wzrokowego znajdujące się na dnie oka i że to poruszenie, przenosząc się aż do mózgu, dałoby mu również takie wzbudzenie, jakie jest stosowne do wzajemnego odniesienia, które Rzemieślnik znakomity, który je zbudował, umieścił między mózgiem i przedmiotami otaczającymi ciało, a które sprawia jego otwieranie się w różnych miejscach, w zależności od tego, czy ciało chciałaby pozostać w obecności tych przedmiotów, czy chciałaby do nich się zbliżyć lub też od nich uciec. Wszystko to zaś dokonałoby się bez postrzegania, bez odczucia, bez wyboru. Jednak, kiedy dusza jest połączona z ciałem, to ponieważ w jej naturze leży myślenie, jest stosowne, żeby zobaczyła rzeczy, które spowodowały wspomniane poruszenia mózgu, a nawet, żeby odczuła pewną zmianę w sobie, w zależności od tego, czy przedmiot jest pożyteczny czy szkodliwy dla ciała

⁹⁷ Na ten temat zob. tenże: *Człowiek...*, s. 28–31; tenże, *Zasady...*, cz. IV, art. 189–198; oraz: L. de la Forge, *dz. cyt.*, r. XVII.

i żeby wybierając to, co jest dla niego bardziej dogodne, zażyczyła sobie, aby pozostało ono w miejscu albo przeszło bliżej, lub dalej względem przedmiotu, jaki zauważyła za jego pośrednictwem.

Jest dobrze zaznaczyć w tej chwili, iż wrażenia duszy w widzeniu tak są połączone z pewnymi wewnętrznymi ruchami mózgu, że jeśli jest coś, co na środku nerwu wzrokowego zatrzyma ruch, który promienie świetlne spowodowały na końcowych fragmentach tego nerwu, znajdujących się na dnie oka, w taki sposób, że krańcowe części tego samego nerwu, które są we wnętrzu mózgu, nie będą wcale poruszone, dusza nie uzyska żadnego odczucia światła. Istnieje bowiem taki stopień zależności owych poruszeń wewnętrznych tego organu, z którymi poczucie światła jest połączone, że jeśli coś wzbudzi te części, dusza natychmiast ma te same wrażenia, jakie miałyby w przypadku obecności słońca, pochodni lub ognia. I w rezultacie, jeśli ktoś uderzy się mocno o ścianę w jakimś ciemnym miejscu, poruszenie, jakie całemu mózgowi udzieli uderzenie, wprowadzając w ruch części, z okazji których dusza ma odczucie światła, sprawi, że będzie ona miała te same wrażenia, jakie miała w obecności tyśiąca świec⁹⁸.

Ponadto trzeba podkreślić inną jeszcze kwestię, polegającą na tym, że dusza nie odnosi każdego wrażenia do tego, co je bezpośrednio wywołuje, bo jeśli to miałyby miejsce, jest pewne, że wszystkie percepcje, które zjawiają się z okazji wewnętrznych ruchów mózgu, musiałyby bez wyjątku być przez nią odniesione do tych właśnie części tego organu. Ale przeciwnie, byłoby dobrze, ażeby dusza odnosiła swe wrażenia do miejsc, z których te pobudzenia mają zwyczaj działać. I tak, jak jest pożyteczne dla ciała, żeby mózg mógł być poruszony z pewnej odległości za pośrednictwem subtelnych ciałek, znajdujących się między nim a przedmiotami i być odpowiednio nastawiony albo do uniknięcia ich, albo do zbliżenia się do nich, zgodnie z tym, czy są one dla niego stosowne, tak samo jest użyteczne dla duszy odnoszenie wrażenia, które jest jej udziałem z powodu poruszenia części wewnętrznych nerwu optycznego, do przedmiotów, które je wywołały za pośrednictwem promieni. Zdarza się jednak czasami, że to wszystko staje się mylące, czego dowodził przypadek tych, którzy z powodu mocnego uderzenia widzieli świece i o czym można się również przekonać na przykładzie osób śpiących, które niejako poza sobą widzą liczne przedmioty, które nie są przecież dla nich obecne. Zatem, chociaż w pierwszym przykładzie powyższe zachodzi, ponieważ mózg jest poruszony przez uderzenie, tak jak byłby uderzony blaskiem świec, a w drugim, ponieważ niektóre tchnienia krążąc w nim, potrafiły części, które przedmioty, jakie widzi się we śnie, poruszyłyby, gdyby były obecne, to jest pewne, że nic nie mogłoby być lepiej urzą-

⁹⁸ Ten sam pogląd znajdujemy w *Dioptryce* Descartes'a: „[...] ci, którzy zostali zranieni w oko, widzą mnóstwo ogników i błysków przed sobą, niezależnie od tego, czy mają oczy zamknięte, czy też znajdują się w ciemnym miejscu, tak, iż to poczucie przypisane może być jedynie sile uderzenia wprowadzającego w ruch niteczki nerwu optycznego, jakby pod wpływem gwałtownego światła [...]”. F. Alquié, *dz. cyt.*, s. 209.

dzone, niż wówczas, gdyby dusza miała swe odczucia tylko z okazji wewnętrznych poruszeń mózgu i gdyby nie odnosiła ich do niczego ponad to, co je wywołuje.

Byłoby dobrze, powiadam, żeby posiadała ona swe wrażenia tylko z okazji pobudzeń tego organu, bo wszystko to, co działa na zewnętrzne jego części, przed przeniesieniem swego oddziaływania aż do jego środka, sprawia, że byłoby rozumnie, zanim tchnienia obiorą jakikolwiek bieg, służący przeniesieniu ciała podług tego, czy jest to dla niego właściwe, czy nie, aby dusza zauważyła właśnie w tej chwili, co jest przyczyną afektacji ciała, po to, by zatroszczyć się o jego potrzeby i żeby wspomóc owo organiczne i naturalne nastawienie, jakie ma dla jego zachowania. W końcu byłoby dobrze, żeby nie odnosiła swego odczucia do wewnętrznej części mózgu, która je wywołała, ale do przedmiotu, który był tego pierwszą przyczyną, jak w widzeniu lub czasami do części samego ciała, jak to zobaczymy w dalszym ciągu.

*Sluch*⁹⁹. To samo da się poznać w przypadku *sluchu*, bo jest pewne, że gdyby istniało tylko ciało, powietrze będąc uderzone przez drgające w pewien sposób cząsteczki lub wychodząc rozmaicie z licznych otworów, mogłoby różnie poruszyć membranę ucha, a ta pobudzić nerw piątej pary przez drganie, które przenosząc się aż do najbardziej wewnętrznych części mózgu, nastawiłoby go odpowiednio dla zdrowia całego ciała, otwierając go w miejscach, przez które tchnienia mogłyby krążyć w mięśniach, w sposób służący zatrzymaniu ciała oraz zbliżeniu go lub oddaleniu względem przedmiotów będących pierwszymi przyczynami tego poruszenia w mózgu. Wszystko to odbywałoby się bez świadomości, bez odczucia i bez wyboru. Jest jednak oczywiste, że dusza, będąc złączona z ciałem, w wyniku tego, iż jej naturą jest myślenie, zauważy przedmioty, które spowodowały owo poruszenie mózgu, a nawet, że odczuje pewną zmianę w samej sobie odnośnie do tego, czy dana rzecz jest użyteczna czy szkodliwa dla ciała i że znajdując to, co jest najbardziej dla niego wskazane, zapagnie, żeby zbliżyło się ono lub odwróciło od tej rzeczy. W końcu, widać również, iż najwłaściwsze dla duszy w tym doznaniu, tak samo jak w przypadku wzroku, jest to, by odnosiła się w większym stopniu do przedmiotu, będącego pierwszą przyczyną dźwięku niż do poruszenia w mózgu, które ją bezpośrednio pobudza.

*Zapach*¹⁰⁰. Powyższe może się odnosić także do *zapachu*, ponieważ widzi się, jak małe ciała, które oddzielają się od róży albo znad bagna, będąc różne, rozmaicie poruszają części mózgu, które są przymocowane do kości sitowej i że to poruszenie, przechodząc w głąb tego organu, nastawia go, jak trzeba, umożliwiając to, by tchnienia udały się do mięśni, które mogą służyć oddaleniu się ciała od bagna albo żeby spowodować jego zbliżenie się do róży, zgodnie z tym, czy zapachy są pożyteczne, czy też szkodliwe dla mózgu. I poznajemy łatwo, że wszystko to, mogąc zachodzić pod obecność samego ciała, dokonywałoby się

⁹⁹ Na ten temat, zob. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 26–27, 112.

¹⁰⁰ Na temat powonienia, zob. tamże, s. 25–26, 158–159.

bez świadomości, bez odczucia i bez wyboru. Rozumiemy jednak, że od kiedy dusza będzie połączona z ciałem, jest wymagane, żeby w związku z tym postrzegała przedmioty, które wytworzyły owo poruszenie mózgu, a nawet, żeby sama poczuła pewne rozmaite zmiany, zgodnie z różnymi skutkami, które te rzeczy w nim spowodowały i żeby, wybierając to, co jest dla niej najbardziej właściwe, życzyła sobie, aby ciało do nich zbliżyło się lub od nich oddaliło. Ponadto widzimy, że jest bardziej wskazane dla duszy, by odniosła to pobudzenie do przedmiotu, który je spowodował, niż do jakiegokolwiek części mózgu, czy nawet do jego wnętrza, gdziekolwiek w nim byłoby ono wzbudzone owym poruszeniem.

*Smak*¹⁰¹. Tak samo jest ze smakiem, ponieważ niektóre cząstki mięsa, wnika-
jąc w pory języka i podniebienia, poruszają tam nerwy trzeciej i czwartej pary. Ten ruch natomiast, działając rozmaicie na mózg, w zależności od różnorodności części, które go wywołały, powoduje, że otwiera się on w miejscach, z których tchnienia mogą w tym samym czasie płynąć w stronę gruczołów zawierających wodę. Jej cząstki zaś są takie, że mieszając się z mięsami poprzez ich rozcieńczenie, służą ułatwieniu ich przejścia do przełyku i w stronę mięśni przeznaczonych do poruszania żuchwami i zębami, które przyczyniają się do wstępnego rozdrobnienia twardych pokarmów. Może również zdarzyć się, że mięsa podzielone na małe kawałki, których kształty podrażnią nerwy języka i podniebienia, przyczynią się do tego, że nastawi to mózg do wysyłania tchnień do takich mięśni, jak jest to wymagane, by one się tam znalazły, aby sprawić wydalenie owych mięs z ust. I wszystko to może zachodzić, kiedy istnieje tylko ciało, to jest bez potrzeby świadomości, odczucia i wyboru. Jednak kiedy dusza zostanie zjednoczona z ciałem, jest dobrze, żeby spostrzegła pożywienie, żeby je poczuła i by wybrawszy albo porzucenie go, albo przyjęcie, życzyła sobie, żeby poruszenia tchnień wspomagały jeden lub drugi z powyższych wyborów. Wreszcie, jest zgodne z prawdą, że gdyby dusza nie była wcale złączona z ciałem, sama jego budowa spowodowałaby pozbycie się niesmacznego mięsa (to znaczy takiego, którego cząstki, poruszając nerwy podniebienia i języka, źle wpływają na mózg). Powoduje to, że często, kiedy bardzo chcemy zmusić się do zjedzenia czegoś, przeciwko nastawieniom w mózgu, których przyczyną był zły pokarm, zauważamy, iż mamy wielkie trudności z przestawieniem tego organu w ten sposób, by wysyłał tchnienia tam, gdzie jest to wymagane, żeby płynęły w przypadku zamiaru połknięcia tego, co było przygotowane do wydalenia. I jeśli dusza (której życzenia są bardziej skuteczne w obszarach mózgu odpowiadających mięśniom przeznaczonym do poruszania pewnych części zewnętrznych, niżeli w tych, które odpowiadają mięśniom wewnętrznym, służącym jedynie poruszaniu trzewi) sprawia, że to mięso wchodzi do gardła, to często zdarza się, iż odkąd znajdzie się ono już w żołądku, tchnienia napływają obficie z mózgu w stronę wszystkich mięśni, których działanie, otwierając znajdującą się tam komorę, zmusza żołądek do wyrzucenia tego pokarmu przez

¹⁰¹ Na temat smaku oraz mechanizmu jego powstawania, zob. tamże, s. 23–24, 112.

wymiotowanie. Na taki bieg spraw nawet sama dusza musi się godzić, kiedy poruszenia żołądka pobudzają mózg, dając jej przykre odczucia, bo wówczas, chociaż chciałaby, żeby mięso weszło do żołądka, nie może powstrzymać biegu, który obrały tchnienia w celu pozbycia się go, sama odczuwając przy tym wielkie bóle. W końcu, jest godne zauważenia, że dusza nie odnosi wcale tego odczucia, nie bardziej zresztą niż innych, do części mózgu, które je w niej wzbudziły, ale do części języka i podniebienia, ponieważ jest wskazane, aby je postrzegała jako w nich obecne, a to dlatego, żeby w przypadku wystąpienia jakiegoś szkodliwego czynnika, cząstki mięsa nie przedostawały się dalej [w głąb ciała].

*Dotyk*¹⁰². Co się tyczy dotyku, jest wiadomo, że od chwili, gdy tylko nerwy zewnętrznych części ciała są poruszone przez otaczające przedmioty, każde włókienko ciągnące się stamtąd aż do mózgu, powoduje w nim drganie, które sprawia napływ tchnień do miejsc, gdzie ich rozproszenie jest korzystne dla całego ciała. Wszystko to musi zachodzić w wyniku samej tylko jego budowy, bez zakładania jakiegokolwiek świadomości (*perception*), jakiegokolwiek odczucia ani wyboru. Natomiast inaczej jest, kiedy dusza pozostaje złączona z ciałem. Wówczas mózg nie może być już pobudzany przez działanie przedmiotów oddziałujących na nie, bez zauważania tego i bez domagania się wszystkiego, co jest dla ciała najbardziej wymagane. Należy zauważyć również, że dusza odnosi to odczucie do części ciała, które zostały poruszone jako pierwsze, nie zaś do tych w mózgu, które je w niej wywołały, na co istnieją dwa niewątpliwe dowody. Pierwszy polega na tym, że jeśli wykona się w połowie ramienia silny ucisk i natnie się tam rękę, to nie odczuje się nacięcia, ponieważ poruszenia włókien nerwów na rozcięciu, będąc zatrzymane na wysokości ucisku, nie będą mogły przedostać się do zakończeń, które te same nerwy mają w mózgu. Całe natomiast odczuwanie przez duszę dokonuje się tylko z okazji poruszeń końcówek tychże nerwów, które w nim się znajdują, w związku z czym nie należy się dziwić, że nie może ona wiedzieć tego, co się dzieje od strony dłoni, kiedy w połowie ręka jest zablokowana. Drugi dowód polega na tym, że jeśli amputuje się rękę człowiekowi, odczuwa on jeszcze długo potem bóle w palcach tej części, której wszak już nie posiada. I żeby wyrazić się bardziej poprawnie, ma on te same odczucia, jakie posiadałby, mając nadal tę rękę, lecz gdyby została tylko zraniona. Zachodzi to wyłącznie dlatego, że włókna nerwów, rozciągające się [przed jej odcięciem] aż do krańców tej ręki, będąc nadal ruchliwe w mózgu, w taki sam sposób, w jaki byłyby poruszone, gdyby ręka była w dalszym ciągu połączona z resztą ciała, powodują, że otrzymuje on od nich te same wrażenia i te same ruchy. I tak, jak poruszenia te zostały ustanowione, aby przedstawiać duszy to, co się działo w ręce, tak dusza wciąż odnosi do niej swe odczucia, chociaż ciało już jej nie posiada. Trwa to tyle czasu, ile jest wymagane dla rozumowania, by połączyło owo odczucie z częściami, które przez odcięcie ręki stały się jej zakończeniami, to znaczy z nadgarstkiem. Powyższe ukazuje, dlaczego dusza nie znajdując się przykładowo w dziesięciu miejscach ciała, widzi

¹⁰² Zob. tamże, s. 21–23, 112.

lub słyszy to, co zachodzi w nich wszystkich¹⁰³, ponieważ wystarczy, żeby tylko powietrze albo jakaś bardziej subtelna materia, poruszona przez oddalone przedmioty, wzbudziła organy, ażeby mózg odebrał dzięki temu wrażenia, a dusza, która ma z tego odczucia, odniosła je do przedmiotów, które je wywołały. I nie jest bardziej konieczne, żeby w celu odczuwania tego, co dzieje się w dziesięciu partiach ciała, musiała się tam znajdować, by widzieć lub słyszeć to, co tam zachodzi, jak jest konieczne, żeby odczuwała w ręce to, co ma w niej miejsce. Zatem te dwa przykłady, które dostarczyłem, ukazują wyraźnie, że to nie w ręce dusza czuje, jakkolwiek do niej odnosi swe odczucie. Jest również łatwo zobaczyć, że to nie w owych dziesięciu miejscach ciała odczuwa ona przedmioty tam się znajdujące, mimo iż to tam odnosi ona swoje percepcje.

W celu uczynienia ostatniego przekonania jaśniejszym, należy rozważyć sam skutek snów, w których często widzimy niebo, morze i ziemię w całej ich rozciągłości, która jest dla nas tak widoczna, a jednak mamy oczy zamknięte i tylko wewnętrzne części mózgu są poruszone przez przypadkowy bieg niektórych technie¹⁰⁴. I ponieważ ruch tych części został ustanowiony, aby wywołać w duszy widzenie, bez względu na to, czy są one poruszone przez bieg technie, czy przez same przedmioty, tak my mamy te same odczucia, jakie mielibyśmy, gdyby obecność rzeczy je w nas wywołała i odnosimy je równie daleko, jak odnosilibyśmy, jeśli te uczucia były rzeczywiście spowodowane przez owe przedmioty poza nami. Dzięki temu słyszymy często w czasie snu hałas, odczuwamy smaki i czujemy zapachy, ale bez występowania innych przyczyn tych percepcji poza poruszeniami wewnętrznych części mózgu. W ten sposób ruch tych części, będąc połączony z niektórymi odczuciami duszy, zaraz jak tylko bez względu na przyczynę te ruchy pojawiają się w mózgu, sprawia, że odpowiadające mu odczucie jest zawsze wzbudzane w duszy i ona nie omieszką odnosić go tam, gdzie to jest najbardziej wymagane, by to czyniła dla zachowania całego ciała. W efekcie odnosi ona poza ciało: widzenie, to jest odczucie, jakie otrzymuje przez poruszenie nerwów wzrokowych; słyszenie, czyli odczucie, jakie otrzymuje przez poruszenie nerwów słuchowych; powonienie, będące odczuciem, jakie otrzymuje przez poruszenie części mózgu, które przymocowane są do kości sitowej, a wszystko to dzieje się w celu wyeliminowania rzeczy szkodliwych, zanim będą one zbyt blisko lub w celu znalezienia tych, które mogą być użyteczne, chociaż są oddalone. W ten sam sposób odnosi ona smak i dotyk do zewnętrznych części ciała. Z tego powodu, ponieważ pierwsze odczucia mogą być mylące, dobrze jest wykonać jakieś ostateczne sprawdzenie rzeczy dotyczących nasze ciało lub mogących się w nim znaleźć. W końcu odnosi ona do żołądka i gardła odczucia głodu i pragnienia, ponieważ jest pożyteczne przypisywanie tym częściom uczucia, mogącego pobudzić duszę do pragnienia tego, żeby cała reszta ciała nastawiła się tak, jak należy, aby dostarczyć im to, czego im brakuje.

¹⁰³ Por. tenże, *Medytacje...*, t. II, s. 37–38.

¹⁰⁴ Zob. tenże, *Człowiek...*, s. 67–69.

W końcu, tak jak dusza nie posiada żadnych pobudzeń, jak tylko te, których okazją są pewne poruszenia w mózgu i jak nie wyobraża sobie żadnego przedmiotu cielesnego, inaczej niż przez tę relację z częściami mózgu, jest widoczne, że w stopniu, w jakim jest ona zjednoczona z ciałem, nie może sobie wyobrażać nic więcej poza przedmiotami, których impresje mózg zdolny jest odebrać w tym właśnie czasie¹⁰⁵. Jednak jest łatwo pojąć, iż będąc oddzielona od ciała, mogłaby wyobrazić sobie naraz wszystkie przedmioty zmysłowe i widzieć ich własności, mimo tego, że poznanie jednego przeszkadzałoby jej w poznaniu drugiego. Tymczasem, obecnie nieprzenikliwość ciał uniemożliwia duszy widzenie innego ciała, przed którym to należące do niej się znajduje, a to dlatego, że światło może oświetlić jedynie powierzchnię, a promienie odbite w kierunku nerwu optycznego, którego poruszenie wywołuje w duszy odczucie, wynikłe ze stopnia, w jakim jest połączona z ciałem, sprawia, iż może ona spostrzegać tylko te przedmioty, które odbijają promienie w stronę oczu tego ciała, które ona ożywia. Jednak gdyby była wolna, owa racja, na jakiej opiera się cała jej unia z ciałem, ustając — to znaczy, [doprowadzając do tego, że] jej myśli nie byłyby już w sposób konieczny połączone z ruchami danego ciała — spowodowałyaby, że w następstwie tego już nic nie przeszkadzałoby, aby jednocześnie mogła ona postrzegać wszystkie pozostałe¹⁰⁶.

W efekcie, sama nie będąc ciałem, dusza nie może być podległa prawom ciał, które mogą otrzymywać poruszenia bezpośrednio tylko od tych, jakie otaczają ciało, w którym ona przebywa. I jest pewne, że — mimo iż w tym życiu jest ona pobudzana jedynie przez wewnętrzne ruchy mózgu — nigdy ich jednak nie spostrzega, lecz wyłącznie przedmioty, które je wytwarzają i pozostają w pewnym względem nich oddaleniu. Z tego wynika, że pewna liczba ciał otaczających to, które ona chciałaby spostrzec, w chwili, kiedy nie będzie już zjednoczona z ciałem, będzie mogła być dla niej widoczna bez zakłóceń widzenia, aktualnie przez nie powodowanych. I jeśli to nie zdarza się natychmiast, to dla-

¹⁰⁵ Istnieje silny nacisk w przytaczanej tu sporadycznie filozofii Geulincxa, by podkreślać, iż myśli duszy zależą od jej połączenia z ciałem, bez którego nie jest ona pobudzana do myślenia. W tym miejscu Cordemoy pisze coś podobnego. Być może obu uczonym chodzi o to, że owszem wszystkie myśli z zakresu połączenia duszy ciałem są jego wynikiem. Interesującą uwagę czyni w tej kwestii Geulincx. Autor ten w ogóle gotów jest uznawać możliwość myślenia, choć przynależną duszy, jako pewną funkcję ciała, które on nazywa narzędziem, jakim Bóg posługuje się do wyzwalania i zmieniania poszczególnych myśli człowieka. U niego zatem dusza i ciało są sobie niezbędne: „Nie przypuszczam, że Bóg może powodować następstwa myśli w umysłach, jeśli owych nie przywiąże do ciał. Stąd także Augustyn, aby ocalić następstwo myśli w umysłach anielskich, powiedział, że mają one delikatne ciała, może powietrzne i temu podobne”. A. Geulincx, *Metafizyka*..., s. 93. Można by się natomiast spierać, czy dusza nie ma myśli autonomicznych, od czego zwłaszcza zależy jej zdolność do uprawiania filozofii. Jej niebiologiczny i z racji tego czasowy charakter powinien ujawniać się w równym stopniu w całym okresie jej związków z ciałem, choć uczeni zgodnie przyznają, że dopiero w późniejszych latach uczy się ona uwalniania się od swoich z nim związków.

¹⁰⁶ Na ten temat zob. T. Śliwiński, *René Descartes, Louis De La Forge i Gérauld de Cordemoy: o życiu, śmierci oraz stanie duszy po jej rozłączeniu od ciała ludzkiego*, Lublin 2013, red. H. Jakuszek, s. 41–59.

tego że jej związek z ciałem, polegając na tym, że nie może ona spostrzec innych ciał, z wyjątkiem tych, które odnoszą się do tego, które ona ożywia — co zachodzi tylko w wyniku poruszeń mózgu — sprawia, że naraz może ona zobaczyć te tylko, które w tym właśnie czasie poruszają jej ciało.

Mógłbym prowadzić moje rozważania dalej, już to w odniesieniu do tego, co dotyczy ciała albo duszy z osobna, już to odnośnie do tego, co dotyczy ich unii, ale wystarczyło mi wypróbować z tego rzeczy najbardziej zwykłe, które mogą posłużyć za racje dla pozostałych. W ten sposób, wynosząc w dalszych tekstach moje rozważania poza moją osobę, spróbuję poznać, czy między ciałami mnie otaczającymi nie ma wcale jakichś, co do których byłbym zmuszony sądzić, że istnieją dusze z nimi połączone.

*Koniec części pierwszej*¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Tak jak zostało to wspomniane na początku powyższego opracowania, *Rozdzielenie duszy od ciała* miało swe rozwinięcie w *Rozprawie fizycznej o mowie* oraz pozostałych pracach G. de Cordemoy, jak *List do Cossarta*, *Traktaty metafizyczne* i w rozprawie *O naprawie państwa*.

BIBLIOGRAFIA

- Ablondi F., *Gérauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee 2005.
- Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Arnauld A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, Warszawa 1958.
- Arystoteles, *Dziela wszystkie*, pod red. K. Leśniaka, A. Paciorka, L. Regnera, P. Siwka, Warszawa 1990, t. II.
- Aucante V., *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006.
- Augustyn Św., *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999.
- Baillet A., *La vie de Monsieur Descartes*, Paris 1691, t. II.
- Battail J.-F., *L'Avocat Philosophe Gérauld De Cordemoy*, La Haye, 1973.
- Bochenek A., Reicher M., *Anatomia człowieka*, t. V. Warszawa 1989.
- Cordemoy, G. de, *Les Œuvres de Monsieur de Cordemoy*, Paris 1704.
- Cordemoy G. de, *Œuvres philosophiques*, Edition critique présenté par Pierre Clair et François Girbal, Paris 1968.
- Cordemoy G. de, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. J. Kopania i B. Głowacka, Warszawa 1993.
- Cordemoy G. de, *Six discourses on the distinction between the body and the soul and Treatises on metaphysics*, translated with an introduction by Steven Nadler, Oxford 2015.
- Descartes R., *Oeuvres de Descartes*, red. Ch. Adam i P. Tannery, t. I–XI, Paris 1897–1909.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1937.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Świat albo Traktat o Świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków 2005.
- Descartes R., *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*. Tłum. J. Kopania, Kęty 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Forge de la, L., *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011.
- Geulincx A., *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007.
- Geulincx A., *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009.
- Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
- Kopania J., *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009.

- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofia, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969.
- Malebranche N. de, *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, t. II, Warszawa 2011.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński i M. Tazbir, Warszawa 1966.
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1995.
- Prost J., *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907.
- Richelet P., *Dictionnaire de la langue française, ancienne et moderne*, t. III, Paris 1728.
- Scheib A., *Zur Theorie individueller Substanzen bei Gérauld de Cordemoy*, Editions P. Lang, Frankfurt am Main, New York 1997.
- Stegliński T., *Marin Cureau de la Chambre, o naturze uczuć ludzkich, mechanizmach ich powstawania i ich znaczeniu, w celu wyrażania stanów duszy za pomocą mowy ciała*, „Idea, Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XXVII, Białystok 2015, s. 57–77.
- Śliwiński T., *Kartezjańskie i pozakartezjańskie elementy filozofii Géraulda de Cordemoy*, [w:] *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, red. J. Żelazna, Toruń 2013, s. 35–68.
- Śliwiński T., *Géraulda de Cordemoy teoria ruchu materii oraz wyjaśnienie wzajemnych oddziaływań duszy i ciała w oparciu o koncepcję przyczyn okazjonalnych*, „Folia Philosophica UŁ”, 26, 2013, s. 23–24.
- Śliwiński T., René Descartes, *Louis De La Forge i Gérauld de Cordemoy: o życiu, śmierci oraz stanie duszy po jej rozłączeniu od ciała ludzkiego*, Lublin 2013, red. H. Jakuszko, s. 41–59.
- Usakiewicz J., *Geulincx a św. Augustyn i myśl augustyńska, Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszko, Lublin 2013, s. 25–41.