

Joanna Usakiewicz

*Z mitości  
do rozumu*

O etyce

Arnolda Geulincxa

(1624–1669)



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU  
Białystok 2010

Zdigitalizowano i udoskopiowano w ramach projektu pn.  
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,  
dofinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministra Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister  
Edukacji i Nauki



Recenzenci:  
dr hab. Maria Nowacka, prof. UwB  
prof. zw. dr hab. Józef Bańka

Opracowanie graficzne:  
Mieczysław Rabczko

Redakcja:  
Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta:  
Zespół

Redakcja techniczna i skład:  
Stanisław Żukowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2010

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków  
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15–097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14  
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl> e-mail: [ac-dw@uwb.edu.pl](mailto:ac-dw@uwb.edu.pl)

ISBN 978–83–7431–233–2

Druk i oprawa: TOTEM.com.pl



## SPIS TREŚCI

Wprowadzenie .....	7
<b>I. Subiektywne podstawy etyki .....</b>	<b>17</b>
<b>II. Obiektywne podstawy etyki .....</b>	<b>39</b>
1. U progu myślenia filozoficznego .....	40
2. Metafizyka .....	82
2.1. Substancja myśląca – umysł .....	84
2.2. Substancja rozciągła – ciało .....	100
2.3. Człowiek .....	113
2.4. Atrybuty Boga .....	144
3. Okazjonalizm .....	155
<b>III. Etyka .....</b>	<b>183</b>
1. Teoria cnót .....	186
1.1. Cnota jako miłość do rozumu .....	193
1.2. Cnoty główne .....	218
1.3. Cnoty szczegółowe .....	242
2. Teoria czynów .....	255
2.1. Roztropność .....	255
2.2. Powinności .....	269
3. Przeciwności, konsekwencje i racje miłości do rozumu ....	285
3.1. Wrogowie na drodze cnoty .....	285
3.2. Nagrody i kary .....	288
3.3. Racje miłości do rozumu .....	300
Zakończenie .....	305
Bibliografia .....	311
Indeks osób .....	323



# Wprowadzenie

Historia filozofii europejskiej XVII wieku jest niezwykle bogata. W tym czasie żyli i działali filozofowie, którzy odcisnęli trwałe piętno nie tylko na myśli filozoficznej, ale także naukach szczegółowych i polityce. Obok jednak takich filozofów, jak René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz czy Baruch Spinoza w okresie tym było także wielu, z którymi historia obeszła się po macoszemu. Można by powiedzieć, że uczyniła to zasłużenie, bo nie stworzyli tak oryginalnych systemów filozoficznych; ale czy jakakolwiek koncepcja filozoficzna po Platonie i Arystotelesie jest całkowicie oryginalna? Każdy filozof, choćby nawet programowo odrzucał poglądy i dorobek poprzedników, jest z nimi związany, w jakiś sposób od nich zależy. Można też wskazać inny powód odsunięcia na margines, a mianowicie przesłonięcie przez osiągnięcia następców, którzy czerpiąc z przedstawionej przez kogoś teorii czy tezy filozoficznej, dokonali jej rozwinięcia, zajmując tym samym główne miejsce w jej historii.

I to właśnie przydarzyło się filozofowi, któremu poświęcone jest niniejsze opracowanie – Arnoldowi Geulincxowi. Jest on znany w kręgu historyków filozofii przede wszystkim jako jeden z twórców tak zwanej teorii okazjonalizmu – teorii próbującej wyjaśnić zasady wzajemnego oddziaływania całkowicie odmiennych substancjalnie bytów: ducha i ciała. Zwykle jednak jego nazwisko ukryte jest gdzieś w cieniu Nicolasa Malebranche’a, którego uznano za czołową postać nowożytnego okazjonalizmu. A z pewnością Geulincx nie tylko z powodu wspomnianej teorii jest filozofem zasłu-

gującym na uwagę. Pozostawił po sobie liczne dzieła z zakresu całej filozofii: logiki, fizyki, metafizyki oraz etyki. Chcąc wydożyć go z cienia, a jednocześnie nie zagubić istoty jego filozofii, skoncentrujemy się na jej części – na poglądach etycznych. Ponieważ jednak, podobnie jak sam Geulincx, sądzimy, że etyka jest zwieńczeniem poszukiwań filozoficznych, wskażemy jej podstawy w koncepcji metafizycznej. Uważamy również, iż poglądy etyczne nierozzerwalnie łączą się z samym filozofem jako konkretną jednostką ukształtowaną przez epokę, społeczeństwo oraz wykształcenie, dlatego też przedstawimy na wstępie sylwetkę Geulincxa. Kolejne życia filozofa i jego metafizyka stanowiąc będą odpowiednio to, co określiliśmy mianem podstaw subiektywnych i podstaw obiektywnych etyki. Rozróżnienie to, mamy nadzieję, w sposób dość trafny wskazuje, iż z jednej strony źródła, z których czerpie filozof, są pośrednie, bo systemy etyczne tworzą konkretni ludzie obarczeni, lub może raczej obdarzeni, bagażem indywidualnych doświadczeń i wiedzy, z drugiej strony zaś są bezpośrednie, nie da się bowiem wskazać wartości i zasad postępowania bez oparcia w konkretnej wizji świata i miejsca w nim człowieka. Podstawy te można także odpowiednio określić jako te, które oddziałują na filozofa niejako poza jego świadomością (choć może właściwszym byłoby określenie „wbrew jego woli”) oraz te, których każdy filozof jest świadomy, ponieważ samodzielnie je wskazał. I jeszcze jedna uwaga na temat tych podstaw. Jedne z nich są dyskusyjne, można bowiem spierać się, czy filozof tworząc system etyki normatywnej, szukając wzorca postępowania dla każdego człowieka bez wyjątku, nie jest w stanie odrzucić swojego umiejscowienia w czasie, swojej przynależności do konkretnej społeczności czy zasobu posiadanej wiedzy. Drugie są zaś oczywiste: wyraźnie dostrzega się zależność poglądów etycznych od metafizycznych. Co do ostatniego rozróżnienia jesteśmy skłonni twierdzić, iż tworzenie systemu etycznego w dużym stopniu stanowi przetwarzanie indywidualnych doświadczeń jednostki i jej osobistych przemyśleń nad światem w uniwersalne wartości i prawa postępowania. Mamy przeświadczenie, iż tak właśnie jest w przypadku Geulincxa. Kolejne jego życia, lata nauki i pracy, miejsce

i czas, w których żył, odnaleźć można w jego poglądach etycznych. Jego etyka jednak rodzi się też w dialogu z tradycją i współczesnymi mu systemami filozoficznymi i religijnymi. Nie można bowiem nie zauważyć wpływu, jaki miał na Geulincxa Descartes czy chrześcijaństwo.

Choć wskazaliśmy, że Geulincxa odsunięto na margines filozofii, nie oznacza to, iż nie był znany i doceniany. Jego myśl wyszła poza ramy opracowań historyczno-filozoficznych, a znaczącą postacią dla percepcji Geulincxa w kulturze europejskiej jest noblista, prozaik i dramaturg, Samuel Beckett (1906–1989). On bowiem odkrył dla siebie coś szczególnego w filozofii, a zwłaszcza w poglądach etycznych, Geulincxa. Czytelnik jego prozy kilkakrotnie natknie się zarówno na nazwisko samego filozofa, jak i na nawiązania do jego konkretnych słów czy porównań. Jest to wynikiem zainteresowań (zaznaczymy, że Becketta w ogóle ciekawiła filozofia), które rozbudzone zostały prawdopodobnie w czasie jego pobytu w Paryżu, gdy pracował w *Ecole Normale Supérieure*, a zaowocowały zaznajomieniem się z dziełem Geulincxa w Bibliotece *Trinity College* w Dublinie w ojczyście Irlandii. Beckett miał w rękę egzemplarz trzytomowego wydania pism Geulincxa dokonanego przez Landa w latach 1891–1893. Z lektury pozostawił notatki, będące właściwie tłumaczeniem obszernych fragmentów na język angielski<sup>1</sup>.

Uprzedzając treści, które zostaną dalej przedstawione, zwrócimy uwagę na trzy miejsca z utworów Becketta, w których przywołuje on poglądy i nazwisko Geulincxa. Gdy spojrzymy na nie w porządku chronologicznym, układają się w krótką historię znajomej i dość częstej przygody z tekstem i jego autorem. Nierzadko bowiem jakieś zasłyszane czy przeczytane zdanie o kimś lub autor-

---

<sup>1</sup> Wątek Geulincxa w dziełach Becketta podejmują następujące publikacje: R. Cohn, *A Note on Beckett, Dante, and Geulincx*, „Comparative Literature”, vol. 12, 1, University of Oregon 1960, s. 93–94; J. Fletcher, *Samuel Beckett and the Philosophers*, „Comparative Literature”, vol. 17, 1, University of Oregon 1965, s. 43–56. Zob. także A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, translated by M. Wilson, edited by H. van Ruler, A. Uhlmann, M. Wilson, Brill, Leiden-Boston 2006.

stwa kogoś szczególnie zapada nam w pamięć; zdanie, które odczytujemy i rozumiemy na swój sposób, w kontekście jakiejś sytuacji, miejsca, czy frapujących nas dylematów. Następnym krokiem bywa sięgnięcie po dzieło, z którego fascynujące nas słowa pochodzą. Jeżeli zaś nie rozczarujemy się owym dziełem, sięgamy po następne, które wyszły spod pióra tego autora i oto poznajemy w końcu całą jego spuściznę.

Po raz pierwszy Beckett nawiązuje do Geulincxa w powieści *Murphy*; jest to druga jego powieść po młodzieńczej *Dream of Fair to Middling Women* (po polsku wydane jako *Sen o kobietach pięknych i takich sobie*). W powieści tej bohater analizując sytuację psychiatrów i ich pacjentów w odniesieniu do rzeczywistości zewnętrznej, nazwijmy ją właściwej, i do rzeczywistości chorego, skupionego z konieczności na swoim wnętrzu, przywołuje podstawową zasadę etyczną Geulincxa. Czytamy: „Bowiem sam dokonuje wyboru. «Nie jestem z wielkiego świata, jestem z małego świata» – to jego ulubiony refren i przekonanie, właściwie dwa przekonania, negatywne postawione na pierwszym miejscu. Jak mógłby on tolerować albo wręcz kultywować sposobność fiaska, ujrzawszy raz święte idole własnej jaskini? W pięknej belgo-łacinie Arnolda Geulincxa: *Ubi nihil vales, ibi nihil velis*. Ale nie wystarczy nie chcieć niczego, kiedy samemu jest się nic niewartym. Nie wystarczy nawet zrobić krok naprzód i wyrzec się wszystkiego poza miłością intelektualną, którą tylko mógł pokochać sam siebie, ponieważ tam jedynie on był miły. Nie wystarczy. Nie ma nadziei, żeby kiedykolwiek wystarczyło. Jego usposobienie i inne pomocniczo wykorzystane wszelkie dostępne środki (np. fotel bujany<sup>2</sup>) mogły nagiąć problem w odpowiednim kierunku, ale go nie rozwiązywały”<sup>3</sup>. Beckett przytacza

---

<sup>2</sup> Zauważmy, iż fotel bujany może być nawiązaniem do charakterystycznej dla Geulincxa metafory przywołującej obraz dziecka w kołysce.

<sup>3</sup> *His vote was cast. „I am not of the big world, I am of the little world” was an old refrain with Murphy, and a conviction, two convictions, the negative first. How should he tolerate, let alone cultivate, the occasions of fiasco, having once beheld the beatific idols of his cave? In the beautiful Belgo-Latin of Arnold Geulincx: Ubi nihil vales, ibi nihil velis. But it was not enough to want nothing where he was worth nothing, nor even to take*



tu tylko jedno zdanie z pism Geulincxa. Łacińskie zaprzeczone *valere* tłumaczy, wybierając jedną z możliwości, jako *worth nothing*, „nic niewart”, czym wskazuje na ograniczenia człowieka w jego zmaganiach poznawczych<sup>4</sup>.

Kilkanaście lat później Beckett napisał nowelę *Koniec*; pierwotnie powstała ona w drugim języku, jakim posługiwał się noblista, w języku francuskim. Tym razem wspomina jedno z dzieł Geulincxa – *Etykę*. To z niej pochodziło wcześniejsze zdanie. Książka ta pojawia się jako dar, który bohater, będąc dzieckiem, otrzymał wraz z okularami od swojego wychowawcy. Te dwa przedmioty są zaś wszystkim, co posiada poszukując dla siebie schronienia, zarówno w sensie ścisłym, jak i metaforycznym. Beckett pisze: „Zasłoniwszy więc sobie dół twarzy kawałkiem czarnej szmaty, zacząłem żebrać w jakimś słonecznym miejscu. Bo wydawało mi się, że oczy mi jeszcze nie zgasły, pewnie dzięki ciemnym okularom, które dostałem kiedyś od mego wychowawcy. Dostałem też od niego *Etykę* Geulincxa. Okulary były dla dorosłego, ja byłem wtedy dzieckiem. (...) *Etyka* była opatrzona jego podpisem (Ward) – na karcie tytułowej; okulary też należały do niego”<sup>5</sup>. Połączenie tych dwóch przedmiotów, książki i okularów, można odczytać jako zachętę do przeczytania owego dzieła z jednoczesnym wskazaniem, że uczynić należy to raczej w wieku dojrzałym, którego symbolem są okulary. Sam Geu-

---

*the further step of renouncing all that lay outside the intellectual love in which alone he could love himself, because there alone he was lovable. It had not been enough and showed no signs of being enough. These dispositions and others ancillary, pressing every available means (e.g. the rocking-chair) into their service, could sway the issue in the desired direction, but not clinch it; Samuel Beckett, Murphy, w: S. Beckett, The Grove Centenary Edition, ed. P. Auster, Grove Press, New York 2006, t. 1, s. 107–108. (Wszystkie tłumaczenia na język polski, jeśli inaczej nie podano, J. Usakiewicz.)*

<sup>4</sup> Analizę tej zasady etycznej Geulincxa przedstawimy dalej.

<sup>5</sup> *So I covered the lower part of my face with a black rag and went and begged at a sunny corner. For it seemed to me my eyes were not completely spent, thanks perhaps to the dark glasses my tutor had given me. He had given me the Ethics of Geulincx. They were a man's glasses, I was a child. (...) The Ethics had his name (Ward) on the fly-leaf, the glasses had belonged to him; S. Beckett, The End (Koniec), w: S. Beckett, The Grove Centenary Edition, wyd. cyt., t. 4, s. 286; przekład za: S. Beckett, Molloj i cztery nowele, tłum. A. Libera, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2004, s. 256.*

linx uważał, o czym jeszcze wspomnimy, że rozważania etyczne nie są przeznaczone dla młodzieży.

I ostatni z interesujących nas fragmentów, który odnajdujemy na stronach powieści *Molloy*, a w którym Geulinx jest niczym stary przyjaciel dla bohatera. Czytamy: „No, ale mam opowiedzieć, dlaczego na jakiś czas pozostałem u Lousse. Nie, nie potrafię, nie mogę. To znaczy, pewnie bym mógł, gdybym się trochę wysilił. Lecz po coś miałbym to robić? By sobie udowodnić ponad wszelką wątpliwość, że właśnie tak, nie inaczej, musiałem być postąpić? Bo do takiego wniosku nieuchronnie bym doszedł. Mimo że tak wielbiłem obraz starego Geulinx, zmarłego w młodym wieku, przyznającego mi wolność – na owym czarnym pokładzie okrętu Ulissesa – abym wędrował na Wschód. Dla kogoś, kto nie ma zupełnie temperamentu pioniera, to wielka dawka wolności. Oto stoję na rufie, pochylony nad wodą, smętnie pogodny niewolnik, i wpatruję się w dumną, bezużyteczną brudę. Która mnie nie oddala od jakiegokolwiek ojczyzny ani też nie przybliża ku żadnej katastrofie”<sup>6</sup>. Na przedstawiony obraz złożyło się zarówno to, co zainteresowało Becketta, czy raczej to, co odkrył on w filozofii Arnolda Geulinx, jak i tradycja literatury europejskiej. Wykorzystał bowiem porównanie, którym posłużył się Geulinx, aby wyjaśnić paradoks wszechwiedzy i wszechmocy Boga oraz jednoczesnej wolności woli człowieka. W *Etyce* mówi on, iż to, że Bóg wie wszystko i wszystkim kieruje, nie zabrania człowiekowi, na ile jest w jego mocy, starać się sprzeciwić woli Boga. Porównuje zaś to do sytuacji pasażera na statku: choć statek płynie na zachód, on może przechadzać się

---

<sup>6</sup> Now as to telling you why I stayed a good while with Lousse, no, I cannot. That is to say I could I suppose, if I took the trouble. But why should I? In order to establish beyond all question that I could not do otherwise? For that is the conclusion I would come to, fatally. I who had loved the image of old Geulinx, dead young, who left me free, on the black boat of Ulysses, to crawl towards the East, along the deck. That is a great measure of freedom, for him who has not the pioneering spirit. And from the poop, poring upon the wave, a sadly rejoicing slave, I follow with my eyes the proud and futile wake. Which, as it bears me from no fatherland away, bears me onward to no shipwreck; S. Beckett, *Molloy*, w: S. Beckett, *The Grove Centenary Edition*, wyd. cyt., t. 2, s. 46; przekład za: S. Beckett, *Molloy i cztery nowele*, wyd. cyt., s. 76.

po jego pokładzie w kierunku przeciwnym, czyli na wschód<sup>7</sup>. Porównanie to wpisał Beckett w swoje odczytanie poglądów etycznych Geulincxa: oto przyczyną postępowania człowieka jest to, że musiał on po prostu tak postąpić, bo jego wolność sprowadza się jedynie do jego myśli. Obraz, którym obdarzył nas Beckett, każe nam jednak zwrócić się także ku wielkiej literaturze europejskiej. Samo wprowadzenie postaci Ulissesa – Odyseusza – odsyła nas do dobrze znanego mitu tułaczki: poszukiwania drogi do domu, opisanego szczegółowo przez Homera w *Odysei*. Określenie okrętu Ulissesa czarnym również jest zaczerpnięte z Homera, ale z *Iliady*, gdzie kilkakrotnie okręty Greków zostały obdarzone przymiotnikiem *κελαινός* – czarny, ciemny<sup>8</sup>. Być może te nawiązania do Homera mają służyć wskazaniu, jakie jest znaczenie Geulincxa i jego poglądów dla samego Becketta.

---

<sup>7</sup> U Geulincxa czytamy: „To, że statek bardzo szybko porywa pasażera w kierunku na zachód, nie przeszkadza, aby pasażer na statku przechadzał się w kierunku na wschód. Tak samo wola Boga wszystko przynosząc, wszystko mocą losu poruszając, nie stoi na przeszkodzie temu, abyśmy, na ile jest to z naszej strony możliwe, sprzeciwili się Jego woli przez w pełni wolne nasze rozmyślanie” (*Navis occisime vectorem abripiens versus occidentem, nihil impedit quominus ille in navi ipsa deambulet versus orientem; sic voluntas Dei omnia portans, omnia vehens fatali impetu, nihil obstat quominus nos, quantum est ex parte nostra, oblectemur voluntati eius, libera et plena nostra deliberatione*); A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 9* (tekst łaciński dzieł Geulincxa cytujemy za najlepiej dostępnym wydaniem: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, ed. J. P. N. Land, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1965–68. Inne zob. Bibliografia); przekład na język polski: A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kełty 2007, s. 187. (Cytując dalej *Etykę*, będziemy podawać w nawiasie odpowiednie strony tego przekładu na język polski.)

<sup>8</sup> Przypomnijmy jeden fragment wprowadzający do opisu złożenia przez Odyseusza w imieniu Greków ofiary Apollinowi:

„(...) Tymczasem Odysej,  
co hekatombę wiódł świętą, przyplął na koniec Chryzy.  
Kiedy nareszcie wplynęli do morskiej głębokiej przystani,  
Żagle zwinęli składając na pokład czarnego okrętu,  
Maszt opuścili na linach, w łóżysku go umieścili  
Szybko i okręt do portu powiedli, pracując wiosłami”;

Homer, *Iliada*, 1, 430–435; przekład za: Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986, s. 22. Zob. też np.: tamże, 1, 306 lub 2, 630.

Zainspirowani słowami Becketta, przejdźmy więc do samego Geulincxa i jego etyki. Zastanówmy się, czy jego poglądy mogą być inspirujące i atrakcyjne także dzisiaj, czy może dawno już przebrzmiały i należy je traktować jak swoistą ciekawostkę, a historycy filozofii mieli rację usuwając Geulincxa na margines. Jakie zaś było znaczenie etyki dla Geulincxa, przedstawiają chyba najlepiej następujące jego słowa: „Tak więc w świątyni mądrości etyka jest stropem i dachem. Chociaż dzięki logice fundament jest niezawodny i właściwie położony, dzięki matematyce i metafizyce kolumny mocne, ściany dobrze zbudowane, dzięki fizyce podłoga i wszystkie roboty stolarskie wewnątrz budynku harmonijnie i pięknie wykonane, jednak bez etyki nigdy ten przybytek nie pozostanie niewzruszony i nietknięty. A nawet bez etyki nie jest to przybytek, lecz *impluvium*, nieodpowiednie ani do rzeczy świętych, ani na ucztę. Wkrótce z powodu zgnilizny i pleśni tynków szkaradny, a z powodu gniazd nocnych sów wstrętny, z powodu legowisk dzikich zwierząt niepewny, brudem węzów i robaków nieczysty, straszny, przeklęty, pomału przybytek ten jest niszczone kroplami deszczy, jako ruina zagraża podróżnym, a wreszcie upada, bardziej nieszczęśliwie niż wszystkie chaty nieświadomości i niewiedzy”<sup>9</sup>. Obraz filozofii jako budowli, gdzieś w dali odwołujący się do Descartes’a<sup>10</sup>, będzie nam towarzyszył w naszych rozważaniach nad poglądami etycznymi Geulincxa. Spróbujemy prześledzić, w jaki sposób budował on gmach swojej filozofii, aby u kresu zwieńczyć go etyką.

---

<sup>9</sup> *Igitur in sapientiae fano laquearium et tectum est ethica. Ut a logica fundamentum sit firmum et bene fistucatum; a mathematica et metaphysica columnae robustae, parietes bene materiati; a physica pavimentum et opera intestina cuncta concinne eleganterque elaborata; – tamen sine ethica nunquam sartum tectum est hoc templum. Imo sine ethica non templum est sed impluvium; non ad sacra, non ad polluctum valet. In brevi tectoriorum tabo ac mucore foedum, strigum et noctuarum nidis obscoenum, ferarum cubilibus infestum, anguium vermiumque colluvie squalidum, dirum, execrabile, imbrium stillis paulatim exeditur, viatoribus ruinae minatur, et tandem procumbit, omnibus inscitiae ac ignorantiae gurgustis infelicibus; A. Geulincx, Etyka, Dedykacja do Traktatu I (s. 28). Zob. też: A. Geulincx, *Methodus inveniendi argumenta, quae Solertia quibusdam dicitur, Academiae Lugdunensis Curatoribus*.*

<sup>10</sup> Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część druga, AT VI, 11 i n. oraz Część trzecia, AT VI, 22.

Zacznijmy więc od rysu biograficznego, zwracając szczególną uwagę na dwa ośrodki uniwersyteckie, w których się obracał: Louvain<sup>11</sup> i Lejdę. Uniwersytety, na których uczono metodą scholastyczną, opierając naukę filozofii na wykładzie pism Arystotelesa, a jednocześnie wielu profesorów fascynowało się nowymi prądami, w szczególności Descartes'em. Przedstawimy obszernie, ze względu na bardzo wybiórcze jej traktowanie w piśmiennictwie, metafizykę Geulincxa, opierając się na całości jego spuścizny. W ten sposób uzyskamy możliwie szeroką perspektywę odślaniającą z jednej strony swoisty eklektyzm Geulincxa, u którego odnajdziemy zarówno odniesienia do myśli starożytnej, jak i wyraźną próbę kontynuacji filozofii Descartes'a<sup>12</sup>, z drugiej strony jego własne oryginalne przemyślenia. Omawiając etykę, wskażemy również związki Geulincxa z tradycją, ale także jego odmienność w pewnej mierze opierającą się na krytyce owej tradycji. Zwrócimy uwagę między innymi na możliwą inspirację myślą św. Augustyna, co, wprawdzie sugerowano w odniesieniu do niektórych poglądów Geulincxa, jednak w piśmiennictwie na temat jego etyki kwestii tej właściwie nie podjęto. Spróbujemy określić również charakter etyki Geulincxa poprzez wskazanie tego jej indywidualnego elementu, który najlepiej i najbardziej jednoznacznie ją charakteryzuje. Mamy więc nadzieję wskazać kontekst etyki Geulincxa nie tylko w wąskim zakresie jego własnej filozofii, ale myśli filozoficznej go poprzedzającej w ogólności, oraz przedstawić Geulincxa jako filozofa dobrze ufundowanego w tradycji filozoficznej, a jednocześnie próbującego wnieść coś nowego.

---

<sup>11</sup> W piśmiennictwie polskim można spotkać także dwie inne wersje pisowni nazwy tego miasta: Leuven oraz Lowanium.

<sup>12</sup> Jak wynika ze słów Geulincxa, Descartes był dla niego przede wszystkim „obrońcą rozumu i surowym krytykiem zmysłów” (*rationis vindex et sensuum acris insectator*; A. Geulincx, *Oratio I. Paraphrases et commentarii, quibus Oratio I in editione Lugdunobataua illustratur*, V; w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 50).



# I

## Subiektywne podstawy etyki

„Ponieważ w świątyni filozofii dachem jest etyka, traktat ów, który najściślej zajmuje się samą cnotą, jest dachu tego szczytem i zwieńczeniem”<sup>1</sup>; tym samym etyka stanowi też zwieńczenie rozwoju człowieka podejmującego trud rozważań filozoficznych. Nim filozof przedstawi swoje poglądy moralne, musi dojrzeć jako człowiek i jako filozof<sup>2</sup>. Kształtuje go zaś kraj i rodzina, w których

---

<sup>1</sup> *Cum in philosophiae fano tectum sit ethica, tractatus ille, qui virtutem ipsam proxime tractat, tecti ipsius culmen et coronis est*; A. Geulincx, *Etyka*, Dedykacja do Traktatu I (s. 28).

<sup>2</sup> Jak pisze Geulincx, wyjątkowo zgadzając się z Arystotelesem: „Zwykłą rzeczą jest dla Arystotelesa twierdzić, że młodzieniec nieodpowiednim jest słuchaczem etyki, ponieważ, jak ów powiada, zbyt oddał się i służy swoim uczuciom. A ponadto prawdy etyczne, które nie tylko z powodu uprzedzeń, lecz bardziej nawet z powodu naszych pożądliwości cierpią (...), zupełnie są zasłonięte i ukryte dla młodzieńców (co należy odnosić nade wszystko do tych młodzieńców, którzy młodzieńcami są bardziej co do ducha, niż co do wieku, znaleźć można bowiem i osiemdziesięcioletnich chłopców, jak ów powiada). Stopniowo zaś z wiekiem zwykle ludzki duch od ciała i zmysłów swoich się oddala i waży się jakby na wolność, która nigdzie nie jest obecna, chyba że w królestwie rozumu (...)” (*Tritum est hoc Aristotelis: Adolescentem esse inidoneum auditorem ethices; quia nempe, ut inquit ille, passionibus suis nimis deditus est et servit. Adeoque veritates ethicae, quae non tantum praeiudiciis, sed vel maxime cupiditatibus nostris laborant (...), admodum obtectae sunt et abstrusae adolescentibus (quod de iis potissimum adolescentibus intelligendum est, qui animo magis quam aetate adolescentes sunt; invenientur enim et octogenarii pueri, ut inquit ille). Paulatim vero cum aetate solet se humanus animus a corpore sensibusque suis abstrahere, et vindicare se quasi in libertatem, quae nusquam esse potest nisi in regno rationis (...)*); A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 13 (s. 198–199).

żyje, religia, którą wyznaje, szkoły i lektury, dzięki którym zdobywa wiedzę. Zanim przejdziemy więc do poglądów etycznych Geulincxa, przedstawimy kolejno jego życie, kładąc nacisk na środowiska, w których się kształcił i pracował<sup>3</sup>.

Życie Geulincxa rozgrywa się w ciągu czterdziestu pięciu lat siedemnastego stulecia w Niderlandach. Siedemnastowieczne Niderlandy to tło wyjątkowe dla losów człowieka i filozofa<sup>4</sup>. Złożona sytuacja polityczno-religijna, nadzwyczajny ferment myślowy oraz wspaniały rozkwit sztuki prowokowały do przemyśleń, ale wymagały także dokonywania wyborów. Fakty z życia Geulincxa zostaną więc przedstawione w dość szerokim kontekście wydarzeń politycznych, sporów religijnych, myśli teologicznej i filo-

---

<sup>3</sup> Informacje o życiu Geulincxa zaczerpnięte zostały przede wszystkim z: V. Vander Haeghen, *Geulincx. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Impr. Eug. Vanderhaeghen, Gand 1886 oraz J. P. N. Land, *Arnold Geulincx and His Works*, „Mind”, Oxford University Press, vol. 16, no. 62 (Apr. 1891). Dodać należy, iż Land opiera się na pracy Vander Haeghena. Odnotujmy też, iż Vander Haeghen zamieścił odpisy kilku dokumentów związanych z rodziną Geulincxa: między innymi wypisy z rejestru chrztów oraz akty kupna domów. Biografia Geulincxa została również obszernie przedstawiona w przekładzie na język polski *Etyki*. Zob. Wstęp tłumaczki, w: A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, wyd. cyt., s. 6–14.

<sup>4</sup> Badacz historii filozofii D. J. McCracken twierdzi, że wiek XVII ze względu na liczne konflikty na tle politycznym i religijnym skłaniał myślicieli ku stoickiej apatii i kwietyzmowi (zob. D. J. McCracken, *Thinking and Valuing. An Introduction, Partly Historical, to the Study of the Philosophy of Value*, Macmillan and Co., London 1950, s. 138). Omawiając tę pozycję, W. F. M. Stewart jednoznacznie określił etykę Geulincxa mianem kwietystycznej; zob. W. F. M. Stewart, *Philosophical Surveys, VII. A Survey of Work on 17<sup>th</sup> Century Rationalism, 1945–51. Part I. Descartes, Geulincx, Leibniz*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 2, no. 9 (Oct. 1952), s. 361. Nie można się z tym zgodzić przede wszystkim dlatego, że, choć Geulincx mówi o całkowitym oddaniu się Bogu, bezwzględnej miłości do Niego i odrzuceniu troski o siebie, to nie łączy tego z całkowitym odrzuceniem wszelkiej aktywności, z biernością umysłową i fizyczną. Ponadto należy pamiętać, iż sama doktryna religijno-etyczna kwietyzmu znalazła swój wyraz w dziele M. Molinosy (1628–1696) zatytułowanym *Guia espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplacion y el rico tesoro de la interior paz* (Przewodnik duchowy, który duszę uwalnia i prowadzi ją drogą wewnętrzną do osiągnięcia kontemplacji doskonałej i obfitego skarbu wewnętrznego spokoju), wydanym po hiszpańsku i włosku w 1675 roku, a więc już po śmierci Geulincxa (przekład na język łaciński w 1687 roku). Na temat kwietyzmu zob.: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, Rozdział VIII.



zoficznej zarówno czasów mu współczesnych, jak i nieco wcześniejszych, aby wskazać bogactwo możliwych inspiracji dla jego poglądów.

Gdy 31 stycznia 1624 roku w kościele św. Jakuba w Antwerpii odbywał się chrzest Arnolda Geulincxa, najstarszego syna Jana Geulincxa i jego żony, Marii Strickers, trwała wojna, nazwana później osiemdziesięcioletnią, między prowincjami niderlandzkimi a Hiszpanią. Niderlandy były już jednak właściwie podzielone na część południową i północną, choć dopiero 30 stycznia 1648 roku mocą pokoju westfalskiego podział ten zostanie usankcjonowany. Podział Niderlandów nastąpił w wyniku zapoczątkowanych w połowie XVI wieku walk z rządzącymi tymi obszarami Hiszpanami. U źródeł konfliktu stały różnice wyznaniowe, ale także kwestie samodzielnności gospodarczej. Z północnej Francji przenikał do Niderlandów przede wszystkim kalwinizm i choć władcy podjęli walkę z reformacją poprzez rozmaite represje i zakazy, to zwolenników protestantyzmu przybywało. Szczególną rolę odegrała przeprowadzona w 1568 roku przez Filipa II kampania przeciw wyznawcom kalwinizmu w północnych Niderlandach, połączona z delegalizacją tego wyznania. Mieszkańcy tych terenów podnieśli bunt, na czele którego stanął Wilhelm I Orański. W 1579 roku siedem prowincji północnych zawarło w Utrechcie, pod hasłem wolności religijnej, ale także walki wyzwolenczej z Hiszpanami, unię, która spowodowała podział kraju i dała podwaliny pod późniejszą Republikę Zjednoczonych Prowincji, pozostawiając południe pod wpływami hiszpańskimi. Granica wyznaniowego, politycznego, a także ekonomicznego rozdarcia Niderlandów przebiegała nieco na północ od miasta, w którym Geulincx spędził pierwsze lata swego życia, Antwerpii.

Powróćmy jednak do jego chrztu. Rodzicami chrzestnymi byli Arnold Strix (vel Strickers) i Gertruda Wost, a gotycki kościół św. Jakuba (St-Jacobskerk), w którym udzielono sakramentu, dziś znany jest głównie jako miejsce, gdzie pochowano Petera Paula Rubensa. Wiadomości o rodzinie Geulincxa są dość skromne. Wiadomo, że w tym samym kościele ochrzczono też jego czworo młodszego rodzeństwa – siostrę Cecylię (1626 r.) oraz braci: Jana

(1629 r.), Egidiusza (1633 r.) i Józefa (1638 r.). Ojciec Geulincxa pochodził z okolic Louvain. Około 1619 roku osiadł w Antwerpii, gdzie piastował urząd pośtańca miejskiego, w jego gestii była linia pocztowa do Brukseli. Rodzina należała do raczej zamożnego mieszczaństwa. W latach 1637–1638 rodzice Geulincx nabyli dwa domy, które następnie połączono. Jeden z młodszych braci, Jan, od 1647 roku uczył się malarstwa pod okiem Jacoba Jordaensa (1593–1678) – uznawanego, obok Rubensa i van Dycka, za najwybitniejszego malarza flamandzkiego. Niestety nie wiemy nic o jego dziełach, zmarł niedługo po przyjęciu do gildii św. Łukasza w Antwerpii w roku 1658, pozostawiając po sobie wdowę. Drugi z braci, Egidiusz, w 1651 roku został przyjęty do *Lilienses minores* w Louvain, studia ukończył w 1658 roku.

Pierwsze nauki przypuszczalnie Geulincx, jak i jego bracia, pobierał w jednej ze szkół prowadzonych przez augustianów, którzy obok jezuitów szeroko zajmowali się nauczaniem zwłaszcza w Północnych Niderlandach<sup>5</sup>. To u augustianów, choć oczywiście mogło to jednak nastąpić dopiero w czasach uniwersyteckich, mógł zetknąć się po raz pierwszy z myślą św. Augustyna<sup>6</sup>, o którym będzie pisał: „Augustyn bowiem po Pawle był najlepszym doktorem Kościoła i wszystko, co napisał, wydaje się być zaczerpnięte spośród dostępnych sekretów prawdziwej Filozofii, tak cudownie zgadza się z tym, co głosimy”<sup>7</sup>. Zwróćmy też uwagę na pewien ruch poboż-

---

<sup>5</sup> Zob.: J. P. N. Land, *Arnold Geulincx and His Works*, „Mind”, wyd. cyt., s. 224.

<sup>6</sup> W piśmiennictwie w języku polskim św. Augustyn występuje także jako: Aureliusz Augustyn, Augustyn z Hippony lub Augustyn. Dla zachowania porządku postanowiliśmy więc w oznaczeniach bibliograficznych używać konsekwentnie wersji: św. Augustyn, również dlatego, że większość wydań, którymi będziemy się posługiwać, tak jest sygnowana. W samym tekście zaś za Geulincxem będziemy także mówić po prostu o Augustynie.

<sup>7</sup> *Augustinus enim post Paulum optimus doctor Ecclesiae fuit et omnia eius ex intimis verae philosophiae penetrabilibus hausta videntur, tam mirabiliter consentiunt nobiscum*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, twierdzenia dwunastego. Przekład na język polski za: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 93. (Cytując dalej *Metafizykę prawdziwą*, w nawiasie będziemy podawać stronę tego przekładu na język polski.) Przytoczone słowa Geulincxa padają w kontekście szcze-

nościowy z augustianami związany, który choć zainicjowany został w XIV wieku, to wydał dzieło, które osiągnęło bardzo wielką popularność i mogło stać się także lekturą Geulincxa. Chodzi o *devotio moderna* i anonimowe, choć przypisywane Tomaszowi à Kempis, dziełko *O naśladowaniu Chrystusa (De imitatione Christi)*. *Devotio moderna* jest odczytywana jako reakcja na scholastyczne spory<sup>8</sup>, które nie prowadziły w istocie do zbliżenia człowieka ku Bogu. Oddała się więc ona poszukiwaniu mądrości prawdziwie chrześcijańskiej, opartej na działaniu łaski Bożej. Taką postawę wyraża wspomniane dziełko *O naśladowaniu Chrystusa*. Czytamy w nim między innymi: „Cóż ci pomoże rozprawić o rzeczach związanych z Trójcą Świętą, jeśli brak by ci było pokory i dlatego nie podobałbyś się Trójcy Świętej? Prawdą jest, że wzniosłe słowa nie czynią człowieka świętym i sprawiedliwym, lecz życie cnotliwe czyni człowieka miłym Bogu. Życzę sobie raczej odczuwać skruchę niż znać jej definicję”<sup>9</sup>. Czy

---

gółowego rozważania natury aniołów, a konkretnie posiadania przez nie ciała. Geulincx uważa za możliwe przyznanie aniołom, jak to uczynił św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* (zob. tamże, 8, 15, 1 oraz 21, 10, 1), delikatnych ciał i krytykuje odrzucenie tego poglądu przez Kościół. Możemy więc domniemywać, że Geulincx poznał to pismo Augustyna. Wspomniane słowa wyrażają również zależność myśli Augustyna od św. Pawła, na co wskazywał sam Augustyn (zob. np. tenże, *Przeciw akademikom*, 2, 2, 5). Dodajmy, że Geulincx w cytatach i kryptocytatach z Pisma Świętego najczęściej odwołuje się właśnie do pism św. Pawła. W opracowaniach dotyczących Geulincxa kwestia wpływu Augustyna i augustynizmu nie jest analizowana, choć jest wskazywana. H. van Ruler na przykład dostrzega wpływ augustynizmu na wiarę Geulincxa (zob. H. van Ruler, Wstęp do: A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt., s. XVI), E. Terrailon zaś uważa, iż na filozofię Geulincxa oddziaływał jansenizm i kalwinizm, a w szczególności nauka o predestynacji (zob. E. Terrailon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris 1912, s. 201–202).

<sup>8</sup> É. Gilson pisze na ten temat: „(...) każdy, kto pamięta trzy pierwsze rozdziały *O naśladowaniu Chrystusa*, może się uważać za dobrze zorientowanego w dziedzinie czternastowiecznego antyscholastycyzmu” (É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2001, s. 70).

<sup>9</sup> *Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare, si careas humilitate unde displiceas Trinitati? Vere alta verba non faciunt sanctum et iustum, sed virtuosa vita efficit Deo carum. Opto magis sentire compunctionem quam scire definitionem;* (Tomasz à Kempis, *De imitatione Christi*, 1, 1, 3 (tekst łac.: *De imitatione Christi libri quattuor*, Macmillan et Soc., Williams et Norgate, Londini 1867). Przekład na język polski za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, tłum. St. Kuczkowski, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2002, s. 14.

w innym miejscu: „A po co się troszczyć o rodzaje i gatunki? Do kogo mówi odwieczne Słowo, ten obchodzi się bez wyobrażeń”<sup>10</sup>.

Za inicjatora ruchu uważa się Gerarda Groote (1340–1384). Ten niderlandzki duchowny sądził, że człowiek może stać się pobożny dzięki wypełnianiu codziennych obowiązków, modlitwie oraz naśladowaniu ziemskiego życia Chrystusa. Jednocześnie podkreślał, iż we wszelkich praktykach pobożnych i ascetycznych należy zachowywać umiar. *Devotio moderna* zaowocowała wspólnotami tworzonymi na wzór zakonny. Były to Siostry Wspólnego Życia oraz Bracia Wspólnego Życia. Kobiety i mężczyźni starali się żyć na sposób zakonny, ale w świecie, odwołując się do pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Utrzymywali się z pracy swoich rąk, modlili, czytali Pismo Święte w przekładach na języki narodowe. Zajmowali się również ucząc młodzież. W XV wieku kierowali kilkoma szkołami. Dla tych, którzy pragnęli jednak pędzić życie ściśle zakonne, w 1382 roku utworzono w oparciu o regułę augustiańską pierwszy klasztor w Windesheim koło Zwolle. Dzieścięć lat później można było zorganizować już Kongregację, która w XV wieku liczyła 87 klasztorów zakładanych poza miastami, by skupiać się na własnej pracy i kontemplacji. W 1435 roku Kongregacja otrzymała zadanie zreformowania wszystkich klasztorów augustiańskich. Sam Groote pod koniec życia ze względu na treści swoich kazań został pozbawiony misji kościelnej do ich głoszenia. Nie chodziło wszak o błędy doktrynalne, ale o to, że rygorystycznie napiętnował łamanie ślubów ubóstwa, symonię i pozory pobożności. Groote zmarł na zarazę, zanim papież Urban VI odpowiedział na jego odwołanie. Kwestia ta rzuciła cień podejrzania o herezję na cały ruch, sobór w Konstancji (1414–1418) nie uznał jednak zarzutów. Z kręgu *devotio moderna* wyszło, wspomniane już i, jak się uważa, najpopularniejsze po Biblii, także wśród pro-

---

<sup>10</sup> *Et quid nobis de generibus et speciebus, cui aeternum Verbum loquitur a multis opinionibus expeditur*; (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 1, 3, 2. Przekład na język polski za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 18.

testantów, dzieło *O naśladowaniu Chrystusa*. Choć przypisuje się je Tomaszowi Hemerken urodzonemu w Kempis (Kempen) nad Renem w 1380 roku, należącemu do Zgromadzenia Kanoników Regularnych św. Augustyna, to jego autograf widniejący na rękopisie dzieła z 1441 roku jest tylko podpisem skryby. Prawdopodobnie więc Tomasz jedynie zebrał i udoskonalił pisma innego autora czy autorów, być może samego Gerarda Groote. W *O naśladowaniu Chrystusa* szczególnie zwraca uwagę zachęta do pokory i wzgardzenia światem, nie dlatego jednak, że sam w sobie jest on godny pogardy, ale ponieważ jest marnością w porównaniu z Bogiem. Autor tego dzieła wzywa również do skupienia się na własnym życiu wewnętrznym oraz na Chrystusie.

W roku 1640 lub 1641 Geulincx zapisał się do *Paedagogium Lili* Uniwersytetu w Louvain. Ta najstarsza uczelnia Niderlandów została założona w 1425 roku na prośbę brabanckiego księcia Jana IV przez papieża Marcina V. Księżę ściągnął profesorów z Paryża i Kolonii. Na początku uczelnia posiadała trzy fakultety: filozofię, prawo i medycynę. Brak fakultetu teologii dosyć szybko, bo w roku 1432, uzupełniono. Najprężniej rozwijał się fakultet prawa, na którym kształcono przyszłych urzędników. Wykładał na nim między innymi Joachim Hopperus (1523–1576). W 1517 roku utworzono tzw. *Collegium Trilingue*, do którego należał między innymi Erazm z Rotterdamu (1467–1536)<sup>11</sup>. Zauważmy, iż z jego pism dla naszych rozważań mogą być interesujące *Adagia* – zbiór przysłów, ponieważ część maksym, którymi posługuje się Geulincx, występuje także w tym dziele. *Collegium* powołane zostało w celu nauczania trzech języków: łaciny, greki i hebrajskiego. W *Collegium* posługiwano się nową metodą komentowania tekstów biblijnych i antycznych, opartą na analizie filologicznej. Prężnie rozwijał się również fakultet medyczny. Profesorem był tu

---

<sup>11</sup> Erazm przebywał w Louvain w latach 1517–1521. Opuścił Uniwersytet w Louvain ze względu na jego ortodoksyjny katolicki i tradycyjny charakter: w sporach między Kościołem a obozem reformacji, dostrzegając błędy po obu stronach, nie mógł i nie chciał bowiem opowiedzieć się po żadnej ze stron.

między innymi André van Wesel, z łacińska Vesalius (zm. 1564), nazywany „ojcem anatomii”, zwolennik dokonywania eksperymentów naukowych. Dzięki przeprowadzonym licznym sekcjom zwłok mózgu w 1543 roku opublikował słynną rozprawę *De humanis corporis fabrica*, zawierającą przedstawienie organów wewnętrznych i systemu żylnego człowieka. Z innych profesorów tego Uniwersytetu wymienimy jeszcze: Gerharda Kremiera – Mercatora (1512–1594), matematyka i geografę, twórcę nowoczesnej kartografii, autora globusów i map, Remberta Dodoensa – Dodoenusa (1517–1585), botanika, autora klasyfikacji roślin według ich właściwości i zastosowania, oraz Juste’a Lipse’a, czyli Justusa Lipsiusa (1547–1606), wybitnego filologa i historyka, który szczególnie upodobał sobie studia klasyczne. Justus Lipsius był przedstawicielem szesnastowiecznego stoicyzmu, któremu nadał chrystianizującą interpretację. Wydawał i komentował przede wszystkim pisma Seneki. Jest autorem: *Manuductio ad stoicam philosophiam* oraz *Physiologia stoicorum*<sup>12</sup>. W 1516 roku to Uniwersytet w Louvain wydał pierwszą łacińską wersję *Utopii* Tomasz More’a.

Uniwersytet był także ważnym ośrodkiem teologicznym. W czasach reformacji można zaobserwować tam większe zainteresowanie myślą św. Augustyna, do której nawiązywał zarówno luteranizm, sam Luter był przecież augustianinem, jak i kalwinizm. Teolog Michel Baius (zm. 1589) był autorem traktatów opierających się na poglądach św. Augustyna, poświęconych pierwotnemu stanowi człowieka, usprawiedliwieniu, wolnej woli, mszy świętej i sakramentom. Na prośbę władz świeckich i uniwersyteckich papież Pius V orzekł błędność części z tez głoszonych przez Baiusa, który to orzeczenie, podobnie jak późniejsze Grzegorza XIII, uznał. Uniwersytet zobowiązał się nauczać zgodnie ze wskazaniami papieskimi i pozostał ostoją katolicyzmu. Augustynizm miał jednak

---

<sup>12</sup> Justus Lipsius został uwieczniony przez Petera Paula Rubensa na obrazie noszącym tytuł *Czterej filozofowie* lub *Justus Lipsius i jego uczniowie* (ok. 1611–1612). Geulincx wymienia go, obok między innymi Erazma z Rotterdamu, w swoich *Quaestiones quodlibeticæ in utramque partem disputatæ* (zob. tamże, *Quaestio XXIV*), jako bardzo zasłużonego dla języka łacińskiego.

i później wybitnych krzewicieli w Louvain. Bronił go wobec teologów jezuickich zwłaszcza Cornelius Jansen (1585–1638), najpierw jako student, potem profesor i rektor Uniwersytetu, a od 1636 roku biskup Ypres. Przede wszystkim studiował on zagadnienie łaski Bożej i przeznaczenia człowieka w ujęciu św. Augustyna, czemu poświęcił trzutomową rozprawę wydaną w 1640 roku – *Augustinus* (pełny tytuł: *Cornelii Iansenii Episcopi Yprensis Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*). Jego surowe ujęcie nauki Augustyna, wierne posługiwanie się terminami, przysporzyło mu na fakultecie teologii w Louvain zarówno zwolenników (tzw. janseniści), jak i przeciwników, a spór wyszedł poza Uniwersytet, w szczególności zaś przeniósł się do Francji. Najwięcej zainteresowania, ale i kontrowersji, wzbudzało augustyńskie rozumienie kwestii predestynacji, czyli odwiecznego przeznaczenia przez Boga jednych ludzi do zbawienia, innych na potępienie.

Gdy Geulincx rozpoczął studia na Uniwersytecie, idee jansenizmu były tam żywe i współistniały z tradycją scholastyczną. Pojawił się już także nowy prąd myślowy – kartezjanizm<sup>13</sup>. Kwestia rozpowszechniania się filozofii Descartes'a i sporów z nią związanych na Uniwersytecie w Louvain wpisuje się zresztą w szerszy problem stosunku wszystkich przedstawicieli scholastycznej nauki w Niderlandach, bez względu na wyznawaną religię, do myśli kar-

---

<sup>13</sup> W czasach współczesnych Geulincxowi określenie poglądów filozoficznych mianem nowych, a ich autora nowatorem, stanowiło najczęściej wyraz krytyki, a nawet potępienia. Znakomity przykład może stanowić Descartes (zob. R. Descartes, *List do Voetiusa*, w: *Oeuvres de Descartes*, oprac. Ch. Adam i P. Tannery, Cerf, Paris 1897–1913, tom VIII B, 26 dalej cytowane jako AT, cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska stronę) oraz *List do Beeckmana z 17 listopada 1630 r.*, AT I, 158). Geulincx został w ten sposób nazwany, gdy opublikował swoją *Logikę (Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, 1662 r.)*. Polemizując, podkreślił przede wszystkim, że to, co jest prawdziwe, nie jest nowe, ponieważ „prawda jest najstarsza z rzeczy (...). Tak i nie są nowatorami ci, dla których nie ma nic starszego od prawdy” (*rerum antiquissima veritas (...). Sic nec novatores sunt, quibus nihil antiquius est veritate*; A. Geulincx, *Disputatio philosophica, continens Responsonem ad obiectiones quas non-nemo proposuit (d. 10 m. Maii a. 1664)*, Thesis XXIV; w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 2, s. 466).



tezjańskiej. Gdy Descartes opublikował *Rozprawę o metodzie* (1637), a następnie drugie wydanie *Medytacji o pierwszej filozofii* (1642)<sup>14</sup>, w kręgach naukowych zaczęło pojawiać się wielu jego zwolenników, ale także przeciwników. Jednym z najbardziej znanych zwolenników Descartes'a był Henri de Roy (1598–1679), czyli Regius, profesor botaniki i medycyny na Uniwersytecie w Utrechcie. Uznał on, iż filozofia Descartes'a daje znakomitą podstawę dla badań przyrodniczych, ponieważ usuwa wszelkie ograniczenia wynikające z metody scholastycznej. Regius szedł w swych przekonaniach często jeszcze dalej niż sam Descartes. Zanegował, na przykład, istnienie form substancjalnych, które Descartes uważał tylko za zbędne w opisie i wyjaśnianiu zjawisk. Jego wystąpienia spotkały się z krytyką<sup>15</sup>. Uderzyła ona także w samego Descartes'a, będzie musiał on stawić czoło przeciwnikom swoich poglądów, przeciwnikom bardzo wpływowym i szanowanym w ówczesnych Niderlandach, na których czele stał teolog i kaznodzieja Gisbertus Voetius (1589–1650), od 1634 roku profesor teologii Uniwersytetu w Utrechcie. On jako pierwszy wystąpił przeciw Descartes'owi, właśnie po zapoznaniu się z działalnością Regiusa. Spór trwający kilka lat zakończył się zakazem publikowania jakichkolwiek pism zarówno przeciw, jak i za Descartes'em<sup>16</sup>. Spór w Louvain zapoczątkował zaś sam Descartes, wysyłając w 1637 roku egzemplarze swoich *Prób (Essais)*, czyli *Dioprykę, Meteory* oraz *Geometrię*, poprzedzone *Rozprawą o metodzie*. Jego adwersarzami stali się: Vopiscus Fortunatus Plemp (1601–1661), z łacińska zwany Plempiussem, profesor medycyny i rektor Uniwersytetu, oraz Libert Fromont (1587–1653), czyli Fromondus, profesor fizyki. Spór dotyczył przede wszystkim antyscholastycznego charakteru fizyki Descartes'a. Zakończony zaś został już po śmierci Descartes'a dość dotkliwie dla filozofii kartezjańskiej. W 1662 roku senat Uniwer-

---

<sup>14</sup> Przypomnijmy, że sam Descartes od 1628 roku mieszkał w Niderlandach.

<sup>15</sup> Na ten temat zob.: Wstęp tłumacza do: R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

<sup>16</sup> Na ten temat zob.: Wstęp tłumaczki do: R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.



sytetu w Louvain potępił naukę Descartes'a. Geulincx opuścił miasto jeszcze przed tym ostatecznym rozstrzygnięciem. W czasie studiów i pracy mógł spotkać więc na Uniwersytecie zwolenników Descartes'a. Jednym z jego nauczycieli filozofii był zdeklarowany kartezjanista Guillaume Philippi (1600–1665), na fakultecie medycznym wykładał zaś przyjaciel Descartes'a, profesor anatomii i matematyki Gerard van Gutschoven (1615–1688), autor rycin do traktatu Descartes'a *Człowiek*.

W czasie studiów Geulincxa nauka w *Paedagogium* Uniwersytetu w Louvain odbywała się według ściśle ustalonego programu. Pierwsze dziewięć miesięcy poświęcano logice, następne osiem fizyce i metafizyce. Podstawę wykładów stanowiły pisma Arystotelesa. Ostatni kwartał kursu filozofii rezerwowano na powtórzenie. W niedziele i święta omawiano etykę. Studenci byli zobowiązani do udziału w dysputach.

W 1643 roku Geulincx otrzymał licencjat w sztukach, był drugi wśród 159 studentów. Następnie rozpoczął naukę teologii, w której licencjat osiągnął nie wcześniej niż w roku 1649. To jednak filozofii ostatecznie się poświęcił. Od 1646 roku w *Paedagogium*, jako *professor philosophiae secundarius*, czytał popołudniami dzieła Arystotelesa: *Organon*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu* oraz *Meteorologikę*. W tym okresie zaszły też pewne zmiany w życiu rodzinnym Geulincxa. W 1649 roku jego rodzice sprzedali swój dom i przenieśli się do syna. W 1652 roku Geulincx został mianowany na stanowisko *professor primarius*. W sierpniu tego samego roku powołano go na egzaminatora na stopień bakałarza. W grudniu zaś wygłosił *Oratio prima*, zawierającą pochwałę ludzkiego rozumu, oraz przedstawił *Quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae*, które zawierały rozważania na tematy ogólnie interesujące, przede wszystkim społeczno-obyczajowe<sup>17</sup>. Choć nie jest to pismo *strictie* filozoficzne, to poświęcimy mu uwagę ze względu na fakt, iż było to pierwsze

---

<sup>17</sup> Rozważania na temat wybranych zagadnień z tego dzieła zob.: J. Usakiewicz, *Rozterki filozofa z „Quaestiones quodlibeticae” Arnolda Geulincxa*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. St. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 237–247.

opublikowane dzieło Geulincxa (Antwerpia 1653 rok), a także ponieważ on sam do niego wracał, przygotowując jego wznowienia. W *Quaestiones quodlibeticae* poszczególne kwestie omawiane są poprzez przedstawianie argumentów za i przeciw, aby mogły stanowić podstawę do dyskusji. Nie odnajdziemy w nich więc wyraźnie określonego zdania samego Geulincxa, choć wydaje się, że można je odczytać z siły wskazywanych argumentów czy ironicznych uwag. Lektura *Quaestiones quodlibeticae* może sprawić szczególną przyjemność intelektualną, jako że Geulincx pyta na przykład: czy młody człowiek powinien ubierać się według najnowszej mody; czy dopuszczać kobiety do nauczania filozofii; czy uczeni powinni być bogaci, czy raczej biedni; czy wypada, by dysputy akademickie były gwałtowne i hałaśliwe, lub czy należy zajmować się raczej autorami współczesnymi, czy dawnymi.

W dokumentach uniwersyteckich pod rokiem 1654 (od marca do września) zapisano Geulincxa jako ostatniego z pięciu dziekanów, po dziekanach Wydziałów Teologii, Prawa Kanonicznego, Prawa Cywilnego i Medycyny. Jako *professor primarius* w *Paedagogium*, prowadził Geulincx poranną lekturę *Isagoge* Porfiriusza oraz dzieł Arystotelesa: *Kategorie*, *Analityki*, *Fizyka*, *O duszy*, *Metafizyka*. Na początku 1657 roku został wyznaczony na kanonika katedry w Akwizgranie. Nie dopuszczono go jednak do objęcia tej funkcji. Jako oficjalny powód podano, że nie udowodnił pochodzenia z prawego łoża. Mogło to być następstwem tego, że w wyniku sytuacji politycznej dokumenty w Antwerpii były niekompletne. We wrześniu tego samego roku Geulincx został jednym z czterech egzaminatorów na stopień licencjata. Jest to jednak już ostatni rok jego pobytu w Louvain, 7 maja następnego roku odnajdziemy bowiem jego nazwisko w rejestrach Uniwersytetu w Lejdzie.

Okoliczności, jakie zmusiły Geulincxa do opuszczenia Louvain, nie są do końca jasne. Wydawca jego pism, J. P. N. Land<sup>18</sup>, uważa, iż prawdopodobnie miało to związek z planowanym małżeństwem.

---

<sup>18</sup> J. P. N. Land, *Arnold Geulincx and His Works*, „Mind”, wyd. cyt., s. 227–228. Jean Noël Paquot (1722–1803), wykładowca teologii w Louvain, w swych *Mémoires pour*

Przed ślubem, jak to było w zwyczaju, poprosił władze Uniwersytetu o pozwolenie zatrzymania swojego stanowiska; sądził, że tak jak w przypadku innych profesorów, pozwolenie otrzyma. Tak się jednak nie stało. Przepuszczalnie zaważył zwiększający się konserwatyzm środowiska uniwersyteckiego. Geulincx, po pierwsze, miał niższe święcenia, które były konieczne do występowania o stanowiska kościelne, takie jak to w Akwizgranie. Co prawda święcenia te nie były związane z celibatem, ale, po drugie, przysłała żona była jego bliską krewną i najprawdopodobniej córką ojca chrzestnego. Po odmowie Geulincx wystąpił z odwołaniem do Rady Prowincji Brabancji, która wydała pozwolenie na tymczasowe zatrzymanie przez niego stanowiska. Postanowienia tego Geulincx prawdopodobnie jednak nigdy nie otrzymał, gdyż wcześniej wyjechał do Lejdy. Zamieszkał tam przy ulicy Garenmarkt. Na resztę życia związał się z tamtejszym Uniwersytetem. Pod datą 7 maja 1658 roku w *Album Studiosorum Academiae Lugdunobatavae* zapisano: „Arnold Geulincx z Antwerpii, lat 33, niegdyś *professor primarius* filozofii w Louvain”<sup>19</sup>.

Uniwersytet w Lejdzie w znacznym stopniu różnił się od uczelni w Louvain. Przede wszystkim był młodszy: założony został w 1575 roku przez Wilhelma I Orańskiego i Stany Holenderskie w dowód uznania dla mieszkańców miasta za opór stawiany Hiszpanom przez 131 dni w roku 1574. Był więc Uniwersytet instytucją publiczną administrowaną przez kuratorów: dwu przedstawicieli władz Prowincji, burmistrza miasta oraz sekretarza. W kwestiach nauczania najwyższą władzę stanowił rektor i senat, składający się z ogółu profesorów. Pierwszym zadaniem Uniwersytetu miało być kształcenie pastorów dla Kościoła reformowanego. Jednakże już od samego początku myślano także nad bardziej uni-

---

*servir à l'histoire littéraire des 17 provinces des Pays-Bas*, wydanych w 1769 roku, twierdzi, że Geulincx musiał opuścić Louvain z powodu długów i konfliktów z kolegami; zob. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, C. Delagrave et cie, Paris 1868, t. 1, s. 302, przypis 3. Bouillier uważa, że jest to informacja niepewna.

<sup>19</sup> *Arnoldus Geulincx Antverpianus, 33 annorum, philosophiae quondam professor primarius Lovanii*; cyt. za: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. XIII.

wersalnym charakterem nauczania, oprócz teologa zatrudniono bowiem uczonych z różnych dziedzin humanistycznych i przyrodniczych. Uniwersytet stał się wzorcem dla innych uczelni niderlandzkich. W XVI wieku wykładali tu między innymi: Justus Lipsius, który nauczał także na Uniwersytecie w Louvain, czy Adrianus Saravia (ok. 1532–1613) i Johannes Holmannus (1523–1586) – teologowie kalwińscy. Od 1587 uczelnia mogła poszczycić się wspinałymi, jednym z najwcześniejszych w Europie, ogrodem botanicznym, w którym można było podziwiać egzotyczne gatunki roślin z holenderskich Indii Wschodnich i obu Ameryk. Placówką tą kierował między innymi Francuz Charles de L’Ecluse, znany jako Clusius (1526–1609), który rozpropagował w Holandii uprawę tulipanów, co w latach 30-tych XVII wieku przerodziło się w tak dotkliwe dla wielu w skutkach „tulipanowe szaleństwo”. Sam Clusius pewnie nie przypuszczał, że cebulki najbardziej pożądanej odmiany, biało-czerwonego tulipana *Semper Augustus*, osiągać będą cenę co najmniej 10 tysięcy florenów. W galerii obok ogrodu zorganizowano zaś muzeum starożytności i osobliwości. W 1632 roku zbudowano obserwatorium astronomiczne. Jego właściwym twórcą był Willebrand Snellius (1580–1626), odkrywca komety z 1618 roku oraz twórca teorii dyfrakcji fal świetlnych. Uczeni i studenci mieli do dyspozycji także okazałą bibliotekę z wieloma rzadkimi rękopisami. Podstawę księgozbioru stanowiły księgi zebrane z dawnych bibliotek klasztornych, ale kuratorzy dbali także o bieżące zakupy. Biblioteka powiększała się też o donacje. Uniwersytet posiadał również znakomitą drukarnię. Zauważmy na marginesie, że na Uniwersytecie w Lejdzie powstała, druga w Europie po Paryżu, katedra arabistyki. W 1617 roku otwarto zaś w tym mieście drukarnię obcojęzyczną, drukującą głównie w językach ludów Wschodu.

Nauczanie na Uniwersytecie w Lejdzie opierało się na wykładach i dysputach. Profesor, opłacany przez państwo (zresztą bardzo skromnie), miał tygodniowo od dwu do pięciu wykładów. Językiem wykładowym była łacina. Wykłady przeplatane były kierowanymi przez profesora dyskusjami. Profesorowie nauk przyrodniczych organizowali ćwiczenia w ogrodzie botanicznym lub

muzeum. Egzamin doktorski polegał na dyspucie nad przedstawianą przez kandydata tezą i zazwyczaj odbywał się publicznie. Część oficjalną zamykał uroczysty pochód i bankiet. Profesorowie, choć nie byli dobrze opłacani, mieli jednak podobnie jak studenci pewne przywileje. Jednym było zwolnienie od podatku za spożycie alkoholu, oczywiście w wyznaczonych limitach. Warto może wspomnieć tu, że jednym z przywilejów dotyczących studentów było zezwolenie na chodzenie po ulicy w szlafroku i pantoflach pod warunkiem, że mieli na głowie perukę i kapelusz. Aby można było z tego i innych przywilejów korzystać, należało oczywiście najpierw wpisać się na listę studentów. Zarówno nad profesorami, jak i nad studentami jurysdykcję cywilną i karną sprawowały władze Uniwersytetu.

Podobnie jak Uniwersytet w Louvain, także Uniwersytet w Lejdzie ma swoją kartę kartezjańską. Zaledwie zakończyły się zmagania Descartes'a z adwersarzami w Utrechcie, do podobnej sytuacji doszło właśnie w Lejdzie, gdzie Descartes także przez jakiś czas mieszkał. Na Uniwersytecie wykładało kilku przyjaciół i zwolenników Descartes'a: Jacob Gool (1596–1667), czyli Golius, i Franciscus van Schooten (?–1661) – matematycy, Abraham van der Heyden (1597–1678), czyli Heydanus – teolog. W rozpowszechnianiu filozofii kartezjańskiej na Uniwersytecie w Lejdzie największą rolę odegrał jednak inny teolog – Adriaan Heereboord (1614–1659). Nie działał on co prawda całkowicie otwarcie, ale jego wykłady cieszyły się powodzeniem. Gdy wpływy kartezjanizmu stały się znaczne, na arenę wkroczyli teologowie, którym przewodził Jacques de Rives (1586–1658), z łacińska Jacobus Revius, od 1642 roku dyrektor szkoły teologicznej, znajdującej się pod zarządem Uniwersytetu. Na początku odbywały się dysputy akademickie dotyczące przede wszystkim kwestii teologicznych zawartych w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, a sytuacja dla kartezjanizmu nie była zbyt groźna, gdyż Revius nie był biegły ani w teologii, ani w sztuce wymowy. W 1647 roku przyłączył się jednak do sporu inny teolog – Jacob Trigland (1583–1654), czyli Triglandius. Postawił on Descartes'owi bardzo poważne zarzuty. Występując przeciwko wysuwanej przez Descartes'a hipotezie, że świat jest złudą, stworzoną przez jakie-



goś zwodziciela (służącej Descartes'owi tylko jako punkt wyjścia w utwierdzeniu się we własnym istnieniu), i uznając ją za rzeczywisty pogląd Descartes'a, zarzucił mu bluźnierstwo. Z poglądu Descartes'a, że człowiek może powziąć wolne postanowienie, wysnuł zaś wniosek, że Descartes jest zwolennikiem herezji Pelagiusza. Descartes musiał podjąć kroki zaradcze. Przede wszystkim 4 maja 1647 roku napisał list do władz Lejdy z prośbą o zajęcie się sprawą i wzięcie go w obronę. Nauczony przykładem Utrechtu, nie spodziewał się jednak wiele. I rzeczywiście, początkowo starano się powstrzymać nawet rozpatrzenie sprawy, ale 20 maja tego samego roku Descartes otrzymał odpowiedź. Władze Lejdy zakazały profesorom Uniwersytetu i wszystkim osobom urzędowym wypowiedzenia się tak za, jak i przeciw jego filozofii, spodziewały się równocześnie, iż on w przyszłości nie będzie objaśniał potępianych i poddawanych w wątpliwość tez swojej filozofii. Było to więc zawołane potępienie kartezjanizmu<sup>20</sup>. Wśród profesorów Uniwersytetu w Lejdzie pozostali jednak nadal zwolennicy kartezjanizmu, choć wygłaszali swoje poglądy cokolwiek ostrożniej.

Gdy Geulincx pojawił się na Uniwersytecie w Lejdzie, spotkał tam jako wykładowców: Henricusa Borniusa (1617–1675), zajmującego się przede wszystkim etyką i nieafiszującego się zwolennika kartezjanizmu; Jeana de Raei (Raey) (?–1702), nauczającego fizyki z uwzględnieniem najnowszych teorii, oraz wspomnianych już: Heereboorda, w fizyce owszem deklarującego się jako zwolennik nowoczesnej nauki, ale jednocześnie wielkiego zwolennika Kościoła reformowanego, przekonanego o podporządkowaniu filozofii teologii, który stał się później antagonistą Geulincxa, i Heydanusa, teologa, zwolennika współczesnej nauki i postępu, który stał się jego protektorem i dobrodziejem<sup>21</sup>. Ktoś taki jak Heydanus był zresztą

---

<sup>20</sup> Descartes spór w Lejdzie opisał w liście do księżniczki Elżbiety, zob. AT V, 15–19. Przekład polski: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 99–102.

<sup>21</sup> J. P. N. Land twierdzi, że Heydanus był jedynym profesorem, który od początku wspierał Geulincxa; zob. J. P. N. Land, *Philosophy in the Dutch Universities*, „Mind”, Oxford University Press, vol. 3, no. 9 (Jan. 1878), s. 94.

Geulincxowi bardzo potrzebny. Środowisko lejdejskie było bowiem wobec niego co najmniej zdystansowane. Przyjechał wszak katolik z katolickich Niderlandów Południowych, uczony, który w nie do końca jasnych okolicznościach opuścił Uniwersytet w Louvain. Surowych i opanowanych profesorów raził sposób bycia i temperament Brabantczyka, podobnie jak kwiecista i manieryczna łacina, którą się posługiwał, co było zresztą powodem trudności w uzyskaniu pozwolenia na nauczanie. Geulincx próbował temu wszystkiemu jakoś zaradzić. Pierwszym krokiem było, prawdopodobnie przy sporym udziale Heydanusa, przejście w 1658 roku na protestantyzm. Nic bliższego na ten temat jednak nie wiadomo, ponieważ nie zachował się oryginał świadectwa konwersji<sup>22</sup>. Pracował również nad swoją łaciną, w roku następnym otrzymał bowiem pozwolenie na nauczanie.

---

<sup>22</sup> Biorąc za punkt odniesienia pisma Geulincxa, można stwierdzić, że była dla niego istotna nie tyle kwestia konkretnego wyznania, katolicyzmu czy kalwinizmu, ile samo chrześcijaństwo. Należy uznać, iż uważał on za ważne to, co głosi chrześcijaństwo w swej ogólności, co jest wspólne różnym wyznaniom mieszczącym się w jego ramach. Geulincx przede wszystkim powołuje się na Pismo Święte, które stanowi dla niego zapis prawdziwej filozofii, jest największym darem Boga dla chrześcijan, bo odkrywa przed nimi prawdę, której z trudem szukają filozofowie (zob. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia szóstego). Choć krytycznie ocenia wysiłki tych ostatnich, to jednak uważa, iż dopiero filozof może zgłębić prawdę u jej podstaw, a wtedy okaże się, jak twierdzi Geulincx, że „Pismo z prawdziwą filozofią, którą oznajmiamy, znakomicie się zgadza” (*Scripturam cum vera philosophia, quam nos profitemur, egregie consentire*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia szóstego (s. 102)), a nawet, że „nie ma żadnej subtelniejszej filozofii od tej zawartej w Piśmie Świętym” (*Quin nulla est subtilior philosophia quam in Sacris Literis*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia szóstego (s. 103)). Także wówczas, gdy definiuje różne rodzaje życia, jakie może obrać człowiek w swoim ziemskim bytowaniu, Geulincx najwyżej w hierarchii umieszcza życie chrześcijańskie, które według niego polega na działaniu mimo uczucia, a więc człowiek ani nie pozwala, aby uczucie powodowało jego działaniami, ani nie działa wbrew uczuciu, czyli nie walczy z nim. Gdy czytamy pisma Geulincxa, zauważamy, że pisząc o chrześcijaństwie, używa trzeciej osoby. To zawsze są: oni – chrześcijanie. Prawdopodobnie w ten sposób stara się podkreślić, że pisze jako filozof, a więc ten, kto opiera swoje wnioski wyłącznie na refleksji rozumowej, ale jednocześnie zdaje się wskazywać na obiektywność przedstawionych konkluzji tak wysoko oceniających chrześcijaństwo.



Rok 1658, obok przeprowadzki do Lejdy, przyniósł jeszcze inne ważne wydarzenia w życiu Geulincxa. 17 września wygłosił dysputę na temat gorączek<sup>23</sup> i otrzymał stopień doktora medycyny. Nie wiadomo jednak, czy kiedykolwiek praktykował jako lekarz. Swoje wykształcenie w tym kierunku wykorzystał, tworząc porównania mające służyć lepszemu zrozumieniu zarówno jego poglądów metafizycznych, jak i etycznych. Przywołajmy na przykład porównanie: „Tak jak ma się zdrowie do ciała, tak prawdziwa filozofia ma się do ducha”<sup>24</sup> lub myśl następującą: „Czy zgrzeszył ktoś z rodziców lub dziadów moich, czy może pierwszy człowiek, i pozostawił niešťczęsną tę spuściznę dla mnie i innych swoich potomków, których widzę, jak cierpią w tej samej otchłani? Wydaje się bowiem, że dzięki doświadczeniu nauczyłem się, iż niekiedy pewne wady ciała, także ducha i umysłu, przechodzą z rodziców na dzieci i jakby z rąk do rąk są przekazywane”<sup>25</sup>. Pod koniec zaś tego samego 1658 roku zaszły także istotne zmiany w życiu osobistym Geulincxa. Pod datą 22 listopada zostało wpisane w rejestrze małżeństw jego małżeństwo z Susanną Strickers pochodzącą z miejscowości Wiert (Wiert) koło Antwerpii. Sama uroczystość ślubna odbyła się 8 grudnia. Świadcami byli: Sebastian van den Bos, mąż siostry panny młodej, oraz jej matka.

Jak już wspomnieliśmy, w roku 1659 Geulincx otrzymał pozwolenie senatu uniwersyteckiego na nauczanie. Najpierw od marca mógł nauczać filozofii prywatnie, na jesieni zaś publicznie w bu-

---

<sup>23</sup> Dysputa została wydana w Lejdzie w 1658 roku jako *Disputatio medica inauguralis, de febribus*.

<sup>24</sup> *Sicuti enim se habet sanitas ad corpus, ita vera philosophia se habet ad animum*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 20 (s. 22).

<sup>25</sup> *An patrum ut avorum meorum aliquis, an forte primus homo peccavit? Et infelicem illam hereditatem ad me aliosque suos posteros, quos in eadem charybdy laborare video, devolvit? Iam enim experimento dedicisse videor, subinde vitia quaedam corporis, imo et animi et mentis, a parentibus in liberos diffundi, et velut per manus tradi*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §10, 3 (s. 74). Zob też: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 3; §10, 2; Traktat VI, §4; *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2. §10, 2 oraz *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie siódme; Część trzecia, twierdzenie pierwsze i ósme.



dynku Uniwersytetu. Od roku 1662 zaczął wydawać w Lejdzie swoje pisma. W sierpniu ukończono druk *Logica suis fundamentis restituta*, dedykowanej kuratorom Uniwersytetu, a autor otrzymał siedemdziesiąt florenów. Geulincx objął też stanowisko wykładowcy logiki z roczną pensją w wysokości 300 florenów<sup>26</sup>. Swoje wykłady z logiki zainaugurował mową *De removendis perergis et nitore conciliando disciplinis*. W dniach 11 i 12 lipca 1663 roku przeprowadził dwie dysputy na tematy fizyczne: *Isagoges partes I et II*. Te i inne, na które będziemy jeszcze wskazywać, dysputy przedstawiają krąg zainteresowań filozofa, a przede wszystkim stanowią podstawę później wydawanych pism. Dnia 31 sierpnia wydał Geulincx *Methodum inveniendi argumenta*, za co otrzymał 60 guldenów. We wrześniu miała miejsce trzecia dysputa fizyczna: *Isagoges pars III*.

26 kwietnia 1664 roku Geulincx przedstawił swoje pierwsze rozważania na temat etyki. Dysputa dotyczyła cnoty i jej właściwości i nosiła tytuł: *De virtute et primis eius proprietatibus*<sup>27</sup>. Przez cały rok 1664 Geulincx prowadził dysputy: 10 maja i 20 grudnia dysputy filozoficzne, pierwsza z nich to: *Disputatio philosophica continens Responsionem ad obiectiones*, druga zaś *De conario sensus*; 26 listopada i 3 grudnia dysputy fizyczne: *Isagoges pars IV* oraz *Hypotheses physicae*. Roczna pensja w tym roku wyniosła zaś 500 florenów. W następnym roku Geulincx kontynuował działalność wydawniczą: 4 stycznia wydał drugą wersję *Quaestiones quodlibeticae*, pod tytułem *Saturnalia*, adaptując nieco tematykę i jezyk do nowych realiów. 27 lipca prasę drukarską opuścił *Trac-*

---

<sup>26</sup> Przykładowo: opłata uniwersytecka za doktorat wynosiła około 50 florenów, gałka muszkatołowa w hurcie kosztowała 2 i pół florena za funt, podróż dyliżansem z Groningen do Amersfoort od prawie 5 do powyżej 6 florenów, a uposażenie wyższego urzędnika miejskiego dochodziło do 5000 florenów (informacje te czerpiemy z: P. Zumthor, *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1965).

<sup>27</sup> Przekład na język polski: A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnotcie i jej najznamienitszych właściwościach* (z dnia 26 kwietnia 1664 roku), tłum. J. Usakiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVII, Białystok 2005, s. 151–158 (dalej tekst ten cytujemy zgodnie z tym przekładem).

*tatus Ethicus Primus*; dzieło to znowu zadedykował Geulincx kursorom Uniwersytetu. Autor otrzymał 30 florenów honorarium, stało się to dokładnie 28 sierpnia, tego samego dnia, gdy otrzymał także mianowanie na stanowisko *professor extraordinarius*. Ze stanowiskiem tym łączyło się darmowe mieszkanie zapewniane przez Uniwersytet. Geulincx przeniósł się do *Collegium Ordinum Hollandiae*. Przyjmując zaszczytny tytuł, 9 listopada wygłosił stosowną mowę.

W roku 1666 Geulincx wrócił do dysput uniwersyteckich, w których podejmował tematykę metafizyczną i fizyczną. Były to: wygłoszone 3 kwietnia i 3 lipca dysputy metafizyczne: *Isagoges partes I et II*<sup>28</sup> oraz dwie dysputy fizyczne z października pod wspólnym tytułem *De respiratione*. W 1667 roku otrzymał pozwolenie na nauczanie etyki i roczną pensję 700 florenów. 14 kwietnia tego roku wyszła belgijska wersja *Etyki: Van de Hooft-deuchden. De cerste Tucht-verhandeling. Door Arnout Geulincx, Antwerpenaer, Professor van de Philosophie in de Universiteyt van Leyden. Tot Leyden, Ghedruct voor den Autheur, By Philips de Cro-Y, A. 1667*. Swoją działalność uniwersytecką Geulincx kontynuował w 1668 roku. Przedstawił dysputy etyczne *De finibus bonorum et malorum* (14 i 28 stycznia, 29 lutego, 14 marca, w kwietniu, 5 maja, 13 czerwca, 10 i 24 listopada), logiczną *De dialectica* (23 czerwca) oraz fizyczną *De mundo* (22 grudnia). Wydane zaś zostały: *Physica vera* oraz *Annotata praecurrentia ad R. Cartesii Principia*. Podobnie w roku 1669: dysputy fizyczne *De ventis I et II*, *De aquarum circa terram pericycloi*, *De incendio Aetnae* (styczeń, 13 kwietnia, 4 maja, czerwiec) oraz dysputa metafizyczna *Isagoges pars III* (marzec). Tego samego roku wyszło trzecie wydanie *Saturnaliów*, 8 listopada zaś wypłacono ostatnią pensję Geulincxa. Już bowiem 20-tego tego miesiąca Heydanus w swoim wystąpieniu na uroczystości wznowienia zajęć na uczelni po okresie zarazy wspomina filozofa jako jedną z jej ofiar.

---

<sup>28</sup> Przekład na język polski trzech części: A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, tłum. J. Usakiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIX, Białystok 2007, s. 151–171 (dalej tekst ten cytujemy zgodnie z tym przekładem).

Nie znamy dokładnej daty śmierci Geulincxa, nie wiemy, na co umarł, nie znamy też miejsca jego pochówku. Stał się jedną z ofiar zarazy szalejącej w Lejdzie między lipcem a listopadem 1669 roku. Ze względu na ograniczone i nieprecyzyjne informacje nie można stwierdzić niewątpliwie, czy był to tyfus, czy jakaś odmiana malarii. Wiadomo tylko, że choroba zbierała ogromne żniwo, tygodniowo umierało od dwustu do trzystu osób, bardzo wiele było ofiar wśród wyższych klas społeczeństwa. Po śmierci Geulincxa jego rodzina zwróciła się o pomoc do władz Uniwersytetu: 27 listopada kuratorzy przyznali wdowie dwuletnią pensję w wysokości 100 guldenów. Pieniądzy nigdy jednak nie wypłacono. Na początku stycznia następnego roku wdowa po Geulincxie zmarła i została pochowana na koszt państwa. Nie wiemy, czy Geulincx miał dzieci, choć z faktu, iż o zapomogę po jego śmierci występowała rodzina, można by wnioskować, że tak; ale co się z nimi stało, o tym źródła milczą.

Wiele pism Geulincxa opublikowano dopiero po jego śmierci. Jeszcze w XVII wieku ujrzały światło dzienne: *Ethica* (1675), *Annotata Maiora in Principia Philosophiae Renati des Cartes* (1691), *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam* (1691) oraz *Collegium Oratorium* (1696). Niektóre zaś pisma Geulincxa w tym czasie wznawiano już kilkakrotnie.

Do naszych czasów po Geulincxie nie zachowały się żadne jego własnoręczne notatki, listy, dokumenty czy rzeczy osobiste. Jego dom uległ zniszczeniu. Nie posiadamy żadnego portretu. Jedyne próbki jego pisma to podpisy na oficjalnych dokumentach. W Zbiorach Manuskryptów Zachodnich Biblioteki Uniwersytetu w Lejdzie przechowywany jest anonimowy rękopis zawierający pisma Geulincxa, sygnatura: ms. BPL 1255. Odnajdziemy w nim: *Collegium in Principia Philosophiae Cartesii (Annotationes praecurrentes, Annotationes latiores sive resumptae)*, *Collegium Metaphysicum (Metaphysica vera, Metaphysica Peripateticorum)*, *Collegium Physicum (Physica ad mentem Peripateticorum, Altera Physica ad mentem Peripateticorum, Physica vera)*, *Collegium Logicum (Paradigmata disputationum, Ad Logicam suam)*, *Collegium Oratorium (Exercitium Oratorium, Schemata et Phrasiologiae)*, *Collegium Ethicum (Ad Tractatum*



*suum Ethicum primum, Tractatus secundus, tertius, quartus, quintus, sextus), Collegium Medicum. Medicina contracta oraz Tractatus de Officio disputantium.*

Wydanie pism Geulinxax, którym posługujemy się współcześnie, sporządził J. P. N. Land. Zostało ono wydrukowane w Hadze w latach 1891–1893. Land opierał się na wspomnianym wyżej rękopisie oraz wcześniejszych wydaniach poszczególnych pism Geulinxax. Jedynie pisma medyczne (*Collegium Medicum*) Geulinxax nigdy nie zostały wydane.



# II

## Obiektywne podstawy etyki

Etyka, aby przywołać raz jeszcze obraz Geulincxa, jest dachem w świątyni filozofii. Dach ten musi jednak opierać się na fundamentach i ścianach o solidnej konstrukcji, a te stanowi metafizyka. Dla Geulincxa istotność metafizyki wynika z samej, wskazanej przez niego, jej definicji jako wiedzy pierwszej zarówno w porządku czasu, jak i znaczenia. Wynika jednak również z konkretnej treści, którą nadaje jej Geulincx i którą różni się ona przede wszystkim od metafizyki perypatetyckiej.

Źródłem podstawowym przedstawiającym poglądy metafizyczne Geulincxa jest jego *Metafizyka prawdziwa (Metaphysica vera)*. Jej wydanie poprzedziły jednak dysputy metafizyczne oraz *Etyka (Ethica)*. Dysputy należy uznać za wstęp do rozważań, opisują one bowiem najobszerniej stan przed zaangażowaniem się w badania natury metafizycznej. W *Etyce* zaś odnajdujemy przede wszystkim rozwiązanie kwestii wzajemnej zależności całkowicie odmiennych substancjalnie ducha i ciała, znane jako teoria okazjonalizmu. Podejmując więc próbę rekonstrukcji poglądów metafizycznych Geulincxa, będziemy opierać się na wszystkich wspomnianych pismach, odwołując się także do innych jego dzieł, przede wszystkim zaś do *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes (Uwag szerszych do „Zasad filozofii” René Descartes’a)*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Chmaj uważa, iż można wskazać, że myśl Geulincxa ewoluowała, a jej dojrziałym wyrazem jest dzieło *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes*, którego

# 1. U progu myślenia filozoficznego

Na pytanie, od czego bierze początek myślenie filozoficzne, większość filozofów zgodnie odpowie, że od doświadczenia i to od zwykłego powszedniego doświadczenia obecności w świecie. Od takiego doświadczenia, które jest przed nauką i przed wiedzą, tak jak je rozumiał Platon, gdy pisał: „I nie nazywam tego sztuką (τέχνη), tylko doświadczeniem (ἐμπειρία), bo ono nie ma żadnego zrozumienia dla tego, co przynosi, nie pojmuje, czym to jest ze swej natury tak, że nie potrafi podać przyczyny żadnego. A ja sztuką nie nazywam czegoś, co jest nie przemyślaną robotą”<sup>2</sup>. Arystoteles zaś doświadczenie to charakteryzował następująco: „Doświadczenie (ἐμπειρία) u ludzi rodzi się z pamięci: wielokrotne zapamiętywanie tego samego przekształca się w końcu w jedno doświadczenie. I wydaje się nawet, że doświadczenie to coś takiego jak nauka i sztuka (ἐπιστήμη καὶ τέχνη). Z tym jednak, że do nauki i sztuki dochodzi się u ludzi przez doświadczenie. Albowiem – «doświadczenie uczyniło sztukę, jak słusznie mówi Polos<sup>3</sup>, a brak doświad-

---

powstanie datuje na ostatnie cztery lata życia filozofa. Spostrzeżenia te odnosi do sporu o to, czy Geulincx był okazjonalistą, twierdząc, iż „chwiejni okazjonalizm początkowej fazy myśli Geulincxa ustąpił miejsca ścisłemu i konsekwentnemu racjonalizmowi metafizycznemu” (L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, Biblioteka „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1937, s. 69). Trzeba jednak zauważyć, że sam Chmaj nie jest konsekwentny. Przedstawiając Geulincxa wizję stworzenia świata, ogranicza się do jednego fragmentu z jego *Metafizyki prawdziwej*, a pomija całkowicie to, co na ten temat można przeczytać właśnie w *Annotata latiora*.... Dodajmy nadto, że wszystkie pisma ważne dla zrozumienia metafizyki Geulincxa, oprócz Traktatu I *Etyki*, zostały wydane już po jego śmierci, a w dziełach tych sam autor, zwłaszcza w *Uwagach*, powołuje się na inne swoje prace. Na przykład w *Uwagach do „Metafizyki prawdziwej”* znajdziemy odniesienia zarówno do *Etyki* jak i *Annotata latiora*... (zob. np.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia dziewiątego), a w *Annotata latiora*... do *Metafizyki* oraz *Etyki*. Sam Geulincx traktuje więc swoje dzieło jako całość i formułując jakąkolwiek ocenę jego poglądów, należy wziąć to pod uwagę.

<sup>2</sup> Platon, *Gorgiasz*, 465a. Przekład za: Platon, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, t. 1, s. 365.

<sup>3</sup> Przytoczone tu słowa Polosa występują w *Gorgiaszu* Platona; zob.: Platon, *Gorgiasz*, 448c.

czenia – przypadek»<sup>4</sup>. Z tego doświadczenia wynika zadziwienie się światem prowadzące do wątpliwości, co do prawdziwości wiedzy opartej na tym doświadczeniu. W konsekwencji zaś człowiek uświadamia sobie swoją niewiedzę, i zaczyna stawiać pierwsze pytania filozoficzne – pytania wykraczające poza potoczne doświadczenie istnienia w świecie. Platon twierdził po prostu: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się (τὸ θαυμάζειν). Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”<sup>5</sup>. Wtórnie mu Arystoteles, przedstawiając kwestię szerzej: „Albowiem pod wpływem zdziwienia (τὸ θαυμάζειν) ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić. (...) Otóż kto dostrzega trudności i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie. (...) A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie o jakiś z niej użytek”<sup>6</sup>. Wątpliwości i świadomość niewiedzy mają prowadzić do tego, w co już nie sposób zwątpić, co jest wiedzą pewną. Wskazując na zdziwienie i wątpliwości jako początek filozofowania, nie można nie wspomnieć o Plutarchu z Cheronei<sup>7</sup>, który przedstawiając przyczyny podjęcia trudu filozofowania, uznał, że właściwe jest łączenie filozofii z bogiem Apollinem i wyrocznią w Delfach, do której odwoła się u początków swoich rozważań również Geulincx. W piśmie *O E delfickim* Plutarcha czytamy: „Że bóg nie mniej jest filozofem niż wieszczem, słusznie – zdaniem wszystkich – zakładał Ammonios na podstawie każdego z jego imion. Wyjaśnił, że «Pytyjski» («Badający») jest on dla tych, co się zaczynają uczyć i badać, (...). «Ponieważ początkiem filozofii – mówi Ammonios –

---

<sup>4</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 980b–981a. Przekład za: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000 (wydanie trójjęzyczne), t. 1, s. 4.

<sup>5</sup> Platon, *Tajtet*, 155d. Przekład za: Platon, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, t. 2, s. 351.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 982b. Przekład za: Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., t. 1, s. 14–15.

<sup>7</sup> Przypomnijmy, że dzieła Plutarcha były szeroko znane i cenione w Europie, tłumaczono je na różne języki. Jednym z admiratorów Plutarcha był Erazm z Rotterdamu. Zob.: Wstęp do: Plutarch z Cheronei, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Ossolineum & DeAgostini, Wrocław 2005, s. XXXV i n.

jest dociekanie, a dociekania początkiem zdziwienie i wątpliwości, słusznie większość spraw dotyczących boga wygląda na zagadkowe i wymaga odpowiedzi na pytanie: dlaczego? i pouczenie o przyczynie (...)»<sup>8</sup>.

Świadomym punktem wyjścia filozofowania Geulincxa jest kartezjańskie doświadczenie samego siebie. Jednak faktycznym początkiem jego filozoficznego kontaktu ze światem jest doświadczenie zmysłowe – to samo doświadczenie zmysłowe, które wzbudza owo platońskie i arystotelesowe zdziwienie. Geulincx swoje doświadczenie bycia w świecie wyraził w opisie postrzeganych zjawisk przyrody, krajobrazów i istot<sup>9</sup>. Skoncentrował się przede

---

<sup>8</sup> Plutarch z Cheronei, *O E delfickim*, 385b-c; przekład za: Plutarch z Cheronei, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1988, s. 10.

<sup>9</sup> W jego *Etyce* czytamy: „Widzę owo najpiękniejsze światło słońca, które rodzi dla mnie zmiany dni i nocy, zim i lat, ciepła i zimna. Widzę często księżyc rozpraszający mroki nocy i nieskończone mniejsze światła, zmieniające owe wyższe regiony. Widzę chmury, często jasne, niekiedy ciemne, czasami zdobione pod wieczór i o świcie bardzo licznymi kolorami. Stamtąd czasem słyszę straszne huki grzmotów, wtedy widzę też migoczące błyskawice i trójzębne pioruny. Widzę stamtąd spadające ulewy, grady i śniegi, a już wkrótce ową rozległą i ogromną przestrzeń, otartą z mgieł i chmur, przejrzystą, najmilsze niebo. Dokoła siebie czuję powietrze, napierające na mnie wiatrami i słyszę je na przemian wpadające i wypływające przez moje usta i nozdrza, w czasie oddychania z pewnością powoli, w czasie zaś wdychania lub sapania często i gwałtownie. Obok siebie spostrzegam także morze, gwałtowne, niespokojne, podnoszące się i opadające względem swoich brzegów w godzinach oznaczonych. Widzę jeziora, źródła i rzeki. Widzę ziemię urodzajną i bogatą tak w niej samej w nieskończone potomstwo roślin, drzew, kamieni, metali, jak w wodach i powietrzu w nieskończone rodzaje stworzeń latających, pływających, chodzących, pełzających” (*Video pulcherrimum illud solis iubar, quod dierum ac noctium, hiemis et aestatis, caloris ac frigoris vicissitudines mihi parit; video subinde noctis tenebras diluentem lunam, et infinita minora lumina, superiorem illam regionem interpolantia. Video nubes, saepe candidas, nonnunquam atras, interdum quamplurimis coloribus sub vesperam ac auroram distinctas; hinc subinde tonitruum horribiles fragores exaudio; tum tremulas coruscationes et trisulca flumina conspicio; nimbos inde, grandinem, et nives decedentes; et mox vastum illud ac immane spatium, a fumis istis et nebulis detersum, ac limpdatum, amoenissime coeruleum. Circum me aerem, ventis in me impulsum, sentio, et audio illum alternis per os meum ac nares illabentem ac elabentem, inter respirandum quidem leniter, inter suspirandum autem vel anhelandum confertim et vehementer. Mare etiam propter me cerno, turbidum, inquietum, ad litora sua statis horis assurgens subsidensque. Video lacus, fontes et flumina. Video terram, innumerabili stirpium, plantarum, lapidum, ac metallorum sobole foetam et fertilem, et tum in ipsa, tum in aquis ac aere infinita volantium, natanantium, gradientium, repentium genera; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 2 (s. 52)).*



wszystkim na postrzeganiu wzrokowym. Uważa ten zmysł za szczególnie istotny<sup>10</sup>, wskazując, iż osoby niewidome od urodzenia nie są w stanie w żaden sposób poznać pewnych rzeczy i żaden z pozostałych zmysłów nie może tych braków zrekompensować<sup>11</sup>. Świat, który widzi, Geulinx dzieli na cztery strefy: niebo, którego mieszkańcami są ciała niebieskie, powietrze z chmurami i zjawiskami niebieskimi, morze bogate w gatunki pływające oraz

---

<sup>10</sup> Nadrzędność zmysłu wzroku uznawali Platon, Arystoteles czy św. Augustyn. Platon twierdząc, iż oczy były pierwszym z narządów, którymi bogowie obdarzyli ciało, pisał: „Wzrok, według mego zdania, jest dla nas przyczyną największego pożytku. Bo z obecnych myśli o wszechświecie żadna nie byłaby nigdy wypowiedziana, gdybyśmy ani gwiazd, ani słońca, ani nieba nie widzieli. A tymczasem oglądanie dnia i nocy, miesiące i obiegi roczne wytwarzają liczbę i pojęcie czasu, i od nich pochodzą badania nad naturą wszechświata. Stąd doszliśmy do filozofii, a większego dobra ród śmiertelny nie dostał, ani nie dostanie nigdy w darze od bogów. Co właśnie ja nazywam największą wartością naszych oczu” (Platon, *Timajos*, 47a-b, przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 697–698). *Metafizykę* Arystotelesa otwierają zaś następujące rozważania na temat wzroku: „Nie tylko bowiem, aby działać, ale i nic nie mając działać przedkładamy widzenie, żeby tak powiedzieć, nad wszystkie inne wrażenia. Przyczyna tego leży w tym, że ze wszystkich zmysłów wzrok odgrywa największą rolę w naszym poznaniu i odkrywa wiele różnic w tym, co postrzegane” (Arystoteles, *Metafizyka*, 980a; przekład za: Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., t. 1, s. 2–3). Podobnie w rozprawie *O zmysłach* wyróżnia on zmysł wzroku, jednak wskazuje także na bardzo istotną rolę słuchu: „Spośród wzmiankowanych zmysłów wzrok, jako taki, góruje [nad innymi] we wszystkim, co ma związek z koniecznościami żywymi, natomiast w stosunku do rozumu naczelnie miejsce zajmuje słuch, choć czyni to tylko przygodnie” (Arystoteles, *O zmysłach*, 437a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990–2001, t. 3, s. 189–190). Św. Augustyn również umieszcza wzrok najwyżej w hierarchii zmysłów. W dziele *O Trójcy Świętej* pisze: „Zmysł cielesny – jak to łatwo stwierdzić – dzieli się na pięć zmysłów: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk. Byłoby zbyt długo i zbyteczne zapytywać każdy z pięciu zmysłów o przedmiot naszych poszukiwań. To, co nam wskaże jeden z nich, jest ważne również dla pozostałych. Toteż będziemy posługiwać się przede wszystkim świadectwem dostarczanym przez wzrok. Jest to bowiem najdoskonalszy ze zmysłów i – chociaż w innym porządku – jest najbliższy wizji intelektualnej” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 11, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Pisma Ojców Kościoła tom XXV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1963, s. 311). W zmyśle wzroku odnajduje św. Augustyn coś bliższego naturze ducha: najpełniej uczestniczy on świetle zmysłowym, tak jak duch jest oświecany światłem nadprzyrodzonym (zob. św. Augustyn, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, 12).

<sup>11</sup> Zob.: A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 25.

ziemię z przyrodą nieożywioną i ożywioną wraz z człowiekiem<sup>12</sup>. Bogactwo świata postrzeganego dzięki zmysłowi wzroku podsuwa Geulincxowi przede wszystkim przypuszczenie, iż poznaje w ten sposób tylko jakiś wycinek tego świata: skoro postrzegam tak wiele, to być może jest tego jeszcze więcej. Zastrzega więc: „Nie wiem bowiem, jaki jest zasięg tych obszarów, jak daleko w górę sięga owo rozległe niebo, jak szeroko ziemia i morze rozpościerają się; dlatego nie jestem tak pewny, że widzę świat, jak z pewnością jakąś część świata. Łatwo rozumiem, że wiele w górze i w dole jest rzeczy, do których zmysłem i myślą nie sięgam, dlatego więc z ostrożności, aby coś tu, kiedy badam siebie samego, nie uszło mojej uwadze, dołączam tę uwagę: widzę świat lub jego część”<sup>13</sup>. Geulincx przed-

---

<sup>12</sup> W *Uwagach do „Etyki”* Geulincx przedstawia to w sposób następujący: „Tak więc świat, aby nasze zmysły pobudzić, może wygodnie zostać podzielony na strefy i mieszkańców stref. Pierwszą strefą jest rozległe owo niebo, niczym sklepienie bardzo szeroko nad nami rozpostarte; jego mieszkańcami są gwiazdy, wśród których jaśnieje Słońce i Księżyc. Drugą strefą jest powietrze, które między tym niebem a naszymi ciałami wypełnia przestrzeń; jego mieszkańcami są chmury i takie zjawiska, jak tęcza, pozorne słońce oraz różne kolory o świcie, o zmierzchu i tak samo inne zjawiska niebieskie, jak pioruny, błyskawice, grzmoty itd. Trzecią strefą jest morze, którego mieszkańcami są ryby, czyli gatunki pływające. Czwartą strefą jest ziemia, która ma dwa obszary: wyższy, którego mieszkańcami są rośliny i zwierzęta, czyli gatunki umocowane do ziemi i gatunki po niej chodzące, pełzające i niedaleko nad nią latające, oraz obszar niższy, którego mieszkańcami są metale, kamienie i nieskończone inne minerały” (*Mundus itaque ut sensum nostrum afficit, dividi commode potest in plagas, et plagarum incolae. Prima plaga est vastum illud coeruleum, per modum fornix latissime supra nos expansum; et huius plagae incolae sunt stellae; inter quas eminent Sol et Luna. Secunda plaga est aer, qui inter coeruleum illud et nostra corpora interiectus est; huius incolae sunt nubes, et harum phasmata, ut Iris, Parelus, coloresque alii sub Auroram et Vesperam; itemque alia meteora, ut fulmina, fulgura, tonitura, etc. Tertia plaga est mare, et huius incolae sunt pisces seu species natantes. Quarta plaga est terra, cuius duae regiones: superior, et incolae huius sunt stirpes et animalia, seu species terrae affixae, et species per eam gradientes, reptantes, et paulo supra ipsam volantes; et inferior regio, cuius incolae sunt metalla, lapides et infinita alia mineralia*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 2 (s. 224–225)).

<sup>13</sup> *Nescio enim quousque extendatur haec regionum amplitudo; quantum sursum excurrat vastum illud coeruleum, quantum in latus terra atque mare diffundatur; ideo tam non sum certus, mundum me videre, quam quidem aliquam partem mundi; facile intelligo, multa sursum deorsumque esse, ad quae ergo sensu et cogitatione non pertingo; ideoque cautionis ergo, ne quid hic me inspiciendo me ipsum deciperem, adiicio istam clausulam: video mundum vel partem eius*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 3 (s. 225).

stawiając świat poznawany dzięki zmysłowi wzroku, zwraca jedynie uwagę na możliwość ograniczenia zasięgu poznania zmysłowego. Odnosząc się jednak do innych tekstów, w których Geulincx przedstawia swój stosunek do zmysłów i poznania zmysłowego, możemy zaobserwować swoiste zmaganie się w nim filozofa racjonalisty i lekarza empirysty co do tej kwestii<sup>14</sup>. Geulincx określa zmysły zwodzicielami czy oszustami (*circumsriptores*), ale jednocześnie zaznacza: „nie szydę z naszych zmysłów”<sup>15</sup>. Uważa, iż bardziej zwodzą człowieka różne skłonności i popędy niż zmysły. Albowiem moc zwodzenia zmysłów jest ograniczana przez kilka czynników. Po pierwsze, w wielu wypadkach pojedyncze zmysły mają zawężone możliwości poznawcze lub nie posiadają ich wcale. Po drugie, gdy zmysły działają wspólnie, demaskują nawzajem swoje oszustwa. Po trzecie wreszcie, zwodniczość zmysłów tak często podkreślali filozofowie, że chyba nie ma już nikogo, kto wierzyłby zmysłom bezgranicznie.

Geulincx nie wyszydza więc zmysłów, a nawet docenia, choć ograniczone, ich możliwości poznawcze: „dzięki odczuciu zmysłowemu ten świat zamieszkujemy”<sup>16</sup>, ponieważ „nie mielibyśmy (...) żadnego poznania tego świata, gdybyśmy nie zostali zaopatrzeni w zmysły i ciało”<sup>17</sup>. Jego stosunek do poznania zmysłowego jest bliski temu, jaki prezentował św. Augustyn. Odnosząc się do głównego argumentu sceptyków, że nie ma nic niewątpliwego, skoro zmysły na każdym kroku człowieka oszukują, Augustyn twierdzi, iż nigdy zawodność poznania zmysłowego nie jest aż tak skrajnie rozumiana, żeby nie być przekonanym o tym, że w ogóle odbiera się

---

<sup>14</sup> Kwestię zmysłów i poznania zmysłowego podjął Geulincx w tekście, który w swej zasadniczej treści stanowi pochwałę rozumu. Jest to *Oratio I* z 14 grudnia 1652 roku.

<sup>15</sup> *Sensus nostros non sugillo* (...); A. Geulincx, *Oratio I*, w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 11.

<sup>16</sup> (...) *per sensum nos hunc mundum incolere*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie czwarte (s. 67).

<sup>17</sup> *Huius vero mundi nullam haberemus cognitionem, nisi sensibus et corpore instructi essemus*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Uwagi do „*Metafizyki prawdziwej*”, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego (s. 99).

jakieś wrażenia zmysłowe, choćby były całkowicie fałszywe. Zwraca się do sceptyków: „Mówicie przecież, że zmysłem może przedstawiać się fałsz, ale nie twierdzicie, że nic im się nie przedstawia”<sup>18</sup>. Niepewność towarzysząca poznaniu zmysłowemu nie jest dla św. Augustyna powodem do jego odrzucenia. To dzięki zmysłom przecież człowiek może poznawać świat, który został stworzony przez Boga: „Niech nikt nie sądzi, że wątpię o prawdziwości tego, co poznajemy przy pomocy zmysłów. Dzięki nim przecież i niebo, i ziemię, i wszystko, co się w nich zawiera, znamy w tej mierze, w jakiej Stwórca owych rzeczy i nas chciał, żebyśmy je poznawali. (...) A więc to szczyt niedorzeczności głosić takie rzeczy. Przeciwnie, winniśmy szczerze przyznać, jak wiele nasze poznanie zawdzięcza temu, o czym dowiadujemy się za pośrednictwem zmysłów nie tylko naszych, ale i innych ludzi”<sup>19</sup>. Poznanie zmysłowe jako bezpośrednie doznawanie jest nieomyłne: zmysły przekazują właśnie taki obraz świata, jaki postrzegają. Jednak jako kryterium prawdy umysłowej, zmysły są omyłne i prowadzą do błędów<sup>20</sup>.

Kwestię poznania zmysłowego Geulinx podniósł także, przedstawiając swój krytyczny stosunek do filozofii perypatetyckiej<sup>21</sup>. Uważa za błędną arystotelesowsko-tomistyczną zasadę, iż wszystko, co znajduje się w naszym intelekcie, wcześniej przeszło przez nasze zmysły. Twierdzi: „Stąd i perypatetycy zgadzają się z tym złym zwyczajem: «nie ma niczego w intelekcie, jeśli wcześniej nie było tego w zmyśle» oraz «trzeba, aby rozumiejący rozważał zjawiska»; tak swoje błędy obracają w nakazy i mówią, iż należy

---

<sup>18</sup> Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 11, 24; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 183 (wydanie dwujęzyczne).

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 15, 12, 21; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 430.

<sup>20</sup> Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa 1953, s. 53.

<sup>21</sup> Zauważmy tu, że krytyka doktryny perypatetyckiej nie przeszkadza Geulinxowi powoływać się w swoich dziełach na Arystotelesa; zob. np.: *Metafizyka prawdziwa*, Część druga, twierdzenie trzecie, szóste oraz dwunaste.

robić to, do czego robienia czują, że są chętni”<sup>22</sup>. Tę krytyczną wypowiedź opatruje jednak uwagą: „Po grzechu [pierwszego człowieka] prawdą jest, co perypatetycy mówią, «niczego nie ma w intelekcie, żeby nie było wcześniej w zmyśle»; więc widzimy, że perypatetycy nigdy nie rozważają człowieka, jakim jest sam w sobie, lecz jakim przez grzech splamiony”<sup>23</sup>. Jest to tylko pozorna sprzeczność. Geulincxa interesuje w metafizyce istota świata, wszelkich bytów, w tym człowieka, ich natura rozumiana w sposób absolutny. Perypatetycy, według niego, rozważają byty w określonych warunkach, w pewnym ich konkretnym stanie. Tak więc reguła „nie ma niczego w intelekcie, jeśli wcześniej nie było tego w zmyśle” jest prawdziwa, gdy odnosi się do konkretnego stanu człowieka – człowieka obciążonego grzechem pierwotnym, ale nie jest prawdziwa, gdy dotyczy człowieka samego w sobie, jakim Bóg stworzył go na początku. Intencję tę oddaje Geulincx, modyfikując ową regułę poprzez określenie intelektu przymiotnikiem *corruptus* – zepsuty, skażony, zniekształcony<sup>24</sup>.

Konfrontacja ze światem poznawanym w doświadczeniu uświadamia Geulincxowi, iż z jednej strony przynależy do tego świata jako istota posiadająca ciało, z drugiej jednak jest czymś od owego świata odrębnym jako ten, kto ten świat postrzega<sup>25</sup>. Geu-

---

<sup>22</sup> *Hinc et peripatetici huic cacoethi subscribentes: „nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu”, et „oportet intelligentem phasmata contemplari”; ita vitia sua vertunt in praecepta, et id agendum esse dicunt, ad quod agendum pronos se esse sentiunt; A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima, De ente.*

<sup>23</sup> *Post peccatum verum est, quod peripatetici dicunt, „nihil esse in intellectu quin prius fuerit in sensu”; ergo videmus peripateticos nunquam considerare hominem ut est in se, sed ut peccato inquinatus; A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Annotata ad „Metaphysicam ad mentem peripateticam”, Ad Partem primam, De ente.*

<sup>24</sup> *Zob. A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Annotata ad „Metaphysica ad mentem peripateticam”, Ad Partem primam §2.*

<sup>25</sup> *W Uwagach do „Etyki” czytamy: „Tymczasem «moje ciało» jest częścią tego świata, mieszkańcem czwartej strefy i zalicza się do gatunków chodzących, ja zaś w małym stopniu jestem częścią tego świata, ja mianowicie, który wymykam się wszelkim zmysłom, który nie mogę ani sam być widziany, ani słyszany, ani ręką dotknięty” (Interim „corpus meum” pars huius mundi est, incola quartae plagae, et inter species gradientes sibi locum vindicat; ego vero minime pars huius mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse, nec audiri, nec manu tentari possim; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 5 (s. 225)).*

linx nazywa więc siebie przede wszystkim obserwatorem<sup>26</sup> lub widzem<sup>27</sup>: „Jestem nagim tego świata obserwatorem, jestem widzem na tej scenie, nie aktorem (...)”<sup>28</sup>. Myśl tę najbarwniej oddał zaś Geulincx w jednej ze swoich *Dysput fizycznych*, gdzie człowiek przedstawiony jest jako widz nie tylko z uwagą, ale z entuzjazmem oglądający to, co rozgrywa się na scenie świata stworzonej przez Boga. Czytamy: „Scenę tę [świat] zbudował Bóg, my zajmujemy orkiestrę i jesteśmy widzami, i podziwiamy, i jesteśmy porywani, i ustawicznie oklaskujemy najwyższego Poetę”<sup>29</sup>. Określenie siebie widzem lub obserwatorem świata opiera się na głębokim przeświadczeniu, iż wszelkie działania odbywające się w tym świecie, struktura tego świata, są mu dane do postrzegania, a tym samym są wcześniejsze od niego, żadnej z postrzeganych rzeczy nie uczynił, nie jest też przyczyną żadnych działań zachodzących w świecie. Czytamy: „Lecz to wszystko ilekroć widzę, bardzo wyraźną mam świadomość, że niczego z tego nie uczyniłem, że niczego z tego nie mogę uczynić, że ja to wszystko tu już zastałem”<sup>30</sup>. Jako obserwator Geulincx staje w niewiedzy co do istoty świata: widzi świat, ale nie wie, jak on działa, skąd bierze początek, dokąd zmierza<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 8.

<sup>27</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 9.

<sup>28</sup> *Nudus sum huiusce mundi contemplator; spectator sum in hac scena, non actor (...)*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 11 (s. 55).

<sup>29</sup> *Scenam hanc instruxit Deus; nos orchestram premimus et spectatores sumus, et miramur, et rapimur, et iugiter applaudimus summo Poetae*; A. Geulincx, *Disputationes physicae, Isagoges pars altera* (d. 12. m. Jul. a. 1663), *Thesis I*.

<sup>30</sup> *Sed haec omnia cum video, clarissime mihi sum conscius, nihil horum fecisse me, nihil horum facere posse; me cuncta haec invenisse hic*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 2 (s. 52).

<sup>31</sup> Ten sam proces zdają się opisywać następujące wyznania Descartes’a: „W ciągu następnych lat dziewięciu spędzałem czas wyłącznie na włączkach po świecie, usiłując przy tym być raczej widzem niż aktorem we wszelkich komediach, które się w nim rozgrywają; a jako że usiłowałem rozważać w każdym przedmiocie to szczególnie, co może czynić go podejrzanym i dać nam sposobność do pomyłek, więc przez cały ten czas wykorzeniałem z mego umysłu wszelkie błędy, które się tam mogły wkraść poprzednio” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część trzecia, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 33–34; AT VI, 28).

Poczucie odrębności wobec świata i niewiedza o jego istocie wskazują Geulincxowi główne kierunki poznawcze. Pierwszy prowadzi do zdefiniowania siebie zarówno jako tego, kto poprzez swoje ciało przynależy do jednej ze sfer świata – jako człowieka, czyli był psycho-fizyczny, jak i tego, kto obserwuje ów świat, a więc jako podmiot poznający, czyli umysł. Realizuje to jako badanie siebie (*inspectio sui*) w etyce, a „autologię” (αὐτολογία) w metafizyce. Drugi kierunek zmierza ku przewyciężeniu niewiedzy, co do znajomości podstaw czy zasad świata, który poznaje. Jego realizację stanowi metafizyka, w której obok „autologii”, opisującej myślące ja, wyodrębnione zostają „somatologia” (σωματολογία), zajmująca się rozciąglą ciałem, oraz teologia (θεολογία).

Pierwszy z kierunków poznawczych sprowadza się do wypełnienia starożytnego nakazu: „Poznaj samego siebie”<sup>32</sup>. Introspekcja, którą ów nakaz zaleca, w filozofii bierze swój początek od Heraklita z Efezu<sup>33</sup>. Droga filozoficzna Heraklita zaczyna się od namysłu nad kondycją człowieka jako istoty odmiennej od wszystkich innych. Według Plutarcha ów akt introspekcji wyraził on w słowach: „szukałem samego siebie” (ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν)<sup>34</sup>.

Geulincx jako swoją inspirację wskazuje konkretnie napis ze świątyni w Delfach<sup>35</sup>, komentując objaśnienie jego treści przez Pla-

---

<sup>32</sup> Eugène Terraillon w *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, powołując się na tytuł *Γνωθι σεαυτόν*, pod którym wydawano *Etykę Geulincxa* (trzeba tu jednak zauważyć, że w znanym nam siedemnastowiecznym manuskrypcie zawierającym dzieła Geulincxa nie występuje ten tytuł, również Land w swoim wydaniu go nie używa, a za nim idą także współczesne tłumaczenia tego tekstu), wskazuje na fundamentalną rolę samoświadomości, czyli poznania samego siebie, zarówno dla metafizyki jak i etyki Geulincxa. Zob.: E. Terraillon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>33</sup> Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 89 i n.

<sup>34</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1951–1952, Heraclitus frg. 101.

<sup>35</sup> Zauważmy, iż co prawda Heraklit do tego napisu bezpośrednio się nie odnosi, ale zgodnie ze słowami Plutarcha, miał powiedzieć o wyroczni w Delfach słowa następujące: „Władca, do którego należy wyrocznia w Delfach, nic nie twierdzi ani nie ukrywa, tylko znak daje” (Plutarch z Cheronei, *Dlaczego Pytja nie wygłasza już wyroczni wierszem?*, 404 d; przekład za: Plutarch z Cheronei, *Moralia II*, wyd. cyt., s. 63).



tona w dialogu *Charmides*. Każę więc nam przenieść się do świątyni Apollina w Delfach, do siedziby słynnej w starożytności wyroczni. Nad pronaosem owej świątyni widniał chyba najbardziej znany napis: γνῶθι σεαυτόν (*nosce te ipsum* – poznaj samego siebie), któremu towarzyszył jeszcze drugi: μηδὲν ἄγαν (nic ponad miarę). Autorstwo tych maksym już od starożytności przypisywano któremuś z siedmiu mędrców greckich, przy czym często wymienia się Chilon (lub Chejona) ze Sparty, żyjącego w połowie VI wieku p.n.e.<sup>36</sup> Słowa te na przestrzeni wieków przywoływano wielokrotnie i zgodzić się należy z Plutarchem z Cheronei, który twierdził: „A spojrz na te napisy: «Poznaj siebie samego» i «Nic ponad miarę» – ileż one wzbudziły rozważań wśród filozofów i jakie mnóstwo dyskusji wyrosło z każdego z nich, jak z nasienia”<sup>37</sup>.

Nakaz: „Poznaj samego siebie” przywołuje i analizuje Geulincx w swoich rozważaniach o pokorze. Zaznacza, iż dla niego na pokorę składa się: badanie siebie i wzgardzenie sobą. I właśnie badanie siebie wyrażają wspomniane słowa ze świątyni w Delfach. Pisze, rozpoczynając od cytatu z *Charmidesa* Platona: „Wydaje się ten napis jakby jakimś pozdrowieniem boga wobec ludzi w miejsce tego, które nakazuje pozdrowić, ‘miej się dobrze’. Jednak jakby nieuczciwie mówi się ‘miej się dobrze’, ani nie wypada sobie tego nawzajem kazać, lecz, żeby żyć umiarkowanie.» Owe boskie słowa są u Platona w *Charmidesie* i wprowadzają mnie one w osłupienie: «jakby nieuczciwie mówi się ‘miej się dobrze’, ani nie wypada sobie tego nawzajem kazać, lecz raczej, żeby żyć

---

<sup>36</sup> Platon i Plutarch przypisują wspólne autorstwo siedmiu mędrcom (por. Platon, *Protagoras*, 343b oraz Plutarch z Cheronei, *Uczta siedmiu mędrców*, 21). W innym miejscu zaś Plutarch tak, jak Arystoteles, uważa, iż autorem powiedzenia: „nic ponad miarę” jest Chilon (por. Plutarch z Cheronei, *Uczta siedmiu mędrców*, 20 oraz Arystoteles, *Retoryka*, 1389b). Chilon jako autora maksymy: „poznaj samego siebie” wymienia jeden z anonimowych epigramatów *Antologii Palatyńskiej* (IX, 366), zarazem odmawiając mu autorstwa drugiej z maksym. Może więc należy zgodzić się z Juwenalisem, iż słowa te pochodzą z nieba (Iuvenalis, *Saturae*, 11, 27), jak to uczynił sam Geulincx w *Disputationes de summo bono* (II, Teza 2).

<sup>37</sup> Plutarch z Cheronei, *O E delfickim*, 385d; przekład za: Plutarch z Cheronei, *Moralia II*, wyd. cyt., s. 10–11.



umiarkowanie» (czyli pokornie, tak mówią chrześcijanie). Zastanawiam się, czy powiedział to świadomie, czy przez przypadek. Palcem wskazał na źródło pokory; trafił w dziesiątkę, lecz niczego poza tym nie zobaczył<sup>38</sup>. Apollo nakazywałby więc człowiekowi ciążyć namysł nad sobą, skoro ów nakaz miał zastąpić zwyczajowe pozdrowienie.

U Platona odwołanie do napisu na świątyni w Delfach pojawia się w kontekście rozważań nad σωφροσύνη, co tłumaczy się na język polski jako po prostu „zdrowy rozum” czy też „rozsądek”, „roztropność”, „umiarkowanie” lub „rozważa”, a w odniesieniu do cnót głównych odpowiada jej łacińska *temperantia*, czyli umiarkowanie. Bohater dialogu, Kritiasz, stawia znak równości między maksymą: „Poznaj samego siebie” a właśnie ową, trudną do jednoznacznego przetłumaczenia na język polski, σωφροσύνη. Interesujące jednak może być dla dalszych rozważań przeanalizowanie pokrótce podjętej w tym dialogu próby zdefiniowania σωφροσύνη. Nie odnajdziemy co prawda ostatecznie sformułowanej definicji, ale z poszczególnych wypowiedzi można zbudować bardzo inspirujący obraz. Σωφροσύνη oznacza więc czynić wszystko porządnie i spokojnie<sup>39</sup>, a gdy jednak człowiek tak nie postępuje, to również σωφροσύνη powoduje, że odczuwa on z tego powodu wstyd<sup>40</sup>. Σωφροσύνη to także „robić swoje”<sup>41</sup>, czyli to, co do człowieka należy, i również dzięki niej wiemy, że powinnością człowieka jest

---

<sup>38</sup> „Atqui videtur haec inscriptio tanquam Dei salutatio quaedam ad homines, eius loco, quae salvere iubet, salve; quasi non probe dicatur salve, neque iubere hoc invicem deceat, sed temperate vivere.” *Divinum est illud Platonis in Charmide; et dant me in stuporem ista verba: „Quasi non probe dicatur salve, neque iubere hoc invicem deceat, sed temperate potius” (seu humiliter, sic Christiani loquuntur) „vivere”. Vereor ut de industria dixerit, et ne non casu. Digitum intendit ad fontem humilitatis; rem acu tangit; sed tantum acu; A. Geulincx, Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 1 (s. 51–52). Geulincx używa w tekście łacińskiego *salve*, odpowiadającego użytemu przez Platona greckiemu χαιρε, które wypowiedziano zarówno na powitanie, odpowiadałoby więc polskiemu: „witaj”, jak i na pożegnanie i wówczas należałoby przetłumaczyć jako „żegnaj”. Czasownik *salve* przetłumaczono tu na język polski przez „miej się dobrze”, aby oddać, choć być może niedoskonale, uniwersalizm tego powiedzenia.*

<sup>39</sup> Zob.: Platon, *Charmides*, 159b.

<sup>40</sup> Zob.: Platon, *Charmides*, 160e.

<sup>41</sup> Platon, *Charmides*, 161b; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 59.

czynienie rzeczy dobrych<sup>42</sup>. Σωφροσύνη to, jak wspomnieliśmy już, poznanie siebie: „Ja po prostu uważam, że to właśnie jest rozważa<sup>43</sup>: znać siebie samego. Ja się zgadzam z tym, który w Delfach taki napis położył u stóp Boga. (...) Bo to: «Poznaj siebie samego!» i to: «Rozważny bądź!» to jest jedno i to samo, jak mówią napisy i ja”<sup>44</sup>. Owo poznanie siebie samego polega przede wszystkim na tym, że człowiek ma wiedzę zarówno co do tego, co wie, jak i co do tego, czego nie wie. Potrafi on także wydać ocenę, co do wiedzy innych. Czytamy: „Zatem jedynie tylko człowiek rozważny znać będzie siebie samego i potrafi zdać sprawę z tego, co właśnie wie i czego nie wie, i innych tak samo potrafi rozpatrywać z góry i dojrzeć, co ktoś wie, a co znów wydaje mu się tylko, że wie, a nie wie wcale – i tego nie dokaże nikt inny. To właśnie znaczy być rozważnym i to jest rozważa: znać siebie samego i wiedzieć, co się wie i czego się nie wie”<sup>45</sup>. Posumowaniem rozważań o σωφροσύνη mogą być zaś słowa Sokratesa: „Bo przecież rozważa to wielkie dobro i jeżeli tylko je masz, toś szczęśliwy”<sup>46</sup>.

Geulinx, o czym już wspomnieliśmy, wskazał bezpośrednio tylko na to, iż Platon w omawianym dialogu dostrzegł konieczność poznania siebie, ale wydaje się, iż nie tylko co do tej kwestii są zgodni. Należy przede wszystkim podkreślić, że wynikiem poznania siebie jest wiedza nie tylko co do tego, co się wie, ale także co do tego, czego się nie wie.

Platon słowa ze świątyni Apollina przywołuje także ustami Ateńczyka w dialogu *Prawa*, gdzie czytamy: „Ja jednak i ty damy obywatelom, którzy w twoim państwie znajdować się będą na łożu śmierci, taką właściwszą chyba odpowiedź: «Przyjaciele – powiemy do nich – jednodniowi, dosłownie już teraz jednodniowi uczestnicy życia, trudno jest wam w obecnej chwili wiedzieć prawdę nie tylko

---

<sup>42</sup> Zob.: Platon, *Charmides*, 163e–164a.

<sup>43</sup> Wł. Witwicki konsekwentnie tłumaczy σωφροσύνη jako „rozważa”.

<sup>44</sup> Platon, *Charmides*, 164e–165a; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 65–66.

<sup>45</sup> Platon, *Charmides*, 167a; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 69.

<sup>46</sup> Platon, *Charmides*, 175e–176a; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 82.

o tym, co jest w waszym posiadaniu, ale i o sobie, jak przykazuje napis w Delfach. Otóż ja, wasz prawodawca, twierdzą stanowczo, że i wy sami nie należycie do siebie i wasze mienie nie należy do was. Wasz majątek i wy stanowicie własność całego waszego rodu, przeszłych i przyszłych jego pokoleń, a o wiele bardziej jeszcze własnością państwa jest cały wasz ród i to wszystko, co posiadacie»<sup>47</sup>. Słowa te padają w kontekście zasad sporządzania testamentów, wskazując, że wszystko, co zewnętrzne wobec ludzkiego ducha, nie należy do człowieka. To jest prawda wynikająca z poznania siebie.

Nakaz boga „Poznaj samego siebie” wydaje się inspirować również Sokratesa, stawiającego przed człowiekiem jako problem samego człowieka<sup>48</sup>. W swojej mowie obrończej Sokrates miał oświadczyć, iż nigdy nie troszczył się o to, o co zwykle zabiegają ludzie, a mianowicie o dobra materialne czy urzędy, ale „(...) tak szedłem i próbowałem każdego z was namawiać, żeby ani o żadną ze spraw swoich nie dbał prędzej, zanim dbać zacznie o siebie samego, by się stał jak najlepszym i najmądrzejszym (...)”<sup>49</sup>. Doskonale zdawali sobie z tego sprawę jego słuchacze, odczuwając jednocześnie, jaki wysiłek w ten sposób na nich nakłada. Nikiasz, bohater dialogu *Laches*, wyznawał na przykład: „Mam wrażenie, że nie wiesz, że kto się do Sokratesa najbardziej zbliży myślami – jakby krwią – kto do niego blisko podejdzie w rozmowie, ten już musi (...) zdawać rachunek z siebie samego, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. (...) Ja też od dawna prawie żem był pewny, że nie o chłopcach będziemy mówili, jeśli Sokrates będzie

---

<sup>47</sup> Platon, *Prawa*, 923a; przekład według: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN, b.m.w. 1960, s. 507.

<sup>48</sup> Zwróćmy tu uwagę na to, co pisze Hadot w swoich rozważaniach nad Sokratesem. Mówi o człowieku, którego podstawa postępowania zostaje postawiona pod znakiem zapytania w świetle słów „wiem, że nic nie wiem”; zob.: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1992, s. 86 i n. Por. też G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993–2002, t. 1, s. 318 i n.

<sup>49</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, 36c; przekład według: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 576.

przy tym, tylko o nas samych”<sup>50</sup>. Podobne słowa padły też z ust Alkibiadesa: „Bo on na mnie wymusza to przeświadczenie, że ja, tyle braków mając, zamiast dbać o swoje własne niedostatki, sprawami Aten się zajmuję”<sup>51</sup>. Sokrates stawia przed sobą zadanie uświadczenia człowiekowi, iż istnieje jako jednostka odpowiedzialna za siebie. Ta wiedza o człowieku zamyka się jednak przede wszystkim w wymiarze moralnym.

Słowa „Poznaj samego siebie” Geulinx przytoczył w kontekście Platona. Należy je jednak uzupełnić o interpretację Cicerona, św. Augustyna i Descartes’a, aby przedstawić, w jaki sposób ostatecznie je zrozumiał i wypełnił Geulinx. *Rozmowy tuskulańskie* Cicerona zawierają następującą analizę słów ze świątyni Apollina: „Niewątpliwie, poznanie duszy z pomocą samej duszy – to szczególnie wielka rzecz; i niezawodnie o to chodzi Apollinowi, gdy we wskazaniu swym zachęca, aby każdy poznał samego siebie. Jestem bowiem przekonany, iż nie zaleca on, żebyśmy poznali nasze członki, wzrost lub kształt; nie jesteśmy wszak ciałami i gdy wypowiadam te słowa, nie odnoszą się one do twego ciała. Gdy więc Apollo powiedział: «Poznaj samego siebie», powiedział przez to: «Poznaj swoją duszę». Ciało bowiem jest jak gdyby tylko naczyniem lub jakąś osłoną duszy. Cokolwiek czyni twoja dusza, ty to czynisz. Gdyby więc poznanie duszy nie było rzeczą boską, nie przypisywano by bogu tego wskazania, pochodzącego od jakiegoś głębokiego umysłu”<sup>52</sup>. Cicero wyraźnie sprowadza tu zachętę boga do sfery duchowej. W innym jednak dziele poznanie siebie odnosi do człowieka jako bytu złożonego z ducha i ciała. W traktacie *O najwyższym dobru i złu*, chcąc właściwie zrozumieć ludzką skłonność do chronienia siebie, pisze: „Z kolei chodzi o to, byśmy się zastanowili, kim jesteśmy, żebyśmy ochraniali siebie takich, jakimi nam być wypada. Jesteśmy tedy ludźmi. Składamy się z duszy

---

<sup>50</sup> Platon, *Laches*, 187e–188b; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 226–227.

<sup>51</sup> Platon, *Uczta*, 216a; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 82.

<sup>52</sup> Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, 1, 22, 52; przekład za: Cycero, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, b.m.w. 1961, t. 3, s. 511.

i ciała, które mają pewne sobie właściwe cechy”<sup>53</sup>. Dla Cicerona apollinijskie „Poznaj samego siebie” stanowi po prostu zachętę do filozofii, filozofii mającej charakter terapeutyczny, której źródło jest w człowieku. Twierdzi on: „Doprawdy, sztuką leczenia duszy jest filozofia. I nie należy poszukiwać jej poza nami, tak jak zwykliśmy postępować w chorobach ciała: sami musimy dołożyć wszelkich środków i sił, aby móc leczyć samych siebie”<sup>54</sup>. Filozofia, aby uleczyć duszę, musi użyć lekarstwa, które jest wewnątrz duszy.

Św. Augustyn słowa „Poznaj samego siebie” postrzega przede wszystkim jako skierowane do duszy. Dusza winna poznać siebie w samym swym jestestwie, wyodrębniwszy siebie spośród wszystkich innych przedmiotów poznania. W traktacie *O Trójcy Świętej* czytamy na przykład: „Niech nie dąży do poznania siebie, jak gdyby siebie nie znała, ale niech wyodrębnia poznanie siebie od poznania innych. Słyszysz nakaz: «Poznaj samą siebie». (...) Lecz kiedy mówi się duszy: «Poznaj samą siebie», dusza od razu rozumie te słowa. «Samą siebie» – zna siebie; nie dla czego innego siebie zna, ale po prostu z tej racji, że jest dla siebie obecna”<sup>55</sup>. Nakaz poznania

---

<sup>53</sup> Cicero, *O najwyższym dobru i złu*, 4, 10, 25; przekład za: Cycero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 3, s. 344. Podobnie zinterpretowane zdanie „Poznaj samego siebie” odnajdziemy też w jednym z utworów konsolacyjnych Seneki. Pragnąc pocieszyć po stracie syna pewną rzymską matronę, pisze on: „Syn ci twój umarł? Znaczy to tyle, co: życie jego dobiegło do tego samego kresu, do którego również pośpiesza reszta szczęśliwego, w twoim mniemaniu, potomstwa. (...) Niewątpliwie tę myśl wypowiedają słowa przypisywane wyroczni Pityjskiej: «Poznaj samego siebie». Czym bowiem jest człowiek? Nacznym łatwym do rozbicia za najłżejszym wstrząśnięciem, za najłżejszym stuknięciem. (...) Czym jest człowiek? Ułomnym i niedołącznym ciałem, nagim, ze swej natury bezbronnym, cudzej pomocy potrzebującym, rzuconym na wszelką poniewierkę losu, a choć nawet ma dobrze wyćwiczone muskuły, staje się pastwą pierwszej lepszej bestii i pierwszej lepszej ofiarą. (...) Jednak, zapominając o słabościach swojej natury, do jakich dumnych zamysłów się wzbija! Sprawy nieśmiertelne i wieczne snuje w swej myśli i wydaje rozporządzenia dotyczące wnuków i prawnuków”; Seneka, *O pocieszeniu do Marcji*, 11; w: L. A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 370–371.

<sup>54</sup> Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, 3, 3, 6; przekład za: Cycero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 3, s. 590.

<sup>55</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 10, 9, 12; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 304. Por. też tamże, 10, 10, 13.

siebie przez duszę ma u św. Augustyna charakter fundamentalny<sup>56</sup>: dusza poznając siebie, poznaje swoje miejsce w porządku natury, a tym samym zasady życia. Czytamy: „Sądzę, że chyba stąd, że dusza ma myśleć o sobie i żyć zgodnie ze swoją naturą, to jest znając swą naturę, winna wedle niej żyć, czyli zająć wśród bytów to miejsce, jakie jej z natury przypada, a więc chodzi o to, by była poddana temu, któremu winna podlegać, a wzniosła się ponad rzeczy, nad którymi ma panować”<sup>57</sup>. Nie powołując się wprost na słowa ze świętyni w Delfach, Augustyn wielokrotnie w swoich pismach nawołuje człowieka do poznania siebie samego. W dialogu *O porządku* uważa, iż przyczyną błędu, przez który ludzie niewykształceni doszukują się brzydoty w samych rzeczach, jest to, że „człowiek nie zna samego siebie. Ażeby jednak siebie poznać, trzeba długo przyzwyczajać się do uciekania od zmysłów, do skupiania swego umysłu i zamykania go w sobie. (...) Otóż umysł tak oddany sobie rozumie, na czym polega piękno wszechświata”<sup>58</sup>. W innym miejscu tego dialogu, określając przedmiot filozofii, pisze: „Wyłączają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala nam poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. Pierwsze jest dla nas przyjemniejsze, drugie bardziej drogie; pierwsze czyni nas godnymi szczęśliwego życia, drugie – szczęśliwymi; pierwsze należy do studiujących jeszcze, drugie – do ludzi już wykształconych”<sup>59</sup>. Chęć poznania Boga i duszy wyraża św. Augustyn w *Solilokwiach*<sup>60</sup>. Przywołajmy jeden fragment: „Boże zawsze niezmienny! spraw, abym poznał siebie,

---

<sup>56</sup> Zob. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, wyd. cyt., s. 2.

<sup>57</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 10, 5, 7; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 300.

<sup>58</sup> Św. Augustyn, *O porządku*, 1, 1, 3 – 1, 2, 3; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 157. Por. też św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 4, 1 oraz 10, 8, 11.

<sup>59</sup> Św. Augustyn, *O porządku*, 2, 18, 47; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 227.

<sup>60</sup> Zob. św. Augustyn, *Solilokwia*, 1, 2, 7 oraz 2, 1, 1. Problem ten powraca też w dialogu *O wolnej woli*; zob.: Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, 9, 25.

spraw, abym poznał Ciebie. – Oto moja modlitwa”<sup>61</sup>. Poznanie siebie ma wartość samo w sobie, a nie ze względu na to, jaką prawdę o sobie odkryje poznający, bo, jak pisze św. Augustyn, „Umysł znający własną słabość jest bardziej godzien pochwały od tego, który, niepomny na swoją nędzę, bada szlaki gwiazd usiłując je poznać, albo, znając je, nie wie, jakimi drogami sam ma zdążać do własnego zbawienia i mocy”<sup>62</sup>. Zachętę do poznania siebie Augustyn wyrażnie sprowadza do sfery duchowej. Augustyńskie „Poznaj samego siebie” to powrót do siebie (*redire in se ipsum*)<sup>63</sup>, przywrócenie siebie sobie (*se sibi reddere*)<sup>64</sup> czy zebranie siebie w sobie (*se ipsum in se colligere*)<sup>65</sup>. Zwrócenie człowieka w głąb siebie jest konieczne, bo „we wnętrzu człowieka mieszka prawda”<sup>66</sup>.

Na zakończenie przywołamy jeszcze Descartes’a. On bowiem także uważał za istotne poznanie siebie, podkreślił jednak, że nie należy ograniczać się tylko do sfery ducha. Równie ważne i nie mniej owocne jest poznanie ciała: jego budowy i zasad działania. Traktat *Opis ciała ludzkiego* rozpoczyna Descartes słowami: „Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznawania samego siebie. Użyteczność, jakiej winno się oczekiwać od owej wiedzy, nie dotyczy jedynie dziedziny duchowej (*la morale*), jak początkowo wielu sądziło, lecz także zwłaszcza medycyny (...)”<sup>67</sup>.

Myśl: „Poznaj samego siebie” wyrażano na różne sposoby. Stosowano czasowniki: „poznać”, „szukać”, „zatroszczyć się”, ale zawsze odsyłały one człowieka do samego siebie. Choć frazy skom-

---

<sup>61</sup> Św. Augustyn, *Soliloquia*, 2, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 268.

<sup>62</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 4, 1; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 174.

<sup>63</sup> Zob. np.: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 2, 2, 4; *Wyznania*, 7, 10.

<sup>64</sup> Zob. np.: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 1.

<sup>65</sup> Zob. np.: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 8, 23; *O wielkości duszy*, 28, 55.

<sup>66</sup> Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 39, 72; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 788.

<sup>67</sup> R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, Część pierwsza, Przedmowa, AT XI, 223; przekład za: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 79.



ponowane zostały w różny sposób, to zawsze zachęcają do skoncentrowania się na sobie, do podjęcia trudu poznawczego. Stawiają jednostkę w centrum jej własnych rozważań i działań. Wyrażają swoisty paradoks filozofowania: bycie jednocześnie podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym.

Ze wskazanych przykładów wynika, iż słowa „Poznaj samego siebie” odczytywano na trzy główne sposoby. Po pierwsze, jako zadanie zdefiniowania kondycji ludzkiej, poznania człowieka jako bytu złożonego z ducha i ciała. Po drugie, jako poszukiwanie istoty człowieka: czym jest człowiek sam w sobie, co stanowi o byciu człowiekiem – istotą inną od wszystkich pozostałych. Po trzecie, jako początek poznania wszelkiej prawdziwej wiedzy i jako wiedzy tej źródło. Geulincx właśnie na te trzy sposoby zrealizuje nakaz w tych słowach zawarty: przedstawi kondycję ludzką w badaniu siebie, zdefiniuje istotę człowieka – myśląc ją w „autologii” oraz wskaże na rozum jako źródło wiedzy zarówno w metafizyce, jak i etyce.

U początku drugiego ze wskazanych kierunków poznawczych – poznania istoty świata – leży świadomość niewiedzy. Niewiedza, jak już wskazaliśmy, została przez Geulincxa odkryta w czasie poznawania świata poprzez zmysły. Polega ona na uświadomieniu sobie, iż choć jako obserwator człowiek jest w stanie opisać to, co poznaje, nie umie jednak wyjaśnić, na jakich zasadach lub z jakich przyczyn świat jest właśnie taki. Poznając świat za pomocą zmysłów, a jednocześnie uświadamiając sobie zakres ich poznania, Geulincx dokonuje właściwie rozróżnienia między wiedzą, która oparta jest na doświadczeniu, a tą, która odnosi się do podstaw i przyczyn ostatecznych. Tej drugiej będzie poszukiwał jako filozof.

Z drugiej strony, niewiedza dla Geulincxa to także stan koniecznie poprzedzający poszukiwania metafizyczne. Niewiedzę implikuje sama definicja metafizyki. Bardzo jednoznacznie twierdzi to w dyspucie z 3 lipca 1666 roku: „Metafizyka jest wiedzą pierwszą. Konieczne jest więc, aby ten, kto wkracza na drogę ku niej, sam siebie rozważał jako całkowicie nieświadomego, pozbawionego wszelkiej wiedzy i, jak powiada ów [Cicero, *De natura deorum*, 3, 3, 7], nieokrzesanego i niewykształconego ucznia. Jakim sposobem bo-



wiem do wiedzy pierwszej zmierza ten, kto mniema, że już doszedł do jakiejś wiedzy?”<sup>68</sup>.

Potwierdzenie pierwszeństwa metafizyki stanowi jej relacja do innych nauk. We Wprowadzeniu do *Metafizyki prawdziwej* Geulincx zauważa, że inne nauki są związane z metafizyką „wiecznym i nierozzerwalnym węzłem”<sup>69</sup>, ale to ona stanowi dla nich punkt wyjścia i odniesienia. Inne nauki obierają za swój przedmiot tylko jakiś wycinek rzeczywistości przyrodniczej lub umysłowej, podczas gdy metafizyka ogarnia całość. Geulincx mówi o *excursus* – odbieganiach czy wycieczkach od metafizyki ku geometrii i arytmetyce, ale też ku logice i etyce. Pierwszeństwo więc metafizyki jest nie tylko w porządku czasu, ale także znaczenia.

Aby określić niewiedzę w rozumieniu Geulincxa, spróbujemy potwierdzić wskazany już charakter poszukiwanej wiedzy, jako wiedzy o podstawach ostatecznych i istocie świata, w oparciu o definicje metafizyki, które odnajdujemy w jego dziełach. Właściwie bowiem postawę niewiedzy, którą tu przyjmuje, należy określić nie jako „nie wiem”, lecz jako „jeszcze nie wiem”. Utożsamia więc Geulincx metafizykę z mądrością: „to bowiem rozumiemy pod owym określeniem metafizyka, czyli mądrość, i jest ona pierwszym i jakby wrodzonym duszom ludzkim przekonaniem o człowieku mądrym, że «wie on wszystko, co tylko jest możliwe»”<sup>70</sup>. Metafizyka jako

---

<sup>68</sup> *Metaphysica est prima scientia. Igitur necessum est, ut qui iter ad eam dirigit, ipse se velut ignarum prorsus, vacuum ab omni scientia, et ut ait ille, rudem atque integrum discipulum consideret. Quomodo enim ad primam scientiam contendat, qui iam nunc ad aliquam scientiam pervenisse se existimat?*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część druga, Teza I.

<sup>69</sup> *Perpetuo nexu et sine interruptione*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja I, 1 (s. 15). Dodajmy, iż Geulincx także pozostałe nauki określa terminem *scientia*.

<sup>70</sup> (...) *id enim illo nomine metaphysices seu sapientiae intelligimus, et haec prima est, ac hominum animis de sapiente velut innata persuasio, „eum maxime omnia ut possibile est scire”*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część druga, Teza IV. Geulincx powołuje się w tym miejscu na fragment z *Metafizyki* Arystotelesa, w którym czytamy: „Tak więc, po pierwsze, sądzimy, że człowiek mądry ma wiedzę o wszystkim, co można poznać, przy czym ta jego wiedza nie polega na poznaniu poszczególnych rzeczy z osobna” (Arystoteles, *Metafizyka*, 982a. Przekład na język polski: Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., t. 1, s. 11).

mądrość stanowi cel i zwięźczenie ludzkich dążeń poznawczych. Jest tym, co zaspokoi pragnienie wiedzy, da odpowiedź na pytanie o podstawy i istotę rzeczywistości. Najprecyzyjniej zakres metafizyki określa Geulincx, wskazując na różnice między metafizyką prawdziwą, czyli jego metafizyką, a metafizyką perypatetycką. W *Uwagach do „Metafizyki prawdziwej”* twierdzi: „Metafizyka prawdziwa rozważa rzeczy takimi, jakie są same w sobie, niezależnie od naszego rozważania; metafizyka perypatetycka zaś rozważa rzeczy w stosunku do tego, jak owe są rozważane przez nas”<sup>71</sup>. Szerzej problem ten można prześledzić we Wprowadzeniu Geulincxa do *Metafizyki na sposób perypatetycki (Metaphysica ad mentem peripateticam)*, gdzie pisze on: „Prawdziwa mądrość rozważa rzeczy takimi, jakie są same w sobie, odwiedzione od sposobów naszych myśli, przy pomocy których zwykle się nimi zajmujemy, a tak samo od zewnętrznych określeń oraz naszych słów i nazw, które zwykle im nadajemy. (...) Z pewnością rzeczy podlegające zmysłom prawdziwa mądrość odwodzi od wrażeń i obrazów, które przez zmysły zwykle im są dołączane i dodawane; a te, tak odwiedzione, rozważa się w fizyce. Rzeczy zaś, które nie podlegają pod zmysły, prawdziwa mądrość wyodrębnia i odcina od sposobów myślenia naszej inteligencji, od właściwych intelektowi mar i wrażeń; nie mniej bowiem (co nieliczni wydają się spostrzegać) nasz intelekt sposoby swoich myśli przypisuje rzeczom przez siebie pomyślanym, niż zmysł rzeczom przez siebie postrzeganym zwykle przydaje i jakby domalowuje wrażenie, które sam ma w sobie, a rzeczy tak odwiedzione od właściwych intelektowi mar, rozważa prawdziwa mądrość w metafizyce”<sup>72</sup>. Doktryna perypatetycka zaś, według Geulincxa, „rozważa

---

<sup>71</sup> *Vera metaphysica considerat res ut sunt in se independenter a nostra consideratione; peripateticorum autem metaphysica considerat res prout illae considerantur a nobis; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części drugiej, twierdzenia trzynastego (s. 95).*

<sup>72</sup> *Vera sapientia considerat res ut sunt in se, abstractae a modis nostrarum cogitationum, quibus circa illas versari solemus, itemque a denominationibus externis, et vocibus nostris ac nominibus, quibus eas appellare solemus. (...) Res quidem sensibus subiectas vera sapientia abstrahit a speciebus et imaginibus, quae per sensum iis affingi et adscribi solent; easque sic abstractas contemplatur in physica. Res vero quae sub sensum non subiiciuntur, abs-*

rzeczy, jak długo są zaciemnione sposobami naszych myśli; a z pewnością w fizyce rozważa rzeczy podlegające pod zmysł, od których [to sposobów] zewnętrznie dzięki owemu wrażeniu i obrazowi zmysłu są określane gorącymi, zimnymi, białymi, ciężkimi; w metafizyce zaś rozważa rzeczy wymykające się zmysłowi, jak długo te podpadają pod sposoby naszej inteligencji i od nich z zewnątrz określane są rodzajami, gatunkami, całościami, częściami, bytami, sposobami, substancjami, przypadłościami itd.”<sup>73</sup>. I dalej: „Tak samo perypatetycy z dziećmi są porównywani, jako ci, którzy wrażenia swoich zmysłów mają zwyczaj dodawać (nie tylko zmysłem, lecz także sądem) do rzeczy zmysłem postrzeganych, a nie mniej rzeczom pojmowanym intelektem dodają, nie tylko intelektem (albowiem i to prawdziwie mądrzy czynią), lecz sądem rozumu, sposoby swego rozumowania, nazywające je (lecz nie jest to dosyć) owszem mniemające, owszem bardzo silnie utrzymujące, że one są same w sobie substancjami lub przypadłościami, albo jakościami, albo relacjami, albo częściami, albo całościami itd., z których nic nie może dla samych rzeczy być odpowiednie, lecz to wszystko zależy od sposobów naszej inteligencji. To wszystko, powiadam, to jest nasze mówienie, z powodu tego nic w rzeczy nie jest umieszczane, nic nie zmienia się, jak uznaje wyrocznia mądrości”<sup>74</sup>. Prawdziwą metafizykę, tożsamą z mądrością, od doktryny perypatetyc-

---

*trahit vera sapientia atque praecidit a modis cogitandi nostrae intelligentiae, a phasmatibus et speciebus intellectualibus; non minus enim (quod pauci videntur observasse) intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit, quam sensus rebus a se perceptis speciem, quam ipse in se habet, affingere et quasi appingere solet; et res sic abstractas a phasmatibus intellectualibus, considerat vera sapientia in metaphysica; A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Introductio, Sectio I.*

<sup>73</sup> (...) *considerat res quatenus inficiuntur modis nostrarum cogitationum; et in physica quidem considerat res subiectas sub sensum, quibus extrinsece per speciem illam et imaginem sensus dominantur calidae, frigidae, albae, graves; in metaphysica vero considerat res sensum fugientes, quatenus hae substant modis intelligentiae nostrae, ab iisque extrinsecus dominantur genera, species, tota, partes, entia, modi, substantiae, accidentia, etc.; A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Introductio, Sectio I.*

<sup>74</sup> *Perinde peripatetici cum pueris comparantur, ut qui species suorum sensuum soleant adscribere (non sensu tantum, sed etiam iudicio) rebus sensu perceptis; nec minus rebus intellectis adscribunt, non intellectu tantum (nam et hoc vere sapientes faciunt), sed iudicio rationis, modos suos intelligendi, vocantes eas (sed non est hoc satis) imo existimantes, imo*

kiej różni więc przede wszystkim to, że rozpatruje ona rzeczy, jakie są same w sobie, odwołując je całkowicie od zmysłów, ale także próbując przekroczyć ograniczenia ludzkiego umysłu<sup>75</sup>. Dodajmy nadto, aby jeszcze bliżej określić zakres metafizyki Geulincxa, że wyróżnił w swojej *Metafizyce prawdziwej* trzy części, w których zajmuje się: myślącym ja, rozciąglą ciałem oraz Bogiem.

Geulinx definiuje więc metafizykę jako: wiedzę pierwszą, mądrość, rozważanie rzeczy takimi, jakimi są same w sobie. Pierwsza definicja, określająca metafizykę jako wiedzę pierwszą, oparta jest na jej przewadze nad innymi dziedzinami, druga, utożsamiająca metafizykę z mądrością, wskazuje na jej cel, a trzecia, stawiająca

---

*firmissime tenentes, eas esse in se substantias aut accidentia, aut qualitates, aut relationes, aut partes, aut tota, etc., quorum nihil potest in res ipsas quadrare, sed totum id pendet a modis intelligentiae nostrae. Totum, inquam, id nostrum dicere est, propter quod nihil in re ponitur, nihil mutatur, ut habet oraculum sapientiae; A. Geulinx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Introductio, Sectio I.*

<sup>75</sup> Geulinx ma jednak świadomość, że jego postulat rozpatrywania zawsze rzeczy takimi, jakie są same w sobie, jest wręcz niewykonalny. Przytoczony wyżej fragment opatruje więc następującą uwagą: „Nie powinniśmy rozważać rzeczy, jakie są pojmowane zmysłem (to znaczy, pod pewnym wrażeniem wbiegają do zmysłu), ani jakie są pojmowane intelektem (to znaczy, pod pewnym sposobem są przez nas myślane). Lecz jakie są same w sobie, nie możemy ich rozważać; stąd widzimy wielką naszą niedoskonałość. To jedno więc wystarczy nam do uczynienia (co i możemy, i powinniśmy uczynić), abyśmy sądzeniem umysłu, ilekroć tylko jakąś rzecz pod sposobem jakimś naszej myśli ujmujemy (co z pewnością zawsze czynimy i nie możemy inaczej dopóki jesteśmy ludźmi), zawsze to utrzymywali, że rzecz nie jest taka sama w sobie, jak przez nas jest ujmowana. Chociaż zawsze mamy zmysłu i intelektu samym rzeczom przypisujemy, jednak jest w nas coś boskiego, co zawsze nam mówi, że nie jest tak: i na tym jednym opiera się nasza, jak długo jesteśmy ludźmi, mądrość” (*Nos non debemus res considerare prout sunt sensibiles [id est, sub certa specie incurrunt in sensum]; neque ut sunt intelligibiles [id est, sub certo modo a nobis cogitantur]. Sed ut sunt in se, non possumus eas considerare; unde videmus magnam nostram imperfectionem. Hoc unum igitur restat nobis faciendum [quod et possumus et debemus facere], ut iudicio mentis, quotiescunque rem aliquam sub modo aliquo cogitationis nostrae apprehendimus [quod equidem semper facimus, nec possumus aliter dum homines sumus], semper hoc teneamus, rem non esse ita in se, ut apprehenditur a nobis. Etiamsi nos semper phasmatam sensus et intellectus ipsis rebus tribuamus; tamen est aliquid divinum in nobis, quod semper dicit nobis, non esse sic; et in hoc unico consistit nostra, quatenus homines sumus, sapientia; A. Geulinx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Annotata ad „Metaphysicam ad mentem peripateticam”, Ad Introductionem, Sectionem I). Musi więc wystarczyć człowiekowi przekonanie, że zmysły i rozum przekłamują rzeczy postrzegane. Tej świadomości, jak wynika ze słów Geulincxa, są pozbawieni perypatetycy.*

przed nią zadanie poznania rzeczy w ich istocie, informuje o ścisłym jej przedmiocie<sup>76</sup>.

W jednej z przytoczonych wcześniej definicji metafizyki Geulincx powołał się na słowa Arystotelesa. Wskazał, że metafizyka jest tożsama z mądrością. Człowiek mądry, powtarzając za Arystotelesem, „wie wszystko, co jest możliwe”<sup>77</sup>. W *Metafizyce* Arystotelesa słowa te stanowią fragment rozważań na temat człowieka mądrego. Arystoteles twierdzi: „Tak więc, po pierwsze, sądzymy, że człowiek mądry (σοφός, *sapiens*) ma wiedzę o wszystkim, co można poznać, przy czym ta jego wiedza nie polega na poznaniu poszczególnych rzeczy z osobna. Następnie uważamy, że mądry jest ten, kto poznaje to, co człowiekowi trudno jest poznać, a nie tylko to, co można poznać łatwo. Wszystkim wspólne bowiem poznanie zmysłowe przychodzi łatwo, ale też nie ma ono nic wspólnego z mądrością. (...) Z nauk zaś tę raczej za mądrość uważamy, która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa. Wreszcie sądzymy, że mądrością (σοφία, *sapientia*) jest raczej nauka naczelna, a nie nauka zależna”<sup>78</sup>. Wiedza, czyli mądrość, dotyczy wszystkiego, jest więc uniwersalna, ale charakteryzuje się pewnym stopniem ogólności, jest trudna do osiągnięcia, nie opiera się na poznaniu zmysłowym, sama w sobie stanowi wartość, jest niezależna od nauk szczegółowych, jest wobec nich nadrzędna. Na te same elementy wskazuje także Geulincx w swoich definicjach metafizyki. Krytykował wprawdzie metafizykę prypatetycką, ale sprowadził zarzuty do tego, że według niego perypatetycy nie zdołali wykroczyć poza poznanie zmysłowe.

---

<sup>76</sup> Posłużyliśmy się kategoriami używanymi co prawda do klasyfikacji definicji filozofii w neoplatońskich komentarzach do Arystotelesa, ale tu nadzwyczaj trafnymi. Zob. na ten temat: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996, s. 7 oraz J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2005, Rozdział I.1, w szczególności s. 18–19.

<sup>77</sup> *Eum maxime omnia ut possibile est scire*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część druga, Teza IV.

<sup>78</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 982a. Przekład na język polski: Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., t. 1, s. 11.

Przyjąć należy, że Geulincx zgadza się z samą Arystotelesa definicją metafizyki<sup>79</sup> oraz wskazanym przez niego jej zakresem, uważa zaś za błędną treść, jaką wypełnili ją perypatetycy. Samo określenie metafizyki wiedzą pierwszą (*scientia prima*) pochodzi z pewnością z pism Arystotelesa.

Niewiedza Geulincxa dotyczy więc przedmiotu metafizyki, czyli mądrości, czyli wiedzy o bytach rozważanych same w sobie, wiedzy poprzedzającej nauki szczegółowe w porządku czasu i znaczenia. Ma ona dwa etapy. Pierwszy, nazwijmy go etapem niewiedzy potocznej, obrazuje stan, w którym człowiek stawiając sobie pytania dotyczące siebie i świata, odpowiada na nie po prostu: nie wiem. Drugi określilibyśmy jako etap niewiedzy filozoficznej; wyraża się w tym, że uświadomienie sobie niewiedzy staje się wiedzą o tym, czego się nie wie, łączącą się z przekonaniem, iż jest jakaś wiedza, która wprawdzie nie jest znana co do konkretnej treści, ale są wiadome jej wymogi formalne – ma być ona pierwsza w porządku czasu i znaczenia oraz bezwzględnie prawdziwa.

W akcie uświadomienia sobie niewiedzy następuje przemiana człowieka, doświadczającego i poznającego świat w najbardziej ogólnym i potocznym rozumieniu tego faktu, człowieka po prostu, w filozofa, wysnuwającego z charakteru tego poznania pewne wnioski, wskazujące mu cel poznania. Uświadomienie niewiedzy jest właściwie pierwszą konstatacją natury filozoficznej. Staje się początkiem racjonalnej refleksji nad światem.

Uświadomienie sobie swojej niewiedzy, a jednocześnie przekonanie o istnieniu wiedzy prawdziwej, ujął Geulincx jako pierwsze z trzech prawideł odnoszących się do stanu, który musi osiągnąć przystępujący do zgłębiania metafizyki. Sformułował je następująco: 1. należy rozważyć siebie jako pozbawionego wszelkiej wiedzy; 2. należy być przekonanym o istnieniu wiedzy, którą pragnie się osiągnąć; 3. należy wątpić we wszystko, a w konsekwencji założyć, że wszystko jest fałszywe. Choć dwa pierwsze prawidła już

---

<sup>79</sup> Na temat definicji metafizyki u Arystotelesa zob.: Wł. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus – Znak, Kraków 2004, s. 24–25.

omówiliśmy, dodajmy, że bardzo jednoznacznie wyraził je Geulincx we Wprowadzeniu do *Metafizyki prawdziwej*. Czytamy tam w odniesieniu do pierwszego prawidła: „Skoro więc metafizyka jest wiedzą pierwszą (...), konieczne jest, abyś przed przystąpieniem do metafizyki rozważył siebie samego jako pozbawionego wszelkiej wiedzy: w jaki sposób bowiem chcesz dojść do wiedzy pierwszej, jeśli już teraz sądzisz, że do jakiejś [wiedzy] doszedłeś?”<sup>80</sup>. Drugie prawidło oddają słowa: „(...) konieczne jest, abyś przypuszczał, że pozbawiony jesteś wszelkiej wiedzy, którą mógłbyś posiadać, ale nie tej, do której mógłbyś się skierować”<sup>81</sup>. Ostatnie prawidło odnosi się do wątpienia. Stan wyrażający się w całkowitej niewiedzy co do prawdy lub fałszu wszystkich rzeczy, tez czy stanów jest, według Geulincxa, właśnie wątpieniem. Geulincx pisze: „Niczym bowiem innym jest nie znać, niż nie wiedzieć, że jest prawdziwe (...). Nie wie bowiem, że jest prawdziwe, nie wie także, że jest fałszywe, a to zaiste nie jest niczym innym niż wątpieniem”<sup>82</sup>. Zdanie to potwierdza też w *Metafizyce prawdziwej*: „Wątpić nie jest niczym innym, niż nie wiedzieć, czy [coś] jest prawdziwe, czy fałszywe; i tym samym co do twierdzenia tak jesteś nieświadomy, że nie wiesz, czy jest prawdziwe, nie wiesz także, czy jest fałszywe – tym samym co do niego wątpisz”<sup>83</sup>. Stan, o którym mówimy, jest stanem wątpienia we wszystko. Nie ma bowiem niczego, nawet najbardziej niedorzecznego, czego nie można by w takim stanie uznać za prawdziwe, i niczego, nawet najbardziej oczywistego, czego nie można by uznać za fałszywe. Wątpienie jest ko-

---

<sup>80</sup> *Cum igitur metaphysica sit prima scientia (...), necessum est, ut ante ingressum in metaphysicam consideres te ipsum ut vacuum ab omni scientia: quomodo enim ad primam scientiam pervenire vis, si iam nunc ad aliquam te pervenisse existimes?*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 1 (s. 16).

<sup>81</sup> *Necesse est ut supponas te vacuum esse ab omni scientia quam possideas, non etiam qua dirigaris*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 1 (s. 16).

<sup>82</sup> *Nihil enim aliud est ignorare, quam nescire verum esse (...). Nescit enim verum esse, nescit etiam falsum esse; hoc profecto nihil aliud est quam dubitare*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część druga, Teza VI.

<sup>83</sup> *Dubitare non est aliud quam nescire, utrum verum sit, utrum falsum; et hoc ipso quod de propositione sic ignarus es, ut nescias an sit vera, nescias etiam an sit falsa – hoc ipso de illa dubitas*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 17 (s. 20).



nieczne dla osiągnięcia wiedzy o istocie bytu dlatego, że wcześniejsza jest wiedza pochodząca z doświadczenia. Ponieważ wiedza ta jest oparta na ograniczonym poznaniu zmysłowym, jako taka wymaga sprawdzenia. Aby zaś poddać jakąś tezę weryfikacji, należy najpierw postawić założenie co do jej prawdziwości lub fałszywości. Geulincx zastanawia się więc, co jest istotą założenia i jaka jest jego relacja wobec prawdy i fałszu. Mówiąc inaczej, docieka, co ma większą wartość poznawczą: założenie, że coś jest prawdziwe, czy, że jest fałszywe. Według niego: „Założenie pozostawia prawdziwość rzeczy nierozstrzygniętą, albowiem tak samo dobrym jest założenie tego, co jest prawdziwe, jak i tego, co fałszywe; owszem to drugie bardzo często jest lepsze niż to pierwsze dlatego, że fałsz jest wieloraki, prawda zaś w każdej kwestii tylko jedna, stąd zaś wynika, że wygodniejsze i łatwiejsze jest założenie fałszywe niż prawdziwe. (...) Co więcej, założenie prawdziwe nie jest założeniem, lecz samą rzeczą, i dlatego założenie, które samo w sobie jest prawdziwe, tak długo jedynie może być założeniem, jak długo jest ukryta owa prawda, a gdy ta prawda zaczyna tylko być jawna, wtedy założenie upada”<sup>84</sup>. Ostateczną konkluzją Geulincxa jest więc konieczność założenia, że wszystko jest fałszywe: „Skoro zaś przed przystąpieniem do metafizyki trzeba rozważyć siebie samego jako pozbawionego wszelkiej wiedzy, stąd wynika, że przed owym przystąpieniem wszystko traktować należy, jakby było fałszywe. Czego bowiem nie wiesz, to o ile chodzi o ciebie, może być fałszywe”<sup>85</sup>. W innym zaś miejscu czytamy:

---

<sup>84</sup> *Suppositio veritatem in medio relinquit; nam et quae vera, et quae falsa est, aequae bona suppositio est; imo haec plerumque melior est quam illa, eo quod falsitas multiplex est, veritas autem in quoque negotio tantum una. Hinc enim fit, ut commodior atque facilius sit falsa suppositio quam vera. (...) Hoc amplius, vera suppositio non est suppositio, sed res ipsa; et idcirco suppositio, quae in se ipsa vera est, tamdiu solum potest esse suppositio, quamdiu latet illa veritas; quae simul ac palam esse coepit, hoc ipso suppositio concidit; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne, Isagogi część pierwsza*, Teza III.*

<sup>85</sup> *Cum autem ante ingressum metaphysices se ipsum oporteat considerare vacuum ab omni scientia, hinc sequitur, ante ingressum illum omnia habenda esse ac si falsa essent. Quod enim nescis, hoc quantum tua refert, falsum esse potest; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 3 (s. 16).*



„Lecz to jest przywilejem owego założenia, przez które tak zakładamy, że wszystko przed przystąpieniem do metafizyki jest fałszywe, że owo założenie, jak długo skupiamy się na owym stanie, ani nie powinno, ani nie może wydawać się nam niedorzecznym (...). Przed przystąpieniem do metafizyki zaś, ponieważ niczego nie wiemy (metafizyka jest bowiem wiedzą pierwszą), nie może wydawać się nam niedorzecznym założenie, w którym zakładamy, że wszystko bez różnicy jest fałszywe. Albowiem temu, czego nie wiemy, o ile chodzi o nas, przynależeć może to, że jest fałszywe”<sup>86</sup>. Przed przystąpieniem do zdobywania wiedzy należy więc w procesie wątpienia założyć, że wszystko jest fałszywe, aby w rezultacie podjętego wysiłku poznawczego albo potwierdzić tę fałszywość, albo jej zaprzeczyć.

Wątpienie, o którym mówi Geulincx, nie jest wątpieniem dla samego wątpienia. Jest to stan przejściowy, którego cel stanowi dojście do wiedzy pewnej. Czym innym bowiem jest twierdzenie, że coś ma się właśnie tak, czy właśnie takie jest, a czym innym założenie, czyli postawienie hipotezy co do stanu czy istoty czegoś. Różnicę tłumaczy Geulincx na przykładzie dwóch czynności: mówienia i liczenia. Otóż gdy mówimy, zakładamy, że dźwięki, które z siebie wydajemy, są rzeczami, a gdy liczymy, zakładamy, że kamyki, pomagające w obliczeniach, są monetami. Jednakże cały czas mamy świadomość, że rzeczywistość jest inna. Nikt nie weźmie dźwięku mowy zamiast rzeczy, nikt nie będzie płacił kamykami służącymi do liczenia zamiast monetami. Przez określony czas takie założenia są pomocne, ale są to założenia tylko na ten czas. Można więc założyć prawdziwość czy też fałszywość każdej rzeczy, każdej tezy, pod warunkiem, że jest to czasowe. Ponieważ, według Geulincxa, założenie może mieć cztery różne cele, należy określić, który z nich

---

<sup>86</sup> *Sed haec est praerogativa illius suppositionis, qua sic omnia ante ingressum in metaphysicam falsa esse supponimus, quod suppositum illud, quamdiu in illo statu versamur, nec debeat nec possit absurdum nobis videri (...). At vero ante ingressum metaphysices, quandoquidem nihil sciamus (metaphysica enim est prima scientia), non potest nobis videri absurdum suppositum, quo quamvis sine discrimine falsa esse supponimus. Ei enim quod nescimus, quantum nostra refert, falsum subesse potest; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 9 (s. 17).*

jest najodpowiedniejszy w rozpatrywanym przypadku – zdobywania wiedzy pewnej. Po pierwsze, założenie może służyć łatwiejszemu zrozumieniu jakiejś rzeczy. Po drugie, może mieć na celu wniosek: aby wyprowadzić bowiem jakiś wniosek, należy przedstawić przesłanki, zakładając jednocześnie, że są one prawdziwe. Trzecim celem założenia może być zaprzeczenie lub obalenie czegoś: nie można zaś tego uczynić, jeśli wcześniej to coś nie zostało założone. Czwarty cel może stanowić wyjaśnianie i relacjonowanie wypowiedzi i odczuć innych. Geulinx uważa, że w rozpatrywanym przypadku istotny jest pierwszy i drugi cel założenia, to one doprowadzą do pierwszej i najdoskonalszej wiedzy. Odnośnie do drugiego celu należy jeszcze dodać, iż najdoskonalszym sposobem dowodzenie jest dowodzenie polegające na hipotetycznym zaprzeczeniu twierdzenia mającego zostać dowiedzonym: „Albowiem jaśniej nie może być pokazane żadne twierdzenie niż przez wnioskowanie, w którym z fałszywości twierdzenia dowodzonego wnosi się przez konieczne następstwo jego prawdziwość”<sup>87</sup>.

Geulinx wielokrotnie podkreśla, iż możliwość założenia, że wszystko jest fałszywe – wątplenia w prawdziwość wszystkiego – odnosi się tylko do dochodzenia do wiedzy pierwszej. Należy jednak takie założenie przyjąć bardzo dogłębnie, nie dla żartu czy pozorów, choć z pełną świadomością tego, iż jest to założenie, a nie twierdzenie. Uspokaja nas także, że założenie rzeczy fałszywej nie jest kłamstwem<sup>88</sup>. Kiedy zaś już tak uczynimy, z owego założenia

---

<sup>87</sup> *Praeclarius enim demonstrari non potest propositio aliqua, quam per dilemma, in quo ex falsitate propositionis demonstrandae infertur per necessariam consequentiam veritas eiusdem*; A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 11 (s. 18).

<sup>88</sup> Pisząc o tym, Geulinx odwołuje się do doświadczeń Descartes’a, choć nie wymienia jego nazwiska: „Tak również «zakładających nie charakteryzuje kłamstwo». (...) wydaje się bowiem, że zwykli ludzie tego nie wiedzą i przypuszczają, że ilekroć ktoś fałszywe [rzeczy] założył, ten skłamał (to powszechne mniemanie w naszych czasach udręczyło wielu, którzy ze względu na filozofię zakładali między innymi fałszywymi [rzeczami]: «Boga nie ma»)” (*Sic nec supponentium est mendacium. (...) vulgus enim videtur hoc ignorare, putatque cum quis falsa supposuerit, mentitum esse (quae popularis opinio nostro tempore multos affixit, qui philosophiae gratia supponebant inter falsa reliqua: Deus non est)*); A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, Uwagi do „*Metafizyki prawdziwej*”, Do Części drugiej, twierdzenia ósmego (s. 87).

jak „z grobu prawdy (...) niby jakiś feniks”<sup>89</sup> narodzą się prawdy metafizyczne.

W stanie, który opisujemy, nie tylko samo założenie, ale także przedmiot tego założenia nie może wydawać się niedorzeczny, wszak niczego nie wiemy. Geulincx zauważa, że założeniu fałszywości towarzyszy podejrzenie o fałszywość. Zakładając więc, iż jakieś twierdzenie jest fałszywe, jednocześnie podejrzewamy, że takim może się ono okazać w istocie. W związku z tym nie powinno dziwić, że coś, co zostało założone jako fałszywe, w rzeczywistości takie jest. Tak więc można mówić jakby o dwóch stopniach prowadzących do metafizyki: założeniu fałszywości czegokolwiek oraz podejrzeniu fałszywości również czegokolwiek. Na pierwszym stopniu zakłada się fałszywość, aby ukazała się i obroniła prawda. Na drugim podejrzewa się fałszywość, aby móc przyjąć ostateczne rozstrzygnięcia co do fałszywości niektórych założeń. Geulincx zastanawia się też, czy można podejrzewać fałszywość tego, co oczywiste, choćby, że „dwa i trzy to pięć”, czy że „A jest A”. Jest to możliwe, ponieważ chodzi o podejrzenie ogólne co do wszystkiego. Pisze: „Lecz jeżeli ogólnie i powszechnie, bez przedstawienia sobie żadnej pojedynczo prawdy, zakładasz, że wszystko jest fałszywe, założenie twoje (skupiając się na tym stanie, w którym przystąpiłeś do metafizyki) nie powinno wydawać ci się niedorzeczne; owszem powinno wydawać się bardzo słuszne. Bardzo słuszne jest bowiem myśleć, że może kryć się to, co fałszywe, pod tym, czego nie znasz, oczywiście o ile chodzi o ciebie; i to jest wystarczające”<sup>90</sup>.

Mówiąc o wątpieniu, Geulincx nie pomija samej klasycznej doktryny sceptycyzmu. Wskazując, że są takie tezy, które zawsze są oczywiste i człowiek nie jest w stanie w nie wątpić, wyraża swój bardzo krytyczny sąd na temat sceptyków. Sceptycyzm

---

<sup>89</sup> *Veritatis busto (...), seu Phoenix quidam*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część pierwsza, Teza XIII.

<sup>90</sup> *Sed cum generatim et universe, nullam si gillatim veritatem tibi proponendo, omnia falsa esse supposueris, suppositum tuum (in eo statu, quo iam metaphysicam ingressurus sis, versanti) non debet tibi absurdum videri; imo debet tibi aequissimum videri. Aequissimum est enim cogitare, ei subesse posse falsum, quod ignoras, scilicet quantum tua refert, et hoc satis est*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 10 (s. 18).

sprowadza Geulincx do poddawania wszystkiego w wątpliwość. Według niego: „(...) sceptykiem jest tylko ten, kto same te racje i wszystko zupełnie poddaje w wątpliwość”<sup>91</sup>. Geulincx krytykuje to, że wątplenie dla sceptyków ma wartość samo w sobie jako nierozstrzygnięcie o prawdzie i fałszu, czyli zawieszenie sądu i doprowadzenie w ten sposób do przyjęcia postawy obojętności. Wątplenie sceptyków wyklucza, według niego, jakąkolwiek wiedzę: „Powinni więc zostać pozostawieni przed drzwiami metafizyki sceptycy, którzy mianowicie nie chcą przystąpić do żadnej wiedzy, a z pewnością nie do wiedzy pierwszej. O czymkolwiek wątpią albo, bardziej prawdziwie, mówią, że wątpią, także o samym tym [wątpleniu] wątpią i znowu o tym, aż w nieskończoność”<sup>92</sup>. Postawę sceptyczną doprowadza więc do absurdu przez możliwość ciągnięcia wątpliwości w nieskończoność. Geulincx w swoich dziełach więcej miejsca poświęca tylko dwóm sceptykom: Karneadesowi<sup>93</sup> oraz Teodozjuszowi. Poglądy i działalność pierwszego z nich mogą rzeczywiście tłumaczyć ocenę Geulincxa. Karneades (ok. 219 r. p.n.e.–129 r. p.n.e.)<sup>94</sup> przede wszystkim zajmował się krytyką poglądów stoików. Swoje uzdolnienia retoryczne i umiejętności argumentacyjne wykorzystywał tylko do negowania myśli adwersarzy, nie wskazywał nowych rozwiązań. Odrzucał również istnienie jakiegokolwiek kryterium prawdy, łącznie z rozumem.

Drugi z wymienionych filozofów, Teodozjusz (II w. n. e.), jest bohaterem dysputy metafizycznej z marca 1669 roku, w której Geulincx najszerzej podejmuje kwestię sceptycyzmu. Wydaje się, że istotna w tej dyspucie jest nie tylko jej treść, ale i forma. Oto Geulincx przedstawia scenkę teatralną z dwoma głównymi bohaterami.

---

<sup>91</sup> (...) *Scepticus nemo est, nisi qui eas ipsas rationes et omnia omnino in dubium revocet*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie pierwsze (s. 23).

<sup>92</sup> *Sceptici igitur relinquendi sunt ante fores metaphysicae, qui nempe in scientiam nullam ingredi volunt, ne in primam quidem. De qualibet dubitant, aut verius, dubitare se dicunt; etiam de eo ipso forte dubitent, et rursum de hoc usque in infinitum*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 17 (s. 21).

<sup>93</sup> Zob.: A. Geulincx, *Disputationes de finibus bonorum et malorum seu de summo bono*, *Disputatio II*.

<sup>94</sup> Zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 3, s. 509 i n.

Jednym jest Wędrowiec – kandydat do metafizyki (można zasugerować, że to *porte-parole* Geulincxa), drugim Przewodnik – wspomniany już neosceptyk Teodozjusz. Zastosowanie takiej formy przekazu można odczytać jako metaforę stosunku Geulincxa do sceptyków: ich doktryna to raczej teatr niż rzeczywistość, choć ma ona rację bytu, ale tylko jako narzędzie w dążeniu do prawdy. Tak jak dziecko można nauczyć dzięki bajkom prawidłowych postaw i przekazać mu w ten sposób wiedzę o świecie, tak doktryna sceptyczna może pomóc odsłonić prawdy metafizyczne. Wątpliwości same dla siebie to wszystko to, co w sztuce zewnętrzne, do oglądania. Sztuka zaś ma przesłanie i to o nie powinno chodzić. Sposób wystawienia, gra aktorska, dekoracje mają służyć przekazaniu widzowi owego przesłania – myśli autora. Tak też sceptycyzm ma wartość, ale jako służebny, jako tymczasowy, jako metodyczny. Aby jeszcze dokładniej przedstawić stosunek Geulincxa do sceptyków, przeanalizujmy tę scenkę. Przedstawimy ją obszernie także dlatego, że jest przykładem jednego z charakterystycznych dla stylu prozy Geulincxa środków wyrazu. Posługuje się on porównaniem, czasem rozbudowanym do swoistej przypowieści, oraz powtórzeniem dla wyjaśnienia swoich poglądów i jednoczesnego uchronienia siebie przed niezrozumieniem, do czego wykorzystuje także obszerne uwagi do głównego tekstu. Powtórzenia dotyczą tego, co uważa za szczególnie istotne. Używa formy dialogu lub wprowadza fikcyjnego rozmówcę<sup>95</sup>, aby osiągnąć pewną bliskość z czytelnikiem. Dialog zaś w szczególności pozwala zachować potoczność mowy. Styl Geulincxa można określić jako dydaktyczny, choć nie pozbawiony, przede wszystkim dzięki porównaniom i odpowiedniej formie<sup>96</sup>, liryzmu<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Na przykład w *Etyce* pojawia się Filaret, czyli miłośnik cnoty.

<sup>96</sup> Zauważmy, iż przedstawiając zagadnienia metafizyczne w swojej *Metafizyce prawdziwej*, posłużył się formą polegającą na przedstawianiu poszczególnych prawd w odrębnych twierdzeniach opatrzonych komentarzem, opisując zaś zagadnienia etyczne stara się posługiwać językiem bardziej obrazowym.

<sup>97</sup> Martin Wilson we Wstępie do swojego przekładu *Metafizyki prawdziwej* wskazał, iż styl Geulincxa ma dwa oblicza: z jednej strony jest „natarczywy i pełen powtó-

Zobaczmy więc, co pisze Geulincx. Przemierzywszy krainę mgieł i ciemności, jak to określono, kimmeryjskie pola<sup>98</sup>, kandydat do metafizyki napotyka gromadę cieni, chwiejących się, poruszających się beładnie i niepewnie. Doszedł do miejsca, w którym mieszkają sceptycy – „ród będący w ciągłym ruchu i cieszący się z daremnego wysiłku. Niczego nie przyjmują jako pewne, aby nic nie było pewne i aby wszystko za pomocą machin wojennych zniszczyć, siebie samych także pozbywają się za pomocą forteli”<sup>99</sup>. Słowa te stanowią już pierwszą ocenę. Oto sceptycy przez swoje wątplenie stają się destrukcyjni, po prostu niszczą samą możliwość poznania. Używają wątplenia niczym machin wojennych, nie tylko wobec innych, ale także wobec siebie samych. Następnie Geulincx zastanawia się, kto jest przywódcą sceptyków. Podążając zaś śladami Diogenesa Laertiosa, wymienia jako możliwych ojców sceptycyzmu: Pirrona, Homera, siedmiu greckich mędrców, Demokryta, Empedoklesa, Sokratesa, Platona, Zenona, wskazując jednocześnie, że może być też to ktoś inny. Wtedy na scenę wchodzi poprzedzany przez herolda Teodozjusz. Geulincx wprowadza tu Teodozjusza Empiryka, o którym jednak niewiele wiadomo. Był przedstawicielem tzw. neosceptyków. W *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, na którego powołuje się Geulincx, czytamy o nim: „Teodozjos w *Głównych zasadach sceptycznych* twierdzi jednak, że

---

rzeń” (*stubborn and repetitious*), z drugiej zaś „liryczny” (*lyrical*). Uważa również, że Geulincx nie ma talentu na miarę Descartes’a, Malebranche’a, Leibniza czy Spinozy (zob. A. Geulincx, *Metaphysics*, translated by M. Wilson, The Christoffel Press, Cambridge 1999, s. 18–19). Jednak we Wstępie do swojego przekładu *Etyki* Wilson zmienia zdanie. Zaznacza, że dzięki temu dziełu spojrzal inaczej na styl Geulincxa. Uważa, iż *Etyka* jest „lirycznym arcydziełem” (*a lyrical masterpiece*), Geulincx zaś stworzył „teatr umysłu” (*theatre of the mind*) dla wyimaginowanych studentów (zob. A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett’s Notes*, wyd. cyt., s. XI–XIII).

<sup>98</sup> Według Homera Kimmeryjczycy to lud żyjący na końcu świata wśród ciemności i mgieł (zob. Homer, *Odyseja*, 11, 14 i n.). Później autorzy antyczni (np.: Plinius Maior, *Historia naturalis*, 3, 5, 61) umiejscowili ten lud w grotach na południu Półwyspu Apenińskiego.

<sup>99</sup> *Irrequietum genus, et irrita labore gaudens. Nihil non statuunt, ut nihil stet, et ut omnia machinis convellant, se ipsos etiam cuniculis tollunt*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza II.

nie należy nazywać sceptycyzmu pirronizmem, bo jeżeli poruszenia umysłu w tym czy innym kierunku nie da się ściśle określić, to również i postawy Pirrona nie potrafimy poznać, a nie znając jej, nie możemy się nazywać pirrończykami. Następnie – dowodzi Teodozjos – Pirron nie był pierwszym, który odkrył sceptycyzm, i nie głosił żadnej określonej doktryny. Można więc nazywać kogoś pirrończykiem jedynie ze względu na styl życia podobny do stylu Pirrona<sup>100</sup>. Czy to, że Geulincx wybrał Teodozjusza, ma jakąś głębszą przyczynę, trudno jest dociec. Może chodzi właśnie o to, że niewiele o nim wiadomo, ale jednocześnie wiadomo, że żył i doktrynę sceptycyzmu wyznawał, więc uosabia sceptyka jako takiego. Wybór ten może jednak być zupełnie przypadkowy. We Wprowadzeniu do *Metafizyki prawdziwej* te same kwestie, które w dyspacie podnosił Teodozjusz, Geulincx omawia bezpośrednio bez teatralnego *entourage'u*.

Tenże Teodozjusz wzywa do siebie kandydata do metafizyki i wypytuje go o to, kim jest i jaki jest jego cel. Kandydat odpowiada: „Szukam mądrości, z tego powodu oślepy, ponieważ oczu oboje skierowanych mam ku temu jednemu”<sup>101</sup>. Kandydatowi do metafizyki towarzyszy, tak podkreślane przez Geulincxa, przekonanie, że istnieje wiedza pewna i prawdziwa<sup>102</sup>. Teodozjusz jednak temu zaprzecza: „To, czego szukasz, nigdy nie odnajdzie się; to, co kochasz, nie istnieje na świecie; to, o co się ubiegasz, jest niczym, nieszczęsne odbicie, czysty pozór i pozbawiony rzeczy obraz, który z daleka oczy niedoświadczonych łudzi, gdy z bliska usiłowałeś go

---

<sup>100</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 9, 11, 70; przekład za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 1984, s. 558.

<sup>101</sup> *Sapientiam, inquit, quaero hinc oculis captus, quos ambos ei adieci uni*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza II.

<sup>102</sup> Przypomnijmy tu jako możliwy punkt odniesienia Geulincxa słowa Cicerona, który uważa, że „nie może być mędrcem ten, kto nie zdaje sobie sprawy bądź z tego, że istnieje początek poznania, bądź z tego, że jest kres naszych zamierzeń, tak iż nie wie, skąd ma wyruszyć albo dokąd winien podążać” (Cicero, *Księgi akademickie*. *Lukullus*, 9, 29; przekład za: Cicero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 3, s. 68).



ująć, wymyka się najpewniejszym objęciom i ucieka (...)”<sup>103</sup>. Sceptyk uważa, że coś takiego jak prawdziwa pewna wiedza po prostu nie istnieje. I tu bardzo istotna jest odpowiedź kandydata do metafizyki, który zauważa, że wiedza o tym, iż nie można niczego wiedzieć, też jest prawdziwą wiedzą. Mówi on: „(...) znajdę najpobojniejszą mądrość, jeśli dość mądrze przyjmę jako pewne, że nie ma żadnej mądrości”<sup>104</sup>. Jednak Teodozjusz stara się dalej przekonywać, że niemożliwa jest wiedza pewna. Posłużył się do tego krytyką jasnego i wyraźnego oglądu jako kryterium prawdy, a uczynił to wskazując, że pewne tezy, wydające się właśnie oczywistymi i jasnymi, po dogłębnej analizie upadają. Na przykład, tezę: „gdy dwóm [rzeczom] mającym się do siebie w określony sposób zdarzy się to samo, pozostaną w tej samej zależności, jak były wcześniej”<sup>105</sup>, obala porównanie dwóch ludzi, z których jeden ma lat 15, a drugi 30. Owszem teraz ich wiek ma się jak 1:2, ale za rok będą mieli odpowiednio lat 16 i 31, a tu już wspomnianej zależności nie ma. I choć początkowo nasz jasny i wyraźny ogląd sugerował nam prawdziwość przedstawionej tezy, to po przeanalizowaniu przykładu już tak nie sądzimy<sup>106</sup>.

Jasny i wyraźny ogląd jako kryterium prawdy odsyła nas oczywiście do Descartes’a, który w *Rozprawie o metodzie* pisze, iż „rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe”<sup>107</sup>. Myśl tę rozwinął w *Zasadach filozofii*, gdzie czytamy: „Bo do ujęcia, na którym oprzeć się może pewny i niewątpliwy sąd, nie tylko należy to, by ono było jasne, ale nadto, by ono było wyraźne. Jasnym nazywam to [ujęcie], które obecne jest i jawne

---

<sup>103</sup> *Nunquam reperitur quod quaeris, nusquam gentium est quod amas; quod ambis nihil est; infelix simulacrum, mera species et imago sine re, quae eminus imperitorum oculis illudit; ubi cominus comprehendere conatus fueris, elabitur certissimis amplexibus, et fugit (...);* A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza II.

<sup>104</sup> (...) *ipsisimam sapientiam invenero, si nullam esse sapientiam satis sapienter statuo;* A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza III.

<sup>105</sup> *Cum duobus certo modo se habentibus idem accedit, eodem modo manebunt ut erant ante;* A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza III.

<sup>106</sup> Zob. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 12–13.

<sup>107</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część czwarta, wyd. cyt., s. 40 (AT, VI, 33).



dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne”<sup>108</sup>. Zauważmy, że Geulincx odnosząc się do tego fragmentu w swoich *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes*, nie komentuje samej definicji tego, czym jest to, co jasne i wyraźne, skupia się na pierwszym z przytoczonych powyżej zdań. Twierdzi, iż na jego podstawie należy sądzić, że w sensie ścisłym w odniesieniu do poznania pewnego to, co jasne, jest jednocześnie tym, co wyraźne. Ujęcie absolutnie jasne z konieczności jest ujęciem absolutnie wyraźnym. Geulincx pisze: „Wynika stąd, że mówiąc rygorystycznie i na sposób filozoficzny, «jasne» poznanie i «wyraźne» poznanie są tym samym. Albowiem to, które jest jasne i nie jest wyraźne, z pewnością mówiąc kategorycznie nie jest jasne, choć często może częściowo jak najbardziej także być jasne; lecz to, co częściowo tylko jest jasne, nie jest absolutnie jasne, tak jak tego, co częściowo tylko jest proste (choćby nawet owa część była największa), nie rozumie się jako proste. Konieczne więc jest, aby było całe jasne, jeśli coś trzeba określić absolutnie jasnym; to samo dotyczy i wyraźnego”<sup>109</sup>.

Teodozjusz uzmysławia następnie kandydatowi do metafizyki, że niemożność osiągnięcia wiedzy prawdziwej wynika z przyczyny obiektywnej, a mianowicie z tego, że jesteśmy ludźmi. Ludzie zaś zostali wyposażeni przez naturę w „kłócące się między sobą, walczące i przeciwstawiające się zdolności pojmowania. (...) intelekt

---

<sup>108</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, b. m. w. 1960, Część I, art. 45, s. 28–29 (AT VIIIa, 22).

<sup>109</sup> *Patet hinc, quod rigore et philosophice loquendo „clara” et „distincta” cognitio idem sint. Nam quae clara et non distincta est, ne quidem clara est absolute loquendo, licet pro parte saepe admodum etiam clara sit; sed quod pro parte tantum clarum est, non est absolute clarum, sicut quod pro parte tantum rectum est (etiamsi enim pars illa maxima sit), rectum esse non intelligitur. Sit igitur totum clarum necesse est, si quid absolute clarum dicendum sit; adeoque et distinctum*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 45.

mówi tak, zmysł zaprzecza<sup>110</sup>. I znowu Teodozjusz przytacza przykład, tym razem mówi o kiju zanurzonym częściowo w wodzie<sup>111</sup>. Zmysł wzroku postrzega go jako złamany, intelekt twierdzi, że tak nie jest. Któremu mamy wierzyć? Najrozsądniej wydaje się uznać, że intelekt koryguje wrażenia zmysłowe i tak też najczęściej się uznaje<sup>112</sup>. Czy jednak nie może istnieć jakaś inna siła, która zadawałaby kłam intelektowi i mogła go korygować w jego postrzeżeniach? Otóż sceptyk, według Teodozjusza, musi odpowiedzieć na to pytanie: być może. „Być może” to motto sceptyków: „Wszelkie «być może» należy do nas, to sceptyków znak niewątpliwy (pełen wątpliwości jednak, wyznajemy), którego nie można splamić, to symbol, to hasło, którym chęłpimy się, na tym jednym opierają się nasze miasta, zamki i warownie, to siła napędowa wojny, potężniejsza od wszelkich pieniędzy, to puszka, z której wyjmujemy lekarstwa na nasze słabości, to u nas zapisane na obu stronach, dzięki temu i wszystkich innych nieodparcie usidlamy, i siebie samych najsprytniej uwalniamy. (...) Owego ostrza, które tak pewnie kieruje się w stronę gardła wszelkiej pewności, nigdy żadnymi sztuczkami nie odeprą, żadnymi oszukańczymi trikami nie wykpią się, żadnym wygięciem ciała nie unikną. Mają za swoje<sup>113</sup>. We Wprowadzeniu do *Metafizyki prawdziwej* podejmując kwestię istnienia siły wyższej od naszego intelektu, Geulincx mówi wprost, odrzucając

---

<sup>110</sup> *Dissidentes inter se, colluctantes et contrarias nacti sumus intelligentias. (...) intellectus ait, sensus negat*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza IV. Por.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 16.

<sup>111</sup> Niezgodność między tym, co pokazują zmysły, a tym, co sądzi rozum obrazują podobnym przykładem także Cicero (zob. *Księgi akademickie*. *Lukullus*, 7, 19; 25, 79) oraz św. Augustyn (zob. *Przeciw akademikom*, 3, 11, 26; *Soliloquia*, 2, 9, 17). W swoich porównaniach mówią nie o kiju, lecz o wiośle.

<sup>112</sup> Por. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 14.

<sup>113</sup> *Omne „forsitan” nostrum est; hoc Scepticorum indubitata (dubia tamen, fatemur) et non inficianda tessera, hoc symbolum, hoc insigne quo gloriamur; hoc uno civitates, hoc arcus et munimenta nostra constant; hoc nervus belli, omni pecunia potior, hoc narthecium, unde infirmis nostris medicamenta depromimus; hoc utranque paginam apud nos facit; hoc et alios invincibiliter irretimus omnes, et scitissime nos ipsos expeditimus. (...) Mucronem illum, quo tam certo certitudinis omnis iugulum petitur, nullis unquam artibus retundent, nullis fallaciarum strophis eludent, nulla corporis declinatione vitabunt. Habent*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza V.

„być może”: „Nie jest widoczne, dlaczego nie może być takiej zdolności od naszego intelektu wyższej; owszem jest widoczne, że jest. Skoro bowiem intelekt nasz wielu [rzeczy] nie zna, widoczne jest, że powinna być zdolność, która to wie”<sup>114</sup>. Swoje rozważania kończy zaś Teodozjusz cierpką oceną filozofów: „I jednym słowem, nie ma nic tak niedorzecznego, czego nie powiedziałyby jakiś filozof”<sup>115</sup>.

Geulincx uważa więc, że przed przystąpieniem do rozważań metafizycznych należy uzmysłwić sobie swoją niewiedzę oraz przyjąć postawę metodycznego sceptycyzmu. Przyczyna niewiedzy i sceptycyzmu wiąże się zaś ściśle z definicją metafizyki. Jak już wskazaliśmy, metafizyka jest wiedzą pierwszą, zanim się do niej przystąpi nie posiada się żadnej wiedzy, czyli wątpi co do prawdy i fałszu. Jak istotna jest dla Geulincxa postawa wątpienia u progu poszukiwań filozoficznych, można wskazać, powołując się na dokonane przez niego zestawienie owej postawy z podejmowanym przez ludzi wierzących rozważaniem człowieka jako niewolnika grzechu, jakim był on, zanim został odkupiony przez ofiarę Chrystusa. Geulincx podkreśla, iż takie rozważanie człowieka przez wierzących jest zastanawianiem się nad „osobą wymyśloną”<sup>116</sup>, ponieważ w rzeczywistości nastąpiła ofiara odkupieńcza Chrystusa. Jednocześnie wskazuje, iż ludzi podejmujących takie rozważania uważa się za bardzo pobożnych i nie można, według niego, inną drogą osiągnąć prawdziwej pobożności i szczęścia. Twierdząc zaś, że „całkowicie podobną drogą idzie się i do prawdziwej religii, i do prawdziwej filozofii”<sup>117</sup> oraz że „na obu czyha niebezpieczeństwo tych samych uprzedzeń i zasadzek”<sup>118</sup>, Geulincx wskazuje, iż po-

---

<sup>114</sup> *Talis autem facultas intellectui nostro altior non apparet cur esse non possit; imo apparet eam esse. Cum enim intellectus noster multa ignoret, apparet, esse debere facultatem, qua haec sciat*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Wprowadzenie, sekcja II, 15 (s. 19).

<sup>115</sup> *Unoque verbo, nihil tam ineptum est, quod non dicatur ab aliquo philosophorum*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza VI.

<sup>116</sup> *Ficta persona*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza I.

<sup>117</sup> *Simili prorsus via et ad veram religionem, et ad veram philosophiam itur*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza I.

<sup>118</sup> (...) *utraque iisdem infesta praeeudiciis et calumniis est*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne*, Isagogi część trzecia, Teza I.

stawa sceptyczna w filozofii jest równie konieczna i choć wyrazić się musi w wątpieniu we wszystko, to jej celem jest pewność i prawda.

Postawmy sobie przy tej okazji pytanie o to, jak ma się wątpienie Geulincxa do sceptycyzmu Descartes'a. Celem Descartes'a jest wiedza pewna; aby ją osiągnąć, należy rozważyć, czy wiedza posiadana jest niewątpliwa. Gdy przyjrzymy się więc sceptycyzmowi Descartes'a, zauważymy przede wszystkim, że przyczyna zwątpienia tkwi w zmysłach: „Tak więc, jako że nasze zmysły niekiedy nas zwodzą, zamierzałem przyjąć, że nie istnieje ani jedna rzecz, która by była taką, jaką wydaje nam się za ich sprawą”<sup>119</sup>. Kwestię tę podejmuje także na początku swoich *Zasad filozofii*, wskazując, że z natury pierwsze jest poznanie zmysłowe, późniejsze zaś rozumowe: „Ponieważ przysliśmy na świat jako dzieci i ponieważ wpierw, zanim w pełni zaczęliśmy się posługiwać naszym rozumem, już wydawaliśmy rozmaite sądy o rzeczach zmysłowych, dlatego wiele przesądów oddaliło nas od poznania prawdy; od tych [przesądów] zaś – jak się zdaje – będziemy mogli się uwolnić tylko wtedy: jeżeli raz w życiu postaramy się zwątpić o wszystkim, w czym wykryjemy choćby tylko cień niepewności”<sup>120</sup>. Geulincx, choć również nie ma bezwzględnego zaufania do poznania zmysłowego, nie czyni z tego bezpośredniej podstawy do wątpienia, dostrzega bowiem jednocześnie konieczność poznania zmysłowego, o czym wcześniej wspominaliśmy<sup>121</sup>.

Descartes rozpoczyna od zwątpienia w mniemania człowieka o rzeczach: przedmioty nie muszą być takie, jakimi przedstawiają je ludzkie zmysły. Zwątpienie to później rozszerza się na samą możliwość istnienia rzeczy, gdy w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, do-

---

<sup>119</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część czwarta, wyd. cyt., s. 38 (AT VI, 32).

<sup>120</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 1, s. 7 (AT VIII, 5).

<sup>121</sup> Mówi z jednej strony o oszustwie czy zwodniczości zmysłów – *fallacia sensuum* (zob. np.: *Oratio I* z 16 grudnia 1652 roku), z drugiej zaś uważa je za podstawowe dla człowieka źródło poznania świata, w którym żyje: „Nie mielibyśmy zaś żadnego poznania tego świata, gdybyśmy nie zostali zaopatrzeni w zmysły i ciało” (*Huius vero mundi nullam haberemus cognitionem, nisi sensibus et corpore instructi essemus*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego (s. 99)).

puszcza nieistnienie ciała: „Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ni żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam”<sup>122</sup>. Kartezjańskie wątplenie stopniowo staje się równie ogólnym zwątpieniem we wszystko, jak to ma miejsce u Geulincxa. Descartes konkluduje: „Na takie argumenty nic doprawdy nie mogę odpowiedzieć, lecz w końcu muszę wyznać, że o wszystkim, co dawniej uważałem za prawdziwe, można wątpić i to nie przez nieostrożność lub lekkomyślność, lecz z powodu poważnych i przemyślanych racji. Jeśli więc chcę znaleźć coś pewnego, to muszę nie mniej ostrożnie powstrzymywać się od uznawania tego wszystkiego jak od oczywistych fałszów”<sup>123</sup>. Następnie wątplenie przechodzi w założenie, że wszystko jest fałszywe. Co do tego obaj, Descartes i Geulincx, są zgodni. Descartes w *Rozprawie o metodzie* wyraził to następująco: „(...) ponieważ jednak wówczas pragnąłem oddać się wyłącznie poszukiwaniom prawdy, pomyślałem, że należało postąpić wręcz przeciwnie i odrzucić jako bezwzględnie fałszywe wszystko, co do czego mógłbym sobie wyobrazić najłżejszą nawet wątpliwość, aby zobaczyć, czy potem nie zostałyby w zespole mych wierzeń nic takiego, co by było całkowicie niewątpliwe”<sup>124</sup>. Píše na ten temat także w *Medytacji drugiej*: „Będę mianowicie odsuwał od siebie to wszystko, co najmniejszą choćby dopuszcza wątpliwość, zupełnie tak samo, jak gdybym był stwierdził, że jest to zgoła fałszem”<sup>125</sup>. Jeszcze raz wróci do tego w *Zasadach filozofii*: „Co więcej, i te rzeczy, o których będziemy wątpić, pożytecznie będzie uważać za fałszywe, abyśmy tym jaśniej zbadać mogli, co jest najpewniejsze i najłatwiej dostępne poznaniu”<sup>126</sup>. Choć celem, jaki przyświeca obu filozofom, jest dążenie do prawdy, to obaj dopuszczają możliwość, że jedyną prawdą

---

<sup>122</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 47 (AT VII, 23).

<sup>123</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 46 (AT VII, 21–22).

<sup>124</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część czwarta, wyd. cyt., s. 37–38 (AT VI, 31).

<sup>125</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 48 (AT VII, 24).

<sup>126</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 2, s. 7 (AT VIIIA, 5).

może okazać się ta, iż jednak nie ma nic pewnego. Geulincx wyraził to we wspomnianych już słowach kandydata do metafizyki. Descartes mówi o tym otwarciu w *Medytacji drugiej*: „Będę też podążał dalej, póki nie poznam czegoś pewnego, i jeśli już nie poznam niczego innego jako pewne, to przynajmniej to, że nie ma nic pewnego”<sup>127</sup>. Wskazać jednak należy, że Geulincx skłania się ku przekonaniu, iż wiedza pewna i prawdziwa istnieje, a „i ten, kto umiera wątpiąc, umiera przy myśli najmądrzejszej, ponieważ wie, że jego zamiarem jest słuszny cel”<sup>128</sup>.

Obu filozofów w kwestii sceptycyzmu łączy także przekonanie, że należy jak najdogłębniej wątpić i zakładać fałszywość wszystkiego, nawet mimo tego, że niektóre rzeczy będą ciągle starały się ukazać swoją oczywistość. Descartes mówiąc o wątpliwościach co do posiadanej wiedzy, powie: „Lecz nie dość stwierdzić, trzeba się starać mieć to w pamięci”<sup>129</sup>. Ponieważ u obu filozofów sceptycyzm jest metodyczny, należy zdawać sobie sprawę, że można stosować go tylko podczas poszukiwania prawdy. Jak pisze Descartes: „To jednak wątpienie ograniczyć należy tymczasem do samego tylko rozważania prawdy”<sup>130</sup>. Sceptycyzm metodyczny musi być z konieczności ograniczony w czasie. Trafnie oddaje rolę sceptycyzmu u obu filozofów metafora Geulincxa, wskazująca, że postawa wątpienia wyznacza „szlak umysłu ludzkiego do mądrości, a szczególnie główne wejście w [jej] granice (przez które jako jedyne do mądrości idzie się mądrze i bezpiecznie)”<sup>131</sup>. Geulincx, a zwłaszcza Descartes, sceptycyzm traktują jako wstęp do filozofii, przyjmują konkretny, indywidualny podmiot wątpiący, którym jest każdy z nich i każdy z nas.

---

<sup>127</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 48 (AT VII, 24).

<sup>128</sup> *Et qui dubitationi, is sapientissimae cogitationi immoritur, quia scit bonum finem sibi esse propositum*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Wprowadzenia, sekcji II, 17 (s. 79).

<sup>129</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 46 (AT VII, 22).

<sup>130</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 3, s. 7 (AT VIII A, 5).

<sup>131</sup> (...) *iter humanae mentis ad sapientiam, et praecipue primus ad limen (quo solo ad sapientiam sapienter et secure itur) appulsus*; A. Geulincx, *Dysputy metafizyczne, Isagogi część trzecia, Teza I*.

Podjęta przez Geulincxa bezpośrednia konfrontacja z klasyczną doktryną sceptycyzmu, jej krytyka oraz przekonanie o istnieniu wiedzy pewnej i prawdziwej mogły zostać zainspirowane także lekturą pism św. Augustyna. Z doktryną antycznego sceptycyzmu Augustyn zetknął się poprzez dzieła Cicerona. Początkowo szkoła ta wydawała mu się atrakcyjna<sup>132</sup>. Jednak Cicero również był tym, kto wskazał Augustynowi na konieczność połączenia dążenia do szczęścia z poszukiwaniem prawdy, czyli z filozofią<sup>133</sup>. Także dzięki niemu, jak podkreśla sam Augustyn, odkrył nadrzędną rolę Boga w poszukiwaniu prawdy<sup>134</sup>. Odrzucenie sceptycyzmu stało się więc pierwszym i najistotniejszym krokiem na drodze ku osiągnięciu wiedzy pewnej. Augustyn skoncentrował się na odrzuceniu twierdzenia sceptyków, że nie ma nic niewątpliwego, ponieważ ludzkie poznanie opiera się na niedoskonałych i zwodniczych z natury zmysłach. Augustyn sprowadza swoją argumentację do dowiedzenia, iż, choć można zgadzać się z tym, że zmysły przekazują człowiekowi fałszywy obraz rzeczywistości, to nie można jednocześnie twierdzić, że nie przekazują niczego. Chociaż więc człowiek z powodu zwodniczości zmysłów wątpi w prawdziwość tego, co mu one pokazują, to nie wątpi, że jest właśnie tym, kto ów przekaz odbiera: nie wątpi, że istnieje, żyje jako podmiot wątpiący<sup>135</sup>. Postawa sceptyczna w przypadku Augustyna nie była świadomym wyborem, mającym otworzyć drogę do prawdy, ale wynikała z naturalnego stanu rozterek i poszukiwania właściwej drogi<sup>136</sup>. To różni oczywiście Augustyna od Geulincxa i Descartes'a. Jednocześnie jednak św. Augustyn miał głębokie przekonanie o istnieniu wiedzy prawdziwej i to ono kieruje jego poszukiwaniami<sup>137</sup>. Podobną postawę obserwujemy u Geulincxa, który szuka wiedzy pierwszej, fundamentalnej, bezsprzecznie prawdziwej, bo jest przekonany, że

<sup>132</sup> Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, 5, 10, 19.

<sup>133</sup> Zob. św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 4; 1, 2, 5 oraz 1, 9, 25.

<sup>134</sup> Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, 3, 4, 7–8.

<sup>135</sup> Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 10, 10, 14; 15, 12, 21.

<sup>136</sup> Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, 5, 14, 25.

<sup>137</sup> Zob. św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 20, 43 oraz *O wolnej woli*, 2, 12, 33.



ona istnieje. A skoro istnieje prawda, należy najpierw odrzucić poglądy tych, którzy programowo temu przeczą – sceptyków, co uczynił zarówno św. Augustyn, jak i Geulincx.

## 2. Metafizyka

Swoją metafizykę w sposób systematyczny wyłożył Geulincx w dziele *Metafizyka prawdziwa* (*Metaphysica vera*), choć, jak już wskazaliśmy, wiele uwag znajduje się także w innych jego pismach. W *Metafizyce prawdziwej* wyodrębnił trzy części, odpowiadające trzem kwestiom: myślącemu ja, rozciągniętemu ciału oraz Bogu. Każda z tych części nosi tytuł w języku greckim. Są to odpowiednio: *Αὐτολογία*, *Σωματολογία* oraz *Θεολογία*<sup>138</sup>. Dwa pierwsze greckie terminy są wyraźnie wynikiem twórczych poszukiwań. Zostały ukute przez samego Geulincxa. Pierwszy z nich wykorzystuje greckie słowo αὐτός – „sam”, „sam jeden”. Dla Geulincxa istotny był z pewnością zawarty w znaczeniu aspekt podmiotowej odrębności od wszystkiego innego. W części zatytułowanej *Αὐτολογία* omawia bowiem substancję<sup>139</sup> myślącą, stanowiącą autonomiczne ja. Drugi termin zawiera w sobie greckie słowo σῶμα, czyli ciało, a część, do której się odnosi, omawia substancję rozciągniętą, czyli ciało właściwie. Geulincx posłużył się tymi nowymi terminami chyba przede wszystkim po to, aby uporządkować swoje rozważania i precyzyj-

---

<sup>138</sup> W wydaniu *Metafizyki* z roku 1691 (*Arnoldi Geulincx Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Opus posthumum iuxta manuscriptum iam editum Amstelodami apud Joannem Wolters*), część poświęcona myślącemu ja nie została, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych, wyraźnie określona jako „część” i zatytułowana terminem zaczerpniętym z języka greckiego. W wydaniu tym tekst podzielony jest następująco: *Introductio ad Primam Scientiam* (s. 1), *Prima scientia* (s. 21) i kolejne, *Pars altera de corpore sue σωματολογία* (s. 38), *Pars tertia seu de θεολογία* (s. 110). W części pierwszej nie ma też Twierdzenia dwunastego i trzynastego. Określenie części pierwszej jako αὐτολογία oraz brakujące twierdzenia pochodzą z rękopisu zawierającego pisma Geulincxa (Biblioteka Uniwersytetu w Lejdzie, Zbiory Manuskryptów Zachodnich, ms. BPL 1255).

<sup>139</sup> Zauważyć należy, iż Geulincx terminem „substancja” posługuje się raczej sporadycznie, przede wszystkim w dyskusji z filozofią wcześniejszą, zwłaszcza perypatetycką.



nie wskazać na najważniejsze ich punkty. Nie możemy tu jednak nie wspomnieć, iż w tym okresie został wprowadzony do łacińskiego słownika filozoficznego termin „ontologia”. Termin ten pojawił się bowiem w wydany w 1656 roku w Amsterdamie dziele Johanna Clauberga (1622–1665) *Metaphysica de ente, quo rectius ontosophia, aliarum disciplinarum, ipsiusque quoque iurisprudentiae et litterarum, studiosis accomodata*<sup>140</sup>. W dziele tym określenie „ontologia” używane jest obok „ontozofii”. Rozważa się również poprzez analogię do teologii i teozofii, który z wymienionych terminów jest właściwszy. Clauberg przeszczepia używany wcześniej grecki termin ὄντολογία na grunt języka łacińskiego, wskazując jednocześnie jego zakres znaczeniowy. Termin „ontologia” miał dotyczyć bytu w ogólności i stanowić nie tylko zamiennik terminu „metafizyka”, ale w sposób bardziej właściwy i precyzyjny określać jej przedmiot. Poszukiwania terminologiczne Geulincxa poszły więc w innym kierunku – nie tyle szuka precyzyjniejszego określenia dla tej części filozofii, która zajmuje się bytem samym w sobie (wyraźnie przecież takie zadanie ma metafizyka, jak wynika z definicji wcześniej już przedstawionych), ile dla uporządkowania samej wiedzy dotyczącej bytu i jego istotowych przymiotów.

Jak wynika z rozważań Geulincxa, pozostającego w tej kwestii w zgodzie z myślą kartezjańską, istnieją dwie całkowicie odrębne substancje: substancja myśląca – umysł oraz substancja rozciągła – ciało. Umysłem właściwym jest Bóg, a każde myślące ja, czyli ludzki umysł, to ograniczony *modus*<sup>141</sup> umysłu właściwego.

---

<sup>140</sup> Zob.: Wł. Stróżewski, *Ontologia*, wyd. cyt., s. 19–20 oraz *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000–2008, t. 7, hasło: *Ontologia*. Dodajmy, że Clauberg przebywał w Lejdzie między rokiem 1648 a 1651 (a więc zanim przybył tam Geulincx) i słuchał między innymi wykładów Heydanusa, późniejszego protektora Geulincxa.

<sup>141</sup> Chmaj termin *modus* tłumaczy na język polski jako „forma” (zob. L. Chmaj, *Okażjonalizm. Geneza i rozwój*, wyd. cyt., s. 60). Opierając się jednak na wyjaśnieniach Geulincxa dotyczących relacji indywidualnych umysłów ludzkich do Umysłu właściwego, należałoby raczej termin ten przekładać jako „sposób”; zob. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, twierdzenia szóstego. Aby jednak uniknąć nieściśłości oraz ze względu na złożoność kwestii i pewne rozbieżności w jej przedstawianiu przez Geulincxa, pozostaniemy tu przy wersji łacińskiej.

Podobnie istnieje ciało wzięte ogólnie i jego *modi*, czyli ciała szczegółowe. Podział, który Geulincx wprowadza w swoim dziele, nie wynika po prostu z dualizmu substancjalnego, nie opisuje on bowiem oddzielnie substancji myślącej i substancji rozciągłej. Pierwsza przedstawiona jest zarówno w *Autologii*, jak i w *Teologii*. Wyodrębnienie w rozważaniach metafizycznych teologii można wytłumaczyć albo nawiązaniem do tradycji filozoficznej, albo rolą, jaką Bóg odgrywa w koncepcji metafizycznej, choć wydaje się, iż drugi z czynników jest istotniejszy. Warto tu zwrócić uwagę, że Geulincx w swoich ścisłych rozważaniach metafizycznych złożenie dwóch odmiennych substancji, czyli człowieka, analizuje w ramach *Autologii*, jako jedyną i konieczną możliwość funkcjonowania ludzkiego umysłu w świecie. Szerzej problematykę człowieka podejmuje jednak w *Etyce*, ponieważ w odniesieniu do działań moralnych podmiotem jest człowiek, a nie tylko jego umysł. Wyjaśnia tam przede wszystkim zasady współistnienia w człowieku dwóch odmiennych substancji. Przedstawiając metafizykę Geulincxa, wyodrębnimy w niej następujące podstawowe kwestie: substancję myślącą – umysł, substancję rozciągłą – ciało, złożenie tych dwu substancji – człowieka, oraz atrybuty Boga. Zachowamy nadto Geulincxa porządek dochodzenia do poznawania poszczególnych prawd metafizycznych.

## 2.1. Substancja myśląca – umysł

Wątpienie, będące punktem wyjścia do poszukiwania wiedzy pierwszej, jest procesem myślowym. Wobec tego, podążając za Descartes'em, Geulincx uważa za bezwzględnie konieczne istnienie podmiotu wątpiącego – myślącego. Pierwsza konstatacja metafizyczna wyrażona zostaje w słowach: „To jest więc twierdzenie pierwsze, dzięki któremu rozumiem, że ja myślę i jestem”<sup>142</sup>. Jest to zatem, powtórzone za Descartes'em, „myślę, więc jestem”. Wynika

---

<sup>142</sup> *Haec est ergo prima scientia, qua me cogitare et esse intelligo*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie pierwsze (s. 24).

zaś z przekonania, iż „niemożliwe jest, abym to wszystko myślał, kiedyś i teraz, a jednak był niczym”<sup>143</sup>. Istnieje więc myślące ja, czyli umysł (*mens*). Bezpośredniej inspiracji Descartes’em dowodzi zawarty w *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes* komentarz Geulincxa do artykułu 7 Części I *Zasad filozofii*. W artykule tym Descartes zawarł syntetyczny opis wnioskowania prowadzącego od wątpienia do poznania pierwszej prawdy: myślę, więc jestem. Czytamy w nim: „W ten sposób zaś, odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić, i wyobrażając sobie, że te rzeczy są fałszywe, łatwo zaiste przyjmiemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał; i że my sami nie mamy ani rąk, ani nóg, ani w ogóle żadnego ciała; natomiast nie przyjmiemy na tej podstawie tego, że my, którzy takie rzeczy myślimy, jesteśmy niczym; byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje. I stąd owo poznanie: ja myślę, więc jestem, jest tym, które ze wszystkich jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego, kto filozofuje jak należy”<sup>144</sup>. Geulincx odnosząc się do tych słów, przede wszystkim podkreśla, iż została tu wskazana droga ostatecznego odrzucenia wątpliwości oraz zdobycia najwyraźniejszej pierwszej prawdy. Píše on: „Tu już przybliża się do celu tego wątpienia, które było wcześniej; i zostaje znalezione to, co do czego nie może wątpić ten, kto chciał wątpić we wszystko, na ile to było możliwe. Gdy bowiem wątpi, i wątpi na ile może, i co do wszystkiego, co do czego może, wątpi, widzi z pewnością, że nie może wątpić, iż wątpi, w konsekwencji, iż myśli, a nadto, iż istnieje. I dlatego to jest pierwsze poznanie: wątpię, myślę, jestem; które [to rzeczy] wszystkie razem i równocześnie bardzo wyraźnie przedstawiają się intelektowi, który dopiero co wcześniej, na ile mógł, wątpił. I dlatego te łącznie należy mieć niczym najprostsze i pierwsze poznanie”<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> *Impossibile enim est, ut omnia ista cogitaverim et cogitem, et tamen nihil sim*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie pierwsze (s. 24).

<sup>144</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 7, s. 9 (AT VIII A, 7).

<sup>145</sup> *Hic iam ad scopum appellit istius dubitationis quae praecessit; inveniturque, de quo dubitare non potest, is qui dubitare de omnibus, quantum possibile erat, voluerat. Dum enim*

Wyrażając pierwszą prawdę metafizyczną, Geulincx podkreśla rolę świadomości. Ma pewność co do swego istnienia, skoro jest świadomy, że myśli: myślenie wymaga bowiem istnienia podmiotu myślącego. Świadomość siebie jako istniejącego jest jednocześnie dowodem istnienia. Świadomość siebie, własnego istnienia, i rozmyślanie o tym nie dają się oddzielić, tak jak można poprzez wątplenie odłączyć świadomości istnienia przedmiotów od refleksji nad tymi przedmiotami. Bardzo istotne więc w sformułowaniach przedstawiających pierwszą prawdę metafizyczną są czasowniki: „rozumieć”, „widzieć”, „przedstawić się”. One wskazują bowiem na wagę świadomości. W ten sposób też Geulincx interpretuje myśl Descartes’a, która przedstawiona w postaci: „myślę, więc jestem”, może być odczytana jako wnioskowanie wyprowadzające istnienie z myślenia, a nie stwierdzenie swego istnienia dzięki świadomości – bezpośredniemu doświadczeniu siebie jako myślącego. Descartes unika tego, gdy formułuje tę myśl w sposób następujący: „Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: „Ja jestem, ja istnieję”, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem”<sup>146</sup>. Podkreśla tu jednocześnie ścisły związek między aktem myślenia podmiotu a jego istnieniem.

Powiązanie myślenia i świadomości widoczne jest w sposób szczególny w kontekście bardzo szerokiej definicji myślenia przyjętej przez Geulincxa. Łączy on bowiem myślenie ze zmysłami: wzrokiem, słuchem, dotykiem, węchem, smakiem, jak również z działaniem umysłu: twierdzeniem, przeczeniem, ale także z uczuciami: miłością, nienawiścią czy bojaźnią. Te zaś rozmaite sposoby

---

*dubitat et quantum potest dubitat, et de omnibus de quibus potest dubitat, videt certe se dubitare non posse quin dubitet, per consequens quin cogitet, adeoque quin existat. Ideoque hoc primum cognitum est: dubito, cogito, sum; quae omnia simul et semel evidentissime offerunt se intellectui, qui iam ante, quantum poterat, dubitaverat. Ideoque ista coniunctim habenda sunt instar simpliciter et primi cogniti; A. Geulincx, Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 7.*

<sup>146</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Medytacja II, O naturze umysłu ludzkiego, że jest on bardziej znany niż ciało; przekład na język polski za: R. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii..., wyd. cyt., s. 49 (AT VII, 25).*

myślenia człowiek ogarnia i rozróżnia dzięki świadomości. Geulincx pisze: „To, że wszystkie one są różnymi sposobami moich myśli, że niektóre są także różnymi bardziej, niektóre mniej, dzięki samej świadomości jest mi najbardziej znane i najoczywistsze. (...) Bardzo jasno, powiadam, rozumiem, że widzę światło i kolory, że słyszę dźwięki itd., że kocham, że nienawidzę itd.; ponieważ to nie jest niczym innym niż tym lub owym sposobem przedstawiania siebie, którego to sposobu jestem dogłębnie świadomy dzięki temu samemu, dzięki czemu go mam”<sup>147</sup>. W tym wypadku Geulincx przyjmuje więc wprost stanowisko Descartes’a. W *Zasadach filozofii* czytamy bowiem: „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, wyobrażania 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 w 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 że chodzi”<sup>148</sup>. Komentując te słowa w *Annotata latiora in*

---

<sup>147</sup> *Quos omnes modos esse cogitationum mearum inter se diversos, quosdam etiam magis, quosdam minus diversos esse, conscientia ipsa notissimum et evidentissimum mihi est. (...) Clarissime, inquam, intelligo me videre lumen et colores, et me audire sonos, etc. me amare, me odisse, etc.; quia hoc non est aliud quam hoc vel illo modo me habere, cuius modi hoc ipso, quo illum habeo, intime mihi conscius sum.*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie drugie (24–25).

<sup>148</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 9, s. 10 (AT VIII A, 7). Także odpowiadając na zarzuty skierowane wobec treści *Medytacji o pierwszej filozofii*, przedstawia Descartes podobną definicję myślenia: „Przy pomocy nazwy «myśl» obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów. Lecz dodałem [wyraz] «bezpośrednio», aby wykluczyć to, co z nich wynika: na przykład ruch obrotowy ma wprawdzie u źródła myśl, sam

*Principia philosophiae Renati Descartes*, Geulincx podkreśla, że choć można poddać w wątpliwość samo chodzenie czy widzenie, to zawsze pozostanie prawdziwą świadomością, czy mówiąc inaczej: poczucie, tych czynności<sup>149</sup>. Kiedy podmiot myśli, że chodzi, sam ów akt świadomości jest prawdziwy, bez względu na to, czy jego ciało właśnie się porusza.

Myślenie odbywa się na nieskończone i rozmaite sposoby, często zależy od czasu i okoliczności, i bardzo często ze względu na tak szerokie ujęcie myślenia nie potrafimy wskazać, skąd biorą się nasze myśli, w jaki sposób w nas powstają. Stąd wypływa dla Geulincxa wniosek, że myśli nie powoduje myślący podmiot, a ponieważ nie mogą zaistnieć bez przyczyny, wzbudza je coś od niego innego, co jest tego świadome, co wie, w jaki sposób to się odbywa. Powołuje się tu Geulincx na zasadę: „O czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz” (*Quod nescis quomodo fiat, id non facis*)<sup>150</sup>. Jest to jedna z zasad, które Geulincx uznaje za przyrodzone człowiekowi, poznawane przez niego w jakiś instynktowny sposób, „dzięki światłu natury”<sup>151</sup>. Człowiek uświadamiając sobie, że myśli, jednocześnie pojmuje, iż istnieją pewne bezwzględnie prawdziwe, niewymagające dowodzenia, prawidła, których uwzględnienie w rozumowaniu prowadzi do prawdy. Geulincx przyjmuje przede wszystkim dwie takie zasady, które określa także mianem pewników<sup>152</sup>.

---

jednak nie jest myślą” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Odpowiedź autora na zarzuty drugie, Racje uzasadniające istnienie Boga i rozróżnienie duszy od ciała ułożone sposobem geometrycznym*, Definicje, I; przekład na język polski za: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 150–151 (AT VII, 160)).

<sup>149</sup> Zob.: A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 9.

<sup>150</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część pierwsza, twierdzenie piąte; Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej, Do Części pierwszej, twierdzenia piątego; Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcji 2, §2, 4 oraz Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 9 i 14; Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 22.

<sup>151</sup> *Lumine naturae*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 22.

<sup>152</sup> Geulincx używa następujących łacińskich określeń: *principium*, *axioma* oraz *regula rationis*.

Obok wskazanej zasady odnoszącej się do metafizyki wskazuje zasadę etyczną: „Gdzie do niczego nie jesteś zdolny, tam także niczego nie chciej” (*Ubi nihil vales, ibi etiam nihil velis*). Wróćmy do niej dalej, w części poświęconej poglądom etycznym Geulincxa, tu skupimy się na zasadzie stanowiącej fundament rozważań metafizycznych.

Zasada *Quod nescis quomodo fiat, id non facis* jest dla Geulincxa oczywista: „Jest ta zasada sama przez się bardzo oczywista, lecz przez przypadek i z powodu mojego uprzedzenia, i przed powziętymi mniemaniami została przedstawiona w stopniu zbyt niezrozumiałym (...)”<sup>153</sup>. Oczywiście tej zasady należało jednak odkryć. Gdy to nastąpiło, Geulincx jest gotowy bronić jej przed wszelkimi zarzutami. Po pierwsze podkreśla, iż fakt, że o czymś człowiek nie wie, w jaki sposób staje się, nie oznacza, że to coś się nie staje – może przecież być (i jest) inna tego przyczyna. Po drugie, nie jest rzeczą konieczną, aby, ilekroć człowiek wie, w jaki sposób coś się staje, był tym, który to czyni. Z możliwego zaś argumentu przeciw tej zasadzie, iż jest wiele takich rzeczy, które są czynione przez człowieka, ale mają nieskończone sposoby, których on nie zna, wyprowadza Geulincx tylko jeden według niego właściwy wniosek: człowiek zupełnie żadnego działania, zwykle określanego mianem „swojego”, nie czyni. Podkreślając oczywistość zasady, wiąże ją z naturalnym, instynktownym przekonaniem: „Wszyscy zaś ludzie instynktem naturalnym to zawsze od siebie odsuwają i nie uważają siebie za twórców tego, czego świadomości nie mają, czego sposobu, w jaki powinno stawać się, nie rozumieją”<sup>154</sup>. Zarazem wskazuje na brak wymogu jej dowodzenia: „Bardzo wyraźne jest i od czego nic jaśniej nie może zostać wymyślone: Ja nie czynię tego, o czym nie wiem, w jaki sposób staje się. Nie zachodzi tu potrzeba argumentu,

---

<sup>153</sup> *Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praeiudicia mea et ante coeptas opiniones redditum est non nihil obscurius*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie piąte (s. 26).

<sup>154</sup> *Omnes autem homines naturali instinctu id semper a se removet, eiusque se auctores non arbitrantur, cuius conscientiam non habent, cuius modum quo fieri debet non intelligunt*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Uwagi do „*Metafizyki prawdziwej*”, Do Części pierwszej, twierdzenia piątego (s. 80).



lecz świadomości każdego w szczególności”<sup>155</sup>. W swojej *Etyce* podaje Geulinx jeszcze jedną zasadę odnoszącą się do zdobywania wiedzy. Brzmi ona: „To, co wola drugiego zostało rozstrzygnięte, o tym wiesz, że nie jest w twojej mocy” (*Quod alterius arbitrio definitum est, in id nihil tibi iuris esse scias*)<sup>156</sup>. Nie poświęca jej jednak więcej uwagi. Właściwie można ją uznać za modyfikację potwierdzającą słuszność zasady metafizycznej. Istotę zasady *Quod nescis quomodo fiat, id non facis* stanowi przekonanie, iż nie ma prawdziwej przyczyny bez całkowitej świadomości działania<sup>157</sup>.

Odnosząc zasadę metafizyczną do kwestii myślenia, wnioskować należy: nie wiem, w jaki sposób powstają moje myśli, nie jestem więc ich twórcą. Co więcej, rozmaite rzeczy poza mną (Geulinx podaje przykłady ognia, Słońca, kamieni), jako pozbawione świadomości, tym bardziej nie mogą być twórcami owych myśli we mnie. Jest więc coś, lub (jak natychmiast zauważa Geulinx) ktoś, kto jest sprawcą owych myśli – Bóg. W ten sposób właściwie dowodzi Geulinx istnienia Boga. Myśląc ją analizując swoje myśli, odkrywa konieczność istnienia Boga jako tego, kto jest ich przyczyną. Bóg, ponieważ „wykształca w nas owe myśli, które są od nas niezależne (...), a ten, kto wykształca, zna sposób, w jaki [to] staje się”<sup>158</sup>, jest tym, który poznaje, który wie. Jednakże samo poznanie, sama wiedza, nie wystarczy, aby spowodować owe myśli. Konieczna jest wola: trzeba chcieć myśli wykształcić. Jak twierdzi

---

<sup>155</sup> *Evidentissimum est, et quo nihil clarius excogitari potest: Ego non facio id, quod quomodo fiat nescio. Nec argumentis hic opus est, sed uniuscuiusque conscientia*: A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 9 (s. 227).

<sup>156</sup> A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 14 (s. 231).

<sup>157</sup> Chmaj wskazuje, iż zasada ta została sformułowana przez Geulinx w oparciu o twierdzenie Clauberga, że dusza, gdyby zachowywała samą siebie, znałaby siłę, za pomocą której się to dzieje i byłaby świadoma tej siły w czasie jej działania, a skoro tak nie jest, musi istnieć poza duszą inna przyczyna, która zachowuje ją w istnieniu. Kwestia to nie jest jednak szerzej omówiona. Zob.: L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, wyd. cyt., s. 20).

<sup>158</sup> (...) *in nobis operatur cogitationes illas, quae sunt a nobis independentes (...); ac qui operatur, cognoscit modum quomodo fiat (...)*; A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa, Część trzecia*, twierdzenie drugie (s. 65–66).



Geulincx: „pewne bowiem jest i samo przez się wyraźne, że nie dzięki temu samemu jakąś rzecz wykonuje się, przez co poznaje się, lecz, że, aby przez znajomego została wykonana, także potrzebne jest, aby on chciał tę [rzecz] wykonać”<sup>159</sup>. Bóg więc także jest tym, kto chce, aby myśli powstały. Skoro zaś Bóg poznaje i chce, to, według Geulincxa, jest umysłem<sup>160</sup>. Czyniąc tę konstatację, Geulincx twierdzi, iż rację mieli starożytni filozofowie, tacy jak Anaksagoras, Pitagoras i Platon, którzy uważali, że umysł i Bóg są tym samym<sup>161</sup>. Ponieważ myśli tej nie rozwija, nie jesteśmy w stanie ocenić, czy wskazując na tych filozofów, świadomie przedstawia drogę kształtowania pojęcia niematerialnego Umysłu, koncepcji zasady transcendentnej wobec świata fenomenalnego<sup>162</sup>, czy wymienia po prostu tych, którzy wprowadzili w swej filozofii Umysł, jako pewien pierwiastek kierujący i porządkujący świat, nie uwzględnia zaś różnic co do istoty owego Umysłu u poszczególnych myślicieli.

Nazywając Boga umysłem, Geulincx jednocześnie podkreśla, że tylko Bóg jest ściśle i właściwie umysłem. Czym wobec tego jest myślące ja i jaka jest jego relacja do Boga? Odpowiadając na te pytania, Geulincx posłużył się dwoma terminami na określenie indywidualnego umysłu ludzkiego w odniesieniu do Umysłu właściwego: *pars* oraz *modus*. Pierwszy z nich jest jednoznaczny. Myślące ja, czyli każdy indywidualny umysł człowieka, ma się tak do Boga, czyli Umysłu właściwego, jak część do całości, z której została wyodrębniona. Aby być dobrze zrozumianym, Geulincx posłużył się porównaniem, które zresztą sam określił jako bardzo zręczne. Relację ludzkich umysłów do Boga można zobrazować na przykładzie łąki lub pola podzielonego za pomocą ogrodzeń na mniejsze obszary. Czytamy: „Zauważ tu trafne porównanie do rozległej łąki,

---

<sup>159</sup> (...) *cognoscere non est satis ad operandum, nisi etiam velit, certum enim est et per se evidens, non hoc ipso rem aliquam effici quo cognoscitur, sed ut a cognoscente efficiatur, requiri etiam ut is velit eam efficere*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie drugie (s. 66).

<sup>160</sup> Por. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie drugie.

<sup>161</sup> Zob. A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.

<sup>162</sup> Zob. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, wyd. cyt., s. 143 oraz G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 1, s. 185–188.

na której znajduje się wiele rozdzielonych ogrodzeniami małych obszarów. Jesteśmy potoczkami tego wielkiego oceanu boskości; a ponadto nasz umysł przez wzgląd na swoją istotę, ponieważ jest jakby cząsteczką (mówiąc nieściśle) samego Boga, więc jest od zawsze, jak sam Bóg<sup>163</sup>. Myśląc ja człowieka stanowi dla Geulincxa również *modus* (sposób) Umysłu, czyli Boga: „My nie jesteśmy umysłami (wtedy bowiem bylibyśmy Bogiem), lecz umysłami w określony sposób obchodzącymi się ze sobą, ograniczonymi, mianowicie co do innego umysłu, w taki sposób, jak wszelki sposób jest ograniczony co do innego sposobu, na przykład ruch do spoczynku. (...) Jesteśmy więc sposobami umysłu; jeślibyś zabrał sposób, pozostanie sam Bóg<sup>164</sup>. Wprowadzone przez Geulincxa relacje umysłów ludzkich do Umysłu, czyli Boga jako części bądź jako *modi*, mają wskazywać na jedność substancjalną, ale jednocześnie niedoskonałość umysłów ludzkich.

Poznanie Boga jako umysłu i uświadomienie sobie Jego obecności w człowieku jest, według Geulincxa, możliwe także poprzez uzmysłowienie sobie i odrzucenie ograniczeń poznawczych ludzkiego umysłu. Geulincx pisze o tym następująco: „Usuń bowiem od siebie owo ograniczenie, przez które twój intelekt tak został zamknięty, że niczego nie przewiduje na przyszłość, o minio-

---

<sup>163</sup> *Nota elegans hic simile de largo prato, in quo exigua multa loca maceris distincta reperiuntur. Nos sumus rivuli magni istius oceani divinitatis; adeoque mens nostra ratione essentiae suae, quia est quasi particula (improprie loquendo) ipsius Dei, ab aeterno est, ut ipse Deus; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części pierwszej, twierdzenia szóstego (s. 81). W innym miejscu zaś Geulincx pisze: „W jaki sposób bowiem te części z pola wydzielone i od siebie nawzajem ogrodzeniami oddzielone i ograniczone, są jednak razem częściami tego samego pola, tak my jesteśmy z Boga i w Bogu” (*Quemadmodum enim illae particulae in agro distinctae et maceris a se invicem separatae et limitatae, tamen interim partes ipsius agri sunt, ita nos sumus ex Deo et in Deo; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części trzeciej, twierdzenia siódmego (s. 103)).* Por. też: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.*

<sup>164</sup> *Nos non sumus mentes (tunc enim essemus Deus), sed mentes certo modo nos habentes, limitatae, nempe ad aliam mentem, quemadmodum omnis modus ad alium modum terminatur, e. g. motus ad quietem. (...) Sumus igitur modi mentis; si auferas modum, remanet ipse Deus; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części drugiej, twierdzenia szóstego (s. 85).*

nych [rzeczach] mało sobie przypomina, o obecnych niewiele wie, wiele ma wątpliwości co do natury rzeczy, wiele nie wie; wszystkie te ograniczenia (...) usunąwszy, uchwycisz oczywiście Boga samego, nieskończony umysł, od którego zostałeś oddzielony”<sup>165</sup>. Słuszność swojego rozumowania Geulincx potwierdza, odwołując się do słów św. Pawła wypowiedzianych na Areopagu w Atenach: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”<sup>166</sup>. Odczytuje ten fragment jako opis ludzkiego bytowania i istoty: bytowanie polega na działaniu i podleganiu działaniu w Bogu, istota na samym istnieniu w Bogu<sup>167</sup>.

Skoro zaś człowiek należy do Boga i w Nim istnieje, to według Geulincxa ma możliwość poznania Go. Twierdzi on: „Boga nie jest tak trudno poznać, jak przypuszczają ludzie, którzy sami sobie Boga czynią niezrozumiałym. My jesteśmy z Boga i należymy do Boga (...)”<sup>168</sup>. Słowa te nie oznaczają jednak, że człowiek jest w stanie osiągnąć całą wiedzę o Bogu. Jest przecież niedoskonały i w związku z tym musi mieć świadomość, że wiele rzeczy dotyczących Boga pozostanie mu nieznanymi. Wszak właściwie poznanie Boga jest dążeniem do opisania Tego, który jest nie do opisanego<sup>169</sup>. Nie stanowi to jednak dla Geulincxa powodu do odrzu-

---

<sup>165</sup> *Remove enim a te limitationem illam, qua intellectus tuus ita circumscriptus est, ut in futurum prospiciat nihil, de praeteritis pauca recolat, de praesentibus non multa sciat, multa de rerum natura ambigat, multa ignoret; his omnibus limitationibus (...) ablati, quid nisi Deum ipsum, infinitam mentem a qua praecisus fueras, apprehendis;* A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.

<sup>166</sup> Dz 17, 27b–28a. Przekłady cytatów z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1982.

<sup>167</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.

<sup>168</sup> *Deus non tam difficulter cognoscitur quam homines putant, qui ipsi Deum sibi faciunt obscurum. Nos sumus ex Deo et pertinemus ad Deum (...);* A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia szóstego (s. 81).

<sup>169</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia szóstego. Geulincx wymieniając i wyjaśniając przymioty Boga, wielokrotnie posługuje się przymiotnikiem *ineffabilis* („nie do opisanego”,

cenia wysiłków poznawczych w stosunku do Boga, a jedynie do pogodzenia się z faktem, iż wyniki tych wysiłków będą ograniczone. Główna przyczyna osłabiająca możliwości poznawcze człowieka względem Boga to grzech. Ze względu na niego człowiek musi zaczynać poznanie Boga od Jego atrybutów i skutków działań, choć właściwe poznanie odnosi się do idei. Jak pisze Geulincx: „Powinniśmy z pewnością zacząć od idei Boga, jeśli chcielibyśmy prawdziwie filozofować, lecz bardziej użyteczne jest zacząć od atrybutów i w ten sposób z powodu naszej grzeszności poznać Boga *a posteriori* (...)”<sup>170</sup>. Poznanie Boga wyprzedzone jest więc przez poznanie substancji rozciągłej – ciała oraz złożenia substancji myślącej i rozciągłej – człowieka.

Uczestnictwo umysłu ludzkiego w substancji Boga podkreśla Geulincx, wprowadzając kategorię rozumu (*ratio*). Rozum nie stanowi dla niego równoważnika umysłu, jak to jest w przypadku Descartes’a<sup>171</sup>. Rozum jest jakąś najbardziej wewnętrzną, a zarazem najdoskonalszą, częścią umysłu. Kategoria ta wprowadzona została

---

„niewypowiedziany”), rzadziej przymiotnikiem *inenarrabilis*. Wyjaśnia, iż przymiotnik *ineffabilis* oznacza dla niego niewiedzę co do sposobu, choć przekonanie co do istnienia (zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia trzeciego); na przykład: choć człowiek nie wie, w jaki sposób dzieje się to, że Bóg jest Ojcem, który obdarza kondycją ludzką, to wie z pewnością, że jest takim Ojcem. Oba wymienione przymiotniki były używane w odniesieniu do Boga w piśmiennictwie chrześcijańskim.

<sup>170</sup> *Ab idea Dei incipere debemus quidem, si pure velimus philosophari, sed utilius est ab attributis incipere, atque sic Deum a posteriori cognoscere supposita labe nostra (...)*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej (akapit przed twierdzeniami) (s. 95).

<sup>171</sup> Zob.: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii, Medytacja II*, AT VII, 27. Descartes stawia znak równości między następującymi terminami: umysł (*mens*), duch (*animus*), intelekt (*intellectus*) oraz rozum (*ratio*). Dodajmy, że Descartes również wskazuje na duszę jako boski pierwiastek w człowieku ze względu na to, że dusza i Bóg to substancja myśląca. Descartes w liście do Chanuta twierdzi, że: „(...) jest On [Bóg] umysłem, lub rzeczą, która myśli, i że pod tym względem natura naszej duszy ma pewne podobieństwo do Jego natury, dzięki czemu dochodzimy do przekonania, że dusza nasza jest emanacją Jego najwyższej (*souveraine*) inteligencji, et *divinae quasi particula aerae* [zob. Horacy, *Sermones*, 2, 2, 79]” (R. Descartes, *List do Chanuta z 1 lutego 1647*, AT IV, 608; przekład: R. Descartes, *Medytacje o miłości. List do Pierre’a Chanuta z 1 lutego 1647*, tłum. J. Kopania, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” VII, Białystok 1995, s. 17).

przez Geulincxa w rozważaniach etycznych i tam odgrywa rolę szczególną. W tym miejscu więc skupimy się wyłącznie na definicji rozumu, jaką odnajdujemy w pismach Geulincxa.

Zacznijmy jednak od następujących słów: „Czym jest rozum, nie trzeba wyjaśniać, owszem nawet nie można (...)”<sup>172</sup>. Geulincx uważa bowiem, że człowiek jako istota rozumna musi wiedzieć, czym jest rozum, choć same jego działania mogą wydawać się mu czasami zbyt zawiłane czy niejasne. Rozum jest znany człowiekowi, ponieważ stanowi jego integralną część. Jak pisze Geulincx, rozum „ze sobą ustawicznie obnosimy”<sup>173</sup>. Człowiek jest świadomy obecności rozumu wewnątrz siebie, w swoim umyśle, chociaż nie może przypomnieć sobie chwili, w której go otrzymał, czy też w której nastąpiło to uświadomienie sobie jego obecności. O tym, że rozum jest wewnątrz człowieka, świadczą pojęcia wspólne lub idee, które są w człowieku, a ich obecności dowodzi proces uczenia się. Idee zostają człowiekowi uświadomione lub też wzbudzone w nim przez nauczającego, lecz nie są przez niego w człowieku umieszczane. Odwołuje się tu Geulincx, choć nie rozważa tego głębiej, do Platona teorii anamnezy<sup>174</sup>. Nie mówi jednak o przypominaniu sobie przez duszę rzeczy poznanych w innej egzystencji, poprzedzającej jej połączenie z ciałem. Nie wydaje się, aby można było uznać, że Geulincx przyjmuje w całej rozciągłości platońską naukę o anamnezie. W najogólniejszym zarysie skłania się raczej ku interpretacji tej kwestii dokonanej przez św. Augustyna. Nauczający nie umieszcza wiedzy w uczącym się, ale ten zdobywa wiedzę dzięki wewnętrznemu nauczycielowi, którym dla Augustyna jest Chrystus<sup>175</sup>, dla Geulincxa zaś rozum jako prawo Boże i boski

---

<sup>172</sup> *Quid est ratio, non debet dici, imo ne potest quidem (...)*, A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 1, §2, 1 (s. 37).

<sup>173</sup> *Nobiscum iugiter circumferimus*; A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 2 (s. 184).

<sup>174</sup> Naukę o anamnezie wyłożył Platon w dialogach *Menon* oraz *Fedon*, a przywołuje ją także w *Fajdosie* i *Timajosie*. Por. A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 7.

<sup>175</sup> Zob.: św. Augustyn, *O nauczycielu*, 9, 38; 12, 40; 14, 45.

pierwiastek w człowieku. Jak już wskazaliśmy Geulincx koncentruje się tylko na kwestii uczenia się i nauczania, a jednocześnie, powołując się na Platona, dodaje następującą uwagę: „Prawnie czy bezprawnie to Platon przyjął jako pewne, nie tu miejsce do roztrząsania (...)”<sup>176</sup>. Rozum jest czymś człowiekowi wrodzonym, czego nie nabywa się w jakiejś chwili życia, lecz co jest z człowiekiem od kąd i dopóki jest on człowiekiem. Rozum utożsamia też Geulincx z prawem Bożym lub wręcz widzi w nim coś boskiego<sup>177</sup>. W *Etyce* wieńczy swoją Przedmowę do Czytelnika następującymi słowami: „Na koniec, Czytelniku, bądź tu wielokroć czytelnikiem. I te rzeczy, o których czytasz w mojej książeczce, przeczytaj na nowo w swoim duchu. Nie wahaj się, tam także zostały one zapisane”<sup>178</sup>. W innym miejscu tego samego dzieła czytamy, że prawo Boga „w umyśle naszym jak na tablicy zostało wyryte”<sup>179</sup>.

Utożsamiając rozum z prawem Bożym, Geulincx w szczególności odwołuje się do sfery ludzkiego postępowania – etyki, określenie zaś rozumu boskim pierwiastkiem ma charakter uniwersalny. W pierwszym przypadku widzimy pokrewieństwo z myślą Cicerona, który pisze: „(...) prawo jest to zaszczerpiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka”<sup>180</sup>. Zwrócić należy w tym miejscu także uwagę na św. Augustyna. Problem prawa wiecznego podnosi on w wielu swoich pismach. To wieczne

---

<sup>176</sup> *Iure an iniuria hoc statuerit Plato, non est hic disceptandi locus (...)*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 7 (s. 197).

<sup>177</sup> Geulincx pisze na przykład: „rozum zaś jest prawem i obrazem Boga w naszych umysłach (...)” (*ratio autem est lex et imago Dei in mentibus nostris (...)*); A. Geulincx, *Etyka, Traktat III*, §8 (s. 119)).

<sup>178</sup> *Ad extremum, Lector, saepe sis hic lector. Et quae legis in libello meo, relege ea in animo tuo. Ne dubites; ibi etiam haec scripta sunt*; A. Geulincx, *Etyka, Przedmowa do Czytelnika* (s. 31).

<sup>179</sup> (...) *in mente nostra ceu in tabula exarata est (...)*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 5 (s. 185).

<sup>180</sup> Cicero, *O prawach*, 1, 6, 18; przekład za: Cicero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 2, s. 207. Zob. komentarz w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 3, s. 424.

prawo, które ukształtowało porządek wszystkich rzeczy, wyryte jest w sercu człowieka<sup>181</sup>. Św. Augustyn pisze: „Postaram się więc w miarę możliwości ująć w krótkich słowach pojęcie odwiecznego prawa, które mamy w sobie wyryte. Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu”<sup>182</sup>. W dziele *O Trójcy Świętej* dopełnia myśl o porównanie wyjaśniające, w jaki sposób prawo znalazło się we wnętrzu człowieka. Miało się to odbyć w ten sam sposób, jak odbija się obraz z pierścienia w wosku: obraz ten pozostając nadal na pierścieniu, jest także widoczny na swoim woskowym odbiciu<sup>183</sup>. Ład, porządek czy spokój ogarniają stworzony świat zgodnie z prawem wiecznym: „Nic wszelako nie wymyka się tu spod praw owego najwyższego Stwórcy i Porządkodawcy, który rządzi pokojem świata”<sup>184</sup>. Tylko człowiek poznaje to prawo, bo Bóg mu je przekazał: „Prawo zaś wieczne jest rozumem boskim lub wolą Boga<sup>185</sup> porządek naturalny rozkazującą zachowywać, zabraniającą zakłócać. Czy więc jest w człowieku naturalny porządek, należy zapytać. Składa się bowiem człowiek z duszy i ciała, lecz tak i bydłęta. Nie ma zaś żadnej wątpliwości, że duszę w naturalnym porządku należy umieścić wyżej niż ciało. W rzeczywistości w duszy człowieka jest rozum, którego nie ma u bydłąt. A zatem, tak jak dusza nad ciałem, tak rozum samej duszy prawem natury jest umieszczony nad pozostałymi jej częściami, które mają i zwierzęta, a w samym rozumie, który częściowo jest rozważający, częściowo działający, bez wątpienia góruje rozważanie. W nim bowiem jest i obraz Boga, dzięki

---

<sup>181</sup> Zob. np.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 14, 15, 21 lub *De sermone Dei in monte*, 2, 9, 32.

<sup>182</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 1, 6, 15; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 506.

<sup>183</sup> Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 14, 15, 21.

<sup>184</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 12; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Altaya & DeAgostini, Warszawa 2003, t. 2, s. 604.

<sup>185</sup> Prawo Boże utożsamia św. Augustyn z wolą Boga także objaśniając Psalm 36: „(...) ponieważ wola Boża, to samo Prawo Boże”; Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 36, 35; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*. Ps 36–57, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskie Pisarzy tom XXXVIII; Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 28.



któremu przez wiarę jesteśmy przekształceni na [Jego] wzór<sup>186</sup>. Augustyn widział także odbicie Boga w ludzkim duchu. W dialogu *Przeciw akademikom* użył przymiotnika „Boski” w odniesieniu do ducha ludzkiego, aby skontrastować go z ludzkim ziemskim ciałem. Czytamy: „Lecz tymczasem właśnie skutek win naszych, czy też skutek przeznaczenia naszej natury, sam tylko los, pomyślny czy rzekomo niepomyślny, doprowadza do portu mądrości Boski pierwiastek ducha złączony ze śmiertelnym ciałem<sup>187</sup>.”

Gdy Geulincx mówi zaś, że rozum jest w człowieku „obrazem boskości<sup>188</sup>” lub „znakiem boskości, którym odczuwamy głęboko nakaz i władzę najwyższego Wodza (Boga)<sup>189</sup>”, z pewnością nawiązuje do słów Księgi Rodzaju: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»<sup>190</sup>”. Zdaje się także odwoływać do tych starożytnych filozofów, którzy jak Seneka twierdzili<sup>191</sup>: „rozum nie jest niczym innym niż częścią boskiego du-

---

<sup>186</sup> *Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conseruari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore: sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio caeteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur; św. Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27 (łaciński tekst pism św. Augustyna za: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, Parisii 1844–1855). Objasniając zaś Psalm 48, Augustyn napisze: „Tam, gdzie rozum, gdzie umysł, tam, gdzie możność dojścia do prawdy, tam, gdzie wiara, tam, gdzie jest wasza nadzieja, gdzie wasza miłość, tam Bóg zostawił swój obraz” (Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 48 (2), 11; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*. Ps 36–57, wyd. cyt., s. 244).*

<sup>187</sup> Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 31.

<sup>188</sup> *Imago divinitatis*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 1, §1, 6 (s. 36).

<sup>189</sup> *Tessera divinitatis, qua nutum summi ducis (Dei) et imperium persentiscimus*; A. Geulincx, *Oratio I. Paraphrases et Commentarii quibus Oratio I in editione Lugdunobatawa illustratur*, II; w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 46.

<sup>190</sup> Rdz 1, 26a. Dodajmy, że podobieństwo człowieka do Boga przywołuje św. Paweł zarówno w wymiarze etycznym (zob.: 2 Kor 3, 18; Kol 3, 9–10; Ef 4, 24), jak i eschatologicznym (zob.: Rz 8, 29; 1 Kor 15, 49).

<sup>191</sup> Zob. np.: Epiktet, *Diatryby*, 2, 8, 11–14; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, 5, 27. Reale przywołując wspomniany fragment Epikteta, wskazuje, iż stoickie przekonanie



cha zanurzoną w ludzkim ciele”<sup>192</sup>. W niektórych swoich wypowiedziach Geulincx pozornie zdaje się posuwać bardzo daleko, nazywając ludzi bogami. W kontekście jednak jego definicji substancji myślącej twierdzenia te stanowią jedynie jej potwierdzenie, ale raczej są nawiązaniem do słów Pisma Świętego. Znamienny u Geulincxa jest następujący fragment: „Kto zechce, zobaczy to, że rozum jest prawdziwym obrazem Bóstwa, do którego gdy uczciwie dostosujemy się co do ducha i umysłu, wtedy jesteśmy słusznie rozumnymi, wtedy dobrymi ludźmi i, na ile to jest nam dane, bogami”<sup>193</sup>. Ludzi bogami nazywa autor Psalmów. Czytamy: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”<sup>194</sup>. W in-

o pokrewieństwie człowieka z bóstwem w ostatnim okresie rozwoju stoi nabrało charakteru spirytualistycznego, można powiedzieć chrześcijańskiego (zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 4, s. 144 i n.).

<sup>192</sup> *Ratio nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 66, 12. Tekst łaciński według: Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. O. Hense, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1914. Zauważyć tu należy, że choć do pism Seneki Geulincx odnosi się często, cytując z nich całe fragmenty, jest krytycznie nastawiony do jego poglądów, czasami odnajduje jednak w nich pewne istotne i prawdziwe myśli. Odwołując się, na przykład, do *O spokoju ducha* Seneki, gdy wskazuje na konieczność odpoczynku dla ducha, zauważa: „Uczciwie są to rzeczy oraz te, które dalej aż do końca owej książki ciągnie Seneka” (*Proba sunt haec, et quae deinceps usque ad finem libri istius Seneca subiungit*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 1 (s. 70)). Dalej jednak dodaje: „To jednak znoszę z niechęcią, że owo zwieńczenie zostało nałożone na źle zbudowany gmach (spokoju ducha), oparty na złym fundamencie (na egoizmie); wierz mi nie ostoi się ta budowla” (*Hoc aegre fero, male materiatis aedibus (tranquillitati animi) malo fundamento (philautia) subnixis, coronidem illam imponi; crede mihi, non ferunt*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 1 (s. 70)). Za całkowicie błędną uważa Geulincx zgodę Seneki na odebranie sobie przez człowieka życia. Wśród licznych krytycznych ocen wypowiedzi Seneki na ten temat jest taka: „przyczyną tego najbardziej szkodliwego błędu jest to, że niewystarczająco zauważył, że życie odnosi się do obowiązku i powinności” (*Huius perniciosissimi erroris causa est, quod non satis perspexerit, vitam ad officium et obligationem pertinere*; A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 12 (s. 252)). Inne odwołania do Seneki zob. np.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §5, 4–6; Traktat VI, §1, 3; A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §5, 9–11 oraz 22, 26–27, 30–34.

<sup>193</sup> *Hoc videbit qui volet, rationem esse veram imaginem Divinitatis, cui cum probe conformamur animo et mente, iam bene rationales, iam boni homines, et quantum nobis datum est, divi sumus*; A. Geulincx, *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Pars quarta, sectio 2, caput 12, 7*. Zob. też: A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §3, 5.

<sup>194</sup> Ps 82 (81), 6. Zob. też: tamże, 1.

nym zaś psalmie podają słowa: „Przemówił Pan, Bóg nad bogami, i zawezwał ziemię od wschodu do zachodu słońca”<sup>195</sup>. Komentując właśnie ten fragment, św. Augustyn bardzo wyraźnie wskazał, że bogami są ludzie obdarzeni łaską Boga, usynowieni przez Niego. Augustyn pisze: „Jest zatem rzeczą oczywistą, że nazwał Bóg bogami ludzi, których ubóstwił swoją łaską, choć nie zrodził ich z własnej istoty. (...) Skoro staliśmy się synami Bożymi, staliśmy się też bogami”<sup>196</sup>. Geulincx zdaje się nawiązywać do tego komentarza Augustyna. Zaznacza przecież, iż człowiek staje się bogiem, na ile jest mu to dane, a więc otrzymuje ów status jako dar.

Rozum, według Geulincxa, uobecnia się jako nakaz (*dictamen*), prawo (*lex*), reguła i miara (*regula et mensura*) oraz zadanie (*onus*) nałożone na człowieka. Jako nakaz jest najszerszy i najogólniejszy, rozciągając się zarówno na sferę teoretyczną, jak i praktyczną, czyli dotyczy fizyki (rozumianej jako jedna z trzech dziedzin filozofii) i etyki. Jako prawo, reguła oraz zadanie ściśle odnosi się tylko do etyki i postępowania.

## 2.2. Substancja rozciągła – ciało

Gdy Geulincx wskazał Tego, kto wzbudza w myślącym ja poszczególne myśli, zadał sobie pytanie: w jaki sposób Bóg powoduje, że myśli te powstają? Odpowiadając, zauważył, że teoretycznie mogą być trzy możliwości: za pomocą mnie samego, On sam lub za pomocą czegoś trzeciego, będącego zarówno poza Nim, jak i poza mną. Możliwość pierwszą wyklucza fakt, że ja, jako umysł – podmiot myślący, jestem rzeczą niezłożoną, a więc niezdolną do zmian, myśli zaś są różnorodne. Ten sam argument wyklucza też możliwość drugą. Twórca myśli jest także niezłożony, stanowi jedność tego, co chce, i tego, co wie, jest umysłem w sensie ścisłym. Pozostaje więc tylko trzecia możliwość: odbywa się to za pomocą

---

<sup>195</sup> Ps 50 (49), 1.

<sup>196</sup> Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 49, 2; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów Ps 36–57*, wyd. cyt., s. 245.

czegoś trzeciego, różnego zarówno od myślącego ja, jak i od Boga. To coś musi przede wszystkim spełniać jeden warunek: musi być zdolne do rozmaitych zmian, aby mogło wzbudzać rozmaite myśli. Możliwość zmian wiąże Geulincx z ruchem i rozciągłością – zajmowaniem miejsca w przestrzeni. A ponieważ tak jak Descartes uważa, iż są tylko dwa rodzaje substancji: myśląca i rozciągła, to odpowiedź brzmi: Bóg, aby wzbudzić rozmaite myśli w myślącym ja, posługuje się substancją rozciągłą – ciałem, które stanowi Jego narzędzie. I w ten sposób Geulincx udowodnił konieczność istnienia ciał.

Należy jednak zauważyć, że jedno ciało, przedstawiające się w jakiś określony sposób, może spowodować tylko jeden skutek. Aby to ciało mogło powodować rozmaite myśli, konieczne jest, żeby się zmieniało, czyli poruszało. Rozmaite myśli wzbudzane są w myślącym ja za pośrednictwem ciała dzięki ruchowi. Rozmaite ruchy ciała wzbudzają rozmaite myśli. Geulincx podkreśla, że ciało stanowi narzędzie, i tylko narzędzie, do wzbudzania myśli. Określa również, jakiego charakteru jest to narzędzie. Można bowiem wyróżnić trzy rodzaje narzędzi<sup>197</sup>. Pierwszy stanowią narzędzia, które osiągają swój skutek czy też cel z konieczności (na przykład góra wobec doliny); drugi to narzędzia, które osiągają skutek ze względu na stosowność, a więc czasami skutek ów nie następuje (na przykład pióro wobec pisanie); ostatni rodzaj gromadzi te narzędzia, które osiągają swój cel ze względu na nieopisaność tego, kto się nimi posługuje, a narzędzia te człowiek poznaje nie dzięki rozumowi, lecz dzięki świadomości (na przykład oko wobec widzenia). Ciało jako narzędzie należy do ostatniego z przedstawionych rodzajów.

Spośród różnych ciał jedno jest szczególne, a mianowicie to, co do którego myślące ja ma najgłębszą świadomość bezpośredniego oddziaływania i doznawania. Ja ma poczucie pewnego wpływu na to ciało, jak również podlegania działaniu tego ciała. To ciało określa mianem swojego: „Nazywam więc swoim ciałem to, przez które

---

<sup>197</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia siódmego.

podlegam w jakiś sposób działaniu (albowiem nie ściśle przez nie podlegam działaniu, lecz przez przyczynę, która takiego narzędzia używa; już bowiem zostało wykazane, że ciało nie może na mnie działać, lecz tylko zostać przyjęte jako narzędzie przez przyczynę, która dzięki niemu we mnie nieopisanie działa), i na które działam jakimś sposobem (gdyż prawdziwie na owo nie działałam, lecz stosownie do polecenia mojej woli niekiedy pewne części w moim ciele poruszają się, z pewnością nie przeze mnie, lecz przez Poruszyciela; a kim On jest, poniżej zostanie wyjaśnione).<sup>198</sup> Przez ciało człowiek doznaje tego, co myśląc ja poznaje jako idee. Brak ciała nie zubożałby człowieka co do wiedzy: „Gdybym nie miał ciała, byłyby z pewnością we mnie idee ruchu, który tak rozmaite wzbudza we mnie odczucia, nie miałbym zaś samych owych doznań czy odczuć”<sup>199</sup>.

W swoich rozważaniach metafizycznych Geulincx wyróżnia „ciało wzięte ogólnie” (*corpus generaliter sumptum*) – określając je także jako „ciało nazywane po prostu” (*corpus simpliciter dictum*) lub krócej „ciało po prostu” (*corpus simpliciter*) – oraz „ciało szczególne” (*corpus particulare*). Definiowanie wyróżnionych rodzajów ciał rozpoczyna od wskazania, iż zwykli ludzie wiążą naturę ciała z dotykiem, czyli odczuciem, jakie powoduje w człowieku stawiany przez ciało opór, który napotykam, gdy się do ciała wystarczająco zbliżymy. Geulincx zauważa, iż w związku z tym musi być w dotyku coś nadzwyczajnego, bo przecież w pewien sposób także dzięki innym zmysłom ciała mogą być postrzegane. Według niego nadzwyczajność dotyku wynika z tego, że łączy się nierozzerwalnie

---

<sup>198</sup> *Hoc igitur voco corpus meum, a quo ego sic patior quodammodo (non enim proprie ab eo patior, sed a causa quae tali instrumento utitur; iam enim ostensum est corpus in me non posse agere, sed tantum assumi ut instrumentum, a causa per ipsum in me ineffabiliter agente) et in quod ago quodammodo (nec enim vere in illud ago, sed ad arbitrium voluntatis meae, quaedam subinde partes in corpore meo moventur; non quidem a me, sed a motore; quique ille sit, infra patebit); A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Część pierwsza, twierdzenie dziewiąte (s. 30).*

<sup>199</sup> *Si corpus non haberem, esset quidem in me ideae motus, qui tam varios in me sensus excitat, non haberem autem ipsas illas perceptiones seu sensus; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części pierwszej, twierdzenia dziewiątego (s. 82).*

z rozciągłością (*extensio*), która odnosi się do istoty ciała. Istotą zaś jest „konieczny i pierwszy przymiot”<sup>200</sup>. Ciało musi przede wszystkim zajmować jakąś przestrzeń. Rozciągłość więc należy do istoty ciała, co więcej – jest w nim pierwsza. Jak mówi Geulincx, „przed nią niczego nie można pomyśleć w ciele, co odnosi się do jego natury”<sup>201</sup>. Geulincx dostrzega pewne niebezpieczeństwo wynikające z umieszczenia dotykalności w naturze ciała. Prowadzi to, według niego, do błędu, jakim jest pomieszanie natury cielesnej z duchową. Ponieważ pewne ciała są łatwej dotykalne (na przykład: kamienie), a inne mniej (na przykład: powietrze), ludzie powszechnie o tych drugich zwykli sądzić, że są mniej cielesne, co więcej, chcąc sobie to wytłumaczyć, a instynktownie odrzucając istnienie próżni, dodają do ich natury coś z duchowości<sup>202</sup>. Od takiego pomieszania tego, co cielesne z tym, co duchowe, pochodzi, według Geulincxa, „nie tylko wszelka niewiedza, lecz także wszelka bezbożność”<sup>203</sup>.

Definicję ciała jako substancji rozciągłej, opartą na konieczności istnienia głównej własności, odnajdujemy w *Zasadach filozofii* Descartes’a. Czytamy tam: „A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszerek i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej (...). Bo wszystko inne, co można ciału przypisać,

---

<sup>200</sup> *Attributum necessarium et primum*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, *Ciało jest czymś rozciągłym*, (s. 83).

<sup>201</sup> (...) *ante illam nihil in corpore, quod ad naturam eius pertineat, cogitari posse*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część druga, Ciało jest czymś rozciągłym* (s. 35).

<sup>202</sup> To przekonanie jest prawdopodobnie zainspirowane Descartes’em, który w *Zasadach filozofii* twierdzi: „Z tego powodu sądził, że o wiele więcej jest substancji czy cielesności w skałach czy metalach aniżeli w wodzie czy powietrzu, ponieważ odczuwał w nich więcej twardości i ciężaru. I co więcej – dopóki nie doświadczał w zetknięciu z powietrzem wiatru lub zimna, lub ciepła, dopóty sądził wprost, że ono jest niczym” (Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 71, s. 46 (AT VIII A, 36)).

<sup>203</sup> (...) *non tantum omnis inscitia, sed etiam omnis impietas*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 71*.

zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej (...)"<sup>204</sup>. Potwierdzone zostaje to także w innym miejscu: „Tak postępując, uświadomimy sobie, że natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono rzeczą twardą czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciąglą wzdłuż, wszere i w głąb”<sup>205</sup>. W zgodzie z Descartes'em wskazuje więc Geulincx na podstawową i pierwszą właściwość ciała, co więcej: podobnie będzie z niej wyprowadzał wszystkie pozostałe właściwości. Także rozróżnienie na ciało wzięte ogólnie i ciała szczegółowe zdaje się z myśli kartezjańskiej wyływać. Choć Descartes stosuje zamiennie terminy: materia i ciało<sup>206</sup>, to wydaje się, że co do drugiego z nich należy rozróżnić dwa znaczenia. Jeżeli mówi ogólnie o substancji rozciągłej, wówczas obok terminu „materia” pojawia się „ciało”, ale rozumiane w sposób ogólny, co wyrażają doskonale słowa Descartes'a, gdy przedstawiając w *Zasadach filozofii* naturę materii, określa ją jako „ciało rozpatrywane w ogólności” (*corpus in universum spectatum*)<sup>207</sup>. Kiedy zaś mówi o jednostkowych rzeczach, na przykład o poszczególnych ludzkich ciałach, stanowią one dla niego pewne części materii (*partes materiae*)<sup>208</sup>. Możemy więc odnieść Geulincxa „ciało wzięte ogólnie” do kartezjańskiej materii, a „ciała szczegółowe” do poszczególnych rzeczy, określonych przez Descartes'a jako części materii. Bycia częścią w odniesieniu do ciał nie należy jednak rozumieć u Geulincxa w sposób dosłowny, co widoczne stanie się dalej, gdy skonfrontujemy przymioty ciała wziętego ogólnie i ciał szczegółowych oraz przedstawimy ich wzajemną relację. Istota, na którą wskazał Geulincx, jest wspólna ciału wziętemu ogólnie oraz ciałom szczegółowym. Choć prawdą jest, że roz-

---

<sup>204</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 53, s. 32–33 (AT VIII A, 25).

<sup>205</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 4, s. 53 (AT VIII A, 42).

<sup>206</sup> Czytamy na przykład: „Jest zaś owa rzecz rozciąglą tym, co nazywamy ciałem, czyli materią” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 1, s. 52 (AT VIII A, 41)).

<sup>207</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 4, s. 53 (AT VIII A, 42).

<sup>208</sup> Zob.: R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 25 (AT VIII A, 53–54).

ciągłość opiera się na umieszczeniu obok siebie wielu, to jednak każde z tych wielu musi mieć już jakąś rozciągłość.

Ciało jest też dla Geulincxa rzeczą bezrozumną, bo oprócz rozciągłości i, jak dodaje, ciężaru nie ma niczego. Konsekwencją tego jest miejsce ciała w porządku natury. Jako rzecz bezrozumna nie wie ono, w jaki sposób staje się jakakolwiek rzecz, łącznie z nim samym, a więc nie może ani owej rzeczy, ani siebie samego uczynić. Powołuje się tu Geulincx na swoją podstawową zasadę: „O czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz”. Nie jest więc ciało od zawsze w naturze. Musi być poprzedzone przez coś innego, co wie, w jaki sposób stają się różne rzeczy, czyli je czyni, i co wie także, w jaki sposób staje się samo; a mówiąc ściśle: to, co jest na początku, staje się samo przez się. Tym czymś jest oczywiście umysł, bo poza ciałem i umysłem nie ma niczego innego, po wykluczeniu więc pierwszego, pozostaje wyłącznie drugie. Umysł poprzedzając ciało w naturze, wskazuje reguły rządzące ciałem.

Z rozciągłości wynikają właściwości ciała wziętego ogólnie i ciał szczegółowych. Właściwością ciała wziętego ogólnie jest niezłożoność. Po usunięciu bowiem z ciała rozciągłości, czyli tego, dzięki czemu jest tym, czym jest (Geulincx nazywa to formą), nic z ciała nie pozostanie, stąd właściwie należy definiować ciało jako samą rozciągłość. Analizując rozciągłość ciała wziętego ogólnie, Geulincx wskazuje, iż nie ma ona ograniczeń. Nie można bowiem przyjąć tak wielkiej rozciągłości, żeby poza nią nie istniała inna rozciągłość. Podobnie twierdzi Descartes: „Poznajemy nadto, że ten świat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości. Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony, ale nadto uświadamiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne, i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągnięta w sposób nieograniczony”<sup>209</sup>. Rozciągłość nie może zostać uchwycona w żaden sposób, chyba że w sposób nieściśły: przez analogię do tego, co największe.

<sup>209</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 21, s. 65–66 (AT VIII A, 52).



Z tego, iż ciało wzięte ogólnie jest rozciągnięte we wszystkie strony bez ograniczeń, wynika, iż nie istnieje próżnia. Nie ma bowiem w takiej koncepcji ciała dla niej miejsca. Choć może się wydawać, że po usunięciu jakiegoś ciała z przestrzeni mamy do czynienia z pustką – próżnią – to faktycznie w miejscu tym musi znajdować się jakieś inne ciało. Nie można usunąć wszystkich rzeczy z izby i twierdzić, że ona nadal istnieje w swoim kształcie. Kształt jest nierozzerwalnie związany z rozciągłością, a więc z ciałem. Nawet Bóg tego nie zmieni. Rozważania te prowadzą do wniosku, iż przestrzeń jest ciałem. Zgadza się więc Geulincx ze stanowiskiem Descartes'a: „Naprawdę bowiem rozciągłość na długość, szerokość i głębokość, konstytuująca przestrzeń, wyraźnie identyczna jest z tą, która konstytuuje ciało”<sup>210</sup>. O rzeczach, zwykle nazywanych ciałami, mówi się, że są w przestrzeni, następują w niej jedne po drugich, poruszają się; ale według Geulincxa nie powinno mówić się wówczas o ciele wziętym ogólnie, a o jego sposobach – o ciałach szczegółowych. Problem odnosi się przede wszystkim do rozważania przestrzeni przez człowieka. Przestrzeń rozważana sama w sobie jest zawsze taka sama, choć co do sposobu może być rozciągłością różnych rzeczy – ciał szczegółowych. W swoich poglądach na temat próżni Geulincx po raz kolejny wydaje się odwoływać do Descartes'a, który określił przestrzeń jako rozciągniętą i odrzucił istnienie próżni: „Że zaś nie może istnieć próżnia w znaczeniu filozoficznym, tj. taka, w której nie ma substancji, jasno to widać stąd, że rozciągłość przestrzeni lub miejsca wewnętrznego nie jest czymś różnym od rozciągłości ciała. Bo kiedy z tego samego tylko, że ciało rozciąga się wzdłuż, wszereż i w głąb, słusznie wnosimy, że jest substancją, ponieważ wręcz sprzeczne jest, aby jakaś rozciągłość niczemu nie przysługiwała, tak samo też należy wnioskować na temat przestrzeni, o której zakłada się, że jest próżnią: że doprawdy, kiedy jest w niej rozciągłość, koniecznie także jest w niej i substancja”<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 10, s. 57 (AT VIII A, 45).

<sup>211</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 16, s. 62 (AT VIII A, 49).



Ciało wzięte ogólnie, czyli materia, nie może stawać się raz większe, a raz mniejsze. Pierwsza niemożliwość wynika z nieograniczonej jego rozciągłości, druga z tego, że jako niezłożone nie może oddać niczego z siebie. Ciało nie jest powtarzalne i nie jest przenikalne. Powtarzalność wymaga bowiem, aby to samo ciało było w dwóch różnych miejscach. Przenikalność polega zaś na tym, że dwa różne ciała są w jednym miejscu. Ciało jako nieskończenie rozciągle, niezłożone i niepodzielne nie może temu podlegać.

Inne właściwości przynależą wyłącznie ciałom szczegółowym. Skoro ciało wzięte ogólnie jest niezłożone, co wynika z jego istoty, ciała szczegółowe nie mogą stanowić jego części w sposób ścisły. Ciała szczegółowe wyodrębnione zostają z ciała wziętego ogólnie poprzez wyznaczenie granic przez umysł, czyli dzięki wyodrębnieniu (*abstractio*) i uszczegółowieniu ich w rozważaniu. Jak pisze Geulincx: „szczegółowe ciała nie składają się na ciało, a ponadto z tego samego powodu nie są wcześniejsze, jak powszechnie się przypuszcza, lecz zakładają [istnienie tego] ciała i tylko przez wyodrębnienie i wyszczególnienie umysłu z niego są wyszczególnione”<sup>212</sup>. A w innym miejscu: „ciała szczegółowe zostały wyodrębnione z ciała nazywanego po prostu przez działanie umysłu”<sup>213</sup>. Kategorię wyodrębniania wyjaśnia Geulincx w swoich pismach na dwa sposoby. *Abstractio* jest wyodrębnieniem za pomocą intelektu z rzeczy tego, co jest wspólne dla pewnego określonego rodzaju rzeczy, na przykład: ujmowanie intelektem boku bez wskazywania na jakiś konkretnie umiejscowiony bok<sup>214</sup>. *Abstractio* to również ujęcie umysłem czegoś z rzeczy bez uczynienia zmiany w owej rzeczy, a jednocześnie to, co zostało w ten sposób wyodrębnione istnieje realnie, niezależnie od wyodrębniającego umysłu, na przykład ujmowanie

---

<sup>212</sup> (...) *nam particularia corpora non componunt corpus, atque adeo ipso priora non sunt, ut vulgo putant, sed supponunt ipsum et tantum per abstractionem et praecisionem mentis ex eo praescinduntur*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, twierdzenia szóstego (s. 85).

<sup>213</sup> (...) *corpora particularia mentis opera abstracta sunt a corpore simpliciter dicto* (...); A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.

<sup>214</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.

w płaszczyźnie linii czy punktu<sup>215</sup>. Gdy czytamy jednak: „Ilekróć bowiem w sposób właściwy wyodrębniliśmy, coś wyodrębniliśmy i to coś jest niezależne od nas i naszych myśli”<sup>216</sup>, zauważamy, że ten drugi sposób rozumienia *abstractio* jest dla Geulincxa słuszny. Posłużył się bowiem tu w odniesieniu do wyodrębniania łacińskim przysłówkiem *rite* oznaczającym „w sposób właściwy”, „należyście”. Nie są więc ciała szczegółowe tylko bytami rozumowymi, ponieważ rzecz wyodrębniona umysłem jest rzeczą rzeczywistą, choć nie bytuje w owym stanie wyodrębnienia. Na przykładzie narzędzia do mierzenia zwanego łokciem widzimy, że interesuje nas tylko jego długość, która służy do mierzenia i ją wyodrębniamy od szerokości i grubości, co nie powoduje, iż taki przyrząd mierniczy nie istnieje.

Omawiając właściwości ciała szczegółowego, podejmuje Geulincx rozważania nad linią, punktem oraz płaszczyzną, co może przez analogię również wyjaśnić, na czym polega proces wyodrębniania ciał szczegółowych z ciała wziętego ogólnie. Linię, punkt oraz płaszczyznę wyodrębniamy bowiem, czy wyszczególniamy, z ciał szczegółowych, tak jak ciała szczegółowe z ciała wziętego ogólnie. Podkreśla tu Geulincx, że chodzi o rozważanie, bo jeśli chodzi o myślenie, to nie ma takiej możliwości, aby przychodziła nam na myśl szerokość bez długości i grubości. Według Geulincxa nie ma potrzeby definiować, czym jest rozważanie, a czym myślenie. Wynika to z faktu, że wszelkie działania naszego umysłu poznajemy i czujemy dzięki najgłębszej świadomości, co charakterem swym podobne jest do konieczności odczuwania, a nie definiowania na przykład: głodu, pragnienia, słyszenia lub widzenia. Jeżeli jednak dla zapamiętania, dla powtórzenia, chcemy podać definicje, to „rozważanie jest ocenianiem, w którym jedno niekiedy oceniamy, nie oceniając drugiego, chociaż tymczasem jednego bez

---

<sup>215</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima* §8 oraz *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem primam, art. 62*.

<sup>216</sup> *Cum enim abstraximus rite, aliquid abstraximus, et hoc aliquid a nobis et cogitationibus nostris independens est*; A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §8.

drugiego nie możemy pomyśleć”<sup>217</sup>. Gdy mówimy więc o płaszczyźnie, w rozważaniu bierzemy pod uwagę to, co szerokie, pomijając pozostałe wymiary. Linia jest zaś tym, co długie. Rozważamy więc długość, pomijając szerokość i grubość. Punkt stanowi to, co rozważamy w linii jako z przodu, wykluczając to, co z tyłu. Według Geulincxa najpierw jest więc ciało, a z niego w naszych rozważaniach wyodrębniamy płaszczyznę, linię i punkt.

Ciało szczegółowe nie jest ściśle częścią ciała wziętego ogólnie. Tak jak płaszczyzna, linia i punkt nie są częściami ciała szczegółowego, nie można bowiem dokonać w ciele szczegółowym takiego podziału, który ostatecznie doprowadziłby do płaszczyzny, linii czy punktu. Można jednak w każdym ciele szczegółowym rozważać płaszczyznę, linię lub punkt. Ciała szczegółowe należałoby zatem w sposób ścisły określać jako coś cielesnego (*aliquid corporeum*) lub coś pochodzącego od ciała (*aliquid ex corpore*)<sup>218</sup>.

To, że ciała szczegółowe zostały wyodrębnione przez wskazanie ich granic, powoduje, że ich właściwości są odmienne od właściwości ciała wziętego ogólnie. Każde ciało szczegółowe posiada trzy wymiary. Wymiar, według Geulincxa, „jest jedną z trzech prostych linii, które w środku ciała przecinają się pod kątami prostymi i stąd na zewnątrz są poprowadzone do krańców ciała”<sup>219</sup>. Długość to ten wymiar, od którego żaden z pozostałych nie jest większy. Grubość, czy też wysokość lub głębokość, to najmniejszy z trzech wymiarów. Wymiar pośredni to szerokość. Gdy w jakimś ciele szczegółowym trzy wymiary są równe, wówczas nie ma różnicy, który z nich nazwiemy długością, który grubością, a który szerokością. W ciele szczegółowym z długością wiążą się kategorie tego, co z przodu, oraz tego, co z tyłu. Dzięki szerokości wskazujemy na bok prawy

---

<sup>217</sup> (...) *considerationem esse aestimationem, qua unum subinde aestimamus, non aestimando alterum, licet interim hoc sine illo cogitare non possimus* (...); A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część druga, twierdzenie ósme (s. 49).

<sup>218</sup> Por. A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem secundam*, art. 13.

<sup>219</sup> (...) *est una trium rectorum linearum, quae in centro corporis se intersecant ad angulos rectos, et inde ulterius produciuntur ad peripheriam corporis*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część druga, twierdzenie siódme (s. 47).

i lewy. Grubość zaś wprowadza pojęcie tego, co wyżej i tego, co niżej. Wymiary z konieczności zawsze występują razem w ciele szczegółowym, rozróżnienie długości, szerokości i głębokości dotyczy więc naszego sposobu postrzegania.

Każde ciało szczegółowe jest zgodnie ze swoimi trzema wymiarami podzielne bez ograniczeń. Nie można bowiem określić w nim tak małej części, która nie mogłaby zostać dalej podzielona. Zgadza się więc Geulincx z Descartes'em dowodzącym, że nie mogą istnieć cząstki niepodzielne – atomy<sup>220</sup>.

Ciało szczegółowe może być w jednym z dwóch stanów: w ruchu lub w spoczynku<sup>221</sup>. Ruch opiera się na oddaleniu od siebie sąsiadujących dotąd ze sobą rzeczy, czyli ich oddzieleniu. Przy oddzieleniu od siebie jakichś rzeczy, czy też ich części, nie wchodzi między nie próżnia, ale jakieś inne ciało lub część ciała. Zdolność do podziału i ruchu należy do natury ciał szczegółowych. W jednej ze swych dysput fizycznych Geulincx mówi o tym bardzo wyraźnie: „Zdolność poruszania się jednak, czyli możność pasywną do

---

<sup>220</sup> Zob.: R. Descartes, *Zasady filozofii*, Część II, art. 20 oraz 34 (AT VIII A, 51 oraz 59–60).

<sup>221</sup> Chmaj omawiając zagadnienie ruchu ciał u Geulincxa, pisze: „Kartezjusz twierdził, że Bóg nadał materii ruch równocześnie, gdy ją stwarzał. Geulincx odrzuca ten pogląd jako fałszywy, podnosząc, iż ciało nie jest wcale obdarzone ruchem, albowiem wówczas przenosiłoby go samo przez się, ale jest tylko zdolne do ruchu, tzn. że od ciała daje się pewna jego część oddzielić i na tej możliwości oddzielenia polega istota ruchu. Z tego jednak, że ruch jest możliwy, nie wynika wcale, by istniał on rzeczywiście. Ciało bowiem nie posiada ruchu samo z siebie i przyczyny jego należy doszukiwać się w Bogu” (L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, wyd. cyt., s. 61). Twierdząc tak, powołuje się na *Metafizykę prawdziwą* (zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część druga, twierdzeni dziesiąte). Po raz kolejny nie uwzględniła *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes*, o których wcześniej mówił jako o wyrazie dojrzałej myśli Geulincxa. W tekście tym zaś, komentując artykuł 36 *Zasad filozofii*, w którym Descartes twierdzi, iż Bóg stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem, Geulincx zgadza się, że ruch nie może pochodzić od ciał, ciało musi być poruszane przez Umysł – Boga – Pierwszego Poruszyciela. Nie ma wzmianki o tym, że dostrzega różnicę w pojmowaniu przez Descartes'a ruchu ciała. Nadto zgadza się także z wyrażonym w tym samym artykule przekonaniem Descartes'a, że w świecie od momentu stworzenia jest zawsze tyle samo ruchu i spoczynku (zob. A. Geulincx, *Disputationes physicae, Hypotheses physicae* (d. 3. m. Dec. a. 1664), *Thesis XX*).

ruchu, ciało ma samo z siebie. Powiadam: ciało może być poruszane, nie poruszać; dzięki temu samemu bowiem, dzięki czemu ciało jest rozciągnięte, mogą pewne części, które spoczywają przy sobie, od siebie oddalić się, poprzez umieszczenie innej jakiejś części, która w innym miejscu spoczywała”<sup>222</sup>. Aktualizacja podziału i poruszania się nie wypływa z samego ciała, warunkiem jej jest umysł. Jak czytamy w tej samej dyspucie: „Jeśli więc ciało trzeba poruszyć, poruszane musi być przez umysł; ponieważ poza ciałem, oprócz umysłu, nie może być niczego”<sup>223</sup>. Wskazuje też Geulincx, iż chodzi mu o Umysł właściwy, czyli Boga<sup>224</sup>.

Ruch to „bycie obecnym” (*adesse*) i „bycie nieobecnym” (*abesse*). Te zaś nie mogą dotyczyć tego samego ciała szczegółowego jednocześnie. Muszą najpierw jakieś określone ciała lub części ciała być wobec siebie obecne, a później być nieobecne, żeby można było mówić o ruchu. „Wcześniej” (*prius*) i „później” (*deinde*) to zaś nic innego niż czas. Ruch i czas związane są z ciałem, jak i ze sobą nawzajem: „ilekroć zaś ciało porusza się, tylekroć tym samym istnieje czas”<sup>225</sup>. Tylko w odniesieniu do Boga nie można użyć kategorii „później” i „wcześniej”: „Nie należy więc mówić, że Bóg był wczoraj, że jest dzisiaj, czy że będzie jutro, lecz po prostu, że Bóg jest”<sup>226</sup>. Bóg poprzedza bowiem stworzenie nie w porządku czasu, ale w porządku natury, a pierwszeństwo w czasie wskazuje

---

<sup>222</sup> *Mobilitatem tamen, seu potentiam passivam ad motum, corpus habet a se. Inquam: moveri potest corpus; non movere; hoc ipso enim quo corpus est extensum, possunt partes aliquae, quae inter se accumbunt, inter se recedere, alia quadam parte, quae alibi procumbebat, interiecta*; A. Geulincx, *Disputationes physicae, Isagoges pars tertia* (d. 20. m. Oct. a. 1663), *Thesis VI*.

<sup>223</sup> *Si ergo movendum est corpus, movendum est a mente; quia extra corpus, praeter mentem, nihil esse potest*; A. Geulincx, *Disputationes physicae, Isagoges pars tertia* (d. 20. m. Oct. a. 1663), *Thesis VIII*.

<sup>224</sup> Zob.: A. Geulincx, *Disputationes physicae, Isagoges pars tertia* (d. 20. m. Oct. a. 1663), *Thesis VIII*.

<sup>225</sup> *Cum vero movetur iam corpus, eo ipso existit tempus*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część druga, twierdzenie dwunaste* (s. 54).

<sup>226</sup> *Non dicendum est igitur, Deum heri fuisse, hodie esse, vel cras futurum esse, sed simpliciter, Deum esse*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, *Do Części drugiej, twierdzenia dwunastego* (s. 93).

się poprzez analogię do pierwszeństwa natury<sup>227</sup>. Czas nie może istnieć bez następstwa, a następstwo bez ruchu. Ruch i czas nie mogą istnieć bez czegoś, co jest obecne i nieobecne. Nie mogą być więc od początku, przed nimi musi być ciało, jako to coś, co jest obecne (jest sąsiadującymi ze sobą i przylegającymi częściami), a następnie jest nieobecne. Należy zauważyć, że nie wynika stąd oczywiście obiektywne bycie od zawsze ciała czy bycie pierwszym w naturze.

W ruchu i czasie muszą koniecznie wystąpić dwie fazy: „bycie obecnym” i „bycie nieobecnym”; nie wystarczy tylko jedna z nich. Wynika to z faktu, że tak, jak do istnienia rzeczy składających się z części następujących po sobie potrzebny jest ich stan końcowy, tak dla ruchu i czasu niezbędne są obie fazy. Jak bycie w ruchu to najpierw „bycie obecnym”, a następnie „bycie nieobecnym”, tak bycie w spoczynku oznacza „bycie obecnym” i „wciąż bycie obecnym”. „Bycie obecnym” jest więc punktem wyjścia zarówno ruchu, jak i spoczynku. Na początku jest „bycie obecnym”, jeżeli następnie jest „bycie nieobecnym”, to następuje ruch, a jeżeli „wciąż bycie obecnym”, to mamy do czynienia ze spoczynkiem. Stąd także spoczynek nie może istnieć bez czasu. Choć na początku, mówiąc ściśle, ciało nie ma ani ruchu, ani spoczynku, to właściwszy jest mu jednak ten drugi stan, jako bliższy „byciu obecnym”. W wyniku ruchu i spoczynku powstaje kształt. Polega on na tym, że wiele jakichś części jest w spoczynku względem siebie, a równocześnie poruszają się one względem innych, czyli oddzielają się od nich. Nie mają ściśle kształtu takie rzeczy, na które składają się części ciągle poruszające się względem siebie, na przykład wir. Kształt ich to wyobrażenie naszego umysłu.

Ciała szczegółowe mogą stawać się większe lub mniejsze. Aby ciało stało się większe, musi zostać mu dodane coś z innego ciała szczegółowego. Aby stało się mniejsze, zostaje mu coś odebrane na rzecz innego ciała szczegółowego. Powiększanie i pomniejszanie zmienia ciała szczegółowe. Zmienia się bowiem określona dla

---

<sup>227</sup> Zob.: A. Geulincx, *Disputationes physicae, Hypotheses physicae* (d. 3. m. Dec. a. 1664), *Thesis III, IV*.

danego ciała szczegółowego granica, miara, liczba części, która wynikała z jego istoty. Ciała szczegółowe nie mogą powtarzać się, ani przenikać, ponieważ powodowałyby to zmiany w ciele wziętym ogólnie, co jest niemożliwe z jego definicji.

Rozważania Geulincxa o ciele prowadzą go więc przede wszystkim do wyróżnienia ciała wziętego ogólnie i ciał szczegółowych, stanowiących poprzez swoją wzajemną relację jedną substancję, której przymiotem istotowym jest rozciągłość, a wszystkie inne jej właściwości są wtórne wobec rozciągłości.

### 2.3. Człowiek

Pierwsza prawda metafizyki: „myślę, jestem” nasuwa pytanie, kim właściwie jestem? Z tego, iż jako ja myślące nie jestem świadomy jakichś swoich części, mówiąc inaczej, ogarniam się jako jedność, wynika, że jestem „pewną rzeczą niezłożoną, niepodzielną i pozbawioną wszelkich części”<sup>228</sup>. To, co myśli, choć myśli na różne sposoby, jest jednym i tym samym. Geulincx odrzuca koncepcję duszy trójdzielnej. W *Uwagach do „Etyki”* ujmując to jednoznacznie: „Precz więc z owym wyjaśnieniem Szkoły, które przypisuje nam trzy dusze: wegetatywną, zmysłową i rozumną. Wegetatywna z pewnością nie odnosi się do nas: żywimy się, rośniemy, rozmnażamy bez żadnej myśli i świadomości tych rzeczy. Zmysłową i rozumną duszą jesteśmy my sami, jak długo jesteśmy w tym ciele, ale nie te dwie są w nas, lecz jedna i prosta, ponieważ bardzo jasno czujemy, że jako jedni i ci sami równocześnie czujemy i rozumiemy (...)”<sup>229</sup>. Właściwie jestem więc myślącym ja – umysłem (*mens*).

---

<sup>228</sup> *Simplex quaedam, indivisa, et partium omnium experts res*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie trzecie (s. 25).

<sup>229</sup> *Apagē igitur commentum illud Scholae, quod tres nobis animas indidit, vegetantem, sentientem, et ratiocinantem. Vegetans certe ad nos non pertinet; nutrimur, crescimus, generamus, sine ulla harum rerum cognitione atque conscientia. Sentiens vero, et rationalis anima nos ipsi sumus, quamdiu in corpore hoc sumus; nec duae istae sunt in nobis, sed una simplexque res, cum clarissime sentiamus, nos unos et eosdem sentire simul atque ratioci-*



Jednak to ja złączone jest bezpośrednio z jakimś konkretnym ciałem, które nazywam swoim. Geulincx podkreśla jednak odrębność umysłu i ciała w człowieku. Czytamy: „Moje ciało tak jest mi obce, jak wszystkie inne, lecz jest moje, ponieważ z woli Boga podlegam działaniu. To, że umysł został połączony z ciałem, nic nie znaczy”<sup>230</sup>. To połączenie umysłu i ciała stanowi człowieka (*homo*)<sup>231</sup>.

Geulincx bardzo konsekwentnie utożsamia ja z umysłem. Owo myśląc ja w swoim ziemskim bytowaniu zawsze jednak połączone jest bezpośrednio z jakimś konkretnym ciałem, które uważa za swoje, tworząc w ten sposób człowieka<sup>232</sup>. Jak to określa Geulincx,

---

*nari* (...); A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 38 (s. 260–261). Również Descartes przychylił się ku jedności duszy człowieka. W *Namiętnościach duszy* zauważył: „Istnieje w nas bowiem tylko jedna dusza, a dusza ta nie posiada w sobie żadnych różnych części; ta, która jest zmysłowa, jest także rozumna (...). Błąd, jaki się popełnia każąc jej grać różnorakie osoby, sprzeciwiające się zwykle sobie, pochodzi stąd jedynie, że nie odróżnia się należycie jej funkcji od funkcji ciała, któremu wyłącznie należy przypisać to wszystko, co można zauważyć w nas jako sprzeciwiające się naszemu rozumowi” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, PWN b. m. w. 1958, Część I, art. XLVII, s. 61–62 (AT XI, 364–365)). Kwestię tę omawia także Descartes w korespondencji z Regiusem, gdzie czytamy między innymi: „Dusza w człowieku jest jedna, mianowicie rozumna (...). Natomiast siła wegetatywna w człowieku nie jest niczym innym jak pewnym rozłożeniem (*constitutio*) części ciała (...)” (R. Descartes, *List do Regiusa z maja 1641*, AT III, 371–372; przekład za: R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, wyd. cyt., s. 12).

<sup>230</sup> *Corpus meum tam alienum est a me quam omnia alia, sed meum est quia ex arbitrio Dei patior. – Mentem unitam esse corpori, nihil significat*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia dziewiątego (s. 82).

<sup>231</sup> Geulincx podkreśla, że człowieka należy definiować jako połączenie umysłu z ciałem, nie należy zaś odwracać składników tej definicji: człowiek nie jest ciałem z umysłem (zob.: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §3).

<sup>232</sup> H. van Ruler we Wstępie do przekładu na język angielski *Etyki* Geulincxa uważa, że jego metafizyka przedstawia obraz umysłu uwięzionego w ciele. Pisze on: „Metafizyka ma nam uzmysłwić, że jesteśmy bytami świadomymi uwięzonymi w materialnym świecie” (*Metaphysics will make us realise that we are conscious beings trapped in a material world*; A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt., s. XXV). Choć Geulincx posłużył się tą metaforą Platona w swojej *Metafizyce prawdziwej* (zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenia ósme), nie należy odczytywać jego koncepcji „umysłu wcielonego” w kategoriach „duszy uwięzionej w ciele”, ponieważ kłóciłyby się to z obrazem Boga, który przedstawia Geulincx, a to właśnie On połączył umysł z ciałem.



człowiek jest „umysłem wcielonym” (*mens incorporata*)<sup>233</sup>. Podkreślając istotność ciała, zauważa, iż bez niego człowiek nie byłby tym, czym jest. Umysł i ciało składają się na człowieka. Są więc od niego wcześniejsze: „wcześniej bowiem jest bycie, niż składanie się na coś innego”<sup>234</sup>. Twierdzi również, że właściwie wskazuje się, co jest w człowieku materią, a co formą, gdy przyjmuje się, że umysł w człowieku odpowiada materii, a ciało formie. Nie ze względu na umysł bowiem mówi się, iż człowiek jest tym, czym jest, lecz z powodu ciała. Nie może być człowiekiem ten, kto nie jest wcielony. Przedstawione tu rozróżnienie między ja, czyli umysłem, a człowiekiem, czyli umysłem wcielonym, Geulincx oddaje w sposób niezwykle jasny, ale i liryczny, w słowach zabarwionych jakąś egzystencjalną rozterką. Przytoczymy tu dość obszerny *passus*. Geulincx pisze: „Określone więc zostało «moim ciałem», mianowicie dlatego, że jest dla mnie sposobnością postrzegania innych ciał tego świata i bez jego pomocy nie postrzegałbym innych ciał tego świata. Gdybym bowiem został pozbawiony oczu, nie widziałbym tych innych ciał; więc gdybym został pozbawiony całego swojego ciała, nie widziałbym także tych innych ciał, i tak trzeba powiedzieć o uszach i pozostałych narządach moich zmysłów. Tymczasem «moje ciało» jest częścią tego świata, mieszkańcem czwartej strefy<sup>235</sup> i zalicza się do gatunków chodzących, ja zaś w małym stopniu jestem częścią tego świata, ja mianowicie, który wymykam się wszelkim zmysłom, który nie mogę ani sam być widziany, ani słyszany, ani ręką dotknięty. One wszystkie są związane z moim ciałem, nic z nich aż do mnie nie dochodzi; ja ponad wszelki gatunek wznoszę się, ja bez koloru, bez kształtu, bez wymiaru, nie długi, nie szeroki, te wszystkie bowiem [określenia] odnoszą się do mojego ciała. Ja jestem określony jedyną myślą

---

<sup>233</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 45 oraz *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima*, §3.

<sup>234</sup> (...) *prius enim est esse quam alterum componere*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część druga*, twierdzenie drugie (s. 38).

<sup>235</sup> Podział świata na strefy zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 2.

i chceniem”<sup>236</sup>. Jako ja, czyli umysł, wykraczam poza świat, jako człowiek, czyli umysł wcielony, jestem częścią tego świata.

Mimo całej swej admiracji dla Descartes’a i zależności od jego filozofii, Geulincx nie pojmuje człowieka ściśle po kartezjańsku jako wyłącznie substancję myślącą. Człowiek jawi mu się – można domniemywać, że poprzez odczuwanie samego siebie – jako byt złożony, jako jedność substancji myślącej i substancji rozciągłej. Tę jedność wprawdzie i Descartes podkreślał bardzo mocno, ale widział ją jedynie w kontekście działań praktycznych<sup>237</sup>, co upoważniało do interpretowania jego stanowiska jako faktycznej akceptacji tezy o jedynie akcydentalnym charakterze związku duszy z ciałem<sup>238</sup>. Geulincx jedność psychofizyczną zdaje się odczuwać na sobie samym, co prowadzi go wyraźnie na grunt arystotelesowskiego hylemorfizmu. Ponieważ jednak arystotelesowską metafizykę świadomie odrzuca, więc rozumienie duszy jako formy i ciała jako materii stara się zinterpretować nie po arystotelesowsku – Bóg jest stwórcą człowieka i stworzył go jako wcieloną duszę. Jedność duszy i ciała jest więc dla Geulincxa zarazem kategorią metafizyczną i opisem kondycji ludzkiej, wskazaniem na rzeczywiste źródło losu każdego człowieka. Tym samym jednak Geulincx nie będzie mógł przestać, jak Descartes, na wyprowadzeniu zagadnienia jedności psychofizycznej ze sfery metafizycznej i przeniesieniu go do sfery działań praktycznych, co było faktycznie rezygnacją z rozwiązania

---

<sup>236</sup> *Definitum ergo est meum corpus, nempe quod mihi occasio est percipiendi alia corpora huius mundi, et sine cuius interventu alia corpora huius mundi non perciperem. Si enim oculis carerem, alia ista corpora non viderem; ergo si toto meo corpore carerem, etiam alia ista corpora non viderem, et ita de auribus et reliquis sensuum meorum instrumentis dicendum est. Interim corpus meum pars huius mundi est, incola quartae plagae, et inter species gradientes sibi locum vindicat; ergo vero minime pars huius mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse, nec audiri, nec manu tentari possim. Haec omnia in corpore meo sistunt, nihil horum ad me usque permeat; ego speciem omnem excedo, ego sine colore, sine figura, sine dimensione, non longus, non latus, haec enim omnia ad corpus meum pertinent. Ego sola cognitione volitioneque definior; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 5 (s. 225).*

<sup>237</sup> Zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 38, 1993, s. 117–127.

<sup>238</sup> Zob. Wstęp tłumacza do: R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, cyt.

problemu wzajemnych oddziaływań duszy i ciała, lecz będzie musiał poszukiwać wyjaśnienia na gruncie metafizyki. Do kwestii tej powrócimy, omawiając teorię okazjonalistyczną.

Człowiek jest więc myślącym ja bezpośrednio związanym z jakimś konkretnym ciałem, które uważa za swoje, duszą wcieloną w to oto ciało. Tę jedność umysłu i ciała Geulincx określa mianem kondycji ludzkiej (*condicio humana*). W języku łacińskim *condicio* używane jest w kilku znaczeniach. Może oznaczać „układ obustronny i dobrowolny”, ale także „jednostronny narzucony warunek”, jak również „warunki życia”, „los”, „doleć”. Geulincx rozumie termin „kondycja” w sposób złożony. Ponieważ, według niego, Bóg łączy ducha i ciało w człowieka, nie mając względu na wolę tego człowieka, a wyłącznie w zgodzie ze swoim życzeniem, należy w kondycji ludzkiej dopatrywać się układu jednostronnego narzuconego przez Boga człowiekowi. Jednocześnie kondycja ludzka to los, który jest udziałem każdego człowieka, w swoich zasadniczych i ogólnych aspektach wspólny wszystkim ludziom. Na to zdaje się wskazywać u Geulincxa wyróżnienie czterech podstawowych i ogólnych elementów kondycji człowieka: narodzin, działania, doznawania i śmierci<sup>239</sup>. Dokonana zostaje więc analiza kondycji ludzkiej w ramach poznania siebie, określona ściślej badaniem siebie<sup>240</sup>. Termin „badanie siebie” (*inspectio sui*), używany przez Geulincxa w *Etyce*, odnoszący się do poznania empirycznego, stanowi jakby

---

<sup>239</sup> Geulincx pisze: „Kondycja ludzka ma jakby cztery części: po pierwsze, działanie, dzięki któremu poruszamy nasze ciało i za pośrednictwem naszego, pewne inne ciała; po drugie, uczucie, przez które odbieramy obraz od części tego świata, kiedy je wzrokiem, słuchem i innymi zmysłami postrzegamy; trzecią częścią jest nasze narodzenie, czyli pierwsze przyjście do tego stanu i tej kondycji; czwartą częścią jest śmierć, czyli nasze wyjście z tej kondycji” (*Humana condicio quatuor habet veluti partes: primo actionem, qua movemus nostrum corpus, et mediante nostro, quaedam alia corpora; secundo passionem, qua recipimus speciem a partibus huius mundi, dum eas visu, auditu, aliisque sensibus usurpamus; tertia velut pars est nativitas nostra, seu primus adventus in hunc statum et hanc condicionem, quarta pars est mors, seu exitus noster ex hac condicione*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, Streszczenie §2 (s. 243)).

<sup>240</sup> Problem kondycji ludzkiej jest szczególnie istotny w *etyce* Geulincxa, zwłaszcza w rozumieniu cnoty pokory.

zapowiedź tego, iż w rozważaniach obok metafizyki należy posłużyć się naukami szczegółowymi. Geulincx będzie więc często odwoływał się do swojej wiedzy z zakresu medycyny.

Geulincx stwierdzając jedność umysłu i ciała, podkreśla, iż jedność ta wynika z życzenia Tego, który jest zarówno nad myślącym ja, jak i nad ciałem – Boga. Kondycja ludzka zostaje udzielona człowiekowi bez jego woli, tak samo jak zostanie kiedyś bez udziału jego woli mu zabrana. Co więcej, wszystko, co wydaje się, że dzieje się na polecenie woli człowieka, właściwie dzieje się dlatego, że chce tego Bóg: „Zależy więc moja ludzka kondycja nie od jakiejś natury lub konieczności, lecz od woli; nie mojej, jak bardzo jasno zobaczyłem, lecz kogoś innego, a mianowicie Boga”<sup>241</sup>. Narodziny, czyli wprowadzenie przez Boga w ludzką kondycję, oznaczają dla Geulincxa moment poczęcia człowieka w łonie matki: „(...) «urodzić się» nie znaczy bowiem dla mnie «wydać na świat», lecz zostać związanym z ciałem i wejść do tego świata, w którym byłem także wtedy, gdy zostałem umieszczony w łonie matki”<sup>242</sup>. Uważa on, że embrion ma świadomość i możliwości poznawcze. Od momentu poczęcia jest bowiem złożeniem umysłu i ciała. Píše o tym, wyraźnie jednak wskazując, iż nie jest to opinia powszechna: „Nie myśl, że embrion, jak to nazywają, kiedy został ukształtowany w brzuchu matki, i główne części, takie jak mózg i serce, zyskał (co dzieje się około czternastego dnia od poczęcia, czyli cielesnego połączenia rodziców), jest pewnym automatem, który na wzór zwierzęcia lub rośliny, tylko żyje, porusza się bez świadomości i poznania. Przedstawiają bardzo liczne nasze wyobrażenia, które czerpiemy z tego, że jak tylko zostaliśmy zamknięci w łonie matki, embrion już wtedy został obdarzony poznaniem i że jest prawdziwym człowie-

---

<sup>241</sup> *Pendet igitur humana condicio mea non a natura aliqua seu necessitate, sed ab arbitrio, non meo, ut clarissime vidi, sed alterius, utique Dei*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie dwunaste (s. 33).

<sup>242</sup> (...) „*nasci*” enim mihi non est in lucem edi, sed corpore iungi, et intrare in hunc mundum, in quo etiam eram, cum matris utero inclusus eram; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §10, 1 (s. 72). Zob. też: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Introductio, Sectio II*.

kiem, składającym się z duszy myślącej i ciała”<sup>243</sup>. Słowa wskazują, iż Geulincxowi bliżej jest do współczesnej wiedzy o życiu prenatalnym człowieka, niż do przekonań jego czasów. Geulincx zdaje się tu być nawet bardziej konsekwentny niż Descartes. Ten drugi bowiem nigdzie nie wskazał wprost, że umysł działa już w stadium embrionalnym<sup>244</sup>, lecz wolał twierdzić, że „umysł, skoro tylko został wlany w ciało dziecka, zaczyna myśleć, a zarazem jest świadomy swego myślenia, choć później nie przypomina sobie tego, gdyż formy poznawcze tych myśli nie utrwalają się w pamięci”<sup>245</sup>. Woli więc nie określać, w jakim momencie – jeszcze będąc w łonie matki – ciało dziecka zostaje połączone z umysłem, czyli substancją myślącą. Geulincx zakłada zaś, że dokonuje się to w momencie poczęcia. Podejmując zaś kwestię stanu umysłu człowieka w różnych okresach jego rozwoju (do czego jeszcze powrócimy), Geulincx zauważa, że Descartes właściwie rozważa człowieka, poczynając od chwili jego narodzin. Stwierdza: „Kartezjusz mówi więc w zwyczajny sposób o właśnie narodzonych i wydanych na świat

---

<sup>243</sup> *Ne forte putes embryonem, ut vocant, dum iam formatus est in utero matris, et partes principes, veluti cerebrum et cor, sortitus est (quod fit circiter die quarto decimo a conceptione, seu carnali coniunctione parentum), esse automa quoddam, quod instar bruti, vel plantae, tantum vivat, sine conscientia et cognitione moveatur. Ostendunt quamplurima nostra praeeiudicia, quae ex eo hausimus, quam primum matris utero inclusi fuimus, embryonem et tunc praeditum esse cognitione, esseque verum hominem, anima rationali et corpore constantem;* A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §10, 2 (s. 276).*

<sup>244</sup> Być może jednak w kontekście Descartes’a definicji myślenia należy w ten sposób rozumieć jego uwagę w *Namiętnościach duszy*: „Tak np. jest zupełnie możliwe, że dziwne wstręty, które pewni ludzie mają do zapachu róż, do kotów lub do rzeczy podobnych, pochodzą stąd jedynie, że w początkach swego życia doznali oni silnej urazy ze strony jakichś podobnych przedmiotów lub też odczuwali taką urazę wraz ze swą matką, która doznała jej będąc w ciąży. Istnieje bowiem niewątpliwie wzajemne oddziaływanie pomiędzy wszelkimi ruchami matki a ruchami dziecka w jej łonie, tak że to, co jest szkodliwe dla jednego, szkodzi także drugiemu” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część II, art. CXXXVI, s. 119 (AT XI, 429)).

<sup>245</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii..., Odpowiedź na zarzuty czwarte*, wyd. cyt., s. 210 (AT VII, 246). Por. także R. Descartes, *Entretien avec Burman*, ed. Ch. Adam, Boivin et C-ie, Paris 1937, 14, w polskim przekładzie: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii..., wyd. cyt., s. 454.*

niemowlętach, które dla nas były dziećmi”<sup>246</sup>, czyli stanowiły już drugi etap rozwoju człowieka.

Jedność umysłu i ciała, mająca miejsce zgodnie z wolą Boga, czyli życie, Geulincx wyjaśnia na płaszczyźnie nauk medycznych, odwołując się do anatomii i fizjologii. Żyjemy, póki ma w nas miejsce ruch, rozprowadzający tchnienia od serca poprzez naczynia krwionośne do mózgu, z niego zaś przez nerwy do członków. Przywołajmy tu opis Geulincxa: „Ognisko i płomień, który jest w sercu, krew serca pobudza i jakby do wrzenia doprowadza; części zaś mocniejsze tej krwi i bardziej nadające się do ruchu, zupełnie na małe cząstki podzielone i bardzo szybko poruszane, dzięki swoim naczyniom posuwają się ku mózgowi, a tamże wśród otworów mózgu na wszystkie strony pobudzane, nazywane są tchnieniami (*spiritus*). Te tchnienia niesione przez nerwy, które wszystkie do mózgu sięgają, przekazują ruch naszym członkom, do których te nerwy odnoszą się drugim swoim końcem”<sup>247</sup>. Zauważa on jednak, że nauki szczegółowe nie odpowiadają na pytanie o przyczynę owego ruchu, a tylko wyjaśniają, w jaki sposób ruch ten w człowieku się rozchodzi. To na płaszczyźnie metafizycznej należy szukać odpowiedzi – przyczyną tą jest Bóg.

Ludzka kondycja polega na jedności umysłu i ciała, przejawiającej się w działaniu i doznawaniu. Ciało działa w związku z umysłem, umysł doznaje w związku z ciałem. Jak pisze Geulincx: „Mia-

---

<sup>246</sup> *Loquitur ergo Cartesius communi modo de infantibus iam exclusis et in lucem editis, qui nobis pueri fuerunt*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem primam, art. 71*.

<sup>247</sup> *Focus enim ille atque ardor, qui in corde est, sanguinem cordis agitat, et quasi in ebullitionem attollit; partes vero solidiores huius sanguinis, magisque ad motum aptae, minutim admodum divisaes celerrimeque motae, vasis suis in cerebrum illabuntur, ibidemque intra cavitates cerebri in omnem partem agitatae, spiritus vocantur. Hi spiritus per nervos, qui omnes in cerebrum patent, devecti, motum artubus nostris, ad quos hi nervi altera sua extremitate pertinent, communicant*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 11 (s. 229)*. Descartes podobnie wskazał, że tchnienia są „jak gdyby niezmiernie delikatnym wietrzykiem, a raczej bardzo czystym i ruchliwym płomieniem, który wznosząc się bezustannie w wielkiej obfitości od serca do mózgu udaje się stamtąd poprzez nerwy do mięśni i nadaje ruch wszystkim kończynom” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie, Część piąta*, wyd. cyt., s. 63 (AT VI, 54); zob. też R. Descartes, *Namiętności duszy, Część I, art. X (AT XI, 334–335)*).

nowicie na tym, że przez wzgląd na ciało określonym sposobem poruszeni podlegamy działaniu pewnych i bardzo różnych doznań; po drugie, także na tym, że przez wzgląd na naszą wolę określone jakieś ciało stosownie do naszego polecenia rozmaicie się porusza i zgodnie z różnymi swoimi częściami rozmaicie jest pobudzane; na tych dwóch [rzeczach] opiera się bowiem owa jedność umysłu z ciałem, dzięki której jesteśmy ludźmi”<sup>248</sup>. Działanie polega więc na tym, że umysł chce, a podleganie działaniu odbywa się poprzez ciało i obejmuje odczucia zmysłowe oraz uczucia. Można doszukać się tu Geulincxa definicji klasycznych kategorii *actio* i *passio*.

Odczucia zmysłowe (*sensus*) są wynikiem rozmaitych ruchów w człowieku powodowanych przez różne ciała. Stanowią one istotne, choć nie najważniejsze, źródło poznawcze, na tyle jednak ważne, że egzystencja w świecie człowieka pozbawionego któregoś ze zmysłów jest utrudniona, jest on pozbawiony bowiem części wiedzy o świecie fenomenalnym<sup>249</sup>. W sposób bardziej szczegółowy Geulincx zajmuje się zmysłem wzroku, ale jego rozważania można odczytać również jako przykładowe, a ich ogólny schemat odnieść także do pozostałych zmysłów.

---

<sup>248</sup> *Nempe in eo, quod ratione corporis certe modo moti certas et diversissimas patiamus perceptiones; secundo etiam in eo, quod ratione voluntatis nostrae certum aliquod corpus pro arbitrio nostro varie moveatur et secundum diversas suas partes varie agitetur; in his enim duobus consistit unio illa mentis cum corpore, qua homines sumus; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Część trzecia, twierdzenie pierwsze (s. 65).*

<sup>249</sup> Geulincx uważa, o czym już wspominaliśmy, wzrok za szczególnie istotny zmysł, wskazując, iż ludzie niewidomi od urodzenia są pozbawieni ogromnej części istotnej wiedzy o świecie, co więcej nie są w stanie zrekompensować sobie owych braków, wykorzystując inne zmysły: „A kiedy opowiadamy im o Słońcu, Księżycu, gwiazdach i rozległym owym niebie, chmurach oraz zjawiskach z nimi związanych i kolorach, niczego im oprócz pustych nazw nie przekazujemy; albowiem niczego więcej te nie oznaczają dla nich, niż *sisimandrum*, *sipolendrum*, *sincaptis* i podobne puste słowa, którymi śmieszny ów kucharz u Plauta chełpił się, że swoje potrawy zaprawia [Plautus, *Pseudolus*, 828–836]” (*Cumque illis et Solem et Lunam, et stellas, et vastum illud coeruleum, et nubes, et earum phasmata, atque colores enarramus, nihil nisi inania nominamus; nec enim plus rei haec significant illis, quam „sisimandrum, sipolendrum, sincaptis”, et similia inania, quibus ridiculus ille apud Plautum coquus cibos suos condire se iactat; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 25 (s. 235–236)).*



Geulincx zastanawia się, co potrzebne jest, aby widzieć. Oczywiście oczy, jako narząd ciała, czyli „skórki, błonki, osłony, w pewnych płynach, w pewien sposób rozciągnięte, ułożone, ukształtowane”<sup>250</sup>. Oczy odbierają bodźce w postaci obrazów, odbijają je niczym lustro i przenoszą do jakiejś części mózgu, gdzie obrazy te zostają niczym w wosku odcisnięte. Samo widzenie polega jednak na zaangażowaniu obok narządów cielesnych także umysłu, który owe obrazy poznaje. Może więc Geulincx widzenie opisać następująco: „(...) widzimy bowiem przez te albo owe nerwy w określony sposób drgające, ilekroć dzięki nim ruch może odnosić się do mózgu i to określonej części mózgu, żeby wszystkie owe i bardzo różne wrażenia światła, kolorów, dźwięków itd. zostały w nas wzbudzone”<sup>251</sup>.

Drugi zmysł, na który zwraca uwagę Geulincx, to smak. Jest to bowiem zmysł, który najgłębiej, na ile jest to możliwe, przenika poznawane przez człowieka rzeczy i daje o nich najprawdziwsze dostępne drogą zmysłową poznanie: „(...) głębsze części ciała, które przed nim wewnątrz otwiera, penetruje i zgłębia. Dlatego także dzieje się tak, że jeden zmysł co innego często wie o rzeczach, niż pozostałe zmysły, np. wino, o którym dotyk powiedział, że jest zimne, dzięki smakowi zauważamy, że jest ciepłe, a pozłocone lekarzy pigułki, o których wzrok powiedział, że są miłe, dzięki smakowi dają się poznać jako okropne i gorzkie”<sup>252</sup>. Zmysł ten ukazany jest jako kontrolujący i korygujący pozostałe.

---

<sup>250</sup> *Pelliculas, membranulas, tunicas, certis liquoribus, certo modo distentas, compositas, conformatas*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §2, 9 (s. 54).

<sup>251</sup> (...) *videmus enim his aut illis nervis certo modo vibratis, cum per eos motus ad cerebrum, certamque cerebri partem pertinere potest, omnes illas diversissimasque species luminis, colorum, sonorum, etc. in nobis suscitari*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie czwarte (s. 67).

<sup>252</sup> (...) *interiora corporis, quod ei subiicitur interius, pervadit et penetrat. Ex quo etiam fit, ut hic sensus alia saepe de rebus sentiat quam caeteri sensus, v. g. spiritum vini, quem tactus frigidum esse dixerat, gustatu calidum esse deprehendamus, et inaurata medicorum catapotia, quae visus placida esse dixerat, gustatu horrida et amara perhibeantur*; A. Geulincx, *Etyka*, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 15 (s. 199).



Tak jak przyczyna odczuć zmysłowych leży poza człowiekiem, tak uczucia powstają w nim, choć nie są w jego mocy<sup>253</sup>. Geulincx włączając uczucia do sfery zmysłowej jako powstające w rezultacie oddziaływania ciała, odwołuje się do pokrewieństwa łacińskich wyrazów. Na określenie uczucia używa rzeczownika *passio*, który może oznaczać też „cierpienie”, „gwałtowne uczucie”, „namiętność” czy wręcz „żądzę”. Rzeczownik ten pochodzi od czasownika *pati*, oznaczającego „coś znosić”, „wytrzymywać”, „doznawać”, „cierpieć”, „czemuś ulegać”. Uczucie więc jest tym wszystkim, co człowiek znosi, wytrzymuje, doznaje czy też cierpi przez wzgląd na ciało. Geulincx używa rzeczownika *passio* tylko w neutralnym znaczeniu – uczucie, zamiennie z innym łacińskim wyrazem, *affectus*, oznaczającym przede wszystkim „stan duchowy”, rzadziej „stan fizyczny”, „uczucie”, „wzruszenie”. Uczucie więc, podobnie jak odczucie zmysłowe, jest jakimś doznaniem człowieka, jakimś wewnętrznym odczuwaniem siebie, które spotyka umysł poprzez ciało. Gdyby człowieka pozbawić ciała, nie posiadałby już ani odczuć zmysłowych, ani uczuć. Działanie i podleganie działaniu zdefiniowane przez Geulincxa można uznać jako inspirowane poglądami Descartes’a. Chodzi przede wszystkim o rolę, jaką odgrywają w nich dusza (umysł) i ciało. Descartes dzieli spostrzeżenia na te, których przyczyną jest dusza, i na te wypływające od ciała. Wskazuje, iż pierwsze z nich to działania, które polegają na tym, że dusza chce<sup>254</sup>, drugie zaś to doznania, zarówno powodowane przez ciała zewnętrzne działające na zmysły jak nasze własne ciało, oraz uczucia<sup>255</sup>. Tym ostatnim Descartes poświęcił odrębny traktat –

---

<sup>253</sup> Geulincx twierdzi: „Uczucia nie są w naszej władzy (...); tak więc zmartwienie, niepokój, strach i podobne uczucia, które zwykle targają człowiekiem, gdy zagrażają bieda i inne niebezpieczeństwa zbliżającej się śmierci, odnoszą się do porządku natury i są poza sferą postępowani; ani do cnoty, ani do wady nie należy ich zaliczać (...)” (*Passiones non sunt in nostra potestate (...); itaque sollicitudo, anxietas, timor, et similes passiones quae hominem concutere solent, dum egestas atque propinquae mortis pericula imminet, spectant ad ordinem naturae, et sunt extra genus moris, neque virtuti neque vitio vertendae (...)*); A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §6, 10 (s. 265)).

<sup>254</sup> Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, Część I, art. XIX (AT XI, 343).

<sup>255</sup> Zob. R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 6 października 1645* (AT V, 59–60).

*Les passions de l'âme (Namiętności duszy)*<sup>256</sup>. Uczucia zdefiniował jako spostrzeżenia lub wzruszenia odnoszące się w sposób szczególny i wyłączny do duszy, nie będące jednak aktami woli, a spowodowane i podtrzymywane przez pewien ruch tchnień, ze względu na które uczucia związane są z ciałem<sup>257</sup>.

Geulinx uważa, iż ludzie w taki sam sposób podlegają uczuciom, ale ludzkie ciała mogą być w pewien sposób odmiennie przystosowane do różnych uczuć. Twierdzi on: „Tak niektórzy są skłonni do miłości cielesnej, inni nie do miłości cielesnej, lecz do karania; ta sama jednak w obu jest skłonność, mianowicie robienie czegoś ze względu na uczucia; lecz u człowieka rozpustnego ciało inaczej zostało przygotowane, aby mianowicie łatwo wzbudzało w umyśle uczucie miłości cielesnej. Stąd stosownie do różnaitości regionów, wielości kondycji, doświadczeń itd., mówi się, że różni ludzie mają różne wady, ponieważ ciało zostało przystosowane do zupełnie różnych uczuć w całkowicie różnych regionach, w różnym wieku itd., z czym łącząca się przychylność umysłu i skłonność do działania ze względu na uczucia powoduje całkowicie różne zewnętrznie wady”<sup>258</sup>.

Geulinx mówiąc o uczuciach, odróżnia w człowieku jego naturę od postępowania. Uczucia rozważane w stosunku do natury są czymś dobrym, „zawiera się bowiem w tych uczuciach dobra strona kondycji ludzkiej i może nade wszystko dzięki nim jesteśmy ludźmi, a po odebraniu ich razem z odczuciami zmysłowymi, nie ma niczego, dzięki czemu dłużej mniemalibyśmy, że jesteśmy

---

<sup>256</sup> Na temat tłumaczenia franc. *passions* na język polski zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. XXIV–XXV.

<sup>257</sup> Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, Część I, art. XXVII–XXX (AT XI, 349–351).

<sup>258</sup> *Sic quidam proclives sunt ad venerem, alii non ad venerem, sed ad vindictam; eadem in utrisque est proclivitas, scilicet agendi aliquid gratia passionis; sed in venereo homine corpus aliter dispositum est, ut scilicet menti facile passionem veneream incutiat. Hinc pro diversitate regionum, aetatum, condicionum, exercitiorum, etc., alii aliis vitiis dediti esse dicuntur, quia corpus aliis atque aliis passionibus accommodatum est in aliis atque aliis regionibus, aetatibus etc., cui accedens mentis proclivitas, et propensio ad agendum gratia passionum alia atque alia exterius vitia producit*; A. Geulinx, *Etyka*, Traktat IV, §5 (s. 129–130).

ludźmi”<sup>259</sup>. Mówiąc inaczej: kondycja ludzka została nadana przez Boga, a więc wszystko, co z nią związane, jest dobre. W stosunku do postępowania uczucia są obojętne: ani dobre, ani złe. Złe może być tylko to, że człowiek daje się im prowadzić, a przecież Bóg nakazał mu podążać za rozumem i swoim prawem. Geulincx pisze: „Rzeczą wymagającą odwagi jest to, żeby nie pozwolić się wyprzedzić przez uczucia, to znaczy, żeby nigdy nie dać im tego prawa, aby mogły jakieś nasze działanie albo nakazać, albo powstrzymać, lecz całe owo prawo nienaruszone pozostawić rozumowi. On bowiem widzi, on może być przewodnikiem naszych działań; wszystkie uczucia są ślepe”<sup>260</sup>. Podobnie zresztą, mimo że Bóg dał człowiekowi zmysły, to w poszukiwaniu prawdy kazał mu opierać się na pojęciach wrodzonych umysłowi. Tak samo błędnie więc, według Geulincxa, postępują ci, którzy w filozofii podążają za zmysłami, jak ci, którzy w etyce za uczuciami. Geulincx ma jednak świadomość, że ludzie wielokrotnie podążają za swymi uczuciami, co więcej dostrzega on pewną skłonność do tego, a nazywa ją gnuśnością, która powoduje, że człowiek nie zwraca należytej uwagi na nakazy rozumu. Człowiek waha się, czy chce podążać za rozumem, i tym chętniej zwraca się ku temu, ku czemu ciągnie go uczucie. Geulincx mówi, że, na przykład, pożądanie cielesne, jako pewne doznanie, nie jest złe, ale skłonność do trwania w nim, czy zadowolenie, jest już źródłem grzechu. Skłonność do uczuć wywodzi Geulincx z niemowlęctwa człowieka, do czego jeszcze wrócimy.

---

<sup>259</sup> (...) *consistit enim in his passionibus bona pars condicionis humanae, et fere potissimum per illas homines sumus, et demptis hisce una cum sensibus, non est quod nos amplius homines esse existimemus*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat IV, §1 (s. 122). Taką samą ocenę uczuć przedstawił Descartes, gdy w *Namiętnościach duszy* napisał: „Widzimy bowiem, że one [uczucia] wszystkie są dobre z natury i że powinniśmy unikać jedynie ich złego użycia lub ich nadmiaru (...)” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część III, art. CCXI, s. 169 (AT XI, 486)).

<sup>260</sup> *Hoc masculinum est, non sinere se praeverti a passionibus, id est, nunquam illis hoc iuris dare, ut actionem aliquam nostram aut iubere aut inhibere possint, sed totum illud ius rationi integrum relinquere. Haec enim videt, haec dux esse potest actionum nostrarum; passiones omnes coecae sunt*; A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §1, 16 (s. 179).

Przyjęta przez człowieka postawa wobec uczucia pozwala Geulincxowi scharakteryzować różne sposoby życia: życie prostych ludzi (*vita vulgi*), życie filozofów (*vita philosophica*) oraz życie chrześcijańskie (*vita christiana*). Mamy więc odpowiednio życie oparte na: działaniu powodowanym uczuciem (*actio ex passione*), działaniu wbrew uczuciu (*actio contra passionem*) oraz działaniu mimo uczucia (*actio praeter passionem*).

Prości czy zwykli ludzie wiodą życie powodowani uczuciami. Wśród nich wyróżnić można cztery grupy, które Geulincx określa mianem stopni (*gradus*). Dla pierwszej grupy ludzi prostych bodźcem do wypełniania podstawowych powinności, jak uczenie się i wybranie jakiegoś trybu życia, jest strach (*metus*): strach przed rodzicami i nauczycielami. Pod wpływem strachu obierają jakiś tryb życia, w którym trwając, najczęściej się do niego przyzwyczajają, co budzi w nich miłość do niego. Tak więc ten pierwszy stopień prostych ludzi początkowo trzyma się obowiązku ze strachu, a gdy przywyknie do wypełniania go, z miłości. Ludzie tacy powszechnie wydają się umiarkowani i zrównoważeni. Inny rodzaj strachu charakteryzuje drugi stopień ludzi prostych, jest to strach przed własnym sumieniem, sumieniem rozumianym jako pewien popęd lub instynkt ludzkiego ducha do wypełniania tego, co wydaje się, że każe rozum. To sumienie, gdy człowiek jest mu posłuszny, jest spokojne, gdy zaś czyni się mu wbrew, dręczy. Nie postrzegają oni jednak właściwie sumienia i dlatego często błędnie odczytują nakazy rozumu. Na przykład, rozum nakazuje wzgardzenie sobą, a tacy ludzie dodają do tego dręczenie siebie; lub rozum zakazuje zabijać innych ludzi, a oni dodają zakaz przenoszenia ludzkich szczątków z miejsca pochówku. Sumienie tak rozumiane ma jednak to do siebie, że podobnie jak inne uczucia, słabnie wraz z przyzwyczajaniem się. Ludzie ci są błędnie uważani za religijnych i świętych. Trzecia grupa ludzi prostych to ci, którzy strach przewyciężają zuchwałością i lekkomyślnością. Narażają się na niebezpieczeństwa, wielokrotnie zmieniają tryb życia. Strach budzi w nich wszystko to, co stałe i ciągle. Potocznie określani są jako ambitni i bystrzy. Choć może taka postawa w końcu, po przyzwyczajeniu się do niebezpieczeństw, prowadzić do tego, że mają za nic śmierć, i tacy często

stają się żołnierzami, lub że nie zależy im na dobrym imieniu i tacy stają się rozbójnikami. Czwarty stopień ludzi prostych powściąga jedno uczucie drugim, mu przeciwnym. Gdy boją się, że są zbyt posłuszni, stają się zuchwali; gdy odczuwają nadmierną skłonność do rozkoszy, tłumią ją w sobie widmem niesławy. Takich ludzi prosty lud określa mianem mądrych i przezornych. Te cztery stopnie wyróżnione wśród ludzi prostych zdają się wskazywać coraz groźniejsze w skutkach poddawanie się działaniu z uczucia, a zarazem coraz trudniejsze do odkrycia.

Życie filozofów polega na działaniu wbrew uczuciu, a wynika to przede wszystkim z faktu, że chcą odróżnić się całkowicie od prostych ludzi. Ale, jak twierdzi Geulincx, „przez to z pewnością nie zmądrzeli, lecz wyraźniej i inaczej niż lud oszaleli”<sup>261</sup>. Podobnie jak w przypadku życia ludzi prostych są cztery stopnie życia filozoficznego: życie cyników i stoików, życie platoników oraz dwa rodzaje życia umartwiających się (*mortificati*). Cynicy i stoicy uważają, że należy wykorzystać wszelkie uczucia. Ich błąd tkwi w tym, że ludzka kondycja ze swej natury związana jest z uczuciami i odrzucając uczucia, odrzuca się także ją. Platonicy zalecają, by nie tyle odrzucać uczucia, ile powstrzymać się od działania wszędzie tam, gdzie człowiek ma świadomość, że przez uczucie może być pobudzany. Geulincx jako przykład przywołuje opowieść o Platonie, który miał powiedzieć do niegrzecznego chłopca, iż wychłostałby go, gdyby się nie gniewał<sup>262</sup>. Chociaż więc kara była jak najbardziej słuszna, Platon powstrzymał się od jej wymierzenia, ponieważ był ogarnięty przez uczucie, jakim jest gniew<sup>263</sup>. Ale i ci błędzą, ponieważ, po pierwsze, czasem można tak postępując, także poniechać działań dobrych, a po drugie, człowiek może powstrzymać się od jakiegoś działania tylko ze względu na nakaz rozumu,

---

<sup>261</sup> (...) *et sic quidem non sapuerunt, sed splendidius et aliter quam populus insaniverunt*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat IV, §3 (s. 125).

<sup>262</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, III, 39 oraz Seneka, *O gniewie*, III, 12, 5.

<sup>263</sup> Por. Cicero, *O powinnościach*, 1, 25, 89.

a nie na uczucie. Niektórzy filozofowie zaś nakazują nie tyle uczucia wykorzeniać, ile wbrew nim działać. Można to czynić na dwa sposoby: działać wbrew wszystkim uczuciom lub tylko określonym, a zwłaszcza tym, które odnoszą się do jedzenia, miłości cielesnej oraz zaszczytów. Umartwiający się opierają swoje życie na jednym z tych sposobów. Wszyscy jednak tu wymienieni działają powodowani uczuciami, chociaż sami nie są tego świadomi. Ilekroć bowiem człowiek w swoim działaniu nie jest prowadzony przez rozum, tylekroć pozwala uczuciom sobą powodować. W tej klasyfikacji Geulincx świadomie pominął perypatetyków, gdyż twierdzi, że w odniesieniu do etyki należy ich nie tyle uznać za filozofów, ile za mądrzejszych ludzi i umieścić na czwartym stopniu życia zwykłych ludzi<sup>264</sup>.

Działanie mimo uczucia wypełnia życie chrześcijańskie. Chrześcijanie, czyli ludzie uczciwi (*homines probi*), pomijają w pewien sposób uczucia, nie uznają ich za godne uwagi. Troszcząc się tylko o to, aby robić to, co każe rozum, nie troszczą się o to, czy jakieś uczucie jest, czy go nie ma. Gdy więc karzą za występki, to tylko dlatego, że tak nakazuje rozum, a nie dlatego, że się gniewają, ani też nie powstrzymują się od karcenia dlatego, że się gniewają, tylko dlatego, że tak każe rozum. Tacy ludzie nigdy nie działają powodowani uczuciem, choć ich działaniom może uczucie towarzyszyć. Muszą jednak być bardzo ostrożni, bo łatwo staje się tak, że uczucie towarzyszące jakiemuś działaniu, czy to gniew, czy zadowolenie, przejmie nad działaniem kontrolę, stanowiąc przyczynę trwania w tym działaniu. To, co rozpoczęło się z powodu nakazu rozumu, może przerodzić się w działanie z gniewu czy zadowolenia. Uczucia, jak też odczucia zmysłowe, zakłócają również samo słuchanie rozumu. W mocy człowieka jest jednak tylko nie dopuszczać, aby uczucia stały się przyczyną jego działań, a to właśnie czynią chrześcijanie. Chcieć pozbyć się uczuć, to chcieć pozbyć się człowieczeństwa. Nie należy też specjalnie walczyć z uczuciami, ponieważ mają one to do siebie, że im bardziej się z nimi walczy, tym stają się silniejsze.

---

<sup>264</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu IV, 2.

Jedynie nieprzywiązywanie do nich wagi może je osłabić. Tak jak wówczas, gdy rozmyślamy o Bogu, staje nam przed oczyma jakieś nasze Jego wyobrażenie, to nie jest dobre podsyćcie lub koncentrowanie się na tym wyobrażeniu, ponieważ jednak usunięcie go jest niemożliwe, należy starać się nie mieć go na uwadze i kierować się ku ideom wrodzonym.

Jedność myślącego ja i ciała (bycie człowiekiem) może zostać przez Boga usunięta. Nie polega to na unicestwieniu, tylko na pozbawieniu ludzkiej kondycji poprzez oddzielenie myślącego ja od ciała, które dotąd uważało za swoje. Po tym oddzieleniu Bóg może nadać myślącemu ja jakąś inną kondycję. Geulincx wskazuje dwie możliwości: związanie go z innym ciałem lub pozostawienie bez ciała. Jako zwolennika pierwszej z nich przedstawia Pitagorasa, choć wskazuje również, że jest to bardzo popularny pogląd wśród filozofów. Podkreśla jednak, iż jest to „mniemanie tylko lub podejrzenie, żadna wiedza, ponieważ głębokie jest tu milczenie rozumu”<sup>265</sup>. A skoro tak, to z powodu braku pewności co do prawdziwości tego poglądu, filozof powinien go odrzucić. Druga wskazana możliwość została objawiona przez Boga w Piśmie Świętym i choć również tu nasz rozum pewności nie ma, to Geulincx skłania się ku uznaniu, iż tak właśnie jest, że „przynajmniej na jakiś czas pozostaniemy u Boga pozbawieni ciała, dopóki po powstaniu jego z martwych znowu nie przyjmiemy go”<sup>266</sup>. Rozważania o bytowaniu myślącego ja po oddzieleniu go od ciała właściwie jednak dla Geulincxa nie są istotne. Człowiek nie powinien zajmować się tym, co się z nim stanie po śmierci, ponieważ jest to wyłączną domeną Boga. Człowiek ma być tylko posłuszny nakazowi Boga odwołującego go z ludzkiej kondycji. Geulincx ujmuje to w słowach: „Wzywa mnie teraz spośród żywych, wzywa mnie do siebie. Pójdę więc i nic więcej nie będzie miało dla mnie wartości jak tylko to, że

---

<sup>265</sup> (...) *opinio tantum atque suspicio; nulla scientia, cum altum hic sit rationis silentium*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdz. 2, sekcji 2, §6, 13 (s. 266).

<sup>266</sup> (...) *saltem ad tempus aliquid exuti corpore remanebimus apud Deum, donec illud resurgendo rursus assumamus*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdz. 2, sekcji 2, §6, 14 (s. 266).



pójdę. Nie troszczę się o to, w jaki sposób mnie przyjmie, ja, który nie troszczę się o siebie. Czy zaraz przypisze mi inne ciało? Czy mnie pozbawionego ciała zatrzyma u siebie?”<sup>267</sup>.

Połączenie umysłu z ciałem nie jest bez wpływu na stan umysłu. Geulincx wskazuje, iż umysł ludzki niejako uczy się funkcjonować w nadanej mu przez Boga ludzkiej kondycji<sup>268</sup>. Kwestię tę podejmuje, komentując artykuł 71 Części I *Zasad filozofii* Descartes’a, choć nawiązuje także do artykułu 72. Descartes przedstawia stan umysłu człowieka w dwóch okresach jego rozwoju: w dzieciństwie (*prima aetas*) oraz w wieku dojrzałym (*maturi anni*). Stan początkowy umysłu opisuje następująco: „Oto w dzieciństwie umysł nasz tak ściśle był zespolony z ciałem, że nie było w nim miejsca na inne myśli, prócz tych tylko, poprzez które czuł to, co oddziaływało na ciało, a jeszcze nie odnosił samych tych myśli do czegoś, leżącego poza nim: tylko gdy coś się przydarzało ciału szkodliwego, odczuwał ból, gdy coś pożytecznego, odczuwał przyjemność”<sup>269</sup>. W wieku dojrzałym umysł człowieka działa inaczej: „nie cały jest na usługach ciała ani też wszystkiego do ciała nie odnosi, lecz także poszukuje prawdy o tym, co zauważyła w sobie”<sup>270</sup>.

Geulincx przedstawia tę kwestię w sposób bardziej szczegółowy. Wyróżnia trzy stany ludzkiego umysłu związane z trzema okresami życia człowieka. Są to: stan odrętwienia (*status stuporis*),

---

<sup>267</sup> *Vocat me nunc e vivis, vocat me ad se; veniam igitur, et nihil mihi longius erit quam ut veniam. Quomodo me accipiet, non laboro, qui de me non laboro. An protinus in aliud corpus me refundet? An me exutum corpore retinebit apud se?*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdz. 2, sekcja 2, §6, 3 (s. 66).

<sup>268</sup> H. van Ruler trzymając się obrazu człowieka jako umysłu uwięzionego w ciele, wskazuje, że umysł musi nauczyć się dawać sobie radę z ciałem, chodzi przede wszystkim zaś o to, jak korzystać z materiału poznawczego, który ciało dostarcza. Píše on: „Umysł uwięziony wewnątrz ciała nie ma początkowo informacji o tym, co go dotyczy. Powoli musi nauczyć się, jak dawać sobie z nim radę” (*A mind trapped inside a body has no initial information about its surroundings. It will slowly have to learn how to cope with it*; A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt., s. XXVI).

<sup>269</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 71; s. 45 (AT VIII A, 35). O ścisłym związku umysłu z ciałem w okresie dzieciństwa Descartes pisze także w artykułach 47 i 73 Części I wspomnianego dzieła.

<sup>270</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 72; s. 47 (AT VIII A, 36).



stan zuchwałości (*status proterviae*) oraz stan rozróżniania (*status discretionis*). Pierwszy związany jest z okresem, który Geulincx określa po łacinie *infantia*; jest to wedle niego okres płodowy i niemowlęctwa. W tym stanie ludzki umysł skupia się na sobie i nie odnosi swoich myśli (pamiętajmy tu o szerokim zakresie terminu u Geulincxa) do niczego, co leżałoby poza nim, a jest niczym ci ludzie „oczarowani i całkowicie nie znający się na malarstwie, którzy w owych najwytworniejszych najznamienitszych malarzy szkicach (...), nie widzą niczego oprócz niedbale rozrzucanych plam, nie odnosząc owego [szkicu] do pierwowzoru czy wzorca jakiegoś za pomocą tych plam przedstawionego”<sup>271</sup>. Jako potwierdzenie swego przekonania Geulincx podaje przykład przypadkowego zbliżenia ręki niemowlęcia do ognia. Otóż nie zabiera ono ręki od ognia, który je parzy, a tylko płacze, oznajmiając odczuwany ból. Drugi stan umysłu związany jest z dzieciństwem (*pueritia*), które dla Geulincxa rozpoczyna się, gdy człowiek zaczyna mówić. Wówczas umysł wszystkie swoje myśli odnosi do rzeczy leżących poza nim, a spowodowane jest to powzięciem przekonania, że odczucia zmysłowe przychodzą do niego jakby z zewnątrz. Stan ten uważa Geulincx za szczególnie niebezpieczny, zwłaszcza gdy się przedłuża i przeszkadza w osiągnięciu stanu trzeciego. Trzeci stan umysłu związany jest z wiekiem dorosłym (*aetas adulta*). Polega on na uświadomieniu sobie, że myśli zarówno mogą być w jakiś sposób powodowane przez rzeczy leżące poza umysłem, jak i przez sam umysł. Umiejętność właściwego podporządkowywania myśli określa Geulincx mianem mądrości<sup>272</sup>. Ten ostatni stan będzie punktem odniesienia dla rozważań etycznych.

Wskazane stany umysłu łączą się w sposób oczywisty z kwestią ludzkiego poznania. Geulincx przede wszystkim wskazuje na dwa

<sup>271</sup> (...) *instar stupidorum, et artis pictoriae penitus imperitorum, qui in elegantissimis illis summorum pictorum adumbrationibus (...), nihil nisi maculas temere dispersas vident, non referentes illam ad prototypum seu exemplar aliquod istis maculis repraesentatum*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 71.*

<sup>272</sup> Por. A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Annotata ad „Metaphysicam ad mentem peripateticam”, Ad Introductionem, Sectionem II.*

jego elementy: to, co poznaje, czyli poznający (*cognoscens*), oraz to, co jest poznawane (*cognitum*). Istnienie poznania determinuje istnienie pierwszego z tych elementów – musi istnieć to, co poznaje. Nie determinuje jednak istnienia tego, co poznawane<sup>273</sup>. Geulincx twierdzi: „Chociaż bowiem poznawane zawsze jest czymś, jednak nie zawsze tak jest, iż poznaje się, że to jest (inaczej bowiem niemożliwe byłoby błędzenie). (...) Mogę poznać coś, co nie istnieje, lecz niemożliwe jest, abym poznawał i sam nie istniał”<sup>274</sup>. Geulincx wskazuje też kilka stopni poznania, wiodących od wyobrażeń do idei, czyli prowadzących od tych spostrzeżeń umysłu, które ma on poprzez ciało, bezpośrednio związanych z kondycją człowieka, do postrzegania opierającego się wyłącznie na mocy samego umysłu (bezpośrednio związanego wyłącznie z podmiotowym myślącym ja). Najniżej stoją wyobrażenia zmysłowe. Nie dotyczą one bowiem rzeczy samej w sobie, mogą co najwyżej prawdziwie wskazywać człowiekowi rzeczy tej dla niego przydatność lub nie. Następny stopień stanowi poznanie, które pozbawione jest jasności; na przykład poznajemy, że Bóg uczynił nas ludźmi, ale nie poznajemy sposobu, w jaki to zrobił. Dalej jest poznanie połączone z pewną oczywistością, ale zatrzymujące się jakby na powierzchni rzeczy, na przykład poznanie, że coś jest piękne, dobre itp. Ostatni stopień poznania polega na ogarnięciu rzeczy z pominięciem wszystkiego tego, co wiąże się z ludzkim sposobem myślenia, używanymi przez ludzi określeniami, czyli poznanie rzeczy samej w sobie – w jej idei.

---

<sup>273</sup> W rozważaniach tych Geulincx opiera się na przyjętym wcześniej założeniu, którym kierował się w formułowaniu pierwszej prawdy metafizycznej, że nie ma myślenia bez podmiotu myślącego: „Myśl wprowadza porządek istotowy w stosunku do myślącego i tego, co pomyślane; lecz ta jest między nimi różnica, że myśl z konieczności wprowadza aktualne istnienie myślącego (...), myśl zaś wprowadza tylko możliwość tego, co pomyślane” (*Cogitatio importat ordinem essentialem ad cogitans et cogitatum; sed ea differentia est inter haec, quod cogitatio necessario importet actualem existentiam cogitantis (...), cogitatio autem tantum importat possibilitatem cogitati*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 11*).

<sup>274</sup> *Etiamsi enim cognitum semper sit aliquid, non tamen semper sic est ut esse cognoscitur (alioqui enim impossibile esset errare). (...) Possum cognoscere aliquid quod non existit, sed impossibile est ut cognoscam et ego ipse non existam*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia drugiego.

Kolejne stopnie poznania stanowią drogę wiedzy. Najniższy stopień związany ze zmysłami nie przynosi żadnej wiedzy, drugi stopień łączy się przede wszystkim ze świadomością: uświadamia człowiekowi pewne kwestie, ale wiedza tak zdobyta nie jest pewna. Trzeci stopień daje człowiekowi wiedzę: „na nim jasno poznajemy rzeczy, z pewnością nie zgodnie z nimi samymi, lecz zgodnie z zewnętrznymi określeniami, które mają dzięki naszym rozważaniom. Na przykład jasno poznajemy, w jaki sposób różni się to, co strome, i to, co spadziste; to, co wysokie, i to, co głębokie (...)”<sup>275</sup>. Dzięki posiadaniu tego rodzaju wiedzy człowiek jest wykształcony. Ostatni ze wskazanych przez Geulincxa stopni poznania, polegający na „poznaniu przez ideę, czyli poznaniu, dzięki któremu poznaje się coś w swojej idei”<sup>276</sup>, niesie ze sobą wiedzę w sensie ścisłym i czyni mądrym. Jak twierdzi Geulincx: „Ilekcroć chcemy coś zrozumieć, powinniśmy pytać o idee. Gdzie nie widzimy żadnej idei, tam nie powinniśmy przyjmować za pewną natury”<sup>277</sup>. Posiadanie idei nie jest związane z naszą sferą zmysłową, z naszą cielesnością: „Także pozbawieni zmysłów moglibyśmy jednak mieć ideę świata i jego części, co więcej także ideę tego świata (...). Lecz ta idea przedstawiałaby nam ten świat i jego części, jakie są same w sobie; żadną miarą nie mogłaby przedstawić nam tego świata i jego części w stosunku do tego, jaki jest w swojej postaci i obrazie, który zwykle w naszych zmysłach powoduje”<sup>278</sup>.

<sup>275</sup> (...) *in quo clare cognoscimus res, non quidem secundum se, sed secundum extrinsecas denominationes, quas habent a considerationibus nostris. V. g. clare cognoscimus, quomodo differant acclive et declive, altum et profundum (...)*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia szóstego (s. 101).

<sup>276</sup> (...) *cognitionem per ideam, seu cognitionem, qua aliquid cognoscitur in idea sua*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia szóstego (s. 102).

<sup>277</sup> *Quotiens volumus aliquid intelligere, debemus consulere ideas. Ubi nullam ideam videmus, ibi non debemus statuere naturam*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia dziesiątego (s. 82).

<sup>278</sup> *Sensibus etiam destituti, ideam tamen mundi, partiumque eius habere possemus, imo etiam ideam huius mundi (...). Sed haec idea repraesentaret nobis hunc mundum euisque partes ut sunt in se; neutiquam repraesentare nobis posset mundum hunc euisque partes, prout est in specie sua atque imagine, quam solet sensibus nostris imprimere*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego (s. 99).

Geulincx, tak jak Descartes, podkreśla odrębność umysłu i ciała także w ramach poznania. Dla poznania istoty, uchwycenia rzeczy takimi, jakimi są same w sobie, umysł nie potrzebuje zmysłów, czyli ciała. Descartes wskazywał na to w swojej odpowiedzi na zarzuty Gassendiego do *Medytacji o pierwszej filozofii*. Odpierając zarzuty przeciwko *Medytacji drugiej*, napisał: „Ale powinieneś być zauważyć, że ja dokładnie zaznaczyłem, iż nie chodzi tam o wzrok i dotyk, które dokonują się przy pomocy narządów, lecz o samą myśl o widzeniu i o dotykaniu, do której, jak tego doświadczamy codziennie w snach, narządy te nie są potrzebne”<sup>279</sup>. W dalszym zaś ciągu odpowiedzi, przechodząc do zarzutów wobec *Medytacji trzeciej*, Descartes pyta: „Skądże bowiem wiesz, że w ślepych od urodzenia nie istnieje żadna idea barw, gdy niekiedy w nas, choć zamkniemy oczy, niemniej powstają wrażenia światła i barw? I choćby się uznało to, co mówisz, to czyż ten, kto zaprzecza istnieniu rzeczy materialnych, może twierdzić, że ślepy od urodzenia nie posiada idei barw, gdyż jego umysł pozbawiony jest zdolności wytwarzania ich, na mocy tego samego prawa, na mocy którego ty powiadasz, że on sam ich nie posiada, gdyż pozbawiony jest oczu?”<sup>280</sup>. Ponieważ jednak mądrym jest „ten, kto pojmuje i rozumie rzecz, jaką jest sama w sobie”<sup>281</sup>, a przynależy to tylko temu, kto jest twórcą rzeczy, więc mądrość w sensie ścisłym odnosi się jedynie do Boga. Wiedza medyczna zdaje się również nakazywać Geulincxowi ostrożność w nadmiernym gloryfikowaniu umysłu i ludzkiej mądrości. Píše on: „Jakkolwiek część ciała po zranieniu ciała pozostaje uszkodzona, nie dotyczy to naszego umysłu; podobnie jak rozumowanie, pa-

---

<sup>279</sup> R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte, O zarzutach przeciw Drugiej medytacji*, 9 (AT VII, 360); przekład za: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 289.

<sup>280</sup> R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte, O zarzutach przeciw Trzeciej medytacji*, 3 (AT VII, 363); przekład za: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, wyd. cyt., s. 291.

<sup>281</sup> (...) *qui capit et intelligit rem ut est in se*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część trzecia, twierdzenie szóste* (s. 70).

mięć<sup>282</sup> i sama mądrość, które są nam zabierane przez obłąd. Śmieszne tak więc jest, kiedy nauczyciele polecają swoim uczniom nauki i mówią, że wykształcenie i mądrość nie może zostać nam zabrane; skoro każdy najgorszy nicpoń za pomocą bardzo łatwej czynności i jednym uderzeniem kamienia, żelaza itp. może nam je wyrwać”<sup>283</sup>.

Człowiek jest więc złożeniem różnych od siebie substancji: myślącego ja oraz rozciągniętego ciała: „Albowiem umysł nasz nie wymaga ciała, lecz jest całkowicie od niego niezależny (ponieważ nasz umysł nie jest niczym innym niż myślą, która, czego świadkiem wewnętrzne doświadczenie i świadomość, może z pewnością rozmaicie być zmieniana przez ciało i jego ruch, lecz mimo to ją samą w swej substancji, czyli istocie, całkowicie rozumie się jako niezależną od ciała)”<sup>284</sup>. To samo doświadczenie czy świadomość przedstawiają te dwie różne substancje jako wzajemnie na siebie w jakiś sposób oddziałujące. Zostaje więc postawiony przed filozofem problem możliwości tego wzajemnego oddziaływania. Odpowiedź Geulincxa wynika z jego metafizycznego obrazu świata i zasady: „o czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz”. Wszelkie wzajemne oddziaływanie opiera się na ruchu, a jego przyczyna

---

<sup>282</sup> O pamięci Geulincx wyraża się następująco: „Pamięć odnosi się do ciała, czyli do nas samych, jako że jesteśmy wcieleni; ani trochę zaś, jako że jesteśmy sami do siebie pewnymi umysłami uprzednio względem wcielenia” (*Memoria ad corpus pertinet, seu ad nos ipsos ut incorporati sumus; minime vero, ut in nobis ipsis praeveniēdo incorporationem mentes quaedam sumus*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, twierdzenia dwunastego (s. 92)).

<sup>283</sup> *Quicquid corpore laeso laeditur, non pertinet ad nostram mentem; ut ratiocinatio, memoria, etiam ipsa sapientia, quae per delirium a nobis aufertur. Ridiculum itaque est, quando praeceptores discipulis suis commendant studia, dicuntque eruditionem et sapientiam a nobis non posse auferri; cum quivis pessimus nebulo facillimo negotio et uno ictu lapidis, ferri, etc. eam nobis eripere possit*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, twierdzenia dwunastego (s. 92–93).

<sup>284</sup> *Neque enim mens nostra praesupponit corpus, sed penitus independens est ab illo (cum mens nostra nihil aliud sit quam cogitatio, quae quidem, teste intima experientia et conscientia, potest a corpore eiusque motu varie modificari, sed ipsa nihilominus in substantia seu essentia sua penitus a corpore independens esse intelligitur)*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia dziewiątego (s. 108).

musi być świadoma. Jak wynika z wcześniejszych rozważań, taka przyczyna ruchu jest tylko jedna, a jest nią Bóg<sup>285</sup>. Nadto złożenie człowieka z umysłu i ciała opiera się na pewnej konieczności. Dwa umysły niezłożone – Bóg i człowiek, choć jeden to umysł w sensie właściwym, a drugi to „coś z Umysłu [właściwego]”<sup>286</sup>, coś ograniczonego, „co do innego umysłu w taki sposób, jak wszeli sposób jest ograniczony co do innego sposobu, na przykład ruch do spoczynku”<sup>287</sup> – nie mogą na siebie oddziaływać bezpośrednio za pomocą ruchu, który związany jest ze zmianą, a ta wymaga złożenia. Stąd Bóg jako umysł, czyli myśląca substancja prosta, aby wywołać w umyśle człowieka, również myślącej substancji prostej, rozmaite stany, potrzebuje czynnika pośredniego, który byłby złożony, a więc podlegałby zmianom. Takim czynnikiem jest ciało. Ciało jest zmienne, ale jednocześnie bierne, samo nie może działać, ale może podlegać działaniom. Staje się więc narzędziem Boga, sposobnością (*occasio*) dla działań czy poruszeń umysłu. Proces ten zachodzi także w drugą stronę: umysł jest sposobnością dla poruszeń ciała. Jak pisze Geulincx: „Jedność umysłu z ciałem w pierwszej odsonie jest ową wolą Boga wyrokującą, aby umysł działał na ciało i podlegał działaniu przez ciało; w drugiej jest owym wza-

---

<sup>285</sup> Geulincx pisze: „Nasza wola nie ma żadnego wpływu, związku przyczynowego, wyznaczenia granic czy jakiegokolwiek skutecznego działania wobec ruchu. (...) Wystarczy więc Bóg jako jedyny Pierwszy Poruszyciel i jedyny Poruszyciel, który tak ruch porządkuje i urządza oraz tak jednocześnie naszą wolą może w sposób wolny kierować, że w tym samym momencie zgadza się i nasza wola, aby wyrzucić naprzód na przykład stopy w czasie przechadzania się, i jednocześnie samo owo wyrzucanie naprzód stóp, czyli przechadzanie się” (*Voluntas nostra nullum habet influxum, causalitatem, determinationem, aut efficaciam quancumque in motu (...). (...) Restat igitur Deus solus primus motor et solus motor, qui et ita motum ordinat atque disponit et ita simul voluntati nostrae licet libere moderatur, ut eodem temporis momento conspiret et voluntas nostra ad proiciendum v. g. pedes inter ambulandum, et simul ipsa illa pedum projectio seu ambulatio*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia ósmego (s. 107)).

<sup>286</sup> *Aliquid mentis*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia drugiego (s. 97).

<sup>287</sup> (...) *ad aliam mentem, quemadmodum omnis modus ad alium modum terminatur, e.g. motus ad quietem*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części drugiej, twierdzenia szóstego (s. 85).

jemnym działaniem i uczuciem”<sup>288</sup>. Dla wyjaśnienia, w jaki sposób ta wzajemna odpowiedniość, to wzajemne bycie sposobnością, ma miejsce, Geulincx przedstawia dwa porównania.

Pierwsze z porównań przywołuje obraz dziecka w kołysce, które pragnie być kołysane i jednocześnie matka lub mamka czy niania je kołysze. Właściwie jednak dzieje się tak nie dlatego, że dziecko tego chce, lecz dlatego, że matka lub niania tego chcą. Ich wola zgadza się więc w czynności kołysania z wolą dziecka. Bezpośrednio wszak jedna na drugą nie wpływa. Geulincx wraca do tego porównania kilkakrotnie. W swojej *Etyce* pisze: „Mogę tylko chcieć, a ilekroć chcę, często Bóg udziela tego poruszenia, którego chcę, nie dlatego, że ja chcę, lecz dlatego, że sam chce, żeby owo poruszenie stawało się, kiedy ja chcę. Jak gdy chłopczyk chce wprawić w ruch swoją kołyskę, w której został położony, to często jest ona wprawiana w ruch, nie dlatego, że sam tego chce, lecz dlatego, że matka lub mamka, które siedzą obok i które to mogą sprawić, chcą to także sprawić wtedy, gdy on chce”<sup>289</sup>. Wydaje się, że porównanie to uważał Geulincx za trafne, skoro w obszernych, komentujących, a przede wszystkim znacznie wykraczających poza zagadnienia etyczne, *Uwagach do „Etyki”*, znowu możemy przeczytać: „Nie dlatego, powiadam, te nogi poruszają się, że ja chcę iść, lecz dlatego, że inny ktoś chce tego, kiedy ja chcę. Tak jak chłopczyk w swojej kołysce położony, jeśli chciałby, żeby wprawiła się ona w ruch, to często wprawia się ona, ale nie dlatego, że sam tego chce, lecz ponieważ matka lub mamka, która siedzi obok i która (mówiąc w pewien sposób) to może sprawić, także samym chce-

---

<sup>288</sup> *Unio mentis cum corpore in actu primo est arbitrium illud Dei discernentis ut mens agat in corpus et patiatu r a corpore; in actu secundo est illa ipsa reciproca actio passio- que*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części pierwszej, twierdzenia dziesiątego (s. 82).

<sup>289</sup> *Ego tantum velle hic possum, et cum volo, Deus saepe motum illum impartitur, quem volo; non quia ego volo, sed quia ipse vult me volente motum illum fieri. Ut si pusio cunas suas, in quas conditus est, agitari velit, saepe agitantur, non quia ipse hoc vult, sed quia mater vel nutrix, quae assidet, quaeque id praestare potest, id etiam ipso volente praestare vult*; A. Geulincx, *Etyka, Traktat I, rozdz. 2, sekcja 2, §5, 2 (s. 59)*.



niem chce to sprawić”<sup>290</sup>. I nieco dalej znowu przypomina nam ten obraz: „Mniemają bowiem prości ludzie i wielu śmiertelnych, że poruszają swoje ciała, oraz że matka i mamka wprawiają w ruch kołyskę, w której położony został chłopczyk; lecz wiedzą przynajmniej, że nie siłą chłopczyka kołyska porusza się, chociaż sądzą, w czym bardzo się mylą, że porusza się dzięki sile matki lub mamki”<sup>291</sup>.

W drugim porównaniu Geulincx przedstawia dwa zegary, które wskazują równolegle zawsze taką samą godzinę<sup>292</sup>. Dzieje się

---

<sup>290</sup> *Non ideo, inquam, pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult. Sicut pusio in cunis suis conditus, si eas agitari velit, saepe agitantur, non quia ipse hoc vult, sed quia mater vel nutrix, quae assidit; quaeque (modo quodam loquendi) id praestare potest, id etiam ipso volente praestare vult; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 19 (s. 233).*

<sup>291</sup> *Existimant enim vulgus et mortalium plerique, se movere corpora sua, atque matrem et nutricem cunas agitare, in quas conditus est pusio; sed saltem sciunt non vi pusionis eas agitari, etiamsi putent, in quo magnopere falsi sunt, vi matris aut nutricis agitari; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 6 (s. 249); zob. też tamże, §5, 7. W tym miejscu wypada dodać, że podobnym obrazem posłużył się także Descartes. Wśród jego korespondencji odnajdujemy list datowany na 1638 rok, w którym czytamy: „Przyczyną tego jest fakt, iż nasze pragnienia i uczucia zdają się nam jakby mówić coś przeciwnego. Tak często bowiem doświadczyliśmy w naszych dziecięcych latach, że płacząc lub domagając się czegoś itp., zmuszaliśmy przez to nasze niańki, by spełniały nasze pragnienia, i otrzymywaaliśmy to, czego chcieliśmy. W ten sposób powoli nabieraliśmy przeświadczenia, że świat został stworzony właśnie dla nas i wszystko jest nam poddane. Stąd ci, którzy urodzili się w moźnych i szczęśliwych rodzinach, częściej w tej kwestii błędzą; widać też, że to zazwyczaj oni z większą niecierpliwością znoszą niełaski losu” (*Don't la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire; et que nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands, et heureux, ont le plus d'occasion de se tromper; et l'on voit aussi que ce sont ordinairement eux qui supportent le plus impatiemment les disgrâces de la fortune; R. Descartes, List do nieznanego adresata z 1638 roku, AT II, 37).**

<sup>292</sup> Wykorzystanie w porównaniu zegarów być może zostało zainspirowane Descartes'em. Descartes do zegara porównuje ludzkie ciało (zob. *Medytacje o pierwszej filozofii*, Medytacja VI, AT VII, 84; *Opis ciała ludzkiego*, Część pierwsza. Przedmowa, AT XI, 226; *Namiętności duszy*, Część I, art. XVI, AT XI, 342). Z obrazem tym wyraźnie zgadza się Geulincx komentując artykuł 71 Części pierwszej *Zasad filozofii* Descartes'a: „Nasze więc ciało na wzór zegara lub automatu (albowiem tak zostało ukształtowane) samo siebie wprawiało w ruch” (*Corpus ergo nostrum instar horologii seu automatis (nam sic fabricatum est) seipsum contorquebat; A. Geulincx, Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 71).* Jednak w omawianym przez nas porównaniu obraz kartezyjański został całkowicie przededefiniowany.



tak nie dlatego jednak, że jeden wpływa na drugi, ale ze względu na to, iż w taki sam sposób zostały wykonane i na takich samych zasadach działają. Oto dwa, również pochodzące z *Etyki*, fragmenty, w których Geulincx przedstawia to porównanie: „Owszem moja wola nie porusza Poruszydciela, aby poruszył moje członki; lecz Ten, kto ruch nadał materii i wyznaczył jej prawa, Ten sam moją wolę ukształtował i tak te rzeczy tak bardzo różne (ruch materii i osąd woli mojej) między sobą powiązał, że kiedy wola moja chce, ma miejsce taki ruch, który ona chce, i przeciwnie, kiedy ruch ma miejsce, wola go chce, bez żadnego między jednym a drugim związku przyczynowego albo wpływu. Tak jak, gdy dwa zegary odpowiadają należycie sobie i obiegowi dziennemu Słońca, kiedy jeden bije i godziny nam pokazuje, drugi to samo wybija i takie same nam godziny ogłasza; i to bez żadnego związku przyczynowego, że jeden to w drugim sprawia, lecz jedynie z powodu wzajemnej odpowiedniości, gdyż oba dzięki tej samej sztuce i podobnemu rzemiosłu zostały zbudowane”<sup>293</sup>. Oraz w innym miejscu: „Bez wątpienia sama Ziemia i jej ruch nie mają mniejszego powiązania lub zależności od mojej woli, niż język mojego ciała, i jego ruch. Ponieważ więc mój język porusza się, gdy ja chcę, Ziemia zaś nie w ten sam sposób, nie odnosi się to do mnie, lecz należy komu innemu przypisać;

---

<sup>293</sup> *Imo voluntas mea non movet motorem, ut moveat membra mea; sed qui motum indidit materiae et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit, itaque has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae) inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset qualem vellet, et contra cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu. Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante, et horas nobis loquente, alterum itidem sonat, et totidem nobis indicat horas; idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 19 (s. 233). Porównanie to odnajdziemy później u Leibniza. Posłużył się nim dla objaśnienia swojej koncepcji przedustawnej harmonii; zob. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin 1875–1890, tom 4, s. 498–500. Wskazuje się, że porównanie Leibniza nie było najszcześliwsze, ponieważ nie wyjaśniło tego, co rzekomo wyjaśnić miało, mianowicie, na czym polegają związki między monadami, podczas gdy w kontekście okazjonalistycznego systemu Geulincxa porównanie to jest całkiem zasadne, ponieważ ilustruje ono właśnie brak wzajemnych oddziaływań między ciałami; zob. D. Scott, *Leibniz and Two Clocks*, „Journal of the History of Ideas” vol. 58, no. 3 (Jul. 1997), s. 445–446.*

temu mianowicie, kto oba te zegary: i mojej woli, i świata sporządził, kto zechciał wobec tego, i tak uporządkował, i ustanowił, że gdy bije zegar mojej woli, bije także zegar mojego języka, nie zaś zegar Ziemi”<sup>294</sup>.

Tym, co należy przede wszystkim zaznaczyć w odniesieniu do tych porównań, jest ich jasność i czytelność. Gdy przyjrzymy się porównaniu z dzieckiem w kołysce, widzimy jakże realną scenę rodzajową – scenę jak z obrazów współczesnych Geulincxowi malarzy<sup>295</sup>. Ponieważ poglądy filozoficzne Geulincxa przybrały swój ostateczny kształt w Lejdzie, zresztą mieście narodzin Rembrandta, twórczość środowiska malarskiego tego miasta niech posłuży nam za przykład. Obraz, na który chcemy zwrócić uwagę, namalował uczeń Rembrandta – Gerrit Dou (1613–1675). Sławę zdobył dzięki malowaniu scen rodzajowych rozgrywających się głównie we wnętrzach. W swoich obrazach stosował z upodobaniem technikę światłocienia, której nauczył się u Rembrandta. Przede wszystkim jednak zasłynął dzięki swojemu zamiłowaniu do przedstawiania szczegółów. Obraz, który stanowi świetną ilustrację do porównania użytego przez Geulincxa, nosi tytuł „Młoda matka” i powstał w 1658 roku. Obecnie zaś znajduje się w Hadze w Galerii Mau-

---

<sup>294</sup> *Nimirum terra ipsa eiusque motus non habent minorem connexionem aut dependentiam ab imperio voluntatis meae, quam lingua corporis mei, eiusque motus; quod ergo lingua mea me volente moveatur, terra non item, ad me non pertinet, sed alio referendum est; ad eum nempe, qui utrumque illud horologium, et voluntatis meae et mundi confecit, qui proinde voluit, atque sic ordinavit et constituit, ut horologio voluntatis meae sonante, sonaret etiam horologium linguae meae, non vero etiam horologium terrae; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 48 (s. 242). Por. też: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część trzecia, twierdzenie trzynaste; Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części trzeciej, twierdzenia ósmego oraz Metaphysica ad mentem peripateticam, Annotata ad „Metaphysicam ad mentem peripateticam”, Ad Partem primam, §3.**

<sup>295</sup> Także wydawcy przekładu *Etyki* Geulincxa na język angielski (A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt.) szukali ilustracji do jego obrazowych porównań. Na okładce umieścili reprodukcję obrazu czołowego przedstawiciela tzw. szkoły z Delft, Pietera de Hoogha (1629–1684), „Wnętrze z matką przy kołysce” (Nationalmuseum, Sztokholm). Na malowidle tym dziecko siedzi na kolanach matki.

ritshuis<sup>296</sup>. W centrum obrazu Dou przedstawił plecioną wiklinową kołyskę, w której leży dziecko. Nad kołyską pochyla się młoda kobieta. Obok przy oknie siedzi druga kobieta zajęta jakąś ręczną robotką: trzyma w ręku nożyce i materiał. Tylko część wnętrza została wydobyta z mroku dzięki światłu padającemu z okna. Cień nieco ukrywa nieporządek panujący w pomieszczeniu: but, najprawdopodobniej zdjęty dla wygody przez jedną z kobiet, naczynia i warzywa na podłodze i meblach, czekające na przygotowanie kura, ryba i zając. Rekwizyty te posłużyły malarzowi do wyrażenia między innymi w sposób symboliczny cnotliwości młodej matki skupionej na sprawach rodziny i domu<sup>297</sup>. Dou uchwycił więc chwilę ze zwykłego dnia w jakimś, najprawdopodobniej lejdejskim domu, chwilę, jakich mógł także doświadczać Geulincx we własnym domu – wiemy wszak, że był żonaty, choć nie ma pewności, czy miał dzieci.

W drugim porównaniu Geulincx pragnie, abyśmy wyobrazili sobie dwa zegary, chodzące równie punktualnie, bo wykonane z równą precyzją. Zegary mechaniczne już od XIV wieku rozpowszechniały się w Europie i w czasach Geulincxa nie były niczym nadzwyczajnym. Należy jednak zauważyć, że to porównanie mogły mu podsunąć niedawne wydarzenia z zegarem związane. Oto w 1657 roku Christian Huygens (1629–1695), wybitny fizyk, matematyk i astronom, przedstawił w holenderskim parlamencie pierwszy zegar wyposażony w wahadło. Nie był on wówczas jeszcze zbyt dokładny, dlatego prace nad jego udoskonaleniem trwały później, choć podjęli je już inni. Sam Huygens zajął się ulepszaniem zegarka kieszonkowego, co mu się zresztą w końcu udało dzięki „balansowi”. Tak więc w czasach Geulincxa uwaga była znowu zwrócona na ten jakże użyteczny przedmiot. Na obrazach mistrzów holenderskich przedstawiających wnętrza pojawia się także i zegar.

---

<sup>296</sup> Obraz ten w 1660 roku był jednym z darów wysłanych przez Stany Generalne Karolowi II, po restauracji Stuartów na tronie angielskim, dla zyskania sobie przychylności monarchy.

<sup>297</sup> Zauważmy, że środowisko akademickie Lejdy było żywo zainteresowane emblematyką obrazów, kryjąca zaszyfrowane znaczenia.

Odnajdziemy go u mistrza szczegółu, Gerrita Dou. Obraz zatytułowany „Kobieta chora na puchlinę wodną” z roku 1663 (obecnie w zbiorach Luwru) przedstawia wizytę lekarza u chorej, ale oczywiście największą uwagę zwracają stroje i przedmioty wyposażenia wnętrza, wśród których jest zegar. Podobnie jak na wcześniej opisywanym przez nas obrazie, także tu światło do wnętrza pada przez okno. Przy oknie na ścianie został zaś zawieszony zegar, dzięki czemu jest dość dobrze widoczny. Inne obrazy, na których możemy podziwiać zegary, to malowidła, również związanego z Lejdą, Jana Steena (ok. 1626–1679): „Świat na opak”, pochodzące z tego samego 1663 roku (obecnie w Kunsthistorisches Museum w Wiedniu), czy „Życie człowieka” z 1665 roku (obecnie w Galerii Mauritshuis w Hadze). Wszystkie te obrazy mogą pomóc naszej wyobraźni. Przede wszystkim jednak ukazują nam rzeczywistość taką, w jakiej żył Geulincx i jaka go inspirowała.

Bóg jako Poruszyciel jest tym, kto wzbudza wszelki ruch potrzebny do działania i doznawania<sup>298</sup>. To On tak ukonstytuował umysł i ciało ludzkie, iż sobie wzajemnie odpowiadają. Bóg również jest twórcą wszelkich myśli w człowieku. Jednak umysł człowieka jest substancjalnie tym samym, co Bóg – Umysł. Należy więc postawić pytanie o pole aktywności ludzkiego umysłu, ciało bowiem jest wyłącznie bezrozumnym narzędziem Boga. Geulincx przede wszystkim twierdzi, iż w wyniku badania kondycji ludzkiej „zobaczmy, że nic nie jest nasze oprócz «poznać» i «chcieć»”<sup>299</sup>. O możliwościach poznawczych umysłu ludzkiego już mówiliśmy. Pozostaje więc rozważenie woli człowieka. Geulincx wolę człowieka wyraż-

---

<sup>298</sup> Geulincx twierdzi po prostu: „(...) podleganie działaniu nie należy do mnie, działanie nie należy do mnie (...)” (*pati non est meum, agere non est meum*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie jedenaste (s. 32)).

<sup>299</sup> (...) *nihil nostrum esse videamus praeter „cognoscere” et „velle”* (...); A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 1 (s. 224). Poznanie i wola to także najistotniejsze kategorie opisujące możliwości działania człowieka u św. Augustyna. Dusza ma przede wszystkim poznać samą siebie, aby odnaleźć swoje miejsce w porządku bytów, a jedyne, co dzięki poznaniu okazuje się w mocy człowieka to jego wola (por. św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 1, 5).

nie odnosi do jego życia wewnętrznego<sup>300</sup>. Wszystkie bowiem działania i doznania, jako zewnętrzne wobec umysłu, wymagają ruchu pochodzącego od Boga: „Chcemy, nie chcemy; i zgodnie z tym chcieć i nie chcieć często następują pewne ruchy w ciele; z pewnością nie dzięki naszej mocy, lecz mocy Tego, który ruch stworzył, który nas w tym świecie umieścił i zechciał, aby cielesne stworzenie (...) zostało nam nadane”<sup>301</sup>. Czy można w kontekście metafizyki Geulincxa mówić więc o wolnej woli? On sam wyznaje, że pełną wiedzę na ten temat ma tylko Bóg<sup>302</sup>. Określa jednak, czym jest prawdziwa wolność. Polega ona na czynieniu tego, co bierze swój początek z najgłębszego przekonania<sup>303</sup>, a to przekonanie opiera się na posłuszeństwie rozumowi: „Nikomus bowiem nie służy ten, kto służy rozumowi, lecz dzięki temu jest najbardziej wolny, czyni to, co chce, czego nie chce, tego nie czyni, i tyle czyni, ile sam

---

<sup>300</sup> Należy zgodzić się tu ze słowami Chmaja: „Wydaje się, iż on nie zaprzecza wolności człowieka, ale ją ogranicza tylko do dziedziny życia wewnętrznego, do naszych pragnień i postanowień” (L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, wyd. cyt., s. 67), ale jednocześnie zapytać, czy słowo „ograniczać” jest tym, co najlepiej odpowiada myśli Geulincxa. On przecież podaje nam fakt wynikający z podjętego badania siebie jako umysłu, któremu Bóg nadał ludzką kondycję, a jego funkcjonowanie właśnie w taki sposób jest jedynym z możliwych.

<sup>301</sup> *Voluntus, noluntus; et ad illud velle ac nolle, saepe motus quidam consequuntur in corpore; non equidem vi nostra, sed vi eius qui motum facit, qui nos in hoc mundo ponit, et creaturam corpoream (...) nobis subiectam esse voluit; A. Geulincx, Disputationes physicae, Isagoges pars quarta, in qua Commentarius ad Praecedentes (d. 26. m. Nov. a. 1664), Thesis XX.*

<sup>302</sup> Zob.: A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 41*. Descartes stawiając zagadnienie wolnej woli człowieka wobec wszechmocy Opatrzności Bożej, również wskazuje, iż jest to bardzo trudny problem. Obiektywnie wszystko jest z góry ustanowione przez Boga (zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Część I, art. 40; AT VIIIa, 20), ale jednocześnie mamy subiektywną świadomość swojej wolności (zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Część I, art. 41; AT VIIIa, 20). Konkluduje swoje rozważania trochę bezradnie: „Byłoby mianowicie absurdem, dlatego że nie pojmujemy jednej jakiejś rzeczy, o której wiemy, że z natury swej musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 41, s. 27; AT VIIIa, 20). Por. też R. Descartes, *List do księżniczki Elżbiety z 3 listopada 1645* (AT IV, 330–334).

<sup>303</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 14.*

postanowi, ani na włos z pewnością mniej czy więcej (w czym rzeczywiście zasadza się najwyższa wolność)”<sup>304</sup>. Człowiek jest wolny jedynie wówczas, gdy służy rozumowi, a ten jest przecież prawem i obrazem Boga w nim, czyli prawdziwa wolność człowieka polega na służbie Bogu. Wola człowieka jest wolna, jeżeli rozpatrujemy ją w odniesieniu do niego samego, do mikrokosmosu, jaki stanowi; podejmuje on bowiem aktem woli najistotniejszą decyzję bycia lub niebycia posłusznym Bogu. Obiektywnie jednak, w odniesieniu do Boga, do makrokosmosu, wola człowieka jest całkowicie zdeterminowana. Jedynie więc, choć i to subiektywnie, wola człowieka jest wolna na polu aktywności etycznej.

## 2.4. Atrybuty Boga

Bóg, jak to już zostało przedstawione, jest substancją myślącą – Umysłem właściwym. Człowiek, jako *modus* tego Umysłu jest w stanie, choć w ograniczonym zakresie, poznać przymioty Boga. Geulincx przedstawia je w odniesieniu do dwóch sposobów rozważania Boga. Po pierwsze, rozważa Go w odniesieniu do człowieka, a dokładnie do kondycji ludzkiej; po drugie, przed powstaniem świata i stworzeniem człowieka. Pierwszy sposób rozważania doprowadza do następujących wniosków na temat Boga: jest On Ojcem ludzi, a Jego ojcostwo jest nie do opisanego, jest stwórcą świata, czyli Poruszycielem, jest potężny, mądry, wolny i niezależny, jest też Panem śmierci. Także, opisane już, utożsamienie Boga z Umysłem następuje, według Geulincxa, w wyniku odniesienia Go do człowieka. Boga nazywa się Ojcem ludzi, ponieważ to On wprowadził człowieka w jego ludzką kondycję. Geulincx wyciąga ten wniosek na podstawie następującego rozumowania. Ludzka kondycja polega na jedności umysłu i ciała, przejawiającej się w działaniu i doznawaniu. Ciało działa w związku z umysłem, umysł

---

<sup>304</sup> *Nemini enim seroit qui rationi seroit, sed liberrimus est hoc ipso; facit quod vult, quod non vult non facit, et tantum facit ac non facit, quantum ipse constituit, non citra, non ultra, ne latum unguem quidem (in quo sane consistit summa libertas); A. Geulincx, Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcja 1, §2, 4 (s. 45).*

doznaje w związku z ciałem. Choć tej jedności jesteście jako ludzie świadomi, nie jesteście jej twórcami, zgodnie z zasadą: o czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz. My zaś nie wiemy, na czym ta jedność polega. Jest więc inny twórca tej jedności, czyli naszej ludzkiej kondycji, ten, kto nas zrodził – nasz Ojciec, czyli Bóg. Na marginesie Geulincx zauważa, że nazywanie niektórych ludzi ojcami jest nieściśle i dopuszczalne jedynie przez analogię do Boga – Ojca. Ziemscy ojcowie bowiem nie wiedzą, w jaki sposób staje się człowiek, a przyczyniają się tylko do narodzin człowieka, bo tak zechciał prawdziwy Ojciec. Ojcostwo Boga jest jednak nie do opisanie. Nie do opisanie jest bowiem, w jaki sposób wprowadził człowieka w jego ludzką kondycję.

Bóg jest stwórcą świata jako Pierwszy Poruszyciel. Zarówno bowiem świat, jak i jego części, zgodnie z definicją Geulincxa, są ciałami w ruchu<sup>305</sup>. Wystarczy też ruch, aby wzbudzić w człowieku wszelkie doznania związane ze światem i jego częściami. Ta całkowita dostateczność i wyłączność ruchu prowadzi Geulincxa do wniosku, iż bycie stwórcą świata oznacza bycie Pierwszym Poruszycielem. I tu przyznaje też rację Arystotelesowi, choć zauważa, że wystarczy mówić po prostu o Poruszycielu, ponieważ jest on jedyny. Ciała bowiem ruch tylko przekazują, nie są jego twórcami. Rozważa nadto hipotetyczną sytuację, że kim innym jest Poruszyciel, a kim innym jest ten, kto posługuje się ruchem niczym narzędziem do wzbudzania w człowieku doznań i działań, czyli jest naszym Stwórcą. Bo przecież kim innym może być ten, kto cytrę zbudował, a kim innym ten, kto na niej gra. Dla Geulincxa jednak Stwórca i Poruszyciel są jednym, ponieważ Stwórca, aby wzbudzać myśli, posługuje się ruchem w sposób, który jest nie do opisanie, a tylko ten, kto poznał ruch dokładnie i dogłębnie, może się nim tak posłużyć. Dogłębnie zaś poznał ten, kto jest przyczyną: „nikt bowiem nie poznał lepiej rzeczy, niż ten, kto tę [rzecz] uczynił”<sup>306</sup>. Można oczywiście powiedzieć, że ten, kto nadzwyczaj

<sup>305</sup> Por. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie czwarte.

<sup>306</sup> (...) *nemo enim melius rem novit, quam qui illam fecit*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie czwarte (s. 68).



biegle gra na cytrze, nie musi znać jej budowy, ale z pewnością sam nie powoduje owego grania, nie jest twórcą ruchu, tak jak ten, kto zbudował cytrę, uczynił to dzięki ruchowi, którego również nie jest sprawcą. To stwórca ruchu uczynił tenże ruch razem z jego odpowiedzialnością do wzbudzania działań i doznań w człowieku, jest więc tym samym ów Poruszyciel i Ojciec, czyli Bóg.

Stwórca, czyli Poruszyciel jest potężny. Ponieważ ciała mają nieskończenie wielką siłę sprzeciwiającą się podziałowi, a ruch nie może zaistnieć bez podziału, to aby tego podziału dokonać, potrzeba siły większej niż ta, która przynależy ciałom<sup>307</sup>. Nieskończona więc siła jest potrzebna do podziału, a zatem i do wprowadzenia ruchu. Ten więc, do którego owa siła należy, jest, jak mówi Geulincx, „potężny, owszem od najpotężniejszego i najmocniejszego potężniejszy”<sup>308</sup>. Skoro zaś ta siła jest nie do opisania, tak jak Bóg, więc także ona przynależy Bogu.

Kolejnym przymiotem Boga jest mądrość. Mądrym Geulincx nazywa tego, „kto pojmuje i rozumie rzecz, jaką jest sama w sobie”<sup>309</sup>. Swoją definicję opiera na tym, że łaciński wyraz *sapientia* („mądrość”) pochodzi od formy participium praesentis activi czasownika *sapere*, który nie tylko oznacza „być mądrym”, ale także „smakować”. Stąd tak, jak zmysłem smaku docieramy do wnętrza rzeczy smakowanej i przenikamy ją, tak mądrość jest podobnym przenikającym i dogłębnym poznaniem rzeczy. Takie jednak poznanie ma tylko ten, kto daną rzecz wykonał. Bóg jako Stwórca świata ma właśnie takie poznanie co do każdej rzeczy, a więc posiada mądrość. Ponieważ poznał dogłębnie zarówno to, co dotyczy ciała, jak i to, co dotyczy ducha, a więc i siebie samego, Jego mądrość jest nieopisana.

Bóg jest wolny i niezależny. Wolnym w ścisłym znaczeniu tego słowa można nazywać, według Geulincxa, tylko tego, „kto sam

---

<sup>307</sup> Zob.: A. Geulincx, *Disputationes physicae, Isagoges pars tertia (d. 20 m. Oct. a. 1663), Thesis VIII*.

<sup>308</sup> (...) *fortis, imo fortissimo pertinacissimoque fortior*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część trzecia, twierdzenie piąte* (s. 69).

<sup>309</sup> (...) *qui capit et intelligit rem ut est in se*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Część trzecia, twierdzenie szóste* (s. 70).



siebie determinuje do działania, nie przymuszony żadną koniecznością<sup>310</sup>. Bóg jest wolny w swoich działaniach twórczych, nie ma żadnej koniecznej przyczyny, która byłaby wcześniejsza od Jego woli. Jest jednak konieczność, która jest wcześniejsza od Jego woli, a wypływa z Jego natury. Jest to konieczność implikująca zasady stworzenia, na przykład to, że dwa dodane do trzech daje pięć, czy to, że w trójkącie suma wszystkich kątów jest równa dwóm kątom prostym. Tego rodzaju twierdzenia są prawdami naturalnymi, wiecznymi i niezmiennymi, znajdującymi się w umyśle Boga. Geulincx pojmuje te prawdy w zgodzie ze św. Augustynem, który również umieszczał je w umyśle Boga, a w przeciwieństwie do Descartes'a, który uznając, że moc Boga nie jest czymkolwiek ograniczona, wnioskował, że Bóg mógłby stworzyć inną rzeczywistość, podległą innym prawom przyrodniczym i niepodlegającą znanym nam prawom logicznym, choć oczywiście człowiek nie wie i wiedzieć nie może, jaka by to była rzeczywistość<sup>311</sup>. Dla Descartes'a prawdy wieczne są rezultatem arbitralnej decyzji Boga. Dla Geulincxa, podobnie jak dla Augustyna i później scholastyków, prawdy wieczne są prawdami umysłu Bożego, a więc nie może być prawd innych<sup>312</sup>.

Stwarzanie łączy się z ruchem. Ponieważ zaś ruch należy do sfery rzeczy przygodnych (może być, ale może też nie być), potrzeba determinacji woli, aby zaistniał – woli Boga. Są więc rzeczy konieczne – zależne od boskiej natury, oraz rzeczy przygodne – zależne od woli Boga. Gdyby ktoś chciał wskazać, że Bóg stworzył świat w wyniku konieczności wypływającej z Jego dobroci, to Geulincx nie negując samej dobroci, uważa, iż jest ona późniejsza od woli, nie koliduje zarówno z przygodnością rzeczy, jak i wolnością działającego. Dobroć to, według Geulincxa, „skłonność do

---

<sup>310</sup> (...) *qui se ipsum determinat ad agendum, nulla necessitate compulsus*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie siódme (s. 71).

<sup>311</sup> „Nie ma (...) potrzeby dociekać tego, na jakiej zasadzie mógłby był Bóg odwiecznie uczynić, żeby nie było prawdą, że dwa razy 4 jest 8 itd.; przyznaję bowiem, że my tego zrozumieć nie możemy”; R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, wyd. cyt., s. 325 (AT VII, 436).

<sup>312</sup> Zob. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, wyd. cyt., t. 1, s. 306.

czynienia tego, co jest pożądane, i robienia zawsze tego, co jest najlepsze”<sup>313</sup>.

Jako ostatni przymiot Boga w odniesieniu do kondycji ludzkiej wskazuje Geulinx to, że jest On Panem śmierci. Albowiem jako ten, który wprowadził człowieka w jego ludzką kondycję, może go także jej pozbawić, czyli „z ciała zabrać”<sup>314</sup>. Rozłączenie myślącego ja z ciałem, które uważa ono za swoje, polega na tym, że już dłużej Bóg nie działa w człowieku dzięki ruchowi za pośrednictwem ciała. Pisząc o tym rozłączeniu, Geulinx odwołuje się do swojej wiedzy medycznej. Mówi, iż człowiek umiera wówczas, gdy zaczyna słabnąć pewna szczególna część jego ciała – serce. Serce jest bowiem „jak ognisko albo coś podobnego do ogniska, resztę naszego ciała żywia”<sup>315</sup>. Rozłączenie przyrównuje również, podążając za Platonem, choć nie powołując się na niego, ani też nie omawiając tego szerzej, do uwolnienia z więzienia ciała<sup>316</sup>. Nie można zaprzeczyć, że czasami ludzie usurpując sobie prawo do decydowania o życiu i śmierci, stają się mordercami. Według Geulinx nie zabijają jednak we właściwym znaczeniu tego słowa. Oni chcą kogoś pozbawić życia i czasami Pan śmierci przystosowuje ruch do działań zgodnych z ich pragnieniem, czyli wyprowadza ich wolę poza nich. Nie robi tego wszak dlatego, że oni tego chcą, ale dlatego, że On sam tego chce. Konsekwentnie więc dla Geulinx wszelkie ludzkie działania determinuje wola Boga.

Drugi sposób rozważania Boga odnosi się do Boga przed powstaniem świata i człowieka. Przystępując do tej kwestii, na początku Geulinx podkreśla, że w czasach mu współczesnych podejmują ją często osoby całkowicie do tego nieprzygotowane – „niemal

---

<sup>313</sup> (...) *inclinatio faciendi hoc quod praestat, idque semper agendi, quod optimum est*; A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie siódme (s. 72).

<sup>314</sup> *Ex corpore sumere*; A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie ósme (s. 72).

<sup>315</sup> (...) *ut focus, aut aliquid foco simile, reliquum corpus nostrum vivificat* (...); A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie ósme (s. 73).

<sup>316</sup> Zob.: A. Geulinx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie ósme. Por. też: Platon, *Fedon*, 82e–83a; *Gorgiasz*, 493a; *Kratylos*, 400c.

chłopcy i nierządnicę”<sup>317</sup>, a przecież niesie ona ze sobą niebezpieczeństwo wielu błędów. Geulincx jako filozof jest jednak powołany do podjęcia tego trudnego zadania. Rozważania więc prowadzą go do wniosków, że Bóg jest wieczny, sam przez siebie, najdoskonalszy oraz że jest Stwórcą wszystkiego.

Z natury od człowieka i świata wcześniejsze są umysł, ruch i rozciągłość, czyli ciało. Ciało, jako rzecz bezrozumna, nie jest świadome swego istnienia, nie posiada woli, dlatego nie może być swoją przyczyną. Ma więc przyczynę inną – Boga. Także przyczyną ruchu, jak to już zostało powiedziane, jest Bóg. Ludzki umysł także nie jest pierwszy z natury, ponieważ podlega działaniu czegoś innego: to Bóg za pomocą ruchu i ciała rozmaicie działa na ludzki umysł, aby wzbudzać w nim myśli. Wynika stąd, że Bóg jest wcześniejszy od ludzkiego umysłu. Wskazuje na to także ograniczoność poznawcza umysłu człowieka: „Umysł nasz jest ograniczony, mianowicie w stosunku do tego, czego nie wie. Tak samo powinno uważać się za pewne, że nasz umysł nie jest od zawsze, czyli pierwszy w naturze. Albowiem to, co jest pierwsze, jest nieograniczone, ponieważ wcześniej jest być niż być ograniczonym”<sup>318</sup>. Skoro jednak oprócz ruchu, ciała i umysłu nie można wskazać już niczego innego, to Bóg także jest umysłem, ale Umysłem wiecznym, który jest wobec wszystkiego pierwszy, czyli jest od zawsze. Z tego, że Bóg jest wieczny, wynika też w sposób konieczny to, że jest On sam przez siebie. Jest bowiem pierwszy w naturze, nie ma swojej przyczyny. Z tego zaś, że Bóg jest sam przez siebie, wynika, iż jest najdoskonalszy. Jako pierwszy jest sam dla siebie dawcą istoty i natury, nie można więc, według Geulincxa, wyobrazić sobie, jak mógłby stanowić istotę i naturę ograniczoną i niedoskonałą. Ponieważ Bóg był na początku, nie było niczego, co mogłoby w jakiś

---

<sup>317</sup> (...) *pueri pene atque mulierculae*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie dziewiąte (s. 74).

<sup>318</sup> *Mens nostra limitata est, nempe ad ea quae ignorat. Perinde certum haberi debet, mentem nostram non esse ab aeterno, seu primum in natura. Nam quod primum in natura est, illimitatum est, cum prius esse sit quam limitari*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Uwagi do „*Metafizyki prawdziwej*”, Do Części trzeciej, twierdzenia dziewiątego (s. 108).

sposób Go uzależniać, przeszkadzać Mu czy Go ograniczać. A to właśnie ograniczenie powoduje niedoskonałość. Co więcej, z natury musi być wcześniej coś nieograniczonego, niż coś ograniczonego. Z doskonałości Boga wypływa też Jego niezmiennność, wszechmoc i wszechwiedza.

Z wieczności Boga wynika także, według Geulincxa, że jest Stwórcą wszystkiego. Jako Ten, który jest pierwszy, jest przed wszystkim innym, a więc konieczne jest, żeby to wszystko uczynił<sup>319</sup>. Jako Ten, którego poznanie i wola są jednym: „intelektem wskazuje reguły istoty i właściwości, a wolą chce, aby te reguły były obowiązujące”<sup>320</sup>. Jako Ten, którego istota jest doskonała i nieograniczona, może ze swojej pełni udzielić części swojej natury, nie tracąc nic ze swojej doskonałości i nieograniczoności<sup>321</sup>. Skoro może, tak też czyni. Nie ma innej przyczyny stwórczych działań niż sam Bóg, a wszystko, zarówno świat jak i ludzie, jest, „ponieważ Bogu tak się podobało”<sup>322</sup>. Geulincx wskazując na Boga jako

---

<sup>319</sup> Rozpatrując Boga jako wiecznego Stwórcę wszechrzeczy, Geulincx uświadamia sobie przede wszystkim trudność, jaką sprawia ta kwestia. Dochodzi również do wniosku, że do Boga jako wiecznego Umysłu i Stworzyciela wszystkiego nie odnosi się kategoria czasu. Nierozumne jest więc pytanie o to, jak długo był Bóg, zanim został stworzony świat, lub o to, czy Bóg mógł stworzyć świat wcześniej niż to uczynił (zob. A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia dziewiątego). Zgadza się tu zdaje z poglądem Augustyna: że Bóg poprzedza wszystko, ale nie należy rozumieć tego w kategoriach znanego człowiekowi czasu – obecnością Boga jest wieczność (zob. św. Augustyn, *Wyznania*, 11, 13); że Bóg jako Stwórca jest również stwórcą czasu (zob. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 11, 6; *Wyznania*, 11, 13) oraz że niedorzecznością jest pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat właśnie wtedy, gdy go stworzył, a nie wcześniej (zob. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 11, 4, 2).

<sup>320</sup> (...) *intellectu regulas essentiae ac proprietatum dictare, et voluntate efficaciter velle, ut haec regulae ratae sint*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie dwunaste (s. 77). Przytoczmy tu też słowa Descartes’a: „(...) On poznaje i chce. (...) On jedną jedyną i zawsze tą samą i najprostszą czynnością wszystko równocześnie poznaje, chce i sprawia” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 23, s. 18; AT VIIIa, 14).

<sup>321</sup> Por. A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem primam*, art. 22.

<sup>322</sup> (...) *quia Deo sic placuit*, A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars altera*, §8.

na przyczynę wszystkiego, nazywa Boga Stwórcą świata, ale posługuje się również przedstawioną już wcześniej kategorią wyodrębniania (*abstractio*) z Boga. Przez akt stworzenia powstaje świat, jego części a także człowiek. Akt ten opisuje Geulincx za pomocą czasowników: *facere, creare* („czynić”, „stwarzać”), a samego Boga określa mianem *Creator* lub *Conditor* („Stworzyciel”)<sup>323</sup>. Słownictwo to zaczerpnięte zostało z Biblii<sup>324</sup>. Bóg stwarza świat, który, jak to już zostało wskazane, jest ciałem w ruchu. Istotowym przymiotem ciała jest zaś rozciągłość. Umysł-Bóg zawiera w sobie rozciągłość w sposób eminentny, „lecz w jaki sposób Bóg, czyli ów umysł po prostu, zawiera eminentnie ciało, znowu jest nie do opisania”<sup>325</sup>. Rozciągłość więc znajduje się w Bogu w tak doskonały sposób, jak w żadnym innym bycie. Ciało zostaje stworzone przez Boga przez to, „przez co zostaje wyznaczona granica Jego istocie”<sup>326</sup>. Bóg „granice bowiem wyznaczając pewnym swoim doskonałościom, w jakiś sposób je oddaje i poza sobą umieszcza, te same jednak [doskonałości] zatrzymując sobie, ponieważ są nieograniczone”<sup>327</sup>.

Na jakiej zaś zasadzie Bóg stanowi przyczynę ruchu? Według Geulincxa ciało posiada możliwość bycia poruszonym, samo nie może poruszać. Jedynie Bóg jest zdolny do wprawiania w ruch. Jednakże jak to czyni, jest wedle Geulincxa nie do opisania. Zastanawia się nad tym w następującym rozważaniu: „W umyśle bowiem jest podwójna siła, poznanie, powiadam, i wola, może [on] poznawać, a prócz tego nic. Poznanie może zrozumieć ruch, lecz zrozumieć

---

<sup>323</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część trzecia, twierdzenie dwunaste; *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego i piątego.

<sup>324</sup> Zob. np.: Rdz 1, Dz 4, 24, Dz 17, 24, 1Kor 11, 9, 1Tm 4, 3, 1P 4, 19, Hbr 11, 10.

<sup>325</sup> *Sed quomodo Deus seu mens illa simpliciter contineat eminenter corpus, iterum ineffabile est*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia dziesiątego (s. 110).

<sup>326</sup> (...) *quo limes positus est eius essentiae*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem primam, art. 22*.

<sup>327</sup> *Limites enim ponendo certis suis perfectionibus, eas quodammodo alienat et extra se ponit, easdem tamen sibi retinens quatenus illimitatae sunt*; A. Geulincx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem primam, art. 22*.

ruch nie oznacza poruszyć. Wola może ruchu chcieć, lecz chcieć ruchu, z pewnością jest bliżej [samego poruszenia], jednak (na ile jest widoczne) jeszcze nie jest poruszaniem. Tutaj więc co do tego, czego nie możemy jasno wyjaśnić, można bezmyślnie bełkotać: Bóg wola porusza”<sup>328</sup>. Człowiek ma więc pewność, że Bóg obdarza świat ruchem, ale nie wie, w jaki sposób się to odbywa.

W pismach Geulincxa powstanie świata opisane jest w jeszcze inny sposób. Mówi on, że Bóg stworzył dwa światy: „Jeden [uczynił] sam w sobie (i nie jest on niczym innym niż ciałem poruszonym bardzo różnie i bardzo uporządkowanie); tego ideę mamy w sobie niezależnie od ciała, niezależnie także od tych wszystkich [rzeczy], które przez wzgląd na ciało spotykają nas, tak jak odczucia zmysłowe i uczucia. Drugi świat obdarzony zadziwiającymi i bardzo pięknymi zjawiskami i wyobrażeniami uczynił Bóg w nas w naszych zmysłach; i ten jest o wiele powabniejszy i bardziej doskonały, więcej mądrości i dobroci czuje się w nim niż w tym pierwszym świecie. Nie mieliśmy zaś żadnego poznania tego świata, gdybyśmy nie zostali zaopatrzeni w zmysły i ciało (...)”<sup>329</sup>. Bóg stworzył jeden świat sam w sobie, obecny w Umyśle i poznawany przez umysł ludzki, czyli ciało poruszone w sposób różnorodny, lecz według określonego porządku, oraz drugi świat fenomenalny, poznawany przez człowieka dzięki odczuciom zmysłowym i uczuciom, odznaczający się szczególnym pięknem i, jak dodaje Geulincx, nawet bardziej doskonały od pierwszego. To ostatnie twierdzenie wprowadza

---

<sup>328</sup> *In mente enim vim geminam, intelligentiam inquam et voluntatem, agnoscere licet, ac praeterea nihil. Intelligentia motum intelligere potest; sed motum intelligere non est movere. Voluntas motum velle potest; sed velle motum, propius quidem abest, necdum tamen (quantum apparet) movere est. Hoc igitur in eo quod effari diserte non possumus, liceat hallucinando balbutire: Deus voluntate movet; A. Geulincx, Disputationes physicae, Isagoges pars tertia (D. 20 m. Oct. a. 1663), Thesis IX.*

<sup>329</sup> (...) *alterum in se (et non est aliud quam corpus diversissime, ordinatissimeque motum); huius ideam habemus in nobis independenter a corpore, independenter etiam ab iis omnibus quae ratione corporis nobis obveniunt velut sensibus passionibusque. Alterum mundum fecit Deus in nobis sensibusque nostris miris elegantissimisque spectris et phantasmatis praeditum; et hic venustior est longe et magis artificiosus, plus sapientiae et bonitatis in illo spirat quam in alio isto mundo. Huius vero mundi nullam haberemus cognitionem, nisi sensibus et corpore instructi essemus (...); A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego (s. 98).*

pewne wątpliwości co do rozumienia właśnie w ten sposób tych światów, ale tylko wtedy, gdy nie odczytamy tych słów w kontekście tego, co zostało powiedziane wcześniej na temat stworzenia ciała. Obdarzenie świata drugiego, poznawanego zmysłami, większą doskonałością niż świata pierwszego w umyśle, wynikać może z faktu, że świat ten został wyodrębniony przez Boga z siebie samego, poprzez nadanie jednej z doskonałości istnienia poza Sobą, czyli świat ten jest nie tylko ideą w Umyśle, ale rzeczywiście istnieje. Za tym, aby te dwa światy rozumieć jako świat idei w umyśle oraz świat fenomenalny poznawalny zmysłowo, przemawia także dodana przez Geulincxa interpretacja słów Pisma Świętego: „Świat, jak długo jest sam w sobie, jest niewidzialny; ten zaś, który jest w nas, jest dobrze widziany; stąd mówi się w Piśmie Świętym, Hbr 11, 3: «Bóg uczynił świat» (późniejszy w nas) «z niewidzialnych» (mianowicie z wcześniejszego, który jest sam w sobie)”<sup>330</sup>.

W odniesieniu do powstania ludzkiego umysłu Geulincx posługuje się kategorią wyodrębniania (*abstractio*). Tą samą, którą opisał powstawanie ciał szczegółowych z ciała wziętego ogólnie<sup>331</sup>. Wskazując, iż umysły ludzkie wyodrębniane są z Umysłu-Boga, podkreśla ich jedność substancjalną z owym Umysłem oraz ich rzeczywiste istnienie. Geulincx wyraźnie jednak zaznacza, iż możliwości Umysłu właściwego i umysłów ludzkich są różne: „Bóg jest więc umysłem po prostu i zupełnie (dlatego konieczne jest, aby ogarniał wszystko, co umysł może ogarnąć, po prostu wszystko, czyli był wszechwiedzący), umysł zaś ludzki odcięty i wyodrębniony tylko na nieliczne [rzeczy] rozciąga się, jak jest znane nam dzięki świadomości”<sup>332</sup>. Wyodrębnianie jest procesem związanym z umysłem,

---

<sup>330</sup> *Mundus, quatenus in se est, invisibilis est; ille autem qui in nobis est, bene videtur; hinc dicitur in Sacris, Hebr. 11, 3: Deus fecit mundum (posteriorem in nobis) ex invisibilibus (mundo nempe priori, qui est in se). Voluit enim Deus priorem illum esse occasionem posterioris.* A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartej* (s. 99–100).

<sup>331</sup> Zob.: A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima, §8.*

<sup>332</sup> *Deus igitur est mens simpliciter et absolute (ideoque necessum est ut omnia attingat quae mens attingere potest, simpliciter omnia, seu sit omniscius), mens autem humana praecisa et abstracta ad pauca tantum se extendit, ut conscientia nobis notum est;* A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam, Pars prima, §8.*



należy zastanowić się więc, czy jest to czynność Umysłu-Boga, czy umysłów ludzkich, czy może po prostu substancji myślącej. Geulincx tego nie precyzuje. Wydaje się, że należy wyjaśnić to w sposób następujący. Bóg w akcie stwórczym wyodrębnia z siebie ludzkie umysły jako pewne części lub *modi* swojej substancji, a poprzez akt samoświadomości umysł ludzki wyodrębnia siebie jako określone myślące ja, ograniczając je zgodnie z zakresem swojej świadomości w stosunku do tego wszystkiego, czego nie odczuwa jako siebie.

Zarówno to, co rozciągłe, jak i to, co myślące, ma za swoją przyczynę Boga. W inny jednak sposób Geulincx opisuje te związki przyczynowe. W odniesieniu do ciała stworzenie polega na tym, że Bóg dzięki swojej woli przenosi poza siebie ideę rozciągłości. Umysł ludzki zostaje zaś wyodrębniony z substancji Boga. Można więc powiedzieć, że Bóg jest substancją myślącą, posiadającą ideę substancji rozciągłej.

Opierając się na tym, iż w myśli Geulincxa Bóg jest jedyną przyczyną świata, oraz interpretując stworzoną substancję myślącą i substancję rozciągłą jako objawy substancji Boga, które z Niego wywodzą swoje istnienie i naturę, Ruardus Andala (1665–1727)<sup>333</sup>, a za nim późniejsi badacze (Land<sup>334</sup>, Terrailon<sup>335</sup>, Chmaj<sup>336</sup>), uważali, iż koncepcja substancji Geulincxa jest w istocie swej monistyczna. Potwierdzeniem słuszności takiego wniosku mogłyby być słowa samego Geulincxa. W *Metafizyce prawdziwej* ukazuje świat, a więc i człowieka, jako zmienne w czasie dzięki ruchowi rzeczy, których części następują po sobie sukcesywnie, a jako takie zawsze

---

<sup>333</sup> Andala był profesorem teologii i filozofii w Franeker. Początkowo zwolennik poglądów Geulincxa, później zaczął je zwalczać. Najistotniejszy punkt jego krytyki dotyczy właśnie tego, że koncepcja substancji Geulincxa jest w istocie swej monistyczna. Od monizmu zaś blisko do panteizmu, stąd do ateizmu, czyli do Spinozy, którego poglądy również zwalczał. Zob. E. Terrailon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, wyd. cyt., s. 186 i n.

<sup>334</sup> Zob.: J. P. N. Land, *Arnold Geulincx und seine Philosophie*, Martinus Nijhoff, Haag 1895, s. 120.

<sup>335</sup> E. Terrailon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, wyd. cyt., s. 62–63.

<sup>336</sup> L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, wyd. cyt., ss. 67, 69.



częściowo są i częściowo nie są, ponieważ zaś o tego rodzaju bytach można powiedzieć, że istnieją tylko wtedy, gdy wszystkie ich części są równocześnie, to nie można powiedzieć o nich w sposób ścisły, że istnieją<sup>337</sup>. Tylko Bóg jest niezmienny i wieczny, dlatego „jedynie ściśle i po prostu istnieje Bóg, czyli rzeczy wieczne”<sup>338</sup>. Istnieje więc tylko jedna substancja w sensie ścisłym – substancja myśląca. Jest to jednak jednostkowa wypowiedź, której Geulincx nie rozwija i do której nie powraca. Biorąc zaś pod uwagę wielokroć podkreślaną przez Geulincxa odmienność substancji myślącej i substancji rozciągłej, nie można jednoznacznie wykazać, iż świadomie zmierzał od kartezjańskiego dualizmu do monizmu substancjalnego. Przeciwnie przemawiać może także próba rozróżnienia roli Boga jako przyczyny poszczególnych ludzkich umysłów oraz jako przyczyny ciał.

### 3. Okazjonalizm

Teorię odrzucającą przyczyny fizyczne czy naturalne i przyjmującą istnienie jednej przyczyny istnienia i działania wszystkich bytów – Boga, nazywa się od łacińskiego *occasio* (sposobność) okazjonalizmem. Termin *occasio* rozumiany jest tu wyraźnie inaczej niż *causa* (przyczyna) i wskazuje na brak koniecznego, nieodłącznego, rzeczywistego, samoistnego i bezpośredniego związku owej sposobności z jakimś towarzyszącym jej działaniem, odczuciem czy postrzeżeniem. Dla Geulincxa *occasio* nie stanowiło jednak ściśle zdefiniowanego terminu. Używał go w jego różnych znaczeniach słownikowych, a co najbardziej istotne, nie posłużył się nim, wyjaśniając wzajemną relację umysłu i ciała, gdzie wprowadził rozbudowane porównania do dziecka w kołysce i do dwóch zegarów. Zwrócimy więc najpierw uwagę na to, jaki jest zakres znaczeniowy słowa *occasio* w języku łacińskim, a następnie przeanalizujemy przy-

---

<sup>337</sup> Por. Platon, *Timajos*, 38a-b.

<sup>338</sup> (...) *Deus seu res aeternae proprie solum simpliciterque sunt*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część druga, twierdzenie trzynaste (s. 56).

kłady posłużenia się nim przez Geulincxa, by wreszcie przejść do możliwych inspiracji teorii okazjonalistycznej.

W klasycznej łacinie jako *occasio* określano okoliczności sprzyjające jakiemuś działaniu, choć nie będące jego bezpośrednią przyczyną, odpowiedni moment czy możliwość zrobienia czegoś, odwołując się często owe okoliczności w kategoriach szczęśliwego losu. Cicero pisze: „sposobność (*occasio*) jest zaś częścią czasu mającą w sobie odpowiednią dogodność uczynienia lub nie uczynienia jakiejś rzeczy”<sup>339</sup>. W innym miejscu wskazuje, że w ramach *occasio* rozpatrywana jest „stosowna pora dogodna do uczynienia”<sup>340</sup>. Aspekt pozytywny sposobności – szczęśliwy los – odnajdujemy u Cezara, gdy opisując działania wojenne w Galii, mówi o fortelu, jaki zastosował wobec przeciwnika, a wywód podsumowuje słowami, iż pomyślność działań wojennych „zależy od sprzyjających okoliczności (*occasio*), a nie od bitwy”<sup>341</sup>. Podobne znaczenie ma też *occasio* w wyrażeniach: *occasionem habere* (mieć sposobność)<sup>342</sup> czy *rara occasio* (rzadka sposobność)<sup>343</sup>.

W łacińskich przekładach listów św. Pawła jako *occasio* oddaje się greckie ἀφορμή, używane w znaczeniu okoliczności sprzyjających jakiemuś działaniu. Słowo to pojawia się w dwu kontekstach. Po pierwsze, św. Paweł mówi o sposobności do grzechu. Wskazuje w tym kontekście na Prawo, przy czym samo Prawo nie jest

---

<sup>339</sup> *Occasio autem est pars temporis habens in se alicuius rei idoneam faciendi aut non faciendi opportunitatem*; Cicero, *De inventione*, 1, 40 (tekst łaciński za: Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur De inventione*, ed. E. Stroebel, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1915). Choć *De inventione* jest tylko częścią nieukończonego młodzieńczego dzieła Cicerona, także dalej będziemy się na nie powoływać ze względu na fakt, że opiera się ono na wcześniejszych pismach greckich i łacińskich w zakresie retoryki, może być więc traktowane jako rodzaj podręcznika, wyrażającego bardziej ogólnie myśl klasyczną, nie tylko poglądy samego Cicerona (por. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceeroński*, PWN, Warszawa 1977, s. 296–297).

<sup>340</sup> *Commoditas ad faciendum idonea*; Cicero, *De inventione*, 2, 40.

<sup>341</sup> *Occasionis esse rem, non proelii*; Caesar, *Bellum Gallicum*, 7, 45, 9–10 (tekst łaciński według: Caesar, *Bellum Gallicum*, ed. B. Dinter, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1896).

<sup>342</sup> Zob.: Cicero, *Epistulae ad familiares*, 12, 14, 4.

<sup>343</sup> Zob.: Quintilianus, *Institutio oratoria*, 3, 7, 17.

powodem grzechu, ale dzięki niemu człowiek poznaje, co jest grzechem. W *Liście do Rzymian* czytamy na przykład: „Cóż więc powiemy? Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie (*occasio*), grzech wzbudził we mnie wszelkie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci”<sup>344</sup>. Mówi także bardziej konkretnie o wolności, którą można wykorzystać do grzechu, czy też o możliwości zgorszenia innych. W *Liście do Galatów* czytamy: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty (*occasio*) do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie”<sup>345</sup>. W pierwszym liście adresowanym do Tymoteusza św. Paweł poleca: „Chcę zatem, żeby młodsze wychodziły za mąż, rodziły dzieci, były gospodyniami domu, żeby stronie przeciwnej nie dawały sposobności (*occasio*) do rzucania potwarzy. Już bowiem niektóre zeszyły z drogi prawej [idąc] za szatanem”<sup>346</sup>. Po długie zaś, wskazuje na pewne czyny, które stają się sposobnością do chlubienia się. Píše na przykład: „Mówimy to, nie żeby znów wam siebie zalecać, lecz by dać wam sposobność (*occasio*) do chlubienia się nami, iżbyście w ten sposób mogli odpowiedzieć tym, którzy chlubią się swą powierzchownością, a nie wnętrzem własnego serca”<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi, nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces. Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine lege enim peccatum mortuum erat; Rz 7, 7–8. Wszystkie fragmenty z Biblii w języku łacińskim według: Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII, Samuel Bagster & Sons Limited, London 1977. Por. też: Rz 7, 11.*

<sup>345</sup> *Vos enim in libertatem vocati estis, fratres; tantum ne libertatem in occasionem detis carni, sed per caritatem servite invicem; Ga 5, 13.*

<sup>346</sup> *Volo ergo iuniores nubere, filios procreare, matres familias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia; iam enim quaedam conversae sunt retro Satanam; 1 Tm 5, 14–15.*

<sup>347</sup> *Non iterum commendamus nos vobis, sed occasionem damus vobis gloriandi pro nobis, ut habeatis ad eos, qui in facie gloriantur et non in corde; 2 Kor 5, 12. Zob. też: 2 Kor 11, 12.*

W filozofii scholastycznej<sup>348</sup> zdaje się dominować rozumienie terminu *occasio* jako okoliczności sprzyjających jakiemuś działaniu, niekoniecznie związanych z tym działaniem stosunkiem przyczynowo-skutkowym. Św. Tomasz z Akwinu, na przykład, posłużył się tym terminem, omawiając zagadnienie zgorszenia. Zastanawia się, czy zgorszenie słusznie określa się jako „powiedzenie lub działanie mniej poprawne, dające sposobność (*occasio*) do upadku?”<sup>349</sup>. Gdy mówi o zgorszeniu czynnym (*scandalum activum*), używając terminu *occasio*, podkreśla jednocześnie zamiar doprowadzenia do grzechu przez gorszącego: zakłada on, iż jego działanie lub słowa doprowadzą do skutku, jakim będzie grzech zgorszonego. Choć mamy zamiar i skutek, to skutek nie jest koniecznym i nieuniknionym następstwem: zgorszony nie musi zostać doprowadzony do grzechu. Gdy przechodzi do zgorszenia biernego (*scandalum passivum*), wskazuje wyraźnie na brak w ogóle samego zamiaru doprowadzenia do grzechu: człowiek staje się gorszycielem mimowolnie, co więcej często wbrew woli. Inny średniowieczny filozof, Jan Duns Szkot, wyjaśniając związek intelektu i zmysłów, wskazuje: „Intelekt nie ma zmysłu jako przyczyny, lecz tylko jako sposobność (*occasio*)”<sup>350</sup>.

W czasach współczesnych Geulincxowi, w dobie baroku, popularne były, mające swe źródło jeszcze w renesansie, zbiory emblematów, przedstawiające myśl za pomocą obrazów i symboli. Zbiory te posługiwały się pewnym schematem formalnym, na który składał się obraz (nazywany: *pictura*, *imago* lub *symbolon*), motto (*inscriptio*) oraz epigramat wyjaśniający to, co wcześniej przedstawiono (*subscriptio*). W tego rodzaju tekstach *occasio* rozumiano jako

---

<sup>348</sup> Zauważmy jednak przede wszystkim, że *occasio* nie stało się terminem technicznym.

<sup>349</sup> *Dictum vel factum minus rectum praebens occasione ruinae*; św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, II-II, q. 43, art. 1, org. 1; tekst łaciński za: św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1928; przekład na język polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna w skrócie*, tłum. F. W. Bednarski, Fundacja Pomocy Antyk „Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski”, Warszawa 2006.

<sup>350</sup> *Intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione*; Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, I, 3, 1, 4 (cyt. za: R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 1999, s. 231).

szczęśliwy los, fortunną chwilę do zrobienia czegoś, którą należy pochwycić, bo na krótko jest dana. Tak rozumiał *occasio* Andrea Alaciato w *Emblematum Liber* (1531)<sup>351</sup> czy Mikołaj Taurellus w *Emblemata physico-ethica* (1595)<sup>352</sup>. Podobnie określił *occasio* Johan Amos Comenius (Komeński) w swoim najpoczytniejszym dziele *Orbis sensualium pictus* (Norymberga 1658 rok), w którym przedstawiał przyrodę i życie ludzkie w dokładnie objaśnionych obrazach. Czytamy tam: „zważa na sposobność (która, z przodu o bujnych włosach, lecz na czubku łysa, doraźnie użyczona łatwo wyslizguje się) i łapie ją”<sup>353</sup>. Do tej tradycji rozbudowanej symboliki nawiązywali także malarze niderlandzcy. Zwróćmy uwagę na jeden obraz, którego autorem jest malarz związany z Antwerpią – Frans Francken II (1581–1642). Obraz ten powstał w 1627 roku, a nosi tytuł *Occasio* (obecnie znajduje się w Krakowie w Zbiorach Muzealnych Malarstwa Zamku Królewskiego na Wawelu). W kartuszu umieszczonym w dolnej partii obrazu czytamy: „Sposobność. Sytuację jak dla siebie poznasz dogodną, nie utrac [jej]. Sposobność z przodu ma bujne włosy, lecz z tyłu [jest] łysa”<sup>354</sup>. Przykłady te wskazują na przeniesienie punktu ciężkości w znaczeniu *occasio* na element pozytywny, aby podkreślić, iż sposobność to chwila sprzyjająca, moment do wykorzystania na korzyść dostrzegającego ją, szczęśliwy los.

Nie możemy też nie odwołać się do użycia terminu *occasio* w pismach Descartes’a. Mówi on o sposobności w odniesieniu do wzajemnej relacji powstawania wrażeń w duchu i ruchu organów ciała. W *Uwagach o pewnym piśmie* Descartes twierdzi: „W naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia, z wyjątkiem jedynie tych okoliczności,

---

<sup>351</sup> Zob. Emblema CXXII, *In Occasionem*.

<sup>352</sup> Czytamy tam: *Commoda susceptis captata occasio rebus: / Evento faciles prosperiore facit*. (Cytat za: S. Folaron, *Renesansowa filozofia moralna Mikołaja Taurellusa*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1987, s. 45).

<sup>353</sup> *Occasioni (quae, fronte capillata sed vertice calva, ad hoc alata facile elabitur) attendit captatque eam*; Johan Amos Comenius, *Orbis sensualium pictus*, Norymberga 1658.

<sup>354</sup> *Occasio. Rem tibi quam nosces aptam dimittere noli fronte capillata est sed post occasio calva*.

które odnoszą się do doświadczenia, dzięki któremu mianowicie sądzimy, że te czy inne idee, które mamy teraz obecne w naszym umyśle, odnoszą się do jakichś rzeczy znajdujących się poza nami; nie dlatego doprawdy, iżby te rzeczy wnosiły 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 nic nie przychodzi do naszego umysłu od rzeczy zewnętrznych poprzez zmysły oprócz pewnych ruchów cielesnych (...); lecz ani same te ruchy, ani kształty, które z nich powstały, nie są przez nas pojmowane takimi, jakimi były w organach zmysłów (...). Z powyższego wynika, że same idee ruchów i kształtów są nam wrodzone. A tym bardziej muszą być wrodzone idee bólu, barw, dźwięków itp., tak że umysł nasz może, przy okazji pewnych ruchów cielesnych, przedstawić je sobie; nie posiadają one bowiem żadnego podobieństwa do ruchów cielesnych<sup>355</sup>. W tym samym kontekście odnajdziemy też sposobność w traktacie *Człowiek*, choć należy tu zaznaczyć, iż został on napisany w języku francuskim<sup>356</sup>. Czytamy tam, na przykład: „(...) albowiem te właśnie niewielkie drgania, przenoszone do mózgu za pośrednictwem nerwów, dadzą duszy sposobność do powzięcia wyobrażenia dźwięku<sup>357</sup>. W innym miejscu tego traktatu Descartes pisze:

---

<sup>355</sup> *Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe iudicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos postitas referri: non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, eformandas. Quippe nihil ab obiectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, praeter motus quosdam corporeos (...); sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt (...). Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideae doloris, colorum, sonorum et similibus, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent; R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmku*, wyd. cyt., s. 86 (AT VIII B, 358–359).*

<sup>356</sup> W całych rozważaniach na temat wrażeń Descartes używa terminu „sposobność”. Zob.: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, wyd. cyt., s. 22 i n. (AT XI, 143 i n.).

<sup>357</sup> (...) *car ce seront ces petites secousses, qui passans iusqu'au cerueau par l'entremise de ces nerfs, donneront occasion à l'ame de concevoir l'idée des sons*; R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, wyd. cyt., s. 27 (AT XI, 149).

„Ich przeznaczeniem [tzn. dwu nerwów] jest bowiem przenoszenie do mózgu działania drobiny drugiego elementu, które (...) dadzą sposobność duszy, gdy przyłączy się do tej maszyny, powziąć rozmaite wyobrażenia barwy i światła”<sup>358</sup>. Termin *occasio* został użyty przez Descartes’a podczas rozważań dotyczących rodzajów przyczyn, gdzie przyczyna odległa i akcydentalna stanowi sposobność dla przyczyny najbliższej i pierwszej<sup>359</sup>. Inaczej natomiast wydaje się rozumieć *occasio*, gdy rozpatruje ideę Boga, jaką człowiek ma w swoim umyśle. Widząc w niej sposobność, wyraźnie traktuje ją jako punkt wyjścia, przyczynek do dalszych rozważań. W *Odpowiedzi autora na zarzuty pierwsze* czytamy: „(...) pośród różnych myśli istnieje we mnie idea bytu najdoskonalszego. (...) ta właśnie idea jest tą, która mi daje sposobność (*occasio*) do zbadania, czy pochodzę sam od siebie, czy od kogoś innego – oraz do poznania moich braków”<sup>360</sup>.

Wróćmy teraz do Geulincxa. Jak już zauważyliśmy w porównaniach wyjaśniających wzajemny związek myślącego ja i rozciągniętego ciała, nie posługuje się on terminem *occasio*. Wykorzystuje kategorię woli i chcenia (*voluntas* oraz *velle*), wskazując na właściwy ich podmiot – Boga, a jednocześnie odrzuca związek przyczynowy (*causalitas*) oraz wpływ (*influxus*). Termin występuje jednak w jego dziełach. Odnajdziemy go przede wszystkim w kontekście relacji ja doznającego, czy też postrzegającego, do ciał postrzeganych, co wydaje się zwracać nas ku Descartes’owi. W *Metafizyce prawdziwej* czytamy: „moje jest zaś owo ciało, przy sposobności którego powstają we mnie owe rozmaite doznania, które ode mnie nie za-

---

<sup>358</sup> (...) *d’autant qu’ils sont destinez à rapporter au cerueau ces diuerses actions des parties du second element, qui (...) donneront occasion à l’ame, quand elle sera vnite à cette machine, de conceuoir les diuerses idées des couleurs et de la lumiere*; R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, wyd. cyt., s. 28 (AT XI, 151).

<sup>359</sup> Zob.: R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmku*, wyd. cyt., s. 87 (AT VIII B, 359–360). Do tego fragmentu powrócimy, omawiając Descartes’a koncepcję przyczynowości.

<sup>360</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, wyd. cyt., s. 116 (AT VII, 107–108).



leżą (...)"<sup>361</sup>. W *Metafizyce na sposób perypatetycki* zaś Geulincx pisze: „I godne odnotowania jest, że z pewnością zwykliśmy wrażenia większości zmysłów przypisywać istniejącym poza naszym ciałem rzeczom, które dostarczają sposobności do tych wrażeń. Tak światło słońcu, ciepło ciałom podziemnym, a podobnie dźwięki, zapachy, przypisujemy istniejącym poza naszym ciałem w świecie rzeczom, które przez swój ruch dostarczają sposobności takich dla nas wrażeń i od których sądzymy, że owe wrażenia rozprze-strzeniają się i przez organy naszych zmysłów (oczy, uszy itp.) aż do nas wpływają i rozszerzają się”<sup>362</sup>. Do relacji między słońcem a wrażeniem światła powróci Geulincx dalej w tym samym dziele: „(...) jest bowiem w słońcu jakaś sposobność instrumentalna, ale nie prawdziwa skuteczność, która w nas wytwarza owo wrażenie, które oznacza się nazwą światła”<sup>363</sup>. W *Etyce* zwracają uwagę następujące fragmenty: „Tak więc jak od zmysłu należy usunąć ową skłonność, która nakłania nas do przykładania tego wyobrażenia do przedmiotów zewnętrznych, które stanowią sposobność do owego wyobrażenia (...), tak również uczuciom należy odebrać owo nasze zamiłowanie, przez które czujemy się tak nakłaniani i jakby przymuszani do czynienia lub poniechania czegoś ze względu na uczucia, czy z powodu samych uczuć”<sup>364</sup>; „określone więc zostało

---

<sup>361</sup> *Illud vero corpus meum est, occasione cuius variae illae perceptiones in me suboriuntur, quae a me non pendent; (...); A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Część pierwsza, twierdzenie dziewiąte (s. 30).*

<sup>362</sup> *Et notatu dignum est, species quidem plerorumque sensuum adscribere non solere rebus extra corpus nostrum existentibus, quae occasionem praebent istarum specierum. Sic lumen soli, calores corporibus terrestribus, et similiter sonores, odores, adscribimus rebus extra corpus nostrum existentibus in mundo, quae praebent motu suo occasionem nobis talium specierum, et a quibus species illas diffundi et per organa sensuum nostrorum (oculos, aures, etc.) in nos usque profluere et dimanare existimamus; A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Introductio, Sectio II.*

<sup>363</sup> (...) *est enim in sole occasio aliqua instrumentalis, non etiam efficacitas vera, qua in nos producat illam speciem quae luminis nomine denotatur (...); A. Geulincx, Metaphysica ad mentem peripateticam, Introductio, Sectio II.*

<sup>364</sup> *Sicut ergo a sensu rescanda est proclivitas illa, qua ferimur ad speciem eius applicandam obiectis externis, quae occasionem praebent isti speciei (quod alio loco demonstravimus), sic etiam a passionibus detrahenda est illa inclinatio nostra, qua nos ita inclinatos sentimus, et quasi violentia quadam impulsos ad faciendum omittendumve aliquid gratia passionum, seu propter ipsas passiones; A. Geulincx, Etyka, Traktat IV, §5 (s. 129).*



«moim ciałem», mianowicie dlatego, że jest dla mnie sposobnością postrzegania innych ciał tego świata i bez jego pomocy nie postrzegabym innych ciał tego świata”<sup>365</sup>; „bez wątpienia daleko czym innym jesteśmy niż te ciała: my myślimy, te nasze ciała nie myślą, mogą jedynie dostarczać nam sposobności do rozmaitych myśli”<sup>366</sup>.

Geulinx posługuje się terminem *occasio*, aby wskazać też wyraźnie na zależność, jaka zachodzi między rzeczą a jej ideą w umyśle człowieka. W *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes* czytamy: „(...) koło, które umysł ujmuje przy sposobności pewnej figury narysowanej atramentem na karcie (...)”<sup>367</sup>, i dalej: „(...) przy sposobności obecnych ciał umysł zwraca się do idei figur, wielkości i ruchu, i kiedy te same są obecne, wypełnia się rozmaitymi wrażeniami kolorów, dźwięków itd. (...)”<sup>368</sup>.

Zarówno ciało nazwane przez ja własnym, jak i wszelkie inne ciała, dają sposobność do postrzeżeń i doznań owego ja. Geulinx zwraca też uwagę, że własne ciało jest konieczne, aby ja mogło postrzegać czy doznawać, czyli bez ciała postrzeganie i doznawanie byłyby niemożliwe. Świat fenomenalny stanowi sposobność do wzbudzania wrażeń w myślącym ja: „Co do wcześniejszego zaś świata Bóg zechciał, żeby był sposobnością późniejszego: zechciał bowiem, żeby wcześniejszy ów świat przez swój ruch powodował

---

<sup>365</sup> *Definitum ergo est meum corpus, nempe quod mihi occasio est percipiendi alia corpora huius mundi, et sine cuius interventu alia corpora huius mundi non perciperem*; A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 5 (s. 225).

<sup>366</sup> *Nimirum nos longe aliud sumus quam haec corpora; nos cogitamus; haec nostra corpora non cogitant, licet nobis occasionem praebeant variarum cogitationum*; A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 37 (s. 260). Ciało, jako sposobność rozmaitych doznań spotykających człowieka, Geulinx przedstawia także, komentując *Zasady filozofii* Descartes’a. Zob.: A. Geulinx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 67 oraz 71.

<sup>367</sup> (...) *circulum, quem occasione certae figurae atramento delineatae in charta mens apprehendit* (...); A. Geulinx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 70.

<sup>368</sup> (...) *occasione corporum praesentium mens convertit se ad ideas figurarum, magnitudinis, et motus, iisdemque praesentibus, variis speciebus colorum, sonorum etc.* (...); A. Geulinx, *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam*, art. 70.

w nas owe różne zjawiska, obrazy, fenomeny, wyobrażenia (i jakakolwiek wreszcie to nazwą podoba się nazwać), w których wypełnia się istota owego świata późniejszego”<sup>369</sup>. Mówiąc zaś o stworzeniu świata, Geulincx wskazuje, iż Bóg stworzył jeden świat w swoim Umyśle – świat idei oraz drugi świat fenomenalny, postrzegalny przez człowieka zmysłami. Ich wzajemna relacja polega zaś na tym, że „zechciał bowiem Bóg, aby ów wcześniejszy był sposobnością późniejszego”<sup>370</sup>.

Terminem *occasio* Geulincx posługuje się także, omawiając zagadnienie zgorszenia, w czym wydaje się nawiązywać do św. Tomasa z Akwinu. Przedstawia następującą definicję zgorszenia: „Zgorszenie zaś nie jest niczym innym, niż sposobnością grzeszenia zaczerpniętą z działania kogoś innego (...)”<sup>371</sup>. Przy czym odróżnia zgorszenie wypływające z winy gorszącego od zgorszenia, które następuje bez jego winy. W odniesieniu do drugiego rodzaju zgorszenia mówi o przyjęciu czy zaakceptowaniu sposobności (*occasio-nem accipere*) przez zgorszonego.

Inny przykład użycia terminu *occasio*, w odniesieniu do diametralnie odmiennej sytuacji niż zgorszenie, odnosi się do ludzkich powinności względem Boga. Powinnością człowieka jest być posłusznym nakazom Boga. Ostatnia możliwość, aby spełnić tę powinność, to, według Geulincxa, odejście z ludzkiej kondycji, kiedy Bóg każe: „Albowiem jeśliśmy mniej wcześniej byli ulegli Jego prawu, już teraz z pewnością musimy być ulegli; po tym bowiem nie zostanie dana inna sposobność bycia uległym w podobnej mia-

---

<sup>369</sup> *Priorem autem mundum Deus voluit esse occasionem posterioris: voluit enim priorem illum mundum motu suo imprimere nobis diversas illas apparentias, imagines, phaenomena, phasmata (et quibuscunque tandem id libet nominibus exprimere), in quibus essentia posterioris illius mundi consummatur*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego (s. 99).

<sup>370</sup> *Voluit enim Deus priorem illum esse occasionem posterioris*: A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia czwartego (s. 100).

<sup>371</sup> *Scandalon vero non est aliud quam occasio peccandi sumpta ex alterius alicuius actione*; A. Geulincx, *Etyka, Traktat VI, §2* (s. 164).

nowicie kondycji, to znaczą ludzkiej”<sup>372</sup>. Tu w sposobności możemy dopatrywać się owej sprzyjającej chwili, którą należy wykorzystać, bo wyjdzie na dobre.

Wyraźną konsekwencją zaś koncepcji Boga, jako jedynej przyczyny wszystkiego, jest użycie terminu *occasio* w odniesieniu do rodziców i nauczycieli. W *Uwagach do „Etyki”* Geulincx pisze: „(...) i nikt także nie jest tak niedorzeczny, kto tu coś sobie przypisuje, wszyscy szczerze wyznają, że może dali, albo mogą dać sposobność, przez którą rodzi się jakieś ludzkie ciało, że jednak nie dotknęli się samego rodzenia czy czynienia tego ciała”<sup>373</sup>. W *Uwagach do „Metafizyki prawdziwej”* czytamy zaś: „Zauważ też: tak, jak dzięki całkowicie niegodnemu i ze swojej natury bezużytecznemu narzędziu (albowiem odpowiednie jest tylko z zarządzenia i woli Boga) ci, którzy wśród ludzi nazywani są naszymi ojcami, dostarczają sposobności dla naszego narodzenia i ludzkiej kondycji, tak również dzięki bezużytecznemu samemu z siebie narzędziu ci, którzy wśród ludzi nazywani są naszymi nauczycielami, dostarczają sposobności dla naszej wiedzy i nauki”<sup>374</sup>. To Bóg posługuje się ludźmi, aby się rozmnażali i nauczali.

W pismach Geulincxa właściwie tylko raz termin *occasio* (sposobność) zestawiony jest bezpośrednio z terminem *causa* (przyczyna): „Odpowiadam, że uczciwi wystarczająco wykorzeniają i odrzucają swoje uczucia, na ile oczywiście potrzebne jest to do przeczności, wówczas gdy nie dopuszczają do ich rozważenia i nie

---

<sup>372</sup> (...) *nam si minus ante hac legi eius paruerimus, iam certe parendum est; post haec enim non dabitur ulterius parendi occasio, in simil scil. condicione, id est, humana; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §4, 2 (s. 246).*

<sup>373</sup> (...) *et nemo etiam tam ineptus est, qui hic aliquid sibi sumat, omnes ingenue fatentur, forte occasionem dedisse se, aut dare posse, ob quam corpus aliquod humanum generaretur, caeterum generationem factionemque istius corporis non attigisse se; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 6 (s. 226).*

<sup>374</sup> *Et nota, sicut inidoneo prorsus et natura sua inepto instrumento (tantum enim aptum est ex Dei ordinatione ac voluntate), qui patres nostri inter homines dicuntur, occasionem praebent natiuitati nostrae et conditioni humanae; ita enim inepto de se instrumento, qui magistri nostri inter homines dicuntur, occasionem praebent scientiae ac doctrinae nostrae; A. Geulincx, Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części trzeciej, twierdzenia pierwszego (s. 96).*

pozwalają, aby stały się one sposobnością lub przyczyną ich działań”<sup>375</sup>. Geulincx posłużył się tu spójnikiem *aut* – „lub”. Spójnik ten wyraźnie został użyty w sensie alternatywy rozłącznej. Sposobność jest więc czymś różnym od przyczyny. Jeżeli rozpatrujemy relację sposobność – działanie, to w odniesieniu do sposobności nie ma nieodłącznego, samoistnego związku z działaniem, które jej towarzyszy, czy po niej następuje, nie jest ona również konieczna, aby to działanie nastąpiło, ani nie ma bezpośredniego wpływu na osiągnięcie wystąpienie tego działania.

Mówiąc o okazjonalizmie, nie można nie zadać pytania o jego źródła i inspiracje. Uważa się, iż przede wszystkim należy ich szukać w filozofii Descartes’a<sup>376</sup>. W przypadku Geulincxa trzeba jednak wskazać na możliwe wpływy nauki o predestynacji. Zaczniemy od przypomnienia stanowiska Descartes’a w kwestii oddziaływania substancji myślącej – ducha oraz substancji rozciągłej – ciała. Wychodząc od wątpienia w istnienie całego świata empirycznego, Descartes doszedł do wniosku – twierdzenia, w które zwątpić już nie można – „myślę, więc jestem”. Istnieje z całą pewnością substancja, której pierwszą, istotową właściwością jest myślenie. Z tego twierdzenia wyprowadził następnie dwie dalsze prawdy: istnieje Bóg oraz istnieje świat empiryczny. Na świat empiryczny składają się zaś ciała, czyli substancje rozciągłe. Substancja myśląca i substancja rozciągła są całkowicie rozłączne. Przedstawia to Descartes w *Zasadach filozofii* następująco: „A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej. (...) Tak więc łatwo możemy mieć dwa jasne i wyraźne pojęcia, czyli idee:

---

<sup>375</sup> *Resp. Probos satis extirpare et abicere suas passiones, quantum scilicet hoc ad diligentiam requiritur, cum eas in considerationem non admittunt, nec sinunt eas occasionem aut causam dare suis actionibus*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat IV, §4 (s. 128).

<sup>376</sup> Najistotniejsze w tej kwestii opracowanie w języku polskim omawiające źródła okazjonalizmu to: L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, wyd. cyt.

jedną – substancji myślącej stworzonej, drugą – substancji cielesnej, o ile tylko odróżnimy ściśle wszystkie atrybuty myślenia od atrybutów rozciągłości”<sup>377</sup>. Dwie całkowicie rozłączne substancje występują w bardzo ścisłym związku tylko w takim szczególnym bycie, jakim jest człowiek. I tu stajemy przed problemem wzajemnego ich na siebie oddziaływania, o którym zdaje się nas pouczać wyłącznie jakieś naturalne przeświadczenie. Tak też tę kwestię przedstawia Descartes, pod pojęciem natury rozumiejąc Boga lub ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych. W *Medytacji VI* czytamy: „Owa natura zaś o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie itp.; i dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś prawdy. Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”<sup>378</sup>. Nie opisał jednak, na czym polega owo „zmieszanie” umysłu i ciała. W *Zasadach filozofii* Descartes dopowiedział, że pewnego rodzaju doznania nie odnoszą się ani do ciała, ani do ducha z osobna, lecz są rezultatem jedności psychofizycznej. Pisał: „Ale doświadczamy w sobie i jakichś innych [doznań], których nie można odnieść do samego umysłu, ani do samego ciała; te (...) wypływają ze ścisłego i najtajniejszego związku naszego umysłu z ciałem; mianowicie pożądanie głodu, pragnienia itd. A tak samo poruszenia, czyli doznania duszy, które nie polegają na samym myśleniu, jak poruszenie gniewu, wesołości, smutku, miłości itd. A wreszcie wszystkie wrażenia zmysłowe, jak wrażenie bólu, łechtania, światła i barw, dźwięków, zapachów, smaków, ciepła, twardości i innych jakości dotykowych”<sup>379</sup>. Niemniej jednak sama zasada, na jakiej dokonują się wzajemne oddziały-

---

<sup>377</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 53–54, s. 32–33 (AT VIII A, 25).

<sup>378</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, *Medytacja VI*, wyd. cyt., s. 95–96 (AT VII, 80–81).

<sup>379</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 48, s. 30–31 (AT VIII A, 23).

wania ducha i ciała, oraz natura jedności psychofizycznej zdają się pozostawać niewyjaśnione.

Na ten problem zwróciła też uwagę w swojej korespondencji z Descartes'em księżniczka Elżbieta Palatyńska<sup>380</sup>. Wydawać by się mogło, że filozof początkowo omija właściwe zagadnienie, kierując uwagę na kwestię pojęć stosowanych do jego opisu: „Przed wszystkim zauważam, że istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne (*notions primitives*) będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę. (...) Do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie rozciągłości, które pociąga za sobą pojęcie 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*). (...) A ponieważ użytek, jaki czynimy ze zmysłów, sprawia, że pojęcie rozciągłości, pojęcia kształtów i pojęcia ruchów są nam bardziej znane od innych, stąd główną przyczyną naszych błędów jest to, że zwykle chcemy posługiwać się tymi pojęciami, by wyjaśniać rzeczy, do których nie mają one zastosowania; jak na przykład: gdy chcemy posłużyć się wyobraźnią, by pojąć naturę duszy, lub gdy z tego, w jaki sposób jedno ciało jest poruszane przez inne, chcemy pojąć, w jaki sposób dusza porusza ciało”<sup>381</sup>. W wywodzie tym księżniczka Elżbieta nie odnalazła zadowalającej ją odpowiedzi. Descartes podejmuje więc w dalszej korespondencji problem na nowo. Tym razem jednak zmierza wyraźnie do przeniesienia go z płaszczyzny rozważań teoretycznych na płaszczyznę działań praktycznych: „I tak myślenie

---

<sup>380</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, wyd. cyt.

<sup>381</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 4–5 (AT III, 665–666). Należy tu przypomnieć, że korespondencja Descartes'a po raz pierwszy została opublikowana prze C. Clerselier'a w trzech tomach odpowiednio w latach: 1657, 1659 oraz 1667. Listy do księżniczki Elżbiety znalazły się w tomie I, ale już w 1653 roku znany był łaciński przekład dwu pierwszych, w których poruszana jest kwestia jedności psychofizycznej człowieka. Zob. opis redakcyjny w AT III, ss. 663 i 690.

o kwestiach metafizycznych, które ćwiczy czysty intelekt, pomaga nam zaznajomić się z pojęciem duszy; badania matematyczne, które ćwiczą głównie wyobraźnię podczas rozważania figur i ruchów, przyzwyczajają nas do tworzenia bardzo wyraźnych pojęć ciała; w końcu, jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą nas pojmowania jedności duszy i ciała”<sup>382</sup>. Czy więc Descartes wyjaśnił, czy nie wyjaśnił natury wzajemnego związku ducha i ciała?

W przypadku Descartes’a rozróżnić musimy, podobnie jak to uczyniliśmy już u Geulinxax, dwa twierdzenia: „jestem człowiekiem, czyli złożeniem ducha i ciała” oraz „jestem substancją myślącą”. Pierwsze jest wynikiem powszechnego doświadczenia życiowego, drugie doświadczenia filozoficznego. Zadaniem filozofa jest bowiem racjonalne odkrywanie prawdy. A z podstawy wątplenia w istnienie świata empirycznego wyłania się tylko jedno niewątpliwe twierdzenie, pierwsza prawda: „myślę, więc jestem”. Pierwotne jest więc myślenie, rozumiane jako nakierowanie umysłu na siebie samego, przedmiotem którego są immanentne idee<sup>383</sup>. Wszystkie idee dla Descartes’a są wrodzone umysłowi jako jego potencjalność, uświadamianie zaś ich sobie polega na ich aktualizowaniu. Zasada aktualizowania jest dwojaka: dzięki własnej mocy umysłu aktualizowane są idee wrodzone, a poprzez pobudzenie umysłu do aktualizacji przez jakieś oddziaływania zewnętrzne – idee nabyte. Konsekwentnie Descartes, zadając sobie pytanie o kryterium prawdy, odnajduje je w samym procesie poznania, a kryterium to stanowi ujęcie jasne i wyraźne<sup>384</sup>. Prawdziwość idei nie

---

<sup>382</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 8–9 (AT III, 692).

<sup>383</sup> Szerokie omówienie koncepcji idei Descartes’a zob.: J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes’a teorii idei*, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, Białystok 1988 oraz tenże, *Idealizm kartezjański*, w: *Ratione et studio*, red. K. Trzęsicki, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, s. 429–444.

<sup>384</sup> Przypomnijmy, co nazywa Descartes jasnym i wyraźnym: „Bo do ujęcia, na którym oprzeć się może pewny i niewątpliwy sąd, nie tylko należy to, by ono było jasne, ale nadto, by ono było wyraźne. Jasnym nazywam to [ujęcie], które obecne



jest sprawdzalna poprzez konfrontację jej ze światem empirycznym, a dzięki kryterium wewnątrzumysłowemu. Obiektywność zaś prawdy gwarantuje to, że każdy umysł działa w jednakowy sposób. Nie jest w mocy umysłu zmieniać treści idei wrodzonych i nabytych, a więc takich, których sam nie złożył. Jedynie idee skonstruowane są tworzone przez umysł z elementów, które stanowią idee wrodzone i idee nabyte. To, co umysł poznaje w idei jasno i wyraźnie, musi być prawdziwe. Jeśli świat empiryczny istnieje, a tak jest dzięki gwarancji, jaką stanowi Bóg, to obowiązują w nim takie prawa, jakie umysł odkrył w świecie idei. Wewnątrzumysłowe rozważania jasno i wyraźnie odkryły ideę ducha jako substancji myślącej oraz ciała jako substancji rozciągłej. Idea zaś człowieka jako połączenia ducha i ciała jest ideą złożoną. Jedyną pewną wiedzą dotyczącą człowieka jest jedność ducha i ciała<sup>385</sup>. Descartes stwierdza, że posiadane przez nas pojęcie jedności ducha i ciała nie jest jasne i wyraźne: „Nie wydaje mi się, by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież

---

jest i jawne dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają. Wyraźnym zaś to, które będąc jasne, od wszystkich innych tak jest oddzielone i tak jest ściśle, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne” (R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 45, s. 28–29 (AT VIII A, 22)).

<sup>385</sup> O jedności Descartes pisze: „I należy zaznaczyć, że te rzeczy, których różne idee posiadamy, mogą być w dwojaki sposób wzięte za jedną i tę samą rzecz; mianowicie bądź to wskutek jedności i tożsamości natury, bądź też tylko dzięki jedności złożenia. (...) Obecnie zaś jest pytaniem, czy uświadamiamy sobie, że rzecz myśląca i rzecz rozciągła jest jedną i tą samą [rzeczą] dzięki jedności natury, tak mianowicie, że pomiędzy myśleniem i rozciągłością odkrywamy takie jakieś powinowactwo lub zespolenie, jakie dostrzegamy między kształtem i ruchem lub [między] poznawaniem a chceniem; czy też raczej mówi się o nich, że są czymś jednym i tym samym tylko wskutek jedności złożenia, w tej mierze, w jakiej odnajduje się w tym samym człowieku, tak jak kości i mięso w tym samym zwierzęciu. To ostatnie twierdzę, gdyż niemniej spostrzegam różnicę, czyli różnorodność, zachodzącą pod każdym względem pomiędzy naturą rzeczy rozciągłej i rzeczy myślącej jak pomiędzy kośćmi i mięsem” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii..., Odpowiedź na zarzuty szóste*, wyd. cyt., s. 316 (AT VII, 423–424)).



sprzeczne”<sup>386</sup>. Dochodzi do wniosku, że ponieważ ciało i duch są dwiema odrębnymi substancjami, dlatego ich jedność i wzajemne oddziaływanie jest czymś oczywistym w naszym doświadczeniu potocznym, choć właściwie nie jest możliwe jego wyjaśnienie teoretyczne<sup>387</sup>. Pytanie o wzajemne oddziaływanie ducha i ciała jest więc istotne z punktu widzenia praktyki dnia codziennego, nie jest tak istotne dla Descartes’a rozważań filozoficznych, gdzie podmiot to nie ja-człowiek, ale ja-substancja myśląca. Descartes odpowiada więc po prostu, że rozumowo poznajemy dwie różne substancje, a doświadczalnie ich jedność polegającą na wzajemnym oddziaływaniu.

Dla następców Descartes’a wyjaśnienie wzajemnego oddziaływania całkowicie odrębnych substancjalnie ducha i ciała stało się zagadnieniem bardzo ważnym. Odpowiedź okazjonalistyczna, w szczególności zaś Geulincxa, odwołuje się z pewnością do elementów filozofii kartezjańskiej, wśród których kluczowym wydaje się kwestia przyczynowości, w rozumieniu której okazjoniści poszli dalej niż Descartes, odrzucając przyczynowość fizyczną na rzecz jednej przyczyny metafizycznej. Zwrócić jednak należy również w tym kontekście uwagę na Descartes’a koncepcję substancji oraz nadrzędność tej sfery, która związana jest z substancją myślącą – duchem.

W odniesieniu do teorii okazjonalistycznej Geulincxa należy więc przede wszystkim wziąć pod uwagę następujące aspekty doktryny kartezjańskiej: po pierwsze, Descartes’a koncepcję przyczynowości koncentrującą się na przyczynie pierwszej oraz wskazującą na występowanie dwóch rodzajów przyczyn – przyczyny najbliższej i bezpośredniej oraz przyczyny odległej i akcydentalnej, gdzie druga stanowi sposobność (*occasio*) dla działania przyczyny pierwszej właśnie w tym a nie innym czasie; po drugie, uznanie Boga

---

<sup>386</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 10 (AT III, 693).

<sup>387</sup> W późniejszym liście do A. Arnaulda Descartes stwierdził, że dzięki doświadczeniu, a nie rozumowaniu, jest nam znany i oczywisty fakt wprawiania w ruch ciała przez umysł; zob. list do Arnaulda z 29 lipca 1648 roku; AT V, 219.

za jedyną prawdziwą substancją, która do swego istnienia nie potrzebuje niczego innego, a jednocześnie wszystko inne może istnieć tylko dzięki niej; po trzecie zaś, postulat konieczności odwodzenia ducha od zmysłów, aby dojść do prawdy poznania.

Rozważając Descartes'a koncepcję przyczyn, przede wszystkim należy pamiętać, że nie odrzuca on istnienia związków przyczynowych w świecie empirycznym. Interesuje go jednak jako filozofa poznanie istoty rzeczy – poznanie pierwszych przyczyn. W *Odpowiedzi na zarzuty pierwsze* Descartes mówi: „(...) nie zaczerpnąłem mego dowodu z tego, że w rzeczach zmysłowo dostrzeganych widzę porządek lub pewne następstwo przyczyn sprawczych, a to bądź dlatego, że uznałem, iż istnienie Boga o wiele bardziej jest oczywiste od istnienia wszelkich rzeczy zmysłowo dostrzegalnych, bądź też dlatego, że zdawało mi się, iż drogą owego następstwa przyczyn do niczego innego nie będę mógł dojść, jak do uznania niedoskonałości mego intelektu, [polegającej na tym], że niewątpliwie nie mogę pojąć, jak nieskończony szereg takich przyczyn odwiecznie następowałby po sobie w taki sposób, że żadna z nich nie byłaby pierwszą”<sup>388</sup>. Zaś w liście do Morin'a z 13 lipca 1638 roku czytamy: „Powiadasz, Panie, na koniec, że nie ma nic łatwiejszego niż dopasowanie jakiejś przyczyny do danego skutku. Jakkolwiek jednak wiele zaiste jest skutków, do których łatwo jest dopasować odrębne przyczyny, po jednej do każdego, to przecież nie jest już tak łatwo dopasować jedną z nich do kilku odrębnych skutków, o ile nie jest ona prawdziwą przyczyną, od której pochodzą (...)”<sup>389</sup>. Podstawowe pewniki dotyczące przyczyn odnajdujemy w *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, gdzie Descartes wskazuje na następujące kwestie: każda rzecz istniejąca ma przyczynę, która nie może być niczym; w przyczynie musi zawierać się cała rzeczywistość rzeczy, której to rzeczy jest przyczyna, oraz, co szczególnie należy podkreślić, prawdziwa przyczyna nie tylko ma wytworzyć

---

<sup>388</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, *Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, wyd. cyt., s. 115 (AT VII, 106).

<sup>389</sup> AT II, 199; fragment w tłumaczeniu St. Cichowicza za: F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. St. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 237–238.

rzecz, ale zachowywać ją w istnieniu<sup>390</sup>. Descartes podkreśla jako podstawową własność przyczyny jej zdolność zachowywania rzeczy w istnieniu: „Gdy przeczysz temu, że «my potrzebujemy ciągłego wpływu przyczyny pierwszej, abyśmy byli zachowywani», przeczysz rzeczy, którą stwierdzają wszyscy metafizycy jako oczywistą, o której jednak niewykształceni często nie myślą, gdyż zwracają uwagę tylko na przyczyny «dotyczące stawania się», nie zaś na «dotyczące istnienia». W ten sposób architekt jest przyczyną domu, a ojciec syna tylko jako [przyczyna] «dotycząca stawania się» i dlatego, gdy dzieło jest skończone, może [ono] trwać bez tego rodzaju przyczyny: lecz słońce jest przyczyną wychodzącego zeń światła i Bóg jest przyczyną rzeczy stworzonych nie tylko jako [przyczyna] «dotycząca stawania się», lecz również i «istnienia», i dlatego powinien zawsze w ten sposób wpływać na skutek; aby go utrzymać w istnieniu”<sup>391</sup>. Istnienie zaś jest tak istotne, ponieważ „w idei, czyli pojęciu każdej rzeczy, zawiera się istnienie, gdyż niczego nie możemy pojąć inaczej jak tylko ze względu na coś istniejącego; niewątpliwie w pojęciu rzeczy ograniczonej zawiera się istnienie możliwe, czyli przygodne, w pojęciu zaś bytu najdoskonalszego [istnienie] konieczne i doskonałe”<sup>392</sup>. Ostatecznie możemy więc dojść do wniosku okazjonalistycznego, że istnieje tylko jedna przyczyna, która jako pierwsza dotyczy zarówno stawania się rzeczy, jak i ich istnienia, a jest nią Bóg.

Do powyższych wypowiedzi Descartes’a dodajmy jeszcze tę z *Uwag o pewnym piśmie*, gdzie czytamy: „Niemniej jednak w artykule czternastym nadal twierdzi, że sama idea Boga, która znajduje się w nas, nie pochodzi z naszej zdolności myślenia, której jest wrodzona, lecz albo z objawienia boskiego, albo z tradycji, albo z obserwacji rzeczy. Błądność tego twierdzenia z łatwością poznamy,

---

<sup>390</sup> Zob.: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii..., Odpowiedź na zarzuty drugie, Aksjomaty, czyli powszechne zasady*, wyd. cyt., s. 153–154 (AT VII, 164–165).

<sup>391</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii..., Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, 9, wyd. cyt., s. 295 (AT VII, 369).

<sup>392</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii..., Odpowiedź na zarzuty drugie*, X, wyd. cyt., s. 154 (AT VII, 166).

jeśli zważymy, iż można powiedzieć, że wszystko bierze się z czegoś innego, co albo jest jego przyczyną najbliższą i pierwszą, bez której nie może zaistnieć, albo jedynie przyczyną odległą i akcydentalną, która tylko daje okazję przyczynie pierwszej do spowodowania swego skutku teraz raczej, niż w innym czasie”<sup>393</sup>. Także w odniesieniu do bezpośredniego związku ducha i ciała Descartes daje wskazówkę, jak właściwie należy go rozumieć. Z odpowiedniości ruchów ciała i pragnień ducha można wyprowadzić tylko wnioski, że zarówno ciało, jak i duch mają jedną i ostateczną przyczynę. W *Opisie ciała ludzkiego* czytamy: „Na podstawie tego zaś, że wszystkie owe ruchy ustają w ciele, gdy ono umiera i dusza je porzuca, nie należy wnosić, iż to ona ruchy wywołuje, lecz jedynie [wolno twierdzić], iż ta sama przyczyna, która sprawia, że ciało nie jest już zdolne ich wykonywać, sprawia też, że dusza jest w nim nieobecna”<sup>394</sup>. Przyczynę tę należy określić Bogiem ponieważ, aby istniały różne substancje, tylko On jest potrzebny: „Tym wspólnym pojęciem [tzn.substancji] można natomiast objąć substancję cielesną i umysł, czyli substancję myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga”<sup>395</sup>.

Zauważamy więc, że w koncepcji przyczynowości Geulincx jest bardziej radykalny niż Descartes. Gdy mówi o ciele i duchu jako o „narzędziach” Boga, zaprzecza istnieniu przyczyn pośrednich i pozostaje przy jednej tylko przyczynie – Bogu. Można by inaczej powiedzieć, że interesuje go przyczyna właściwa i ostateczna. Kartezjańską koncepcję sposobności w odniesieniu do przyczyn wykorzystuje zaś w odniesieniu do wzajemnych relacji ducha i ciała, jako „narzędzi” Boga.

---

<sup>393</sup> R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, wyd. cyt., s. 87. W oryginalnym ten tekst brzmi: *Pergit tamen, in articulo 14, affirmare, ipsam ideam Dei, quae in nobis est, non a nostra cogitandi facultate, cui sit innata, sed ex divina revelatione, vel traditione, vel rerum observatione, esse. Cuius assertionis errorem facilius agnosceremus, si consideremus, aliquid dici posse ex alio esse, vel quia hoc aliud est causa eius proxima et primaria, sine qua esse non potest; vel quia est remota et accidentaria duntaxat, quae nempe dat occasionem primariae, producendi suum effectum uno tempore potius quam alio* (AT VIII B, 359–360).

<sup>394</sup> R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, wyd. cyt., s. 81 (AT XI, 225).

<sup>395</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 52, s. 32; AT VIIIA, 25.

Zwróćmy teraz uwagę na Descartes'a definicję substancji. W *Zasadach filozofii* napisał on: „Co się zaś tyczy tego, co spostrzegamy jako rzeczy lub jako sposoby ich bycia, warte jest trudu, abyśmy rozpatrzyli je szczegółowo każde z osobna. Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzeczy, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa «substancja» nie przysługuje Bogu i im jednoznacznie, jak się zwykło mówić w szkołach, tzn. że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”<sup>396</sup>. Właściwa substancja jest więc tylko jedna – Bóg, bo tylko On istnieje sam przez się. Określanie zaś ducha i ciała substancjami zdaje się odbywać ze względu próbę wprowadzenia porządku w opisie świata stworzonego.

Kiedy spojrzymy na kartezjański opis Boga jako właściwie jedynej substancji, to zauważymy, że Geulincxa rozumienie Boga jest dokładnie takie, jakie przedstawia Descartes. Bóg to początek, pierwsza przyczyna, udzielająca swojej natury, stwarzająca wszystko, wszystko też porządkująca we wszechświecie, czyli właśnie kartezjańska jedyna substancja rozumiana w sposób ścisły.

Na koniec odwołajmy się do jeszcze innej myśli Descartes'a, zawartej w *Zasadach filozofii*, która w ogóle często przewija się w jego w wywodach: „Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenia zmysłowe odnieść jedynie należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że wprawdzie ukazują nam zazwyczaj, w czym ciała zewnętrzne mogą dla niego być pożyteczne, a w czym szkodliwe, to jednak nie informują nas o tym – chyba czasem tylko i przypadkowo – jak one istnieją same w sobie. Tak więc łatwo pozbedziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi

---

<sup>396</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część I, art. 51, s. 32; AT VIII A, 24.

obdarzyła go natura”<sup>397</sup>. Konieczność odwodzenia ducha od zmysłów wskazuje na to, że tylko poznanie rozumowe prowadzi do prawdy. Także Geulincx, aby dojść do swoich wniosków, musiał za Descartes’em „odwieść ducha od ciała”. W jego rozumieniu polega to na uświadomieniu sobie pozorności postrzeganego przez nas wzajemnego oddziaływania rzeczy w świecie oraz poszukiwaniu prawdy w substancji myślącej, dzięki której człowiek ma uczestnictwo w Bogu.

Geulincx dostrzega również, iż trudno jest opisać związek całkowicie różnych od siebie ducha i ciała. Podkreśla więc, że ten związek musi być czymś cudownym i niepojętym, a człowiek może obserwować go niczym widz w teatrze. W *Etyce* pisze, że jedną z największych oczywistości, wynikających z badania siebie, jest to, „że tylko oglądam ten świat (...), że jedyny Bóg pokazuje mi owo widowisko, i to w sposób niewypowiedziany, nieuchwytny, dlatego wśród zdumiewających cudów Boga, których uznano mnie godnym w tym świecie-widowisku, ja sam-widz jestem największym i ustawicznym cudem”<sup>398</sup>. A jako obserwator człowiek może oczywiście nieudolnie próbować ten związek opisać, korzystając z pewnych porównań, jak on sam, gdy posługuje się obrazem dziecka leżącego w kołysce czy dwu zegarów.

Jak już wspomnieliśmy, dla Geulincxa koncepcji okazjonalistycznej mogła być również inspirująca nauka o predestynacji. Nасуwa się zresztą ogólne pytanie, czy okazjonalizm w metafizyce nie stanowi odpowiedzi na predestynację w teologii? U źródeł problemu odwiecznego przeznaczenia wybranych ludzi do zbawienia dzięki łasce Boga i stosunku między owym przeznaczeniem a wolną wolą człowieka stoją pisma św. Pawła. W jego listach przedstawiona została skierowana do wszystkich ludzi obietnica

---

<sup>397</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., Część II, art. 3, s. 53; AT VIII A, 41–42.

<sup>398</sup> (...) *tantum modo spectare me hunc mundum (...), solum Deum mihi exhibere illud spectaculum, idque modo ineffabili, incomprehensibili; quapropter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum eius sum et iuge miraculum*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdz. 2, sekcja 2, §2, 14 (s. 56); zob. też tamże 9.

zbawienia – przeznaczenie człowieka do zbawienia. W Liście do Rzymian czytamy: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziela we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodny między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą”<sup>399</sup>. W Liście do Efezjan św. Paweł pisze zaś: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. (...) W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli (...)”<sup>400</sup>. W rozdziale następnym czytamy: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili”<sup>401</sup>. Te słowa Pisma Świętego mówią o odwiecznym wybraniu do zbawienia dzięki łasce Boga, nie wspomina się jednak o symetrycznym przeznaczeniu do potępienia. Mówi się co prawda o sądzie i odrzuceniu, upominając człowieka, aby nie odrzucał ofiarowanej łaski, ale jednocześnie odrzucenie przez Boga przedstawione jest jako tajemnica mądrości Bożej, a człowiek wezwany zostaje do pogodzenia się z tym. Jak pisze św. Paweł: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysłędzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą?”<sup>402</sup>.

---

<sup>399</sup> Rz 8, 28–30.

<sup>400</sup> Ef 1, 3–11.

<sup>401</sup> Ef 2, 8–10.

<sup>402</sup> Rz 11, 33–34.

Tę tajemnicę pragnął jednak zgłębić św. Augustyn<sup>403</sup>. Jest przekonany, iż wszystkim kieruje Boża Opatrzność<sup>404</sup>, Bóg wie o wszystkim, a wszystko podporządkowuje się Jego woli. Píše on: „Boga więc Opatrzność rządząc i kierując całym stworzeniem, i naturami, i wolami, naturami, aby były, wolami zaś, aby nie były bezowocnie dobre ani bezkarnie złe, poddaje najpierw wszystkie sobie (...)”<sup>405</sup>. A w innym dziele: „Ciała więc podlegają rozmaitej woli (...); aliści wszystkie są w pierwszym rzędzie podporządkowane woli Boga, od którego zależy także wszelka inna wola, ponieważ ma tylko tę moc, jaką otrzymała od Niego”<sup>406</sup>. Ustanowiony przez Boga odwieczny porządek nie może zostać usunięty, albowiem „któż usuwa przeznaczenie Boga?”<sup>407</sup>. Wszystko, co człowieka spotyka, jest nie tylko nieodwołalne z wyroku Boga, ale też sprawiedliwe: „Jeśli bowiem Opatrzność Boża sięga aż do nas i bez przerwy rozciąga nad nami swą władzę, a to nie ulega najmniejszej wątpliwości, to – wierz mi – spotyka cię to, co cię powinno spotkać”<sup>408</sup>. Bez łaski Boga człowiek ani nie uczyni niczego dobrego, ani też nie uniknie złego: „Należy pojąć bowiem łaskę Boga przez Jezusa Chrystusa Pana naszego, przez którą jedyną ludzie uwalniani są od zła i bez której zupełnie niczego nie czynią dobrego czy to w odniesieniu do

---

<sup>403</sup> Na temat wszechwiedzy i łaski Boga u św. Augustyna zob.: É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, wyd. cyt., s. 201 i n.

<sup>404</sup> Dodajmy tu na marginesie, że także Descartes uważał, że wszystkim kieruje Boża Opatrzność: „(...) powinniśmy często myśleć o Opatrzności Bożej i uprzytamniać sobie, iż nic się stać nie może inaczej, niż to od wieków postanowiła Opatrzność; toteż jest ona niejako Przeznaczeniem, czyli niezmienną koniecznością, którą należy przeciwstawić losowi, aby go zniszczyć jako urojenie pochodzące z błędu naszego rozumu” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część II, art. CXLV, s. 127 (AT XI, 438); zob. też tamże Część II, art. CXLVI (AT XI, 439)).

<sup>405</sup> *Ergo Dei providentia regens atque administrans universam creaturam, et naturas et voluntates, naturas ut sint, voluntates autem ut nec infructuosae bonae, nec impunitae malae sint; subdit primitus omnia sibi (...)*; św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, 8, 23, 44.

<sup>406</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 5, 9, 4; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 1, s. 340.

<sup>407</sup> *Quis tollit praedestinationem Dei?*; św. Augustyn, *Enarratio II in Psalmum 32*, 14.

<sup>408</sup> Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 2; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 33.



myślenia, czy chcenia i kochania, czy działania (...)”<sup>409</sup>. Ostateczną konkluzją św. Augustyna jest predestynacja bezwarunkowa: Bóg niezależnie od działań i woli człowieka jedynie mocą swego odwiecznego postanowienia przeznaczają do zbawienia lub potępienia. Wyrażają to, na przykład, jego słowa w dziele *O Państwie Bożym*: „(...) w porządku przedwiedzy Bożej, już w tym pierwszym, stworzonym z początku człowieku powstały w łonie rodzaju ludzkiego dwie społeczności będące jak gdyby dwoma państwami. Z niego bowiem mieli się wywodzić ludzie, z których jedni przeznaczeni byli do złączenia się w karze z aniołami złymi, a drudzy do zjednoczenia się w nagrodzie z aniołami dobrymi – a to na mocy ukrytego wprawdzie, ale sprawiedliwego wyroku Bożego”<sup>410</sup>.

Można naukę o predestynacji św. Augustyna zawrzeć w następujących zasadach: od wszechmogącego i wszechwiedzącego Boga pochodzi łaska, łaska jest całkowicie uprzednia i niezasłużona, posiada ona absolutną władzę i moc, człowieka zaś charakteryzuje niemoc i zepsucie. Z powodu grzechu pierworodnego ludzie zasługują na mocy sprawiedliwości na potępienie. Dzięki jednak swemu miłosierdziu Bóg niektórych wybiera bez ich zasługi, wyłącznie dzięki swej łasce, do zbawienia. Jak pisze św. Augustyn: „Zresztą Bóg dobrze wiedział, że człowiek zgrzeszy i że odtąd jako podległy śmierci, będzie płodził skazane na śmierć dzieci (...). Ale Bóg w swej łasce przewidywał też lud pobożnych, który miał być powołany do przysposobienia przez Boga, a po odpuszczeniu grzechów i usprawiedliwieniu przez Ducha Świętego złączony w wiecznym pokoju ze świętymi aniołami, gdy już zniszczony byłby ostatni jego wróg, czyli śmierć”<sup>411</sup>.

Obowiązującą naukę Kościoła o predestynacji wyłożyły synody w Orange (529 r.) oraz w Valence (855 r.). Dobrzy są przezna-

---

<sup>409</sup> *Intellegenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum (...); św. Augustyn, De correctione et gratia, 2, 3.*

<sup>410</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 28, 2; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 124.

<sup>411</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 23; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 116–117. Naukę tę podzielali janseniści.

czeniu do zbawienia na mocy miłosierdzia Boga wyprzedzającego ich dobrą zasługę, żli zaś są przeznaczeni na potępienie zgodnie ze sprawiedliwym sądem Bożym, który następuje po ich złych czynach. Wszystkie następne koncepcje predestynacji są pod wpływem św. Augustyna. Zwrócimy jeszcze uwagę na to, co twierdził w tej materii Jan Kalwin. Píše on: „Predestynacją nazywamy odwieczne rozporządzenie Boże, według którego On sam decyduje, co ma się stać z każdym człowiekiem zgodnie z Jego wolą. Nie wszyscy bowiem zostają stworzeni z tym samym przeznaczeniem; lecz jedni są przeznaczeni do życia wiecznego, a inni na wieczne potępienie. W zależności od celu, do którego ktoś został stworzony, mówimy, że jest on przeznaczony do życia albo do śmierci”<sup>412</sup>. Wyraźnie więc wskazuje, iż predestynacja dzieli ludzi na tych, którzy będą zbawieni i na tych, których czeka wieczne potępienie.

Jeżeli więc Bóg odwiecznie przeznaczył jednych ludzi do zbawienia, drugich zaś na potępienie, to ukonstytuował człowieka w taki sposób, by to przeznaczenie zostało zrealizowane. Taki „model” człowieka przedstawia zaś Geulincx. Człowiek, będący złożeniem z umysłu i ciała, jako jedyną przyczynę wszelkiego swojego działania ma Boga, który obie składające się na człowieka substancje stworzył tak, by sobie odpowiadały, ale żadna nie była przyczyną działań drugiej. Sam więc Bóg pozostaje ich przyczyną. W ten sposób realizacja zamiaru Boga zależy tylko od Niego, człowiek nie jest w stanie swoim działaniem zmienić przeznaczenia.

Okazjonalistyczne wyjaśnienie wzajemnej relacji umysłu (ducha) i ciała w XVII wieku odnajdujemy nie tylko w poglądach Geulincxa. W tym samym czasie działali także: Johann Clauberg (1622–1665), Louis de la Forge (1632–1666), Louis Géraud de Cordemoy (1626–1684) oraz najbardziej znany Nicolas Malebranche (1638–1715). Wszyscy wskazani okazjoniści byli – z wyjątkiem najmłodszego z nich, Malebrache’a – prawie rówieśnikami. Żyli i działali jednak w różnych miejscach i środowiskach. Trudno też

---

<sup>412</sup> J. Kalwin, *Opera selecta*, 4, 374; cytata za: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. P. Pachciarek, Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1997, s. 360.

mówić o bezpośrednim wpływie jednych na drugich. To raczej ówczesna aktualność kartezjanizmu, dyskusje wokół niego, próby rozwinięcia, skorygowania i uzupełnienia doktryny doprowadziły do pojawienia się kilku niezależnych a zbliżonych do siebie teorii, których tezą wspólną było uznanie, że przyczyny działające w świecie mają charakter okazjonalny, nie zaś sprawczy. Poszczególni okazjonalści jedynie nadawali tej tezie rozmaity co do treści i zakresu interpretację. Miejsce Geulincxa wśród nich, mówiąc najogólniej, wyznaczają: sposób uprawiania filozofii oraz stosunek do Descartes'a i racjonalizmu. Clauberg, de la Forge i de Cordemoy uprawiali filozofię problemowo: podejmowali określone zagadnienia, których punktem wyjścia była myśl kartezjańska, i koncentrowali się na ich wyjaśnieniu. Geulincx i Malebranche uprawiali filozofię systemowo: podjęli próbę wypracowania zwartego opisu całej rzeczywistości. Choć wszyscy wychodzili od myśli Descartes'a, różnie ją traktowali. Clauberg przede wszystkim wziął na siebie zadanie propagowania i kontynuowania poglądów Descartes'a. De la Forge i de Cordemoy bardzo indywidualnie, samodzielnie i twórczo objaśniali kwestie, biorące swój początek w kartezjanizmie. Właściwie jednak tylko Malebranche nie zawahał się podważyć oczywistości „myślę, więc jestem”, przedstawiając umysł jako bierny przedmiot doznający jedynie modyfikacji swej substancji dzięki przyczynom okazjonalnym. Geulincx z przekonaniem uzna zaś, iż jedyny właściwy sposób filozofowania to ten Descartes'a, w którym aktywny umysł poznaje swoje istnienie właśnie dzięki świadomości swego działania: „Właściwy sposób filozofowania jest taki, żebyś, po pierwsze, rozważył siebie wątplącego, na ile może się to stać, o wszystkim (...); po drugie, abyś poznał, że nie możesz wątpić co do twojego myślenia (...); po trzecie, abyś stąd wywnioskował, że twój umysł i jego istnienie jest ci znane i przed wszystkim innym, i pewniej, i wyraźniej niż wszystko (...)<sup>413</sup>. Wyróżniając w umyśle stworzonym

---

<sup>413</sup> *Bonus ordo philosophandi est, ut primum consideres te de omnibus, quantum fieri potest, dubitantes (...); secundo intelligas te non posse dubitare de tua cogitatione (...); tertio hinc concludas, mentem tuam eiusque existentiam tibi et ante omnia (...) et certius atque evidentius quam omnia (...) notam esse; A. Geulincx, Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes, In Partem Primam, art. 12.*

rozum jako boski pierwiastek, uprawia też swoisty kult rozumu, czego szczególnym przejawem jest jego etyka. Przyjęcie jednej przyczyny istnienia i działania wszystkich rzeczy, wskazania, iż istnieje właściwie tylko jedna substancja – Bóg, nie spowoduje odrzucenia kartezjańskiego dualizmu. Geulincx nie tylko zachowa w swojej metafizyce miejsce dla umysłu i ciała, ale także wskaże na pewien zakres ich aktywności (umysł – wola; ciało – narzędzie Boga). Rola Boga nie ma dla niego wymiaru tak absolutnego, jaki będzie miała dla Malebranche’a, który odbierze nie tylko ciało, ale i umysłowi, możliwość jakiegokolwiek własnej aktywności na rzecz Boga – jedyne źródła istnienia i działań wszelkiego bytu.

Nie znaczy to, jakoby Geulincx pomniejszał rolę Boga. Wręcz przeciwnie, wskazuje się<sup>14</sup>, że żaden z okazjonalistów przed Geulincxem nie stosował w odniesieniu do świata i człowieka tezy, że jedynie Bóg jest przyczyną sprawczą. Równie skrajny był Malebranche, jednak w przeciwieństwie do Geulincxa odszedł on od kartezjańskiego przekonania, iż samoświadomość jest najbardziej pierwotnym i fundamentalnym przeświadczeniem człowieka. Dla niego takim niepowątpiewalnym odczuciem było doświadczenie stałej obecności Boga w duszy i w świecie. Dlatego augustyńską tezę, że wszystkie rzeczy widzimy w Bogu, uczynił tezą metafizyczną, głoszącą, że Bóg jest miejscem przebywania dusz ludzkich, analogicznie jak świat jest miejscem przebywania ciał. Z tego z kolei wyprowadzał tezę, że Bóg jest jedynym czynnikiem sprawczym związków i zależności przyczynowych<sup>15</sup>. Obaj są okazjonalistami skrajnymi. O ile jednak Malebranche swoją doktrynę okazjonalistyczną wyprowadza z przesłanek teologicznych, o tyle Geulincx przyjmuje wyłącznie tezy filozoficzne. Doktryna Malebranche’a jest niejednorodna, filozoficzne płaszczyzny rozważań mieszają się z teologicznymi; doktryna Geulincxa jest jednorodnym systemem filozoficznym.

---

<sup>14</sup> Zob. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, wyd. cyt., t. 1, s. 303.

<sup>15</sup> Por. J. Kopania, *Nicolasa Malebranche’a widzenie w Bogu*, Wstęp do: N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 2002.

# III

## Etyka

W „filozoficznej budowli” Geulincxa postawione zostały już fundamenty i ściany, pora więc na dach, aby budowla ta stała się prawdziwą świątynią. Dachem tym, zgodnie z przytaczanymi już słowami filozofa, jest etyka<sup>1</sup>. Swoje pierwsze przemyślenia etyczne przedstawił Geulincx w *Dyspucie etycznej o cnocie i jej najznamienszych właściwościach* z dnia 26 kwietnia 1664 roku (*Disputatio Ethica. De virtute et primis eius proprietatibus*). Dziełem zaś specjalnie poświęconym tym zagadnieniom jest *Etyka (Ethica)*, której Pierwszy Traktat opublikowano w 1665 roku, całość zaś w roku 1675. Podmiot rozważań etycznych stanowi myślące ja (umysł), które wszelkie swoje działania natury moralnej odnosi do rozumu – najdoskonalszej części umysłu, stanowiącej boski pierwiastek w człowieku. Przedmiotem owych działań jest człowiek, czyli umysł wcielony.

---

<sup>1</sup> Zauważyć należy, iż dla Geulincxa jest istotna zależność i swoista hierarchia poszczególnych dziedzin filozofii. Czytamy na przykład: „Rzeczy moralne i etyczne zakładają rzeczy naturalne i fizyczne: albowiem poznanie ludzkiego losu odnosi się do fizyki, bez owego poznania siebie nie można przyjąć za pewne niczego dobrego i prawdziwego co do rzeczy moralnych, albowiem z badania siebie wywodzi się cała etyka i wszystkie powinności” (*Res morales et ethicae supponunt res naturales et physicas: nam notitia condicionis humanae pertinet ad physicam; sine autem illa sui cognitione nihil de rebus moralis boni verique statui potest, nam ex inspectione sui tota ethica omnesque obligationes derivantur*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 11 (s. 188)). Zaś fakt, że opublikował Pierwszy Traktat *Etyki* przed dziełami dotyczącymi metafizyki, tłumaczy nadzwyczajną atrakcyjnością zagadnień etycznych, tym, że praca nad nimi była dla niego po prostu przyjemnością (zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Dedykacja do Traktatu I).

Myśląc ja, aby stać się podmiotem etycznym, musi poznać pewne prawdy oraz powziąć pewne przekonania. Po pierwsze, poznać, że wszystko jest zależne od Boga jako Stwórcy. Po drugie, uznać za prawdziwe twierdzenie: myślę, że mam wolną wolę. Po trzecie, przyjąć, iż połączenie z ciałem stanowi dla myślącego ja jedyną możliwość spełnienia się. Bycie człowiekiem jest swoistym darem i szansą, a nie karą. To wszystko założywszy, myśląc ja może zadać sobie pytanie o to, czym jest etyka, co jest cnotą oraz czym są powinności.

Aby przedstawić etykę Geulincxa, musimy posłużyć się jakimś schematem porządkującym<sup>2</sup>. Przyjmując, iż to, co dla Geulincxa było najistotniejsze w jego rozważaniach etycznych, wskazał on jako główne zagadnienia poszczególnych traktatów swojej *Etyki*, należy skoncentrować się przede wszystkim na następujących kwestiach: cnotcie jako takiej, cnotach głównych i szczegółowych, celu, dobru oraz roztropności. Podążając tym tropem, omówimy więc, poczynając od podstawowego zagadnienia cnoty jako miłości do rozumu, Geulincxa teorię cnot oraz teorię czynów. Przedstawiając poszczególne zagadnienia, nie sposób będzie także pominąć nasuwających się często z wielką oczywistością odniesień do tradycji filozoficznej<sup>3</sup>,

---

<sup>2</sup> W *Uwagach do „Etyki”* Geulincx przedstawia pewien podział samej etyki. Dzieli ją na: samowładztwo (*monarchica*) oraz politykę (*politica*) (zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §6, 5). Pierwsza z nich zajmuje się postępowaniem człowieka rozważanego w oderwaniu od innych ludzi, druga zaś uczy, w jaki sposób człowiek powinien postępować wobec innych. Kwestii tej jednak szerzej nie podejmuje w żadnym innym miejscu swoich dzieł. Czytając *Etykę*, zauważamy, że wyraźnie skoncentrował się w niej na tej sferze zagadnień, którą nazywa samowładztwem.

<sup>3</sup> Geulincx ogólnie swój stosunek do tradycji starożytnej i scholastycznej wyraził w Przedmowie do Czytelnika do swojej *Etyki*, gdzie wskazując na błędną drogę dotychczasowych rozważań etycznych, pisze: „Nikogo nie czynię tu wyjątkiem, nawet z pewnością wielkiego Platona, którego należało wykluczyć (przyznaję), jeśli już kogokolwiek. Wszyscy wysilają się z największym wyczeraniem, aby osiągnąć życie szczęśliwe, wszyscy wysilają się z powodu swojego szczęścia i wskutek swojej żądzy szczęścia, a stąd owe lzy. Jedyni chrześcijanie dzięki Piśmie Świętemu tu coś pojmują, jedyni, lecz wśród jedynych jak nieliczni! Etyka Szkoły ze swoimi poganami, których dogmaty wyznaj, szaleje; lud zaś korzysta niestety jak najwięcej z tych nauczycieli i mówców, których Szkoła wykształciła” (*Neminem hic eximium facio, ne*

a zwłaszcza do Platona, Arystotelesa<sup>4</sup>, stoików, Cicerona, św. Augustyna, scholastyki i św. Tomasza<sup>5</sup> oraz Descartes'a<sup>6</sup>.

---

*magnum quidem Platonem, qui eximendus erat (fateor) si eorum quisquam. Omnes omnibus velis et remis ad beatam vitam; omnes de sua felicitate, et ex cupiditate suae felicitatis laborant; atque hinc illae lacrymae. Soli Christiani ex Sacris suis hic aliquid sapiunt; soli, sed inter solos quam pauci! Ethicorum Schola cum Ethnicis suis, quorum dogmata profitetur, insanit; populus autem ut plurimum his, quos illa Schola formavit, magistris et oratoribus utitur;* A. Geulincx, *Etyka*, Przedmowa do Czytelnika (s. 30)).

<sup>4</sup> Na złożony stosunek Geulincxa do Arystotelesa i perypatetyków zwracaliśmy już uwagę, omawiając zagadnienia metafizyczne.

<sup>5</sup> Geulincx przywołuje imiennie św. Tomasza w swojej *Metafizyce prawdziwej*. Czyni to, krytykując obecną, według niego, wśród teologów tendencję do poszerzania prawd objawionych o to, co sami sądzą. Jako przykład podaje rozważania na temat aniołów. Czytamy: „Jak biskupi, którzy jeden raz na soborze przyjęli, że aniołowie nie mają ciała. Diabelskie zaś jest to powiedzenie: ciągnij dalej, ponieważ zacząłeś. Niektórych także doktorów dlatego, że całe tomy napisali o aniołach, o których niczego nie wiedzą, nazywają anielskimi, jak Tomasza. Jeślibyś jednak te tomy przeczytał, wcale nie będziesz mądrzejszy niż przedtem, lecz poznasz wiele wytworów i wyobrażeń, co do których później wolałbyś, żebyś ich nigdy nie przeczytał” (*Sic pontificii, qui in concilio decreverunt semel, angelos non habere corpora. Diabolicum autem hoc est dictum: perge, quia incepisti. Nonnullos etiam doctores, propterea quod de angelis, de quibus tamen nihil sciunt, integra volumina scripserunt, vocant angelicos, ut Thomam. Quae volumina tamen si perlegeris, nihilo eris sapientior quam antea, sed addisces multa figmenta et phantasmata, quae postea malles te nunquam legisse;* A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”, Do Części trzeciej, twierdzenia ósmego* (s. 107).

<sup>6</sup> Kwestia relacji etyki Geulincxa do Descartes'a jest najczęściej, obok teorii okazjonalizmu, omawianym problemem związanym z filozofią Geulincxa, zob. np.: E. Terrailon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, wyd. cyt., D. J. McCracken, *Thinking and Valuing. An Introduction, Partly Historical, to the Study of the Philosophy of Value*, wyd. cyt. (odnośnie do tego opracowania należy zwrócić uwagę, że autor zajmuje się w nim trzema filozofami: Descartes'em, Geulincxem i Spinozą, porównuje więc poglądy Geulincxa zarówno z Descartes'em, jak i ze Spinozą; w swoich rozważaniach dotyczących Geulincxa w dużej mierze zaś, jak sam zaznacza, opiera się na wymienionym dziele Terrailona), H. van Ruler, Wstęp do: A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt. Wspomnieć należy też o: B. Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Vrin, Paris 1999, zaznaczając, iż książka nie została ukończona z powodu śmierci autora i brakuje w niej właśnie głębszej analizy zależności Geulincxa, Descartes'a i Spinozy. Zestawiając poglądy etyczne Geulincxa i Descartes'a, podkreśla się, iż przyznają one bardzo jednoznacznie nadrzędną rolę indywidualnemu rozumowi ludzkiemu. Wskazuje się jednocześnie, że u obu filozofów działanie zostaje ograniczone do woli, a ta ostatecznie i wyłącznie jest poddana woli Boga. Zauważa się, iż zarówno dla Geulincxa, jak Descartes'a właściwie nieistotna jest korzyść indywidualna, czyli szczęście po-



## 1. Teoria cnót

Wypełniając postawione u progu rozważań filozoficznych zadanie poznania siebie, Geulincx odkrywa, iż jest umysłem wcielonym, w którym nadrzędną rolę pełni myślące ja. Osiąga także wiedzę o tym, co jest w mocy owego podmiotowego myślącego ja, a co całkowicie w jego mocy nie jest. Ścisłe rozróżnia więc rzeczy od człowieka zależne od tych, które od niego zależne nie są. Nasuwa to na myśl stoików<sup>7</sup>, a w szczególności Epikteta<sup>8</sup>, to on bowiem stoicką zasadę etyczną nakazującą rozróżnienie między rzeczami dobrymi, a więc dobrami moralnymi, rzeczami złymi, czyli przeciwieństwami poprzednich, oraz rzeczami obojętnymi, związanymi z ciałem i tym, co wobec niego zewnętrzne, sprowadził do podziału na dwie klasy: rzeczy, które są w mocy człowieka,

---

jedynczego człowieka: człowiek ma odwrócić się od miłości własnej ku miłości do Boga. Porównując poglądy Geulincxa i Spinozy, wymienia się zaś następujące podobieństwa: 1. główna rola rozumu indywidualnego; 2. oparcie cnoty na poznaniu porządku powszechnego i zaakceptowaniu jego niezmiennej konieczności; 3. umiar i poddanie się losowi; 4. odrzucenie pychy człowieka, wypływającej z jego egoizmu i wiary, iż jego myśli i działania zależą od jego woli. Inspiracje Geulincxa Descartes'em w ramach etyki są bardzo prawdopodobne, o czym świadczy przedstawiona już wcześniej metafizyka Geulincxa, choć należy zaznaczyć, że wskazywane podobieństwa są dosyć ogólne. W przypadku możliwości jakiegokolwiek wzajemnej inspiracji Geulincxa i Spinozy nie posiadamy niezbitych dowodów na to, że znali się bezpośrednio lub pośrednio.

<sup>7</sup> Nie zapominamy oczywiście o krytycznym stosunku Geulincxa do stoików, co podkreśla zwłaszcza H. van Ruler we Wstępie do: A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt., s. XXX. Należy jednak zwrócić uwagę, że Geulincx ostrze krytyki wymierza w konkretne poglądy Seneki. Ponieważ będziemy wskazywać również na stoickie inspiracje Descartes'a, musimy odnotować, iż także on nie przyjmował poglądów stoickich, a w szczególności Seneki, bezkrytycznie. Pisał, na przykład, o „okrutnych filozofach, co to chcą, aby ich mądrość była obojętnością” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 27 (AT IV, 200)). W innym zaś miejscu czytamy: „Gdy wybrałem książkę Seneki *De vita beata*, aby zaproponować ją Waszej Wysokości jako przedmiot rozmowy, która mogłaby okazać się przyjemną, miałem na względzie jedynie sławę autora i zacność tematu, nie miałem zaś na myśli sposobu, w jaki autor temat ten traktuje, a którego to sposobu nie znajduję, po bliższym rozważeniu, dość dokładnym, by warto było go naśladować” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 36 (AT IV, 263)).

<sup>8</sup> Zob.: Epiktet, *Encheiridion*, 1, 1. Na ten temat por.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 4, s. 129 i n.



oraz rzeczy, które w mocy jego nie są. Epiktet uznał dobro i zło za te rzeczy, które są zależne od woli człowieka. Wybór następuje między duszą, a więc dobrami wewnętrznymi, oraz ciałem, czyli dobrami zewnętrznymi; oddanie się jednemu wyklucza zabieganie o drugie. Wybór dóbr wewnętrznych jako jedyny daje człowiekowi wolność i pozwala osiągnąć właściwe zadowolenie, czyli spokój ducha<sup>9</sup>.

Tą myślą stoicką inspirował się Descartes<sup>10</sup>. Już w swojej *Rozprawie o metodzie* podziwiał tych z filozofów, którzy posiadli tajemnicę wyswobodzenia się spod władzy losu. Pisał o nich: „Zajmując się bowiem stale rozważaniami nad granicami przypisywanymi im przez naturę, przekonywali się w sposób tak doskonały, iż w mocy ich nie było nic ponad własne myśli, że samo to wystarczało, by ich powstrzymało od wszelkiego przywiązania do innych rzeczy”<sup>11</sup>. Formułując zaś zasady moralności tymczasowej, podkreśla, iż poza myślą nic nie zależy od człowieka w sposób bezwzględny, a więc należy uświadomić sobie, co jest poza możliwościami człowieka i powstrzymać się od pożądania czegokolwiek, czego nie będzie się w stanie zdobyć<sup>12</sup>. Tę samą myśl, również w kontekście podsta-

---

<sup>9</sup> Seneka wiedzę o tym, co dobre i złe uważa za doskonałość rozumu i w duszy człowieka umieszcza wszelkie dobro. Zob. np.: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 7, 66, 35–36 oraz 8–13, 88, 28–29.

<sup>10</sup> Odwołując się do myśli etycznej Descartes’a, przypomnijmy, iż nie została ona ukonstytuowana w zwarty system. Podstawowym materiałem dla jej poznania są listy Descartes’a do księżniczki Elżbiety Palatyńskiej. Choć nie mamy pewności, że Geulincx poznał ich treść, istnieje taka możliwość, gdyż, o czym już wspominaliśmy, zostały opublikowane przez Claude’a Cerseliera w pierwszym tomie jego trzytomowego wydania korespondencji Descartes’a w roku 1657 (tom II – 1659 rok, tom III – 1667 rok). Dla pełniejszego obrazu poglądów etycznych Descartes’a listy do księżniczki Elżbiety należy uzupełnić wzmiankami na tematy etyczne w jego dziełach i pozostałej korespondencji. W porównaniu Geulincxa z Descartes’em będziemy odnosili się więc do konkretnych kwestii. Dodajmy też, że choć interesujące nas inspiracje Geulincxa Descartes’em będą nawiązywały do etyki stoickiej, to nie będą to po prostu zapożyczenia czy powtórzenia, ponieważ systemy te różnią się całkowicie co do podstaw metafizycznych. (Na temat inspiracji etyki Descartes’a zob.: F. Alquié, *Kartezjusz*, wyd. cyt., s. 143.)

<sup>11</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część trzecia, wyd. cyt., s. 31 (AT VI, 26).

<sup>12</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część trzecia (AT VI, 25–26).

wowych zasad moralnych, wyraził też Descartes w jednym z listów do księżniczki Elżbiety. Jako jedną z rzeczy, na które należy zwrócić uwagę w odniesieniu do postępowania, wskazał konieczność uznania, „że podczas gdy tak właśnie, w miarę swych możliwości, postępuje zgodnie z rozumem, wszelkie dobra, których nie posiada w ogóle, są także całkowicie (...) poza zasięgiem jego władzy, oraz że w ten sposób przyzwyczai się nie pożądać ich wcale”<sup>13</sup>. W późniejszych zaś *Namiętnościach duszy*<sup>14</sup> mówiąc o pożądanym, które jest według niego dobre wtedy, gdy opiera się na prawdziwym poznaniu, a złe, gdy wypływa z błędu, wskazuje, iż najczęściej popełniany błąd polega na tym, że „się nie odróżnia dostatecznie rzeczy, które zależą całkowicie od nas, od tych, które od nas wcale nie zależą”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 38 (AT IV, 265–266).

<sup>14</sup> Przywołując wypowiedzi Descartes’a dotyczące uczuć z dzieła *Namiętności duszy* (wyd. franc. 1649, wyd. łac. 1650), należy pamiętać, iż w traktacie tym Descartes łączył uczucia ze sferą zmysłową człowieka – z ciałem. Czytamy: „Po rozważeniu, czym różnią się namiętności [*passions* – uczucia] duszy od wszelkich innych jej myśli, wydaje się, że można je określić jako spostrzeżenia lub uczucia, lub wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część I, art. XXVII, s. 48 (AT XI, 349)). Rolą rozumu jest zaś uczucia kontrolować: „Niemniej jednak nie uważam, aby należało uwalniać się od uczuć; wystarczy poddać je rozumowi, a gdy je mamy w ten sposób oswojone, są one niekiedy tym bardziej użyteczne, im bardziej same z siebie skłaniają do zachowań przesadnych” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 51 (AT IV, 287)). Por. też: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 27 (AT IV, 201–202).

<sup>15</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część II, art. CXLIV, s. 126 (AT XI, 436). Myśl tę podejmuje również Descartes, gdy wskazuje na nadrzędną rolę rozumu wobec uczuć. W jednym z listów do księżniczki Elżbiety pisze on: „To dlatego właśnie istotnym obowiązkiem rozumu jest badać rzeczywistość (*juste*) wartość wszystkich dóbr, których zdobycie zdaje się zależeć w jakiś sposób od naszego prowadzenia się, abyśmy nigdy nie zaniedbywali tak kierować wszystkimi naszymi wysiłkami, by przynosiły nam w efekcie dobra najbardziej warte pożądanego (...). (...) Zresztą, prawe (*vrai*) wykorzystanie rozumu dla pokierowania życiem nie na czym innym polega, jak na beznamiętnym badaniu i rozważaniu, jaka jest wartość wszystkich doskonałości, zarówno ciała jak umysłu, które mogą być osiągnięte poprzez nasze postępowanie, abyśmy dzięki temu mogli zawsze wybierać najlepsze, skoro zazwyczaj zmuszeni jesteśmy odmawiać sobie jednych, by uzyskać inne” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 49–51 (AT IV, 284–287)).

W odniesieniu do Geulincxa należy przede wszystkim zauważyć, iż podział na to, co jest w mocy człowieka, i na to, co w tej mocy nie jest, nie łączy się z podziałem na to, co dobre, i na to, co złe. Wszystko bowiem ostatecznie jest w mocy Boga, a myśląc ja posiada jedynie władzę chcenia czegoś lub nie, choć i tę można rozumieć jako wolą wolę jedynie w subiektywnym odniesieniu do myślącego ja. Przekonanie o tym, że jedynie „chcieć” jest w mocy człowieka, zdaje się dzielić Geulincx ze św. Augustynem. Augustyn w sposób bezdyskusyjny wyraził to w *Solilokwiach*, pisząc: „Jedyne, co mam, to wola moja – jedyne, co wiem, to prawda, że gardzić trzeba wszystkim, co zmienne i przemijające, a szukać rzeczy pewnych i wiecznych”<sup>16</sup>. Słowom tym wtóruje niczym echo Geulincx: „«Chcieć» bowiem zostało nam jedynie pozostawione; co nie odnosi się do świata, lecz do nas samych, tak mianowicie, że całe działanie pozostaje w nas, dzięki boskiej mocy z pewnością czasem jest wyprowadzane, lecz wtedy tak dalece nie jest nasze, a jest działaniem wyprowadzającego”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Św. Augustyn, *Solilokwia*, 1, 1, 5; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 243.

<sup>17</sup> „*Velle enim solum nobis relictum; quod non ad mundum pertinet, sed ad nos ipsos; ita scilicet ut actio tota maneat in nobis, virtute divina aliquando educatur quidem, sed eatenus non sit nostra, sed educantis actio*”; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 22 (s. 234)*. Podkreślmy w tym miejscu, że Geulincx, w przeciwieństwie do Malebranche’a, nie pozbawia duszy ludzkiej wszelkiego działania: dusza nie może wprawdzie oddziaływać na rzeczywistość względem niej zewnętrznej, to bowiem jest wyłącznie w gestii Boga, jednak może i działa na samą siebie; por. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, wyd. cyt., t. 1, s. 305–306. Niemniej jednak kartezjańskie ściśle odseparowanie substancji duchowej od substancji cielesnej prowadziło do poważnych trudności. Niektórzy ze skrajnych kartezjan uznali, że skoro dusza nie może oddziaływać na ciało, więc w rzeczywistości przyrodniczej nie mogą dokonywać się żadne oddziaływania bytów czysto duchowych, takich jak aniołowie czy diabły. Jedynie Bóg może oddziaływać na stworzony przez siebie świat, ale należy w takim razie uznać, że Bóg jest duchem w jakimś zasadniczo innym sensie, niż ten, w jakim mówimy o umyśle czy aniele jako o substancjach duchowych. Wzajemne oddziaływania w sferze przyrodniczej tłumaczono – w pełnej zgodności z teorią Descartes’a – na sposób mechanistyczny, co pozostawiało nadal nierozstrzygniętym kartezjański problem relacji między duszą a ciałem. Najbardziej konsekwentnym głosicielem takiego stanowiska był holenderski teolog Balthasar Bekker (1634–1698). Okazjonalisci natomiast przyczynność

Wiedza o tym, co jest w mocy myślącego ja, a co nie jest, stoi u podstaw przyjętej przez Geulincxa zasady etycznej<sup>18</sup>. Najczęściej formułuje ją jako tezę: „Gdzie do niczego nie jesteś zdolny, tam niczego nie chcesz”<sup>19</sup>. Uważa, że „to jest pierwsza, najwyższa i najogólniejsza, która zawiera całą moralność, podstawa etyczna, dzięki światłu natury najbardziej znana”<sup>20</sup>. Analizując tę zasadę, Geulincx sprowadza ją też do wersji: „niczego darmo, niczego nadaremnie nie należy czynić”<sup>21</sup>. Dodaje również, iż w działaniach praktycznych nie ma zasady jaśniejszej, a kto by się temu sprzeciwiał, jest po prostu głupi<sup>22</sup>. Zasadę tę odnosi Geulincx bezpośrednio do cnoty najistotniejszej, jaką jest, według niego, pokora. Wrócimy więc do niej, omawiając tę cnotę. W tym miejscu wypada jeszcze tylko zastanowić się, czy w jakikolwiek sposób na sformułowanie tej zasady mogło wpłynąć obok myśli stoickiej bardzo znane zdanie, które

---

sprawczą przypisali wyłącznie Bogu, co miało być rozwiązaniem kwestii oddziaływań między duszą a ciałem, jednak prowadziło do nowej trudności. Jeżeli bowiem wola umysłu ludzkiego stwarza Bogu sposobność (okazję) do rzeczywistego działania, to umysł ludzki staje się odmianą (*modus*) umysłu Boga i cała rzeczywistość przyrodnicza (zbiór ciał) jest jakąś emanacją rzeczywistości Boga. Niektórzy sądzą, że do takiego stanowiska faktycznie doszedł Geulincx, stąd wskazuje się, że jego filozofia prowadzi do panteizmu Spinozy. Szerzej na ten temat zob. H. van Ruler, *Minds, Forms, and Spirits: The Nature of Cartesian Disenchantment*, „Journal of History of Ideas” vol. 61, no. 3 (Jul. 2000).

<sup>18</sup> B. Rousset wskazuje na inspirację stoicką zasady etycznej Geulincxa, lecz kwestia ta nie zostaje przez niego szerzej rozwinięta, zob.: B. Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, wyd. cyt., s. 133.

<sup>19</sup> *Ubi nihil valet, ibi nihil velis*; zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 3; Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §3, 1 oraz §6, 20–23; tenże, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie jedenaste. Inne wersje: *Ubi nihil valeo, ibi nihil volo* – A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, streszczenie §4 oraz *Cum nihil valemus, nihil velimus* – A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §11, 2.

<sup>20</sup> (...) *hoc sit primum, summum, et generalissimum, quod omnem moralitatem complectitur, ethices fundamentum, lumine naturae notissimum* (...); A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, Część pierwsza, twierdzenie jedenaste (s. 32).

<sup>21</sup> *Nihil gratis, nihil frustra faciendum est*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §3, 1 (s. 245).

<sup>22</sup> Por. A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §3, 1.

odnajdujemy w dziełach św. Augustyna, a które pochodzi z *Andrii* Terencjusza<sup>23</sup>: „Skoro nie może stać się to, czego chcesz, chciej tego, co [stać się] może”<sup>24</sup>. U Terencjusza słowa te mają pocieszyć człowieka, który nie może ożenić się z ukochaną. Św. Augustyn przytacza je w kontekście rozważań nad szczęściem. W dialogu *O życiu szczęśliwym* uznaje ich słuszność, wskazując, że mędrzec, jako ten, kogo nie spotyka nic wbrew jego woli, nie może być nieszczęśliwy. Wynika to z faktu, że dąży on tylko do tego, co jest zdolny osiągnąć. Według św. Augustyna, mędrzec pragnie jednego i jest to całkowicie w jego mocy: „aby wszystkie jego czyny były kierowane zasadami cnoty i Bożym prawem mądrości, a tego nic go pozbawić nie zdoła”<sup>25</sup>. W piśmie *O Trójcy Świętej* wprowadza zaś to samo zdanie jedynie jako radę dla człowieka nieszczęśliwego, aby nie stał się jeszcze bardziej nieszczęśliwy. Mówi, że wyraża ono „szczęście śmiertelnych pyszałków”<sup>26</sup>. Ale dalej napisze: „szczęśliwie żyje ten, kto żyje tak, jak chce, i nie chce niczego złego”<sup>27</sup>. Do Terencjusza św. Augustyn odwołuje się także w dziele *O Państwie Bożym*, wskazując, że człowiek prawdziwie szczęśliwy żyje, jak chce, a ponieważ jednocześnie musi to być człowiek sprawiedliwy, nie osiągnie on takiego stanu w życiu doczesnym<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Terencjusz, był jednym z ulubionych autorów starożytnych, zwłaszcza w średniowieczu i renesansie. Jego komedie zarówno wydawano, jak i tłumaczono na języki nowożytny. W obiegu były także zbiory sentencji zaczerpniętych z jego utworów. Dopiero w XIX wieku Terencjusz utracił swoją popularność i miejsce wśród szkolnych lektur. (Zob.: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 448). Geulincx cytuje w swoich dziełach myśli, które pochodzą z komedii Terencjusza: zob. np. A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §4.

<sup>24</sup> *Quoniam non potest id fieri, quod vis, id velis, quod possit*; Terencjusz, *Andria*, 305; według: *Publii Terentii Comoediae VI*, ed. E. St. J. Parry, Whitaker and Co., London 1857.

<sup>25</sup> Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, IV–25; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 40.

<sup>26</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 13, 7, 10; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 359.

<sup>27</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 13, 8, 11; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 360.

<sup>28</sup> Zob.: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 25. Por. też tamże, 14, 15, 2.

Choć trudno przyjąć, że Geulincx nie znał słów Terencjusza, to ich bezpośredniego wpływu na formułę jego zasady etycznej nie da się udowodnić; możemy pokusić się jedynie o pewne, mniej lub bardziej prawdopodobne, domysły. Nie można nie zauważyć pewnej bliskości obu omawianych zdań, zarówno w warstwie językowej, jak i treściowej. W obu występuje czasownik *velle* – chcieć, a czasowniki *valere* oraz *posse* są użyte synonimicznie, choć wyraźnie autorzy kładą nacisk na pewne szczególne ich znaczenia. Używając czasownika *valere* w znaczeniu: „być zdolnym do czegoś”, „potrafić”, „zdolać”, Geulincx zdaje się podkreślać pewien determinizm, który wynika z bycia człowiekiem. Przechodząc do *velle* (chcieć), wskazuje na konieczność uznania, że bycie człowiekiem ogranicza zakres woli. Uświadomienie sobie tego prowadzi do właściwej postawy życiowej, życia zgodnego z kondycją człowieka, za co nagrodą jest szczęście. Czasownik *posse* (móc) w zdaniu Terencjusza ogranicza *velle* w odniesieniu do określonej sytuacji. Jednocześnie czasownik *velle* odniesiony jest bezpośrednio do wpływu konkretnego człowieka na to, czy jest, czy też nie jest szczęśliwy, abstrahując całkowicie od ujęcia uniwersalnego. To św. Augustyn potraktował te słowa jako pewną ogólną myśl. Połączył w związek zależności człowieka sprawiedliwego, życie wedle woli oraz prawdziwe szczęście. Ten komentarz mógł zaś stanowić pewną inspirację dla Geulincxa co do konstrukcji własnej zasady etycznej.

Według Geulincxa to, co jest w mocy człowieka, a ściślej: myślącego ja, zamyka się w nim samym, odnosi się do jego wewnętrznej aktywności wyrażającej się w woli. Pierwszy zaś akt woli, praprawny<sup>29</sup>, od którego uzależnione jest wszystko inne w sferze moralnej, to postanowienie, aby być posłusznym rozumowi, jako prawu Bożemu, zawartemu w umyśle człowieka, lub jego odrzucenie. Na

---

<sup>29</sup> Wydaje się, iż należy tu wskazać na προαίρεσις starożytnych filozofów rozumiejących ją jako podstawowy wybór, od którego uzależniona jest postawa moralna człowieka, a w szczególności odwołać się do Epikteta wskazującego, iż jest to podstawowa, podjęta raz na zawsze decyzja, od której zależą wszystkie następne wybory. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 4, s. 137 oraz t. V, s. 258.

posłuszeństwie nakazom rozumu opiera się cnota, a więc życie moralnie dobre<sup>30</sup>.

## 1.1. Cnota jako miłość do rozumu

Zarówno *Dysputę o cnocie*, jak i *Etykę* Geulincx rozpoczyna od słów: „Etyka zajmuje się cnotą. Cnota jest wyłączną miłością prawdziwego rozumu”<sup>31</sup>. Definiuje w nich przedmiot etyki<sup>32</sup>. Jego słowa

<sup>30</sup> Trudno nie przypomnieć tu słów Descartes’a zawartych w traktacie *Namiętności duszy*, gdzie opisując szlachetność, jednocześnie przypomina on, co jest w mocy człowieka i na czym polega życie cnotliwe. Czytamy: „Otóż sądzę, że prawdziwa szlachetność, która sprawia, że człowiek ceni się tak wysoko, jak do tego jest uprawniony, polega na tym jedynie, że z jednej strony jest świadom, iż nic do niego nie należy rzeczywiście, oprócz owego swobodnego rozporządzania swoją wolą, oraz że pochwała lub nagana powinna go spotkać wyłącznie za dobre lub złe jej używanie; z drugiej zaś strony na tym, że czuje on w sobie mocne i stałe postanowienie czynienia dobrego z niej użytku, tzn. że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uznaje za najlepsze. To właśnie oznacza iść doskonałą drogą cnoty” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część III, art. CLIII, s. 134 (AT XI, 445–446)). Zob. też: tamże, Część II, art. CXLVIII (AT XI, 442).

<sup>31</sup> *Ethica versatur circa virtutem. Virtus est rectae rationis amor unicus*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 1, *O cnocie ogólnie* (s. 33) oraz A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza I.

<sup>32</sup> Geulincx podaje jeszcze inne definicje cnoty. Mówi, iż cnota jest postanowieniem czynienia tego, co każe rozum, bez względu na to, czy postanowieniu temu towarzyszyłaby przyjemność (zob.: A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza II oraz *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §1, 7), oraz że cnota to kochanie rozumu, prawa Boga i samego Boga (zob.: A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza VI oraz *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §1, 8). Zawsze jednak najistotniejsze w definicji cnoty pozostają rozum i miłość. Pierwsza z przedstawionych wyżej definicji może zostać uznana za stojącą w pewien sposób w opozycji do Descartes’a, według którego kierowanie się cnotą prowadzi do zadowolenia umysłu. W jednym z listów do księżniczki Elżbiety pisze na przykład: „Tak więc nie możemy nigdy praktykować jakiejś cnoty (to znaczy czynić tego, o czym rozum przekonuje nas, że powinniśmy to zrobić), nie odczuwając zarazem zadowolenia i przyjemności” (Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 48–49 (AT IV, 284)). W innym liście czytamy zaś: „A dochodzimy do takiej postawy w sposób naturalny, jeśli znamy i miłujemy Boga jak należy; wówczas bowiem, zdając się w pełni na Jego wolę, wyrzekamy się własnych korzyści i nie żyjemy już innych uczuć oprócz potrzeby czynienia tego, co – jak sądzimy – jest Mu miłe. Tak oto osiągamy zadowolenie umysłu i ukontentowanie warte nieporównanie więcej niż wszystkie owe przelotne małe radości uzależnione od zmysłów” (Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 55 (AT IV, 294)). Zob. też: tamże, s. 45–46 (AT IV, 277).



tylko z pozoru są proste, sedno myśli Geulincxa kryje się w jego rozumieniu miłości i rozumu. Kwestia rozumu została podjęta w ramach omówienia Geulincxa koncepcji człowieka. Przypomnijmy więc jedynie, że rozum stanowi tę część umysłu, która jest jakby czymś boskim w człowieku, a dzięki której posiada on wrodzoną znajomość prawa Bożego<sup>33</sup>.

Użycie w definicji terminu „prawy rozum” należy przede wszystkim odczytać jako wskazanie na pewną tradycję filozoficzną, jednocześnie jednak analiza tego terminu dokonana przez Geulin-

---

<sup>33</sup> Wspomnijmy tu, że Geulincx mówi metaforycznie o rozumie jako wzroku umysłu, dzięki któremu dostrzega on to, czemu powinien być posłuszny: „Ogólnie, dobry człowiek skądkolwiek wyrwany, dokądkolwiek jest pędzony, cokolwiek robi, o cokolwiek się troszczy, czemukolwiek poświęca się, nigdy nie zajmuje się sobą, lecz oko umysłu utkwione ma w Bogu i rozumie” (*Ad summam, vir bonus undecunq̄ue divellatur, quocunq̄ue propellatur, quidquid agat, curet, vacet, nunquam se intuetur, sed mentis oculum defixum habet in Deo et ratione*; A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza XIV). Podobnym obrazem posłużył się również św. Augustyn, mówiąc, iż rozum stanowi wzrok duszy. Z jednej strony pozwala on dostrzegać pewne rzeczy, ale z drugiej strony niczego nie może zobaczyć, jeśli nie będzie wspomagany przez Boga: tak jak dla zmysłu cielesnego wzroku potrzebne jest światło słońca, tak dla zmysłu duchowego wzroku (rozumu) potrzebne jest oświecenie pochodzące od Boga. W *Solilokwjach* poucza nas o tym sam rozum: „Rozum, który z tobą rozmawia, obiecuje, że tak twojej myśli ukaze Boga, jak słońce ukazuje się oczom. Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwie prawdy nauki są niby przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzialnymi, jak na przykład ziemia i inne rzeczy ziemskie. Sam zaś Bóg jest tym, który oświeca. Ja – rozum – jestem tym w umyśle, czym w oczach jest wzrok. Nie dość bowiem mieć oczy, aby patrzeć, nie dość patrzeć, aby widzieć. Trzech zatem rzeczy potrzebuje dusza: musi mieć oczy, którymi by umiała dobrze się posługiwać, musi patrzeć, musi widzieć. Zdrowymi oczami jest myśl nie skalana żadną zmaczą ciała, to znaczy uwolniona już i oczyszczona od pożądań rzeczy ziemskich. Czystość tę na początku może dać duszy jedynie wiara” (św. Augustyn, *Solilokwia*, 1, 6, 12; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 250–251). Aby rozum widział dobrze, potrzebuje wzroku doskonałego, a taki osiągnąć może dzięki cnotom: „Wzrokiem duszy jest rozum. Ale skoro nie każdy, kto patrzy, musi widzieć, dlatego też wzrok prawidłowy i doskonały, to jest taki, który umożliwia widzenie, nazywa się cnotą – cnota jest bowiem prawidłowym albo doskonałym rozumem. Choćby jednak oczy były już zdrowe, sam wzrok nie zdoła ich zwrócić ku światłu, jeżeli brak jest owych trzech cnot: wiary (...); nadziei (...); miłości (...). W ten sposób patrząc, dochodzimy do oglądania Boga, a to już jest kres patrzenia. (...) I to jest prawdziwie doskonała cnota, rozum, który osiąga swój kres; owocem tego jest życie szczęśliwe” (św. Augustyn, *Solilokwia*, 1, 6, 13; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 251–252).



ca, wskazuje na jego wątpliwości co do trafności i konieczności używania określenia „prawy” wobec rozumu. Prawy rozum, czyli ὀρθὸς λόγος, utożsamiali z prawem moralnym i zasadami rządzącymi wszechświatem przede wszystkim stoicy. Zgodnie z ich koncepcją etyczną celem człowieka jest osiągnięcie szczęścia, co możliwe jest jedynie wówczas, gdy człowiek żyje zgodnie z naturą: powszechną naturą wszechświata oraz własną naturą człowieka. Wszechświat, zgodnie z fizyką stoików, jest przeniknięty konstytuującym go rozumem. Posiadanie rozumu jest również specyficzną właściwością natury człowieka. Należy więc dążyć do doskonałości rozumu, czyli wieść życie cnotliwe, aby osiągnąć szczęście. Jak pisze Diogenes Laertios: „Dlatego celem naszym staje się życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nie czynienie tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum (ὀρθὸς λόγος), identyczny z Zeusem, władcą i panem wszystkiego, co istnieje. I na tym właśnie polega cnotliwość szczęśliwego i pogodnego życia, że wszystko czyni się zgodnie z własnym głosem wewnętrznym (δαίμων) i z wolą rządcy świata”<sup>34</sup>. Na język łaciński wyrażenie ὀρθὸς λόγος przetłumaczył Cicero jako *recta ratio*. W dziele *O prawach* pisze: „Jeśli zaś nie ma nic lepszego od rozumu, a ten znajduje się w człowieku, i w bóstwie, to stanowi on pierwszy rodzaj więzi, która łączy człowieka z bóstwem. Tam jednak, gdzie mamy wspólność rozumu, musi istnieć też wspólność prawego rozumu, a że on to jest prawem przyrodzonym, trzeba przyjąć, że ludzie są złączeni z bogami również węzłem takiego prawa”<sup>35</sup>. Dalej zaś precyzuje, czym jest prawy rozum: „Bo kogo obdarowała natura rozumem, temu dała też prawy rozum, a więc i prawo przyrodzone, które jest takim właśnie rozumem przejawiającym się w nakazach i zakazach (...). Rozum zaś dała wszystkim, a więc wszy-

<sup>34</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 7, 1, 88; przekład za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 410. Zob. też: Cicero, *O prawach*, 1, 7, 22 i n.; Seneka, *Listy moralne do Lucyljusza*, 5, 50, 7–9.

<sup>35</sup> Cicero, *O prawach*, 1, 7, 23; przekład za: Cicero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 2, s. 210.

scy otrzymali też prawo”<sup>36</sup>. Zgodnie z tymi słowami prawy rozum jest wewnętrznym prawem moralnym danym ludziom przez bogów, a jego przestrzeganie prowadzi do podobieństwa człowieka z bogami. Zauważmy, że tym samym przymiotnikiem „prawy” Seneka określa umysł<sup>37</sup>. W dialogu *O życiu szczęśliwym*, czytamy: „Prawy umysł (*recta mens*) nigdy się nie zmienia i nie odczuwa wstrętu do siebie samego ani nie przeobraża niczego w swoim życiu, które jest zawsze najlepsze”<sup>38</sup>. Geulincx zastanawia się jednak nad koniecznością i słusznością określania rozumu przymiotnikiem „prawy”. Zaczyna od zadania sobie pytania, pod wpływem czego rozum może ulec znieprawieniu; i odpowiada: poprzez uprzedzenia, oszustwa, pożądlivości i uczucia. Ale przecież taki rozum już właściwie nie jest rozumem. Dzieje się to w taki sam sposób, jak w przypadku złota: złoto zanieczyszczone, czyli z domieszkami innych pierwiastków, nie jest złotem. Stąd wniosek, że w definicji można opuścić przymiotnik „prawy”, ponieważ rozum tylko taki jest. Dla Geulincxa określenie rozumu prawym jest po prostu tautologią<sup>39</sup>.

Rozważania Geulincxa nad drugim z pojęć użytych w definicji cnoty – miłością – są przykładem na to, że pisząc, starał się mieć na uwadze czytelnika – ucznia, czy może raczej współuczniącego się, razem z którym poszukuje prawdy. Można uznać je za jakieś dalekie echo metody sokratejskiej. Do właściwego w definicji cnoty rozu-

---

<sup>36</sup> Cicero, *O prawach*, 1, 12, 33; przekład za: Cicero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 2, s. 216.

<sup>37</sup> Nie wydaje się, aby należało w przedstawionych fragmentach z pism Seneki i Cicerona odróżniać zakres znaczeniowy terminów rozum i umysł.

<sup>38</sup> Seneka, *O życiu szczęśliwym*, 7, 4; przekład za: Seneka, *Mysli*, tłum. St. Stabryła, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 165.

<sup>39</sup> Descartes przymiotnikiem „prawy” określa nie tyle sam rozum, ale posługiwanie się nim, aby żyć właściwie: „(...) prawe (*vrai*) wykorzystanie rozumu dla pokierowania życiem nie na czym innym polega, jak na beznamiętnym badaniu i rozważaniu, jaka jest wartość wszystkich doskonałości, zarówno ciała jak i umysłu, które mogą być osiągnięte poprzez nasze postępowanie, abyśmy dzięki temu mogli zawsze wybierać najlepsze, skoro zazwyczaj zmuszeni jesteśmy odmawiać sobie jednych, by uzyskać inne” (Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 51 (AT IV, 286–287)).

mienia miłości Geulincx dochodzi bowiem poprzez analizę różnych rodzajów miłości. Wychodząc od powszechnego doświadczenia miłości, poprzez dość szczegółowy jej podział, w którym wykorzystuje również tradycję scholastyczną, kieruje się ku definicji miłości opartej na posłuszeństwie rozumowi.

Na pytanie, czym jest miłość (*amor*), na początku otrzymujemy od Geulincxa dość wymijającą odpowiedź: twierdzi on, iż wiemy to z najgłębszego wewnętrznego doświadczenia, czy też mamy tego świadomość. Ponieważ kochamy, musimy wiedzieć, czym jest miłość. To takie oczywiste. Odpowiedź ta to jednak tylko pewna zapowiedź, wprowadzenie mające na celu jakby zachętę do dalszego zapoznawania się z tokiem myśli Geulincxa – rodzaj zapewnienia, że to, co tu zostanie przedstawione, nie jest oderwane od rzeczywistości, nie jest jakąś czystą spekulacją.

Poszukując definicji miłości, która jest odpowiednia do kochania Boga i rozumu, Geulincx rozróżnia rodzaje miłości według kilku kryteriów na różnych poziomach ogólności. Jako najbardziej ogólny należy uznać podział ze względu na charakter zaangażowania podmiotu miłości – czy przyjmuje on postawę pasywną, czy aktywną wobec przedmiotu miłości. Uwzględniając tę kategorię, wskazuje na miłość upodobania (*amor dilectionis*) i miłość sprawiania (*amor effectiois*). W miłości upodobania podmiot miłości poddaje się działaniu przedmiotu miłości, w miłości sprawiania to podmiot miłości działa. Biorąc pod uwagę metafizykę Geulincxa, już w tym rozróżnieniu jedyną miłością w sensie właściwym jest miłość sprawiania, tylko ona zależy bowiem od podmiotu.

W miłości upodobania Geulincx dokonuje rozróżnienia ze względu na dziedzinę przejawiania się miłości i wskazuje na: miłość zmysłową, czyli cielesną (*amor sensibilis seu corporalis*) oraz miłość duchową (*amor spiritualis*). Uważa, że ludzie zwykle najbardziej cenią miłość cielesną, rozumiejąc ją jako przyjemny i tkliwy afekt (*affectus*) lub uczucie (*passio*), które ogarnia ludzki umysł, póki jest on złączony z ciałem. Z miłością tą wiąże się pragnienie, nadzieja i ufność. Miłością do rzeczy nieobecnej jest pragnienie, które łączy się zawsze z jakąś udręką, ponieważ przedmiot miłości jest gdzieś

daleko. Miłością wobec przyszłego dobra jest nadzieja, która może tylko łudzić, niosąc w sobie strach przed niespełnieniem. Wielką nadzieją zaś jest ufność; mówiąc inaczej, to wielka miłość, której towarzyszy nieznaczną jedynie obawa. Pragnienie, nadzieja i ufność przyjemnie usposabiają ludzki umysł dzięki miłości, nie są jednak wolne od innych uczuć, przede wszystkim strachu. Tak rozumiana miłość ściśle związana jest z kondycją ludzką: człowiek odczuwa zadowolenie, określając owo przyjemne doznanie umysłu w odniesieniu do siebie i swojej ludzkiej kondycji, a zapomina, że jest też zadowolenie umysłu oddzielonego od ciała – będące bezwzględną aprobatą tych jego działań, które zgadzają się z Boskim prawem. Miłość cielesną określa też Geulincx mianem miłości doznawania (*amor affectionis*), ponieważ polega na przyjemności wywołanej w ludzkim umyśle przez czynniki zewnętrzne. Podobnie jak odczucia zmysłowe miłość ta nie jest dla Geulincxa kategorięcznie zła lub dobra – jest czymś obojętnym i nie podlega wartościowaniu.

Opisując miłość duchową, koncentruje się na miłości aprobowania (*amor approbationis*), uważa bowiem, że względem Boga i rozumu można wydać się ona najodpowiedniejszą. Przejawem miłości aprobowania jest zgoda i uznanie przedmiotu miłości jako pewnej wartości, zasady lub prawa. Skoro jednak aprobowanie polega na odniesieniu czegoś do wzorca lub reguły, więc dopiero po takim badaniu w przypadku zgodności z wzorcem może zostać dokonane, to tę miłość należy odrzucić jako nieodpowiednią do kochania Boga i rozumu. Boga nie możemy bowiem przyrównać do żadnego wzorca, odnieść do żadnej reguły. On sam jest najwyższym wzorcem i regułą. To w religiach pogańskich, według Geulincxa, ludzie miłują bóstwa miłością aprobowującą: porównują je z wytworami własnej wyobraźni i jako takie czczą.

W odniesieniu do cnoty należy więc skoncentrować się na miłości sprawiania. Miłość sprawiania polega na mocnym postanowieniu działania. Można postanowić czynić to, co nakazuje jako słuszne rozum, ale także można postanowić, na przykład, pomóc doznane krzywdy. W miłości sprawiania najistotniejszy jest cel, na korzyść którego dokonuje się działanie: czy celem tym

jest podmiot, czy przedmiot miłości, a jeśli przedmiot, to jakiego rodzaju. Najwartościowsze jest, według Geulincxa, gdy ktoś ma mocne postanowienie czynienia tego, co nakazuje rozum i prawo Boże, jedynie dlatego, że taki właśnie jest nakaz, a nie ze względu na siebie.

Miłość sprawiania może zrodzić się z miłości doznawania. Człowiek jest bowiem w stanie pojąć, iż ktoś go kocha wtedy, gdy ten daje wyraz swoim uczuciom poprzez swoje usposobienie wobec niego, na przykład: pomoc, gdy ku temu jest sposobność. Kiedy takich zewnętrznych czynów miłości nie widzi, jest skłonny wątpić w uczucie. Zazwyczaj więc ludzie najpierw kochają miłością doznawania, by następnie kochać miłością sprawiania. W tym jedynie kontekście miłość doznawania ma, według Geulincxa, w ogóle rację bytu i może, choć nie jest to określenie ścisłe, być nazywana miłością. Miłość sprawiania także może być przyczyną miłości doznawania. Geulincx posługuje się przykładem relacji między mistrzem a uczniem. Najpierw mistrz (Sokrates) podejmuje się nauczania ucznia (Platona), nakłania więc swego ducha do pouczania go i czynienia podobnym sobie – dobrym. Z tego postanowienia rodzi się wszak w mistrzu jakieś tkiwe uczucie względem ucznia. Podobna relacja zachodzi między uczciwymi ludźmi a Bogiem i rozumem. Najpierw chcą oni być posłuszni Bogu i rozumowi, później rodzi się w nich tkiwość wobec rozumu i Boga.

Przejście od miłości doznawania do miłości sprawiania można by odczytać jako zainspirowane myślą platońską, w której droga wiedzy od miłości cielesnej, przez duchową do miłości kontemplującej samą ideę Piękna-Dobra. Przeczy temu jednak wskazana przez Geulincxa możliwość przejścia od miłości sprawiania do miłości doznawania, czego nie łączy on z degradacją samej miłości, a raczej z uświadomieniem sobie obecności miłości, jako myśli, nie tylko w umyśle, ale także w umyśle wcielonym<sup>40</sup>. Są jednak tacy ludzie, u których miłość doznawania jest bezpłodna i nie rodzi miłości sprawiania. Są oni bez wątpienia łagodnie usposobieni wobec

---

<sup>40</sup> Ten sposób rozumowania bliższy jest koncepcji Descartes'a, w której miłość intelektualna może stać się przyczyną miłości cielesnej i odwrotnie.

innych, ogarnięci jakąś litością, ale nie przejawia się to w działaniu. Miłość doznawania, która nie przynosi owocu, czyli miłości sprawiania, jest, według Geulincxa, bezużyteczna.

Istotą miłości sprawiania jest mocne postanowienie (*firmum propositum*) powzięte przez podmiot miłości. Ze względu na rodzaj owego postanowienia, czy inaczej mówiąc, sposób odniesienia się podmiotu do przedmiotu miłości, Geulincx wyróżnił: miłość życzliwości (*amor benevolentiae*), miłość gorącego pragnienia, czyli pożądania (*amor concupiscentiae*)<sup>41</sup> oraz miłość posłuszeństwa (*amor obedientiae*). Miłość życzliwości polega na mocnym postanowieniu czynienia dobrze drugiemu. Miłość ta nie może wiązać się z cnotą, ponieważ człowiek nie jest w stanie czynić dobrze lub źle rozumowi i Bogu. Bycie posłusznym rozumowi i Bogu obraca się na dobre człowiekowi, a nie rozumowi czy też Bogu. Sama chęć uczynienia czegoś dobrego Bogu jest próbą wywyższenia siebie, bo dobrodziej, według Geulincxa, zawsze jest kimś godniejszym i lepszym niż ten, kto dobrodziejstwa doświadcza. Człowiek nie jest w stanie przysporzyć Bogu sławy czy dodać Mu godności. Jedyne, co może osiągnąć, to być Mu posłuszny. Działania ludzi są jakby zwierciadłem rozumu i Boga: jeśli należycie odtwarzają prawa Boże, są dobre i godne pochwały; jeśli źle, należy je zganić. W żadnym przypadku jednak nie ma to wpływu na rozum i Boga. Krzywe zwierciadło przeinacza odbicie przedmiotu, nie sam przedmiot.

Miłość gorącego pragnienia, czyli pożądania, jest mocnym postanowieniem osiągnięcia czegoś. Wyraża się ona w dążeniu do czegoś, czego podmiot miłości pragnie. Ludzie mogą taką miłość

---

<sup>41</sup> Te dwa rodzaje miłości, wyróżnione już w tradycji scholastycznej, przedstawił również Descartes. W *Namiętnościach duszy* pisze on: „Otóż odróżnia się zazwyczaj dwa rodzaje miłości, a mianowicie miłość zwaną życzliwą, która pobudza nas do pragnienia dobra dla tego, co kochamy, oraz miłość zwaną pożądliwą, która sprawia, że pragniemy tego, co kochamy. Wydaje się jednak, że ta różnica uwzględnia jedynie skutki miłości, a nie jej istotę” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część II, art. LXXXI, s. 82 (AT XI, 388)). Istotą miłości jest bowiem pragnienie połączenia się z tymi rzeczami, które podmiotowi miłości przedstawiają się jako dobre (zob.: tamże, Część II, art. LVI oraz LXXIX (AT XI, 374 i 387)).

przejawiać wobec bogactwa, zaszczytów lub rozkoszy. Skoro jest ona pragnieniem czegoś, należy oceniać ją ze względu na właściwy przedmiot tej miłości, a okazuje się, że jest nim sam podmiot – miłość taka jest więc po prostu egoizmem. Według Geulincxa ludzie intuicyjnie czują, że jest ona czymś złym, ponieważ ukrywają ją przed innymi. Jego ostateczna konkluzja jest taka, iż miłość pożądania jest po prostu grzechem. Nie można bowiem już dalej odstąpić od rozumu, niż kierując swą uwagę i miłość na siebie samego. Ten, kto na drodze cnoty zwraca się ku sobie, ten odwraca się plecami do rozumu. Ci, którzy często mają na ustach słowo „moje”, które Geulincx określa jako „lekkomyślne” (*frivolum*)<sup>42</sup>, z całą pewnością zboczyli z drogi cnoty. Są oni niczym człowiek w labiryncie Minotaura, który odrzucił właśnie pomocną nić Ariadny. Jedynie przypadek może sprawić, że nie zostanie pożarty przez potwora, sam nie ma na to już żadnego wpływu.

Kolejnym obliczem miłości sprawiania jest miłość posłuszeństwa (*amor obedientiae*). Miłość posłuszeństwa to mocne postanowienie wypełniania tego, co każe inny. Taką właśnie miłością, według Geulincxa, powinniśmy kochać rozum, to na niej opiera się cnota. Należy jednak zauważyć, że w stosunku do Boga miłość posłuszeństwa nie zależy od woli człowieka. Tak jak wszystko inne, także człowiek jest Bogu zawsze posłuszny: dotyczy to zarówno tych, którzy będąc posłuszni Jego prawom, są dobrzy, jak i tych, którzy sprzeciwiają się im i są źli. Chęć bycia posłusznym lub nieposłusznym Bogu to, inaczej mówiąc, pragnienie uczynienia lub nieuczynienia tego, co Bóg chce, a stąd wynika, że taki człowiek uważa, iż może uczynić to, czego Bóg nie chce, to zaś jest w stosunku do Boga niedorzeczne. Cnota jest więc właściwie miłością posłuszeństwa do rozumu, a nie do samego Boga. Bo choć chrześcijanie słusznie mówią, że cnota jest miłością do Boga, to jednak ściśle jest miłością posłuszeństwa wobec Jego praw, które zostały wyryte w ludzkim umyśle, a dzięki którym człowiek odkrywa

---

<sup>42</sup> A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnotie i jej najznamienszych właściwościach* (Z dnia 26 kwietnia 1664 roku), Teza VII.



Boga. Geulincx pisze: „Prawy rozum jest prawdziwym obrazem Boga (o czym i Pisma chrześcijan świadczą, i wystarczająco znane jest samo przez się). Spoglądając wobec tego spojrzeniem przyjaznym na niego, ujmujemy raczej Boga niż rozum, tak jak przyjaznym okiem oglądając obraz, oglądamy bardziej to, co jest namalowane, niż sam obraz. To więc, żeby prawy rozum nas oszukiwał, tak jest rzeczą niemożliwą, żeby miało miejsce, jak jest rzeczą niemożliwą, żeby miało miejsce to, że sam Bóg nas oszukuje”<sup>43</sup>. W słowach tych Geulincx potwierdza też swoje przekonanie o wyłącznej prawości rozumu.

Analiza miłości dokonana przez Geulincxa wskazuje, iż nie była ona dla niego jedynie uczuciem rozumianym w sposób ścisły, związanym ze sferą zmysłową człowieka. W definicji cnoty miłość wkracza w sferę umysłu: łączy się z rozumem i wolą. Konsekwentnie na gruncie metafizyki Geulincxa miłość do rozumu i Boga jest aktem woli myślącego ja, które postanawia wypełniać nakazy Boga poznane dzięki rozumowi. Miłość ta jest więc najpełniejszą realizacją możliwości myślącego ja. Zgodnie z szeroką definicją myślenia przyjętą przez Geulincxa także miłość jest pewną myślą. Należy więc do myślącego ja. Jednakże w miłości upodobania myśl tę determinuje ciało i zmysły, w miłości sprawiania – rozum i wola.

To podstawowe rozróżnienie zdaje się korespondować z kartezjańskimi kategoriami miłości cielesnej (zmysłowej) oraz miłości intelektualnej (rozumowej)<sup>44</sup>. Descartes czyni rozróżnienie między miłością intelektualną a miłością jako pewnym uczuciem związanym z ciałem. W miłości intelektualnej podkreśla właściwy dla niej aspekt woli. W traktacie *Namiętności duszy* czytamy: „Miłość

---

<sup>43</sup> *Recta ratio est vera Dei imago (ut et Christianorum sacra testantur, et satis per se notum est). Hanc proinde familiari obtutu conspicientes, potius Deum intuemur quam rationem; sicut familiari oculu picturam aspicientes, magis quod pictum est quam picturam ipsam aspiciamus. Igitur ut recta ratio nos decipiat tam fieri nequit, quam fieri nequit ut Deus ipse nos decipiat; A. Geulincx, Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienszych właściwościach (Z dnia 26 kwietnia 1664 roku), Teza VI.*

<sup>44</sup> Terraillon uważa, że Geulincxa miłość sprawiania odpowiada miłości intelektualnej Descartes’a; zob.: E. Terraillon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, wyd. cyt., s. 178.

jest wzruszeniem duszy spowodowanym przez ruch tchnień życiowych, który pobudza ją do łączenia się za pośrednictwem woli z przedmiotami, jakie zdają się być dla niej odpowiednie (...). Mówię, że wzruszenia te są spowodowane przez tchnienia, aby odróżnić miłość i nienawiść, będące uczuciami i zależne od ciała, zarówno od sądów skłaniających również duszę do łączenia się za pomocą woli z rzeczami, które ona uważa za dobre, a odłączenie się od tych, które uważa za złe, jak i od wzruszeń, które same te sądy w duszy wywołują<sup>45</sup>. Szerzej Descartes definiuje te dwa rodzaje miłości w liście do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647 roku<sup>46</sup>. Miłość intelektualna polega na łączeniu się dzięki woli podmiotu miłości w pewną całość z przedmiotem miłości, uważanym przez ten podmiot za dobro; miłość cielesna to niejasna myśl wywołana w duszy przez poruszenia nerwów. Podstawowe rozróżnienie między miłością intelektualną a cielesną opiera się więc na jasności postrzegania myśli, jaką jest miłość. Descartes uważa także za istotne, by podkreślić, że miłości te zwykle sobie towarzyszą. Wola połączona z przedmiotem uznanym za godny miłości wzbudza poruszenia serca, poruszenia serca wywołane przez jakiś przedmiot powodują, że dusza wyobraża sobie, iż jest on godny miłości<sup>47</sup>. Choć przedstawia tu Descartes paralelność ruchów autonomicznych duszy i ciała<sup>48</sup>, to na nadrzędność duszy wskazuje jednak fakt, że może

---

<sup>45</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część II, art. LXXIX, s. 81–82 (AT XI, 387).

<sup>46</sup> List ten znalazł się w I tomie korespondencji Descartes'a wydanej przez C. Clerseiera z roku 1657, a więc Geulincx mógł go znać. Przekład na język polski: R. Descartes, *Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647 roku*, wyd. cyt. Zob. omówienie koncepcji Descartes'a w: J. Kopania, *Miłość kartezjańska*, w: *Wartości – tradycja i współczesność*, red. D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 13–29.

<sup>47</sup> Zob.: R. Descartes, *Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647 roku*, wyd. cyt., s. 14–15 (AT IV, 602–603).

<sup>48</sup> W *Namiętnościach duszy* Descartes pisze na ten temat: „(...) pomiędzy naszą duszą i naszym ciałem istnieje taki związek, iż gdy jakąś czynność ciała raz związaliśmy z jakąś myślą, jedna z nich nie nasunie się następnie wcale, jeśli i druga także się nie nastęrczy, oraz że zawsze łączy się te same czynności z tymi samymi myślami” (R. Descartes, *Namiętności duszy*, wyd. cyt., Część II, art. CXXXVI, s. 118 (AT XI, 428)).

ona powiązać swój ruch z różnymi ruchami cielesnymi. Stąd wniosek, iż może ona panować nad uczuciami. W miłości to od duszy zależy jakość uczucia, choć powiązane jest ono również ze stanem ciała. Uczucia zdają się u Descartes'a najmocniej dowodzić jedności psychofizycznej człowieka, wśród uczuć zaś miłość, a szczególnie ta, jaką człowiek kocha Boga. Descartes nie neguje tego, że człowiek może kochać Boga miłością intelektualną, wskazując, iż miłość taka polega na łączeniu się duszy z Bogiem jako Dobrem Najwyższym, dzięki temu, że dusza i Bóg stanowią substancje myślące. Aby jednak miłość człowieka do Boga była odpowiednia, człowiek powinien zawsze myśleć o Bogu jako wszechmocnym Stwórcy, a o sobie jako maleńkiej cząstce stworzenia. Człowiek nie może wyobrazić sobie samego Boga, ale może wyobrazić sobie swoją miłość do Niego, czyli pragnienie zjednoczenia się z Nim. A, jak twierdzi Descartes, „sama idea takiego zjednoczenia wystarcza, aby wzbudzić ciepło wokół serca i spowodować bardzo silne uczucie”<sup>49</sup>. Miłości intelektualnej do Boga towarzyszy więc miłość cielesna. Miłość godna Boga to miłość człowieka rozumianego jako złożenie ducha i ciała.

Dla Geulincxa miłość sprawiania w postaci miłości posłuszeństwa, czyli postanowienia wypełniania tego, co każe rozum i Bóg, także jest wynikiem aktu woli postanawiającej czynić to, co rozum każe, ale nie ma tu miejsca na jakiegokolwiek zaangażowania ciała, żadnych „poruszeń serca”. Choć można miłość sprawiania uznać za odpowiednik miłości duchowej Descartes'a, należy pamiętać o odmiennej relacji tych miłości do miłości cielesnej u obu filozofów oraz na fakt, że dla Geulincxa podmiotem tej miłości jest myślące ja, a więc także w tej kwestii istotniejsza od jedności psychofizycznej człowieka jest dla niego autonomia i nadrzędność ducha.

Istotną cechą miłości, według Geulincxa, jest stałość: nie można czegoś w jednych okolicznościach kochać, a w innych nie, wtedy bowiem naprawdę się nie kocha: „to, co bądź kochasz, bądź nie ko-

---

<sup>49</sup> R. Descartes, *Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647 roku*, wyd. cyt., s. 18 (AT IV, 610).

chasz, tego bezwzględnie nie kochasz”<sup>50</sup>. W kontekście tym przytacza Geulinx dwuwiersz z Owidiusza<sup>51</sup>, w którym poeta mówi, iż wielu przyjaciół posiada ten, komu sprzyja szczęśliwy los, a gdy karta się odwróci, grono przyjaciół wyraźnie się zmniejsza. Nie można w takim wypadku mówić o miłości przyjaciół, bo gdyby taka była, to bez względu na sytuację przyjaciele trwaliby przy nim; można mówić jedynie o miłości do szczęśliwego losu owego człowieka. To spostrzeżenie odnosi się także do miłości wobec rozumu: gdy jest prawdziwa, nie mają na nią wpływu żadne zmieniające się okoliczności.

W definicji cnoty jest mowa o miłości wyłączonej. Geulinx zastanawia się jednak nad koniecznością określenia „wyłączna”. Z jednej strony bowiem wiedząc, czym jest miłość, dochodzimy do wniosku, iż prawdziwie człowiek może kochać tylko jedno – cel, na korzyść którego dokonuje się działanie. Z drugiej strony miłość do rozumu wyklucza przede wszystkim miłość do siebie samego, bo tak wskazuje sam rozum, pouczając, że człowiek sam niczego nie może i do niczego nie jest zdolny. Albo człowiek jest posłuszny sobie, albo rozumowi. Rozum odrzuca miłość własną człowieka, a tym bardziej miłość do jakiś innych rzeczy. Ponieważ zaś najważniejszym nakazem rozumu jest: gardzić wszystkim innym oprócz Boga i rozumu, stąd rozum kochać można albo wyłącznie, albo w ogóle. Rozum ma też po prostu taką naturę, że nie pozwala, aby razem z nim coś jeszcze było kochane. Należy więc w definicji cnoty pominąć określenie „wyłączna”.

Rozważania Geulinxo o cnotie, czyli miłości rozumu, definowanej jako postanowienie czynienia tego, co każe rozum, można by podsumować formułując następującą zasadę etyczną, uwzględniającą najistotniejszą cechę cnoty: „(...) aby przyjął stanowcze i niezmiennie postanowienie wykonywania wszystkiego, co rozum doradzi, nie pozwalając, by odwiodły go od tego jego uczucia lub pragnienia. Uważam, że właśnie stanowczość tego postanowienia

---

<sup>50</sup> *Quod alibi amas alibi non amas, hoc absolute non amas*; A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 4, s. 185.

<sup>51</sup> Zob.: Ovidius, *Tristia*, 1, 9, 5–6.

winna być uznana za cnotę, mimo że nie znam nikogo, kto tak by ją kiedykolwiek objaśnił; jednakże dzielono ją na liczne rodzaje, którym nadawano różne nazwy z powodu różnych przedmiotów, na które się rozciągała”<sup>52</sup>. Nie są to jednak słowa Geulincxa, a Descartes’a i brakuje w nich jednego elementu – miłości. Descartes podejmuje co prawda kwestię miłości w kontekście cnoty, ale jest to dygresja w ramach jego polemiki z Gisbertusem Voetiusem<sup>53</sup>. Descartes wskazuje jedynie, że miłość stanowi podstawę wszystkich cnót i powinni posiadać ją w szczególności ci, którzy zostali powołani do nauczania cnoty. Descartes odwołuje się do tradycji scholastycznej fundującej cnotę na teologicznej cnotie miłości<sup>54</sup>. Wypowiedź ta jest wyraźnie podyktowana względami polemicznymi – Voetius był kalwińskim teologiem, profesorem Uniwersytetu w Utrechcie, zwolennikiem scholastyki poreformacyjnej.

Cnota jako wiedza, w szczególności zaś wiedza o tym, co należy, a co nie zależy od człowieka, jak to już zauważyliśmy, odsyła nas do stoików, nawiązujących zresztą do koncepcji sokratejskiej. Descartes w cytowanym fragmencie jednego z listów do księżniczki Elżbiety zwraca uwagę nie tyle na tę wiedzę, ile na samo postanowienie, podkreśla uwzględnienie elementu woli, jako myśl nową w odniesieniu do cnoty. Stanowi to konsekwencję przekonania, iż jedynie wolą człowiek może w pełni rozporządzać<sup>55</sup>. W zakresie woli pozostaje postanowienie czynienia tego, co jako dobre wskazuje rozum, a więc postanowienie życia cnotliwego. Dodać tu należy, iż wcześniej formułując definicję cnoty w *Rozprawie o metodzie*, Descartes kładł nacisk jedynie na właściwy osąd rozumu: „(...) wystarczy więc sądzić właściwie, by czynić dobrze, a sądzić

---

<sup>52</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 38 (AT IV, 265).

<sup>53</sup> Na temat polemiki zob.: Wstęp tłumaczki do: R. Descartes, *List do Voetiusa*, wyd. cyt.

<sup>54</sup> Por. np.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, 62, 4 oraz II–II, 23, 8.

<sup>55</sup> Zob.: R. Descartes, *List do królowej Krystyny z 20 listopada 1649 roku*; w: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 122 (AT V, 82). List ten znajduje się w pierwszym tomie wydania korespondencji Descartes’a dokonanego przez Clerselier’a z roku 1657.

najlepiej jak można, by zdobyć wszelkie cnoty (...)”<sup>56</sup>. W swoim rozumieniu cnoty wyszedł więc od sokratejsko-stoickiej koncepcji, ale rozwinął ją, jak sam twierdzi, w sposób nowatorski, podkreślając istotność woli.

Brak tak wyraźnego podkreślenia woli w odniesieniu do cnoty jest charakterystyczny dla greckiej umysłowości, gdzie poznanie zawiera w sobie chcenie<sup>57</sup>. W etyce stoickiej to nie wybór działania moralnie dobrego był najistotniejszy, ale poznanie, co jest działaniem dobrym. To wiedza stanowiła o życiu cnotliwym. Należy jednak wskazać, że równocześnie implikowała postępowanie zgodne z tą wiedzą: dyspozycja duchowa do cnoty wywodzi się z doskonałego poznania. Dopiero przeszczepienie stoicyzmu na grunt rzymski sprawiło, że odnajdziemy w kontekście moralności wolę rozumianą jako władzę różną od władzy poznawczej<sup>58</sup>. Seneka bowiem oddał ową dyspozycję duchową jako łacińską *voluntas* – wolę<sup>59</sup>. Nie sprecyzował jednak, czym jest wola. Twierdził wszak, że nikt nie zna jej początku<sup>60</sup>. Jednak także u niego wola pozostaje zdeterminowana przez wiedzę. Najlepsza jest wola, gdy posiada wiedzę o dobru. Seneka ostatecznie uzależniał więc moralność od poznania. W *Listach do Lucyliusza* czytamy: „Uczynek nie może być dobry, jeśli nie będzie dobrej woli, od niej bowiem zależy sam uczynek. Wola znowuż nie będzie dobra, jeśli nie będzie należytej postawy duchowej, gdyż od niej to zależy wola. Postawa duchowa z kolei nie będzie bardzo dobra, jeśli się nie zrozumie praw rządzących całością życia i jeśli się nie dociecze, co należy sądzić o każdej rzeczy, jeśli się nie sprowadzi jej do jej istotnej wartości”<sup>61</sup>. Istotność woli zdaje się jednak potwierdzać stoicki ideał moralny – mędrzec.

---

<sup>56</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część trzecia, wyd. cyt., s. 33 (AT VI, 28).

<sup>57</sup> Zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 5, s. 254.

<sup>58</sup> Zob.: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 80, 4.

<sup>59</sup> Zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 4, s. 112–113.

<sup>60</sup> Zob.: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 37, 5.

<sup>61</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 95, 57; przekład za: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, b.m.w. 1961, s. 499.

Według Seneki nie wystarczy wiedzieć i nauczać, jak dobrze żyć, trzeba jeszcze wcielać to w życie<sup>62</sup>.

Wracając do przytoczonych wcześniej słów Descartes'a, wydaje się, iż uznanie za nowatorską koncepcji łączącej cnotę z postanowieniem wynika z przekonania, iż jako pierwszy wyraźnie rozróżnił on rozum i wolę, władzę poznawczą i chcenie oraz wskazał to, co w etyce pozostaje w domenie rozumu, a co zależy od woli. Kartezjańskie prawidła etyczne, opierając się na metafizycznej podstawie nadrzędnej roli rozumu, nakazują: po pierwsze, aby poznać, co czynić należy, a czego nie; po drugie, aby postanowić uczynić to, co z tego poznania wynika, czyli co nakazuje rozum; po trzecie wreszcie, aby odrzucić wszystko to, co leży poza zasięgiem człowieka<sup>63</sup>. Te same elementy można wyodrębnić w koncepcji Geulincxa: poznanie tego, co od człowieka zależy, a co nie; uznanie rozumu za prawo nadane przez Boga; postanowienie czynienia tego, co rozum każe.

Zamykając tę część rozważań o cnotcie, wrócimy do podjętej wcześniej kwestii  $\sigma\varphi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$ . Analizując treść dialogu *Charmides*, wskazaliśmy, że Platon zawarł w definicji tego pojęcia następującą treść: spokojne i porządne czynienie tego, co do człowieka należy, a są to rzeczy dobre; poznanie siebie dotyczące przede wszystkim tego, co człowiek wie i czego nie wie, oraz przyczynę szczęścia. Tak rozumiana  $\sigma\varphi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$  może zostać odniesiona do ogólnych rozważań Geulincxa o cnotcie. Kluczowymi elementami dla sformułowania jej definicji są bowiem: poznanie siebie oraz wiedza co do tego, co się wie i czego się nie wie, mająca swój wyraz w czynieniu rzeczy dobrych. Konsekwencją posiadania  $\sigma\varphi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$  jest szczęście, będące spełnieniem się człowieka jako człowieka właśnie. Moglibyśmy uznać ten tekst Platona za inspirujący dla Geulincxa pojęcia cnoty (zwłaszcza, że wiemy, iż zapoznał się z nim), trzeba jednak zauważyć, że *Charmides* należy do tak zwanych dia-

---

<sup>62</sup> Na temat mędrca-filozofa u Seneki zob.: J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, wyd. cyt., s. 45 i n.

<sup>63</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 38–39 (AT IV, 265–266).



logów sokratycznych, stanowiących wyraz wczesnych poglądów Platona. To samo pojęcie, σωφροσύνη, w *Państwie* zostanie ujęte w sposób ograniczony i jednoznaczny jako cnota umiarkowania, definiowana jako „pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami”<sup>64</sup> i połączona z pożądaną częścią duszy. Taką zaś definicję umiarkowania Geulincx będzie krytykował, o czym później.

Powszechna wśród filozofów jest, według Geulincxa, definicja cnoty określająca ją jako pewną zdolność czynienia dobrze, nabytą dzięki częstym ćwiczeniom w dobrych działaniach<sup>65</sup>. Nawiązuje tu do definicji sformułowanej przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*. Arystoteles twierdzi, że zalety etyczne, czyli cnoty „nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [ἡθικαί, od ἦθος] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu «przyzwyczajenia» (ἔθος). Wynika stąd też, że żadna z cnót nie jest nam z natury wrodzona; nic bowiem z tego, co jest wrodzone, nie daje się zmienić dzięki przyzwyczajeniu (...)”<sup>66</sup>. Dalej pisze zaś: „Jeśli tedy cnoty nie należą do namiętności, ani do zdolności, to nie pozostaje nic innego, jak tylko to, że należą do trwałych dyspozycji (ἔξις)”<sup>67</sup>, dyspozycji, „dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”<sup>68</sup>. Cnotę Arystoteles definiuje następująco: „A więc dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek

---

<sup>64</sup> Platon, *Państwo*, 430e; przekład za: Platon, *Państwo*, tłum. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 212.

<sup>65</sup> Zob.: A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza III.

<sup>66</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 103.

<sup>67</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 110.

<sup>68</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 111.

rozsądny”<sup>69</sup>. W języku łacińskim taką definicję cnoty, odwołującą się do *habitus* – dyspozycji, sprawności czy nawyku<sup>70</sup> – sformułował Cicero: „cnota jest nawykiem duszy zgodnym w pewien sposób z naturą i rozumem”<sup>71</sup>. Przy czym *habitus* to według niego: „duszy lub ciała stałość i całkowita doskonałość co do jakiejś rzeczy, jak znajomość cnoty albo jakiejś umiejętności, lub jakakolwiek wiedza, a tak samo jakaś doskonałość ciała nie dana przez naturę, lecz pozyskana dzięki nauce i staraniu”<sup>72</sup>. Cycerońską definicję cnoty przywołuje też św. Augustyn. W piśmie *Contra Iulianum* czytamy: „Albowiem nie niedorzecznie cnota została zdefiniowana przez tych, którzy powiedzieli: «cnota jest nawykiem (dyspozycją) ducha zgodną jedynie z naturą i rozumem»”<sup>73</sup>. Rolę nawyku w życiu cnotliwym zauważa

---

<sup>69</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106b–1107a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 113.

<sup>70</sup> Trudności z przekładem na język polski greckiego terminu *ἕξις*, a co za tym idzie także jego łacińskiego odpowiednika *habitus*, szeroko omawia w swoim Wstępie do przekładu *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa Gromska (zob.: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 60 i n.) oraz Galewicz we Wstępie do *Traktatu o cnotach* św. Tomasa z Akwinu (zob.: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II*, 49–67, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 10 i n.). W przypadku Geulincxa wypada przychylić się do tłumaczenia terminu *habitus* przez „nawyki”, biorąc pod uwagę, iż w języku polskim tak określamy coś, co przyzwyczailiśmy się robić, bo robiliśmy to często lub regularnie (zob.: *Słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007) oraz ze względu na etymologię tego słowa, wiążącą je z uczeniem się czegoś i nabieraniem w czymś wprawy (zob.: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005). Geulincx nie używa terminu *habitus* w dwu znaczeniach: jako *habitus* naturalny stanowiący ogólnoludzką aprioryczną wiedzę co do najogólniejszych zasad moralnych oraz jako *habitus* nabyty będący pewną wyuczoną sprawnością, dającą predyspozycje do określonych prawidłowych działań (na temat tego rozróżnienia zob.: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 83 i n.). Wyraźnie rozumie, a więc i rozważa, *habitus* w drugim z przedstawionych znaczeń.

<sup>71</sup> *Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*; Cicero, *De inventione*, 2, 159.

<sup>72</sup> (...) *animi aut corporis constantem et absolutam aliquam in re perfectionem, ut virtutis aut artis alicuius perceptionem aut quamvis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam*; Cicero, *De inventione*, 1, 36.

<sup>73</sup> *Non enim absurde virtus definita est ab eis qui dixerunt: „virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus”*; św. Augustyn, *Contra Iulianum*, 4, 3, 19. Zob. też św. Augustyn, *De diversis quaestionibus*, 83, 31.

także Descartes. Określając cnotę jako wolę czynienia tego, co według osądu intelektu jest najlepsze, wskazuje, iż potrzebne są do takiego słusznego osądu dwie rzeczy: poznanie prawdy i nawyk, „który sprawia, że przypominamy sobie i osiągamy to poznanie za każdym razem, gdy okoliczność tego wymaga”<sup>74</sup>. Dodaje także: „I w tym sensie mają rację w Szkole mówiąc, iż cnoty są nawykami; albowiem rzeczywiście nasze błędy raczej nie są spowodowane brakiem teoretycznej wiedzy o tym, co czynić należy, lecz brakiem praktyki, to znaczy brakiem silnego nawyku wierzenia [iż tak właśnie należy czynić]”<sup>75</sup>.

Geulincx uważa, że jeżeli cnota miałaby być „sprawnością robienia dobrze zyskaną dzięki częstemu ćwiczeniu się w dobrych działaniach”<sup>76</sup>, to paradoksalnie potrzebna jest już cnota przed cnotą; skąd bowiem owe dobre działania bez cnoty? Swoją krytykę skupia jednak na samym *habitus*. Termin ten został zdefiniowany przez niego jako „łatwość zrodzona z przyzwyczajenia”<sup>77</sup>. Przy czym przyzwyczajenie rozumie jako przyczynę, której skutkiem jest łatwość. Ani samo przyzwyczajenie, ani sama łatwość nie są nawykiem. Kamień wiele razy rzucony do góry nie nabiera nawyku do takiego ruchu<sup>78</sup>, ani kula tocząca się z równi pochyłej nie czyni tego z nawyku. Choć w pierwszym przypadku mamy do czynienia z przyzwyczajeniem, a w drugim z łatwością, skoro nie idą jednak w parze, nie możemy mówić o nawyku. Gdy tę definicję nawyku odniesiemy do działań moralnych, to okazuje się, że ani czynić coś z przyzwyczajenia, ani czynić coś z łatwością, nie oznacza czynić tego dobrze. Aby więc działanie było dobre, uczciwe, najpierw konieczna jest cnota. Działania moralnie

---

<sup>74</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 52 (AT IV, 291).

<sup>75</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 56 (AT IV, 296).

<sup>76</sup> (...) *agendi habitatem* (...) *frequenti bonarum actionum exercitio comparatam*; A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnotie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza III.

<sup>77</sup> *Consuetudine parva facilitas*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §3, 1 (s. 190).

<sup>78</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103a.

dobrze wynikają z postanowienia czynienia tego, co każe rozum, czyli prawo boskie<sup>79</sup>. Przyzwyczajenie jako podstawę cnoty wyklucza fakt, że człowiek może postąpić moralnie dobrze nawet wtedy, gdy dotychczas był niegodziwy; jedyny warunek to skierowanie się ku rozumowi. Łatwość także nie może stać się fundamentem cnoty, ponieważ dokonanie czynu moralnie dobrego wymaga często wielkiego wysiłku czy wręcz walki. Skoro zaś możemy wykluczyć przyzwyczajenie i łatwość jako podstawę cnoty, tym samym, według Geulincxa, wykluczamy nawyk. Powołując się na autorytet, ale także powszechną wiedzę, Geulincx pisze: „Stąd wszyscy kaznodzieje wszystkich Kościołów Chrystusa to częściej wygłaszają na kazaniach, że dobrych dzieł nie należy czynić ze sprawności lub z przyzwyczajenia, lecz z miłości do Boga, czyli umiłowania Go”<sup>80</sup>. Zauważa jednak, że w osiągnięciu cnoty można dostrzec pewne pozory łatwości. Gdy ktoś postanawia postępować w zgodzie z nakazami rozumu, a więc kocha rozum, zaczyna przewycięzać i lekceważyć wszelkie trudności, które towarzyszą takiemu postanowieniu. Lekceważenie zaś trudności łatwo pomylić z łatwością w byciu posłusznym rozumowi: prostym ludziom wydaje się bowiem, że chętnie przewyciężać trudności to łatwo je przewyciężać. Miłość zaś zasadniczo różni się od przyzwyczajenia tym, że przyzwyczajenie odznacza się nieczułością – nie odczuwa niewygód, miłość zaś odczuwa je dogłębnie, ale lekceważy i przewycięża. Dlatego też „może szczęśliwsza jest sprawność, ale miłość o wiele bardziej szlachetna”<sup>81</sup>.

Cnota jako postanowienie czynienia tego, co każe rozum, jest jedna, zawsze jednak nakłania do jakiegoś czynu, który jest jej of-

---

<sup>79</sup> Cnotę można osiągnąć więc w jednej chwili, jak twierdzili również stoicy; por.: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 92, 25.

<sup>80</sup> *Unde omnes omnium Christi ecclesiarum oratores id saepius pro concione inculcant, bona opera non esse facienda ex habilitate vel consuetudine, sed ex amore in Deum seu caritate*; A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnotcie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza III.

<sup>81</sup> (...) *forte felicitior habilitas, sed amor longe generosior est*; A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnotcie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza V.

*ficium* – zadaniem czy obowiązkiem<sup>82</sup>, a takich obowiązków jest wiele. W koncepcji Geulincxa rozróżnienie na cnoty główne i szczegółowe opiera się na ich roli w stosunku do rozumu lub na rodzaju czynu, do którego rozum nakłania. Cnoty główne zawierają w sobie: słuchanie rozumu (przezorność), wypełnianie zaleceń rozumu (posłuszeństwo), dostosowanie do rozumu (sprawiedliwość) oraz wynikającą z miłości do rozumu niedbałość o siebie samego (pokora). Cnoty główne obecne w każdym zadaniu gwarantują jego zgodność z nakazami rozumu. Cnoty szczegółowe odnoszą się do jakiegoś konkretnego czynu, czyli zadania. Związane są z jakimiś okolicznościami, w których przychodzi cnotę stosować. Mówiąc inaczej, cnoty szczegółowe są jedną i tą samą cnotą ukazaną w różnych okolicznościach. Stąd także wynika, że cnoty główne są jakby właściwościami cnoty zawsze z nią złączonymi, cnoty szczegółowe zaś można od cnoty oddzielić i są jakby doraźną postacią, przyjętą przez cnotę w konkretnym zadaniu, dzięki czemu może przyjąć ona różne imiona.

Czym dokładniej jest zadanie czy obowiązek cnoty? To czyn, do którego cnota pobudza. Z czynem tym związany jest pewien proces, który rozpoczyna się w człowieku, a kończy działaniem poza nim. Cnota to, jak zostało powiedziane, postanowienie czynienia tego, co każe rozum, wynikająca z tego postanowienia czynność to posłuszeństwo, a sam czyn to właśnie zadanie. Sama cnota, według Geulincxa, zalicza się do zadań cnoty, ponieważ samo postanowienie czynienia czegoś, jest już postanowieniem. Dlatego istotne jest, aby przed postanowieniem nie było jakichś innych przyczyn czy bodźców popychających człowieka do czynienia tego, co każe rozum. Wówczas bowiem człowiek daje się powodować swojemu egoizmowi. Postanowienie więc bycia posłusznym rozumowi musi

---

<sup>82</sup> Użyty tu przez Geulincxa termin *officium*, zdaje się w części korespondować ze stoickim jego rozumieniem jako czynu stosownego w obszarze rzeczy obojętých, a związanego ze zwierzącą stroną natury człowieka (zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 5, s. 106–107). Zwrócić bowiem należy uwagę, że, gdy Geulincx wskazuje na powinności – obowiązki wynikające z pokory, a odnoszące się do podstawowych elementów kondycji ludzkiej: narodzin, życia i śmierci – używa terminu *obligatio*.

być pierwsze, dalej będzie postanowienie czynienia tego, co rozum nakazuje. Mamy więc jakby wewnętrzne zadanie cnoty, które dokonuje się w duchu człowieka, oraz zadanie zewnętrzne, rozszerzające się na ciało i inne rzeczy, choć zgodnie z metafizyką Geulincxa nie jest to zadanie zewnętrzne w dosłownym znaczeniu, ponieważ człowiek nie może niczego uczynić wobec ciała i innych rzeczy. Zewnętrzne zadania cnoty mogą czasami być zniekształcone, ponieważ zostają podjęte nie z powodu cnoty. Na przykład, hojne dawanie jest zadaniem szczodrości, ale może wystąpić także w wyniku rozrzutności, która cnotą już nie jest. Zadanie cnoty może zostać podjęte nie ze względu na cnotę, ale z powodu: naturalnej skłonności, czyli wynika z charakteru człowieka, przez przypadek, gdzie główną rolę odgrywa los, a także z powodu jakiejś wady. Przeciwnym zadaniem jest zaniechanie, czyli czyn, do którego nakłania grzech.

Cnotę charakteryzują, według Geulincxa, trzy własności: niepodzielność, równość oraz jedność. Cnota jest niepodzielna, ponieważ tam, gdzie jest jedna, są wszystkie, gdzie zaś nie ma choć jednej, tam nie ma żadnej. Bardzo jasno widoczna jest niepodzielność cnoty, gdy mówimy o cnotach głównych, związanych bezpośrednio z podjęciem działania zgodnego z nakazem rozumu. W przypadku cnot szczegółowych często nie dostrzega się owej niepodzielności cnoty, ponieważ miesza się zadania cnoty z samą cnotą, a jak to już wyżej zostało wskazane, tylko owe zadania mogą się różnić. Jeżeli można zaobserwować, że człowiek jednocześnie praktykuje jakąś cnotę szczegółową, a innej nie, to przede wszystkim nie mamy tu do czynienia z cnotą: musi wówczas bowiem takim człowiekiem powodować coś innego niż rozum, który zawsze nakazuje tylko to, co cnotą jest. Właściwie więc jeśli jakaś cnota zostałaby od innych oderwana, przestałaby być cnotą.

Wszystkie poszczególne cnoty szczegółowe są między sobą równe. Większe lub mniejsze mogą być jednak ich zadania, ponieważ jedne czyny mogą być pilniejsze do wykonania niż inne w danym przypadku, co więcej niektóre należy czasami w ogóle porzucić. Na przykład w sytuacji, gdy tonie statek i możemy uratować bądź swego ojca, bądź sługę, to należy ratować pierwszego

z nich, a drugiego porzucić. Ocaliwszy ojca, osiąga się po prostu cnotę. Gdyby jedna cnota była większa od drugiej, to cnotliwość człowieka zależałaby od losu. Nie wszystkim wszak zdarza się ocalić z niebezpieczeństwa ojca, oswobodzić od wrogów ojczyznę. Przypadek sprawiałby więc, że jedni ludzie byłiby lepsi od drugich. Nie ma więc różnicy, czy cnota ujawnia się w obronie ojczyzny, czy w życiu rodzinnym, istotne jest tylko, czy człowiek chce czynić to, co nakazuje rozum.

Najogólniejszym twierdzeniem o cnocie jest przekonanie, że cnota jest jedna. To z jedności wynika niepodzielność i równość. Gdy w umyśle swoim człowiek odłączy cnotę od jej zadań, pozostaje tylko jedno, a mianowicie postanowienie czynienia tego, co nakazuje rozum. Geulincx mówi, że cnota jest jedna, „tak jak jeden jest tylko Bóg, jeden tylko rozum”<sup>83</sup>. Skoro cnota to postanowienie czynienia tego, co nakazuje rozum, a ten jest jeden dany przez jedyne Boga, to takie postanowienie jest tylko jedno. Wynika stąd także, że cnotę można zyskać jednorazowo, bo wystarczy postanowienie czynienia tego, co nakazuje rozum, a następnie trzymanie się tego postanowienia. Rozum to prawo Boga, nadane człowiekowi, nie nabywane na drodze uczenia się. Jedyne, co do człowieka należy, to uświadomienie sobie, że takie prawo ma i postanowienie bycia mu posłusznym. Cnota zależy więc przede wszystkim od woli człowieka, sama świadomość prawa Bożego nie wystarczy.

Cechami niepodzielności, równości oraz jedności obdarzyli cnotę już filozofowie starożytni. Sokrates w platońskim dialogu *Menon*, poszukuje ogólnej definicji cnoty, ponieważ „jakkolwiek są liczne i różnorodne, posiadają pewien wspólny charakter, dzięki któremu są cnotami; to właśnie powinien mieć na względzie ten, kto podaje jasną i wyraźną odpowiedź na pytanie, czym jest cnota”<sup>84</sup>. Istnieje więc jakaś jedność istotowa wszystkich cnot.

---

<sup>83</sup> *Sicut unus tantum Deus, una tantum ratio*; A. Geulincx, *Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach*, Teza VIII.

<sup>84</sup> Platon, *Menon*, 72c; przekład na język polski: Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 146.



Rozważając różne cnoty, Sokrates sprowadza je do wiedzy o czymś; tak sprawiedliwość na przykład jest wiedzą o tym, co się każdemu należy, a odwaga o tym, czego trzeba się bać. Cnota jest jedna, ponieważ każda cnota jest wiedzą<sup>85</sup>. Tak jak to krótko ujmuje Arystoteles: „Sokrates więc sądził, że zalety etyczne są czymś rozumowym (skoro uważał je wszystkie za różne rodzaje wiedzy)”<sup>86</sup>. Cnoty charakteryzuje także jedność genetyczna: wszystkie mają swój początek w duszy człowieka. W dialogu *Państwo* Sokrates wskazawszy cnoty związane z państwem, konkluduje: „te same rodzaje, które są w państwie, te same tkwią i w duszy każdego człowieka”<sup>87</sup>. Jedności cnót, czy też konieczności ich współwystępowania, obrazowo dowodził również Cicero. W jego *Rozmowach tuskulańskich* czytamy: „Czy nie rozumiesz, że jeżeli utracisz którąś z twoich waz korynckich, to możesz zachować nienaruszoną resztę naczyń, jeżeli natomiast utracisz jedną cnotę albo raczej (jako że cnoty nie można utracić), jeżeli się przyznasz, że jednej nie masz, to nie będziesz miał żadnej”<sup>88</sup>.

Równość i niepodzielność<sup>89</sup> cnoty podkreślali stoicy: „Zdaniem stoików cnoty wzajemnie sobie towarzyszą, tak że kto ma jedną cnotę, ma także i wszystkie inne: wszystkie bowiem mają wspólną zasadę (...)”<sup>90</sup>. Współwystępowanie wszystkich cnót sugestywnie opisuje Seneka. W jednym z listów do Lucyliusza czy-

---

<sup>85</sup> Dodajmy tu, że również św. Augustyn łączył cnotę z wiedzą: „W rzeczy samej, bez wiedzy nie ma cnót nadających życiu prawy kierunek, które nam pozwalają tak postępować w tym nędznym życiu, byśmy przez nie doszli do życia wiecznego, jedynego prawdziwie szczęśliwego żywota”; *O Trójcy Świętej*, 12, 14, 21. Przekład według: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 343.

<sup>86</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1144b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 209.

<sup>87</sup> Platon, *Państwo*, 441c; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., t. 1, s. 234.

<sup>88</sup> Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, 2, 14, 32; przekład za: Cicero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 3, s. 567.

<sup>89</sup> Niepodzielność cnót zauważył też św. Augustyn; zob.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 6, 4, 6.

<sup>90</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 426–427 (7, 1, 125).

tamy: „jest tam, słowem, cały nierozdzielny poczet cnót. Każdy szlachetny uczynek jest wprawdzie dziełem jakiejś cnoty, ale dochodzi do skutku za poradą całego ich zespółu. Co zaś uznają za dobre wszystkie cnoty, jest pożądane, choćby się zdawało, że dzieje się za sprawą tylko jednej z nich”<sup>91</sup>. O równości zaś cnót kilkakrotnie mówi w innym liście, gdzie między innymi padają słowa następujące: „Cnoty zatem są sobie równe, podobnie jak dzieła cnót i wszyscy ludzie, którym cnoty przypadły w udziale”<sup>92</sup>. W tym samym liście czytamy też: „Rozum rozumowi jest równy, tak jak prawość prawości. Tedy i cnota równa się cnotcie. Bo cnota nie jest niczym innym jak prawym rozumem. Wszystkie cnoty są to przejawy rozumu”<sup>93</sup>.

Na zakończenie zwróćmy się jeszcze do św. Augustyna. Jego porównie cnót głównych do czterech rzek wypływających z jednej rzeki z Edenu<sup>94</sup>, wskazywać może, iż także dla niego przymiotem cnoty była jedność. Oto rzeka wypływająca z Edenu daje początek czterem innym: rzece otaczającej ziemię i rodzącej złoto oraz drogie kamienie, rzece rwącej o gorących wodach, rzece płynącej naprzeciw wrogom oraz rzece o biegu nieznanym. Rzeki te według Augustyna symbolizują odpowiednio: roztropność, męstwo, umiarkowanie oraz sprawiedliwość.

Przekonanie Geulinxsa, że cnota jest niepodzielna, równa i jedna na poziomie największej ogólności, jest inspirowane wspomnianymi filozofami, ale myśl ich została przez niego posunięta do ostatecznej granicy – kategorycznego wskazania na jedną tylko cnotę.

---

<sup>91</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 67, 10; przekład za: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 249.

<sup>92</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 66, 10–11; przekład za: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 233.

<sup>93</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 66, 32; przekład za: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 239–240.

<sup>94</sup> Św. Augustyn, *De Genesi contra Manichaeos*, 2, 10, 14.

## 1.2. Cnoty główne

Cnoty główne (*virtutes cardinales*) to, według Geulincxa, te cnoty, które „z konieczności zawierają się we wszelkim uprawianiu cnoty; tak, że nie może zostać dobrze i w zgodzie z rozumem wykonane żadne dzieło, które jakiejś z nich zostało pozbawione”<sup>95</sup>, i jednocześnie wynikające bezpośrednio z miłości do rozumu. Założenia tej definicji spełniają zaś cztery następujące cnoty: przezorność (*diligentia*)<sup>96</sup>, posłuszeństwo (*obedientia*), sprawiedliwość (*iustitia*) oraz pokora (*humilitas*). Dzięki przezorności ujmuje się rozum jako nakaz dotyczący zarówno sfery teoretycznej, jak i praktycznej, dzięki posłuszeństwu obejmuje się rozum jako prawo, dzięki sprawiedliwości jako regułę, dzięki pokorze jako zadanie, czyli obowiązek nałożony na człowieka. Trzy pierwsze cnoty w odniesieniu do rozumu zawierają w sobie: słuchanie rozumu, wypełnianie zaleceń rozumu, dostosowanie do rozumu. Ostatnia z cnót to niedbałość o siebie samego. Jeżeli czyn ma być moralnie dobry, muszą zostać spełnione cztery warunki, w których każda z tych cnót się ujawnia. Po pierwsze, należy wsłuchać się w nakazy rozumu. Po drugie, wykonać to, co rozum nakazuje. Po trzecie, dostosować czyn do rozumu, czyli nie uczynić ani więcej, ani mniej, niż on zaleca. Po czwarte, nie troszczyć się o siebie, bo egoizm wyklucza posłuszeństwo i miłość do rozumu.

---

<sup>95</sup> (...) *necessario concurrunt ad omne virtutis exercitium; ita ut nullum esse possit opus bene et ex ratione gestum, quod aliqua earum destitutum sit*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, do Przedmowy do Czytelnika, 1 (s. 173).

<sup>96</sup> Łaciński wyraz *diligentia* używany jest w kilku znaczeniach, najczęściej oznacza „pilność”, „dbałość” oraz „przezorność”. W przekładzie na język polski zostało wybrane to ostatnie znaczenie ze względu na jego złożoność znaczeniową i etymologię. „Przezorny” to „rozważny w postępowaniu”, „przewidujący następstwa”, „ostrożny” i „przenikliwy”. Słowo to pochodzi etymologicznie od „przezór”, czyli „przewidywanie”, „przenikliwość”, jak też od „przejrzeć”, gdzie szczególnie istotne z naszego punktu widzenia jest znaczenie „zobaczyć we właściwym świetle, dokładnie”, „przeniknąć wzrokiem”. (Zob.: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. cyt., odpowiednie hasło.) Skoro więc, według Geulincxa, *diligentia* polega na dogłębnym wsłuchaniu się w rozum, skupieniu na nim i poznaniu jego nakazu, wydaje się, iż najlepiej oddaje to w języku polskim słowo „przezorność”.

W odniesieniu do klasycznego kanonu Geulincx podaje odmienną listę cnót głównych. Kanon ów, biorący swój początek od Platona, a przedstawiony w wersji ostatecznej przez Cicerona, zawiera bowiem następujące cnoty: roztropność (*prudencia*), sprawiedliwość (*iustitia*), męstwo (*fortitudo*) i umiarkowanie (*temperantia*). Poszczególne cnoty definiuje zaś Cicero następująco: roztropność to wiedza o rzeczach dobrych, złych i neutralnych; sprawiedliwość polega na tym, że kierując się wspólnym pożytkiem, każdemu przyznaje się to, co mu się należy; męstwo to rozważna postawa w niebezpieczeństwie i cierpliwe znoszenie trudów; umiarkowanie przejawia się w panowaniu rozumu nad żądzami i pokusami odznaczającym się stałością i umiarkowaniem<sup>97</sup>. Kanon ten został przyjęty przez scholastykę, a w szczególności św. Tomasza z Akwinu<sup>98</sup>.

Zanim przejdziemy do cnót głównych wskazanych przez Geulincxa, poświęćmy uwagę aretologii Augustyna. Dostrzegamy bowiem, iż filozofów tych łączy ogólna definicja cnoty, z tą różnicą, iż dla Geulincxa jest ona punktem wyjścia i określa cnoty główne, dla Augustyna zaś jest konsekwencją rozważań rozpoczynających się od przyjęcia klasycznego kanonu cnót głównych. Tak więc zauważyć można, że według Augustyna starożytni filozofowie poganiścy przedstawili cnoty odnoszące się do życia doczesnego, które on określa też mianem cnót czynnych (*virtutes actionis*). Chrześcijaństwo zaś wskazując na życie wieczne, a przede wszystkim na konieczność zasłużenia na nie, pouczyło o cnotach teologicznych. Największą z nich jest miłość: „Albowiem miłość, występująca jako trzecia po wierze i nadziei jest ponad nimi. Wiara bowiem odnosi się do rzeczy, których się nie widzi. Nastanie rzeczywiście skoro ujrzy. Nadzieja również odnosi się do tego, czego się nie ma, a kiedy to nadejdzie jako rzeczywiście, nie będzie już nadziei, ponieważ będziemy posiadali, a nie spodziewali się. Miłość natomiast nie zna innego stanu, jak tylko kiedy coraz bardziej wzrasta. Bo jeśli miłujemy tego, kogo nie widzimy, jakże kochać będziemy skoro go uj-

---

<sup>97</sup> Zob.: Cicero, *De inventione*, 2, 160–163.

<sup>98</sup> Zob.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, 61.

rzyśmy?”<sup>99</sup>. Ostatecznie Augustyn połączy cnotę, miłość oraz Boga. W dziele *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* znajdziemy chyba najlepszy wyraz tej koncepcji: „Jeżeli zaś cnota prowadzi nas do szczęśliwego życia, upewnimy się, że zupełnie niczym innym nie jest cnota, jeśli nie najwyższą miłością Boga. Albowiem to, co nazywa się czteroczęściową cnotą, nazywa się, o ile rozumiem, na podstawie pewnego różnego afektu samej miłości. Tak więc owe cztery cnoty, z których oby tak była siła w umysłach, jak nazwy są na ustach wszystkich, w taki sposób bez wątpienia definiuję, że umiarkowanie jest miłością całego siebie ofiarującą temu, co jest kochane, męstwo – miłością łatwo znoszącą wszystko z powodu tego, co jest kochane, sprawiedliwość – miłością służącą jednemu kochanemu i dlatego słusznie rządzącą, roztropność – miłością oddzielającą te rzeczy, dzięki którym jest się wspomaganym od tych, przez które jest się doprowadzanym do upadku. Lecz powiedzieliśmy, że jest to miłość nie kogokolwiek lecz Boga, to znaczy najwyższego dobra, najwyższej mądrości i najwyższej zgody. Dlatego też można także tak zdefiniować, że mówimy, iż umiarkowanie jest miłością zachowującą siebie całkowitego i nienaruszonego Bogu, męstwo – miłością łatwo znoszącą wszystko ze względu na Boga, sprawiedliwość – miłością służącą tylko Bogu i przez to dobrze zarządzającą pozostałymi [rzeczami], które człowiekowi są poddane, roztropność – miłością dobrze rozróżniającą te, które wspomagają [w drodze] ku Bogu od tych, przez które można zostać doprowadzonym do upadku”<sup>100</sup>. Bardzo zwięźle tę samą myśl przedstawia zaś w jednym z listów, gdzie mówi: „I abym ogólnie i krótko objął,

---

<sup>99</sup> Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 91, 1; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78–102*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XL; Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 200–201).

<sup>100</sup> *Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summae-*

jaką mam wiedzę o cnocie, co odnosi się do właściwego życia, cnota jest miłością, którą to, co należy miłować, jest miłowane”<sup>101</sup>. Równie esencjonalnie określa cnotę w dziele *O Państwie Bożym*: „Wydaje mi się przeto, że krótkie a trafne określenie cnoty brzmi: cnota jest to uporządkowana miłość”<sup>102</sup>. Tak więc Augustyn dochodzi do definicji cnoty jako miłości Boga (*amor Dei*). Dla Geulincxa cnota to miłość rozumu (*amor rationis*), a rozum to prawo nadane przez Boga, miłość zaś to postanowienie czynienia tego, co nakazuje rozum. Właściwie więc definicja Augustyna i Geulincxa wyrażają to samo – cnotę jako wyraz miłości do Boga poprzez poznanie i wypełnianie Jego praw. Można powiedzieć, że różnica w użytych słowach jest konsekwencją tego, co każdy z filozofów chciał podkreślić: czy aspekt chrześcijański, czy racjonalny swej myśli.

Usunięcie przez Geulincxa roztropności z listy cnót, jest uznaniem jej nie tyle za cnotę, ile za owoc i pewien środek pomocniczy cnoty: „(...) owocem przezorności jest roztropność, która wszędzie zaliczana jest do cnót głównych, niesłusznie, ponieważ z pewnością nie jest cnotą”<sup>103</sup>. Roztropności Geulincx poświęca oddzielny traktat swojej *Etyki*, przedstawiając ją jako zespół zasad działania odnoszących się do praktyki etycznej. Geulincx właściwie jednak nie odrzucił roztropności w klasycznym jej rozumieniu jako jednej z cnót głównych, ale podzielił na: teoretyczną, odnoszącą się do myślącego ja, którą nazwał *diligentia* – przezornością, oraz na praktyczną, wykraczającą poza myślące ja w sferę ciała, którą określił

---

*que concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servantem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediti potest; św. Augustyn, De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, 1, 15, 25.*

<sup>101</sup> *Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur; św. Augustyn, Epistulae, 167, 4, 15.*

<sup>102</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 15, 22; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 294.

<sup>103</sup> (...) *diligentiae fructus est prudentia; quae inter virtutes cardinales passim recensetur, nullo iure, quia ne quidem virtus est; A. Geulincx, Dysputa etyczna o cnocie i najznamiętszych jej właściwościach, Teza IX.*

mianem *prudentia* – roztropność. Pierwszą pozostawił jako cnotę główną, druga związana została już z samym czynem i wskazuje okoliczności, w których czyn ten jest zgodny ze wskazaniem rozumu, a więc moralnie dobry<sup>104</sup>. Geulincx zgadza się z klasycznym kanonem cnót co do sprawiedliwości, ale już męstwo i umiarkowanie nie mogą, według niego, występować jednocześnie. Wśród niepowodzeń nie ma miejsca na umiarkowanie, a wśród pomyślności dla męstwa. Twierdzenie, że wśród niepowodzeń umiarkowanie ogranicza strach, a wśród pomyślności męstwo zapobiega poddawaniu się pokusom, jest tylko mówieniem przez analogię. Właściwie zaś ograniczenie strachu wynika z męstwa, a niepoddawanie się pokusom – z umiarkowania. Skoro zaś cnoty główne występują zawsze razem w każdym czynie moralnie dobrym, a umiarkowanie i męstwo dotyczą różnych okoliczności, cnotami głównymi nie są. Geulincx wprowadził w to miejsce jako cnoty posłuszeństwo i pokorę. Posłuszeństwo wynika z podstawowych założeń etyki Geulincxa: czynić to, co każe rozum, a więc być mu posłusznym. Pokora jest zaś konsekwencją wiedzy o sobie i swoim miejscu pośród stworzenia. Twierdził również, że oprócz pokory właściwie już u filozofów starożytnych, Platona i Arystotelesa, występują pozostałe cnoty z jego listy, ponieważ i oni nauczali, że trzeba słuchać rozumu, wypełniać jego nakazy i to tylko w ramach przez rozum określonych. Brak pokory wśród cnót głównych tłumaczy Geulincx łąčeniem

---

<sup>104</sup> Trzeba tu zauważyć, iż takie wyodrębnienie w przezorności dwu jej obszarów: jednego związanego z rozumnym namysłem, drugiego z praktycznym działaniem, odnajdujemy u św. Tomasza, według którego roztropność jest jedną z cnót głównych (zob.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 47, 3). Gdy porównamy dwie definicje roztropności Arystotelesa, jedną zawartą w *Retoryce*, drugą w *Etyce wielkiej*, także możemy dojść do podobnego rozróżnienia. W *Retoryce* pisze on bowiem: „Roztropność jest cnotą myślenia; dzięki której jesteśmy w stanie udzielać dobrych rad w sprawach dobra i zła (...)” (Arystoteles, *Retoryka*, 1366b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 6, s. 335–336), w drugim z wymienionych dzieł czytamy zaś: „Roztropność natomiast dotyczy tego samego, co rozsądek, bo odnosi się do tego, co można wykonać i co wiąże się z wyborem i unikaniem, a nie ma jej bez rozsądku. Rozsądek mianowicie jest sprawcą tamtych rzeczy, a roztropność trwałą cechą charakteru albo dyspozycją, albo czymś takim, co umie wskazać w praktyce, jaki rzeczy są najlepsze i najodpowiedniejsze” (Arystoteles, *Etyka wielka*, 1199a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 350).



etyki i całej sfery ludzkiego postępowania z jakimiś korzyściami: czy to indywidualnymi, czy państwowymi, czy ogólnoludzkimi. Cnota zaś opiera się na tym, że rozum i Bóg nadali każdemu bez różnicy prawo, którego nie można się zrzec, ale trzeba mu się z pokorą poddać.

Przedstawiając cnoty główne, Geulincx posłużył się porównaniem do sióstr. Zostały one poczęte przez tego samego ojca – rozum. A na świat wydała je z miłości do niego jedna matka – cnota. Według starszeństwa należy je uporządkować następująco: przezorność (jej córki to roztropność i mądrość spekulatywna), posłuszeństwo, sprawiedliwość i pokora. Czasami jednak wydaje się, że określenie, która z sióstr jest starsza, jest bardzo trudne. Wypada więc poprzestać na pewnym umownym, opartym na szacunku do nich, przedstawieniu kolejności ich starszeństwa, są to przecież, jak mówi Geulincx, rzeczy boskie<sup>105</sup>: „Słusznie więc są rozważane jako siostry, które ciasno życzliwości ramionami między sobą objęte, innych pierwszeństwem gorliwiej niż swoim cieszą się i tak jest to rzecz daleka, żeby którakolwiek jedna stawiała siebie nad inną którąkolwiek, że nawet nader weseli się, i tego jednego wydaje się pragnąć; w której to całej opowieści przyjemny pewien i szlachetny zewsząd tchnie czar”<sup>106</sup>.

Cnoty główne określa także Geulincx mianem bogiń, bogiń szczególnych, bo łączących człowieka z Bogiem. W tym obrazie uwidacznia się z jednej strony zakorzenienie Geulincxa w tradycji antycznej, z drugiej zaś jego chrześcijańskie przekonania. Poprzez cnoty, niczym w jakimś misterium, następuje połączenie człowieka z Bogiem, Geulincx konkluduje: „stąd my sami jakby mali bogowie”<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 1, §3, 1.

<sup>106</sup> *Merito igitur considerantur ut sorores, quae arctis benevolentiae brachiis inter se amplexae mutua praerogativa gaudent impensius quam sua; itaque quaelibet alia, aliam quamlibet anteferri sibi, tantum abest ut aegre ferat, ut etiam summo opere gestiat, et id unum desiderare videatur; in qua tota fabula suavis quaedam et generosa ubique spirat aemulitas;* A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §1, 12 (s. 223).

<sup>107</sup> *Unde nos ipsi velut parvi quidam dii;* A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §3, 5 (s. 214).

Geulinx przedstawiając swój kanon cnót głównych, szczegółowo omawia każdą z nich. Posługuje się stałym schematem, z którego również skorzystamy: na początku definicja danej cnoty, dalej jej środki pomocnicze, a na końcu owoce, które rodzi.

Przezorność rodzi się bezpośrednio z umiłowanie rozumu, czyli z cnoty. Opiera się ona na wyłącznym i dogłębnym wsłuchiwaniu się w zalecenia rozumu. W przezorności należy wyróżnić dwa etapy: odwrócenie się umysłu od tego, co wobec niego zewnętrzne i zmysłowe, oraz zwrócenie się umysłu do wnętrza samego siebie, do najgłębszej swojej części, w której mieści się „święta wyrocznia rozumu”<sup>108</sup>. Odwrócenie się umysłu od rzeczy zewnętrznych i zmysłowych jest konieczne ze względu na to, że mogą one umysł niepokoić i powstrzymać go od słuchania rozumu. Zwrócenie zaś umysłu do swego wnętrza jest potrzebne, aby wszystko, cokolwiek z zewnątrz do umysłu przychodzi, zostało zbadane w odniesieniu do rozumu, by określić, co należy przyjąć, a co odrzucić. Geulinx uważa, że z natury zwykliśmy tak postępować: wszystko, co z zewnątrz do nas napływa, poddajemy wewnętrznemu badaniu naszego rozumu. Nie ma niczego ani tak wielkiego, ani tak wzniosłego czy świętego, co wymykałoby się badaniu rozumu. Owszem są pewne rzeczy, których zbadanie przekracza możliwości rozumu, czy wręcz nie powinny być one oceniane za pomocą kryteriów rozumowych, ale też nie ma innej drogi, aby się dowiedzieć, że są takie rzeczy i które to są, niż droga rozumowego badania. Choć więc rozum nie bada ich prawdziwości, wskazuje jednak, że rzeczy te nie podlegają jego badaniu.

Środkiem pomocniczym dla przezorności jest poufałość z rozumem, opierająca się na powtarzaniu tych rzeczy, w których wyraźnie jawi się rozum, oraz pielęgnowaniu nauk szczególnie odznaczających się rozumnością. Powtarzanie, jak wynika z doświadczenia, jest bardzo istotne we wszelkiej nauce. Jak pisze Geulinx: „powtarzanie tych [rzeczy,] które znamy, jest zawsze stopniem do

---

<sup>108</sup> *Sacrum rationis oraculum*; A. Geulinx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 1, §1, 1 (s. 41).

poznawania tych, których nie znamy”<sup>109</sup>. A ludzie, którzy w ten sposób powtarzają, czują, że „ilekroć tylko powtarzają te, które już niegdyś dobrze poznali, zawsze czegoś nowego uczą się, co spotyka ich w zadziwiający sposób i jakby z łaski Boga tak, że dziesiąte powtórzenie coś objaśnia i odkrywa, czego dziewiąte nie odsłoniło, owszem setne wyjawia coś, co we wszystkich wcześniejszych ukrywało się”<sup>110</sup>. W odniesieniu do przezorności powtarzanie polega na częstym rozważaniu i zastanawianiu się nad tymi wszystkimi rzeczami, co do których kiedykolwiek zauważyliśmy, choćby przez moment, że są prawdziwe i rozumne. Takie częste przemyślanie nad tymi rzeczami, czyli swoiste ćwiczenia duchowe, ostatecznie zaowocuje nie tylko poznaniem i osiągnięciem prawdy, pozwoli przede wszystkim odsłaniać w sobie ten głęboko ukryty rozum. Dzieje się to na tej samej zasadzie, na jakiej domownicy codziennie z sobą przebywający, rozpoznają każdego spośród siebie także wówczas, gdy ukaże się im w przebraniu. Sąsiedzi będą mieli z tym większy problem, a ci, którzy się rzadko spotykają, prawdopodobnie w ogóle się w takiej sytuacji nie rozpoznają.

To częste rozważanie ma też dla Geulincxa jeszcze dodatkową zaletę, a mianowicie w kolejnych namysłach nad daną rzeczą dochodzimy do kwestii coraz trudniejszych, coraz głębszych, coraz bardziej skomplikowanych<sup>111</sup>. A przecież ostateczna prawda jest ukryta. Trzeba najpierw przejść przez podstawy rozumu, aby dojść do najbardziej ukrytej wiedzy. Jeżeli zaczynamy od rzeczy bardziej skomplikowanych, zanim posiadziemy podstawy, nie czeka nas nic prócz łez. To tak jakby chcieć latać, zanim dostało się skrzydła<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> *Repetitio eorum quae scimus, semper est gradus ad notitiam eorum quae nescimus*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 9 (s. 197).

<sup>110</sup> *Quotiescunquē repetunt quae iam olim bene sciverunt, semper novi quid addiscere, quod miro modo et quasi divinitus illis illabatur, ita ut decima repetitio pandat et aperiat aliquid, quod nona non detexerat, imo centesima prodat aliquid quod omnibus prioribus delituerat*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 9 (s. 197).

<sup>111</sup> Być może jest to echo jednego z prawideł metody Descartes’a.

<sup>112</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §1, 12.

Zanim więc młody człowiek przystąpi do zgłębiania etyki, powinien poznać te nauki, w których rozum i dowodzenie mają podstawowe znaczenie i najwyraźniej widać w nich to, co jest prawdziwe. Są to geometria i arytmetyka. Dziedziny teoretyczne bowiem wcale lub w niewielkim tylko stopniu są wystawione na niebezpieczeństwo wynikające z uprzedzeń ludzkich zmysłów. Powołuje się tu na Arystotelesa, który twierdził, że młodzienc jest nieodpowiednim słuchaczem etyki, ponieważ w tym wieku zbytnio człowiek oddaje się uczuciom<sup>113</sup>. Dopiero z wiekiem człowiek, oddalając się od ciała i od zmysłów, docenia rozum i to jemu się powierza.

Owoce przeczności jest mądrość. Dzięki pilnemu i gorliwemu wsłuchiowaniu się we wskazania rozumu, dochodząc do właściwego rozumienia owych wskazań, osiąga człowiek mądrość. Tak więc przeczność polega na ciągłym staraniu się, aby uchwycić nakazy rozumu, mądrość jest już samym ich uchwyceniem. Bez tego starania nie można jednak osiągnąć stanu ostatecznego, czyli mądrości, choć często samo staranie jest procesem bardzo długim. Dla Geulincxa już sam łaciński wyraz *sapientia* wskazuje na docieranie do najgłębszych warstw rozumu. Pochodzi on od formy participium praesentis activi czasownika *sapere*, który oznacza przede wszystkim: „smakować”, ale także „znać się na czymś”, „rozumieć”, a w końcu „być mądrym”. Na pierwszym ze wskazanych znaczeń czasownika *sapere* Geulincx opiera swoje rozumienie mądrości. Podkreśla, iż zmysłem smaku najdogłębniej poznajemy jakąś rzecz, ponieważ ją przenikamy, nie ślizgamy się tylko po jej powierzchni, jak to jest w przypadku zmysłu wzroku czy dotyku. Zmysły docierając do różnych warstw poznawanych rzeczy, dają nam o nich różne wyobrażenia, często ich sygnały są sprzeczne ze sobą. Geulincx wskazuje na dwa przykłady, które już przywoływaliśmy. Dotykając kieliszka z winem, odczuwamy chłód, ale gdy wina posmakujemy, po ciele zaczyna rozchodzić się ciepło. Pożłacane zaś pigułki, które lekarze aplikują chorym i które tak miłe wydają się oku, dzięki zmysłowi smaku ocenimy jako gorzkie. Właściwe rozeznanie daje nam więc dopiero zmysł smaku. Tak

---

<sup>113</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095a oraz tamże, 1142a.

też mądrość, rodząca się ze słuchania rozumu, przenikając rzeczy, pokazuje ich właściwy obraz, który niejednokrotnie nie zgadza się z powszechnie przyjętym wyobrażeniem.

Geulincx wyróżnia dwa rodzaje mądrości w odniesieniu do sfery etycznej i sfery fizycznej. W działaniach etycznych mądrość przyjmuje miano roztropności (*prudentialia*), w odniesieniu do rzeczy fizycznych, do natury, jest po prostu mądrością, bądź, dla lepszego odróżnienia, mądrością spekulatywną (*sapientia speculativa*). Mądrość spekulatywna wypływa z przezorności, czyli ze słuchania rozumu zajmującego się sferą teoretyczną dotyczącą rzeczy fizycznych, a ponieważ przezorność rodzi się z cnoty, czyli miłości posłuszeństwa względem rozumu, także w sferze rzeczy teoretycznych rozum kochany jest tą miłością, która odnosi się do sfery etycznej. Uczciwi ludzie słuchają rozumu w sferze rzeczy fizycznych, aby nie tylko lepiej poznać go właśnie tam, ale także, aby lepiej wypełniać jego nakazy w sferze etycznej. Rozum dotyczący sfery etycznej poleca, abyśmy słuchali go także w sferze rzeczy fizycznych. Mądrość spekulatywna rodzi się po roztropności. Roztropność widzi, że rozum każe go słuchać także w sferze rzeczy fizycznych, z posłuszeństwa temu nakazowi wypływa dopiero mądrość spekulatywna.

Kolejna z cnót głównych, posłuszeństwo, polega na poddaniu się rozumowi, co wyraża się na dwa sposoby: poprzez wypełnianie tego, co rozum nakazuje, oraz poniechanie tego, czego on zabrania. Posłuszeństwo bezpośrednio rodzi się z cnoty, ponieważ to miłość do rozumu jako jedyna prowadzi do bycia mu posłusznym. Warunkiem bycia posłusznym rozumowi jest jednak przezorność, najpierw bowiem należy poznać, co rozum każe, zanim będzie się temu posłusznym. Wyjaśnia to Geulincx na następującym przykładzie: aby się ogrzać, należy podejść do ognia – źródła ciepła; to podejście do ognia jest warunkiem koniecznym ogrzania się, ale nie przyczyną samego ciepła, jako że przyczyną jest ogień. Tak samo, aby być posłusznym rozumowi, trzeba poznać jego nakazy, ale samą przyczyną posłuszeństwa nie jest to poznanie, tylko miłość do rozumu. W odniesieniu do sfery rzeczy fizycznych nie tyle mówimy o posłuszeństwie rozumowi, ile o dostrzeganiu, co on pokazuje. Jak mówi Geulincx: „Właściwym miejscem oraz jakby domem i ro-



dziną rozumu jest etyka, w której rozum odkrywa się dzięki wielu znakom. Albowiem w rzeczach fizycznych rozum tylko pokazuje, czyli wskazuje; w etycznych zaś, czyli moralnych, tak samo rozum wskazuje (co odnosi się do przezorności), nadto zaś także poleca i zabrania (co odnosi się do posłuszeństwa) i reguluje (co łączy się ze sprawiedliwością) oraz obciąża i zobowiązuje (o co troszczy się pokora)”<sup>114</sup>. W naukach praktycznych rozum może coś polecać lub zabraniać, ale pod jakimiś warunkami. Jedynie w sferze działań moralnych rozum poleca lub zabrania w sposób bezwzględny. Tak więc tylko w tej sferze ma miejsce posłuszeństwo. To, co rozum każe, należy robić, w taki sposób i w takich okolicznościach, które rozum nakazuje (na przykład jeść, pić czy odświeżać ciało), a tego, czego rozum zabrania, nigdy nie należy czynić. Wyróżnić więc należy: nakaz pozytywny, który zobowiązuje właśnie teraz w danym miejscu i czasie oraz nakaz negatywny, który zobowiązuje zawsze. Nakazem pozytywnym jest na przykład, według Geulincxa, „czcij ojca swego”, a nakazem negatywnym: „nie zabijaj”.

Środek pomocniczy posłuszeństwa stanowi odchodzenie od działań opierających się jedynie na ludzkich zasadach, obyczajach i przyzwyczajeniach, a zwracanie się ku tym, które są nakazane przez Boga i rozum. Zgodnie z prawami ludzkimi także niekiedy należy postępować, ale nie dlatego, że one coś nam nakazują, tylko dlatego, że Bóg każe, abyśmy im się poddali. Czasami należy poddać się nawet rozkazom (choć nigdy tym występującym bezpośrednio przeciw prawom boskim) rozbójników, w których ręce wpadliśmy – nie, aby być powolnymi ich nakazowi, ale aby spełnić nakaz Boga, którym jest zachowywanie własnego życia. Ponieważ prawa ludzkie i boskie czasami są do siebie podobne, trzeba uważać, aby nie popaść w błąd, jaki, według Geulincxa, stał się udziałem Arystotelesa, a który popełniają także „nicponie (...), którzy powszechnie

---

<sup>114</sup> *Proprius locus, et velut domus atque familia rationis est ethica, in qua multis praerogativis ratio se prodit. Nam in rebus physicis ratio tantum exhibet seu dictat; in ethicis vero, seu moralibus, et item dictat ratio (quod ad diligentiam pertinet), insuper vero etiam praecipit atque vetat (quod ad obedientiam spectat) et regulat (quod iustitiam concernit) et onerat atque obligat (quod humilitas curat); A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 2 (s. 204).*

nazywani są politykami, lecz niesłusznie”<sup>115</sup>, że nie ma żadnego innego prawa oprócz wypływającego z przyzwyczajenia i obyczajów ludzi. Błędne jest również przekonanie, że należy coś czynić z powodu własnego szczęścia, wówczas bowiem człowiek czyni coś ze względu na siebie samego. Arystoteles nie zauważył również doniosłości pokory. Nie poznał też, według Geulincxa, żadnej innej cnoty, niż tylko działającą w oparciu o uczucia, co prawda umiarkowane – „sprowadzone do jakiejś średniej miary”<sup>116</sup>, ale tylko uczucia. Omawiając kwestię posłuszeństwa, Geulincx daje upust swojemu krytycznemu stosunkowi do Arystotelesa: taki sposób mówienia o etyce, jakiego przykładem jest Arystoteles, nazywa tarzaniem się w stajni Augiasza<sup>117</sup>.

Owocem posłuszeństwa jest wolność (*libertas*). Każdemu cywilizowanemu moralnemu towarzyszy wolność. Geulincx wyróżnia trzy rodzaje wolności: wolność zupełną polegającą na czynieniu tego, co się chce; wolność przypadkową – czynienie tego, co się postanowiło oraz wolność polegającą na czynieniu tego, co się podoba. Według Geulincxa sam łaciński wyraz *libertas* wskazuje na ten trzeci rodzaj wolności. Filozof wyprowadza go bowiem od czasownika *libet*, oznaczającego „podość się”, a także „mieć ochotę”<sup>118</sup>. Najbardziej wolny może być ten człowiek, który zarówno wśród pomysłowości, jak i w nieszczęściu służy rozumowi: czyni to, co on chce, i nie czyni tego, czego nie chce. Czyn zgodny z rozumem nie może nie wynikać z najgłębszego przekonania, więc musi podobać się, czyli być wolny. Człowiek uczciwy, miłujący rozum, na-

---

<sup>115</sup> *Nebulones (...) qui politici vulgo dicuntur, sed iniuria*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 8 (s. 207).

<sup>116</sup> *Ad mediocritatem aliquam redactis*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 13 (s. 208).

<sup>117</sup> Zob.: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 11.

<sup>118</sup> Właściwie jednak łaciński rzeczownik *libertas* pochodzi od przymiotnika *liber* – wolny (od praindoeuropejskiego \**lewdh-*). Od czasownika *libet* (od praindoeuropejskiego \**lewbh-*) pochodzi zaś rzeczownik *libido* – żądza, pragnienie. Zob. na ten temat: A. L. Sihler, *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, Oxford University Press, New York – Oxford 1995, ss. 57, 85, 147 oraz *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998–1999, odpowiednie hasła.



wet gdy popadnie w niewolę fizyczną, jest wolny w swoich działaniach, nigdy nie służy innemu panu, jak tylko rozumowi. Nigdy więc w swoich działaniach nawet na rozkaz pana, w którego służbie aktualnie pozostaje, nie uczyni niczego, co sprzeciwia się nakazom rozumu, choćby mu grożono śmiercią. Ani nakaz pana, ani zagrożenie życia nie mogą odebrać złym rzeczom ich „wewnętrznej i istotowej nieprawości”<sup>119</sup>. Wolność człowieka nigdy nie jest wolnością bezwzględną, najbardziej wolny jest ten, kto służy tylko rozumowi i Bogu. Wolność bezwzględna jest wyłącznym atrybutem Boga.

Sprawiedliwość jako trzecia rodzi się z cnoty. Jej zadaniem jest zharmonizowanie działań wynikających z posłuszeństwa rozumowi, czyli oddzielanie od nich tego, czego w nich za wiele, lub dodanie tego, czego za mało. W definicji cnoty sprawiedliwość można wyrazić poprzez określenie „wyłączna” przy miłości, ponieważ, gdy kocha się wyłącznie rozum, w działaniach przez niego nakazanych nigdy nie uczyni się ani więcej, ani mniej, niż on nakazuje. Sprawiedliwość jednocześnie następuje po posłuszeństwie jako korygująca działanie, oraz poprzedza posłuszeństwo jako wskazująca na właściwy zakres działania. Należy w niej wyróżnić czystość (*puritas*) i doskonałość (*perfectio*). Geulincx przywołuje tu wyobrażenie sprawiedliwości jako kobiety dzierżącej w prawej ręce miecz, a w lewej trzymającej wagę. Czystość, niczym miecz, obcina to, czego za wiele. Doskonałość, jak waga, odmierza to, co należy uzupełnić – czego jest za mało. Sprawiedliwość chroni człowieka przed popadnięciem w wadę. Wady mogą być bowiem dwóch rodzajów: wada przez nadmiar (*vitium per excessum*) lub wada przez niedostatek (*vitium per defectum*). W odniesieniu do każdej cnoty szczegółowej, jeśli będzie jej za wiele, stanie się wadą przez nadmiar, na przykład „za wiele szczodry” to właściwie „rozrzutny”, jeśli zaś będzie jej za mało, stanie się wadą przez niedostatek, na przykład „za mało szczodry” to znaczy „skąpy”. Geulincx zdaje

---

<sup>119</sup> *Intrinsicam et essentialem malitiam*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 19 (s. 211).

się tu odwoływać do Arystotelesa koncepcji cnoty jako słusznego środka między wadliwymi skrajnościami w postępowaniu<sup>120</sup>. Odmienne przedstawia jednak sam sposób klasyfikowania wad. Kryterium podziału nie może być związane z większą lub mniejszą aktywnością, jaką łączy się z daną wadą. To tylko pozornie więcej aktywności jest w wadach przez nadmiar, a mniej w wadach poprzez niedostatek. Często więcej aktywności wykazują bojaźliwi niż lekkomyślni, skąpi niż rozrzutni. Żądza nie jest też dla Geulinx wstrzemięźliwością przez nadmiar, ale poprzez niedostatek, ponieważ ten, kto oddaje się żądzy, nie jest za wiele, lecz za mało czysty. Nieczułość zaś nie jest wstrzemięźliwością przez niedostatek, ale przez nadmiar, albowiem ten, kto nie oddaje się w czasie właściwym prokreacji, nie jest za mało, lecz za wiele czysty. Zarazem jednak i ten, kto za mało, jak i ten, kto za wiele, nie są czysti, czyli nie posiadają cnoty. Z cnotami jest tak, jak z liczbami, więcej lub mniej daje jakąś zupełnie inną liczbę: więcej niż cztery oraz mniej niż cztery to z pewnością nie cztery. Jedna wada może też w różnych okolicznościach raz być wadą przez nadmiar, raz przez niedostatek, na przykład rozrzutność to za wiele szczodrości, ale za mało oszczędności. Podobnie zuchwałość w odniesieniu do odwagi jest nadmiarem, a do umiarkowania niedostatkiem. Jedynym właściwym kryterium w klasyfikowaniu wad jest ich porównanie do różnych obowiązków cnoty. Geulinx pokusił się o bardzo przejrzysty schemat dla ukazania swojej koncepcji wad i cnót<sup>121</sup>.

Geulinx zauważa też, że łatwiej jest popaść w wadę przez nadmiar. Oto diabeł podszeptuje: działaj dalej, ponieważ już zacząłeś. Ten, kto postanowił być szczodry, łatwo może przekroczyć granicę cnoty i stać się rozrzutny. Mniejsze niebezpieczeństwo czyha

---

<sup>120</sup> Zob.: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106a i n. oraz *Etyka eudemejska*, 1220b–1221a. Na temat cnoty jako słusznego środka oraz poszczególnych cnót w tym kontekście rozważanych por.: A. MacIntyre, *Krótko historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 103 i n.

<sup>121</sup> Zob.: A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §3, 9.

na człowieka ze strony wady poprzez niedostatek, gdyż ten, kto postanowił być szczodry, nie tak łatwo może stać się skąpy.

Środek pomocniczy dla sprawiedliwości stanowi przede wszystkim uświadomienie sobie, iż rzeczy nie są tym, czym mówi się, że są, jeśli nawet tylko trochę im brakuje lub jest w nadmiarze. Przekraczając sferę zainteresowań etyki, kieruje nas ku metafizycznym rozważaniom nad bytem. Zgadza się, iż byt posiada trzy, powszechnie mu przyznawane, właściwości: jedność (*unum*), prawdziwość (*verum*) oraz doskonałość (*perfectum*)<sup>122</sup>. Uważa jednak, że należy uwzględnić jeszcze czwartą właściwość bytu: czystość (*purum*). Każdy byt jest tym, czym jest, tylko wtedy, gdy jest jeden, prawdziwy, doskonały i czysty. Jako przykład podaje fałę. Fała jest fałą, gdy stanowi jedność, gdy jest prawdziwą fałą, gdy jest doskonała, czyli nie brakuje jej żadnych części oraz gdy jest czystą fałą bez żadnych domieszek innych bytów. Sprawiedliwość wymaga więc doskonałości oraz czystości, czyli aby niczego nie brakowało, ani też aby nie było żadnych domieszek czegokolwiek innego. Postępując się tym samym porównaniem, co w stosunku do cnót, Geulincx twierdzi, że z czynami nakazanymi przez rozum jest tak, jak z liczbami. Gdy do jakiejś liczby dodasz lub odejmiesz jedność, to nie jest to już ta sama liczba, która była na początku. Odnosząc to do rozumu: „Tak więc i ten, kto troszeczkę więcej lub mniej czyni, niż mówi rozum, nie czyni tego, co mówi rozum, lecz inne rzeczy robi, więc wobec Boga i rozumu jest buntownikiem i grzesznikiem. Był prawie posłuszny, przyznaję, lecz prawie być posłusznym nie znaczy być posłusznym; ledwie uczynił jakieś zło, przyznaję, lecz jednak jakieś zło uczynił”<sup>123</sup>. Geulincx pyta bardzo sugestywnie, czy gdy ktoś stoi nad przepaścią, jest różnica, jak wielki zrobi w tę przepaść krok; żeby spaść, wystarczy przecież tylko taki krok, aby w minimalnym stopniu zna-

---

<sup>122</sup> Wskazuje tu Geulincx na transcendentalia.

<sup>123</sup> *Igitur et ille, qui vel tantillum plus minusve facit quam ratio dicit, non facit quod ratio dicit, sed alias res agit, Deo ac rationi rebellis est, et peccator. Fere obediuerat, fateor; sed fere obedire, non est obedire; vix mali aliquid fecerat, fateor; sed tamen mali aliquid fecerat (...); A. Geulincx, Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcja 1, §3, 3 (s. 48).*

leżć się nad przepaścią. Albo, czy rozbicie statku jest mniejszą katastrofą, gdy ma ono miejsce u wybrzeża, w porcie czy na pełnym morzu? Nawet małe przekroczenie właściwej miary prowadzi ku złym skutkom.

Wskazując, iż więcej lub mniej w odniesieniu do cnoty stanowi wadę, czyli cnota ma tylko jedną słuszną miarę, Geulincx podkreśla, że w odniesieniu do wad, inaczej mówiąc: grzechów, należy wskazać, czy odejście od cnoty jest w mniejszym lub większym stopniu. Grzech może być bowiem większy lub mniejszy. Wynika to stąd, że niedostatki mogą być liczne, może być mniejsze lub większe ich nagromadzenie, dobro zaś jest tylko jedno<sup>124</sup>.

Jako owoc sprawiedliwości wskazuje wspaniałość (*nitor*). Uważa bowiem, iż wspaniałe jest to, co posiada wszystko, co konieczne, i ani niczego mu nie brakuje, ani nie ma niczego w nadmiarze. Dzięki sprawiedliwości osiąga się też zaspokojenie (*satietas*)<sup>125</sup>. Zaspokojenie jest wypełnieniem sprawiedliwości, osiągnięciem tego, co stanowi właściwą miarę, co jest wystarczające. To, co stanowi nadmiar tego, co wystarczające, zawiera w sobie owszem to, co stanowi właściwą miarę, ale przekraczając ją, czyni coś daremnie, czyli niedorzecznie i głupio, i to jest w takim działaniu złem. To, co stanowi niedostatek tego, co wystarczające, zawiera w sobie jakiś ułamek tego, co wystarczające, ale nie osiąga tego w pełni i tu właśnie ukazuje się jako złe. Zarówno więc nadmiar, jak i niedostatek tego, co wystarczające, są złe, choć ludziom często trudno jest zauważyć to zło w nadmiarze, skoro zawiera się w nim przecież dobro – właściwa miara.

Pokora, ostatnia z córek cnoty i rozumu, jest dla Geulincxa najważniejszą z cnot głównych. Wskazuje na to, na przykład, w następujących słowach: „Korzeniem etyki jest pokora, odejście od siebie samego, nie krępowanie się żadną troską albo rozważaniem o sobie. Celem zaś i owocem etyki jest prawo i nasza powinność, przez

---

<sup>124</sup> Por.: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106b.

<sup>125</sup> Jako owoc cnoty sprawiedliwości Geulincx wymienia wspaniałość w *Dyspucie etycznej o cnotie i jej najznamienszych właściwościach* (Teza XI), zaspokojenie zaś wskazane zostało w *Etyce* (Traktat I, rozdział 2, sekcja 1, §3, 4).

którą jesteśmy w jakiś sposób zobowiązani być przywiązani do rozumu i samego Boga. Niemożliwe bowiem jest, aby doszedł do owocu etyki, czyli do Boga i Jego prawa ten, kto wcześniej siebie samego jakby nie porzucił”<sup>126</sup>. Pokora polega na opartym o badanie siebie (*inspectio sui*) wzgardzeniu sobą (*despectio sui*) z miłości do rozumu i Boga. Jest to jedyna właściwa wzgarda sobą, ponieważ u podłoża zaniedbania siebie z jakichkolwiek innych przyczyn leży zawsze troska o siebie. Ci wszyscy, którzy zaniedbują siebie i swoje dobra przez rozrzutność, pijaństwo czy lenistwo, nie robią tego z innej przyczyny, jak tylko przez wzgląd na siebie, pobłażając swoim skłonnościom i żądom. Wielu zaś, którzy porzucają swoje życie, czyni to z biedy, niesławy czy cierpienia, czyli także ze swojego powodu. Mówiąc ogólnie, w większości wypadków zaniedbanie siebie wynika u człowieka z faktu, że tak mu się podoba, a nie że postanowił być posłuszny rozumowi i Bogu, czyli przyczyną jest właściwie on sam. Nie ma więc prawdziwej wzgardy sobą, jeśli nie wypływa ona z miłości do rozumu i Boga.

Według Geulincxa są dwa rodzaje wzgardy: wzgarda pozytywna oraz wzgarda negatywna. Wzgarda pozytywna polega na złym obchodzeniu się z sobą samym, karceniu siebie jedynie przez wzgląd na samą wzgardę. Wzgarda negatywna polega na odrzuceniu troski o samego siebie, w ten sposób, że człowiek nie stawia siebie przed miłością do rozumu i Boga. Geulincx zauważa, iż być może lepszym terminem niż „wzgarda” (*contemptus*) jest „niedbałość” (*incuria*) lub „zaniedbanie” (*neglectus*). Człowiek dobry może zaspokajać potrzeby ciała i ducha, żyć wygodnie i przyjemnie, lecz nie czyni tego ze względu na siebie, tylko dlatego, iż niekiedy rozum nakazuje regenerować ciało i pokrzepiać ducha. Jeśli rozum i Bóg nakazuje człowiekowi żyć, to musi się on odżywiać; aby zaś się odżywiać, musi pracować; aby pracować, musi

---

<sup>126</sup> *Radix ethices est humilitas, abire a se ipso, nulla sui cura aut contemplatione teneri; finis vero et fructus ethices est lex et obligatio nostra, qua rationi ac Deo ipsi quodammodo adstricti tenemur. Impossibile enim est, ut ad fructum ethices accedat, seu ad Deum et legem eius, qui non quasi ante iam se ipsum deseruerit; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 1, §1, 23 (s. 182).*

mieć ducha i ciało do pracy zdatne; a w związku z tym musi czasami odpoczywać i spędzać czas na przyjemnościach. Jak twierdzi Geulincx: „Dobry człowiek jednak nie odrzuca, nie odpycha bogactwa, wygod, rozkoszy, zaszczytów, owszem spodziewa się ich, lecz bez troski; owszem przyjmuje je, ilekroć są ofiarowane, jakby nagrody za swoją cnotę. Lecz nigdy nie stara się o nie, a ilekroć wydaje się to robić, aby być bogaty, aby zostać uhonorowany, aby ducha odświeżyć, aby ciało pokrzepić, daleko co innego robi, mianowicie we wszystkich przypadkach to jedno, aby być posłuszny rozumowi; tak jak ten, kto idzie do lekarza w celu zażycia lekarstwa, nie robi tego, aby zażyć lekarstwo, lecz aby być zdrowy”<sup>127</sup>. Dobry człowiek nie troszczy się o siebie, jeśli chodzi o zamiar, co do skutku zaś to właściwie i jedynie troszczy się o siebie. Wszystkie bowiem jego czyny wywodzące się z nakazów rozumu prowadzą do jego doskonalenia. Zły zaś człowiek co do zamiaru zawsze troszczy się o siebie, a skutek tego jest wręcz przeciwny, ponieważ czyni to, co ostatecznie prowadzi do jego własnej nędzy i zagłady.

Badanie siebie oraz wzgardzenie sobą wyraża wskazany przez Geulincxa pewnik etyczny: „Gdzie do niczego nie jesteś zdolny, tam niczego nie chcesz”. Pierwsza jego część to badanie siebie, druga zaś sobą wzgardzenie. Dzięki badaniu siebie „uczymy się bardzo jasno, że my tak dalece wobec całej naszej ludzkiej kondycji i pojedynczych jej części do niczego zupełnie nie jesteśmy zdolni, czyli ani trochę tego nie możemy, żeby albo tak było, albo inaczej, albo także żeby nie było”<sup>128</sup>. Po uzmysłowieniu sobie tego pozostaje „wzgar-

---

<sup>127</sup> *Enimvero vir bonus non repudiatur, non repellit divitias, commoda, voluptates, honores; imo exspectat illa, sed sine cura; imo acceptat illa, cum offeruntur, tanquam praemia virtutis suae. Sed nunquam affectat illa, et cum id agere videtur, ut dives sit, ut honoretur, ut animum recreet, ut corpus reficiat, aliud longe agit, nempe in omnibus id unum, ut pareat rationi; sicut qui medicum adit pharmaci bibendi causa, non id agit, quo pharmacum bibat, sed quo sanus sit; A. Geulincx, Dysputa etyczna o cnotie i najznamienszych jej właściwościach, Teza XII.*

<sup>128</sup> (...) *praeclearissime discimus, nos quoad totam humanam nostram condicionem, singulasque eius partes, nihil prorsus valere, seu nihil quoad ista nos posse, ut vel ita sint vel aliter sint, vel etiam non sint; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §3, 1 (przypis) (s. 245).*

dzenie sobą, czyli zaniedbanie siebie w odniesieniu do całej ludzkiej kondycji i oddanie się w Tego ręce i władzę, w której z pewnością, chcemy czy nie, jesteśmy”<sup>129</sup>.

Wskazane przez Geulincxa badanie siebie, polegające na dokładnym zdefiniowaniu natury – kondycji człowieka, dowodzi, iż uważał on, że w budowaniu systemu etycznego nie można pominąć fundamentu, jakim jest zwarty system metafizyczny. Badanie siebie pozwoliło Geulincxowi zobaczyć siebie jako człowieka, czyli „umysł wcielony, działający w ciele, i odwrotnie przez ciało podlegający działaniom”<sup>130</sup>. Nauczyło również, że ludzka kondycja: narodziny, życie i śmierć, są „pomnikami niewypowiedzianej mądrości Boga”<sup>131</sup>. Wskazało pewną nadzwyczajność człowieka. Czytamy: „Nieprzyzwoici owi pogańscy filozofowie i Szkoła ciągle im posłuszna, którzy ograniczają wszędzie człowieka do rzeczy naturalnych i czynią go towarzyszem owiec i wołów; chociaż bardzo jasne stało się już dla nas (...), że człowiek bardzo mało odnosi się do porządku naturalnego, do tego świata i części tego świata, lecz że jego kondycję właściwie należy zaliczyć do porządku cudów”<sup>132</sup>. Cud kondycji ludzkiej to przede wszystkim niewypowiedziana rola Boga, Jego całkowite nad nią władanie. Należy więc wzgardzić sobą, co polega na „zaniedbaniu w sobie wszystkiego, dzięki czemu całego siebie pozostawię, przepiszę, oddam Bogu,

---

<sup>129</sup> (...) *despectio sui, seu derelictio sui quod ad totam humanam condicionem, et resignatio in eius manum et potestatem, in qua equidem, velimus nolimus, sumus*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §3, 1 (przypis) (s. 245). Por. też: A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, Streszczenie §4.

<sup>130</sup> (...) *mentem incorporatam, agentem in corpus, et vicissim a corpore patientem*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 45 (s. 241).

<sup>131</sup> (...) *ineffabilis sapientiae Dei monumentum*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §6, 18 (s. 266–267).

<sup>132</sup> *Turpes sunt ethnici illi philosophi, et Scholae iis passim obsecutae, qui hominem in censum rerum naturalium ubique redigunt, et socium eum ovium et bovum faciunt; cum clarissimum iam nobis factum sit (...), hominem minime pertinere ad ordinem naturalem, ad mundum hunc, partesque huius mundi, sed condicionem eius prorsus ad ordinem miraculi referendam esse*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §2, 51 (s. 243).



do którego, jak zobaczyłem, cały należę”<sup>133</sup>. W tym wzgardzeniu człowiek ma zastąpić wszelką troskę i staranie o siebie samego wypełnianiem nałożonych na niego przez Boga powinności i to wypełnianiem ich ze względu na nie same, na nakaz Boga w nich zawarty, bez względu na wszelkie inne okoliczności, czy to w nich przeszkadzające, czy to im sprzyjające.

Środkiem pomocniczym pokory jest przekonanie siebie, aby wszystko, co robimy lub czego poniechamy, wynikało z powinności, a nie z dążenia do szczęścia, rozumianego w najbardziej potoczny sposób. Takiego szczęścia, za którym, według Geulincxa, ludzie gonią dniami i nocami. Traktują je niczym świętość, którą pragną zdobyć za wszelką cenę. Służą szczęściu lub może raczej są w jego niewoli. Ten, kto troszczy się o swoje szczęście, troszczy się o siebie.

Geulincx uważa, iż owoc pokory umieszczony jest w puszcze, podobnej do tej, jaką otrzymała w posagu Pandora. Póki puszcza jest zamknięta, stanowi pożądany dar, gdy zostanie otwarta, może stać się przyczyną nieszczęść. Owocem tym jest *sublimitas* – wzniosłość, wspaniałość, wielkość. Tego określenia starożytni używali w stosunku do bogów oraz ludzi obdarzonych wysokimi godnościami. Owa wzniosłość wynika stąd, że wzgarda sobą przynosi zaszczyty, godności i poważanie, a niedbałość o swoje szczęście zamienia się w troskę i staranie Boga o szczęście człowieka. Jest nagrodą dla tych, co prawdziwie oddali się powinnościom, ale niesie zagrożenie dla tych, którzy zbyt niecierpliwi, porzucili cnotę, aby podążać za nagrodą. Owoc pokory staje się trucizną dla ludzi, którzy podziwiając go, zaczynają uprawiać cnotę ze względu na niego, powodowani chęcią zdobycia go. Owocem pokory jest także to, że człowiek znajduje się już tylko w mocy Boga, nikt ani nic innego nie ma nad nim władzy, włącznie z nim samym. Człowiek dochodzi do relacji z Bogiem opartej na miłości, on kocha Boga miłością posłuszeń-

---

<sup>133</sup> (...) *in mei ipsius derelictione, qua ego Deo, cuius, ut vidi, totus sum (...), totum me relinquam, transcribam, dedam*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §3 (s. 57).

stwa, Bóg kocha go miłością życzliwości i czynienia dobrze. Można to określić słowami Biblii: „Owoce pokory jest bojaźń Pańska, bogactwo, szacunek i życie”<sup>134</sup>.

Kończąc rozważania na temat pokory, Geulincx wskazuje na to, jak jest ona istotna i jak bardzo zależą od niej trzy pozostałe cnoty główne. Dzięki pokorze przezorność milknie i oddaje się wyłącznie słuchaniu rozumu, posłuszeństwo staje się ślepe i pozwala się rozumowi prowadzić, a sprawiedliwość drętwieje i nie czyni ani więcej, ani mniej, niż rozum nakazuje. Bez pokory przezorność ma na względzie siebie i jest raczej próżnością, posłuszeństwo uwzględnia tylko siebie i staje się służbą sobie, a sprawiedliwość, w miarę jak domagają się tego własne wygody, raz skłania się ku „więcej”, raz ku „mniej” i staje się chwiejnością. Geulincx przyznaje w końcu, iż jego rozważania na temat cnót głównych są właściwie rozważaniami o pokorze. Pokora, czyli odrzucenie troski o samego siebie ma bowiem kilka przyczyn. Wskazuje na nią sama definicja cnoty jako miłości rozumu. Miłość wyłączna rozumu wyklucza miłość własną. Rozum jako prawo nie może też być kochany, gdy sami siebie kochamy, prawo odnosi się bowiem do powinności, a nie do dobra tego, któremu zostało nadane. Pokora wynika również z istoty człowieka, którą określiliśmy, poprzez badanie siebie, jako niezdolną do niczego, oraz z istoty Boga jako Pana wszystkiego. Wracając zaś do przedstawionego wcześniej obrazu cnót głównych jako sióstr, można by powiedzieć, że oto najmłodsza z nich, jak to beniaminek w rodzinie, swoim pojawieniem się zmienia status starszego rodzeństwa, jest kimś szczególnym.

Rozważania o pokorze można podsumować w sposób następujący: „To jest najwznioślejsza i najużyteczniejsza nauka: prawdziwe siebie samego poznanie i [sobą] wzgardzenie”<sup>135</sup>. Nie są to jednak słowa Geulincxa. Pochodzą one z bardzo znanego i chętnie czytanego już od chwili swego powstania (około 1427 roku) dzieła *O naśladowaniu Chrystusa (De imitatione Christi)*, które przypisywano To-

---

<sup>134</sup> Prz 22, 4.

<sup>135</sup> *Haec est altissima et utilissima lectio, sui ipsius vera cognitio, et despectio;* (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 1, 2, 4.

maszowi à Kempis (1380–1471). Nie sposób nie zauważyć, że obraz pokory, przewycięzania siebie, porzucenia siebie oraz poddania się woli Boga przedstawiony w tym dziele nadzwyczaj współgra z tym, co odnajdujemy u Geulincxa. Popularność zaś dzieła, czas i prawdopodobne miejsce jego powstania, pozwalają przypuszczać, iż było ono znane Geulincxowi i mogło w bardziej lub mniej bezpośredni i świadomy sposób być dla niego inspiracją. Przypomnijmy tylko kilka myśli zawartych w tym dziele. Wynikiem poznania siebie i świata jest przede wszystkim konstatacja, iż wiele jest rzeczy przekraczających możliwości poznawcze człowieka, w czym przejawia się wielkość Boga. W *O naśladowaniu Chrystusa* przeczytamy więc, podobnie jak w tekstach metafizycznych Geulincxa, o cudownych, niezbadanych i niewysłowionych dziełach Boga. Znajdujemy na przykład takie słowa: „Bóg wieczny i niezmierny i o nieskończonej mocy czyni rzeczy wielkie i niezbadane na niebie i na ziemi. Cudowne dzieła Jego nie są do zbadania. Jeśli takie byłyby dzieła Boga, że łatwo byłyby uchwytne przez ludzki umysł, nie należałoby mówić, że są cudowne czy niewysłowione”<sup>136</sup>. Nawołując zaś do pokory i odrzucenia miłości własnej, autor *O naśladowaniu Chrystusa* wskazuje, że we wszelkich czynach człowiek powinien kierować się namysłem i oglądem prawego rozumu: „Dobry i pobożny człowiek najpierw wewnątrz uporządkuje swoje działania, zanim je będzie musiał realizować na zewnątrz. I nie ciągną go one w kierunku pragnień wywodzących się ze złej skłonności, lecz to on ugina owe pragnienia według osądu prawego rozumu”<sup>137</sup>. Celem zaś ludzkich działań powinien być jedynie Bóg. W dziele *O naśladowaniu Chrystusa* zwraca się On bezpośrednio do człowieka,

---

<sup>136</sup> *Deus aeternus, et immensus, infinitaeque potentiae, facit magna et inscrutabilia in caelo et in terra; nec est investigatio mirabilium opera eius. Si talia essent opera Dei, ut facile ab humana ratione caperentur, non essent mirabilia nec inscrutabilia dicenda;* (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 4, 18, 5; przekład za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 360–361.

<sup>137</sup> *Bonus et devotus homo, opera sua intus prius disponit, quae foris agere debet, nec illa trahunt ad desideria vitiosae inclinationis, sed ipse inflectat ea ad arbitrium rectae intentionis rationis;* (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 1, 3, 3; przekład za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 19.

przypominając mu: „Synu, Ja powinienem być twoim najwyższym i ostatecznym celem”<sup>138</sup>. W swoim życiu człowiek musi odwrócić się od wszelkiego egoizmu: „Gdzie bowiem ktoś szuka siebie, tam odpada od miłości”<sup>139</sup>. Należy przeciwnie mądrze wzgardzić sobą: „Synu, trzeba być za wszystko dał wszystko i w niczym już nie należał do siebie samego. Wiedz to, że miłość siebie bardziej ci szkodzi niż jakakolwiek rzecz na świecie”<sup>140</sup>. Pozostaje jeszcze tylko pokochać Boga. Życie prawdziwie cnotliwe polega bowiem: „Na ofiarowaniu się z całego swojego serca woli Bożej: bez szukania, co twoje jest, ani w rzeczy małej, ani w wielkiej, w czasie czy w wieczności”<sup>141</sup>.

Choć żaden filozof przed Geulincxem nie nadał pokorze tak fundamentalnej roli w etyce, to jako cnota teologiczna tak istotna w nauce chrześcijańskiej, pojawia się we wcześniejszych rozważaniach filozoficznych. Wspomnieć tu należy oczywiście o św. Augustynie oraz o Descarcie.

U św. Augustyna, podobnie jak u Geulincxa, pokora jest konsekwencją ustalenia przez człowieka swego miejsca w świecie, mówiąc inaczej: dzięki poznaniu siebie człowiek uświadamia sobie swoją nędzę. Przede wszystkim zdaje sobie sprawę ze swojej małości wobec Boga: „Jesteśmy małymi: niech więc strzeże nas Bóg w cieniu swoich skrzydeł. A co stanie się, jeśli dorośniemy? Dobrze dla nas, żeby i wtedy nas chronił, żebyśmy pod nim starszym my zawsze byli pisklętami. On bowiem zawsze jest starszy, niezależnie

---

<sup>138</sup> *Filii, ego debeo esse finis tuus supremus*; (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 3, 9, 1; przekład za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 152.

<sup>139</sup> *Ubi enim seipsum aliquis quaerit, ibi ab amore cadit*; (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 3, 5, 7; przekład za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 142.

<sup>140</sup> *Filii, oportet te dare totum pro toto, et nihil tui ipsius esse. Scito quod amor tui ipsius magis nocet tibi, quam aliqua res huius mundi*; (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 3, 27, 1; przekład za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 199.

<sup>141</sup> *In offerendo te ex toto corde tuo voluntati divinae, non quaerendo quae tua sunt, nec in parvo nec in magno, nec in tempore nec in aeternitate (...)*; (Tomasz à Kempis), *De imitatione Christi*, 3, 25, 3; przekład za: Tomasz à Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, wyd. cyt., s. 196.

od tego, jak urośniemy”<sup>142</sup>. Przez uświadomienie swojej nędzy człowiek dociera do swego właściwego stanu, stanu, w którym Bóg go ukochał<sup>143</sup>. Przyjęcie postawy pokory otwiera człowiekowi drogę ku prawdzie i doskonałości. Zgodnie ze słowami Augustyna droga ku prawdzie jest tylko jedna: „po pierwsze, pokora; po drugie, pokora; po trzecie, pokora (...)”<sup>144</sup>.

Uświadomienie sobie swojej nędzy wobec Boga Augustyn połączył z przeczcuciem istnienia Boga w samym człowieku. Skoro ten jest tak marny, nie mogłoby go być, gdyby nie Bóg: „A może dlatego, że bez Ciebie nic by nie istniało, wszystko, co istnieje, zawiera Ciebie? Może dotyczy to i mnie, gdy proszę, żebyś przyszedł do mnie ... Bo zupełnie nie byłoby mnie, gdyby Ciebie we mnie nie było! Jeszcze nie jestem w otchłani, a Ty jesteś i tam; choćbym zstąpił do otchłani, tam jesteś. Nie byłoby mnie, Boże mój, zupełnie by mnie nie było, gdyby Ciebie we mnie nie było. A może raczej nie byłoby mnie, gdybym nie istniał w Tobie, z którego wszystko, w którym wszystko? Tak Panie, tak to właśnie jest”<sup>145</sup>.

W odniesieniu do Descartes’a odwołamy się do jego korespondencji z księżniczką Elżbietą. W jednym z listów Descartes wskazuje, iż aby dobrze czynić, trzeba poznać i przyjąć następujące prawdy: dobroć Boga, nieśmiertelność ludzkiej duszy, ogrom wszechświata oraz fakt, iż człowiek będąc odrębną jednostką, jest jednocześnie częścią wszechświata, a w szczególności jakiejś ludzkiej społeczności. Z tej ostatniej prawdy wynika zaś bardzo istotna konsekwencja, że trzeba przedkładać interes społeczności, do której

---

<sup>142</sup> Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 62, 16; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*. Ps 58–77, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskie Pisarzy tom XXXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 85. Por. też św. Augustyn, *Sermones*, 56, 6, 9.

<sup>143</sup> Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 4, 1, 2.

<sup>144</sup> (...) *prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas* (...); św. Augustyn, *Epistulae*, 118, 3, 22.

<sup>145</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, 1, 2, 2; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX & Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 28.

się należy, nad własną korzyść. Choć nie zawsze człowiek uświadamia sobie, że prawda owa jest motorem jego działań, to, według Descartes'a, jest to postawa naturalnie wypływająca z poznania i właściwej miłości do Boga. Jak pisze: „(...) wówczas bowiem, zdając się w pełni na Jego wolę, wyrzekamy się własnych korzyści i nie żyjemy już innych uczuć oprócz potrzeby czynienia tego, co – jak sądzimy – jest Mu miłe”<sup>146</sup>. Właściwa postawa więc człowieka opiera się dla Descartes'a na odrzuceniu korzyści własnej na rzecz miłości i nakazów Boga, a to, jak już wskazaliśmy, dla Geulincxa oznacza cnotę w ogólności, a pokorę w szczególności<sup>147</sup>.

### 1.3. Cnoty szczegółowe

Choć w koncepcji Geulincxa cnota jest jedna, to należy rozważyć ją w stosunku do jej różnych zadań, w których uwidacznia się jako cnoty szczegółowe (*virtutes particulares*). Zadania cnoty można podzielić na trzy kategorie: zadania człowieka wobec siebie samego, jak umiarkowanie i męstwo, zadania odnoszące się do Boga, jak pobożność i religijność, oraz zadania człowieka w stosunku do innych ludzi, które, choć można wymienić ich wiele, dają się sprowadzić do sprawiedliwości szczegółowej i równości. Analizując kilka cnót szczegółowych, Geulincx czerpie z tradycji zarówno scholastycznej jak i starożytnej, ale w swoich definicjach znacznie je modyfikuje. Podejmując rozważania nad poszczególnymi cnotami szczegółowymi, Geulincx wskazuje na odpowiadające im wady. Zgadza się z arystotelesowską zasadą „złotego środka”, według której cnota znajduje się między dwiema wadami, jedną przez nadmiar, drugą przez niedostatek, jednak odmiennie przyporządkowuje tym kategoriom wady.

---

<sup>146</sup> R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 55 (AT IV, 294).

<sup>147</sup> Terraillon porównując wypowiedzi Descartes'a i Geulincxa w tej materii, mówi, iż pierwszy z nich „jest bardziej powściągliwy” (*est plus discret*). Zob. E. Terraillon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, wyd. cyt., s. 182.

Umiarkowanie (*temperantia*) inaczej jest nazywane przez Geulincxa cnotą lub pokorą wśród powodzeń, w pomyślności. Najbardziej umiarkowany jest ten człowiek, który wśród powodzeń ma mocne postanowienie czynienia tylko tego, co każe rozum, i dlatego pilnie go słucha i wypełnia jego nakazy, odsuwając wszelką troskę o siebie samego. Można więc stwierdzić, że cnota wśród powodzenia przybiera postać umiarkowania. Czym zaś dokładnie są powodzenia? Są tym, co przynosi człowiekowi zadowolenie i rozkosz. Geulincx wymienia cztery klasy powodzeń, kierując się w swoich rozważaniach ku tej, która jest najgodniejsza i najwspanialsza. Pierwszą klasę stanowią takie rzeczy pomyślne, które przynoszą człowiekowi rozkosz cielesną. Są wśród nich więc: zdrowie, siła i piękno ciała, sprawność zmysłów, dobra kondycja fizyczna. Druga klasa to powodzenia odnoszące się do tej sfery ludzkiego życia, którą dzieli on ze zwierzętami. Chodzi tu o pożywienie i miłość cielesną, ale także ogólnie o przyjemności związane ze zmysłami. Trzecia klasa zawiera w sobie te powodzenia, które odnoszą się do człowieka jako części jakiejś społeczności. Są to na przykład: godności, znaczenie, poważanie. Ostatnią klasę stanowią te powodzenia, które przynoszą przyjemności duchowe, a wśród nich króluje cnota i mądrość. Geulincx zauważa również, że są takie powodzenia, które można określić jako przypadkowe. Sprawiają one zadowolenie, ponieważ człowiek przyzwyczał się coś czynić, co często wynika z faktu, że choć samo działanie jest przykre, to skutki jego są miłe. Tak dzieje się na przykład, gdy człowiek podróżuje do Indii. Choć sama podróż jest niebezpieczna i niewygodna, to aby osiągnąć cel, jakim jest dotarcie do Indii, ludzie są gotowi ciągle podejmować to wyzwanie. Człowiek umiarkowany, gdy spotyka go powodzenie, zawsze trwa przy rozumie i niczego nie czyni przez wzgląd na zadowolenie czy rozkosz, jaką ono przynosi. Geulincx podkreśla, że nie mieli racji perypatetycy twierdząc, iż umiarkowanie oznacza powściągnięcie rozkoszy. Wyraźnie odnosi się do Arystotelesa, który w *Etyce nikomachejskiej* mówiąc, iż umiarkowanie jest właściwym postępowaniem, gdy spotykają człowieka przyjemności, i uznając wielość tychże, stwierdza: „O umiarkowa-





niu mówi się zatem w odniesieniu do przyjemności cielesnych, a i to nie w odniesieniu do wszystkich (...)”<sup>148</sup>. Ten sam pogląd wyraża również w *Retoryce*, gdzie czytamy: „Umiarkowanie jest cnotą, która pozwala zachować nam zgodny z prawem stosunek do przyjemności cielesnych”<sup>149</sup>. Przypomnijmy, że również Platon rozumiał umiarkowanie jako panowanie nad przyjemnościami i pożądaniami.

Cnota umiarkowania znajduje się między nieumiarkowaniem (*intemperantia*), będącym wadą przez niedostatek, i nieczułością (*stupor*), czyli wadą przez nadmiar. Rozróżnienie to opiera Geulincx na ujawniającym się w każdej z postaw stosunku do rozkoszy. Przyjmuje, że umiarkowanie to swoista pasywna postawa wobec rozkoszy, będąca właściwie niezwracaniem na nią uwagi spowodowanym całkowitym skupieniem się na tym, co każe rozum i zadanie cnoty. Wobec tego nieumiarkowanie jest niedostatkiem umiarkowania, ponieważ aktywnie dąży do rozkoszy, a nieczułość nadmiarem umiarkowania, ponieważ aktywnie rozkosz odrzuca. Geulincx przedstawia więc wady całkowicie odwrotnie, niż to czynił Arystoteles, u którego nieumiarkowanie jest wadą przez nadmiar, a niewrażliwość wadą przez niedostatek<sup>150</sup>. Nieumiarkowanie jest staraniem się o rozkosz. Gdy staranie to dotyczy rozkoszy nieobecnej, Geulincx nazywa je pożądlivością (*cupiditas*), gdy zaś łączy się z oddaniem rozkoszy obecnej, jest nieumiarkowaniem właściwym (*intemperantia stricte dicta*). Podobnie jak umiarkowanie, także nieumiarkowanie może odnosić się do różnych rzeczy. Prymitywność (*stoliditas*) odnosi się do nieumiarkowania w sferze związanej z ciałem: jego siłą, zdrowiem. Nieumiarkowanie nierozumne i zwierzęce (*intemperantia brutalis et bestialis*) przejawia się w je-

---

<sup>148</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1118a; przekład za: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 142.

<sup>149</sup> Arystoteles, *Retoryka*, 1366b; przekład za: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, wyd. cyt., t. 6, s. 335.

<sup>150</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1107b. W języku łacińskim używano w tym kontekście terminów: *intemperantia* oraz *insensibilitas* (por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 142, 1-2).

dzeniu i miłości cielesnej. Nieumiarkowanie zmysłowe (*intemperantia animalis*) folguje sferze zmysłów i można je określić chciwością (*avaritia*). Nieumiarkowanie ludzkie (*intemperantia humana*) odnosi się do władzy i godności, jest to więc żądza sławy (*ambitio*). Można wskazać też nieumiarkowanie w wiedzy i poznawaniu rzeczy, czyli ciekawość (*curiositas*) oraz w ćwiczeniach się w cnocie, czyli próżność (*vanitas*).

Nieczułość Geulinx również dzieli na klasy, odwołując się w zaproponowanej klasyfikacji do starożytnych szkół filozoficznych. Wyróżnia więc nieczułość: hypercyniczną (*stupor hypercynicus*), cyniczną (*stupor cynicus*), stoicką (*stupor stoicus*) oraz perypatetycką (*stupor peripateticus*). Nieczułość hypercyniczna polega na tym, że nie tylko nie goni się za rozkoszą, ale przeciwnie – bez powodu poddaje się mękom i cierpieniom. Nieczułość cyniczna to nienawiść do zadowolenia i rzeczy przyjemnych, do wszystkiego, co może do rozkoszy prowadzić, na przykład, do muzyki, poezji czy malarstwa, połączona z dobrowolnym poddawaniem się cierpieniom. Nieczułość stoicka polega na dopuszczaniu, przyjmowaniu rzeczy przyjemnych, a odrzucaniu związanej z nimi rozkoszy i zadowolenia. Nieczułość perypatetycka dopuszcza rzeczy przyjemne i rozkosz z nimi związaną, ale nakazuje ich powściąganie i ograniczanie. Geulinx w swej klasyfikacji wskazał dwie klasy nieczułości związane z cynizmem: nieczułość cyniczną i hypercyniczną. Pierwsza wiąże się z postawą bardziej umiarkowaną i można chyba z dużym prawdopodobieństwem łączyć ją z założycielem szkoły cynickiej, Antystenesem, druga zaś z postawą bardziej radykalną, której nie tylko przykładem, ale uosobieniem, jest Diogenes z Synopy. Antystenes zwalczał przyjemność, ponieważ poszukiwanie jej zniewala człowieka, który uzależnia się od rzeczy sprawiających przyjemność. Miał powiedzieć: „Niech bym raczej zmysły postradał, niż miał odczuwać rozkosz”<sup>151</sup>. Walka z przyjemnością została podjęta w obronie wol-

---

<sup>151</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 6, 1, 3; przekład za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 312.

ności i autonomii człowieka<sup>152</sup>. Diogenes zaś, doprowadzając naukę Antystenesa do skrajności, wprowadził ją w swoim życiu. Za wzór uznał zachowania zwierząt, odrzucił więc konwenanse i reguły społeczne, potrzebę posiadania domu i wygod. Ta postawa w powszechnym odczuciu kojarzyła się ze skrajnym, wręcz irracjonalnym umartwianiem się<sup>153</sup>. Diogenes Laertios pisząc o cynikach, twierdzi: „Cynicy uważali, że trzeba wieść proste życie, poprzestać na skromnych pokarmach i zadowalać się jedną tylko szatą, gardzić bogactwem, sławą i szlachetnym urodzeniem. Niektórzy nawet odżywiali się tylko warzywami, pili zimną wodę i mieszkali w byle jakich schronieniach czy nawet w beczce, jak Diogenes, który mawiał, że jest właściwością bogów nie potrzebować niczego, a właściwością ludzi, którzy chcą być im podobni, potrzebować niewiele”<sup>154</sup>.

Definiując nieczułość stoicką, Geulincx zdaje się przedstawiać swoimi słowami stoicką apatię, która nie zaleca odrzucania rzeczy przyjemnych, ale wyraża się w przyjęciu wobec nich postawy obojętności. Jako przykład przywołajmy Senekę, który pisał: „(...) tym wszystkim należy pogardzić, co jednak nie znaczy, by tego nie mieć, ale mieć, tylko bez niepokoju, i nie odrzuca tych dóbr od siebie, ale kiedy odchodzą, patrzy za nimi obojętnie. (...) Mędrzec nie uważa siebie za niegodnego wszelkich darów losu: nie kocha bogactw, ale im daje pierwszeństwo, i przyjmuje je nie do duszy, ale do domu, i nie odrzuca tych, które posiada, ale je zachowuje i chce swojej cnotcie dostarczyć więcej sposobności do próby”<sup>155</sup>.

Ostatni rodzaj nieczułości związał Geulincx z perypatetykami. Według Arystotelesa postawa wobec rzeczy przyjemnych odnosi się do umiarkowania, czyli przyjęcie i odczuwanie rozkoszy związanych z przyjemnymi rzeczami zamknięte jest w ramach cnoty.

---

<sup>152</sup> Na ten temat zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 1, s. 409 i n.

<sup>153</sup> Na ten temat zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 3, s. 46 i n.

<sup>154</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 6, 9, 105; przekład za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 366.

<sup>155</sup> Seneka, *O życiu szczęśliwym*, 21; przekład za: Seneka, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 188–189.

W *Etyce nikomachejskiej* o człowieku umiarkowanym czytamy: „Pragnie natomiast w sposób umiarkowany i właściwy wszystkich rzeczy przyjemnych, które przyczyniają się do zdrowia i dobrego samopoczucia, a także innych przyjemności, o ile nie stanowią przeszkody w osiągnięciu wspomnianych właśnie lub nie są niezgodne z tym, co moralnie piękne, i nie przekraczają jego środków majątkowych”<sup>156</sup>.

Według Geulincxa człowiek umiarkowany nie goni za cierpieniem, nie powstrzymuje się od rzeczy przyjemnych, nie usuwa zadowolenia częściowo czy też całkowicie. Wszystko to pozostawia samo sobie, nie przydając temu szczególnej wagi, czyni tylko to, co nakazuje rozum.

Męstwo (*fortitudo*), zgodnie z definicją Geulincxa, jest cnotą lub pokorą wśród niepowodzeń<sup>157</sup>. Niepowodzenie rozumie on jako to, co przynosi ból, a więc cierpienie cielesne, strach, smutek i każde źle usposabiające człowieka uczucie. Niepowodzenia, podobnie jak powodzenia, można podzielić na klasy, definiując je jako przeciwne poszczególnym klasom powodzenia. Męstwo wśród niepowodzeń, które już człowieka opanowały, to wytrzymałość (*patientia*); wobec niepowodzeń, które dopiero zagrażają, to męstwo właściwe (*fortitudo stricte dicta*). Dobrym ludziom niepowodzenia nigdy nie przynoszą szkody, ich wola nie walczy bowiem z tym, co już zaistniało, i zgadza się na to, co będzie ich udziałem, jako że to wszystko jest wyłącznie w mocy Boga. Z męstwem związany jest strach i smutek, nie należy jednak ani ich powściągać, ani też usuwać, ale niczego nie czynić, ani nie poniechać niczego, jedynie ze względu

---

<sup>156</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1119a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 145.

<sup>157</sup> Arystoteles definiuje męstwo jako cnotę, „która pozwala człowiekowi dokonać w obliczu niebezpieczeństwa chwalebnych czynów, zgodnie z zaleceniem prawa i w jego służbie” (Arystoteles, *Retoryka*, 1366b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 6, s. 335). Mężnymi nazywa zaś tych, którzy narażają się na przykrości i zaznacza, że męstwo „ma bliższy związek z rzeczami strasznymi” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1116b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 140).

na strach i smutek. Jako przykład filozofów zalecających powściąganie strachu przedstawia Geulincx perypatetyków, nakazujących zaś jego usuwanie – stoików. Arystoteles definiując męstwo, twierdził: „A więc tchórz boi się tego, czego bać się nie powinien, zuchwały zachowuje się zuchwale i tam, gdzie nie powinien, człowiek mężny natomiast w obydwu przypadkach postępuje tak, jak powinien, i pod tym względem znajduje się pośrodku, on bowiem i odważa się na to, i boi się tego, co mu nakazuje rozum”<sup>158</sup>. Strach człowieka mężnego ma więc swoją ustaloną średnią miarę. W odniesieniu do stoików Geulincx zdaje się znowu wskazywać na apatię. Polega ona wszak na usuwaniu wszelkich namiętności, wśród których obok pożądania, cierpienia i przyjemności stoicy wymieniali obawę<sup>159</sup>. Człowiek mężny wśród niepowodzeń czyni tylko to, co mu każe rozum. Nie przestaje być on mężny z powodu fizycznych objawów strachu, jak blednięcie, drżenie czy osłabienie, ponieważ nie wiąże się to bezpośrednio z jego działaniem w obliczu niepowodzeń. Mężny też nie jest ten, kto powściąga zewnętrzne objawy smutku czy strachu, ponieważ może to czynić wiedziony przyzwyczajeniem do złych rzeczy, nieczułością czy próżnością lub zabieganiem o sławę. Fizyczne oznaki strachu towarzyszą mężnej postawie ducha; zgodnie z metafizyką Geulincxa nie ma jednak związku przyczynowego między ciałem a myślącym ja.

W stosunku do cnoty męstwa wadą przez nadmiar jest zapalczywość (*furor*), wadą przez niedostatek jest słabość (*mollitia*)<sup>160</sup>. W zapalczywości człowiek podąża za tym, co niesie ból, w słabo-

---

<sup>158</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1229a; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 440–441.

<sup>159</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. 3, s. 428 i n.

<sup>160</sup> W odniesieniu do męstwa starożytna i scholastyczna filozofia jako wady wskazywały: tchórzostwo i zuchwałość, używając odpowiednio łacińskich terminów: *ignavia* oraz *audacia* (zob.: Cicero, *Partitiones oratoriae*, 81 oraz *De inventione*, 2, 165). Obok tchórzostwa pojawiała się również bojaźń – *timiditas* (zob.: Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, 2, 5). Geulincx nie używa więc zwykle występujących w tym kontekście terminów, wprowadza je jednak, dzieląc zapalczywość i słabość na bardziej szczegółowe kategorie.

ści od tego ucieka. Często, na przykład, młodzi ludzie zuchwale podążają za tym, co niesie w sobie strach, czyli pewien rodzaj bólu, a robią to dziwnie tym zauroczeni i pobudzeni. Inni tak zapamiętują się w jakimś swoim smutku i żałości, że odrzucając wszelkie pocieszenie, wydają się mieć w nich upodobanie i być z tego powodu zadowoleni. Zapalczliwość można zróżnicować ze względu na stosunek do bólu. Z jednej strony może sama porywać się na ból i to jest szaleństwo (*insania*), z drugiej zaś porywać się na rzeczy przynoszące ból, ale jego samego nie mając na względzie, co można określić lekkomyślnością lub nierozważą (*temeritas vel inconsiderantia*). Inne rozróżnienie jest możliwe ze względu na porównanie do męstwa właściwego i wytrzymałości. Zapalczliwość w nadmiarze do wytrzymałości, zadawanie sobie samemu bólu i podążanie za smutkiem Geulincx określa mianem dzikości (*immanitas*). Zapalczliwość w nadmiarze do męstwa właściwego, ciesząca się z samych niebezpieczeństw, niepewności i strachu to zuchwałość (*audacia*). Podobne rozróżnienie można uczynić w stosunku do słabości. Niewytrzymałość (*impatientia*) jest w niedostatku do wytrzymałości, zaś bojaźliwość (*timiditas*) lub inaczej małoduszność (*pusillanimitas*), tchórzostwo (*ignavia*) czy obłąkanie (*vecordia*) są w niedostatku do męstwa właściwego. Wszystkie jednak wymienione tu wady zbiegają się w nieumiarkowaniu. Wady są wynikiem tego, że ludzie dają sobą powodować rozkoszy i zadowoleniu, zbaczając z drogi wskazań rozumu, a ten, kto ulega rozkoszy, jest nieumiarkowany. Wszak nawet ci, którzy siebie samych krzywdzą: biją, męczą, zabijają, czynią to pociągani jakąś rozkoszą.

Jak to już zostało wskazane, umiarkowanie i męstwo, jako cnoty wśród spraw ludzkich, czyli powodzeń i niepowodzeń, mogą zostać inaczej określone jako pokora i jest to pokora szczegółowa (*humilitas particularis*), dla odróżnienia od tej pokory, która stanowi jedną z cnót głównych. Jak twierdzi Geulincx, niedbałość o siebie nigdzie nie jest tak widoczna jak w umiarkowaniu i męstwie: człowiek umiarkowany i mężny gardząc na równi powodzeniem i niepowodzeniem, nie pozwala, aby rządziła nim jakaś troska czy staranie o siebie.

Jako cnotę szczegółową odnoszącą się do spraw boskich Geulincx wskazał *pietas*<sup>161</sup>. Ten łaciński wyraz można tu przetłumaczyć jako „miłość do Boga” lub „pobożność”. W odniesieniu jednak do omawianej koncepcji pierwsze z tłumaczeń określałoby tę cnotę szczegółową poprzez definicję cnoty w ogóle, wszak jest ona miłością do rozumu, a rozum jest czymś boskim. Drugie z tłumaczeń wydaje się więc lepsze, ale i tu należy zwrócić uwagę, iż Geulincx wymienia *devotio*, czyli właśnie „pobożność”, jako część uwielbienia. Być może więc należy pozostać przy terminie łacińskim. *Pietas* jest więc właściwą relacją człowieka do Boga opartą na poznaniu Boga przez człowieka. Ze względu na to, że poznanie Boga może być dwojakie: siłami ludzkiego rozumu oraz poprzez Objawienie, Geulincx wyróżnia w ramach *pietas* religijność (*religio*). Zarówno *pietas*, jak i religijność zawierają w sobie obok poznania Boga, zasady oddawania Mu czci. Uwzględnienie tych dwu elementów następuje poprzez analogię do cnoty głównej – pokory, w której wskazał Geulincx: badanie siebie oraz wynikające stąd sobą wzgardzenie. W *pietas* mamy więc: badanie Boga (*inspectio Dei*) i uwielbienie Go (*adoratio*). Badanie Boga zależy od badania nas samych, czyli od owego boskiego wezwania: „poznaj samego siebie”. Z tego badania wynika, po pierwsze, że Bóg jest naszym Ojcem, ponieważ wprowadził nas nieświadomych w ludzką

---

<sup>161</sup> Wskazując wśród cnot szczegółowych pobożność, Geulincx odnosi się z pewnością do tradycji scholastycznej. Św. Tomasz z Akwinu wskazał cnotę religijności (*religio*), która wyraża się w oddawaniu Bogu należnej Mu czci jako Panu i Stwórcy. Cnota ta związana jest z koncepcją człowieka jako zależnego od Boga (por.: F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. zbiorowe, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998–2009, t. 2, s. 469–470). Omawiając cnotę religijności, św. Tomasz wyróżnił: pobożność (*devotio*), czyli oddanie się Bogu; modlitwy, poprzez nie człowiek czci Boga, oddaje się Mu i przyznaje, że On jest Sprawcą wszelkich dóbr; uwielbienie (*adoratio*). Zob.: św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II–II, 81 i n. Św. Tomasz używa terminu *pietas* jako miłości do rodziców (zob.: św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II–II, 101) oraz jako pobożności – czci oddawanej Bogu pod wpływem Ducha Świętego (zob.: św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II–II, 121). Zauważmy, że Cicero nieco odmiennie zdefiniował terminy *pietas* oraz *religio*, których użył, mówiąc o pewnych zasadach wpływających z natury. Według niego *pietas* miałyby polegać na wypełnianiu obowiązków wobec ojczyzny, rodziców i wszystkich, których łączą z danym człowiekiem więzy krwi; *religio* zaś to szacunek i cześć wobec bogów (zob. Cicero, *De inventione*, 2, 66 i 161).



kondycję. Po drugie, że w ludzkiej kondycji zarówno działania, jak doznania są niewypowiedzianym dziełem Boga. Po trzecie, dowiedzieliśmy się, że Bóg jako Poruszyiciel jest Stwórcą świata: zewnętrznego poza naszym ja, czyli ciał w ruchu, oraz wewnętrznego w nas – wyobrażeń i odczuć zmysłowych. Po czwarte wreszcie, badanie to pokazało nam, że tylko On jest Panem naszej śmierci. Tak jak z badania siebie samych zrodziło się wzgardzenie sobą, tak z badania Boga rodzi się uwielbienie Go. Uwielbienie to obejmuje: uwielbienie w znaczeniu ścisłym (*adoratio speciatim dicta*), pobożność (*devotio*), modlitwy (*preces*) oraz dziękczynienie (*gratiarum actio*). Uwielbienie w znaczeniu ścisłym oraz pobożność rodzą się z poznania Boga jako Stwórcy, modlitwy jako prawodawcy, a dziękczynienie jako Tego, który nagradza, ilekroć Jego prawo zostaje wypełnione. Uwielbienie w znaczeniu ścisłym jest czymś, co naturalnie budzi się w człowieku na widok czyichś wspaniałych dzieł, których sposobu wykonania i działania nie pojmuje. W uwielbieniu zawiera się: pochwała, gdyż dzieło jest wspaniałe; podziw i zdumienie, ponieważ niezrozumiałą jest sposób wykonania i działania; uznanie godności i mądrości twórcy owego dzieła oraz skromność, przejawiająca się w pomniejszeniu przez uwielbiającego własnej wartości w stosunku do twórcy dzieła. Dlatego też jasno widać, iż najwyższe uwielbienie należy się Bogu: Jego niewypowiedziane dzieła są najlepsze i najznakomitsze. Uwielbieniu przeciwstawia się wzgarda dla Boga, bluźnierstwo, urąganie Mu oraz szyderstwo.

Pobożność to wyłączna służba Bogu, połączona z wyrzeczeniem się siebie przez człowieka. Tak jak dzięki pokorze odchodzi człowiek od siebie, dzięki pobożności zmierza do ostatecznej granicy – do Boga. W pobożności Geulinx wyklucza jakieś tkliwe uczucia względem Boga. Przeciwstawia się jej wyparcie się Boga.

Modlitwy rodzą się z uznania powinności nałożonych przez Boga na człowieka i z uświadomienia sobie przez człowieka swojej niemocy. Modlitwy powinny być wyłącznie modlitwami prośby o to, aby wypełniać powinności; wszak to jedynie od nas zależy, a Bóg może w tym udzielić wsparcia, wszystko pozostałe jest

w Jego wyłącznej mocy, nie należy więc prosić o coś, co odnosi się do powodzenia. Jako przykład takiej modlitwy prośby Geulincx podaje modlitwę Pańską chrześcijan. Modlitwom przeciwstawia się zaniedbanie i występne używanie, zabieganie o źle pojęte szczęście własne.

Dziękczynienie Bogu wynika z dwu rzeczy: z wypełnionych już powinności oraz z darowanych człowiekowi powodzeń. Dziękczynieniu przeciwstawia się jego zaniedbanie, niedopełnienie lub błędne składanie podziękowań za występkę.

Wadę, którą zagrożony jest dążący do pobożności, nazywa Geulincx „bezbożnictwem” (*impietas*), obejmuje ona zarówno nadmiar pobożności, jak i jej niedostatek<sup>162</sup>. Z jednej strony przyczyną bezbożnictwa jest brak należytego poznania Boga, z drugiej zaś brak oddania należnej Mu czci. Gdy człowiek nie poznał właściwie Boga, może popaść w: złą gorliwość (*cacozelia*), herezję (*haeresis*), bałwochwalstwo (*idolologia*) lub ateizm (*atheismus*). Przez złą gorliwość przypisuje się Bogu to, co do Niego się nie odnosi, jak na przykład ludzką postać i ciało. W herezji przeciwnie, odbiera się Bogu to, co jest Mu właściwe, na przykład troskę i ingerencję w sprawę ludzi. Bałwochwalstwo przenosi na jakieś stworzenie to, co należne jest Bogu. Ateizm zaś samego Boga usuwa, przenosząc najczęściej Jego przymioty na naturę, głosząc, że wszystko powstało z jakiejś nieznannej naturalnej konieczności. Bezbożnictwo przejawia się więc w nienależyтым czczeniu Boga: odznaczający się złą gorliwością czcić będzie Boga w tych rzeczach, w których nie powinno się tego czynić, heretyk zaś nie będzie czcił Boga w tych, w których powinno się to robić; bałwochwalca przypisze cześć idolowi zamiast Bogu, a ateista Bogu czci odmówi zupełnie. Wszystkie te odstępstwa, jako wynikające z ludzkiego błędu i zależące od woli, mogą zostać przewycięzone.

Religijność, jak już wspomnieliśmy, opiera się na Boskim Objawieniu. Stanowi więc szczyt *pietas*, cnoty, a więc i życia ludz-

---

<sup>162</sup> Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, 93 i n. Św. Tomasz mówiąc o niewłaściwej czci Boga, wymienia między innymi bałwochwalstwo.

kiego. Jej osiągnięcie związane jest jednak z wieloma niebezpieczeństwami. Czasem, jak mówi Geulincx, lepiej nie mieć żadnej religijności niż taką jak większość – tylko dlatego, że ma ją większość. Religijność opiera się na powziętym przez człowieka mniemaniu o Bogu. Dla Geulincxa najistotniejsza jest niewypowiedzianość Boga, to, że człowiek nie jest w stanie pojąć rozumem wielu, a wręcz większości, Jego działań i rzeczy przez Niego stworzonych. Pozostaje więc człowiekowi Boskie Objawienie. Tu czają się jednak liczne niebezpieczeństwa, mogące człowieka zwieść, i dlatego powinien przestrzegać kilku zasad. Po pierwsze, w tym, co przyjmuje się jako Boskie Objawienie, nie może być niczego, co sprzeciwiałoby się mocy, mądrości i innym przymiotom Boga. Po drugie, to, co objawia Bóg, w znakomitej większości odnosi się do człowieka; Bóg nie chce, aby był on bezczynny lub oddawał się czemuś, co go nie dotyczy. Po trzecie, Boskiego Objawienia dowodzą znaki i cuda, których dokonać może tylko Bóg. Po czwarte, człowiek w swoim wnętrzu ma poczucie Boga jakby mówiącego mu o Swoich dziełach. Tę ostatnią zasadę Geulincx uważa za najważniejszą. We właściwym pojęciu Bożego Objawienia pomoże człowiekowi pokora, modlitwy, a zwłaszcza czyste i proste życie. W religijności można wyróżnić dwie części: tę, w której rozważane są rzeczy objawione przez Boga, czyli teologię, oraz tę, w której zawierają się rzeczy ustanowione przez Niego do oddawania Mu czci, czyli teolatrię. Jako wady wobec religijności wymienia Geulincx: bezbożnictwo (*impietas*) oraz zabobon (*superstitio*).

Wśród cnót obejmujących zadania człowieka wobec innych ludzi, Geulincx wymienia równość<sup>163</sup>. Równość (*aequitas*) to cnota głosząca, że wszyscy ludzie powinni zajmować równe miejsce. W równości tak jak w pokorze i *pietas*, należy wyróżnić dwie części: badanie drugiego człowieka – bliźniego (*inspectio proximi*) oraz

---

<sup>163</sup> Arystoteles umieszcza równość w kontekście sprawiedliwości, mówiąc po prostu: „sprawiedliwość względem drugiego człowieka jest równością” (Arystoteles, *Etyka wielka*, 1193b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 338), ponieważ polega „na równości we wzajemnych stosunkach” (Arystoteles, *Etyka wielka*, 1193b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 338).

w konsekwencji uznanie go za równego sobie. Z badania bliźniego wynika, że ma on taką samą naturę jak my: tak samo nieświadomy został przez Boga wprowadzony w ludzką kondycję, tak samo zostanie z niej przez Niego zabrany, a w tej ludzkiej kondycji dotyczą go bezpośrednio te same powinności. Na mocy równości bliźni godny jest z nami równego miejsca. Tak więc mamy wobec niego obowiązek niesienia mu pomocy i wsparcia, gdy wypełnia on swoje powinności<sup>164</sup>. Geulincx zaznacza jednak, że zawsze na pierwszym miejscu stać mają nasze własne powinności, a dopiero potem te należące do bliźniego. Gdybyśmy razem z kimś wpadli do wody i mieli możliwość uratowania tylko jednej osoby, powinniśmy ratować siebie dlatego, że najbardziej człowiek jest zobligowany swymi własnymi powinnościami. Równość dzieli się na: równość właściwą (*aequitas stricte dicta*) oraz sprawiedliwość szczegółową (*iustitia particularis*)<sup>165</sup>. Sprawiedliwość polega na przyznaniu bliźniemu tego, co mu się zgodnie z prawem należy, pozostawiwszy na boku wdzięczność i życzliwość, czyli za pracę odpowiednia płaca, za towar zapłata. Równość pozwala coś dodać do tego, co się słusznie należy w zgodzie z prawem, ze względu na szczególną gorliwość i staranność wykonującego jakieś dzieło, czyli jest tu miejsce na życzliwość i wdzięczność. Wadami wobec równości są: nierówność (*iniquitas*) przez niedostatek oraz miłość niegodziwa (*amor perditus*) przez nadmiar.

---

<sup>164</sup> Równość ludzi wynikającą z jedności pochodzenia oraz posiadania rozumu – części boskiej głosili stoicy. W jednym z listów Seneka napisał: „Natura wydała nas na świat jako spokrewnionych ze sobą, skoro zrodziła nas z tych samych przyczyn i dla tych samych celów. Ona wszczepiła w nas wzajemną miłość i uczyniła nas towarzyskimi. (...) Z jej rozkazu ręce ludzkie gotowe są do niesienia pomocy drugim” (Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 95, 52–53; przekład za: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 498). Zob. też: Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, 12, 26.

<sup>165</sup> Geulincx wskazuje, że w równości można wskazać inne cnoty, na przykład: wolność (*liberalitas*) i łagodność (*clementia*). Sprawiedliwość zaś dzieli na: sprawiedliwość zamienną (*iustitia commutativa*) oraz sprawiedliwość rozdzielczą (*iustitia distributiva*) (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1130a–1134a). Nie przedstawia jednak definicji tych cnót szczegółowych, pisze jedynie, iż odnoszą się one do rządzenia państwem.

## 2. Teoria czynów

Działanie zostało wskazane przez Geulincxa jako jeden z podstawowych elementów kondycji ludzkiej. Ponieważ wymaga ono ruchu, którego sprawcą jest Bóg, jest On również jego wyłączną przyczyną. Geulincx pozostawiając jednak subiektywną autonomię myślącego ja, zachowuje pewien – równie subiektywny – wpływ ja na działania etyczne. Wszelkie ludzkie działanie składa się z trzech etapów: „poznanie dzieła, które ma zostać uczynione, postanowienie, aby stało się, oraz wypełnienie tego, co postanowione”<sup>166</sup>. Dwa pierwsze etapy należą do myślącego ja, to w jego gestii jest bowiem poznanie i wola: określenie celu działania, wybranie środków odpowiednich do osiągnięcia wskazanego celu oraz skłonienie się ku realizacji owego działania. Trzeci etap wkracza w sferę ciała, a myślące ja nie ma już wpływu na samo przeprowadzenie działania. Geulincx w swoich rozważaniach zajmuje się więc przede wszystkim kryteriami oceny czynu moralnego, co jest w gestii roztropności, oraz wyróżnia wśród czynów moralnych powinności, czyli te czyny, które wynikają z cnoty głównej – pokory.

### 2.1. Roztropność

Zauważmy na początku, iż Geulincx omawianie swojej koncepcji roztropności rozpoczął od podkreślenia, że te rozważania stanowią najwłaściwszą, bowiem praktyczną, etykę. Roztropność (*prudentialia*) jest cnotą działania ufundowaną w cnotie głównej – przezorności, nazywanej przez Geulincxa roztropnością właściwą (*prudentialia stricte dicta*), a dzielącą się wedle wykonywanych konkretnych zadań na: ostrożność (*circumspectio*), przewidywanie (*providentialia*) i powściągliwość (*discretio*)<sup>167</sup>. Ponieważ roztropność właściwa –

---

<sup>166</sup> *Cognoscere opus faciendum, decernere ut fiat, et decretum illud exsequi*; A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa, Uwagi do „Metafizyki prawdziwej”*, Do Części trzeciej, twierdzenia drugiego (s. 97).

<sup>167</sup> Części roztropności wymieniali już myśliciele starożytni, za którymi podąża

przezorność została już omówiona, pozostaje przedstawienie trzech pozostałych, bardzo ściśle związanych z praktyką działania, części wchodzących w skład tego swoistego konglomeratu, jakim jest dla Geulincxa roztropność.

Zadaniem ostrożności jest uporządkowanie wszelkich okoliczności działania tak, aby zgadzało się ono ze wskazaniami rozumu. Dzięki ostrożności więc działanie jest takie, na jakie wskazał roztropności polecający rozum. Ostrożność zgodnie ze wskazaniami rozumu wybiera okoliczności działania. Jest to bardzo istotne, ponieważ w różnych okolicznościach to samo działanie może zostać uznane za odpowiednie i zaszczytne, a w innych przeciwnie – za niedozwolone i haniebne. Tak, na przykład, władza może zabić skazanego prawem na śmierć, ale człowiekowi prywatnemu tego nie wolno. Rozważeniu okoliczności czynu służy, według Geulincxa, znany już od starożytności ciąg pytań, który stawiano, podejmując badanie czynu lub zdarzenia, aby ocenić je pod względem moral-

---

św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* (zob. tamże, II-II, q. 48 i n.), ale także tu Geulincx różni się od nich. Przejmuje dosłownie jedynie dwa terminy: *providentia*, czyli przewidywanie oraz *circumspectio*, które postanowiliśmy w odniesieniu do Geulincxa tłumaczyć jako „ostrożność”. Na język polski tradycyjnie w tym kontekście w odniesieniu do św. Tomasza *circumspectio* tłumaczy się jako „ogłędność” (zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, wyd. cyt., s. 475; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 330; *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, wyd. cyt., t. 2, s. 223), ale jest tam osobno wskazana *cautio*, wówczas rozumiana jako „ostrożność”. W języku polskim oba te słowa używane są zamiennie, ponieważ zaś Geulincx posługuje się tylko jednym ze wspomnianych terminów, wydaje się bardziej zasadne ze względu na przyjęte przez Geulincxa znaczenie i po prostu bardziej zrozumiałe dla współczesnego czytelnika oddanie *circumspectio* poprzez „ostrożność”. Geulincx wprowadza nadto termin *discretio*, który oddajemy po polsku jako „powściągliwość”. Łacińska *discretio* jest tłumaczona na język polski także na inne sposoby jako: „roztropność”, „ostrożność” lub „przezorność”, ale te terminy uznaliśmy za bardziej adekwatne dla oddania odpowiednio: *prudentia*, *circumspectio* oraz *diligentia*. „Powściągliwość” rozumiemy tu jako powstrzymywanie się, czy hamowanie się, przed działaniem na czas ocenienia jego wartości moralnej, aby zapobiec błędowi lub inaczej, wykorzystując podstawowe znaczenie łacińskiej *discretio*, nawiązujące do znaczenia czasownika, od którego pochodzi (*discernere* – rozróżnić, szczegółowo zbadać, osądzić, rozstrzygnąć), jako umiejętność rozróżniania w tym konkretnym wypadku działań dobrych od złych.

nym lub prawnym. Pytania te brzmią następująco: „kto? co? gdzie? z pomocą czego? dlaczego? w jaki sposób? kiedy?”<sup>168</sup>. Komentując każdą z okoliczności, Geulincx przedstawia, wyrażoną w lapidarnym hasle<sup>169</sup> wskazówkę, którą należy się kierować.

Pytanie: „kto?” (*quis?*) ma określić osobę i kondycję działającego. Należy sprawdzić, czy chodzi o osobę posiadającą władzę, czy o osobę prywatną. Określić, czy posiada ona majątek, czy jest biedna. Dowiedzieć się, czy jest wykształcona, czy nie. Kondycja osoby działającej zmienia bowiem ocenę czynu. Hasła, jakie powinny w tych dociekaniach przyświecać, to omawiane już: „poznaj samego siebie” (*ipse te nosce*) oraz „mierzyć się swoją miarą” (*tuo te pede metire*)<sup>170</sup>. Zasady te trzeba potraktować bardzo dogłębnie i szczegółowo w stosunku do konkretnej osoby działającej.

Następne pytanie: co? (*quid?*) wskazuje działanie, które ma zostać wykonane oraz samo podjęte w tym celu dzieło. Hasło, jakie wskazuje rozum, to przytaczane już wcześniej: „aby nie za wiele” (*ne quid nimis*).

Pytanie: gdzie? (*ubi?*) ma pomóc, według Geulincxa, określić miejsce i osoby towarzyszące działaniu. Należy wziąć pod uwagę, czy działanie ma charakter prywatny, czy publiczny, a jeśli publiczny, to wobec jakich ludzi: wykształconych czy prostych. Wszak to samo działanie wśród jednych ludzi może być dozwolone, wśród innych godne potępienia. Na przykład, roztrząsanie bardzo subtelnych kwestii metafizycznych lub etycznych wśród prostych ludzi często jest niebezpieczne i może zostać uznane za występne, gdy

---

<sup>168</sup> *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §1 (s. 158). Pytania te stawiali już starożytni, badając siedem okoliczności towarzyszących czynowi lub zdarzeniu, chcąc wydać ocenę w ramach prawa lub moralności. Św. Tomasz przywołując pytania te w odniesieniu do badania okoliczności czynu, powołuje się na Cicerona (zob.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, 7, 3). Niektóre z tych pytań w tym samym kontekście zadaje również Arystoteles (zob.: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1111a).

<sup>169</sup> Geulincx używa łacińskiego terminu *symbolum*, oznaczającego: „godło”, „znak umowny” lub „znak rozpoznawczy”, „symbol”. Termin ten postanowiliśmy jednak na język polski przetłumaczyć jako „hasło”, wykorzystując jedno ze znaczeń greckiego słowa σύμβολον, od którego pochodzi łacińskie *symbolum*.

<sup>170</sup> Por. Horatius, *Epistulae*, 1, 7, 98.



to samo wobec ludzi wykształconych i mądrych jest pożyteczne i zasługuje na uznanie. Kierować się tu należy hasłem: „Bóg widzi” (*Deus videt*). W jakimkolwiek miejscu człowiek działa, musi pamiętać, że zawsze widzi go Bóg. Choćby więc ukrył się przed wszystkimi ludźmi, przed Bogiem się nie ukryje – On jest wszechwiedzący. Geulincx pisze: „Powinno więc wydawać się nam niedorzeczne, jeśli byśmy uważali, że ukrywamy się, ilekroć uciekamy sprzed ludzkich oczu, wystawieni tymczasem na widok oczu boskich”<sup>171</sup>. Należy pamiętać jednak, by działając w zgodzie z tym hasłem, nie działać ze strachu przed Bogiem, przed Jego pomstą za grzechy. Jedynym powodem działania musi pozostać Boże prawo i nakazy rozumu. Należy także uważać, aby nie zastąpić Boga jakimś, choćby najmądrzejszym, człowiekiem. Nawet filozof nie może zastąpić tu Boga. Błędne jest więc wskazanie Seneki, aby wybrać sobie dobrego człowieka i czynić zawsze wszystko tak, jakby on był tego świadkiem<sup>172</sup>.

Roztrząsając okoliczności działania, stawia się także pytanie: z pomocą czego? (*quibus auxiliis?*). Odpowiedź na to pytanie ma wskazywać środki, których należy użyć, aby osiągnąć określony cel. Środki mogą być bezwzględnie dobre albo złe. W przypadku oceniania ich jednak w perspektywie określonego celu, należy również brać go pod uwagę. Nawet same w sobie dobre środki, gdy prowadzą do złego celu, nie mogą zostać uznane za bezwzględnie dobre. Dobry cel nie powoduje też, że użyte do jego osiągnięcia złe środki, staną się dobre<sup>173</sup>. Geulincx wprowadza w tym miejscu, jak sam to określa, pewnik etyczny: „zły środek plami najlepszy cel i najlepszy cel nie oczyszcza złego środka”<sup>174</sup>. Jeszcze inaczej zasadę tę wyraża w słowach: „Nie należy czynić złych

---

<sup>171</sup> *Ineptum igitur nobis videri debet, si putemus nos latere cum humanos oculos effugimus, expositi interim oculis divinis*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §1, 3 (s. 159).

<sup>172</sup> Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 25, 5.

<sup>173</sup> U podstaw tego twierdzenia leżą z pewnością słowa św. Pawła: „I czyż to znaczy, iż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro?” (Rz 3, 8a).

<sup>174</sup> *Malum medium inquinat optimum finem, et optimum finis non expurgat malum medium*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §1, 4 (s. 160).

rzeczy, aby zdarzyły się dobre, oraz nie są dobre te rzeczy, które stają się, aby przez nie zdarzyły się złe”<sup>175</sup>. Rozpatrując tę okoliczność działania, Geulincx również wprowadza hasło, które brzmi: „przez najmniejsze największe” (*a minimis maxima*). Uważa bowiem, że nie należy odrzucać środków tylko dlatego, że zostały wzgardzone przez innych i wydają się prawie nie mieć znaczenia, często bowiem właśnie od nich zależą najznakomitsze cele. Na przykład, poświęcenie codziennie chwili czasu na rozważania natury etycznej, a zwłaszcza badanie siebie, wydaje się być małej wagi i znaczenia, ale prowadzi do osiągnięcia najpiękniejszego z ludzkich celów – cnoty. Podobnie jest także ze studiowaniem rozmaitych nauk szczegółowych. Systematyczna, choć nawet krótkotrwała, codzienna nauka, co jest czynnością drobną i często lekceważoną, prowadzi do wspaniałego celu – biegłości w jakiejś dziedzinie wiedzy. Z drugiej jednak strony, hasło to odnosi się także do złych działań. Od najłżejszych, a lekceważonych, grzechów prosta droga prowadzi ku największym nikczemnościom. Geulincx przywołuje jako przykład bajkę Ezopa o złodzieju, który skazany za kradzież, wypomina matce, że nie skarciła go należycie, gdy po raz pierwszy zabrał książeczkę swemu koledze<sup>176</sup>. Podobnie też w naukach szczegółowych, wydające się niepozornymi błędy prowadzą do dużo większych, a czasem wiodą człowieka do bezbożności lub herezji.

Pytanie: dlaczego? (*cur?*) służy do wyznaczenia celu działania. Geulincx przedstawił bardzo szczegółową klasyfikację celów w ogóle, przy czym konsekwentnie prowadzi swoją myśl do Boga jako celu ostatecznego.

---

<sup>175</sup> *Non sunt facienda mala ut eveniant bona; et non sunt bona, quae fiunt ut inde eveniant mala*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §1, 4 (s. 160).

<sup>176</sup> Por. *Fabulae Aesopicae Collectae*, ed. C. Halm, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1925, 351. W przekładzie na język polski bajka ta znana jest pod tytułem: *Matka i syn złodziej* (zob.: *Nowele antyczne. Wybór*, tłum. R. Turasiewicz i St. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1986, s. 63–64) lub *Złodziej i jego matka* (zob. Ezop i inni, *Wielka księga bajek greckich*, tłum. M. Wojciechowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 108–109).

Rozpatrując dowolny ludzki czyn, należy przede wszystkim uwzględnić osobę działającą i dokonywane działanie. Dlatego Geulinx, po pierwsze, wyróżnia cel działania (*finis operis*) oraz cel działającego (*finis operantis*). Cel działania stanowi to, do czego jakaś rzecz z natury swojej prowadzi czy służy. Na przykład, takim celem jest wiedza wobec studiowania, ponieważ studiowanie z natury swej ma prowadzić do zdobycia wiedzy. Cel działającego stanowi to, z powodu czego człowiek podejmuje wysiłek. Tak, gdy ktoś pilnie stara się osiągnąć wiedzę, stanowi ona dla niego cel działającego. Cel działania i cel działającego mogą się pokrywać. Czasem jednak cel działania jest zupełnie inny niż cel działającego. Gdy, na przykład, ktoś wlewa do ognia oliwę, sądząc, że to woda. Celem działającego jest tu ugaszenie ognia, celem działania jego podsycanie, ponieważ taki efekt z natury daje oliwa. Jeżeli rozważymy w podobny sposób szczęście wobec człowieka dobrego, to nie jest ono dla niego celem działającego, choć dla cnoty, której się poświęcił, jest celem działania. Człowiek dobry nie trzyma się ze względu na swoje szczęście, lecz powinności, cnota zaś ze swej natury prowadzi do osiągnięcia szczęścia. Cel działania i cel działającego różnią się przede wszystkim jednak tym, że cel działania został ustanowiony przez Boga, a cel działającego jest wybrany przez człowieka. Cel działania jest więc niezmienny, cel działającego uwarunkowany jest pewnymi jednostkowymi okolicznościami, z czego wynika nadrzędność pierwszego z nich. Bóg więc jest celem ostatecznym działania wszystkich rzeczy.

Po drugie, Geulinx mówi o celu, ze względu na który podejmowane jest działanie (*finis cuius*), oraz o celu, na korzyść którego dokonuje się działanie (*finis cui*). Cel, ze względu na który podejmowane jest działanie, to to, do czego osiągnięcia stosuje się środki. Cel, na korzyść którego dokonuje się działanie, to to przez wzgląd na co te środki są stosowane. Na przykład, gdy ktoś pilnie oddaje się studiom, celem, ze względu na który się studiuje, jest wiedza, a celem, na korzyść którego się studiuje, jest sam studiujący, to dla siebie bowiem chce on wiedzę osiągnąć. Gdy zestawimy te cele, okazuje się, że cel, ze względu na który podejmowane jest działanie, w pewien sposób jest środkiem wobec celu, na korzyść którego

dokonyuje się działanie. Cele te można odnieść do celu działania i celu działającego. Kiedy, na przykład, skąpy starzec zbiera dla siebie bogactwa, to celem, ze względu na który działający podejmuje działanie, jest on sam, ale celem, na korzyść którego dokonuje się działanie, są jego spadkobiercy. Celem, na korzyść którego dokonuje się zwykle działanie w odniesieniu do działającego, jest przeważnie sam działający. Człowiek dobry ma jednak jako cel, na korzyść którego dokonuje się działanie, prawo Boga. To Bóg jest celem działania i celem, na korzyść którego dokonują się wszystkie działania rzeczy stworzonych.

Po trzecie, Geulincx twierdzi, że cel, na korzyść którego dokonuje się działanie, może być związany z jedną z dwu sytuacji: albo człowiek pragnie dla kogoś, aby dobrze mu się działo, i wtedy mamy do czynienia z celem czynienia dobra (*finis beneficentiae*), albo człowiek wyświadcza drugiemu to, co on nakazuje, bez zamiaru czynienia mu dobra, i to jest cel posłuszeństwa (*finis obedientiae*). W przypadku celu czynienia dobra jest on właściwie celem, na korzyść którego dokonuje się działania. W przypadku celu posłuszeństwa istotna jest ta rzecz lub osoba, przez wzgląd na którą go wypełniamy. Dla sługi jego pan jest celem posłuszeństwa, celem zaś, przez wzgląd na który podejmowane jest przez niego działanie, jest on sam, aby to jemu się dobrze działo. Cel czynienia dobra zakłada pewną nierówność między tym, kto dobrodziejstwa udziela, a tym, kto je przyjmuje. Aby można było wyświadczyć komuś dobrodziejstwo, ten ktoś musi czegoś potrzebować, czyli w pewnej sytuacji stoi niżej od tego, kto danej rzeczy może mu udzielić<sup>177</sup>. Geulincx podaje taki oto przykład: książe, choć stoi w państwie wyżej od lekarza, to gdy choruje i potrzebuje jego usług, czyli przyjmuje wyświadczone mu przez niego dobrodziejstwo, stoi od lekarza niżej. Wyświadczenie dobrodziejstwa zawsze

---

<sup>177</sup> Podobnie uważa Arystoteles, który twierdzi: „Ludzie słusznie dumni zdają się też pamiętać o tych, którym wyświadczyli jakąś przysługę, zapominać zaś o tych, od których doznali przysług; bo ktoś, komu wyświadczone przysługę, jest w gorszym położeniu od tego, kto ją wyświadczył, człowiek zaś słusznie dumy pragnie mieć przewagę” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1124b; przekład za: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., t. 5, s. 157). Por. też: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1167b i n.

w mniejszym lub większym stopniu wiąże się z wywyższeniem tego, który go udziela, nad tego, który je przyjmuje. W odniesieniu do celu działania Bóg jest celem czynienia dobra wszystkich rzeczy, bo wszystko ma wzgląd na Niego; jest też celem posłuszeństwa, bo wszystko wypełnia Jego wolę. W odniesieniu do celu działającego Bóg nie może być celem czynienia dobra, bo wiązałoby się to z próbą wywyższenia się działającego ponad Boga, nie może też być celem posłuszeństwa, bo czy działający chce, czy nie, i tak musi Bogu być posłuszny. Może być tylko celem posłuszeństwa rozum i boskie prawo.

Po czwarte wreszcie, Geulincx wyróżnia cel ostateczny (*finis ultimus*) oraz cel podporządkowany (*finis subordinatus*). Pierwszy z nich nie jest już podporządkowany żadnemu innemu celowi, drugi podlega jakimś innym celom. Na przykład, gdy ktoś poprzez wiedzę stara się o zaszczyty, celem podporządkowanym jest dla niego wiedza, celem ostatecznym zaś zaszczyty. Można powiedzieć, że właściwie cele podporządkowane stanowią środek wobec celu ostatecznego. Cel ostateczny i podporządkowany można zestawić z poprzednio wymienianymi kategoriami. Na przykład, jak twierdzi Geulincx, dzieci dla rodziców są celem, na korzyść którego dokonuje się wielu działań, lecz jest to cel podporządkowany, bo właściwie to sami rodzice są dla siebie ostatecznym celem, na korzyść którego dokonuje się działań. Bóg jest bezwzględnie celem ostatecznym, celem działania, celem, na korzyść którego dokonuje się działanie, celem czynienia dobra i posłuszeństwa wszystkich rzeczy. Nie zawsze jednak Bóg jest celem ostatecznym działającego, co jak mówi Geulincx: „Zaprawdę, z bólem przyznajmy!”<sup>178</sup>.

Właściwy cel działań etycznych Geulincx łączy z dobrem: „(...) rozważanie celu i środków jest tak bardzo konieczne w etyce. Z celem zaś łączy się dobro, a nawet współwystępują one (...)”<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> *Imo proh dolor!*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat III, §4 (s. 115).

<sup>179</sup> (...) *consideratio finis et mediourum tam necessaria sit in rebus ethicis. Fini autem bonum coniungitur, imo coincidunt haec (...)*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat III, Wstęp (s. 108).

Czym więc jest dobro według Geulincxa?<sup>180</sup> Określenia dobro (*bonum*) i zło (*malum*) formalnie nie mówią niczego o samej rzeczy, którą określają, ale wskazują na stosunek człowieka do danej rzeczy. Dobrem jest to, co człowiek kocha, złem zaś to, czym się brzydzi. Te więc rzeczy, które dla jednego człowieka są dobre, dla drugiego mogą być złe. Geulincx pisze: „kochać znaczy bowiem uważać za dobro, a miłość, ile jest w jej mocy, ustanawia dobro, tak że dla każdego dobrem staje się to, co kocha”<sup>181</sup>. Wskazuje też na różne rodzaje dobra, czyniąc rozróżnienie na podstawie miłości, jaką człowiek do nich żywi. Jest więc dobro użyteczne (*bonum utile*), dobro przynoszące przyjemność (*bonum iucundum*) oraz dobro godziwe (*bonum honestum*).

Dobro użyteczne to to, co nie jest kochane dla siebie samego, ale z powodu czegoś innego. Jeśli wiedza jest dobrem, czyli ją kochamy, to studiowanie, jako do niej prowadzące, będzie czymś użytecznym. Właściwie więc nie tyle mówimy o dobru użytecznym, ile o użytecznym środku prowadzącym do uzyskania dobra. Dobro sprawiające przyjemność to to, co jest kochane miłością rozumianą jako uczucie. Są to rzeczy związane z powodzeniem. Jak więc miłość jako uczucie nie jest dla Geulincxa miłością właściwą, tak dobro sprawiające przyjemność nie jest właściwym dobrem. Ludzie dobrzy nie kochają właściwą miłością dobra sprawiającego przyjemność. Dobro to związane jest z miłością własną. Dobro godziwe

---

<sup>180</sup> Dobro i zło w kategoriach ontologicznych rozumie Geulincx podobnie jak św. Augustyn i scholastyka: tylko dobro istnieje, a zło jest brakiem dobra. Interesującą nas uwagę na temat istoty dobra Geulincx poczynił w rozważaniach dotyczących cnoty sprawiedliwości. Określając wady poprzez niedostatek i poprzez nadmiar, zauważył, iż nie ma niczego tak złego, w czym nie byłoby czegoś dobrego. Swoją wywód zamyka zaś zdaniem następującym: „Gdyby zupełnie nie było niczego dobrego, nie byłoby niczego (niczego, powiadam, w sferze natury, ilekroć mowa jest o złu naturalnym, i niczego w sferze postępowania, ilekroć mowa jest o złu moralnym)” (*Quod si omnino boni nihil inesset, nihil esset (nihil, inquam, in genere naturae, cum de malo naturali sermo; et nihil in genere moris, cum de malo morali sermo est; A. Geulincx, Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §3, 17 (s. 219)).* Kwestia ta jednak nie zostanie przez niego szerzej rozwinięta.

<sup>181</sup> (...) *amare enim est et habere pro bono, et amor, quantum de se est, bonum constituit, ita ut cuique bonum id fit quod amat; A. Geulincx, Etyka, Traktat III, §8 (s. 120).*

to to, co jest kochane, ponieważ tak każe rozum, a więc prawdziwą miłością, miłością obowiązku. Jesteśmy gotowi za nim podążać, bo tak każe rozum. Dobro godziwe związane jest więc z miłością do Boga. Można więc powiedzieć, że są dwa dobra: człowiek dla samego siebie oraz Bóg. Przy czym pierwsze z tych dóbr właściwie nie jest dobrem, bo kochane jest fałszywą i występłą miłością, drugie zaś jest dobrem prawdziwym i jedynym.

Dla człowieka dobrego cel powinno stanowić więc bycie posłusznym rozumowi i Bogu. Hasło, jakie Geulincx wskazuje wobec celu, brzmi: „rób, co robisz” (*age quod agis*)<sup>182</sup>. Rozumiane jest ono jako nakaz czynienia tylko tyle, ile wymaga cel, nie zbaczając z drogi do niego poprzez jakieś uboczne działania – skupienie się na działaniu aktualnym. Na przykład, podróżny robi to, co robi, jak długo obraną drogą podąża do swego celu, gdy jednak zauroczony krajobrazem lub opowieściami spotykanych po drodze ludzi robi sobie postój, robi wtedy co innego. Hasło to nakazuje również mierzyć środki względem celu i o tyle je wykorzystywać, o ile do osiągnięcia tego celu są niezbędne: ani więcej, ani mniej. Poleca więc to hasło wynikającą ze sprawiedliwości proporcjonalność środków wobec celu. Jest to konieczne, ponieważ środki czasem potrafią człowieka odwozić od wybranego celu i skłaniać do rozmyślenia nad sobą, czyli one same stają się dla człowieka celem, a równocześnie przyczyną grzechu, ponieważ zaburzony zostaje porządek środków i celu.

Każde działanie jest jakoś przeprowadzone, dlatego badając okoliczności działania, należy także zadać pytanie: w jaki sposób? (*quomodo?*). Chodzi tu Geulincxowi o rozstrzygnięcie, czy czynu dokonano leniwie czy gwałtownie, dla żartu czy na poważnie, a może obłudnie albo szczerze. Odpowiedź powinna brzmieć: „poważnie i szczerze” (*serio et sincere*). Działanie poważne to działanie gorliwe, roztropne i rozważne. Działanie szczerze to takie, które tak przedstawia się na zewnątrz, jak wewnątrz przez człowieka zostało po-

---

<sup>182</sup> Także Cicero używa tego sformułowania w kontekście szerokiej cnoty, a węższym tego, co przystoi (zob. Cicero, *O powinnościach*, 1, 27, 94).



wzięte. Takie jest wszelkie działanie dobrego człowieka, a wynika to z faktu, iż podąża on za prawem Boga, jest posłuszny rozumowi i Bogu.

Wszelkie działanie ludzkie odbywa się w oznaczonych ramach czasowych. Ostatnim pytaniem jest więc: kiedy? (*quando?*). Należy tu kierować się hasłem: „rozważać należy długo, wykonać szybko” (*deliberandum est diu, exsequendum cito*). Działać człowiek powinien po rozważeniu samego działania i jego okoliczności, a następnie nie zatrzymując się, bez przerw, prostą drogą szybko podążać do celu.

Następstwem ostrożności jest przewidywanie. Dzięki staranemu bowiem rozważaniu okoliczności działania, człowiek dostrzega to, co z owego działania może wyniknąć tak dla niego, jak dla innych ludzi. Rozpatrując następstwa czynu, przede wszystkim należy strzec się zgorszenia (*scandalon*), czyli „sposobności grzeszenia zaczerpniętej z działania kogoś innego”<sup>183</sup>. Zgorszenie może być dwojakiego rodzaju: dane (*datum*) oraz przyjęte (*acceptum*). Pierwsze wypływa z winy tego, kto je czyni; tak na przykład, gdy z zaproszenia i zachęty do picia alkoholu, wynika czyjeś pijaństwo. Drugie zaś wynika z winy tego, kto je przyjmuje. Na przykład, gdy człowiek uczciwy, zacny, inny od ludzi, wśród których mieszka, doznaje ich nienawiści z powodu swej prawości, to wówczas jego prawość staje się sposobnością do zgorszenia tych ludzi (popadają oni w grzech nienawiści), ale to ich własny wybór jest powodem grzechu<sup>184</sup>. Nie ma tu winy prawego człowieka. Człowiek prawy powinien, i tylko to może, strzec się zgorszenia danego, pragnąc być posłuszny rozumowi i Bogu, jednocześnie musi mieć na względzie innych ludzi, a więc przewidywać, czy jego czyny nie staną się dla nich sposobnością zgorszenia. Zgorszenie przyjęte pozostaje dobremu człowiekowi po prostu zlekceważyć.

---

<sup>183</sup> (...) *occasio peccandi sumpta ex alterius alicuius actione*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §2 (s. 164).

<sup>184</sup> Św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (II-II, q. 43) pisząc o zgorszeniu jako wypływie lub działaniu dającym sposobność do grzechu, wskazuje na dwa rodzaje zgorszenia: zgorszenie czynne (*scandalum activum*) oraz zgorszenie bierne (*scandalum passivum*), o czym wspominaliśmy wcześniej, analizując termin *occasio*.

Najsztubtelniejsze zadanie ma powściągliwość, czyli umiejętność rozróżniania działań dobrych od złych. Jako przykład Geulincx wskazuje: polecenie (*commissio*) i pozwolenie (*permissio*). Według niego zwykli ludzie używają tych terminów zamiennie, myśląc, że mają podobny zakres, a przecież się różnią, „często bowiem wolno pozwolić na to, czego nigdy nie wolno polecić”<sup>185</sup>. Ilustruje to przykładem następującym: oto tyran pod groźbą zagłady domaga się od państwa wydania jakiegos człowieka niewinnego; nie wolno tego państwu uczynić. Gdyby bowiem poleciło jego wydanie, to tym samym uczyniłoby coś złego. Państwo może jednak dać przyzwolenia na to, aby poplecznicy tyrana pojmali owego niewinnego człowieka, mając na uwadze ochronę państwa przed zemstą tyrana, i wówczas to przyzwolenie stanowi czyn dobry. Trudnego zadania powściągliwości dowodzi uświadomienie sobie, iż ten sam środek może prowadzić tak do dobrego, jak i do złego celu. Na przykład, człowiek stoi na płonącej wieży, skok z niej to z jednej strony ucieczka, czyli dobry cel, wynikający z powinności zachowywania życia, z drugiej strony jednak prowadzi on do śmierci, której można się z największym prawdopodobieństwem spodziewać w wyniku upadku z dużej wysokości, a to prowadzi do odebrania sobie życia i jest złe. Zauważyć jednak należy, że w przedstawionym przypadku środek prowadzi wcześniej do dobrego celu niż do złego. Można więc go przyjąć; człowiek co prawda przyzwala na swoją śmierć, ale jej nie dokonuje. Jak mówi Geulincx: „wolno zaś pozwolić na zło, kiedy jest słuszna przyczyna do niepowstrzymywania”<sup>186</sup>. Gdyby jednak ten sam człowiek stojący na płonącej wieży, chciał się ratować poprzez przebicie sobie piersi sztyletem, wówczas choć także jego celem byłaby ucieczka z ognia, to jednak najpierw środek prowadziłby do jego śmierci, czyli do złego, a dopiero potem do ucieczki. Takiego środka przyjmować nie można. Do zadań powściągliwości należy także zajmowanie się tymi kwestiami, które regulowane są

---

<sup>185</sup> (...) *saepe enim permittere licet, quod nulli committere licet*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §3 (s. 165).

<sup>186</sup> (...) *licet autem permittere malum, cum iusta causa subest non impediendi*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §3 (s. 166).

prawem, a przez rozum albo są zabronione, albo nierozstrzygnięte. Nie wolno kraść, jednak w ostatecznej konieczności, dozwolone jest ukraść tyle, aby zaspokoić elementarne potrzeby; na przykład, człowiek skrajnie głodny nie grzeszy, kradnąc chleb od piekarza. Rozdział dóbr między ludźmi nie został przeprowadzony wedle jakiś niewzruszonych reguł i w najwyższej konieczności dobra te mogą zostać uznane za wspólne. Jeżeli jednak równa w jakimś przypadku jest konieczność i tego, kto potrzebuje i tego, kto już posiada, wówczas nie dozwolone jest ukraść temu, który posiada, jest on wtedy uprzywilejowany. Gdy rozbije się więc statek, jednemu rozbitkowi nie wolno zabierać deski, której uchwycił się inny rozbitek, by ocalić siebie. Obaj bowiem znajdują się w równej konieczności.

Roztropność musi uwzględnić właściwą człowiekowi niewiedzę (*ignorantia*). Nawet najmądrzejszy człowiek, jak zauważa Geulincx, wielu rzeczy nie wie, choćby tego, w jaki sposób Bóg stworzył świat i jego samego, czy kiedy go z tego świata odwoła. Jest wiele rzeczy, które przekraczają granice ludzkiego poznania. Dobry człowiek znakomicie poznał te granice i żadna żądza wiedzy nie spowoduje, aby je próbował przekroczyć. Ma on mocne przekonanie, że „wielką częścią mądrości jest pewnych rzeczy spokojnie chcieć nie znać”<sup>187</sup>. Ponadto człowiek musi przyznać się do swojej ograniczonej tylko wiedzy, „jest więc człowiekiem i nic, co ludzkie, nie jest mu obce”<sup>188</sup>. Geulincx odwołał się do niemal przysłowiowego zdania o rodowodzie antycznym<sup>189</sup>. Niewiedzę można podzielić na dającą się przewyciężyć (*vincibilis*) i nie dającą się przewyciężyć (*invincibilis*). Niewiedzę dającą się przewyciężyć można usunąć dzięki przeczności, która pochodzi od cnoty, czyli miłości rozumu. Gdy, na przykład, kupiec zaślepiony bardzo korzystnymi warunkami podpisuje umowę, nie sprawdzając jej, i nie jest świa-

---

<sup>187</sup> *Magna pars est sapientiae quaedam aequo animo velle ignorare*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §4 (s. 167).

<sup>188</sup> *Homo ergo est, et nihil humani a se alienum putat*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §4 (s. 167).

<sup>189</sup> Zob.: Terentius, *Heautontimorumenos*, 1, 1, 25. Zdanie to cytuje Seneka, zob.: Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 95, 53.

domy, iż jest ona niesprawiedliwa, mógłby tę niewiedzę przewyżczyć, gdyby kierowany miłością do rozumu zbadał wszelkie okoliczności tej umowy. Niewiedza nie dająca się przewyżczyć nie może w żaden sposób zostać usunięta. Nawet niektóre działania dobrego człowieka mogą z takiej niewiedzy wynikać. Na przykład, przyjaciel nie wspomaga w trudnej sytuacji przyjaciela, bo albo nic o tym nie wie, albo gdy podejrzewa, że coś jest nie w porządku i pisze do przyjaciela, pytając się, czy może mu pomóc, ten wbrew prawdzie odpowiada mu, że ma się dobrze. Podstawowa różnica między niewiedzą dającą się przewyżczyć a niewiedzą nie dającą się przewyżczyć polega na tym, że w przypadku pierwszej z nich człowiek mając podejrzenie co do uczciwości i zgodności swego działania z rozumem, poprzez badanie okoliczności działania może zapobiec popadnięciu w grzech.

Niewiedza może także być podzielona w inny sposób: na niewiedzę dotyczącą prawa (*ignorantia iuris*) i niewiedzę dotyczącą czynu (*ignorantia facti*). Niewiedza dotycząca prawa polega na tym, że człowiek nie zna jakiegoś prawa albo ustanowionego (*ius positivum*), albo naturalnego (*ius naturale*). Prawo ustanowione rozumie Geulincx jako to, które „nie pochodzi od samego rozumu, lecz z racji opierającej się na tych lub owych okolicznościach”<sup>190</sup>, a jako przykład podaje zasady związane ze sporządzaniem testamentów. Prawo naturalne to dla niego to prawo, które „pochodzi od samego rozumu”<sup>191</sup>. Prawem naturalnym jest więc to, że człowiek nie może odchodzić z tego świata bez nakazu Boga. Niewiedza dotycząca czynu ma miejsce, gdy mimo znajomości prawa człowiek nie wie, że jego czyn jest przez to prawo zabroniony. Ma to miejsce na przykład w sytuacji, gdy ktoś został spadkobiercą człowieka nieuczciwego, który zgromadził majątek w wyniku niesprawiedliwości. Taki spadkobierca z pewnością wie, że nie należy kraść, ale też jednocześnie może nie być świadomy, iż odziedziczony majątek pochodzi z nieuczciwych działań. Niewiedzy dotyczącej czynu

---

<sup>190</sup> (...) *ex sola ratione non sequitur, sed ex ratione in his vel illis circumstantiis posita*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §4 (s. 169).

<sup>191</sup> (...) *ex sola ratione sequitur*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat VI, §4 (s. 169).

często nie można przewyciężyć i wtedy nie prowadzi ona do grzechu, tak jak w przytoczonym przykładzie o spadkobiercy. Inaczej jest z niewiedzą dotyczącą prawa naturalnego – ta, według Geulincxa, da się przewyciężyć i w żaden sposób nie uwalnia człowieka od grzechu, ponieważ dobry człowiek zawsze musi poddać się nakazom rozumu, a więc prawu, które zaszczeplił mu Bóg.

## 2.2. Powinności

Geulincx pewnej określonej kategorii ludzkiej aktywności nadał łacińskie miano *obligationes*<sup>192</sup>. Są to czyny (choć może precyzyjniej należałoby mówić o woli działania lub postawie) związane z ludzką kondycją, nakazane człowiekowi przez Boga, a człowiek powinien je wypełniać, ponieważ Bóg jest tym, który ludzką kondycję nadaje, podtrzymuje, jak również jej pozbawia. Czyny te można odczytać jako to, co człowiek jest winien oddać, niczym dług, swemu Stwórcy. Zgodnie z tym rozumieniem *obligationes* przez Geulincxa, w języku polskim posługujemy się terminem „powinności”<sup>193</sup>. „Powinnością” bowiem określa się to, co należy zrobić, co zawiera w sobie konieczność działania. Termin ten był używany również w znaczeniu „świadczenia związanego z poddańczą pozycją społeczną”, wyrażał to, co się komuś należy z racji jego wyższej pozycji, władzy, majątku. „Powinność” jest w języku polskim bardzo często używana zamiennie z terminem „obowiązek”. W naszych rozważaniach wybraliśmy jednak „powinność” nie tylko ze względu na to, że używano jej w kategoriach relacji poddany – pan, ale również dlatego, iż poświadczenia użycia w języku polskim tego terminu są wcześniejsze i pochodzą z wieku XV, wyraz „obowiązek” pojawia się zaś dopiero w tekstach XVI-wiecznych, a więc

---

<sup>192</sup> Zwróćmy uwagę, iż w języku łacińskim słowa *obligatio* używano między innymi w znaczeniu: „zadłużenie”, „dług”, „prawo zastawne”, co poświadczają pisma późnoantycznych prawników. Echo tego zdaje się pobrzmiwać w rozumieniu tego terminu przez Geulincxa.

<sup>193</sup> Zob. W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. cyt., hasła: „powinność”, „obowiązek”.

w czasie, gdy Geulincx pisał *Etykę*, w przekładzie na język polski użyto by raczej dobrze już ugruntowanego terminu „powinność”.

Źródłem powinności, według Geulincxa, jest wyłącznie nakaz Boga i należy go wypełnić bez względu na okoliczności. Poznanie zaś powinności związane jest z posiadaniem przez człowieka rozumu. Ponieważ powinności związane są z kondycją ludzką, mają charakter powszechny i są wspólne wszystkim ludziom. Powinności ufundowane są w cnocie pokory, czyli u ich podstaw leży przede wszystkim uświadomienie sobie przez człowieka jego relacji wobec Boga. Geulincx przedstawia trzy grupy powinności, klasyfikując je w zależności od tego, czy dotyczą śmierci, życia, czy też narodzin człowieka. Śmierci, czyli odejścia z tego świata, dotyczą dwie powinności, które nakazują: kiedy Bóg wzywa, nie odchodzić niechętnie, a jeżeli nie wzywa, nie odchodzić wcale. Z życiem związane są cztery powinności: zachowywać życie poprzez pokrzepianie ciała, obrać jakiś tryb życia, wiele czynić i wiele znieść, niekiedy pokrzepiać ducha. Jedna wreszcie tylko powinność odnosi się do narodzin człowieka i nakazuje zadowolenie z tego faktu<sup>194</sup>.

Jako powinność pierwszą Geulincx wymienia następującą: „kiedy Bóg mnie wezwie spośród żywych i każe odejść, długo nie będę wzbraniał się, lecz stawię się, pospieszę gotowy i radosny, nie będę zwlekać (albowiem ten, kto późno coś czyni, długo tego nie chciał) i nie odstraszy mnie od odejścia nawet świadomość złych czynów (...)”<sup>195</sup>. Powinność ta odpowiada ostatniemu wnioskowi z badania siebie, którym jest postawa wobec śmierci. Geulincx zaczyna od tej powinności dlatego, że uważa ją za najtrudniejszą. Trudności wynikają zaś nie tylko z naszego niedoświadczenia

---

<sup>194</sup> Rousset określa wymienione przez Geulincxa powinności mianem „Katechizmu moralnego” lub „Katechizmu siedmiu powinności” (*Catéchismes moraux; Catéchisme des sept obligations*), wskazując na charakter powinności jako zasad podstawowych; zob. B. Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, wyd. cyt., s. 145.

<sup>195</sup> *Cum me Deus avocet a vivis, et redire iubet, non longe recusare, sed praesto esse, et advolare promptum ac alacrem; non moras nectere (nam qui tarde facit, diu noluit), et ne quidem conscientia rei hic male gestae a revertendo deterreri (...)*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §4, 1 (s. 57).

i z problemu zaakceptowania nieuchronnego, ale głównie z niechęci. Powinność ta stanowi najwyższy wyraz pokory, zwłaszcza w sytuacji, gdy miłość własna wskazuje, że człowiek może spodziewać się kary za swoje uczynki. Choć należy zwrócić uwagę, że wskazanie na brak czystego sumienia jako na powód wzbraniania się przed śmiercią, często jest tylko pretekstem, pozorną chęcią wypełniania innej powinności – zachowywania życia. W istocie rzeczą jest sprzeciwieniem się Boskiemu prawu. Geulincx uważa, że tę powinność należy wypełnić choćby z tego powodu, że chociaż dotąd człowiek mógł wielokrotnie czy też nawet zawsze występować przeciw prawu Bożemu, jest to ostatnia szansa w ludzkiej kondycji, żeby być Bogu uległym. Co więcej, człowiek powinien sobie uświadomić, że wzbranianie się przed śmiercią jest nadaremne. Nie jest on w stanie wpłynąć na nakaz Boga. Jak pisze: „Kiedy bowiem wezwie mnie Bóg, chcąc czy nie, pójdę; jakże jestem głupi i próżny ja, któremu w rzeczy tak poważnej podoba się żartować i marnować czas na sprzeciwianie się”<sup>196</sup>. Pozostaje więc człowiekowi odejść z tego świata, gdy Bóg tego zażąda.

Tu trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną trudność związaną z tą powinnością: należy odczytać właściwy czas, żeby też nie interpretować błędnie pewnych wydarzeń jako znaków, którymi Bóg miałby wzywać człowieka do siebie: „Nie będę jednak miał [jako] skrzydeł utrapień życia lub niepowodzeń ludzkiego losu, które tak wielu wściekłych na siebie i gwałtownych uniosły”<sup>197</sup>. Pamiętając jednak o ułomnościach ludzkiego ducha, Geulincx każe nam traktować te słowa jako swoje postanowienie, nie jako pewność, że tak uczyni. Jeśli by bowiem stało się jego udziałem zniechęcenie do życia z powodu przeciwności losu, to tylko Bóg wie, co on wówczas zrobi. Geulincx bardzo szczerze wyznaje: „Utwierdzam się i głęboko przekonuję sam siebie, żeby z powodu zniechęcenia do życia

---

<sup>196</sup> *Cum enim evocabit me Deus, velim nolim, adero; sed tantum ineptus ego et vanus, quem in re tam seria nugari iuvat, et operam perdere reluctando*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §4, 2 (s. 58).

<sup>197</sup> *Alae tamen mihi non erunt, quae tam multos in se rabidos et violentos sustulerunt, vitae taedia, vel sortis humanae calamitates*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §4, 2 (s. 58).



i szkód ludzkiego losu nie upadać na duszy, bo co rzeczywiście uczynię lub czego nie uczynię, Bóg wie”<sup>198</sup>. Słowa te w momencie, gdy mowa o pokorze, brzmią jednak przede wszystkim jak ćwiczenie się w niej filozofa<sup>199</sup>. Pierwszą powinnością jest więc poddanie się woli Boga w kwestii wezwania do odejścia z życia.

Druga powinność, którą Geulincx uważa za najważniejszą w etyce, ponieważ na niej opierają się inne powinności, to: „nie odchodzić nie wezwanym, nie opuszczać stanowiska i posterunku bez rozkazu najwyższego władcy”<sup>200</sup>. Człowiek nie powinien przywłaszczać sobie prawa decyzji o swojej śmierci. Kiedy Bóg nie wzywa, konieczną rzeczą jest pozostać wśród żywych. Powinnością człowieka jest zachowywanie swojego życia. Decyzję o własnej śmierci mogą pozostawiać człowiekowi tylko ci, którzy fałszywie sądzą, że życia dotyczy kategoria posiadania, a człowiek korzysta

---

<sup>198</sup> (...) *firmiter propono, et penitus in animum meum induco, propter vitae taedium et sortis humanae calamitates animam non abiicere, sed quid revera facturus anon facturus sim, Deus novit*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §4, 5 (s. 246)*.

<sup>199</sup> Van Ruler we Wstępie do przekładu *Etyki* na język angielski twierdzi, że stosunek Geulincxa do śmierci jest wyrazem osobistych zmagani: za wzmocnieniem ducha ukrywa się ból i obsesja samobójstwa (A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt., s. XXXI). Wydaje się jednak, iż jest to nadinterpretacja słów Geulincxa, a jego zainteresowanie śmiercią wynika z oczywistej konieczności uwzględnienia jej jako części kondycji ludzkiej. Tony bardziej osobiste w dziełach Geulincxa zaś nie są odosobnione i nie dotyczą wyłącznie śmierci. Van Ruler zdaje się zresztą skłaniać ku takim emocjonalnym ocenom, pisze bowiem również: „Geulincx był nieszczęśliwym człowiekiem, a jego filozofia nieszczęśliwego człowieka receptą na szczęście” (*Geulincx was an unhappy man and his philosophy an unhappy man's recipe for happiness*; A. Geulincx, *Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, wyd. cyt., s. XXXII). Trzeba zauważyć jednak, że nie są to wypowiedzi oryginalne. Van Ruler bardziej kategorycznie wyraża myśl McCrackena, który napisał: „Częste odniesienia Geulincxa do śmierci i fakt, że wyraźnie uważał pokusę samobójstwa za poważną pokusę moralną, prawdopodobnie nie są niezwiązane z jego osobistą historią. Jego życie było bardzo nieszczęśliwe” (*The frequency of Geulincx's references to death and the fact that he obviously regarded the temptation to suicide as a serious moral temptation are probably not unconnected with his personal history. His life was most unhappy*; D. J. McCracken, *Thinking and Valuing. An Introduction, Partly Historical, to the Study of the Philosophy of Value*, wyd. cyt., s. 137).

<sup>200</sup> (...) *non abire non evocatum, iniussu summi illius Imperatoris de praesidio et statione vitae non scedere*; A. Geulincx, *Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §5, 1 (s. 58)*.

z niego, jak długo mu się podoba. Być może więc ma rację Cicero, gdy mówi: „Niechże więc ucichną te babskie niemal brednie, że umrzeć przed czasem jest nieszczęściem. Przed jakimże czasem? Czy wyznaczonym przez naturę? Wszak pożyczyła nam życia niby pieniędzy, nie oznaczając z góry żadnego terminu. Dlaczego więc narzekasz, jeśli domaga się zwrotu, kiedy chce? Przecież pod tym warunkiem je otrzymałeś”<sup>201</sup>. Życie jest użyczone człowiekowi na warunkach jego właściciela – Boga. Myśl o tym, że człowiek może zadecydować o swojej śmierci, upada w świetle wcześniejszego badania kondycji ludzkiej. Aby zadać sobie śmierć, człowiek musi wykonać jakiś ruch wobec swego ciała, a jak wiemy, nie jest sprawcą ruchu, więc nawet samobójstwo potrzebuje przyczyny ruchu, czyli Boga. Geulincx opisuje to w słowach: „Jeśli więc obszedłbym się z sobą cokolwiek zbyt gwałtownie, jeślibym postanowił pierś sobie przebić sztyletem albo gardło ścisnąć sznurem, ruch, który do zrobienia tego jest wymagany, nie ja uczynię. Bóg może go uczyni i tym samym mnie stąd oddali, nie dlatego, że ja postanowiłem odejść, lecz dlatego, że On sam, kiedy ja postanowiłem, to postanowił”<sup>202</sup>. W czym będzie więc tkwiła niegodziwość człowieka, skoro to Bóg jest sprawcą ruchu także w chwili samobójstwa? Niegodziwość tkwi w woli, w pragnieniu śmierci, mimo że Bóg nie wzywa, a wola, jak to wynika z badania siebie, jest jedyną rzeczą, która, choć w sposób względny, zależy od człowieka. Tak więc, choć to Bóg jest sprawcą ruchu potrzebnego do dokonania samobójstwa, niegodziwość samego czynu pada na człowieka jako na tego, kto zechciał się zabić.

Podjmując kwestię chęci przyspieszenia śmierci ze względu na przeciwności losu, Geulincx polemizuje z wypowiedziami Seneki, którego postawa stanowi dla niego przykład błędnego sta-

---

<sup>201</sup> Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, 1, 39, 93; w: Cicero, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., t. 3, s. 534.

<sup>202</sup> *Si igitur ego quidquam gravius de me consulam, si pectus mihi pugione perfodere, aut gulum laqueo frangere constituam, motum, qui ad hoc exsequendum requiritur, ego non faciam. Deus forte faciet, et hoc ipso abiget me hinc; non quia ego abire constitui, sed quia ipse me constituente id constituit*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §5, 2 (s. 59).

nowiska w tej materii. Napisze nawet o Senecie słowa następujące: „Powiedziałbyś, że słuchasz żołnierza, albo raczej rozbójnika, wśród rzezi i krwi ciesząc się, a nie filozofa”<sup>203</sup>. I w innym miejscu: „Wielekroć popada w zwykłe sobie szaleństwa, a owa krwawa i wstrętna trąba sygnałowa rozbrzmiewa przeciw prawu Boga”<sup>204</sup>. Geulincx sprzeciwia się wynikającej z uwarunkowań zewnętrznych postawie wobec śmierci. Geulincxowi bliższy jest z pewnością krytykowany przez Senekę Rodyjczyk zamknięty przez tyrana w klatce, który mówi: „Człowiek póki żyje, powinien we wszystkim pokładać nadzieję”<sup>205</sup>, niż Seneka pytający retorycznie: „Czy mam spodziewać się okrucieństwa choroby lub człowieka, chociaż mógłbym ominąć bez szkody męczarnie i rozproszyć przeciwności?”<sup>206</sup>. Postawa wobec śmierci jest zawsze taka sama, ból i cierpienie nie mają na nią wpływu<sup>207</sup>.

Nie tylko odrzucenie względności różni Geulincxa i Senekę. Ponieważ dla Geulincxa życie ma wartość samo w sobie jako dane

---

<sup>203</sup> *Militem, aut verius latronem inter caedes et sanguinem exsultantem audire te dicas, non philosophum*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 28 (s. 257).

<sup>204</sup> *Iterum iterumque in solitos suos furores abit, et cruentum illud ac execrabile classicum contra Dei legem clangit*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 29 (s. 258).

<sup>205</sup> (...) *omnia (...) homini, dum vivit, speranda sunt*; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 70, 6–7. W przekładzie Kornatowskiego: „Póki żyje, powinien człowiek spodziewać się wszystkiego” (Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 257).

<sup>206</sup> *Ego expectem vel morbi crudelitatem vel homini, cum possim per media exire tormenta et adversa discutere?*; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 70, 15. W przekładzie Kornatowskiego: „Miałbym czekać bezlitosnych mąk, zadawanych przez chorobę lub przez człowieka, skoro mogę uniknąć katuszy oraz rozproszyć przeciwności?” (Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 260).

<sup>207</sup> Geulincx nie zgodziłby się z Seneką, że można wybrać śmierć w przypadku, gdy ból i cierpienie odbierają człowiekowi wszelki sens i cel życia. Odrzuciłby jako błędne następujące rozważania Seneki: „Choroby nie będą unikał przez śmierć, oczywiście choroby uleczalnej i nieszkodliwej dla umysłu. Także ze względu na boleść nie zadam sobie gwałtu: umrzeć w ten sposób znaczy tyle, co dać się zwyciężyć. Gybym wiedział wszelako, że będę musiał znosić boleść stale, odejść – nie dla samego bólu, lecz dlatego, że będzie mi przeszkadzał we wszystkim, co jest celem życia” (Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 58, 36, przekład za: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, wyd. cyt., s. 205–206).

przez Boga i to w wymiarze, jaki On określił, nie ma takich okoliczności, które umniejszałyby tę wartość. Co więcej, śmierć dla Geulincxa nie jest czymś, z czym należałoby walczyć, ponieważ to Bóg odwołuje człowieka z jego ludzkiej kondycji. Samobójstwo nie jest wyrazem wolności człowieka. Geulincx nazywa zbrodniczymi ręce tych, którzy zadali sami sobie śmierć, a egoizmem przekonanie, że człowiek może żyć, dopóki tak mu się podoba, i umrzeć, kiedy żyć przestanie mu się podobać. Mylił się Seneka, pisząc: „Podoba się? Żyj. Nie podoba się? Możesz wrócić tam, skąd przybyłeś”<sup>208</sup>. Geulincx przywołuje też słowa Seneki z dzieła *O Opatrzności*, gdzie czytamy między innymi: „Przede wszystkim postarałem się o to, aby nikt was nie zatrzymywał wbrew waszej woli. Droga do wolności otwarta. Jeżeli nie chcecie walczyć, możecie uciekać. I dlatego z wszystkich konieczności, jakim z mej woli jesteście poddani, nie uczyniłem żadnej łatwiejszą od śmierci. Żywotnej sile wyznaczyłem miejsce na zboczach spadzistym: ciągnie ją w przepaść. Zastanówcie się tylko, a zobaczycie, jak krótka i jak wygodna droga prowadzi do wolności. Przy wyjściu z życia nie postawiłem przed wami tak wielu opóźniających przeszkód, jak kiedy do niego wchodzić. W przeciwnym razie los miałby zbyt wielką władzę nad wami, gdyby człowiek z taką powolnością umierał, z jaką się rodzi. (...) Sama chwila, która nazywa się śmiercią, kiedy dusza rozstaje się z ciałem, jest zbyt krótka, by można odczuć jej błyskawiczność. (...) I czy wam nie wstyd? Oto boicie się czegoś tak długo, co tak szybko się dzieje”<sup>209</sup>. Geulincx krytykuje przede wszystkim sam obraz Boga. Seneka posłużył się bowiem porównaniem Boga do wodza, który wskazuje żołnierzom możliwość ucieczki z placu boju, ale, jak dostrzega Geulincx, nie chodzi tu o ucieczkę – odwrót taktyczny, ale ucieczkę – dezercję, będącą wynikiem tego, że żołnierz nie chce walczyć. Taki wódz w oczach Geulincxa jest nierozumny i lekkomyślny. Zauważa jednak, że aby wyrazić myśl Seneki,

<sup>208</sup> *Placet: vivere. Non placet: licet eo reverti, unde venisti; Seneca, Epistulae morales ad Lucilium*, 70, 15. W przekładzie Kornatowskiego: „Podoba ci się? – żyj. Nie podoba się? – wolno powrócić tam, skądś przyszedł” (Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, wyd. cyt., s. 260).

<sup>209</sup> Seneka, *O Opatrzności*, 6, 7–9, przekład za: Seneka, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 538–539.

właściwsze byłby raczej porównanie do nadzorcy więzienia, który oznajmiwszy więźniom, że otworzył bramy i okna, rozkuwszy ich z kajdan, mówi do nich, że mogą uczynić, jak im się podoba: zostać albo odejść.

Geulinx zwraca też uwagę, że to, iż czegoś można dokonać z łatwością, nie oznacza jeszcze, że należy tego dokonać i jest to dobre. Mówi on, że przecież bardzo łatwo można zabić własnego ojca czy dobrego władcę, skoro można mieć do nich bardzo bezpośredni dostęp, nie są bowiem otoczeni przez ochronę, bo nie spodziewają się napaści; ale czy taki mord nie byłby uważany za szczególnie odrażający? Jak twierdzi Geulinx, „im większa jest jakaś nikczemność, tym większą pozostawia nam łatwość jej dokonania”<sup>210</sup>. To, że łatwo może człowiek pozbawić się życia, nie znaczy, że dokonanie tego należy pochwalić. Geulinx zauważa, że w etyce kategorii „łatwość” i „trudność” nie stanowią reguł, chodzi o nakaz i zakaz. Właściwym czynem jest to, co nakazane, a nie to, co łatwe. Grzechem zaś jest to, co zakazane, a nie to, co trudne. Błędnie też, według Geulinx, Seneka uważa, iż człowiek rodzi się powoli, a umiera szybko. Tak samo bowiem chwilą jest czas przeznaczony na wejście w ludzką kondycję, jak na wyjście z niej. Wynika to z tego, że człowiek jest tylko wtedy właściwie człowiekiem, gdy wszystkie jego części są jednocześnie obecne, a nie istnieje jako człowiek wtedy, gdy wszystkie jego części są jednocześnie nieobecne. Tę kwestię Geulinx podsumowuje w jednym zdaniu: „To, co tak szybko staje się, odpokutowuje się wiecznymi mękami, a niegodziwości nie odpokutowuje się nigdy”<sup>211</sup>.

Z powinności zachowywania życia wypływa powinność następna, która jest związana z ludzkim ciałem. Jest to: zaspokajanie jego potrzeb, chronienie go i rozmnażanie. Zaspokajanie potrzeb ciała polega na tym, „żebym swoje ciało pokrzepiał, żebym jadł,

---

<sup>210</sup> (...) *quo gravius est scelus aliquod, ea nobis maiorem eius perpetrandi reliquisse facilitatem*; A. Geulinx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 30 (s. 258).*

<sup>211</sup> *Quod tam cito fit, aeternis suppliciiis luitur, et nunquam eluitur nefas*; A. Geulinx, *Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §5, 6 (s. 63).*

pił, spał i żebym w tym wszystkim zachowywał miarę, żebym czekał cierpliwie na głód, pragnienie, sen, żebym nie przywoływał, nie uprzedzał z powodu zbytku, żebym, gdy te mnie ogarną, łatwo je zaspokajał”<sup>212</sup>. Do chronienia ciała należy „powinność strzeżenia siebie przed jawnymi niebezpieczeństwami wobec życia, stosowania lekarstw i innych także błagania czy proszenia o pomoc, jeśli przypadkiem napotkam niebezpieczeństwo w postaci wody, rozbójników, choroby, biedy czy inne podobnego rodzaju”<sup>213</sup>. Powinność rozmnażania się, rozumiana jako „żywienie i pokrzepianie rodzaju ludzkiego”<sup>214</sup>, wynika z nakazu Boga, w którym Bóg zarówno nakazuje pozostawać w świecie człowiekowi jako konkretnej jednostce, jak i rodzajowi ludzkiemu w ogóle. Geulincx pisze: „Tak jak zaś ciało swoje nie tylko powinniśmy żywić, aby przetrwało, lecz także wzmacniać, aby do owych funkcji, do których przez naturę zostało przeznaczone, było zdadne, tak rodzaj ludzki nie tylko stara się poprzez rozmnażanie wzmocnić się, lecz i powiększyć”<sup>215</sup>. Zobowiązanie do rozmnażania nie jest zaś równo nałożone na wszystkich, zależy od potencjału intelektualnego oraz statusu majątkowego i społecznego, nie może jednocześnie być uwarunkowane wyłącznie wygodą jednostki. Geulincx uważa: „Od tej zaś powinności rozmnażania się niekiedy wyłączeni są ci, którzy nadzwyczajnie uczciwi i uczeni także innych bez wątpienia mogą poprzez uczciwość obyczajów i wiedzę kształtować na uczciwych. (...) Pozostali, którzy nie tak wiele pieniędzy w spisach podają, którzy ani na tyle nie odznaczają się obyczajami i wiedzą, zaliczani przeważnie

---

<sup>212</sup> (...) *corpus meum reficere, edere, bibere, dormire; et haec omnia moderari: famem, sitim, somnum praestolari, non accersere, non luxu antecapere; ubi occuparunt, iis quae in promptu sunt profligare*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §6, 1 (s. 64).

<sup>213</sup> (...) *cavendi mihi a manifestis vitae periculis, et remedia adhibendi, ac aliorum etiam opem implorandi, mendicandi, si forte in aqua, in latrones, in morbum, in egestatem, et id genus alia vitae discrimina praecipitatus ero*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §6, 1 (s. 64).

<sup>214</sup> Por. A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §6, 2.

<sup>215</sup> *Sicut autem corpus nostrum non tantum nutrire debemus, quo perduret, sed augere etiam, quo functionibus illis, ad quas a natura destinatum est, sufficiat; ita genus humanum non tantum instaurare generando, sed et multiplicare nobis incumbit*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §6, 2 (s. 64).

do proletariuszy, powinni poświęcać się rodzeniu i wychowywaniu dzieci: większa część świata dotąd odczuwa brak mieszkańców. (...) Twierdzą jednak, że ci, którzy ze względu na swoją wygodę albo swawolę, albo zaszczyt, albo podziw u plebsu, prowadzą życie w celibacie, sprzeciwiają się poleceniu Boga”<sup>216</sup>. Zadania nałożone przez tę powinność człowiek, według Geulincxa, najchętniej i z zadowoleniem spełnia, ale gdy spełnia je dla własnej przyjemności, zapomina o nakazie Boga i nie można ich już wtedy rozważać w kategoriach powinności.

Trzeba też podkreślić wspomniane wyżej umiarkowanie w zaspokajaniu potrzeb ciała. Geulincx odwołuje się w tym miejscu do zaleceń lekarzy, wymieniając Hipokratesa. Gdy wskazuje, że w przypadku niebezpieczeństwa, choroby lub biedy należy prosić o pomoc, gani jednocześnie fałszywe pojmowanie honoru, nie pozwalające tego uczynić. W takim postępowaniu widzi raczej hańbę, ponieważ człowiek przeciwstawia się poleceniu Boga i, co więcej, przedkłada nad nie własną cześć. Geulincx przestrzega wielokrotnie przed zapominaniem, że powinności wynikają z nakazu Boga. Przez właściwą postawę, czyli „przez niewzruszone więc (i tak powinienem) przystąpienie do moich powinności (albowiem nic oprócz nich nie należy do mnie) nie mogę wymyślić sobie żadnego powodu do strachu lub zmartwienia, dokądkolwiek zwróciłbym się, wszystko każe mi nie troszczyć się, wszystko każe, żebym był dobrej myśli”<sup>217</sup>. Jeśli więc okazuje się, że człowiek nie jest w stanie spełniać tej powinności, zamiast odczuwać strach i dręczyć się z tego powodu, powinien zastanowić się, czy raczej nie wynika

---

<sup>216</sup> *Ab hac autem obligatione generandi eximuntur subinde, qui egregie probi ac docti, alios etiam probitate morum ac doctrina facile possunt ad virtutem informare. (...) Caeteri, qui tantum aeris in censum non deferunt, qui nec tantum moribus et doctrina valent, ad proletarios plerumque referendi; proli generandae et educandae vacare debent: maior pars orbis adhuc incolis caret. (...) hoc confirmo, eos qui sui commodi, aut licentiae, aut honoris, aut admirationis apud plebeculam gratia, coelibem vitam agunt, Dei mandato contravenire; A. Geulincx, Etyka, Traktat 1, rozdział 2, sekcja 2, §6, 2 (s. 64–65).*

<sup>217</sup> *Igitur rigide (et sic debeo) insistendo obligationibus meis (nam nihil meum est praeter illas) nullam mihi vel cogitatione fingere possum timoris aut sollicitudinis ansam; quoquo me vertam, omnia iubent me sine cura esse, omnia iubent me bono animo esse; A. Geulincx, Etyka, Traktat 1, rozdział 2, sekcja 2, §6, 3 (s. 66).*



to z faktu, że zaczęła właśnie obowiązywać go inna powinność – umieranie, ponieważ Bóg wzywa do siebie. Powinności zaś nie są jedne lepsze od drugich, istotne jest ich właściwe odczytanie i wypełnianie.

W odniesieniu do powinności trzeciej, tak jak i do drugiej, Bóg wymaga naszej zgody. Musimy pragnąć tych wszystkich ruchów, które konieczne są do pokrzepiania ciała, jego ochrony czy rozmnażania. Geulincx potępia postawy skrajnie ascetyczne, odrzucające całkowicie troskę o ciało i pozostawiające ją w wyłącznej gestii Boga, jako szaleństwo. Mówi o konieczności współpracy (*cooperatio*)<sup>218</sup> człowieka z Bogiem.

Powinność czwarta, wynikająca z trzeciej, nakazuje, aby człowiek wyuczył się jakiejś umiejętności, dzięki której mógłby wypełniać nakaz zachowywania życia. Wyuczenie się określonej umiejętności wiąże się z obraniem pewnego sposobu życia, któremu pilnie należy się poświęcać, a raz go wybrawszy, nie zmieniać przy byle sposobności. Należy też obrać taki tryb życia, który jest wystarczający do zachowywania ciała zgodnie z powinnością trzecią. Jak pisze Geulincx: „Taki więc niech będzie tryb życia, jaki wystarcza, aby się wyżywić, a tyle pożywienia, ile wystarcza do życia, wreszcie tyle życia, ile dał Bóg”<sup>219</sup>. Należy zwrócić także uwagę na to, że tryb życia ma być odpowiedni do jednostkowych predyspozycji człowieka: jego inteligencji, charakteru i tężyzny fizycznej. Zawsze jednak, jak w poprzednich powinnościach, należy mieć na uwadze nakaz Boga i pamiętać, że w mocy człowieka są tylko postanowienia. Geulincx zauważa, iż z tą powinnością wiąże się najwięcej ludzkich zmartwień: „najbardziej martwią się ludzie zaopatrywaniem się w owe środki, które dostarczają pożywienia”<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Por. A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §6, 23.

<sup>219</sup> *Tantum igitur sit condicionis, quantum ad victum, et tantum victus, quantum ad vitam sufficit, vitae denique tantum, quantum Deus dederit*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §7, 2 (s. 68).

<sup>220</sup> (...) *maxime enim solliciti sunt homines in comparandis illis mediis, quae victum suppeditant*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §7, 5 (s. 271).

Przy tej okazji filozof wskazuje na dwa rodzaje zmartwienia. W odniesieniu do wspomnianej powinności mamy do czynienia ze zmartwieniem-aby (*sollicitudo-ut*), czyli człowiek martwi się, aby przez pewne środki, tryb życia, osiągnąć wszystko, co potrzebne do zachowania życia. Zupełnie inny rodzaj zmartwienia ogarnia człowieka w sytuacji, gdy odchodząc z tego świata, ma na uwadze los swoich bliskich, czyli martwi się, aby nie mieli się oni źle, oraz swój własny, czyli martwi się, aby nie odebrał zasłużonej kary. Mamy wtedy do czynienia ze zmartwieniem-aby-nie (*sollicitudo-ne*). Jednakże w ramach etyki Geulincxa posłuszeństwo nakazowi Boga odsuwa wszelkie zmartwienia.

Bezpośrednio z czwartej powinności wypływa piąta, która nakazuje, aby człowiek wiele rzeczy czynił i wielu doznawał, odpowiednio zachowywał lub zmieniał tryb życia. Podejmując naukę jakiejś umiejętności, należy przygotować się na trudy z tym związane: na nieprzespane noce, brak czasu na rozrywki, głód i chłód. Często trzeba będzie znieść przykrości w postaci ludzkiej krytyki lub zawiści. Być może człowiek stanie się przedmiotem drwiny, plotek czy pogardy. Geulincx wskazuje konkretnie, na jakie trudności narażony jest człowiek w przypadku trzech trybów życia: uczony często musi tłumić obrzydzenie, znosić zawiść i krytykę; urzędnik za swoje czuwanie i troskę otrzymuje niewdzięczność ludzi; osoba niskiego stanu cierpi biedę, pogardę i poniewierkę. Wtedy zaś, gdy ktoś zmienia swój tryb życia, narażony jest szczególnie na strach, niepokój i wyśmianie. Lecz skoro taki jest nakaz Boga, trzeba to wszystko znosić.

Powinność szósta stanowi uzupełnienie piątej, ponieważ nakazuje „dawać niekiedy odpocząć duchowi”<sup>221</sup>. Choć dla niektórych, jak twierdzi Geulincx, dołączenie tej powinności jest rzeczą śmieszną dlatego, że poświęcają się temu, co wchodzi w jej zakres, chętnie z własnej woli, nie tylko w sposób wystarczający, ale nawet bardziej, to jest ona konieczna. Czym innym jest odświeżać odpowiednio swego ducha, bo Bóg tak kazał, niż robić to, ponieważ tak

---

<sup>221</sup> (...) *remittendi subinde animum*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 1 (s. 69).

się człowiekowi podoba, bo sprawia mu to przyjemność. Powinność ta ma przede wszystkim na uwadze to, aby duch nie załamał się pod wpływem podjętych wysiłków. Należy więc niekiedy korzystać z uroków świata: spacerować, bawić się i żartować, snuć opowieści w gronie przyjaciół, bywać na ucztach, pić i tańczyć, a nawet, jak to nawiązując do Seneki, określa Geulincx, „postępować głupio”<sup>222</sup>, byle wszystko w stosownym czasie. Po takim odpoczynku duch ludzki gotowy jest na nowe wyzwania: „bardziej napięty jest ten łuk, który, po tym jak został zwolniony, na nowo jest napinany”<sup>223</sup>. Geulincx przyznaje rację Senece, piszącemu w dialogu *O spokoju ducha*: „Przecież i sam Sokrates nie wstydził się zabawiać z dziećmi, i Katon winem orzeźwiał siły, kiedy czuł się strudzony pracą dla dobra państwa, i Scypion swe ciało wojownika i triumfatora wprawiał w rytm tańca (...)”<sup>224</sup>. Zarazem jednak przypomina, że rozważania Seneki mają błędne podstawy: to wszystko, co służy pokrzepianiu ducha, nie jest czynione dla uzyskania wolności, przeciwnie – tylko człowiek wolny może to wszystko robić. Czynienie tego wszystkiego dla wolności jest iluzją i, przeciwnie, prowadzi do zniewolenia. Człowiek pokrzepia ducha, aby podjąć wysiłek w służbie nakazom Boga. Geulincx zauważa, że powinność ta nie jest konieczna, ma miejsce tylko wtedy, gdy człowiek nie może bez niej wywiązać się z nakazów Boga. Są tacy ludzie, których duch jest tak mocny i stały, że nie potrzebuje, aby go pokrzepiać.

Rozważając zakres szóstej powinności, można postawić sobie pytanie, w jaki sposób wskazać różnicę między ludźmi, którzy pokrzepiają swego ducha z powodu nakazu Boga, a ludźmi, którzy czynią to dla własnej przyjemności. Geulincx przyznaje, że często w swoich zewnętrznych działaniach ci ludzie, jak ich odpowiednio określa: uczciwi, czyli dobrzy, oraz nieuczciwi, czyli źli, nie różnią się od siebie. Różnica leży bowiem we wnętrzu człowieka – w przyczynie działań. O ludziach nieuczciwych można mówić,

---

<sup>222</sup> *Desipiendum*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 1 (s. 69).

<sup>223</sup> *Contentior est arcus quem, postquam relaxatus fuerat, denuo contendimus*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 1 (s. 70).

<sup>224</sup> Seneka, *O spokoju ducha*, 17, 4, przekład za: Seneka, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 584.

że dogadzają sobie. Ludzie uczciwi, nawet gdy wydaje się, że dogadzają sobie we wszystkim, naprawdę odmawiają sobie, dlatego, że czynią to nie z miłości do siebie, ale z obowiązku. Geulincx pisze: „Lecz tak jak ten, kto odwiedza lekarza z powodu przyjmowania leku, nie czyni tego, aby przyjmować lek, lecz aby być zdrowym, tak samo jak na przykład płynący do Indii kupiec, który z powodu burzy wyrzuca swoje towary do morza, nie czyni tego, aby je wyrzucić, lecz aby ocalić siebie<sup>225</sup> – tak o dobrym człowieku, który tylko do tego stopnia dogadza sobie we wszystkim, aby być posłusznym Bogu (w przeciwnym razie nie mając zamiaru sobie dogadzać), trzeba powiedzieć, że nie dogadza sobie we wszystkim, lecz że jest posłuszny Bogu i że odmawia sobie (...)”<sup>226</sup>. W ocenie działań człowieka należy zwracać uwagę na ich ostateczny cel, którym dla nieuczciwych są oni sami, dla uczciwych posłuszeństwo Bogu. Nie pozwala to jednak odróżnić jednoznacznie dobrych ludzi od złych. Niektórzy mogą swoje upodobanie w pokrzepianiu ducha próbować ukryć za maską surowości, czy krytyki wobec innych. Geulincx broni powinności szóstej, mówiąc, że po pierwsze, nie jest aż tak istotną sprawą kwestia odróżniania ludzi dobrych od złych, po drugie, trudność w ich odróżnianiu jest także wtedy, gdy usuniemy tę powinność, a po trzecie jednak, można wskazać, iż ludzie dobrzy i źli te same działania przeprowadzają w inny sposób. Kwestia odróżniania dobrych i złych nie powinna człowieka za bardzo zajmować, ponieważ dla niego naprawdę istotną rzeczą jest to, aby sam był dobry. Co do różnic w sposobie działania, to Geulincx zauważa: „dobrzy nie uczynią tego, chyba że otrzymają rozkaz, źli uczynią, chociaż są powstrzymywani; dobrzy czynią, jakby czyniąc coś innego, źli, jakby to jedno tylko czyniąc; dobrzy tak, jak przybysze i spieszący dokądinąd, źli tak, jak tubylcy i ma-

---

<sup>225</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1110a.

<sup>226</sup> *Atqui, sicut qui medicum adit pharmaci bibendi causa, non id facit quo pharmacum bibat, sed quo sanus sit; item sicut mercator in Indiam forte navigans, qui suborta tempestate merces suas eiicit in mare, non id facit quo eas eiicit, sed quo salvus sit – sic vir bonus, qui tantum ideo indulget genio ut Deo pareat (alioqui non indulturus), non genio suo indulgere, sed Deo parere, et genium suum (...) defraudare dicendus est; A. Geulincx, Etyka, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 3 (s. 71).*

jący tu pozostać; dobrzy chwytają przyjemność, źli zostają przez przyjemność schwytani”<sup>227</sup>.

Powinność siódma, ostatnia z wymienionych przez Geulincxa, dotyczy narodzin człowieka. Polega ona na byciu zadowolonym z faktu swych narodzin, nieprzeklinaniu ich i nieskarżeniu się na nie. Człowiek nie powinien też nigdy przeklinać tych, którzy go spłodzili, a tym bardziej tego, kto wprowadza w ludzką kondycję, czyli Boga. Powinność ta daje Geulincxowi okazję do określenia, co on sam rozumie przez narodziny. Choć już mówiliśmy o tym, przypomnijmy. „Narodziny” to nie „wydanie na świat”, czyli moment, w którym człowiek zaczyna funkcjonować poza ciałem swej matki. „Narodziny” to związanie ducha z ciałem za sprawą Tego, kto umieszcza człowieka w łonie matki. Geulincx nie uważa, jakoby embrion na początku był jakby automatem, żyjącym na wzór rośliny czy zwierzęcia, pozbawionym świadomości i poznania. Ponieważ człowiek posiada już w łonie matki pewne wyobrażenia, czyli idee wrodzone, od samego początku jest „prawdziwym człowiekiem, składającym się z duszy myślącej i ciała”<sup>228</sup>. Zaznaczyć tu należy, że nie kwestionuje on, iż płód rozwija się etapami, twierdzi na przykład, że człowiek zyskuje „główne części, takie jak mózg i serce (...) około czternastego dnia od poczęcia, czyli cielesnego połączenia rodziców”<sup>229</sup>.

Geulincx zdaje sobie sprawę, że zwykle stosunek człowieka do swoich narodzin wynika z jakości jego życia. Wśród niepowodzeń zaczyna skarżyć się na to, iż się urodził. Mogą to być niepowodzenia cielesne lub duchowe. Niepowodzenia cielesne wynikają przede wszystkim ze słabości naszych ciał, które tak łatwo mogą zostać uszkodzone lub wręcz unicestwione. Niepowodzenia

---

<sup>227</sup> (...) *boni, tanquam non facturi nisi iuberentur; mali, tanquam facturi etiamsi vetarentur; boni, tanquam aliud agentes; mali, tanquam id unum agentes; boni, tanquam advenae et alio properantes; mali, tanquam indigenae et mansuri; boni capiunt voluptatem, mali voluptate capiuntur*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §9, 4 (s. 72).

<sup>228</sup> (...) *verum hominem, anima rationali et corpore constantem*; A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §10, 2 (s. 276).

<sup>229</sup> (...) *partes principes, veluti cerebrum et cor (...) circiter die quarto decimo a conceptione, seu carnali coniunctione parentum (...)*; A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §10, 2 (s. 276).

duchowe wynikają zaś albo z niewiedzy intelektu, albo z nieprawości woli. Niewiedza bierze się z błędnego kierunku filozofowania, gdy nie zaczynamy od początku, czyli od badania siebie. Nieprawość woli to odmówienie posłuszeństwa rozumowi, powodowane głównie przez ludzkie zmysły. Takiej postawy nie należy przyjmować: „Dobrem jest to, że się urodziłem, nawet w takich okolicznościach, ponieważ Bóg zechciał, abym się urodził i w takich okolicznościach. Z jakiegokolwiek przyczyny staje się to, co tak staje się, nie mam nic przeciwko temu, tylko zgadzam się z Jego wolą, a ponieważ zechciał, żebym się urodził, cieszy mnie to, że się urodziłem w jakikolwiek sposób”<sup>230</sup>.

Mówiąc o niepowodzeniach, Geulincx odnosi się do ich przyczyn. Choć jego zdanie jest jednoznaczne, a mianowicie, że poszukiwanie tych przyczyn nie należy do etyki, to jednak stawia pytanie o możliwe przyczyny i wskazuje trzy odpowiedzi. Pierwsza z nich nawiązuje do Platona. Gdzieś wcześniej ja-dusza zgrzeszyłem wobec Boga i teraz strącony w ciało odbywam w nim karę, niczym w więzieniu. Najcięższą wszak karą, jak spostrzega ironicznie Geulincx, jest ta, że zapomniałem o zbrodni, za którą mam zadośćuczynić. Druga odpowiedź została wskazana przez chrześcijan: przyczyna tkwi w grzechu pierwszych rodziców. A że tak może być, wynika z doświadczenia, bo przecież „niekiedy pewne wady ciała, także ducha i umysłu, przechodzą z rodziców na dzieci i jakby z rąk do rąk są przekazywane”<sup>231</sup>. Geulincx jako przykład takiej dziedziczonej wady podaje skłonność do pijaństwa. Trzecia odpowiedź, o której Geulincx mówi, że jemu można ją przypisać, właściwie uchyla pytanie o przyczynę. Twierdzi mianowicie, że niepowodzenia nie zdarzają się tym, którzy pokorni oddali się całkowicie Bogu. Niepowodzenie bowiem jest tym, co zdarza się wbrew

---

<sup>230</sup> *Bonum est, natum esse me, vel sic; quia Deus nasci me voluit, et sic. Undecunque hoc fiat, quod sic, non moror; tantum assentio voluntati eius, et quia voluit me nasci, iuvat me natum esse quomodocunque*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §10, 3 (s. 74–75).

<sup>231</sup> (...) *subinde vitia quaedam corporis, imo et animi et mentis, a parentibus in liberos diffundi, et velut per manus tradi*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §10, 3 (s. 74).

zamiarowi ludzkiego ducha, a dla człowieka pokornego nic nie dzieje się wbrew temu zamiarowi.

Geulincx twierdzi, że wymienione powinności zostały nakazane przez Boga. Źródłem tego przekonania jest ich jasność i oczywistość, co człowiek postrzega rozumem. Jak pisze: „Mój Pan nie mruczy, nie szepce mi na ucho, żebym był w kłopotcie lub wątpił co do tego, czy coś polecił i co polecił. O tym, co chce, żebym uczynił, grzmi jak na Pana przystało”<sup>232</sup>. Jeżeli człowiek nie słyszy pouczeń Boga, to tylko z własnej winy, sam zagłusza je poprzez swoje żądze. Czasami Bóg zwraca się jednak do człowieka nie bezpośrednio, ale przez innych ludzi. Tym jednak, którzy mają przekazywać Jego słowa, udziela zawsze niewątpliwych znaków, aby można było ich rozpoznać.

### 3. Przeciwności, konsekwencje i racje miłości do rozumu

Postanawiając czynić to, co każe rozum, myślące ja musi uświadomić sobie, po pierwsze, że nie jest to łatwe, a więc miłość do rozumu może napotkać na szereg przeciwności; po drugie, że przyjęcie lub odrzucenie miłości do rozumu nie jest obojętną w skutkach decyzją woli; po trzecie wreszcie, że powinno odpowiedzieć sobie na pytanie: dlaczego mam kochać rozum? Te trzy kwestie zostaną teraz omówione.

#### 3.1. Wrogowie na drodze cnoty

Na drodze cnoty mogą spotkać człowieka rozmaite przeciwności. Geulincx nazywa je wrogami cnoty. Wrogowie cnoty (*hostes virtutis*) biorą się z zamięłowania i skłonności ludzi do czynienia bądź

---

<sup>232</sup> *Herus meus non mussitat, non insurrrat mihi ad aurem, ut haerere debeam aut dubitare, num quid mandet et quid mandet. Quod fieri a me vult, herilem in modum intonat*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §10, 4 (s. 75).



poniechania czegoś ze względu na uczucia. Choć ludzie w różnych skłonnościach są poruszani odmiennymi uczuciami, to właściwie wszyscy oni prowadzeni są jedną i tą samą skłonnością do działania ze względu na uczucie. Owa odmienność uczuć jest widoczna, według Geulincxa, w ludzkim ciele: u człowieka rozpustnego, na przykład, ciało najlepiej przystosowane jest do wzbudzania uczucia miłości cielesnej. Rozmaitość ludzkich wad bierze się właśnie z tego przystosowania ludzkich ciał do zupełnie różnych uczuć w zależności od wieku ludzi, ich kondycji czy doświadczeń. W samych uczuciach nie ma żadnego zepsucia. Całe zło opiera się na słabości ludzkiego ducha skłonnego do działania ze względu na uczucia. Uczucia człowiek ma poprzez ciało, czyli działać ze względu na uczucia to działać z powodu ciała.

Działania ze względu na uczucia Geulincx dzieli na trzy grupy, którym nadaje następujące określenia: cielesność (*caro*), świat (*mundus*) oraz diabeł (*diabolus*)<sup>233</sup>. Cielesność jest działaniem dla przyjemności odrzucającym wzgląd na innych ludzi. Skłonność, jaka bierze tu górę nad człowiekiem, wiedzie go do dobra sprawiającego przyjemność, na przykład miłości cielesnej. Wszelkie pragnienie jakiegokolwiek przyjemności tylko z powodu zadowolenia, jakie ona niesie, jest cielesne. W cielesności człowiek przede wszystkim uwzględnia siebie, innych tylko przypadkowo. Dotyczy ona całego rodzaju ludzkiego, zwłaszcza jednak ludzi młodych<sup>234</sup>. W cielesności obiera się taki tryb życia, jaki się podoba, bawi i sprawia przyjemność, czyli ze względu na własne zadowolenie.

Światem nazywa Geulincx działanie dla sławy. Człowiek stara się o przyjemności, wynikające z poważania innych ludzi dla niego

---

<sup>233</sup> „Ciało”, „świat” oraz „diabeł” ogólnie jako synonimy lub przyczyny grzechu są powszechnie obecne w tradycji chrześcijańskiej. Geulincx zróżnicował jednak te pojęcia i określił bardzo ściśle ich zakres.

<sup>234</sup> Mówiąc, że cielesność wabi zwłaszcza ludzi młodych, Geulincx wskazuje, iż w jej sidła wpadają oni głównie zwiedzeni przez literaturę, do studiowania której zachęcają ich rozmaici nauczyciele (zob. A. Geulincx, *Etyka*, Traktat IV, §6). Nie sposób nie przypomnieć sobie tu słów św. Augustyna z żalem wyznającego, że z wielkim zaangażowaniem śledził koleje losu Dydony, a dusza jego w tym samym czasie pozostawała z dala od Boga (zob. św. Augustyn, *Wyznania*, 1, 13, 21).

i jego działań. Podobnie jak w cielesności, także tu człowiek zwraca się przede wszystkim ku sobie, innych uwzględniając przypadkowo i instrumentalnie. Świat usidla przede wszystkim ludzi w sile wieku. Choć nie dotyczy tak wielu jak cielesność, jednak z pewnością tych, którzy mogliby stać się najlepszymi z ludzi. Ludzie oddani światu obrawszy jakiś tryb życia, trwają w nim nawet wówczas, gdy nie czerpią już z tego przyjemności, nie chcą bowiem, aby źle oceniali ich inni, aby uważali ich za niestałych. Ludzi świata, ze względu na pragnienie pochwał, cechuje chęć przekonania innych o tym, że mają się dobrze. Często więc udają, że są szczęśliwi, zapewniają o swoim zdrowiu, chętnie się swoim majątkiem i władzą. Starają się dowieść swego szczęścia poprzez odpowiednie gesty, miny, postawę ciała.

Działanie z uporu, czyli tylko dlatego, że się zaczęło, zostało przez Geulincxa nazwane diabłem. Polega więc na skłonności do trwania w jakimś działaniu, jedynie dlatego, że zaczęło się tak działać, nawet gdy zaczynają towarzyszyć temu działaniu różne niedogodności, przeciwności, straty, nieprzyjemności. Ludzie światowi łatwo w swoim trybie życia popadają w diabła, gdy, mimo że nikt ich już nie chwali i nie podziwia, a przeciwnie gardzą nimi i szydzą z nich, trwają w swym trybie życia tylko dlatego, że taki właśnie obrali. Uważają bowiem błędnie, że byłoby hańbą w takich okolicznościach swój tryb życia porzucić. Diabeł dotyczy przede wszystkim ludzi starszych.

Należy zauważyć, że choć cielesność, świat i diabeł związane są z określonymi okresami życia człowieka, to nie są to związki ścisłe i jeden człowiek może w ciągu bardzo krótkiego czasu przechodzić od jednego do drugiego. Na przykład, człowiek zaczyna pić, bo sprawia mu przyjemność dobry napój i miłe towarzystwo – to jest cielesność; potem choć jednak przyjemność minęła, dalej pije, bo nie wypada pierwszemu opuścić towarzystwo – to jest świat; wreszcie choć picie ściągą na niego tylko niesławę i przykrości, pije nadal, ponieważ nie jest w stanie zaprzestać tego, co rozpoczął – to jest diabeł.

Wśród wrogów cnoty, według Geulincxa, najgorszy jest diabeł. Po pierwsze, pozbawiony jest prawie przyjemności, zarówno oczy-

wiecie tej prawdziwej, pochodzącej z cnoty, jak i tej fałszywej, jaką mają cielesność i świat. Po drugie, diabeł jest wieczny: chce trwać w tym, co zaczął, ponieważ to zaczął. Cielesność i świat przynoszą zadowolenie przemijające. Gdy ono zniknie, pozostaje żal, ale także szansa na to, by człowiek się opamiętał. Ten, kto popadnie w niewolę diabła, zaprzedał mu się na wieki. Po trzecie, diabeł działa podstępnie i skrycie. Pod pozorem postępów w cnotie odwodzi od cnoty. Cnota wyznacza działaniom właściwe granice, diabeł każe posuwać się dalej, popycha człowieka do wad poprzez nadmiar. Cielesność i świat, choć także łudzą i wabią ludzi, to robią to zaczepiając ich na drodze cnoty, atakują z przodu, jawnie pokazują, że z cnotą nie mają nic wspólnego. Człowiek może ustrzec się diabła, pamiętając o maksymie: „aby nie za wiele!”. Geulincx przywołuje łacińską wersję za Terencjuszem: *ne quid nimis*<sup>235</sup>. Jest to tłumaczenie na łacinę drugiego z napisów nad pronaosem świątyni w Delfach, którego autorstwo, o czym już wspominaliśmy, przypisywane jest jednemu z siedmiu mędrców: μηδὲν ἄραυ<sup>236</sup>. Człowiekowi, który postanowił poświęcić się cnotie, a więc już odwrócił się od wady poprzez niedostatek, zagraża wada poprzez nadmiar, czyli właśnie pochodzące od diabła kuszenie do przekroczenia miary przez cnotę wyznaczonej. Należy więc stać przy rozumie, mając na uwadze powyższą maksymę.

### 3.2. Nagrody i kary

Konsekwencją cnoty, czyli miłości do rozumu, są nagrody, a występku, czyli miłości do siebie samego, są kary. Geulincx przedstawia listę zarówno nagród, jak i kar, które mogą stać się udziałem człowieka.

---

<sup>235</sup> Terentius, *Andria*, 1, 1, 34. Mówiąc o umiarkowaniu, tym samym zdaniem posługuje się św. Augustyn, zob. *O nauce chrześcijańskiej*, 2, 58 czy *O życiu szczęśliwym*, 4, 32.

<sup>236</sup> Arystoteles (*Retoryka*, 1389b) i Plutarch z Cheroni (*Uczta siedmiu mędrców*, 20) przypisują autorstwo Chilonowi ze Sparty, zaś anonimowy epigramat z *Antologii Palatyńskiej* (IX, 366) Pittakosowi z Mityleny.

Nagroda cnoty (*praemium virtutis*) jest coś, do czego cnota ze swej natury służy i prowadzi, czyli cel działania cnoty. Taka nagroda musi, według Geulincxa, spełniać trzy warunki. Po pierwsze, nie może należeć do istoty cnoty, ani odnosić się do samego jej wypełniania. Geulincx mówi krócej, że nagroda cnoty powinna być jej właściwością. Po drugie, nie może należeć do powinności, ale być czymś od niej późniejszym. Cnoty główne, mimo że są właściwościami cnoty, to, jako że mieszczą się w samym działaniu, w walce o cnotę, nie należą do nagrody. Po trzecie, ma być dobrem sprawiającym przyjemność działającemu. Mając to wszystko na uwadze, Geulincx wyróżnia osiem nagród za cnotę, które przypadną w udziale człowiekowi cnotliwemu, czyli, jak go określa Geulincx, człowiekowi dobremu (*vir bonus*). Są to: przyjaźń z Bogiem, szczęście, pokój, nauczanie i wiedza, godność, przyjaźń z dobrymi ludźmi, nagroda przypadkowa oraz sama cnota.

Przyjaźń z Bogiem (*amicitia cum Deo*)<sup>237</sup>, tak jak w ogóle przyjaźń, opiera się na miłości wzajemnej. Człowiek poprzez miłość do rozumu i prawa Bożego, kocha samego Boga, a Bóg kocha jego. Według Geulincxa tylko człowiek nikczemny nie odpowiada na miłość miłością, dlatego Bóg, jako najlepszy i najszlachetniejszy, niejako z konieczności musi wzajemnie kochać człowieka, który Go kocha. Nie znaczy to jednak, że miłość człowieka zasługuje na wzajemną miłość Boga. Miłość człowieka i miłość Boga różnią się od siebie. Człowiek kocha Boga miłością posłuszeństwa, ograniczającą się właściwie do kochania Jego prawa, sam Bóg jest tak wzniosły, że ludzka miłość do Niego nie sięga. Bóg kocha człowieka miłością czynienia dobra. Dzięki tej miłości udziela człowiekowi dóbr sprawiających przyjemność. Miłość Boga ogarnia człowieka i wraca do Boga jako bezwzględnego celu wszystkiego.

Największe szczęście (*felicitas*) jest udziałem człowieka, gdy jest kochany przez Boga miłością czynienia dobra i posiada wszystkie

---

<sup>237</sup> Zauważmy, że o przyjaźni człowieka z bogami, wynikającej z cnoty, pisał też Seneka. W *O Opatrzności* czytamy: „Między dobrymi ludźmi a bogami istnieje przyjaźń, której więzią zespalającą jest cnota. Przyjaźń rzekłem? Więcej, pokrewieństwo i podobieństwo. Dobry człowiek różni się tylko czasem trwania od boga”; Seneka, *O Opatrzności*, 1, 5; przekład za: Seneka, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 516.

te rzeczy, które z tej miłości mogą zostać mu dane. Wynika to także z samej definicji szczęścia. Szczęśliwy jest ten człowiek, dla którego wszystko dzieje się zgodnie z życzeniem jego ducha. Życzeniem dobrego człowieka jest czynić zawsze to, co każe rozum. W szczęściu można wyróżnić dwie części: nie robić niczego wbrew życzeniu swego ducha oraz niczego nie doznawać przeciw życzeniu swego ducha. W pierwszej z nich ukazuje się wolność człowieka. W potocznej opinii bieda, niesława czy choroby przytrafiające się człowiekowi zawsze są jakimś niepowodzeniem. Jest to opinia błędna: nie są to niepowodzenia, ilekroć przydarzają się człowiekowi dobremu. Wszystko, co spotyka człowieka dobrego, dzieje się przecież zgodnie z życzeniem jego ducha, nie może więc być dla niego zmartwieniem. Dobry człowiek jest najszczęśliwszy także wtedy, gdy znajdzie się w falaryjskim byku<sup>238</sup>, czyli wśród okrutnych tortur. Przyczyną niepowodzenia jest dla człowieka jedynie niechęć jego ducha. Człowiek dobry słuca nakazów rozumu i wypełnia chętnie swoje powinności, co powoduje, że jest szczęśliwy.

Kolejną nagrodą jest pokój (*pax*), rozumiany jako wytchnienie i uwolnienie się od bodźców, które pobudzają uczucia i zakłócają równowagę ludzkiego ducha. Ludzie powszechnie uważają, że uśmierzają uczucia, gdy są im powolni. Sądzą na przykład, że żale i płacze uśmierzają smutek, a kary i nagany gniew. Uśmierzenie to jest jednak krótkotrwałe i najczęściej prowadzi do tego, że człowiek wpada jakby w nałóg i z coraz blahszej przyczyny przyjmuje postawę poddawania się uczuciom. Z drugiej strony także nieuleganie uczuciom, opieranie się im, nie uśmierza ich, a przeciwnie – rozpala. Geulincx nawiązuje do porównania uczucia do ognia. Uległość jest jak oliwa do owego ognia dolewana, a opieranie się niczym dmuchanie, obie te czynności w konsekwencji ogień powiększają. Jaka więc powinna być postawa wobec uczuć? Dzięki

---

<sup>238</sup> Byk falaryjski to posąg z brązu, wydrążony wewnątrz, w którym umieszczał swoje ofiary Falaris, tyran Akragas, by następnie rozpalic pod owym posągiem ogień i wsłuchiwać się w krzyk umierających w męczarniach (zob. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, 2, 7, 17; *Mowa przeciw Pizonowi*, 18, 42 oraz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 66, 18).

słuchaniu nakazów rozumu ani im nie ulegać, ani się nie opierać, czyli, pozostając przy wskazanej metaforze, pozostawić – niech się pali i nic sobie z tego nie robić; palić się jednak musi, ponieważ uczucia są związane z ludzką kondycją, od człowieka zależy tylko, jak wielki będzie ogień i czy przypadkiem w nim nie spłonie. Zignorowawszy uczucia, człowiek osiąga wytchnienie, a w jego duchu zaczyna panować spokój i cisza. Uczucia są bowiem „jakby jakieś zuchwałe i kłótlive dzieci, biegające i hałasujące wokół świątyni umysłu i przeszkadzające duchowi w słuchaniu rozumu”<sup>239</sup>. W ciszy więc może teraz całą uwagę skierować na rozum, a jasno widząc, co on nakazuje, człowiek staje się mądry. I tu przychodzi kolejna nagroda cnoty – nauczanie i wiedza (*doctrina et disciplina*). Nauczanie to mądrość (*sapientia*) wyłożona w mowie. Łatwość takiego wykładania staje się udziałem człowieka dobrego. Bierze się to stąd, że dzięki właściwemu zrozumieniu i częstemu rozważaniu w swoim duchu, człowiek tak rzecz poznaje, że łatwo może ją objaśnić innym, bo jak pisze, przywołany przez Geulincxa, Horacy: „I słowa nie proszone następują za rzeczą poznaną”<sup>240</sup>. Mądrość zaś wpojona innym przez nauczanie to wiedza. Wśród ludzi przyjęte jest, że to, co człowiek pojął o prawdach wiecznych dzięki długotrwałym rozważaniom i wsłuchiowaniu się w rozum, przekazuje innym poprzez naukę. A dzięki temu w krótkim czasie można dowiedzieć się tego, nad czym inni ludzie rozmyślali latami. Jak długo nauka jest przekazywana i wspierana przez nauczyciela, tak długo nazywa się ją wiedzą, ale wreszcie uczeń może zacząć własne rozmyślenia i sam przysłuchiwać się rozumowi, aż osiągnie mądrość i zacznie ją przekazywać innym.

Wśród nagród cnoty Geulincx wymienił też godność (*dignitas*), wskazując zarazem, że właściwie zawiera się w niej wiele nagród.

---

<sup>239</sup> (...) *velut insolentes quidam et rixosi pueri, circa mentis museum cursitantes et obstrepentes, impediētesque animum in auscultatione rationis* (...); A. Geulincx, *Etyka*, Traktat V, §4 (s. 143).

<sup>240</sup> *Verbaque provisam rem non invita sequentur*; Horatius, *Ars poetica*, 311. Tekst łaciński za: Horacy, *Dzieła wszystkie*, wyd. O. Jurewicz, Ossolineum, Wrocław 1988, t. 2, s. 453 (wydanie dwujęzyczne).

Człowiek dobry dzięki temu, co powoduje, że jest dobry, zasługuje na miłość, czyli jest godny miłości wszystkich ludzi. Zasługuje na miłość czynienia dobra, ale zasługuje także, jako ten, który odkrywa przed innymi w nauczaniu rozum i prawo Boże, na miłość posłuszeństwa. Człowiek dobry jest godny zaszczytów. Zaszczyt jest bowiem świadectwem opinii jednego człowieka powziętej o cnocie innego. Nikomu więc bardziej takie świadectwo, czyli zaszczyt, nie należy się niż człowiekowi dobremu. Jest on także godny poważania, czyli odpowiedniego wystawiania i zachowania się w jego obecności. Człowiek dobry, ponieważ jest mądry, jest, jak to określa Geulincx, królewski, czyli godny sprawowania władzy. Nikt nie jest bowiem bardziej odpowiedni do sprawowania władzy nad innymi, niż ten, kto jest od innych mądrzejszy. Powołuje się tu Geulincx na Platona, formułując jego myśl na ten temat następująco: „szczęśliwe państwo, w którym królują filozofowie albo królowie filozofują”<sup>241</sup>. Człowiek dobry, ponieważ jest uczonym, godny jest

---

<sup>241</sup> *Beata respublica, in qua philosophi regunt, aut reges philosophantur*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat V, §5 (s. 145). Jest to zwięzłe ujęcie kilku wypowiedzi Platona. W dialogu *Państwo* Sokrates mówi: „Jak długo (...) albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, (...) nie ma ratunku dla państwa, a uważam, że i dla rodu ludzkiego” (Platon, *Państwo*, 473d; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., t. 1, s. 290). I w innym miejscu tego dialogu: „(...) ani państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się chcąc czy nie chcąc sprawami państwa zajmować zaczęli, a państwo, żeby ich słuchać musiało, albo zanim synów dzisiejszych naczelników państw i królów, albo ich samych jakiś duch boży nie natchnie, żeby prawdziwą filozofię prawdziwie kochać zaczęli” (Platon, *Państwo*, 499b; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., t. 1, s. 333–334). Także w listach Platon, opisując swoje podróże na Sycylię, twierdzi, że prowadziła go tam następująca myśl: „Widziałem się zmuszony hołd złożyć prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek; od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiują istotnie mądrości” (Pla-



też podziwu. Najbardziej zaś ludzie podziwiają jego mowę, w której jasno i wyraźnie wyjaśnia rozmaite tajniki natury. Człowiek dobry, skoro jest nauczycielem, zasłużył się innym ludziom, a więc jest godny sławy. Kształtuje bowiem swoich uczniów na ludzi podobnych sobie, czyli dobrych, a nie można wskazać żadnego większego niż to dobrodziejstwa. Geulincx zauważa także, iż właściwie człowiek dobry urodził się, aby posiadać wszystkie te godności. Naturalnie bowiem rodzi je cnota, która jest udziałem dobrego człowieka. Dobry człowiek niejako chcąc nie chcąc musi te nagrody cnoty otrzymać.

Wśród nagród cnoty znajduje się też przyjaźń z dobrymi ludźmi (*amicitia cum bonis*). Zgodnie ze starożytnym przekonaniem, że sprawczynią przyjaźni jest podobieństwo, prawdziwa przyjaźń może dotyczyć tylko ludzi dobrych, tylko oni tego samego chcą i tego samego nie chcą. Geulincx niedokładnie przytacza, przypisując je zresztą Ciceronowi, słowa Sallustiusza: „to samo chcieć i tego samego nie chcieć, to dopiero niezawodna jest przyjaźń”<sup>242</sup>. O zgodności bądź niezgodności duchów mówi tylko obrany cel. Wszystkim dobrym przyświeca jedno pragnienie, mają jeden cel: być posłuszni rozumowi, czynić tylko to, co każe. Choć środki, z których pomocą do tego celu dążą, są różne, to ich wola jest jednaka. Dobrzy ludzie wydają się czasami sobie przeczyć, ale to tylko wtedy, gdy bez swojej winy dobrze się wzajemnie nie rozumieją, a wynika to stąd, że to środki działania są widoczne, zaś cel człowieka jest w jego duchu. Między dobrymi jest wzajemna miłość, która prze-

---

ton, *Listy*, 326a–b; przekład za: Platon, *Listy*, tłum. M Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 27). I dalej: „Jeżeli kiedykolwiek, to teraz właśnie może się urzeczywistnić w całej pełni to, czego wyglądamy z tęsknotą, a mianowicie, aby ci sami ludzie byli filozofami i zarazem władcami wielkich państw” (Platon, *Listy*, 328a; przekład za: Platon, *Listy*, wyd. cyt., s. 30).

<sup>242</sup> (...) *idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est*; Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, 20; tekst łaciński za: Sallustius, *De coniuratione Catilinae et De bello Jugurthino*, cost. Як. Смирнов, Въ Синодальной Типографіи, Москва 1867. (Geulincx użył przymiotnika *perfecta* zamiast *firma*.) Sam Cicero wskazuje na podobieństwo jako na przyczynę przyjaźni oraz na to, że prawdziwa przyjaźń może istnieć tylko między ludźmi dobrymi, w piśmie *Lelius*, czyli o przyjaźni. Zob. np.: tamże, 5, 18; 18, 65 oraz 20, 74–75.

jawia się pragnieniem dla siebie nawzajem dobra<sup>243</sup>. Przeciwnie zaś ludzie źli. Nie są do siebie podobni, ponieważ każdy z nich ma na uwadze siebie samego, czyli każdy co innego. Każdy zły człowiek ma więc inny cel, choć ci znowu co do środków bardzo często się zgadzają.

Można też, według Geulincxa, wskazać jakby nagrodę przypadkową (*praemium accidentale*). Jest to, podobnie jak godność, nagroda złożona. Człowiek bez łączności z cnotą może być kochany, uhonorowany, chwalony, czczony, może panować, być wielbiony i opływać w radości i zadowolenie. Czasami więc takie przypadkowe nagrody stają się udziałem ludzi złych, choć wtedy, uważa Geulincx, nagrody te obracają się przeciw nim i są raczej parodią i szyderstwem niż obdarzeniem godnością. Tak również często człowiek dobry, mimo że z konieczności wynikającej z cnoty powinien odbierać to wszystko, co łączy się z godnością, jednak tego nie dostaje, a czasem wręcz przeciwnie jest doświadczany szyderstwem, pełni przykre posługi, jest uważany za głupca, smuci się. Wśród ludzi wyłącznie dobrych, czyli cnotliwych, taka sytuacja byłaby niemożliwa. Dobry człowiek bowiem, ilekroć uważa, że ktoś godny jest zaszczytów, to jednocześnie jest gotowy do obdarzenia go tymi zaszczytami, ilekroć ktoś godny jest panowania, oddaje mu władzę, a gdy jego nauczanie godne jest pochwał, to je chwali.

Ukoronowaniem nagród jest, wymieniona jako ostatnia, sama cnota. Człowiek uspokojony i wyciszony, niezniewolony przez uczucia, cały poświęcający się rozumowi, posiadający mądrość, wiedzę i uczniów, dzięki ustawicznemu rozważaniu rozumu i Boskiego prawa powiększa w sobie miłość względem rozumu, a ta jest wszak cnotą. Jak pisze Geulincx: „Podąża się zatem naprzód po boskim i wiecznym kole od cnoty do cnoty. Szczęśliwy ten, kto siebie

---

<sup>243</sup> Z definicją przyjaźni jako jednomyślności połączonej z pragnieniem czynienia sobie nawzajem tylko dobrych rzeczy zgadza się św. Augustyn. W dialogu *Przeciw akademikom* pisze on na przykład: „A to jest najoczywistszy znak prawdziwej przyjaźni, ponieważ przyjaźń została zdefiniowana z największą czcią i słusnością jako «jednomyślność w spawach ludzkich i boskich, połączona z życzliwością i miłością» [por. Cicero, *Lelius, czyli o przyjaźni*, 6, 20]”; św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 6, 13; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 161.

samego i wszystkie swoje pragnienia zamknął w tym kole i kto dlatego tylko chce być uczciwy, żeby zawsze coraz bardziej być uczciwym”<sup>244</sup>. Mówiąc, iż cnota jest swoją własną nagrodą, Geulincx cytuje Siliusa Italicusa twierdzącego, że „sama cnota z pewnością dla siebie najpiękniejszą zapłatą”<sup>245</sup>. Pogląd ten miał w starożytności także innych zwolenników. Powtarza go na przykład Seneka, który w dialogu *O życiu szczęśliwym* na pytanie, czego oczekuje od cnoty, odpowiada: „Samej cnoty. Nie ma w niej nic lepszego, ponieważ sama jest dla siebie nagrodą”<sup>246</sup>. Zaś w liście 81 z *Listów moralnych do Lucyliusza* twierdził: „zapłata za wszystkie cnoty jest w nich samych”<sup>247</sup>.

Tak, jak za cnotę czeka nagroda, tak za występki kara. Występek, czyli grzech (*peccatum*), Geulincx definiuje kilkakrotnie. Najpierw mówi bardzo szeroko, że wszystko, cokolwiek wynika z uczucia, jest grzechem. Następnie definicję tę zawężył do miłości pojmowanej jako uczucie, a więc grzeszyć znaczy podążać za nakazami tak rozumianej miłości. Jeszcze bardziej zawężona wersja ogranicza miłość do miłości własnej człowieka, a więc grzech jest miłością własną, która polega na wsłuchiwaniu się we własne potrzeby i przyjemności oraz poszukiwaniu sposobów na ich zaspokojenie. Czytamy: „Ponieważ grzech nie jest niczym innym niż miłością siebie, stąd rodzi się najpierw w złych uważne wsłuchiwanie się w swoje korzyści i rozkosze oraz sposoby, dzięki którym mogą zostać osiągnięte”<sup>248</sup>. Jest jeszcze inna definicja grzechu, mó-

---

<sup>244</sup> *Itur itaque divino prorsus et aeterno circulo de virtute in virtutem. Felix qui se ipsum et desideria sua omnia intra hunc circulum conclusit, et qui ideo tantum probus esse vult, ut semper magis magisque probus sit*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat V, §8 (s. 150).

<sup>245</sup> *Ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces*; Silius Italicus, *Punica*, 13, 663. Tekst łaciński za: Silius Italicus, *Punica*, ed. J. Delz, In Aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae 1987. Geulincx cytuje to zdanie niedokładnie w *Etyce*, w Traktacie V, w Wstępie.

<sup>246</sup> Seneka, *O życiu szczęśliwym*, 9, 4; przekład za: Seneka, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 171.

<sup>247</sup> (...) *virtutum omnium pretium in ipsis est*; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 81, 19.

<sup>248</sup> *Cum igitur peccatum non sit aliud quam amor sui, hinc nascitur primum in malis diligens auscultatio ad sua commoda et voluptates, et modos eos quibus haec comparari possunt* (...); A. Geulincx, *Etyka*, Traktat V, §9 (s. 150).

wiąca właściwie o jego przyczynie. Geulincx uważa, iż cała przyczyna grzechu zawiera się w jednym: „Jak dalece jest w mojej mocy, inaczej czynię, niż Bóg chce”<sup>249</sup>. Jednocześnie trzeba tu zauważyć, iż podkreśla, że Bóg nie jest i nie może być przyczyną grzechu. Mówi o tym, przywołując bardzo wymowny obraz: „To, że statek bardzo szybko porywa pasażera w kierunku na zachód, nie przeszkadza, aby pasażer na statku przechadzał się w kierunku na wschód. Tak samo wola Boga wszystko przynosząc, wszystko mocą losu poruszając, nie stoi na przeszkodzie temu, abyśmy, na ile jest to z naszej strony możliwe, sprzeciwili się Jego woli przez w pełni wolne nasze rozmyślanie”<sup>250</sup>.

Rozumienie grzechu i osadzenie jego przyczyny w egoizmie zdaje się po raz kolejny odwoływać do św. Augustyna. Najbardziej chyba związłą definicję grzechu przedstawia Augustyn w piśmie *Contra Faustum Manichaeum*, gdzie czytamy: „Więc grzechem jest czyn lub słowo, lub pragnienie jakieś przeciwne wiecznemu prawu”<sup>251</sup>. Grzech ma więc jakiś element materialny, którym może być czyn, słowo lub pragnienie, oraz element formalny, czyli niezgodność z prawem wiecznym, wrytym w rozumie człowieka przez Boga. Częściej jednak, gdy św. Augustyn mówi o grzechu, odnosi się do samego aspektu formalnego – odrzucenia prawa wiecznego, czyli odwrócenia się od Boga, a zwrócenia ku jakimś by-

---

<sup>249</sup> (...) *quantum est ex parte mea, secus facio quam Deus vult* (...); A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §5, 8 (s. 250). Przytoczymy tu jeszcze wypowiedź na ten temat z innego dzieła Geulincxa: „(...) polega ów [grzech] na aktualnej skłonności do robienia tego, co się Bogu nie podoba, i do występowaniu przeciw prawu Bożemu” (*consistit illud in actuali inclinatione ad id faciendum quod Deo displicet, et ad contraveniendum legi divinae*; A. Geulincx, *Metaphysica ad mentem peripateticam*, Annotata ad „*Metaphysicam ad mentem peripateticam*”, *Ad Introductionem, Sectionem II*).

<sup>250</sup> *Navis ocissime vectorem abripiens versus occidentem, nihil impedit quominus ille in navi ipsa deambulet versus orientem; sic voluntas Dei omnia portans, omnia vehens fatali impetu, nihil obstat quominus nos, quantum est ex parte nostra, oblectemur voluntati eius, libera et plena nostra deliberatione*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 1, §2, 9 (s. 187).

<sup>251</sup> *Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem*; św. Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27. Tej definicji poświęca uwagę św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (I–II, 71, 6).

tom niższym. Jak pisze w dialogu *O wolnej woli*: „Zgadzam się, że wszystkie grzechy zawierają się w tym jednym rodzaju zła: w odwróceniu się od dóbr boskich, prawdziwie trwałych, ku zmiennym i niepewnym”<sup>252</sup>. Przyczyna odwrócenia się od dobra najwyższego leży w wolnej woli, jak mówi św. Augustyn: „Grzeszy zaś wola, która odwróciła się od niezmiennego i wspólnego dobra, a zwróciła się albo ku dobru osobistemu, albo ku zewnętrznemu, albo ku niższemu”<sup>253</sup>. Przyczyną grzechu nie jest Bóg. On bowiem nie jest przyczyną zła<sup>254</sup>. Do zgrzeszenia dochodzi, gdy wola człowieka staje się zła, a więc poprzez odrzucenie dobra. Tym, co powoduje, iż człowiek odrzuca dobro jest pycha. Polega ona na pragnieniu wielkości, które przejawia się w odwróceniu należytego porządku: człowiek stawia siebie w miejsce Boga. Jak pisze Augustyn: „Początkiem zepsucia duszy rozumnej jest wola czynienia tego, czego zabrania najwyższa i najgłębsza Prawda”<sup>255</sup>. Człowiek odrzuca dobro właściwe, któremu powinien służyć, aby w jego miejsce postawić siebie samego<sup>256</sup>.

Podając rozważania nad karą za grzechy, Geulincx opiera się właśnie na definicji grzechu jako miłości własnej, która prowadzi do zabiegania o własne korzyści i rozkosze. To martwienie się o sprawy doczesne (*sollicitudo seculi*) w grzechu odpowiada

---

<sup>252</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 1, 16, 35; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 525. Grzech nie dotyczy tylko człowieka, ale i aniołów: „Gdy zaś szuka się przyczyny nieszczęśliwości aniołów złych, słusznie nasuwa nam się to, że odwróciwszy się od tego najwyższego Bytu, zwrócili się ku sobie samym, choć bytem najwyższym nie są. (...) Oto jest pierwszy błąd, pierwsze nieszczęście i pierwszy występki tej natury, stworzonej tak, iżby nie stanowiła wprowadzie bytu najwyższego, mogła jednak znajdować szczęście w radowaniu się Bytem najwyższym: odwróciła się od Niego i chociaż przez to nie straciła bytu, lecz jednakże obniżyła jego stopień i dlatego stała się nieszczęśliwa” (św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 6; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 80).

<sup>253</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, 19, 53; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 577.

<sup>254</sup> Zob. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 7.

<sup>255</sup> Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 20, 38; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 760.

<sup>256</sup> Zob. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 13, 1.

jakby przezorności w cnocie. Łączy się ono ze smutkiem, ponieważ człowiek grzeszny, nazywany przez Geulincxa człowiekiem złym (*vir malus*), widzi, ile jeszcze rzeczy mu brakuje, oraz z niepokojem, wynikającym ze świadomości, jak trudne jest zdobycie tego wszystkiego i zaspokojenie własnych żądz. Z tego martwienia się rodzą się przebiegłość (*calliditas*), chytryść (*astutia*) i spryt (*versutia*). Z grzechu bierze też początek służba (*servitus*), która odpowiada w cnocie posłuszeństwu. W ramach tej służby ludzie źli sami sobie służą, dokonując tego, co wydaje się przynosić im jakąś korzyść. Owoce tej służby są bardzo gorzkie: rozmaite wstręt budzące rzeczy (*taedia*), niepowodzenia (*calamitates*), hańba (*turpitudine*), służalczość (*vernilitas*). Środki bowiem, które wydają się ludziom służyć do osiągnięcia korzyści, obracają się na ich niekorzyść. Z grzechu wypływa również ograniczoność (*angustia*), będąca jakby odwrotnością cnoty sprawiedliwości. Źli ludzie nią prowadzeni czynią bowiem nie to, co należy i ile należy, ale to, co jest korzystne dla nich samych, i tyle, ile dla nich jest korzystne. Na przykład, jeśli znaleźli jakiegoś rannego człowieka na publicznym placu, to mu pomogą, ponieważ spodziewają się stąd sławy, ale jeśli takiego człowieka spotkaliby gdzieś, gdzie są nieznani i nie mogą spodziewać się za to nagrody, albo gdyby to był ich nieprzyjaciel, to mu nie pomogą, bo nie wiąże się to z korzyścią dla nich samych. Wynikiem ograniczoności jest porzucenie (*desertio*): ludzie źli porzucają siebie nawzajem wśród największych niepowodzeń, gdy nie widzą dłużej dla siebie samych korzyści. Ludzie dobrzy nigdy nie są porzuceni, bo nawet, gdy opuszczą ich inni ludzie, pozostanie przy nich Bóg. Najhaniebniejszą córką grzechu jest jednak zuchwałość (*superbia*), która jest wzdargą rozumu. I tak cnota zaczyna się od miłości Boga, czyli rozumu, a kończy na wzgardzeniu sobą, grzech zaś zaczyna się od miłości siebie, a kończy na wzgardzeniu rozumem i Bogiem. Słusznie więc, według Geulincxa, grzech nazywa się przewrotnością (*perversitas*), czyli czynieniem czegoś odwrotnie niż należy, a jednocześnie fałszywie. Odchodzenie od rozumu i podążanie za uczuciem ku sobie samemu narasta każdego dnia u ludzi złych i w końcu grzech staje się swoją własną karą.

Różnice między ludźmi dobrymi i złymi, powodują niechęć (*antipathia*) tych drugich wobec pierwszych. Geulinx tak oto przedstawia powszechny stosunek do ludzi cnotliwych w społeczeństwach. Po pierwsze, niechęć wzbudzają zewnętrzne oznaki ludzi dobrych, malujące się pewną słodyczą i zacnością na ich obliczach. Po drugie, nieuczciwi uznają za głupotę i objaw nieczułości to, że uczciwi wyrzekają się rzeczy zmysłowych. Po trzecie, posłuszeństwo, w wyniku którego dobrzy wypełniają nakazy rozumu, mają za nierozumność. Sądzą, że cnotą należy się zajmować teoretycznie, ale czystym szaleństwem jest chcieć ją wcielać w życie. Podobnie za głupotę i mało znaczący drobiazg uważają sprawiedliwość. Jedynie pokorę źli często podziwiają u dobrych. Co więcej, prawie zawsze chowają się pod maską pokory, dzięki czemu, podobnie jak ludzie uczciwi, mogą czuć się bezpieczni wśród innych nieuczciwych. Gdy jednak czasami zgodnie z nakazem Boga ludzie dobrzy muszą starać się o jakieś korzyści: godność czy majątek, i stają się rywalami ludzi złych, są przez nich bardzo nienawidzeni, gdyż uważają oni, że dobrzy powinni zadowolić się rozumem i Bogiem, a im zostawić zaszczyty i bogactwo. Źli o wiele boleśniej znoszą dobrych jako rywali. Wszelkie więc widoczne nagrody cnoty wzbudzają u złych zawiść, a te, które są ukryte, sztyderstwo. Za wymysł uważają przyjaźń Boga i człowieka. Pokój z uczuciami uznają za cechę człowieka godnego sławy, a chcąc ją posiadać, udają go obłudnie, naśladowując ludzi prawdziwie przepojonych spokojem. Mądrość uważają za głupotę, ale najbardziej nienawidzą nauczania. Widzą bowiem, że ludzie dobrzy potrafią w bardzo obrazowy i adekwatny sposób opisać całe ich zło, jakby wręcz przenikali, niczym Bóg, ich umysły. Gdy dobrzy mówią o tych sprawach ogólnie, źli uważają, że pojedynczo, osobiście są wymieniani i dlatego oburzają się, a nawet posuwają do spisków i morderstw. Choć źli gardzą godnością dobrego człowieka, to cenią sobie przypadkowe nagrody cnoty. Chcą te nagrody sobie przywłaszczyć, nie mają przecież zamiaru na nie zasłużyć, czyli stać się ich godnymi. Pożądamy więc zaszczytów, władzy czy rozkoszy, a odrzucają postanowienie czynienia tylko tego, co każe rozum, czyli Bóg.





Właściwie więc tak jak ludzie źli nie mają cnoty, tylko jakieś jej wyobrażenie, tak też nie osiągają nagród cnoty, ale jakiś ich cień. Osiągają je bowiem przez pochlebstwo, wymuszają siłą albo otrzymują w wyniku niewiedzy innych. Zaszczyt osiągnięty przez pochlebstwo, według Geulincxa, jest tyle samo wart, ile ten udzielony w teatrze przez służbę i dostojników tyranowi w czasie jakiegoś przedstawienia. Zaszczyt wymuszony siłą tyle samo znaczy, co każda umowa pod przymusem, choćby przysięga dana rozbójnikom w obliczu zagrożenia śmiercią. Zaszczyt otrzymany w wyniku niewiedzy go udzielających, właściwie należy się komu innemu, człowiekowi dobremu, za jakiego uważano złego. Wszystkie te nagrody tylko zewnętrznie i co do nazwy zgadzają się z prawdziwymi nagrodami cnoty, są pozbawione jednak swojej istoty i wartości.

### 3.3. Racje miłości do rozumu

Cnota jako miłość do rozumu jest postanowieniem tego, co rozum każe. Jakie są jednak racje, dla których człowiek, a właściwie myślące ja, miałby postanowić być posłusznym nakazom rozumu, czyli wybrać drogę cnoty? Śledząc rozważania Geulincxa, można dojść do wniosku, iż wejście na drogę cnoty jest naturalną i konieczną konsekwencją poznania siebie dzięki badaniu siebie. W tym sensie postępowanie moralnie dobre jest dla Geulincxa wynikiem wiedzy – wiedzy podmiotu etycznego o sobie. Myślące ja – umysł – odkrywa w sobie rozum, czyli prawo Boga zapisane w swoim wnętrzu. Jednocześnie poznaje, iż wszystko, co jest poza nim, całkowicie od niego nie zależy, bo cały świat zdeterminowany jest przez swojego Stwórcę. Uświadamia sobie również, że posiada w swojej mocy jedynie swoją wolę: może więc wybrać bycie posłusznym rozumowi lub to odrzucić. Skoro zaś rozum zna prawo Boże, to jedynie bycie mu posłusznym jest właściwe dla myślącego ja, jako stworzonego przez Boga i funkcjonującego w przestrzeni przez Boga stworzonej. Bycie posłusznym rozumowi, czyli podążanie drogą cnoty, stanowi dla myślącego ja urzeczywistnienie

nie jego natury. Możemy więc mówić o etyce Geulinca jako o etyce perfekcjonistycznej, polegającej na samourzeczywistnieniu się człowieka poprzez działania moralne.

Dzięki rozumowi myślące ja poznaje również, że Bóg nadał mu do wypełnienia pewne powinności, które są niezbywalne, powszechne i konieczne. Dla Geulincxa spełnianie powinności jest podstawowym zadaniem człowieka. Píše on: „(...) mam staranie nie o swoje szczęście, szczęśliwość, pocieszenie, lecz o swoją powinność”<sup>257</sup>. Odnajdujemy tę myśl wyrażoną także w bardziej kategorycznych słowach: „Niczego nie należy czynić ze swojej przyczyny, nie należy podążać za żadną racją swojego szczęścia i szczęśliwości. Z pewnością lud przekonany został, że wszystko należy robić z powodu siebie i z powodu swojego szczęścia; (...). Nikt nie trwa w obowiązku, nikt w swojej powinności, nikomu nie wystarcza do działania to, że Bóg nakazał, aby tak działał”<sup>258</sup>. Choć więc zwykli ludzie pragną szczęścia (*felicitas*), a filozofowie dążą do szczęśliwości (*beatitudo*), jedni i drudzy błędzą, albowiem powoduje nimi miłość własna oraz błędny osąd rzeczywistości – brak wiedzy o własnej naturze i miejscu w świecie stworzonym przez Boga.

Dla Geulincxa szczęście nie stanowi więc tego, do czego człowiek ma dążyć. Nie znaczy to jednak, że odrzuca on w ogóle szczęście jako stan możliwy do osiągnięcia przez człowieka. Stawia sobie pytanie, czym jest szczęście. Uważa, że jest ono cieniem, który z natury swej ucieka, ilekroć się za nim podąża, a towarzyszy nam, ilekroć się od niego ucieka. Szczęścia nie osiągnął nigdy ten, kto poświęcił swe życie, aby za nim gonić, ten, kto uczynił coś, aby je osiągnąć. Należy więc raczej od szczęścia uciekać, a wtedy nas dogoni. Pod jednym to jednak musi nastąpić warunkiem: ucieczka nie będzie powodowana tym, że pragnie się, aby szczęście za nami

---

<sup>257</sup> (...) *non de mea felicitate, beatitudine, solatio, sed de mea obligatione laborem*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §3 (s. 57).

<sup>258</sup> (...) *nihil sui causa faciendum esse; suae felicitatis atque beatitudinis nullum ducendum esse rationem. (...) Nemo in officio, nemo in obligatione sua stat; nemini satis est ad agendum, praecepisse Deum ut hoc ageret*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §2, 9 (s. 207).

podążało. Ucieczka nie może być tylko przemysłnym wybiegiem. Tylko ten, kto skoncentruje wszystkie swe wysiłki na swoich powinnościach, może osiągnąć prawdziwe szczęście. Jak to obrazowo wyraził Geulincx: „Umysł prawdziwie pokorny, skromny, owszem w swoich powinnościach, którymi zajmuje się zobowiązany wobec boskiego prawa, zanurzony i pochłonięty powyżej stóp, którymi idzie do szczęścia, powyżej rąk, którymi je chwyta, powyżej piersi, którą do niego wzdycha, powyżej ust, którymi je wzywa, powyżej oczu, którymi patrzy na nie, powyżej mózgu, który nawet we śnie myśli o podążaniu za nim – umysł, powiadam, tak napełniony wysoko wodami swoich powinności, otoczony, ukryty, jako jedyny zdolny jest do szczęścia, on szczęśliwie ukrywa się i szczęśliwie jest znajdowany przez to, przed czym tak pilnie ukrył się – przez szczęście”<sup>259</sup>.

Dlatego też Geulincx uważa, że nie należy życzyć sobie szczęścia, ale poznania siebie, w czym, jak to już wspomnieliśmy, miał rację Platon, choć sobie tego do końca nie uświadomił. Pogoń za szczęściem powinna zostać zastąpiona przez poświęcenie się powinnościom, wszystkie zaś rzeczy, które ze stanem szczęścia można powiązać, czyli jakieś rozkosze, wygody czy nagrody, należy pozostawić Bogu: dziękować za nie, ilekroć są, ale nie domagać się ich, ilekroć ich nie ma. Nie podążać za szczęściem nie oznacza dla Geulincxa odganiać je: nie należy nakładać na siebie bez przyczyny postów czy biczowań. Taka postawa jest raczej niehumanitarna, a nawet bezbożna. Szczęście to dar Boga. Człowiek oczywiście może się szczęścia w pewnych chwilach, czy za pewne czyny spodziewać, ale nie powinien niczego ze względu na nie czynić. Jak to podsumowuje Geulincx: „Szczęścia nie należy ani przywoływać, ani powstrzymywać; należy z pewnością oczekiwać, lecz nie należy starać

---

<sup>259</sup> *Mens vere humilis, submissa, imo submersa, et in obligationes suas, quibus divinae legi obstricta tenetur, absorpta ultra pedes, quibus ad felicitatem eat, ultra manus, quibus eam prendat, ultra pectus, quo aspiret ad eam, ultra os, quo invocet eam, ultra oculos, quibus collineet in eam, ultra cerebrum, quo vel per somnium de illa consequenda cogitet – mens inquam, tam alte obligationum suarum aquis hausta, involuta, condita, sola capax est felicitatis; illa se feliciter abscondit, et feliciter inventa est ab ea, cui se tam diligenter absconderat, felicitate*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §11, 1 (s. 76).

się o nie z gorliwością; nie można na nie polować, można złapać tam, gdzie z własnej woli się narzuca; gdy Bóg go nam udzielił, wypada korzystać; jakie On posyła, takie trzeba przyjąć”<sup>260</sup>.

Geulincx formułuje więc następującą definicję szczęścia: „Opiera się zaś na czystych rozkoszach pochodzących ze świadomości, dzięki której świadomi jesteśmy, że wypełniliśmy swoje powinności, a szczególnie, że porzuciliśmy siebie i całych siebie oddaliśmy Bogu”<sup>261</sup>. Są to jedyne rozkosze, które nie wiążą się ze smutkiem czy żalem. Rozkosze zmysłowe bowiem przemijając, pozostawiają po sobie żal i smutek. Wypełnianie powinności, czyli podążanie za cnotą, ma mieć na uwadze cel ostateczny, którym jest boskie prawo. To wszak cel ostateczny nadaje działaniu charakter moralny. Gdy człowiek podążał za cnotą, nie odczuje żalu, jeśli w życiu nie spotka go z tego powodu szczęście, to bowiem nie ze względu na nie wszystko czyni. Jeśli zaś podążał za nią dla szczęścia, to również nie powinien czuć żalu, że go nie osiągnął, postępował wszak źle. Właściwie bowiem największe jest to szczęście, które przydaje się człowiekowi nieświadomemu, zajętemu czymś innym. Tylko więc ten, kto oddaje się swoim powinnościom, jeżeli Bóg tak zechce, może doznać prawdziwego szczęścia. Szczęśliwym człowiekiem jest ten, dla kogo wszystko dzieje się według jego życzenia, kto nie działa i nie podlega działaniu, chyba że sam tak zechce w zgodzie z nakazami rozumu.

Szczęście jest więc konsekwencją życia w zgodzie z nakazami rozumu, z natury swej bowiem cnota prowadzi do szczęścia: „(...) szczęście jest dla cnoty celem działania (albowiem i pojedyncza cnota ma znaczenie w osiągnięciu szczęścia ze swojej natury), lecz nie jest celem działającego (dobry człowiek bowiem nie trzyma się

---

<sup>260</sup> *Non est accersenda felicitas, sed nec arcenda; exspectanda quidem, sed non affectanda; captare eam non licet, ubi ultro se ingesserit licet capere; ubi Deus eam detulerit nobis, decet uti; quam ille mittit oportet admittere;* A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdział 2, sekcja 2, §11, 4 (s. 79).

<sup>261</sup> *Consistit autem illa in castis deliciis, provenientibus ex conscientia, qua conscii nobis sumus obligationibus nostris satisfacisse nos, et praesertim nos deseruisse nos, nos Deo totos nos transscripsisse;* A. Geulincx, *Etyka*, *Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §11, 18 (s. 286).

z powodu swojego szczęścia, lecz z powodu swojej powinności)”<sup>262</sup>. Szczęście zaś, do którego prowadzi życie zgodne z nakazami rozumu, polega na połączeniu się z Bogiem. Nazywając cnoty główne boginiami, Geulincx pisze: „Boginie, ponieważ jak najciaśniej łączą nas i jednoczą z Bogiem. Stąd cała nasza szczęśliwość i szczęście, stąd my sami jakby mali bogowie, jeśli przy ich pomocy z Bogiem podlegamy złączeniu”<sup>263</sup>.

W pewnym sensie więc etyka Geulincx jest eudajmonistyczna. Konsekwencją postępowania cnotliwego jest bowiem szczęście, ale jednocześnie nie stanowi ono celu, do którego podmiot etyczny świadomie zmierza, który wybiera, wkraczając na drogę cnoty. Najlepiej jednak charakter etyki Geulincxa oddają jego własne słowa: „Tak więc ostatecznym fundamentem etyki jest: «iść za Bogiem, Bogu służyć» (...)”<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> (...) *felicitatem virtuti esse finem operis (valet enim et sola virtus ad felicitatem conferendam ex natura sua), sed non esse finem operantis (vir bonus enim propter felicitatem non operatur, sed propter suam obligationem)*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat III, §1 (s. 109).

<sup>263</sup> *Deae, quia iungunt nos et copulant cum Deo quam arctissime; unde omnia nostra beatitudo atque felicitas, unde nos ipsi velut parvi quidam dii, si earum ministerio cum Deo iungi nos patiamur*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 1, §3, 5 (s. 214).

<sup>264</sup> *Hic igitur summum est ethices fundamentum: „Deum sequere, Deo servi” (...)*; A. Geulincx, *Etyka, Uwagi do „Etyki”*, Do Traktatu I, rozdziału 2, sekcji 2, §6, 20 (s. 268).

# Zakończenie

W toku naszych rozważań towarzyszyło nam porównanie, w którym Geulincx zestawiał konstruowanie systemu filozoficznego z wznoszeniem budynku. Gmach filozofii, czyli „świątynia mądrości” (*sapientiae fanum*)<sup>1</sup>, powinien opierać się na fundamencie logiki, ściany jego to metafizyka, podłogi, okna i drzwi – fizyka, dach i zwieńczenie ma stanowić etyka. Nawiązując po raz ostatni do tego porównania, spróbujemy przez jego pryzmat dokonać podsumowania.

Zauważmy przede wszystkim, że Geulincx przywołując to porównanie, w pewien sposób nawiązuje do Descartes’a, który wyjaśniając motywy podjęcia poszukiwań filozoficznych, odwołuje się sztuki budowania. Część drugą *Rozprawy o metodzie*<sup>2</sup> rozpoczyna od uwagi, iż gmachy budowane przez jednego architekta, czy warownie wznoszone przez jednego inżyniera, są zazwyczaj piękniejsze, lepiej rozplanowane i wykonane niż te, których twórcy się zmieniali. Zauważa przy tym, że najtrudniej jest stworzyć coś doskonałego, gdy trzeba opierać się na pracy innych tak, jak jest to w przypadku urzędników zajmujących się architekturą miejską, którzy muszą pilnować, aby domy stawiane przez osoby prywatne służyły upiększaniu, a nie oszczędaniu miasta. Dodaje dalej, że oczywiście trudno burzyć domy tylko po to, by odbudować je pięk-

---

<sup>1</sup> A. Geulincx, *Etyka*, Dedykacja do Traktatu I (s. 28).

<sup>2</sup> Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Część druga, AT VI, 11 i n. oraz Część trzecia, AT VI, 22.

niejszymi, ale gdy grożą one zawaleniem lub nie mają dość mocnych fundamentów, nierozważnym byłoby ich nie wyburzyć i nie zbudować na nowo. Podobnie podjęcie trudu filozofowania wymaga zburzenia dotychczasowego gmachu przekonań i rozpoczęcia pracy od fundamentów. Geulincx zdaje się kontynuować myśl Descartes'a, wskazuje bowiem kolejne etapy wznoszenia budowli filozofii. Nie poprzestaje jednak na teorii. Zgodnie z sugestią Descartes'a zabiera się do budowy, stając się jedynym architektem i inżynierem swojego systemu. Rozpoczyna od logiki, sztuki argumentacji i wnioskowania, której zadaniem jest kierować umysłem w jego działaniach<sup>3</sup>. Następnie przechodzi do metafizyki – wiedzy prawdziwej o sobie, świecie i Bogu, oraz fizyki – zajmującej się światem jako ciałem w ruchu takim, jakim jest on sam w sobie, a nie jakim jawi się ludzkim zmysłom<sup>4</sup>. Swoje rozważania kończy zaś etyką.

Gdy analizujemy porównanie Geulincxa, uderza jego odniesienie do rzeczywistości współczesnej filozofowi. Konstruując je, musiał mieć bowiem na myśli kamienice wznoszone w ówczesnych Niderlandach, a w szczególności w Lejdzie. Pozwalają nam tak twierdzić przede wszystkim dwa istotne szczegóły opisu wznoszenia budynku. Po pierwsze, Geulincx zaczynając od podstaw, nie tylko wskazuje na konieczność położenia fundamentu pod wznoszony gmach, ale przypomina o tym, że najpierw należy umocnić grunt przez wbicie w niego pali: tak czyniono wszędzie tam, gdzie budowano na gruncie nie do końca stabilnym, bo narażonym na działanie wody. Po drugie, jako ostatni etap budowy wymienia umieszczenie na szczycie zwieńczenia, których wielką różnorodność mógł codziennie podziwiać, mijając budynki w Lejdzie. To

---

<sup>3</sup> Por. A. Geulincx, *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Dicata ad Logicam*, w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 545 oraz *Oratio II. De removendis parergis et nitore conciliando disciplinis, quam dixit autor Lugduni Bataavorum, d. 14 m. Oct. a. 1662, cum Lectiones publicas in Logicam auspicaretur*, w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 155.

<sup>4</sup> Por. A. Geulincx, *Physica vera, Introductio*, w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 2, s. 368 oraz *Disputationes physicae, Isagoges pars prima (d. 11. m. Iul. a. 1663), Thesis I*, w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, wyd. cyt., t. 2, s. 389.



tu przecież można nadal zobaczyć ulicę Rapenburg nad kanałem, uważanym za najpiękniejszy kanał Europy, ze wspaniałymi rezydencjami powstałymi właśnie w XVII wieku, w dobie baroku. Osadzenie porównania w czasach współczesnych Geulincxowi, to, że odnosi się ono do codziennego doświadczenia, odczytujemy jako wpisanie filozofii, a w niej etyki, we współczesność filozofa: czasy i miejsce, w których żył. Nie zrozumielibyśmy Geulincxa – filozofa, gdybyśmy nie poznali Geulincxa – człowieka.

W czasach Geulincxa kamienice w niderlandzkich miastach stały bardzo blisko siebie, ściśle zabudowywano sąsiadujące parcele, tworząc wzdłuż kanałów długie, nieprzerwane ciągi budynków, jednocześnie jednak zachowywano ich odrębność dzięki kolorom elewacji oraz detalom architektonicznym takim, jak wspomniane zwieńczenia. Podobnie rzecz ma się z filozofią: Geulincx zajmując miejsce wśród szeregu innych, zachowuje swoją oryginalność. Zgłębiając jego system filozoficzny, zauważyliśmy wiele nawiązań czy inspiracji poprzednikami. W szczególności należy zwrócić jednak uwagę na dwóch filozofów: Descartes’a i św. Augustyna. Pierwszy z nich jest zasadniczym punktem odniesienia Geulincxa metafizyki, drugi zaś wydaje się najistotniejszą inspiracją jego etyki.

Za przykładem Descartes’a Geulincx przyjął u progu rozważań filozoficznych postawę sceptyczną, a pierwszą niewątpliwą prawdą metafizyczną stało się dla niego „myślę, więc jestem”. W zgodzie z myślą kartezjańską uważał, że istnieją dwie odrębne substancje: substancja myśląca – umysł oraz substancja rozciągła – ciało. Oryginalny rys metafizyki Geulincxa stanowi teoria okazjonalizmu, wyjaśniająca problem możliwości wzajemnego oddziaływania umysłu i ciała poprzez odrzucenie wielości przyczyn fizycznych na rzecz jednej przyczyny istnienia i działania wszystkich bytów – Boga.

W etyce Geulincxa zwracają szczególnie uwagę nawiązania do św. Augustyna. Obaj dokonują określenia tego, co jest istotą człowieka i co od niego zależy, na drodze samopoznania. Na wstępie ich rozważań odnajdujemy starożytne wskazanie: poznaj samego siebie. Istotne jest jednak, jak bardzo zbliżone są ich wnioski. Poznając siebie, ustalają, iż człowiek stanowi złożenie duszy

i ciała, dusza ma prymat nad ciałem<sup>5</sup>, a jednocześnie wobec Boga jest ona marnością, czego konsekwencją powinno być tylko jedno: pokora. Pokora to uświadomienie sobie swego miejsca w świecie oraz swoich możliwości. Pokora to pierwszy i konieczny etap życia cnotliwego. To odrzucenie miłości własnej na rzecz miłości do Boga. Człowiek w pokorze staje przed zasadniczymi pytaniami. Co jest celem jego istnienia? Odpowiedź brzmi: Bóg. Jaką drogą do Niego dotrzeć? Poprzez życie cnotliwe. Cnotę w swej istocie Geulincx i Augustyn rozumieją w ten sam sposób: jako miłość do Boga, wyrażającą się w czynieniu tego, co nakazuje, a o czym poucza człowieka rozum.

Jednakże rola, jaką nadał Geulincx pokorze, jest niespotykana na gruncie filozofii. Pokora, która była cnotą teologiczną i stanowiła postawę człowieka wierzącego, została przeniesiona na grunt filozoficzny jako cnota główna, stała się postawą człowieka rozumnego. W myśli Geulincxa pokora nabiera racjonalnego charakteru. Jej miejsce w systemie Geulincxa to wyraz wiary zrozumianej. Jego hasłem mogłyby być słowa: zrozumiałem, aby uwierzyć. Nie można też nie zauważyć, jak bardzo rola pokory ugruntowana jest w metafizyce Geulincxa. Człowiek nie ma niczego w swojej mocy oprócz, i to w sposób ograniczony, swej woli. Pokora jest cnotą, która nie wymaga dla swego urzeczywistnienia niczego poza samym człowiekiem, nie potrzebuje jakiegoś zewnętrznego kontekstu. Przyjęcie postawy pokory zależy wyłącznie od woli człowieka.

Wracając do naszego porównania. W architekturze, jak w żadnej innej sztuce, rolę szczególną odgrywa symetria oraz właściwe proporcje. Odnajdujemy je również w wywodach filozoficznych Geulincxa. W metafizyce podąża on od wątpienia ku pewnej wiedzy pierwszej, w etyce od wzgardzenia sobą zmierza do cnoty –

---

<sup>5</sup> Przypomnimy tu słowa św. Augustyna: „Wracam do siebie samego, kim ja jestem, że takich rzeczy szukam, doszukuję się. Widzę, że posiadam ciało i duszę. Jedno czym mogę kierować, drugie, które mną kieruje. Ciało, aby służyło, duch, aby rozkazywał. Widzę, że dusza jest czymś lepszym niż ciało, a tym, co takie rzeczy wyróżnia nie jest ciało, ale dusza” (św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 41, 7; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*. Ps 36–57, wyd. cyt., s. 127).

słuchania rozumu. Odrzucenie czy negacja prowadzi do prawdy i pewności; tak bowiem, jak w metafizyce należy odsuwać od siebie wyobrażenia, tak w etyce uczucia. W rozważaniach metafizycznych droga prowadzi od umysłu, czyli myślącego ja, do człowieka, czyli umysłu wcielonego, w etyce od człowieka do rozumu. W myśli Geulincxa możemy zaobserwować też konsekwentną koncepcję przejawiania się jednego w wielości: Umysł, czyli Bóg – umysły ludzkie; ciało po prostu – ciała szczegółowe; cnota – cnoty główne i szczegółowe.

Geulinx wzniosł, jak sam to określił, „nową siedzibę dla starej mądrości”<sup>6</sup>, zostawił po sobie system filozoficzny, którego ukoronowaniem jest etyka, wyrażająca się w miłości do rozumu. Choć sam filozof podkreślał, jak istotne jest dla niego rozważanie natury moralnej, nazywając pracę nad etyką „dziełem miłszym”<sup>7</sup> niż zajmowanie się metafizyką, to w okresie późniejszym skoncentrowano się na badaniu właśnie jego metafizyki. Doszukiwano się w niej inspiracji dla innych filozofów<sup>8</sup>, wśród których wymieniano Spinozę, Leibniza i Kanta. Spinoza miałby nawiązywać do Geulincxa, wskazując na Boga jako jedną przyczynę właściwą zarówno względem substancji myślącej, jak i substancji rozciągłej. Leibniz miałby zaczerpnąć z jego myśli swoją koncepcję przedustawnej harmonii. Kant zaś podążałby za nim, twierdząc, że człowiek poznaje rzeczy takimi, jakimi jawią się w jego umyśle, a nie takimi, jakie są w swej istocie. Wszystkie te odniesienia są jednak bardzo słabo umocowane w dostępnym materiale źródłowym, wszelkie podobieństwa można wytłumaczyć, odwołując się wspólnej wymienionym filozofom przestrzeni umysłowo-kulturowej Europy. I choć dla badacza filozofii Geulincxa atrakcyjnym i wielce pociągającym byłoby wskazanie na niego jako na istotne źródło, z którego czerpali Spinoza, Leibniz czy Kant, to uczciwość naukowa każe

---

<sup>6</sup> *Novum veteris sapientiae domicilium*; A. Geulinx, *Etyka*, Dedykacja do Traktatu I (s. 27).

<sup>7</sup> *Opus amoenum magis*; A. Geulinx, *Etyka*, Dedykacja do Traktatu I (s. 27).

<sup>8</sup> Zob. na ten temat: H. J. de Vleeschauwer, *Three Centuries of Geulinx Research*, University of South Africa, Pretoria 1957.

podchodzić do tej kwestii z wielką ostrożnością. Mimo to uważamy, że myśl filozoficzna Geulincxa warta jest przypomnienia: ze względu na metafizykę jako przykład postkartezjanizmu, ze względu na etykę jako interesującą próbę połączenia rozumu, miłości oraz pokory.



# Bibliografia

## Teksty Arnolda Geulincxa

*Arnoldi Geulincx Scholae Academicae ultimae ab auditore anonymo descriptae Collegia*, rękopis, Biblioteka Uniwersytetu w Lejdzie, Manuskrypty Zachodnie, ms. BPL 1255.

*Arnoldi Geulincx Antverpiensis opera philosophica*, recognovit J. P. N. Land, Hagae Comitum apud Martinum Nijhoff, 1891–1893.

*Sämtliche Schriften*, ed. J. P. N. Land, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart – Bad Cannstatt 1965–68.

*Dysputa etyczna o cnocie i jej najznamienitszych właściwościach (z dnia 26 kwietnia 1664 roku)*, tłum. J. Usakiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVII, Białystok 2005, s. 151–158.

*Dysputy metafizyczne*, tłum. J. Usakiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIX, Białystok 2007, s. 151–171.

*Ethics. With Samuel Beckett's Notes*, translated by M. Wilson, edited by H. van Ruler, A. Uhlmann, M. Wilson, Brill, Leiden – Boston 2006.

*Etyka*, przekład, wstęp i przypisy J. Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

*Metafizyka prawdziwa*, przekład, wstęp i przypisy J. Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

*Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Opus posthumum iuxta manuscriptum iam editum Amstelaedami apud Joannem Wolters, 1691.*

*Metaphysics*, translated with a preface and notes by M. Wilson, A Christoffel Press Book, Cambridgeshire 1999.

## Teksty źródłowe

### Alciato Andrea

*Emblematum Liber*, Augsburg 1531.

### Antologia Palatyńska

*Antologia Palatyńska. Wybór*, tłum. Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1978.

### Apulejusz z Madaury

*Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. De philosophia libri (vol. III)*, ed. P. Thomas, In Aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae 1908.

### Arystoteles

*Opera*, ed. I. Bekker, Edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831.

*Dzieła wszystkie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990–2001, t. 1–7.

*Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. Krąpiec i A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, t. 1–2 (tekst trójjęzyczny).

### św. Augustyn

*Patrologia cursus completus. Series Latina*, J. P. Migne, Parisiis 1844–1855.

*Dialogi filozoficzne*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

*O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Altaya & DeAgostini, Warszawa 2003, t. 1–2.

*O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu tom XXV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1963.

*Objaśnienia Psalmów. Ps 36–57*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XXXVIII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

*Objaśnienia Psalmów. Ps 58–77*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XXXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

*Objaśnienia Psalmów. Ps 78–102*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XL, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

*Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007 (wydanie dwujęzyczne).

*Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax i Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992.

## **Beckett Samuel**

*The Grove Centenary Edition*, ed. P. Auster, Grove Press, New York 2006, t. 1–4.

*Molloy i cztery nowele*, tłum. A. Libera, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

## **Biblia**

*Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII.*, Samuel Bagster & Sons Limited, London 1977.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1982.

## **Cezar Gajusz Juliusz**

*Bellum Gallicum*, ed. B. Dinter, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1896.



## **Cicero Marek Tulliusz**

*Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. O. Plasberg, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1922.

*Cato Maior. Laelius. De gloria*, ed. K. Simbeck, O. Plasberg, In Aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae 1961.

*De finibus bonorum et malorum libri quinque*, ed. T. Schiche, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1915.

*De natura deorum*, w: *M. Tullii Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, ed. R. Klotz, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1874, partis IV, vol. II.

*De officiis*, ed. T. Schiche, F. Tempsky, Wien – Prag 1896.

*Epistulae ad familiares*, ed. H. Sjögren, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1923–1925.

*In Pisonem*, ed. A. Klotz, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1919.

*Partitiones oratoriae*, ed. G. Friedrich, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1902.

*Rhetorici libri duo qui vocantur De inventione*, ed. E. Stroebel, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1915.

*Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, In Aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae 1967.

*Lelius, czyli rozmowa o przyjaźni*, tłum. F. Habura, F. West, Brody 1907.

*Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, b. m. w. 1960–1961, t. 2–3

## **Comenius Johan Amos**

*Orbis sensualium pictus*, Norymberga 1658.

## **Descartes René**

*Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam i P. Tannery, Cerf, Paris 1897–1913.

*Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989.

*Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

*Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

*List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

*Medytacje o miłości. List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647*, tłum. J. Kopania, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” VII, Białystok 1995, s. 9–22.

*Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

*Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, PWN, b. m. w. 1958.

*Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981.

*Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, b.m.w. 1960.

## **Diogenes Laertios**

*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 1984.

## **Epiktet**

*Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus*, ed. H. Schenkl, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1916.

## **Ezop**

*Fabulae Aesopicae Collectae*, ed. C. Halm, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1925.

*Wielka księga bajek greckich*, tłum. M. Wojciechowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

*Nowele antyczne. Wybór*, tłum. R. Turasiewicz i St. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.

## **Heraklit z Efezu**

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, W. Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1951–1952.

## **Homer**

*Odyssee*, ed. P. Cauer, G. Freytag – F. Tempsky, Leipzig – Wien 1905.

*Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986.

## **Horacy**

*Dzieła wszystkie*, wyd. O. Jurewicz, tłum. zbiorowe, t. 2, Ossolineum 1988 (wyd. dwujęzyczne).

## **Juwenalis**

*Satires*, ed. P. de Labriolle, F. Villeneuve, Les Belles Lettres, Paris 1996.

## **Kwintyliian**

*Institutio Oratoria*, ed. L. Radermacher, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1971.

## **Leibniz Gottfried Wilhelm**

*Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin 1875–1890, t. 4.

*Pisma z metafizyki natury*, red. S. Blandzi, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

## **Marek Aureliusz**

*Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, PWN, Warszawa 1988.

## **Owidiusz**

*Tristes*, ed. J. André, Les Belles Lettres, Paris 1987.

## **Platon**

*Opera*, ed. J. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1955–1957, t. 1–5.

*Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, t. 1–2.

*Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

*Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987.

*Państwo*, tłum. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, t. 1–2.

*Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN, b. m. w. 1960.

## **Plaut**

*Comédies*, ed. A. Ernout, Les Belles Lettres, Paris 1972, t. 6.

## **Pliniusz Starszy**

*Histoire Naturelle*, ed. J. André, Les Belles Lettres, Paris 1958.

## **Plutarch z Cheronei**

*Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Ossolineum & DeAgostini, Wrocław 2005.

*Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1988.

## **Sallustiusz**

*De coniuratione Catilinae et De bello Iugurthino*, сост. Як. Смирнов, Въ Синодальной Типографіи, Москва 1867.

## **Seneka**

*Epistulae morales ad Lucilium*, ed. O. Hense, In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1914.

*Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.

*Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, b. m. w. 1961.

*Myśli*, tłum. St. Stabryła, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

## **Silius Italicus**

*Punica*, ed. J. Delz, In Aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae 1987.

## **Terencjusz**

*Comoediae VI*, ed. E. St. J. Parry, Whitaker and Co., London 1857.

*Comédies*, ed. J. Marouzeau, Les Belles Lettres, t. 2, Paris 1990.

### **(Tomasz à Kempis)**

*De imitatione Christi libri quattuor*, Macmillan et Soc., Williams et Norgate, Londini 1867.

*Naśladowanie Chrystusa*, tłum. St. Kuczkowski, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2002.

### **św. Tomasz z Akwinu**

*Summa theologica*, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1928.

*Suma teologiczna w skrócie*, tłum. F. W. Bednarski, Fundacja Pomocy Antyk „Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski”, Warszawa 2006.

*Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, 49–67*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.

## **Opracowania**

Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. St. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Balicki J., Bogucka M., *Historia Holandii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989.

Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, t. 2–3.

Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

Bouillier F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, C. Delagrave et cie, Paris 1868, t. 1–2.

Brown P., *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, PIW, Warszawa 1993.

- Chmaj L., *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, Biblioteka „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1937.
- Cohn R., *A Note on Beckett, Dante, and Geulincx*; „Comparative Literature”, vol. 12, 1, University of Oregon 1960, s. 93–94.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. zbiorowe, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998–2009, t. 1–11.
- Cottret B., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, PIW, Warszawa 2000.
- Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996.
- Domański J., „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2005.
- Fletcher J., *Samuel Beckett and the Philosophers*; „Comparative Literature”, vol. 17, 1, University of Oregon 1965, s. 43–56.
- Folaron S., *Renesansowa filozofia moralna Mikołaja Taurellusa*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1987.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, DeAgostini & Altaya, Warszawa 2001.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybał, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakiemiak, PAX, Warszawa 1953.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1992.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 1999.
- Kořakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes’a teorii idei*, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, Białystok 1988.



- Kopania J., *Idealizm kartezjański*; w: *Ratione et studio*, red. K. Trzęsicki, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, s. 429–444.
- Kopania J., *Miłość kartezjańska*, w: *Wartości – tradycja i współczesność*, red. D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 13–29.
- Kopania J., *Nicolasa Malebranche’a widzenie w Bogu*, Wstęp do: N. Malebranche, *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 2002.
- Kopania J., *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes’a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 38, 1993, s. 117–127.
- Kumaniecki K., *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, PWN, Warszawa 1977.
- Land J. P. N., *Arnold Geulincx and His Works*, „Mind”, Oxford University Press, vol. 16, no. 62 (Apr. 1891), s. 223–242.
- Land J. P. N., *Arnold Geulincx und seine Philosophie*, Martinus Nijhoff, Hagg 1895.
- Land J. P. N., *Philosophy in the Dutch Universities*, „Mind”, Oxford University Press, vol. 3, no. 9 (Jan. 1878), s. 87–104.
- Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. P. Pachciarek, Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1997.
- Laptos J., *Historia Belgii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo oraz Bellona, Wrocław – Warszawa – Kraków 1995.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- McCracken D. J., *Thinking and Valuing. An Introduction, Partly Historical, to the Study of the Philosophy of Value*, Macmillan and Co., London 1950.
- Nuchelmans G., *Geulincx’ Containment Theory of Logic*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij, Amsterdam – Oxford – New York 1988.



- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000–2009, t. 1–10.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja wydawnictw KUL, Lublin 1993–2002, t. 1–5.
- Rousset B., *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Vrin, Paris 1999.
- Ruler H. van, *Minds, Forms, and Spirits: The Nature of Cartesian Disenchantment*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 61, no. 3 (Jul. 2000), s. 381–395.
- Scott D., *Leibniz and Two Clocks*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 58, no. 3 (Jul. 1997), s. 445–463.
- Sihler A. L., *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, Oxford University Press, New York – Oxford 1995.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998–1999, t. 1–5.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Stewart W. F. M., *Philosophical Surveys, VII. A Survey of Work on 17<sup>th</sup> Century Rationalism, 1945–51. Part I. Descartes, Geulincx, Leibniz*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 2, no. 9 (Oct. 1952), s. 359–368.
- Stróżewski Wł., *Ontologia*, Aureus – Znak, Kraków 2004.
- Sztuka baroku. Architektura. Rzeźba. Malarstwo*, red. R. Toman, tłum. zbiorowe, Könemann, Königswinter 2004.
- Świtalski B., *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawskie Studia Teologiczne, Nakładem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Warszawie. Uniwersytet – Theologicum, Warszawa 1938.
- Terraillon E., *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris 1912.
- Usakiewicz J., *Arnold Geulincx o myślącym Ja i ludzkiej kondycji*, w: *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2009, s. 83–97.





- Usakiewicz J., *Kartezjańskie inspiracje metafizyki Arnolda Geulincxa*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, red. J. Kopania i H. Świączkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 91–107.
- Usakiewicz J., *Rozterki filozofa z „Quaestiones quodlibeticae” Arnolda Geulincxa*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. St. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 237–247.
- Vander Haeghen V., *Geulincx. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Impr. Eug. Vanderhaeghen, Gand 1886.
- Vleeschauer H. J. de, *Three Centuries of Geulincx Research*, University of South Africa, Pretoria 1957.
- Zumthor P., *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1965.



# Indeks osób

## A

- Abramowiczówna Zofia 41, 317  
Adam Charles 25, 119, 314  
Ajdukiewiczowie Maria i Kazimierz 79, 315  
Alaciato Andrea 159, 312  
Alkibiades 54  
Alquié Ferdinand 172, 187, 318  
Ammonios z Egiptu 41  
Anaksagoras z Kladzomenai 91  
Andala Ruardus 154  
André Jacques 316–317  
Antystenes z Aten 245–246  
Anzenbacher Arno 210, 318  
Apulejusz z Madaury (Apuleius) 248, 312  
Arnauld Antoine 171  
Arystoteles 7, 15, 17, 27–28, 40–41, 43, 46, 50, 59, 63–64, 185, 209, 210–211, 216, 222, 226, 228–229, 231, 233, 243–244, 246–248, 253–254, 257, 261, 282, 288, 312  
Augustyn, św. 15, 20–21, 23–25, 43, 45–46, 54–57, 76, 81–82, 95–98, 100, 142, 147, 150, 178–179, 180, 185, 189, 191, 194, 210, 216–217, 219–221, 241, 263, 286, 288, 294, 296–297, 307–308, 312, 318, 321  
Augustyniak Katarzyna 46, 313  
Auster Paul 11, 313

## B

- Bagster Samuel 157, 313  
Baius Michel 24  
Balicki Jan 318  
Banaszak Marian 318  
Bańko Mirosław 210, 321  
Bąkowska Eligia 35, 322  
Beckett Samuel 9–14, 21, 72, 114, 130, 140, 185–186, 272, 311, 313, 319  
Bednarczyk Andrzej 57, 314  
Bednarski Feliks Wojciech 158, 318  
Beeckmann Isaak 25  
Bekker Balthasar 189, 312  
Blandzi Seweryn 316  
Bogucka Maria 318  
Bornius Henricus 32  
Boryś Wiesław 210, 218, 269, 318  
Bos Sebastian van den 34  
Bouillier Francisque 29, 147, 182, 189, 318  
Brown Peter 318  
Burman Franciszek 79, 119, 315  
Burnet John 316

## C

- Caesar zob. Cezar  
Catilina zob. Katyлина  
Cauer Paul 316  
Cezar Gajusz Juliusz 156, 313  
Chanut Hector-Pierre 94, 203–204, 315  
Charmides 50–52, 208

Chilon (Chejron) ze Sparty 50, 288  
Chmaj Ludwik 39–40, 83, 90, 110, 114,  
143, 154, 166, 315, 319  
Chmielewski Adam 231, 320  
Cicero Marek Tulliusz 54–55, 58, 73, 76,  
81, 96, 127, 156, 185, 195–196, 210,  
216, 219, 248, 250, 257, 264, 273, 290,  
293–294, 314  
Cichowicz Stanisław 172, 318  
Clauberg Johann 83, 180–181  
Clerselier Claude 168, 187, 203, 206  
Clusius zob. L'Ecluse  
Cohn Ruby 9, 319  
Comenius Johan Amos 159, 314  
Copleston Frederick 250, 319  
Cordemoy Louis Géraud de 180–181  
Cottret Bernard 319

## D

Dante 319  
Dawidowski Wiesław 46, 313  
Dąbmska Izydora 75, 79, 315  
Delagave C. 29  
Delz Josef 295, 317  
Demokryt z Abdery 72  
Derewiecki Marek 13, 20, 63, 158, 311,  
319  
Descartes René 7, 14–15, 21, 25–27,  
31–32, 39, 48, 54, 57, 68, 72, 74–75,  
78–81, 84–88, 94, 101, 103–106, 108–  
–110, 114, 116, 119–120, 123–125,  
130–132, 134, 138, 143, 147, 150–151,  
154, 159–161, 163, 166–176, 178, 181,  
185–190, 193, 196, 199, 200, 202–204,  
206–208, 211, 225, 240–242, 270,  
305–307, 314, 318–321  
Diels Hermann 49, 316  
Dinter Bernardus 156, 313  
Diogenes Laertios 72–73, 127, 195, 216,  
245–246, 315  
Diogenes z Synopy 245–246  
Dodoens Rembert 24  
Dodoenus zob. Dodoens  
Domański Juliusz 63, 208, 319  
Domański Piotr 53, 158, 319  
Dou Gerrit 140–142

Drozdowicz Zbigniew 321  
Dybowski Marcin 158, 318  
Dyck Anton van 20

## E

Elżbieta, księżniczka Palatynatu 32, 116,  
123–124, 143, 168–169, 171, 186–188,  
193, 196, 206, 208, 211, 241–242, 315,  
320  
Empedokles 72  
Epiktet 98, 186–187, 192, 315  
Erazm z Rotterdamu 23–24, 41  
Ernout Alfred 317  
Ezop 259, 315

## F

Fajdros 95  
Faustyn Manichejczyk (Faustus Mani-  
chaeus) 98, 296  
Fedon 148  
Filip II, władca niderlandzki, król Hisz-  
panii 19  
Fletcher John 9, 319  
Folaron Stefan 159, 319  
Forge Louis de la 180–181  
Francken II Frans 159  
Frankiewicz Małgorzata 182, 320  
Freytag Gustav 316  
Friedrich Guilelmus 314  
Froidmont Libert 26  
Frommann Friedrich 13, 311  
Fromondus zob. Froidmont

## G

Gajda-Krynicka Janina 49, 91, 319  
Galewicz Włodzimierz 210, 318  
Gassendi Pierre 134  
Gerhardt Carl Immanuel 139, 316  
Geulincx Arnold *passim*  
Geulincx Cecylia 19  
Geulincx Egidiusz 20  
Geulincx Jan, ojciec 19  
Geulincx Jan, syn 19  
Geulincx Józef 20  
Gilson Étienne 21, 46, 56, 178, 256, 319  
Golius zob. Gool



Goll Jacob 31  
Gorgiasz 40, 148, 215, 317  
Gromska Daniela 210  
Groote Gerard 22–23  
Grzegorz XIII, papież 24  
Gutschoven Gerard van 27

## H

Habura Franciszek 314  
Hadot Pierre 53, 319  
Halm Carl 259, 315  
Heereboord Adriaan 31  
Heinzmann Richard 158, 319  
Hemerken Tomasz zob. Tomasz á Kem-  
pis  
Hense Otto 99, 317  
Heraklit z Efezu 49, 316  
Heydanus zob. Heyden  
Heyden Abraham van der 31–33, 36, 83

Hipokrates z Kos 278

Holmannus Johannes 30

Holzboog Günter 13, 311

Homer 13, 72, 231, 316

Hoogh Pieter de 140

Hopperus Joachim 23

Horacy (Horatius) 94, 257, 291, 316

Huygens Christian 141

## J

Jakimiak Zygmunt 46, 319

Jan IV, książę Brabancji 23

Jan Duns Szkot 158

Janeczek Stanisław 27, 322

Jansen Cornelius 25

Jeżewska Kazimiera 13, 316

Joachimowicz Leon 55, 317

Jordaens Jacob 20

Julian (Iulianus) 210

Jurewicz Oktawiusz 291, 316

Juvenalis (Iuvenalis) 50, 316

## K

Kalwin Jan 180, 319

Kant Immanuel 309

Karneades 70

Karol II Stuart, król Anglii i Szkocji 141

Katon Marek Porcjusz Utyceński 281

Katylna Lucjusz Sergiusz 293, 317

Klotz Alfred 314

Kołakowski Leszek 18, 319

Komeński zob. Comenius

Kopania Jerzy 26, 32, 94, 116, 168–169,  
182, 203, 315, 319, 320, 322

Kornatowski Wiktor 54, 97, 207, 274–  
–275, 312, 314, 317

Kranz Walther 49, 316

Kratylos 148

Krąpiec Mieczysław A. 41, 312

Kremer Gerhard 24

Krystyna, królowa Szwecji 206

Kubiak Zygmunt 241, 312–313

Kuczkowski Stanisław 21, 318

Kumaniecki Kazimierz 156, 320

Kwintylian 156, 316

## L

Labriolle Pierre de 316

Laches 53–54

Land J. P. N. 9, 13, 18, 20, 28, 32, 38, 154,  
311, 320

L'Ecluse Charles de 30

Leibniz Gottfried Wilhelm 7, 72, 139,  
309, 316, 321

Libera Antoni 11, 313

Lipse Juste zob. Lipsius

Lipsius Justus 24, 30

Luter Marcin 24

## Ł

Łaptos Józef 320

## M

MacIntyre Alasdair 231, 320

Malebranche Nicolas 7, 72, 180–182,  
189, 320

Marcin V, papież 23

Marcja 55

Marek Aureliusz 98, 254, 316

Marouzeau J. 318

Maryniarczyk Andrzej 41, 312

Maykowska Maria 53, 293, 317

McCracken David John 18, 185, 272, 320  
Menon 215, 317  
Mercator zob. Kremer  
Migne Jacques Paul 98, 312  
Milewska Monika 319  
Molinos Miguel de 18  
More Tomasz 24  
Morin Jean 172

## N

Nikiasz 53  
Nuchelmans Gabriel 320

## O

Owidiusz (Ovidius) 205, 316

## P

Pachciarek Paweł 180, 320  
Paquot Jean Noël 28  
Parry Edward St. John 191, 317  
Paweł, św. 20–21, 93, 156–157, 176–177, 258  
Pelagiusz 32  
Philippi Guillaume 27  
Pirron z Elidy 72–73  
Pitagoras 91  
Pittakos z Mityleny 288  
Pius V, papież 24  
Plasberg Otto 314  
Platon 7, 40–41, 43, 49–52, 54, 72, 91, 95–96, 114, 127, 148, 155, 184–185, 199, 208–209, 215–216, 219, 222, 248, 284, 292–293, 302, 316  
Plaut 121, 317  
Plemp Fortunatus 26  
Plempius zob. Plemp  
Plezia Marian 229, 321  
Plinius Maior zob. Pliniusz Starszy  
Pliniusz Starszy 72, 317  
Plutarch z Cheronei 41–42, 49–50, 288, 317  
Pohlenz Max 314  
Polos 40

## Q

Quintilianus zob. Kwintylian

## 326

## R

Radermacher Ludwig 316  
Radwański Witold 318  
Raei (Raey) Jean de 32  
Reale Giovanni 53, 70, 91, 96, 98–99, 186, 192, 207, 213, 246, 248, 321  
Regius zob. Roy  
Reiter Marian 316  
Rembrandt Hermes van Rijn 140, 322  
Revius Jacobus zob. Rives  
Rives Jacques de 31  
Rousset Bernard 185, 190, 270, 321  
Roy Henri de 26, 114, 116, 160–161, 174, 315  
Rubens Peter Paul 19–20, 24  
Ruler Han van 9, 21, 114, 130, 185–186, 190, 272, 311, 321  
Rybałt Jan 256, 319

## S

Sallustiusz (Sallustius) 293, 317  
Saravia Adrianus 30  
Schenkl Heinrich 315  
Schiche Theodor 314  
Schooten Franciscus van 31  
Scott David 139, 321  
Scypion Publiusz Korneliusz Afrykański 281  
Seneka 24, 55, 99, 127, 186–187, 195–196, 207–208, 212, 216–217, 246, 254, 258, 267, 273–276, 281, 289–290, 295, 317  
Sihler Andrew L. 229, 321  
Silius Italicus 295, 317  
Simbeck Karl 314  
Siwek Paweł 215, 317  
Sjögren Håkan 314  
Smirnof J. 293, 317  
Snellius Willebrand 30  
Sokrates 52–54, 72, 199, 215–216, 281, 292  
Spinoza Baruch 7, 72, 154, 185–186, 190, 270, 309, 321  
Stabryła Stanisław 196, 259, 315, 317  
Steen Jan 142  
Stewart W. F. M. 18, 321  
Stokowska Maria 43, 313



Strickers Maria 19  
Strickers Susanna 34  
Strix (vel Strickers) Arnold 19  
Stroebel Eduard 156, 314  
Stróżewski Władysław 64, 83, 321  
Sulowski Jan 97, 220, 241, 313  
Swieżawski Stefan 79, 315

## Ś

Ślęczek-Czakon Danuta 203, 320  
Śmigaj Józef 54, 314  
Świderkówna Anna 191, 321  
Święczkowska Halina 322  
Świtalski Brunon 321

## T

Tannery Paul 25, 314  
Taurellus Mikołaj 159, 319  
Teajtet 41  
Tempsky F. 314, 316  
Teodozjusz, neosceptyk 70–73, 75–77  
Terencjusz 191–192, 267, 288, 317  
Terrailon Eugène 21, 49, 154, 185, 202,  
242, 321  
Teubner B. G. 99, 156, 259, 295, 312–317  
Thomas Paul 312  
Timajos 43, 95, 155  
Toman Rolf 321  
Tomasz á Kempis 21–23, 238–240, 318  
Tomasz z Akwinu, św. 83, 158, 164,  
185, 206, 210, 219, 222, 244, 250, 252,  
256–257, 265, 296, 318  
Trigland Jacob 31  
Triglandius zob. Trigland  
Trzęsicki Kazimierz 169, 320  
Turasiewicz Romuald 259, 315

## U

Uhlmann Anthony 9, 311  
Usakiewicz Joanna 13, 18, 20, 26–27,  
35–36, 311, 315, 321–322

## V

Vander Haeghen Victor 18, 322  
Vesalius zob. Wesel  
Villeneuve François 316  
Vleeschauwer Herman J. de 309, 322  
Voetius Gisbert 26, 206, 315

## W

Waldenfels Hans 180, 320  
Wesel André van 24  
West Feliks 314  
Wilhelm I Orański 19, 29  
Wilson Martin 9, 71–72, 311–312  
Witwicki Władysław 40–41, 52, 209,  
316–317  
Wojciechowska Wanda 48, 315  
Wojciechowski Michał 259, 315  
Wojewoda Mariusz 203, 320  
Wolters Joannes 82, 312  
Wost Gertruda 19  
Wrzeszcz Zofia 21, 319

## Z

Zenon z Elei 72  
Zieliński Edward Iwo 53, 312  
Zumthor Paul 35, 322  
Zychowicz Juliusz 210, 318

## Ż

Żeleźnik Tadeusz 41, 312