

Joanna Usakiewicz

Kartezjańskie inspiracje metafizyki Arnolda Geulincxa

Arnold Geulincx (1624–1669) należy do liczego grona filozofów, którzy własne poglądy filozoficzne kształtowali w odniesieniu do myśli René Descartes’a, kształtowali je z jednej strony, podchodząc do nich biernie i przyjmując po prostu za własne twierdzenia Descartes’a, z drugiej zaś strony, starając się uzupełnić je tam, gdzie powstawały kwestie sporne bądź pytania bez odpowiedzi. W poglądach metafizycznych Geulincxa zauważymy więc zarówno przejęte z Descartes’a, jak również własne rozwiązania, a wśród nich przede wszystkim to, które dało mu miejsce w historii filozofii, mianowicie sposób rozwiązania kwestii wzajemnego oddziaływania dwóch całkowicie odmiennych substancji – ducha i ciała – które to rozwiązanie znane jest jako okazjonalizm. Geulincx poznawał poglądy Descartes’a, przebywając na dwóch uniwersytetach niderlandzkich; na jednym z nich, w Louvain, studiował i rozpoczął swoją pracę, na drugim, w Lejdzie, wykładał¹. Były to uczelnie różniące się historią, strukturą, religią, łączył je jednak złożony stosunek do kartezjanizmu: z jednej strony fascynacja poglądami Descartes’a poszczególnych profesorów, z drugiej zaś przeradzający się w niechęć i potępienie dystans władz.

¹ Więcej na temat tych uniwersytetów zob.: J. Balicki, M. Bogucka, *Historia Holandii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989; J. Łaptos, *Historia Belgii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo oraz Bellona, Wrocław – Warszawa – Kraków 1995; P. Zumthor, *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

Gdy około 1640 roku Arnold Geulincx zapisał się do pedagogium Uniwersytetu w Louvain², już od kilku lat trwała tam polemika między Descartes'em a Plempiusem³. Polemikę tę zapoczątkował sam Descartes, wysyłając do Louvain w 1637 roku egzemplarze swoich *Prób*, czyli: *Dioptrykę*, *Meteory* oraz *Geometrię*, poprzedzone *Rozprawą o metodzie*. Pisma te przeczytał Vopiscus Fortunatus Plem (1601–1661), z łacińska zwany Plempiusem, profesor medycyny i rektor Uniwersytetu. On też zapoznał z nimi swego nauczyciela Liberta Froidmonta (1587–1653), który z łacińska pisał się Fromondus, profesora fizyki, oraz ojca François Fourneta (1581–1638), jezuitę, byłego nauczyciela Descartes'a w La Flèche. Fromondus, zauważywszy antyscholastyczny charakter fizyki Descartes'a, wystąpił przeciw niej. Przedstawił osiemnaście argumentów w obronie scholastycznej nauki o jakościach substancjalnych, które uważał za realnie istniejące. Zwrócił także uwagę, że Descartes'a idealistyczna koncepcja człowieka kłóci się z jego fizyką. Uwagi Fromondusa rozpowszechnianie były w rękopisach, jednakże zyskały wielu czytelników, a w okresie późniejszym wykorzystali je w walce z Descartes'em protestanci teologowie. Descartes poznał zarzuty Fromondusa dzięki Plempiusowi i to do niego skierował 3 października 1637 roku listowną odpowiedź. Plempius nie był jednak tylko pośrednikiem w dyskusji. Sam także wystąpił przeciw poglądom Descartes'a, broniąc scholastycznej fizyki i tradycyjnej medycyny. Descartes napisał do niego jeszcze dwa listy (datowane 15 lutego oraz 23 marca 1638 roku⁴), zanim Plempius upublicznił spór w pracy *De fundamentis medicinae* (1638). Zawarł w niej pełną treść polemiki razem z wypowiedziami samego Descartes'a. Dzieło zostało wznowione jeszcze dwukrotnie w 1644 i 1654 roku. Mimo iż spór przebiegał bardzo łagodnie, jego konsekwencje dla filozofii kar-

² Wspomnijmy, iż Uniwersytet ten, założony w 1425 roku, był najstarszą uczelnią Niderlandów, a w czasach studiów Geulincxa nadal stanowił ostoje katolicyzmu i scholastyki.

³ Na ten temat zob. też: W. F. Asmus, *Descartes*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.

⁴ Zob. *Oeuvres de Descartes*, red. Ch. Adam i P. Tannery, Cerf, Paris 1897–1913, t. I, s. 521–536 i t. II, s. 62–69. Dalej cytowane jako AT.

tezjańskiej były dość dotkliwie. W 1662 roku Senat Uniwersytetu w Louvain, inspirowany zresztą przez Plempiusa, potępił naukę Descartes'a⁵. Geulincx opuścił jednak Louvain w roku 1658, jeszcze przed tym ostatecznym rozstrzygnięciem. W czasie swoich studiów i pracy mógł więc spotkać na Uniwersytecie także zwolenników Descartes'a. Na fakultecie medycznym wykładał wówczas przyjaciel Descartes'a, profesor anatomii i matematyki Gerard van Gutschoven (1615–1688), autor rycin do wydania traktatu Descartes'a *Człowiek*.

Ostateczny kształt metafizyka Geulincxa przybrała, gdy on sam po opuszczeniu Louvain związał się z Uniwersytetem w Lejdzie⁶. Jak już wspomnieliśmy, środowisko lejdejskie także nie pozostało bierne wobec filozofii Descartes'a. Choć wypadki rozegrały się przed pojawieniem się w Lejdzie Geulincxa, warto pokrótce przypomnieć ich przebieg.

Na Uniwersytecie w Lejdzie wykładało kilku przyjaciół i zwolenników Descartes'a: Jacob Gool, czyli Golius (1596–1667) i Franciscus van Schooten (?–1661) – matematycy, Abraham van der Heyden, czyli Heydanus (1597–1678) – teolog. Jednak w rozpowszechnianiu filozofii kartezjańskiej największą rolę odegrał inny teolog – Adrian Heereboord (1614–1659). Nie działał on co prawda całkowicie otwarcie, ale jego wykłady cieszyły się powodzeniem. Gdy wpływ kartezjanizmu stał się niepokojąco znaczny, na arenę wkroczyli teologowie, którym przewodził Jacques de Rives, czyli Revius (1586–1658), od 1642 roku dyrektor szkoły teologicznej, znajdującej się pod zarządem Uniwersytetu. Zaczęto od dysput akademickich dotyczących przede wszystkim kwestii teologicznych zawartych w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (1642). Sytuacja początkowo nie była zbyt groźna, gdyż Revius nie był biegły ani

⁵ O sporach Descartes'a z niderlandzkimi uczonymi i teologami zob.: J. Usakiewicz, *Wstęp* do: R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, BKF, Warszawa 1998.

⁶ Uniwersytet w Lejdzie założony został w 1575 roku. Fundatorem jego były Stany Holenderskie, był więc instytucją publiczną administrowaną przez kuratorów: dwu przedstawicieli władz Prowincji, burmistrza miasta oraz sekretarza. W dziedzinie nauczania najwyższą władzą był rektor i senat, składający się z ogółu profesorów. Pierwszym zadaniem Uniwersytetu miało być kształcenie pastorów dla Kościoła reformowanego.

w teologii, ani w sztuce wymowy. W 1647 roku przyłączył się jednak do sporu inny teolog – Jacob Trigland, czyli Triglandius (1583–1654). Szczególnie występował przeciw wysuwanej przez Descartes’a metodologicznej hipotezie, że świat jest złudą, stworzoną przez jakiegoś zwodziciela, która służyła mu jako punkt wyjścia do utwierdzenia tezy o istnieniu myślącej jaźni. Triglandius uznał ją jednak za rzeczywisty pogląd Descartes’a i zarzucił mu bluźnierstwo. Z poglądu Descartes’a, że człowiek może wziąć wolne postanowienie, wysnuł zaś wniosek, że Descartes jest zwolennikiem herezji Pelagiusza. Zarzuty były więc bardzo poważne. Descartes musiał podjąć kroki zaradcze. Napisał 4 maja 1647 roku list do władz Lejdy z prośbą o zajęcie się sprawą i wzięcie go w obronę. 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 wypowiadania się tak za, jak i przeciw jego filozofii, wyrażając równocześnie nadzieję, iż on także w przyszłości nie będzie objaśniał potępianych i poddawanych w wątpliwość tez swojej filozofii. Było to więc zawołane potępienie kartezjanizmu. Descartes odpowiadając, z charakterystyczną dla siebie ironią stwierdził, że chyba nie zrozumiał wyroku, nie obchodzi go, czy w murach Uniwersytetu w Lejdzie ktoś będzie o nim mówił, pragnie jedynie, aby wyjaśnić społeczeństwu, że nauki, które zostały potępione, fałszywie się mu przypisuje, gdyż w rzeczywistości nigdy ich nie głosił⁷.

Wśród profesorów Uniwersytetu w Lejdzie pozostali jednak nadal zwolennicy kartezjanizmu, choć wygłaszali odtąd swoje poglądy cokolwiek ostrożniej. Geulincx spotkał więc tam: Henricusa Borniusa (1617–1675), ucznia Heereborda, wyznawcę filozofii Gas-sendiego, zajmującego się przede wszystkim etyką, eklektyka i nie afiszującego się zwolennika kartezjanizmu; Jeana de Raei (?–1702), nauczającego fizyki z uwzględnieniem najnowszych teorii; wspom-

⁷ Descartes spór w Lejdzie opisał w liście do księżniczki Elżbiety z 10 maja 1647 r.; zob.: AT V, 15–19. Przekład polski: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, BKF, Warszawa 1995, s. 99–102.

nianych 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, oraz Heydanusa, teologa, zwolennika współczesnej nauki i postępu, który stał się jego protektorem i dobrodziejem.

Jak widzimy, Geulincx zapoznawał się z poglądami Descartes'a w środowiskach o złożonym stosunku do kartezjanizmu. Miał dostęp zarówno do pism samego Descartes'a, jak i do pism jego przeciwników. Sam był świadkiem polemik lub znał ich uczestników. Wydaje się, że dzięki temu, mimo oczywistego zafascynowania „nową filozofią”, mógł pozostać w stosunku do niej krytyczny. Przejęcie zaś głównych założeń metafizyki Descartes'a musiało łączyć się ze starannym ich przemyśleniem, a jednocześnie poszukiwaniem odpowiedzi na pojawiające się wątpliwości.

Przejdziemy teraz do poglądów metafizycznych Geulincxa i ich kartezjańskich konotacji. Podstawę naszych rozważań będzie stanowić dzieło *Metaphysica Vera*, uzupełnione o uwagi odnoszące się do metafizyki w *Etyce* (1675). *Metaphysica Vera* została wydana w 1691 roku, już po śmierci Geulincxa. Dzieli się ona na trzy części: *De me ipso, sive αὐτολογία*; *De corpore, sive σωματολογία* oraz *De Deo, seu θεολογία*. Geulincx przedstawia swoje poglądy metafizyczne ubierając je w formę twierdzeń, którym towarzyszy komentarz.

Główne założenia metafizyki Geulincxa wywodzą się z dwóch źródeł: z pism Descartes'a oraz z Biblii. Filozoficznym pojęciem substancji towarzyszy biblijny obraz Boga jako Stwórcy i Pana wszechrzeczy. Obok twierdzeń będących konsekwencją dowodów spotkamy w *Metaphysica Vera* tezy przyjęte aksjomatycznie.

Tak jak Descartes, rozpoczyna Geulincx swoje rozważania od poddania w wątpliwość całej swojej wiedzy o sobie i o świecie⁸.

⁸ *Converto igitur me ad meam rationem, qua, ante ingressum primae scientiae, considerabam et ipsum ut ignarum prorsus et omni modo, per consequens dubitandum de quovis*; Geulincx, *Metaphysica Vera*, w: A. Geulincx, *Sämtliche Schriften*, ed. J. P. N. Land, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965-68, t. II, s. 147 (dalej wydanie to będzie cytowane jako Land, cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska stronę).

Wątpienie prowadzi ostatecznie jednak do pewności: musi istnieć podmiot wątpiący. Skoro więc mam świadomość tego, że wątpię, czyli myślę, oraz pojmuję to bardzo jasno i wyraźnie, to wnioskuję stąd, że istnieję. Geulincx pisze: „I widzę bardzo jasno, że mam tak rozmaite myśli, a w konsekwencji, że jestem. Albowiem rzeczą niemożliwą jest, abym miał te wszystkie myśli i myślał, a jednak był niczym. Dzięki temu więc, co jako pierwsze poznałem, pojmuję, że myślę i że jestem”⁹. Pierwszą pewną wiedzą, którą jako człowiek posiadam, jest więc powtórzona za Descartes’em teza „myślę, więc jestem”¹⁰. Równie jasno i wyraźnie postrzegam siebie – podmiot myślący jako jedność: „albowiem i jestem, i jestem pewną prostą, i nie dzielącą się na rozmaite części rzeczą. (...) Myślę i myślę na bardzo różne sposoby, lecz to, co we mnie myśli na wszystkie owe sposoby, jest jednym i tym samym, a w konsekwencji prostym”¹¹. Jestem świadomy, że powstają w moim umyśle liczne myśli, przede wszystkim wrażenia zmysłowe, lecz gdy się nad nimi zastanowię, zauważam, iż nie zależą od mojej woli, a co więcej, nie wiem, jak one powstają. W zgodzie więc z przyjętą przez Geulincxa aksjomatycznie zasadą: *Quod nescis quomodo fiat, id non facis*¹², nie mogą być przyczyną tych myśli.

⁹ Geulincx, *Metaphysica Vera*, Land, II, 147–148: *Et clarissime video, me haec varia cogitasse, per consequens me esse. Impossibile enim est ut omnia ista cogitaverim et cogitem, et tamen nihil sim. Haec est ergo prima scientia, qua me cogitare et esse intelligo.* (Wszystkie przekłady z dzieł Geulincxa moje – J. Usakiewicz.)

¹⁰ Tamże, II, 147: *Cogito, ergo sum.*

¹¹ Tamże, II, 149: (...) *nam et ego sum, et ego simplex quaedam, indivisa, et partium omnium expers res sum. (...) Ego cogito et diversissimis modis cogito; sed quod in me cogitat omnibus illis modis, unum idemque, et per consequens simplex est.*

¹² Tamże, II, 150: *Sed cum intellectum intendo in evidentiam huius principii: Quod nescis quomodo fiat, id non facis, non possum non videre, me falsum fuisse, et mirari mihi subit, cum satis clare agnoscam, me id non facere, quod nescio quomodo fiat, cur de aliis aliquibus rebus aliam persuasionem habeam.* Przekład na język polski: „Lecz ilekroć zwracam intelekt w kierunku oczywistości tej zasady: *O czym nie wiesz, w jaki sposób staje się, tego nie czynisz*, nie mogę nie zauważyć, że byłem oszukiwany, i ilekroć wystarczająco jasno poznaję, iż nie czynię tego, o czym nie wiem, w jaki sposób staje się, tylekroć ogarnia mnie zdziwienie, dlaczego co do innych niektórych rzeczy mam odmiennie przekonanie”. Zasadę tę Geulincx przywołuje także w *Elyce*; zob. Land, III, 32, 205, 210.

Ich przyczyną musi być coś lub ktoś inny. Mam pewność, że jestem podmiotem myślącym, jedną z moich myśli jest ta, że jestem człowiekiem. Muszę więc rozważyć, co to znaczy. Człowiek to jedność umysłu i ciała. Bycie człowiekiem związane jest z podleganiem działaniu i działaniem przez ciało. Jednak to, że wrażenia zmysłowe powstają dzięki ciału, jest, według Geulincxa, złudzeniem. Przymiotem ciała, zgodnie z doktryną kartezjańską, przede wszystkim jest rozciągłość: „Wszyscy ludzie rozumieją, że rozciągłość odnosi się do istoty ciała”¹³. Wszelkie rzeczy materialne pozbawione są świadomości siebie i są bierne. Wszelkie zaś działanie i podleganie działaniu wiąże się z ruchem. Ruch nie pochodzi więc od ciała jako od przyczyny. Ciało jest tylko narzędziem ruch przenoszącym. Przyczyna ruchu musi być gdzie indziej.

Rozważania te doprowadzają do wniosku, że przyczyna myśli i ruchu leży poza substancją myślącą i substancją cielesną, ale przyczyną tą musi być byt świadomy siebie i aktywny. Jedyną więc prawdziwą przyczyną może być według Geulincxa Bóg. Opisując Boga, Geulincx wprowadza do swojego wywodu filozoficznego elementy wypływające z Biblii. Bóg jest Ojcem ludzi i jest umysłem. Jest Stworzycielem świata oraz utrzymuje go w ruchu i jest niewypowiedziany językiem człowieka. Jest Panem śmierci. Jest mądry, wolny, wieczny i sam z siebie. Jako najdoskonalszy byt duchowy udziela wszystkim substancjom duchowym części swojej natury, w ten sposób łączy je ze sobą i jednocześnie od siebie całkowicie uzależnia. Bóg jest także stworzycielem substancji cielesnych. Należy tu zaznaczyć, iż według Geulincxa Bóg jest przyczyną formalną substancji cielesnej, zawiera się więc ona w Bogu tak, jak plan budynku w umyśle architekta. Człowiek jako złożenie tych dwu tak różnych substancji istnieje jedynie dzięki pierwszej ich przyczynie, czyli Bogu. Złudzeniem i przesądem jest więc, według Geulincxa, nasze przekonanie, że ciała oddziałują na ciała, wywołują zmiany w naszym otoczeniu i w nas, dostarczają duszy spostrzeżeń; podobnie błędne jest mniemanie, iż dusza może sprawiać w ruch ciała i wywoływać zmiany w świecie.

¹³ Tamże, II, 158: *Omnes homines intelligunt, extensionem pertinere ad essentiam corporis.*

Ten sąd Geulincxa opiera się na dwu przesłankach: po pierwsze, na wspomnianej już zasadzie: *Quod nescis quomodo fiat, id non facis*; po drugie, na tezie o całkowitej odmienności substancjalnej duszy i ciała. Jednakże człowiek w jakiś sposób stanowi tę jedność psychofizyczną i funkcjonuje w świecie jako całość, będąc zarazem w rozmaitych stosunkach i relacjach tak z innymi ludźmi, jak i światem. W tym miejscu Geulincx staje przed problemem, który Descartes pozostawił nierozstrzygnięty, choć, jak dalej postaramy się wykazać, można znaleźć w jego pismach pewne wskazówki czy inspiracje dla rozwiązania go w sposób, w jaki uczyni to Geulincx.

Zacznijmy jednak od przypomnienia stanowiska Descartes'a w kwestii oddziaływania ducha i ciała. Gdy Descartes doszedł już do wniosku, że jest substancją, której istotę stanowi myślenie, i nie zależy od niczego innego oprócz Boga, zwłaszcza zaś od żadnego ciała, określił tę rozłączność substancji ducha i ciała poprzez ich definicje: „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: jedną – substancji myślącej stworzonej, drugą – substancji cielesnej, o ile tylko odróżnimy ściśle wszystkie atrybuty myślenia od atrybutów rozciągłości”¹⁴. Według Descartes'a, człowiek jest więc złożeniem ducha (czy duszy) i ciała, a doświadczenie zdaje się wskazywać na ich wzajemne oddziaływanie i zależność, mimo że są to substancje całkowicie odrębne i do siebie niesprowadzalne. Czy zatem owo wzajemne oddziaływanie ducha i ciała rzeczywiście ma miejsce, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Descartes miał świadomość tego problemu. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* podkreślił, że nasza wiedza na temat jedności ducha z ciałem ma charakter empiryczny: „Uczy mnie także

¹⁴ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, b.m.w., 1960, cz. I, 53–54.

natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała”¹⁵. Nie wyjaśnił jednak, na czym polega owo „przemieszanie” umysłu i ciała. W *Zasadach filozofii* Descartes posunął się nieco dalej, wyjaśniając, że pewnego rodzaju doznania nie odnoszą się ani do ciała, ani do ducha z osobna, lecz są rezultatem właśnie owej 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”¹⁶. Niemniej jednak sama zasada, na jakiej dokonują się wzajemne oddziaływania ducha i ciała, oraz natura jedności psychofizycznej pozostały niewyjaśnione.

Na tę lukę w systemie zwróciła filozofowi uwagę księżniczka Elżbieta Palatyńska¹⁷. W korespondencji z nią Descartes począt-

¹⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, BKF, b. m. w., 1958, s. 106–107.

¹⁶ R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., cz. I, 48.

¹⁷ Szerzej na ten temat 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.

kowo zdaje się nieco omijać właściwe zagadnienie, kierując uwagę na kwestię pojęć stosowanych do jego opisu: „Przede 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 np.: 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”¹⁸. W wywodzie tym księżniczka Elżbieta nie odnalazła zadowalającej ją odpowiedzi, bo też naprawdę Descartes nie wyjaśnił tego, co miał wyjaśnić. Filozof 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 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”¹⁹. Descartes faktycznie stwierdza, że posiadane przez nas pojęcie jedności ducha i ciała nie jest jasne i wyraźne:

¹⁸ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, wyd. cyt., s. 4–5.

¹⁹ Tamże, s. 8–9.

„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 sprzeczne”²⁰. Descartes dochodzi więc do wniosku, że ponieważ ciało i duch są dwiema odrębnymi substancjami, dlatego ich jedność i wzajemne oddziaływanie jest czymś oczywistym w naszym doświadczeniu potocznym, ale niemożliwym do wyjaśnienia teoretycznego²¹.

Listy Descartes’a do Elżbiety opublikowane zostały w 1667 roku, jednak już w 1653 roku znany był łaciński przekład dwu pierwszych listów, w których poruszona została kwestia jedności psychofizycznej człowieka²². Descartes nie wyjaśnił, na czym polega wzajemne oddziaływanie ducha i ciała. Zwróćmy jednak teraz uwagę na inne jego wypowiedzi²³. Wydaje się, że mogą zostać odczytane jako wskazówki dla takiego wytłumaczenia tego problemu, jakie przedstawił Geulincx. W *Uwagach o pewnym piśmie* (1647) 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, 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

²⁰ Tamże, s. 10.

²¹ Podobnie w późniejszym liście do A. Arnaulda Descartes stwierdził, że wprawdzie dzięki doświadczeniu jest nam znany i oczywisty fakt wprawiania ciała w ruch przez umysł, jednak nie możemy wyjaśnić go poprzez rozumowanie i porównywanie; zob. list do Arnaulda z 29 lipca 1648 roku, w: AT V, 219. Przekład polski: R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tłum. J. Kopia, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 46.

²² Zob. opis redakcyjny w AT III, ss. 663 i 690.

²³ Na wypowiedzi te zwraca też uwagę L. Chmaj w *Okazjonalizm. Geneza i rozwój* (Biblioteka Przeglądu Filozoficznego, Warszawa 1937), pisząc ogólnie o inspiracjach okazjonalizmu filozofią Descartes’a.

raczej, niż w innym czasie”²⁴. Drugi fragment, zawierający być może bardzo istotny element wnioskania, znajduje się w *Zasadach filozofii* (1644): „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”²⁵. Dalej zaś w tym samym dziele Descartes zawarł myśl, która w ogóle przewija się często w jego 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 pozbędziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura”²⁶.

Należy więc przede wszystkim wziąć pod uwagę następujące aspekty doktryny kartezjańskiej. Po pierwsze, Descartes wskazuje na występowanie dwóch rodzajów przyczyn: przyczyny najbliższej

²⁴ R. Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o Pewnym piśmie*, tłum. J. Kopia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 87. W oryginale 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 agnoscemus, 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).

²⁵ R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., cz. I, 51.

²⁶ Tamże, cz. II, 3.

i bezpośredniej oraz przyczyny odległej i akcydentalnej. Druga z nich stanowi sposobność – *occasio* – dla działania przyczyny pierwszej właśnie w tym a nie innym czasie. Po drugie, określa Boga jako jedyną prawdziwą substancję, która do swego istnienia nie potrzebuje niczego innego, a jednocześnie wszystko inne może istnieć tylko dzięki niej. Po trzecie zaś, postuluje konieczność odwodzenia ducha od zmysłów, aby dojść do prawdy poznania.

Do tych właśnie aspektów odnosi się Geulincx w swoich rozważaniach. Związek duszy i ciała daje się, według niego, wyjaśnić tylko dzięki istnieniu i działaniu pierwszej przyczyny – Boga. Bóg jako substancja prosta, aby wywołać w duszy ludzkiej, która także jest substancją niezłożoną, rozmaite i zmienne stany, potrzebuje pośrednika – czynnika, który podlega zmianom. Takim czynnikiem jest ciało. Samo, jako substancja bierna, nie mogłoby tego dokonać, ale staje się narzędziem Boga, sposobnością (*occasio*), aby dusza odbierała wszelkie wrażenia z zewnątrz. Podobnie dusza staje się sposobnością dla poruszeń ciała. Pozostaje jednak nadal pytanie: *Quomodo fiat?* Geulincx, co warto podkreślić, ma pełną świadomość, że wytłumaczenie okazjonalistyczne może nie być wystarczające. Podkreśla więc, że ten związek duszy z ciałem, jako substancji nie mających ze sobą nic wspólnego, musi być czymś cudownym i niepojętym, 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”²⁷.

A jako obserwator człowiek może także nieudolnie próbować ten związek opisać, posługując się pewnymi porównaniami. Geulincx przedstawia dwa takie porównania. Pierwsze z nich posłu-

²⁷ Geulincx, *Ethica*, Land, III, 36: *Tantummodo 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.* Zob. też tamże 34.

guje się obrazem dziecka leżącego w kołysce. Jeżeli jednocześnie dziecko chce, aby je kołysano, i matka bądź niania je kołysze, to z pewnością nie staje się to dlatego, że dziecko tak chce, ale że matka lub niania, mogąc to uczynić, zechciała kołysać dziecko w zgodzie z jego wolą. Geulincx 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”²⁸. Warto zaznaczyć, iż w porównaniu tym można dopatrywać się kartezjańskiej proveniencji. Descartes twierdząc stanowczo, że żadna rzecz zewnętrzna nie pozostaje w mocy człowieka, a jedynie nasze myśli pozostają bezwzględnie w naszej mocy, zarazem wskazywał, że trudno jest się nam z tym pogodzić. Źródłem takiej postawy upatrywał zaś w doświadczeniach wczesnego dzieciństwa. W jednym ze swoich listów napisał: „Przyczyną tego jest fakt, iż nasze pragnienia i uczucia zdają się nam jakby mówić coś przeciwnego. Tak często bowiem doświadczaliśmy w naszych dziecięcych latach, że płacząc lub domagając się czegoś itp., zmuszaliśmy przez to nasze niańki, by spełniały nasze pragnienia, i otrzymywaliśmy 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 możliwych i szczęśliwych rodzinach, częściej w tej kwestii błędzą; widać też, że to zazwyczaj oni z większą niecierpliwością znoszą niełaski losu”²⁹. Geulincx sam

²⁸ Geulincx, *Ethica*, Land, III, 39: *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.* Zob. też: *Annotata ad Ethicam*, Land, III, 227.

²⁹ R. Descartes, List do nieznanego adresata z 1638 roku, AT II, 37: *Dont 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*

odnosił się krytycznie do owego porównania i uważał, że „niewiele kuleje”³⁰.

Drugie porównanie, które przedstawia, wykorzystuje obraz dwóch zegarów. Zegary te chodzą zgodnie ze sobą i z biegiem słońca. Oba wskazują zawsze tę samą godzinę, nie dlatego jednak, że jeden stanowi przyczynę działania drugiego, ale dlatego, że zostały zrobione z równą precyzją i przy pomocy tej samej wiedzy i biegłości. W *Uwagach do Etyki* czytamy: „Owszem moja wola nie porusza Poruszyciela, aby poruszał 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 biegowi 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 (...)”³¹. Takim samym porównaniem posłuży się też Leibniz³².

que le monde n'étoit 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.

³⁰ Zob.: Geulincx, *Annotata ad Ethicam*, Land, III, 227–228.

³¹ Geulincx, *Annotata ad Ethicam*, Land, III, 211–212: *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 causal, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est (...). Zob. też: tamże, III, 220, 227 oraz Geulincx, *Annotata ad Metaphysicam*, Land, II, 296, 307.*

³² Zob.: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin 1875–1890, t. IV, s. 498.

Odpowiedź Geulincxa na pytanie o wzajemną zależność duszy i ciała sprowadza się do wskazania Boga jako jedynej przyczyny wszystkiego³³ – to On w taki sposób stworzył substancję duchową i substancję cielesną, iż stanowią dla siebie nawzajem sposobność (*occasio*) do własnych istotowo odrębnych działań.

Przypominając sobie wspomniane wcześniej fragmenty pism Descartes'a, zauważyć możemy ich inspirujący wpływ na Geulincxa. Biorąc za punkt odniesienia wskazane przez Descartes'a rodzaje przyczyn, widzimy, że Geulincx idzie nieco dalej. 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. Kiedy spojrzymy na kartezjański opis Boga jako substancji właściwej, to okaże się, że choć Geulincx nie używa wyrażenia „substancja właściwa”, to jego 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 właściwa substancja. Aby dojść do tych wniosków, Geulincx za Descartes'em musiał „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 duchowej, dzięki której człowiek ma uczestnictwo w Bogu.

Patrząc na rozważania metafizyczne Geulincxa, zauważamy, że najistotniejszy jest w nich Bóg – substancja duchowa, myśląca, pierwsza przyczyna. Człowiek zaś podejmując problemy natury metafizycznej, właściwie dąży do poznania Boga. Konsekwencją tego jest, że: albo niczego nie znajduje: „Wszyscy filozofowie szukali mądrości, lecz w rzeczy samej nigdy jej nie znaleźli”³⁴, albo

³³ Zob. Geulincx, *Annotata ad Ethicam*, Land, III, 212.

³⁴ Geulincx, *Annotata ad Metaphysicam*, Land, II, 271: *Omnes philosophi quaesiverunt sapientiam, sed nunquam vere illam invenerunt.*

dzięki właściwym (czytaj: takim jak Geulincxa) rozważaniom już na ziemi może znaleźć się w niebie: „Nie może być większego zadowolenia, niż gdy zaczynamy rozumieć coś o naszym Bogu, a z pewnością tak wyraźnie i jasno, że możemy także przekazać to, w jaki sposób my tu teraz czynimy. Temu zadowoleniu słusznie powinniśmy codziennie jakiś czas poświęcać, o tym właśnie rozmawiając albo sami ze sobą, albo z innymi, a wtedy rzeczywiście jesteśmy w niebie, i nie może być nieba wyższego nad to, gdy o naszym Bogu rozumiemy coś tak jasno”³⁵.

³⁵ Tamże II, 292: *Nulla potest esse maior delectatio, quam cum de Deo nostro aliquid incipimus intelligere, et quidem tam evidenter et clare, ut id etiam demonstrare possimus, quemadmodum hic nos iam faciemus. Huic delectationi merito quotidie aliquid temporis impendere debemus, vel soli nobiscum, vel cum aliis de hisce colloquendo, et tunc revera sumus in coelo; nec potest esse altius coelum quam hoc, cum de Deo nostro quid intelligimus tam clare.*