

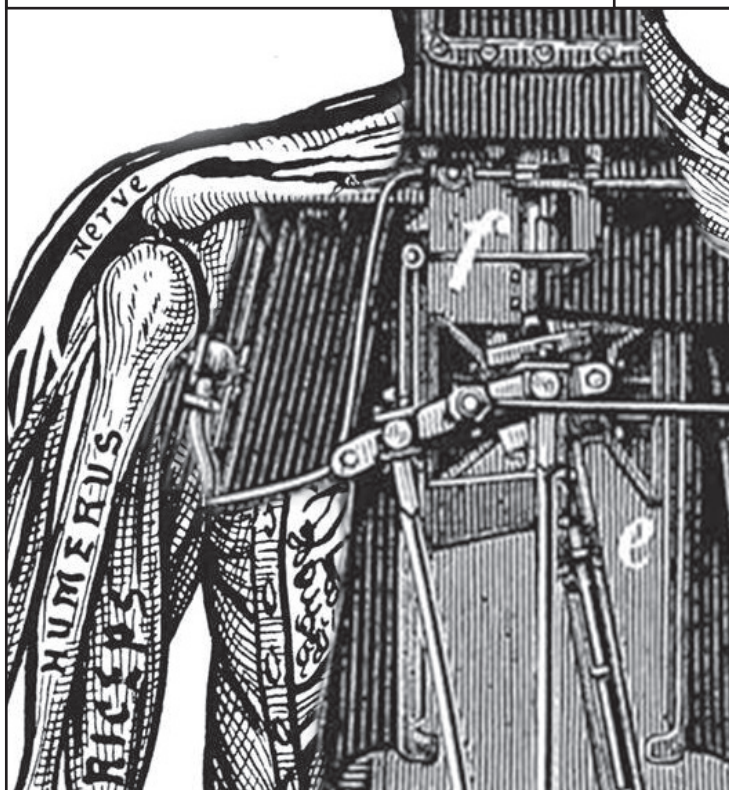
Tomasz Stegliński

**COGITO JAKO
EKSPRESJA CIELESNOŚCI
CZYLI O ROLI MEDYCYNY
W KONCEPCIE
DESCARTES'A ORAZ
W UJĘCIU KILKU
JEGO NASTĘPCÓW**

**COGITO JAKO
EKSPRESJA CIELESNOŚCI
CZYLI O ROLI MEDYCYNY
W KONCEPCIE
DESCARTES'A ORAZ
W UJĘCIU KILKU
JEGO NASTĘPCÓW**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
Łódzkiego



Tomasz Stegliński

**COGITO JAKO
EKSPRESJA CIELESNOŚCI
CZYLI O ROLI MEDYCYNY
W KONCEPCIE
DESCARTES'A ORAZ
W UJĘCIU KILKU
JEGO NASTĘPCÓW**

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

Seria Research on Science & Natural Philosophy, vol. V

RADA SERII

Jagna Brudzińska, Universität zu Köln

Daniel A. Di Liscia, Ludwig-Maximilians, Universität München

Paweł Maślanka, Uniwersytet Łódzki

Jean-Paul Pittion, Trinity College, Dublin

Sabine Rammevaux-Tani, Centre Nationale de la Recherches Scientifique, Paris

Elżbieta Żądzińska, Uniwersytet Łódzki

RECENZENT

Adam Grzebiński

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzcyk

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © oldbookillustrations.com

Victor Rose, *SS La Champagne*—Cross-Section through the Engine Room

Sivatha, Dr. Alesha (Arthur E. Merton?), *Nervous system*

© Copyright by Tomasz Stegliński, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09958.20.0.M

Ark. wyd. 13,5; ark. druk. 21,375

ISBN 978-83-8220-308-0

e-ISBN 978-83-8220-309-7

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl, e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 665 58 63

Tym, którym medycyna nie pomogła

*Nic nie może być bardziej owocnym zajęciem niż próby poznania samego siebie.
Użyteczność, jakiej winno się oczekiwać od owej wiedzy, nie dotyczy jedynie
dziedziny duchowej, jak początkowo wielu sądziło, lecz także zwłaszcza medycyny;
wierzę, iż w niej moglibyśmy znaleźć wiele pewnych zasad postępowania, uczących,
jak leczyć choroby, jak im zapobiegać, a nawet jak opóźniać nadejście starości,
gdybyśmy się dostatecznie starali poznać naturę naszego ciała i nie przypisywali
duszy czynności, które zależą tylko od ciała i od przestrzennego rozmieszczenia
jego narządów.*

R. Descartes,
Opis ciała ludzkiego

SPIS TREŚCI

Wstęp	
Dlaczego medycyna?	11
CZĘŚĆ I	
Problematyka przyrody, życia oraz cielesności w kartezjanizmie	33
Rozdział I	
Fizykalne aspekty zagadnienia życia w filozofii kartezjańskiej	35
Rozdział II	
Konsekwencje braku duszy w przyrodzie	75
Rozdział III	
Trzy aspekty przejawiania się istoty życia a skuteczność medycyny	97
– Życie polega na cieple obecnym w sercach zwierząt	98
– Życie jest właściwością inteligencji	114
– Życie realizuje się w związku duszy z ciałem	130
Rozdział IV	
Podsumowanie części pierwszej i określenie stanowiska Descartes’a	155
CZĘŚĆ II	
Podstawy medycyny kartezjańskiej, jej metoda i przedmiot	169
Rozdział I	
Metodologia nauk medycznych w świetle filozofii Descartes’a	171

Rozdział II	
Medycyna i jej treść, anatomia	197
 Rozdział III	
Traktaty anatomiczno-medyczne Descartes’a – Clerselier i De La Forge	227
 Rozdział IV	
Wkład Louisa De La Forge’a w opracowanie anatomii i medycyny kartezjańskiej	243
 Rozdział ostatni	
Etyka jako ekspresja porządku cielesności	301
 Zakończenie	317
 Bibliografia	329
 Indeks	335
 Summary	341

WSTĘP

DLACZEGO MEDYCyna?

Jeśli byśmy zapytali o program badań zamierzonych i prowadzonych przez Descartes'a jako myśliciela, filozofa i uczonego, można udzielić niemal natychmiastowej odpowiedzi. Ten znamienity francuski autor siedemnastego wieku nie pozostawiał swych czytelników w stanie niepewności co do powyższej kwestii. By się o tym przekonać, wystarczy choćby przypomnieć słynną alegorię drzewa poznania, którą zamieścił w *Liście do księdza Picot*, będącym przedmową do jego *Zasad filozofii*. To tu, na wzór manifestu, został ukazany ostateczny kształt wszelkiej wiedzy, jaki ojciec filozofii nowożytnej przeznaczał przyszłości, jako niemający alternatywy cel gatunku ludzkiego: „W ten sposób cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki”¹.

W przytoczonym przykładzie znajdujemy między innymi medycynę, która przedstawiona została jako jedna z kluczowych dziedzin poznania. Mimo iż, podobnie jak pozostałe, wyrasta ona z pnia fizyki, w mniemaniu Descartes'a jej przewaga nad każdą z pozostałych form wiedzy jest bezdyskusyjna. Poza wspomnianymi fizyką czy mechaniką, którymi chorujący człowiek i tak nie się zajmie, stanowi ona najważniejszy owoc prezentowanej metody, będąc podstawą wszelkich dóbr i poczynąń wszystkich ludzi. Co więcej, nawet sama etyka również od

1 *List Descartes'a do ks. Picot*, [w:] R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbbska, Warszawa 1960, s. 367. Podobny pogląd, wyrażany z równie silną ekspresją i przekonaniem, można u Descartes'a odnaleźć w znanym fragmencie *Rozprawy o metodzie*, gdzie zdrowie czyni on wyłączną podstawą wszelkich dóbr, dostępnych w życiu ludzkim. Por. tenże, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72.

niej zależy. Będąca zwieńczeniem we wspomnianej alegorii, jest w teorii filozofa dyscypliną wynikłą z postawienia problemu życia i działania, ale nie jak w dotychczasowej tradycji – w stosunku do człowieka słabego i podległego chorobom, lecz do już wyleczonego. Może więc ona nastąpić dopiero po medycynie, która jest jej warunkiem².

Warto sobie uświadomić, że zaprezentowany kierunek działania uczonych przyszłości ma w przedstawionym przez Descartes'a systemie filozoficznym swe nieprzypadkowe, metafizyczne ugruntowanie. Stanowi wynik swoistego naturalizmu, który jest konsekwencją przyjętego natywizmu, będącego zapleczem dla podstawowych pojęć w kartezjańskiej dedukcji naukowej. Dane te tak są pomyślane przez uczonego, żeby uniemożliwiały wychodzenie poza porządek badany przez fizykę. Innymi słowy, w ujęciu francuskiego filozofa wszystkie udzielone człowiekowi przez Boga zdolności i kompetencje poznawcze prowadzą ostatecznie do nauk medycznych. Oznacza to, że w dochodzeniu do rozwikłania zagadki dotyczącej ich samych ludzie muszą działać w ramach przedstawionego schematu poznania, służącego po-

- 2 Gdy chodzi o prymat fizyki i określenia siedemnastowiecznej biologii, warto zwrócić uwagę na to, że: „Mimo iż biologia nie istniała jeszcze w nazwie, ani nawet jako odrębna dziedzina badań naukowych, stanowiła sedno wielu najważniejszych debat filozofii siedemnastowiecznej. Chociaż w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się wiele ważnych prac naukowych na temat ówczesnych nauk przyrodniczych, w szerszej społeczności naukowej istnieje przekonanie, że wiek siedemnasty był zasadniczo okresem, w którym główne znaczenie miała fizyka. Co do chemii, znalazła się ona w centrum uwagi dzięki rewolucji poczynionej przez Antoine’a Laurenta Lavoisiera, w wieku osiemnastym, a biologia wraz z rewolucją autorstwa Charlesa Darwina, w połowie wieku dziewiętnastego. Sam termin «biologia» pojawił się po raz pierwszy w tytule łacińskiego dzieła gdańskiego naukowca Michała Krzysztofa Hanowa (Michael Christopher Hanovius) z 1766 r. [Michał Hanov, *Geologia, biologia, phytologia generalis et dendrologia*. Halle 1766 – T.S.]. Istnieje zatem widoczny chronologiczny priorytet fizyki nad chemią i chemii nad biologią (na razie pozwólmy sobie nie stosować cudzośłów), co odpowiada bezpośrednio postrzeganiu hierarchii ważności tych trzech dziedzin nauk przyrodniczych, z fizyką u podstaw, potem chemią, a następnie biologią. Z kolei każda z nich opiera się na zasadach nauk bardziej pierwotnych i zawiera je. Pod koniec tego wstępu, w końcowej części dotyczącej terminologii, wyjaśnię, w jakim sensie zamierzam przypisać filozofię biologii Leibnizowi. Na razie chciałbym po prostu uznać «ówczesną biologię» jako odniesienie do tego luźnego skupienia refleksji nad zjawiskami życia, powstawania, wzrostu i ruchu zwierząt itd., w które tak wielu siedemnastowiecznych filozofów przyrody było głęboko zaangażowanych, bez względu na to, czy mieli jednoczącą nazwę dla tego przedsięwzięcia, czy nie”. J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011, s. 1.

lepszeniu ich bytu biologicznego. Rzecz w tym właśnie, że prawda na temat rzeczywistego i przez Stwórcę zaplanowanego celu rozwoju naszego gatunku zawiera się w rozumieniu nie tyle – co jest powszechną opinią – pożytecznego matematycznego przyrodoznawstwa, ile nadrzędnego wobec niego etosu lekarskiego. Mamy tu zatem do czynienia z zadaniowością, czy wręcz celowością, obecną w samej antropologii, która uświadamiana jako samowiedza, stanowi punkt wyjścia dla zdefiniowania reszty nauk. Sprawia to, że nie sposób pominąć precyzyjnie założonego planu, o jakim mowa, jeśli służące mu poszukiwania przeniesiemy z natury nieożywionej, która bezwiednie wykonuje polecenia ujęte w prawa jej funkcjonowania, na duchowość w ludziach. W tym ostatnim przypadku, należy odnieść się do wolności, która dobrze spożytkowana, polega na decyzji o zgodzie na podleganie przeznaczeniu, wynikłemu z porządku odkrywanej przez filozofię myśli. Tym przeznaczeniem jest zdrowie. Jako system, koncepcja Descartes'a niesie informacje dotyczące zarazem: człowieka, świata, który on zamieszkuje, a także Boga, od którego wszystko pochodzi. Poznawszy je, nie sposób więcej twierdzić, iż „cele Boga są nam nieznane”³. Przeciwnie, należy głosić te cele i realizować je na polu nauki, będącej narzędziem, które niczym symboliczny skalpel usunie błędy, jakich pełna jest materialna sfera życia ludzkiego, rozpoznana przez Descartes'a⁴.

- 3 Jest to teza samego Descartes'a. Chodzi w niej o to, że ostateczne cele Boga nie są nam znane, co nie przekreśla możliwości uprawiania nauki: „Poznanie celu nie wprowadza nas w poznanie samej rzeczy, a natura jej pozostaje przez to nie mniej ukryta. I to jest największym błędem Arystotelesa, że zawsze argumentuje na podstawie celu. [...] Wszystkie cele Boga są przed nami zakryte i zuchwalstwem jest chcieć do nich wlatywać. Nie mówię już o rzeczach objawionych, lecz rozważam je tylko jako filozof”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 259, 280.
- 4 Zdaniem mechanicy, jakim był Descartes, medycyna ma być poświęcona wyłącznie sferze materialnej. Kwestia planu, czy wprost celu, jaki w praktyce ma realizować jego teoria, pozostaje częstym powodem polemik. Tymczasem warto powiedzieć, że praktyczna i celowa jej stosowalność nie wyklucza się z zasadami matematycznie i mechanicznie pojętej przyrody. Ma też swe uzasadnione związki z przeznaczeniem człowieka, jakie wpisał w jego naturę Bóg: „Ci siedemnastowieczni anatomicy, którzy sprzeciwiali się mechanistycznemu rozumieniu ciała, w zasadzie bronili roli rozmaitych władz ducha lub samej natury, których nie można odtworzyć sztucznie za pomocą maszyny. Na przykład pojęcie witalności rozwinęło się głównie w XVIII wieku i było badane w kontekście czasowym

Uwzględniwszy powyższe należałoby zapytać, dlaczego filozof w tak konsekwentny sposób formułował swe zadanie i co, w sensie odległych skutków, oznaczało tak rozumiane przedsięwzięcie? Jest to tym ważniejsze, że postanowienie, o którym mowa, zostało przezeń podjęte w czasie, kiedy większość uwagi w nauce przeznaczano jeszcze, przynajmniej jawnie deklaratywnie, zagadnieniom związanym z utrwalaniem wiary i religii. Z uwagi na spuściznę po wiekach średnich, z ich teocentryzmem, z uznaniem dla transcendencji i relacji, w jakiej człowiek do niej pozostaje, ale również po długim okresie panowania tradycji filozoficznej, której przewodził Platon i jego liczni naśladowcy, rozwój medycyny w wieku siedemnastym nie był oczywistością. Jej losy nie były przesądzone, ponieważ medycyna zawdzięcza swój postęp skutkowi udzielenia pierwszeństwa sferze pożądlivości, witalności i animalności w człowieku, którego zabiegi o zdrowie i przedłużanie życia, stały w konflikcie z pośmiertnym wymiarem jego egzystencji⁵. Należało więc

i koncepcyjnym. W późniejszym okresie, to jest w XIX wieku, pojęcie mechanizmu często kontrastowało z teleologią. Mimo to wielu siedemnastowiecznych mechanistów – choć na pewno nie wszyscy – wymykało się regule i nie zgłaszało szczególnego sprzeciwu wobec teleologii. Anatomowie, tacy jak Malpighi i Steno, widzieli ciało jako zorganizowaną i zaplanowaną maszynę Boga. Ich teleologia dotyczyła jednak Boskiego planu stworzenia i nie odpowiadała dokładnie pojedynczym żywym ciałom, zachowując się jak wewnętrzna zasada kierująca ich działaniami. Pod tym względem większość siedemnastowiecznych mechanistów bardzo różniła się od tych dziewiętnastowiecznych, mimo że wszyscy oni przynależą do tej samej tradycji". D. B. Meli, *Machines of the body in the Seventeenth Century*, [w:] *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. R. Ragland (eds), Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016, s. 92.

- 5 W jakimś sensie Descartes świadomie wykraczał poza znaną od antyku równowagę między filozofią i medycyną. Gdyby porównać jego przekonania nawet do opinii niektórych ważnych filozofów wieku siedemnastego, jak Arnold Geulincx, uczony nasz filozofię ducha poświęca na rzecz kondycji cielesnej i od niej uzależnia podstawowy dobrostan psychiczności. „W tym kontekście wydaje się, że słowa Geulincxa: «Tak bowiem, jak ma się zdrowie do ciała, tak prawdziwa filozofia ma się do ducha» (*Sicut enim se habet sanitas ad corpus, ita vera Philosophia se habet ad animum*), możemy zinterpretować w sposób następujący: dualizmowi substancjalnemu rzeczywistości człowieka odpowiadają w nauce medycyna i filozofia. Medycyna odnosi się do ciała, a jej celem jest najdoskonalszy jego stan – zdrowie. Filozofia odnosi się do ducha (umysłu), a jej celem jest najdoskonalszy jego stan – szczęście, rozumiane jako życie cnotliwe w zgodzie w nakazami rozumu. Obie te nauki jednocześnie Geulincx wykorzystał tam, gdzie rozważania jego będą dotyczyły człowieka. Odniesienia do wiedzy medycznej odnajdziemy więc w pracach filozoficznych, a podstawy

zerwać z tamtą tradycją i w miejsce spokrewniania duchowości z zaświatami utożsamiać ją z ciałem, z którym – ponad wszelką wątpliwość – została ona połączona. Natomiast obowiązujące wcześniej związki wypadało poddać w wątpliwość lub nawet wykluczyć je, przez ukazanie ich naukowej bezpodstawności⁶. Za to działanie należy uczynić odpowiedzialnym właśnie Descartes'a, wiążącego wszelkie interesy sfery duchowej z komfortem ufundowanym na dobrze funkcjonującej cielesności. Wątki te zauważamy zarówno w przytoczonych powyżej fragmentach z pism filozofa, jak i w jego przekonaniu, że nic nie jest ściślej związane z duszą niż ciało – opinii, dodajmy, tak bulwersującej Nicolasa de Malebranche, iż poprawił ją, przypominając w swoim dziele o istnieniu faktycznych związków duszy z Bogiem⁷.

natury filozoficznej będą stały u źródeł definicji w traktacie *Medicina contracta*". J. Usakiewicz, *Arnold Geulincx (1624–1669): filozof i medycyna*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – Filozofia – Religia*, S. Konarska-Zimnicka, L. Kostuch, B. Wojciechowska (red.), Kielce 2019, s. 267.

- 6 To w tym miejscu należy przytoczyć cytát z Descartes'a, piszącego, iż: „Wszystkie cele Boga są przed nami zakryte i zuchwalstwem jest chcieć do nich wlatywać. Nie mówię już o rzeczach objawionych, lecz rozważam je tylko jako filozof”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. 2, s. 259. Filozofowi chodzi wyłącznie o cele ostateczne, nie zaś doczesne. Potwierdza to we fragmencie mówiącym, iż przestał starać się o Niebo, pochodzącym z *Rozprawy o metodzie*: „Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczeńszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem”. R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 10; a służy temu charakterystyczne dla całej jego nauki przekonanie, że z dwóch rzeczy, pewnej i niepewnej, człowiek naturalnie zawsze wybierze pewną. Ten ostatni przykład rozstrzyga na rzecz prymatu skłonności do wyboru wiedzy, nie zaś wiary, zapisaną w naturze ludzkiej jako rozumnej.
- 7 Można powiedzieć, iż w pewnym sensie Malebranche stał się filozofem po przeczytaniu *Człowieka Descartes'a*. Por. N. de Malebranche, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, *Poszukiwanie prawdy*, t. 1, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2011, s. VI. Gdy zaś chodzi o przewagę związków duszy z Bogiem, nad jej podległością ciału, pisze Malebranche choćby w swej teorii widzenia w Bogu: „Bóg łączy się bardzo ściśle z naszymi duszami przez swoją obecność. Toteż możemy mówić, iż jest on miejscem umysłów tak samo, jak przestrzenią są w pewnym sensie miejsca ciał”. Tamże, t. 1, s. 420. Zdaniem zaś Descartes'a: „[...] żaden przedmiot nie działa bardziej bezpośrednio na naszą duszę, niż ciało, z którym jest ona złączona;”. R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 66.

W pierwszej połowie siedemnastego stulecia Descartes należał jeszcze nie tyle do grona postępowych medyków, co raczej wizjonerów i planistów, torujących dla przyszłych pokoleń drogę prowadzącą do wyzwolenia od niedogodności nietrwałego ciała, której przeznaczeniem było nawiązanie przez człowieka ściślejszych relacji z całą przyrodą. To bowiem jest przewidywanym skutkiem działań z zakresu nauk, do których należą rozwiązania medyczne, że uzdrowione ciało ludzkie, nigdy nie będąc izolowane i stanowiąc genetycznie część całego materialnego uniwersum, ma zostać z nim lepiej zintegrowane. To owa nieograniczona fizyczna rozciągłość, której wspomniane ciało jest tylko fragmentem, stanowi dla Descartes'a jedyne pewne pole jego działań jako rzeczy myślącej. Mówiąc w skrócie: jako taka, dusza ludzka, z uwagi na swe naturalne uposażenie, jest zobowiązana do poświęcenia swojego czasu i zdolności na zaznajomienie się z warunkami umożliwiającymi przedłużanie zdrowia i życia materii, z jaką została połączona. Zjednoczona zaś jest z ciałem konkretnego człowieka, którego żywotne interesy zostają odtąd rozpoznane jako dające się szacować oraz diagnozować w pytaniu o to, jak się ów „człowiek cielesny” czuje. Dodajmy jeszcze jedno. Otóż, od chwili, kiedy możemy o sobie powiedzieć, że odczuwamy swoje ciało i się z nim utożsamiamy, przestaje ono być częścią materialnie rozumianego wszechświata, a zaczyna być naszą, palącą nas sprawą; tym, co określa nasze miejsce w przestrzeni tego świata, ale nie jako rzecz posiadającą rozmiary, lecz jako materię specyficznie odczuta, odczuta aż do bólu. W tym związku człowiek nie tylko nie łączy się już z resztą przedmiotów, ale nawet z którymkolwiek z innych ludzi. Jest sobie dany bez jakichkolwiek zapośredniczeń, ale dokonuje się to w objęciu wszechogarniającego go cierpienia, z którego może go uwolnić znający tajniki natury ciała lekarz.

Co interesujące, wszelkie określenia duszy, które pochodzą z takiego utożsamienia, dostarczają jej wiedzy na własny temat, ponieważ dusza wsłuchana w ciało staje się, z udziałem całej swej niematerialnej natury, na wskroś „cielesna”. Niemalże na mocy swej zgody i wbrew ścisłym zasadom dualizmu, nie jest już zewnętrzną wobec ciała czystą formą, ale przez jedność z nim, przyczynia się do jego artykulacji i jego obecności w niefizykalnej przestrzeni myśli, która należy tylko do niej. Ma więc rację Jean-Luc Marion, pisząc, iż:

Dla badania ciała jako rzeczy rozciągłej i wymiernej, wystarczy mecha-
nika, a medycyna nie znajduje w nim jeszcze zastosowania. Przeciwnie,
stanie się ona niezbędna wtedy – i tylko wtedy – kiedy dojdzie do po-
łączenia duszy z ciałem. Owej jedności nie doznałbym, gdybym po-
strzegał siebie jako ciało rozciągle, widziane z odległości, tak samo jak
każde dowolne ciało wszechświata. Odwrotnie – odczuwam je właśnie
dlatego, że to ja jestem tym ciałem, które jest mi przypisane⁸.

Zauważmy, że autor zwraca uwagę na utożsamienie, o którym już
była mowa. Jesteśmy ciałami, ale jakość studiów, jakie podejmujemy
z uwagi na to przeświadczenie zależy od tego, czy świadomość cieles-
ności jest w nas wszystkim, co dla nas możliwe. Dla całego obszaru
wolności i samostanowienia, które nigdy nie zależą od ciała, jak również
dla ukonstytuowania się etyki, istnieje konsekwencja tak rozumianej za-
leżności. W całości wynika ona z emocjonalności, w związku z czym:
„[...] wydaje się niemal nieuchronne, że medycyna, pojmowana jako
medycyna ciała odczuwającego, nie zaś tylko rozciąglego, musi wraz
z zerwaniem pewnej ciągłości, prowadzić do moralności”⁹. Czymże
jest taka moralność? Czy polega ona na powrocie do tej, jaką znaliśmy
wcześniej? A może jest ona tylko skrajnie od tamtej oddaloną wznio-
słością zupełnie nowego typu? Moralność bowiem, jako odpowiadająca
planowi etyki, w przytoczonej powyżej alegorii drzewa poznania, jest
najwyższym uzasadnieniem, czynionym z pozycji przyrody, dla zako-
rzenia tego, co ludzkie w jej wnętrzu. Odmienne od tego, jak roz-
strzygnął to w swych *Mysłach* Pascal, Descartes buduje fundamenty dla
pewności, iż przynoszenie sobie ulgi i eliminowanie chorób, nie jest
grzechem.

Dzięki Descartes’owi rozwiązanie wyżej nakreślonych zagadnień,
w sposób nieskrępowany ani dawniejszą religijnością, ani związaną
z nią etyką uzyskuje następujący kształt: „człowiek odczuwa siebie tak,
jak odczuwa związki ze swoim ciałem”. Brzmi to na wskroś współcze-
śnie, ale wydaje się, iż wystarczy zrobić mały krok, by wywnioskować,

8 J.-L. Marion, *La médecine a-t-elle un statut métaphysique?*, [w:] V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, s. XIX.

9 Tamże, s. XX.

że między duszą i ciałem zachodzi powiązanie definiujące istotę natury przynależnej prawdziwym ludziom. Nie należy mieć wątpliwości, że Descartes ten krok robi. Dopuszcza przy tym, że dzięki ponadnaturalnemu wsparciu mógłby być czymś jeszcze ponad te określenia. Rzecz w tym jednak, że on się takiego wsparcia nie spodziewa. Pozostając w sferze naturalnej, jedyną pewność przypisuje własnym i skończonym myślom. Te zaś najczęściej są emocjami. To one go powiadamiają, iż ma prawo uważać się za to, czego obecność w sobie odczuwa najsilniej, jako obecność siebie samego. Tak więc, o ile zdaniem uczonego łączność człowieka z Bogiem, jako przynależna samej duszy, jest istotną składową jego pamięci intelektualnej, o tyle ciało z jego natarczywością nie wymaga odnoszenia się do jakiegokolwiek zaplecza metafizycznej refleksji. Siłą samej natury to ból najintensywniej angażuje nas mentalnie. Żadna abstrakcja i pojęcie intelektu, które z takim wysiłkiem osiągalne są na gruncie skupienia, nie może równać się i konkurować z bólem lub nawet z przyjemnością, jeśli tylko zjawiają się one w wybranej przez kaprys losu chwili.

Zauważmy także, iż w pismach medycznych Descartes zdaje się akcentować rolę związku duszy z ciałem na wzór Arystotelesa, który w niemal wszystkich kwestiach filozoficznych stanowił dla niego opozycję. Przyglądając się ustaleniom francuskiego filozofa w tym zakresie, można bez przesady stwierdzić, że w udzieleniu pierwszeństwa biologii, kartezjanizm najbardziej zbliża się do hylemorfizmu. Dzieje się tak nie bez powodu, ponieważ nauka nowożytna, mimo iż wywodzi się z platonizmu, wskutek praktycznych zainteresowań przesuwając swe nastawienie z dualizmu na monizm i nie trzeba ani Barucha Spinozy, ani Julliena Offray de La Mettriego, by się o tym w zupełności przekonać. Książki takie jak *Człowiek-maszyna*, autorstwa tego ostatniego (swoją drogą znamienne, że La Mettrie był lekarzem) najlepiej wyzyskują – nazwijmy to „postępowe” – idee zawarte w filozofii ojca myśli nowożytnej. Pożytek, jaki z nich czynią, polega na zrozumieniu, iż medycyna ma szanse powodzenia, stając się nie tylko wiedzą z zakresu technik lekarskich, lecz całym światopoglądem. Wyrazić można go krótko: „jeśli wiedza ludzka służy poznaniu rozciągłości, tylko rozciągłość istnieje”. Sam dualista, jakim jest Descartes, czyni w gruncie rzeczy podobnie, nie głosząc jednak jawnie monizmu, ale uprawiając naukę tak, jakby jedynie monizm w niej

obowiązywał. Przedstawione przez niego zaplecze metafizyczne oddane zostaje na służbę praktycznej stronie zastosowań wiedzy, która jako myśl naukowa i właśnie postępową w ogóle nie zajmuje się duchowością.

Będąc gałęzią fizyki, medycyna nie może zająć się duszą. Przeciwnie, jak zostało już wskazane, to dusza poświęca swe wszelkie siły i środki, by jako inteligencja przenikać zasady działania ciała, wykrywać jego wady, uzupełniać niedobory, wreszcie ingerować, w oparciu o znajomość praw mechaniki w polepszenie warunków dla ruchu materii w naczyniu, za jakie uchodzi kompozycja, którą dusza bada, poznaje i leczy. Jest to inne zastosowanie dla fizyki, będącej *quasi*-medycyną dla całego wszechświata, który w myśl kartezjańskiego optymizmu, również podlega zagospodarowywaniu, przekształcaniu i takiemu poznaniu ze strony człowieka, by mógł on swobodnie zarządzać przynajmniej jego fragmentami jako „jego pan i posiadacz”¹⁰. Z tego punktu widzenia, nie ma większego znaczenia, czy mówimy o medycynie, czy o fizyce. Obydwie nauki opierają się na tym samym fundamencie, choć przy uwzględnieniu, że zakres medycyny jest ważniejszy i jej nadrzędność oczywista, lepiej rzec, iż wszelka wiedza jest pochodną wiedzy medycznej. Fizyk porządkuje ciała w skali makro, lekarz poświęca uwagę mikrokosmosowi. Ma to również swoją drugą odśłonę, polegającą na tym, że skoro zarówno jedna jak i druga nauka, poświęcają się temu samemu przedmiotowi (mianowicie ciału), nie potrzeba wikłać się w konieczność rozróżnienia tego, co żyjące, od tego, co martwe.

10 W *Rozprawie o metodzie* filozof pisał: „Jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz, że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach, można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby w pracy naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody. Jest to nie tylko pożądane dla wynalezienia niezliczonego mnóstwa umiejętności, które by pozwoliły na korzystanie bez żadnego trudu z płodów ziemi i wszelkich dogodności, jakie się na niej znajdują, lecz przede wszystkim także dla zachowania zdrowia, które jest niewątpliwie naczelnym dobrem oraz podwaliną wszelkich innych dóbr tego życia; nawet umysł bowiem jest w tak wielkiej zależności od temperamentu i od układu narządów ciała, że jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, że należy go szukać w medycynie”. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 72.

Dualizm substancji przesądza jedynie, że albo coś jest duszą, a więc tym, czym medycyna nie zajmuje się wcale, albo jest ciałem, a zatem może być przedmiotem ujęcia lekarskiego, pod warunkiem, że lekarz jest fizykiem¹¹. Nie trzeba też dochodzić do wniosku, że Descartes eliminuje ze swej filozofii fenomen życia, a jedynie wystarczy być pewnym, iż w postępowaniu badawczym, traktuje ciało ożywione tak samo, jak każde dowolne ciało z jego kształtem i ruchem. O różnicy przesądza motywacja, ponieważ powody, dla których naprawiamy zegar, są inne od tych, dla których wybieramy się do szpitala.

Poszukując jednak jakichś różnic między tym, co żyjące a tym, co martwe, obecnych w interesującej nas filozofii, można zatrzymać się nad jednym z aspektów, na które Descartes wskazuje przy omawianiu i klasyfikacji tego, co ożywione. Chodzi mianowicie o fakt posilania się, a także o zachowania służące prokreacji. Tak więc to, co żyje, zawsze musi pobierać pokarm oraz przeważnie podlega rozmnażaniu. Do takich istot zaliczają się rośliny, zwierzęta i ludzie. Podział ten nie jest jednak taki prosty. Musimy uświadomić sobie, że na gruncie nauki kartezjańskiej konsekwentne badanie którejkolwiek z tych klas polega ostatecznie na abstrahowaniu od tego, że byty te posilają się i rozmnażają. Chodzi o to, że jeśli tylko powyższe procesy opisywane są w kategoriach filozofii mechanicystycznej, pobieranie pokarmu wyjaśniamy wówczas przyłączaniem się jednych drobin materii do innych, a embriogenezę traktujemy tak samo jak powstawanie jakiegokolwiek materialnej konstelacji w dowolnej części wszechświata¹².

11 Choć takiego rozróżnienia próbuje doszukać się Karen Detlefsen, sama w rezultacie konkluduje: „Istnieją dwa aspekty metafizyki Descartes’a, które powodują u niego potencjalne trudności w identyfikacji klasy żywych istot, służącej za przedmiot nauk przyrodniczych. Pierwszą jest jego ścisła ontologia świata stworzonego, według której istnieją tylko dwa rodzaje substancji, substancja materialna (z istotą rozciągłości) i dusze (z istotą myśli). Drugim jest jego koncepcja natury Boga i naszego związku z Nim, w szczególności fakt, że nie mamy poznawczego dostępu do Bożych celów, ani celów, które przyświecały Mu w stworzeniu materialnego świata”. K. Detlefsen, *Descartes on the Theory of Life and Methodology in the Life Sciences*, [w:] *Early Modern Medicine...*, s. 142.

12 W liście do nieznanego adresata, z 1648 lub 1649 roku, Descartes pisał, że znajomość przyczyn formowania się zarodka, pozwoli mu dokończyć całą fizykę. Por. R. Descartes, *Lettre à ...*, [w:] tenże, *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam, P. Tannery (eds), t. V, Paris 1903, s. 261.

Uwzględniwszy to, mamy prawo do zmiany (potocznej w istocie) perspektywy oceny tych zagadnień. W tym samym bowiem znaczeniu, za przykład tego, co się pożywia, możemy podać ogień, skoro dla jego podtrzymywania należy dostarczać mu materiału, który strawi. Nie mówimy jednak, że ogień posila się z powodu głodu. Z innej strony, niepodlegający rozmnażaniu płciowemu i zjawiskom z zakresu biologii Bóg i aniołowie nigdy nie będą nazwani przez Descartes'a martwymi.

Być może w poszukiwaniu wspomnianych wyróżników fenomenu życia jako takiego, przy wyszczególnieniu jego zasad, lepiej byłoby podkreślić rolę popędów i wskazać na łaknienie oraz popęd płciowy, ale na to potrzeba będzie jeszcze co najmniej kilku stuleci. W pojęciu ojca nowożytności, wymienione przyczyny musiałyby być odpowiednikami niewidzialnych sił i jakości, które uczony usunął już wcześniej z nauki. Głód, o którym rozprawia, to efekt mechaniczny, nie zaś psychiczny, polegający na trawieniu przez kwasy ścian żołądka i zmuszaniu przez to (niemającego duszy) zwierzęcia do poszukiwania pokarmu. Jak to się dzieje, że niszczenie przez soki trawienne tkanek układu pokarmowego, zamienia się w aktywność służącą poszukiwaniu przez zwierzę jedzenia i zaspokajanie głodu, filozof nie wyjaśnia. Ujmuje on jedno jako następstwo czasowe drugiego i nie rozwodzi się na ten temat więcej, niż pozwala mu na to przyjęty przezeń paradygmat. W kwestii powodów, dla których zwierzęta się rozmnażają, mówi jeszcze mniej. Do zagadnień tych wrócę w dalszych częściach niniejszej pracy.

Gdy chodzi o niektóre rozstrzygnięcia, zajmujących się obecnie tymi zagadnieniami uczonych, to na przykład Karen Detlefsen i inni, na których badaczka w swoim opracowaniu się powołuje, próbują dołączyć do kartezjańskiego schematu zachowań wyróżniających życie innowacyjną informację, jakoby zwierzęta, czy szerzej żywe organizmy, wykazywały się zdolnością uczenia się. Jednak bez odpowiedniego wyjaśnienia, co to miałoby znaczyć, czyni się pewien wyłom do czysto mechaniczystycznej teorii, o której mowa. Autorka wskazuje również, że takie funkcje jak pobieranie pokarmu, przyrost i płodność, są cechami rozpoznawczymi tego, co żyjące i nie przynależą pozostałej, nieożywionej przyrodzie. Przytoczmy w tym miejscu jej słowa:

Ponadto dołączam dwa kolejne elementy na liście funkcji życiowych, wykraczających poza trzy zidentyfikowane przez MacKenzie (tj. odżywianie, wzrost i rozrodczość). Jest to przede wszystkim umiejętność reagowania na otaczające środowisko (w tym zdolność zwierząt do odczuwania, zapamiętywania i uczenia się jako materialne, a nie mentalne, procesy), a więc interakcja z otaczającym środowiskiem. Lisa Shapiro określa te elementy jako nie-teleologiczne kryteria zdrowia, zarówno ciał ludzkich, jak i zwierzęcych – w szczególności twierdzi, że ludzkie ciała i struktury zwierzęce cechują się stabilnością oraz zdolnością do zachowania siebie. Co więcej, łączy ona zdrowie z istnieniem ciała i faktem jego pozostawiania przy życiu, w związku z czym uważam, że poparłaby to kryterium jako niezbędny element koncepcji życia Descartes’a¹³.

Rozszerzenie, z którym mamy tu do czynienia, jest przydatne, ale nie należy go traktować jako dosłownego. Gdyby zwierzęta uczyły się, a nie tylko były mechanicznie formowane przez środowisko jako jego składowa, teoria Descartes’a byłaby zbliżona do teorii ewolucji, a natura nie miałaby charakteru stałego, lecz rozwojowy. Czym innym jest wspomniana „interakcja z otoczeniem”, lecz i tu należy zrozumieć, że kluczem do jej zachodzenia są prawa zderzania się ciał, nie zaś reagowanie, którego podstawa mogłaby zależeć od interpretacji i decyzji, przynależnej rzekomo samemu tylko ciału zwierzęcia. Reaguje

13 K. Detlefsen, *Descartes on the Theory...*, s. 152. W dalszym fragmencie autorka dodaje: „Również Distelzweig (2015) akceptuje ten aspekt życia, wskazując rolę funkcji służących samostabilizacji wszystkich żywych istot, która została uchwycona przez Shapiro, w jej podkreśleniu samozachowawczości istot żywych. Te dodatkowe argumenty są kluczowe, ponieważ wskazują na istotny aspekt teorii życia Descartes’a: żywe ciała wykonują swoje czynności (np. trawienie), aby przyczynić się do życiowego funkcjonowania (np. wzrost wraz z transformacją), co pomaga im w osiągnięciu dalszego celu, jakim jest samodzielne utrzymanie jednolitej struktury powiązanych ze sobą części. To samo z kolei pozwala na kontynuację specyficznych dla życia zachowań i funkcji”. Autorka przywołuje dwa fragmenty z *Namiętności duszy* Descartes’a: „[...] jest ono [ciało ludzkie – T.S.] jednością i w pewnej mierze czymś niepodzielnym, dzięki układowi swoich organów, które tak się wszystkie do siebie wzajem odnoszą, że gdy odejmie się jeden z nich, całe ciało staje się utomne”. R. Descartes, *Namiętności...*, art. XXX, s. 84; oraz: „[...] śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ulega zepsuciu”, tamże, art. VI, s. 67.

ono na tej samej zasadzie, na jakiej zmienia miejsce kamień, w który uderza jakiś inny i większy od niego fragment materii. Nie mówimy wówczas o adaptacyjnym charakterze interakcji i nie zmieniamy języka fizyki na język psychologii. Do mechanistycznego wyjaśnienia zagadnień rzekomej akumulacji wiedzy również wrócę w dalszej partii mego opracowania.

Tak jak nie ma w nim mowy o duszy, tak też zastosowany przez Descartes'a model eksplikacyjny nie miesza się w religię i nie wyjaśnia, co jest powszechną (pozaświatową) przyczyną chorób. Jako mechanicyista, uczony snuje co najwyżej analogie porównujące powód utraty zdrowia z tym, dla którego zegar przestał dobrze wskazywać godziny. Medycyna akceptuje ludzkie ciało jako przykład ciała w ogóle, ale czyni to z pewnymi ograniczeniami, wobec uznawalności odrębnych i skomplikowanych procesów, jakie mają w nim miejsce. Redukcjonizm ignoruje je i jeśli miałoby być inaczej, stałoby się to dowodem nieskuteczności i fałszywości nie tylko tak pojętej medycyny, ale wszelkiej nauki. Oczywiście zdawać by się mogło, że z punktu widzenia zjawisk przyrodniczych choroby są nie mniej naturalne, niż ich brak, ale lekarz uważa, że stanowią one niepożądane zakłócenia, które są nieprawidłowościami z uwagi na dyskomfort, jaki wywołują w świadomej ich skutków duszy. Podobny pogląd potwierdza opinia włoskiego, siedemnastowiecznego biologa i anatoma, Marcello Malpighi'ego:

Szczególnie intrygujący aspekt mechanistycznej anatomii, dotyczy badań nad chorobą. Pod koniec wieku profesor medycyny w Bolonii Giovanni Gerolamo Sbaraglia, zaatakował swojego kolegę, Marcello Malpighiego i innych mechanistycznych anatomów, za ich niezdolność do walki z chorobą w nowy sposób. Tak więc w swojej odpowiedzi Malpighi musiał szczegółowo opisać, w jaki sposób maszyny i mechanizmy zostały wykorzystane zarówno do zrozumienia choroby, jak i do opracowania skutecznych metod leczenia. Malpighi przedstawił kilka refleksji na temat roli maszyn, często bardzo prostych urządzeń rzemieślniczych, i podał listę tych, które były używane w ciągu całego stulecia. Filozoficzne podstawy jego poglądów są dość złożone: można je odkryć w przekonaniu, że choroba polega na strukturalnych

zmianach w częściach ciała, a zatem zadaniem lekarza jest poprawianie tych zmian w miejsce prób wyleczenia rzekomych władz duszy – czy może archeusu, jeśli podążać za określeniem Jana B. van Helmonta. Co więcej, Malpighi uważał, że natura zachowuje się w sposób jednolity, zarówno pod względem zdrowia, jak i choroby; dlatego też choroba nie jest osobliwym stanem zachodzącym według własnych praw, ale raczej rozwija się w zgodzie z tymi samymi, co zdrowy organizm, mianowicie mechanicznie. „Zgodnie z prawem” nie oznacza tylko ogólnych praw materii, takich jak na przykład prawo bezwładności, ale także specyficzne prawa regulujące procesy zachodzące w żywym organizmie, takie jak mechaniczne prawa rządzące procesem wzrostu u roślin i zwierząt¹⁴.

Widzimy zatem, że pobudki, jakie przyczyniają się do rozwoju medycyny, nie należą do wysokich. W porównaniu do motywacji religijnych, opartych na uległości wobec bólu, w imię – chciałoby się rzec – jego leczniczych właściwości, służących oczyszczeniu i zbawieniu, są tylko odruchami lub mówiąc inaczej stanowią jedynie „mądrość ciała”, to znaczy formę regulacji, mechanizmu czy działania instynktu. Chęć zniesienia choroby ma dzięki nim tę samą naturę, co potrzeba podrażnienia się, zmiany niewygodnej pozycji, czy innego podobnego zachowania, na jakie stać każde zwierzę.

W tym miejscu pojawia się nowy, istotny wątek. Otóż z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wynika, że chorować mogą tylko byty posiadające jednocześnie ciało i duszę. Z procesów tego typu wyłączone są zarówno zwierzęta jak i rośliny oraz wszystkie wyższe piętra rzeczywistości zawierające sfery anielskie, o Bogu nie wspominając. Schorzenia i związane z nimi cierpienie są zatem czymś specyficznie ludzkim. Cierpi świadoma dusza połączona z konstrukcyjnie wadliwym ciałem, przy czym sama nauka walczy z bólem, mając za pole bitwy wyłącznie przynależną człowiekowi rozciągłość. Dla pacjentów i lekarzy (niebędących już przede wszystkim członkami wspólnoty wyznaniowej) na plan pierwszy wysuwają się pytania nie o to, co jest przyczyną chorób w ogóle, ale o to, jak pozbyć się ich skutecznie. Ich wyeliminowanie do-

14 D. B. Meli, *Machines of the body...*, s. 104.

prowadzić ma z czasem do sytuacji, w której klarująca ich pochodzenie religia, pozostałaby bez zatrudnienia i być może wygasłaby, przynajmniej w znanej nam postaci. Jej miejsce miałyby zająć etyka naukowa, będąca uświadomioną formą ufności w ład bez chorób. Descartes nie prognozuje odnośnie do tego, co następnie miałyby być przeznaczeniem uzdrowionej przez naukę jednostki ludzkiej, to znaczy co jeszcze ludzkość miałyby zrobić, ku czemu w swej wyobraźni wyrzec lub jaki nowy plan swego postępowania wdrożyć po medycynie. Z pewnością życie ludzi w przyszłości miałyby jakieś zabarwienie powinnościowe, ale ponieważ nie znajdowałiby oni w sobie powodu, by znać porządek inny od fizykalnego, można wnosić, że żyliby, kultywując zachowania wynikłe z myśli o ładzie powszechnym, za restytucję którego mogliby poczuć się odpowiedzialni dzięki nauce. Tego z całą pewnością życzyłby sobie Descartes.

Przechodząc teraz do omówienia interesującego nas zakresu badań naszego filozofa, jak również do zasygnalizowania roli i znaczenia kilku jego następców, odniosę się do naukowego zaplecza uprawianej przez nich dyscypliny. Descartes dość wcześnie podjął się wyrażenia swoich zapatrywań na problematykę związaną z życiem i jego funkcjonowaniem, choć nie zawsze miało to związek dokładnie z samą medycyną, chorobami czy ich leczeniem. Mowa o pismach anatomicznych filozofa, które były wyrazem jego poglądu na cały wszechświat i miały spełniać rolę części w stosunku do całości, jaką był *Świat* albo *Traktat o Świecie* (1629–1633). Należy zatem traktować je nie tyle jako przynależne do wyodrębnionych nauk medycznych, ale jako zawartość korpusu kosmologii. To nie osobno, ale właśnie w jego ramach uczony czuł się powołany do zabrania głosu również w sprawie nauk związanych z ludzkim i zwierzęcym ciałem, a w tym nawet do polemik z innymi badaczami lub ich teoriami, jak choćby w znanym przypadku zagadnienia krwioobiegu. Prawdą jest jednak, że nie sformułował zasad medycyny w odrębnej formie, a pisma, o których mowa, mają charakter przygotowawczy. Najważniejszymi dwoma tekstami w tym zakresie pozostają rozprawa *Człowiek*, stanowiąca drugą i zasadniczą część wspomnianego *Świata*, pisanego w początku lat trzydziestych wieku siedemnastego oraz *Opis ciała ludzkiego*, powstały dużo później, bo w roku 1648. Do tego zasobu badawczego należy odnieść również przydatne dla naszych

analiz *Namiętności duszy* (1649). Ponadto, w wydaniu zbiorowym dzieł wszystkich filozofa, znajdują się ocalone przez Leibniza kolejne prace, które odpowiadają tematowi medycznemu. Pliki te, w zawartości zbliżonej do stu stron, noszą wspólny tytuł *Excerpta anatomica*¹⁵. Składają się na nie z reguły bardzo precyzyjne wnioski i zapisy z obserwacji, od sekcji ciał po badanie zarodka zwierzęcego lub nowonarodzonego zwierzęcia. Począwszy od roku 1631 Descartes odnotował tam szereg uwag na temat różnych wydzielin i schorzeń, takich jak: śluz nosowy, róża, zapalenie opłucnej, gruźlica, dżuma, krwotok, szkorbut i inne. Obok znajduje się wykaz leków i środków zaradczych, do których zaliczały się również lecznicze zioła i pozostałe rośliny. Nad tymi ostatnimi filozof prowadził badania, a nawet, jak sam twierdził, hodował je w swoim ogrodzie¹⁶. Szczególną uwagę zwraca to, że obszar zainteresowań medycznych, a nie tylko ściśle anatomicznych, jest tutaj rozszerzony o praktykę w postępowaniu leczniczym. Co do kwestii doświadczeń, filozof wspominał, iż w czasie krótkich studiów uniwersyteckich zdarzało mu się bywać w rzeźni i dokonywać szczegółowych oględzin sekcji zwierząt, zwłaszcza wspomnianych ciał. Obserwacje te miały stać się podstawą do dalszych uogólnień i materiałem pracy dla anatoma, jakim uczony wówczas był. I rzeczywiście, jeśli przyglądamy się ciału zwierzęcemu i ludzkiemu, nie możemy odkryć jakichkolwiek różnic poza ilościowymi, co przyczynia się do pewności, że z punktu widzenia nauki, zarówno jedno jak i drugie stanowią to samo. Należy również w sposób właściwy docenić fakt, że w dualistycznej koncepcji Descartes'a, wszystkie te materialne mechanizmy – najściślej biorąc – zawsze pozostają martwe. Jedynie fakt, że większość z nich znajduje się w widocznym ruchu, sprawia, że z uwagi na pewną konwencję, nazywa się je żyjącymi¹⁷.

15 Zob. R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, s. 543–657. Ponadto na uwagę zasługują także rozważania zatytułowane: *Primae Cogitationes circa generationem animalium*, [w:] R. Descartes, *Oeuvres...*, t. XI, Paris 1909, s. 505–538 oraz *De Saporibus*, tamże, s. 539–542.

16 Zob. G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris 2010, s. 181–183.

17 „Jest to jeden z powodów [ścieranie się fizyki z potrzebami niepowstałych jeszcze nauk biologicznych – T.S.], dla których historycy filozofii zwracają uwagę na rozmaite praktyki wiedzy, takie jak eksperymenty na zwierzętach, mikroskopia, autopsja i im podobne, które są źródłem tego, co dziś nazywamy «biologią»: w okresie nowożytnym służą kształtowaniu

Ponieważ w swoim postępowaniu badawczym Descartes był zwolennikiem myślenia systemowego, wiele wątków anatomiczno-biologicznych zawierają osobne i niezależne prace, jak choćby *Rozprawa o metodzie* (1637), gdzie w części piątej dokonuje się retrospektywnego przeglądu traktatów *Świat* oraz *Człowiek*. Ponadto, wspomniane *Namiętności duszy* (1649), które stanowią rozwinięcie rozpraw anatomicznych w kierunku wyjaśnienia, w jaki sposób praca całego aparatu postrzeniowego – czyli tego, co zależy od budowy i układu części ciała – wpływa na stany, w jakich znajduje się umysł, traktowane tu przede wszystkim jako przynależne sferze jego wrażliwości. Rzeczą filozofii, w tym doświadczonego terapeuty, jest przynosić duszy ulgę w ich doświadczaniu lub uczyć ich unikania. Wreszcie same *Medytacje metafizyczne* (1641) i cała ich część szósta, w której nawiązuje się do teorii uczuć, stanowią ważne uzupełnienie powyższych zagadnień. Niemniej przydatne dla naszego tematu są również *Zasady filozofii* (1641), a szczególnie artykuły od 188 do 207.

Gdy chodzi o komentarze i literaturę podejmującą problematykę filozofii medycyny lub biologii Descartes'a, to należy w tym miejscu wymienić następujące pozycje książkowe: Auguste Tellier, *Descartes et la médecine; ou relations de René Descartes avec les médecins de son temps; suivi d'un exposé des idées médicales de Descartes*, Paris 1928; Walter Riese, *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVII^e siècle*, New York 1965; Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*,

wciąż plastycznych koncepcji na przykład życia, organizmu, jednostki, środowiska, porządku, które ostatecznie przysłużą się teoretycznej podstawie współczesnych nauk przyrodniczych. Ale jest jeszcze jeden powód, o którym już wcześniej wspomniano, ukazujący, dlaczego naukowa biologia wymaga szczególnej uwagi historyków filozofii nowożytnej: stanowi on największą przeszkodę w kompleksowym opisie przyrody w kategoriach nowej nauki mechanicznej. Tą przeszkodą było życie. Oczywiście na długo przed pojawieniem się biologii istniała «psychologia», w znaczeniu studiów poświęconych duszy, która z kolei była rozumiana jako zasada życia. Jednym z kluczowych elementów ostatecznego rozwoju biologii było wyeliminowanie na początku siedemnastego wieku psychologii ze studiów nad światem przyrody, a co za tym idzie potrzeba zastąpienia duszy, która ożywiała przyrodę czymś innym. Zastąpienie to przybrało formę «życia», ale wyzwaniem dla wielu siedemnastowiecznych myślicieli było znalezienie sposobu na studiowanie życia lub «uprawianie biologii», niedopuszczającego, aby była to po prostu kontynuacja psychologii pod nową nazwą". J. E. H. Smith, *Divine Machines...*, s. 3.

Paris 1971; Gerrit Arie Lindeboom, *Descartes and medicine*, Amsterdam 1978; Richard B. Charter, *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body problem*, Baltimore 1983; Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris 1990; Ali Bey Jedidi, *Les fondements de la biologie cartésienne*, Paris 1993; Louis Chauvoix, *Descartes. Sa méthode et ses erreurs en physiologie*, Paris 1996; Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006; André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris 2008; Charles Wolfe, *La Philosophie de la biologie avant la biologie, une histoire du vitalisme*, Paris 2019. Dużą dawkę wiedzy z zakresu medycyny Descartes'a i jednego z kontynuatorów jego myśli filozoficznej, jakim był Regius, zawiera książka Andrei Strazzoni, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science, From Regius to Gravesande*, Boston 2018. Podobną, pomocną rolę odgrywa opracowanie Justina Smitha, *Divine Machines, Leibniz and the sciences of life*, Princeton 2011 czy zbiorowy tom pod redakcją Petera Distelzweiga, Benjamina Goldberga i Evana Raglanda, *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2016. W Polsce cały czas do najważniejszych należą przekłady rozpraw Descartes'a *Człowiek* oraz *Opis ciała ludzkiego*, z obszernym *Wstępem* i opracowaniem Andrzeja Bednarczyka. Z książek nowszych i uwzględniających aktualny stan badań oraz świadomość medyczną, nie sposób pominąć *Etycznego wymiaru cielesności*, autorstwa Jerzego Kopani, Kraków 2002. Jedną z części poświęconą medycynie Descartesa i De La Forge'a zawiera także moja dawniejsza rozprawa: Tomasz Śliwiński, *Mistrz i kontynuator. René Descartes i Louis De La Forge*, Łódź 2014. Przekrojową i w ujęciu historycznym zaprezentowaną drogę nauki, na której kartezjanizm zajmuje swe ważne miejsce, przedstawia publikacja Marii Nowackiej, *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, Białystok 2012 oraz klasyczne już pozycje z zakresu historii medycyny, jak poniższe: Bronisław Seyda, *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1977; Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty 2005.

W ostatnim słowie wspomnę na temat budowy książki i o zrealizowanych w związku z nią zamierzeniach. Otóż całość pracy podzielona została na dwie części. Pierwsza z nich ma za zadanie wprowadzenie

czytelnika w problematykę szeroko pojętej filozofii medycyny kartezjańskiej. Chodzi tu zwłaszcza o wygenerowane przez samego jej autora problemy, które jego myśl nie tylko świadomie sformułowała i opracowała, ale i o takie, które należało podjąć niezależnie od faktycznego stanu jej ustaleń. Jednym z najistotniejszych jest zagadnienie samego życia. Bez właściwego jego pojęcia nie sposób odpowiedzieć sobie na pytanie, co właściwie jest przedmiotem medycznej troski Descartes'a. Nie byłoby to może aż tak ważne, gdyby nie fakt, że perspektywa uprawiania nauk biologicznych mieści się u tego uczzonego w obrębie jego fizyki i mechaniki, a jej autor stara się usilnie, by nie wykraczać poza nie. Pytanie zatem o to, co żyje i co może stać się zdolne do ekspresji swego stanu, która następnie powinna przyczynić się do wszczęcia działań poświęconych leczeniu, jest kwestią zasadniczą dla pierwszych kilku rozdziałów.

We wspomnianej części za udzielających odpowiedzi na kluczowe problemy, o jakich mowa, uczynilem nie tylko Descartes'a, ale również jego następców. Zapoznając się z ich stanowiskami, obserwujemy, jak możliwe rozbieżności w nich zawarte, mogą uczynić perspektywę kartezjańską wzbogaconą przez ich specyfikę. Daje nam to również pojęcie na temat płodności, odnoszonej do tego, co w stanowisku filozofa francuskiego czyni je skomplikowanym i wielowątkowym. To bowiem obszar badań medycznych, najbardziej ze wszystkich podjętych przez Descartes'a, zmuszał go do najuczciwszych określeń jego własnej nauki. Delikatna tkanka egzystencji i wrażliwości, bez których nie sposób wyobrazić sobie odmienności życia, wymuszała na tym uczonym poluzowanie ścisłego gorsetu jego zasad, czyniących możliwą wiedzę to tylko, co odpowiadało zakresowi mierzalności i mechanice. Duchowość, emocjonalność, dwoistość substancjalna i mentalna, stają się w naukach medycznych nowym wyznacznikiem tego, co ludzkie.

W Części drugiej skupiam się już niemal tylko na tym, co przedsięwziął Descartes. Mówię tu o pretensjach, o roli i zadaniach, o dostępnych narzędziach, czy o metodologii i związku medycyny z podstawami jego filozofii. Próbuję wskazać drogę, która zawiodła go do interesującej nas dyscypliny wiedzy oraz pokazuję, na czym polega nieprzystawalność przedłożonej przezeń koncepcji do innych, aktywnych w jego

czasach nie tylko teoretyków nauk lekarsko-przyrodniczych. Celem tej partii jest również pewna dekonspiracja zamysłu kartezjańskiego, prowadząca na niego więcej światła, niż mogłoby to się stać, gdyby oszacować go jedynie w ramach schematyzmu powszechnie uznawanych nauk, dla których kartezjanizm jest epizodem o pomniejszym znaczeniu.

Wreszcie, przedmiotem ujęcia niniejszej kompozycji jest ukazanie roli wydawcy dzieł anatomicznych Descartes'a, jakim był Claude Clerselier oraz uwidocznienie tego, jak w ocenie najbardziej wiernego ucznia tego filozofa, za jakiego uchodzi Louis De La Forge, wypada dzieło samego Descartes'a. Stanowisko tego lekarza, praktyka i filozofa staje się najlepszym poręczeniem jego roli w opracowaniu i w rozwoju nauk medycznych z zakresu budowy i funkcjonowania ciała ludzkiego. W zasadzie chodzi o to, że to De La Forge, jako niezastąpiony i kompetentny kontynuator, pomaga dokonać prezentacji stanowiska, które sformułował jego wielki poprzednik.

Książkę zamyka, niezbędna moim zdaniem, refleksja z zakresu etyki. W drzewie kartezjańskiego poznania, to nie medycyna, ale właśnie moralność wnosi najwięcej, gdy chodzi o stan zdrowia człowieka ujętego jako całość psycho-fizyczna, a więc zintegrowanego nie tylko z porządkiem rozciągłości, ale i najwyższych zasad i powinności, których nie przewiduje sama tylko fizyka.

W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować Pani Redaktor Iwoni Krupeckiej oraz Panu Profesorowi Adamowi Grzeleńskiemu za ich wkład w korektę i ulepszenie niniejszej książki. Pani Redaktor za bardziej niż dokładne sprawdzenie tekstu, a Panu Profesorowi za to samo oraz za uczone i niezwykle pomocne uwagi, jakie poświęcając swój czas dla mnie sformułował.

Za sprawowaną pieczę nad całością procesu wydawniczego dziękuję Wydawnictwu Uniwersytetu Łódzkiego, a zwłaszcza: Pani Dyrektor Ewie Bluszcz, Pani Kierownik Liliannie Świątek, Pani Redaktor Inicjującej Beacie Koźniewskiej i Panu Redaktorowi Wojciechowi Grzegorzcykowi. Za opracowanie graficzne okładki dziękuję Pani Katarzynie Turkowskiej.

Dziękuję ponadto Pani Profesor Elżbiecie Jung oraz Profesorowi Jerzemu Kopani za wszelką pomoc, jakiej mi udzielili w ostatnim dwudziestoleciu. Bez tego wsparcia nie byłoby tej czy innych moich prac.

Ponieważ jest to pierwsza publikacja tego typu, którą napisałem, gdy już nie żyła Moja Mama, spóźniony hold Jej należny również składam w tym miejscu, dziękując z całego serca Tej, której medycyna nie pomogła.

Tomasz Stegliński
Toruń–Málaga
2018–2020