ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 26, 2013

https://doi.org/10.18778/0208-6107.26.04

Tomasz Śliwiński
Uniwersytet Łódzki

GERAULDA DE CORDEMOY TEORIA RUCHU MATERII ORAZ WYJAŚNIENIE WZAJEMNYCH ODDZIAŁYWAŃ DUSZY I CIAŁA W OPARCIU O KONCEPCJĘ PRZYCZYN OKAZJONALNYCH

Gerauld de Cordemoy urodził się 6 października 1626 roku w Paryżu. Zmarł 15 października 1684 roku w tym samym mieście. Jako prawnik należał do myślicieli, którzy filozofią parali się niezawodowo i niejako z przymusu wewnętrznego. Jego ojciec powiązany był z Uniwersytetem Paryskim, on sam natomiast zajmował stanowisko adwokata w parlamencie stolicy Francji. Jego przychylność dla kartezjanizmu wyrażała się między innymi uczestnictwem w licznych spotkaniach w kręgu osób uczonych, będących zwolennikami Descartes'a. Odnotować należy jego pobyty w Akademii księdza Bourdelot'a, której bywalcami byli Marin Mersenne, Pierre Gassendi, Henri Louis Habert de Montmor, Blaise Pascal, czy Jacques Rohault, jak również w Akademii Lamoignon, gdzie miał okazję poznać kartezjanina i wydawcę w osobie Claude'a Clerseliera. Odwiedzał ponadto salon Pani Bonnevaux, składający się z notabli bliskich wspomnianemu Montmorowi, gdzie przedstawił swą pierwszą *Rozprawę na temat działania ciał*[1], dziełko wydane anonimowo i będące zapowiedzią jego głównej pracy filozoficznej, jaką było *Le Discernement du corps et de l'ame*[2]. Otóż to właśnie w tej ostatniej książce de Cordemoy przejawił oryginalność swojej myśli w sposób dwojaki. Po pierwsze w swoich

[1] Dodajmy, że *Le Discours de l'action des corps*, to druga rozprawa z *Le Discernement*, o którym niżej.

[2] Chodzi o dzieło: Gerauld de Cordemoy, *Le Discernement du corps et de l'ame, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique*, Paris 1666, wydawca Florentin Lambert [przekład w języku polskim w przygotowaniu autora niniejszego artykułu]. Dodajmy, iż termin *le discernement*, oznaczający tyle, co „rozróżnienie", pojmowany jest przez nas jako służący rozdzieleniu duszy i ciała. Mamy zatem do czynienia ze słowem ukazującym potrzebę ścisłego i dlatego odmiennego pojmowania dwóch substancji, celem zrozumienia ich realnej odrębności. Będzie to wobec tego termin służący zrozumieniu całkowitej przeciwstawności pojęć, jak i bytów w nich uchwytywanych.

poglądach połączył z kartezjanizmem odrzucany przez Descartes'a atomizm, powodując, iż jednorodna materia pojmowana była odtąd jako zbiór indywidualnych substancji. Po drugie, zaproponował swoiste dla siebie i innych myślicieli okazjonalistycznych rozwiązanie kwestii przyczynowości. Równocześnie z nim wyjaśnienie takie podali Louis de la Forge oraz Arnold Geulincx[3], ale nie tylko, ponieważ to właśnie do tej teorii odwoła się następnie Nicolas Malebranche, który obok Pierre'a Bayle'a, jak również samego Gottfrieda Wilhelma Leibniza, był autorem przywołującym de Cordemoy w swoim dziele literalnie. Inne prace tego autora, to *Discours physique de la parole*, 1668 r.[4], jak również *List do o. Gabriela Cossart'a*, poruszający kwestię *zgodności systemu Pana Descartes'a z Biblią*, 1668 r. By dopełnić obrazu autora, jakim był prawnik-filozof, należy wspomnieć również o innej wielkiej jego pasji, którą były dzieje jego kraju. Uczony ten napisał dzieło zatytułowane *Historia Francji*, a jego *Różne traktaty metafizyczne, oraz traktaty na temat historii i polityki*, zostały zebrane i wydane przez jego żonę, a następnie przez syna, po jego śmierci w roku 1691. Co interesujące, dzięki wsparciu Jacques-Bénigne Bossueta, de Cordemoy uzyskał możliwość sprawowania pieczy naukowej nad rozwojem Ludwika Burbona, syna Ludwika XIV[5]. W roku 1675 de Cordemoy został przyjęty do Akademii Francuskiej. W poniższym artykule pragniemy omówić niektóre jego poglądy w zakresie zasad metafizycznych stworzonego przezeń systemu, zawarte w jego głównym dziele[6].

---

[3] Zob.: A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007 oraz: Idem, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2009. Zob. też: L. de la Forge, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty 2011. Warto dodać, iż G. de Cordemoy najprawdopodobniej kontaktował się z de la Forge'em, a ich koncepcje są bardzo zbliżone.

[4] Zob.: G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. B. Głowacka i J. Kopania, wstęp i przypisy J. Kopania, Warszawa 1993.

[5] Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), urodzony w rodzinie prawniczej w Dijon, po przeprowadzeniu się do Paryża był uprzywilejowanym urzędnikiem dworu Ludwika XIV. Duchowny, biskup, teolog, myśliciel polityczny i państwowy. Utrzymywał korespondencję z Leibnizem oraz znajomość z Arnauldem. Był zwolennikiem historyczno filozoficznego uzasadnienia władzy monarchii absolutnej. Podobnie jak de Cordemoy i Fénelon on również był wychowawcą syna króla Francji.

[6] Stan badań nad filozofią de Cordemoy dotyczy kilku kluczowych opracowań, a ich początek sięga co najmniej pierwszej dekady dwudziestego stulecia. Jedną z pierwszych książek na temat okazjonalizmu, w której między innymi omówione zostały poglądy de Cordemoy, jest rozprawa (doktorska) Josepha Prosta, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907. To między innymi z niej pochodzą przytoczone informacje biograficzne (por. Prost 1907, s. 36-42). Znajdujemy tu trzy rozdziały poświęcone temu autorowi, rozdz. III-V, s. 36-102.; Warto dodać, że w latach sześćdziesiątych XX wieku ukazało się również uwspółcześnione wydanie dzieł naszego autora, jako : G. de Cordemoy, *Oeuvres philosophiques*, wyd. Pierre Clair i François Girbal, Paris 1968, z którego również korzystamy. Z innych prac warto wspomnieć o trzech monografiach: George'a Boas, *Cordemoy and Malebranche* New York 1957; Jeana-

G. de Cordemoy uważał się za kartezjanina, który filozofię René Descartes'a postrzegał jako niezupełną, a rozwijanie zawartych w myśli jego poprzednika wątków, uznawał za powinność, z którą jego Mistrz liczył się, pozostawiając wiele do sprawdzenia i dokończenia[7]. Do najważniejszych z domagających się doprecyzowania wątków należało zagadnienie pojęcia materii oraz przyczynowości, mające posłużyć do wyjaśnienia fundamentów natury, zjawiska ruchu ciał, jak również wzajemnych oddziaływań substancji rozciągłej i duchowej. Było to tym bardziej istotne, bowiem z definicji, jakie przynależały tzw. *rzeczy myślącej* (umysłowi) oraz *rzeczy rozciągłej* (ciału), które wypracował Descartes, wynikało, że ich relacje są z natury niemożliwe[8]. Owe ostatnie trudności dobrze wyraża fragment *Rozmowy z Burmanem*, w której czytamy:

> Skoro bowiem masz jasne pojęcie substancji cielesnej i równie jasne substancji myślącej, różnej od substancji cielesnej, której jest zaprzeczeniem, tak jak tamta jest zaprzeczeniem substancji myślącej, postąpiłbyś niewątpliwie wbrew własnemu rozumieniu i wprost zaiste absurdalnie, gdybyś mówił, że obie te rzeczy są jedną i ta samą substancją, skoro jasno je pojmujesz jako dwie substancje takie, że jedna nie tylko nie obejmuje drugiej, ale nadto jest jej zaprzeczeniem (Descartes 1958, t. II, s. 270) [9].

François Battail, *L'avocat philosophe Gerauld de Cordemoy*, La Haye 1973; Freda Ablondi, *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee, Marquette University Press, 2005; oraz o artykule Stevena Nadlera, *Cordemoy and Occasionalism*, [w:] Journal of the History of Philosophy 43: s. 37-54, 2005; Na uwagę zasługuje również, znajdująca się wśród dokumentów elektronicznych, obszerna rozprawa (doktorska) z czerwca 2006 roku, Paula-Henri Clavier, *Géraud de Cordemoy: historien, politique et pédagogue*, Université Marc Bloch, Strasbourg [za:] http://phclavier.chez-alice.fr/theserevue.htm.doc.

[7] Zdaniem Prosta, de Cordemoy, co wynika z *Przedmowy* do *Discernement*, nie zamierzał odchodzić od Descartes'a. Zakładał konsekwentną wierność jego zasadom, a rezutat swoich badań postrzegał wyłącznie jako wynik zawartych w spuściźnie po Wielkim Francuzie treści. Co więcej, uważał, że jego poprzednik nawet nie nosił się z przedłożeniem systemu skończonego i doskonałego, czyniąc z zamysłem swe dzieło rzeczą otwartą. To własnie przyczyniło się do ewolucji poglądów Descartes'a w obrazie myśli de Cordemoy (por. Prost 1907, s. 41-42).

[8] Descartes pisał : „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 pojęcia kształtu i ruchu, do duszy zaś stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli" (Descartes 1995, s. 4). Ponadto: „A chociaż założymy również, że Bóg z taką jakąś substancją myślącą zespolił jakąś substancję cielesną tak ściśle, że już nie mogą być ściślej złączone, i że w ten sposób w coś jednego obie się stopiły, niemniej przeto pozostają one realnie różnymi. Bo chociażby najściślej Bóg je złączył, nie mógłby się sam wyzuć z mocy, którą miał przedtem, aby je rozdzielić albo jedną bez drugiej utrzymywać, a te rzeczy, które mogą być przez Boga rozdzielone albo oddzielnie zachowywane, są realnie różne" (*idem* 1960, s. 37).

[9] Dodajmy, że de Cordemoy inaczej niż Descartes zdefiniował ciało i materię. Pisał on w *Części pierwszej Le Discernement*: „[...] żadne ciało brane z osobna nie jest zdolne do pobudzenia organów naszych zmysłów i ponieważ potrzebna jest znaczna ich ilość, aby mogły utworzyć

Sprzeczne jest zatem nie tylko to, jakoby materia mogła myśleć, czy duch mógł być rozciągły, lecz również i to, żeby ciało mogło wpływać na duszę, jak i odwrotnie. W istocie nie mniej problematyczny okazuje się status takich zagadnień, jak sam ruch oraz kwestia jego przechowywania i przekazywania, które pozostawiła fizyka Descartes'a. Nie zmienia tego fakt, iż filozof ten dopuszczał zarówno istnienie ruchu fizycznego, interakcji między substancjami odmiennych natur, bowiem problemy te nie były u niego jednoznacznie wyjaśnione na gruncie jasnych zasad jego systemu i bywały ulokowane poza nim. Jak bowiem to się:

> [...] dziać może i w jaki sposób ciało może oddziaływać na duszę i na odwrót, skoro mają całkowicie różną naturę? To najtrudniej wyjaśnić, ale wystarcza tu doświadczenie, tak tutaj jasne, że żadną miarą nie można mu zaprzeczyć; ujawnia się to na przykład wyraźnie, jeśli idzie o uczucia (Descartes 1958, t. II, s. 270).

Zacznijmy zatem od tego, iż podobnie, jak czynił to Descartes w *Skrócie do sześciu Medytacji*, de Cordemoy w *Przedmowie* do swego opracowania zapowiada treść sześciu rozpraw, które posłużyć mają zapoznaniu nas z poszczególnymi elementami jego teorii. Chodzi głównie o ducha i ciało w człowieku oraz o ich związek, jak również o nauczenie nas wyraźnego odróżniania jednej substancji od drugiej. Oto, jak streszcza on swe zamiary:

> W pierwszej [rozprawie] badam pojęcia, jakie posiadamy ogólnie na temat ciała oraz materii, na temat ilości oraz jakości, miejsca, spoczynku, ruchu i próżni oraz formy, by wiedzieć, co należy rozumieć przez wszystkie te terminy. W drugiej badam zmiany, o jakich wiem, iż dotyczą materii i wyjaśniam przez odniesienie się do ruchu lokalnego, wszystko to, co posiada związek z ilością, jakością oraz formą, a co ma na celu pokazanie, że nie istnieje potrzeba zakładania niczego ponad to. W trzeciej wyjaśniam ruch sztucznych maszyn oraz maszyn naturalnych przez jedną i tę samą przyczynę i powiadam, co jest tą przyczyną, rozważając wyłącznie ciało. W czwartej, oddalając się od niego [od ciała], mówię o Pierwszej Przyczynie ruchu, ukazując, iż żadne ciało ani duch stworzone, jakkolwiek byłyby doskonałe, nie są prawdziwą przyczyną żadnego ruchu i że mogą być co najwyżej jego okazją. To pozwala mi zbadać w piątej, na czym polega jedność duszy i ciała oraz jak działają one jedno na drugie. W końcu w szóstej, po poznaniu tego, co powinniśmy rozumieć przez to, co nazywamy naszą duszą i przez to, co nazywamy naszym ciałem, próbuję dobrze rozróżnić jedno od drugiego i nawet dowieść, że jest się bardziej pewnym istnienia duszy niż istnienia ciała (Cordemoy 1968, s. 92).

Jak zauważamy na podstawie powyższego przedstawienia, autor dość szczegółowo analizuje problem poznania, zarówno w odniesieniu do ciała, jak

---

najmniejszą część (*portion*) dającej się odczuć materii, jest pewne, że nie możemy spostrzegać żadnego takiego ciała, a wszystko to, co widzimy, jest materią" (Cordemoy 1968, s. 97). W ten sposób rozróżnił ciało jako atom, będący niepodzielną i nie zmieniającą kształtu cząstką, nie podpadającą pod zmysły, od materii, stanowiącej podzielny zbiór takich cząstek.

i do duszy. Ogranicza się on przy tym do kilku kluczowych pojęć (*kształt*, *ruch*) i rozumie je tak samo, jak inni nowożytni uczeni, inspirujący się głównymi zasadami matematycznego przyrodoznawstwa[10]. Dodatkowo, de Cordemoy stara się przestrzegać wszędzie ideę metody geometrycznej, definiując pierwotne terminy oraz aksjomaty i ukazując, jak wynikają z nich poszczególne wnioski, stanowiące o treści systemu jego myśli. Ponieważ zaś, z powodu na ograniczenia niniejszego artykułu, nie możemy w tym miejscu omówić całej pracy tego filozofa, wiedząc już jak jest zbudowana i co realizuje w poszczególnych swoich partiach, proponujemy odniesienie się do najistotniejszych z nich. Kluczowe dla naszych rozważań są *Rozprawy IV* oraz *V*. Pierwsza z wymienionych nosi tytuł *O Pierwszej Przyczynie ruchu.* Jej autor uważa, iż chcąc znaleźć prawdziwy powód ruchu ciał, należy zupełnie odejść od rozważania ich samych. Jego wnioskowanie przybiera następującą postać: istnieje ruch; przyczyną ruchu są albo ciała, albo umysły skończone, albo Bóg; przyczyną ruchu nie są ciała; przyczyną ruchu nie są umysły skończone; jedyną przyczyną ruchu jest Bóg. Na wstępie de Cordemoy podaje niezbędne dane wyjściowe, do których należą następujące definicje oraz aksjomaty.

> Definicje: 1. Przyczynić się do ruchu ciała, oznacza wprawić je w ruch. 2. Posiadać ruch, oznacza być poruszonym. Aksjomaty: nie posiada się z siebie samego tego, co można stracić, nie przestając być sobą. 2. Każde ciało może utracić swój ruch, aż do całkowitego jego wygaśnięcia, bez zaprzestania bycia ciałem. 3. Możemy pojąć tylko dwa rodzaje substancji, a mianowicie *umysł* (lub to, co myśli) oraz *ciało*. To dlatego należy je rozpatrywać jako przyczyny wszystkiego, co się dzieje, jak również uwzględniać, iż to, co nie może przynależeć jednej, z koniecznością musi odpowiadać drugiej. 4. *Poruszać* (lub powodować ruch) jest działaniem. 5. Działanie może być kontynuowane jedynie przez czynnik, który je rozpoczął. Konkluzja: I. *Żadne ciało nie może posiadać ruchu samo z siebie* (Cordemoy 1968, s. 135–136) [11].

[10] G. de Cordemoy wyznawał mechanicyzm i uznawał prawa przyrody sformułowane jako prawa mechaniki. Tak jak Descartes i inni, uważał, że całość zjawisk w świecie ma jednolity charakter i daje się całkowicie wyjaśnić mechanicznie przez ruch lokalny: „Jesteśmy wystarczająco przekonani, że ułożenie części w zegarze jest przyczyną wszystkich jego działań i żeby wskazywał on godziny, żeby oznajmiał je dźwiękiem, oznaczał dni i miesiące oraz lata lub żeby czynił on rzeczy jeszcze bardziej trudne i rzadkie, nie potrzeba wcale poszukiwać w nim *formy*, *zdolności*, *ukrytych sił*, ani *jakości*. Jesteśmy również pewni, że nie jest on wcale ożywiony, ponieważ można podać racje wszystkiego tego, co on wykonuje, za pomocą ruchu i kształtu jego części" (*ibidem*, s. 122). Definicja ruchu oraz spoczynku: „Jest zatem pewne, że kiedy mówi się, iż jakieś ciało jest w spoczynku, nie rozumie się tu niczego innego, poza tym, że ciało to jest zawsze w tym samym położeniu. W ten sposób, podążając za przeciwną regułą, kiedy mówi się o ruchu ciała, nie należy przez to rozumieć niczego innego, jak tylko to, że to ciało jest przenoszone w taki sposób, że ani chwili nie pozostaje w tym samym położeniu" (*ibidem*, s. 106).

[11] Ruch de Cordemoy definiuje jako zmianę miejsca, to znaczy zmianę w relacji, jaką ciała mają ze względu na swe wzajemne położenie. Natomiast spoczynek, to według niego kontynuacja relacji wynikłej z wzajemnego położenia (zob. *ibidem*, s. 96).

Rozumowanie swe de Cordemoy przedstawia jako aksjomat mówiący, że jeśli ruch w ciele może zostać od niego całkowicie odjęty, nie niszcząc jego istoty bycia ciałem (a więc ruch ciała nie należy do jego istoty), to znaczy, że został mu przydany z zewnątrz. Ciało w ruchu jest zatem ciałem obdarzonym własnością, która sama, tak jak i jej źródło, pozostaje z koniecznością zewnętrzna, niematerialna (jest przyczyną ruchu, a więc nie jest ciałem) i trwa tyle, ile czynnik ten działa na owo ciało. Rozumiemy przez to, że świat ciał branych jako takie, musiałby być pozbawiony wszelkiego ruchu i wówczas odpowiadałby definicji przedstawiającej wyłącznie jego niezbywalne cechy, a mianowicie zdolność zajmowania (tego samego) miejsca. Podobnie rozumował Descartes uważając, że na początku stworzenia, należy rozważać świat, jako jednolity zbiór scalonej materii bez ruchu – blok materii, w który następnie Bóg wkłada pewną ilość ruchu, stałą i charakterystyczną dla danego uniwersum [12]. Inaczej natomiast, niż de Cordemoy, jego poprzednik rozumiał kwestię podzielności materii, gdyż zakładał ją jako proces z definicji nieskończony oraz uznawał spoczynek, który dla de Cordemoy tożsamy był wygaśnięciu ruchu, za jedną z jego szczególnych odmian[13].

Najważniejszym wnioskiem z dotychczasowych ustaleń był zatem ten, iż ciało w swej naturze zawiera bezruch, nie generując zmiany swego położenia, co znaczy, że jedynie zajmowanie przestrzeni (jako próżni) stanowi jego istotę. Ruch, jeśli się pojawi, jest działaniem, któremu ciało podlega, nie jest zaś wynikiem jego aktywności własnej i to oznaczają cytowane słowa, iż „być w ruchu, to być poruszonym". Materia, aby znaleźć się w ruchu, musi zostać poddania oddziaływaniu czynnika innego, niż z nią tożsamy. Ruch w świecie tak

[12] W swoim pierwszym traktacie o fizyce *Świat*, Descartes pisał, iż Stwórca powołał do istnienia ciało stałe, a następnie, poprzez wprowadzenie w nie ruchu, rozłączył je na części powodując jego podział na formy trzech elementów konstytuujących wszelką rzecz rozciągłą. Otóż: „materię w stanie, w którym mogłaby się znajdować, zanim Bóg zaczął wprawiać ją w ruch, należałoby wyobrazić sobie jako ciało najbardziej twarde i najbardziej stałe, jakie tylko może być na świecie. I tak, skoro nie można popchnąć żadnej cząstki takiego ciała, nie poruszając lub ciągnąc przy tym wszystkich pozostałych, to trzeba uznać, że zdolność lub siła do poruszania i dzielenia się, która byłaby najpierw pomieszczona w niektórych jej cząstkach, rozprzestrzeniłaby się i rozdzieliła na wszystkie pozostałe w jednej chwili tak równo, jak to możliwe" (Descartes 2005, s. 72).

[13] Również G. de Cordemoy uznawał, że „posiadamy bardzo jasną i bardzo naturalną ideę ciała będącego w całkowicie doskonałym spoczynku pomiędzy innymi ciałami, z których żadne się nie porusza [...]" (Cordemoy 1968, s. 99). Ruch uznawał on za przynależny ciału akcydentalnie, choć w naturze zjawisko to jest na stałe obecne, mimo iż nie stanowi czynnika podziału materii na liczne odrębne substancje. Wszechświat bez ruchu, musiałby być zbudowany z jednego tylko ciała w spoczynku – u Descartes'a lub mnogości odrębnych i nieruchomych substancji-atomów, jak u de Cordemoy. Co zaś się tyczy teorii atomizmu, to de Cordemoy materię uważał za podzielną tylko do pewnego momentu. Twierdził, że będąc substancją, nie może ona podlegać podziałowi w nieskończoność: „Powiadam, że każde ciało jest substancją rozciągłą i w związku z tym niepodzielną, oraz to, że materia jest zbiorem ciał i w związku z tym jest podzielna na tyle części, ile jest ciał i to wydaje mi się jasne" (*ibidem*).

zdefiniowanych ciał, jest równocześnie dowodem na istnienie odmiennej od nich substancji, której przypisać należy omawianą aktywność. W związku z tym, z powyższych ustaleń wynika natychmiast kolejny wniosek na temat niemożliwości przekazywania ruchu danemu ciału przez inne, co należy pojmować tak, iż nie jest w mocy ciał ani być w ruchu z siebie wywołanym, ani przekazywać go innym ciałom, bowiem musiałby on przynależeć ciału jako coś materialnego, a przecież ruch nie jest niczym takim. Jeśli zatem przyczyna ruchu pojmowana jest jako coś duchowego, tym bardziej nie może przysługiwać ciału. Poruszać, jak również przekazywać ruch jest tym samym i dlatego jedynie czynnik niematerialny może to czynić. Do zagadnienia tego wrócimy jeszcze poniżej.

Rozstrzygnięcia powyższe zamykają *Część pierwszą Rozprawy IV* i jednocześnie stanowią treść tez składających się na kolejny punkt rozważań. Zgodnie z metodą geometryczną, wnioski są w dalszym ciągu przesłankami dla osiąganych następnie ustaleń, które zasilają w treść kolejne i tak czytamy, iż:

> II. *Pierwsza przyczyna ruchu ciał nie jest ciałem.* Jeżeli pierwszy poruszyciel mógłby być ciałem, wystarczałoby to do tego, żeby tylko jedno ciało mogło mieć ruch samo z siebie. Skoro jednak dzięki pierwszemu poglądowi żadne ciało nie ma go z siebie, to pierwszy czynnik poruszający ciało nie jest ciałem. III. *Tylko umysł* [l'esprit] *może być pierwszym czynnikiem ruchu.* (Cordemoy 1968, s. 136)

Filozof, trzymając się zasad, które przyjął w punkcie wyjścia, uznaje, iż skoro, zgodnie z aksjomatem, nie można jednej z substancji przypisywać tego, co przynależy drugiej, to nie mogąc przypisać ruchu ciału, musimy uznać go za własność substancji duchowej, tylko dlatego, że obserwujemy coś niemożliwego dla samych ciał, a mianowicie ich ruch. W związku z tym należy uznać, że wywołany stanem faktycznym nakaz pomyślenia na temat istnienia choćby jednej niematerialnej substancji, powstaje w wyniku konstatacji o występowaniu przemieszczeń ciał. W innym przypadku ruch ten byłby zjawiskiem niemożliwym, a jego pojęcie byłoby wewnętrznie sprzeczne. Natomiast skoro zachodzi, nie ma żadnej wątpliwości, że nie tylko ciała istnieją. Brak tego zjawiska, które zawsze daje się obserwować tylko w powiązaniu z materią, i którego nie można wydedukować z jej pojęcia, nigdy nie przyczyniłby się do odkrycia innych rzeczy poza materialnymi. Co więcej, sama materia, nawet gdyby była wieczna, to znaczy gdybyśmy nie problematyzowali jej jako niesamoistnej, nie naprowadziłaby nas na myśl o możliwości zaistnienia czegokolwiek poza nią samą.

Mając to ustalone, pozostaje jeszcze doprecyzować, czy ruch materii dany jej jest na zawsze oraz, na czym polega przekazywanie go różnym jej częściom. Otóż, gdyby ruch mógł przynależeć do natury materii, ta posiadałaby go, przechowywała i udzielała następnie innym ciałom. Mówilibyśmy, że ruch jest w niej czynnikiem dynamizującym i zalicza się do jej atrybutów. Niestety, jak zostało to już powiedziane, materia nigdy nie jest w posiadaniu ruchu i skoro się

przemieszcza, należy to rozumieć tak, iż jest przemieszczana przez coś niematerialnego i nieruchomego. Jeśli ów czynnik jest umysłem, rzecz jasna sam nie porusza się, choć jednocześnie przyczynia się do zmiany zajmowanego przez materię miejsca. Jednym słowem, zawsze będąca z natury w bezruchu materia, transportowana jest przez niematerialny czynnik ruchu, sama nigdy się nie poruszając – nawet w trakcie trwania ruchu, ściśle biorąc materia pozostaje w spoczynku. Można zatem pokusić się o wniosek, iż ruch nie będąc atrybutem materii, nie jest jej dany nigdy i jest owszem udzielony ciału akcydentalnie, lecz jeśli traktujemy zagadnienie dokładnie, nie zalicza się nawet do jego akcydensów, bowiem „ciało jest przemieszczane". W świetle powyższego, ruch stanowi wynik działania, a działanie nie przynależy materii. Nie musimy również w związku z tym pytać o czynnik ruchu przechodzący niejako z jednego ciała w drugie, ponieważ nic takiego nie istnieje. W dalszym ciągu swojej rozprawy autor uściśli, dlaczego ruch nie może być przekazywany i wówczas ostatnie twierdzenie stanie się jeszcze jaśniejsze. Jak to zobaczymy, ruch to następstwo atrybutu samego Boga, który jest jego jedyną przyczyną sprawczą.

W kolejnym punkcie de Cordemoy zauważa: „IV. *To ten sam umysł jest czynnikiem, który rozpoczął ruch ciał, jak i go utrzymuje*" [14]. Ciało w ruchu jest związanie nie z otaczającymi go innymi ciałami i ruch nie jest zjawiskiem czysto fizykalnym. Ma on swe wyłącznie metafizyczne pochodzenie i skoro jakaś cząstka materii porusza się, to znaczy, że działa na nią jakiś umysł, duch, lub Bóg, ona zaś sama nie działa ani przez siebie, ani na siebie, ani na inne ciała – niczego nie udziela ani sobie, ani im. Uczony podkreśla przy tym, że możemy mieć pewną trudność z wykorzenieniem przeświadczenia, iż ciała przekazują sobie wzajemnie ruch i powiada, że należy wyeliminować, w swoim charakterze kartezjański przesąd, wspierany dodatkowo zwykłym doświadczeniem, jakoby czynnik poruszający raz nadał ruch światu i świat, wraz z jego wszelkimi elementami, w dalszym ciągu sam już go rozmaicie dystrybuował, zachowując jego stałą ilość. Należy bowiem bardzo uważnie oddzielić to, co możemy w tej sprawie wiedzieć z pewnością, od tego, co wnosimy wraz z naszym interpretowaniem izolowanych faktów. Otóż kiedy przykładowe ciało B zderzy się z pozostającym w spoczynku ciałem C, uważamy, że nadało mu ruch, który samo posiadało. W istocie nic nie uprawnia nas do takiej tezy poza przesądem, który sprawia, że za przyczynowość czynimy odpowiedzialne składowe zjawisk empirycznych. Kwestia w tym, iż zmysłowo postrzegalne przez nas skutki, wywoływane są nie przez w ten sposób udostępniane elementy doświadczenia, ale przez niedostrzegalne i nieobecne w nim jako zjawisku materialnym zasady i przyczyny, które leżą u jego podłoża[15].

[14] Ibidem, s. 136.
[15] Por.: Ibidem, s. 137.

Filozof stanowczo oddziela fenomenalną sferę uobecnionego zdarzenia, od przyczyn właściwych, które dostępne są jedynie w badaniu zagadnienia intelektem. W dalszym fragmencie de Cordemoy podkreśla, że owe ukryte dla zmysłów reguły zachowania się ciał, dających się postrzegać zmysłowo w postaci materii, muszą zostać odszukane przez rozum, nie zaś przez zmysły. A skoro ten pierwszy pouczył nas o tym, że żadne ciało nie może mieć ruchu z siebie, jak również, że nie może go przekazywać innemu, odwołujemy się do przyczyn pozafizycznych, odsłoniętych w zasadach metafizyki. Z nich dowiadujemy się, że rozpatrując dowolne ciało w ruchu, przypisujemy mu pewien, właściwy jemu stan. Nie może ono jednak przekazywać tego stanu innemu ciału, które posiada również jemu dany i dla niego właściwy stan, w którym się znajduje – „stan ciała nie przechodzi wcale do innego” [16], powiada uczony. W związku z tym, nie możemy mówić, iż w przyrodzie zachodzi przekazywanie ruchu, ale mamy do czynienia z działaniem czynnika poruszającego, który przestaje działać w przypadku jednego z ciał, a zaczyna swe działanie w drugim.

> I w końcu, skoro jesteśmy upewnieni, dzięki trzeciemu poglądowi, że to umysł jest pierwszym poruszającym, to jeśli założymy, że ciało B zostało poruszone przez ten czynnik aż do chwili, kiedy napotkało na ciało C, nie możemy wcale wątpić, zważywszy, że C zaczyna się poruszać, iż stało się to za przyczyną tego samego ducha (Cordemoy 1968, s. 138).

Ten mechanizm jest powszechny i nigdy nie istnieją żadne inne przyczyny ruchu i udzielania go w odniesieniu do ciał materialnych, jak właśnie takie.

Wniosek de Cordemoy nakazuje nam całkowicie wyzbyć się nawyków mających swe źródło i cel jedynie w scalanej przeświadczeniami percepcji zmysłowej. Dzięki temu zrozumiemy, że wszystkie ciała są z natury pozbawione ruchu, gdyż można je pomyśleć bez niego i nie popadać w sprzeczność. A zatem, to co należy zrozumieć, kiedy mówi się, że ciała poruszają się poprzez wpływanie jednych na drugie, polega jedynie na tym, że będąc wszystkie nieprzenikliwe na wzajemne oddziaływanie, jak również, nie mogąc nigdy być w ruchu same z siebie, powodują, że ich spotkanie jest dla niematerialnego czynnika poruszającego, który poruszył pierwsze z nich, *okazją*, by poruszył również drugie. Spotkanie to w istocie zawsze wywołane jest jednak samym tym czynnikiem, który przybliża ciała do siebie, zderza je z sobą i sam „zmienia się” zgodnie z prawami ich przemieszczeń, których również jest jedynym źródłem. Mówimy wówczas o prawdziwych przyczynach i w rezultacie trudno nawet dokonywać podziału na rzeczywiste i okazjonalne, bowiem poza rzeczywistymi, nie ma żadnych innych.

Przejdźmy teraz do rozważań związanych z wzajemnym oddziaływaniem dwóch odmiennych substancji, jakimi są duch oraz ciało. Autor nasz uważa, że

[16] Ibidem, s. 138.

wielu ludzi, ograniczając obserwacje do samych siebie, utwierdza się w przekonaniu, iż to oni są przyczyną ruchu swoich członków. W związku z tym utrwala się kolejny błąd polegający na tym, iż twierdzimy, że nasza wola wystarczy, by wprawić w ruch nasze ciało. Jest jednak inaczej, ponieważ „części ciała ruszają się zanim zdążylibyśmy tego chcieć, z czego wynika, że to inna wola od naszej jest przyczyną ich ruchu" [17]. Chodzi o to, że ciało zbudowane jest z licznych elementów, które są w ruchu uprzednio, to jest zanim jakakolwiek wola przynależna duszy połączonej z owym ciałem, mogłaby chcieć powodować jego partiami. G. de Cordemoy pisał:

> Ruch jest w materii, która tworzy nasze ciało, zanim mogłoby zostać ono poruszone, to znaczy zanim z ciałem zostanie połączony czynnik, który chce, by się ono poruszyło. Skądinąd zresztą, nasza dusza opuszcza nasze ciało, wówczas właśnie, gdy przestaje być ono zdolne do ruchów niezbędnych dla życia i aby przekonać się, że ich trwanie nie zależy od naszej woli, trzeba to rozważyć, że zawsze wygasają one wbrew naszej woli. I nawet jeśli niekiedy nasze nieszczęście jest tak znaczne, że życzylibyśmy sobie umrzeć, na próżno chcielibyśmy, by te ruchy w nas ustały: zależą one bowiem od nas tak nieznacznie, że jeśli nawet chcielibyśmy tego, one i tak nie zatrzymają się z tego powodu (Cordemoy 1968, s. 140) [18].

Tak więc ruch, w odniesieniu do naszego ciała (ale i ciał wszelkich pozbawionych duszy zwierząt), przynależy mu bez względu na naszą wolę, co zresztą jest mechanizmem zabezpieczającym wiele czynności życiowych, nad którymi nie mamy władzy. Po drugie, zauważa uczony, jeśli moglibyśmy przyczyniać się do powstania zupełnie nowych ruchów, to jednocześnie bylibyśmy twórcami wzrostu ilości ruchu w całej naturze, co powodowałoby zachwianie się porządku w niej ustanowionego. Ponadto, gdyby nasza wola mogła być przyczyną takiego ruchu, musiałaby również móc go zachowywać, a ostatnio przytoczony fragment pokazuje, że nie możemy opanować poruszeń naszego ciała, kiedy ono ma umrzeć. Również przykłady osób starszych, albo dotkniętych jakimiś przypadłościami dowodzą, że na próżno chciałyby one wykonywać wiele z ruchów, do jakich nie są zdolne – starszy na próżno chciałby iść szybciej, osoba z odmrożoną ręką na próżno chciałaby poruszyć palcami. Podobnie sen, obudzenie się, nie pozostają w naszych władzach intelektualnych. Do czynności będących poza naszymi zdolnościami wpływania na nie i regulowania ich należą właściwie wszelkie związane z fizjologią. Podobnie jak Descartes i de la Forge,

[17] Ibidem, s. 140.

[18] Descartes tak samo rozumiał zjawisko śmierci: „[...] śmierć nigdy nie zdarza się z winy duszy, ale tylko dlatego, że jakiś główny organ ciała ulega zepsuciu; toteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego jest taka różnica, jaka zachodzi między zegarem lub innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów, dla których go zrobiono, wraz z tym wszystkim, co jest potrzebne do jego czynności, a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy są zepsute i gdy zasada ich ruchu przestaje działać" (Descartes 1986, s. 67–68).

de Cordemoy zwraca uwagę, że ruchy te dokonują się bez udziału jakiejkolwiek duszy rozumnej [19].

> A zatem, jeśli pozostaje jakieś miejsce na pogląd, że dusza wprawia w ruch ciało, to w takim tylko znaczeniu, w jakim można powiedzieć, iż jedno ciało porusza drugie. Bo tak, jak mówimy, że jedno ciało porusza inne, wówczas, kiedy z okazji wywołanej ich spotkaniem, zachodzi to, że to, co wprawiło w ruch pierwsze z nich, poruszyło drugie, tak można powiedzieć, że dusza poruszyła ciało, gdy z okazji faktu, iż tego chciała, zdarzyło się, że to, co dotąd poruszało to ciało, zaczęło poruszać je w stronę, w którą owa dusza chciała, by zostało poruszone. I trzeba przyznać, że jest to odpowiedniejszy sposób zwyczajnego wysławiania się, niż mówienie, że dusza porusza ciało i że ciało porusza duszę, a ponieważ nie szuka się nigdy źródła tych rzeczy, jest często najbardziej racjonalne, uwzględniając to, co już zostało powiedziane, przytoczyć *okazję*, zamiast podawać przyczynę tego typu skutku (Cordemoy 1968, s. 142).

Dzięki wynikłej z analizy sytuacji formie wypowiedzi, w obydwu przypadkach nie jest rozstrzygnięte nic poza tym, że istnieje inna przyczyna od samych ciał lub samych umysłów, która powoduje wszelkie zmiany, jakie obserwujemy w świecie i jakie dotyczą również nas samych i naszych zdolności wpływania na przebieg zdarzeń, dla której wspomniane elementy stanowią tylko tak zwaną *okazję* i nieme tło. Nie jest zatem tak, że skoro nasz duch nie może powodować przemieszczania się ciał, wykazując się całkowitą niemocą woli, to znaczy, że żaden duch tego nie może. Musimy odwołać się do umysłu, który w odróżnieniu od naszego nie jest stworzony i istnieje sam przez się, i w którym jego wola jest wystarczająca do uczynienia wszystkiego, co on chce. Byłby to umysł wieczny i wszechmocny. W ten sposób rozważany, byłby on zdolny do bycia przyczyną wszystkiego, ponieważ zaś taki umysł może być jeden, jest on jedyną i bezpośrednią przyczyną wszelkiej zmiany. Tym samym nie możemy poznać istoty natury, którą jest ruch, jeśli nie znamy jej boskiej przyczyny, powiada de Cordemoy. Czynnik ruchu musi mieć zatem charakter nadprzyrodzony z racji tego, że nie generuje go żadna z substancji stworzonych, a więc to Bóg jest twórcą ruchu i czynnikiem go zachowującym[20]. Bóg jest jedynym sprawcą

[19] Podobnie będzie wyjaśniał to samo Descartes: „Dlatego wszakże ruchy, które czynimy bez udziału naszej woli (jak to się zdarza często przy oddychaniu, chodzeniu, jedzeniu i wszelkich wreszcie czynnościach, które są nam wspólne ze zwierzętami), zależą jedynie od ukształtowania naszych członków i biegu tchnień życiowych, które pobudzone ciepłem serca poruszają się w sposób z natury rzeczy im właściwy w mózgu, w mięśniach i w nerwach, podobnie jak ruch zegara odbywa się jedynie dzięki sile jego sprężyny i kształtowi jego kółek" (*ibidem*, s. 76).

[20] U Descartes'a czytamy : „A co się tyczy przyczyny ogólnej [ruchu], to jasną wydaje mi się rzeczą, że jest nią tylko sam Bóg, który od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem, i już przez samo zwyczajne swoje współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył. Bo chociaż ten ruch nie jest w poruszającej się materii niczym innym, jak tylko jej modyfikacją, to jednak przysługuje mu pewna i określona

zjawisk, jakie mają gdziekolwiek i kiedykolwiek miejsce. Jest równie niemożliwe dla dusz posiadanie nowych percepcji bez udziału Boga, jak dla materii posiadanie nowych ruchów bez Jego działania. Podsumowując swe dotychczasowe rozważania, nasz autor pisał:

> Nasze zmysły ukazały nam w sposób dostateczny, że ciała są zdolne do bycia w ruchu, ale nasze rozważania uświadomiły nam, że nie mogą one poruszać się z powodu innych ciał, ani z powodu dusz, słabych jak te nasze, ani dzięki żadnemu umysłowi stworzonemu, jakkolwiek byłby on doskonały. W ten sposób doszliśmy do tego Pierwszego Umysłu i zostaliśmy przymuszeni nie tylko do przyznania, że On rozpoczął ruch, ale poznaliśmy to z pewnością, że to On go utrzymuje. Zrozumieliśmy, że to tylko ta Moc jest do tego zdolna i musimy ją podziwiać za to, że ustanawiając prawa między ciałami, podług których poruszają się one rozmaicie, z powodu wielorakiego charakteru ich spotkań, ustanowiła Ona również między naszymi duszami i ciałami prawa, których nigdy nie pogwałci, i podczas kiedy te ciała są zbudowane w określony sposób, kieruje Ona zawsze pewnymi ich ruchami zgodnie z naszymi potrzebami i czyni to tak szybko i zgodnie z naszą wolą, iż ci, którzy pośpiesznie wydają swe sądy, uważają, że sami sprawili to, co zwyczajnie zamierzali, ponieważ ta Pierwsza Moc tym powodowała w tej samej chwili, kiedy oni tego pragnęli (Cordemoy 1968, s. 144).

Widzimy wobec tego, iż *Rozprawa IV* posłużyła wyjawieniu konsekwencji z koniecznością zawartych w założeniach wyjściowych. Należą do nich tezy na temat niemożliwości ruchu, jeśli miałby on być zjawiskiem czysto fizykalnym, na podstawie czego wiemy, że gdyby nie istniał Bóg, ciało nie tylko nie mogłoby powstać, ale nie mogłoby również trwać w istnieniu i ulegać przemieszczaniu. Podobnie też, gdyby został stworzony jedynie duch skończony, który następnie dołączony byłby do tak bytującej już rozciągłości, w świecie ciał nie dokonałaby się najmniejsza nawet zmiana [21]. Wola ludzka – stanowiąca zasadę dynamiczną w tak rozumianej duszy, przy jej najżywszym nawet zaangażowaniu, nie mogłaby oddziałać na najmniejsze atomy i sprawić, aby zmieniły one swe położenie – nie jest więc wolą skuteczną. Warto przy tym nakreślić jeszcze jedną istotną kwestię. Otóż, ponieważ rozpatrujemy tu ruch jako zjawisko dotyczące materii, pominiemy w tym miejscu równie ważny problem działania z siebie samej wszelkiej woli stworzonej, które to zagadnienie przynależy innemu tematowi. Mówiąc natomiast tu tylko w skrócie, wyjaśniamy, iż de Cordemoy uważał, że aktywna wola przynależy umysłowi z natury bycia umysłem. Pisał, że umysł jest substancją, dla której władza kierowania nią

ilość, która – jak łatwo pojmujemy – może być zawsze ta sama w całej powszechności rzeczy, jakkolwiek zmienia się w poszczególnych jej częściach" (*idem* 1960, s. 76).

[21] Ten sam pogląd znajdujemy u de la Forge'a: „Otóż materia ta nie tylko nie może sama z siebie zmienić położenia, twierdzę nadto, że nie istnieje żadne stworzenie duchowe lub cielesne, które mogłoby taką zmianę w niej wywołać, ani w jakiejkolwiek z jej części, w kolejnej chwili po ich stworzeniu, jeśli sam Stwórca nie uczyniłby tego" (Forge 2011, s. 271).

przynależy tak naturalnie, że gdyby ten przestał móc chcieć i decydować, przestałby być umysłem. Autor nasz twierdził, że jakkolwiek Bóg uczynił wszelkie ciała wraz z ich rozciągłością, tak, że istnieją one tylko dzięki Niemu, to ich substancjalność i jej określenia są rzeczywistymi ich cechami. Podobnie też stworzył On dusze jako myślące, ale nie jest On ani wspomnianymi ciałami, ani duchami, nie zajmuje za ciała przestrzeni, ani nie myśli za umysły stworzone, jak również nie chce za nie. Wszelkie zatem nasze postępowanie cechuje w ostateczności nasza zgoda na jego wykonanie, bowiem zawsze moglibyśmy uczynić inaczej, niż czynimy. Również to, że Bóg dla nas działa, wynika z tego, że to my jesteśmy *okazją* dla Jego aktywności i na tym kończy się wyjaśnienie, jakiego udziela de Cordemoy. Nie tłumaczy on, co to znaczy, że nasza wola jest czynna i jak to jest możliwe, że człowiek sam z siebie chce czegoś, co następnie angażuje Boga. Możemy to tłumaczyć jedynie wolnością człowieka, którą Stwórca przewidział i której pozwolił się ujawniać. Sam Descartes wyjaśniał zaś, że nawet skłonności woli w człowieku są – w pewnym sensie – dziełem Bożego zamysłu, ponieważ : „zanim jeszcze powołał nas na ten świat, znał już dokładnie, jakie będą wszelakie skłonności naszej woli, albowiem to On je w nas umieścił [...]” [22]. Tak samo rozumiał to de la Forge, co pozwalało akceptować autonomię, podmiotowość i odpowiedzialność stworzonych ludzi, uznawanych za byty działające same z siebie, a Boga pojmować tak jak czynnik, który umożliwia im takie działanie [23].

Tymczasem przejdźmy do następnej *Rozprawy*, znajdującej się w dziele naszego autora, stanowiącej rozwinięcie wątków zawartych we wnioskach z części dotychczasowej. W *Rozprawie V* de Cordemoy odnosi się do jednej z najważniejszych kwestii, a mianowicie do zagadnienia *jedności ducha i ciała*. To przy jej opracowaniu prawdopodobnie wspomagał się on kontaktami z de la Forge'em, dzieląc się z nim swoimi teoriami [24]. W *Części pierwszej* zatytułowanej: *O unii umysłu i ciała*, związek tych substancji nazywa on cudownym i zauważa, iż wiele na jego temat dotąd myślano i mówiono z podziwem, lecz nigdy nie podano jego racjonalnego rozwiązania [25]. Zaraz na początku podaje on dwie definicje i jeden aksjomat:

[22] Descartes 1995, s. 73.

[23] Na ten temat zob. więcej [w :] T. Śliwiński, *Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a*, Internetowe Czasopismo Filozoficzne Hybris, UŁ 2012/18, s. 62–98.

[24] G. de Cordemoy wspomina w swej książce, że zwierzał się ze swoich przemyśleń kilku ze swoich przyjaciół przed siedmiu, ośmiu laty w sprawie, którą zamierzał poruszyć w tej części. Nie wymienia ich jednak z nazwiska, lecz powiada, że ośmielili go w dokonaniu wyboru tych właśnie zasad i uzyskiwanych z nich rozwiązań, z którymi się w pełni zgadzali (zob. Cordemoy 1968, s. 145).

[25] Descates'owi zależało na traktowaniu człowieka jako wyniku realnej jedności substancjalnej. Pisał na ten temat choćby do Regiusa. Jednak definiował dusze i ciała jako również realnie różniące się substancje. Rozum wykluczał ich jedność, przeżycie potwierdzało. Na ten temat zob.

> I. Dwa ciała są złączone w stopniu, do jakiego są zdolne, wówczas, kiedy ich powierzchnie stykają się wzajemnie w takim stosunku, że jedno w sposób konieczny podąża za wszelkimi zmianami (*determinations*) drugiego. [...] II. Tak samo, powiedzielibyśmy, że dwa umysły są złączone, jeśli ich myśli objawiałyby się jednocześnie, z takim wzajemnym odniesieniem, że jeden naśladowałby z koniecznością zmiany w drugim. Aksjomat : Z tego wynika, że jedność rzeczy ma miejsce jedynie przez to, że mają one względem siebie pewne odniesienie : i konsekwentnie, jeśli ciało i umysł są zjednoczone, nie dokonuje się to przez relację dwóch rozciągłości, bowiem umysł nie posiada jej wcale, ani przez relację dwóch myśli, ponieważ ciało nie posiada jej wcale (Cordemoy 1968, s. 145–146).

Podobnie, jak czynił to w poprzedniej *Rozprawie*, de Cordemoy ogranicza się do wyciągnięcia konsekwencji z powyższych ustaleń pierwotnych. Przede wszystkim chodzi o to, że umysł może posiadać pewne myśli, do których mogą być odniesione dane ruchy ciała i odwrotnie. Nie ma bowiem żadnej innej możliwości, jak ta tylko, by te dwie odrębne substancje odpowiadały sobie w czymś, do czego każda z nich zdolna jest na podstawie własnej natury. Dodajmy, że w przytoczonym poniżej fragmencie autor wyraża się tak, jakby ruch należał do natury ciała, to jednak – by pozostać w zgodzie z jego własnymi aksjomatami – należy rozumieć to w sposób przez nas zaproponowany, a mianowicie, iż atom jest zdolny do tego, by został przemieszczony. Musi być więc tak, że gdy wystąpią pewne myśli (dane percepcje w umyśle), nastąpią również pewne poruszenia materii (konkretne zmiany jej położenia), jak i to, że pewne ruchy z koniecznością „wywołają" pewne idee w duszy: „[…] związek ciała i duszy polega wyłącznie na tym, że istnieje wzajemne i konieczne odniesienie między niektórymi myślami tej duszy i pewnymi ruchami tego ciała, tak, że jedne muszą niezawodnie następować po drugich" [26]. Dopóki trwa taka zależność, de Cordemoy mówi o unii jednego i drugiego.

> Jeżeli ów umysł, którego natura polega na myśleniu, posiada pewne myśli, z którymi ciało mogłoby mieć jakąś relację : przez swą rozciągłość, przez swój ruch lub przez wzgląd na coś innego, co przynależny jego naturze – na przykład, jeśli z tego, że ów umysł zechciałby, żeby to ciało poruszyło się w jedną określoną stronę, ciało to byłoby w ten sposób nastawione, że w efekcie tego ten ruch zaszedłby lub jeśli z tego, że w tym ciele miałyby miejsce pewne ruchy, brałyby się pewne percepcje w tym umyśle – można by powiedzieć (ze względu na pewną moc, dzięki

Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą [w:] Kopania 2009, s. 114–123. L. de la Forge natomiast uznawał, że jedność taka jest raczej wynikiem odpowiednich stanów świadomości ducha, nie zaś realną jednością substancji: „[...] ciało i duch, kiedy są połączone, nie przestają zachowywać swych, sobie właściwych istot i zdolności do działania lub podlegania zależności jednego od drugiego, chociaż podczas tej unii istnieje pewna część myśli owego ducha i jakaś część poruszeń danego ciała, które tak dalece zależą jedne od drugich, że byłoby całkiem niemożliwe, aby jedne mogły się dokonać bez drugich i że, w ten sposób, ta unia jest na tyle ścisła, na ile dopuszcza to ich natura" (Forge 2011, s. 234).

[26] Cordemoy 1968, s. 170.

> której są one w ten sposób nastawione), iż są one zjednoczone i tak długo, jak zachodzi taki stosunek między nimi, można mówić, że ich unia trwa (Cordemoy 1968, s. 146).

Za jedność tę odpowiedzialna jest moc (*puissance*), o której napisał pod koniec *Rozprawy IV*, że „[...] utrzymuje umysł i ciało zawsze w predyspozycji do przyjmowania rozmaitych zmian w jednym z okazji drugiego [...]” [27]. Unię tę autor nasz uważa za o wiele bardziej dogłębną, niż związek dwóch ciał, ponieważ duch w taki sposób złączony jest z całym ciałem, że nie ma żadnej jego części, która nie pozostawałaby w relacji do niego, mogąc wywołać w nim myśl, podczas gdy dwa ciała łączą się jedynie fragmentami swych powierzchni. Związek z ciałem pozwala mówić, że duch jest w pewnym miejscu. Duch jest tam, mówi de Cordemoy, gdzie znajduje się materia, która z jego rozkazu zmieniła położenie. Duch jest bowiem wszędzie w całym ciele, które ożywia i to cały w każdej części, ponieważ całość ciała może służyć jego woli, a także jego uczuciom.

> Dzięki temu rozumiemy również, w jakim sensie można powiedzieć, że Bóg jest wszędzie, skoro każda część materii porusza się, ponieważ On tego chce i dlatego można być pewnym, że działanie owej woli rozciąga się na wszystko i że w tym sensie jest On wszędzie. Jednakowoż nie jest On zjednoczony z materią tak, jak my jesteśmy w unii z naszym ciałem (Cordemoy 1968, s. 147).

Materia oddziałuje na nas, co objawia się w zmianach organizacji naszych myśli z racji ich „podległości” ciału, natomiast Bóg jest od ciała całkowicie niezależny. W ten sposób nie istnieje nic, co byłoby w materii zmianą, a co nie zależałoby i nie było wywołane przez owego Ducha Suwerennego. Pozwala nam to sądzić, że prawdziwie zmianie może podlegać materia (jako zbiór ciał) i tylko z uwagi na zmianę miejsca, lecz jej przyczyną może być wyłącznie działający Bóg. W kolejnym punkcie filozof przechodzi do refleksji nad związkiem innych duchów z substancjami rozciągłymi i mówi:

> Można następnie pojąć, że anioł lub inny jakiś umysł, może kierować ruchami pewnej części materii, nie mogąc mimo to powiedzieć, że ożywia on ją tak, jak nasze dusze ożywiają nasze ciała, ponieważ tego typu duchy nie są wcale podległe zmianom materii, z którą się wiążą. I chociaż mogłaby ona działać na nie w pewnym sensie, skoro są one zdolne postrzegać te zmiany i w ten sposób dawać im nowe myśli przy ich okazji, to jednak nie są one wcale pobudzane do odczuwania przyjemności, bólu i tych różnych uczuć, jakie są udziałem naszej duszy (Cordemoy 1968, s. 148).

[27] Ibidem, s. 146-147.

Co interesujące, Descartes podawał ten przykład, argumentując na rzecz realnej unii duszy i ciała w człowieku przeciwstawionemu aniołowi[28]. Otóż domniemania, iżby człowiek mógł być traktowany wyłącznie jako dusza są nadmiernie optymistyczne i wynikają tylko z filozoficznej świadomości tego, czym jest rzecz myśląca – można ją pojąć bez ciała. Jakkolwiek możemy ją wyraźnie pomyśleć w ten sposób, to gdyby w przypadku człowieka stan ten odpowiadałby faktycznemu, nie odczuwałby on związku z ciałem, jak to ma miejsce, a jego związanie z materią, porównywane by było do więzi kapitana i statku [29]. Kieruje on nim i widzi wszystkie jego części, jednak nie odczuwa zmian, jakie w nich zachodzą inaczej, niż przez uświadomienie sobie ich jako całkowicie zewnętrznych względem siebie, co obrazuje ujęcie czysto intelektualne. Podobnie anioł spostrzegałby wszelkie zmiany w ciele i rozumiał mechanizmy ich zachodzenia, a jednak nie przekładałyby się one bezpośrednio na substancję myślącą, którą on stanowi. W przypadku człowieka coś podobnego nigdy nie zachodzi, domyślamy się bowiem, że gdyby Stwórca zamierzał

[28] „[...] gdy doznajemy bólu czy wszelkich innych odczuć, nie odbieramy ich jako czystych myśli powstających w umyśle odrębnym od ciała, lecz jako mieszane doznania umysłu realnie zjednoczonego z ciałem; gdyby bowiem w ciele ludzkim przebywał anioł, nie doznawałby jak my, lecz postrzegałby jedynie ruch spowodowany przez przedmioty zewnętrzne, a przez to różniłby się od prawdziwego człowieka" (Descartes 1996, s. 30).

[29] „*Jak kapitan na swoim okręcie*" – to sformułowanie, które zawarte jest w trzech tekstach Descartes'a. Znajdujemy je w *Części piątej Rozprawy o metodzie* oraz dwa razy w *Medytacji VI*. W *Rozprawie* czytamy : „Opisałem potem duszę rozumną i ujawniłem, że nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii, jak i inne rzeczy, o których mówiłem uprzednio, lecz, że z pewnością musi być stworzona; i o tym, jak to nie wystarcza, by była umieszczona w ludzkim ciele, jak pilot na statku tylko po to, by poruszać jego kończyny, lecz, że trzeba by była spojona z nim ściślej, żeby ponadto doznawać uczuć i pragnień tego samego rodzaju, co nasze, i w ten sposób utworzyć prawdziwego człowieka" (*idem* 1981, s. 68). W *Medytacjach* zaś : „Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak, że tworzę z nim jakby jedną całość. 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" (*idem* 1958, t. I, s. 106). Tym samym widać, że filozof przeciwstawia się koncepcji kapitana i statku rozumianych jako dwie odrębne od siebie istoty. W Komentarzu historycznym Etienne'a Gilsona znajdujemy, iż: „Była to teoria utrzymywana w Szkole, że dusza ludzka jest formą substancjalną swego ciała, w ten sposób, że człowiek nie może zostać zdefiniowany ani jako ciało, ani jako dusza, brane z osobna, ani też jako dusza, która wchodzi po prostu w kontakt z ciałem bez uczestnictwa w jego sposobie bytowania, lecz jako jedność substancjalna zbudowana z duszy i ciała. Istniał zwyczaj, zwłaszcza począwszy od św. Tomasza by czynić tę prawdę bardziej odczuwalną (*sensible*), krytykując formułę przypisywaną Platonowi, według której dusza przebywała w ciele, w którym cieszyła się taką samą niezależnością substancjalną, jaką ma kapitan z punktu widzenia tego, że nie jest on jednym ze swoim statkiem, którym dowodzi, i to tomistyczną krytyką tej formuły Descartes posługiwał się z natury rzeczy, kiedy czynił z niej własną" (Gilson 1930, s. 430-431).

powołać do życia same anioły, człowiek nie powstałby w wymiarze złożenia dwóch substancji, jak doświadczamy, iż ma to miejsce[30].

Rozważania de Cordemoy mają odtąd charakter podsumowujących wniosków. W *Części drugiej Rozprawy V*, zatytułowanej: *O działaniu umysłów na ciała i o działaniu ciał na umysły*, zgodnie z przyjętą przez siebie metodą, autor twierdzi, iż wpływanie jednej substancji na drugą ma miejsce wyłącznie jako wzajemne towarzyszenie zmian [31]. Muszą one odpowiadać substancjom zgodnie z ich naturami, tym samym, ciała „działają" na inne, wprowadzając w nie zmiany w obrębie rozciągłości (materii), a umysły na siebie, wywołując zmiany w zakresie myśli im przynależnych (percepcji) [32]. Gdy zaś chodzi o interakcje rzeczy odmiennych natur, mówimy o działaniu jednego na drugie, gdy na przykład w umyśle pojawiają się nowe myśli, odnoszone przezeń do ciała jako ich przyczyny [33]. Zauważmy przy tym, że wnioski, z którymi mamy tu do czynienia, służą wskazaniu na niemożliwość realnego oddziaływania pomiędzy substancjami, skoro natomiast widzimy oraz doświadczamy na samych sobie ich zachodzenie, musimy przyjąć jedynie możliwe wytłumaczenie, które da się sprowadzić do zasady paralelizmu. Mamy zatem tu dopuszczoną wyłącznie samą jednoczesność lub następstwo zachodzących – całkowicie odmiennych – zjawisk, nie zaś przyczynowość, która nakazywałaby uznawać istnienie interakcji.

> Bez wątpienia nie jest trudniej pojąć działanie umysłów na ciała lub działanie ciał na umysły, niż pojąć działanie jednego ciała na drugie. To zaś, co czyni nam bardziej niepojętym pierwsze, niż drugie, to to, że chcemy zrozumieć jedno przez drugie; bez uwzględnienia, że każda rzecz, działając podług swej natury, sprawia, iż nigdy nie pojmiemy działania jednego czynnika, kiedy będziemy chcieli go zba-

[30] L. de la Forge podkreślał, że stopień ścisłości unii, wynikający z zamysłu Stwórcy, ma swe głębokie uzasadnienie dla trwałości życia człowieka, ponieważ: „[...] im bardziej umysł oddziela się od myśli zmieszanych ze zmysłami i rozważa siebie jako substancję, która może się wydobyć z ciała, tym mniej znajduje powodów, by je kochać i szanować" (Forge 2011, s. 245).

[31] „1. Mówi się, że jakieś ciało działa na inne, kiedy z jego okazji, owo drugie zaczyna zmieniać się lub poruszać w sposób, w jaki nie czyniło tego wcześniej. 2. Tak samo, mówi się, że jeden umysł oddziałuje na drugi, kiedy z jego okazji, ten drugi pojmuje, wyobraża sobie, chce lub myśli, w jaki bądź sposób, lecz inaczej niż czynił to dotychczas" (Cordemoy 1968, s. 148-149).

[32] „[...] że jedna rzecz działa na drugą, o tyle, o ile może wprowadzić w nią zmiany wynikające z jej natury. I konsekwentnie, jeśli ciało działa na ducha, nie może się to dokonać przez wzbudzenie w nim żadnej zmiany ruchu, kształtu lub części, ponieważ umysł pozbawiony jest wszystkich tych rzeczy; nie bardziej, niż kiedy działa on na jakieś ciało, co nie może się dokonać przez wywołanie w nim żadnej zmiany myśli, bowiem owo ciało nie ma jej wcale" (*ibidem*, s. 149).

[33] „Jednak, jeśli to ciało, lub przynależny mu ruch, albo kształt, czy też inna rzecz podległa jego naturze, może zostać postrzeżona przez jakiś umysł, w ten sposób, że przy tej okazji umysł ten będzie miał pewne myśli, jakich nie posiadał on wcześniej, można będzie mówić, że to ciało zadziałało na niego, skoro wywołało w nim całą tę zmianę, do jakiej był on zdolny podług własnej natury" (*ibidem*, s. 149).

> dać z udziałem pojęć, jakie mamy na temat drugiego, którego natura jest całkowicie inna (Cordemoy 1968, s. 149).

G. de Cordemoy zauważa, że nie jest prawdą, iż rozumiemy wzajemne oddziaływania substancji na siebie. Autor zwraca uwagę na fakt, że wszystko to, co dodajemy jako wyjaśnienie i uznajemy za teorię ruchu spajającą obserwowane zmiany, jest tylko domysłem (*nous conjecturons*), ponieważ nie możemy nic konstatować z pewnością, poza kilkoma faktami następującymi jedne po drugich, których to przyczyna jest przed nami całkowicie ukryta[34]. Nie inaczej sprawa ma się w przypadku rozważania relacji duch ciało:

> [...] wszystko, co jest jasne w tym zagadnieniu, to to, że umysł chce, aby ciało zostało przemieszczone w daną stronę i że ciało w tej chwili zaczyna poruszać się w kierunku zgodnym z pragnieniem tegoż umysłu i jedynie to spostrzegamy, całą zaś resztę zmyślamy. Ale jak dotąd, sprawy są takie same, bowiem jeśli w pierwszym przykładzie ciała B oraz C, ukazały nam się raz w spoczynku, raz w ruchu, to znaczy tylko tyle, że są zdolne do obydwu stanów. Natomiast w drugim przykładzie, jeśli mówimy, że umysł chciał, aby dane ciało, poruszające się skierowało się w pewną stronę, oznacza to, że umysł jest zdolny chcieć tego, a jeśli ciało w ten sposób zostało pokierowane, to znaczy, że było to zgodne z jego naturą (Cordemoy 1968, s. 150).

Wyjaśniając powyższe zagadnienia de Cordemoy (wskazując ponownie na *IV Rozprawę* i *Uwagi* do czwartego wniosku), mówi, że nie można rozumieć przekazywania ruchu jako udzielania go sobie przez niezależne od siebie ciała, bowiem, gdyby tak było, ruch nie mógłby być sposobem bycia ciała, który jest od niego nieodłączny jako stan, w którym ciało się znajduje, z racji na to, że jest przemieszczane. Ruch zatem przynależy danemu ciału jako modyfikacja jego położenia i nie przechodzi w inne ciało, z czego wynika, że to nie ciało B poruszyło ciało C. Możemy mówić wyłącznie na temat tego, co widzimy, że mianowicie kiedy ciało B zbliża się do C, jego ruch wygasa, a ruch C zaczyna się nasilać. Tak samo w drugim przypadku, kiedy spostrzegamy, że umysł chce ruchu w ciele, ruch ten zachodzi. Nie mamy jednak prawa mówić o działaniu jednego na drugie[35]. Wykazując ograniczoność naszej wiedzy, de Cordemoy

[34] Ibidem, s. 150.

[35] Interesujące światło na zagadnienie rzuca sam Descartes w korespondencji z Henry More'em : „To *przenoszenie się*, które nazywam *ruchem*, jest rzeczą o nie mniejszej bytowości niż kształt – jest mianowicie modyfikacją w ciele. Natomiast siłą poruszającą może być [moc] samego Boga zachowującego tyle samo przenoszenia się w materii, ile go w nią włożył w pierwszym momencie stworzenia; albo także [moc] substancji stworzonej, takiej jak nasz umysł lub jakaś inna rzecz, której Bóg dał siłę poruszania ciała. Otóż ta siła jest modyfikacją w substancji stworzonej, nie zaś w Bogu" (Descartes 2005, s. 86). Nieco dalej dodawał: „Słusznie zauważasz, iż *ruch będąc modyfikacją ciała, nie może przenosić się z jednego ciała na drugie*. Jednak ja nic takiego nie napisałem; sądzę natomiast, że ruch będąc taką modyfikacją, nieprzerwanie zmienia się. Jest bowiem inną modyfikacją w pierwszym punkcie ciała A, który jest oddzielony od pierwszego

pisał: „[…] jest jednak pewne, że ruch naszego ciała, zależy w takim samym stopniu od naszej woli, co ruch jednego ciała zależy od napotkania na drugie” [36]. A „[...] spotkanie dwóch ciał jest okazją dla mocy, która poruszyła pierwsze z nich, by poruszyła drugie. Podobnie też, nie należy się obawiać pojmowania, że nasza wola była okazją dla owej mocy, która poruszyła ciało, kierując jej ruchem w odpowiednią stronę, odpowiednią dla danej myśli”[37].

Widzimy zatem, że twórca *Le Discernement*, jakkolwiek w rozważaniach na temat teorii materii, praw ruchu oraz w przedmiocie całej fizyki był uznającym ścisłość naukowych ram filozofii deterministą, to w rozważaniach nad warunkami uzasadniającymi tę naukę był do tego stopnia metafizykiem, że konsekwentnie odmawiał wszelkiej aktywności wszystkiemu, co stworzone (wyjątek stanowiła wola w człowieku, chcąca, lecz nieskuteczna). W zasadzie wszelki dyskurs sprowadza się u niego do rozważań na temat Pierwszej i jedynej Przyczyny Sprawczej. Coś tak fizykalnego, jak ruch, będący widoczną zmianą miejsca danego ciała jest tu tylko odległym skutkiem działania, którego odkrycie domaga się wysiłku samego tylko intelektu. W ten sposób umysł odkrywa Boga, a wszelka wiedza musi z koniecznością stać się wynikiem rozważań treści i stałości Jego działań.

Na zakończenie odnieśmy się jeszcze na moment do samego Descartes’a. Co interesujące, rozwiązania bliskie okazjonalizmowi znajdują się również w jego filozofii, ponieważ istotnie biorąc rezygnował on z wszelkich pojęć przyczyny, innych niż przyczyna sprawcza, którą odnosił do jednej tylko zasady, jaką jest Bóg. Gdyby przyczynowość w świecie mogła przynależeć jego

punktu ciała B, inną w punkcie oddzielonym od drugiego punktu, jeszcze inną w oddzielonym od trzeciego, itd. Gdy zaś powiedziałem, że w materii zawsze pozostaje tyle samo ruchu, rozumiałem przez to siłę poruszającą jej części, która teraz do jednych, za chwilę do drugich części materii się stosuje [...]” (*ibidem*, s. 86-87). Tę samą opinię spotykamy u L. de la Forge’a: „W ten sposób ruch nie jest niczym innym, niż modyfikacją, która znowu nie jest czymś innym od ciała, w jakim się przejawia i która nie może przejść z jednego podmiotu w drugi tak, jak inne modyfikacje materii, ani również odpowiadać substancji duchowej. Natomiast siła poruszająca, to znaczy ta, która przenosi ciało z jednego sąsiedztwa ciał w inne i oddawana jest sukcesywnie różnym cząstkom ciał, które to ciało opuszcza, a która jest nieraz również nazywana *ruchem*, jest nie tylko [traktowana jako] oddzielona od tego przekazywania, ale także od ciała, które ją przekazuje i które się porusza, co sam Arystoteles opisał w siódmej księdze swej Fizyki. Zatem, jeśli siła poruszająca jest oddzielona od rzeczy, która jest poruszana i jeśli nic nie może być poruszone, jak tylko to, co jest ciałem, wynika z tego jawnie, że żadne ciało nie może posiadać siły poruszania się samo przez się. Bo gdyby tak było, siła ta nie byłaby czymś oddzielonym od ciała, bowiem każdy atrybut czy własność nie jest wcale oddzielony od rzeczy, której przysługuje, a ponieważ żadne ciało nie może siebie samo wprawić w ruch, jest, moim zdaniem, oczywiste, że również nie może samo poruszyć innego i w ten sposób trzeba, by wszystkie ciała, które znajdują się w ruchu, były poruszone przez rzecz całkowicie od nich różną, która nie byłaby ciałem” (Forge 2011, s. 268).

[36] Cordemoy 1968, s. 151.

[37] Ibidem.

składowym, miałyby one moc działania równą mocy stwarzania, co jest niedorzecznością. W korespondencji z księżniczką Elżbietą wyjawiał:

> [...] wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od wolnej woli człowieka, dowodzą w ten sam, jak mi się zdaje, sposób, że jest On także przyczyną wszystkich działań zależnych od wolnej woli. Nie można bowiem udowadniać istnienia Boga inaczej, jak rozważając Go jako byt w najwyższym stopniu doskonały; nie byłby On zaś w najwyższym stopniu doskonały, gdyby w świecie mogło zdarzyć się cokolwiek, co nie pochodziłoby wyłącznie od Niego. To prawda, że jedynie wiara poucza nas, czym jest owa łaska, za pomocą której Bóg wynosi nas do nadprzyrodzonej szczęśliwości; jednak sama filozofia wystarcza, by poznać, że nawet najmniejsza myśl nie mogłaby powstać w ludzkim umyśle, gdyby Bóg nie zachciał i nie chciał odwiecznie, żeby tam powstała. A wprowadzone w Szkole rozróżnienie między przyczynami ogólnymi i szczególnymi jest tu nie na miejscu, albowiem tym, co sprawia, że na przykład słońce, będąc ogólną przyczyną [wzrostu] wszystkich kwiatów, nie jest przyczyną tego, że tulipany różnią się od róż, jest fakt, że ich wzrastanie zależy także od pewnych innych przyczyn szczegółowych, które w ogóle nie są podporządkowane tamtej; natomiast Bóg jest w takim samym stopniu przyczyną ogólną wszystkiego, w jakim jest w ten sam sposób przyczyną powszechną, a zatem nic nie może się zdarzyć bez Jego woli (Descartes 1995, s. 64).

Jeśli dodamy do tego, że żaden moment świata nie jest zawisły od go poprzedzających, dojdziemy do przekonania, że w rezultacie, w teoriach takich, jak kartezjańska nawet zwykła zmiana miejsca wymaga stworzenia rzeczy niejako od nowa, co więcej, wymaga stworzenia całego wszechświata za każdym razem w postaci odpowiadającej zachodzącym w nim zmianom. Pośród nielicznych opracowań zagadnienia przyczynowości u Descartes'a, na uwagę zasługuje artykuł Ludwika Chmaja i jego badania nad okazjonalizmem[38]. Zdaniem tego autora pojęcie przyczynowości wchodzi w zakres prawd wiecznych i pozwala na traktowanie oprócz samej matematyki, również fizykę, jako naukę *a priori*. Przyczynowość fizykalna jest zatem utożsamiona z logiczną, bowiem to jak pojmujemy, że coś zachodzi, staje się jednocześnie poręczeniem tego, że poza nami dokonuje się właśnie w ten dany w poznaniu sposób. Chmaj przywołuje polemikę Descartes'a z Bourdinem i przypomina odpowiedź filozofa:

> Chociaż z tego, iż znamy istotę jakiejś rzeczy nie wynika, że ona istnieje, ani z tego, że sądzimy, iż coś poznajemy, nie wynika, że to istnieje, jeżeli stać się może, iż się mylimy, jednakże w ogóle wnioskowanie od poznania do bytu jest słuszne, ponieważ wcale to się stać nie może, byśmy jakąś rzecz poznali, jeżeli ona właśnie nie jest rzeczywiście taka, jaką ja poznajemy: mianowicie już to istniejącą, jeżeli spostrzegamy, że istnieje, już to mającą tę lub inną naturę, jeśli tylko jej natura jest nam znana (Chmaj 1937, s. 132).

Zdaniem Chmaja, mimo iż Descartes odmiennie od scholastyki pojmował metodę filozofii, wzorował się na zaczerpniętym z niej pojęciu przyczynowości.

[38] Chmaj 1937, s. 120-132 (zob. też: *idem*, *Okazjonalizm, geneza i rozwój*, Warszawa 1937a).

Jego nauka w tym zakresie zawierała w sobie dwie najważniejsze szkolne reguły, a mianowicie: 1. *ex nihilo nihil* (z niczego nic); oraz 2. *cessante causa cessat effectus* (ustaje przyczyna ustaje skutek)[39]. Kolejną ważną kwestią, podnoszoną przez tego autora, jest to, że zdaniem Descartes'a:

> Przyczyna sprawcza nie musi być wcześniejsza od swego skutku: przeciwnie, przyczyną we właściwym tego słowa znaczeniu jest coś wtedy tylko, gdy wywołuje skutek i nie jest wcześniejsze od niego. [...] Kształtując pojęcie przyczynowości według wzoru logicznego, wyklucza on z niego nie tylko następstwo czasowe, ale zarazem różnicę samych członów : przyczyny i skutku. Utożsamia on przyczynę z racją (*causa sive ratio*) i przeobraża w ten sposób zasadę przyczynowości w zasadę logicznego wynikania (Chmaj 1937, s. 122).

W dalszym ciągu Chmaj mówi o przyczynowości fizycznej i metafizycznej, zwracając uwagę na to, że Descartes wiązał poznanie naukowe jedynie z tą drugą. I rzeczywiście, znając tę filozofię musimy zgodzić się całkowicie, że nie może być w niej mowy o jakiejkolwiek przyczynowości fizycznej, bowiem – jak to wielokrotnie zostało powiedziane – rzeczy nie są swoimi przyczynami tak zaistnienia, jak i wszelkiego działania. Zdaniem filozofa przyczynowość należy sprowadzić do przyczyn pierwszych, bądź najlepiej do pierwszej przyczyny, skoro wszystkie poszczególne tylko w niej mają swe uzasadnienie. Jest ona zasadą zachowania bytu: „Zdaniem Kartezjusza Bóg jest przyczyną rzeczy stworzonych nie tylko odnośnie do ich stawania się (*secundum fieri*), ale także odnośnie do ich bytu (*secundum esse*), i dlatego musi On zawsze w ten sam sposób wpływać na skutek, aby go zachować"[40]. Świat nie mógłby zostać po prostu raz stworzony i istnieć w zadanym mu kształcie lub podlegać wytyczonej dla niego dynamice. Nie odnosząc rozważań przyczynowości do rzeczy materialnych, i uznając, że świat jest stwarzany bezustannie na nowo, Descartes nie musiał i nie mógł zastanawiać się nad przyczynowością fizyczną, bowiem *de facto* ona nie istnieje – nie ma przyczynowości między bytami stworzonymi. Każdy moment świata jest zawisły nie od poprzednich, lecz od zewnętrznego wobec świata Boga i gdybyśmy mogli rozważyć owe również nieustanne momenty nieistnienia świata, zrozumielibyśmy natychmiast, że nie ma miejsca żaden ciąg przyczyn i skutków, lecz zawsze powtarza się ta sama sytuacja, gdzie przyczyna i skutek mają pojedynczy charakter – z jednej strony mamy Boga, z drugiej zaistniały świat w formie właściwej danej chwili i jeśli doszukujemy

[39] „Za przykładem filozofii scholastycznej idzie także Kartezjusz. I jego pojęcie przyczynowości zawiera w sobie obie te zasady. Wśród aksjomatów, stanowiących podstawę *Meditationes de prima philosophia*, znajdują się oto dwa następujące: «Żadna rzecz, ani żadna doskonałość jakiejkolwiek rzeczy, istniejąca rzeczywiście, nie może mieć nicości czyli rzeczy nieistniejącej za przyczynę swego istnienia», czyli z nicości nic pochodzić nie może, oraz «nie mniejsza przyczyna potrzebna jest dla utrzymania rzeczy, niż dla pierwotnego jej wytworzenia»" (*ibidem*, s. 122).

[40] Ibidem, s. 125.

się ciągłości stanów i ciągłości istnienia, to przysługiwać mogą one wyłącznie Bogu samemu, a w odniesieniu do świata, pozostają raczej wynikiem złudzeń naszej percepcji zmysłowej[41].

Podsumowując ten wstępny zarys naszych badań nad filozofią G. De Cordemoy, należy zauważyć, że należał on do twórców, których wskazuje się bezpośrednio jako fundatorów okazjonalizmu. Podjął dualizm kartezjański tak, jak go określił jego autor, jednak największą rozbieżność z Descartes'em zawarł w swej teorii materii, wprowadzając do niej atomizm i nie zgadzając się na jej podzielność w nieskończoność. Zainicjował teorię przyczyn okazjonalnych, ze względu na brak mocy sprawczej rzeczy stworzonych, połączoną z faktycznym istnieniem ich interakcji, co wymagało wyjaśnienia. Zgadzał się z potrzebą całkowitego rozdzielenia duszy od ciała, ale równocześnie zauważał potrzebę sproblematyzowania ich jedności. W rezultacie wyjaśnienie ukazuje jedność jako skutek jednoczesnego działania Boga w obydwu substancjach, nie zaś jako realne ich połączenie. Wszelkie działania ciał oraz umysłów są skutkami aktywności stwórczej, w świetle której nawet sama wola w człowieku, jako zasada dająca *okazję* Bogu do wykonania jej skłonności, musi jawić się jako również uprzyczynowiona – tak jak reszta tego, co stworzone – w tym samym Źródle. Wola jest *okazją*, ruch ciała jest *okazją*, wobec powyższego działanie jest rzeczywiste tylko w przypadku Boga, który porusza to, co powołał do zaistnienia i który tym samym czyni *okazję* dla swoich kolejnych działań. W naszej interpretacji sugerujemy, żeby uznawać *okazje* za *skutki*, ponieważ konsekwentnie rzecz ujmując istnieją tylko skutki, czyli szereg zdarzeń mających jedną i tę samą przyczynę w Bogu. W innym przypadku należałoby uznawać *okazje* za przyczyny realnych przyczyn, co stawiałoby je ponad te realne. Na ewentualny wyłom, możemy tu wskazać jedynie w aspekcie wnoszonym przez wolność i czynny charakter woli ludzkiej.

Podsumowując rolę i znaczenie de Cordemoy, należy odnotować jego niezaprzeczoną przynależność do szkoły kartezjańskiej, ze wskazaniem na jego odmienność i niezależność. Już za życia tego myśliciela, *Le Discernement* spotkał się z krytyką ze strony kartezjan. Należeli do nich Rohault, Regis, Bossuet, kardynał Polignac, czy jezuita Louis de la Ville. Na uwagę zasługuje

[41] Autor ten dodaje, że Descartes uznawał i „przeplatał ze sobą dwa rodzaje determinizmu: determinizm fizyczny z metafizycznym. Pierwszy ujmował w formę praw ilościowe przemiany zjawisk, drugi dostrzegał poza nimi niezmienną naturę Boga podtrzymującą byt i trwanie rzeczy w każdym momencie czasu oraz łączącą w stały paralelizm pewne szeregi zjawisk w świecie" (*ibidem*, s. 126). Zdaje się, że ze względu na ich wspólne źródło, jakim jest Bóg, można jednak je oba utożsamić. Nie ma takich rzeczy, co dotyczy substancji oraz praw natury, które mogłyby bytować same i poza Bogiem, ponieważ: „potęga Boga nie okazałaby się niezmierzona, gdyby rzeczy takimi uczynił, że mogłyby one następnie istnieć bez Niego : przeciwnie, ich późniejsza niezależność od Boga świadczyłaby o ograniczoności Jego mocy" (*ibidem*, s. 128). Chmaj cytuje tu List Descartes'a do Hyperaspistesa z sierpnia 1641 (zob. Descartes 2005a, s. 30).

zwłaszcza reakcja benedyktyna Roberta Desgabetsa (1610-1678), który po lekturze dzieła o *Rozdzieleniu duszy od ciała* wystosował pismo w postaci listu (*Lettre écrite à M. Clerselier touchant les nouveaux raisonnements pour les atomes et le vide contenus dans le livre du Discernement du corps et de l'âme*, 1666), w którym, zawarł sprzeciw wobec przyjęcia przez de Cordemoy oraz przez Gassendiego atomów i próżni. Określił to działanie mianem schizmy i antykartezjanizmu [42]. O naszym autorze pisali również inni. Z reakcją na rozprawę de Cordemoy spotykamy się (co było anonsowane na wstępie) także u Leibniza. Ten ostatni wspomina w liście do Bousseta o spotkaniu z autorem *Le Discernement* podczas swego pobytu w Paryżu w 1679 roku. Leibniz czytał to dzieło tuż przed albo w czasie, o którym mowa. Efektem tego było, iż nie zaaprobował on atomizmu de Cordemoy, ale wyrażał uznanie dla jego zrozumienia zagadnień podzielności i rozciągłości ciał w kartezjanizmie. Śladem opinii Leibniza są jego uwagi na temat wspomnianej książki poczynione po łacinie, ale zwłaszcza jego list do Arnaulda z 1686 roku [43]. W korespondencji tej wyraził on opinię, iż de Cordemoy przyjął atomizm w celu ocalenia jedności substancjalnej ciał i tym samym znalezienia czegoś stałego, będącego bytem prostym, co jest godne wyłącznie aprobaty. W tym samym duchu pobrzmiewało kolejne wzmiankowanie na temat naszego autora, zawarte w *Nowym systemie natury*, w którym Leibniz pisał: „Gdyby natomiast nie było prawdziwych jednostek substancjalnych, nie byłoby nic substancjalnego ani rzeczywistego w danym zbiorze. To właśnie skłoniło p. Cordemoy, aby odstąpił od Kartezjusza i przyjął atomistyczną doktrynę Demokryta, chcąc znaleźć prawdziwą jedność"[44]. Tym samym, zdaniem Leibniza, de Cordemoy odkrył nieco z prawdy, lecz nie zdołał ujrzeć na czym polega prawdziwe pojęcie substancji. Atomy filozof niemiecki uznał za niezgodne z wiedzą nie mniej niż towarzyszącą im próżnię, a to dlatego, że atom nie podlegając żadnej zmianie wewnętrznej nie może stanowić elementu, w oparciu o który wyjaśni się stany przeszłe i przyszłe całego Wszechświata. Inaczej pojmował to sam de Cordemoy, w którego rozumieniu przyjęcie przezeń teorii niepodzielnej materii nie było rezultatem odejścia od zasad Descartes'a, lecz raczej poprawieniem błędu, jaki w nich się zawierał. Błąd ten przyczyniał się do swoistego pomieszania pojęć i wyraźnie zawadzał w fizyce. De Cordemoy chciał, ażeby substancja czyniła jedno z bytem i pragnął ustanowić ostateczną jednostkę tej realności, czego nie dało się osiągnąć przy założeniu, jakie poczynił Descartes na temat podzielności ciał w nieskończoność. W konsekwencji, teoria materii z *Discernement* ukazuje nam skończoną ilość wielu substancji, nie zaś jedną rozciągłość, utożsamioną ze wszelką rzeczą

[42] Cordemoy 1968, s. 39-40.
[43] Zob. Rodis-Lewis 1952, s. 57.
[44] Leibniz 1969, s. 178.

materialną. Tym samym kontynualność przestrzeni kartezjańskiej okazała się być przerwana każdym pojedynczym atomem izolowanym próżnią od kolejnego. Materia pomyślana bez ruchu nie jest już, jak u Descartes'a, blokiem jednej bryły, lecz istnieje wielość takich niepodzielnych fragmentów, które mogą być przemieszczane, lecz których ruch nie dzieli na mniejsze części, dzięki czemu, istnieje naturalna stałość i jedność elementów tworzących powszechną cielesność. Ruch rozumiany jest natomiast jako interwencja czynnika zewnętrznego i nadprzyrodzonego.

Dodajmy i podkreślmy, że to w zasadzie pewnik na temat niemożliwości ruchu materii naprowadził de Cordemoy na teorię przyczyn okazjonalnych. Gdy o nich mowa, należy wspomnieć jeszcze o relacji między nauką tego filozofa a teoriami Malebranche'a. Ich związek dotyczy przede wszystkim przyczynowości. Ten ostatni wychwalał de Cordemoy w swoim *Poszukiwaniu prawdy* jako jednego z nielicznych autorów, których książki darzył uznaniem. Zważywszy na treść *Rozpraw* de Cordemoy, należy uznać, że gdy chodzi o zakres rozwiązania kwestii przyczynowości, w ich świetle wydaje się, że sam Malebranche nie dodał do nich nic nowego. Na pytanie zaś, czy rozwiązania de Cordemoy są wcześniejsze od propozycji Malebranche'a należy odpowiedzieć, że tak. Poświadcza to nie tylko data wydania *Sześciu rozpraw...*, lecz fakt, iż po roku 1667, kiedy to otrzymał nominację na pedagoga królewskiego, de Cordemoy nie zajmował się więcej filozofią. W związku z tym zarówno de la Forge jak i de Cordemoy mogą być uważani za prekursorów okazjonalizmu, choć prawdą jest, że trzeba było jeszcze większego zaangażowania, by z ustaleń, jakie poczynili zrobić w pełni dojrzałą doktrynę, co w pewnym wymiarze miało miejsce w przypadku pominiętego w tym przybliżeniu Arnolda Geulincxa, ale zwłaszcza wspominanego Malebranche'a. Ten ostatni czytał dzieła de Cordemoy i wskazywał na nie, a zasady i rozwiązania zastosowane przez prawnika-filozofa, jak również przez de la Forge'a dają się odnaleźć pośród jego własnych ustaleń [45].

BIBLIOGRAFIA

Ablondi F. 2005, *Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian*, Milwaukee.

Battail J.-F. 1973, *L'avocat philosophe Gerauld de Cordemoy*.

[45] W swoim *Poszukiwaniu prawdy* Malebranche pisał: „Jeżeli to, co powiedziałem nie wystarcza, aby odczuć odmienność obydwu substancji, można przeczytać i rozważyć pewne fragmenty z dzieł świętego Augustyna, na przykład X rozdział, dziesiątej księgi *O Trójcy Świętej*, rozdziały IV i XIV *O wielkości duszy* albo *Medytacje* pana Descartes'a, przede wszystkim tę, która dotyczy różnicy między duszą i ciałem; wreszcie szóstą rozprawę *O rozróżnianiu duszy i ciała* pana Cordemoy". Malebranche 2011, t. I, s. 118.

Cordemoy G. de. 1666, *Le Discernement du corps et de l'ame, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique*, Paris.

Cordemoy G. de 1968, *Oeuvres philosophiques*, wyd. P. Clair i F. Girbal, Paris.

Chmaj L. 1937, *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, Przegląd Filozoficzny, Warszawa.

Chmaj L. 1937a, *Okazjonalizm, geneza i rozwój*, Warszawa.

Clavier P.-H. 2006, *Géraud de Cordemoy: historien, politique et pédagogue*, Strasbourg.

Geulincx A. 2007, Etyka, tłum. J. Usakiewicz, Kęty.

Geulincx A. 2009, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty.

Descartes R. 2005, *Świat albo Traktat o świecie*, tłum. T. Śliwiński, Kraków.

Descartes R. 1986, *Namiętności duszy*, tłum L. Chmaj, Warszawa.

Descartes R. 1995, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa.

Descartes R. 1996, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, tłum. J. Kopania, Warszawa.

Descartes R. 1981, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa.

Descartes R. 1960, *Zasady filozofii*, tłum. Izydora Dąmbska, Warszawa.

Descartes R. 1958, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Warszawa, t. I-II.

Descartes R. 1995, *Listy do Księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa.

Descartes R. 2005a, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, tłum. J. Kopania. Kęty.

Forge de la L. 2011, *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty.

Gilson E. 1930, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris.

Kopania J. 2009, *Szkice kartezjańskie*, Kraków.

Malebranche N. 2011, *Poszukiwanie prawdy*, t. I-II, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa.

Leibniz G. W. 1969, Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa.

Prost J. 1907, *Essai sur l'atomisme et occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris.

Rodis-Lewis G. 1952, *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Paris.

Śliwiński T. 2012, *Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartes'a*, Internetowe Czasopismo Filozoficzne Hybris, UŁ 2012/18, s. 62–98.

Tomasz Śliwiński

KINETIC MATTER THEORY OF GERAULD DE CORDEMOY, SOUL AND BODY INTERACTION ON THE BASIS OF OCCASIONALISM NOTION AND OCCASIONAL CAUSES

Gerauld de Cordemoy, along with Arnold Geulinx, is a leading forerunner of occasional cause notion. The focal point of this article is the philosopher's views on occasionalism. The solution to this problem is included in his major philosophical work, titled *Le discernement du corps et de l'âme en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique*, 1666 [*Discrimination between body and soul…*]. According to him the capability to move cannot be attributed to body. The philosopher introduced inability to transfer movement from one body to another. Gerauld de Cordemoy considers God to be the fundamental purpose of movement. The article includes a philosopher's combination of Cartesian theory and atomism that he professed. He additionally proposed a definition of matter and body, alternative to the Cartesian one. The following written work elaborates on the role of a scholar in the clarification process of occasionalism, from Descrates to Malebranche.