

Tomasz Śliwiński
Uniwersytet Łódzki

ŹRÓDŁA FILOZOFII DESCARTES'A W MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA

Otóż czy nie najczyściej tego dokonać potrafi ten, kto samym tylko rozumem, samą myślą tylko podchodzić będzie do każdej rzeczy, ani się wzrokiem nie posługując przy myśleniu, ani żadnych innych wrażeń zmysłowych za rozumowaniem nie wlokąc, tylko się niepokalanym rozumem samym w sobie będzie posługiwał goniąc za tym, co niepokalane w każdym wypadku istnieje samo w sobie; wyzwoli się jak najbardziej od oczu i uszu i, powiem nawet, od całego ciała; bo ono mać widok i nie pozwala duszy osiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma? (Platon 1958, s. 49)

Choć nie powinno się pochopnie mieszać ze sobą epok i odmiennych względem siebie filozofii, należy jednak choćby spróbować postawić pewne tezy w sprawie możliwych związków myśli René Descartes'a z jej źródłem i inspiracją: platonizmem, a zwłaszcza myślą św. Augustyna. Pozwalają na to liczne zbieżności napotymane w pismach obu uczonych, jak również fakt, że wygaszanie fermentu myślowego w epoce późnego renesansu miało charakter porządkowania, którego podstawą było zadośćuczynienie potrzebie wskazania zaplecza intelektualnego dla nowo rodzącej się filozofii w ułożonej i statycznej przeszłości. Ponadto należy zaznaczyć, że odnalezienie owych podobieństw nie przesądza o bezsprzecznym wywodzeniu się jednej myśli z innej, to pozostaje często jedynie lepiej lub gorzej uzasadnionym domniemaniem¹.

¹ Wielokrotnie i na różne sposoby porównywano naukę Descartes'a z myślą św. Augustyna. Do jednych z ostatnich opracowań należy książka Z. Janowskiego *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris 2000. Autor ukazuje, jak można „wywieść bezpośrednio podstawy filozofii Descartes'a z teologii św. Augustyna” (s. 17). W pierwszej części Z. Janowski prezentuje pisma Ojca Kościoła najbardziej zbliżone treścią do fragmentów z *Medytacji o pierwszej filozofii* (1644). Mówi nie tylko o podobieństwach, jak w przypadku *cogito*, ale również o licznych „echach” augustyńskich, które przenikają wspomniany zapis. Jedne i drugie uważane są nie tylko za zbliżone znaczeniowo, lecz za „dosłowne zapożyczenia” (s. 167). Autor twierdzi na przykład, że hipoteza Boga Zwodziciela zawarta jest w *De genesi ad litteram* (s. 31). Podobnych cytacji nalicza on w całej twórczości Descartes'a kilkanaście. Druga część poświęcona jest zagadnieniu prawd wiecznych, trzecia innym dziełom myśliciela francuskiego poza *Medytacjami*.

Zacznijmy od tego, że zarówno św. Augustyn, jak i Descartes uprawiali naukę w sposób, który określiłbym jako „teocentryczny” i oparty na samopoznaniu niematerialnego umysłu². W najbardziej przystępnej formie owe drogi filozofowania wyrażone zostały następująco. Pierwszy z myślicieli pisał: „Chcę poznać Boga i duszę” (Św. Augustyn 1999, s. 244., zob. też: *Poznanie prawdy prowadzi do poznania Boga i duszy*; tamże, s. 264), natomiast drugi — „Wszyscy, których Bóg obdarzył rozumem, mają obowiązek posługiwania się nim głównie dla poznania Boga i poznania samych siebie” (Descartes, List do Mersenne’a z 15 IV 1630 r., [w:] Alquié 1989, s.184)³. Ważne przy tym jest to, że ramy, w których filozofia ma się dokonywać, mogą i powinny być w odniesieniu do tych dwóch filozofów uznane za jednakowe, choć nie ma wątpliwości, że odmienne są cele, do których dzięki myśleniu dochodzą. Descartes dodaje:

Nie umiałbym odkryć podstaw fizyki, gdybym w swych poszukiwaniach nie poszedł tą drogą. Istnienie Boga jest pierwszą i najbardziej odwieczną

W *Komentarzu* dołączonym do *Indeksu* pojawiają się dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy kwestii stworzenia przez Boga prawd wiecznych. Janowski twierdzi, że teoria Descartes’a oparta jest o fragment z *O Trójcy* (s. 153) i z *Wyznań*. Drugie polega na wykazaniu, jakie teksty św. Augustyna filozof czytał, wraz z ustaleniem, kiedy dokładnie miało to miejsce. Autor ten podejmował wcześniej podobne tematy w swej książce, pt. *Teodycea kartezjańska* (Kraków 1998). Jeśli natomiast chodzi o niniejsze zestawienie, to nie ma ono charakteru polemicznego względem innych, już istniejących, a przyczynkiem do jego utworzenia były prace poczynione przeze mnie nad *Traktatem o umyśle ludzkim* autorstwa Louis’a De La Forge’a (Kęty 2011). Uczony ten, jako jeden z pierwszych, stworzył swe porównanie już w roku 1666. Do innych tekstów z tego zakresu należą: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953 oraz tenże, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; jak również tenże, *L’avenir de la métaphysique Augustinienne*, [w:] *Revue de la philosophie*, Paris 1930.; oraz: tenże *Discours de la methode, texte et commentaire*, Paris 1930, s. 295-298.; Następnie: H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978 oraz G. Rodis-Lewis, *Augustinisme et cartésianisme*, [w:] *L’anthropologie cartésienne*, Paris 1990 jak również E. Faye, *Cartésiens et augustiniens au XVIIIe siècle*, [w:] *Revue de la philosophie*, Paris 2000 (gdzie autor podkreśla, że istnieje o wiele mniej podobieństw niż różnic między św. Augustynem i Descartes’em, jak choćby te w kwestii iluminacji, kondycji ludzkiej, statusu idei) i dwa inne artykuły: R. Ariew, *Augustinisme cartésianisé: le cartésianisme des Pères de l’Oratoire à Angers*; T. Gontier, *Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir? Un argument „augustinien” pour les animaux-machines*, [w:] tamże.

² „W doktrynie tego rodzaju pewne działania mogą być przypisane człowiekowi mimo tego, że tylko dusza bierze w nich udział, ponieważ człowiek jest w niej przede wszystkim swoją duszą. Stąd wypyta teoria poznania i naturalna teologia odwrócone od ciała, zawsze zajęte tym, by nas od niego odwrócić, by sprowadzić nas do duszy, gdzie znajduje się największe dobro” (Gilson 1953, s. 59).

³ W *Medytacjach* pisał również: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy” (Z listu Descartes’a do Dziekana i Doktorów Fakultetu Paryskiej Teologii, [w:] Descartes 1958, t. 1., s. 5).

z wszystkich prawd, które mogą się pojawić, oraz jedyną, z której wywodzą się wszystkie inne (*tamże*)⁴.

W przypadku św. Augustyna przedmiotem osiąganym w poznaniu ma być Bóg sam, będący Jedyną Rzeczywistością, o której autor ten powiada:

O Boże, któryś jedyny jest wszystkim, cokolwiek powiedziałem — pośpiesz mi na pomoc! Tyś jest jedyną wieczną, prawdziwą substancją, gdzie nie ma żadnej niezgodności ani zmiany, ani braku, ani śmierci (Św. Augustyn 1999, s. 242).

Mimo zarysowanej różnicy, poznanie zarówno u jednego, jak i drugiego myśliciela dotyczy wyłącznie Boga, ponieważ nic ponad Niego nie jest ze swej natury poznawalne — wszystko, co jest takim, zawiera się w Nim uprzednio, tak jak w racji, przyczynie, ale i w Nim jako On sam⁵. Wszystko bowiem, co znamy, staje się poznane i pewne (wiedzą jest to, co niewątpliwe i pewne) (por. Św. Augustyn 1999, s. 398) tylko poprzez coś innego, czym sama dana rzecz w swej istocie nie jest, a co zapożycza od bytu kształtującego, którym jest Stwórca:

Naprawdę tylko sam Bóg jest doskonale mądry, tzn., On sam tylko posiada całkowite poznanie prawdziwości wszechrzeczy. Ale można powiedzieć, że ludzie posiadają większy lub mniejszy stopień mądrości, stosownie do tego czy więcej czy mniej poznali ważniejszych prawd (Descartes 1960, s. 355); (...) Ową najdoskonalszą moc myślenia, o której wiemy, że występuje w Bogu, przedstawia owa mniej doskonała, która znajduje się w nas (*tamże*, s. 438.); (...) Tylko Bóg zna dokładnie wszystkie rzeczy, my musimy zadowolić się znajomością tych, które są najbardziej dla nas użyteczne. Wśród nich zaś pierwszą i zasadniczą jest, że istnieje Bóg, od którego wszystko zależy, którego doskonałości są nieskończone, moc niezmierną, a wyroki nieomyłne (Descartes 1995, s. 52).

Tak więc znajomość Boga jest znajomością wszystkich rzeczy, gdyż:

Cokolwiek jest w Bogu, nie różni się realnie od samego Boga, owszem jest samym Bogiem. Co się zaś tyczy samych bożych decyzji, które już zapadły, w tych Bóg jest całkowicie niezmienny i nie można z punktu widzenia metafizyki inaczej tego pojąć (*tenże* 1958, t. II, s. 275).

⁴ W *Medytacjach*: „I na tej jednej podstawie, że taka idea [Boga] jest we mnie, czy też, że ja — mający taką ideę — istnieję, dochodzę do tak oczywistego wniosku, że Bóg także istnieje i że od niego zależy w każdym poszczególnym momencie całe moje istnienie, iż wierzę, że umysł ludzki niczego nie może poznać z większą oczywistością i pewnością, i wydaje mi się, że widzę jakąś drogę, która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości, do poznania wszystkich innych rzeczy wszechświata” (*tamże*, s. 72 i n.).

⁵ Nie ulega wątpliwości, że najpełniej wykorzysta ten wątek N. de Malebranche; zob. Chmaj 1937, s. 70–85.

Descartes, powołując się na autorytet św. Augustyna, pisał na temat prawd wiecznych:

Wszelako, aby poznać bezmiar Jego mocy, nie powinniśmy ich sobie przedstawiać, ani przyjmować jakiejś przewagi czy pierwszeństwa Jego intelektu względem Jego woli; albowiem idea, jaką mamy o Bogu poucza nas, że jest w Nim tylko jedno działanie, całkiem proste i czyste, co bardzo dobrze wyrażają te oto słowa św. Augustyna: *quia vides, ea sunt*, jako, że w Bogu *videre* oraz *velle* są jednym i tym samym (Descartes, List do Meslanda z 2 V 1644, [w:] J. Kopania 2009, s. 218).⁶

Warto przy okazji zauważyć, że obydwaj uczeni poszukują Boga, jako Prawdy, ale znajdują Go inaczej. Zdecydowanie Descartes odkrywa prawdę w umyśle skończonym, jako jego własną naturę, zdolną do opisu wszelkiego stworzenia ujmowanego w ramach czystej matematyki:

Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne, ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co pojmuję jasno i wyraźnie, tzn. wszystko to, co wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki (Descartes 1958, s. 107).⁷

Boga poznaje on w sposób zapośredniczony, przez Jego ideę oraz świadomość, że wszelka wiedza dostępna umysłowi z niej się wywodzi. Ojciec Kościoła stwierdza w kwestii natury umysłu to samo, co Descartes, pragnie jednak doświadczyć przekroczenia zarówno umysłu ludzkiego, jak i samej natury stworzonej, tj. całej przyrody, by w ten sposób poznać Boga bezpośrednio, z pominięciem wszystkiego, co On powołał do istnienia jako bytujące poza Nim (zob. św. Augustyn 1999, s. 415)⁸. Odmienność pomiędzy

⁶ Warto zwrócić uwagę, że św. Augustyn używa terminu „rzeczy”, nie zaś „prawdy”: „Rzeczy, które uczyniłeś, widzimy, bo one istnieją. Istnieją zaś dlatego, że Ty je widzisz. Zewnątrz widzimy, że one istnieją, a w naszym wnętrzu widzimy, że są dobre. Ty zaś, gdy zobaczyłeś, że słuszne jest, by je stworzyć, w tym samym akcie ujrzałeś, że istnieją” (św. Augustyn 2008, s. 599). Descartes mógł o prawdach myśleć tak, jak o rzeczach z tego powodu, że zarówno jedne, jak i drugie uważał za stworzone i jednakowo podległe Bogu (por. Descartes, List do Mersenne’a z 15 IV 1630, [w:] Alquié 1989, s. 184). W tym samym tonie pisał także: „Są one prawdziwe czy możliwe, tylko dlatego, że Bóg poznaje je jako prawdziwe czy możliwe, nie zaś na odwrót, że są poznane przez Boga jako prawdziwe na modłę prawd istniejących niezależnie od niego. (...) Przez to, że chce czegoś, tym samym to poznaje i tym samym wyłącznie ta rzecz jest prawdziwa” (*tenże*, List do Mersenne’a z 6 V 1630, [w:] *tamże*, s. 186).

⁷ Prawdy matematyczne wchodzi w zakres prawd wiecznych, stanowiąc istoty stworzeń (zob. *tamże*, s. 445)

⁸ Descartes ogranicza się do kontekstu natury pisząc: „(...) prawdy wieczne (...) bynajmniej nie emanują z Boga niczym promienie słoneczne, wiem natomiast, że Bóg jest twórcą wszystkiego i że te prawdy są czymś, a zatem, że On jest ich twórcą. Powiadam, że wiem o tym, a nie, że pojmuję to, czy rozumiem, można bowiem wiedzieć, że Bóg jest nieskończony i wszechmocny, chociaż nasza dusza nie może tego pojąć czy zrozumieć, skoro sama jest skończona; podobnie

obydwoma filozofami w tym zakresie dotyczy nie tyle przedmiotu, i nawet nie tyle oceny możliwości umysłu skończonego, a ściślej, tego, czy Bóg odsłoni się temu umysłowi bezpośrednio, czy może „skryje się” za prawdami, które wraz z nim stworzył. Descartes pisał:

Atoli ateusze sądzący o niezależności prawd matematycznych, powinni sądzić na odwrót, że skoro Bóg jest przyczyną, której moc przekracza granice ludzkiego intelektu, a konieczność tych prawd nie wykracza poza nasze poznanie, przeto są one czymś mniejszym i uzależnionym od tej niepojętej mocy (*tenże*, List do Mersenne'a z V 1630, [w:] Alquié 1989, s. 186).

Św. Augustyn uważa, że doznanie Boga przewyższa nieskończenie poznanie pozostałych rzeczy. W jego świetle najbardziej pewne treści, do których człowiek może wnieść swój umysł samodzielnie, są godne jedynie pogardy. I choć u Descartes'a nie mamy tej poetyki, w której widać emocje, bowiem osoba żarliwie kochająca Boga, jaką jest Augustyn, równoważy opis tego pragnienia pomniejszaniem ważności wszelkich pozostałych pragnień, to mimo to znajdujemy ten sam przykład. Otóż zarówno jeden, jak i drugi porównują najpewniejsze dane geometrii z najbłahszym choćby przecuciem Boga w ten sam sposób. Pierwszy powiada:

Tymczasem porównując te kształty stworzone z ich Stwórcą, muszę nimi pogardzić, a nawet wydaje mi się nieraz, że jeśli Go pojmę i zobaczę w taki sposób, w jaki ujrzeć Go można, wszystko to zginie z mojej pamięci (Św. Augustyn 1999, s. 250).

U Descartes'a znajdujemy również porównanie geometrii oraz wiedzy o Bogu, wyraził je w tych słowach:

Wytrwałem wciąż mocno w moim postanowieniu, aby nie przyjmować żadnej innej zasady, prócz tej, jaką się oto posłużyłem dla dowiedzenia istnienia Boga i duszy, i nie uznawać za prawdziwą żadnej rzeczy, która mi się nie będzie zdawać bardziej jasna i pewna niż [dotąd wydawał mi się być, T. Ś.] dowód geometryczny (Descartes 2008, s. 81)⁹. Píše także: „Zaiste więc, skoro sam Bóg jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub być może, wydaje się, że wybierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez Niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę

możemy dotknąć ręką góry, lecz nie możemy jej objąć jak drzewa lub jakiejś innej rzeczy, która nie wykracza poza wielkość naszych ramion; albowiem pojąć to objąć myślą, wszelako do tego, żeby coś wiedzieć, wystarczy dotknąć to myślą.” (Descartes, List do Mersenne'a z 27 V 1630, [w:] Alquié 1989 s. 187).

⁹ W oryginale: *Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avais pris de ne supposer aucun autre principe, que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'existence de Dieu et de l'âme, et de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètre.*

najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn” (*tenże* 1960, s. 19.); „Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga” (*tenże* 1958, t. I, s. 94).

Co zaś do „pogardy dla rozumu”, czytamy, iż:

(...) to, co nam przez Boga zostało objawione, jest pewniejsze od wszelkiego poznania, ponieważ wiara w nie, jak w ogóle w rzeczach ciemnych, jest aktem nie umysłu, ale woli (*tenże* 1937, s. 32).

Mamy zatem do czynienia z przekonaniem, że poznanie Boga i duszy przewyższa stopniem pewności najwyższe standardy racjonalności w obrębie stworzenia, i to z różnych powodów, tak wiedzy, jak i wiary. Kolejnym istotnym zagadnieniem w myśli Descartes’a jest pochodzenie geometrii i jej ujęcie jako będącej prawdą wieczną, lecz stworzoną przez Boga. Rozważmy poniższy cytat:

Tak też niewątpliwie nie moglibyśmy poznać trójkąta geometrycznego, z tego, który został narysowany na karcie papieru, gdyby umysł nasz nie posiadał skądinąd jego idei (*tenże* 1958, t. 1., s. 448).

„Skądinąd” znaczy:

(...) jest czymś niewątpliwym, że jest On twórcą zarówno istoty, jak i istnienia stworzeń; otóż istota ta to nic innego, jak owe prawdy wieczne (*tenże*, List do Mersenne’a, z 27 V 1630, [w:] Alquié 1989, s. 187).

Istnienie matematycznych prawd wiecznych jest więc zależne od istnienia Boga, bowiem, jak wiemy: „Bóg nie zaś trójkąt jest swoim istnieniem”, (Descartes 1958, s. 448):

Istnienie możliwe jest doskonałością w idei trójkąta tak, jak istnienie konieczne jest doskonałością w idei Boga (tamże).

On jest zatem twórcą wszelkiej wiedzy pewnej, wszelkiej prawdy i każdego określenia, z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że „(...) nasz umysł nie jest miarą rzeczywistości, ani prawdy” (*tenże*, List do More’a z 5 II 1649, [w:] *tenże* 2005a, s. 59) oraz dlatego, iż:

Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierzoność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od Niego nie zależało; nie tylko nic samoistnie bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo, żadne pojęcie prawdy i dobra. Nie ma też potrzeby dociekać tego, na jakiej zasadzie mógłby Bóg odwiecznie uczynić, żeby nie było prawdą, że dwa razy 4 jest 8 itd.; przyznaję bowiem, że my tego zrozumieć nie możemy. Ale skoro z drugiej strony rozumiem w sposób właściwy, że nie może istnieć nic w żadnym rodzaju bytu, co by nie zależało od Boga, i że było Mu łatwo tak ustanowić pewne rzeczy, aby dla nas, ludzi było niezrozu-

miałe, by mogły się one inaczej zachowywać, niż się zachowują, byłoby czymś nierozumnym, gdybyśmy z powodu tego, czego ani nie poznajemy, ani o czym nie zdajemy sobie sprawy, że powinno być przez nas poznane, mieli wątpić o tym, co poznajemy w sposób właściwy. i stąd nie należy sądzić, że prawdy wieczne zależą od ludzkiego intelektu lub od innych istniejących rzeczy, lecz od samego Boga, który będąc najwyższym prawodawcą, odwiecznie je ustanowił (*tenże* 1958, t. II, s. 35–37).

Zdaniem obu filozofów, posiadając rozum, człowiek może czytać owe wieczne prawdy Boga. Co ciekawe, nie tylko twórca nowożytnej nauki zauważa ich przydatność do opisu materialnej przyrody, ponieważ już św. Augustyn powiadał, że rozumiejąc je, można orzekać na ich podstawie na temat rzeczy materialnych:

Istotnie należy to do funkcji wyższego rozumu, by o rzeczach materialnych sądzić na podstawie zasad niematerialnych i wiecznych. Gdyby te zasady nie były wyższe od rozumu ludzkiego, to nie byłyby niezienne. A gdyby nie miały związku z tym, co im podlega, to nie moglibyśmy na ich podstawie sądzić o rzeczywistościach cielesnych. Otóż o rzeczywistościach cielesnych sądzimy na podstawie pojęć wielkości i kształtu, których niezienność poznaje nasz umysł (Św. Augustyn 1996, s. 356).¹⁰

Niemal identyczne jest również rozumienie przez nich, przynajmniej w tym zakresie, Boga jako twórcy praw matematycznych. Może zaskakiwać, jak głęboko poddane jest logice liczb wszystko, co dzieje się zdaniem św. Ojca Kościoła zarówno w odniesieniu do umysłu, jak i ciała, a podział na to, co niedoskonałe i co wzniosłe jest odzwierciedleniem różnicy w liczbach wiecznych i stworzonych, o których mówi ten uczoney. Ograniczmy się jednak do faktu, iż św. Augustyn nazywa Boga pierwszym i najwyższym źródłem liczb, symetrii, równości i porządku, które utożsamia on z Dobrem (*tenże* 1999, s. 720)¹¹.

¹⁰ Zob. też: *Bóg jest źródłem praw, według których rozum osądza rzeczy* [w:] *O prawdziwej wierze* (Św. Augustyn 1996 s. 776). Obaj filozofowie uważają także, iż punkt, linia itd., nie są przedmiotami materialnymi (por. *tamże*, s. 359). Co do Descartes'a: „[przedmioty czystej matematyki, geometria] są one zgodne z tą prawdziwą naturą rzeczy, która została ustanowiona przez Boga. Nie jakoby istniały w świecie substancje posiadające długość bez szerokości lub szerokość bez głębokości, lecz ponieważ figur geometrycznych nie rozpatruje się jako substancji, lecz jako granice, w których zawiera się substancja. Tymczasem nie zgadzam się na to, że idee tych figur mogły nam być kiedykolwiek dane za pomocą zmysłów, jak o tym są wszyscy potocznie przekonani” (Descartes 1958, t. I, s. 446 i n.).

¹¹ Podobnie Descartes: „Jednak zadowolę się tylko tym, że powiem, iż oprócz trzech praw, które opisałem, nie chcę tu zakładać innych jak tylko te, które niezawodnie wynikają z tych wiecznych prawd (*vérités éternelles*), na których matematycy zwykli opierać swe najbardziej pewne i najbardziej oczywiste dowody: prawdy te, powiadam, podług których sam Bóg pouczył nas, że utworzył On wszystkie rzeczy według liczby, według wagi i według miary i których

Rozumowanie Descartes'a nie odbiega tu od kanonów myślenia, którymi posługiwał się św. Augustyn. Prawda, wraz z jej pochodzeniem zostaje odniesiona do pojęcia Bytu Najwyższego, co powoduje, że ludzkie wysiłki „wiedzotwórcze” sprowadzają się do dedukcji, której to pojęcie stanowi podstawę¹². W *Rozprawie o metodzie* filozof pisał wprost, iż:

(...) ponieważ nasze myśli lub pojęcia są to rzeczy rzeczywiste i pochodzące z Boga, we wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, muszą być prawdziwe (...) Ale gdybyśmy nie wiedzieli wcale, że wszystko, co w nas jest rzeczywistego i prawdziwego, pochodzi z istoty doskonałej i nieskończonej, wówczas choćby myśli nasze były najbardziej jasne i wyraźne, nie mielibyśmy żadnej racji, która by nas upewniała, iż zawierają one doskonałą prawdę (Descartes 2008, s. 46).

W *Medytacjach* zaś powiada:

Ponieważ każde jasne i wyraźne ujęcie jest bez wątpienia czymś (rzeczywistym i pozytywnym), a zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego twórcą, ów Bóg najdoskonalszy — powiadam — którego istota wyklucza, by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe (*tenże* 1958, s. 85)

Pisze również:

Nie należy więc mówić, że gdyby Bóg nie istniał, to prawdy te byłyby i tak prawdziwe (*tenże*, List do Mersenne'a z 6 maja 1630 r., [w:] Alquié 1989, s. 187).

Dla św. Augustyna język matematyki jest z pewnością mową samego Boga, i chociaż filozof z uwagi na cele, które towarzyszą jego wysiłkowi, nie skupia się na tym zagadnieniu w tym samym stopniu, co Descartes, to jednak oddaje mu należną cześć i rolę. Otóż w Dialogu *O nieśmiertelności duszy* czytamy, że dusza ludzka wyposażona jest przez Boga w pojęcia liczb, które cechuje niezmienność (Św. Augustyn 1999, s. 316). Z drugiej strony nazywa on rozum spojrzeniem duszy, w którym ogląda on prawdę (*tamże*, s. 319)¹³, a samą prawdę chce rozważać jako coś, co pozostaje w łączności z duszą:

Połączenie duszy poznającej oraz prawdy poznawanej zachodzi albo w ten sposób, że podmiotem jest dusza, prawda zaś tym, co tkwi w podmiocie; albo przeciwnie, podmiotem prawda, a tym, co w podmiocie — dusza (*tamże*, s. 320).

znajomość jest tak naturalna dla naszej duszy, że nie moglibyśmy nie uznać ich za oczywiste, jeśli pojmujemy je wyraźnie; ani wątpić w to, że jeśli Bóg stworzyłby wiele światów, to one byłyby w nich tak samo prawdziwe jak są tutaj” (Descartes 2005, s. 68–70; zob. też: *Dobro wynika z miary, Bóg układa według miary*, św. Augustyn 1999, s. 830, 839, 848).

¹² „Mówiąc ogólnie, Kartezjuszowskie pojęcie Boga, różne wręcz od scholastycznego, stanowi podstawę jego dedukcji fizycznej.” (Chmaj 1937a, s. 174).

¹³ Definicja rozumu, patrz: Św. Augustyn 1999, s. 213.

W rozważaniach na ten temat św. Augustyn pojęcia nazywa w najwyższym stopniu niezmiennymi i wiecznymi, a umysł, w którym one tkwią, nieśmiertelnym. Sugeruje on, że prawdy te przynależą do natury duszy, czyniąc ją od nich nierozłączną i przez to właśnie wiecznie żywą, bowiem „im bardziej coś jest, tym bardziej sprawia ono, że jest i to, z czym ono jest związane” (*tamże*). Prawdy te zaś pochodzą od Boga, który jest w najwyższym stopniu i w ten sposób użycza wszystkiemu istnienia. Znamy zatem Boga również pośrednio, to jest przez znajomość tych prawd. Ich wpływ na byt duszy jest całkowity i w tym znaczeniu Descartes pisał w *Prawidłach*, że:

Duch ludzki zawiera w sobie coś boskiego, w czym tak są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych, że mimo zaniedbania i przytłumienia ich przez opaczne studia, wydają one często samorzutnie owoc, jak tego doświadczamy w arytmetyce i geometrii (Descartes 1937, s. 34 i n.)¹⁴.

Kiedy zaś rozważał wieczną naturę rozciągłości, podczas studium kawałka wosku w swej *Medytacji drugiej*, powiadał, iż rozumie teraz, że im bardziej poznaje ów wosk, tym bardziej i on sam jako umysł istnieje¹⁵. Mówił to nie tylko z powodu poszerzania pola samowiedzy, ale ze względu na fakt, iż czyniąc to, utrwalał swój związek z Bogiem jako Prawdą tych prawd.

Drugą wspomnianą kwestią należąca do najważniejszych elementów jednej i drugiej koncepcji filozofii jest to, co określić należy jako „filozofia umysłu”, a co wynika z oparcia refleksji o świadomość autonomii myślenia, której wyrazem jest pogląd, że dusza zna siebie sama przez się: „Cóż bowiem wiemy, jeśli nie wiemy tego, co jest w naszej duszy, z chwilą gdy wszystko, co znamy, znamy jedynie przez duszę.” (Św. Augustyn 1996, s. 430); To Samo wyrażają słowa Descartes'a wypowiedziane ustami Eudoksa w *Poszukiwaniu prawdy*: „Trzeba będzie zacząć od duszy rozumnej, ponieważ od niej to właśnie pochodzi całe nasze poznanie” (Descartes 1937a, s. 137). U Descartes'a samoświadomość

¹⁴ Zob. też: *tenże* 1958, t. I, s. 85.; Co do św. Augustyna, zob. *Liczby i ich wieczne zasady*, [w:] *tenże*, *O wolnej woli* (Św. Augustyn 1999, s. 546); oraz: *Mądrość a liczba*, (*tamże*, s. 557, 567).

¹⁵ Poznawać, oznacza w tym przypadku tyle, co bardziej być. „I faktycznie u Descartes'a porządek poznawczy jest tylko partycypacją porządku ontologicznego, prawda jest dlań bowiem tym samym, co byt” (Czajkowski 1930, s. 63). Z tych też powodów *Medytacja druga* kończy się konkluzją, „że niczego łatwiej i oczywiściej ująć nie można, niż własny umysł” (Descartes 1958, t. I, s. 43). Dobrze zilustruje to również cytat z *Zasad filozofii*: „Ponieważ zaś istotnie w naszym umyśle więcej odkrywamy [własności], aniżeli w jakiegokolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu. Tak na przykład, jeśli sądzę, że istnieje ziemia, bo jej dotykam lub ją widzę, z pewnością na tej samej podstawie tym bardziej powinienem być przekonany, że istnieje mój umysł; mogłoby się może zdarzyć, że choćby nie istniała żadna ziemia, sądziłbym, iż dotykam ziemi; nie może się zdarzyć natomiast, abym tak sądził, a równocześnie mój umysł, który ten sąd wydaje, był niczym. i tak samo w innych wypadkach” (*tenże* 1960, s. 12).

oznajmiana jest między innymi w sformułowaniu *cogito ergo sum*, lub dowodzeniu, że nic nie może być znane umysłowi bardziej niż on sam, a u św. Augustyna przez spotykane często przekonanie, iż nie można by o duszy wiedzieć, skoro ona sama nie wiedziałaby o sobie.

„Nie bez racji twierdzimy, że wiemy, co to jest dusza, ponieważ i my także mamy duszę” (...) Czy istnieje coś, co by nam było równie blisko znane, co by lepiej zdawało sobie sprawę z własnego istnienia, niż to, przez co poznajemy wszystko inne, to jest sama dusza? (Św. Augustyn 1996, s. 273).¹⁶

Jej poznaniu przeszkadza jedynie to, że zwykliśmy zatrudniać ją do czynności ciała i odwozić w ten sposób od samej siebie, bowiem:

„Skoro jest mowa o naturze umysłu [pisał], to usuńmy z naszego rozważania wszystkie pojęcia zaczerpnięte przez zmysły, a zastanówmy się pilnie nad tym, cośmy przyjęli, a co umysły nasze wiedzą same z siebie i czego są pewne (*tamże*, s. 323 i n.).

Powyższe wskazanie św. Augustyna odpowiada poddaniu w niepewność wszystkiego, co Descartes przyjął dotychczas od nauczycieli, zmysłów, tradycji, czy z książek, a czego zawieszenie jest warunkiem znajdowanym jako wstęp do *Medytacji*:

„Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, odwrócę wszystkie zmysły, usunę też wszystkie obrazy rzeczy cielesnych z mojej myśli lub raczej, ponieważ się to prawie nie da skutecznie, nie będę im przypisywał żadnej wartości, jako czczym i fałszywym. Będę usiłował, mówiąc tylko ze sobą i wglądając głębiej w siebie samego stać się sam sobie z wolna lepiej znanym i bliższym (Descartes 1958, t. I, s. 46).

Stosuje się to w obydwu przypadkach, aby uzasadnić natywizm w jego związkach z transcendencją a więc, by filozofować z pominięciem wszelkich czynników zakłócających czystość relacji umysłu skończonego z Nieskończonym, którą F. Alquié słusznie określił jako wertykalną:

„Ci rzekomi historycy dają jedynie świadectwo niezrozumienia tego, czym jest filozofia. Lekceważą pionowy niejako wymiar, przez który styka się człowiek z prawdą, zapominają, iż w zamiarach filozofa leży uwolnienie się od historii i wymierzenie jej sprawiedliwości, a nie poddawanie się jej; mogą więc mówić

¹⁶ Do poznania samej siebie dusza nie używa wyobraźni, w przeciwieństwie do poznania czegoś, co dane jest jej za pomocą zmysłów (jak ogień, powietrze, itp.). Siebie samą dostrzega widząc, że „żyje, pamięta, rozumie i chce” i jedynie to jest nią istotnie. Tego może być pewna, będąc niepewna całej reszty (por. *tamże*, s. 325). „Gdy dusza poznaje samą siebie i zgadza się na to swoje pojęcie o samej sobie, wówczas to pojęcie, będące jej słowem, jest jej całkowicie równe i wyczerpujące” (*tamże*, s. 303).

o filozofie jedynie już na wstępie odrzucając możliwość jego zrozumienia (Alquié 1989, s. 10)¹⁷.

Św. Augustyna łączy z Descartesem również uznanie duszy w człowieku za zasadę czynności świadomych, nie zaś funkcji wegetatywnych i związanych z odżywianiem¹⁸. W 9. rozdziale księgi *O umyśle i duszy*¹⁹ Św. Ojciec Kościoła pisał, iż jest to jedna dusza, która żyje w sobie samej przez rozumowanie, i która udziela życia ciału przez zmysły. Natomiast co do przyrostu i czynności cielesnych mówił, że:

Ciało ludzkie nie może żyć ani się narodzić bez duszy, chociaż ono się odżywia, porusza, rośnie, przybiera w brzuchu matki budowę wewnętrzną i zewnętrzną ciała ludzkiego, zanim otrzyma duszę myślącą, tak samo, jak widzimy, że rośliny i drzewa przyrastają bez niej (*tamże*, kol. 785).

Co więcej uważał, iż bycie substancją dusza otrzymała od Boga, który jest Prawdą, a więc zwodzić duszę jest możliwe, w przeciwieństwie do odebrania jej sobie samej przez fałsz i zwodzenie, „bo tylko ten, kto żyje, daje się zwodzić. Nie może więc fałsz zniszczyć duszy” (zob. Św. Augustyn 1999, s. 327): Związek duszy z Bogiem poprzez prawdę utrwala jej istnienie, wobec którego fałsz stanowi brak i niebyt. W ten sposób „nie ma rzeczy, przez którą dusza by traciła byt, gdyż nie ma rzeczy przeciwnej tej, dzięki której dusza byt posiada” (*tamże*, s. 328) Podobnie rozumuje Descartes pisząc, iż nigdy nie zbłądziłby, gdyby zawsze zwracał się w sobie ku temu, co w nim samym pochodzi od Boga:

(...) że więc jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, czyli tak umieszczony między najwyższym bytem a niebytem, że jeżeli chodzi o pochodzenie od najwyższego bytu, to nie ma we mnie wprawdzie niczego, co by mnie mogło prowadzić do fałszu czy błędu, lecz o ile także w jakiś sposób mam udział w niczym, czyli w niebycie, tzn., o ile sam nie jestem najwyższym bytem i bardzo wielu rzeczy mi brak, to nie jest niczym dziwnym, że podlegam błędowi (Descartes 1958, t. I, s. 74).

Zwodzenie i jego ograniczony zakres stanowi również ważny argument w rozważaniach tego filozofa, a odporność duszy na fałsz staje się warunkiem

¹⁷ Co do św. Augustyna, na temat, że wiedza jest wrodzona a rozum znajdując ją w sobie, dochodzi do poznania tego, czego nie znał (zob. Św. Augustyn 1999, s. 390 i n.).

¹⁸ Rozum jako władza istotna duszy ludzkiej (zob. *tamże*, s. 362); „Tą władzą jest właśnie dusza, to jest rozumna inteligencja, która zachowuje się jako czynnik osądzający. Wiemy bowiem, że te części duszy, dla których pobudkę działania stanowią wyobrażenia ciał, są nam wspólne ze zwierzętami” (*tenże* 1996, s. 317).

¹⁹ Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, t. XL, rozdz. IX., kol. 784. <http://www.documentacatholicaomnia.eu> (dostęp 12. 2010).

odnalezienia podstaw do ufności we władze przyrodzone oraz fundamentem koncepcji *cogito*²⁰.

Niezniszczalność ciała i duszy uznawana jest zarówno przez jednego i drugiego myśliciela. Obaj wyrażają pogląd, iż wspomniane elementy są substancjami, które nie mogą ani powstać, ani zginąć samoistnie. (Św. Augustyn 1999, s. 322 i n.)²¹. Filozofowie rozumieją je również w jednakowy sposób. Ciało, zdaniem św. Augustyna, jest rzeczą rozciągłą i podzielną w nieskończoność, którą zresztą można utożsamiać z pojęciem, jakie mamy na temat przestrzeni (por. *tamże*, s. 322)²². Podobnie wyraża się on w dialogu *O wielkości duszy*, gdzie czytamy:

(...) czy uważasz, że istnieje jakieś ciało, które by nie było na swój sposób długie, szerokie i głębokie? (...) Nie mam najmniejszej wątpliwości, że żadne ciało nie może być pozbawione tych cech” (*tamże*, s. 344).

Natomiast duszę tym lepiej poznajemy, im skuteczniej zdołamy myśli nasze oddalić od zmysłów. „Nie mogło by tak być gdyby dusza była związkiem elementów ciała” (*tamże*, s. 325). Descartes w tym samym duchu pisał:

[...] rozpatrując z uwagą, czym jestem, uznałem, iż mogę udać, jakoby nie miał ciała, i jakoby nie było żadnego świata ani miejsca, gdzie bym był; nie mogę wszelako udać, jakoby nie istniał. Przeciwnie, z tego właśnie, iż zamierzałem wątpić w prawdę innych rzeczy, wynikało bardzo jasno i pewnie, że istnieję; natomiast gdybym tylko przestał istnieć, choćby nawet cała reszta tego, co sobie wyobrażałem, była prawdą, nie miałbym żadnej przyczyny mniemać, iż istnieję. Poznałem stąd, iż jestem substancją, której całą istotą lub naturą jest jedynie myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż oto JA, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest zupełnie odrębna od ciała, a nawet łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest (Descartes 2008, s. 72 i n.)²³.

Dla Descartes’a dusza oraz ciało są substancjami prostymi i przez to niezniszczalnymi. W *Medytacjach* czytamy:

²⁰ Co interesujące, św. Augustyn przed Descartes’em pisał o tym, że w pewnym sensie nie można odróżnić snu od jawy a rozum zawsze pozostaje rozumem nawet podczas snu, w związku z czym „jeśli dusza pojmuje coś rozumem, to prawdziwe jest to zarówno we śnie, jak i na jawie” (Św. Augustyn 1999, s. 330 i n.).

²¹ Na temat poglądu Descartes’a niżej.

²² Ciało cechuje rozmiar na długość, szerokość, głębokość (zob. *tenże* 1999, s. 344. i s. 361); Św. Augustyna z Descartes’em łączy również i to, że znajdujemy u niego rozważanie natury rozciągłości na przykładzie wosku (zob. *tamże*, s. 318).

²³ Zob. też: Descartes 1960, cz. I., art. 1.; jak również: *tenże* 1958, t. I, s. 17–29.

W pierwszym rzędzie należy wiedzieć, że wszystkie w ogóle substancje, czyli rzeczy, które, aby istnieć, muszą być stworzone przez Boga, z natury swej są niezniszczalne i nigdy nie mogą przestać istnieć, chyba że ten sam Bóg przez odmówienie im swej pomocy sprowadzi je do nicości (*tamże*, s. 18).

Tak więc zakłada on istnienie wyłącznie tego, co ma związek z jednym lub drugim rodzajem przyjętego przezeń bytu.

Przez rozciągłość rozumiemy to wszystko, co posiada długość, szerokość i głębokość, nie badając czy to jest ciałem prawdziwym, czy tylko przestrzenią; i nie potrzeba, jak mi się zdaje, tego dłużej wyjaśniać, ponieważ nasza wyobraźnia niczego w ogóle łatwiej nie ujmuje (*tenże* 1937, s. 100.); Bo, jak już dokładnie pokazano, idea tej rozciągłości, którą pojmujemy w jakiegokolwiek przestrzeni, jest w rzeczywistości identyczna z ideą substancji cielesnej (*tenże* 1960, s. 65 i n.)

Umysł natomiast jest rzeczą myślącą, przez myślenie zaś filozof rozumie:

Wszystko to, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie (*tamże*, s. 10).

Na temat związków swej filozofii z tradycją, a przede wszystkim z pismami św. Augustyna, Descartes wypowiada się nieprzychylnie, odrzucając zarzut, że konstruuje swą myśl w oparciu o ich powtórzenie. Raz jeden natomiast odnosi się w sposób akceptujący te podobieństwa. Czyni to korespondencji z Meslandem:

Wielce jestem zobowiązany Wielebnemu Ojcu za wskazanie mi miejsc u św. Augustyna, które mogą służyć jako potwierdzenie mojej opinii; niektórzy z moich przyjaciół postąpili byli podobnie, ja zaś wielkie odczuwam zadowolenie, iż moje myśli zgodne są z myślami tak świętej i wspaniałej osoby. Albowiem nie mam bynajmniej usposobienia takiego, jak ci, którzy pragną, by ich opinie wydawały się nowatorskie; przeciwnie, ja swoje własne dostosowuję do cudzych tak dalece, jak mi na to pozwala względ na zachowanie prawdy (*tenże*, List do Meslanda z 2 V 1644, [w:] J. Kopania, 2009, s. 214).

Natomiast w innym miejscu, a mianowicie przy okazji *Czwartych Zarzutów do Medytacji* (zob. Descartes 1958, t. I., s. 238)²⁴, ich autor posądza Descartes'a o to, że wprost skorzystał z rozumowania przeprowadzonego przez Św. Augustyna z *Drugiej Księgi O wolnej woli*, w której, rozmawiając z Evodusem, mówił:

²⁴ Podobnie jak to zauważa J. Kopania, Andreas Colvius (1594-1676) zwrócił uwagę na podobieństwo jego tezy „Myślę, więc jestem” do wypowiedzi Św. Augustyna w liście z 14 listopada 1640 roku (zob. AT III, 282-283). Descartes dziękuje mu za to zwracając jednocześnie uwagę, że zbieżność jest pozorna (Kopania 2009, s. 267).

Aby więc zacząć od rzeczy najbardziej oczywistych — powiedz mi, czy sam istniejesz. Może, mając odpowiedzieć na to pytanie boisz się pomyłki? Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś w ogóle mylić się (Św. Augustyn 1999, s. 531).

W dialogu tym, i w kilku jeszcze fragmentach, św. Augustyn dowodzi tego samego, co następnie Descartes, a mianowicie, że pewność istnienia podmiotu, nie daje się obalić, nawet jeśli we wszystkim innym myliłby się on całkowicie. Najbardziej znane sformułowanie tej tezy autor ten zamieścił w *O Trójcy Świętej*, wyrażając pogląd, iż kto nie istnieje, ten nie może się mylić, zatem myląc się dowodzimy swego istnienia:

Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić (*tenże*, 1996, s. 324).

Istnienie natomiast, w przypadku człowieka, przysługuje mu najdoskonalej w naturze, bowiem ten nie tylko jest, tak jak jest kamień, nie tylko żyje, jak żyje zwierzę, ale rozumuje, jak nie rozumuje kamień i zwierzę, ale jak rozumuje Bóg.

W rozdziale 4. X. księgi tego dzieła, czytamy w dalszym ciągu:

(...) czego dusza jest w równym stopniu świadoma, jak nie tego, że żyje? Dusza nie może istnieć, a nie żyć, zwłaszcza gdy jeszcze ponadto posiada władzę rozumienia (bo i dusze zwierząt również żyją, lecz nie rozumieją). Podobnie więc, jak cała dusza jest duszą, tak cała też żyje. i wie, że żyje. Więc całą siebie zna (*tamże*, s. 315):
A wreszcie dusza, szukając poznania siebie, już wie, że jest duszą (*tamże*)

Mamy tu dwie kwestie zasadnicze. Wypowiadając się na temat duszy w zwierzętach, zarówno Descartes, jak i Św. Augustyn mówią to samo. Uważają mianowicie, że w ich przypadku (co również dotyczy ciała ludzkiego, kiedy rozpatruje się je bez jego połączenia z umysłem), dusza typu zwierzęcego, ma być rozumiana jako utworzona z oparów krwi. Św. Augustyn pisał w 33. rozdziale Księgi *O umyśle i duszy*:

Nazywam duchem cielesnym ciało utworzone z powietrza i ognia, który z powodu swej subtelności nie może być zobaczony, który ożywia i powoduje przyrost ciał. Niektórym z nich pozwala on tylko rosnąć, ale bez odczuwania, tak jak to czynią drzewa i inne rośliny wyrastające z ziemi. Poza tym są inne byty, jak zwierzęta, którym on daje życie i odczuwanie (*Tenże*, *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, P.L., op. cit., t. XL., rozdz. XXXIII., kol. 803)

Kolejny fragment znajduje się na końcu 4. rozdziału księgi *O poznaniu prawdziwego życia*, a brzmi następująco:

Dusza zwierząt jest duchem witalnym złożonym z powietrza i krwi zwierzęcia, jest on niewidzialny, wyposażony w czucie i pamięć, ale pozbawiony rozumowania, rozprasza się w powietrzu i umiera razem z ciałem (*Tenże, De cognitione verae vitae*, [w:] J.-P. Migne, P. L., op. cit., t. XL., rozdz. IV., kol. 1109).

Co prawda św. Augustyn dopuszczał wyjaśnianie czynności życia biologicznego faktem istnienia ducha typu zwierzęcego, lecz nie rozumiał go jako nic ponad ruch materii subtelnej, natomiast żyć i mieć świadomość życia, to zupełnie inna kwestia (por. *tenże* 1999, s. 508).

Poglądy Descartes'a tam, gdzie są one materialistyczne i tożsame z mechanycyzmem, zgadzają się również z rozumowaniem św. Augustyna w zakresie problematyki fizjologii i postrzegania właściwego zwierzęcemu. Obaj, przyznając zwierzętom zdolność reagowania na zjawiska wokół nich zachodzące, ujmowali te reakcje jako będące niczym ponad pierwszy stopień zmysłów i nie przydawali im znamion świadomości.²⁵ Tym zaś co pozwala ciału zwierząt działać i reagować na bodźce jest to, co Descartes nazywa tchnieniami zwierzęcymi, a więc duchem typu zwierzęcego, o którym piszą obydwaj. Omawiani filozofowie oddzielają go od rzeczywiście odmiennej substancjalnie duszy rozumnej. W *Odpowiedziach na zarzuty piąte* Descartes pisał:

Ja zaś zdając sobie sprawę z tego, że zasada, dzięki której się odżywiamy, całkowicie różni się od tej, dzięki której myślimy, powiedziałem, że nazwa «dusza», gdy używa się jej dla oznaczenia obu, jest wieloznaczna; gdy zaś używa się jej w sposób szczególny, dla oznaczenia aktu pierwszego lub najważniejszej formy człowieka winna być rozumiana tylko w odniesieniu do zasady, dzięki której myślimy, i tę dla uniknięcia wieloznaczności nazwałem w przeważnej ilości wypadków nazwą «umysł», rozpatruję bowiem umysł nie jako część duszy, lecz jako całą ową duszę, która myśli (Descartes, 1958, t. 1., s. 420).

W związku z powyższymi rozróżnieniami dochodzi do potrzeby oddzielenia pojmowania życia jako zjawiska typu zwierzęcego, które w swej istocie polega na ruchu materii, od życia rozumianego jako aktywność ducha, w całości zasadzająca się na myśleniu. Samoświadomość byłaby w tym przypadku najwyższym stopniem istnienia i dlatego to życie, o którym mowa, nie może być ruchem należącym do ciała i polegającym na odżywianiu się, bowiem życie cielesne może się dokonywać bez spostrzegania siebie.²⁶ Właściwe życie jest najpierw tym wiecznym, przysługującym Bogu, potem zaś życiem stworzonych przezeń dusz, o ile żyją w prawdzie. Stąd żyć, to widzieć to, że się żyje. Zda-

²⁵ Mieć postrzeżenie, to nie to samo, co rozumieć, że je się ma (por. *tamże*, s. 773).

²⁶ U Descartes'a czytamy: „Chciałbym jedynie zaznaczyć, że mówię o myśleniu, nie zaś o życiu czy doznawaniu zmysłowym; żadnemu zwierzęciu nie odmawiam bowiem posiadania życia, gdyż życie polega po prostu na ciepłe serca, jak też nie neguję zdolności doznawania zmysłowego, o ile zależy ona od organu cielesnego” (Descartes, List do More'a z 5 II 1649 r., [w:] *tenże* 2005a, s. 61).

niem tych dwóch myślicieli, zwierzętom jak i w ogóle ciałom obdarzonym zmysłami, nie przysługuje ani życie w ostatnim znaczeniu, ani, tym samym, poznanie. Zmysły dają im orientację i zachowują w działaniu, lecz zwierzęta nie wiedzą, że istnieją, i tak jak nie znają siebie, nie znają Boga. Do tego zdolne są tylko dusze obdarzone inteligencją.²⁷ Św. Augustyn pisał:

Należy bowiem przyjąć, że dusza, jakkolwiek stworzona przez Boga, ma określoną substancję, lecz nie stanowi jej ani ziemia, ani ogień, powietrze czy woda. a można by nawet przypuścić, że podobnie jak ziemia jest z woli Bożej tylko ziemią, tak i dusza nie jest niczym innym jak duszą. Jeśli jednak pytasz, czym jest dusza, po to, aby otrzymać jej definicję, nietrudno mi będzie odpowiedzieć: zdaje mi się, że jest to pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem (Św. Augustyn 1999, s. 360).

Obydwu uczonych łączy również przekonanie, że każdemu działaniu duszy rozumnej towarzyszy świadomość jej czynności własnych (zob. Św. Augustyn 1999, s. 537). Znajduje to również swój wyraz w samej definicji myślenia, które dla Descartes'a oznacza „wszystko to, w czym my siebie bezpośrednio ujmujemy, ponieważ to robimy.”

Kolejne podobieństwo polega na tym, że obydwaj filozofowie obciążają odpowiedzialnością za fałszywie budowany obraz duszy nawyki związane z obecnością i dominacją ciała w naszym sposobie percypowania. Otóż w 10. rozdziale X księgi *O Trójcy*, św. Augustyn mówi, że:

Kiedy np. dusza wyobraża sobie, że jest powietrzem, wówczas wyobraża sobie, że powietrze jest rozumne; ale sama to wie, że żyje w taki sposób, natomiast tego, że jest powietrzem, nie wie, ale sobie wyobraża. Niech więc odrzuci to, co sobie wyobraża, i niech przypatruje się temu, co wie. Niechaj zachowa tę pewność, której nigdy nie zakwestionowali nawet ludzie uważający duszę za takie czy inne ciało (Św. Augustyn 1996, s. 322 i n.).

²⁷ Jeszcze jedno podobieństwo znajdujemy w poglądach na temat tego, że Bóg zdolny jest wywołać poprzez ruch materii większość tych skutków, które obserwujemy, że je podejmują obdarzeni wolnością i duszą ludzie. W 102. liście św. Augustyn pisał: „Dziwi mnie, kiedy widzę, że uważacie, że tylko przez rozkaz Boga, bez wsparcia jakiegokolwiek duszy, natura cielesna, całkiem sama, mogła wydać dźwięk podobny do tego głosu, który powiedział: *«Ty jesteś mój syn»*, ale, że nie wierzycie przy tym, że Bóg mógłby wytworzyć maszynę podobną do ciała jakiegoś z istniejących zwierząt, która naśladowałaby kształt i ruchy rzeczy ożywionych bez pośrednictwa duszy zwierzęcej. Bo jeśli stworzenie cielesne jest posłuszne Bogu, wydając dźwięki podobne do tych, jakie wychodzą z gardła ciała ożywionego, bez wsparcia duszy ożywiającej, aż do wywołania w naszych uszach czegoś w rodzaju formy głosu artykułowanego, to czemu takie samo stworzenie nie posłucha tego samego z powodu wszechmocy Boga, ukazując naszym oczom kształt i ruch ptaka bez użycia duszy ożywiającej” (Św. Augustyn, *Epistolarum*, List CLXIX., [w:] J.-P. Migne, P.L., op. cit., t. XXXIII., kol. 746); Podobnych argumentów używał Descartes uważając, że zwierzęta oraz ludzkie ciała są tylko automatami, które w całości wyjaśnić można poprzez znajomość praw ruchu (zob. *tenże* 1989a).

Dusza jednak nie jest cielesna, a wyobrażanie sobie jej na sposób, w jaki próbujemy rozważać ciała, to jedynie mniejsze zło, bo w rezultacie najważniejsze jest, by duszę uważać, za rzecz myślącą i z czasem wyrugować owo szkodliwe pierwotne wyobrażenie:

Żadną miarą bowiem [pisał św. Augustyn] nie możemy przypuścić, żeby dusza była długa albo szeroka albo silna w znaczeniu fizycznym. Są to, moim zdaniem, cechy przysługujące ciału (*tenże* 1999, s. 342).

Doktor Kościoła mówił w 32. rozdziale księgi *O umyśle i duszy*, iż:

Powód, dla którego umysł ludzki ma tyle trudności, by się poznać, polega na tym, że przebywa on w ciele, którego afekty i zwykły bieg spraw dotyczący ich naturczywości, nakazują mu myśleć ustawicznie ich kategoriami, co jest przyczyną faktu, że nie może on łatwo zwrócić się do siebie, by oglądać się bez przeszkód i że obrazy rzeczy cielesnych przedstawiają się mu, by go zmacić w jego skupieniu, bo afekty ciała angażują umysł w rozważanie rzeczy zmysłowych, które są na zewnątrz niego, przez tak silne powiązanie, że nawet, gdy nie są one obecne, ich obrazy, mimo to, zawsze narzucają się jego myśleniu i dlatego też nie może on bez pewnego gwałtu odrzucić ich poza siebie, by zyskać wgląd prawdziwie wewnętrzny i odpowiadający jego naturze. Niech zatem wróci on do siebie, aby tam pozostać bez poszukiwania się na zewnątrz, jak gdyby mógł być tam nieobecny, bo czy cokolwiek mogłoby być dla niego bardziej oczywiste niż on sam? Niech stara się oglądać siebie jako dany sobie i niech odseparuje się od wszystkiego tego, co do niego nie należy. i jeśli jego wola użyje tej samej siły, którą posługuje się, by wynieść umysł poza siebie samego, ale w celu utrzymania jego myśli w nim samym, by myślał tylko o sobie, tak, by on siebie poznał i by siebie pragnął, zrozumie, że nigdy nie był bez miłości i bez poznania siebie, mimo że tego nie zauważał, ponieważ, pragnąc także rzeczy cielesnych, jego miłość do nich sprawiała, że mieszał się on z nimi i nie mógł się bez wielkiego trudu uwolnić od idei tego, czego wtedy pragnął.²⁸

Św. Augustyn zwalcza poglądy tych, którzy utrzymują, że gdyby dusza miała charakter niematerialny, byłaby niewyczuwalna i nie moglibyśmy w żaden sposób jej poznać. Jego argumenty w tej sprawie przypominają odwrócone racje Descartes'a, kiedy wykazywał on, że w przyrodzie nie ma próżni, a fakt, iż nie czujemy nieraz powietrza i nie stwierdzamy obecności żadnych ciał, nie znaczy, że mamy do czynienia z całkowitą ich nieobecnością.²⁹ Otóż w 4. księdze *O duszy i jej pochodzeniu* św. Augustyn pisał:

²⁸ Św. Augustyn *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, P.L., op. cit, t. XL., rozdz. XXXII., kol. 801.; *O duszę błędnie pytamy tak, jak pytamy o ciało z powodu złego nawyku* (por. *tenże* 1999, s. 342; zob. też: *Co znaczy poznać siebie, O porządku, tamże*, s. 157).

²⁹ Na ten temat zob. Descartes, List do More'a z 5 II 1649 r., [w:] *tenże* 2005a, s. 59 i n.

Wy mnie znowu kłopoteczcie mówiąc, że jeśli dusza nie jest cielesna, to musi być substancją subtelną, drobną, bez trwałości na podobieństwo powietrza lub przestrzeni, którą pojmujemy się jako pustą, jak chcą to utrzymywać niektórzy. Wydaje się bowiem na podstawie waszych słów, że wszystko, co nie ma w sobie nic cielesnego, musi być substancją pustą. Jeśli tak jest, jak odważycie się mówić, że Bóg nie ma w sobie nic z ciała? Nie sądzicie, że ktoś wywnioskuje z waszych słów, że to musi być substancja pusta i próżna?³⁰

Podobnie, jak będzie to później czynił Descartes, autor ten stwierdza, że nie można zmysłów uznawać za jedyny miernik prawdziwości rzeczy, bowiem niecielesny Bóg nie mógłby być znany nam jako ciała nie posiadający, ale również nie mógłby ani istnieć, ani mieć znajomości wszystkich rzeczy. Potwierdzają to inne fragmenty, tym razem z dialogu *O wielkości duszy*:

Bo czyż można cierpliwie słuchać, jak ktoś przyznaje, że górujemy nad zwierzętami rozumem, jak przyznaje, że rzecz dostrzegana przez nas okiem cielesnym (którą nawet niektóre zwierzęta widzą lepiej od nas) jest czymś istniejącym, a zarazem twierdzi, że nie istnieje to, co widzimy rozumem? Gdyby nawet utrzymywał, że jest to tej samej natury, co przedmioty, jakie widzą nasze oczy, na pewno byśmy uważali, że wypowiada największą niedorzeczność (Św. Augustyn 1999, s. 363 i n.). (...) to, co dusza pojmuje odwróciwszy się od ciała to nie są rzeczy cielesne a jednak są, i to w najwyższym stopniu, gdyż są zawsze w ten sam sposób. Wielkim bowiem absurdem byłoby twierdzić, że jest to, co widzimy oczyma, nie ma zaś tego, co pojmujemy rozumem, skoro szaleństwem byłoby wątpić o nieporównanej wyższości rozumu nad oczami ciała (*tamże*, s. 326).

Kolejną kwestią o tym samym znaczeniu dla jednego i drugiego filozofa był pogląd na temat nieprzerwanego charakteru myślenia duszy. Św. Augustyn pisał o tym w 4 księdze *O duszy i jej pochodzeniu*:

Wiem, że kiedy nakazuje się nam miłować Boga z całego naszego serca, to nie mówi się nam o tej części naszego ciała, która kryje się za żebrami, ale o tej sile, poprzez którą my wytwarzamy swoje myśli, której, w sposób właściwy, nadaje się to miano. Skoro bowiem ruch serca, sprawiający puls, dający się wyczuć we wszystkich arteriach, nigdy nie ustaje, tak my nigdy nie przerywamy rozważania czegoś w naszym duchu (*tamże*, rozdz. VI., kol. 528).

Rozważanie to nie jest, jak widzimy, kwestią wyboru, lecz dokonuje się samoistnie, tak, jak samoczynnie bije nasze serce, pobudzając do ruchu ciało. Właśnie samoistność myślenia jest tym samym, co życie ducha, bo, jak dodaje nieco dalej filozof: „Nie jest dla mnie konieczne, abyście mi pokazali jakikolwiek dowód, że żyję, bowiem jestem takiej natury, że nie mógłbym tego nie wiedzieć” (*tamże*, rozdz. X., kol. 532). Pogląd ten spotykamy również w innych

³⁰ Św. Augustyn, *De anima et ejus origine*, [w:] J.-P. Migne, P.L., op. cit., t. XLIV., rozdz. XII., kol. 534 i n.

tekstach, jak choćby w dialogu *O nieśmiertelności duszy*, gdzie św. Augustyn pisał:

Dusza zaś jest pewnego rodzaju życiem, stąd też wszystko, co ma duszę, żyje, a rzeczy bezduszne, które mogą mieć duszę, pojmują się jako martwe, to jest pozbawione życia. Dusza nie może więc umrzeć (Św. Augustyn 1999, s. 324 i n.).

Natomiast fragment pochodzący z *O Trójcy Świętej*, zawiera w sobie zarówno tę samą argumentację, jak i cechy dowodzenia, znanego z *cogito ergo sum* Descartes'a:

Otóż nie ulega wątpliwości, że na to, by rozumieć, trzeba żyć, a na to, by żyć, trzeba istnieć. Zatem ten, kto rozumie, zarazem i jest i żyje. Ale nie jest to istnienie takie jak u trupa, który nie żyje, ani życie takie jak w zwierzęciu, które nie rozumie. Nie, dusza rozumna jest i żyje we właściwy sobie, doskonalszy sposób (*tenże* 1996, s. 323).³¹

W kwestii poglądu, według którego dusza nie musi uświadamiać sobie wszystkich myśli, które ma, zarówno św. Augustyn, jak i Descartes, powołują się na ten sam przykład umysłu dzieci, znajdujących się jeszcze w łonie matek. Pierwszy z myślicieli uważał, iż ich dusza tam przebywająca jest pozbawiona świadomości i woli (Św. Augustyn, *De genesi ad litteram*, [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XXXIV., kol. 355) w stopniu takim, w jakim posiadają je ludzie dorośli. Nie znaczy to jednak, że Św. Augustyn uważał, iż dzieci nie myślą w ogóle. Sądził, on jednak, że nie są one wolne i świadome, co rozstrzygnął w 5. rozdziale XIV księgi *O Trójcy*, gdzie mówiąc o duszy dzieci, konkludował, że ona nie może nie zauważyć, że jest, ale nie może rozważyć tego, czym jest (zob. *tenże* 1996, s. 429 i n.). Św. Augustyn pisał ponadto: „Może więc w duszy być coś, czego obecności w sobie sama dusza nie czuje, i to przez jakikolwiek bądź okres czasu” (*tenże* 1999, s. 317) Ten sam temat podejmuje Descartes, kiedy pisze:

³¹ Zob. też. *Kto posiada rozum, nie może być pozbawiony myśli* (*tamże*, s. 511); Co do Descartes'a pisał on: „Racja, dla której wierzę, iż dusza myśli zawsze, jest tą samą, która każe mi wierzyć, że światło świeci zawsze., choćby nie było oczu, które je oglądają; że ciepło jest zawsze ciepłem, choćby nikogo nie ocieplało; że ciało, czyli substancja rozciągnięta, zawsze posiada rozciągłość; i że w ogólności to, co tworzy naturę danej rzeczy, jest w niej zawsze, jak długo ona istnieje. Tak więc łatwiej by mi było uwierzyć, że dusza przestała istnieć z chwilą, gdy — jak się sądzi — przestała myśleć, niż pojąć, iż mogłaby istnieć bez myślenia” (Descartes, List do Gibieufa z 19 i 1642, [w:] Kopania 2005, s. 209); oraz: „Ja jestem, ja istnieję, to jest pewne; jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym przestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć” (Descartes 1958, t. I, s. 34); jak również: „A umysł nie może nigdy być bez jakiejś myśli; może być wprawdzie bez tej lub owej myśli, ale nie bez żadnej: w ten sam sposób jak ciało ani przez jedną chwilę nie może być bez rozciągłości” (*tamże*, t. 2, s. 244).

Masz jednak, powiadasz, wątpliwości, czy wobec tego jestem zdania, że dusza nieustannie myśli. Lecz dlaczegoż nie miałaby nieustannie myśleć, będąc substancją myślącą? i cóż w tym dziwnego, że nie pamiętamy myśli, które miała w łonie matki lub w letargu itp., skoro nie pamiętamy nawet wielu takich, o których jednak wiemy, żeśmy je mieli, gdyśmy byli dorośli, zdrowi i czuwający. Do tego bowiem, aby sobie przypominać myśli, które miał umysł, trzeba, dopóki jest złączony z ciałem, aby w mózgu zostały wyciśnięte pewne ślady, a przypomnianie sobie zachodzi dzięki zwracaniu się i przybliżaniu do nich. Cóż zaś w tym dziwnego, jeżeli mózg dziecka lub człowieka znajdującego się w letargu jest niezdolny do przyjmowania tych śladów” (Descartes 1958, t. I, s. 420 i n.).

Inne jeszcze podobieństwo polega na fakcie, że obydwaj filozofowie nie wprowadzali różnicy między pojmowaniem substancji duszy, a jej czynnościami. Z tego powodu zarówno rozpatrywanie rzeczy samej, jak i jej działania, nie różni się od siebie. Św. Augustyn wyraził to w 34. rozdziale księgi *O umyśle i duszy* (Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XL., rozdz. XXXIV., kol 803), w której napisał, iż duch ludzki ma wiele nazw ze względu na swe różne czynności, a następnie stwierdził, że wszystkie jego władze są złączone w nim tak ściśle, iż stanowią jedną rzecz, której nadaje się różne nazwy w odniesieniu do różnych sposobów działania. Ten sam pogląd znajdujemy u Descartes’a, który pisał na temat umysłu:

A jest to jedna i ta sama siła, o której, gdy skierowuje się wraz z wyobraźnią do zmysłu wspólnego, mówimy, że widzi, dotyka, itd., jeżeli do samej wyobraźni, która jest wyposażona w różne kształty, mówimy, że przypomina sobie; jeżeli do niej również, aby nowe utworzyć, mówimy, że wyobraża sobie lub snuje pomysły, wreszcie, jeżeli sama tylko działa, mówimy, że rozumie (*tenże* 1937, s. 74).

Kolejną konsekwencją powyższych ustaleń jest fakt, że św. Augustyn, podobnie jak Descartes, uważając rozmaite chcenia duszy za różne sposoby jej myślenia, nie oddzielał woli od niej samej. Pisał na ten temat w 13. rozdziale wspomnianej wyżej księgi:

Zdolności myślenia i woli nie różnią się w rzeczy tak, jak różnią się w nazewnictwie, ponieważ te dwie władze składają się na jedną i tą samą duszę, której istota utrwała jej jedność, choć jej moce są różne. Cała istota duszy zasadza się na jej zdolnościach, które jednakowoż nie dzielą jej w żadnej mierze na części, ponieważ jest ona prosta i niepodzielna i jeśli czasem przypisuje się jej jakiś podział, winno się to rozumieć bardziej przez analogię nie zaś, że stanowi ona rzeczywiste złożenie. Dusza ma swe władze nawet przed wmięszaniem jej w ciało, gdyż one są jej naturą, nie stanowiąc w niej innej rzeczy, niż ona sama (*tamże*, rozdz. XIII., kol. 788 i n.).

Potwierdził to w 7. rozdziale owego dzieła, gdzie jeszcze wyraźniej zaznaczył, że wszystkie władze duszy mogą być zredukowane do dwóch, a mianowicie do pojmowania i woli, co wyraził w tych słowach:

Istnieją dwie rzeczy w duszy od niej nieodróżnialne, czyli rozum albo światło naturalne, które wszystko zna i rozróżnia każdą rzecz a ponadto zdolność naturalna woli, czy też wyboru, którą dusza posługuje się, aby pragnąć każdej rzeczy według rangi i stopnia, jaki ona posiada (*tamże*, rozdz. VII., kol. 784.; zob. też, *Prawda a światło umysłu*, [w:] *tenże* 1999, s. 806.).

Taką samą koncepcją woli posługiwał się Descartes, uważając ją za integralną władzę duszy, która gdy zwraca się ku czemuś, czego pragnie lub gdy odstępuje od tego, mówimy, że działa a nawet dokonuje osądu.³² Zauważmy, że również Określenie „naturalne światło umysłu” znajdujemy u niego samego. Ma ono wiele odczytań, jednak najważniejsze z nich odnosi się do siły władz poznawczych umysłu, co widzimy choćby w definicji ujęcia intuicyjnego, którą omawiany filozof zawarł w *Prawidłach do kierowania umysłem*:

Przez intuicję [pisał] rozumiem nie zmienne świadectwo zmysłów lub zwodniczy są źle tworzącej wyobraźni, lecz tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie pozostaje; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu, a ponieważ jest prostsze, pewniejsze jest nawet od dedukcji, chociaż, jak to wyżej zaznaczyliśmy, i tej nie może człowiek błędnie utworzyć (Descartes 1937, s. 29).³³

Warto w tym miejscu dodać, że obydwu filozofów różni podejście do kwestii skuteczności władz przyrodzonych. Z całą pewnością św. Augustyn uwzględnia stopień ich osłabienia przez grzech, czego Descartes w zasadzie nie czyni. Nie przeszkadza to św. Augustynowi uznawać je w pewnym zakresie, jednak w ostateczności (to jest ze względu na cel) domagają się one wsparcia ze strony światła ponadnaturalnego.³⁴ U filozofa francuskiego takie wsparcie w ogóle nie jest brane pod uwagę (również ze względu na cel), a pełnia stosowności rozumu gwarantowana jest jego naturą. Co zaś tyczy się woli, to ma ona gruntowne znaczenie w procesie powstawania błędów zarówno w jednej, jak i drugiej koncepcji. W obu przypadkach są one wynikiem źle użytej woli, bowiem, jak pisał Descartes:

³² „Wola rozważa” (por. Descartes 1958, t. 1., s. 81); chociaż: — „Wola nie rozumie, lecz jedynie pragnie” (*tenże*, List do Hyperaspistesta, pkt. 11, [w:] *tenże* 2005a, s. 32).

³³ Zdaniem św. Augustyna: „Rozum jest zatem jak gdyby wzrokiem umysłu, rozumowanie zaś — to poszukiwania przeprowadzane przez rozum, czyli wodzenie owym wzrokiem po przedmiotach, którym mamy się przypatryć. Toteż rozumowanie jest potrzebne do badania, rozum zaś — do widzenia” (Św. Augustyn 1999, s. 393); Podobnie gdzie indziej: „Rozum jest spojrzeniem duszy, którym ona sama, a nie poprzez ciało, ogląda prawdę. Rozum jest albo oglądaniem prawdy bez pośrednictwa ciała, albo samą prawdą, którą się ogląda” (*tamże*, s. 319).

³⁴ Na ten temat, zob. Gilson 1930, s. 88 i n.; zob. też: *Niewiedza i bezsilność, skutki grzechu pierwotnego*, [w:] Św. Augustyn 1999, s. 627.

(...) tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej (*tenże* 1958, t. I, s. 78).

Pamiętamy, że to właśnie różnica zakresów woli i intelektu skończonego powodują, iż w wydawaniu sądów umysł często wnioskuje o rzeczach, które ujmują wolę, lecz nie wolą i rozumem jednocześnie.³⁵ Jednak ograniczenie się do treści jasnych i wyraźnych chroni człowieka od pomyłki, a jest to niczym innym, jak zwróceniem się ku temu, co w nas od Boga pochodzi.

Inne podobieństwa biorą się z faktu uznania niematerialności duszy i polegają na tym, że zarówno Descartes jak i św. Augustyn uważali, iż dusza nie może zajmować żadnej przestrzeni, co ma znaczenie dla wyjaśnienia jej związku z ciałem, w którym jest co prawda obecna cała w każdym z jego fragmentów, lecz nie poprzez rozciągłość. W 5. rozdziale książki *O poznaniu prawdziwego życia* św. Augustyn pisał:

Ta dusza, która jest umysłem ludzkim, jest substancją bezcielesną, wnoszącą życie w ciało, niewidzialną, wyposażoną w zdolność odczuwania, będącą podmiotem zmian, jak również niezdolną do zajmowania miejsca w przestrzeni, niemniej jednak wrażliwą, taką, która nie może dać oddziaływać na siebie żadnej substancji mierzalnej, żadnej ilości, figurze ani kolorowi, wyposażoną w pamięć, rozum, pojmowanie, oraz nieśmiertelność.³⁶

Zajmowanie miejsca wymaga przestrzeni, którą można odnieść do jakiejś innej i większej, w której coś rozciągniętego chcemy pomieścić. W ten sposób, to, co jest w jakimś miejscu, odpowiada długością, szerokością oraz głębokością rozciągłości przestrzeni, która je otacza i jest w związku z tym ciałem; natomiast rozum nas poucza, że dusza jest niecielesna, tzn., że nie jest ciałem, ani częścią ciała, które może wypełniać przestrzeń — a zatem dusza w ciele nie znajduje się niejako rozpięta w nim na rozciągłość swojej substancji, ale jest w nim przez praktykowanie swoich decyzji.³⁷

Niezwykle ważną kwestią, która staje się kluczowa dla dualistycznej koncepcji, tak u św. Augustyna, jak i Descartes'a, jest problem oddziaływania jednej substancji na drugą. Aby jak najlepiej zrozumieć to zagadnienie, należy odnieść się do teorii percepcji, którą przedstawiają obaj filozofowie. Otóż w księdze o *wielkości duszy* św. Augustyn powiada, że:

³⁵ Co do św. Augustyna, zob. *Źródłem zła jest niewłaściwy wybór wolnej woli*, [w:] *tenże* 1999, s. 578 i 623.

³⁶ Św. Augustyn, *De cognitione verae vitae*, [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XL., rozdz. V., kol. 1009; Dusza to umysł inteligentny, zawsze żyjący, zawsze w ruchu, będący zawsze pewnym, że przez swoje życie, swe poruszenia nie może on niczego innego pojąć, jak własne myśli; jest niematerialna i niezdolna do zajmowania jakiegoś miejsca w przestrzeni (*tenże*, *De Spiritu et Anima*, [w:] *tamże*, t. XL., rozdz. XIII., kol. 788).

³⁷ Św. Augustyn, tak jak Descartes, uważał, że dusza obecna jest w całym ciele w tym samym stopniu; zob. *tenże* 1999, s. 333.

(...) wrażenie zmysłowe jest to doznanie ciała bezpośrednio uświadomione przez duszę. (Św. Augustyn 1999, s. 388)^(...) Chociaż wrażenie zmysłowe jest czymś innym od wiedzy, to jednak świadomość jest wspólna im obu, podobnie jak człowieka i zwierzę mimo wszelkich różnic łączy to, że są istotami żywymi. Uświadamiamy sobie bowiem wszystko, cokolwiek ukazuje się duszy czy to za pośrednictwem organów cielesnych, czy też w bezpośrednim poznaniu umysłowym. Pierwszy sposób przypisaliśmy wrażeniu zmysłowemu, drugi zaś uznała za swą własność wiedza. (...) Jeśli sobie coś uświadamiamy, nie zaraz powstaje wiedza, lecz tylko wtedy, gdy uświadamiamy to sobie drogą rozumową. Kiedy zaś ciało sprawia, że dusza uświadamia sobie bezpośrednio doznanie ciała, nazywamy to wrażeniem zmysłowym. Wiesz chyba, że zdaniem niektórych filozofów, i to nawet bardzo wybitnych, na nazwę wiedzy nie zasługuje nawet to, co pojmujemy umysłem, jeżeli poznanie nie jest tak pewne, że umysł nie da się od niego odwieść żadnym przeciwnym dowodem. (*tamże*, s. 397 i n.).³⁸

Św. Augustyn świadomy jest konsekwencji przyjętego dualizmu, którego zasadą jest podział na to, co stworzone i to, co wieczne, ale również na to, co choć stworzone to duchowe oraz to, co materialne. Odczuwanie staje się kluczem do zrozumienia swoistego charakteru duszy, a ukazanie, że wrażenia muszą być jej uświadomione, by zaistnieć, jest tutaj odpowiedzią na to, jak ona, nie mogąc dać na siebie oddziaływać ciała, wie wszystko i czuje wszystko tak, jakby czuła w nim i za nie.³⁹ W tym kontekście nie możemy więc mówić o doznaniach ciała, ponieważ wszystkie one są, o ile są, myśleniem lub postrzeganiem duszy, która uświadamia sobie te odczucia. Według Św. Augustyna:

³⁸ Gdy chodzi o doznania tego, co względem niej zewnętrzne, dusza zawsze obcuje jedynie z sobą samą. Ciało jako pierwiastek niższy nie może oddziaływać na duszę. Aby zatem dusza mogła mieć świadomość swego związku z ciałem, musi ona mieć w sobie ten rodzaj świadomości, który do ciała właśnie jest w niej samej odnoszony. Odczuwanie jest w związku z tym działalnością duszy przy okazji zmian w ciele a nie doznawaniem czegokolwiek od niego. Descartes natomiast pisał: „(...) dusza wszystkie swe poznania zdobywa dzięki refleksji dokonanej nad sobą, gdy chodzi o rzeczy duchowe, albo nad nastawieniami mózgu, z którym jest złączona, gdy chodzi o rzeczy cielesne, niezależnie od tego, czy te nastawienia zależą od zmysłów czy od innych przyczyn” (Descartes, List do Mersenne'a z 16 X 1639, [w:] Alquié 1989, s. 241).

³⁹ „*«Non latet»* oznacza właśnie, że dusza jest siłą duchową, zawsze czujną i obecną. Nie potrzebuje ona niczego od organów, które ożywia, żeby czuć. Wystarczy, że zmiany, którym podlegają te organy, nie uchodzą jej uwadze. Jednak z drugiej strony – wrażenie jest stanem biernym, choć jest nim również w innym znaczeniu, którego zazwyczaj się nie dostrzega: jest nim odczucie, jakiego doświadcza dusza w następstwie oddziaływania na samą siebie, które musi wykonywać ze względu na swe zjednoczenie z ciałem. To wrażenie, którego w żaden sposób nie może otrzymać gotowego z zewnątrz, musi dusza brać z siebie, a więc dla jego utworzenia musi dać również coś ze swej substancji” (Gilson 1953, s. 82.); oraz: „Czy, gdy chodzi o poznanie jednego z przedmiotów inteligencji, czy jednego z przedmiotów zmysłowych, zawsze poznanie odbywa się wewnątrz i z wewnątrz i nigdy nie wchodzi tam nic z wewnątrz” (*tamże*, s. 94). Lecz w ogóle: „Augustyn ucieka się do wrażenia tylko po to, by wyjaśnić treść naszego poznania rzeczy cielesnych. Rzeczy niecielesne, jak dusza i Bóg, znane są nam przez duszę” (*tamże*, s. 100).

Wizja powstająca w zmyśle ma w sobie coś duchowego, ponieważ nie mogłaby ona powstać bez duszy. Lecz nie jest całkowicie duchowa, gdyż czynnikiem kształtowanym jest zmysł cielesny (Św. Augustyn 1999, s. 342).

Tak zwane postrzeganie za pomocą zmysłów polega na tym, że w tym samym momencie, kiedy ciało jest dotknięte, w niematerialnym umyśle zachodzi coś, co temu odpowiada, a co nie jest jednak niczym z czynności cielesnych. W efekcie, to nie ciało odczuwa, ale dusza z powodu, czy lepiej rzecz: *przy okazji* ciała, wytwarzając w sobie samej ideę rzeczy, którą następnie odnosi na zewnątrz. Podobnie u Descartes'a:

Wiadomo już, że to dusza czuje a nie ciało; widzi się bowiem nieraz, że gdy jest pochłonięta jakimś uniesieniem czy też silną kontemplacją, ciało pozostaje bez czucia, jakkolwiek dotyka je wiele przedmiotów. Wiadomo zaś, że czuje nie dlatego, iż przebywa w członkach służących za narządy zmysłom zewnętrznym, lecz dlatego, że przebywa w mózgu, gdzie sprawuje władzę, którą zowią zmysłem wspólnym, jako że widuje się rany i schorzenia, które tylko mózg atakując porażają w ogólności wszystkie zmysły, chociaż reszta ciała nie jest przez to mniej żywotna i sprawna. Wiadomo wreszcie, że to za pośrednictwem nerwów docierają do duszy przebywającej w mózgu wrażenia, które przedmioty wywierają na zewnętrznych członkach, albowiem widuje się rozmaite wypadki, w których tylko jakiś nerw ponosi szkodę i które odbierają czucie wszystkim częściom ciała, gdzie ten nerw ma swoje rozgałęzienia, nie zmniejszając czucia w innych częściach (Descartes, fragment *La Dioptrique*, w polskim przekładzie s. Cichowicza, [w:] Alquié 1989, s. 206).

Widzimy zatem, że zarówno u jednego, jak i drugiego myśliciela spostrzeżenie, nazywane potocznie cielesnym, nie może powstać bez czynności ducha, i odwrotnie, choćby nawet było coś, co porusza nerwy naszego ciała, jeśli tylko owo uświadomienie nie zajdzie, nie będzie można mówić, iż miało miejsce. To właśnie nazywa się życiem ciała, w którym znajduje się dusza, a które polega tylko na tym, że ciało to może stać się uświadomione duszy w jej czynnościach, dzięki temu, iż układ, jaki tworzą obie te substancje, nie czyni ciała świadomym, a tylko daje duszy pojąć te rzeczy, które stykają się z ciałem.⁴⁰

Bardzo dobrym przykładem powyższego jest dialog *O muzyce*, gdzie w 6. księdze św. Augustyn mówi:

Otóż moim zdaniem dusza ożywia nasze ciało nie inaczej jak przez skierowanie ku niemu woli sprawczej. Nie sądzę, że dusza czegoś od ciała doznaje, natomiast sądzę, że działa na nie i w nim jako w poddanym z woli Bożej jej władzy (tamże, s. 678). [I dalej:] Wszelkie zatem rzeczy materialne, które z zewnątrz dostają się do naszego ciała lub z nim się stykają, wywołują zmiany nie w duszy, lecz w ciele (tamże); Krótko mówiąc, zdaje mi się, że dusza, odnosząc wrażenia cielesne, nie

⁴⁰ W tym też sensie św. Augustyn nazwał życie się duszy z ciałem „cielesnością” (zob. *tenże*, 1999, s. 701).

odbiera doznań od ciała, lecz na doznania ciała reaguje większym napięciem uwagi. Czynność ta – zarówno łatwa, jeśli doznanie sprzyja ciału, jak trudna, kiedy doznanie budzi w ciele rozdrażnienie – dociera do świadomości duszy. Otóż ten cały proces nazywamy czuciem zmysłowym (*tamże*, s. 679). [W końcu stwierdza on:] Odczuwanie to nic innego, jak ruch, który dusza odciska w ciele, przeciwny temu, który ono otrzymało od przedmiotów, o ile ona go ujmuje.⁴¹; [I dalej, że:] nie bez powodu zatem sądzimy, że przez czucie dusza uświadamia sobie własne ruchy albo czynności, albo działania, albo jak jeszcze można to inaczej trafnie nazwać (*Tamże*, s. 680).

Descartes myślał podobnie:

Otóż wszelkie działanie i odczuwanie w rzeczach cielesnych polega jedynie na ruchu lokalnym, który nazywamy działaniem, jeśli rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszającej, natomiast odczuwaniem, gdy rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszanej. Wynika z tego także, iż kiedy stosujemy te nazwy do rzeczy niematerialnych, trzeba rozważać w nich coś analogicznego do ruchu, a więc nazywać działaniem to, co przynależy do rzeczy poruszającej, a czymś takim jest chcenie w umyśle, natomiast odczuwaniem nazwać to, co przynależy do rzeczy poruszanej a takimi są poznanie intelektualne i wyobrażenie w tymże umyśle (*tenże*, List do Regiusa, List VI., z VI 1641 r., [w:] *tenże* 1996, s. 20).

W *Namiętnościach duszy* pisał natomiast:

Tak więc, chociaż istota działająca i istota doznająca są często zupełnie różne, jednakże działanie i doznawanie nie przestają być jedną i tą samą rzeczą, która ma te dwie nazwy ze względu na dwie różne osoby, do których można je odnieść (*tenże* 1986, art. 1., s. 65).

W odpowiedzi na *Plakat Regius'a* rozstrzygał:

(...) w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia, z wyjątkiem jedynie tych okoliczności, które odnoszą się do doświadczenia, dzięki któremu mianowicie sądzimy, że te czy inne idee, które mamy teraz obecne w naszym umyśle, odnoszą się do jakiś rzeczy znajdujących się poza nami; nie dlatego doprawdy, iżby te rzeczy wносиły je do naszego umysłu poprzez organa zmysłowe, lecz dlatego tylko, że dostarczają czegoś, co dało umysłowi okazję uformować je dzięki wrodzonej mu zdolności teraz raczej, niż kiedy indziej. Albowiem nic nie przychodzi do naszego umysłu od rzeczy zewnętrznych poprzez zmysły, prócz pewnych ruchów cielesnych (*tenże* 1996, s. 86)

Siłą rzeczy, następną kwestia, którą należy poruszyć w tej części pracy to problem wzajemnego oddziaływania obydwu substancji na siebie.⁴² Jest oczywi-

⁴¹ „A zatem czucie polega właśnie na odruchu ciała wobec zmiany, która w nim zaszła” (*tamże*, s. 683.)

⁴² W *O umyśle i duszy*, św. Augustyn pisał, że „duch i ciało mają pewne podobieństwo w kilku ze swoich części a mianowicie w części wyższej, czy bardziej szlachetnej, ciała

ste, że w świetle zasad, które przyświecają omawianym filozofom, nie może mieć ono miejsca, co wynika z samej już analizy pojęć, dotyczących duszy i ciała. Z drugiej strony widzimy i doświadczamy czegoś przeciwnego. Kluczowym staje się fragment z przytaczanego dialogu *O muzyce*, w którym św. Augustyn twierdził:

Co do mnie, to nie uznaję, że dusza w inny sposób ożywia ciało, niż przez fakt, że wnosi więcej uwagi i skupienia w to, co ona robi, gdy wrażenia ciała mają miejsce (Św. Augustyn 1999, s. 678).

Zdradzał on tym samym, że mechanizm oddziaływania dwóch substancji, należy rozumieć jako dokonujący się całkowicie w obrębie jednej z nich. Świadczy o tym również fakt, że:

Bóg najwyższy i prawdziwy mocą prawa niewzruszalnego i nieśmiertelnego (kieruje według niego wszystkim, co stworzył) podporządkował duszy ciało, duszę zaś sobie i tym sposobem poddał sobie wszelkie stworzenia. (...) Wszystko jednak czyni Bóg w sposób najsprawiedliwszy, z największym umiarem i harmonią, bez względu na to, jak się zechcą zachować ci, których dotyczy Jego działanie (*tamże*, s. 418 i n.).

Tak więc, poglądy tak Descartes'a jak i św. Augustyna na to, że nic nie dzieje się bez związku z mocą sprawczą Boga, choć mogą się różnić w sposobie wyrażenia, to są identyczne w ich istocie:

Otóż chcę powiedzieć, że wszelkie racje dowodzące istnienia Boga, będącego pierwszą i niezmienną przyczyną wszystkich skutków niezależnych od 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 udowodnić 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 (Descartes, List XV, do księżniczki Elżbiety, [w:] *tenże* 1995, s. 64). Co się tyczy wolnej woli, przyznaję, że myśląc jedynie o nas samych, nie możemy nie doceniać jej niezależności, kiedy jednak pomyślimy o nieskończonej mocy Boga, nie możemy nie wierzyć, że wszystkie rzeczy zależą od Niego, i że w konsekwencji nasza wolna wola nie jest od tej zależności zwolniona" (*tenże*, List XVI, [w:] *tenże* 1995, s. 68). I zanim

i w najniższej części duszy, w których te dwie substancje mogą się połączyć w związek osobowy, jednakowoż bez utraty i pomieszania ich własnych natur, ponieważ każda rzecz pragnie sobie odpowiadającej. Dlatego też dusza, która jest umysłem i mięso, które jest prawdziwym ciałem, mogą się zjednoczyć odpowiednio w swoich ekstremach, w których mają pewne podobieństwo, a mianowicie w części odpowiadającej fantazji lub wyobraźni duszy, która, nie będąc ciałem, jest jednak nieco podobna do niego, i w części zmysłowej ciała, która jest niemal duchowa, gdyż nie może się obejść bez duszy" (Św. Augustyn, *De Spiritu et Anima*, [w:] J.-P. Migne, P.L., t. XL., rozdz. XIV., kol. 789.; por. z Descartes'a koncepcją percepcji z *Prawideł*, Descartes 1937, s. 72 i n.).

jeszcze [Bóg] powołał nas na ten świat, znał już dokładnie, jakie będą wszelakie skłonności naszej woli, albowiem to On je w nas umieścił (*tamże*, List XVII, s. 73).

Na zakończenie tego, jedynie wstępnego, przybliżenia jedności ideowej myśli dwóch wielkich filozofów, pomny wszelkich różnic, jakie ich dzieła, wyrażę zrównoważoną nadzieję, że wiele z tego, co zostało tu przytoczone, odnosi się do rzeczywistych podobieństw w pojmowaniu przez nich prawdy filozoficznej. Introspektywny charakter postępowania Descartes'a i św. Augustyna, którego powodzenie oparte jest w pełni na związkach, jakie człowiek ma z Prawdą, wydaje się być wystarczającym tego poręczeniem. Natomiast dodam, że nie jest być może wielkim nadużyciem poczynić wieńczącą tę próbę analogię pomiędzy pierwszego z myślicieli „zamknięciem się w ogrzewanej piecem komorze”, w celu oddania się zagadnieniom metafizycznym, a drugiego modlitewnym skupieniem, jako również, jak to nazwał, „zamknięciem się w ciemnej komorze, czyli w głębi duszy” (por. Descartes 2008, s. 50 oraz św. Augustyn 1999, s. 434).

BIBLIOGRAFIA

- Alquié F. (1989), *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa.
- Augustyn św. (1999), *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków.
- Augustyn św. (1996), *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków.
- Augustyn św. (2010), *Epistolarum*, t. XXXIII; *De genesi ad litteram*, t. XXXIV; *De cognitione verae vitae*, t. XL; *De Spiritu et Anima*, t. XL; *De anima et ejus origine*, t. XLIV; [w:] J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, URL= <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>
- Chmaj L. (1937), *Okazjonalizm, geneza i rozwój*, Warszawa.
- Chmaj L. (1937a), *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Warszawa.
- Czajkowski S. (1930), *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, Warszawa.
- Descartes R. (1960), *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbbska, Warszawa.
- Descartes R. (1989a), *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa.
- Descartes R. (1995), *Listy do Księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa.
- Descartes R. (1996), *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa.

- Descartes R. (1986), *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa.
- Descartes R. (2008), *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa.
- Descartes R. (1937), *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa.
- Descartes R. (1937), *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Warszawa.
- Descartes, R.(2005), *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Kraków.
- Descartes R. (2005a), *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More`em*, tłum. J. Kopania. Kęty.
- Forge L. De La (2011), *Traktat o umyśle ludzkim, jego władzach, czynnościach oraz jego związku z ciałem*, tłum. T. Śliwiński, Kęty.
- Gilson E. (1953), *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa.
- Gilson E. (1930), *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris.
- Kopania J. (2009), *Szkice kartezjańskie*, Kraków.
- Platon (1958), *Fedon*, Warszawa, tłum W. Witwicki.

Tomasz Śliwiński

SOURCES OF DESCARTES' PHILOSOPHY IN ST. AUGUSTINE'S CONSIDERATIONS

In this article I analyze the similarities between S. Augustine's and Descartes' philosophy. In particular I consider their spiritual conceptions of mind, God, and cognition theory. The most important similarities between both thinkers concern the dualism of substances, *cogito/dubito* theory, and the conception of immortal human soul, like a thinking thing (*res cogitans*). Other similarities concern matter conceived as a theoretical construct of extension without thinking, cognition theory and mature knowledge, problems of falsehood and truth, theory of soul and senses perception, theory of mathematical eternal truths, the role of mathematics in nature description, their understanding the biological and spiritual points of view, the relation between human soul and body, limited human and unlimited intellect of God, intention and decision making, and also being and nothingness. The main feature presented in both theories is theocentrism and the role of God. Both conceptions belong to Christian Platonism, then have an anti-Aristotelian character, and can be considered as examples of the philosophy of mind.