

TOMASZ STEGLIŃSKI

Uniwersytet Łódzki

Instytut Filozofii

e-mail: tomasz.steglinski@filozof.uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-3407-0173

---

## Medycyna kartezjańska – jej cele i uwarunkowania<sup>1</sup>

**Abstract.** *The article deals with the less popular part of Descartes' philosophy, namely his medicine. Outlined, it has not reached its mature form. Its basic examples are above all the anatomical works of the philosopher: "Man," "Description of the Human Body" and in a sense the text of "Passion of the Soul"; in addition, several statements from "Dissertation on the Method" or "Metaphysical Meditations," finally some youthful letters. In the following text I try to link various threads in this area to answer some basic questions: what was Cartesian medicine supposed to be? What was its foundation? What beliefs and hopes did the author associate with this part of science? How did he want to build medicine on the solid grounds of his metaphysics? I divide the text of the article into two parts. In the first part I deal with the objectives medicine was to serve. I present its role in consolidating the view of the material nature of life and its impact on thinking in man. I present five main purposes of medical science, such as: self-knowledge; a pain relief technique; a way to extend life; neutralization of corporality as a state of mind; finally the existence of medicine as the basis for ethics. In the second part I talk about the methodological conditions of Descartes's rationalism. I show how it was possible to fund knowledge on the practical application of medical techniques. I try to show the effect of this perspective.*

**Keywords:** *health, body, corporeality, anatomy, rationalism*

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi ujęcie pewnych skrótowych wniosków z przygotowywanej przeze mnie aktualnie większej publikacji, poświęconej służebnej roli Kartezjańskiego *Cogito* względem całej materialnej natury człowieka, co jest wszak główną troską nauk medycznych. Książka zatytułowana *Res cogitans w służbie res extensa, czyli słowo o roli medycyny w koncepcie Descartes'a oraz kilku jego następców* ukaże się w Wydawnictwie Uniwersytetu Łódzkiego w 2019 r.

Przedmiotem mego zainteresowania jest zagadnienie ostatecznego przeznaczenia filozofii Descartes'a – słowem, problem jej celu i określenie nieprzekraczalnego punktu, w którego kultywacji zatrzymany ma zostać cały dynamizm służący rozwojowi wiedzy ludzkiej, aż po ten moment. Przyjąłem tutaj, że za takie jej zwieńczenie należy uznać medycynę. Usprawiedliwienie dla tego kroku odkrywamy w zaproponowanym przez samego filozofa planie rozwoju nauk, którego związłą formę przedstawia znany schemat, określany jako alegoria drzewa poznania. Został on zamieszczony w *Liście dedykacyjnym do Zasad filozofii* i ukazał medycynę jako jedną z trzech możliwych dziedzin wiedzy, do jakich zaliczane zostały jeszcze mechanika i etyka<sup>2</sup>. Ponieważ mechanika oraz fizyka wiążą się ze sobą bezpośrednio, można uznać je za wyraz jednej i tej samej tendencji, odnoszonej do znawstwa przyczyn i skutków wszelkich zjawisk w przyrodzie. W odróżnieniu od nich, nauki medyczne dowodzą, że wartość wyższą, od samej tylko orientacji w odniesieniu do przyrodoznawstwa, ma jego praktyczne zastosowanie, będące jego spożytkowaniem na rzecz poprawienia jakości życia ludzkiego. To operacyjne potraktowanie zasad poznania, obecne zwłaszcza w medycynie, staje się wyrazem najbardziej kluczowej intencji kartezjańskiej. Gdy natomiast chodzi o etykę, to jej sprawą zamierzam zająć się w innym miejscu, a teraz ograniczę się do podkreślenia, że może ona nastąpić dopiero po wymienionych typach poznania, bowiem jako wynik szczególnego stanu świadomości jest ona bezpośrednim następstwem ich skutecznego rozpoznania i zastosowania.

Zwróćmy się wobec powyższego do samej medycyny i rozpoznajmy główne cele, jakim ma służyć. Pierwszym z nich jest (1) samowiedza. Nauki z zakresu medycyny wchodzą w zakres informacji niezbędnych dla znajomości człowieka jako bytu cielesnego i choć muszą mieć one swe podstawy w metafizyce, ostatecznie lokują swój przedmiot w najdalszym możliwym od niej oddaleniu. To w tej części filozofii jej autor poważnie odnosi się do sfery materialnej jako konstytutywnej. Przesądza o tym naturalny rozwój wątków z myśli Descartes'a, zwieńczony przykładowo konstatacją z *Medytacji szóstej*, w której myślenie czyste ustępuje na zawsze zawilosciom odczuwania. Jej wyrażeniu towarzyszy ważne przewartościowanie, sprawiające, że pojęcie *Cogito*, wcześniej podawane jako definicja istotowa człowieka, zostaje uwikłane w interesy ciała, jemu podporządkowane i niemal całkowicie przez nie uprzedmiotowione (wcielone)<sup>3</sup>. Oznacza to, że od tej

<sup>2</sup> „W ten sposób cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki, przy czym mam tu na myśli najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości”. R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 367.

<sup>3</sup> „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

pory nie rozważa się już duchowości z osobną, lecz wskazuje, że jest ona ważna o tyle – by nie rzec: „tylko o tyle” – o ile może przysłużyć się ciału. Medycyna wyrasta więc z ostatecznej zgody na to, że interesujący naukę człowiek jest bytem cielesnym, w znaczeniu bycia duszą, ale tylko wcieloną, a badanie przyrody nie angażuje wiedzy odnoszącej się do którejkolwiek z tradycyjnych form duchowości<sup>4</sup>.

Powyższe nie zmienia jednak faktu, że w naukach biologicznych Descartes wciąż pozostaje filozofem świadomości, uznając cielesność tylko w takim zakresie, w jakim będąc istotą duchową, człowiek wchodzi w relację z samym sobą, w ramach różnych percepcji, nazywanych raz jasnymi i wyraźnymi, innym razem mętnymi postrzeżeniami. Tak przyjęta perspektywa poznawcza powoduje, że różnica między jednymi z należących do *res cogitans* myślami a pozostałymi jest tu taka sama, jak różnica między duszą i ciałem<sup>5</sup>. Innymi słowy, cielesność jest zawartością świadomości, odpowiadającą temu, co z faktu posiadania ciała wynika dla myślenia człowieka. Owe stany znamionują zasadnicze jakości, określające kondycję, w jakiej ciało, połączone z daną duszą, się znajduje. W chorobie ich skalę wyznaczają wyłącznie emocje, z których skrajne to przyjemność i ból. Jako typ urazowości, cielesność może i powinna być nazywana chorobą lub przynajmniej dolegliwością duszy.

Nie ma przesady w stwierdzeniu, iż tradycyjna dla dualizmu walka substancji zostaje przeniesiona przez Descartes'a w zasadzie wyłącznie na grunt medycyny. By była ona skuteczna, musi przybrać formę nie tyle wiedzy o cielesności – bo zdaje się, że takiej w ogóle być nie może, gdyby ta oznaczać miała samą sferę odczuć – lecz nauki o ciele, jako jej podłożu. Innymi słowy, dostęp do cierpiącej duszy polega jedynie na dostępności i poznawalności ciała, z którym jest połączona, a dostępność ta zależy od znajomości idei jasnych i wyraźnych rozciągłości, stanowiących domenę czystego myślenia. Medycyna pojawia się więc (2) jako odpowiedź na ból, który jest zjawiskiem psychicznym; ponadto (3) ma być używana w celu przedłużania życia, co polega na oddalaniu momentu, w którym ludzie wchodzi w okres starości, to znaczy, gdy ich ciała rozpadają się, a dusze coraz bardziej cierpią. Za starzenie się i rozpad odpowiadają przy tym zwykłe prawa

---

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”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczynionych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. K. Ajdukiewicz, M. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska, PWN, Warszawa 1958, s. 106.

<sup>4</sup> „Dowodzi to, iż dusza nie może wyzwolić żadnego ruchu w ciele, jeśli tylko wszystkie narządy cielesne, niezbędne do wykonania tego ruchu, nie są do tego gotowe, lecz – przeciwnie – gdy ciało ma wszystkie swe narządy gotowe do wykonania jakiegoś ruchu, zbyteczna jest dusza, by go wykonać. Toteż żadne ruchy, o których wiemy z doświadczenia, że nie zależą od naszej myśli, nie powinny być przypisywane duszy, lecz samemu tylko przestrzennemu rozmieszczeniu narządów”. R. Descartes, *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 80.

<sup>5</sup> Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 81.

przyrody, dzięki którym dochodzi do zużywania się ciała<sup>6</sup>. Traktowane jako maszyna, rozpoznawane i naprawiane ma być ono z udziałem tej samej wiedzy, która dotyczy planu fizyki w koncepcie filozofa. Skutki tego działania mają być jawnie odczuwalne jako poprawa komfortu myślenia, nazywana zdrowiem.

Descartes zrównuje więc w swej nauce rozumienie istoty człowieczeństwa z zakresem jego cielesności jako emocjonalności. Jest to o tyle godne uwagi, że przeciwstawieniu i zderzeniu ulegają tu dwie odmienne antropologie. Domena myślenia czystego, będąca dokładnie taką samą – i substancjalnie, i treściowo – co mająca miejsce w bytach wyższych, cała ich natura jest przeznaczana na zaangażowanie w niesienie pomocy materialnej kompozycji, z jaką w ludziach jest połączona. Tak więc na gruncie teorii mamy do czynienia z dwiema rozłącznymi substancjami, ale już przy uwzględnieniu emocji oraz przyjrzeniu się ich naturze i zrozumieniu ich znaczenia doświadczamy gruntownego zaprzeczenia dwoistości i upadamy pod ciężarem doznań, które przekreślają wolność wynikłą z niezależności substancji, jaką głosi dualizm. Wolność ta, z punktu widzenia żywotnych interesów człowieka, oznacza przede wszystkim brak bólu. W tym znaczeniu Descartes stwierdza – lub może nawet uskarża się – że nie jest w sytuacji dowódcy statku, jakim jest jego ciało, ale że ciało dowodzi nim samym, narzucając mu swoje dotkliwe formy zwierzchności, mącąc jego myśl i hamując wyższe aspiracje.

Prawdy rozumowe dowodzą więc z najwyższą pewnością niemożliwości uczuć, ale praktyka życia jeszcze silniej przekonuje, że człowiek jest psycho-fizyczną całością i że wspomniana wolność jest dla niego możliwa tylko w jednym przypadku. Należy on właśnie do medycyny i polega na takim stanie zdrowia ciała, w którym ciało nie dekoncentruje czynności duszy, wynikających z jej odnoszenia się samej do siebie, jako niepołączonej z ciałem. W tym sensie medycyna ma cel najodleglejszy w tym, aby (4) uczynić ciało nieobecny we wspomnianej sferze myśli, a więc by znieść przyczyny nie tylko bólu, ale i innych rozpraszających myśl czystą doznań. To zaś polega na przywracaniu pożądanego i naturalnego dualizmu i na walce ze skutkami – jak to uczony określił – jakby wmieszania w siebie dwóch substancji w człowieku. W ważnym sensie medycyna usuwa więc człowieka emocjonalnego i przywraca rozumnego, który staje się wyzwolony. Dzięki jej wysiłkowi ludzie przyszłości mieliby być wreszcie w realnym położeniu kapitana na okręcie, co oznacza zminimalizowanie, dzięki postępowi nauk medycznych, skutków jedności psycho-fizycznej.

---

<sup>6</sup> „[...] 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”. Ibidem, ss. 67–68.

By osiągnąć wspomnianą niezależność, należy zacząć od konsekwentnego uznania aktualnej podległości. Punktem wyjścia nauk medycznych jest taka antropologia, w ramach której następuje utożsamienie duszy z ciałem, a zatem uznanie za kluczowe tych jej myśli, które łączą człowieka duchowego ze światem materii. Na tym etapie wiedza o duchowości, zostaje ograniczona do wiedzy o jej związkach z najbliższą jej rozciągłością. Można powiedzieć, że chodzi tu o to, by nie tylko powiedzieć, iż odczuwa się ciało, z jakim jest się połączonym, jako swoje, ale by żywić przekonanie, że odczuwając owo ciało, odczuwa się pełnię samego siebie. Dusza tak postępująca staje się na wskroś cielesna, przede wszystkim dzięki udziałowi emocji, ale nie tylko. Tym, co przy ich zachodzeniu czyni ją taką w jeszcze wyższym stopniu, jest zgoda woli na spożytkowanie całej wiedzy, jaką z natury zawiera ludzka rozumność, na studiowanie mechanizmów powstawania uczuć, będących znakami chorób, w oparciu o badania nad samą rozciągłością. Zmierzamy więc do tego, żeby za cielesną, choć z innych powodów niż w chorobie, uznać również duszę zaangażowaną w rozważania natury przestrzeni, oznaczającej u Descartes'a całą materialność świata. Oznacza to, że pozbywszy się wszelkich dusz z przyrody, filozof doprowadza do tego, by jego własna dusza mogła uznać się już tylko za przyrodę i to w jakimkolwiek możliwym zakresie, to jest od uczuć począwszy, aż po geometryczne pojęcie natury jako przestrzeni. Dzieje się tak, gdyż tylko do rozważań na temat związków duszy z ciałem sprowadza się w nowej nauce wszelkie zastosowanie rozumu.

Na drodze od emocji do ich wyciszenia lub wygaszenia ma odbywać się marsz medycyny, służący wyzwoleniu duszy od ciała, na nowych – naukowych i niereligijnych warunkach. Mówiąc krótko, by transcendować cielesność, niepotrzebne będą już tak radykalne środki jak śmierć i ingerencja o charakterze cudu, dokonujące się dzięki zbawiającej wszechmocy, ale znajomość praw przyrody, którą człowiek wyleczony podporządkuje sobie możliwie całkowicie. Medycyna ma być zatem wiedzą o największym znaczeniu, a zarazem wiedzą ostatnią, która po osiągnięciu końcowych rezultatów ustanie i ustąpi miejsca (5) etyce – ostatniemu wśród wymienionych przez Kartezjusza owoców metody jego nauki. Etyka będzie możliwa dopiero, gdy technika zapanuje nad przyrodą, usuwając przyrodę w znanym nam wymiarze i pozwalając etyce, by stanowiła najwyższe uzasadnienie, czynione z pozycji natury, dla zakorzenienia tego, co ludzkie w obszarze przyrody opanowanej przez techniki medyczne.

Póki działa i wykonuje swe zadania, medycyna służy zatem integrowaniu człowieka z samym sobą jako ciałem oraz przedłużeniu istnienia i funkcjonowania tego ciała. Taka integracja, oceniana od strony ideowej, jest naturalistyczna i zmierza, by posłużyć się adekwatnym przykładem, w kierunku utożsamienia człowieka Descartes'a z człowiekiem-maszyną La Mettriego. Jest to konieczny warunek powodzenia medycyny, bowiem tak tylko człowiek zostanie poznany i ujarzmiony. Warto nadmienić, że ojciec nauki nowożytnej podkreśla, iż poza danymi objawienia,

które on sam metodycznie pomija, nie istnieje już nic, co byłoby zakresowo równe niewspomożonemu przez łaskę namysłowi, zdradzającemu związku człowieka nie tyle z Transcendencją, bo te są jawne, ile z przeznaczeniem, służącym jej osiągnięciu, rozumianym jako powinność. Przeciwnie, samo wyposażenie inteligencji skończonej, którego źródło natywizm kartezjański lokuje w Pierwszej Przyczynie, nie pozostawia jakiegokolwiek innego wyboru, poza realizowanym przez zamysł tego właśnie filozofa. W przeciwieństwie do niepewności losów pośmiertnych, nieujawnionych w dostępnej nam wiedzy, znajdujemy w niej całkowite odsłonięcie woli Bożej w odniesieniu do przeznaczenia człowieka, jako formy zależnego od niej stworzenia. Zdaniem Descartes'a, będąc składową natury, człowiek ma stać się na początek metafizykiem, by móc być fizykiem, następnie zaś lekarzem, a na koniec etykiem.

Znamy już cele, pomówmy teraz o uwarunkowaniach. Fizyk jako przyrodnik o spojrzeniu i umysłowości matematyka, rozpatruje naturę w siatce właściwych sobie pojęć. Jest to o tyle ważne, że zważywszy na to, iż mają one charakter aprioryczny, dotyczą modelu, w jakim całość konstrukcji ludzkiej maszyny zostaje ujawniona i wyjaśniona. Model myślenia i maszyna jako taka stanowią tu dwie strony tego samego ujęcia, w ramach którego mamy do czynienia z anatomią. Nie jest to jednak wszystko. Każdy ze stanów odpowiadających przykładom, o jakich mowa, jest też jeszcze szerzej pojmowany jako same tylko prawa przyrody. Oznacza to, że prawa te są odwzorowane co najmniej dwójako, to znaczy w ludzkim myśleniu oraz w zachowaniach materii, wszędzie stanowiąc to samo, a mianowicie, będąc „ładem, odcisniętym przez Boga na stworzeniu” (definicja Natury<sup>7</sup>). Warto w związku z tym przyjąć jako pewnik, że świat Descartes'a jest maszyną tylko dlatego, że prawa przyrody czynią go maszyną. Mając to ustalone, przekonujemy się również, że redukcja tego typu nie pozwala na wypracowanie, w odrębnym trybie, zasad autonomicznej biologii lub na specjalne potraktowanie zagadnienia życia – inne niż to jest możliwe w fizyce. Powzięta przez uczonego idea *mathesis universalis* czyni wiedzą to tylko, co w sposób konieczny wynika z jej podstaw i założeń. Dzięki temu nasze poznanie nigdy nie odnosi się bezpośrednio do realiów, a jedynie uchwytuje je przez analogię, jaką zakłada się między doskonale poznawalnymi przez nas konstruktami naszego czystego myślenia a pozaumysłową rzeczywistością, o której z ich udziałem domniemujemy. Za zgodność treści tej wiedzy z rzeczywistością poza nami, której jest ona przeznaczona, całkowitą odpowiedzialność w koncepcie Descartes'a bierze nie człowiek, lecz Bóg. Jest to przekonanie do tego stopnia silne, że po jednorazowym uznaniu

<sup>7</sup> Por. R. Descartes, *List do Villebressieu*, w lecie 1631 r., w: F. Alquie, tłum. S. Cichowicz, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 190. To samo przekonanie zawierają *Medytacje*: „Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga albo [„i” w tekście oryginału – T.S.], ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych”. R. Descartes, *Medytacje...*, t. 1, s. 106.

Boga za prawdomównego, na żadnym etapie uprawiania refleksji naukowej nie problematyzuje się go więcej<sup>8</sup>. Filozof poznaje ład inteligibiliów, do niego odnosi empirię i stawia znak równości między modelem, w jakim on działa – jest nim dodajmy rozumowanie jako natura umysłu – a samą przyrodą, która również powinna rezonować w sposób czytelny, zamysłem swego duchowego Stwórcy. Ten znak równości pochodzi z przekonania, że idee, w jakich ujmujemy rzeczy, są dla nas – by posłużyć się tu wygodnym i z pism uczonego zapożyczonym skrótem myślowym – tym samym, co owe rzeczy<sup>9</sup>. W prostocie i skuteczności tego przekonania zawiera się natychmiastowe przejście od realiów spoza modelu myślenia do ostatecznie samego tego modelu jako realiów. Przekonanie filozofa nie posiada dla siebie alternatywy i polega na tym, iż to rozum w nas zapewnia, że jeśli cielesny człowiek nie jest maszyną, nauka o nim jest niemożliwa. Jeśli zaś stanowi on automat, wiedzę o nim udostępniają nauki medyczne, ujawniane jako anatomia z zapleczem dynamizującej ją mechaniki. Anatomia jest odpowiednikiem kosmologii w zakresie mikrokosmosu, jakim jest ciało człowieka.

W przedmiotowych tekstach Descartes'a występuje kluczowy dla określenia stanu normy termin *disposition*. Oznacza on ułożenie części, które, co oczywiste, zawsze ma miejsce, ale nie zawsze zgodne jest z założonym ogólnie przez Stwórcę porządkiem, a więc znanym lekarzowi modelem. Związana z faktycznym stanem rzeczy sytuacja polega na tym, że choroby mogą dokonywać się w ramach praw przyrody, ale ich leczenie również może mieć miejsce tylko w związku z tymi prawami. Na podstawie tego należy wnosić, że pewna forma ukształtowania ciała oznaczać musi to samo, co zdrowie, a jej utrata to samo, co choroba. Medyk jest więc przywracającym właściwy stan fizykiem, wzorującym się nie na obserwacji materii (tu jest możliwa zakładana wadliwość), lecz na idei, w którą wyposaża go Bóg. To właśnie pozostaje charakterystyczną cechą całej kartezjańskiej koncepcji oraz wyjaśnia jej wewnętrzne reguły i sposoby jej zabezpieczenia przed zagroże-

---

<sup>8</sup> W swoim *Świecie* pisał wprost, że przypisuje naturze pewną autonomię: „Wiedźcie zatem na początek, że przez Naturę nie pojmuję wcale jakiejś bogini, czy jakiejś innej, wymyślonej siły, ale to, że posługuję się tym słowem dla oznaczenia samej tylko materii, jaką ją rozważam ze wszystkimi jakościami, które jej przypisałem pojętymi razem, i pod tym warunkiem, że Bóg zachowuje ją nadal w ten sam sposób, w jaki ją stworzył. A ponieważ z tego tylko, że w ten sposób On ją podtrzymuje, wynika konieczność zachodzenia licznych zmian w jej częściach, które, jak sądzę, nie mogą być właściwie przypisane aktywności Boga, ponieważ ona nie zmienia się wcale, przypisuję je zatem Naturze, a reguły, według których zachodzą owe zmiany nazywam prawami Natury”. R. Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Aureus, Kraków 2005, s. 58.

<sup>9</sup> „Będąc pewny, że nie mogę dojść do żadnego poznania tego, co jest poza mną, jak tylko za pośrednictwem idei [...], wystrzegam się bezpośredniego odnoszenia mych sądów do rzeczy i niczego pozytywnego im nie przypisuję, czego bym wcześniej nie spostrzegł w ich ideach, lecz sądzę zarazem, że to wszystko, co znajduje się w tych ideach, istnieje koniecznie w rzeczach”. R. Descartes, *List do O. Gibieufa* z 19 stycznia 1642 r., w: J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2009, s. 207.

niami błędem bądź inną, konkurencyjną nauką. Nie znaczy to jednak, że uczony nie inspirował się żadną zastaną przez siebie wiedzą. Bez trudu można wskazać na istniejące u niego zapożyczenia i zastanowić się, jakie znaczenie ma to, że w swojej nowożytnej teorii medycznej filozof taki jak Descartes korzystał z wielu elementów obecnych w tradycji, jak również można zapytać o znaczenie błędów, jakie w związku z tym, lub już bez związku z badaniami innych, na własną rękę popełnił<sup>10</sup>.

Ważne pytanie o inspiracje i błędy można rozstrzygać przy tym na korzyść filozofa. Zdaniem samego uczonego jego myśl znamionuje nieznaną w filozofii przed nim pewność. I rzeczywiście, nawet współczesny czytelnik jego pism ma świadomość jej obecności. Powodzenie teorii zaprezentowanej przez Descartes'a polega na jej konsekwentnej budowie wewnętrznej, zabezpieczonej koniecznościowym charakterem wnioskowań, jakie wyprowadza się z pierwszych zasad: „idzie [bowiem – T.S.] o poszukiwanie pierwszych przyczyn i prawdziwych zasad, z których można by wywieść racje tego wszystkiego, co zdolni jesteśmy poznać. I zwłaszcza tych, którzy nad tym pracowali, nazwano filozofami”<sup>11</sup>.

Musimy w związku z tym uznać, że uczoność typu kartezjańskiego spełnia się w konsekwentnym wmyślaniu się w przedmiot badań o tyle, o ile można wydobyć go z tego, co znane jako pierwsze i dane samo przez się. Mamy zatem co najmniej dwie płaszczyzny, z których możemy oceniać rozstrzygnięcia interesującej nas myśli medycznej. Jedna polega na immanentnych dla systemu warunkach jego fundowania i rozwoju – tu Descartes ma wciąż wyłącznie rację, a jego konstrukt jest ponadczasowy. Druga przynależy do przyszłych względem jego dorobku odkryć i płynących z nich wniosków, bywa że wysoce szkodliwych dla planu pierwszego. Skutkuje to tym, że oceniany z dzisiejszego punktu widzenia dorobek medyczny filozofa francuskiego może być pomniejszany, a nawet – poza pewnymi ideami – całkiem dyskredytowany. Broniąc filozofii, skupię się na pierwszym aspekcie oceny.

<sup>10</sup> Descartes dążył do utrzymywania znajomości z lekarzami. Miał ich kilkudziesięciu. Oprócz tego bezsprzecznie czytał wiele z zakresu medycyny. Wszystko to jednak nie przeszkadzało mu napisać: „I w rezultacie, rozważyłem nie tylko to, co Wesaliusz i inni odkryli w anatomii, ale również wiele rzeczy bardziej szczegółowych, niż te, które oni opisali, a które to zauważyłem czyniąc osobiście sekcję rozmaitych zwierząt. Jest to badanie, któremu poświęcałem się często od jedenastu lat i sądzę, że nie znajdzie się żaden medyk, który tak wnikliwie to zobaczył, jak ja”. R. Descartes, *List do Mersenne'a*, ze stycznia 1639, w: R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. II, wydanie przygotowane przez Ch. Adama i P. Tannery'ego, t. I–XI, lata edycji 1897–1909, s. 525. Wskazuje się jednak na liczne zapożyczenia, jakie występują u Descartes'a. Wymienię tu tylko wiodące. Należą do nich: teoria humoralna, teoria korpuskularna, teoria przewodnictwa nerwowego, teoria pneумы lub tchnień życiowych, teoria ciepła przyrodzonego w sercu, elementy teorii celowości w naturze – zagadnienie zamysłu Stwórcy wobec niej.

<sup>11</sup> R. Descartes, *Medytacje*, *List do ks. Picot*, w: idem, *Zasady filozofii*, s. 358. W tych samych jednak *Zasadach* znajdziemy napomnienie, by to, co wynika z założeń poczynionych w celu wyjaśnienia wszystkich zjawisk, nie odbiegało od doświadczenia. Ibidem, s. 122.



Otóż siłą i słabością zajmującej nas teorii jest to, że uczony racjonalista uznawał za jedynie obowiązujące go kryteria wrodzone myśleniu naukowemu wytyczne, które nie mogły zostać skorygowane żadnym rodzajem zewnętrznego doświadczenia. Ponadto, nawet jeśli przyjął je wyłącznie arbitralnie, trudno dziwić się, że zadaniem posługującego się nimi badacza było dostosowanie do nich wszelkich faktów empirycznych, ponieważ prawda jakiegokolwiek zjawiska dostępnego w obserwacji, podobnie jak prawda myśli, jakie można by podjąć w ramach refleksji, całkowicie podporządkowane były zasadom kartezjańskiej metafizyki. Zauważmy i potraktujmy poważnie to, że były one ważne i obowiązywały bez względu na istnienie świata i opisywanych przez innych fizyków jego składowych. W tym również sensie nie było sporu między Descartes'em i dowolnym filozofem, ponieważ tylko ten pierwszy reprezentował jedyne racje.

Najbardziej spektakularnym i symbolicznym momentem kolizji idei jego anatomii z przykładowymi teoriami tamtych czasów były różnice w opisie fenomenu ruchu serca i znana polemika z Harveyem. Na tym przykładzie przekonujemy się, że opis, jaki podał uczony francuski, miał przede wszystkim znaczenie przydane integralnej części filozofii, którą autor ten stworzył. Podobnie jak czynił to na stronach swego *Traktatu o świetle*, pisząc, iż skoro tylko idea ruchu Ziemi okazałaby się fałszywa, cała jego na niej oparta filozofia również taką by była. W *Opisie ciała ludzkiego* podnosił temat ruchu serca i od prawdziwości jego eksplikacji uzależniał całą swą myśl medyczną<sup>12</sup>.

Biologia przedstawiana na warunkach mechaniki ukazywała pracę tego organu jako zachodzącą i ujętą w ramach geometrycznej fizyki. Teoria ta dawałaby się przedstawiać w całości za pomocą matematyki, w odniesieniu do ruchu materialnych drobin, traktowanych jako punkty w przestrzeni. W związku z tym w żadnym przypadku nie mogła uwzględniać niezależności organu, który działałby sam z siebie. W porównaniu do opinii Descartes'a w ogóle nie było ważne, czy Harvey ma rację. Dla oddalenia jego stanowiska wystarczyło, że posługiwał się on pojęciem zdolności serca, jaką jest jego kurczliwość (*contractilité*). Zakładała ona pewne zastane i konstataowane „dzianie się”, pewną akcję, której badacz jest świadkiem, a serce przedmiotem. By działanie to stwierdzić, trudno mówić o innej niż empiryczna metodzie, ponieważ w empirii obserwujemy zachodzenie pewnych procesów, które nie muszą być zrozumiałe dla intelektu, ale ich skutki dają się bez problemu obserwować zmysłowo. Gdy mówimy, jak Harvey, że „serce się kurczy, bo w nim powoduje to jego kurczliwość”, zdaniem Descartes'a nie wyjaśniamy zasady jego działania, a tylko orzekamy o tym, co jawi się w naszym postrzeżeniu.

<sup>12</sup> „Jest wszakże rzeczą tym ważniejszą głębiej poznać prawdziwą przyczynę ruchu serca, że bez tego niemożliwa jest żadna wiedza z zakresu teorii medycyny, ponieważ wszystkie inne czynności zwierzęce od niego zależą, jak jasno tego dowiodą kolejne rozważania”. R. Descartes, *Opis ciała...*, s. 97.

Dokładnie na tej samej zasadzie moglibyśmy powiedzieć, iż widzimy, że Słońce krąży wokół Ziemi.

W opinii filozofa francuskiego ten sposób myślenia nie jest naukowy i stanowi przykład pozostałości scholastycznej, której cechą charakterystyczną jest brak inwencji po stronie uczonego, a dominuje jedynie jego skłonność do ulegania zmysłowym wizerunkom zdarzeń. W miejsce tego nauka nowożytna prezentuje ich racjonalne ujęcie i wyjaśnia zasady, na jakich mają miejsce<sup>13</sup>. Przyroda może zostać wyjaśniona tylko w rozumowaniu. Co zaś się tyczy obserwacji, to nawet jeśli doświadczenie i eksperyment stanowiłyby w jakimś sensie początek działalności badawczej, czemu filozof francuski nie zaprzecza, dopiero kwestia właściwej interpretacji tego, co się widzi, nosi miano nauki, pozostając inna w teorii Descartes'a i inna w teorii niekartezjańskich uczonych. W związku z tym należy podkreślić, iż nigdy nauką nie jest suma faktów empirycznych, ale jej pojęciowe uogólnienie, które zawsze powinno należeć do rozumu<sup>14</sup>. Zresztą, nie do pominięcia jest również to, że od siły rozumu zależy, czy jego celne dedukcje w jakikolwiek sposób zainspirowane są uprzednimi oględzinami tego, co nazywamy przyrodą, a co tylko imituje to, co powinno być wyłącznie pomyślane. Co interesujące, w rozumieniu filozofii Descartes'a nikt nie jest w stanie badać serca jako takiego, to znaczy ujętego na zasadzie rzeczy samej w sobie<sup>15</sup>. Ograniczony aparaturą pojęciową badacz może przypisywać doświadczeniu właściwy bądź wadliwy zasięg myśli. Polega to na tym, że Francuz przypisuje obszarowi doświadczenia myśli wywodliwe z samego intelektu, a Anglik myśli niższego rzędu.

Podkreślmy w odniesieniu do metodologii kartezjańskiej, że jej procedura nie polega zatem na czynieniu obserwacji i nowych odkryć, ale na lepszym, to jest właściwym i ostatecznym pomyśleniu o przedmiocie badań, w porównaniu

<sup>13</sup> „Zakładając, że serce się porusza w sposób opisany przez Harvaeusa, należałoby [...] wyobrazić sobie sprawiającą ów ruch pewną zdolność, której natura jest znacznie trudniejsza do zrozumienia niż to wszystko, co zamierza on przez zdolność tę wyjaśnić [...]” Ibidem, s. 96.

<sup>14</sup> „Doświadczenie zdobywamy o tym wszystkim, [...], co w ogóle dochodzi do naszego rozumu już to skądinąd, już to z refleksyjnego rozważania przez rozum siebie samego. Tu należy zaznaczyć, że rozumu nigdy nie może omylić żadne doświadczenie, jeżeli tylko rzecz, która mu się nasunęła, ściśle ujmuje przy pomocy intuicji, stosownie do tego, jak ją ma czy to w sobie samym czy w wyobraźni, i jeśli ponadto nie sądzi, że wyobrażenia wiernie oddaje przedmioty zmysłowe, ani też, że zmysły przyjmują prawdziwe kształty rzeczy, ani wreszcie, że rzeczy zewnętrzne są zawsze takie, jakie nam się ukazują; w tych wszystkich bowiem wypadkach narażeni jesteśmy na błąd”. R. Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Skład główny Księg. Kasy im J. Mianowskiego, Warszawa 1937, s. 82.

<sup>15</sup> „Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenia zmysłowe odnieść jedynie należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że wprawdzie ukazują nam zazwyczaj, w czym ciała zewnętrzne mogą dla niego być pożyteczne a w czym szkodliwe, to jednak nie informują nas o tym – chyba czasem tylko i przypadkowo – jak one istnieją same w sobie. Tak więc łatwo pozbedziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura”. R. Descartes, *Zasady filozofii*, s. 53.

do tego, jak czyniono to dotychczas. Posiadacz intelektu skończonego, takiego, o jakim naucza Descartes, znajduje się w bardzo specyficznym położeniu, które można nazwać „monadycznym”. Nie wie, po pierwsze, jak mają się należące do niego mechanizmy myślenia względem decyzji Boga i Jego Inteligencji. Po drugie, nie wie, w jakim stosunku pozostają do praw rządzących światem, gdyż te poznaje on, wmyślając się w siebie. Sytuacja taka sprawia, że uczony może brać odpowiedzialność wyłącznie za odtworzenie planu poznania, w oparciu o jego wrodzoność, z pełną świadomością tego, że poznanie owo jest zawsze nieadekwatne wobec poznania, jakim dysponuje Stwórca i bardzo możliwe, że nie pokrywa się z tym, jak funkcjonuje świat rzeczy znajdujących się w sensie absolutnym poza podmiotem, co zresztą czyni je coraz mniej ważnymi. Oznacza to izolowany charakter nieprzekraczalnego porządku myśli takiego podmiotu, symptomatyczny dla odrzucenia klasycznej definicji prawdy i dla klasycznych form idealizmu. Ostateczne zatem odniesienie się do badań empirycznych i doświadczeń na tym poziomie refleksji, a więc w nauce samej, nie jest w ogóle kwestią wyboru. Jeśli inni uczeni postępują w ten sposób, oznacza to, że pozostają w sferze przygotowawczej i nie są w stanie zbudować wiążących wniosków w postaci zdań pewnych nauki, chyba że bezwiednie i przypadkiem.

Na zakończenie chciałbym wyartykułować pewne wnioski z poczynionego w artykule krótkiego przeglądu, służącego wyłonieniu ducha i charakterystyki nauki kartezjańskiej, której przedmiotem była medycyna. Jako pierwsze nasuwa się to, że kompetencje uprawniające Descartes’a do podejmowania się badań nad tą szczególną dziedziną wynikały z faktu, iż był filozofem, nie zaś lekarzem. W tym znaczeniu nie tylko mógł, ale wręcz był zobowiązany do zajmowania się wieloma aspektami każdej z dyscyplin szeroko pojmowanej wiedzy. Także kwestie budowy i funkcjonowania organizmu ludzkiego musiały znaleźć swe odzwierciedlenie w planie nauki, jaką zaprezentował. Ich jakość oraz znaczenie dla rozwoju całej medycyny uważam za drugoplanowe, czego pewne symptomy zdradzałem w tekście. O wiele bardziej liczyła się dla mnie sama atmosfera myśli tego autora, dzięki której zaproponował on świadomą argumentację, służącą dowartościowaniu tego zakresu nauk o przyrodzie, który przyczynia się do wydłużenia trwania i podniesienia jakości życia ludzkiego. W ten sposób kartezjańska filozofia medycyny staje się filozofią życia ziemskiego, apoteozą zastanej w ramach natury aktualności i tę część dorobku ojca doby nowożytnej należy uznać za bezsprzecznie optymistyczną i postępową. To jednak nie wszystko. Towarzyszy jej również pewna pretensja, mająca swą przyczynę w rozpoznaniu przez Descartes’a ograniczeń, niepozwalających na przekroczenie perspektywy doczesności, nawet wtedy, kiedy człowiek zużywa całą moc swego rozumu. Znamienne wobec tego jest dla kartezjanizmu, że zasady, którymi posługuje się uczony, czynią z nauki nie tylko ważny element światopoglądu przyszłości, ale praktycznie przyczyniają się do izolowania tego, co ludzkie, od wszelkiej tajemnicy, pogłębionego przez nią sensu czy rozmaitych form

niewymierności, które cechują prawdziwy, a nie tylko stworzony Byt. W skrócie mówiąc, rozum kartezjański, im bardziej jest zaangażowany w pracę, tym bardziej konsekwentnie i nieodwracalnie przeznaczają człowieka jego własnej cielesności. W tym kontekście medycyna staje się w niespotykanym wcześniej stopniu szczytowym osiągnięciem wiedzy na temat istoty oraz przeznaczenia całego naszego gatunku. W świetle tego słuszne jest pytanie: „Czyż medycyna nie staje się w coraz większym stopniu jedyną religią człowieka?”<sup>16</sup>.

## Literatura

- Alquie F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989.
- Descartes R., *List do Mersenne’a*, ze stycznia 1639, w: idem, *Oeuvres de Descartes*, t. II, wydanie przygotowane przez Ch. Adama i P. Tannery’ego, t. I–XI, lata edycji 1897–1909.
- Descartes R., *List do O. Gibieufa* z 19 stycznia 1642 r., w: J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2009.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1–2, tłum. K. Ajdukiewicz, M. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Skład główny Księg. Kasy im J. Mianowskiego, Warszawa 1937.
- Descartes R., *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Aureus, Kraków 2005.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002.

---

<sup>16</sup> J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 43.