

ТРИБУНА ЗАРУБІЖНИХ УЧЕНИХ

Dr **Jakub Bartoszewski**

Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna
w Sieradzu

KARTEZJAŃSKI DUALIZM A PROBLEM GODNOŚCI CIAŁA

1.

Za podstawowe elementy ontycznej struktury człowieka Kartezjusz uznała substancję. Jest więc kontynuatorem tradycji sięgającej początków filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Autor *Rozprawy o metodzie* traktuje zarówno ciało, jak i duszę jako elementy realne, nie sprowadzając jednego do drugiego¹. Przy tym sądził, iż te elementy podmiotu mogą występować jako oddzielne substancje. Tym samym filozof lokuje się wśród myślicieli o proveniencji odmiennej aniżeli zwolennicy koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej, którzy istotę ludzką rozumieli jako złożenie bytowe istniejące w sobie, ale nie przez siebie, czyli *ens per se*².

Kartezjusz przyjmuje, że podstawą ciała jest rozciągłość. Jednak w systemie francuskiego filozofa pojęcie materia ma wiele znaczeń. Autor odnosił je zarówno do określenia ciała człowieka, jak i na oznaczenie materii. Nie czuł potrzeby posłużenia się innym terminem³. Konieczność taka pojawiła się nieoczekiwanie i wiązała się z Misterium Eucharystii. Wówczas autor *Rozprawy, in extenso* musiał dokonać rozróżnienia między *corpus personae*, a *corpus* rozumianej jako materia. Był również zmuszony wziąć pod uwagę sam fakt cielesności jako pewnego rodzaju bytu w sensie

¹ Por. J. Bartoszewski, *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, *Seminare* 23(2006) s. 151.

² Zob. S. Wroński, *Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u św. Tomasza z Akwinu*, *Studia Mediawistyczne* 22(1983)z. 2, s. 113–142; Zob. także. M. A. Krapiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 119; Zob. także, S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany* (wykład w Laskach), Kraków 1983, rozdz. XIII-XV, s. 114–138; Zob. także, S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1998, s. 422–443.

³ Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 33–34.

metafizycznym. Stąd też, kiedy pisał list do Ojca Meslanda dotyczący misterium *corporis et sanguis*, mówił o ciele w ogóle i rozumiał przez to określoną część materii, czyli wielkość, która dotyczyła całego świata.¹

Zgodnie z tym ujęciem, jeśli od wielkości zostanie odjęta najmniejsza część, to natychmiast podmiot stykający się z tą rzeczywistością osądzi, że ciało jest mniejsze i nie jest już całkowite. Inaczej mówiąc, jeśli jakaś cząstka tej materii zostanie zmieniona, wówczas należy sądzić, że ciało nie jest już całkowicie takie samo, czyli *idem numero*.² W wyniku tego ciało jest nie tylko wieloznacznym wyrażeniem, ale i najkrócej ujmując jest układem mechaniczno-cieplno-pneumatyczno-hydraulicznym.³

Nasz autor zwraca także uwagę na to, że materia jest w ciągłym ruchu «ciało ma jeden tylko właściwy sobie ruch, (...) i w spoczynku będących do niego ciał, (...) uczestniczyć może w niezliczonych innych ruchach»⁴. Wprawdzie ciało, jak zauważył Kartezjusz, posiada formy, ale tylko przejściowe, plastyczne. Cechują je zatem pełne atrybuty, które mogą być opisane adekwatnie, wyczerpująco, w odizolowaniu od *res cogitans*.⁵ Ciało podlega prawom fizyki, są to: prawo bezwładności, prawo ruchu prostoliniowego i prawo zderzeń.⁶

To, że Kartezjusz uznaje substancję rozciąglą i myślącą za punkt wyjścia w analizie struktury ontycznej człowieka i przyznaje im tak wiele funkcji, nie oznacza, że według niego, podobnie, jak w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej dusza jest formą ciała.⁷

Kartezjusz uważa duszę za element odrębny od ciała. Określa ją jako substancję rozumną, samą przez się zrozumiałą. Dusza zachowuje, mimo swego związku z ciałem, swoją wolność przyrodzoną.

Autor *Namiętności* ukazuje, na czym dokładnie ta odrębność polega. W sposób precyzyjny stwierdza, że dusza upodmiotowuje sferę świadomości, poznania i że jest najgłębszym podłożem umysłu, woli,

¹ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 138; Zob. także, E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968, s. 135.

² Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 34.

³ Zob. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] Kartezjusz, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 19.

⁴ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1960, s. 67.

⁵ Zob. tamże, 50-51.

⁶ Zob. tenże, s. 77-83.

⁷ Zob. L. Chmaj, *Od tłumacza*, [w:] Kartezjusz, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 7.

pamięci, serca, rozumienia, zmysłu estetycznego, ciągłości wewnętrznej samorealizacji, tożsamości oraz otwierania się na świat poza i ponadludzki. Dusza, mimo tych atrybutów jest jednak jedynie sposobem tego wszystkiego, co realizuje, nie zaś absolutnym i wyłącznym źródłem¹.

Akty wyżej wspomniane w całości wykonuje tylko w łączności z *res extensa*. Kartezjusz uważał, iż dusza dzięki faktowi ciała może się ujawnić poprzez działanie, ale jednocześnie nie warunkuje ciała, czyli nie konkretyzuje go. Gdyby je konkretyzowała, oznaczałoby to, że istnieje ona jako warunek i forma ciała, a więc francuski myśliciel zgadzałby się z myślicielami antropologii tomistycznej, iż indywiduum w swych aktach ukonstytuowane jest duszą duchową².

Autor mechanistycznej filozofii przyrody sądził, iż sama dusza też musi być konkretyzowana. Podmiotowa konkretyzacja duszy, która rozumiana była jako rzecz myśląca, czyli jaźń, a także czysta idealna i substancjalna bytowość, jest nierozciąglą. Dusza – substancja myśląca musi być skonkretyzowana, dzięki temu wraz z substancją rozciąglą nadaje podmiotowi formę osobową, czyli tworzy jęgo indywiduum³.

Kartezjusz konkretyzuje, co dokładnie należy rozumieć pod pojęciem osoby. Wiele razy wskazywał, iż podmiot to substancja myśląca i rozciąglą: «I rzeczywiście nie ulega wątpliwości, że wszystko to, o czym mnie poucza natura, zawiera coś z prawdy (...). Owa natura (...) o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie; dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś z prawdy. Uczy mnie też natura przez owe wrażenie bólu, głodu, pragnienia, że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, (...) lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostaje zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie (...). Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia (...), jak tylko pewnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby pomieszania

¹ Zob. S. Czajkowski, «*Cogito ergo sum*» Kartezjusza i jęgo nowa koncepcja duszy, KF 19 (1950), 39–65.

² Zob. E. Ożóg, *Człowiek istota duchowo-materilana*, [w:] *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, dz. zb. pod red. R. Darowskiego, Kraków 1972, s. 48–50.

³ Zob. Kartezjusz, *Odpowiedź autora na zarzut piąty*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 282–287.

umysłu i ciała»¹. Kartezjusz wyjaśniając owe połączenie duszy i ciała dopuszczał możliwość tego połączenia w funkcji mózgu, w której znajduje się zmysł wspólny².

Filozof stara się rozwiązać zasadniczy problem indywiduum, a zarazem wzajemnego stosunku duszy i ciała, który w historii filozofii bywa określany jako problem psychofizycznej jedności człowieka.

Kartezjańska propozycja zbliżona jest do stanowiska platońskiego dualizmu. Francuski filozof stwierdził, iż ciało rozpoznaje się po jego rozciągłości zaś duszę po fakcie myślenia. Proponuje przy tym by indywiduum rozumieć przy tym jako *ens per se*,³ w których panuje jedność dwóch różnych substancji. Propozycja ta mimo wszystko sugeruje, że mamy tu do czynienia z dwoma równorzędnymi czynnikami ontycznymi indywiduum.

¹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 106–107.

² Koncepcję zmysłu wspólnego, Kartezjusz, zaaplikował na grunt swej filozofii przyrody korzystając z dorobku naukowego greckiego systematyka Arystotelesa, który w rozważaniach o duszy zawarł znaczenie owego zmysłu wspólnego. (Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 108–117). Zmysł wspólny jest to zdolność polegająca na łączeniu i zawieraniu w sobie wszystkich wrażeń psychicznych, które gromadzi podmiot, stanowi on centralny zmysł nadrzędny, ogólny, któremu podporządkowane są wszystkie zmysły jednostkowe. Podczas gdy te ostatnie dostarczają informacji o szczególnych cechach ciała, zmysł wspólny wytwarza przedstawienie ich cech ogólnych. W zmyśle wspólnym przejawia się jedność podmiotu postrzegającego jak i jedność postrzeganego przedmiotu. Zmysł wspólny jako naczelny ma swoje siedlisko w określonym narzędzie ciała, zwanym *sensorium*. Natomiast owe *sensorium*, zwane też *commune* stanowi ową część mózgu, która jest pierwotna i zasadnicza dla człowieka. (Zob. przypis 53, [w:] Kartezjusz, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 165; Zob. także, tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 113).

³ Kartezjusz nie twierdził podobnie jak Regius, który uznawał się za ucznia francuskiego filozofa, że człowiek jest istotą przyporządkowaną – *ens per accidens* – w której zbiegają się składniki – ciało i dusza, Autor zaprzeczył temu mówiąc, że nie głosi przypadłościowego istnienia człowieka, ale jedność i samoistość. Kartezjusz odrzucając *ens per accidens* Regius'a, odwołał się do scholastycznego wyrażenia *ens per se*, do czego zmusiła go nie tylko źle pojęta koncepcja człowieka, (Zob. Kartezjusz, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 25–31; Zob. także, tenże, *List do Voetiusa*, J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 27; Zob. także, B. Suchodolski, *Rzecz nowożytna filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 60), ale i zapytanie księżniczki holenderskiej Elżbiety, która nalegałaby filozof przybliżyć jej i jednocześnie wyjaśnić tym, którzy zarzucali mu negację złożenia bytowego w podmiocie, współistnienie konstytutywnych elementów *res cogitans* et *res extensa*.

Autor mechanicyzmu geometrycznego uważa, iż *res cogitans* mimo odrębnego sposobu bytowania, a zarazem warunku *sine qua non* podmiotu i ponadmaterialnej bytowość człowieka nie może być uznana za formę ciała. Przyznaje nadto jej własne istnienie, które jest substancją usystematyzowaną o własnych wartościach. Jest bytem niedającym się podzielić jak *res extensa*, tym samym posiada nieodwracalność istnienia. Trzeba pamiętać, iż Kartezjusz nie przyznaje pierwszeństwa duszy, ale rozważa ją jako jeden z elementów swej nauki o nowym, paradoksalnie mówiąc świecie zastanym, w swej świadomości, tym samym próbuje rozwiązać problem indywiduum, na który wcześniej natrafili filozofowie greccy, czy scholastycy.

2.

Zagadnienie godności podmiotu jest jednym z kluczowych problemów filozoficznych, antropologicznych a przede wszystkim etycznych. Jeżeli podmiot – *animal rationale* ma stanowić podstawę dla medycyny to filozofia oraz etyka nie może przemilczeć pragnień ludzkich dążących do wiecznego bycia tu i teraz. Godność podmiotu w refleksji antropologicznej wynika z faktu bycia człowiekiem. Oznacza to, że podmiot jest naczelną istotą wśród ssaków posiadającą rozum i wolę. Według tego być podmiotem oznacza, że jednostka jest indywidualna i niepowtarzalna, zaś w swym ciele spełnia – akty ludzkie – dlatego nie można odseparowywać godności osoby ludzkiej jako istoty duchowej od godności ciała¹.

Niestety, we współczesnym podejściu do człowieka zaciążyła kartezjańska wizja dualistyczna, która przeciwstawia duszę – ciału. Stąd też powstaje wiele niejasności w refleksji antropologicznej a także bioetycznej. Nie wchodząc w szczegóły trzeba stwierdzić, iż człowiek bioniczny nie ukazuje godności ciała ludzkiego. Ciało jest jedynie jakąś częścią lub jakimś sektorem człowieka, zatem człowiek na tyle ma ciało, na ile to ciało można poprawić, ulepszyć a czasem zredukować na potrzeby innych². Dlatego też, wiele miejsca poświęca się krytyce redukcjonistycznych wizji człowieka, czyli monizmowi materialistycznemu, monizmowi spirytualistycznemu oraz dualizmowi, które niosą deprecjację ludzkiej cielesności.

W tym miejscu należy odwołać się do Sgreccia włoskiego filozofa, bioetyka, który analizując różne koncepcje wiecznotrwałości omawia, czym jest ciało ludzkie. Wspomniany wyżej autor stwierdza, iż dzisiaj nikt nie neguje

¹ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne praw nienarodzonegowe we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

² Zob. tamże.

faktu, że osoba ludzka jest na szczycie drabiny form istnienia. W organizmie człowieka zawarta jest bowiem cała rzeczywistość świata widzialnego; w jego sumieniu – możliwość rozumnego odczytania wszechświata; w jego dziełach – zdolność do rozumnego panowania nad światem, który go otacza¹.

Sgreccia, ukazuje, w jaki sposób myśl Kartezjusza przyczyniła się do pragnień wiecznotrwałych współczesnego człowieka. Ciało Kartezjusza pomimo zjednoczenia z duszą w szyszynce, jest oddzielną rzeczywistością; stanowi jedynie maszynę, natomiast dusza jest poznaniem, sumieniem (i to decyduje o człowieczeństwie). Cieleśność jawi się jako coś instrumentalnego, a zależność duszy i ciała w człowieku przybiera formę zależności pomiędzy robotnikiem a maszyną. Duch ludzki nie jest konieczny do tłumaczenia funkcjonowania ciała, ale tylko po to, aby poznawać siebie, aby poznawać rozum i w sposób racjonalny interpretować świat. Sgreccia zauważa, że dualizm leży u podstaw monizmu materialistycznego, który w fenomenach psychicznych i duchowych widzi odbicie uporządkowania materii². Ciało dla monizmu materialistycznego jest ostateczną i jedyną rzeczywistością człowieka, która tłumaczy wszelkie doświadczenia ludzkie. Ten sposób spojrzenia na ludzką cieleśność wpłynął również na myśl biologiczną³.

Mówiąc zatem o godności ciała i cieleśności należy odwołać się do Tomasza z Akwinu, który schrystianizował Arystotelesa używając jego terminów: materia, forma, esencja i egzystencja, nadając im odrębne znaczenie. Według Doktora Anielskiego ciało ludzkie podlega animacji przez duszę duchową. Ponieważ *operari sequitur esse*, to wynika z tego wniosek, iż człowiek, który działa w ciele, działa jednocześnie w formie duchowej; jest to działanie ludzkie. To, że ciało spełnia specyficznie ludzkie akty, uwarunkowane jest swoistą formą substancjalną. Aby «zrobić», należy najpierw «być»; aby działać na sposób ludzki, trzeba być wcześniej człowiekiem, czyli określoną naturą⁴. Forma substancjalna wyznacza więc określone działanie; jest to działanie właściwe dla określonej natury. Jeżeli ciało pozostawałoby czymś obcym dla duszy, a dusza dla ciała, to czymś niewytłumaczalnym byłaby jedność działania, jedność specyficznie ludzkich aktów.

¹ Zob. E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1987, s. 64.

² Zob. tamże, s. 73.

³ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

⁴ Zob. tamże; Zob. także, E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 79.

Cielesność posiada następujące znaczenie: inkarnacji, dyferencji, ekspresji, relacyjności. Te wszystkie znaczenia ludzkiej cielesności rodzą określone konsekwencje nie tylko etyczne, ale i antropologiczne na płaszczyźnie «wiecznotrwałości». Ponieważ ciało jest «kierowane, animowane» przez duszę duchową i stanowi wraz z nią jeden, żywy organizm, to również harmonia oraz hierarchia znaczeń cielesności pozostaje w jedności unifikującej¹.

Takowe spojrzenie na ciało implikuje poszanowanie życia, a więc każda negacja na ciało jest negacją podmiotu. Jeszcze inną implikacją jest poszanowanie integralności cielesnej, gdyż poprzez ciało wyraża się indywidualność. Zatem używanie człowieka i jego ciała choćby w biznesie erotycznym, czy pornograficznym oraz tworzenie tak zwanych chimery embrionów to nic innego, jak negacja indywidualnej jednostki i jego godności jako człowieka żyjącego ze-światem przyrody, innym oraz sobą.

3.

Konkludując należy powiedzieć, iż człowiek, a nie tylko jakaś jego część, stanowi mikro i makro kosmos, w którym cały wielki świat może być zawarty dzięki poznaniu. Osoba ludzka pomimo zależności akcydentalnej od materii, istnieje dzięki samej egzystencji duszy, która panuje nad czasem i śmiercią. Dusza nie jest przypadłością, ale integralną częścią osoby ludzkiej, stąd dualizm kartezjański, choć autor odżegnywał się od przypadłościowego ujęcia *ens per se*, to jednak doprowadził do negacji podmiotu jako psycho-fizycznej jednostki. W konsekwencji ciało jest rozciągle, co pozwala traktować je jako «coś» podlegającego prawom mechaniki.

Abstrakt

Kartezjańska koncepcja indywiduum a problem godności ciała

W niniejszym artykule podjęliśmy problematykę godności ciała w świetle kartezjańskiej koncepcji indywiduum. Myśl filozoficzna Kartezjusza przepojona jest mechaniczno-geometrycznym widzeniem rzeczywistości materialnej, natomiast *res cogitans* jest czymś, co istnieje w świecie samodzielnie, a poprzez szyszynkę dostępne jest człowiekowi.

¹ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

Artykuł więc przybliży problematykę dualizmu francuskiego filozofa, który w konsekwencji doprowadził, współczesnego człowieka, do mniemań, iż ciało istnieje jako mechanizm, który można używać, jako przedmiot ludzkich działań. W konsekwencji dopuszcza się doświadczenia na embrionach, czy tworzenie hybryd w postaci klonowania, czy też dopuszcza się masowo akceptację pornografii, albowiem ciało, jest jedynie materią, która w sposób przypadłościowy należy do człowieka.

-
1. Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
 2. Arystoteles, *O duszy*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990
 3. Bartoszewski J., *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, *Seminare* 23(2006).
 4. Bednarczyk A., *Wstęp*, [w:] *Kartezjusz, Człowiek – opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
 5. Chmaj L., *Od tłumacza*, [w:] *Kartezjusz, Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
 6. Czajkowski S., «*Cogito ergo sum*» *Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy*, *KF* 19 (1950).
 7. Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968.
 8. Katolo A. J., *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.
 9. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960.
 10. Kartezjusz, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996
 11. Kartezjusz, *Odpowiedź autora na zarzut piąty*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
 12. Kartezjusz, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.
 13. Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
 14. Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1998.
 15. Krapiec M. A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
 16. Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany* (wykład w Laskach), Kraków 1983.
 17. Ożóg E., *Człowiek istota duchowo-materilana*, [w:] *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, dz. zb. pod red. R. Darowskiego, Kraków 1972.
 18. Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
 19. Sgreccia E., *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1987.
 20. Wroński S., *Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u św. Tomasza z Akwinu*, *Studia Mediawistyczne* 22(1983)z. 2.

Стаття надійшла 26 грудня 2012 р.