

JERZY KOPANIA

## DESCARTES I PROBLEM NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY LUDZKIEJ

### 1

René Descartes już od wczesnej młodości nosił się z zamiarem napisania dzieła filozoficznego, w którym wyłożyłby systematycznie swoją metafizykę – nową i odmienną od scholastycznej teorii bytu, która zdała się mu być jedynie jałowym mnożeniem pojęć, nie mających desygnatów w rzeczywistym świecie. Na tyle jednak pochłaniały go problemy matematyczne i zagadnienia przyrodnicze, że wpieryw je chciał przebadać, a dopiero po tym zając się kwestiami metafizycznymi. O planowanym traktacie metafizycznym wspomina w liście do o. Guillaume'a Gibieufa z 18 lipca 1629 r., przypominając o otrzymanej od niego obietnicy przeczytania i poprawienia pierwszej wersji dzieła. Zależy mu na tym bardzo, ma bowiem wątpliwości, czy podoła zadaniu.

Nie spodziewam się [...] ukończyć go wcześniej jak za dwa lub trzy lata, a być może potem dojdę do wniosku, że należy go spalić albo przynajmniej nie wypuszczać z rąk własnych i mych przyjaciół, zanim nie zostanie dobrze przemyślany. Skoro bowiem nie jestem wystarczająco sprawny, aby czynić coś dobrego, to przynajmniej staram się być wystarczająco mądry, aby nie publikować rzeczy niedoskonałych<sup>1</sup>.

Zarazem jednak Descartes miał nadzieję, że rozważenie problemów przyrodniczych pomoże mu we właściwym ujęciu kwestii metafizycznych. Tak

---

Prof. dr hab. JERZY KOPANIA – profesor zwyczajny Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku; adres do korespondencji: ul. Sienkiewicza 14, 15-092 Białystok; e-mail: kopania@wsap.edu.pl

<sup>1</sup> Przekład listów do o. Gibieufa znaleźć można w: J. K o p a n i a. *Szkice kartezjańskie*. Kraków: Aureus 2009. Cytowany fragment tamże, s. 204.

o tym pisał w liście do swego przyjaciela, o. Marina Mersenne'a, z 25 listopada 1630 r.:

Przebadam w mojej *Dioptryce*, czy jestem zdolny wyjaśnić moje koncepcje i przekonać innych do prawdy, do której przekonałem sam siebie; wszelako wątpię, czy mi się to uda. Gdyby się jednak w praktyce okazało, że tak się stało, wówczas nie wykluczam, że pewnego dnia ukończę mały *Traktat metafizyczny*, który zacząłem pisać we Fryzji, a w którym postawiłem sobie za główny cel udowodnić istnienie Boga oraz naszych dusz, gdy są one oddzielone od ciała, z czego wynika (*d'ou suit*) ich nieśmiertelność. Gniew mnie bowiem ogarnia, gdy widzę, że są na świecie ludzie na tyle zuchwali i bezczelni, by walczyć przeciwko Bogu<sup>2</sup>.

Wspomnianego traktatu Descartes nie ukończył, a to, co prawdopodobnie napisał, zaginęło. Dopiero po dziesięciu latach swoje rozważania metafizyczne przedstawił w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Zapewne wiele było powodów, dla których zarzucił pierwotną wersję traktatu; można jednak zaryzykować domniemanie, że jednym z nich była niemożność rozstrzygnięcia, jak ma przebiegać dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej. W powyższym fragmencie listu do o. Mersenne'a Descartes wyraził przekonanie, że gdy udowodni istnienie Boga oraz wykaże odrębność duszy od ciała, jak też możliwość jej istnienia niezależnie od ciała, to z tego wynikać będzie, że dusza jest nieśmiertelna. Rozważmy więc, jak mógłby przebiegać taki dowód na gruncie filozofii Descartes'a.

Myślenie Descartes'a mogło iść dwoma torami. Pierwszy byłby powieleniem kolejności, w jakiej starał się on wykazać, że jego filozofia należy do nurtu realizmu metafizycznego. Jak wiadomo, Descartes przyjął, że wszyscy ludzie mają naturalne przeświadczenie o istnieniu świata zewnętrznego; przeświadczenie to jednak może być złudzeniem, a zatem należy przeprowadzić dowód, który oczywiście nie może wychodzić od świata, czyli od tego, co dopiero ma być udowodnione. Punktem wyjścia dowodu mogła więc być tylko wewnętrzna rzeczywistość umysłu: odkrycie jedyne twierdzenia nie podlegającego wątpieniu – o istnieniu samoświadomego umysłu – miało prowadzić do udowodnienia istnienia Boga, to zaś z kolei do udowodnienia, że istnieje świat zewnętrzny względem poznającego podmiotu. Udowodnienie tezy o istnieniu Boga było tak istotne dlatego, że nie ma bezpośredniego przejścia od umysłu do świata, a więc potrzebne były dodatkowe przesłanki. Kolejność wnioskowania musiała zatem być następująca: na podstawie tezy o istnieniu umysłu dowodzimy, że istnieje Bóg, który jako istota najdosko-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 205.

nalsza nie może nas zwodzić, a skoro dał nam naturalne przeświadczenie o istnieniu świata, to świat rzeczywiście istnieje.

We wnioskowaniu tym drugą obok tezy o istnieniu Boga kluczową przesłanką jest teza, że każdy człowiek ma naturalne przeświadczenie o istnieniu świata zewnętrznego względem niego i od niego niezależnego. Ta naturalna pewność nie może jednak przesądzać, że świat istnieje realnie. Jest to pewność, którą Descartes nazywał pewnością moralną (*assurance morale*), czyli umożliwiającą nam prowadzenie normalnego życia, nie jest jednak pewnością metafizyczną (*certitude métaphysique*), czyli niepodlegającą wątpieniu; a skoro podlega wątpieniu, wymaga zatem racjonalnego udowodnienia<sup>3</sup>. To dopiero z istnienia Boga i z Jego natury wynika, że dana człowiekowi przez Boga przedmiotowa oczywistość świata nie jest złudzeniem, lecz doznawaniem rzeczywistości zewnętrznej względem umysłu i od niego niezależnej. Pomińmy kwestię poprawności logicznej i prawomocności kartezjańskiego dowodu na istnienie świata<sup>4</sup>; postawmy pytanie, czy tok myślenia zastosowany w tym dowodzeniu można byłoby zastosować do kwestii nieśmiertelności duszy.

Łatwo zauważyć (jak lubią mówić w swych dowodach matematycy), że przesłanką konieczną w takim wnioskowaniu byłaby teza, że człowiek ma naturalną pewność nieśmiertelności duszy. Nie wydaje się, aby Descartes mógł rozważać taką tezę. Jest oczywiste, że nie mamy naturalnej pewności co do posiadania nieśmiertelnej duszy, a wręcz przeciwnie – ciągle przeżywamy wątpiwości. Pragniemy tego, mamy nadzieję, że tak jest, wierzymy w to, ale pewności nie mamy. Święty Tomasz z Akwinu twierdził, że pragnienie nieśmiertelności jest pragnieniem naturalnym, a więc jako takie

---

<sup>3</sup> Descartes pisał o tym w części czwartej *Rozprawy o metodzie*: „Chociaż bowiem taką mamy pewność moralną tych rzeczy, że nie możemy o nich wątpić, nie chcąc popaść w dziwactwo, niemniej, jeśli idzie o pewność metafizyczną, to musimy przyznać, o ile nie brak nam rozsądku, że mamy dostateczne przyczyny, by nie być tak całkowicie co do nich upewnionymi” (R. D e s - c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, tł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1970, s. 45). Język francuski dobrze oddaje tę różnicę. Pierwszy rodzaj pewności to *assurance*, a więc zaufanie, także gwarancja; mamy naturalne zaufanie do rzeczywistości, co niejako gwarantuje nam, że dzięki temu będziemy mogli normalnie działać w świecie, jakimkolwiek on byłby w swej istocie. Drugi rodzaj pewności to *certitude*, a więc pewność właściwa, czyli brak wątpiwości co do danego stanu rzeczy; taką pewność mamy wtedy, gdy uznajemy racje ontyczne leżące u jej podstaw.

<sup>4</sup> Literatura na temat logicznej struktury systemu Descartes'a wielokrotnie przewyższa objętością to, co napisał on sam. Ale jako dobre wprowadzenie warto polecić: S. T w e y m a n (red.). *René Descartes' "Meditations on First Philosophy" in Focus*. London–New York: Routledge 1993. Książka zawiera zbiór artykułów omawiających logiczne i metodologiczne aspekty filozofii Descartes'a.

nie może być daremne<sup>5</sup>. Niewątpliwie Akwinata miał co do tego przekonanie tak mocne, że stawało się dlań pewnością. Na gruncie filozofii Descartes'a musiało ono jednak zostać uznane za przekonanie subiektywne i jako takie za nie mające wartości poznawczej. Tomasz argumentował, że byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć wiecznie; Descartes mógłby na to odpowiedzieć, że umysł może podlegać złudzeniom. Innymi słowy, nawet jeśli niektórzy ludzie (a choćby nawet większość) żywią przekonanie o nieśmiertelności duszy ludzkiej, to przekonanie to nie może zostać uznane za wyrażające pewność metafizyczną, a tylko pod takim warunkiem z tezy tej oraz z tezy o istnieniu Boga wynikałaby teza o nieśmiertelności duszy. Tak więc podobnie jak udowodnić należało, że świat istnieje realnie, tak też udowodnić należy, że dusza jest nieśmiertelna, dowód ten jednak nie może się odwoływać do tezy o istnieniu Boga, lecz musi zakładać istnienie takiej własności duszy, że teza wyrażająca tę własność mogłaby stanowić przesłankę umożliwiającą wraz z innymi przesłankami wyprowadzenie drogą logicznego wnioskowania wniosku o nieśmiertelności duszy. Myślenie Descartes'a musiało więc pójść drugim torem – oprzeć się na tym, co stanowi istotę duszy.

Wolno przyjąć, że Descartes rozważał podanie takiego dowodu, a co więcej – że żywił dużą nadzieję, iż go przeprowadzi. W pierwszym wydaniu (z 1641 r.) swe główne dzieło zatytułował *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i nieśmiertelność duszy*, mimo że w tekście nie ma dowodu na nieśmiertelność duszy. W liście dedykacyjnym do dziekana i doktorów fakultetu paryskiej teologii wyznał, że jego zdaniem dwa są główne zagadnienia filozofii, mianowicie „zagadnienie Boga i zagadnienie duszy”, a ich dowód należy „raczej” do zadań filozofii niż teologii; jak też oznajmia, że poszukiwał tylko racji „pierwszych i najważniejszych”, które teraz przedstawia „jako najpewniejsze i najoczywistsze dowody”<sup>6</sup>. W poprzedzającym dzieło przeglądzie treści podkreśla, że przeprowadził kilka, w tym jeden „w nowy sposób”, dowodów istnienia Boga, ale w kwestii

---

<sup>5</sup> „Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można [...], wychodząc [...] z założenia, że każdy byt z natury swej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł zdolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany, i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna” (T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o człowieku*, tł. S. Swieżawski, Poznań: Pallottinum 1956, s. 50).

<sup>6</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, t. I, Warszawa: PWN 1958, s. 3-6 (tł. I. Dąbska).

dowodu nieśmiertelności duszy nie wyraża się równie jednoznacznie<sup>7</sup>. Twierdzi, że wszystkie rzeczy są z natury nieśmiertelne, ponieważ będąc stworzone przez Boga, są z natury swej niezniszczalne i jedynie sam Bóg może sprowadzić je do nicości, odmawiając im swej pomocy, czyli zaprzestając podtrzymywania ich w istnieniu, zachodzi jednak tutaj zasadnicza różnica między rzeczami materialnymi a duszą ludzką, czyli umysłem<sup>8</sup>. Ciało ludzkie posiada mianowicie przypadłości, których zmiana zestawu powoduje, że ciało staje się innym.

Natomiast umysł ludzki nie składa się w ten sposób z żadnych przypadłości, lecz jest czystą substancją. Bo choćby wszystkie jego przypadłości się zmieniły, tak że inne rzeczy rozumiałyby, innych chciał, inne czuł etc. – to przez to sam umysł nie stanie się inny. Ciało zaś ludzkie staje się innym już przez to samo, że zmieni się kształt jakichś jego części. Wynika z tego (*ex quibus sequitur*), że wprawdzie ciało bardzo łatwo może zginąć, umysł jednak jest z natury swojej nieśmiertelny<sup>9</sup>.

Tę argumentację powtórzył w *Odpowiedzi na Zarzuty drugie*, których autorzy wskazują, że przecież nie przeprowadził on dowodu nieśmiertelności umysłu. Descartes wyjaśnia, że właściwym jego celem było wykazanie odmienności substancjalnej ciała i umysłu. Ale odmienność ta wyraża się m.in. ową różnicą co do konsekwencji zmiany przypadłości.

I nie mamy żadnego dowodu ani przykładu, który by przemawiał za tym, że śmierć, czyli unicestwienie substancji, jaką jest umysł, winna być następstwem tak nikłej przyczyny, jaką jest zmiana kształtu, która nie jest niczym innym jak modyfikacją, i to zaiste nie modyfikacją umysłu, lecz ciała rzeczywiście różnego od umysłu. I zaprawdę nie mamy też żadnego dowodu lub przykładu, który by przemawiał za tym, że jakaś substancja może zginąć. Wystarczy to, abyśmy wysnuli wniosek (*ut concludamus*), że umysł o tyle, o ile może być poznany na podstawie przyrodzonej filozofii, jest nieśmiertelny<sup>10</sup>.

Wprawdzie Descartes mówi o wynikaniu, nie traktował jednak powyższego wywodu jako wnioskowania w sensie logicznym. W dalszym ciągu oznajmia wprost, że pozostaje nam jedynie ufać, iż wszechmocny Bóg nie niszczy ludzkich dusz, lecz nadal podtrzymuje je w istnieniu.

<sup>7</sup> Zob. tamże, t. I, s. 15-18.

<sup>8</sup> Descartes używa zamiennie słów „umysł” i „dusza”.

<sup>9</sup> Descartes. *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 16-17 (tł. M. i K. Ajdukiewiczowie).

<sup>10</sup> Tamże, t. I, s. 191 (tł. S. Swieżawski).

Lecz jeśli byśmy pytali o absolutną moc Boga, czy przypadkiem nie postanowił On, by dusze ludzkie przestawały istnieć w tych samych momentach, w których ulegają zniszczeniu ciała, które z nimi połączył, to na to sam tylko Bóg może odpowiedzieć. A skoro On sam objawił nam już, że to nie nastąpi, nie mamy w ogóle żadnego powodu do wątplenia lub tylko zupełnie minimalny<sup>11</sup>.

Ostatecznie więc teza o nieśmiertelności duszy opiera się na Objawieniu, a i ono nie daje pewności zupełnej.

Zresztą w przeglądzie treści *Medytacji* sam Descartes przecież podkreślał, iż dążył do wykazania, „że ze zniszczenia ciała nie wynika zagłada umysłu, i do wzbudzenia przez to w ludziach śmiertelnych ufności w przyszłe życie”<sup>12</sup>. Faktycznie uznał więc, że na gruncie swej filozofii może wzmocnić nadzieję życia wiecznego, nie może zaś sformułować dowodu nieśmiertelności duszy (umysłu). Wyjaśnił zresztą, dlaczego jest to na tym etapie jego dociekań niemożliwe – otóż „dlatego, że przesłanki, z których można dojść do wniosku o nieśmiertelności umysłu, zależą od wyłożenia całej fizyki”<sup>13</sup>.

Swój system fizyki Descartes wyłożył w wydanych trzy lata później *Zasadach filozofii*, nie podał tam jednak dowodu nieśmiertelności duszy ludzkiej. W istocie Descartes przyznał, że na gruncie jego filozofii udowodniona została odrębność i autonomiczność dwu substancji, ale nieśmiertelność duszy jest jedynie prawdopodobna, a to prawdopodobieństwo staje się pewnością dzięki wierze, nie zaś dzięki filozofii<sup>14</sup>. Gdy autorzy *Zarzutów szóstych* zwrócili mu uwagę na pewne fragmenty z biblijnej Księgi Eklezjastesa, które można interpretować w duchu materialistycznym jako głoszące śmiertelność duszy ludzkiej, odpowiedział jednoznacznie: „Zapewne, usiłowałem dowieść przy pomocy przyrodzonego rozumu, że dusza ludzka nie jest cielesna, lecz przyznaję, że tylko drogą wiary można poznać to, czy wzniesie

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, t. I, s. 16. Podobnie wyrażał się wcześniej w *Rozprawie o metodzie*, wskazując, że poznanie różnicy między duszą zwierzęcą (czyli materialną siłą cielesną) a duszą ludzką sprawia, że „rozumiemy o wiele lepiej racje, które dowodzą, że nasza dusza jest natury całkowicie niezależnej od ciała i wskutek tego bynajmniej nie podlega wraz z nim śmierci; a dalej, tym bardziej że nie znajdujemy żadnych innych przyczyn, które by ją unicestwiały, skłaniamy się w sposób naturalny ku przeświadczeniu, że jest nieśmiertelna” (D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, s. 69).

<sup>13</sup> T e n ż e, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 16.

<sup>14</sup> Ta odrębność duszy i ciała ujawnia się w aspekcie poznawczym poprzez to, że „rozważając samo ciało nie postrzegamy w nim niczego, ze względu na co wymagałoby ono połączenia z duszą, a także w duszy niczego, ze względu na co wymagałaby ona połączenia z ciałem” (t e n ż e, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tł. J. Kopania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 26). Ale w takim razie poznając empirycznie, co dzieje się z ciałem, nie możemy na tej tylko podstawie wnosić, co stanie się z duszą.

się ku górze”<sup>15</sup>. A gdy anonimowy Hyperaspistes, zwolennik filozofii Gassendiego, uzna tę odpowiedź za niezadowalającą, Descartes po prostu lekceważąco odeśle go do niej, nie uznając za konieczne jej poszerzenia czy pogłębienia<sup>16</sup>. Niejako ostatecznym potwierdzeniem, że *Medytacje* nie zawierają dowodu nieśmiertelności duszy ludzkiej, będzie dokonana w drugim, o rok późniejszym ich wydaniu zmiana tytułu na *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i odmienność duszy ludzkiej od ciała*. Tak więc udowodnienie odmienności duszy ludzkiej od ciała nie doprowadziło do udowodnienia jej nieśmiertelności. Warto postawić pytanie, dlaczego okazało się to niemożliwe.

W cytowanym wyżej fragmencie z przeglądu treści *Medytacji* Descartes pisze, że dusza ludzka jest „czystą substancją”. Można by domniemywać, że chce on powtórzyć znaną argumentację Platona w kwestii nieśmiertelności duszy. Wielki filozof uzasadniał, że każdy złożony przedmiot z natury rzeczy rozkłada się tak, jak został złożony. „Ale jeśli coś jest niezłożone, to właśnie ono jedynie podlegać temu nie może”<sup>17</sup>. Gdyby więc Platon uznał, że dusza rozumna jest substancją prostą, niezłożoną, to wynikałoby mu, że nie może przestać istnieć. Platon jednak nie mówi wprost, że dusza jest niezłożona, lecz że jest najbardziej podobna do tego, co niezłożone, a więc nie podlegające rozkładowi, czyli do idei<sup>18</sup>. „Więc [...] wychodzi, że do tego, co boskie i nieśmiertelne, i dla myśli tylko dostępne, i jedną tylko postać mające, i nierozkładalne, i zawsze samo w sobie jednokie, najpodobniejsza jest dusza; a do tego, co ludzkie i śmiertelne, i wielopostaciowe, i rozkładalne, i zawsze samo w sobie wielorakie, najpodobniejsze jest znowu jest ciało”<sup>19</sup>. Platon przeprowadza więc pewnego rodzaju wnioskowanie przez analogię: skoro ciało jest złożeniem i dlatego musi się rozpaść, a dusza nie jest złożeniem, to nie musi się rozpaść. Ta analogia byłaby zasadna pod warunkiem, że tak jak empirycznie dowiedzione jest, iż złożone z natury swej ciało rozpada się, tak też dowiedzione jest w jakiś sposób, że dusza

---

<sup>15</sup> Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. II, s. 31 (tł. S. Swieżawski). Na gruncie filozofii Descartes’a warunkiem koniecznym wzbudzenia w sobie wiary jest zaktualizowanie wrodzonej człowiekowi idei Boga. Zob. J. K o p a n i a, *Boski sen o stworzeniu świata*. Białystok: Trans Humana 2003, s. 25-36.

<sup>16</sup> Zob. R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tł. J. Kopia, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2005, s. 24 i 33.

<sup>17</sup> Platon, *Fedon*, 78 c, tł. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1958, s. 75.

<sup>18</sup> Zob. B. W o y c y ń s k i, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2000, s. 70.

<sup>19</sup> Platon, *Fedon*, 80 b (s. 78).

złożona nie jest. Platon jednak nie podaje dowodu tezy, że dusza jest niezłożona, a tylko przyjmuje takie założenie; dusza w sensie platońskim to *ex definitione* substancja prosta. Możemy określenie Descartes'a, że umysł (dusza) jest „czystą substancją”, rozumieć jako tożsame z określeniem „substancja prosta” (a zdaje się to być utożsamienie zasadne), wówczas jednak musimy zauważyć istotną różnicę: teza przyjęta jako założenie może zostać przyjęta jako przesłanka przez Platona, ale nie przez Descartes'a. Dla tego drugiego przesłanką wnioskowania może być jedynie teza uprzednio udowodniona, jako że tylko wówczas jest ona wyrazem pewności metafizycznej<sup>20</sup>.

Niewątpliwie Descartes uważał za oczywiste, że dusza nie może być z natury swej substancją złożoną, ciało zaś substancją złożoną z natury swej być musi. Wykazywał przecież, że naturą substancji cielesnej jest rozciągłość, a naturą substancji duchowej jest myślenie. Rozciągłość to tyle, co przestrzenność, czyli rzecz rozciągnięta to rzecz zajmująca miejsce w przestrzeni i tym samym dająca się dzielić. Myśl pojmował Descartes jako wszelkiego rodzaju świadomość bezpośrednią, czyli świadomość działań woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów. Myślenie jest aktem świadomości oddającym wszystkie odczucia człowieka: rozumowanie, wyobrażanie sobie, czucie i determinacje woli – jest więc w istocie aktem samoświadomości podmiotu myślącego. Inaczej mówiąc, myślenie to ciągły strumień uświadomionych sobie przez umysł myśli. Umysł (dusza) to substancja, „w której bezpośrednio tkwi myślenie”<sup>21</sup>, a zatem umysł, czyli dusza, jest niepodzielny, jako że myśli nie są przecież częściami umysłu. Przejęta od Platona analogia pozwalała zatem Descartes'owi wierzyć, że tak jak złożone ciało musi ulegać rozkładowi, tak niezłożona dusza rozkładowi ulegać nie może, analogia ta jednak nie była dowodem prowadzącym do tezy wyrażającej pewność metafizyczną. Wszystko, co Bóg stworzył, jest z natury nieśmiertelne, ale skoro

---

<sup>20</sup> Porównując Platona rozumienie duszy wyłożone w *Fedonie* oraz Descartes'a koncepcję duszy (umysłu) ukazaną w *Medytacjach*, Sarah Broadi argumentuje, że różnica istotna polega na tym, iż Platon przypisuje duszy funkcję ożywiania ciała, podczas gdy Descartes temu zaprzecza. Zob. S. Broadi, *Soul and Body in Plato and Descartes*, „Proceedings of the Aristotelian Society”. New Series 101 (2001), s. 295-308. Ta różnica jest oczywiście istotna, dla niniejszych jednak rozważań – czyli dla kwestii nieśmiertelności duszy – nie ma to znaczenia. Platon (nie w *Fedonie* wprawdzie, lecz w *Państwie*, *Fajdrosie* i *Timajosie*) mówi o trzech częściach duszy, co wszakże nie musi pozostawać w sprzeczności z tezą, że dusza jest nieśmiertelna dlatego, że jest niezłożona. Jeśli te „części” duszy rozumiemy jako odrębne bytowo, wówczas niezłożona i w konsekwencji nieśmiertelna byłaby tylko część rozumna; jeśli zaś rozumiemy je będziemy jako trzy władze czy funkcje duszy, wówczas nie przeczy to tezie, że dusza jest niezłożona.

<sup>21</sup> Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, s. 199 (tł. S. Swieżawski).



byty cielesne Bóg sprowadza do nicości, odmawiając im swej pomocy, czyli zaprzestając podtrzymywania ich w istnieniu, to na jakiej podstawie możemy domniemywać, że nie czyni tego względem bytów duchowych, czyli względem dusz ludzkich? Chyba wolno uznać, że to pisząc *Medytacje*, a potem odpowiadając na zarzuty dyskutantów, Descartes uświadamiał sobie, że jedynie wiara i nadzieja złożona w Bogu mogą takie domniemanie uzasadniać, gdyż racjonalny dowód nieśmiertelności duszy jest niemożliwy do przeprowadzenia.

W cytowanym wyżej liście do teologów Sorbony Descartes wyraził głębokie przekonanie, że swymi rozważaniami filozoficznymi dotyczącymi duszy odpowiada na sformułowany przez Kościół nakaz zwalczania poglądów błędnych, w szczególności zaś tezy, że jedynie wiara, a nie rozum, pouczają nas o nieśmiertelności naszych dusz.

Co się zaś tyczy duszy, to wielu sądzi, iż naturę jej niełatwo można zbadać, a niektórzy odważyli się nawet twierdzić, że racje rozumu ludzkiego skłaniają do przekonania, iż dusza ginie wraz z ciałem i że jedynie wiara każe utrzymywać coś przeciwnego; ponieważ jednak potępia ich na 8 sesji sobór laterański, który odbywał się za Leona X, i wyraźnie poleca filozofom chrześcijańskim, by zbijali ich argumenty i dowodzili w miarę swych sił prawdy, nie zawahałem się przystąpić i do tego zagadnienia<sup>22</sup>.

Descartes starał się nas przekonać, że „to oto *Ja*, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono”<sup>23</sup>. Może mu się nawet udało? Ale nie udowodnił, że ta dusza jest nieśmiertelna, a jego rozważania tej kwestii doprowadziły go faktycznie do tezy, którą chciał obalić: że jedynie wiara pozwala utrzymywać nadzieję nieśmiertelności. Czy odczuwał to jako swoją porażkę filozoficzną?

---

<sup>22</sup> Tamże, t. I, s. 4-5. Odrębną kwestią jest, na ile Descartes'a rozumienie duszy pozostaje w zgodzie z teologią katolicką. Zbigniew Janowski uzasadnia, że kartezjańskie pojęcie duszy jest nie do pogodzenia z doktryną katolicką wyłożoną w encyklice Leona X – zob. Z. J a n o w s k i. *Is Descartes' Conception of the Soul Orthodox?* „Revue de métaphysique et de morale” 1 (2000), s. 39-55. To oczywiście prawda, jeśli przez ortodoksję katolicką rozumieć będziemy doktrynę tomistyczną. Ale wskazywanie, jak czyni Janowski, że scholastyczne rozumienie duszy jako formy ciała różni się od kartezjańskiego rozumienia duszy jako substancji myślącej, jest dość banalne. Problemem zasadniczym jest, czy Descartes'a pojmowanie stosunku między ciałem a duszą w człowieku w ogóle umożliwiało zachowanie integralności kartezjańskiej filozofii. Na ten temat zob. K o p a n i a. *Szkice kartezjańskie*, s. 77-99.

<sup>23</sup> D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, s. 39.

Nie wydaje się, aby ta filozoficzna porażka Descartes'a wywarła bezpośredni istotny wpływ na późniejsze próby udowodnienia nieśmiertelności duszy ludzkiej, choć oczywiście oddziaływanie „nowej filozofii” Descartes'a było bardzo silne. To w dyskusji z filozofią Descartes'a prowadził swoje rozmyślenia Pascal, a w sprzecznie wobec niej tworzyli własne systemy Locke, Spinoza czy Leibniz. Dla Pascala problem duszy był równie ważny jak dla Descartes'a, ale u Pascala, o wiele bardziej niż w przypadku Descartes'a, oddziałują emocje, więc i duszę pojmuje on bardziej sercem niż rozumem<sup>24</sup>. John Locke miał problem, jak na gruncie swojej koncepcji substancji ująć problem duszy, więc jest w tej kwestii bardzo wstrzemięźliwy i jako chrześcijanin wierzy w jej nieśmiertelność, ale jako filozof wypowiada się na ten temat dość niejednoznacznie<sup>25</sup>. Spinoza w opozycji do Descartes'a stworzył metafizykę, na gruncie której nieśmiertelność duszy, czyli zachowanie samoświadomości, jest niemożliwa, jako że ciało to *modus* substancji rozciągłej, dusza to *modus* substancji myślącej, ale myślenie i rozciągłość to atrybuty jednej doskonałej i nieskończonej substancji<sup>26</sup>. Leibniz, odrzucając wiele aspektów metafizyki Descartes'a, wpisał platońsko-chrześcijańskie pojmowanie duszy w kontekst własnego systemu filozoficznego i wyjaśnił w kategoriach swojej monadologii moralny wymiar nieśmiertelności ludzkiej duszy<sup>27</sup>. Wszystkie te usiłowania mieściły się jednak albo w platońskim, albo w epikurejskim nurcie starań, aby dzięki właściwej postawie filozoficznej dało się usunąć lęk przed unicestwieniem<sup>28</sup>.

Zapewne jednak uznanie, że nie jest możliwe przeprowadzenie dowodu nieśmiertelności duszy ludzkiej, było dla samego Descartes'a czymś w rodzaju wstrząsu metafizycznego. Po 1644 r., czyli po wydaniu *Zasad filozofii*, nie wspomina już nawet o możliwości udowodnienia nieśmiertelności duszy,

<sup>24</sup> Zob. F.M. Weinberg, *The Idea of Soul in Descartes and Pascal*, „French Forum” 8 (1983), no. 1, s. 5-19.

<sup>25</sup> Zwięźle omówienie stanowiska Locke'a zob. J.W. Yolton. *A Locke Dictionary*. Oxford: Blackwell 1993 s. 268-271 (hasło „Soul”) oraz s. 233-242 (hasła „Resurrection” i „Revelation”).

<sup>26</sup> Omówienie Spinozy rozumienia bytu ludzkiego zob. P. Gut. *Spinoza o naturze ludzkiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, w szczególności s. 131-178 i 338-344.

<sup>27</sup> Zob. F. Perkins, *Leibniz: A Guide for the Perplexed*, London–New York: Continuum International Publishing Group 2007 s. 108-160. O dyskusji Leibniza z Locke'a pojmowaniem materii i substancji zob. R.M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York–Oxford: Oxford University Press 1994, s. 341-377.

<sup>28</sup> Zob. J. Kopania, *Platońska i epikurejska filozofia śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013), nr 4, s. 59-84.

za to wprost odwołuje się do wiary dającej nadzieję życia wiecznego. Szczególnie wymowna jest ta zmiana postawy w jego rozważaniach na tematy moralne. Descartes nie zajmował się zagadnieniami etycznymi. Sformułowany w *Rozprawie o metodzie* zestaw reguł moralnych miał odgrywać rolę moralności „tymczasowej”, obowiązującej do czasu, gdy z utworzonego systemu metafizyki wyłoni się właściwa moralność obowiązująca stale. Jeszcze w liście do o. Claude’a Picot, tłumacza *Zasad filozofii* na francuski, które to tłumaczenie wyszło drukiem w 1647 r., wyrażał nadzieję, że rozwój nauk doprowadzi do zbudowania etyki będącej najwyższym stopniem mądrości. Możemy domniemywać, iż pogodził się z myślą, że z samej jego metafizyki takiej etyki nie da się wyprowadzić, on sam zaś nie doprowadzi rozwoju wiedzy przyrodniczej do poziomu, który by na to pozwalał<sup>29</sup>. Może sądził, że potrzeba na to pracy pokoleń, a może sądził, że jest to proces ciągły i nie mający kresu.

Okazji do zajęcia się nieco bardziej systematycznie problematyką etyczną dostarczyła Descartes’owi korespondencja z Elżbietą, księżniczką Palatynatu. Odpowiadając na rozmaite problemy poruszane przez księżniczkę, Descartes często występować musiał w roli doradcy także w sprawach związanych z jej kłopotami zdrowotnymi i rodzinnymi, a te często prowadziły do pytań o właściwą postawę życiową i sens życia. Przed Descartes’em stawało zadanie pomagania Elżbiecie w takim znoszeniu przeciwności losu, aby ich nie doświadczać wyłącznie jako zła, lecz wydobywać z nich również aspekty pozytywne. W istocie było to zadanie nauczania, jak przejść przez życie, aby można było uznać je za szczęśliwe. A ponieważ nieusuwalnym elementem życia jest świadomość nieuniknionego kresu, więc nie możemy być szczęśliwi, jeśli dręczy nas niepokój o los duszy po śmierci ciała.

W jednym z listów do księżniczki Descartes, wyjaśniając, dzięki czemu możemy dobrze rozpoznać, jakie działania są najlepsze dla właściwego przechodzenia przez życie, wymienia jako warunek konieczny znajomość trzech prawd. Pierwszą z nich jest prawda o istnieniu Boga, drugą prawdą o naturze naszej duszy, a trzecią prawdą o społecznej naturze człowieka. Oto jak Descartes przedstawia prawdę o duszy ludzkiej.

Drugą rzeczą, którą należy znać, jest natura naszej duszy, a mianowicie ta jej właściwość, że istnieje bez ciała i jest o wiele bardziej szlachetna niż ono oraz zdolna do zażywania nieskończenie wielu przyjemności, których nie znajdzie w tym ży-

---

<sup>29</sup> Najbardziej znanym całościowym omówieniem poglądów Descartes’a na kwestie etyczne jest: G. R o d i s - L e w i s, *La morale de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France 1970.

ciu. To właśnie powstrzymuje nas przed obawianiem się śmierci i na tyle zmniejsza nasze przywiązanie do rzeczy doczesnych, iż lekceważąco traktujemy wszystko, co pozostaje we władaniu losu<sup>30</sup>.

Descartes przywołuje tutaj swoją tezę o substancjalnej odrębności duszy od ciała, interpretuje ją zarazem jako wskazującą na swoistą „wyższość” bytową duszy nad ciałem, a do tego dodaje przekonanie, że dusza zdolna jest do przeżywania nieskończenie wielu przyjemności, których nie można zrealizować w życiu doczesnym. Jeżeli uzna się prawdziwość tych twierdzeń, to może z nich wynikać, że dusza realizować będzie owe „przyjemności” (*contentements*) w życiu wiecznym<sup>31</sup>. Może wynikać, to znaczy będzie zachodzić wynikanie logiczne pod warunkiem prawdziwości ukrytej przesłanki – takiej mianowicie, że wszelkie dobro niezrealizowane w tym życiu, musi zostać zrealizowane w przyszłym życiu. Taką w istocie postawę przyjął sto lat później Immanuel Kant, uznając, że to, co zostało unieważnione na gruncie metafizyki, może i powinno być postulowane na gruncie etyki<sup>32</sup>. Jest jednak niezwykle ważna różnica w postawach tych dwu genialnych myślicieli. Descartes nie potrafił udowodnić nieśmiertelności duszy ludzkiej; uznał swoją

<sup>30</sup> List Descartesa do Elżbiety datowany 15 września 1645 r., [w:] R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tł. J. Kopania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 53.

<sup>31</sup> Descartes nie tylko głosił, że dusza jest odrębna od ciała, ale też, że jest łatwiejsza do poznania niż ciało (zob. wyżej, przypis 23); w tym kontekście należy rozumieć jego twierdzenie, że dusza jest zdolna do przeżywania szczególnej szczęśliwości po śmierci ciała. Annie Bitpol-Hespériès w interesującym artykule *Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu* („Les Études philosophiques” 4 (1996), s. 507-533) omawia bardzo intensywne badania anatomiczne przeprowadzane przez Descartes’a i jego kontynuatorów. Wskazuje przy tym, że wartość poznawcza tych badań rodziła wątpliwości co do zasadności owej tezy o lepszej znajomości duszy niż ciała. Nawet wyznawcy i wielbiciel filozofa, np. N. Malebranche, czuli się zmuszeni przyznać, że „l’âme n’est pas mieux connue que le corps” (tamże, s. 533).

<sup>32</sup> W odniesieniu do filozofii Kanta omawia Descartes’a rozumienie duszy zob. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, rozdz. 8: „Descartes’s Disengaged Reason”, s. 143-158. Istnieje przekład polski: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. M. Gruszczyński [i in.], naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprz. A. Bielik-Robson, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001 – zob. s. 269-296. Ujęcie Taylora skrytykowała Susan James: *Internal and External in the Work of Descartes*, [w:] J. Tully, D.M. Weinstock (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 7-19. Taylor podjął polemikę: *Reply and Re-articulation*, tamże, s. 213-257. Odnosząc się do tej dyskusji, Gabor Boros wskazywał, że „God and the immortality of soul do not appear to be moral postulates in Descartes” (*Ethics in the Age of Automata. Ambiguities in Descartes's Concept of an Ethics*, „History of Philosophy Quarterly” 18 (2001), no. 2 s. 152). Jest to uwaga słuszna, jeśli chodzi o Descartes’a pojmowanie Boga, w kwestii jednak nieśmiertelności duszy analogia z myślą Kanta jest uprawniona.

porażkę i zwrócił się ku religijnemu pocieszeniu. Kant wykazał, że nie jest możliwe udowodnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej; uznał swój dowód za zasadny i zwrócił się ku postulowanej przez siebie etyce. Nawet drobne porażki genialnych filozofów niosą ze sobą wielkie przesłanie. Może bez porażki René Descartes'a nie byłoby filozofii Immanuela Kanta?

Reakcja księżniczki Elżbiety na tę naukę moralną Descartes'a była dość zaskakująca. On twierdził, że prawda o naturze naszej duszy pozwala nam nie przywiązywać się do rzeczy doczesnych, spokojnie przyjmować przeciwności losu i nie obawiać się śmierci. Ona natomiast zwróciła mu uwagę, że przecież ta wiedza o nieśmiertelności duszy i szczęśliwości życia pośmiertnego mogłaby skłaniać do samobójstwa.

Nieśmiertelność duszy i wiedza, że jest ona o wiele bardziej szlachetna niż ciało, może równie dobrze skłaniać nas do poszukiwania śmierci, jak do jej lekceważenia, skoro niepodobna wątpić, iż żyjemy bardziej szczęśliwie, gdy wolni jesteśmy od chorób i cierpień ciała. Dlatego dziwi mnie, że ci, którzy przekonani są co do tej prawdy, a żyją bez znajomości prawa objawionego, przedkładają udreki życia nad tak korzystną śmierć<sup>33</sup>.

Elżbieta dała się poznać w swoich listach jako osoba bardzo inteligentna, często wskazująca filozofowi braki i nieścisłości jego myślenia<sup>34</sup>. Dlatego należy podejść z pełną powagą do jej wątpliwości. Księżniczka zwraca Descartes'owi uwagę, że w istocie porzuca on płaszczyznę filozofii, gdyż jego tezy i wnioski są łącznie zasadne jedynie na płaszczyźnie wiary. Przecież faktycznie mówi ona, że gdyby Descartes pozostawał wyłącznie na gruncie filozofii, jego wnioskowanie musiałyby przebiegać następująco: dusza jest nieśmiertelna, życie duszy po śmierci ciała jest realizacją szczęścia, szczęścia wiecznego dostąpi każdy, kto cnotliwie prowadzi swoje życie doczesne, każdy zatem, kto żyje cnotliwie, dostąpi po śmierci ciała szczęśliwości wiecznej. W tym kontekście stawia ona pytanie, dlaczego ludzie cnotliwi, gdy życie staje się dla nich pasmem cierpień, mimo to nie odchodzą z życia. Z punktu widzenia racjonalnej filozofii odebranie sobie życia w sytuacji nieusuwalnego cierpienia jest logicznie uzasadnione, a więc jeżeli

---

<sup>33</sup> List Elżbiety do Descartes'a datowany 30 września 1645 r., [w:] R. Descartes, *Œuvres*, oprac. Ch. Adam i P. Tannery, t. IV, Paris 1974-1983, s. 302. W dalszym ciągu wydanie to będziemy oznaczać skrótem AT z podaniem tomu i stron.

<sup>34</sup> Ich korespondencja zapoczątkowana została listem Elżbiety z 16 maja 1643 r., w którym księżniczka stawia pytanie, w jaki sposób niematerialna dusza może skłaniać materialne ciało do spełniania aktów jej woli. Było to zwrócenie uwagi na newralgiczny punkt rozważań Descartes'a, nie wyjaśniony przezeń należycie. Zob. K o p a n i a. *Szkice kartezjańskie*, s. 114-124.

człowiek jednak powstrzymuje się od dokonania samobójstwa, to zapewne z powodów, które nie są uzasadniane filozoficznie, lecz ujawniają się w doświadczeniu wiary.

Odpowiedź Descartes'a potwierdza podejrzenia Elżbiety, jeśli rzeczywistość żywiła te wskazane powyżej. Filozof w istocie przyznaje jej rację, choć sam nie przyznaje się do błędu, może bardziej przed sobą niż przed nią.

Prawdą jest także, iż znajomość nieśmiertelności duszy oraz szczęśliwości, których będzie ona zażywać po życiu doczesnym, mogłaby dać powód do rozstania się z życiem tym, których ono nuży, gdyby tylko mieli pewność, że będą później cieszyć się owymi szczęśliwościami; jednak żadna racja ich w tym nie upewnia i jedynie błędna filozofia Hegezjasza [...] usiłuje nas przekonać, że życie doczesne jest złe; natomiast prawdziwa filozofia, wręcz przeciwnie, poucza nas, że nawet wśród najsmutniejszych zdarzeń i najdotkliwszych cierpień możemy zawsze osiągnąć zadowolenie, bylebyśmy tylko potrafili posługiwać się rozumem<sup>35</sup>.

Descartes zgadza się więc, że to przekonanie może wywołać chęć rozstania się z życiem, ale wskazuje, że prawdziwa filozofia od tego odwodzi. Czy jednak rzeczywistość to „prawdziwa filozofia” zakazuje bezwzględnie popełniania samobójstwa? Możemy oczywiście uznać, że nie jest „prawdziwą” filozofia Hegezjasza, który z przekonania, iż nie jest możliwe życie szczęśliwe, wyprowadził wniosek, że śmierć jest lepsza od życia. Wedle Descartes'a prawdziwa filozofia poucza, że nawet życie w cierpieniu może być szczęśliwe, jeśli tylko jest to życie rozumne. Tak głosili stoicy i to do ich filozofii odwołuje się Descartes bardzo często, gdy służy książnicze dobre rady, jak znosić trudy życia. Ale takie zalecenie wzięte bezwzględnie jest oszukiwaniem samego siebie i nie jest możliwe, aby Descartes nie zdawał sobie z tego sprawy – przecież nawet stoicy, a może właśnie oni w sposób szczególnie, zalecali popełnienie samobójstwa wtedy, gdy skrajne cierpienie uniemożliwia prowadzenie życia w sposób godny człowieka. Jeśli Descartes nie przyjmuje etyki stoickiej w całej pełni, to dlatego, że wzbrania mu tego wiara. Kościół katolicki, którego Descartes był wiernym synem i od którego nie odstąpił nawet wtedy, gdy poddawany był dotkliwym szykanom w kalwińskiej Holandii<sup>36</sup>, uczy, że człowiek nie ma prawa pozbawić się danego mu przez Boga życia w żadnych okolicznościach i z żadnego powodu. I niewątpliwie Descartes znał słowa św. Augustyna, że

---

<sup>35</sup> List Descartes'a do Elżbiety datowany 6 października 1645 r., [w:] Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 64-65.

<sup>36</sup> Zob. niżej, przypis 50.

„nikt nie powinien zadawać sobie dobrowolnej śmierci pod pozorem unikania doczesnych udręk, jeśli nie chce popaść w udręki wieczne”<sup>37</sup>. Trudno mu jednak było wyznać przed swoją arystokratyczną przyjaciółką, że to nie tezy jego filozofii ukazują właściwą postawę wobec życia i usuwają lęk przed śmiercią, lecz nadzieja płynąca z wiary.

W końcu jednak i Elżbiecie będzie musiał odpowiedzieć wprost, przyznając, że jego filozofia jest w tej materii bezradna. Księżniczka poprosiła go bowiem o wyjaśnienie kwestii statusu bytowego dusz pokutujących w czyśćcu.

Jeśli ktoś jest całkowicie przekonany o nieśmiertelności duszy, to nie będzie mógł wątpić, że najszcześniejsza będzie ona po oddzieleniu od ciała (ponieważ złączenie z nim jest źródłem wszelkich nieprzyjemności życia, więc dusza będzie najbardziej zadowolona). Warto jednak uwzględnić opinię p. Digby. Jego preceptor (którego pisma Pan widział) kazał mu wierzyć w konieczność czyśćca, przekonując go, iż namiętności, które zawaładnęły rozumem w czasie życia człowieka, pozostawiają pewne ślady w duszy po śmierci ciała i ślady te dręczą duszę, tym bardziej że w żaden sposób nie mogą być usatysfakcjonowane w substancji tak czystej. Otóż nie wiem, czy pozostaje to w zgodzie z niematerialnością duszy. Wszelako nie wątpię bynajmniej, że jeśli tylko życie nie jest prowadzone w złej wierze, to powinniśmy je zakończyć w takim stanie, który uznajemy za najlepszy<sup>38</sup>.

Księżniczka stawia problem, czy i w jaki sposób substancja duchowa może zachowywać w sobie po odłączeniu od ciała ślady odcisnięte przez to ciało. Wedle Descartes’a – co on sam wyjaśniał w napisanym specjalnie dla Elżbiety traktacie *Les passion de l’âme*, który ukończony został w czasie, gdy dokonywała się wymiana cytowanych listów<sup>39</sup> – przyczyną uczuć, czyli doznań duszy jest ciało. Uczucia (*passions*) są modyfikacjami duszy, czyli są myślami, ale choć należą wyłącznie do duszy, to jednak nie są rezultatem jej autonomicznej działalności, lecz są generowane przez ciało. Pytanie księżniczki, czym są owe „ślady” uczuć w duszy odłączonej od ciała, jest więc całkiem zasadne. Jeżeli są one tylko śladami w pamięci, to jaka jest zasada

---

<sup>37</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, I, 26, tł. W. Kornatowski, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1977, s. 123.

<sup>38</sup> List Elżbiety do Descartes’a datowany 28 października 1645 r., [w:] AT IV, 323. Wspomniany w liście p. Digby to Sir Kenelm Digby (1603-1665), angielski dyplomata, katolik zmuszony do emigracji, autor m.in. dzieł *A Treatise of the Nature of Body* oraz *A Treatise declaring the Operations and Nature of Man’s Soul*. Jego preceptor to Thomas White (1593-1676), angielski teolog i filozof, katolik, autor m.in. dzieła *Institutionum Peripateticarum, ad mentem summi viri, clarissime Philosophi Kenelmi Equitis Digbaei*.

<sup>39</sup> Dziełko zostało ukończone wczesną wiosną 1646 r., ale wydane drukiem dopiero w listopadzie 1649 r. Przekład polski: R. Descartes, *Namiętności duszy*, tł. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1958.

zachowywania śladów materialnych (bo powodowanych przez ciało) w substancji niematerialnej? W istocie księżniczka pyta o możliwość oddziaływania substancji cielesnej na substancję duchową<sup>40</sup>.

Odpowiedź Descartes'a jest z jednej strony dalece niezadowolająca, z drugiej jednak mówi coś ważnego o stanie jego ducha:

Jeśli zaś chodzi o stan, w jakim dusza znajdzie się po życiu doczesnym, to mam w tej kwestii o wiele mniej wiedzy niż p. Digby; pomijając bowiem to, o czym poucza nas wiara, wyznaję, że posługując się jedynie naturalnym rozumem możemy czynić wiele przypuszczeń dla nas korzystnych i żywić piękne nadzieje, nie możemy jednak zdobyć żadnej pewności. A ponieważ ten sam naturalny rozum uczy nas także, iż w życiu doczesnym zawsze mamy więcej dobra niż zła, i że nie powinniśmy porzucać tego, co pewne, dla tego, co niepewne, zatem poucza nas także – jak mi się zdaje – że nie powinniśmy doprawdy obawiać się śmierci, choć także nigdy nie powinniśmy jej poszukiwać<sup>41</sup>.

Zawarta w tym fragmencie ironia nie może przesłonić bezradności filozofa. Przecież tu nie chodzi o to, co p. Digby wie o stanie duszy odłączonej od ciała, lecz o to, co na ten temat mówi filozofia p. Descartes'a. Faktycznie filozof przyznaje, że nic nie może powiedzieć; pozostaje wiara i przypuszczenia oparte wyłącznie na naszych lękach i pragnieniach. Filozof twierdzi, że „rozum naturalny” mówi mu, iż w tym życiu więcej mamy dobra niż zła, i że nie powinniśmy tego, co pewne, porzucać dla tego, co niepewne. Pierwsze twierdzenie jest co najmniej dyskusyjne, jako że wielu ludzi ma odczucia całkiem przeciwne. Drugie zaś jest po prostu nieprawdziwe, jako że nie byłoby rozwoju ludzkości, gdybyśmy nigdy nie porzucali stanu pewnego, podejmując ryzyko osiągnięcia stanu, co do którego jedynie spodziewamy się, że będzie lepszy. Przede wszystkim zaś rozum nie może zapewniać nas, że nie powinniśmy obawiać się śmierci. Każde rozumowanie, które prowadzi do wniosku, że stan duszy po odłączeniu od ciała jest lepszy niż stan połączenia z ciałem, opiera się na przesłankach, o których prawdziwości zapewnia jedynie wiara. Descartes przyznaje, że nieśmiertelność duszy jest przedmiotem wiary, gdyż nie może być przedmiotem racjonalnej filozofii.

O wiele łatwiej jednak jest mu to wyznaczyć – choć tylko pośrednio – swojej przyjaciółce niż komukolwiek innemu. Hector-Pierre Chanut, francuski

---

<sup>40</sup> Jest to więc pytanie o proces odwrotny do tego, o który księżniczka pytała w swym pierwszym liście do filozofa. Zob. wyżej, przypis 34.

<sup>41</sup> List Descartes'a do Elżbiety datowany 3 listopada 1645 r., [w:] Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 69.



dyplomata, którego filozof darzył szczerą a odwzajemnianą przyjaźnią<sup>42</sup>, nie otrzymuje szczerego wyznania. W liście napisanym parę miesięcy później po cytowanym powyżej Descartes nie jest wiarygodny, gdy przekonuje:

Powiem Panu w zaufaniu, że ta wiedza o fizyce, którą udało mi się zdobyć, posłużyła mi do ustalenia trwałych podstaw moralności; a łatwiej było mi dojść do satysfakcjonujących ustaleń w tym względzie, niż w wielu innych, dotyczących kwestii medycznych, mimo że tym drugim poświęcałem o wiele więcej czasu. W rezultacie zamiast wynajdywać sposoby zachowywania życia, znalazłem inny, łatwiejszy i pewniejszy, jakim jest pozbycie się lęku przed śmiercią, co bynajmniej mnie nie zasmuca, w przeciwieństwie do tych, którzy całą swą mądrość czerpią z tego, co inni głoszą, a opierają ją na podstawach zależnych wyłącznie od ludzkiej roztropności i ludzkiego autorytetu<sup>43</sup>.

Descartes twierdzi, że wiedza przyrodnicza, którą zdobył, pozwoliła mu ustalić trwałe podstawy moralności. Nigdzie jednak ich nie przedstawił. W jego *Zasadach filozofii*, już w tym czasie napisanych, choć jeszcze nie wydanych drukiem, nie ma przecież przedstawienia zasad etyki, a nawet w napisanym dla Elżbiety dziełku o uczuciach duszy rozważana jest swoista fizjologia uczuć, nie zaś problemy należące do etyki. Zarazem jednak powiada, że ponieważ uznał, iż te ustalenia moralne są nieporównanie bardziej znaczące niż dokonane przezeń ustalenia z zakresu medycyny, więc zrezygnował z poszukiwań sposobów przedłużania życia, gdyż wystarczy mu, że dzięki owej etyce pozbył się lęku przed śmiercią.

Dość to wszystko dziwnie brzmi i zapewne sam Descartes był tego świadom. Wobec przyjaciół usprawiedliwiał się, że ma zasadne powody, aby samemu z tworzeniem ostatecznej etyki jednak się powstrzymywać. W niewiele późniejszym liście do tegoż Chanuta skarżył się, że jego wrogowie, nie mogąc obalić zasad jego fizyki, uciekają się do ich przeinaczania i fałszowania, więc z pewnością tak samo postępowaliby z formułowanymi przez niego zasadami etyki.

Cóż więc powiedzieliby oni wszyscy, gdybym powziął nadto zamiar zbadania, jaka jest rzeczywista wartość wszystkich rzeczy, których możemy pożądać lub których możemy się bać; jaki będzie stan duszy po śmierci; jak dalece powin-

---

<sup>42</sup> Zob. J.-F. Raymond, *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*, Paris: Beauchesne 1999. Catherine Descartes, siostrzenica filozofa, zaświadcza: „Ils s'appelaient frères, et il y avait entre eux une amitié ancienne, sincère et fraternelle” (tamże, s. 156).

<sup>43</sup> List do Chanuta datowany 15 czerwca 1646 r., [w:] AT IV, 441-442. Por. w tym kontekście, poczynione wyżej, w przypisie 31, uwagi o badaniach anatomicznych.

niemy kochać życie i jakimi powinniśmy być, aby nie mieć żadnego powodu do lęku przed jego utratą? Choćbym głosił jedynie opinie jak najbardziej zgodne z religią i najbardziej jak tylko można użyteczne i dobre dla państwa, to przecież nie omieszkaliby oni wmawiać mi, iż tak pod jednym, jak pod drugim względem są wręcz przeciwne. I dlatego sądzę, że najlepsze, co mogę od tej chwili zrobić, to powstrzymać się od pisania książek<sup>44</sup>.

Wolno uznać, że w słowach tych wyraża się gorycz filozoficznej porażki, maskowanej zapewnieniami bez pokrycia. W jakiż to bowiem sposób miałby Descartes badać, co stanie się z duszą po śmierci człowieka, skoro przyznać musiał, że nie potrafi udowodnić jej nieśmiertelności. Pozostawało mu przekonywać samego siebie i tłumaczyć innym, że ostatecznie dzięki własnej filozofii przyjął właściwą postawę wobec życia i śmierci. Na czym to polega, pisał w jednym z listów do Alphonse'a de Pollota, który swego czasu zapoznał go z księżniczką Elżbietą.

Ponieważ często widziałem ludzi starych, którzy mówili mi, że byli w młodości bardziej chorowici, niż wielu innych, którzy już zmarli, więc wydaje mi się, że jakkolwiek mamy słabość czy niedyspozycję cielesną, to jednak powinniśmy tak prowadzić swe życie i w taki sposób wykonywać nasze czynności, jakbyśmy byli pewni, że dożyjemy sędziwego wieku. Z drugiej strony jednak, jeśli nawet dopisują nam siły i cieszymy się dobrym zdrowiem, to przecież powinniśmy być przygotowani, by bez żalu spotkać się ze śmiercią, kiedy ona nadejdzie, gdyż może ona nadejść w każdym momencie, jak też każde nasze działanie może ją spowodować<sup>45</sup>.

Powinien więc człowiek założyć, że będzie żył długo, nie przesądzać, że dolegliwości zdrowotne na pewno czynią to założenie błędnym, ale zarazem być gotowym na spotkanie ze śmiercią w każdym momencie, gdyż w każdym momencie może ona nadejść. Cóż, wielce to proste i może nawet zasadne, ale przecież to nie w filozofii Descartes'a, jak też nie w jakiegokolwiek innej racjonalnej filozofii, postawa taka znajduje swoje uzasadnienie. Dwa lata po napisaniu cytowanego listu René Descartes zmarł. Adrien Baillet, biograf filozofa, tak pisze o jego przechodzeniu do wieczności:

Prosił, aby znaleziono o. [François] Viogué, jego spowiednika, który pełnił swoją misję w różnych miejscach Sztokholmu, i prosił tych, którzy zebrali się przy nim, aby o niczym innym z nim nie rozmawiali, jak tylko o miłosierdziu Boga i o odwadze, z jaką znieść powinien oddzielenie swej duszy. Przez dwie ostatnie godzi-

---

<sup>44</sup> List do Chanuta datowany 1 listopada 1646 r., [w:] AT IV, 536-537.

<sup>45</sup> List do Pollota z 1648 r., [w:] AT V, 557-558.

ny pozostawał zupełnie wyciszony i zmarł spokojnie w ramionach Ambasadora [Chanuta] i o. Viogué, 11 lutego [1650 r.], o godzinie czwartej nad ranem, przeżywszy pięćdziesiąt trzy lata, dziewięć miesięcy i jedenaście dni<sup>46</sup>.

Chanut powiadomił o śmierci przyjaciela księżniczkę Elżbietę: „z niewiarygodnym bólem donoszę Waszej Wysokości, żeśmy stracili Pana Descartes’a”; napisał też, że „jego kres był łagodny i spokojny, tak jak całe jego życie”<sup>47</sup>.

### 3

Są w filozofii Descartes’a dwie tezy, które wywarły ogromny wpływ na rozwój myśli europejskiej i trwale wytyczyły kierunek tego rozwoju. Pierwsza z nich głosi, że samoświadomość podmiotu poznającego stanowi podstawę refleksji filozoficznej nad światem i człowiekiem. Niezależnie od tego, jak teza ta jest interpretowana, a nawet niezależnie od tego, czy jest bądź nie jest akceptowana, późniejszy rozwój filozofii nie mógł się już dokonywać bez pozytywnego bądź negatywnego odniesienia do niej. Druga z nich głosi, że istnieją dwie substancje, materialna i duchowa, które są odrębne, od siebie niezależne, autonomiczne w swych działaniach i do siebie niesprowadzalne. Niezależnie od tego, czy przyjmuje się, czy odrzuca ten dualizm, zawierał on w swej treści twierdzenie, które musiało zostać uznane za prawdziwe z racji swej praktycznej skuteczności – mianowicie twierdzenie o autonomii sfery materialnej. Uznanie, że sfera materialna, czyli sfera przyrody, dysponuje własnymi siłami i rządzi się własnymi prawami, a więc aby ją opisywać, wyjaśniać i rozumieć, nie musimy odwoływać się do jakichś nieempirycznych sił duchowych, umożliwiło rozwój nauk przyrodniczych, w tym medycyny, w stopniu dotąd niespotykanym.

Tezę o samoświadomości podmiotu uczynił Descartes punktem wyjścia swej filozofii, jak też wydawało mu się, że stanowi ona metodologiczną podstawę rozwoju naukowego. Ponieważ marzył, aby cały rozwój wiedzy realizowany był w sposób logicznie ścisły i poprawny, czyli aby każde twierdzenie było wnioskiem z twierdzeń poprzednio udowodnionych, musiał więc przyjąć jakieś twierdzenie pierwotne, jako że nie można w dowodzeniu cofać

<sup>46</sup> A. B a i l l e t, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris: La Table Ronde 1946 s. 267.

<sup>47</sup> List Chanuta do Elżbiety datowany 19 lutego 1650 r., [w:] AT V, 471. Charles Devivaise poczynił w tym kontekście krótkie rozważania o kwestii nieśmiertelności duszy ludzkiej w filozofii Descartes’a i różnicy między śmiercią jako taką a „moją” śmiercią; rozważania te trudno jednak ocenić jako konkluzywne. Zob. C. D e v i v a i s e. *Descartes et la mort*. „Les Études philosophiques”. Nouvelle Série 5 (1950) n° 2, s. 165-168.

się w nieskończoność. Sądził, że takim pierwotnym twierdzeniem, nie podlegającym wątpieniu, jest owo *cogito*, nie dająca się zanegować świadomość samego siebie. Z niej chciał wyprowadzić metodą wnioskowania logicznego tezę o istnieniu Boga i tezę o nieśmiertelności duszy. Był przeświadczony, że podany przezeń dowód istnienia Boga, na *cogito* oparty, jest logicznie poprawny i metodologicznie zasadny, co z kolei prowadziło go do podania logicznego i zasadnego, bo z dwu poprzednich tez wyprowadzonego, dowodu istnienia świata. Descartes dobrze zdawał sobie sprawę, że prowadząc rozumowania dotyczące sfery materialnej, musi z natury rzeczy postawać wyłącznie w ramach tej sfery – albowiem wychodząc od przesłanek dotyczących przyrody, musimy dochodzić do wniosków również dotyczących wyłącznie przyrody; przyroda nie wyprowadza poza samą siebie<sup>48</sup>. Zarazem jednak był przekonany, że umysł poza siebie wyprowadza, a więc wychodząc od przesłanek dotyczących wyłącznie sfery umysłu, wyjść możemy poza tę sferę, a tym samym udowodnić istnienie Boga, który nie jest tylko ideą istniejącą w ludzkim umyśle<sup>49</sup>. To przekonanie było tak mocne, tak dalece zdawała się od niego zależeć zasadność całej filozofii, że Descartes nie mógł zauważyć, iż jeśli Bóg istnieje, to wszelkie „dowody” Jego istnienia są bezzasadne, ponieważ sprzeciwiają się samej istocie wiary, którą przecież on sam tak mocno przeżywał<sup>50</sup>. Po co nam bowiem wiara, skoro już udowodniliśmy, że Bóg istnieje? Inaczej mówiąc, Descartes nie zauważył, że każda próba udowodnienia, że Bóg istnieje, jest próbą zastąpienia niepewności wiary pewnością wiedzy. Podobnie jak nie zauważali tego tak liczni filozofowie przed nim i po nim.

Descartes zauważył jednak – i w końcu musiał to przyznać przynajmniej przed samym sobą – że nie jest możliwe udowodnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej. Być może, gdyby jego dusza nie odłączyła się od jego ciała

---

<sup>48</sup> Zob. J. Kopania, *Descartes' Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 14 (1997), no. 1, s. 73-84.

<sup>49</sup> Zob. t e n ż e, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW 1988 s. 298-388 [także elektronicznie: <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=804>].

<sup>50</sup> Adrien Baillet, biograf filozofa, podkreśla jego przywiązanie do religii katolickiej. Pisze na przykład: „Il jugea ce lieu [= Franeker] d'autant plus commode pour lui que l'on y disoit la messe en toute sûreté, et qu'on y trouvoit une liberté entière pour tous les autres exercices de la religion catholique” (B a i l l e t, *Vie de Monsieur Descartes*, s. 81). W kwestii chrześcijańskiego wymiaru filozofowania Descartes'a warto sięgnąć do dawnego artykułu Maurice'a Blondela, autora przemyśleń o filozoficznych implikacjach chrześcijaństwa. Tak pisze on o filozoficznej postawie Descartes'a: „C'est donc très sincèrement et non sans de profondes raison que Descartes pouvait prétendre de sa philosophie qu'elle s'accorde mieux avec la foi que toute autre” (M. B l o n d e l, *Le christianisme de Descartes*, „Revue de métaphysique et de morale” 4 (1896), n° 4, s. 563-564.

tak wcześnie, wyłożyłyby w formie metodologicznie zasadnego i logicznie poprawnego wyvodu to, o czym przecież powiedział wprost autorom *Zarzutów szóstych* – że nie wie i wiedzieć nie może, czy dusza ludzka po odłączeniu od ciała „wzniesie się ku górze”. Descartes nie był zdolny zauważyć – podobnie jak wszyscy filozofowie przed nim i tak liczni po nim – że umysł nie może wykroczyć poza siebie, przeprowadzając dowód istnienia Boga. Zrozumiał to dopiero Immanuel Kant, wskazując, że to, co należy do sfery możliwego doświadczenia, nie może ująć poznawczo tego, co należy do sfery rzeczy samej w sobie. Ale niewątpliwie Descartes zrozumiał, że nie jest możliwe udowodnienie, iż dusza ludzka jest nieśmiertelna. Poprzestał jednak na wskazaniu, że w tej kwestii musi człowiek zdać się na świadectwo wiary. Zapewne zbyt silne było w nim poczucie osobistej filozoficznej porażki, aby mógł odczuć potrzebę metodycznego i logicznego jej uzasadnienia. Być może człowiek silniej odczuwa potrzebę przekonania samego siebie do tego, że jego świadomość nie ginie bezpowrotnie, niż do tego, że istnieje Bóg; przecież tak naprawdę – choć trudno się nam do tego przyznać – potrzebujemy Boga po to, aby podtrzymywał nas w istnieniu.

Nie podejmując próby racjonalnego wykazania niemożliwości dowodu nieśmiertelności duszy, Descartes niejako ułatwił filozofowanie tym, którzy rozwijali swą myśl w odniesieniu do jego myśli<sup>51</sup> – pozwolił im żywić nadzieję, że z konstruowanych przez nich systemów niezbitnie wynika, że istnieje (albo nie istnieje) Bóg, a dusza ludzka jest nieśmiertelna (albo śmiertelna, jak wszystko we wszechświecie, z wyjątkiem samego wszechświata). Nie mogliby oni tego czynić, a przynajmniej nie mogliby tego czynić z takim poczuciem zasadności swych dywagacji, gdyby musieli odnieść się do jego ustaleń. Musieliby przyznać, że warunkiem koniecznym uznania ich wniosków jest wiara w założenia ich filozofii – właśnie wiara, nie zaś racjonalnie przyjęte przesłanki. Przecież jedyną racjonalną przesłanką pierwotną jest Kartezjańskie *cogito*, ono zaś nie pozwala nam żywić nadziei na udowodnienie tego, co tak bardzo chcielibyśmy udowodnić. I jeżeli pragniemy tę nadzieję ocalić wbrew logice i rozsądkowi, to musimy zapomnieć o pouczeniu Kanta, że filozofowanie, czyli tworzenie systemów metafizycznych,

---

<sup>51</sup> Spośród kontynuatorów filozofii Descartes'a jedynym, który podjął próbę udowodnienia nieśmiertelności duszy na gruncie jego metafizyki, był okazjonalista Louis De La Forge. Zob. T. Śliwiński, *Mistrz i kontynuator: René Descartes i Louis De La Forge*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013, s. 477-486. W skrócie: t e n z e, *Louis De La Forge jako spadkobierca i kontynuator myśli René Descartes'a*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 23 (2010), s. 193-214.

jest jedynie zaspokajaniem ludzkiej potrzeby uczynienia pewnym tego, czego niepewność tak nas dręczy – potrzeby, która nie może zostać zaspokojona, o czym dobrze wiemy, choć wolimy oszukiwać samych siebie, że może być zaspokojona.

## BIBLIOGRAFIA

- Adams R.M.: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York–Oxford: Oxford University Press 1994.
- Augustyn, św.: *O państwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1977.
- Baillet A.: *Vie de Monsieur Descartes*, Paris: La Table Ronde 1946.
- Bitpol-Hespériès A.: *Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu*, „Les Études philosophiques” 4 (1996).
- Blondel M.: *Le christianisme de Descartes*, „Revue de métaphysique et de morale” 4 (1896), n° 4.
- Boros G.: *Ethics in the Age of Automata. Ambiguities in Descartes's Concept of an Ethics*, „History of Philosophy Quarterly” 18 (2001), no. 2.
- Descartes R.: *Œuvres*, oprac. Ch. Adam i P. Tannery, Paris 1974-1983.
- Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Warszawa: PWN 1958.
- Descartes R.: *Rozprawa o metodzie*, tł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1970.
- Descartes R.: *Namiętności duszy*, tł. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1958.
- Descartes R.: *Listy do księżniczki Elżbiety*, tł. J. Kopania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.
- Descartes R.: *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, tł. J. Kopania, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2005.
- Devivaise C.: *Descartes et la mort*, „Les Études philosophiques”. Nouvelle Série 5 (1950), n° 2.
- Gut P.: *Spinoza o naturze ludzkiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011.
- James S.: *Internal and External in the Work of Descartes*, [w:] J. Tully, D.M. Weinstock (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Janowski Z.: *Is Descartes' Conception of the Soul Orthodox?* „Revue de métaphysique et de morale” 1 (2000).
- Kopania J.: *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW 1988 [elektrycznie: <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=804>].
- Kopania J.: *Descartes' Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 14 (1997) no. 1.
- Kopania J.: *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok: Trans Humana 2003, s. 25-36.
- Kopania J.: *Szkice kartezjańskie*, Kraków: Aureus 2009.
- Kopania J.: *Platońska i epikurejska filozofia śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013), nr 4.
- Perkins F.: *Leibniz: A Guide for the Perplexed*, London – New York: Continuum International Publishing Group 2007.
- Platon: *Fedon*, tł. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1958.
- Raymond J.-F.: *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*. Paris: Beauchesne 1999.

- Tweyman S. (red.): René Descartes' „Meditations on First Philosophy” in Focus, London–New York: Routledge 1993.
- Rodis-Lewis G.: La morale de Descartes, Paris: Presses Universitaires de France 1970.
- Taylor Ch.: Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Taylor Ch.: Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej, tł. M. Gruszczyński [i in.], naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprz. A. Bielik-Robson, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- Taylor Ch.: Reply and Re-articulation, [w:] J. Tully, D.M. Weinstock (red.), Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, tł. S. Swieżawski, Poznań: Pallottinum 1956.
- Weinberg F.M.: The Idea of Soul in Descartes and Pascal, „French Forum” 8 (1983), no. 1.
- Woyczyński B.: O rozwoju poglądu Platona na duszę, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2000.
- Yolton J. W.: A Locke Dictionary, Oxford: Blackwell 1993.

## DESCARTES I PROBLEM NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY LUDZKIEJ

### Streszczenie

Descartes argumentował, wychodząc od swej słynnej tezy „Myślę, więc jestem”, o której sądził, że jest jedynym twierdzeniem niepowątpiewalnym, że udowodnił istnienie jedynie dwóch substancji: materialnej i duchowej, które są całkowicie różne, odrębne i autonomiczne w swych działaniach. Od czasu, gdy pisał swoje *Medytacje o pierwszej filozofii*, żywił głębokie przekonanie, że może także udowodnić nieśmiertelność duszy ludzkiej na mocy tezy o jej substancjalnej odrębności. Jednakże w trakcie pisania *Medytacji*, a szczególnie w rezultacie dyskusji ze swymi oponentami, przekonał się, że na gruncie jego filozofii taki dowód jest po prostu niemożliwy. W artykule ukazuje się tok myślenia Descartes'a oraz proces zastępowania metafizycznego punktu widzenia etycznym punktem widzenia.

## DESCARTES AND THE PROBLEM OF IMMORTALITY OF THE HUMAN SOUL

### Summary

Descartes argued, starting from his famous thesis “I think, therefore I am” which he thought to be the only unquestionable proposition, that he succeeded in proving that there are only two substances—material and spiritual—which are entirely distinct, separate, and autonomous in their actions. From the time he wrote his *Meditations on First Philosophy* he was deeply convinced that he was also able to prove the immortality of the human soul by virtue of the claim of its substantial distinctness. However, when writing his *Meditations*, and especially as a result of the discussions with his opponents he became convinced that on the ground of his philosophy such a proof was simply impossible. This article presents Descartes' way of thinking, and the process of replacing the metaphysical point of view with the ethical point of view.

*Summarised by Jerzy Kopania*

**Słowa kluczowe:** Descartes, dusza ludzka, metafizyka, etyka.

**Key words:** Descartes, human soul, metaphysics, ethics.

**Information about Author:** Prof. Dr. habil. JERZY KOPANIA—The Aleksander Zelwerowicz National Academy of Dramatic Art in Warsaw, Off-campus in Białystok; address for correspondence: ul. Sienkiewicza 14, PL 15-092 Białystok; e-mail: [kopania@wsap.edu.pl](mailto:kopania@wsap.edu.pl)